

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇՄԱՆ ՕԻՍԱԳՈՐԾԱՌՆԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տարազի զարդանախշման սովորույթը, որը բնորոշ էր աշխարհի զրեթե բոլոր ժողովուրդներին, ծագումնաբանական առումով մասնագիտական վեճերի առարկա է եղել: Ուսումնասիրողներից շատերը (է.Բերտու, Գ.Ստրատանովիչ, Ն.Գրինկովա)¹ զուգահեռներ են անցկացնում մարմնի կտածման (տատուիրովկա) և հագուստի զարդանախշման սովորույթի միջև: Այս տեսակետի կողմնակիցները մատնանշում են կտածման և տարազի զարդանախշերի համասեռ սեմանտիկ արմատները, որոնց հիմքում ընկած է մարմնի կամ հագուստի տվյալ հատվածն ընդգծելու միտումը: Ա.Մնացականյանը նույնպես կողմ է այսպիսի բացատրությանը, փաստելով, որ մարդն սկզբնապես նկարագրող է սեփական մարմինը, ապա նոր փոխանցել հագուստին:² Արվեստաբան Զ.Թառայանը չի կիսում այս տեսակետը, գտնելով, որ հագուստի զարդանախշումը կարող էր ծագել անկախ մարմինը նախշելու սովորույթից. այն կարող էր բխել գեղագիտական ըմբռումներից, քանի որ մարդկային էությանը բնորոշ է ձգտումը գեղեցիկի նկատմամբ:³

Կտածման սովորույթը, որն առկա է զարգացման տարբեր մակարդակներում գտնվող աշխարհի շատ ժողովուրդների սովորույթներում (օվկիանոսի տեղաբնիկների, ամերի-

կյան հնդկացիների, աֆրիկյան ժողովուրդների և այլոց մեջ) ունեցել է որոշակի նպատակամղվածություն՝ մեծ դեր խաղալով հասարակության (սոցիումի) կյանքում: Հարուստ բովանդակությամբ կտածման զարդանախշերն ունեցել են ցեղային պատկանելության, սոցիալական, տարիքային, պահպանակի (ամուլետ) և բազմաթիվ այլ նշանակություններ:⁴ Կտածման սովորույթը ծանոթ է եղել և հայոց ողոշ առումով գոյատևելով առ այսօր:

Կտածման վերաբերյալ հետաքրքիր նյութ է գրանցել Գ.Սրվանձտյանցը Տիգրանակերտ քաղաքում. «Այս քաղաքը, – գրում է նա, – դաս-դաս կանայք, մեծաւ մասամբ, և արք ունեին նկարներ իրենց ճակատոց, երեսաց, բազկաց վրա»: Նա նշում է նաև, որ այդ նկարները «քրիստոնեության կամ երուսաղեմ ուխտի զնացողին հատուկ չեն, այլ շատ հին են մարդոց մեջ», որոնք, հեղինակի կարծիքով, խորհրդանշաններ են՝ կապված որևէ կրոնական զաղափարի հետ:⁵ Կտածման մի քանի նախաշաձևեր, ինչպես օրինակ կետանախշն ու անկյունանախշը, մեզ հաջողվել է գրանցել

¹ *И. Фегорова*, Символика мотивов и элементов в татуировке полипозейцев (фольклор и этнография), Л., 1990, с. 153-169.

² Ներկայումս էլ կարելի է հանդիպել հատկապես տղամարդկանց ձեռքերի ու բազուկների, թիկունքի և կրծքի կտածման խիստ ուրույն պատկերազրության. և, հասկանալի է, նախկինից միանգամայն տարբեր նպատակամղվածությամբ ու զաղափարական բովանդակությամբ: Ի դեպ ազատագրված մայրերում զտնվողների միջավայրում կտածման զարդանախշերի պատկերազրության բովանդակությունը կարող է առանձին ուսումնասիրության նյութ դառնալ: Թեպետև սակավ են տեղեկություններն այս խնդրի վերաբերյալ, սակայն երևույթն ինքնին ուշագրավ է և կարող լուրջ մոտեցման:

³ *Գ.Սրվանձտյանց*, Երկեր, հ.Բ (Թորոս աղբար), Երևան, 1982, էջ 180-515:

¹ *Տես Э.Берту*, Гравирование ситцевых валов. М., 1910: *Г.Стратанович*, Народные верования населения Индокитая, М., 1978: *Н.П.Гринкова*, Отражение производственной деятельности руки в русской народной орнаментике, СЭ, 1935, № 1, с. 60-90.

² *Ա.Մնացականյան*, նշվ. աշխ., էջ 658:

³ *З.Тараян*, Набойки в Армении, Ер., 1978, с.11.

անձնական գործուղումների ընթացքում, Սիսիանի շրջանի Ուզ և Եղեգնաձորի շրջանի Մարտիրոս գյուղերում: Ասացողներից մեկը Ուզ գյուղի բնակչուհի, 77-ամյա Թազազյուլ Մարտիրոսյանը, երեք կետանախշ ուներ կրծոսկրին: Նա պատմում էր, որ այդպիսի նշաններ տեսել է նաև իր մոր կրծքին, որոնց վերագրվել է կերակրող կնոջ կաթը պահպանելու նշանակություն: Իսկ Եղեգնաձորից 92-ամյա Կասրո Չակոբյանը անկյունանախշեր ուներ ձեռքերին և կետանախշեր՝ կրծքին, որոնց նույնպես տրվում էր վերոհիշյալ մեկնաբանությունը:⁶ Կտածման որոշ նախշաձևեր կարելի է տեսնել դեռևս քարե դարի (էնեոլիթ) ժամանակաշրջանի տարբեր հնավայրերից հայտնաբերված արգասավորության մերկ աստվածուհիների արծանիկների վրա՝ խիստ որոշակի տեղադրվածությամբ [տախտ. I, նկ. 5], որն ինքնին խոսում է վկայությունն է այդ նշանների բեղմնավորման գաղափարի հետ ունեցած աղերսի: Կտածման նախշաձևերից շատերը (կետանախշ, անկյունանախշ, խաչանախշ և այլն), որոնք առկա են և հայկական նշանագրերում,⁷ դիտվում են նաև տարազի ասեղնագործ զարդանախշերում, որը խոսում է վերջիններիս մարմնի կտածումից հագուստին անցնելու հնարավոր վարկածի օգտին:

Տարազի զարդանախշման սովորույթը մեզանում շատ հին է, այն արմատներով ձգվում է միջին դարերի խորքը: Անեզ հետաքրքրող թեմայի վերաբերյալ կարևորվում են դեռևս բրոնզեդարյան ժամանակաշրջանի նյութական մշակույթի առարկաների վրա պատկերված մարդկային կերպարանքները՝ հագուստի պարզորոշ ընդգծված զարդանախշ հաստվածներով: Այսպես, Մեծամորից հայտնաբերված կնոջ կերպարանքով արծանիկ կրծքամասն ունի ուղղանկյունաձև կտրվածքով գծանախշ հատված, որն ակամա հիշեցնում է ժողովրդական տարազի զարդանախշ սրտանոցները

[տախտ. I, նկ.1]: Խոջալուից հայտնաբերված ու բրոնզեդարյան զոտու զարդանախշերում, մարդկային պատկերի հագուստի վրա ընդգծված են կետանախշ սոնապանները, զարդանախշված կրծքամասն ու կարծ պատմուճանի կամարածն քղանցքը [տախտ. I, նկ. 4]: Այս առումով իր տեսակը մեջ եզակի է Արթիկը դամբարանադաշտից հայտնաբերված կարպետագործ հագուստի զարդանախշ պատառիկը [տախտ. V, նկ. 3]: Այն սև ու կարմիր կրպիտ բրոյա գործվածք է, որի վերին հատվածը զարդանախշված է բեկյալներով, իսկ ստորին մասը՝ կեռ խաչերով (սվաստիկա):

Արժեքավոր նյութ են տալիս նաև ժամանակային, տարածքային և մշակութային առումով Չայկական լեռնաշխարհին սերտորեն առնչվող բիայնական հուշարձանները: Առանձնապես ուշագրավ է Թեյշեբա աստծո պատկերը ամբողջովին զարդանախշ պարեգոտով ու պատմուճանով [տախտ. II, նկ. 2]: Ուրարտական դիցուհու պատկերում պարզորոշ երևում են ոչ միայն հագուստի զարդանախշերը, այլև հավելյալ զարդերը⁸ [տախտ. VI, նկ. 5, 6]:

Անեզ հետաքրքրող նյութի առումով հայոց միջնադարից կարևոր են քարի կրթող քանդակները: Օծունի կոթող-քանդակներից մեկում պատկերված է մի երիտասարդ իշխան գծանախշ պարեգոտով [տախտ. IV, նկ.1]: Առավել ուշագրավ են Աղթամարի Լուրր իաչ եկեղեցու պատկերաքանդակները, որտեղ պատկերված է Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորության հիմնադիր Գագիկ Արծրունին՝ ամբողջովին զարդանկար պարեգոտով ու թիկնոցով [տախտ. IV, նկ. 2]: Թիկնոցի վրա պատկերված են շրջանի մեջ ամփոփված արծիվներ, որոնք Արծրունյաց նախարարական տան խորհրդանիշն են, իսկ պատմուճանի կետամիջուկ շրջանակները նմանօրինակներն ունեն Վասպուրականի տղամարդկանց անդրավարտիքների կողային ուղղահայաց զարդանախշերում, ինչը խոսում է ժողովրդական արվեստի ավանդույթների խորն արմատների

⁶ *Ա.Ատեփանյան*, ԴԱՆ, Սիսիանի շրջ., գ. Ուզ, տ. № 7, էջ 8-12: Նույնի՝ Վայք-Եղեգնաձոր, գ. Ազարակաձոր, 1986, տ. № 9, էջ 3:

⁷ *Ա.Աբրահամյան*, Չայ գրք ու գրչության պատմություն, Երևան, 1959, էջ 415:

⁸ Ուրարտական հագուստին ամոթադարձել են *Ս.Նսայանը*, *Ս.Չմայակյանը* (տես Ուրարտական հագուստը. ՊԲԳ, 1980, № 3, էջ 203-216):

և սերնդեսերունդ փոխանցման մասին: Նույն համալիրում պատկերված է Համազասպ իշխանը դարձյալ ամբողջովրն զարդանկար պատմունճանով [տախտ. IV, նկ. 3]: Կիլիկյան ժամանակաշրջանից մեզ հասած դրամներն ու թորոս Ռոսլինի մանրանկարները հնարավորություն են տալիս պատկերացում կազմելու այդ շրջանի թագավորական տան և ժողովրդական տարազի զարդանախշման վերաբերյալ: Լևոն Ա-ի դրամներից մեկի վրա պատկերված է զահին բազմած թագավորը [տախտ. V, նկ. 1]: Արքայական թիկնոցի վրա առկա են վարդակների մեջ ամփոփված առյուծներ, որոնց հորինվածքը հիշեցնում է Գագիկ Արծրունու թիկնոցի զարդասպատկերը: Հարկ է նշել, սակայն, որ կրիկյան արքունական հագուստն արդեն, թե՛ ընդհանուր ոճով, թե՛ նախշերով որոշ իմաստով հեռացել էր բուն հայկական ավանդույթներից, կրելով եվրոպական (ֆրանսիական թագավորական տան) ազդեցություն:

Միջնադարյան հուշարձաններից ամենահետաքրքիրն ու իր տեսակը մեջ եզակին Անիի պեղումներից հայտնաբերված XIII դարի հագուստի նմուշն է: Դա Անիի ազդեցիկ իշխաններից մեկի՝ Տիգրան Հոնենցի փոքրիկ բարեկամուհու դամբարանից հայտնաբերված ամբողջական մետաքսե գարդանախշ հագուստն է, դեմքը ծածկող շղարշն ու այլ իրեր: Բուսանախշի նեղ շերտով զարդարված են հագուստի թևերի եզրերը, կուրծքն ու օձիքը, իսկ քղանցքը՝ երկրաչափական նախշի լայն զարդագոտիով: Աղջկա գլխատակի սպիտակ կերպասին կարմիր մետաքսաթելով ոճավորված թռչուններ են ասեղնագործված, իսկ դեմքը ծածկող շղարշին ոսկեթել բանվածքով առյուծի պատկեր է իր կրոյունի հետ ծառի հենքի վրա [տախտ. V, նկ. 2]:⁹ Ուշադրության արժանի է հատկապես աղջկա հագուստի թևքի վերնամասի զարդանկար ժապավենը, որը

Հ.Օրբելու ընդորոշմամբ՝ իշխանական ծագման խորհրդանիշ է:¹⁰ Այդպիսի ասեղնագործ ժապավեններ կարելի է տեսնել նաև մանրանկարչության նյութերում [տախտ. IV, նկ. 4-7]: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ վերոհիշյալ զարդանկար ժապավենը բացակայում է ժողովրդական տարազի նմուշներում: Ըստ երևույթին, բնորոշ լինելով ազատանի դասին, այն արգելված է եղել հասարակ ժողովրդին: Ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ ի տարբերություն աշխարհիկ և հոգևոր բարձր դասի հագուստի, որը զրեթե հոծ էր զարդանախշվում (թիկնոց, պատմունճան, պարեգոտ, խույր և այլն), ժողովրդական տարազի զարդանախշը հիմնականում տեղայնանում էր մարդու իրավական, սոցիալական կարգավորմանը բնորոշող, սեռատարիքային որոշակի խմբի պատկանելությունը ցուցող առանձին հատվածներում (գլխի հարդարանք, գոտի, զոգնոց և այլն)՝ դրանով իսկ հատկապես ընդգծելով վերջիններիս ծիսական բնույթը: Այս դեպքում առաջնային է դառնում տարազի առանձին մասերի ծիսական դերի և բուն զարդանախշերի իմաստի փոխադարձ կապի բացահայտման խնդիրը, քանի որ ի սկզբանե զարդանախշումն ինքնանպատակ չի եղել, և զարդանախշ առարկան արդեն իսկ ունեցել է առանձնահատուկ նշանակություն: Ինչպես իրավամբ նշում է Ա. Բայբուրին՝ «առարկաները զարդանախշելու նպատակներից մեկը դրանց արտասովոր հատկություն հաղորդելու միտումն է: Այդ դեպքում, – զընում է նա, – առարկան կրրառական-գործնական հարթությունից տեղափոխվում է նշանային համակարգ՝ ձեռք բերելով սեմանտիկ նոր հատկություն»:¹¹

Ելնելով ասվածից, կարևոր ենք համարում բացահայտել տարազի զարդանախշ մասերի դերն ու նշանակությունը հատկապես ծիսական միջավայրում:

⁹ Իշխանադստեր հագուստը զարդանախշ գործվածքի մյուս պատահականներն հետ ներկայումս պահպանվում է ՀԳՊԹ Անիի ցուցասրահում (ֆոնդային համարը՝ 123/1140, 123/1121):

⁹ Այս ասեղնագործ թանկանոցը մանրամասն ուսումնասիրել է *Ս. Դավթյանը* (տես Հայկական ասեղնագործություն):

¹⁰ *Հ.Օրբելի*, Անույ աւերակները, Վարդաշապատ, 1911, էջ 62:

¹¹ *Ա.Կ.Բայբուրին*, Семиотические аспекты функционирования вещей, "Этнографическое изучение знаковых средств культуры", Л., 1989, с. 65.

§1. ՇԱՊԻԿ:

Հայոց մեջ սովորույթ է եղել զարդանախշելու թե՛ կանանց, թե տղամարդկանց շապիկները: Ձարդանախշն ընդգրկում էր օձիքի, կոծքի հատվածը, ձեռքերի ու կողային բացվածքների եզրերն ու քղանցքը: Տղամարդկանց շապիկները հիմնականում զարդանախշվում էին օձիքի բացվածքի ու կոծքի հատվածում [տախտ. XIV, նկ. 1, 2]: Կանանց կոծքամասի հավելյալ զարդանախշ հատվածը կոչվում էր «դոշ» կամ «սրտամոց»: Դրանք ասեղնագործ առանձին կտորներ էրն, որոնք ծայրաթելերով կապվում էրն ծոծրակի մասում և թիկունքին կիծքաուակից [տախտ. XV, նկ. 2, 3, տախտ. XXII, նկ.1-2]: Շապիկ նշված հատվածի զարդանախշման նպատակն էր ծածկել կամ պահպանել կուրծքը, խորհրդանշական իմաստով պահպանել կերակրող մոր կաթը: Տղամարդու շապիկ ասեղնագործությունը սիրտն «անխոցելի» դարձնելու, քաջությունը «պահպանելու» իմաստն ուներ: Քաջությունը, ինչպես և վախկոտությունը, ժողովրդական ընկալմամբ, սրտի մեջ է, ինչը ընդլայնվում է «առյուծի սիրտ», «զելի սիրտ» (քաջ, անվախ) և «մկան սիրտ», «նապաստակի սիրտ» (վախկոտ, թուլամորթ) արտահայտություններով:

Շապիկ կուրծքը զարդանախշելու սովորույթը ծանոթ է և հարևան ժողովուրդներին: Այսպես օրինակ՝ իսկուրների և փշավների մեջ տղամարդու շապիկ կիծքի ասեղնագործությունը հարգանքի և հեղինակության, ինչպես նաև ունևորության չափանիշ էր ու հպարտության առարկա:¹²

Ասեղնագործվում էր կնոջ, հատկապես նորահարսի շապիկ քղանցքը, որն ուներ ինչպես «չարի» մուտքն արգելող, այնպես էլ ընդմնավորումն ապահովող պահպանակի նշանակություն: Հագուստի ստորին մասն, առհասարակ որպես սեռական ուժի կրող, աղերսվում է բեղ-

մնավորման պաշտամունքին: Այսպես, Ձանգեզուրում չբեր կինը հղիանալու ակնկալիքով ծոծրակին մի ծանր քար բռնած ծնկաչոք եռապտույտ էր գործում եկերեցու շուրջը, որից հետո քահանան նրան իր փարաջայի փեշի տակն առնելով աղոթք էր կարդում:¹³ Հիշենք, որ փեշի տակն առնելը նաև հովանավորելու նշանակությունն ուներ, նույնն էր, թե փեշը վրան գցել: Քննարկվող դեպքում քահանայի, որպես ոչ սովորական մարդու փեշը դիտվում էր զորավոր, իբրև կնոջ հղիանալուն նպաստող, որտեղ սեռական կապի ակնաբև է նկատվում: "Նշված ենթադրության հիմք է տալիս փեշի այլաբանական ընկալումը, ինչպես «փեշխարաբ կնիկ» արտահայտությունը, որն ասվում էր անբարոյական կնոջ մասին Մարտունու շրջանի Գեղիովիտ գյուղում:¹⁴ Հետաքրքրական է հայոց մեջ տարածված մեկ այլ սովորույթ, ըստ որի դժվար ծնունդի դեպքում կնոջը փեշով ջուր էրն խմեցնում՝ Գանձակում սկեսուրի, Վայոց Ձորում գորտն օձի բերանից ազատած մարդու փեշով:¹⁵ Եթե առաջին դեպքում փեշի զորավոր դիտվելու պարագայում կարևորվում էր սկեսուրի դերն իբրև սերունդ տված, փորձառու անձի, որ կարող էր բարեբեր ազդեցություն ունենալ ծննդկանի վրա, ապա մյուս դեպքում առաջինի համարվող մարդու փեշը (արական կենսատու ուժը) պետք է դրական դեր խաղար ծանր ծնունդի ժամանակ՝ ապահովելով բարեհաջող ելք: Վերջին դեպքում գործում է նաև մանողական մոզոնի օրենքը, այն է՝ ինչպես գորտն ազատվեց օձի բերանից, նույնպես և պտուղը պետք է ծնվեր մոր արգանդից: Փեշի զարդանախշմանը ծիսական նշանակություն էր տրվում և այլ ժողովուրդների, ինչպես, օրինակ՝ սլավոնների ավանդույթում: Ռուս կանայք այդպիսի շապիկներ էին հագնում հատկապես հնձի ժամանակ ("Жатвенная рубашка"): Շապիկ փեշերի զարդանախշումը սլավոնները նույնպես կապում էրն բեղմնավորման գաղափարի հետ, ելնելով այն մտայնություն-

¹² *М.В. Бабенчиков*, Народное декоративное искусство Закавказья, М.: Наука, 1948, с. 43.

¹³ Շապիկ կոծքի, օձիքի բացվածքների, ինչպես և թևերի ու քղանցքի բանվածքն ուներ «չար»-ի մուտքն արգելող պահպանակի նշանակություն, եթե շապիկը դիտենք իբրև ծիսական պատմեշ «դրսի» ու «ներսի» (մարմնի) միջև: Հնարավոր է, որ ուղիղների վահանների զարդանախշերն ևս պահպանակի նշանակություն ունենալին, մարտի ժամանակ կրողին հարվածից պաշտպանելու ոչ միայն ֆիզիկական առումով:

¹³ *Ստ.Լիսիցյան*, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, ՀԱԲ, պր. 12, Երևան, 1982, էջ 62:

¹⁴ Հոգևորականներու ազատ սեռական նապեղի գանազան նկարագրություններով լեցուն է եվրոպայաս սիջնադարյան գրականությունը (տես *М.Бахтин*, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса, М., 1990):

¹⁵ *Ա.Ստեփանյան*, ԴԱՆ, Մարտունու շրջան, գ. Գեղիովիտ, 1973, տ. № 5, էջ 17-21:

¹⁶ *Լայտան Ե.*, Վայոց Ձոր, ԱՀ, գ. 10, Թիֆլիս, 1903, էջ 137: Սույնը՝ Երկեր, հ.1, Եր., 1983, էջ 421:

նից, թե որքան ճոխ լինի զարդանախշված շապիկը, այնքան մեծ կարող է լինել կնոջ բեղմնավորող ուժի ներգործությունը բնության վրա:¹⁶ Ահա ոսչու առանձնապես շքեղ էին զարդանախշում հարսանեկան շապիկները, որոնք հայոց սովորույթի համաձայն երկուստեք ուղարկում էին որպես նվեր հարսանեկան բաժինների (փայերի) հետ: Հարսանիքի օրը փեսան անապաման պետք է հագներ հարսի ձեռքով ասեղնագործածը, իսկ հարսն էլ փեսայի տնից ուղարկածը, որպես միմյանց հետ սիրով լինելու նախապայման:

Հարսանեկան շապիկները դիտվում էին իբրև երկուսի միության, ամուսնական կապի ամրապնդման խորհրդանիշ:¹⁷ Հայոց կենցաղային մի շարք սովորություններում շապիկը փոխարինում է մաքմինը, անձին: Հայքում, օրինակ հարսանիքից մեկ-երկու օր առաջ վանում էին փեսայի շապիկը՝ նրա մոտիկ ընկերերիտասարդների շապիկների հետ:¹⁸ Լոռացում էին և փեսային՝ ընկերների կամ ազապաշու հետ մեկտեղ: Այս դեպքում հասկանալի է, որ շապիկը, ժողովրդական մտայնությամբ, այն կրողի մասն է, նույնն է, թե մարմինը: Ե. Կազարովը գտնում է, որ շապիկը մարմնից փոխ է առել բեղմնավորման ուժը և որպես այդպիսին հանդես է գալիս ծեսերում:¹⁹ Այս առումով հետաքրքրական է հայոց մեջ տարածված մի սովորույթ, որը ներկայացնում է որդեգրման ծեսը: Որդեգրելու նպատակով կրողը փեշը զցում էր երեխայի գլխին կամ, որ առավել ուշագրավ է, երեխային անց էր կացնում իր շապկի միջով:²⁰ Որդեգրման նմանօրինակ սովորույթի նկարագրության ենք հան-

դիպում հունական դիցաբանության մեջ: Ձևսի խանդոտ կինը՝ Հերան, համաձայնելով որդեգրել Հերկուլեսին, պառկում է անկողնում և հաղթանդամ հերոսին հրում իր շապկի տակից, զցում ցած, իրական ծննդաբերություն մանակելով:²¹ Տվյալ դեպքում շապիկը փոխարինում է կնոջ մաքմինը, իսկ կինը ծխականորեն ծննդաբերում է: Երեխան դուրս է գալիս շապկո միջով, ինչպես կծնվեր մոր արգանդից:

Շապիկը մեծ դեր է խաղում ժողովրդական բժշկության մեջ: Այսպես վատառողջ երեխային ապաքինելու նպատակով շապիկը պատռում են և ցած զցում որևէ առողջ երեխայի տան երդիկից:²² Այս գործողության մեջ առկա է հիվանդությունը պատռելով հեռացնելու և ուրիշին փոխանցելու միտումը: Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ շապիկն ընկալվում է իբրև արգանդ-թաղանթ և որ, ի վերջո, ընկանոն ծննդի դեպքում երեխան ծնվում է այդ թաղանթը պատռելով, քննարկվող դեպքում շապիկը պատռելը, հավանաբար վերստին ծնվելու-առողջ ծնվելու միտումն է ենթադրում: Բորչալուի գավառում (Լոռի) «չարից», «թփխից» երեխային պահպանելու նպատակով հակառակ գործողությունն էր կատարվում. յոթ տնից հավաքած գունավոր կտորներից շապիկ էին կարում և հագնում հիվանդ երեխային: Քառասունքը լրանալուց հետո շապիկը պատռում ու թաղում են տան պատի տակ կամ երդիկից դուրս շարտում, ասելով: «Առ քու բաժինդ տար»:²³ Մոզական այս բանաձևն ուղղված է հիվանդության պատճառ «չար ոգուն»: Հայտնի է, որ ժողովրդական ընկալմամբ հիվանդությունն առաջացնում են «չարքերը», ուստի վերոհիշյալ գործողությունները նպատակամղված են «չարքին» մոլորեցնելուն: Ինչպես տեսնում ենք, այս մոզա-

¹⁶ Г.А. Жганко, Изучение народного орнаментального искусства каракалпаков, СЭ, 1955, № 4, с. 90.

¹⁷ Այս առումով ուշագրավ է Ե. Կարապետյանի այն բնութագրումը, թե փեսայի տանը կարված հագուստը հարսնացուին հագցնելով, կարելի է խուսափել այդ տոհմի հովանավոր ոգիների դիմադրությունից: Տես Ե. Կարապետյան, Օժիտը հայոց մեջ, Ե., 1978, էջ. 78-79:

¹⁸ Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 1, էջ 158: Նույնի Վասպուրական, ԱՂ, գ. 26, Թիֆլիս, 1916, էջ 164:

¹⁹ Բենսե (Սահակ Մովսիսյան), Հարք (Մշո Բուլանդի), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (այսուհետ՝ ՀԱԲ), պր. 3, Երևան, 1972, էջ 26:

²⁰ Е.Г. Караров, Состав и происхождение свадебной обрядности, МАЭ, т. 8, Л., 1929, с. 160.

²¹ Ա. Սուքիասյան, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Երևան, 1967, էջ 460: Տես՝ Ա. Ամատունի, Հայոց ըրտ ու ըան, Էջմիածին, 1912, էջ 511:

²² Ջ Ֆրեզեր, Ոսկե ճյուղը, Եր., 1989, էջ 24: Որդեգրման այն ծեսը տարածված է աշխարհի շատ ժողովրդների մեջ: Իսպանիայում որդեգրված երեխան կոչվում էր թիկնոցի տակից ելախ, թորքերն անվանում են «շապիկից դուրս եկած» յ այլն (Տես Դժ. Փրեզեր, Фольклор и мифология в Ветхом Завете, М.: 1989, с. 152-153):

²³ Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 1, էջ 179:

²⁴ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՂ, գ. 10, Թիֆլիս, 1902, էջ 259:

կան գործողություններում ևս շապիկը փոխարինում է մարմնին: Մեկ այլ դեպքում երեխային «թփխի» կոչված հիվանդությունից (երբ երեխան հանկարծակի տկարանում է և շուտով մեռնում) գերծ պահելու նպատակով, նոր ծնված ջորու շապիկը (թաղանթը) հագցնում են նորածնին և վեց օր այդպես պահելուց հետո, յոթ դուռ մուրավով, լաթեր են հավաքում, տալիս «բախտավոր» ծնողներ ունեցող մի աղջկա, որ շապիկ կարի, որը և հագցնում են երեխային:²⁴ Այս գործողությունը նույնպես չարին մոլորեցնելու միտում ունի: Պահելով ջորու շապիկի մեջ փորձում են երեխային ներկայացնել իբրև ջորու մտրուկ և ոչ իբրև մարդու զանախ. որպեսզի «չարը» չվնասի նրան: Նմանօրինակ սովորույթներ հայտնի են և այլ ժողովուրդների: Հին հնդկերում, օրինակ՝ այն ընտանիքներում, որտեղ նորածինները հաճախ էին մեռնում, երեխայի համար կարում էին այսպես կոչված «շան շապիկ»: Դա առաջին շապիկն էր, որ նորածինը պետք է կրեր մինչև քառասունը լրանալը, որից հետո այն զցում էին շան վրա, որպեսզի երեխայի ցավն ու հիվանդությունը փոխանցվեր կենդանուն:²⁵ Ռուսները շապիկով մարմինն էին շփում «չար աչքից» գերծ մնալու ակնկալիքով: Նրանք հավատում էին, որ շապիկով կարելի է դյութել, վնասել մեկ ուրիշին, շապիկի չի կարելի վաճառել, որպեսզի երջանկությունից չզրկվեն:²⁶

Օխսագործառնական առումով շապիկի հետ կարևորվում է և վարտիքը, որը կոչվում էի *շապկընկեր, փոխան, ոտաշոր* և այլն: Ասեղնագործում էին կանանց վարտիքների փողքերի եզրերը ոսկեթել ու արծաթաթելով, գույզ թռչունների միջև բուսանախշի թեմատիկ գարդամոտիվով խախտ. IX, նկ. 2-4]: Օեսերում ու կենցաղային մի շարք սովորույթներում վարտիքին վերագրվում էին «պահպանիչ, ապաքինող» և այլ հատկանիշներ: Հայաստանի շատ վայրերում երեխային բարու-

րում են հոր հին ոտաշորերով (վարտիք), որպեսզի նորածինն առողջ մեծանա ու «չարոց չընկնի»:²⁷ Այս դեպքում երեխային պետք է պահպաներ հոր արական կենսատու ուժը, որը փոխանցվել էի վարտիք-ոտաշորին: Մեկ այլ դեպքում, հարբուխով հիվանդին շուտ ապաքինելու նպատակով, խորհուրդ էին տալիս վարտիքը քաշել գլխին: Հետաքրքրական է նշել, որ ամուսնուն խորհուրդ էի տրվում կնոջ վարտիքն օգտագործել և հակառակը:²⁸ Թվում է, թե այստեղ վարտիքին վերագրվող ապաքինող գործողությունը պայմանավորված է գույզի սեռական ուժով՝ փոխանցված հագուստին, ինչպես տեսանք վերկի օրինակում:

Տղամարդկանց վարտիքները չէին ասեղնագործվում: Դրա փոխարեն գարդանախշվում էր գոտեկապը (խոնջանակապ): Սա գույնզգույն թելերից հյուսված ծայրերին ուլունքաշար ծոպավոր հանգույցով, նեղ ու երկար ժապավենածև գոտի էր, որն անցնում էր վարտիքի իրանի մասի ծալքի (խոնջանի) միջով: Հարսնացու աղջիկներն իրենց ձեռքով հյուսած խոնջանակապերը պահում էին օժիտի մեջ՝ ամուսնու տան տղամարդկանց նվորելու համար: Խոնջանակապն ընկալվում էր իբրև արական ուժի կոող և որպես այդպիսին՝ գորավոր, ինչ նշանակությամբ և այն կիրառվում էր տղաբերքի հետ կապված սովորույթներում: Այսպես՝ ծանր երկունքի դեպքում մի ողջախոտ տղամարդու խոնջանն էին ցույց տալիս, որպեսզի կինը շուտով ծննդաբերեր,²⁹ նույն նպատակով ամուսնու խոնջանն էին կապում երկնող կնոջ մեջքին կամ որովայնին:³⁰ Այս առումով հետաքրքրական էր Տեանընդառաջի տոնին տղամարդկանց խոնջանների ծայրերը ծիսական կոակով այրելու սովորույթը, որով ենթադրվում էր պահպանել տղամարդու սեռական (պըողուկտիվ) կարողությունը, որը դրական ազդեցություն պետք է ունենար նաև ընտանի կենդանիների ու թռչունների բեղմնավորության ու աճի վրա: Տղա-

²⁴ *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 175:

²⁵ *Г.П.Снесарев*, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1960, с. 320.

²⁶ *П.Г.Богатырев*, Вопросы теории народного искусства, М., 1971, с. 314

²⁷ *Ա.Ատեփանյան*, ԴՄՆ, Ստեփանավան, 1975, տ. № 6/1, էջ 1-11:

²⁸ *Ա.Ատեփանյան*, ԴՄՆ, Երևան, 1977-1978, տ. № 8, էջ 7-8:

²⁹ *Բենե*, Հարք (Մշո Բուլանդիս), էջ 33:

³⁰ Անդ, էջ 40:

մարդիկ այրում էին իրենց խոնջանների ծայրերը՝ ասելով.

*- Սեր հավերժ գըռթան (ածան) էղնին,
Սեր կոկերն էլ՝ ճըռթան (կաթնառատ):*³¹

խոնջանի ծայրն այրելով, իրենց պաշտպանված էին համարում ամենայն «չարից»:

Բասենում Բաշգյուղացիք տրնդեզին երգում էին

*- Տերնդեզ ուչխար (խոնջան) վառե,
Օր ազատվես օձե, չարե:*³²

§ 2. ԳՈԳՆՈՑ ՈՒ ԳՈՏԻ:

Գոգնոցն ու գոսին հալ ժողովրդական տարազի բաղկացուցիչներից են, ընդ որում, եթե գոսին բնորոշ է երկու սեռի տարազին, ապա գոգնոցը հատուկ է միայն կանանց տարազային համալիրին: Գոգնոցի գործածությունն անպայմանորեն կապված էի աղջիկների տարիքային հասունացման որոշակի փուլի, այն է՝ հարսնության հետ, որը, ինչպես ազգագրագետ Վ.Բդոյանն է նշում, զանազան պատճառներով կարող էի տեղի ունենալ 8-12 տարեկանից:³³ նույնը դիտվում է և այլ ժողովուրդների, օրինակ սլավոնների մեջ: Գ.Մասլովան նշում է, որ աղջիկները սովորարար մինչև 15 տարեկանը մի շապիկով էին շրջում, հսկ 15 տարեկանից սկսած՝ գոգնոցով, որից հետո հարսնացու էին համարվում:³⁴

Այն հանգամանքը, որ գոգնոցը կապվում է հարսնության հետ, ավելին, որ գոգնոցը խորհրդանշում է կնոջը, լավագույնս արտացոլված է «կարմիր գոգնոց» (կին) արտահայ-

տության մեջ, ուղղագծելով գոգնոցի ծիսական կիրառման շրջանակը, որը ներառում է բեղմնավորման ու տղաբերքի հետ կապված սովորույթները: Ահա թե ինչու գոգնոցը պիտի գարդարվել այդ գաղափարները խորհրդանշող զարդանախշերով: «Գոգնոց» բառի ծագումնաբանությունն ու բառաբարդումն իմաստային նշանակությամբ նույնպես հանգում է մանկատառությանն ու բեղմնավորմանը: Այսպես՝ բառը ծագել է «գոգ» արմատից, որը ներառում է «ծոց-գիրկ-խորշ» հասկացությունները: «Ընդ» նախածանցով «ընդգրկել» բառը նշանակում է «ամփոփել-պարունակել»,³⁵ որտեղից էլ «գոգը լիքը լինի» օրհնանքը, որը շատ զավակներ ունենալու մաղթանք է: Իսկ «գոգը գալ» արտահայտությունը նշանակում է «մտղը գնալ-գալ» սեռական կապի ակնարկով: Ժողովրդական գողտրիկ խաղերում երգվում է «Նիշուն մեզարով աղջիկը», որը ևս մեկ անգամ հավաստում է գոգնոց կրող աղջկան իբրև հարսնացու դիտելու պարագան:

*- Նխշուն մեզար խըրմըզի (կարմիր),
Պատռի չըմ առնի գըրզի.*

կամ

*- Նխշուն մեզարով աղջիկ,
Քե՛ծ սեր խազարով աղջիկ,
Նխշուն մեզար ալ պիտ էր,
Թուխ յերեսուղ խալ պիտ էր:*³⁶

Ինչպես տեսնում ենք, խաղիկներում ևս շեշտվում է գոգնոց-մեզարի ալ գույնը, որը խորհրդանշում է կնոջ ժողովրդական հավատալիքներում ունի պահպանակի նշանակություն: Այն պետք է պահպանել կնոջն ու նրա ապագա պտուղը զանազան «չար» ուժերից: Այս իմաստով գոգնոցն ինքն էլ վերածվում է պահպանակի, ինչ նշանակությամբ և կիրառվում է մի շարք սովորույթներում: Այսպես նորածնին փաթաթում էին տատմոր գոգնոցի մեջ, որպեսզի առողջ ու երկարակյաց լինի: Ուխտ անելուց և ուխտագնացությունից հետո հղիացած կանանց մայրերն իրենց գոգնոցը

³¹ *Ս.Մխիթարեանց*, Փշրանք Շիրակի ամբարներից, ԷՍՏ, գ. Ա, Մոսկվա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 162-275:

³² *Գ. Դակորյան*, Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Երևան, 1974, էջ 493:

³³ *Վ. Բդոյան*, Ջավախքի հայերը, ԴԱԶ, էջ 67:

³⁴ *Г. Маслова*, Народная одежда в восточнославянских традиционных обрядах и обычаях XIX- нач. XX вв., М., 1984, с. 14.

«Կարմիր գոգնոց» արտահայտությունը գրականության մեջ օգտագործվում է «կին» նշանակությամբ (տե՛ս *Ա. Սուքիասյան*, *Ս. Գալստյան*, Գայոց լեզվի դարձվածարանական բառարան, Ե., 1975, էջ 617), քանի որ հայոց կանանց գոգնոցները մեծ մասամբ կարմիր էին կամ կարմրերանգ և զարդանախշերում ևս (Տուրուբերան-Վասպուրական) գերակշռում էր կարմիրը: Այս տարազախմբում կային և զարդանախշ կապույտ գոգնոցներ, որոնք կրում էին միջին տարիքի կանայք:

³⁵ *Գ. Ամառյան*, Դայնոսոն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 35:

³⁶ *Ս. Խալաթեանց*, *Ա. Ափրիկեանց*, Խալաթեցոց հարսանիքը, ԷՍԺ, հ. 2, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 394:

խրում էին թոնրի ակը՝ որպես ակնկալ՝ մինչև ծննդի պահը: Երեխայի ծնվելուց հետո նրան փաթաթում էին այդ գոգնոցի մեջ, որպեսզի «մնար» ապրեր:

Կարծում ենք, որ թոնիրը, բացի տան մեջ սրբազան կենտրոն լինելուց, իբրև հողաշեն անոթ, այստեղ խորհրդանշում է մոր արգանդը, իսկ գոգնոցով ակը փակելը վաղաժամ ծնունդը (վիժումը) կանխելու միտում ունեն: Գոգնոցը հանում էին, երկունքն սկսվելիս, այսինքն արգելքը հեռացվում է: Իսկ թոնրի հետ շփված և այդպիսով էլ ավելի «գորավոր» դարձած գոգնոցը, որով փաթաթում էին նորածնին, պահպանելու էի մանկան կյանքը:

Գոգնոցի հետ կարևորվում է և գոգնոցկապը, որն ուղարկվում էի որպես նվեր երեցկնոջը, հըավիրելով նրան գաթաթուխի ալյուրը մաղելու, այլապես հարսնացուն կարող էր խելագարվել:³⁷ Ժողովրդական խաղիկներից մեկում աղջիկը եղբորից «ունգուլունկ» (գոգնոց) է խնդրում: Քանի որ գոգնոցը հարսնության խորհրդանիշ է, ուրեմն պետք է ենթադրել, որ եղբորից գոգնոց խնդրելով, աղջիկը հիշեցնում էր իր հարսնության տարիքի մասին և այդպիսով ամուսնության ցանկություն հայտնում: Այս պարագայում գոգնոց նվիրելն ու գոտին կապելը, որին ստորև կանոնադառնա՞նք, համարժեք էին:

Գոտին, ինչպես նշվեց, բնորոշ է թե՛ տղամարդկանց, թե՛ կանանց տարագին, որն առավել ընդլայնում է վերջինիս կիրառման ոլորտը: Հայոց մեջ օգտագործվել են գոտու տարբեր տեսակներ սկսած շալե գործվածքներից մինչև կաշվեղենն ու մետաղականը [տախտ. XII, նկ. 1, 2]:

Շալե գոտիները գծանախշ կամ խոշոր վանդականախշ, երբեմն և ծաղկանախշ, լայն ու երկար գործվածքներ էին, որոնք մի քանի անգամ փաթաթում էին մեջքին: Տուրուբեբան-Վասպուրականի և Փոքր Հայքի պատմագագադրական շրջաններում տղամարդկանց

տարագային համալիրում այդ գոտիները ծառայում էին իբրև գրպան, որի ծալքերում պահում էին ծխախոտի քսակը (քիսան), ծխամորճը, հրահանը (չախմախը), զենքը և այլն:

Հյուսկեն գոտու մեկ այլ տեսակ բնորոշ էի Բարձր Հայքի կանանց տարագին: Այն երկգույն մետաքսաթելից հյուսված ժապավենաձև, նեղ ու բավական երկար, երկողմանի նախշագաբո ու ծոպափնջիկով վերջացող գոտի էի՝ բարենաղթանքի մակագրությամբ:

Կենցաղում օգտագործում էին նաև մետաղական՝ հոծ արծաթե, ոսկե, ոսկեջրած և միայն մետաղական ճարմանդ ունեցող կաշվե գոտիներ (որոնք բնորոշ էին Այունիք-Արցախին): Տղամարդկանց ծանր ու լայն գոտիները տարբերվում էին ճարմանդի կառուցվածքով և ունևորության չափանիշ էին համարվում, որը և հավաստվում է լեզվական տվյալներով: Այսպես՝ «գոտին լայն կապել» նշանակում է բարեկեցիկ կյանք վարել, «գոտին հաստացնել»՝ հարստանալ և հակառակը, «չվան գոտի ըլլալ»՝ աղքատանալ:³⁸ Հետաքրքրական է, որ «գոտևորել», «գոտեպնդվել» արտահայտություններն ուղղակի և փոխաբերական առումով նշանակում են կազմ ու պատրաստ լինել ինչ-որ բանի: Այս իմաստով գոտին իբրև մոգական շրջանակ, ուներ և պահպանակի նշանակություն, որը պետք է պահպաներ կողին ոչ միայն թշնամու զենքից, այլ նաև «չարից»: Հավանաբար սրանով կարելի է բացատրել հատուկ ծիսական գոտիների առկայությունը հոգևոր դասի հանդերձանքում, որպիսիք կրում էին պսակադրության, մկրտության ծեսերին, եկեղեցական արարողությունների ժամանակ:

Օտներում գոտու դերը կարևորվում է ինչպես կապելու, այնպես էլ արձակելու առումով. ընդ որում՝ կանանց գոտու կապելն ու արձակելը ծիսականորեն մի բան է խորհրդանշում, տղամարդկանցը՝ մեկ այլ բան: Տղամարդու գոտին ի սկզբանե հանդես է եկել որպես իշխանության խորհրդանիշ: Հիշենք ժողովրդական էպոսից այն դրվագը, երբ սասնեցիք Մհերին կառավարիչ են կարգում: Այդ ժամանակ՝

³⁷ Հողաշեն անոթ-կին իմաստային կապին մանրամասն կանոնադառնանք սույն աշխատանքի երրորդ մասում:

³⁸ Ե.Լալայան, Երկեր, հ. 1, էջ 151:

- ունգ-ծունկ, ունգլունկ-ծունկը ծածկող նույնն է թե մարմնի ստորին հատվածը՝ հատկապես ոտքերը ծածկող: Մարմնի ստորին հատվածը սեռական ուժի կրող է (տես ս. Յ.Փրեձև, Очерки по психологии сексуальности, с. 316):

³⁸ Ա.Սուքիասյան, Ա.Գալստյան, ԱՆԴ, էջ 173:

- Միերի մեր Քառսուև-Շուդ-ժամ-Դեղծուն
տվեց էնոր

Քուռկիկ Ջալալին, Թուր կեծակին, գոտին
ի մեջքին³⁹

Ինչպես տեսնում ենք, հերոսին մշտապես ուղեկցող անկապտելի հատկանիշների (ատրիբուտ) կողքին շեշտվում է և գոտին՝ իբրև կառավարչի, իշխանավորի խորհրդանիշ: Համեմատենք «Գոտկից կախ ընկնել» արտահայտությունը, որը ենթադրում է դիմել մեկին, որպես կարող, հզոր անձնավորության, որպես իշխանավորի:

Հարսանեկան ծիսակատարության ընթացքում փեսային գոտի նվիրելը կամ կապելը նշանակում էր ոչ միայն նրա սոցիալական վոճակի փոփոխություն, այլ նաև որոշակի, սյուն է՝ ամուսնական իրավունքների շնորհում: Գոտի էին նվիրում նաև հարսի եղբորը, որին կարևոր դեր էր վերապահված հարսանեկան ծիսակատարության գրեթե բոլոր փուլերում: Տարոնում, օրինակ հաբսնացուին առաջ բերելիս, եղբայրն արգելք էր լինում, մինչև որ քավորից մի գոտի նվեր ստանար, որը կոչվում է «ախբըր գոտի»⁴⁰:

Գոտու ծիսական կիրառությունն, ըստ էության, մարդկությանը հայտնի է վաղնջական ժամանակներից: Այդ է վեայում բրոնզեդարյան դրվագված գոտիների առկայությունը ցեղական ավսագանու դամբարաններում: Վերջինիս ծիսական կիրառության խոսուն վեայություն է նաև հարուստ ու բազմաբովանդակ զարդանախշումը, որտեղ արտացոլված են այդ ժամանակաշրջանի մարդու աշխարհընկալումն ու պատկերացումները:

Գոտու ծիսական կիրառության վերաբերյալ հետաքրքիր տեղեկություններ են պարունակում և խեթական աղբյուրները: Հին խեթական տեքստերում հիշատակվում է, թե ինչպես թագավորը, ծիսակատարության պատրաստվելիս, գոտևորվում է ճեբմակ ու կարմիր րրդաթելերից ոլորած գոտիով⁴¹:

³⁹ Սասունցի Դավիթ (ագգային էպոս), Երևան, 1989, էջ 173:

⁴⁰ Ե.Լալայան, Մուշ-Տարոն, ԱԳ, գ. 26, Թիֆլիս, 1916, էջ 170:

⁴¹ В.Т.Аргзунба, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., 1982, с.124.

Այլ բան է խորհրդանշում գոտին արծակելը: Ինչպես ասվեց, գոտին դիտվում է իբրև իշխանության խորհրդանիշ: Համաձայն նախնական մտածողության իշխանության որևէ խորհրդանիշ յուրովու անձեռնմխելի է: Գոտուն միայն ձեռքով դիպչելը նշանակում էր ոտնձգություն դիմացինի իշխանության, հեղինակության նկատմամբ կամ շնորհագրկում: Քսենոփոնի «Անարասիս»-ում հետաքրքիր տեղեկություն կա մ.թ.ա. 5-4-րդ դդ. սահմանագլխին Հայաստանի սատրապ կառավարիչ Օրոնտես-Երվանդի մասին: Այնտեղ ասվում է, թե երբ Կյուրոսի հրամանով բռնեցին Օրոնտեսի գոտուց, դա նրան մահվան դատապարտելու նշան էր⁴²: Գոտին արծակելը նշանակում էր ոչ միայն պատվագրկել, այլև անպաշտպան թողնել, քանի որ այն որպես *հմա-յիլ-պահպանակ*, պաշտպանում էր կիողին: Գոտու մեջ էր նաև կողդի ուժը, ինչ-որ իմաստով նաև անմահությունը: Վերոհիշյալ խեթական տեքստերում խոսվում է նաև խախի քաղաքի գրավման մասին, երբ թագավորը հրամայում է արծակել գերեվարված ստրուկների գոտիները, ինչը մարդու իրավական վիճակի փոփոխություն (ստրկացում) էր նշանակում⁴³: Այս մտածողության հետքերը, փոքր-ինչ փոփոխված ձևով, պահպանվել են ազգագրական նյութերում: Ուշագրավ է Բորչալուում (Լոռի) Ե.Լալայանի գրառած մոր ողբը մեռած որդու վրա.

- *Վայ, քու մոր քամար կըտրվեց.*

- *Վայ, քու մոր կոտիկը կըտրվեց*⁴⁴

Որդու կորուստը, ինչպես տեսնում ենք, համեմատվում է՝ քամար-կյոտիկի կտրվելու հետ, որը նշանակում է ուժահատ, հուսահատ, վշտահար վիճակ:

Խորհրդանշային այլ բովանդակություն ունի կնոջ գոտու ծիսական կիրառությունը: Կնոջ գոտին՝ ինչպես գոգնոցը, անմիջականորեն կապված է հարսնանալու հետ: Հարսի գոտին կապելը հատուկ արարողություն էր, որ

⁴² Քսենոփոն, Անարասիս (թարգմ.՝ Ս.Կրկյաշարյանի), Երևան, 1970, էջ 24:

⁴³ В.Т.Аргзунба, սնդ, էջ 125:

⁴⁴ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, էջ 209:

հարսանեկան ծիսակատարության կարևոր մասն էր կազմում: Հայաստանի մի շարք շրջաններում հարսի գոտին եղբայրն էր կապում: Կեսարիայում, օրինակ, եղբայրը, կապելով հարսի գոտին, ասում էր՝ օխտը ինձի պես, մեկը քեզի պես: Նոր Քայագետում (Գեղարքունիք) նույնպես հարսի գոտին եղբայրն էր կապում, ասելով՝ զնա քուրս, Աստված քեզի հաց տա:⁴⁵ Հաց ասելով հասկանում էին «դսմաթ» հաջողություն: Հարսի գոտին, եղբորից բացի, կարող էին կապել քավորն ու սկեսրայրը: Ղարաբաղում, (Արցախ) օրինակ, կապելով գոտին, քավորը թեթևակի խփում էր հարսի մեջքին, բարեմաղթելով, որ Աստված նրան քաջ որդի պարգևի:⁴⁶ Ձանգեզուրում (Այրուհիք) Ատ.Լիսիցյանը գրանցել է հարսի գոտին կապելու յուրօրինակ սովորույթ, ըստ որի՝ քավորը կամ սկեսրայրը գոտիով աջից ձախ շրջանակ էին գծում՝ երեք անգամ անցկացնելով այն հարսի գլխով ու վերցնելով ոտների մոտից: Հետո միայն կապում էին՝ կամացուկ խփելով հարսի մեջքին և բարեմաղթանքի խոսքեր ասելով:⁴⁷ Առավել ուշագրավ էր ու ինքնատիպ Նոր Նախիջևանում հարսի գոտին կապելու արարողությունը: Այնտեղ նույնպես գոտին քավորն էր կապում, նախապես իր գդակը հարսի գլխին դնելով և ապա գոտին երեք անգամ հարսի գլխով ու ոտքերի տակից տանելով:⁴⁸ Այս գործողությամբ քավորը, իբրև ծիսական անձնավորություն,⁴⁹ հարսին առնում էր հմայական շրջանի մեջ, «չար ուժերից» պաշտպանելու նպատակով: Չարից պաշտպանելու այս եղանակը շատ տարածված էր հայոց մեջ, ինչպես օրինակ՝ տատմոր, շամփուրով գծած օղակն օղում, վիրավորի, ծննդկանի շուրջը ձգած պարանը, սրբավայրի, թոնրի շուրջ եռապտույտ գործելը և այլն:

Կարևոր է նշել, որ հայոց միջնադարյան ե-

կեղեցական կանոններով կնոջը խստիվ արգելվում էր տղամարդու հագուստ կրել: Կանոնից տեղեկանում ենք. «*Կնո որ որպես թե պահս ինչ հարմար է փոխել զգեստս կամանց և զարանց զգեստ ինչ ազանի կամ զկերպարանս ինչ այնպիսի ստացանի նզովելալս լիցի*»:⁵⁰ Չնայած կանոնի հարուցած արգելքին, հայոց սովորութեան կրավունքը թույլ էր տալիս խախտել այն կյանքի ծայրահեղ պայմաններում, հանուն հասարակության բարօրության, ինչպես օրինակ՝ երաշտի դեպքում, երբ կանայք, անձրև առաջացնելու ակնկալիքով, տղամարդու գլխարկ ծածկած լծվում էին արորին՝ չորացած գետի հունը վարելու: Այս առումով ուշագրավ է Ա.Ահարոնյանի հաղորդումն այն մասին, թե ինչպես ծանր ծնունդի ժամանակ տատմերն իր մոր գլխին տղամարդու գդակ է դրել ու երկաթի շիշը ձեռքը տալով ստիպել է պտույտներ գործել թոնրի շուրջը:⁵¹ Ինչպես այս, այնպես էլ վերը նկարագրված գոտին կապելու արարողության մեջ կնոջը - տղամարդ ներկայացնելով, նպատակ է հետապնդվում «չարի ուշադրությունը շեղելու», «չարին մոլորեցնելու»՝ մի դեպքում երկնող կնոջը, մյուս դեպքում նորահարսին վնասից գերծ պահելու նպատակով:

Հարսի գոտին կապելու արարողության ընթացքում կարևորվում է վերջինիս մեջքին թեթևակի հարվածելու հանգամանքը: Ինչպես արդեն փորձեցինք պարզաբանել, մեջքը և մեջքից ցած ոտքերը ներառյալ, ժողովրդական ընկալմամբ, կապվում է սեռական ուժի, որդեծնման ունակության հետ, հետևաբար և մեջքը դիտվում էր իբրև նույն արգանդը: Համեմատենք, օրինակ՝ «չորամեջք»-չբեր արտահայտությունը և «մեջքդ դալար, մեջքդ կանաչ»՝ գավակ ունենալու բարեմաղթանքները: Այս իմաստով հարսի գոտին կապելն ամուսնական կապի մեջ մտնելու առաջին քայլն է,

⁴⁵ *Ե.Լալայան*, Նոր Քայագետի գավառ, ԱԶ, գ. 16, Թիֆլիս, 1907, էջ 24:

⁴⁶ *Ա.Լիսիցյան*, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, ՀԱԲ, պր. 12, Երևան, 1982, պր. 20, էջ 47:

⁴⁷ *Ա.Լիսիցյան*, Ձանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 177-178:

⁴⁸ *Քաջբերունի*, Հայկական սովորություններ, ԱԶ, գ. 7-8, Թիֆլիս, 1901, էջ 177:

⁴⁹ *Յ.Տ.Կարապետյան*, Об одном персонаже армянской свадьбы. - ИФЖ. 1965, № 2, с. 213.

⁵⁰ Կանոնագիրք հայոց (աշխատասիրությամբ՝ *Վ.Հակոբյանի*), հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 195:

Ա.Թաղևոսյանը նորովի մոտեցում է ցուցաբերում այս ծեսի մեկնաբանմանը, կապելով այն աշխարհարարման գործողության և վիշապամարտի հետ (տես *Ա.Թաղևոսյան*, Գութանով կատարվող անձրևաբեր ծեսը հայոց մեջ, «Ուրբաթ» շարաթաթերթ, 1991, № 45, էջ 4):

⁵¹ *Ա.Ահարոնյան*, Երկերի ժողովածու, հ. 10, հ. Թ, Վենետիկ, 1948, էջ 11-12:

իսկ արծակելը՝ հարսանեկան ծիսակարգի ավարտական փուլը: Գոտին արծակելը նույնն է, թե նարոտը քանդելը՝ «թագվերացը», որը խորհրդանշում է որոշակի արգելքի, խոչընդոտի վերացում և ամուսնական հարաբերությունների մեջ մտնելու իրավունք: Խ.Սամվելյանը, խոսելով գոտու ծիսական դերի մասին, նշում է, որ կանանց գոտին «կուսության կամ կանացի սեռականության սիմվոլն է» և գոտին արծակելը ծեսերում մեկնաբանում է իրրև կրևության զոհաբերում կամ ենթադրյալ սեռական հարաբերություններ:⁵² Այս առթիվ արժե հիշատակել ժողովրդական էպոսից Միեռին ուղարկած Մըսրա Խաթունի գիրը.

- Միեռ, արի կնձ առ,
Գոտի, լաչակ կո կուղարկեմ:⁵³

Նույնը նկատվում է և ամլությունը վերացնելուն նպատակամիտված հետևյալ սովորություններում: Գանձակում (Ուտիք) քահանայի աղոթք կարդալու միջոցին չբեր կրնը քանդում է գոտին, ղնում Ավետարանին, հետո քահանան այն կապում է կնոջ մեջքին Նոր-Բայագետում (Գեղարքունիք), ուխտատեղում կանաք քանդում են իրենց գոտին, ղնում գետնին, սպասելով, որ մի տղամարդ գա, վերցնի այն ու նորից կապի իրենց մեջքին: Այդ ուխտից հետո ծնված երեխայի քավորը գոտին կապողն է լինում:⁵⁴ Նոր-Բայագետի Օղղակլու գյուղում նույնանման մի սովորույթ է նկարագրում Կ.Մելիք-Փաշայանը: Թուխ-Մանուկ վայրում ուխտի գնացող ամուլ կանայք իրենց գոտին ղնում էին սուրբ քարի վրա, իրենք անցնում էին քարի անցքով, ապա խնդրում էին մի տղամարդու, որ այն կակի:⁵⁵ Տղամարդու պարտադիր ներկայությունը ծեսում խոսում է զավակ ունենալու նպատակով արտամուսնական կապերի մեջ մտնելու (բաղձը փոխելու) վաղեմի սովորույթի մասին, որի հեռավոր վերապրուկներն են քննարկվող օրինակները:

⁵² Խ.Սամվելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, էջ 159:

⁵³ Սասունցի Դավիթ, էջ 192:

⁵⁴ Ե.Լալայան, Նոր Բայագետի գավառ, էջ 52:

⁵⁵ Կ.Մելիք-Փաշայան, Անախտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963, էջ 52:

Հայաստանի որոշ շրջաններում նույնօրինակ արարողություններ են տեղի ունեցել սրբազան ծառերի մոտ, որոնց պտղաբերող հատկության մեջ ժողովուրդը բեղմնավորող ուժ էր տեսնում՝ հավատալով, թե այդ ուժը կփոխանցվի ամուլ կնոջը: Այս ակնկալիքով Բասենում (Բարձր Հայք) չբեր կանայք իրենց մեջքի գոտին կապում էին ծառի բնին:⁵⁶ Նույնը տեղի էր ունենում Լոռիում, երբ համբարձման տունին ուխտ էին գնում սրբազան ծառերին:

Տղաբերքի հետ կապված որոշ սովորույթներում գոտին արծակելը նպատակ ուներ հեշտացնելու ծնունդը: Ծանր ծնունդի դեպքում ամենուր արծակում էին ինչպես ծննդկանի, այնպես էլ նրա ամուսնու ու նրան շրջապատողների գոտիները (արծակվում էին նաև բուրբ կապերն ու հանգույցները, դիտելով դրանք իբրև ծնունդն արգելող):

Գոտին, օղակելով մեջքը, մաքրվող բաժանում է երկու վերին և ստորին մասերի, որոնք շատ ժողովուրդների տիեզերաստեղծման առասպելներում համապատասխանում են երկնքին ու երկրին: Աքաղական առասպելներում էնլիլ և Մառդուկ աստվածները, սպանելով Թիամաթ աստվածուհուն, նրա մարմինը երկու մասի են բաժանում, վերին մասից ստեղծելով երկնականարը և աստվածների կացարանը, իսկ ստորին մասից՝ երկրորդ, բուսականությունը և կենդանիներին:⁵⁷ Ացտեկների առասպելներում նույնպես աստվածուհու մարմինը բաժանում են երկու մասի, վերին մասից երկնականարն է ստեղծվում, ստորինից՝ հողը:⁵⁸ Հին հնդկների պատկերացմանի երկրորդ ու երկրորդ համապատասխան են արկի աստծո մարմնի մասերին, երկրորդ գլխից մինչև մեջքը, իսկ երկրորդ մեջքից մինչև ոտքերն ընկած հատվածին:⁵⁹

Գոտկատեղ-մեջք-գոտին մարմնի վերին ու ստորին հատվածները միացնող միջին օղակն է: Եթե ընդունենք, որ հարսանիքը հասարակության կյանքում նախապես ընկալվել է իբրև

⁵⁶ Գ.Հակոբյան, Անդ, էջ 268:

⁵⁷ E.M.Мелетинский, Поэтика мифа, М., 1986, с. 203.

⁵⁸ Անդ, էջ 204:

⁵⁹ Аль Бирюви (Абу-Рейхан Мухаммед Ахмад), Избранные произведения, т. 2, Ташкент, 1963, с. 220.

արարչագործություն տիեզերքը կանոնավորող կամ քառսը կարգավորող գործողություն, ապա պարզ կդառնա հարսի ու փեսայի գոտին կապելու արարողության մեծ կարևորությունը: Գոտին կապելով, ծիսականորեն ամբողջացվում է մարդու մարմինն իբրև մանրատիեզերք, միավորվում են երկնքի (արական մարմնի վերին մասը) և երկրի (իզական մարմնի ստորին մասը) ուժերը, որի շնորհիվ մարմինը դառնում է անխոցելի, իսկ գոտին վերածվում է յուրօրինակ հմայակ-պահպանակր, իբրև մի մոգական շրջանակ, որ պահպանում է կրողին ամեն տեսակի չարից ու փորձությունից:⁶⁰

§ 3. ԳԼԽԻ ՀԱՐԴԱՐԱՆՔ:

Սա տարագի կարևորագույն մասերից է: Գլխի հարդարանքը նաև սոցիալական ցուցիչ է, քանի որ լավագույնս է դրսևորում անցումը սոցիալական մի խմբից մյուսին: Տղամարդկանց գլխի հարդարանքի տաղատեսակներում, զարդանախշամբ առանձնանում է «արախչին»՝ կրչվող գլխարկատեսակը: Այն քաթանից կարված, 10-15սմ բարձրությամբ, գլանաձև և տափակ գագաթով զդակ է՝ կրդային և գագաթային մասերն ամբողջությամբ կամ մասնակրորեն ասեղնազործած [տախտ. XI, նկ. 1, 2]:

Արախչինը տարածված է եղել Տուրուբերանում, Աղձնիքում, Գամբրքում, Ջավախքում և պարսկահայոց մեջ, վերջիններից էլ, ամենայն հավանականությամբ, անցել է Վայոց Ձորի այն բնակավայրերը, ուր ներգաղթել են պարսկահայերը: Բարձրունի գյուղում օգտագործվել է «ֆինո»⁶¹ կոչվող զարդանախշ գդակը, որը ձևով ու զարդանախշամբ նման էի արախչինին, վերջինից տարբերվելով ֆեսի ծուպով: Տղամարդկանց գլխի հարդարանքի մյուս տեսակները քոլոզ, փափախ և այլն. չէին զարդանախշվում: Աղջիկների (կանայք չէին կրում) արախչինները զարդանախշամբ տարբերվում էին տղամարդկանց նույնանմաններից:

Այս առումով առավել ուշագրավ է կանանց գլխի հարդարանքը, որը բազմամաս է ու կառուցվածքով բարդ: Կանանց գլխի հարդարանքում ավելի ցայտուն են դրսևորվում սոցիալական և տարիքային փոփոխությունները: Աղջկա, ամուսնացած կնոջ և այրի կնոջ գլխի հարդարանքը տարբերվում է ինչպես կառուցվածքով, այնպես էլ զարդանախշամբ ու զույնով:

Հայոց մեջ զրեթե ամենուր մինչև 13-14 տարեկան աղջիկները զլխաբաց էին, որից հետո զլխաշոր էին ծածկում: Տոն օրերին կրում էին իրենց զարդանախշած լաչակ-զլխաշորերը՝ հպարտանալով և միմյանց հետ մրցելով բանվածքի վարպետությամբ: Գլխաշորը ոչ միայն աղջկա տարիքային հասունացման վեսյականն է, այլև նրա խորհրդանիշ, որը հաստատվում է հետևյալ լեզվական իրողությամբ. այսպես՝ Սասունում նշանդրեքին ասում են՝ «Եկել ենք մի լաչակ ուզելու»:⁶² Նշանված աղջիկն այլևս իրավունք չունեի զլխաբաց լինելու, մանավանդ օտար տղամարդկանց ներկայությամբ: Վասպուրականում, Բարձր Հայքում զլխաշորից բացի աղջիկները կրում էին նաև արծաթե թասիկաձև գլխի հարդարանք՝ բուսական փորագիր կամ մանրարուք (ֆիլիզրան) զարդանախշերով, որի ծայրերից կախվում էին մահիկաձև և այլ մետաղական զարդեր: Տրապիզոնում կրում էին թավչե ու ոսկեթել ասեղնազործությամբ գդակաձև, բայց փոքր-ինչ խոր գլխի հարդարանք, որը ղնում էին թեքությամբ [տախտ. XXVI, նկ. 1]: Կանանց գլխի հարդարանքն առավել բարդ է եղել: Ինչ վերաբերում է գլխանոցի սոսկ զարդանախշված հատվածների ու զարդանախշերի որոշակի տեղադրվածությանը, ապա այն հետևյալ յուրահատկություններն է ունեցել: Այսպես, Այունիքում ու Արցախում, նաև պարսկահայոց մեջ, բուսական և պարզ երկրաչափական զարդանախշերով ասեղնազործել են նշաձև, թավչապատ «ական-

⁶⁰ П. Г. Богатырев, Անդ, էջ 315:

* Վ. Բրդյանը «Ջավախքի հայերը» աշխատության մեջ, որին մենք ծանոթացել ենք հեղինակի արխիվում ձեռագիր վիճակում, արախչինը համարում է հայոց պատանեկական գլխարկ: «Արախչին» րառը փոխառյալ է պարսկերենից, նշանակում է տափակ, զարդանախշ գդակ: Բառը բաղադրված է *Արախ* (քրսիմք) և *չիզան* (սրբել) մասերից: Նշանակում է քրտինք վերցնող (սրբող): Տես *Գ. Կիրակոսյան*, Պարսկերեն-հայերեն բառարան, Թեհրան, 1933, էջ 400:

⁶¹ Ա. Ստեփանյան, ՂԱՆ, Վայք-Եղեգնաձոր, 1979, տ. № 4:

⁶² Վ. Պետրոսյան. Սասնա ազգագրությունը, Երևան, 1965, էջ 239:

ըուկները»՝ բնորոշ այդ պատմազգագրական մարզի կանանց գլխի հարդարանքին [տախտ. XII, նկ. 3, 4]: Բուսական հետաքրքիր զարդանախշերով ասեղնագործում էրն Տուրուբերան-Վասպուրականի կանանց «չոմբար» կոչվող գլխաշորերը: Ամենուր զարդանախշվում էրն կանանց գլխի հարդարանքի հիմք կազմող «պուլին» և ճակատանոցները: Փարթամ զարդանախշմամբ առավել աչքի էր ընկնում Բարձր Հայքի և Ջավախքի կանանց «վարդթանթանա» – ճակատանոցը [տախտ. VI, նկ. 1, 2, 3]: Գլխահարդարանքի մյուս կարևոր բաղադրիչը քողն էր, որը հաճախ լինում էր զարդանախշ ու ժանեկագաղղ, ինչպես Այրարատի և Բարձր Հայքի տարազախմիբերում, որոնք ի դեպ հար և նման են ուրաղտական դիցուհիների քողերին [տախտ. VI, նկ. 3-6]: Քող-գլխաշորն իբրև կնոջ տարազի բաղկացուցիչ տարր, որպես երեսաց քող, պարտադիր էր հարսանեկան հանդեսի ոչ միայն ողջ ծիսակատարության, այլ նաև հաջորդող ծիսական սահմանափակման՝ քառասունքի ընթացքում: Քողը կուսության ամոթխածության խորհրդանիշ էր: Հարսի վրա զցվող քողը բարձրացվում էր միայն առազաստ մտնելու պահին: Խորհիդանշական իմաստով այն յուրովի սահման էր աղջկա և կնոջ միջև, որը միայն փեսան կարող էր խախտել՝ բարձրացնելով այն, այլապես դա կոհիտվեր իբրև վորանք, ոտնձգություն փեսայի իրավունքների նկատմամբ: Քողը միաժամանակ դիտվում էր և պահպանակ «չար աչքից», «չար ազդեցությունից», «պաշտպան» ամլության դեմ: Հավանաբար այդ պատճառով նորահարսն այն պարտադիր կիում էր ողջ քառասունքի ընթացքում, երբ նա ծիսականորեն անմաքուր էր համարվում: Այս նույն նշանակությունն է վերագրվում նաև հարսանեկան վարագույրին (առազաստ), որի հետևում նստեցնում էրն հարսին, և որը զարդանախշված էր լինում բեղմնավորման պաշտամունքին աղերսվող պտուղ և ընդեղեն պարունակող ցանցկեն տոպրակներով և եռանկյունաձև զարդանախշերով:

⁶³ Թանթանա րառը փոխառյալ է արաբերենից, որ նշանակում է ճոխություն, հանդիսավորություն, նաև դողանք, ծայն, արժագանք (Տե՛ս *Х.Барянов*, Арабско-русский словарь, М., 1977, с. 482).

Կանանց գլխի հարդարանքին հատուկ կարևորություն էր տրվում Այունիքում: Հավատում էրն, որ գլխի հարդարանքը ապահովում է տան բարեկեցությունը, ամուր ու հաստատուն պահում տունն ու ընտանիքը:⁶³ Որոշ ուսումնասիրողներ այն կարծիքին են, որ կնոջ գլուխը ծածկելու սովորույթը կապված է մազերը թաքցնելու հետ, քանի որ ժողովրդական ընկալմամբ մազերն օժտված են մոգական զորությամբ, որն իր հերթին աղերսվում է բուսականության ու արգասավորության գաղափարին:⁶⁴ Մազերը թաքցնելու սովորույթի հիմքում ընկած է այն մտայնությունը, թե հերարձակ և գլխաբաց կինը կարող է դժբախտություն բերել:⁶⁵ Սրանով էլ բացատրվում է գլխաբաց երևալու արգելքը: Շատ ժողովուրդների, ինչպես օրինակ ռուսների հավատալիքներում գլխաբաց կնոջ կարող է այնպիսի աղետների պատճառ դառնալ, ինչպես երաշտը, անասունների կորուստը, անբերրիությունը և այլն:⁶⁶ Մազերին վերագրվող մոգական ուժը փոխանցվում է և գլխի հարդարանքին: Վանեցիները հավատում էրն, թե երեխաները գայլից չեն վախենա, եթե մող «վելոն» կամ «յագման» (գլխաշոր, թաշկինակ) հիենց գլխին զցեն:⁶⁶

Աղջկա գլխի հարդարանքը կնոջ գլխի հարդարանքով փոխաըինելու առարողությունը Այունիք-Աբցախում կոչվում է «գլծիք կապել», որտեղից էլ՝ գլուխը կապած՝ նշանել, նշանված:⁶⁷ Եթե հարսի գոտին կապողն անպայման տղամարդ էր, ապա մազերը հարդարողը և գլուխը կապողը միմիայն կին էր (քավորակինը կամ ամուսնացած ու զավակների տեր ողևէ կին՝ փեսացուի կողմից): Կնոջ գլխի հարդարանքն իբրև սոցիոտաըիքային ցուցիչ,

⁶³ *Ս.Լխուրան*, Չանգեզուրի հայերը, էջ 194:

⁶⁴ *Н.И.Гарев-Торв*, Могическое значение волос и головного убора в русском народном творчестве, ТИИМ, вып. I, М., 1926, с. 87.

* Այս պատկերացումն իր գեղարվեստական նկարագիրն է գտել *Դ.Թումանյանի* «Անիծած հարսը» ռալլադում (տե՛ս *Դ.Թումանյան*, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1969, էջ 279):

⁶⁵ *Д.К.Зеленин*, Женские головные уборы восточных славян, М., 1934, с. 315.

⁶⁶ *Ե.Տեր-Սկրտչյան*, Վանեցոց հարսանիքը, ՀԱԲ, Երևան, 1978, պր. 8, էջ 194:

⁶⁷ *Ա.Սուքիասյան*, *Ա.Փալստյան*, Անդ, էջ 168:

նաև կնոջ խորհրդանիշն է, ինչ իմաստով և այն հիշատակվում է հայ ժողովրդական էպոսում, որտեղ Մսրա Խաթունը Մհերին գրի հետ ուղարկում է ոչ միայն իր «գոսիկը», այլ նաև «լաչակը» (գլխաշոր):⁶⁸

Հայոց կենցաղային սովորություններում հաճախ գլխարկը փոխարինում է սիրոջը: Այս դեպքում կարևոր դեր էի վերագրվում տղամարդու գլխի հարդարանքին: Այսպես, օրինակ՝ Շիրակում գլխացավ ունեցողի գոական բերում են գրբացին՝ աղոթելու:⁶⁹ Պատահում էր, որ փեսացուի բացակայության դեպքում նրա գոական մի ծիու գլխին գցած, հարսի հետ տանում էին եկեղեցի, որտեղ կատարում էին ամուսնության խորհուրդը:⁷⁰ «Ղամկի մեջ առհասարակ, – գրում է Րաֆֆին, – գոական գլխի կամ անծնավորության նշանակություն ունի»: «Գոական քեզ հարամ ըլի, գոական արնով տեսնեն»⁷¹ անեծքները սովորական էին: Տղամարդու համար գոակ-գլխարկը զուգորդվել է տղամարդկային արժանապատվության հետ: Այս միտքն է արտացոլված «գլխին գոակ դնել» (տղամարդ համարվել) և հակառակը՝ «գլխին լաչակ կապել» (կնամարդ համարվել) արտահայտություններում: «Գլխին գոակ դնել» արտահայտությունը նշանակում էի տղամարդու կոչմանն արժանի լինել: Այս իմաստով ծեսերում կարևորվում է գլխարկը դնելու և հանելու պարագան: Հասարակության մեջ գլխարկով երևալու պարտադիր սովորության հետ մեկտեղ կենցաղավարման գործող չափանիշները պահանջում էին գլխարկը հանել եկեղեցում, մեծավորի, ավագի ներկայությամբ, հանգուցյալի տանը գտնվելիս և այլն: Այս առումով, հետաքրքիր սովորույթ էի պահպանված Սասունում, որտեղ իբրև սգո նշան՝ գոակաները շրջած էին դնում:⁷² Գերեզմանից վերադառնալուց հետո մի ծեր կին մոտենում,

ուղղում էի դրանք:⁷² Գոական գցելը համազոր էր պատվագուրկ լինելուն: Հետաքրքիր մեկնաբանություն էր տրվում երագում գոական վայր ընկնելուն: Գանձակում դա մեկնաբանվում էի կնոջ մահով:⁷³ Գոական հանելու արգելքը հայտնի է աշխարհի շատ ժողովուրդների: Օսը որտեղ էլ լիներ, անկախ տարվա եղանակից, գլխարկը միշտ գլխին էի: Միտումնավոր ձևով գլխարկը ցած գցելը կարող էի արյան վրեժխնդրության տեղիք տալ:⁷⁴ Հնում ամենուր, նաև հայոց մեջ, գլխարկը, վարսակալը, թագը դիտվում էի իբրև իշխանության խորհրդանիշ և այն հանելը նշանակում էի հանձնել իշխանությունը:⁷⁵

§ 4. ԱԳԱՆԵԼԻՔ:

Կոչկեղեն-գուլպեղենի ընդհանուր անվանումը կոչվում է ագանելիք: Կոչկեղենից զարդանախշվում էին կանանց մաշիկ-հողաթափերը (որն առավել ընդհանր էի քաղաքային կենցաղին) արծաթաթել-ոսկեթել բանվածքով, ուլունքների, խխունջների, թանկարժեք ու կիսաթանկարժեք քարերի օգտագործմամբ [տախտ. XXVII, նկ. 4]: Վ.Հացունին հիշատակում է, որ թանկագին գոհարեղենով շքեղ զարդարված կոչիկը հայտնի է եղել հայոց մեջ դեռևս շատ հնուց, և որ հայերը Սուրեն Մարգարանին կոչիկ էին տալիս իբրև հարկ:⁷⁶ Հայոց կենցաղում առավել կիրառական էին հյուսկեն գուլպաները, թոզուխները, սոնապանները:⁷⁷

Օգտագործվում էին նաև աննախշ գուլպաներ, սակայն տոն օրերին հագնելու և միմյանց նվիրելու համար հյուսում էին «նխշուն» գուլպաներ, հանգամանք, որն ինքնին վկայում է զարդանախշման ծիսական ընդունելությունը: Զարդանախշ գուլպեղենն օժիտի պարտադիր տարր էի հայոց մեջ: Մանկահասակ աղջիկները վաղօրոք տասնյակ գուլպա գուլպաներ էին

⁶⁸ «Սասունցի Դավիթ», էջ 192:

⁶⁹ Ս.Մխիթարյանը, Փշրանք Շիրակի ամբարներից, էջ 190:

⁷⁰ Րաֆֆի, Երկերի ժողովածու, հ. 9, Ուղեգրություններ, Երևան, 1987, էջ 329:

⁷¹ Անդ, էջ 329:

⁷² Երջելու, «Թարսելու», այսինքն մահվանը հակառակ գնալու գործողությունը թաղման ծեսի ընթացքում դրսևորվում է և հանգուցյալին լողացնելու պարագաները շրջելու, մերօրյա ծիսակարգում, սեղանը (որի վրա դրված է եղել հանգուցյալի դին) շրջելու մեջ և այլն:

⁷² Վ.Պետրոսյան, Անդ, էջ 305:

⁷³ Ե.Լալայան, Երկեր, հ. 2, էջ 443:

⁷⁴ X.Магаметов, Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1968, с. 276.

⁷⁵ Վ.Հացունի, Պատմություն հին հայ տարագին, էջ 54:

⁷⁶ Անդ, էջ 119:

⁷⁷ Տես Ն.Ավագյան, Հայկական գուլպաներն ու սոնապանները և նրանց զարդանախշումը, ՊԲՀ, № 4, էջ 250-257:

հյուսու՛մ ապագա անուսնու տան տղամարդկանց նվիրելու համար: Վասպուրականի Արճակ գյուղում օժիտի զուլպաներում մեկական նուռ կամ շաքար էին դնում: Եթե շաքարը դրվում էր անուսնու տանը մեղմ, բարեհամբույր վերաբերմունք գտնելու ակնկալիքով, ապա նուռը պետք է ապահովեր հարսի բեղմնավորությունը: Այս առումով ուշագրավ է Սասունում տարածված այն սովորույթը, ըստ որի հարսին ընդառաջ զալիս, սկեսուրը մի նուռ էր տալիս նրան, որպեսզի խփեր դռան ճակատին և փշրեր, չարը խափանելու:⁷⁸ Հետաքրքրական է նաև այն, որ Այունիքում և Արցախում առագաստի զիշերը նորապսակների մոտ զանազան քաղցրավենիքների հետ նաև նռան գինի էրն դնում, որը նույն նշանակությունն ուներ, ինչ և նուռը:⁷⁹ Գուլպան կարևոր դեր ուներ և բուն հարսանեկան ծիսակատարության ընթացքում: Հայաստանում գրեթե ամենուր ընդունված էր թախտին մատած նորահարսի գիրկը երեխա տալ, որին նա մի զույգ գուլպա էր նվիրում, հետևել մի բուռ չամիչ: Վայոց Ձորում դա կոչվում էր «գոտկո՛ւմ գյուլպա», քանի որ այն նորահարսի գոտու մեջ էր պահվում: Հարսի բեղմնավորությունն ապահովելու ակնկալիքով Մուշ-Տարոնում (Տուրուբերան) գարնանացան ցորեն էրն լցնում կոշիկի մեջ,⁸⁰ Ջավախքում՝ գարի, որպես առատության, կյանքի հարատևման ու սերնդաշարունակության խորհրդանիշ:⁸¹

Հարսնախոսությունից մինչև հարսանիքն ընկած ժամանակամիջոցում, մանավանդ տոն օրերին, նվերների փոխանակման սովորույթ կար, որոնց մեջ անպայման գուլպա, գուլպի թել կամ «նախշուն ճգմա», մաշին էր լինում: Պսակը վերցնելու համար Մուշ-Տարոնում գուլպա էին նվիրում հարսի եղորը, Բասենում՝ փեսայի հորը, Ջավախքում՝ քավորին և այլն: Թվարկված այս բազմաթիվ նվորատվություններն ու սիրաշահումները հետապնդում էին մի նպատակ՝ միմյանց կապել խնա-

միացած ընտանիքները:⁸² Սա ինքնին ենթադրում է, որ ազանելիքին վերագրվում է կապողմիացնող նշանակություն: Այս միտքն է հաստատում Ախիանում գրառած մի սովորույթ, ըստ որի օժիտի համար հյուսվող գուլպաներից մեկը ձեռքից ընկնելը դժբախտության նշան է համարվում:⁸³ Ազանելիքն առհասարակ որպես զույգ առարկա, անուսնացող զույգն է խորհրդանշում, ծախը կնոջը, աջը՝ տղամարդուն: Ժողովողական հավատալիքներում կինը համարվում է սատանայի սերունդ կամ սատանայից խաբված, հետևաբար և թարս, ուրեմն և ծախ: Ասում են՝ կնոջ խոսքը պետք է լսել, բայց հակառակն անել: Այս առումով հետաքրքրական է Գամիղքում պահպանված այն հավատալիքը, թե ճանապարհ գնացողը պետք է զույգ գուլպայի մեկը թարս հագնի, որպեսզի կինը հավատարիմ մնա:⁸⁴ Պետք է ենթադրել, որ թարս հագածը ծախը լինի, որպեսզի «թարսվի, ծախողվի» կնոջ ենթադրական անհավատարմությունը, իսկ շիտակ հագածը՝ աջը, որպեսզի հաջող լինի ամուսնու ճանապարհը: Այս միտքն է հաստատում «ոտը դուրս» արտահայտությունը, որն ասվում է անառակ կնոջ (և ոչ միայն կնոջ) վերաբերյալ: Խորհելու տեղիք է տալիս, թե ոտքը կամ շրջված գուլպան ի՞նչ կապ կարող է ունենալ կնոջ հավատարմության կամ բարոյականության հետ: Նյութի առավել խորը վերլուծությունը ընդունվում է այն եզրակացության, որ ազանելիքն ու ոտքը թե՛ կնոջ և թե՛ տղամարդու սեռական ուժի կողմ է: Այս առումով ուշագրավ է Ջ.Ֆրեյդի այն դրույթը, ըստ որի, մարդու մարմնի ստորին հատվածը, նախնական պատկերացմամբ, սեռական ուժի կրող է, ինկ այդ մասի համապատասխան հագուստը՝ իբրև այդ ուժի ուղեկցորդ,⁸⁵ որի թույլ գիտակցումը դրսևորվում է լեզվական մակարդակում: Այսպես՝ համադրենք «ոտը ծանր» հղի,

⁷⁸ Վ. Պետոյան, Անդ, էջ 260:

⁷⁹ Ա. Ստեփանյան, ԴԱՆ, Ախիանի շրջան, Ուգ գյուղ, 1976, տ. № 7, էջ 8-12:

⁸⁰ Բեննե, Բուլանդիս կամ Հարթ գավառ, ԱՀ, գ. 7, Թիֆլիս, 1972, էջ 168:

⁸¹ Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 1, էջ 158:

⁸² Ա. Ստեփանյան, Նախազարդ գուլպաները հայոց կենցաղում, գեկ. հիմնադրույթներ, Երիտասարդ գիտնականների 7-րդ կոնֆերանս, Երևան, 1990, էջ 59:

⁸³ Ա. Ստեփանյան, ԴԱՆ, Ախիանի շրջ., գ. Ուգ, 1976, տետր № 7:

⁸⁴ Վ. Թեմուրջյան, Գամիղքի հայերը, ՀԱԲ, պր. 1, Երևան, 1970, էջ 194:

⁸⁵ Տես Յ. Փրեյդ, Անդ, էջ 243:

«ոտաց» ծննդաբերելու մոտ արտահայտությունները⁸⁶ և կրկին «ոտը դուրս» արտահայտությունը, որն ակնարկում է արտամուսնական սեռական կապ: Ոտքն ընկալվել է ոչ միայն սեռական ուժի կոդ, այլ նաև գրեթե սեռական անդամի գուգորդ: Կարծում ենք, որ բրոնզեդարյան կոշիկաձև անոթները, որոնք ձևով ու գարդանախշամամբ շատ են իիշեցնում հյուսկեն գուլպաներն ու սոնապանները [տախտ. XXVII, նկ. 5], ամնչվում են ոչ այնքան հանգուցյալի հոգու ճանապարհը դյուրացնելու մտայնությանը, ինչպես կարծում է Արդամանյանը, հետևելով Ի.Իոնեիին,⁸⁷ որքան արական և իգական սկզբի միացման, գույզի գաղափարին, որն ընկած է աշխարհարաման իիմքում:

Ոտք-ագանելիքը որպես իշխանության խորհրդանիշ դիտարկելը պահպանվել է ազգագրական մի շարք սովորույթներում: Այսպես՝ հարսանիքի գիշերը հարսի և փեսայի ընկեր-ընկերուհիները աշխատում են մեկը մյուսի ոտնամանի գողանալ: Որ խմբին որ դա հաջողվո, ամուսնական կյանքում իշխողը գույզերից մեկն ու մեկն է լինելու:⁸⁸ Հավանարար, այստեղից էլ ծագել է «*ոտքը տորոել*» արտահայտությունը՝ նեղացնելու, նվաստացնելու իմաստով: Իմաստարանորեն այս շարքին են պատկանում «ոտք բարձրացնել» իշխանության ձգտել, «*ոտքը գալ*» խնդրանքով մենին դինել, «ոտքը պազնել» թախանծել, մեծարել, հնազանդություն ցույց տալ, «ոտ մեկնել» իշխանության մի հավասարվել արտահայտությունները:⁸⁹ Այս առումով հետաքրքրական է Վ.Հացունու տեղեկությունն այն մասին, թե հայոց արքան երբեմն նախարարներից ոմանց էր միայն իիավունք տալիս մեկ ոտքին կարմիր կոշիկ հագնելու, քանի որ գույզը կարմիր հագնելու իրավունքը միայն արքաներին էր վերապատված:⁹⁰ Ի թիվե սյլ ժողովուրդների, հայոց մեջ ևս ուշագրավ սո-

վորություն կար՝ կապված հին ագանելիքի հետ: Հին կոշիկն ու գուլպան, ըստ ժողովուրդական պատկերացման, ոտքի հետ երկարատև շփման ընթացքում փոխառնում է տիրոջ «խերով կամ անխեր» լինելու հատկանիշները: Ջավախքում օրինակ, քավորը գույզ կոշիկ է նվիրում փեսային, իսկ հին չստերը ժամկոչն է տանում:⁹¹ Գամիրքում հարսի ետևից հին կոշիկ են նետում՝ իրև ռադձանքների իիագործման նշան:⁹² Նման սովորույթ դիտվում է և սլավոնական ժողովուրդների մեջ:

§ 5. Թեվք:

Հայոց տարագային հանալիրում հագուստի թեքն ամրոջությունը չէր գարդանախշվում: Ջարդանախշը տեղայնանում էր իիմնականում դաստակո շրջանում, բոլորելով այն և բարձրանալով դեպի արմունկը [տախտ. XXXV, նկ. 7]: Թեքը դաստակի մասում հավաքելու նպատակով հյուսում էին ժապավենաձև երկար «ջալսիկ»-ներ, որոնց ծայրերին կարում էին ժանեկաձև դասավորված ուլունքներ, խխունջներ [տախտ. XII, նկ. 5]: Այս ջալսիկները բնորոշ էին Տուրուրերան-Վասպուրականի տղամարդկանց տարազին: Թեքի հետ է առնչվում և թեզանիքը (հավելյալ թեքեր): Դրանք երկու տեսակ էին՝ առանձին, որ հագնում էին հագուստի վիայից՝ այն մաքուր պահելու նպատակով, և կցակարով հագուստի թեքին միացող: Թեզանիքները լինում էին ինչպես գարդանախշ, այնպես էլ աննախշ միագույն կտորից: Տոնական օրերին լայն կտորից կարված, գույնզգույն ասեղնագործված ուսով զցվող թեզանիքները գարդարում էին Բարձր Հայքի, Ջավախքի, վիրահայոց տղամարդկանց (նաև օսերի, աղղղների) տարազը: Թեքի և թեզանիքի գարդանախշերում զերակշռող էին բուսանախշերը՝ համահնչուն «*ձեռք դալար*», «*ձեռք կանաչի*» օրինանքների, որոնք ենթադրում են ուժի ու կորովի մաղթանք: Այս օրինանքին հակադիի անեծքը՝

⁸⁶ *Ս.Խալաթեանց, Ա.Ափրիկեանց*, Անդ, էջ 26:

⁸⁷ *А.Армаганын, Обувь древней Армении*, Ереван, 1978, с.17; *И.Ионе, Глиняные сосуды-сапожки из Мянгечаура*, МКА, т. 3, Баку, 1953, с. 36-59.

⁸⁸ *Քարբերունի*, Հայկական սովորություններ, էջ 187:

⁸⁹ *Ա.Առքիսյան, Ա.Գալստյան*, Անդ, էջ 481, 482, 486, 487:

⁹⁰ *Վ.Հացունի*, Պատմութիւն հին եայ տարազին, էջ 75:

* Հայտնի է «ոտքը խերով լինի» կամ «մեր ոտքը խերով լինի» պարտադիր-քաղաքավարական արտահայտությունը, որ ասվում է հատկապես բնակարանամուտի կամ առաջին այցի առիթով, կանխելու համար եկող-այցելուի հնարավոր «անխեր» լինելը:

⁹¹ *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 159:

⁹² *Վ.Թեմուրճյան*, Գամիրքի հայերը, էջ 70:

«ձեռքդ չորանա», հետաքրքրական է ոչ միայն բովանդակության առումով, որը ենթադրում է ձեռքի հաշմ, անաշխատունակ վրճակ, այլ նաև այն համեմատությամբ, որ արվում է ձեռքի և բույսի միջև: Այս առումով ուշագրավ է այն փաստը, որ շատ ժողովուրդների առասպելաբանության մեջ մարդը պատկերվում է տիեզերական ծառի տեսքով, որտեղ ձեռքերը համապատասխանում են ճյուղերին: Հիշատակելի է «ձեռքտ չոր ճուղին թալես՝ ծաղկած ծառ տառնա» օրհնանքը:⁹³ Կնշանակր վերոհիշյալ անեծք-օրհնանքը և թևքի բուսական գարդանախշն ունեն իմաստաբանական նույնասեռ արմատներ:

Թևք-թեզանիքների գարդանախշումն, ինքնին խոսում է թևքի-ձեռքի ընդգծելու մասին:⁹⁴ Թևք-ձեռքին տրվող առանձնահատուկ նշանակությունը հանգում է նրա արարող, մարդու աշխատանքային գործունեությունն ապահովող օբգանի կարևորության գիտակցմանը և որպես այդպիսին, այն դիտվում է հզոր: Արիստակես Լաստիվերցին հիշատակում է «*Մի հիշիր մեղքերը, այլ հիշիր, որ տիրում էիր մեզ քո հզոր ձեռքով ու բարձր բազկով*»:⁹⁵ Այստեղից էլ «*Աստծու աջն անպակաս*», «*Ձեռքը գլխից անպակաս*» օրհնանքի արտահայտությունները, որոնք նշանակում են Աստծո կամ որևէ մեկո հովանավորության տակ գտնվել, ինչը և կարևորում է ձեռնադրումը: Հոգևորականը, գերդաստանի ավագը կամ ծնողն օրհնելիս ձեռքը դնում է կրտսերի (ձեռնադրվողի գլխին), որ նույնպես հովանավորության նշանակություն ունի: Այստեղից էլ գործում է հակադարձ կապը՝ այդ հովանավորող ձեռքը համբուրելու սովորույթը: Նույն կարգով համբուրում են հոգևորականի, ծնողի, տարիքով ավագի ձեռքը: Որպես հովանավորող թևք-ձեռքը հանդես է գալիս իբրև իշխանության խորհրդանիշ՝ «*ձեռքի տակ*» արտահայտությունը նշանակում է ենթակա, հպատակ լինել մեկոն, իսկ «*ձեռ ու ոտ ընկնել*»՝ դիմել որևէ մեկի գթա-

սրտությանը, օգնություն հայցել:⁹⁶ Ձեռքը որպես մարմնի մաս, հանդես է գալիս իբրև մարդու դրական և բացասական հատկանիշների կրող, ինչպես դա տեսանք ոտք-ոտնամանի առիթով, «*ձեռքդ թեթև լինի*» արտահայտությունը արվում է որևէ գործի ձեռնարկման կապակցությամբ: Այդ հանգամանքը շատ կարևոր է հատկապես ժողովրդական բժշկության մեջ, տղաբերքի սովորույթներում: Ջավախքում իշխանությունը հաջորդ սերնդին փոխանցելու հետաքրքիր սովորույթ կար: Գերդաստանի ծերացած ավագը լվանում էր ձեռքերն իրեն հաջորդողի ձեռքերի վրա, որպեսզի բարիքն (բարաքյաթը) անցնի նրան,⁹⁷ որով նա իր բաժին գործն ավարտած էր համարում: Հավանաբար սրանով էլ կարելի է բացատրել «*ձեռքերը լվաց մի կողմ քաշվեց*» արտահայտությունը: Այս գործողությամբ գերդաստանի ավագն իր իշխանությունը հանձնում է հաջորդին: Եթե վերոհիշյալ սովորույթի մեջ ձեռքերը լվանալով իշխանությունն է փոխանցվում, ապա անբնական մահով մահացածի գերեզմանի վրա վախեցածի ձեռքերը լվանալով,⁹⁸ ակնկալվում է ազատվել վախից, հիվանդությունից: Իշխանության խորհրդանիշ հովանավորող ձեռքը կարող էր հանդես գալ իբրև պահպանակ: Ջանգեգուրում հավատում էին, որ մթանը ջուր խմելիս «*չարքերից*» զգուշանալու համար պետք է որևէ մեկն իր ձեռքը պահի խնդրի գլխավերևը: Հավատում էին, որ ձեռքը կարող և՛ բարին գործել, և՛ չարը: Բայց եթե չարիքն արդեն գործվել է, ապա կարելի է հետևանքը չեզոքացնել կամ մեղմել՝ ձեռքին թքելով: Այսպես՝ եթե որևէ մեկը հարվածում է կենդանուն, որն այդ հարվածից ընկնում է, ապա պետք է թքել հարվածող ձեռքին, և կենդանին ուշքի կգա:⁹⁹

Ոչ խոսքային մակարդակում ձեռքի որոշակի դիրքը կարևոր նշանակություն ուներ: Լայն բացված մատներով ձեռքը հակառակորդի կողմն ուղղելը նշանակում էր հիվանդություն, դժբախտություն ուղարկել նրան: Իսկ ձեռքերը կրծքին խաչած կեցվածքը բարի

⁹³ Ա.Ավագյան, Արճակ, ՀԱԲ, Երևան, 1978, պր. 8, էջ 156:

⁹⁴ Ա.Սանիանյան, Ձեռքի մոտիվի դրսևորումը հայ ժողովրդական գործվածքների գարդանախշերում, գեկ. հիմնադրույթներ, Երևան, 1984, էջ 39:

⁹⁵ Արիստակես Լաստիվերցի, Պատմություն, Երևան, 1971, էջ 40:

⁹⁶ Ա.Սուրբախյան, Ա.Գալստյան, մնդ, էջ 383, 390:

⁹⁷ Ե.Լալայան, Երկեր, հ. 1, էջ 290:

⁹⁸ Ե.Լալայան, Վարանդա, ԱՀ, գ. 8, Թիֆլիս, 1898, էջ 197:

⁹⁹ А.Степанов, Зангезурский уезд, СМОМПК, вып. XIII, отд. 2, Тифлис, 1911, с. 11.

կամքի նշան էր, ուղղված ընտանիքի, օջախի բարեկեցությանը, պտղավորմանն ու բեղմնավորմանը:¹⁰⁰ Մի շարք ծեսերում ու սովորույթներում կարևորվում է աջ ու ձախ ձեռքերը տարբերակելու հանգամանքը. աջը դրականի, ձախը բացասականի իմաստով, որը տարբեր դրսևորումներ է ստանում:¹⁰¹

Ասում են, եթե աջ ձեռքը քոր գա, փող կստանաս, եթե ձախը կծախսես: Առհասարակ ընդունված է աջ ձեռքը մեկնել դիմացինին, աջով տալ: Աջի դրական իմաստը մեզանում այնքան է խորացած, որ այն լիովին փոխարինում է ձեռք բառին, ինչպես օրինակ՝ «Տիրոջ աջը», «աջիմբույր» և այլն: Աջ ձեռքին վերագրվող դրական դերի չափազանցումը երբեմն հանգեցնում է ձախի ծիսական և զործառնական սահմանափակմանը: Այսպես ձախ ձեռքով չեն բարևում, սնունդ չեն ընդունում, որն արտացոլված է առարկաներում, օրինակ՝ «Ձախ ձեռքով ուտիլը ջանին չի կպչի», «ձախ ձեռքով հաց չեն ուտի, փուրը չի կշտանա»:¹⁰² Աջ և ձախ ձեռքերի տարբերակումը դրական-բացասական առումով զրեթե համընդհանուր երևույթ է, առկա աշխարհի շատ ժողովուրդների պատկերացումներում, որը, ըստ Վ. Իվանովի ավելի նախնական է, քան աջ ու ձախ հակադրությունը, որն առաջացել է հենց ձեռքերի տարբերակմամբ:¹⁰³ Շատ ժողովուրդների լեզուներում, որոնց թվում և հայոց լեզվում, ձախը զուգորդվում է «վատ, սխալ, ծուռ» հասկացություններին, իսկ աջը՝ ճիշտ, իրավ, հաջող: Աջ և ձախին համապատասխանում է և բարեհաջող-անբարեհաջող հակադրությունը, որի վրա էին հիմնված հասարակական կյանքը և կոոնական պատկերացումները հին Եգիպտոսում:¹⁰⁴ Սակայն աջի դրական իմաստի ընկալումն անսահմանափակ չէր: Հին չինացիները խորհիդանչային

համակարգերում, Հյուսիսային Ամերիկայի տեղաբնիկները, աֆրիկյան որոշ ցեղեր դրական առումով նախապատվությունը տալիս էին ձախին, ընդ որում ձախը համապատասխանում է իգական սկզբին, աջը արական, որը և հավաստվում է հնագիտական տվյալներով:¹⁰⁴ Հին Եգիպտոսում ձախ ձեռքը խորհրդանշում է Իգիդա աստվածուհուն: Այդպիսի ձեռք-կախիկներ, որոնք միաժամանակ եղել են և պահպանակներ, հայտնի են տարբեր ժամանակաշրջանների հնագիտական նյութերից: Բացած ափի պատկերը կենտրոնական հորինվածքի մաս է կազմում Այունիք Արցախի զորքերի ու կարպետների նախշերում [տախտ. XXVIII]: Լայն բացված ձեռքի պատկերներ էին փորագրվում վոացական ժողովրդական տան զլիսավոր սյուներին ու գերաններին, ուշ միջնադարյան տապանաքարերին: Մարդկային ձեռքի տեսքով բրոնզաձուլյ ճարմանդներ են հայտնաբերվել Հայաստանի զանազան հնավայրերից՝ Արզիշթիխիլի, Թալին, Դվին, Խնածախ և այլուր: Արանք պահպանակներ էին, որոնց նպատակն էր վանել չար ուժը: Հավանաբար այս պատկերացումը բխում է ձեռքի այն բնագոյային-բնական շարժումից, որ արվում է վտանգի դեպքում, որը դիմացինին թելադրում է կանգ առնել: Ն.Գրինկովան, ուսումնասիրելով ձեռքի պատկերը ռուսական ժողովրդական ասեղնագործության զարդանախշերում, այն համարում է բարեմաղթանքի խորհրդանշան:¹⁰⁵

Այսպիսով, տաբազային զարդանախշերի որոշակի տեղաբաշխվածությունը, որը պայմանավորված էր տարազի տվյալ հատվածը և մարմնի համապատասխան մասն ընդգծելու մտայնությամբ, հետապնդում էր երկու նպատակ՝ խթանել արարող, բեղմնավորող ուժերը, պահպանել դրանք և վնասագերծել չար, վնասաբեր ուժերը:

¹⁰⁰ С.Д.Лисицян, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I. Ереван, 1958, с. 23.

¹⁰¹ Թեթի զարդանախշման մեջ աջ ու ձախի տարբերակումը թեպետև չի արտացոլվում, սակայն այս պարագան ինքնին հետաքրքրական է, քանի որ դիտվում է ոչ միայն հայոց, այլ նաև այլոց սովորույթներում կապված (ինչպես նախորդ շարադրանքում տեսանք) ձախը կնոջ, աջը տղամարդու հետ:

¹⁰² Ա.Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1960, էջ 296:

¹⁰³ В.В.Иванов, Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем, М., 1978, с. 88.

¹⁰⁴ Անդ, էջ 115:

¹⁰⁴ Անդ, էջ 128:

¹⁰⁵ Ի.Ի.Абдети́аа, Անդ, էջ 35: