

**ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ՀԱՅՈՑ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ
ԾԻՍԱԿԱՏԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ**

(ըստ աղծնիֆահայերի մոտ պահպանված սովորույթների)

ՌԱՅԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

Հայ ժողովրդի համակողմանի ազգագրական ընդթափանցման գործում կարևոր է Հայաստանի առանձին պատմաազգագրական շրջանների ուսումնասիրությունը: Այս առումով բացառիկ նշանակություն ունեն հայ էթնոսի այն խմբերի ազգագրական նկարագիրները, որոնք պատմական ու սոցիալ-քաղաքական դանազան հանգամանքների բերումով ոչ վաղ անցյալում կտրվել են իրենց բնօրրանից: Նման մի խումբ են աղծնիքահայերը Սովետական Հայաստանում, որոնք ազգագրական առումով դրեթե ուսումնասիրված չեն¹:

Ժողովրդի ընտանեկան ծիսակարգը ներկայանում է հարսանյաց, տղաբերքի և թաղման սովորույթներով ու արարողություններով, որոնք յուրաքանչյուր ընտանիքի կամ առանձին անհատի կյանքում ենթադրվող հաստատուն համալիրներ են²: Այդ ծիսակարգերով հաստատվում են ոչ միայն ընտանիքի, այլև ամբողջ հասարակության համար բախտորոշ պահեր, քանզի դրանք անմիջականորեն առնչվում են սերնդի շարունակման (ամուսնություն), ընտանեկան նոր միավորի գոյացման (բաժանք), ընտանիքի թվակազմի ավելացման (հարս բերելը և մահկան ծնունդը) կամ նվազման (հարս տալը և մահացությունը) երևույթների հետ: Ահա այս կարևոր հանգամանքներն են, որ ծնում են ժողովրդական մտածողության ձևեր՝ հաճախ սքողված կրոնական շղարշով: Հետևաբար, ընտանեկան ծիսակատարությունների ուսումնասիրությունը պետք է իրականացվի նշված տեսանկյունների համատեղ քննմամբ: Այս առումով սովետական ազգագրության մեջ համեմատաբար լավ է հետազոտված հարսանյաց ծեսը, որի մեջ սովորաբար առանձնացվում են սոցիալ-ունեցվածքային, իրավաբարոյական և կրոնամոգական մոտիվներ³: Ամեն մի ամուսնություն, նոր ընտանիքի հիմք հանդիսանալով, ենթադրում է նոր մարդու աշխարհ գալը, սերնդաճը: Չամուսնանալը, ինչպես նաև երեխա չունենալը, դիտվում է իրրև բացասական երևույթ: Այստեղից էլ՝ շամուս-

¹ Սույն հոդվածը շարադրված է XIX դ. վերջի և XX դ. սկզբի հայ պարբերական մամուլում եղած սակավաթիվ տեղեկությունների և հատկապես մեկ տասնամյակից ավելի հեղինակի կողմից ՀՍՍՀ Թալինի, Աշտարակի, Էջմիածնի, Մասիսի, Արարատի շրջաններում վերաբնակված աղծնիքահայերից հավաքած գուշտային ազգագրական նյութերի հիման վրա, որոնք պահպանվում են Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետի Ն. Մառի անվան հնագիտության և ազգագրության կաբինետում: Որոշ տվյալներ քաղել ենք Ե. Կարապետյանի (Սասուն, ազգագրական նյութեր, Երևան, 1963) և Վ. Պետոյանի (Սասնա աղագրությունը, Երևան, 1965) հրատարակած նյութերից:

² Н. И. Толстой, Этнографический аспект исследований древней славянской духовной культуры («Комплексные проблемы истории и культуры народов центральной и юго-восточной Европы», М., 1979, с. 26).

³ Е. Г. Кагаров, Состав и происхождение свадебной обрядности («Сборник Музея антропологии и этнографии», т. VIII, Л., 1929); Н. П. Лобачева, Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана («Домусульманские верования и обряды в Средней Азии», М., 1975, с. 298—333).

նացողներին և ամուսնացած, բայց սերունդ չտվողներին «չոր գլուխ» անվանելու հանգամանքը սասունցիների և այլոց մեջ⁴։

Աղձնիքահայերի ավանդական հարսանեկան ծիսական արարողությունները հիմնականում նպատակամղված են եղել նորապսակների արգասավորության ապահովմանը։ Աղձնիքում հարսանեկան հացկերույթների և ծիսական արարողությունների ժամանակ լայնորեն օգտագործվել են պտղաբերության խորհրդանիշ համարվող զանազան թարմ ու չոր մրգեր, որոնք կազմել են հարսանեկան ուտեստի տեսականու մի զգալի մասը⁵։ Նշանդեքից մինչև հարսնառ ընկած միջոցին փեսայի հարազատները (հատկապես կանայք) հաճախ այցելել են հարսնացուին, զանազան նվերներ տվել նրան, որոնց մեջ գերակշռել են ընդեղենն ու մրգեղենը⁶։ Սասնա խուլթիկ գլուղում հարսին հագցնելուց հետո կանայք նրա ծամերի հետ չամիչի ու ընկուղի շարք են հյուսել⁷։ Վերջապես, աղձնիքահայերի հարսանիքը ևս նշանավորվում էր հարս ու փեսայի գլխին զանազան մրգերի, ընդեղենների ու քաղցրավենիների շոռայլ տարափով⁸, որը համատարած երևույթ էր պատմական Հայաստանի բոլոր նահանգներում։

Հատուկ ուշադրության է արժանի հարսանիքի ժամանակ խնձորի, որպես սիրո ու պտղաբերության աստվածությունների հիմնական խորհրդանիշի, ծիսակսն կիրառումը⁹։

Բաղեռում աղջկան այցելած տղայի մայրը կամ բարեկամուհին, հավանելու դեպքում, մի կարմիր խնձոր էր դնում նրա ափը¹⁰։ Աղձնիքի հարավային շրջաններում հարսանյաց հանդեսի հրավիրում էին կարմիր խնձոր հրամցնելով¹¹։ Այլ տեղեկությունների համաձայն, հարսնառի վերադարձի ժամանակ, այդ արարողությանը չմասնակցող փեսան իր տան կտուրից ձեռքի կարմիր խնձորը նետում էր բակում կանգնած հարսնացուի վրա¹², որն աղջկան յուրային դարձնելու և նրան արգասավորությամբ օժտելու ծես էր Աղձնիքի Արզն (Խարզան) գավառում։ Սասունում հարս ու փեսայի գուլքի հարսանեկան մի կրգում ասվում էր.

Սառ խնձորենին ծաղկեցավ,
Թուփն ու տերև բոլորեցավ,
Սուրբ խաչ վրեն որ բազմեցավ,
Թագվոր աթոռ՝ ուրախացավ¹³։

4 Վ. Պետոյան, նշվ. աշխ., էջ 272։

5 Ռ. Նահապետյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱՆ), տետր № 13, էջ 33։ Համաձայն սովորություններ տարածված էին նաև Հայաստանի շատ այլ վայրերում (տե՛ս Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ, «Ազգագրական հանդես» (այսուհետև՝ ԱՀ), գ. V1, Թիֆլիս, 1900, էջ 246), նույնի՝ Գողթն գավառ (նույն տեղում, գ. XII, Թիֆլիս, 1905, էջ 121—122), նույնի՝ Վայոց Ձոր, (նույն տեղում, գ. XIII, Թիֆլիս, 1906, էջ 144)։

6 ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 67։

7 «Նասիո», Կ. Պոլիս, 1885, № 3763, էջ 351։

8 Նույն տեղում, էջ 852, Վ. Պետոյան, նշվ. աշխ., էջ 259, ԴԱՆ, տ. № 2, էջ 204։

9 Е. Г. Кагаров, Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб, 1913, с. 163—164; Կ. Վ. Մելիք-Փաշայան, Անհիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963, էջ 131—134։

10 ԴԱՆ, տ. № 2, էջ 190։

11 Նույն տեղում, տ. №. 12, էջ 79, տ. № 13, էջ 22։

12 Նույն տեղում, տ. № 13, էջ 24։ Հմմտ. ուրբեկների նույնանման սովորության հետ, որ 40րվում էր «խնձորածգություն» (Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 79)։

13 Վ. Պետոյան, նշվ. աշխ., էջ 247։

խնձորի կապը սիրո և պտղաբերության հասկացության հետ առավել ցայտուն երևում է հետևյալ ծիսական երգից.

խնձոր մ' ունիմ առ տղայ,
Առ տե ճեպդ դիր տղայ,
Քանի մեր դռնն անցնիս,
Մի ամշնար, կեր տղայ¹⁴:

Այստեղից էլ՝ խնձորի ծիսական մոտիվի անցումը «Սասունցի Դավիթ» դյուցազնավեպին, որտեղ նույնպես այդ պտուղը հանդուժն է առաջարկում Դավիթին¹⁵. մի երևույթ, որը, թերևս, ձևավորվել է մայրական իրավունքի շրջանում:

Հարևան Հարթ գավառում, ուր զդալի թվով սասունցի գերդաստաններ էին հաստատվել, եկեղեցի պսակադրության գնալու ճանապարհին փեսան, մինչև տեղ հասնելը, մի խնձոր էր պահում քթի տակ¹⁶. Թարմ ու չոր մրգերի և առանձնապես խնձորի առատ օգտագործումը ամուսնական ծեսերի ընթացքում բացատրվում է այդ մթերքների արգասաբեր հատկանիշները մոգական ճանապարհով նորապսակներին հաղորդելու ժողովրդական հավատալիքով: Այս տեսակետից ուշագրավ է նաև Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում տարածված հարսանյաց ծառ հարդարելու սովորույթը: Բաղնշում և շրջակա գյուղերում հարսանյաց ծառը նույն է կոչվել, իսկ Սասունում՝ ուտի: Այն պատրաստվում էր փայտե խաչի շուրջը հասկեր հյուսելով և չոր պտուղներ կախելով, իսկ ձողերի ծայրերին կարմիր խնձոր և կարմիր ու կանաչ ներկած ձվեր էին ամրացնում¹⁷: Ուռք-նուռք հարսանիքի որոշ արարողություններում դառնում էր փառքի ու պտղաբերության խորհրդանիշ¹⁸, իսկ երբեմն էլ, երբ հարսնառը մտնում էր փեսայի տան բակը, մականները պսակածառի պտուղները «կողոպտում» և նետում էին հարսի շքախմբի գլխին՝ նույն պտղաբերման նպատակով¹⁹: Նորապսակները առաջատու մտնելուց առաջ պտղաբերությունը խորհրդանշող նուռձի պտուղներ էին ձաշակում, որի մի արձագանքը պահպանված է «Սասնա ծռեր» դյուցազնավեպում.

(Նորապսակներին) բերեցին մեկ օթախի մեջ,
Ուռք կտրեցին, օր մեկտեղին²⁰:

Որոշ տվյալների համաձայն, հարսնաձին (հարսին բերող մատակ ձին) ևս զարդարված էր լինում փեսածառ-նուռձի նման²¹: Պտղաբերությունն ապահովելու նպատակով նմանօրինակ «ծառերի» օգտագործումը բնորոշ է աշխարհի շատ ժողովուրդներին²²:

Հավանաբար, հարսի արգասավոր լինելուն էր նվիրված նաև մատակ ձիով հարս տանելու սովորույթը. ձիու թամբին երկտակ փռվում էր օժիտի մասը կազմող ջեշիմը, վրան՝ ապագա նորածին մանկան համար հատուկ կարված վերմակը, որի վրա նստած հարսը գնում էր փեսայի տուն²³. Այստեղ

¹⁴ «Արևելք», 1892, № 2618, էջ 3:

¹⁵ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Երևան, 1936, էջ 33, 96, հ. Բ, Երևան, 1952, էջ 604:

¹⁶ Բ Ե Ն Ս Ե, Բուլանըխ կամ Հարթ (ԱՀ, գ. V, Թիֆլիս, 1899, էջ 113):

¹⁷ ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 75:

¹⁸ Վ. Պ Ե Մ Ո Յ Ա Ն, Նշվ. աշխ., էջ 259:

¹⁹ ԴԱՆ, տ. № 13, էջ 25:

²⁰ «Սասնա ծռեր», հ. Բ, էջ 526:

²¹ ԴԱՆ, տ. № 13, էջ 24:

²² Д. ж. Презер, Золотая ветвь, т. I, М., 1928, с. 136—162; т. III, М., 1928, с. 11—38.

²³ ԴԱՆ, տ. № 13, էջ 17:

նորահարսի գիրկն էին տալիս տղա երեխա²⁴, որպեսզի նա արու զավակ ունենար: Այդ նույն նպատակով նորապսականներին, ամուրի տղաներին պատեցնում էին Տյառներնդառաջի խարուկի շուրջը²⁵: Աղջիկներին արգելվում էր ուտել տաշտի քերանքից թխված հացից, նստել թոնրի խփին²⁶, որն, ըստ էրեւելիթին, անմիջական աղերս ունի Վանատուրի պաշտամունքի, թոնրի խփի պտղաբերական հատկանիշի հետ²⁷:

Աղձնիքահայերի հարսանյաց ծեսերի մաս կազմող տարրերից էին նաև ալն միջոցները, որոնք նպատակ ունեին նորապսակներին զերծ պահել կարծեցյալ զանազան շար ու վնասարեք ուժերի ազդեցությունից: Դրանցից են շար ոգիներին «խաբելու» հնարները: Այսպես, շար ուժերի ուղարկությունը շեղելու նպատակով հարսնետրները եկեղեցական պսակադրությունից հետո երբեք չէին վերադառնում այն ճանապարհով, որով գնացել էին²³: Փեսային «վնասելու» պատրաստ շարքերին մոլորեցնելու միտում, թրեա, պետք է տեսնել նաև լողացնելու հետևյալ ծեսում. մերկացած թագվորը (փեսան) նստում էր քուրսու վրա, մակարներից մեկն էլ մերկանում և նստում էր նրա կողքին՝ ցածր քուրսու վրա, մակարներից մեկ ուրիշը օճառով լողացնում էր թագվորին, իսկ մի երրորդը՝ մակարին: Վերջինիս վրա լցվող ջուրը կամ տաք էր լինում, կամ՝ սառը, և նա մերթ այրվելուց էր գոռում, մերթ՝ պաղելուց, դրանով կարծեցյալ շարքերի ուղադրությունը բեկնում իր վրա²⁹, որով, իբր, պահպանվում էր փեսացուի զավակ ունենալու ընդունակությունը: Խորանցյալից ի վեր երկաթին շարահալած հատկություն վերագրելով՝ ոմանք թագվորին լողացնելիս տակը երկաթ էին դնում: Նույն բովանդակությունն ուներ նաև փեսացուին սափրելու ծեսը, երբ նրա երեսը շախմատաձև ածիլելով, վերածում էին բոստանի. շափրված մազերը ներկայացվում էին իբրև սեխ ու ձմերուկ, և սափրիչն ու մանկտավազը կատակով բոստանը վաճառքի էին հանում: Սասունում և հարևան Հարք՝ գավառում այդ ծեսը կոչվում էր քսաառն դնել³⁰: Հայտնի է, որ ըստ ժողովրդական հավատալիքների կախարդությունն առավել ազդեցիկ էր լինում մազի, եղունգի, լուսանկարի, հագուստի վրա, ուստի փեսայի մազերը որպես բոստան ներկայացնելը նպատակ ունի շեղել շար ուժերի կամ շարակամությունը սրամաղքված մարդկանց ուղադրությունը³¹, մյուս կողմից, բոստանն ինքնին պտղաբերության խորհրդանիշ էր:

Նորապահանքին վտանգից ազատ պահելու միջոցառումներից էր նաև սլասկի գնալուց առաջ հարսանյաց հանդեսը քահանային օրհնել տալը³²։ Աղձնիքցիները հավատում էին, թե, իբր, հնարավոր է կախարդական զանազան ծեսերի կիրառումով փեսային զրկել առնականությունից, մի սովորույթ, որը գոյություն ուներ հայերի³³ և աշխարհի տարբեր ժողովուրդների մեջ³⁴։

24 Նույն տեղում, էջ 29:

25 «Укр. кбл», 1893, № 2711, т. 2, 1889, № 1710, т. 3.

26 «Բյուրական», 1899, էջ 457:

27 վ. Բ Դ ո յ ա ն, Պատահիկներ Վանատուր—Ամանոր դիցարանական դույզի վերաբերյալ (ԲԲանբեր Երևանի Համալսարանի, 1980, № 2, էջ 106—108):

26 747, № 12, էջ 48:

29 ၃. ကမ္ဘာတဝှမ်း, ၆၇၄. ဘဏ္ဍာ, ၆၇ ၃၄၄:

³⁰ Ե. Կառապետյան, նշվ. աղյւ., էջ 163—166, Բենսե, նշվ. աղյւ., էջ 110, 112.

³¹ М. С. Бутникова, Как возникла религия, М., 1957, с. 67—69.

32 Ս. Հովհաննես իսլյան, Պատկապրոթյան իրավական կարգավորումը վաղ ֆեոդալական Հայաստանում (ԹԿատմա-բանասիրական հանդես, 1972, № 1, էջ 200):

33 б. 1 ա 1 ա 1 ա ն, Գործիք գաղաթ, էջ 129, ն ու լ ն ի՝ Վալոնց-Ջոր, էջ 159, ն ու լ ն ի՝ Վարարադա (ԱՀ, գ. 11, Թիֆլիս, 1897, էջ 136):

³⁴ Г. П. Снесарев, *Изд. шпж.*, т. 83—84, Дж. Фрезер, *Изд. шпж.*, т. II, *И.*, 1928, т. 82—87;

Նմանօրինակ մտայնության ամենատարածված դրսևորումն այն էր, երբ նորապսակների ընտանիքներին թշնամի որևէ մեկը կատարում էր փեսային «կապելու» գործողություն, որն Աղձնիքում արվում էր հետևյալ կերպ. այծի մազից պատրաստված թելը կամ պարանը թաթախում էին արյան մեջ և դրանով հանգուցյեցներ անում: Ամեն մի հանգուցյ, ըստ կապողի խղճի և հայեցողության, նշանակում էր փեսայի սեռական կարողությունը «կապելու» որոշակի ժամանակ (մեկ, երկու, երեք օր, ամիս կամ տարի)³⁵, Դրա համար էլ Սգերդում, առագաստ մտնելուց առաջ, փեսայի զգեստները չէին կոճկում, գոտի չէին կապում: Կապարձակ լինելու և պսակվող զույգին հալոտենապես սիրով իրար հետ կապելու նպատակով պսակի պահին գազտնորեն նորապսակների քղանցքները ծակծկում էին ասեղով և չհանգուցված թելով կարում³⁶, Կար նաև թշնամաբար տրամադրված հակառակորդին վնասադեբժելու հնար: Հարսանիքի մասցուն մորթելիս քավորը, փեսան կամ նրա մայրը մորթվող անասունի արյան մեջ թաթախած կողպեք էին փակում, որը բացում էին առագաստի գիշերը՝ նորապսակների անկողնու վրա: Այդ գործողությունը երբեմն կատարում էին հաղսնառի վերադարձի միջոցին՝ մորթված աքլորի արյունով³⁷:

Փեսային «կապելու» մտավախությունից էր բխում նաև հարսին ձիուց իջեցնելուց հետո ձիու թամբը պահելու սովորությունը³⁸, Ըստ որոշ պատկերացումների, փեսան սեռապես անուժ կդառնալու նույնիսկ այն դեպքում, եթե մինչև իր ամուսնության քառասունքի լրանալը այցելեր մեռելատուն: Այս դեպքում նա համարվում էր «կոխված»³⁹, Հավատում էին, որ կոխը կվերանար հանգուցյալի քառասունքը լրանալուց հետո միայն⁴⁰, նորապսակները կարող էին կոխ ստանալ նաև դեռևս քառասունքը չլրացած ծննդկանին այցելելու հետևանքով⁴¹, Այս կերպ ստացած կոխը չեղոթացնելու նպատակով տղայի մայրը նորապսակներին լողացնում էր մի տաշտի մեջ՝ մեջք-մեջքի ամուր հենված, յոթ բաժակ ջրով և յոթ սրբի անուն տալով⁴², որպիսի գործողությունն, ըստ վ. Բդյանի, հայոց 7 գլխավոր աստվածություններին դիմելու հին սովորության արձագանքն էր⁴³, «Կոխված» նորահարսին յոթ անգամ շրջեցնում էին Տյառնընդառաջի խարույկի շուրջը⁴⁴, որի իմաստն էր՝ ապահովել պտղաբերելու կարողությունը:

Հարսանյաց ծիսաշարի կաղևորաչույն մասն են կազմել այն արարողությունները, որոնք կոչված են եղել ապահովել հարսի բարեհաջող մուտքը նոր ընտանիք: Ամուսնու տան շեմից առաջին անգամ ներս մտնելը հարսը նշանավորում էր որևէ բան կոտրելով: Սովորաբար դա եղել է կավե աման (կճուճ, քրեղան): Տարածված էր նաև դռան գլխին խփելով նուռ ջարդելու սովորությունը⁴⁵:

Ուշագրավ է սկեսուրի՝ հարսին դիմավորելու ծեսը: Աղձնիքում ընդունված էր հարսի ուսերին լավաշ-հացեր դնելը, որ տուն մտնելուց հետո նա գցում էր վերին անկյուններից մեկը, որպեսզի իր ոտքը բարի լինեք, և տունը միշտ հացով լիքը: Երբեմն սկեսուրը հարսին դիմավորում էր ալյուր ու շա-

35 ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 80—81:

36 «Բյուրակն», 1900, էջ 261—263:

37 ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 79—81:

38 Նույն տեղում, տ. № 13, էջ 21:

39 Նույն տեղում, տ. № 2, էջ 205:

40 Նույն տեղում, տ. № 1, էջ 80—81:

41 Նույն տեղում, տ. № 13, էջ 37:

42 Նույն տեղում, տ. № 1, էջ 80—81:

43 Վ. ԲԴՅԱՆ, Ընտրության և ամուսնության ձևերը «Սասունցի Դավիթ» էպոսում (Պատմա-բանասիրական հանդես, 1976, № 1, էջ 85):

44 ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 82—83:

45 Նույն տեղում, տ. № 2, էջ 204:

միշտ ձեռքին, իսկ հարսը մատը թաթախելով ալյուրի մեջ, խաշեր էր անում դռան կողքերին⁴⁶, որն, ըստ երևույթին, աղերս ունեւր մարդուն հաց պարգեւող Ամանոր և Վանատուր աստվածությունների հետ⁴⁷։

Այսպիսով, հարսանեկան ծեսերի առանձին փուլեր, ըստ առաջացման աղբյուրների, կապված են նախնական հավատալիքների, բարի ու չար ոգիների, սովորութային, կանոնադրական շահանքիչների և բարոյական պատկերացումների հետ։ Ընդհանրապես, Հայաստանի տարբեր գավառների հարսանյաց հանդեսներն իրենց ծիսական համակարգով շահագանց հարապատ են միմյանց և արտահայտում են շարքերի դեմ պայքարի գաղափար։

Ընտանեկան ծիսակարգի հաջորդ կարևորագույն փուլը տղաբերքի և մանկատածության սովորույթներն ու յարրողություններն են։ Եթե հարսանեկան սովորույթների մեջ արտացոլվում էր պտղաբերության պաշտամունքի սոսկ դադափարը՝ նորապսակների արգասավորությունը, դրանով իսկ սերնդի շարունակումն ապահովելու Ժողովրդական նախնական միջոցառումները, ապա նոր ընտանիքի ձևավորումից հետո մարդիկ պատրանք էին ունենում մտածելու, թե ի՞նչ արդյունք են տվել իրենց կախարդական գործողությունները։ Ամուսնությունից հետո էր պարզվում զույգերի սերունդ ունենալու կամ չունենալու հարցը և եթե զույգը կանգնում էր ամուսնյան փաստի առջև, սկսվում էր կախարդական միջոցառումների նոր շրջանը։ Ամուսնությունը դիտվել է որպես ի վերուստ տրված պատիժ և արժանացել է ոչ միայն համընդհանուր ափսոսանքի, այլև նախատինքի։ Սասունում սերունդ չունեցողների մասին ասել են. «մարդ չէ», «մարդություն չունի», այսինքն՝ սերնդագործելու ընդունակ չէ⁴⁸։ Չբեր կնոջը համեմատելով անպտուղ ծառի հետ, հաճախ անվանել են «չոր կոճ»⁴⁹։ Անզավակության դառնությունը տվյալ ընտանիքի հետ երկուստեք բաժանել են ինչպես ազգատոհմերը, այնպես էլ համայնքները։ Սերնդարտադրությունը դիտվում էր որպես տնտեսության մեջ աշխատող ձեռք ունենալու, վաղվա զինվորության և մայրության ապահովում, առավել լայն առումով՝ ազգի գոյատևում։ Երևույթի այս հույժ կարևորությունն էր պատճառը, որ տակավին միջին դարերում հայ Ժողովուրդը և նրա ազգային եկեղեցին ամուսնությունն անդամանելի պատուհան համարելով, հնարավոր ելք են փնտրել դրա հետևանքները մեղմելու համար։ XIII դ. ականավոր իրավաբան Մխիթար Գոշն իր «Դատաստանագրքի» մեջ հատուկ գլուխ է հատկացրել ամուսնության հարցերի քննությանը⁵⁰։

Ժողովրդական պատկերացումների համաձայն՝ չբերությունը, որպես աստվածային պատիժ, կանայք, իբր, ստանում են այս կամ այն սրբի միջոցով։ Բազմաթիվ դեպքեր են եղել, երբ երեխա ունենալու ակնկալությամբ, ամուսինները դիմել են տարբեր սրբերի՝ ուխտագնացությամբ ու զոհաբերությամբ։ Երբեմն էլ որևէ սրբի գերեզմանի մոտ ճոճ են կապել և մեղք յոթ անգամ տարուբերել վաղորդք փաթաթած կեղծ բարրուր կամ չբեր կանայք չափել են սրբի գերեզմանը, որի անվան հետ է առնչվել իրենց չբերությունը, և այդ շահով գոտի կապել իրենց մեղքին⁵¹։ Չբերությունը դիտվել է որպես չար ոգիների ազդեցության արդյունք, որը բնորոշ էր նաև ուրիշ Ժողովուրդների կրոնական մտածողությանը⁵²։ Կնոջն անզավակության մատնելու գոր-

46 «Մասիս», 1885, № 3763, էջ 852, ԴԱՆ, տ. № 2, էջ 204.

47 Վ. Բ. Ռոյան, Վանատուր և Ամանոր ծախյալ պաշտամունքների հարցի շուրջը (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1976, № 12, էջ 78—92)։

48 Վ. Պետրոյան, Եղվ. աշխ., էջ 272։

49 ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 86։

50 Մխիթար Գոշ, Գիրք Դատաստանի, Երևան, 1975, էջ 40։

51 ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 87—88։

52 Г. П. Спесарев, Եղվ. աշխ., էջ 81; Э. Г. Гафферберг, Пережитки религиозных представлений у белуджей («Домусульманские верования и обряды в

ծում, իբր, մեծ վնաս էր հասցնում թաղի կոչվող ճիվաղը: Աղձնիքի Սասուն գավառում թաղին ենթադրվել է կարմիր մրջյունի նման կենդանի, որը բնակվում էր կնոջ մեջքի մաշկի տակ⁵³: Հստ ժողովրդական երևակայության, թաղին կարող էր թափանցել կնոջ արգանդը և թունավորել պտուղը, որի հետևանքով երեխան ծնվում էր կամ մեռած, և կամ մեռնում էր ծնվելուց շաբաթներ, ամիսներ՝ նույնիսկ մի քանի տարի անց: Այս ոգու շարամիտ ներգործությունը դիտվում էր իբրև յուրատեսակ հիվանդություն՝ թաղոտություն: Մինչդեռ բժշկությունն այսօր այդ երևույթը կապում է վեներական ախտերի հետ: Աղձնիքահայերի մեջ տարածված էր այն հավատը, թե կինը թաղոտություն էր ստանում, երբ նրա նկատմամբ թաղաույունքով կախարդական գործողություն էր կատարվում: Թաղաույունքը կապտավուն քար էր, իբր երկնքից՝ կարկուտի հետ ընկած: Մենդկանի կամ հղի կնոջ հանդեպ թշնամաբար տրամադրված կանայք այցելել են նրանց՝ թաղաույունքը դրպանում և գաղտնաբար տրորել կամ սեղմել այն, ծննդկանին դարձնելով թաղոտ, իսկ նորածնին՝ մահացու հիվանդ⁵⁴: Թաղոտ կնոջը բուժելու հիմնական միջոցներից մեկը օձի բերանից ազատված կամ ջրից բռնած գորտը սպանելու և չորացնելու միջոցով հմայիլ-պահպանակ դարձնելն ու կնոջ որովայնի վրա կապելն էր: Դրա համար էլ Վասպուրականում, Աղձնիքում և այլուր կանանց գոտիների արծաթե ճարմանդները ոսկերիչները պատրաստել են գորտի սիմվոլիկ պատկերով⁵⁵: Թաղոտությունը «բուժել» են նաև հիվանդին երեք անգամ հղի անասունի, շան, կատվի, վրայով անցկացնելով, որով, իբր, հիվանդությունն «անցել է» այդ կենդանիներին⁵⁶:

Ազգագրական և հնագիտական նյութերը հավաստում են, որ գորտը, կապված ջրային տարերքի հետ, հայ ժողովրդական հավատալիքներում հանդես է եկել որպես արգասավորության խորհրդանիշ⁵⁷: Ահա թե ինչու գորտի ոճավորված սիմվոլիկ պատկերը լայն տարածում է գտել հայոց միջնադարյան և XVIII—XIX դդ. կիրառական արվեստում: Այն ամբողջ ժամանակաշրջանը, որ ներառում էր կնոջ հղիությունը, բուն ծննդաբերության պրոցեսն ու դրան հետևող ավանդական «քառասունքը», ուղեկցվում էր բազմատեսակ սնոտի արարողություններով, նախապաշարմունքներով ու կրոնական արգելքներով, զանազան պաշտամունքային բնույթի հնարներով, որոնք հետապնդում էին մի հիմնական նպատակ՝ ամեն կերպ պահպանել հղի կնոջ, ծննդկանի ու նորածնի առողջությունը: Չար ուժերի ազդեցությունից զերծ մնալու համար հղի կնոջն արգելվում էր անցնել ջրի վրայով, մտնել ձիանոց, որովհետև դրանք համարվում էին չարքերի մշտական բնակատեղիներ: Հղի կանայք խուսափում էին չրեր կանանց և «չար աչքի» տեր համարվող մարդկանց հանդիպելուց⁵⁸: Հղի հարս ունեցող ընտանիքներում արգելվում էր հավը թուխս դնել, հավատալով, որ հակառակ դեպքում կամ ծնվելիք երեխան, կամ ճտերը չէին ապրի⁵⁹: Գրեթե բոլոր հղի կանայք իրենց վրա կրել են պահպանակներ⁶⁰:

Средней Азии. М., 1975, с. 230); О. А. Сухарев, Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков (նույն տեղում, էջ 15):

⁵³ Վ. Պետոյան, նշվ. աշխ., էջ 295:

⁵⁴ ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 104—106, տ. № 2, էջ 127:

⁵⁵ Վ. Բոդյան, Հողաբերքի և տղաբերքի պաշտամունքը հայոց մեջ (թեկնածուական դիսերտացիա (ձեռագիր), Երևան, 1947, էջ 203—205):

⁵⁶ ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 106, տ. № 2, էջ 151, 256:

⁵⁷ Վ. Բոդյան, Հողաբերքի և տղաբերքի պաշտամունքը հայոց մեջ, էջ 200—210:

⁵⁸ ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 95—96:

⁵⁹ «Բյուրակն», 1900, էջ 298—300:

⁶⁰ ԴԱՆ, տ. № 2, էջ 128:

Հղիության շրջանում դանազան գուշակություններ անելու սովորություն ունեցել են նաև աղձնիքցիները: Օրինակ՝ հավատացել են, թե ինչպիսի անձնավորության կամ կենդանու դիմաց գտնվելիս «երեխան խաղաք» մոր արգանդում, նրա նմանությունն ու բնավորությունն էլ կունենար ծնվելուց հետո⁶¹, կամ՝ եթե հղի կինը սրբավայրում միամտորեն քորեր մարմնի որևէ մասը, նույն մասում նորածին երեխան խալ կունենար⁶²:

Սրկրագնդի գրեթե բոլոր ժողովուրդներին բնորոշ է մոգական այն հավատքը, ըստ որի ծննդաբերությունը հեշտացնելու համար պետք է գործիքների մասերը մասնատել⁶³: Այդ միտումով Աղձնիքում, և ընդհանրապես հայոց մեջ, քանդվում էր արորը, գութանը, արձակվում էին բոլոր կապերը, բացվում դռներն ու պատուհանները, վերցվում ամանեղենի կափարիչները, շարժվում ձվերը և այլն⁶⁴: Ըստ ժողովրդական պատկերացումների, կնոջ ծննդաբերությունը դժվարացնում էին շարքերը, որոնք, լինելով անտեսանելի, միտում էին ծննդկանի շուրջը, ջանալով խափանել սերնդի շարունակությունը⁶⁵: Այդ պատճառով տատմերը կամ ծննդաբերությանը ներկա կանայք կիրառում էին ծննդկանին շարքերից սահմանազատելու զանազան սնահավատ միջոցներ. դռան շեմին խաչերկաթ, դաշույն, շղթա կամ որևէ այլ մետաղե առարկա էին դնում: Երբեմն էլ ուղիղ դռան առաջ, գետնի վրա շրջան էին գծում և դրա կենտրոնում կրակ վառում⁶⁶, ծննդկանի գլխի տակ ակշաթախ, պայտ, մկրատ էին թաքցնում կամ նրա ձեռքն էին տալիս խմորի շամփուրը, շորերի վրա ասեղ էին խրում: Իսկ ծննդաբերությունը դուրացնելու և շարքերին հալածելու նպատակով հղի կնոջ փորի վրա դնում էին թոնրի առաջին հացը⁶⁷: Այս ամենը սերտորեն աղերսվում են կրակի և երկաթի պաշտամունքի հետ:

Ծննդաբերող կնոջ ամենավտանգավոր թշնամին համարվում էր ալ կամ ալֆ կոչված շար ոգին: Ըստ միջնադարյան ձեռագրերում տեղ գտած ախթաբների և աղձնիքահայերի հավատալիքների, ալք էգ շար ոգին իբր ընդունակ էր գիշերը խեղդել քնած պատանիներին և երիտասարդներին, խեղդահաճանել ծննդկանին, խմել մանկան արյունը, տանել ծննդկանի լյարդը և այլն: Այս շար ոգու դեմ գործադրված հնարքներն էին՝ ծննդաբերության սկզբի մի քանի գիշերները լույսն անշեջ պահելը, տաք ջրով լիքն ամանները տան մեջ երկար շփողները, ծննդկանի մոտ քառասուն օր երկաթ պահելը, նրա ջրի բաժակի մեջ ասեղ գցելը, մոր և մանկան շորերի վրա ասեղ շուլալելը, մանկան կրծքին հաց դնելը՝ որով կանխվում էր դեերի կողմից երեխա փոխելը⁶⁸ և այլն: Նոսոնդյան քառասունքը դիտվել է որպես ծննդկանին և նորածնին հնարավոր մտանգներից վնասազերծելու կարևոր փուլ: Բացի այն, որ այդ ընթացքում վերջիններին մեկուսացնում էին և նրանց նկատմամբ հատուկ խնամք տանում, մեծ ուշադրություն էր դարձվում նաև հատուկ ծիսակարգի կատարմանը, քանի որ քառասունքն ինքնին ընկալվում էր որպես մտանգաշատ ժամանակաշրջան⁶⁹, որն իրականում նաև հիգիենիկ նշանակություն ուներ: Քառասունքի ընթացքում շար ուժերի հասցրած կարծեցյալ վնասը կոչվում էր «կոխ», որը ժողովուրդը համարում էր յուրօրինակ հիվան-

61 Նույն տեղում, տ. № 1, էջ 95:

62 Նույն տեղում, էջ 91:

63 Д. ж. Фрезер, նշվ. աշխ., հ. II, էջ 82—83:

64 Ե. Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 93, Վ. Պետոյան, նշվ. աշխ., էջ 273:

65 ԴԱՆ, տ. № 2, էջ 109:

66 Նույն տեղում, էջ 109—110:

67 «Բյուրական», 1900, էջ 315, ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 103—104:

68 Ղ. Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 222, ԴԱՆ, տ. № 2, էջ 111:

69 Հմմտ. Թովթերի «լըրխ» (М. Н. Серебрякова, Семья и семейная обрядность в турецкой деревне, М., 1979 с. 134) և միջինասիական ժողովուրդների «լիլա» (Г. П. Снесарев, նշվ. աշխ., էջ 81, 89, 105) սովորության հետ:

դուքյուն⁷⁰, Կոխի պատճառներ էին շար ոգիները, շար աչքը, շքեր կամ թպղոտ կանաչք, ննջեցյալները, միս տուն բերելը, ինչպես նաև՝ դեռևս քառասունքը չլրացած երկու ծննդկանների փոխայցելությունը՝ քառասունքը խառնվելը⁷¹։ Այդ արգելքն իրականում կանխում էր ծննդկաններին վարակելը, Հայտնի էին կոխն անցկացնելու յուրօրինակ միջոցներ։ Այսպես, կրում էին պահպանակներ, արտասանում զանազան ազդեցիկ, խուսափում շքեր կամ թպղոտ կանանց, ինչպես նաև շար աչք ունեցող մարդկանց հանդիպելուց։ Եթե, այնուամենայնիվ, հրեխան «կոխվում» էր, ջանում էին գաղտնաբար ձեռք բերել շար աչք ունեցող մարդկանց շորերից կտորներ և դրանք վառել նորածնի ոտքերի առաջ⁷²։ Միս տուն բերելու դեպքում նորածնին լողացնում էին նրա մի կտորով։ Նույն ծննդկանների քառասունքը խառնվելու դեպքում մայրերը փոխադարձաբար կուրծք էին տալիս մեկը մյուսի երեխային, որից հետո դարձյալ երեխաներին փոխելով նստեցնում էին իրենց ծնկներին և լողացնում, իսկ այլոց կողմից կոխ ստանալու դեպքում լողացնում էին կոխի պատճառ հանդիսացողի ոտքերի վրա⁷³, Գյուղում ննջեցյալ լինելիս արգելվում էր լողացնել մանկանը, քանի որ այդ օրը մեռելի բաժին էր համարվում⁷⁴։ Ուրպեսզի երեխան մեռելակոխ չլիներ, երբ տան մոտով ննջեցյալ էին տանում, մանկանը բարձրացնում էին տեղից⁷⁵, կամ դուրս էին տանում նրա շորերը։ Մեռելակոխ լինելու դեպքում երեխային շաբաթ օրերը լողացնում էին այն ննջեցյալի գերեզմանի վրա, որից նա իբր թե կոխ էր ստացել⁷⁶, և ապա՝ մոմ էին վառում ու խունկ ծխում։ Կոխի պատճառը չհայտնաբերելու դեպքում «...յոթ տնից մեղրամոմ, յոթ բակից ցախ և յոթ աղբյուրից ջուր էին վերցնում. ցախերը վառում էին, մեղրամոմը հալում և ջուրը կանաչ ամանի մեջ լցնում՝ վրան մկրատ դնում ու հալած մեղրամոմը վրան թափում, կապույտ շորով ծածկում ամանը և օրորոցի տակ դնում», իբր թե երեխան ինչից որ «կոխված» լիներ, մեղրամոմն առավոտյան այն ձևը կընդուներ։ Այդ մեղրամոմը կապույտ կտորի մեջ կարում ու ճանապարհների խաչմերուկում թաղում էին, որով երեխան փրկված էր համարվում⁷⁷։ Ոմանք կոխ ստացած երեխային անց էին կացնում յոթ տնից հավաքած ալյուրից թխված օղակաձև հացի կամ թոռերի ակի (սնդու) միջով։ Թոռերի ներսում կանգնած մեկը դիտավորյալ ետ էր քաշում մանկանը՝ ստեղծելով անցքով երեխային անցնելու արհեստական դժվարություն։ Եթե երեխան անցնելու պահին լաց լիներ, փրկված էր համարվում։ Գործողությունը կրկնվում էր երեք անգամ⁷⁸։

Քառասունքից դուրս գալը նշանավորվում էր մոր և մանկան լողացնելու ծեսով⁷⁹,

Հայերի ընտանեկան կյանքում առանձնակի տեղ է գրավում թաղման և մեռելոցի ծիսակարգը։ Այն ներառում է ժողովրդական պատկերացումները մահվան, հոգու և դրա կայանի վերաբերյալ, հանգուցյալի և նրա հոգու վնասարեք ազդեցությունից զերծ մնալուն ուղղված ծեսերն ու արարողությունները, ինչպես նաև՝ ննջեցյալի և նախնիների հոգիներին «կերակրելու» սովոր-

70 «Բյուրակն», 1898, էջ 47—48;

71 ԴԱՆ, տ. Ֆ 2, էջ 114—115;

72 Նույն տեղում, էջ 132—133, 153, 180—181;

73 Նույն տեղում, էջ 114—115, 152—153;

74 Նույն տեղում, էջ 121;

75 «Բյուրակն», 1899, էջ 614, ԴԱՆ, տ. Ֆ 2, էջ 137;

76 ԴԱՆ, տ. Ֆ 2, էջ 126;

77 «Բյուրակն», 1899, էջ 614;

78 ԴԱՆ, տ. Ֆ 2, էջ 143, 151—152;

79 Նույն տեղում, տ. Ֆ 1, էջ 58;

րույթը⁸⁰, Ըստ ժողովրդի հայեցողության, մահ բերողը հոգեառ հրեշտակն էր, որին ուղարկում էր Աստված: Հոգեառ հրեշտակը երևում էր ծանոթի կերպարանքով: Երբեմն մեռնողները զառանցելիս ասում էին հրեշտակն եկել է. ինձ կանչում է»⁸¹: Հոգևորք ապրողի մահը դյուրացնելու նպատակով նրան դուրս էին տանում և երեսն ուղղում դեպի արևելք, որը հեթանոսական առումով նշանակում էր ներկայացնել Արև աստծուն: Ոմանք էլ նրա վրա էին դնում իր սիրած հագուստը, կամ էլ՝ պանդխտության մեջ գտնվող հարազատի լուսանկարը, շորը և այլն⁸²: Հավատում էին, որ ընտանիքի անդամներից որևէ մեկի մահից հետո կարող է մահացության նոր դեպք լինել: Նման դժբախտությունը կանխելու նպատակով տվյալ ընտանիքում մի քանի օր տուն չէին ավելում և հաց չէին թխում⁸³: Նույն միտումով տան բոլոր անդամների հասակի երկարությամբ թել էին չափում և դնում ննջեցյալի պատանքի մեջ: Ոմանք էլ, եթե թաղումից հետո ընտանիքում որևէ մեկը հիվանդանում էր, նրա շապիկը թափ էին տալիս ննջեցյալի գերեզմանի վրա⁸⁴: Հավատում էին, որ նոր դժբախտություն կարող էր պատահել, եթե թաղման թափորից որևէ մեկը, մանավանդ քահանան, ետ նայեր⁸⁵: Այս ամենի հետ մեկտեղ աղձնիքահայերը կարծում էին, որ մեռած և արդեն թաղված մահմեդականների կամ վերջիններիս հավասարեցված վաշխառուների հոգիներն ընդունակ են դուրս գալու գերեզմանից և ընդունելով շան, կատվի կամ այծի կերպարանք, դանաղան վնասներ պատճառել մարդկանց: Դրանք կոչվել են խուրթ-լախ կամ գոռնալիշտ⁸⁶: Համաձայն ժողովրդական հավատալիքների, մարդու հոգին, որ դուրս է դալիս վերջին շունը փչելու հետ, շարունակում է իր գոյությունը մարմնից անկախ և կարող է հաճախ այցելել իր հարազատներին ու ծանոթներին: Դրա համար էլ կենդանի մնացածները պետք է սիրաշահին նրան, որպեսզի այս կամ այն արարքից դժգոհ մնացած հոգին որևէ վնաս չպատճառեր ողջերին: Այս գաղափարի արտահայտման ամենատարածված եղանակը հոգուն «կերակրելու» սովորույթն էր, որ աղձնիքահայերի մեջ կիրառվել են մահվանից անմիջապես հետո, երբ ննջեցյալի կրծքին նշխարք էին դնում⁸⁷: Որպեսզի հոգին կարողանար շարունակել իր գոյությունը նաև «այն աշխարհում», հանգուցյալի զենքն ու զարդը, հագուստը թաղում էին հետը: Հոգիներին սիրաշահելու առավել ընդունված ձևը հոգեհացի կարգը կատարելն էր՝ յոթնօրեքի, քառասունքի և տասնիցի հարկ տալը⁸⁸:

Այսպիսով, Աղձնիքի հայերի ընտանեկան ծիսակատարությունները համահայկական նման արարողությունների տեղական տարբերակը լինելով, ընդհանուր գծերով և մանրամասներով որոշակի պատկերացում են տալիս հայերի հոգեոր մշակույթի սույն հոդվածում արծարծված հարցերի վերաբերյալ:

⁸⁰ Այդ մասին տե՛ս Յ. В. Харатьян, Структура и динамика религиозных пережитков в семейном быту армян (по материалам XIX-начала XX вв.), (автореферат кандидатской диссертации, М., 1981, с. 13).

⁸¹ ԴԱՆ, տ. № 1, էջ 58:

⁸² «Բյուրակն», 1900, էջ 344—346:

⁸³ Նույն տեղում, էջ 380:

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 280—300:

⁸⁵ «Մասիս», 1895, էջ 1094—1095:

⁸⁶ Նույն տեղում, Վ. Պ ե տ ո յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 306:

⁸⁷ Վ. Պ ե տ ո յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 302:

⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 305—304, ԴԱՆ, տ. № 2, էջ 210, տ. № 9, էջ 157—158:

СИСТЕМЫ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ В СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ АРМЯН (по сохранившимся у ахдзникцев обычаям)

РАФИК НАГАПЕТЯН

Резюме

Сравнительный анализ исторических письменных источников, а также полевых этнографических материалов, собранных среди проживающих в Армянской ССР выходцев из Ахдзника, одной из малоизученных историко-культурных областей Армении, позволил выявить своеобразие и характер обрядов и обычаев, региональные и общearмянские особенности. Разнообразные религиозно-ритуальные действия традиционной свадебной обрядности преимущественно были направлены на обеспечение плодovitости, тем самым будущего потомства у новобрачной пары. В обрядах и обычаях родильного цикла прослежены религиозные мотивы, выражающие наивное стремление народа обеспечить жизнь и здоровье как новорожденному, так и роженице. В похоронно-поминальной обрядности доминируют религиозные идеи умиловствования души покойника, противопоставления жизни и смерти, ритуального оберегания живых от возможных пагубных воздействий и т. д.

Исследование всего этого комплекса показало, что в системе народных верований семейной обрядности армян Ахдзника локальные вариации сочетаются с общearмянскими явлениями.