

«ԵՋՆ ՄՈՐԹԵԼՈՒՆ» ՍՈՎՈՐՈՒՅԹԸ ԵՎ ՓԵՍԱՆ  
ՀԱՅՈՑ ՀԱՐՍԱՆԻՔՈՒՄ

Չ. Վ. ԽԱՌԱՏՅԱՆ

Հարսանյաց ծեսի բազում ազգագրական նկարագրությունների մեջ ուշադրություն է գրավում մի դրվագ, որ մեջ է բերում Ե. Լալայանը Լոռվա հարսանիքը ներկայացնելիս<sup>1</sup>: Պսակից հետո եկեղեցուց կրկին դառնում են հարսի տուն և նստում խնջույքի սեղանի շուրջ: Ամենքն ուտում են, բացի թագավորից (փեսայից), որ բերանը խփած նստում և սպասում է «բերանբացեքի»: Հարսի հայրը գալիս կանգնում է թախտի առաջ, մի պատառ ձվածեղ վերցնում թագավորի առաջից և ձայն տալիս. «Տերտեր, օրհնյա տեր. էլլիկ ականջ արեք, տվել եմ (այսինքն՝ տալիս եմ) իմ փեսին մի անծին էրինջ»: «Քզ առանց քո տալն էլ իրանն է», — ձայն են տալիս հակառակ կողմերից՝ հասկանալով, որ նա ակնարկում է հարսին: Թագավորը բերանը բաց չէ անում, շնայելով, որ նա ձվածեղի պատառը հրամցնում է նրան: Հայրն ինքն է ուտում այդ պատառը և մի նոր պատառ վերցնելով՝ կրկին դիմում. «...տվել եմ փեսին մի լավ անցնգնի... մադյան (էզ ձի)»: «Հանաքի վախտը չէ, — ձայն են տալիս այս ու այն կողմից, — էդ իրանն է ու իրանը, բան ես տալիս՝ տուր»: Փեսան դարձյալ չի ընդունում պատառը: Եվ իրատուն ուտում է այս պատառն էլ ու նորից երրորդը վերցնում և այս անգամ իսկությունը խոստանում նվիրել կամ մի երկու փեթակ, կամ մի ձի, կամ կով և կամ մի ուրիշ բան: Այս անգամ արդեն թագավորն ընդունում է պատառը և բերանը բացում<sup>2</sup>:

Հարսնացուին երինջի հետ նույնացնելու մեկ այլ փրոզություն գրանցել ենք Տավուշի շրջանի Թովուզ դյուզում<sup>3</sup>: Այստեղ ամուսնության ազաջարկով աղջկա տուն այցելած տղայի հորն ուղեկցող միջնորդը դիմում էր տանտիրոջը հետևյալ խոսքերով. «էս մարթը (մատնացույց անելով տղայի հորը) սարիցը կյալիս մի հերինջ ա կորցրել, բալքի խրոնրված ըլի քու նախրին»: Եվ խնամախոսությանը ներկա բոլորին հասկանալի էր, որ ակնարկվում է տանտիրոջ աղջիկը:

Բերված օրինակները վկայություն են այն բանի, որ հասարակության մեջ պտղաբերող սկիզբը՝ կինը, կենդանական աշխարհում որպես իր համարժեք ունի երկնքը կամ զամբիկը: Նշանադին այս համարժեքությունը փաստարկվում է նաև հայոց լեզվում «երինջ» բառի ունեցած իմաստներով: Հայերենի մի շարք բարբառներում «երինջ» նշանակում է «երկու տարեկան կով, որ դեռ արուն չէ տեսած»<sup>4</sup>: Սակայն Երևանի բարբառում, օրինակ, այն ունի նաև «խաղողի որթի մատ»<sup>5</sup> իմաստը, որ հուշում է, թե անստույգ համարվող «երինջ» բառը հարկ է, թերևս, մեկնել իբրև «ծնունակ», այս և՛ «ծլունակ, պտղաբերող սկիզբ առհասարակ»: Այդ են վկայում նաև Հ. Աճառ-

1 Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ [Ազգագրական հանդես՝ (այսուհետև՝ ԱՀ), գ. 9, Թիֆլիս, 1902, էջ 236]:

2 «Բերանը բանալ»՝ նկատի ունի «խոսել», «զրուցել»:

3 Նյութը հաղորդել է 93-ամյա Անուշ Մաճկալյանը 1984 թ. ամռանը:

4 Հ. Աճառյան, Հայերեն գավառական բառարան (Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. 9, Թիֆլիս, 1913, էջ 308):

5 Նույն տեղում:

6 Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 2, Երևան, 1973, էջ 56:

յանի բերած իմաստները. «էգ հորթ, լայնաբար՝ կով<sup>7</sup>, նմանությամբ՝ հարս»<sup>8</sup>:

Հայտնի է, որ իբրև նախնական փոխանակաբան արժեքներից մեկը, կիճը որոշակի նշանի դեր է կատարում «ընդհանրական փոխանակութայն» համակարգում (սկանանց փոխանակում)՝ ըստ Լևի-Ստրոսի), և որ «կանայք, իրենց հերթին, նոր նշանների առաջացման հիմք են ծառայում»<sup>9</sup>: Այս իրողությունը վկայված է տարբեր էթնիկ միջավայրերում, հատկապես մեզ հետաքրքրող հայեցակետից՝ հարսնացուի, որպես որևէ էգ կենդանու ընկալումը ենթադրում է նրա զուգընկեր փեսացուի կենդանական համարժեքի առկայություն<sup>10</sup>: Հայոց ամուսնահարսանեկան ենթատեքստում էլ, ինչպես տեսանք, հարսնացուն աներկմիտ ձևով նույնացվում է երկնքի կամ զամբիկի հետ՝ միանշանակ ընկալվելով նաև ծիսական տվյալ իրավիճակին մասնակից անձանց կողմից<sup>11</sup>: Ինչ վերաբերում է փեսային, ապա նրա «կենդանական համարժեքը» բացահայտվում է միայն ծիսական ընթացքի ուշադիր ըննութայն դեպքում:

Ընդհուպ մինչև XX դ. սկզբները Հայաստանի տարբեր ազգագրական շրջաններում գոյավարում էր (իսկ Վայոց Ձորում մինչև օրս էլ գրեթե անխաթար պահպանվում է) հարսանիքի մասցոն մորթելու ծիսական կարգը: Տղաքի փողմը որևէ անասուն էր հատկացնում հարսանյաց խնջույքի մսեղեն կերակուրները հոգալու նպատակով, որի մի մասը (սովորաբար՝ կեսը) տրվում էր աղջկա կողմին: Անասունը մորթվում էր ոչ սովորականի պես, այլ մեծ հանդիսավորությամբ, փեսայի, քավորի ու ազապների գործուն մասնակցությամբ պայմաններում՝ մեծ ու մանուկ գրեթե բոլոր համագյուղացիների աչքի առաջ: Ամենուր ծեսը կատարվում էր ուրբաթ օրը, ավերի հաճսի՝ երեկոյան: Գանձակում<sup>12</sup>, Լոռիում<sup>13</sup>, Վայոց Ձորում<sup>14</sup>, Գողթան գավառում<sup>15</sup>, նոր Բայազետում<sup>16</sup> մասցուն մորթվում էր տղայի տան բակում, իսկ Արցա-

7 «Երկնքի» որպես «կով» ընկալումը, մասնավորապես, առկա է վերը բերված Լոռվա տեքստում, ուր տակավին առաքաստ շմտած հարսնացուն ոչ թե ուղղակի որակվում է երկնք, այլ՝ «աճծին երկնք»:

8 Լ. Ա ճ ա ո յ ա ն, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 2, էջ 56:

9 К. Лев-Строс, Структурная антропология, М., 1965, с. 58—59.

10 նման ընկալումն ավելի քան ակնառու է, օրինակ, բելոռուսների մեջ, ուր խնամախոսությամբ պարագային ցավը և երկերն օգտագործվում են իբրև փեսացուի և ետեմեցուի խորհրդանիշներ [տե՛ս В я ч. В с. И в а н о в, В. Н. Т о п о р о в, К символике короваи в связи с происхождением коровайного обряда (Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов, М., 1974, с. 256)]. Հմմտ. նաև՝ արական և իգական սկիզբների ծիսական-նշանային համապատասխանությունը արու և էգ կենդանիների հետ էթնոլիզիկական ու մշակութային մի շարք այլ ավանդություններում [Брнхадараньяка упинишада (перевод А. Я. Сыркина), 1. 4. 4.: Б я ч. В с. И в а н о в, Очерки по истории семпотики в СССР, М., 1975, с. 53; ն ու յ ն ի՝ Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем, М., 1978, с. 86, 89; В. В. Барда-в е л и д з е. Древнейшие религиозные верования грузинских племен, Тбилиси, 1957, с. 177—178]:

11 Իգական սկիզբը որպես նոր նշանների ստեղծման հիմք հայոց մեջ դիտարկված է մեկ այլ տեղում՝ լեզվական մակարդակով: Տե՛ս Զ. Վ. Խառատյան, «Հայց» և «հայցվոր» ամուսնական զույգի անվանումների իմաստաբանության շուրջ (Երիտասարդ լեզվաբանների հանրապետական վեցերորդ գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 1988, էջ 63—64):

12 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Երկեր, հ. 2, Արցախ, Երևան, 1988, էջ 347:

13 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Բորչալուի գավառ, էջ 227:

14 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Վայոց Ձոր (ԱԸ, գ. 13, 1906, էջ 152):

15 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Գողթան գավառ (ԱԸ, գ. 12, 1904, էջ 124):

16 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, նոր Բայազետի գավառ (ԱԸ, գ. 16, 1907, էջ 18):

խում<sup>17</sup> և Զանգեղուրում<sup>18</sup> տարվում էր աղջկա տան բակը և այնտեղ մորթվում: Գողթնի համար ծեսը հիշատակված է «Ծզնը մորթել», Նոր Բայազետում՝ «Ծզ մորթեք», Գանձակում՝ «Մասցու մորթել» անվանումներով: Մնացած վայրերից հայտնի նկարագրություններում, թեև ծեսն ուղղակի չի անվանված, բազմիցս հիշատակվում են «եղ», «եզն մորթել» բառերը: Շատ տեղերի համար էլ որպես մորթածո կենդանի նշվում է «եղ կամ կով»<sup>19</sup>, իսկ երբեմն՝ «խոյ կամ ոչխար»<sup>20</sup>:

Հարսանյաց ծեսն ուսումնասիրողին թյուրիմացության մեջ կարող է գցել հենց միայն այս սովորույթի<sup>21</sup> «Ծզն մորթել» անվանումը, քանզի իրականում մորթվում էր ոչ թե եզ-լծկան, այլ՝ աղջառ, իսկ երբեմն էլ մասցու էր ծառայում խոյը: Նման իրողությունն ինքնին վկայում է, որ թե՛ անվանումը, և թե՛ բռճ գործողությունը՝ որպես ծեսի մասին տեղեկացնող անհրաժեշտ նշանային հնարներ<sup>22</sup>, բավարար չեն քննարկվող սովորույթի էությունը լիարժեք բացահայտելու համար: Տվյալ պարագային վճռորոշ դեր ունեն նախնական հորինվածքի առանցք հանդիսացող կերպարը և այդ կերպարի շուրջ հյուսվող միտքը<sup>23</sup>: Իսկ կերպարն այստեղ հարսանյաց ծեսի կենտրոնական դեմքն է՝ փեսան:

Ամուսնացող երիտասարդը հարսանյաց ծեսի իմաստային սրբազան որոտում ընկալվում է իբրև հեթոս, որի խորհրդանշական (սիմվոլիկ) ժամանակավոր մահվանը պետք է հետևի երկրորդ ծնունդը: Սակայն մեր թեմայի առումով էականն այն է, որ փեսա-հերոսին փոխարինում և որպես նրա նշանային կրկնակ հանդես է գալիս մորթածո կենդանին<sup>24</sup>: Ըստ որում, անասունն այստեղ ներկայանում է ոչ թե որպես սոսկ հարսանիքի

17 Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 2, էջ 108; Ս. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 12, Երևան, 1981, էջ 45):

18 Ե. Լալայան, Սիսիան (ԱԶ, գ. 3, 1898, էջ 219), Նույնի՝ Զանգեղուրի դավառ (ԱԶ, գ. 4, 1898, էջ 75), Ս. Լիսիցյան, Զանգեղուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 192—193:

19 Ե. Լալայան, Բորչալուի դավառ, էջ 227, Նույնի՝ Զանգեղուրի դավառ, էջ 75, Նույնի՝ Նոր Բայազետի դավառ, էջ 18, Քաջբերունի, Հայկական սովորություններ (ԱԶ, գ. 7—8, 1901, էջ 156):

20 Բենսե, Բուլանջի կամ Հարթ դավառ (ԱԶ, գ. 5, 1899, էջ 110), Ս. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 45:

21 Սովորույթին առնչվող որոշ խնդիրներ արծարծված են հետևյալ աշխատություններում. Ս. Լիսիցյան, Զանգեղուրի հայերը, Գ. Ս. Վարդույան, է. Տ. Կարապետյան, Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը, Երևան, 1963; Э. Т. Карапетян, Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни (Աշխատություններ Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի, հ. 3, Երևան, 1950, էջ 73—148); Л. М. В арда н я н, Традиции мужских возрастных групп у армян в конце XIX—начале XX вв. (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 12):

22 Մեսի Երզվիս մասին տե՛ս Ա. Կ. Բայբուրին, «Языки» обряда (Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986—1987 гг. Тезисы докладов, Сухуми, 1988, с. 92—94):

23 Շատ ծեսերի ճշմարիտ էության բացահայտման ու ճանաչման գործում նյութեղեն որևէ արտահայտչամիջոցից զուրկ մտքի և կերպարի կարևորությունը նշել է Ա. Բալուրինը (տե՛ս Ա. Կ. Բայբուրին, նշվ. աշխ., էջ 93):

24 Այս առումով, ինչպես ասվեց, կարևոր է, որ իրականում մորթվում էին աղջառ կամ խոյ: Իսկ այդ կենդանիների և տղամարդու համարժեքության գաղափարը կաղապարված է բնական լեզվում՝ հայ. ձիո՛ր խոյ, բայց և՛՝ արու, տղամարդ՝ հ.-հ. \*ἵσσιον -արմատից (Չ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 261), սանսկրտ. vrsabha՝ առասպելական ցուլ, Իթաի -արու, հ.-հ. \*wets կամ eṭes -արմատից (E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, T. 1, Paris, 1980, p. 21—25):

ուտեստն ապահովելու նպատակով մորթվող մսացու, այլև որոշակիորեն ի հայտ է բերում մատաղացուին բնորոշ հատկանիշներ<sup>25</sup>: Առհասարակ, դատելով սովորույթն ուղեկցող ծիսական մի շարք մանրամասներից, կարելի է վստահորեն կանխագրել, որ «Եզն մորթելը» հայոց հարսանյաց ծեսի շրջանակներում վերարտադրում է նախասկզբնական (առաջին) զոհի համապարփակ գաղափարը<sup>26</sup>: Ինչպես առաջին զոհի մասին հայտնի ծիսական: ու լեզվական այլազան տեքստերում, «Եզն մորթելու» պարագային ևս մատչելի են զոհը փոխարինվում է կենդանական զոհով: Եվ հենց այս առումով է, որ կարևոր նյութ է տալիս սովորույթի անվանումը:

Ինչպես նշվեց, իրականում հարսանիքի խնջույքի մսացու դառնում էին արջառը և խոյը, որոնք հայ էթնիկ միջավայրում ընդունված են (աբլուրի հետ) որպես հիմնական զոհաբերվող կենդանիներ՝ մատաղացուներ: Իսկ եզը, հայտնի է, լծկան անասուն է, որի միսն առհասարակ չի օգտագործվել ոչ տոնածիսական, ոչ էլ, մանավանդ, ամենօրյա սննդի մեջ: Իր այս հատկությամբ եզ-լծկանը որոշակիորեն հարում է մարդ հասկացությանը՝ նույնացվում նրա հետ<sup>27</sup>, իսկ հնամենի առասպելածիսական մտածողության համաձայն նախատեսվող մարդկային զոհին կարող էր փոխարինել միայն այն կենդանին, որն իր հատկություններով ու բնույթով առավել մոտ էր դիտվում մարդուն: Հին Հնդկաստանում արդարև էր, օրինակ, ձին, որի զոհաբերման հանգամանքները (ISV III D I) դիտարկված են Վ. Իվանովի կողմից<sup>28</sup>: Ուշագրավ է, որ ձիու զոհաբերության հին հնդկական ավանդույթում ի հայտ են գալիս «սրբազան ամուսնության»<sup>29</sup>, մասնավորապես՝ «արքայական ամուսնության» որոշ հետքեր: Այդ է վկայում ծեսում կանանց ունեցած էական դերը, երբ նրանք ձիու զոհաբերվելուց անմիջապես հետո ծիսական պտույտներ են անում զոհի շուրջը<sup>30</sup>: Հատկապես այս հայեցակետով («արքայական ամուսնության», հմմտ. փեսայի և հարսի «թագավոր» և «թագուհի» անվանումները հայոց հարսանիքում՝ համապատասխան ծիսական դերերով) պետք է դիտել նաև «Եզն մորթելու» սովորույթը զուտնաթի նվագով ու աղջիկների պարով ուղեկցվելու փաստին: Այս պար ու նվագը նկարագրողները տարբեր կերպ են կոչում դրանք<sup>31</sup>, երբ գեռ մսացուն նոր է գետին տապալված, աղջիկների հանդարտ պարը սովորաբար անվանվում է «կաքավել» կամ «ձեռնախաղի խաղալ»: Մորթելուց հետո «կաքավին հաջորդում է պարը՝ յալլին և մի սաղի, պարի մեջտեղ կանգնած, գինի է մատակարարում պարողներ-

<sup>25</sup> Երբ մսացուն մորթվում էր աղջկա տան բակում, կենդանու եղջյուրները ներկվում էին և մինչև վիզը զարդարվում խնձորի շարոցներով: Ի դեպ, Ստ. Լիսիցյանը նկատել է այս սովորույթի «զոհ»-ային բնույթը, սակայն զրա բուն իմաստը նա տեսնում է որպես «...աղջկա տան ոգիներին բավարարելու ցանկություն...» (Ստ. Լիսիցյան, Ջանգեղուրի հայերը, էջ 192—193):

<sup>26</sup> «Առաջին զոհի» մասին տե՛ս М. Элиаде, Космос и история. Избранные работы, М., 1987, с. 56—57.

<sup>27</sup> Հմմտ. այլ պարզաներում, մասնավորապես, ժողովրդական երգերում և հորովելներում եզի՝ իբրև տիբաջ եղբայր ընկալումը. «Եզո ջան, ախպեր ջան» և այլն, հմմտ. նաև՝ Հ. Սահյանի «Եզը» բանաստեղծությունը:

<sup>28</sup> В яч. В с. Иванов, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов от asva—«конь» (жертвоприношение коня и дерево asvattha в древней Индии), (Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974, с. 75—138).

<sup>29</sup> «Մրազան ամուսնության» (այդ թվում և՛ «արքայական») մասին մանրամասն տե՛ս Мифы народов мира, т. 2, М., 1988, с. 422—423.

<sup>30</sup> В яч. В с. Иванов, Опыт истолкования., с. 98.

<sup>31</sup> Պարեզանակի և կատարվող պարերի անվանումների մեկնաբանումը հետաքրքիր հետեւությունների կարող է հանգեցնել:

րին»<sup>32</sup>։ Մեկ այլ տարբերակում՝ մորթելու սկիզբն ազդարարվում էր «Քյոր օղլու» կոչվող պարեղանակով, իսկ մորթելուց հետո զուռնան եղանակը փոխում էր «Ձեռնախաղի», որով «աղջկունք և հարսներ թաշկինակները ծածանելով պարում են մսացուի շուրջը»<sup>33</sup>։ Ուրիշ մի վկայությամբ մսացուի շուրջը պարող հարսներն ու աղջիկները իրենց երեսը ծածկում էին «կարմիր շարդաթով»<sup>34</sup>։

Առասպելական առաջին զոհի այս անթեղված ծիսական շերտը միակը չէ, սակայն, որ կարող է բացատրել «Եզն մորթելու» սովորույթը։ Եթե փեսայի (մարդեղային զոհ) և եզան (կենդանական զոհ) ծիսական նույնացման մեջ մտապահված է առաջինը երկրորդով փոխարինելու հնամենի մտածողությունը, ապա հարսանիքին իրականում արջառ (կամ խոյ) մորթելու իրողության մեջ «թաքնված է» բուն մատաղի ժողովրդական ետնագույն ընկալման և փեսային էլ որպես մատաղացու դիտելու հանգամանքը։ Ասվածի պերճախոս վկայությունն ամուրիների ամուսնությունն ակնարկող այնպիսի դարձվածներն են, ինչպես՝ «Ծ՞րբ ենք անդաճտ կտրում» կամ՝ «Անգաճտ դեռ չե՞ն կտրել»<sup>35</sup>։

«Եզն մորթելու» սովորույթը բնութագրող ուրիշ մանրամասներ հնարավորություն են տալիս ներթափանցելու մշակութային մեկ այլ, առավել վաղընչական շերտի խորքերը։ Նկատի ունենք երկվորյակների պաշտամունքը։ Առաջին երկվորյակների առասպելույթի մի նոր վերականգնման<sup>36</sup> համաձայն երկվորյակները մարտի են բռնվում, որի հետևանքով նրանցից մեկը (եթե երկվորյակները միասեռ են) կամ երկուսն էլ (եթե՝ տարասեռ են) զոհվում են՝ սկիզբ տալով որևէ բույսի։ Վերականգնված առասպելույթը բանալի է ծառայել հայկական հարսանիքում առկա ծառի տիեզերական բնույթը վերարտադրելու<sup>37</sup>, հատկապես՝ երաժշտական գործիքի (զուռնա) առասպելածիսական նախնական էությունը հավաստելու և լուսաբանելու համար<sup>38</sup>։ Ձեռքի տակ ունենալով նշված հույժ արժեքավոր գիտական եզրահանգումները, դժվար չէ կատարել հաջորդ քայլը՝ տեսնել, որ փեսան և եղբայրսանյաց ծեսի քննարկվող ենթատեքստում երկվորյակներ են։ Այս միտքը փաստարկվում է, մասնավորապես, բուն մորթելուց առաջ և մորթելու ընթացքում կենդանու հանդեպ կիրառվող գործողություններով, որոնք մեղաժամատ-սպանություն (արյուն)–ծլարձակում (աճ) սխեման բնութագրող հատկանիշներ են դրսևորում։

Փողթնից հայտնի նյութը «փեսա-մորթվող կենդանի» հակադրությունը և մեղամարտը մատնանշող մի տարբերակ է. «Մի քանի երիտասարդներ մի

32 Ք ա շ բ եր ու ն ի, նշվ. աշխ., էջ 152։

33 Նույն տեղում, էջ 156։

34 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Երկեր, հ. 2, էջ 347։

35 Ամատունիի բերում է նույն արտահայտության այլ տարբերակներ. «Անկաջր արնոտել, կտրել—աողա նշանել»։ «Արսնի անկաջր արնոտել ա։ Ստեփանի անկաջր կտրել են»։ Բայց և՛ «Անկաջր կտրել.—անասունի ականջը կտրելով՝ հասկացնել, թե նա մատաղացու է» (տե՛ս Ա մ ա տ ու ն ի, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 34)։

36 Л. А. Абрамян, А. Р. Демирханян, Мифологема близнецов и мировое дерево (К выяснению значения одного класса наскальных изображений древней Арменции) (Պատմա-բանասիրական հանգես, 1985, № 4, էջ 66—84)։

37 Տե՛ս Ն. Վ. Պ ի կ ի շ յ ա ն, Թագվորագութի ծեսի մի հնագույն տարբերակ (Հանրապետական գիտական նստաշրջան՝ նվիրված 1984—1985 թթ. ազգագրական և բանագիտական գաղտախն հետազոտությունների հանրագումարին։ Զեկուցումների թեզիսներ, Երևան, 1987, էջ 70—71)։

38 Л. А. Абрамян, Р. В. Пикичян, Генезис музыкального инструмента в ритуально-мифологическом контексте (Проблемы генезиса и специфики ранних форм музыкальной культуры. Тезисы докладов, Ереван, 1986, с. 3—5)։

ևզը բռնած կանգնում էին քազավորի հանգեպ, իսկ աղջիկներ ու նորահարսներ հռանդով պարում էին: ...ի վերջո երիտասարդները վայր էին գլորում հզանը և մի նվեր առնելով թագավորից՝ մորթում<sup>39</sup> (ընդգծումը—Ձ. Խ.): Այստեղ ակնառու է փեսայի և եզան միջև գոտեմարտ ստեղծելու պատրանքը. հզը կանգնեցնում են փեսայի դեմ հանդիման, իսկ փեսայից նվեր առնող երիտասարդներին (նրա հետ նույն սոցիալ-տարիքային խմբին պատկանողներին) ձեռքով կենդանին մորթելը հեռավոր ակնարկ է՝ անձամբ փեսայի կողմից մորթելու Ավելին՝ որոշ նյութերի համաձայն մասցուն գետին տապալողն անպայման փեսան էր լինում<sup>40</sup>: Մենամարտը հավաստող մեկ այլ (այս անգամ արդեն լեզվական տեքստի շրջանակում) վկայություն էլ դարձյալ ամուրիների ամուսնությունն ակնարկող հետևյալ խոսքերն են. «Ե՛րբ ենք մոգին գետին զարկում» կամ՝ «Հըլը մոգին գետին շե՛ք զարգե»<sup>41</sup>: Սակայն «ԾՁն մորթելու» կարգի մեջ առավել ուշագրավն այն է, որ փեսա-մորթվող կենդանի հակադրությունը սոսկ նրանց «գոտեմարտով» չի ավարտվում: Բորշ նյութեր հիմք են տալիս կարծելու, որ փեսան հենց ինքն էլ սպանում է «այսոյանին»: Այսպես, մինչ մորթելը փեսան և քավորը մեկական վառած մեղրամոմ ձեռքներին առաջինն էին մոտենում կենդանուն: Փեսան իր դանակով խաչածև նշան էր անում անասունի վզին, այնուհետև փոքր ինչ կտրելով՝ արյունոտված դանակը փակում և գրպանում պահում էր մինչև առազաստ<sup>42</sup>: Բոլոր դեպքերում չէ, որ փեսան ինքն էր առաջինը խոցում, արյուն հանում: Շատ հաճախ, ի նշան հաղթության, նա ոտքը պահում էր կենդանու վզին արնպես, որ դանակը վզին էր մոտեցվում հենց նրա ոտքի տակ կամ էլ ուղղակի նստում էր գետին տապալված մորթվող անասունի վրա<sup>43</sup>: Փեսայի և կենդանու «գոտեմարտի» և առաջինի կողմից երկրորդին տապալելու (սպանելու) հետևանքով հեղված արյունից էլ սկիզբ է առնում և աճում է «հարսանեկան ծառը»: Անմիջապես զոհի (ճիշտ է՝ հավերի) արյունից սկիզբ առնող «փեսածառի» մասին նյութը մեր օրերում հմտորեն կարողացել է գրառել Հ. Պիկիչյանը<sup>44</sup>: Ավելի վաղ արված որոշ նկարագրություններում ևս հավաստված է «հարսանեկան ծառը» «ԾՁն մորթելու» ծեսի օրը զարդարել-պատրաստելու փաստը, թեև անմիջապես մորթվող անասունի արյան հետ «ծառի» կապն այդ նյութերում չի մատնանշված: Փոխարենը գրեթե հայտնի բոլոր նյութերում առկա է մինչ մորթելը մասցուի վզին դանակով կտրել-խաչ անելու, ինչպես և՛ այդ արյունով փեսայի ճակատին խաչ անելու սովորույթը, որ դարձյալ ծառի ստեղծման և աճի գաղափարն է խորհրդրդանում<sup>45</sup>: Մլարձակման և աճի առումով ուշագրավ է նաև այն սովորույթը, որ հեղվող արյան տակ պահում էին արորի խոփը (դաշտավարության մեջ աճի առհավատչյան) և այնուհետև այն ձգում կրակի մեջ, որով եփվում էր հարսանիքի միսը<sup>46</sup>: Այդ արյունով ներկում էին նաև այն շորի ծայրը, որով

39 Ծ. Լ ա լ ա յ ա ն, Գողթան գավառ, էջ 124:  
 40 Հաղորդել է նույն Անուշ Մաճկալյանը՝ Տավուշի շրջանի Թովուզ գյուղից:  
 41 Հմմտ. «Գետնովը տալ»—Գոտեմարտության ժամանակ գետին զարկել (տե՛ս Ա մ ա տ ու ն ի, նշվ. աշխ., էջ 129):  
 42 Ծ. Լ ա լ ա յ ա ն, Երկեր, հ. 2, էջ 347, ն ու յ ն ի՝ Վայոց Ձոր, էջ 152, Ք ա շ բ եր ու ն ի, նշվ. աշխ., էջ 156:  
 43 Ստ. Լ ի ս ի ց յ ա ն, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 45, Ծ. Լ ա լ ա յ ա ն, Զանգեղուրի գավառ, էջ 75, Ք ա շ բ եր ու ն ի, նշվ. աշխ., էջ 156:  
 44 Հ. Վ. Պիկիչյան, նշվ. աշխ., էջ 70:  
 45 Հ. Վ. Պիկիչյանի այս գրառման մեջ ծառն աճում է գետին արյունով արված խաչի կենտրոնից: Խաչի, որպես տիեզերական ծառի արտահայտություններից մեկի, մասին տե՛ս В. Н. Топопов, Крест (Мифы народов мира, т. 2, М., 1988, с. 12—14):  
 46 Ստ. Լ ի ս ի ց յ ա ն, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 45:

գոտևորում էին փեսային կամ որը ուսի վրայով կապում էին նրա կրծքին<sup>47</sup>։ Իսկ որոշ դեպքերում էլ մսացուի պոչից պոկած երկար մազերն իրար կապելով գոտի (արգասավորության հավաստիք) էին պատրաստում և, արյան մեջ թաթախելով, կապում փեսայի մեջքին՝ անմիջապես մարմնի վրա<sup>48</sup>։

«Ծզն մորթելու» սովորությունը բնութագրող պատկերացումներից մեկն էլ այն էր, թե հնարավոր է փեսային «կապ գցել»՝ զրկել առնականությունից, սեռական ուժից, զուռնայի առաջին ձայնի հետ որևէ թել կապելու, դանակ, դաշույն կամ կողպեք փակելու ու համանման այլ միջոցներով։ Իսկ թշնամաբար տրամադրված մարդկանց նման հնարավոր վնասաբեր ձեռնարկման «հակաթույնը» նույն կարգի ձեռնարկումներն էին՝ տղայի մերձավորների ու հարազատների կողմից։ Միայն թե այս դեպքում կապվող կամ փակվող իրերը թաթախվում էին մորթվող անասունի արյան մեջ։ Շատ հաճախ փնսան ինքն էր այդ անում՝ մսացուի վզին գրչահատով խաչ անելուց հեղվող արյամբ ներկված դանակը փակելով։ Երբեմն արյունոտված արդ դանակի հետ փեսան փակում էր նաև կենդանու պոչից քաշած մազափունջ<sup>49</sup>։ Սովորաբար արյունոտված դանակ կամ կողպեք փակում էին փեսայի քույրը, մայրը, քավորը կամ էլ ազապները, լոռիում, օրինակ, ամուրիներից ավագազույնը կամ թագվորամայրը հենց առաջին դուրս ցայտած արյան մեջ թաթախում էր մի կտոր կարմիր թել և խնամքով պստում իր մոտ մինչև նորապսակների առագաստ մտնելու օրը։ Ազապների գլխավորն էլ իր արյունոտ մատը խաչած քսում էր թագվորի ճակատին, որ նա զերծ մնա փորձանքներից<sup>50</sup>։ Նոր Բայազետում, երբ մսագործը «Աստված շնորհավոր անե» ասելով դանակով խաչ էր քաշում եզան կոկորդին և մորթում, փեսացուի մայրը մի կողպեք, իսկ քավորը մի դանակ բերում թաթախում էին արյան մեջ և փակում։ Կողպեքը պահվում էր և բացվում միայն հարս ու փեսայի թագվերացից հետո։ Դանակը փեսացուն դնում էր գրպանը և բաց անում առագաստի գիշերը։ «Ծթե այսպես շանին», — ավելացնում է Ե. Լալայանը, — փեսացուի թշնամին կարող էր եկեղեցի գնալ, կամ պսակ գնալու միջոցին մի կողպեք կամ գանակ փակել և այսպիսով նորափեսին «կապ գցել» — զրկել առնականությունից<sup>51</sup>։ Բուլանըխում մորթվող կենդանուց մի փունջ մազ էին պոկում և թաթախելով արյան մեջ՝ երեք անգամ հանգուցում և մի փակած կողպեքի հետ միասին հանձնում փեսային<sup>52</sup>։ Զտնգեզուրում, «Երբ ցայտում են արյան առաջին կաթիլները, քավորն իսկույն թաթախում է մատն այդ արյան մեջ և խաչած քսում թագավորի ճակատին։ Այս միջոցին ազգական մի կին մի թել է հանգուցտում, որպեսզի քաջքերը հանգուցտված, կապված մնան։ Այս հանգուցտը բաց են անում թագի վերացումից հետո»<sup>53</sup>։ Ղարարաղում արյուն էին քսում ծալովի դանակին և տան բանարիներին։ Դանակը դնում էին փեսայի գրպանը, իսկ բանարիներն ուղարկում հարսին<sup>54</sup>։

Այս ամենում էական դեր էր վերագրվում նաև զուռնային։ Ծնթաղրվում

47 Նույն տեղում։ Փեսայի ուսի վրայով կապվող այս շորը (որիչ տեղերում՝ հյուսածո թելը) հայտնի է «ուսկապ», «կոսպանդ», «ճառոտ», «կանաչ-կառմիր» և այլ անվանումներով։ Հարսանյաց ծեսում դրա էությունը լուսարանելի է իբրև «ճանապարհ» կամ դրա խորհրդանշիչը, իսկ «ճանապարհ» — «ծառ» նույնիմաստ կապը կասկած չի հարուցում, որի բացահայտումը հայոց հարսանիքում տե՛ս Զ. Վ. Խառաայան, Ամուսնական զույգի ուղին հայոց հարսանիքում (Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1989, № 11, էջ 18—19)։

48 Քաջբերունի, Նշվ. աշխ., էջ 156։  
49 Նույն տեղում, Ե. Լալայան, Վայոց Ձոր, էջ 152։  
50 Ե. Լալայան, Բորլալուի գավառ, էջ 227։  
51 Ե. Լալայան, Նոր Բայազետի գավառ, էջ 18։  
52 Բենսե, Բուլանըխ կամ Հարթ գավառ, էջ 110։  
53 Ե. Լալայան, Զանգեզուրի գավառ, էջ 75։  
54 Սա. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 45։

էր, որ հենց զուռնայի առաջին ձայնի հետ է կապված առնականությունից փեսայի զրկվել-չղրկվելու կենսական խնդիրը: Հայտնի են բազմաթիվ վկայություններ այն մասին, թե ինչպես փեսան կարող էր «կապ ընկնել» լիովին անմեղ մարդկանց պատճառով, եթե նրանք անզգուշաբար, չսեղծվ զուռնայի ձայնը, որն է բան փակեին կամ հանգուցներ անեին (օր.՝ գորգ գործելիս): Մի հաղորդման համաձայն մարգն աշխատելիս պարանիին կապ է արել հենց այն պահին, երբ հնչել է մորթելու սկիզբն ազդարարող զուռնան, և այդ զուգադիպությունն, իբր, պատճառ է դարձել նորափեսայի «կապվելուն»<sup>55</sup>: Նույն բանասացը նաև վկայում է, որ այդ միջոցով «կապվել-չկապվելը» մեծապես կախված էր նվագող վարպետից: Զուռնային կարող էր այնպես արձակել գործիքի առաջին ձայնը, որ բացառվի փեսայի «կապ ընկնելը»<sup>56</sup>:

Առաջին երկվորյակների հիշյալ առասպելույթի նորովի մեկնաբանման կարևորագույն գրավականներից մեկն էլ այդ առասպելույթի «երաժշտական կողմ» և ըստ այդմ նաև՝ հայոց հարսանիքում ու նվիրագործման ծեսում զուռնայի դերի բացահայտումն է<sup>57</sup>: Զուռնան հենց այն երաժշտական գործիքն է, որ իր նվագով լի լուր ամենքի «վերապատմում է» առաջին երկվորյակների գաղտնիքը, հիշեցնում է զոհի պատմությունը: Բայց ի՞նչ կապ կարող է լինել փեսայի սեռական ուժի և երկվորյակների հիշյալ հակամարտ բնույթի միջև: Ակնհայտ է, որ տվյալ դեպքում գործ ունենք երկվորյակների առասպելույթի երկրորդ տարբերակի հեռավոր արձագանքների հետ, ըստ որի տարասեռ երկվորյակները դիմում են արնապղծության (ինցեստ), որի հետևանքով երկուսն էլ զոհվում են և հիմք տալիս տիեզերական ծառին<sup>58</sup>: Ծնթադրել է, որ ամուսնացող երիտասարդի «կապվելու» գաղափարը կյանքի է կոչված հենց արնապղծ ամուսնությունները կանխելու մտահոգությամբ: Բանն այն է, որ հայերի մեջ ընդունված ամուսնական իրավունքը խստագույնս կարգի էր բերված և ըստ ամենայնի հսկվում էր ամուսնացող զույգի արնակցական մերձության աստիճանը՝ ամուսնական «ճասը» և «չճասը»<sup>59</sup>: Իրականում, այսուհանդերձ, քիչ չէին այն դեպքերը, երբ խնամիացող կողմերը, նյութական և գերդատանալին ինչ-ինչ շահերից դրդված, շրջանցում էին ժողովրդաստվորութային կամ եկեղեցական իրավունքով արգելվող կարգը՝ չէին պահպանում «յոթ պորտը»<sup>60</sup>: Ամենևին չի բացառվում, որ փեսայի առնականություն «կորուստը» հատկապես իբրև արյունապղծ ամուսնության հետևանք է մատուցվել թույլատրելի ամուսնական աստիճանը հսկող անձանց (բայց հատկապես՝ եկեղեցու) կողմից: Կայանալիք ամուսնության «չհաս» լինելու դեպքում է հենց<sup>61</sup>, որ փեսան կարող է «զրկվել» առնականությունից: Ըստ այդմ՝ ամեն մի կոնկրետ ամուսնական զույգի դեպքում փեսայի «կապվել-չկապվելը» յուրօրինակ ցուցիչի դեր է կատարում. փաստորեն «ճաս» ամուսնությունը փեսայի սեռական ուժի առկայության առնավատչյալն է:

<sup>55</sup> Հաղորդել է Իշևանի շրջանի Սեփար գյուղի բնակիչ Լևոն Բաղմանյանը (ծնվ. 1903 թ.), 1983 թ. հուլիսին:

<sup>56</sup> Լ. Բաղմանյանի վկայությամբ այդպիսի մի զուռնայի կար Աշաշուր գյուղում:

<sup>57</sup> Л. А. Абрамян, Р. В. Пикичян, նշվ. աշխ.:

<sup>58</sup> Л. А. Абрамян, А. Р. Демирханян, նշվ. աշխ., էջ 74—78:

<sup>59</sup> Տե՛ս Ս. Հովհաննիսյան, Ամուսնաբնտանեկան իրավունքը վաղ ավատական Հայաստանում, Երևան, 1976, Ա. Սեդրակյան, Ամուսնական խնդիրներ, Մոսկվա, 1891, էջ 5—109:

<sup>60</sup> Ամուսնական արգելքը խախտելու բազում օրինակների կարելի է հանդիպել դարավերջի մեր պարբերականներում տեղ գտած նամակներում և թղթակցություններում (տե՛ս Գ. Առաքելյան, Ամուսնական տարակուսանքներ (մի երես եկեղեցական իրավաբանությունից), Բաքու, 1894:

<sup>61</sup> Ընդամենը և ճիշտ առաջին երկվորյակների արյունապղծության նման:



Փեսայի ժամանակավոր խորհրդանշական մահը հարսանյաց ծեսի նախնական հորինվածքում ընկալվում էր որպես սեռական մահ<sup>62</sup>, քննարկվող սովորույթի «Եզն մորթիլ» անվանումը նյութ է տալիս նաև այս հետևությունների: Ինչու է սովորույթն այդպես կոչվում, եթե փրականում մորթվում են ուրիշ կենդանիներ: Բանն այն է, որ եզ-լծկանն ամորձատված է, գրկված՝ սերունդ ունենալու ունակությունից: Եզն հետ փեսայի մտովի ու ծիսական (ըստ այդմ է լեզվական-անվանական) նույնացումը ենթադրում է նաև փեսայի առնականության բացակայություն: Բայց այն, որ մորթվող անասունի արյամբ ներկված կապվող թելը, փակվող դանակը կամ կողպեքը արձակվում և բացվում էին նորապսակների անկողնու մեջ, երաշխիք էր այն բանի, որ փեսան ժամանակավորապես (ծեսի շրջանակներում) «կորսված» իր առնականությունը պիտի վերագտնի առագաստի պարագային:

Ամփոփելով, կարելի է հավաստել, որ հայոց ավանգաթային հարսանիքի ծիսական ընկալման շրջանակներում ամուսնական զուգրից յուրաքանչյուրն ունեւր իր ծիսական-կենդանական համարժեքը: Եթե իբրև այդպիսի համարժեք հարսնացուի համար հանդես էին գալիս երիջը կամ զամբիկը, ապա փեսացուի համար վերականգնվում են արջառը և խոյը<sup>63</sup>: Ըստ որում այդպիսի վերականգնման հարուստ նյութ է տալիս «Եզն մորթիլ» կոչված սովորույթը, որի թե՛ անվանման, թե՛ բուն արարողության մեջ կաղապարված ենք գտնում նաև փեսայի՝ որպես հարսանիքի կենտրոնական կերպարի, բնութագրիչ բազում այլ հատկանիշներ: Վերջապես, «Եզն մորթիլու» սովորույթը վերարտադրում է նաև տիեզերաստեղծ առաջին այն գործողությունը, ուր մարդկային զոհին փոխարինելու է գալիս կենդանական զոհը:

## ОБЫЧАЙ «EZƏN MORT'EL» И ЖЕНИХ В АРМЯНСКОЙ СВАДЬБЕ

З. В. ХАРАТЯН

### Резюме

В некоторых контекстах традиционной брачно-свадебной обрядности у армян образ невесты нередко соотносится с какой-либо *самкой*, обычно—с телкой или кобылой. Подобная ритуальная идентификация невесты с определенным животным предполагает наличие соответствующего знакового эквивалента и для ее брачного партнера—жениха, поскольку будучи элементами в системе знаков, «женщины сами участвуют в создании знаков» (К. Леви-Строс). Если ритуальными эквивалентами невесты в животном мире выступают телка или кобыла, то для жениха восстанавливается бычок. Подобный вывод напрашивается при внимательном рассмотрении обычая «t-zəp mort'el» («Резание вола») — одного из составных элементов традиционного свадебного ритуала.

Само название этого обычая «Резание вола» вводит в заблуждение исследователя, ибо в действительности закалывался не тягловый скот, каким являлся *вол*, а какое-либо другое животное, обычно—*бычок*.

<sup>62</sup> Ամուսնացող երիտասարդի ժամանակավոր սեռական մահվան մտայնությունը լավագույնս գիտելի է հարսանյաց ծեսի մեկ այլ՝ «Փեսաբրաշի» սովորույթում, որը վերարտադրում է մահ-կյանք փոխկապը, ինչպես է՝ «Ճալեյային կրկնակի» գաղափարը:

<sup>63</sup> Ըստ երևույթին, կենդանական համարժեք ունենալու ծիսական արջ նույն մտածողության կաղապարն է գործում նաև արդի (հատկապես քաղաքային) հարսանիքում խաղալիք «բլի» որպես փեսացուի խորհրդանշան հանդես գալու մեջ, որն ամրացվում է աղջկա տուն փեացող հարսնեկերների ավտոմեքենայի առաջամասում:

Этот факт свидетельствует, что для обряда «Резание вола» существенным является наличие таких специфических элементов, «как мысль, образ, лишенные материального плана выражения» (А. Байбурин). А таким образом являлся *жених*, который в мифопоэтическом восприятии свадебного ритуала предстает перед нами как «герой», после временной символической смерти которого следует «второе рождение». «Жениха-героя» в обряде заменяет и как его знаковая двойня выступает убойное животное. Тем самым в рассматриваемом обычае обнаруживается идея «*первой жертвы*». Кроме того, в обычае «Езэп порт'ел» прослеживаются также следы *мифологемы близнецов и их связи с «мировым деревом*»: жених и убойное животное выступают здесь как близнецы.