

**ՀՈԴՈՊ ԹՈՉՈՒՆԻ ՄԱՍԻՆ ԱՌԱՍԴԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ
ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑՆԵՐՈՒՄ. ՊԱՏՄԱՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ
MYTHOLOGICAL REPRESENTATIONS OF THE HOOPOE BIRD IN
ARMENIAN FOLK LEGENDS: A HISTORICAL AND COMPARATIVE STUDY
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПТИЦЕ УДОД В АРМЯНСКИХ
НАРОДНЫХ ПРЕДАНИЯХ: ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ**

Գևորգ Գյուլումյան
Gevorg Gyulumyan
Геворг Гюлюмян

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Գիտությունների ազգային ակադեմիա, Հայաստան
Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences, Armenia
Институт археологии и этнографии, Национальная академия наук, Армения

gevorg.gyulumyan@iae.am

Ներկայացվել է՝ 13.05.2025; գրախոսվել է՝ 08.07.2025; ընդունվել է՝ 12.08.2025
Received: 13.05.2025; Revised: 08.07.2025; Accepted: 12.08.2025
Представлено: 13.05.2025; рецензировано: 08.07.2025; принято: 12.08.2025

© Հեղինակ, 2025: Տարածվում է Creative Commons Attribution 4.0 Licence-ի պայմաններով
© The Author, 2025. Distributed under the terms of Creative Commons Attribution 4.0 Licence
© Автор, 2025. Распространяется на условиях Creative Commons Attribution 4.0 Licence

DOI: 10.53548/0320-8117-2025.2-290

Ամփոփում – Հոդվածում առաջին անգամ մեկտեղվում, դասակարգվում և գործառու-
թային խմբերի են բաժանվում հուպոպ թռչնին առնչվող պատկերացումները, որոնք ար-
տացոլված են XIX–XXI-րդ դարերում գրի առնված հայ ժողովրդական ավանդազրույց-
ներում: Բանահյուսական նյութերը ցույց են տալիս, որ հուպոպի կերպարը գործառութա-
յին զգալի նմանություններ ունի ջրային իգական ոգիների՝ ջրահարսերի, սիրենների և
այլնի հետ: Հատկապես ուշագրավ զուգահեռներ են ի հայտ գալիս՝ կապված հուպոպի
գլխաթափի (կամ «սանրի»), կերպափոխման, մեկուսիության և ծայնի հետ, արտաքին
հատկանիշներ ու գործառույթներ, որոնք վերաբերում են նաև ջրային իգական կերպար-
ներին: Հոդվածում անդրադարձ է կատարվել նաև ծովային իգական կերպարների
նկատմամբ սեռական բռնության մասին հնագույն պատկերացումներին (այն հանգում է
բռնության ենթարկվողի, ոչ թե բռնացողի պատժին): Փորձ է արվել գտնելու դրանց և
մեր ավանդազրույցների ընդհանուր կողմերը՝ միաժամանակ նպատակ ունենալով ի հայտ
բերել փոխառնչության հիմքերը: Ուսումնասիրության բանահյուսական հիմնանյութը
քաղված է արևելահայ և արևմտահայ մամուլի էջերից, ՀԱԻ արխիվից, ազգագրական
տարբեր շրջանների մասին հրատարակված ժողովածուներից ու գրքերից:

Abstract – The article brings together, classifies, and divides into functional groups the beliefs related to the hoopoe bird, as reflected in Armenian folk legends recorded in the 19th–21st centuries. Folkloric materials show that the image of the hoopoe has significant functional similarities with female water spirits – such as mermaids, sirens, and others. Particularly noteworthy parallels are revealed in connection with the hoopoe's crest (or "comb"), transformation, solitude, and voice – external features and functions also attributed to female water beings. The article also touches upon ancient beliefs concerning sexual violence against sea female characters (which, according to the tradition, leads to the punishment of the victim rather than the perpetrator). An attempt is made to find commonalities between these traditions and Armenian folk legends, while also aiming to uncover the basis of their interrelations. The folkloric source material for the study is drawn from the pages of Eastern and Western Armenian press, the archives of the Institute of Archaeology and Ethnography (NAS RA), as well as published collections and books about various ethnographic regions.

Резюме – В статье впервые собраны, классифицированы и разделены на функциональные группы представления, связанные с птицей удода, зафиксированные в армянских народных преданиях XIX–XXI веков. Фольклорный материал показывает, что образ удода имеет значительное функциональное сходство с водными женскими духами – русалками, сиренами и др. Особенно примечательны параллели, связанные с хохолком (или «гребнем») удода, его способностью к превращению, уединённостью и голосом – внешними чертами и функциями, свойственными также водным женским персонажам. В исследовании также затронуты древние представления о сексуальном насилии над морскими женскими существами (где наказанию подвергается жертва, а не насильник). Сделана попытка найти общие черты между этими представлениями и армянскими преданиями, с целью выявления оснований их взаимосвязи. Фольклорная база исследования зиждется на материалах восточно- и западноармянской прессы, архива ИАЭ, а также сборников и книг, опубликованных по различным этнографическим регионам.

Հիմնաբառեր – հոպուպ, սանր, կերպափոխում, ջրահարս, սիրեն:

Keywords – hoopoe, comb, transformation, mermaid, siren.

Ключевые слова – удода, расчёска, метаморфоза, русалка, сирена.

Ներածություն

Հայաստանում Հոպուպի վարքի, ծայնի ու արտաքինի հետ կապված որոշակի պատկերացումներ են կազմվել դեռ հնադարում (Սամուելյան 1931, 172), որոնք շատ ավելի ուշ շրջանում արտացոլվել են ավանդազրույցների տեսքով և կենցաղավարել մինչև մեր օրերը (մեր ունեցած նյութերից «ամենաթարմը» գրի է առնվել 2000-ականների սկզբին):

Հոդվածում քննվող ավանդազրույցների աշխարհագրական տարածքը ներառում է Արցախը (թվով՝ 3), Հարք-Բուլանը (1), Գարդման-Գանձակը (1), Լոռին (1), Համշենը (1) և Գեղարքունիքը (1): Եվս երկու ավանդազրույցի գրառման վայրերը հայտնի չեն, սակայն դրանցից առաջինը 1896 թ. հրատարակվել է (արևմտահայերեն) Պոլսի «Արեւելք» պարբերականում, իսկ երկրորդը, դարձյալ արևմտահայերեն, 1966 թ. տեղ է գտել Գ. Սիմոնյանի՝ Վենետիկում լույս ընծա-

յաճ՝ Պոնտոսի Ամասիա քաղաքի հայերի մասին պատմող «Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ» գրքում:

Նշված ավանդազրույցները կարելի է դիտարկել թե՛ բացատրական-ծագումնաբանական, թե՛ ստուգաբանական ավանդազրույցների ծիրում, քանի որ դրանցում արտացոլված են և՛ հոպոպ թռչունի առաջացում-ծագումը, և՛ նրա՝ մի շարք ազգագրական շրջաններում գործածված անունների (*սօնդրիլիկ, սանդըր, սընդըրկապէ*) ժողովրդական ստուգաբանությունները (Volksetymologie. հայ բանագիտության մեջ ավանդազրույցները սովորաբար բաժանվում են երեք հիմնական խմբի՝ ստուգաբանական, բացատրական և վարքաբանական. հմմտ. Ղանալանյան 1969, ԻԸ):

Առկա նյութը քննելիս օգտագործել ենք նաև հայ և համաշխարհային բանագիտության մեջ ստեղծված տեսական գրականություն: Մեզ համար էական նշանակություն ունեցան նաև հայերենի մի քանի բառարաններ:

Ավանդազրույցների սյուժեները և գրառման մանրամասները

Հոպոպի մասին ավանդազրույցները 10-ն են, որոնք հյուսված են ընտանեկան հարաբերությունների շուրջ և վերաբերում են ծնող-երեխա, կին (հարսնացու) – ամուսին (փեսացու), հարս - սկեսուր, հարս - սկեսրայր, հարս - տեգր հարաբերություններին: Այս բաժանումներն ու ընտրված հերթականությունը, որոնք կամայականորեն չեն արված, ցույց են տալիս մարդու կյանքի իրարահաջորդ փուլերը՝ *ա. ծնողի խնամքին գտնվող երեխա, բ. հասուն տարիքի՝ արդեն եղբորը խնամող աղջիկ, գ. ամուսնության շեմին գտնվող հարսնացու, որը փախչում է ապագա ամուսնուց կամ փնտրում իր նախկին սիրեցյալին, դ. արդեն ամուսնացած կին (հարս):*

ա. Ծնող - երեխա: Առկա 10 ավանդազրույցներից 2-ում հոպոպը նախապես երեխա է եղել, որը մորը չլսելու պատճառով անիծվել է նրանից ու կերպափոխվել:

Այս բովանդակությամբ ավանդազրույցների՝ մեզ հայտնի առաջին տարբերակը (Ա. վերլուծական մասում ավանդազրույցները հիշատակելիս անընդհատ բնագրային մեջբերումներ չանելու նպատակով՝ բոլոր ավանդազրույցները համարակալում ենք՝ անհրաժեշտության դեպքում նշելով միայն թիվը, օրինակ՝ Ա, Բ, ...Զ, ...Է ևն)՝ «Պուպու (յոպոպ)» վերնագրով, XIX-րդ դարավերջին արձանագրվել է Հարքում և գրի առնվել Բենսեի կողմից: Ըստ ավանդազրույցի՝ մի կին լողացնում է իր չար տղային, սակայն տղան անընդհատ խանգարում է, ըմբոստանում՝ թույլ չտալով մորը շարունակել գործը: Բարկացած մայրը սանրը խփում է տղայի գլխին ու անիծում. «...եղնիս պուպու սարերն ոլորդիս. տղէն կեղնի պուպու թոնայ երթայ» (Բենսե 1900, 43): Ավանդազրույցը 1972 թ. վերահրատարակվել է ՀԱԲ-ի՝ Բենսեի ժողովածուում: Այստեղ մոր՝ սանրով խփելուց հետո «կեղտոտ ու ժպոտ» տղան փախչում է՝ դառնալով հոպոպ՝ սանրը գլխին, և նշվում է, որ հոպոպի նախատիպ մարդու այդ վարքագծի՝ չլողանալու պատճառով է նրա բույնը գարշելի հոտ արձակում (Բենսե 1972, 52–53): Երեխայի և

հոպոպի համեմատության համատեքստում ուշագրավ է եգիպտական դամբարաններում հայտնաբերված երեխայի պատկերը, որի ձեռքին հոպոպ կա (Fakhri, Bakhtiari, Adelzadeh 2014, 42):

Երկրորդ տարբերակը (Բ) գրի է առնվել 2000 թ. Արցախի Մարտունու շրջանի Մուշկապատ գյուղում 70-ամյա բանասաց Խորասան Սադյանից և տեղ է գտել բանագետ, բանահավաք Արմեն Յ. Սարգսյանի կազմած ժողովածուում: Սյուժեն հետևյալն է. մի կին թույլը հավաքում է, քամում և դնում կրակի վրա՝ քաղցու (դոշաք) պատրաստելու նպատակով: Սակայն նրա չար տղան խաղալիս կաթսան շրջում է և թույլը թափում, որի պատճառով մայրը բարկանում ու անիծում է նրան. տղան անմիջապես *«սընդըրկապէ յա փրհնում, ընգում հանդէրը»* (Սարգսյան 2015, N 2 (201) դ, 236): Այս ավանդազրույցում, ինչպես տեսնում ենք, ոչ մի կերպ չի բացատրվում հոպոպի գլխի «սանրի» առաջացումը:

Այսպիսով, նշված երկու տարբերակներում հոպոպը նախապես տղա երեխա է եղել, որը չի ենթարկվել մորն ու նրա անեծքի հետևանքով կերպափոխվել է:

բ. Եղբայր - քույր: Ավանդազրույցներից 2-ում հոպոպը նախապես աղջիկ է եղել, որը թռչուն է դարձել եղբոր (եղբայրների) կորստի ցավից:

Մի տարբերակը (Գ) վկայված է Գանձակի գավառին վերաբերող՝ Ե. Լալայանի աշխատության մեջ (1900 թ.). ազգագրագետը գրում է, որ այն պատմվում էր *«թուրքերի մէջ՝ յոպ-յոպի մասին»*: Այստեղ խոսքը, հավանաբար, դավանափոխ եղած հայերի մասին է, քանի որ այդ ժամանակաշրջանում *թուրք* եզրույթն ուներ ոչ թե էթնիկ, այլ կրոնական իմաստ: Ըստ այս տարբերակի՝ Յուսուփ և Նասիբ անուններով երկու եղբայր են լինում, որոնք ունենում են Ֆաթմա անունով մի քույր, *«որ սովորութիւն ունէր գլխին սանր կրել»*: Մի անգամ եղբայրները գնում են իրենց կորած ձին փնտրելու՝ պատվիրելով իրենց քրոջը մինչև վերադարձը կերակուր պատրաստել: Վերջինս թանապուր է պատրաստում ու սպասում, սակայն տեսնելով, որ եղբայրները չեն վերադառնում, ինքն է գնում նրանց գտնելու: Երկար փնտրելով՝ Աստծուն խնդրում է, որ իրեն թռչուն դարձնի, որպեսզի ավելի հեշտ կարողանա որոնել նրանց: Աստված կատարում է աղջկա խնդրանքը և նրան հոպոպ դարձնում (Լալայան 1900, 341):

Մյուս տարբերակը (Դ) գրի է առնվել Արցախի Մարտակերտի շրջանի Ներքին Հոռաթաղ գյուղում 2001 թ. 65-ամյա բանասաց Գոհար Գրիգորյանից: Հակուփ անունով երեխայի մայրը նրան թողնում է իր աղջկա մոտ, ինքը գնում դաշտ: Եղբորը հսկող աղջիկը սկսում է մազերը սանրել, սակայն, մի պահ հետ նայելով, տեսնում է, որ եղբայրն անհետացել է: Շատ փնտրելով ու չգտնելով՝ վշտից սանրը գլխին թռչուն է դառնում (Սարգսյան 2015, N 2 (201) գ, 235):

գ. Հարսնացու - սիրեցյալ: Ավանդազրույցներից 3-ում հոպոպը նախապես կին է եղել, դրանցից 2-ում ամուսնուց փախչելով է կերպափոխվում, իսկ 1-ում՝ ամուսնու կորստի լուրի ցավից:

«Իպիկ կուկու (աւանդավէպ)» վերնագրով ավանդազրույցը (Ե) 1896 թ. Պոլսի «Արեւելք» պարբերականում տպագրել է լեզվագետ, գրականագետ Հով-

հաննես Գազանճյանը: Ըստ ավանդագրույցի՝ մի գեղեցիկ աղջիկ ու մի «ծառահասակ» տղա անչափ սիրում են միմյանց: Սակայն աղջկան բռնի կնության են տալիս մեկին, որին նա չէր սիրում: Կատարվածից հետո երիտասարդն ուխտում է «մոռնալ աշխարհքը» և «*տուն, տեղ, արար, կալ ձգելով՝ լեռները, դաշտերը ինկալ թափառական*»: Այնուհետև նկարագրվում է արդեն «հարսնաբաղնիք» տարվող աղջիկը, որին բոլորը բարեմաղթանքներ են ուղղում, սակայն նա տխուր մտածում է. «*Ա՛խ, ո՛ր էր թէ թոչուն ըլլայի, լեռ սար ընկնէի, սիրականս գտնէի...: Եւ Աստուած որ սըրմա մազերով աղջկան տառապանքը վերէն կը տեսնէր, կը կատարէ անոր խնդիրքը, և հարսը՝ սանտրը գլուխը, յանկարծ թոչունի կը փոխուի ու կը սլանայ*» (Գազանճեան 1896, 3, տե՛ս նաև՝ Ղանալանյան 1969, N 367գ, 138):

Հաջորդ ավանդագրույցը (2) գրառվել է 1994 թ. Արցախի Ասկերանի շրջանի Զրադացներ գյուղում 82-ամյա բանասաց Զարվարդ Պետրոսյանից: Գեղեցիկ, աղքատ ընտանիքում ծնողները պայմանավորվում են մի հարուստ մարդու հետ և նրան կնության են տալիս իրենց աղջկան՝ հակառակ վերջինիս կամքին: Հայտնվելով անելանելի վիճակում՝ աղջիկը փախչում է մորաքրոջ տուն: Չհանդուրժելով անպատվությունը՝ ամուսինը, խանչալը վերցրած, գնում է, որ սպանի նրան: Հասնելու պահին աղջիկը մազերը սանրելիս է լինում, տեսնելով ամուսնուն, վախից հոպոպ է դառնում՝ սանրը գլխին (Սարգսյան 2015, N 2 (201) թ, 235, տե՛ս նաև՝ Ղանալանյան 1969, N 367գ, 138):

Մյուս տարբերակը (Է), «Իպիկ կուկուկ» վերնագրով, իր «Յուշամատեն»-ում հաղորդում է ամասիացի (Պոնտոս) բանասեր, բանահավաք Գաբրիել Սիմոնյանը: Ըստ ավանդագրույցի՝ Ամասիայում գարնան ավետաբեր համարվող հոպոպը նախկինում նորահարս է եղել, որը մազերը սանրելու պահին լսել է իր փեսացուի անհետացման լուրն ու սանրը գլխին թոչունի փոխակերպվել՝ «շարունակ ձայնելով Գրիգորը, կո՛ւկո՛ւ, կո՛ւկո՛ւ» (Սիմոնեան 1966, 924):

դ. Հարս - սկեսուր (սկեսրայր) տեգր: Հոպոպի մասին ավանդագրույցներում ամենատարածված մոտիվները հյուսված են ընտանիքում ճնշված, հալածված հարսի կերպարի շուրջ (թվով՝ 3 ավանդագրույց և 2 տարբերակ), որը «սխալ» գործողություն է անում որոշակի միջավայրում: Ավանդագրույցներից 1-ի (Ը, Ը*, Ը**) միջավայրը վերաբերում է խմոր հունցելուն. այստեղ սյուժեն ծավալվում է հարս-սկեսուր կամ հարս-սկեսրայր հարաբերությունների շուրջ: Հաջորդ ավանդագրույցի միջավայրը վերաբերում է լոգանք ընդունելուն (Թ), և սյուժեն՝ հարս-սկեսրայր հարաբերությունների մասին է, իսկ 3-րդ ավանդությունը (Ժ) հաղորդվում է շատ հպանցիկ՝ առանց միջավայրը նկարագրող մանրամասնությունների, սյուժեն՝ հարս-տեգր հարաբերությունների շուրջ է:

Մի տարբերակը (Ը), «Յոպոպ» վերնագրով, գրի է առնվել Լոռիում և 1903 թ. հրատարակվել Երվանդ Լալայանի կազմած ժողովածուում: Ըստ այդ ավանդագրույցի՝ հարսը, խմոր հունցելու ժամանակ գործը կիսատ թողնելով, սկսում է մազերը սանրել: Սկեսուրն այդ պահին ներս է մտնում և բարկանում հարսի վրա, որն էլ երկյուղելով՝ սանրը գլխին թոչուն է դառնում (Լալայեան 1903, 191,

տե՛ս նաև՝ Ղանալանյան 1969, N 367 ա, բ, 138): Նույն ավանդագրույցը [Ը*] գրի է առնվել 2002 թ. Արցախի Ասկերանի շրջանի Վարդաձոր գյուղում 70-ամյա բանասաց Վարդի Ասրյանից, այն աննշան տարբերությամբ, որ հարսը ոչ թե վախից, այլ ամոթից է սանրը գլխին կերպափոխվում հոպոպի (անունն էլ մնում է «Սանդր») (Սարգսյան 2015, N 2 (201) ա, 235): Միննույն ավանդագրույցն (Ը**) արձանագրված է նաև Գանձակում XIX դարավերջին, պարզապես սկեսուրի փոխարեն հարսին սկեսրայրն է հայտնաբերում խմորի մոտ սանրվելիս, որից հետո հարսը ամոթից ու երկյուղից թռչունի է փոխակերպվում ու սանրը գլխին թռչում (Լալայեան 1900, 341):

Հաջորդ ավանդագրույցը (Թ), որն արձանագրվել է Գեղարքունիքում (Նոր Բայազետ) XX դարասկզբին, բովանդակային մանրամասնություններով մի փոքր տարբերվում է նախորդից: Այստեղ այլ է փոխակերպման միջավայրը. հարսի՝ տանը լողանալու պահին ներս է մտնում սկեսրայրը, ինչից սաստիկ ամաչելով՝ հարսը թռչուն է դառնում և սանրը գլխին՝ երդիկից դուրս թռչում (Լալայեան 1908, 90): Հարսի կիսամերկ վիճակը *«կին/տղամարդ հարաբերության մեջ ակնարկում է սեռական ցանկության հարուցման նախահիմք, որն այդ նույն սովորույթի զորությամբ գիտակցվում էր հանցանք, ընտանեկան բարոյական նորմերի՝ արգելքի խախտում, հետևաբար և պատժի անհրաժեշտություն»* (Հարությունյան 2000, 244–245): Ընդհանրապես, լողացող կնոջ մարմնի թացությունն առասպելաբանության մեջ խորհրդանշում է պտղավորում, արգասավորում, սերմնավորում (հմմտ. մարդկային սերմի հեղուկային, ջրային, խոնավ վիճակի հետ). *«Հետևաբար կնոջ կիսամերկ մարմինը՝ կապված լվացման, այն է՝ ջրի, խոնավության, գիջության հետ, ենթադրում է սեռական գործողության միտում... որը ավանդական սովորության իրավունքով խստիվ արգելվում էր»* (Հարությունյան 2000, 245–246): Տեսակետի ապացույցն արտացոլված է նաև «Սասնա ծռեր» էպոսում, երբ Սառյեն փորձում է (գլուխ լվանալու պատրվակով) իր կիսաբաց մարմնով գայթակղել Դավթին, (Սասունցի Դավիթ 1939, 216), սակայն հասկանալով դրա անթույլատրելիությունը՝ վերջինս կարողանում է խուսափել հորեղբոր կնոջ խարդավանքներից:

Ըստ էության, ամաչելուց և վախից հարսի՝ հոպոպ դառնալը հայկական ամենատարածված և, թերևս, ամենահին պատումն է, որը հայտնի է Արցախից, Գանձակից ու Լոռիից մինչև Ալաշկերտ և Համշեն (հայտնի են այս ավանդագրույցի նաև պարսկական (Fakhri, Bakhtiari, Adelzadeh 2014, 42) և թուրքական (Sakaoğlu 1976, 181–183) տարբերակները. առաջինը պահանջում է լուրջ քննություն՝ իրանական պատմահամեմատական նյութի համադրմամբ, իսկ երկրորդը, մեծ հավանականությամբ, հարկ է դիտարկել որպես հայկական մշակութային ենթաշերտի ազդեցության հետևանք): Վերջինից (Ժ), թեև ավանդագրույց, որպես այդպիսին, չունենք գրառված, սակայն Հ. Մուրադյանը հաղորդում է, որ XIX դարավերջին կամ XX դարասկզբին Համշենում եղել է հետևյալ պատկերացումը՝ թե հոպոպը *«նոր հարս է եղել, մազերը սանդրելիս՝ տեղը*

վրայ է եկել, ամօթից թռչուն է դառել և սանրը գլխին թռել, գնացել է», դրա համար էլ հոպոպը Համշենում կոչվել է սօնդրիլիկ (Մուրադեան 1901, 88):

Կերպավորման պատճառները բանահյուսական և ազգագրական լույսի ներքո

Կերպավորումը բանահյուսության մեջ տարածված մոտիվ է՝ մարդ-կենդանի, մարդ-քար, մարդ-սար(լեռ), մարդ-թռչուն: Եթե ելնենք այն պատկերացումից, համաձայնի որի, մահից հետո մարդու հոգին մարմինը լքում է թռչնի պես, կարող ենք ենթադրել, որ քննվող ավանդազրույցներում տեղի է ունենում ժամանակավոր՝ մարմնական վիճակից հիմնական՝ հոգևոր-մշտական վիճակի անցման գործընթացը: Դա բխել է մեռած մարդու «հոգու թռիչքի» և թռչունների թռիչքի արագության նմանություն-համեմատությունից (Иванова-Kazac 2006, 5–6): Մարդու՝ մահից հետո թռչնի վերածվելու հիմնարար ապացույցներից է նաև այն, որ որոշ ավանդազրույցներում կորած-մահացած սիրելիին որոնելիս փնտրողը, զգալով կորուստը գտնելու անհնարինությունը, Աստծուն խնդրում է, որ թևեր տա իրեն և թռչուն դարձնի, որը, հավանաբար, հարազատի մոտ գնալու ամենակարճ միջոցն է: Երբ մարդը նեղության ու անելանելի վիճակի մեջ էր ընկնում, ասում էր. «*Մահը ծեղիս իլի պննց կըթողըմ, թըռչի քընն*» (գրի ենք առել 2025 թ. գարնանը՝ Փամբակ գյուղում (Գեղարքունիքի մարզ, Վարդենիսի շրջան), տեղի բնակչուհի Վարսենիկ Չիլինգարյանից (ծնվ. 1965 թ., Ադրբեջանի ԽՍՀ Դաշքեսանի շրջանի Ղոթյուլ գյուղում)): Նշված նախադասության մեջ «*թըռչի քընն*» ձևակերպումը հոգու թռչնակերպ ընկալման հնագույն մտածողության արձագանքն է, որը, ենթադրաբար, մարդն արտաբերում է նույնիսկ առանց հիմնական իմաստը հասկանալու: Սակայն ակնհայտ է՝ արտաբերողը հավատում է, որ մահվան ժամին մարդու հոգին թռչում է: Զ. Ֆրեզերը գրում է, որ մարդու հոգին փոքր՝ անտեսանելի մարմին է մեծ մարմնի մեջ: Վկայակոչելով Ավստրալիայի բնիկներին՝ նա գրում է, որ «*մեծ մարմինը մեռնում է և նրան թաղում են, իսկ փոքր մարմինը նրա մահից հեկոթ թռչում է*» (Ֆրեզեր 1989, 216–217):

Ընդհանրապես, մարդկային հոգու թռչնակերպ պատկերացումները տարածված են եղել աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների մեջ, նաև հաճախ համարվել է, որ «թռչունը հոգին տանում է անդրաշխարհի թագավորություն» (Սրոու 2024, 266), իսկ հեքիաթների հերոսի մեռած նախնին հաճախ թռչնի տեսքով է հայտնվում (Топоров 1987, 398–403): Թռչունն իր մեջ կրում է երկրի վրա մեռած մարդու հոգին: Դերսիմցիները հավատում էին, որ փոքր երեխաների հոգիները մահից հետո «կերպարանափոխվում են աղավաղների, որոնք թևածում են եթերում և ճախրում երկնքում» (Հալաջյան 1960, 1435): Լալայանը գրում է, որ Վարանդայում մի պառավ իրեն պատմել է, «թե մի ծառի տակ իր հիանդ թողը խնամելիս, ննջում է և տեսնում մի աղանի, որ երեխայի բերանից դուրս է գալիս և կանգնում ծառի վրայ» (Լալայեան 1897, 185): Այսինքն՝ կերպավորումն, ինչ-որ առումով, արդեն մահվան հետևանք է:

Մեռած մարդկանց հոգիներն Աստծո մոտ են տանում հրեշտակները, որոնք նույնպես փետրավոր ու թևավոր են և թոչում են: Հետևաբար՝ թոչունների և Վերին աշխարհի հետ առաջին կապը դրսևորվում է հենց թոչելու, թևավոր լինելու մեջ, քանի որ թոչունները շատ նման են Աստծու հրամանները կատարողներին: Վարանդայում Լալայանին պատմել են, որ հոգիները հասնում են երկինք և «թոչունների կերպարանքով մնում են՝ արդարները՝ մի ծաղկալից, ծառազարդ այգում, մեղաւորները՝ մի մթին տեղ, իսկ ո՛չ արդար, ո՛չ մեղաւորները՝ արդարների յետևը» (Լալայեան 1897, 186): Այսինքն՝ բոլոր դեպքերում մարդը մահից հետո Աստծո մոտ է հասնում թոչնի կերպարանքով՝ անկախ բարի կամ չար լինելուց: Ջավախքում հավատում էին, որ մեռնելուց հետո, երբ մարդու հոգուն ասում են «Փառք՝ ի բարձունս», նա «թոչում է Երուսաղէմ, երեք անգամ համբուրում Ս. գերեզմանը և այստեղ 40 օր մնում, մինչև ննջեցյալի քառասունքը լրանալը» (Լալայեան 1896, 317):

Ուշադրության է արժանի նաև թոչունների կերպափոխված մարդկանց վարքագիծը. բոլորը խոցելի, անպաշտպան, օգնության կարիք զգացող խմբեր են՝ հարկադրված ամուսնությունից խուսափող աղքիկներ, ամուսնուն կորցրած կանայք, ընտանիքում ճնշված հարսներ, եղբայրներին կորցրած քույրեր, այլ թոչունների դեպքում՝ պարտքը վերադարձնել չկարողացող գյուղացիներ, խորթ մորից հալածված երեխաներ, եզր կորցրած խեղճ հոտառներ և այլք: Սրանք այն խմբերն են, որոնք, իրենց վիճակի բերումով, աղերսվում են խեղճությանն ու անօգնականությանը, և Աստված նրանց ընդունում է որպես ազնիվ և մաքուր հոգիների:

Հոպոպը՝ որպես անմաքուր թոչուն

Հոպոպը ժողովրդի կողմից բավական «փնթի» թոչունի համարում ունի, որի ապացույցն է, օրինակ, «Հոպոպն ինքն է հոտած, հենց գիտե, թե բունն է հոտած» առածը (Տեր-Աղեքսանդրեան 1885, 124, տե՛ս նաև Ղանալանյան 1960, 46): Աստվածաշնչում էլ այս թոչունը դասվում է անմաքուրների շարքում (Ղեւտ., 11:18): Հին կտակարանում՝ Զաքարիայի գրքում, կարդում ենք, որ անիրավության կապարե կշեռքի թւերին կանայք են նստած և «նրանց թւերը յոպոպի թւերի պէս էին» (Զաքարիա 5:9):

Գրող Վախթանգ Անանյանը, ակնարկելով նաև հայ ժողովրդական ավանդազրույցը, գրում է. «...այդ «ամոթխած հարսը» տեսեք, թե ահա ինչ կենցաղ ունի: Հոպոպը միշտ «զուգված» է խայտաբղետ գեղեցիկ հագուստներով, երկներանգ սանրը գլխին, բայց եթե նայես բույնը, չես հավատա, որ դա այդ թոչունն է: Նախ ծուլ է, կարգին փափուկ բույն չի շինում: Հեղո, անմաքուր է պահում բույնը, դուրս չի թափում ծերուր: Այնքան է կեղտ (ծերուր) հավաքում բնում, որ ձագերը մինչև վզները խրվում են նրա մեջ» (Անանյան 1967, 186): «Բազմավէպի» համարներից մեկում կարդում ենք. «Թե ինչու է, որ սա գեղեցիկ թոչունը անարգ կը սեպվի, ասոր ուրիշ պատճառ չենք գտներ, բայց եթե իրեն գարշահոգությունը ու անախորժ ծայնը» (Բնական պատմութիւն (Յոպոպ) 1845,

338–340): Հոպուպի «անմաքրակենցաղության» մասին հիշատակում է նաև Մխիթար Գոշը. «...շապերը արհամարհում էին նորան (*հոպուպին*) զագրահությունների համար» (Գոշ 1878, 75):

Բերված օրինակները պարզաբանում են նաև խմորին անմաքուր մոտեցող հարսի կերպափոխման պատճառները. քանի որ նրա մեղքը փնթիությունն է, դրա պատճառով էլ նա դառնում է հոպուպ: Այսինքն՝ ժողովրդական մտածողությունն այս ավանդազրույցները հյուսել է բավական ճշգրիտ և իրական՝ իր աչքի տեսածի և իմացածի համաձայն:

Հոպուպի և ջրային իգական ոգիների առնչությունները

Հոպուպը, ըստ երևույթին, առնչվում է ջրային ոգիների, աստվածուհիների (սիրեններ, նայադներ, ջրահարսեր և այլն) հետ, որոնք տարբեր աղբյուրներում նկարագրվում են գոտկատեղից վերև՝ կնոջ տեսքով, կրծքերով, մեջքով, երկար մազերով ու հերարձակ, գոտկատեղից ներքև՝ թռչնակերպ (Горбовский 2003, 118, 120; Непомнящий, Низовский 2004, 138–146; Виноградова 2009, 496, Стрелкова 2015, 268; Ապոլլոդոր 2017, 215; Օվիդիոս 2021, 167): Ապրելով մեկուսի՝ որևէ մեկին տեսնելիս այդ արարածներն իսկույն անհետանում են (Լալայեան 1896, 337), ինչը հիշեցնում է հայերենի բառարաններում *հոպուպ* բառի դիմաց երկրորդ իմաստով նշված բացատրությունը՝ «ամբողջովին մեկուսացած մարդ» (Ճերէճեան, Տէր-Խաչատուրեան 1992, 315; Մալխասեանց 1944, 415):

Սլավոնական բանահյուսության մեջ ջրահարսերը ծնողների կողմից նգովված աղջիկներ են, որոնք անիծվում են կա՛մ սխալ վարքի, կա՛մ տնից փախչելու, անհետանալու պատճառով (Зеленин 1995, 148–150), այսինքն՝ ծնողի կողմից անիծված երեխաների մարմնավորումներ են, որոշ շրջաններում՝ չթաղված կանանց և աղջիկների հոգիներ (Зеленин 1995, 149): Հիմնական բնութագրիչներից է նաև անժամանակ և անբնական մահով մեռած լինելու հանգամանքը (Зеленин 1995, 149), որը նման է հոպուպի կերպափոխված մարդկանց ճակատագրերին: Տեսաբաններից ոմանք ջրահարսերի նախատիպեր են համարում ամուսնությունից առաջ մահացած աղջիկներին (Виноградова 2009, 142):

Ուշադրության արժանի է նաև հոպուպի՝ հողի միջով տեսնելու և թաքնված ջրերը, աղբյուրները գտնելու կարողության մասին պատմությունը: Գերմանացի բանագետ Կունցմանը, հղում անելով արևելյան սեմական ավանդազրույցներին, նշում է, որ «հոպուպը համարվում է ջուր որոնող («ջրաբեր»), «բացող» և օժտված է խոսելու ունակությամբ: ...կարողանում է տեսնել հողի միջով և ցույց տալ թաքնված աղբյուրները, ինչը նրան սիրելի է դարձրել Սողոմոնի համար և, բնականաբար, բարձր է գնահատվել անապատում ապրող մարդկանց կողմից (Kunstmann 1938, 17):

Հունական որոշ աղբյուրներում, օրինակ, սիրենները թռչնի մարմին են ստացել իրենց խնդրանքով՝ իրենց մտերիմ Պերսեփոնեին փնտրելու և ավելի հեշտ գտնելու նպատակով: Որոշ առասպելներում էլ Դեմետրա աստվածուհին է պատժել նրանց՝ Պերսեփոնեի կորուստը չկանխելու համար (Обнорский 1900,

66. Гигин 2017, 193): Այս ավանդագրույցն առաջին մասով համապատասխանում է, օրինակ, մեր **Գ** և **Դ** ավանդագրույցներին, որտեղ կերպափոխումը տեղի է ունենում հուսահատությունից դրդված՝ հարազատին փնտրելիս: Երկրորդ մասով այն համապատասխանում է անեծքի գործադրմամբ կերպափոխմանը (տե՛ս **Ա**, **Բ** ավանդագրույցները):

Խոսափելով Պելևսի հետ ամուսնությունից՝ Մակեդոնացու մայր Թետիսը, որը նույնպես ջրային աստվածուհի էր, հաճախակի կերպարանափոխվում էր՝ դառնալով կրակ, ջուր, օձ, առյուծ, ծառ և թռչուն (Օվիդիուս 2021, 325): Սա համապատասխանում է մեր՝ ամուսնուց փախչող և հոպոպ դարձած կանանց մասին հյուսված ավանդագրույցներին (**Զ**, մասամբ՝ **Ե**): Ընդհանուր առմամբ կարելի է հոպոպի և ջրային իգական ոգիների նմանությունները դասակարգել երեք հիմնական խմբերի՝ կերպափոխում (որի մասին արդեն խոսել ենք), սանր/գլխաթագ, ձայն:

Սանր/գլխաթագ

Սանրը մի շարք դիցաբանական իգական կերպարներին բնորոշ իր է. այդ էակները բանափոխության մեջ հանդես են գալիս նաև սանրվելով (Լալայեան 1896, 338, Зеленин 1995, 145): Այն համարվում է կնոջ ճակատագրի բանալին (Захарченко 2008, 77): Աբխազական ժողովրդական հեքիաթներից մեկում, օրինակ, աղջիկը հենց սանրից է ծնվում (Зыхда 2005, 209): Հոպոպի մասին հյուսված հայկական 10 ավանդագրույցից 9-ում (Ա, Գ, Դ, Ե, Զ, Է, Ը, Թ, Ժ) կերպափոխվողն ինչ-որ կերպ առնչվում է սանրին: Նշված տասն ավանդագրույցից երեքում (Ը, Թ, Ժ) հարսին տան անդամները հանկարծակի հայտնաբերում են ինչ-որ վիճակում սանրվելիս, որից հետո նա անմիջապես կերպափոխվում է հոպոպի:

Նույն գործառույթներն ունեն նաև ջրային ոգիները, որոնք ծովի ափին կամ ափամերձ ժայռերի վրա սանրվում են, սակայն մարդ տեսնելիս իսկույն անհետանում են (Зеленин 1995, 162): XX դարասկզբին սլավոնական բանափոխական-ազգագրական միջավայրը լավ ուսումնասիրած Զելենինը գրում է, որ ջրահարսը ժողովրդի պատկերացումներում սանրվելիս միշտ մազերն առջևից հետ է տանում (Зеленин 1995, 160): Նկարագրվածը շատ նման է հոպոպի գլխի փետրափնջին, որին ժողովուրդը սանր է կոչում: Այն, իրապես, կարծես հետ սանրված լինի:

Ջրային իգական արարածները պատկերված են գլխին՝ գլխաթագով, ծաղկեփնջով կամ ծաղկեպսակով (Зеленин 1995, 185): Այդ նկարագրությունները մեզ հիշեցնում են հայերենի բառարաններում հոպոպի կատարի նկարագրությունը, որ կոչում ենք «փունջ» (Գայայեան 1938, 354): Այդ բառն առաջին իմաստով նշանակում է ծաղիկների փունջ: Ուստի, սա կարող ենք զգուշությամբ համեմատել ջրահարսերի, սիրենների ու մյուս ջրային արարածների գլուխները զարդարող ծաղկեփնջերի հետ: Ըստ արևելյան ավանդության՝ հոպոպը մի շարք լավ արարքների համար իր թագն ստացել է Սողոմոն Իմաստունից: Գեր-

մանացի բանագետ Կունցմանը դասակարգել է այդ արարքները, որի շնորհիվ ստացվել է հետևյալ պատկերը:

ա. Հոպոպը Սողոմոնին անապատում փրկել է արևից ու առաջնորդել նրան, որի համար արքայից ստացել է իր գլխաթագը, որը սկզբնապես ոսկի է եղել, սակայն մյուս թռչունների նախանձի ու բողոքների պատճառով Սողոմոնն այն վերածում է փետուրե թագի (Kunstmann 1938, 6–7):

բ. Երբ Սողոմոն արքան ուխտագնացության էր Մեքքայում, նկատում է, որ հոպոպը բացակայում է, ինչն առաջացնում է նրա բարկությունը, քանի որ մաքրման ծեսի համար ջուր էր անհրաժեշտ, սակայն միայն հոպոպը կարող էր ջուր գտնել (Quran 27:20–22; Kunstmann 1938, 7): Ավելի ուշ հոպոպը գալիս է և օգնում արքային:

գ. Հոպոպը թագ է ստացել ուղղակի՝ կանանց առաջ խոնարհվելուց հրաժարվելու պատճառով (Kunstmann 1938, 8): Սա, ինչպես նշում է հեղինակը, արևմտյան ավանդազրույց է և, ըստ մեզ, գուցե ինչ-որ կերպով փոխկապակցված է միջավայրի հետ, քանի որ զգալիորեն տարբերվում է մյուսներից, որոնք առնչվում են արևելքին:

դ. Հոպոպն իր թագը ձեռք է բերել գողությանը, մի դեպքում՝ կրիայից, մի դեպքում՝ կկվից (Kunstmann 1938, 8–9): Այսպիսով, այսպես կոչված, «սողոմոնյան մոտիվաշարով» այս ավանդազրույցները ևս մեկ անգամ փաստում են հոպոպի և ջրային ոգիների որոշ նմանությունները, որոնք արտահայտված են սանրի, գլխաթագի, ջրի տեսքով:

Ձայնը և կանչը

Հոպոպը ջրային ոգիների հետ առնչվում է նաև արձակած ձայնի, կանչի առումով: Արդեն նշվեց, որ սիրեններն ու ջրային մյուս աստվածուհիներն իրենց ձայնով կանչում էին նավաստիներին: Է ավանդազրույցում ամուսնուն կորցրած, փնտրող, հոպոպ դարձած կինն ուղղակի անձնանուններ արտաբերելով կամ տարբեր ձայնարկություններ արձակելով, կանչում է իր ամուսնուն. «Գրիգորը, կո՛ւկո՛ւ, կո՛ւկո՛ւ» (Սիմոնեան 1966, 924): Սա ենթադրաբար վերևում հիշատակված ջրային կերպարների շուրջ հյուսված պատկերացումների հեռավոր՝ ձևաբովանդակային փոփոխություններ կրած արձագանքն է: Ընդհանրապես կենդանիների ձայն ունենալը խորհրդանշում էր նրանց խելքն ու իմաստությունը: Հնդկական դիցաբանության մեջ օրինակներ կան, որտեղ թռչուններին խոսքը տրվել է «վերևից և ինչ-որ բան է նշանակում» (Ледовских 2021, 3197): Եվ չափազանց ուշագրավ է, որ հոպոպի «հոպոպ» ձայնը շատ նման է ջրահարսերի արձակած ձայներին՝ «գու-գու-գու» կամ «կումա-կումա» (Зеленин 1995, 191):

Հոպոպի արձակած ձայնը հիմնված է զուգավորման կանչի վրա (Kunstmann 1938, 40), այսինքն՝ այդ ձայնով նա կանչում է իր զույգին: Այս բնութագրումը մեզ կրկին հիշեցնում է իգական ջրային ոգիների արձակած ձայները, որոնցով նրանք հրապուրում և կանչում են նավաստիներին, որոնք, բնականաբար, հակառակ սեռի են, այսինքն՝ լիովին տեղավորվում են «զուգընկերոջ» գաղափարի

մեջ: Գերմանացի մշակութաբան Կլյուգեն նույնպես պաշտպանում է այս տեսակետը՝ նշելով, որ այն «առաջացել է հոպոպի զուգավորման կանչից (h)սրս» (Kluge 1967, 857): Ձայնով զուգընկերոջը կանչելու բնույթով են օժտված նաև տատրակը, աղավին, որոնք նույնպես զուգավորման շրջանում կանչում են իրենց «արուններին»: Սա, իհարկե, հոպոպի կանչի միակողմանի մեկնաբանություն է, քանի որ այլ ավանդազրույցներում նա այդ կանչով փնտրում է մե'րթ եղբորը, մե'րթ երեխային, մե'րթ ամուսնուն: Ուստի, հոպոպը ձայնող, փնտրող ու պատժված մարդ-թռչուն է (Грейвс 1992, 126):

Տաբու

Հոպոպի հետ կապված պատկերացումներն ու հավատալիքները ուշ հայկական միջավայրում, անշուշտ, ձևաբովանդակային զգալի փոփոխություններ են կրել և մեզ հասել առասպելական հիմքից զրկված: Դրանք հիմնականում ձեռք են բերել ընտանեկան, կենցաղային բնույթ և արտահայտում են հայկական նահապետական ընտանիքի նիստուկացի օրենքները: Մեր հին ընտանեկան հարաբերությունները պտտվում էին տաբուների շուրջ, որոնք վաղնջական ժամանակներում ձևավորված և որոշ առումներով ցորս կենցաղավարող չգրված օրենքներ են, որոնք խախտողը, ըստ խախտման (սխալի կամ հանցանքի) մեծության, պատժվում է կամ անընդունելի դառնում շրջապատի կողմից և ֆիզիկապես օտարվում, վտարվում սեփական միջավայրից: Տաբուների շրջանցման դրսևորմամբ ավանդազրույցները վերաբերում են հարս-սկեսուր, հարս-սկեսրայր, հարս-տեգր, ծնող-երեխա, կին-ամուսին հարաբերություններին, որոնք, ժամանակին խիստ տաբուների ազդեցության տակ գտնվող հարաբերություններ են եղել:

Հարս և սկեսուր: Հարսի և սկեսուրի հարաբերություններն արտացոլող **Ը** ավանդազրույցներում կոնֆլիկտն առաջանում է հնուց ընտանիքներում արմատացած անքննելի օրենքներից մեկի՝ հացի նկատմամբ ունեցած պաշտամունքի շուրջ: Հայտնի է, որ հայկական նահապետական ընտանիքներում հարսը երկյուղ է ունեցել սկեսուրից և ամոթխածություն՝ սկեսրայրի ու տեգրոջ նկատմամբ, որոնք արտացոլված են վերը հիշատակված զրույցներում: Այստեղ պետք է նկատի ունենալ, որ հայկական ընտանիքներում տնտեսական գործերի առումով իշխանությունը պատկանում էր տան տիկնոջը, նա էր հանձնարարում՝ ով ինչ պետք է անի (Լիսիցյան 1981, 39; Լալայեան 1896, 289–290; Լալայեան 1897, 151; Լալայեան 1898, 234, 235), և բնական էր, որ բաց մազերով խմորին մոտենալու դեպքում սկեսուրը պետք է նախատեր նրան, քանի որ հայ իրականության մեջ խմոր հունցող կինը, բացի ձեռքերն ու երեսը լվանալուց, պետք է այնպես կապեր գլխաշորը, որ մազ անգամ չերևար: Սակայն հարսը խախտում է այդ կանոններն ու չգիտակցված դեմ գնում սկեսուրի բացարձակ իշխանությանը: Դա ոչ միայն երկյուղ ու ամոթխածություն էր ենթադրում, այլև՝ պատիժ, որի մասին գրում է Ս. Լիսիցյանը՝ նշելով, որ սկեսուրը, հարսին նախատելուց բացի, կարող էր նաև բռնուցքների դիմել (Լիսիցյան 1981, 40–41):

Հարս և սկեսրայր: Սկեսրայրի (Թ ավանդագրույց) ու տեգրոջ (Ժ ավանդագրույց) դեպքում, ինչպես վերը նշեցինք, հարսը ոչ թե երկյուղից, այլ ամոթից է կերպափոխվում, և սա նույնպես բխում է մեր նահապետական ընտանիքներում կենցաղավարած համալիր բարքերից: Սկեսրոջ ու սկեսրայրի հետ հարսի հարաբերությունների տարբերությունը կապված է նաև հայկական ընտանիքներում զբաղվածության բաժանումով. սկեսուրի հետ հարսը մշտապես տանն է, նրանք միասին են իրականացնում տան աշխատանքները, ինչն էլ հաճախ հարսին իրավունք է վերապահում երկխոսության մեջ մտնել, հաճախ՝ պատասխանել սկեսուրին: Սակայն իրավունք չունենալով բառ փոխանակելու սկեսրայրի հետ՝ հարսն ամոթից, անճարությունից կերպափոխվում է թռչունի: Եվ, եթե այս ամենը դիտարկենք մահ-կերպափոխում համատեքստում, կարելի է համարել, որ, ժողովրդական ձևով՝ «հարսն ամոթից մեռել է»: Սակայն սրանք ազգագրական և կենցաղային հողի վրա արված դիտարկումներ են, այնինչ սկեսրայրի և հարսի շուրջ հյուսված ավանդագրույցներն առանձնանում են բազմաթիվ այլ շերտերով, որոնցից ամենակարևորն ու ուշագրավը, թերևս, ջրի հետ առնչությունն է:

Եզրակացություններ

Այսպիսով՝ հայ բանահյուսության մեջ հոպոպի մասին առկա բոլոր ավանդագրույցները վերաբերում են այդ թռչնի ծագմանն ու, որոշ դեպքերում, անվան ստուգաբանությանը: Ավանդագրույցներում հոպոպը հանդես է գալիս որպես՝
 ա. երեխա, որը չարությունների պատճառով արժանանում է մոր անեծքին,
 բ. քույր, որի եղբայրները ձին փնտրելիս անհետ կորչում են,
 գ. հարսնացու, որը հալածվում-ճնշվում է ծնողներից ու փեսացուից,
 դ. հարս, որն հալածվում-ճնշվում է սկեսուրից և սկեսրայրից,
 ե. կին, որը անելանելի վիճակում է հայտնվում ամուսնու կորստի պատճառով,
 գ. կին, որն անելանելի վիճակում է հայտնվում ամուսնու (փեսացուի) նկատմամբ ունեցած վախից:

Հոպոպը արտաքին և գործառութային որոշակի նմանություններ ունի նաև ջրային իգական կերպարների՝ ջրահարսերի, սիրենների, նայադների և այլնի հետ: Այդ ամենն արտացոլված է սանր-գլխաթագի, մեկուսի լինելու, անհայտանալու, կանչի և այլ նմանություններով: Միաժամանակ նշենք, որ հայկական միջավայրում հոպոպն էականորեն հեռացել է իր նախնական ընկալումներից: Առաջին հայացքից ավանդագրույցները չեն պարունակում թռչնի հետ կապված հնագույն պատկերացումները, փոխարենը դրանք դարձել են զուտ միջավայրային, կենցաղային, ընտանեկան հարաբերություններ ու կարգուկանոն արտացոլող գրույցներ: Ընդհանուր աղբյուրների համադրությունը, սակայն, թույլ է տալիս ենթադրել, որ հարսի և սկեսրայրի/տեգրոջ հարաբերությունները ծովահարսերի նկատմամբ բռնի սեռական գործողությունների հնագույն առասպելների արձագանքներ են:

Այդքանով հանդերձ՝ կարող ենք եզրակացնել նաև, որ ինչ-որ շրջաններում հոպոպը մարմնավորել է նաև պատվի զգացումը: Առաջին հերթին դա երևում է նրա՝ կերպափոխվելու հիմնական դրդապատճառներից՝ սեր ամուսնու, եղբոր նկատմամբ և ամորթի բարձր զգացում, բացի այդ, ազգագրական որոշ շրջաններում հարգանք և բարի համբավ վայելելու նպատակով՝ կանանց կողմից իրենց հագուստի մեջ հոպոպի փետուր մտցնելու սովորությունը (Նազարեանց 1878, 11): Հոպոպի վայելած հարգանքի մասին են խոսում նաև միջնադարում Սողոմոն Իմաստունի անձի շուրջ հյուսված գրույցները (Սրապյան 1969, 318):

Շնորհակալական

Սույն հոդվածը գրելու ընթացքում տրամադրած արժեքավոր տեղեկությունների, օգտակար դիտողությունների, խորհուրդների և հոդվածի վերջնական խմբագրման համար շնորհակալություն ենք հայտնում մեր գիտական ղեկավարին՝ բանագետ, լեզվաբան Տորք Դալայանին: Արցախին առնչվող բանահյուսական նյութերի և բարբառային ճշգրտումների համար շնորհակալություն ենք հայտնում նաև բանագետ, բարբառագետ Արմեն Յ. Սարգսյանին, ազգագրական առանձին շրջանների մասին բանահյուսական-ազգագրական տվյալներ տրամադրելու համար՝ բանագետ Հասմիկ Գալստյանին: Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՍՆ Բարձրագույն կրթության և գիտության կոմիտեի տրամադրած ֆինանսական աջակցությամբ՝ 24SSAH-6B016 գիտական նախագծի, ինչպես նաև մեր բազային՝ «Թռչունների հետ կապված պատկերացումներն ու հավատալիքները հայ վիպական բանահյուսության մեջ» թեմայի շրջանակում:

Գրականություն/References/Литература

1. Անանյան Վ. 1967, Հայաստանի կենդանական աշխարհը, հ. 3, Երևան, Հայպետհրատ: Ananyan V. 1967, The Animal World of Armenia, vol. 3, Yerevan, Haypethrat (in Armenian).
2. Ապոլլոդորս 2017, Դիցաբանական գրադարան, Երևան, Անտարես: Apollodorus 2017, Mythological Library, Yerevan, Antares (in Armenian).
3. Բենսե 1900, Բուլանքի կամ Հարք գաւառ, Ազգագրական հանդէս, 2, Թիֆլիս, Տպարան Կ. Մարտիրոսեանցի: Bense 1900, Bulanukh or Hark District, Ethnographic Journal, 6, Tiflis, Printing House of K. Martirosyants (in Armenian).
4. Բենսե 1972, Հարք (Մշո Բուլանքի), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 3, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.: Bense 1972, Hark (Msho Bulanukh), Armenian Ethnography and Folklore, vol. 3. Yerevan, Academy of Sciences of the Armenian SSR Press (in Armenian).
5. Բնական պատմութիւն 1845, Յոպոպ, Բազմավէպ, Վէնետիկ, Գ, 22, 338–340: Natural History 1845, The Hoopoe, Bazmavep, Venice, vol. III/22, 338–340 (In Armenian).
6. Գազանճեան Յ. 1896, Իպիկ կուկու (Աւանդավէպ), Արեւելք, Թիւ 3692, 3:

- Gazandjean H. 1896, Ipik Kuku (A Legend), Arevelk, N 3692, 3 (in Armenian).
7. Գալայեան Յ. 1938, Բառարան-գանձարան հայերէն լեզուի, Գահիրէ, «Գալֆա»:
Gayayan H. 1938, Dictionary-Treasury of the Armenian Language, Cairo, Galfa (In Armenian).
 8. Լալայեան Ե. 1896, Ջաւախք: Ընտանեկան բարք: Հոգու և հանդերձեալ կեանքի մասին, Ազգագրական հանդէս, Ա, Թիֆլիս, տպարան Աւագ Մ. Մահտեսի-Յակոբեանցի:
Lalayan Y. 1896, Javakhk: On Family Customs, Soul, and the Afterlife. Ethnographic Journal, vol. I, Tiflis, Printing House of Avag M. Mahtesi-Hakobyants (in Armenian).
 9. Լալայեան Ե. 1897, Վարանդա, Ազգագրական հանդէս, գ. Բ, Թիֆլիս, տպարան Մ.Դ. Ռոտինեանցի:
Lalayan Y. 1897, Varanda, Ethnographic Journal, vol. II, Tiflis, Printing House of M.D. Rotinyants (in Armenian).
 10. Լալայեան Ե. 1898, Սիսիան. ընտանեկան կեանք, Ազգագրական հանդէս, գ. Գ, Թիֆլիս, տպարան Մ.Դ. Ռոտինեանցի:
Lalayan Y. 1898, Sisian. Family Life, Ethnographic Review, vol. III, Tiflis, M.D. Rotinyants Printing House (in Armenian).
 11. Լալայեան Ե. 1900, Գանձակի գաւառ, Ազգագրական հանդէս, գ. Զ, Թիֆլիս, տպարան Կ. Մարտիրոսեանցի:
Lalayan Y. 1900, Gandzak District, Ethnographic Journal, vol. VI, Tiflis, Printing House of K. Martirosyants (in Armenian).
 12. Լալայան Ե. 1903, Բորչալուի գաւառ, Ազգագրական հանդէս, գ. X, Թիֆլիս, արագատիպ Մ. Մարտիրոսեանցի:
Lalayan Y. 1903, Borchalu District, Ethnographic Journal, vol. X, Tiflis, Typesetting House of M. Martirosyants (in Armenian).
 13. Լալայեան Ե. 1908, Նոր-Բայազէտի գաւառ, Ազգագրական հանդէս, գ. XVII/1, Թիֆլիս, տպարան Օր. Ն. Աղանեանի:
Lalayan Y. 1908, Nor-Bayazet District, Ethnographic Journal, vol. XVII/1, Tiflis, Publishing House, Mr. N. Aghanean (in Armenian).
 14. Լիսիցյան Ս. 1981, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 12, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:
Lisitsian S. 1981, The Armenians of Mountainous Karabakh, Armenian Ethnography and Folklore, vol. 12, Yerevan, Academy of Sciences of the Armenian SSR Press (in Armenian).
 15. Հալաջյան Գ. 1960, Դերսիմի ազգագրությունը: Թռչուններ, ՀԱԻ արխ., Գևորգ Հալաջյանի ֆոնդ, Դերսիմի ազգագրություն, ցուցակ 2, գործ 14:
Halajyan G. 1960, The Ethnography of Dersim: Birds, Archive of the Institute of Archaeology and Ethnography of Armenia, Gevorg Halajyan's Fund, Dersim Ethnography, Inventory 2, File 14 (in Armenian).
 16. Հարությունյան Ս. 2000, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, «Համազգայինի Վահէ Սէթեան տպարան»:
Harutyunyan S. 2000, Armenian Mythology, Beirut, Hamazkayin Vahe Seteyan Press (in Armenian).

17. Ղանալանյան Ա. 1960, Առաձանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:
Ghanalanyan A. 1960, Aratsani, Yerevan, Academy of Sciences of the Armenian SSR Press (in Armenian).
18. Ղանալանյան Ա. 1969, Ավանդապատում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:
Ghanalanyan A. 1969, Oral Tradition, Yerevan, Academy of Sciences of the Armenian SSR Press (in Armenian).
19. Ճերէճեան Գ., Տօնիկեան Կ., Տէր-Խաչատուրեան Ա. 1992, Հայոց լեզուի նոր բառարան, հ. 2, Պէյրութ, Կ. Տօնիկեան եւ Որդիք հրատ.
Jerejean G., Tonikéan K., Ter Khachatourean A. 1992, New Dictionary of the Armenian Language, vol. 2, Beirut, K. Tonikian and Sons Publishing House (in Armenian).
20. Մալխասեանց Ս. 1944, Հայերէն բացատրական բառարան 3, Երեւան, ՀՍՍՌ պետական հրատ.:
Malkhaseants S. 1944, Armenian Explanatory Dictionary, vol. 3, Yerevan, State Publishing House of the Armenian SSR (in Armenian).
21. Մխիթար Գոշ 1878, Ողոմպիանոս եւ Եզովպոսի ընտիր առակները, թարգմ.՝ Խորէն քահանա Միրզաբէգեանց), Բագու, տպ. Հայոց մարդասիրական ընկերության:
Mkhitar Gosh 1878, Selected Fables of Olympianos: Aesop, Translated by Khoren Mirzabekyants (Priest), Baku, Printing House of the Armenian Philanthropic Society (in Armenian).
22. Մխիթար Պ. 1938, Բառարան գանձարան հայերէն լեզուի Գահիրէ, «Գալֆա»:
Mkhtiar P. 1938, Dictionary Treasure of the Armenian Language, Cairo, Galfa (in Armenian).
23. Մուրադեան Յ. 1901, Համշէնցի հայեր, Թիֆլիս, տպ. Կ. Մարտիրոսեանցի:
Muradean, H. 1901, Armenians of Hamshen, Tiflis, Printing House of K. Martiroseants (in Armenian).
24. Նազարեանց Յ. 1878, Նախապաշարմունք, հ. 1 (Բ գործ.), Տիֆլիս, տպ. Յովհ. Մարտիրոսեանցի:
Nazareants H. 1878, Prejudice, vol. 1 (Part B), Tiflis, Printing House of H. Martiroseants (in Armenian).
25. Սամուելյան Խ. 1931, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Յերեվան, «Արմֆան»:
Samvelyan Kh. 1931, The Culture of Ancient Armenia, vol. 1. Yerevan, Armfan (in Armenian).
26. Սասունցի Դավիթ 1939, համահավաք բնագիր, կազմ.՝ Մ.Խ. Աբեղյան, Երևան, ՀԽՍՀ պետհրատ:
David of Sassoun, 1939, Critical Edition, ed. M.Kh. Abeghyan, Yerevan, Academy of Sciences of the Armenian SSR Press (in Armenian).
27. Սարգսյան Ա. 2015, Արցախի բանահյուսությունը, Երևան, «Էդիթ Պրինտ»:
Sargsyan A. 2015, The Folklore of Artsakh, Yerevan, Edit Print (in Armenian).
28. Սիմոնեան Գ. 1966, Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ, Վենետիկ, տպ. Մխիթարեան Միաբանութեան:
Simonean G. 1966, Memoirs of Pontic Amasya, Venice, Printing House of Mekhitarist Congregation (in Armenian).

29. Սրապյան Ա. 1969, Հայ միջնադարյան զրույցներ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:
Srapyan A. 1969, Medieval Armenian Dialogues, Yerevan, Academy of Sciences of the Armenian SSR Press (in Armenian).
30. Տեր-Աղեքսանդրեան Գ. 1885, Թիֆլիսեցոց մտաւոր կեանքը, Թիֆլիս, Յովհաննէս Մարտիրոսեանցի տպ.:
Ter-Alexandrian G. 1885, The Intellectual Life of Tiflis, Tiflis, Yovhanness Martiroseants Press (in Armenian).
31. Օվիդիուս Պ. 2021, Կերպարանափոխություններ, Երևան, «Զանգակ»:
Ovid P. 2021, Metamorphoses, Yerevan, Zangak (in Armenian).
32. Ֆրեզեր Ջ. 1989, Ոսկե ճյուղը, Երևան, «Հայաստան»:
Frazer J. 1989, The Golden Bough, Yerevan, Hayastan (in Armenian).
33. Виноградова Л. 2009, Русалка, Славянские древности: этнолингвистический словарь т. 4, Москва, 495–501.
Vinogradova L. 2009, Mermaid, Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary, vol. 4, Moscow (in Russian), 495–501.
34. Гигин Г. 2017, Мифы, Санкт-Петербург, «Алетейя».
Gigin G. 2017, Myths, Saint Petersburg, Aleteya (in Russian).
35. Горбовский А. 2003, По следам nereид, тритонов и русалок, «Наука и жизнь», N 9.
Gorbovsky A. 2003, In the Footsteps of Nereids, Tritons, and Mermaids, Science and Life, N 9 (in Russian).
36. Грейвс Р. 1992, Мифы древней Греции, Москва, «Прогресс».
Graves R. 1992, The Myths of Ancient Greece, Moscow, Progress (in Russian).
37. Захарченко М. 2008, Кодовые предметы в святочных гаданиях на примере литературных текстов, Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, N 4, 75–78.
Zakharchenko M. 2008, Symbolic Objects in Yuletide Divinations, A Case Study of Literary Texts, Humanities Research in Eastern Siberia and the Far East, N 4, 75–78 (in Russian).
38. Зеленин Д. 1995, Избранные труды, очерки русской мифологии: умершие неестественною смертью и русалки, «Индрик».
Zelenin D. 1995, Selected Works Essays on Russian Mythology, The Unnaturally Dead and Mermaids, Moscow, Indrik (in Russian).
39. Зухба С. (сост.) 2005, Абхазское народное поэтическое творчество, т. IV, к. 1, Абазские сказки, Сухум.
Zukhba S. (comp.) 2005, Abkhaz Folk Poetic Creativity, vol. IV, book 1, Abkhaz Fairy Tales (In Abkhazian).
40. Иванова-Казас О. 2006, Птицы в мифологии, фольклоре и искусстве, Санкт-Петербург, «Нестор-История».
Ivanova-Kazas, O. 2006, Birds in Mythology, Folklore, and Art, Saint Petersburg, Nestor-History (in Russian).
41. Ледовских А. 2021, Голос кам мифологический архетип в индоевропейской культуре, Филологические науки, Вопросы теории и практики, т. 14/10, 3196–3201.

- Ledovskikh A. 2021, The Voice as a Mythological Archetype in Indo-European Culture, Philological Sciences, Questions of Theory and Practice, vol. 14/10, 3196–3201 (in Russian).
42. Непомнящий Н., Низовский А. 2004, Сто великих тайн, Москва, «Вече».
Nepomnyashchiy N., Nizovsky, A. 2004, One Hundred Great Mysteries, Moscow, Veche (in Russian).
43. Обнорский Н. 1900, Сирены, Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XXX/59, С-Петербург, «Издательское дело».
Obnorsky N. 1900, Sirens, Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron, vol. XXX/59, St. Petersburg, Izdatelskoe Delo (in Russian).
44. Пропп В. 2024, Исторические корни волшебной сказки, Москва, «Эксмо».
Propp V. 2024, Historical Roots of the Fairy Tale, Moscow, Eksmo (in Russian).
45. Стрелкова А. 2015, Сирены, Большая Российская энциклопедия, т. 29, Москва, «Советская энциклопедия».
Strelkova A. 2015, Sirens, The Great Russian Encyclopedia, vol. 29, Moscow, Soviet Encyclopedia (in Russian).
46. Топоров В. 1987, Древо мировое, Мифы народов мира, т. 1, Москва, «Советская энциклопедия».
Toporov V. 1987, The World Tree, Myths of the Peoples of the World, vol. 1, Moscow, Soviet Encyclopedia (in Russian).
47. Fakhri K., Bakhtiari R., Adelzadeh P. 2014, Hoopoe in Persian Literature and Myths, International Archive of Applied Science and Technology, vol. 5/2, 41–44.
48. Kunstmann J. 1938, The Hoopoe, A Study in European Folklore, Chicago, University of Toronto Press.
49. Kluge F. 1967, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, Berlin, New York, Walter de Gruyter.
50. Sakaoglu S. 1976, 101 Anadolu efsanesi, Istanbul, Damla Yayınevi.