

[http://hpj.asj-oa.am/3848/1/2004-3\(217\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/3848/1/2004-3(217).pdf)

ԱՆՁՐԵՎԱԲԵՐ ԵՎ ԱՆՁՐԵՎԱԽԱՓԱՆ ԾԵՍԵՐԻ ԵՐԿԶԱԿԱԴԻՐ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ

ԹԱՄԱՐ ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ

Վաղնջական մշակույթի ընդերքում ձևավորվել են բնության անշունչ առարկաների, մարդկանց և կենդանիների փոխադարձ կերպարանափոխման ու ոգեղենացման հավատալիքները: Մինչև XX դ. սկզբները հայոց մեջ կենցաղավարում էին այդ պաշտամունքի հետքերը:

Ստորև կքննարկվեն անձրևաբեր և անձրևախափան երկհակադիր ծեսերի ու մասնավորապես Նուրինի (Ճուլի) բանահյուսական և ազգագրական արմատները: Վերոհիշյալ ծեսերը, առաջանալով տոհմացեղային ժամանակներում, առնչվում են մթնոլորտային երևույթների պաշտամունքին:

Բնության և հասարակության երկհակադրության, հատկապես ջրի տարերքի հետ է կապվում երկվորյակ աստվածությունների պաշտամունքը:

Դրանց ավանդաբար վերադրվում են եղանակի կարգավորման, տիեզերական կարգուկանոնի հաստատման պատկերացումներ: Այդ հավատալիքների լուսաբանումն ուղղակիորեն հարաբերվում է սովյալ ժողովրդի ծագման պայմանների, աշխարհագրական դիրքի, բնակլիմայական միջավայրի, էթնոմշակութային յուրահատկությունների հետ:

Ծիսահմայական միջավայրին բնորոշ է տարբեր կենդանիների անձրևաբեր հատկանիշների վերագրումը. ցուլը,

այծը, ոչխարը, եզը և այլն, եղել են պաշտվող կենդանիներ (եզան և այլ տոտեմ կենդանիների գանգերը պահում էին արտերի պատերի մոտ, այգիների վրա իբրև բերքը չար աչքից պաշտպանող բարի ոգիներ: «Ազգագրական հանդես»(այսուհետև՝ ԱՀ), II, Թիֆլիս, 1897, էջ՝ 241, ԱՀ, X, Թիֆլիս, 1903վ, էջ՝ 194, ԱՀ, VI, Թիֆլիս, 1900, էջ՝ 150):

Հնդեվրոպական և հայ կրոնաառասպելաբանական համակարգում ևս իրենց արտացոլումն են գտել համատիեզերական երևույթների ու պատկերացումների երկհակադիր րնկալումները (հմմտ. բարու և չարի, աստվածայինի և դիվայինի, վերի և վարի (երկինք / երկիր), արականի և իգականի, տաքի և սառի, խոնավի և չորի, կյանքի և մահվան և այլ հակադրությունների հետ): Հայ ժողովրդական հավատքի առանցքն է կազմում բարի լույսի և մութ խավարի հակադրությունը: Անձրևաբեր և անձրևախափան ծեսերի հակոտնյա բնույթն առավել տեսանելի է երկրագործական պաշտամունքի համալիրում: 12 կենդանակերպերը և աստղատուն ընդգրկող խմբերը «հողագործների կարծիքով օժտված էին չար և բարի ուժերով»: (Վ. Հ. Բդոյան . Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում. Երևան, 1972, էջ 481՝ 218 Թամար Հայրապետյան)

Այդ ուժերի հակամարտության արդյունքում ամպրոպային հսկան հաղթում է դևին (վիշապին), մարդկանց ուղարկում բարեբեր անձրև և ապա արեգակնային լույս, պտղավորման միջոցով ապահովում վերածնման գաղափարը, որը վիշապի սպանության ծիսական արարողության բուն նպատակն է:

«Կապված երկինքը», գետի չորացած հունը կամ պապակված աղբյուրի ակը բացելու վիշապամարտի մոտիվը բնորոշ է ինչպես հայ ժողովրդական հեքիաթներին, այնպես էլ դյուցազնավեպին («Սասնա ծռերի» առաջին ճյուղի երկրորդ մասը հիշեցնում է մի ամպրոպային առասպել, որտեղ Սանասարն իբրև վիշապամարտիկ, մութ ու սակավաջուր Պղնձե քաղաքի արևափայլ արքայադստերը տիրանալու համար ծովում կռվում է վիշապի հետ՝ ձեռք բերելով ոսկի խնձորն ու վիշապի գլխի թանկագին քարը: Պարտվելով՝ վիշապը քաղաքի վրա ջուր է թափում. «Ինչընի անձրև գա, ընցկուն զքաղաք էթաց»: Հնագույն պաշտամունքի համաձայն խնձորը խորհրդանշում է արական կարողությունը, քարը՝ ամպրոպային աստծո գենքը, իսկ ծովը՝ երկինքը, քանի որ մեկ այլ հայտնի պատկերացմամբ օվկիանոսի վրա է երկնքի ծայրն ու վերջը, որտեղ պարտվելով վիշապը կորցնում է վերոհիշյալ բոլոր առասպելական խորհրդանիշները և բացում ջրի ակը (Ս. Աբեղյան. Երկեր. Հ. է, Երևան, 1975, էջ 73): Այդ մասին ավելի մանրամասն տես՝ Ս. Հարությունյան. Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000, էջ՝ 168—169): Այս հայտնի մոտիվի հետ է առնչվում «տղամարդու հագուստ - կապուստով» կանանց կողմից չորացած գետի հունը ընթացքին հակառակ վարելը: Կարծում ենք՝ հակառակ ուղղությունը կարելի է բացատրել ձեսի բուն նպատակը (*Ճանապարհը դեպի երկինք*) *գաղտնագրելու (Ս. Թադևոսյանի կարծիքով չորացած գետի հունը ենթադրում է վիշապի առկայությունը երկնքում, որտեղ գտնվում է ակունքը և, քանի որ, իբրև երկնային ծագմամբ գործիքի, գութանին բնորոշ է նաև ֆալոսային սիմվոլիկան, կարելի է ենթադրել, որ գութանն այն գենքն է, որով սպանվում է ակունքը փակող վիշապը (Հայ ժողովրդական մշակույթ. Հանրապետական դիտական նստաշրջան, IX զեկուցումների հիմնադրույթներ. Երևան, 1997, էջ՝ 14), իսկ տղամարդկանց արտաքինն ու հատկապես առնականության հատկանիշն ընդօրինակելը՝ ջրային տարերքի աստվածուհուն գայթակղելու հանգամանքով:*

Անձրևը ցանկալի է, քանի նպաստում է հողի արգասավորությանը, մինչդեռ անդադար անձրևը առաջադրում է ցանքատարածությունները աղետից փրկելու տրամագծորեն հակառակ պահանջ՝ արև: Ուշագրավ է, որ եղանակը «շրջելու» ձեսերի ժամանակ «դերակատարները» գլխավորապես այրի կանայք ու դեռատի աղջիկներ էին, տղամարդիկ հանդիսատեսի կարգավիճակում էին, իսկ պառավ կանանց մասնակցությունը ցանկալի չէր (*բացառություն է տարեց կին-մաճկալը, ինչպես նաև անձրևաբեր Չիչի - Մաման, որի «դերակատարը» առույգ և դիմացկուն պատավն է: Իսկ Շապին-Գարահիսարում պատավին կարող էր փոխարինել ցնցոտիներով զգեստավորված մի աղջիկ կամ նույնիսկ տղա, որը Ջրրջեր - Մամա կամ Խիում Խաթուն էր կոչվում («Նոր-Դար», 1893, N"67, Շապին-Գարահիսարի խաղերը, ձեռագիր ժողովածու, գրի առավ Գ. Հյուսիսյան, 1952, էջ՝ 31—32: Տես՝ Վ. Բդոյան. Հայ ժողովրդական խաղեր. հ. 1, Երևան, 1963, էջ՝ 281): Այս հանգամանքը կարելի է բացատրել պատավների վերարտադրության կենսաբանական գործառույթի կորստով, չկենակցող այրիների ու աղջիկների մաքրությամբ, նրանց պտղաբերության հնարավորության և հողի արգասավորության աղերսներով: Ընդհանուր առմամբ, ձեսի մեջ կանանց «մենաշնորհը» դիտվում է իբրև վերապրուկ այն հեռավոր ժամանակների, երբ հողի մշակությամբ բացառապես կանայք էին զբաղվում (ըստ հունական առասպելի*

առաջին անգամ պտղաբերության և երկրագործության աստվածուհի Դեմետրան է
Էլևսիայան թագավորի որդու Տրիպտոլեմոսի միջոցով մարդկանց սովորեցրել հողը
մշակելու ձևերը միշտ հանդես գալով հացահատիկը հովանավորողի դերում և համարվելով
«Մայր երկրի» (Դիցաբանական բառարան. Երևան, 1985, էջ 57): -----

Վանեցիների կարծիքով, իրենց ամբարած ցորենը թանկ վաճառելու նպատակով
հացատերերը «Էջ մ ողջ - ողջ թաղած են», որն իբրև չար հուռուրթ կամ հմայք կարող է
երաշտ առաջ բերել: Ասկայն ժողովուրդն ինչպես ամեն տեղ, այստեղ էլ ունի *անձրև
տեղացնելու* կամ *չտեղացնելու*

(ընդգծումը՝ Թ. Հ.) իր հմայքները: Եվ եթե էշին կենդանի թաղելով խափանվել է անձրևը,
ապա «պղնձացած երկնքեն անձրև իջեցնելու համար բարեգուչակ նշան է համարվել էշին
գռալն ու լիաշունչ օդ շնչելը» (Մ. Մկրյան. Խունձկուլուլուն ու Թուխ - Մանուկներ.-
«Բիրակն», 1898, էջ 411-

412, Գ . Սրվնձոյան. Մանանա. Կոստանդնուպոլիս, 1876, 116):

Նմանատիպ նախապաշարմունքներ ունեին նաև բայազետցիները (Էգ օձի արյունով որձ
օձի գլխին գիր գրելը», անտեղյակ մարդու վարձելով խմորահունց խանձարուրի օրորելը)(
ԱՀ, XVII, 1908, էջ՝ 97), որոնք անձրևաբեր դյուրանքներ էին: Մակայն հետաքրքիր է նկատել,
որ ի տարբերություն վանեցիների՝ բայազետցիների համար էշի գռռոցը անձրևախափան
նշանակություն է ունեցել(նույն տեղում): Նույնատիպ միջոցներով իրականացվող
տրամագծորեն հակառակ ծիսական արարողությունները վկայում են, որ հաճախ նույն
կախարդանքով հնարավոր է եղել և՛ արև կանչել, և՛ անձրև, և՛ բացել երկինքը, և փակել:
Նույնպիսի երկակի հավատալիք կար նաև Վարանդայում (նույն տեղում, II, էջ՝ 192), և
Զանգեզուրում («Քարը ձգում են ջրի մեջ և նրա մեջ թողնում մի նկատելի տեղ, որ երբ
արդեն հարկավոր չի լինի տանեն ետ, դնեն հին տեղը, թե չէ սաստիկ անձրևը կարող է
սրբել, տանել բոլոր ցանքերը:» (Մտ. Լիսիցյան . Զանգեզուրի հայերը. Երևան, 1969, էջ 129,
"Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа", с. 115, Պ. Պռոշյան.
Երկերի ժողովածու. հ. 1, Երևան, 1953. էջ՝ 93)):

Անձրևաբեր պաշտամունքի վերապրուկներից են շինձու պատերազմի միջոցով ավարած
ռչխարի զննումն ու մեծ հանդեսով գլուխը գետը ձգելը (Գ. Սրվանձոյան. Մանանա, էջ 116),
օտարազգիների գերեզմաններից գաղտագողի գանգեր հանելն ու ջուր նետելը (որը
մարդկային զոհ մատուցելու սովորության մնացուկներից է Հայաստանում (ԱՀ, IV, 1898, էջ՝
107)) , կանանց կողմից տղամարդկանց արտաքին հատկանիշներն ու զբաղմունքն
ընթորինակելը (փափախ դնելն ու տղամարդու հագուստ կրելը, սպառազինվելը, իբրև
տղամարդու առնականության հատկանիշ շերեփն առջևից կախելը, կանանց կողմից գետի
ընթացքին հակառակ վար անելը(*անձրև բերելու այս սովորությունը հայտնի էր նաև
հույներին ու սլավոններին, արխագներին, Կախեթի վրացիներին, տես՝ Մ. Արեղյան. նշվ.
աշխ. , էջ 77: Д ж. Фрезер. Золотая ветвь. I, М.-Л. , 1931, с. 88-89; Г. Ф. Чурсин. Праздник
"выхода плуга" горских народов Дагестана. Тифлис, 1927, с. 17.*), եզներին որպես հոտաղ
քշելն ու աղմուկով հայհոյելը և այլն) :

Երաշտից ոչ պակաս աղետներ պատճառող անձրևից ազատվելու համար ժողովուրդը նաև
երկինքը կապող կախարդական հնարքների էր դիմում . ճրագներ էր վառում, խաչերկաթը

դուրս էր հանում, եկեղեցու զանգերն էր խփում, առաջնեկ տղաները կարկտի հատիկը դռան շեմին դանակով կտրում էին (ԱՀ, XVII, էջ՝ 97), քահանայի տնից ավել էին գողանում և այրում (ԱՀ, VI, էջ՝ 347, Հ. Նաղարեանց. *Նախասպաշարմունք. հ. 1, Տիփլիս, 1878, էջ 44*), ջրով լիքը ամանը թաղում էին (նույն տեղում), գեղջուկ կրտսեր տղայի ոտքի ցեխը կրակն էին գցում (նույն տեղում), կալսելու ժամանակ կալի միջով շրով լի սափորով չէին անցնում (նույն տեղում), էշի աչքերին սուրմա և հոնքերին հինա էին քսում (նույն տեղում), առաջնեկ երեխայի հետույքը բացում, անձրևին ցույց տալիս (Ստ. Լիսիցյան. *նշվ. աշխ.*, էջ 129) և այլն: Բանահյուսական և ազգագրական նյութը վկայում է այն անձրևաբեր ծեսերի ու երգերի բազմազանության մասին, որոնք առնչվում են Նուրիհի հետ (Նուրիհի նկարագրությանը ծիսական երգով հանդերձ առաջինը հանդիպում ենք Պ. Պոռշյանի «Սոս և Վարդիթեր» վեպում (1860), իսկ իբրև ազգագրական երևույթ Նուրիհի փոփոխակաները գրի են առնվել 1870-ական թվականներից սկսած: Առաջինը գրի է առել Գ.Սրվանձտյանը՝ առանց ծիսական երգի: Ըստ այդ հաղորդման, «փայտածողի վրա լաթեր էին փաթաթում և մարդու ձև տալիս» (Գ. Սրվանձտյան . *Մանանա*, էջ՝ 116): Ամբողջ Հայաստանում անձրևաբեր ոգի Համարվող Նուրիհն ուներ իր անվան տարբերակները՝ Խուրծկուրուլա, Խուչկուրուրա, Խուշկուրուրիկ, Ուրրաթեկին, Պուրպատիկին, Մանկակուրա, Ուշխուրուճի, Շերեփ տիկնիկ, Չամչախաթուն, Մամա-Չթթիկ և այլն: Մ. Աբեղյանը խուրծկուրուլա բառի սկզբնամասի մեջ տեսնում է խրծիկ բառի արմատը՝ խուրծ - տիկնիկ նշանակությամբ (*Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ.*, էջ՝ 169): Անձրևաբեր և անձրևախափան երգերը, լինելով հակադիր նշանակությամբ ծիսական երգեր, միաժամանակ ունեն որոշակի ընդհանրություններ:

Փորձենք համեմատել Ա. Ղազիյանի կողմից Արցախում գրառված անձրևախափան Գոդիի (Ա. Ղազիյան. *Արցախ, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (այսուհետև՝ ՀԱԲ)*. 15, Երևան. 1983, էջ՝ 156) և Տ. Նավասարդյանի հրատարակած անձրևաբեր Նուրիհի (Տ. Նավասարդյան . *Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, գիրք VI, Թիֆլիս, 1890, էջ՝ 107*) փոփոխականերից մեկը: Շրջայցերի ժամանակ ծույլ ու անբան (*Մ. Ամատունի. Հայոց բան ու բան. Վաղարշապատ, 1912, էջ՝ 146*) Գոդիի «ծվծվոցից, կրթկրթոցից» հոգնած ծիսական թափորը, երգի առաջին տողերից սկսած անիծում է ալարկոտ Գոդիին անդադար անձրևը խափանող իր կախարդական հնարքները չգործադրելու համար: Գոդին իզական սեռին պատկանող անձրևախափան խրտվիլակ է (անեծքն է հուշում Գոդիի սեռը՝ «Մարդը մեռած, այ Գոդի, տղան մեռած, այ Գոդի» և երգի «փուշի տվեք վարսը քսիս» տողը):

Արարողության մասնակիցները, դժգոհելով Գոդիից, «ցորտ - ցորտ ըխպրեք, կարմիր արև ու կանաչ սարեր» են ուզում տիրոջից:

Տեղին է փաստել, որ թեև Գոդին ընդունված է համարել անձրևախափան երգ, սակայն Գոդիի Արցախում գրառված մեկ այլ տարբերակում նույն ծիսական տիկնիկից ժողովուրդն արևի փոխարեն անձրև է հայցում «Թոռն ըմ օգում աշխարքը թըրջի», որն էլ վկայում է Գոդիի երկակի և՛ անձրևախափան, և՛ անձրևաբեր գործառույթի մասին (ՀՀ ԳԱԱ *Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական արխիվ (այսուհետև՝ ՀԱԻԲԱ) FFVII : 6189,01 - 6189,01, 6197, 02 – 6198,00 (Մ. Վարդանյանի հավաքածու)*, Արցախ,

1970: Այս աղբյուրի համար իմ երախտագիտությունն էմ հայտնում բանագետ Սվետլանա Վարդանյանին):

Ի հակադրություն Գողիի, անձրևաբեր Նուրինին ուղղված երգը սկսվում է հուրի - փերի տիկնիկի փառաբանությամբ.

Նուրին, Նուրին էկել ա,

Աջբահուրին էկել ա,

Շիլա շապիկ հագել ա: (Տ. Նավասարդյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 491:)

Ծիսական շրջիկ խումբը ժողովրդի փափագը ամփոփում է հետևյալ աստվածահաճո տողերում.

Բարով Աստծով անձրև գա.

Ձեր Հոր արտեր կանաչնա (նույն տեղում):

Գողիի նման Նուրինը նույնպես իգական սեռի հատկանիշներ ունի՝ «Եղ բերեք մազը քսենք»: Մամա – Չթթիկը, Չիչի Մաման և Չամչա Խաթունը Նուրինի տարբեր անուններն են՝ տատ, մեծ մայր նշանակությամբ (Վ. Հ. Բդոյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 491):

Փաստորեն և՛ Գողին, և՛ Նուրին մարդակերպ տիկնիկներ են և հատկապես Նուրինը (փառաբանված լինելու շնորհիվ) կարող էր միջնորդ դիտվել մարդկանց և աստվածների միջև: Անձրևաբեր և անձրևախափան գործությամբ օժտված ժայռերը բարձրանալու մոգարգելքը (տաբուն), անտարակույս, հուշում է Նուրինի աստվածային ծագման մասին (Ջրային տարերքի աստվածուհին Հայաստանում Համարվում է Նարը, որի արձանը Նուրինն է: Այդ մասին ավելի մանրամասն տես Գր. Ղափանցյան. Ջրահարսի պաշտամունքը հայերի մոտ. — «Խորհրդային գրականություն», 1940, թիվ 6, էջ՝ 124—135: «Մի անգամ մի տղա ծաղրել է այդ քարը և վեր կացել կանգնել վրան, բայց անմիջապես ոտներ կուչ են եկել» (Եր. Լալայան. Երկեր. հ. 2, Երևան, 1988, էջ՝ 156):

Նախնական պատկերացումների համաձայն ժայռը (սարը) երկինքն ու երկիրը կապող միջանկյալ օղակ է, և սարերի ու ժայռերի վրա էին բնակվում մի շարք հնդեվրոպական ժողովուրդների աստվածներ ու աստվածուհիներ ևս (" *В. В. Иванов, В. Н. Гопоров. Исследование в области славянских древностей. Лингвистические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974, с. 7; они же. Перкунас. — "Мифы народов мира" (далее — МНМ). Т. 2, М., 1998, с. 303-304.*):

Փաստական նյութի տրամաբանությամբ մեզ առավել հետաքրքրում են ավելի կամ փայտածողի վրա լաթեր հագած արցախյան և զանգեզուրյան ծիսական խամաճիկի՝ ճուլիի անձրևաբեր, թե՛ անձրևախափան բնույթը, նրա բանահյուսական և ազգագրական արմատները:

Ի տարբերություն Գողիի և Նուրինի ծիսական երգերի, որ սկսվում են համապատասխան խրտվիլակների նկատմամբ դրական կամ բացասական վերաբերմունքով, ճուլին առաջադրում է բանաձև.

ճուլի – վալի՝ ճուլ չի կա,

Խավիժ անիմ՝ եղ չիկա (ՀԱԲ, 15, էջ՝ 156):

Բանաձևի տակ թաքնված խորհուրդը հայտնի է եղել արարողության մասնակիցներին, թեև բացահայտ չի խոսվել այդ մասին (ՀԱԻԲԱ, *Բարխուդար Ղազիյանի ֆոնդ, Արցախ, N1*

տետր, 1973): Ամենայն հավանականությամբ, ծեսի բուն նպատակը գաղտնագրվել է խորհրդանշային ցուցիչով (կոդով), որպեսզի չարքերը չկարողանան խափանել այն (*Խորհրդանշային ցուցիչն առկա է նաև Նուրիհի տարբերակներից մեկի «էրթըկեն կուզե՞ք, թե՛ դոնեն» հարցման մեջ: Երբ ծիսական թափորը դոնից է ջուր ուզում՝ Նուրիհի վրա երդիկից են լցնում և, ընդհակառակը, դոնից են լցնում, եթե նրանք երդիկից են ուզում (ԱՀ, /, Շուշի, 1896, էջ՝ 360)):*

Ծիսական թափորը ուղիներ է որոնում ճուրին ծովից դուրս բերելու համար և, պատահական չէ, որ դիմում է պարանի օգնությանը.

Քյանդիր պերեքյ՝ տյուս օնինք,

Չուվան պերեքյ՝ կցան տանք(ՀԱԲ, 15, էջ՝ 156):

«Քյանդիրն ու չուվանը», ըստ երևույթին խորհրդանշում են պարանի հմայական հատկությունը, որին հայոց մեջ վերապահված է չար ուժերին հալածելու ծիսական գործառույթ:

«Հայերեն գավառական բառարանում» ճուր համարվում է դարաբաղյան անհայտ իմաստով բառ, որը գործածվել է ճուրի ծիսական երգում:

(Հր. Աճառյան. *Էմինեան ազգագրական ժողովածու (այսուհետև ԷԱԺ)*. Ն. Թ (Հայերեն գավառական բառարան). Թիֆլիս, 1913, էջ՝ 729: Մեր կարծիքով, ճուրին թե՛ նկարագրական, թե՛ ազգագրական, և թե՛ իմաստաբանական մակարդակներում ընդհանրություններ ունի գյուղատնտեսության մեջ լայնորեն տարածված նախնական գործիքներից մեկ՝ ցաքանի (ձեռքի փոցի) հետ: Ցաքանն իր արտաքին տեսքով նման է լաթեր հագած ավելին (ճուրի ծիսական տիկնիկին) և հաստ ճյուղին փաթաթված բարակ ճյուղերն ամբողջությամբ համապատասխանում են գավառական բառարանի ճուրլակ բառի բացատրությանը՝ «պոչի պես ետնեն կպած ու կախված» (Հր. Աճառյան. Հայերեն արմատական բառարան. հ. IV, Երևան, 1979, էջ՝ 446, Ստ.Լիսիցյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 128): Մերմը հողով ծածկելիս ցաքանր կալսվում է լծին և շարժվում՝ անցնելով ուղիղ ճանապարհ: Արցախում և Զանգեզուրում ճուր նշանակում է ճանապարհ, ուղի: «ճուրան տյուս եկած» նշանակում է՝ ուղուց շեղված, ծուռ, անկառավարելի: Ակներև է, որ ճուրի բառը ստուգաբանորեն առնչվում է ցաքանի և լծի անցած ուղիղ ճանապարհի հետ: Կարծում ենք՝ ցաքանի և լծի կապը համադրվել է երկնքի և երկրի՝ իբրև երկու տարբեր՝ արական և իգական հասկացությունների հետ, և դեպի երկինք տանող ուղիղ ճանապարհը հետագայում խորհրդանշվել է գութանին լծված կանանց կողմից գետի հոսանքին հակառակ վար անելու ծեսով, քանի որ մարդու վաղնջական առասպելաստեղծ մտածողության երկյակ համատեքստում «հակադրությունները կարող են զարգանալ տարբեր կողային համկարգերում» (В. Н. Т о п о р о в. Модель мира,- МНМ. Т. 2, М., 1982, с. 162):

ճուրի ծիսական երգի անձրևաբե՞ք, թե՞ անձրևախափան լինելու վերաբերյալ գոյություն ունեն տարբեր աղբյուրներ և գիտական տարբեր կարծիքներ.

1. Ըստ Գր. Ղափանցյանի անձրևաբեր ծիսական ճուրի երգը ջրի աստվածության հնագույն պաշտամունքի հիշողությունն է՝ պահպանված Ղարաբաղի հայոց կենցաղում (Г. Капанцян. Историко - лингвистические труды. Т. II, Ереван, 1975, с. 321-322):

2. Բանահավաք Կ. Մելիք-Շահնագարյանը (Տմբլաչի Խաչան) ճոլին համարում է անձրևաբեր երգ, որը կատարվել է երաշտ տարին աստծո գուրը շարժելու և անձրև բերելու նպատակով (38 Տմբլաչի Խաչան. Ջուռնա – Տմբլա, գ. Բ, Թիֆլիս, 1907, էջ՝ 67):

3. Ճոլիի անձրևաբեր նմուշներ են պահպանվում ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական արխիվում (ՀԱԻԲԱ, FFIV: 5173,01 - 5173,01, 5091,01 - 5094,00 (Ս. Վարդանյանի հավաքածու)):

4. Էմինյան ազգագրական ժողովածուն ճոլին նույնացնում է անձրևաբեր Նուրինի և նրա տարբերակների հետ իբրև նմուշ մատնացույց անելով «Բյուրակնում» լույս տեսած անձրևաբեր «Պուպլատրկին » երգը (ԷԱԺ. էջ՝ 729, 816, Սրապեան. Պուպլատրկին. — «Բիւրակն», 1899, էջ 441):

5. Վերոհիշյալ աղբյուրի հետ համերաշխ է նաև Մ. Աբեղյանը. « Նուրինը կոչվում է, նայելով բարբառներին՝ ճոլի... » (41 Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 169):

Խնդրո առարկա հարցի շուրջ տրամագծորեն հակառակ կարծիք է հայտնում ազգագրագետ Ստ. Լիսիցյանը: Ցանքերի ծլելու համար վտանգավոր տևական և հորդ անձրևները դադարեցնելու նպատակով դարաբաղցի կանայք ու աղջիկները խաչաձև կապված փայտիկներից տիկնիկ

էին պատրաստում, կնոջ շորեր հագցնում և բակից բակ ման ածելով երգում էին «Չոլի» երգը (Ստ. Լիսիցյանը ճոլին անվանում է Չոլի (Ստ. Լիսիցյան. Լեռնային Ղարաբաղի հայերը. ՀԱԲ, 12. 1981, էջ՝ 62)):

Վ. Բդոյանը ևս նախապես ճոլին համարում է հարատև անձրևը դադարեցնող խրտվիլակ և ապա, շարադրանքի ընթացքում, ճոլին դիտում իբրև Նուրինի տարբերակներից մեկը՝ հանգելով դրանց նույնացմանը, «ճոլին, ինչպես տեսանք, կապված է խոնավության, անձրևաջրով շաղախված հողի հետ: Այս իմաստով էլ Նայ > Նար > Նուրին – ճոլի նույնն են» (Վ. Ն. Բդոյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 496):

«Նուրինն» իր փոփոխակներով հանդերձ անձրևաբեր երգ է, և եթե ազգագրագետը «ճոլին» համարում է գտարյուն անձրևախափան երգ, ուրեմն անձրևախափան ճոլին չէր կարող համարվել անձրևաբեր Նուրինի տարբերակներից մեկը, որովհետև դրանք ծիսական հակադիր գործառույթ են

կատարում (մեկն արև է կանչում, մյուսն՝ անձրև): Այս կարծիքը, ըստ էության, որոշակի հակասություն է պարունակում իր մեջ, որը կփորձենք հանգուցալուծել բանահյուսական նյութի օգնությամբ: Եթե ճոլիի գաղտնագրված նմուշները կարող են կասկած հարուցել նրա անձրևաբեր կամ անձրևախափան լինելու վերաբերյալ, ապա մեր ձեռքի տակ եղած տպագիր և ձեռագիր աղբյուրները ցրում են այդ կասկածները: Հովհ. քահանա Մանդակունու Առաջածորում գրառած

ճոլիի փոփոխակը բացահայտ անձրևաբեր երգ է՝ «Ջուր բերեք գլխին ածինք» (ՀԱԻԲԱ, FBI: 1075,01- 1075,01 (Տ. Նավասարդյանի ֆոնդ, Հովհ. քահ. Մանդակունու հավաքածու)), իսկ ճոլիի Գորիսի տարբերակն ունի ընգգծված անձրևախափան բնույթ. «Օրլծրլօցան էք բըզարալ, կըթկըթօցան էք բըզարալ» (Ստ. Լիսիցյան. Չանգեգուրի հայերը. Երևան, 1969, էջ՝ 130): «Ճոլի» ծիսական երգի թե՛ անձրևաբեր և թե՛ անձրևախափան նմուշներ են պահվում (ասացողների ընդարձակ բացատրություններով հանդերձ (բացատրությունները

գաղտնագրերում են ծիսական երգի բնույթը) Հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի բանահյուսական արխիվում (ՀԱԻԲԱ, FFIV: 5173, 01 - 5173,01, 5067,01, 5067,01,
5067,02 - 5067,02, 5091,01-5094.00 (Ս. Վ արդանյանի Հավաքածու) , Արցախ:)

Դիտարկված նյութը հաստատապես համոզում է, որ Նուրինի տարբերակներից մեկը
համարվող ճուրին նույնպես հանդես է եկել որպես ծիսական կրկնակի գործառույթի կրող:
«Ճուրի» ծիսական երգի Գորիսի տարբերակը սկսվում է սգավոր տիկնիկի
նկարագրությամբ.

Ճուրի, Ճուրի, մեր Ճուրի, ’

Սըվը քեթկալ, մեր Ճուրի,

Սըվը լէչակ մեր Ճուրի... (Ստ. Լիսիցյան. Զանգեզուրի հայերը, էջ՝ 130)

Ըստ երևույթին, ճուրին ժողովրդական հավատալիքներում առկա արեգակ - աղջիկն է, որը
հալածվելով վիշապից՝ ընկել է ծովը: «Ճուրին յենկավ ծովը...» տողը, ամենայն
հավանականությամբ, աղերսներ ունի երկնքի և երկրի երկհակադիր միասնության
ամենանախնական պատկերացումների հետ, ըստ որի ծովը համարժեք է ստորին
աշխարհին և, իբրև, քառասյին

ջրերի տարերք, սահմանափակում է տիեզերքը բոլոր կողմերից (В. Н. Топоров . *Об
отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, — "Историко-
филологический журнал", 1977, № 3, с. 102.*):

«Ծովը ծիրանի դառավ, չորս կողմը հիլի դառավ...» արտահայտությունը քննարկվող
ծիսական երգերում հանդիսապող եզակի պատկեր է, որի երկրորդ մասը՝ շուրջբոլորը
հայելու վերափոխվելը, համարժեք է մահվան: Եվ որովհետև դիալեկտիկայի կանոններով
գործող առասպելական մտածողության համաձայն յուրաքանչյուր արտացոլում երևույթի
հակոտնյա հայելային երկվորյակն է (Մ. Ա. Абрамян. *Первобытный праздник и мифология.
Ереван, 1983, с. 149- 150*), ուրեմն ջրային հայելու մեջ արտացոլված անկենդան արևը (Ճուրին)
երկնային լուսատուի ծիսական կրկնորդն է, որն էլ ընդգծում է հակադիր աշխարհի
առկայությունը (*հայելու միջոցով այս չխարհից հեռանալու մոտիվն առկա է հայկական
հեքիաթներից մեկում, որտեղ թագավորի աղջկա ուղարկած խոշորացնող հայելու մեջ իր
կրկնակը տեսնելով օձը վախից նետվում է ծովն ու մահանում (Հայ ժողովրդական
հեքիաթներ. հ. 5, Երևան, 1966, N17)*): Ցայսօր կենցաղավարող ուշ երեկոյան հայելու մեջ
չնայելու և հանգուցյալի տանը հայելիները մեկուսացնելու սովորությունը բացատրում է
հենց այս հավատալիքով: Քանի որ ըստ նույն դիալեկտիկայի կանոնների կենդանի և
անկենդան երեկույթների միջև գոյություն ունի մի ինչ-որ չափակցելի բան (*ժառանգորդում*)
և հայոց տիեզերածին պատկերացումներում երկինքը հաճախ դիտվում է իբրև ծով
(«*ծիրանի ծով*»), որտեղից սկսվում է ծնունդը (ԱՀ, I, էջ՝ 350: ԱՀ II, էջ՝ 196, Գ. Սրվանձտյան.
Համով-Հոտով. Կոստանդնուպոլիս, 1884, էջ՝ 11, Սասունցի Դավիթ. Հայ ժողովրդական
հերոսավեպ. Երևան, 1981, էջ՝ 24-25, 38-40, Խորենացի, Ա, ԼԱ:), հետևաբար ծովն ընկած
Ճուրին կարող է վերածնվել, վերականգնել աշխարհի խախտված կարգուկանոնը, ինչը և
կազմում է ծիսական արարողության խորհուրդը:

Ծիսական երգի ավարտին Նուրինի և Գողիի պես ճուղին ստանում էր իր բաժինը՝ յուղ, ձու, այլուր և այլն, ու «ճուղիի» գրեթե բոլոր նմուշներն ավարտվում են հասարակական նվիրատվությամբ կազմակերպված ցասման հացով (մատաղ), որովհետև դարեր շարունակ ժողովուրդը տիրոջ գուրջը

շարժելու ամենավստահելի միջոցը համարել է զոհաբերությունը.

Ծու պերեքյ թաթին տինինք,

Եղ պերեքյ վարսը քսինք,

Մեր ճուղու փայը տվեք,

Օտինք, խմինք, քեֆ անինքյ: (Տմբլաչի Խաչան. նշվ. աշխ., գ. Բ, էջ՝ 67)

Ընդունելով գավառական բառարանի բացատրությունը «ճուղլ –ճուղլ» Ղրբ. փունջ - փունջ կապած» (ԷԱԺ. Հ. Թ, էջ՝ 729), որով կարելի է ճուղին կապել ցաքանի, կանաչի փնջի հետ, միաժամանակ հակված ենք կարծելու, որ ճուղին անձրև կանչելու կամ դադարեցնելու հավատալիքների մեջ չափազանց մեծ դերակատարություն ունեցող քարն է (*Առանձին ժայռերի և մանր քարերի պաշտամունքը ժամանակի ընթացքում հանգեցրել են անձրևաբեր աստվածությունների կերտմանը, որոնց ժողովուրդը «ուշապ» անունն է տվել: Այդ մասին մանրամասն տես՝ Ն. Я. М Э ꞑ ꞑ И Я. И. СМИРНОВ. Выпапы. Труды Государственной академии истории материальной культуры, Л., Т. 1, 1931; Б. Б. Пиотровский . Выпапы. Каменные статуи в горах Армении. Л., 1939.), քանի որ «քարը կայծակի սիմվոլն է, իսկ կայծակն ամպրոպային աստծու զենքը» (Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 168):*

Ի դեպ, ցուցանշական են անձրևաբերության և անձրևադադարի քարի հետ սերտորեն կապվող

պաշտամունքի հետքերը.

1. «Անձրևաբերության նպատակով խաչքարերի վրա ջուր էին լցնում»(ԱՀ, X, 1903, էջ՝ 201):
2. «Երբ շարունակ անձրև է գալիս և արև չի ծագում, քահանայի տանից ավել են գողանում և չոր քարի վրա գրած կրակ տալիս»(Եր. Լալայան. նշվ. աշխ., հ. 2, էջ՝ 432):
3. Վարանդայում քարի վրա ջուր լցնելիս անմիջապես անձրև էր տեղում, իսկ քարի տակ կրակ վառելիս դադարեցվում էր անձրևը(ԱՀ, II, էջ՝ 191 - 192):
4. Քարի վրա կախարդական որևէ բան են գրում ու ջուրը նետում(Գ. Սրվանձոյա. Մանանա, էջ՝ 116), որոշակի քարերի տեղաշարժը բնորոշ է նաև այլ ժողովուրդների (Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 168. E. H. Meyer. Ind [ogermanische] Myth (en.II, Achilles. Berlin, 1887), S. 539)
5. Որևէ ճգնավորի գերեզմանից երկյուղածությամբ իջեցված քարը խաչով-խաչվառով, քահանաներով և ահագին բազմությամբ հանդիսավոր նետում են ջուրը, և անմիջապես անձրև է տեղում (Եր. Լալայան. նշվ. աշխ., հ. 2, էջ՝ 431):

Հետաքրքիր է նկատել, որ «երբ բավականաչափ գալիս է անձրև, գնում, այդ քարը հանում են ջրից, որպեսզի անձրևը դադարի (Նույն տեղում: Ստ. Լիսիցյան. Զանգեզուրի հայեր, էջ՝ 129): «ճուղի» ծիսական երգի երկակի բնույթը բացահայտվում է արարողության ժամանակ քարի կատարած երկհակադիր գործառույթով. քարը ջուրը ձգելը անձրև կանչելու ուղին է, քարը ջրից հանելը՝ անձրևը դադարեցնելու ուղին:

Մույն բանաձևը երկու դեպքում էլ կիրառելի է. նայած թե մթնոլորտային պայմաններն ինչպիսի հասարակական պահանջ են ձևավորել՝ անձրև՝, թե՞ արև: Այս համատեքստում Ճոլի ասելով կարելի է հասկանալ կրկնակի գործառույթով օժտված տիկնիկ – տիրուհի, որը միջնորդ է դիտվել մարդկանց և աստվածների միջև, մանավանդ որ, ըստ հայերի և իրանցիների վաղնջական պատկերացումների՝ արևին վերադրվել է միջնորդի, բարեխոսի և անգամ դատավորի դեր: (Մ. Աբեղյան. նշվ. աշխ., էջ՝ 25):

Անձրևաբեր և անձրևախափան ծեսերի վերլուծական ընդհանուր քննությունն ամփոփելով

ասենք, որ մթնոլորտային երևույթների տարերային դրսևորումները հնագույն ժամանակներից հայոց մեջ ձևավորել են պաշտամունքային արարողություններ ու ծիսական երգեր, որոնց օգնությամբ ժողովուրդը ձգտել է վերականգնել բնության ու հասարակության ներդաշնակությունը: (Ուշագրավ է, որ եթե հնում մարդը փորձում էր մթնոլորտային երևույթները կարգավորել ծեսերով, ապա այսօր գիտությամբ: Վերջերս Ռուսաստանի դաշնության Արտակարգ իրավիճակների նախարարության բարձր տեխնոլոգիաների և գիտության դաշնային կենտրոնի կողմից ստեղծվել է իոնային գեներատոր, որի միջոցով կարելի է և՛ անձրև բերել, և՛ դադարեցնել այն ("Голос Армении", 17.IV.2004): Անձրևաբեր և անձրևախափան ծեսերի երկհակադիր ընկալումների շուրջ 227):

Բերված նյութը վկայում է, որ մթնոլորտային երևույթների հակադրամիասնություն, տրամագծորեն հակառակ ծեսերում նույնատիպ միջոցների գործագրումը նպաստել են երկակի գործառույթով օժտված ծիսական երգերի ստեղծման (և՛ անձրևաբեր, և՛ անձրևախափան՝ Գողի, Ճոլի):

Համատիեզերական երևույթների ու պատկերացումների երկհակադիր ընկալումներից բխող միաժամանակ և՛ անձրև բերող, և՛ դադարեցնող քարի հավատալիք այն կարևոր հանգուցակետն է, որի միջոցով բացահայտվում է ծիսական «Ճոլի» երգի երկակի բնույթը: Հավանաբար, ցարդ գոյություն ունեցող հակասական թվացող գիտական մեկնաբանությունները պայմանավորված են նույն ծեսի երկակի դրսևորումներից մեկը գրառելու կամ հղելու հանգամանքով: Կարծում ենք, որ երկհակադիր ծիսական պատկերացումների վերլուծության այս համալիրում հանգուցալուծվում են իրարամերժ թվացող մեկնաբանություններ: