

ՏԻՆՋԵՐԱՍՏԵՂՄԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿԱՅԻՆ ՏԱՐԲԵՐՆ ԱԽՏԱՐՔՈՒՄ

Ա. Ա. ՕՂԱՐԱՇՅԱՆ

Հայոց հարուստ մատենագրության բաղկացուցիչ տարրերից է ախտարական ծավալուն գրականությունը¹: «Ախտար» բառը (նշանակում է «աստղ», «բախտ», «աստեղահմայ», «ժամագետ») ծագում է պահլավերեն *axtar* «կենդանակերպ, համաստեղություն» բառից²: Հիմքը աստղերի միջոցով գուշակելու հնագույն ծագում և բովանդակություն ունեցող ծեսի հետ կապն է, ծես, որն ունեցել է ուղեկից բանաձևային հմայական խոսք: Գիր ու գրականություն ունեցող ժողովուրդների մեջ հմայական այդ խոսքն ընդունեց գուշակողական գրականության, հմայագրի տեսք: Հայոց ախտարական ձեռագրերը պարունակում են նախաքրիստոնեական հոգևոր մշակույթից սերող, մասնավորապես ծիսական-դիցաբանական ըմբռնումների, ժողովրդական բժշկության, բնակլիմայական երևույթների կրոնական բացատրության, գուշակողական, հմայական բնագրերի: Այդ շարքում ընդհանուր մշակութային մեծ արժեք են ներկայացնում արարչագործության դիցաբանական առասպելի վերապրուկները, որոնք պահպանվել են թե՛ որպես ամբողջական հմայագրեր, թե՛ որպես բանաձևային խորհրդանշական տիպականացում:

Հմայագրերի և նրանց հետ կապված գործող բանաձևի ներկայացվող խումբը հատուկ քննարկման է արժանի մանավանդ այն պատճառով, որ զուգահեռներ չունի ախտարական գրականության մյուս խմբերի մեջ և ինքնատիպ է: Բանաձևը զրսևորում է կառուցվածքային առանձնահատկություն և ինքնուրույն մոտիվ դառնալու միտում: Թեպետ ախտարական գրականությունն ընդհանուր առմամբ իրարից շատ հեռու էթնիկական մշակույթներում զրսևորում է հատկապես գործառական զուգահեռներ, սակայն քննարկման առաջարկվող հմայագրերի խումբը և նրա բանաձևը որոշակիորեն հանդիպում են միայն հայոց ախտարքում:

Ախտարական հմայագրերը հաճախ վերջանում են քրիստոնեական աղոթքներին յուրահատուկ վերջնաբառով՝ ամէն, եղիցի³ և բնագրական տարբերակներով կրկնում են նաև այդ աղոթքներին հատուկ ավելի ընդարձակ բանաձևվերը: Ախտարքում հանդիպում են հմայագրերը եզրափակող այլ դարձվածքներ ևս, որոնք ոչ մի առնչություն չունեն բուն բնագրերի հետ, թեկուզ հաճախ միայն ձևաբանորեն զուգորդված են լինում նույն «ամէն»-ով: Սրանք որոշակիորեն արտահայտում են միայն ախտարական հմայագրերի գործառական միտումներն ու նպատակը, օժտված են հոգեբանական ներգործությամբ, միաժամանակ ունեն բանաձևի հատկանիշ և ուժ:

Ի նրանք մի քանի օրինակ⁴:

¹ Տե՛ս Հայկական մատենագիտություն, կազմեց Հ. Անասյան. հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 424—467, որտեղ հետաքրքրվողները կգտնեն նաև ախտարքի աղբյուրագիտական վերլուծությունն ու հարցի մատենագրությունը:

² Հ. ր. Աճառյան. Հայերեն արմատական բառարան (այսուհետև ՀԱԲ), հ. I, էջ 100:

³ Նույն տեղում, էջ 153—156:

⁴ Մոտ 400 ձեռագրերից ընտրված են մի քանի բնորոշները: Բնագրում լեզվական ուղղումներ չեն կատարված: Տե՛ս Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, Հմայիկներ խ՝ 1—378. Նաև՝ ծուղակ՝ Հնագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. հ. Ա, Երևան, 1963, էջ 381—1412. հ. Բ, 1970, էջ 1167—1214: Հիմքը գործառական, դիցաբանական արժեքի լիակատարությունն է: Տե՛ս Դ. Ս. Лыхачев. Текстология. М., 1983, с. 56, 100, 238.

- Հմ. Ն՝ 7. «...ու երկնից սին և դետինն գերան, ոչ ափուց մէջ մազ բուանի, և ոչ այս բանս խափանումն լինի. ամէն»:
- Հմ. Ա՝ 27. «...Ոչ երկնից սուն, ոչ գետինն գերան, և ոչ ծովուն խուր և ոչ յափին մեջն մազ բուանի և ոչ այս բանիս անցումն լինի անուամբն անեղին հար և որդոյ և սուրբ հոգւոյ այժմ և միշտ և յափտեանս ամեն»:
- Հմ. Ն՝ 34. «...Ամեն: Ոչ ափին մեջն մազ, և ոչ ծովուն խուր և ոչ երկնուց սուն, ոչ գետինն գերան և ոչ այս կապիս արձակումն, ոչ այս գրիս բազումն եղիցի, ի դիմաց ծառային աստուծոյ...»:
- Հմ. Ն՝ 151. «...Ոչ երկնից սուն, ոչ գետինն գերան, ոչ աղին, ոչ ջրի ծնունդ, ոչ արի մեջ մազ ոչ այս թուխտիս դէմագարծութիւն՝ ի դէմ ծառայիս աստուծոյ...»:
- Հմ. Ն՝ 294. «...Ոչ յերկնից սուն և ոչ գետին հանգն և ոչ ծովուն խուր և ոչ ափին մեջն մազմ բուանի. այնպես ոչ կարէ խաւել ամենայն շար լեզու ի դիմաց ծառայիս աստուծոյ, Ամէն»:

Ակնհայտ է բանաձևի խորհրդանշական բառերի կայուն կրկնութիւնը և այն, որ նրանցից ամեն մեկը ձևաբանորեն կապված է ծիսադիցաբանական մտածողութեան որոշակի շրջանակի հետ: Այս իմաստով բանաձևում առկա հիշյալ բնույթի բառերը բաժանվում են երկու խմբի:

Առաջին խմբում ունենք երկինք, երկիր (գետին), ծով բաղադրիչները, որոնց հարարկութիւնը բանաձևում արտահայտվում է նրանց բովանդակային կայուն վիճակով, թեպետ կարող են փոխել իրենց տեղերը: Պատճառն այն է, որ այդ բառ-խորհրդանիշներից յուրաքանչյուրը Տիեզերքի կառուցվածքի սեմանտիկ դիրքորոշման մեկ, առանձին ցուցիչն է:

Երկրորդ խմբում ունենք՝ «երկնքին սյուն», «գետինն գերան», «ծովին խուր» (խուր) և «ափի մեջ մազ» հավելյալ բառ-խորհրդանիշները, որոնց միջոցով միայն ստեղծվում է բանաձևերի իմաստային և ծիսական-հմայական միջավայրը:

Բանաձևային երկրորդ խումբն ունի քերականական ուրույն կառուցվածք, դարձել է անդեմ նախադասութիւն, այսինքն՝ ձևաբանական ինքնուրույնութիւն է ձևոր բերել: Քերականական այդպիսի կառուցվածքը, լեզվամտածողութիւնը թևակոխված են ծիսական-հմայական ընդհանուր միջավայրում ծես-գործողութիւնն առանձնացնելու պահանջով: Այդ համապատասխանութիւնը առավել հստակ է Լրեան դալիս, երբ հարաբերութեան մեջ ենք դնում բանաձևի մեջ գործող խորհրդանիշների երկու խմբերը, որոնք ցուցաբերում են շատ որոշակի տրամաբանական կապ:

Բանաձևի երկրորդ խմբի անդեմ նախադասութիւնների մեջ գործողութեան մանրամասները ենթադրվում են միայն այնքան, որքան ամբողջ ծեսը՝ բանաձև-նախադասութեան մեջ, որպես վերջնական նպատակ: Մենք արտահայտելու նպատակը ծիսադիցաբանական մտածողութեան ատաղձն է, որի վրա ստեղծվել են թե՛ հիշյալ անդեմ նախադասութիւնները և թե՛ նրանց միջոցով կազմված բանաձևն ամբողջութեամբ:

Երկրորդ խմբի «ափի մեջ մազ» անդամի դիրքը և բովանդակութիւնը նույնպես կայուն է, թեպետ այն անջատվում է մյուս բաղադրատարրերից և հաղորդում լրացուցիչ, արդեն կենցաղային փորձից արված ընդհանրացում: Այն պարունակում է նույն անհնարինութեան գաղափարը, ինչ առաջին և երկրորդ շարքի մյուս բաղադրատարրերը, միայն այն տարբերութեամբ, որ ավելի ստուգելի ու հասկանալի է սովորական մարդուն: Դա իրավունք է տալիս մտածելու, որ բանաձևում այն ավելացված է հետո:

Բանաձևում ունենք նաև «ուշ» ժխտականը, որով ծիսական-հմայական իմաստային միջավայրը ձևոր է բերում ևս մեկ հատկանիշ՝ արտահայտում է ամբողջ բանաձևի հոգեբանական և դիցաբանական նպատակամղումը: Այն արտահայտում է նաև ժխտման միջոցով կայուն և դրական արդյունքի հասնելու՝ դիցաբանական մտածողութեանը բնորոշ սկզբունքը:

Ձևաբանորեն գտնվելով միշտ նույն տեղում՝ հմայագրի վերջում, և առանձնանալով նրանից, բաղադրիչների տեղից անկախ, բանաձևը դրսևորվում է նաև որպես նմանողական հմայության դիցաբանական տրամաբանություն⁵։

Իհնչ՝ են հաղորդում բանաձևի բաղադրատարրերն առանձին-առանձին։

Երկինքը և նրա հենարանը՝ սյուներ, Բանաձևում նրանք խորհրդանշաբար նույնանում կամ փոխարինում են իրար։ Երկինքն իրական սյուն ունենալ չի կարող, դա քաջ հայտնի է ձևական տրամաբանության տեսակետից։ Սակայն դիցաբանական տրամաբանությամբ երկինքը կկործանվի, եթե չհենվի տիեզերական-դիցաբանական սյանը (որը տիեզերական ծառի տարբերակն է) կամ շնույնանա նրա հետ։ Նույն տրամաբանությամբ Տիեզերական սյունը կատարում է նաև այլ խնդիր. վերից վար, կամ հակառակը, միացնում է Տիեզերքի կազմի երեք հարթությունները՝ երկինք, երկիր, անդրաշխարհ, որով ստեղծվում է նրա ընդհանրական կերպարը⁶։ Քննարկվող բանաձևում և հմայագրում արտահայտված է Տիեզերական սյան այս հատկանշական գաղափարը։ Դիցաբանական տրամաբանությամբ սյունը նաև գերմարդկային, երկնային ճշմարտությունների և սահմանումների կրողն է, որ հենվելով երկրի (դետնի) վրա, հայեցողաբար հնարավոր էր դարձնում մարդու և հասարակության մասնակցությունը Տիեզերքի գաղտնիքներին։ Տիեզերական սյանը դիցաբանական համակարգերում վերագրվում էին նաև ծիսական-դիցաբանական այլ բնույթի հատկանիշներ, որոնց ամբողջությունը հնարավոր է ընդգրկել միայն համեմատական ազգագրության միջոցով արված քննությամբ։ Այդօրինակ պատկերացումները շատ հին են, կապվում են ծիսական-դիցաբանական աշխարհայեցողության հնագույն շերտերին և հայտնի են շատ ժողովուրդների դիցաբանությունից⁷։

Երկիր, Տիեզերքի մյուս բաղադրատարրն է, որ բանաձևում ներկայացված է «գետին» բառ-խորհրդանիշով։ «Երկիր» և «գետին» բառ-խորհրդանիշերը ախտաբանում հաճախ նույնանում կամ փոխարինում են իրար⁸։ Բանաձևում տեղի է ունեցել նույնը։ Դիցաբանական տրամաբանությամբ գետինը (երկիր) գերանի նման չի կարող լինել, որովհետև ժողովրդական մտածողության հնագույն շերտերում այն նախ և առաջ ծնող և սնող նախասկիզբ է։ Եվ եթե ախտաբանական բնագրերում այն համեմատվում է անկյանք գերանի հետ, ուրեմն ենթադրվում է, թե կորցրած պետք է լինի իր հիմնական հատկանիշը։ Դիցաբանական տրամաբանությամբ դա նույնքան անհնար է, որքան ցանկալի է անհնար դարձնել մարդու համար վտանգ ներկայացնող այն երևույթները, որոնց հմայագրի միջնորդությամբ հայցվող վերերկրային ուժերի օգնությամբ չեզոքացնելու նպատակն է հետապնդվում։ Նույն տրամաբանությամբ անշարժություն, անկենդանություն հակոտնվում կենդանի և պղտաբեր լինելու հատկանիշն է, այսինքն՝ երկրի, գետնի, մայր հողի կենարար էությունը⁹։ Որ բա-

⁵ А. Н. Веселовский. Сравнительная мифология и ее метод.—Сочинения. Т. XVI, М., 1938, с. 83—128; В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1956, с. 20; К. Леви-Строс. Структурная антропология. М., 1983, с. 206—207.

⁶ E. Eliade. Ewige Bilder und Sinnbilder (vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum). Freiburg, 1958, S. 45—47; В. Н. Топоров. Древо мировое.—Мифы народов мира. Т. I, М., 1980, с. 398—406 (տե՛ս նույն աեգում հարցին վերաբերող գրականությունը)։ Ս. Պետրոսյան. «Վահագնի երգի» ակրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ.—ՀՍՍՀ ԳԱ Երաբեր հաս. գիտ., 1981, № 4։

⁷ Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1976, с. 215.

⁸ ՀԱԲ, հ. 1, էջ 538, հ. 1, էջ 62—63։

⁹ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, с. 199—200; К. Леви-Строс. Указ. соч., с. 201, 210; он же. Изначальные тропики. М., 1984, с. 85—87; В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семантические системы. М., 1976, с. 63—131; В. В. Иванов. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

նաձևում արտահայտված է հենց այս տրամաբանությունը, երևում է նաև նրանից, որ որոշ ձեռագրերում «...ոչ գետինը գերան...» անդամ նախադասության փոխարեն բանաձևում ունենք «...ոչ գետնի հանգն...», այսինքն՝ հանգիստը, անշարժությունը, հետևաբար՝ մահը¹⁰,

Մով, Բանաձևի այս խմբի բառ-խորհրդանիշների միջոցով արտահայտված է ծովի անընդդիմության գաղափարը։ Մովը դիցաբանական մտածողության տեղ։ մարդու համար, իրոք, ամբողջությամբ տեսանելի լինել չէր կարող, հետևաբար, խուփ, ծածկ չէր կարող ունենալ։ Մի կողմից, արդեն միայն այդ հատկանիշը կարող էր պատճառ դառնալ ծովի և Տիեզերքի զուգորդության, մյուս կողմից՝ բանաձևի միջոցով ծովի տիեզերականությունն ընդգծելուն, մի տարածք, որ իրոք անընդդիմ է և անսահման։ Հիշենք նաև, որ հայոց դիցաբանական ընկալումների մեջ ծովը ներկայանում էր թե՛ որպես Տիեզերքի և թե՛, մանավանդ, որպես անդրաշխարհի խորհրդանիշ։ Դա առավել հստակություն կատարի և հերթաթնքում, որոնցում «ծովն անցնել» նշանակում է անցնել անդրաշխարհ, ինչպես նաև վերադառնալ կյանք։

Այսպիսով, բանաձևում գործող երկու խմբում էլ խորհրդանիշների ամբողջությունը դիցաբանական մտածողությամբ ստեղծում է Տիեզերքի համապարփակ պատկերը։ Բանաձևում այդ պատկերը որոշակիորեն եռակազմ է և արտահայտում է Տիեզերքի մասին դիցաբանական հնագույն պատկերացումները։ Տիեզերքի բաղադրատարրերը՝ երկինք, երկիր, ծով (անդրաշխարհ) մրափամանակ նրանց մասին դիցաբանական պատկերացումների հիմքում ընկած հակոտնյանների զուգորդիչներն են։

Հատուկ ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ նշված բանաձևը միշտ զուգորդված է գործառական նույն նպատակն ունեցող՝ «Զար աչքի» հմայագրերի հետ։ Ախտարքում չար աչքի հմայագրերը ներկայացված են մի քանի որոշակիորեն առանձնացող խմբերով։ Քննարկվող բանաձևն առնչվում է դրանցից միայն մեկ խմբի հետ։ Հմայագրերն ամբողջությամբ ենթարկվել են բնադրարկան փոփոխությունների, սակայն վերջանում են մաղթանքի և ցանկության նույն կայուն արտահայտություններով և որպես փականք՝ հիշյալ բանաձևով։ Կառուցվածքային այս հատկանիշն անխախտ է։ Նշանակում է ախտարական բնագրերը կազմողներն ու արտագրողները այդ իրավիճակին վերաբերել են հատուկ նշանակություն։ Հմայագրերը վերնագրված են «Գիր չար կասաց», կամ, որ ավելի հաճախ է հանդիպում, «Գիր չար աչքի», որով նրանց բովանդակության մասին արդեն հաղորդվում է կայուն տեղեկություն։ Հմայագրում փականք-բանաձևի դիրքորոշման առանձնահատկությամբ ստացվում են քննարկվող հմայագրերի հետևյալ խմբերը։

Առաջին խումբ։ Հմայագրերն սկսվում է «Եկին ասացին, թե քո չար կամքն ղերե՛ ինձ էր. ինչ տեսալ, զերթ առիւծ էր, յետոյ վիշապ էր. հերեցի զհարսուրբ կուսին և վիշապին կապ զուգեցի և զչարակամն զերթ էլ կապեցի, զերե՛ կով կթեցի, զերթ գառն արարի, անուամբն և զօրութեամբ միածնին անեղին Աստուծոյ...» հատվածով։ Այն հագեցած է ծիսական-դիցաբանական պատկերադրումների շատ տարրերով։ Նախ, ամբողջ հատվածը համեմատական տրամաբանության սկզբունքով կաղմված կերպարանափոխության հմայության օրինակ է, որի նպատակն էր մարդու համար վտանգավոր շարիքները ղրկել ինձի, առյուծի և մանավանդ վիշապի կերպարանք ու հատկություններ դրսևավորելուց և փոխարենը դարձնել նույնքան խոնարհ և օգտակար, որքան էլ չը, կովը, գառը։ Իսկ վիշապին վնասագործելու ախտարական մյուս եղանակը նրան սուրբ կույսի հետ զուգելու, փաստորեն նրան ենթարկելու կախարդական հնարանքն է։ Իսկ թե ծիսահմայական ի՞նչ միջոցներով պետք էր հասնել ցանկալի արդյունքի, շատ պարզ ասվում է «հերեցի» բառի միջոցով։ Սրա պարզական արմատն է «հեր», որ նշանակում է գլխի մազ։ Այն առկա է նաև «հերա-ձարություն» բառի մեջ, որ նշանակում է գլխի մազերին խփելով մի

տեսակ կախարդություն¹¹։ Այս ճեկին ասացին...» հատվածին հետևում է հմայագրի բուն միջուկը, որ իր հերթին բաղկացած է երեք հատվածից, ընդ-միջարկված առաջին անգամ՝ «մեղայ» բառով, երկրորդ անգամ՝ հմայագիրը պատվիրողի ցանկության հիշատակմամբ։ Ահա այն. «...դրեալ եմ մազն սան-դուխն և ելեալ եմ երկինս, կապեալ եմ զարեգակն և զլուսին ի կամարին, կա-պեալ եմ Գ աստեղ աստեղաց, կապեալ եմ Գ ՃԿՆ (365) գետ ի գնացս իւրիոց-կապեալ եմ զշունն ի էշին, զերունքն ի լերունքն, կապեալ եմ զմայրն որդովն և հաւն ձագերովն, [մեղայ] չեմ դրեր մազի սանդուխտն, չեմ ելեր երկինք ու չեմ կապեր արեգակն և զլուսինն ի կամարն, չեմ կապեր Գ աստեղաց, չեմ կապեր Գ ՃԿՆ (365) գետի գնացս իւրոց. չեմ կապեր զշունն ի էշին, զերունքն ի լերունքն, չեմ կապեր զմայրն որդովն և զհաւն ձագերովն, այլ կապեալ եմ Գաբրիելի որդի Անդրեասի չար կամաց լեզուն աթոռովն կա[մ] շարշարանքն հայելով, կապեալ եմ զվերի պոռնգն ի ունքն, ունքն ի ճակատն, ճակատն ի գագաթն, գագաթն ի մազն, մազն ի երկինքն, կապեալ եմ շարքի պոռնգն զկուրծքն ի սորն, սորն ի ոտքն, ոտքն ի թաթն ի ոտի գլուխ վերայ»։ Եվ ապա, անպայմանորեն հետևում է այսօր քննարկվող փականք-բանաձևը՝ «Ոչ երկնից սուն և գետինն գերան, ոչ ափուց մեջ մաղ բուսնի, և ոչ այս բանս խա-փանումն լինի, Ամեն»։

Հմայագրի միջուկը պարունակում է դիցաբանական մտածողության մի այլ կարևոր հատկանիշ ևս, այսպես կոչված, մարդակազմական մակարդակի տրա-մաբանություն։ Ուշադիր ընթերցումն աներկբա է դարձնում, որ հմայագրում դիցաբանական-մարդակազմական այդ տրամաբանությունը շարժման նույն ուղ-ղությունն ունի, ինչ Տիեզերքի դիցաբանական կազմակերպման վերը բերված սկզբունքը։ Այն հետապնդում է վերից վար (կամ հակառակը) աստիճանական անցումներով մարդու ֆիզիկական արտաքին կառուցվածքի երկու ծայրանդամ-ները՝ գլուխն ու ոտքը՝ «կապելու», «կախարդելու» միջոցով իրար միացնելու միտումը։ Դիցաբանական տրամաբանությամբ դա նշանակում էր՝ շարք նյու-թոզ սուբյեկտին դարձնել անշարժ, անկենդան, այսինքն՝ անվնաս։ Դրա հա-կոտնյան կարող էր լինել միայն նույն կախարդանքի ճանապարհով մարդու մարմնի ծայրանդամներն իրարից անկախ դարձնելը, շարժման մեջ դնելը, կեն-դանացնելը¹²։ Հմայագրի այդ հատվածը հետաքրքիր է նաև նրանով, որ ար-տահայտում է Տիեզերքի (մակրո) և մարդու (միկրո) միջավայրը նույն օրի-նաչափություններով բացատրելու դիցաբանական մտածողության առանձնա-հատկությունը և պատահական չէ, որ աշարակամք երկնքին կապվում է մազով։

Երկրորդ խումբ։ Ախտաբրում ամենից հաճախ կրկնվում են այս խմբի մեջ մտնող հմայագրերը։ Նրանք պարունակում են միայն հմայագրի միջուկն ու բանաձևը։ Բնագրի բացարձակ կրկնություն է ոչ միայն տվյալ խմբի սահ-մաններում, այլև առաջին խմբի միջուկի և բանաձևի համեմատությամբ, որ երբեմն միայն խաթարված է սխալ արտագրություններով։ Այս խմբի հմա-յագրերի բնագրական արժեքը նախ և առաջ նրանում է, որ ավելի քան բացա-հայտ է դառնում արտագրողների բանական և հոգեբանական վերաբերմունքը հմայագրի բուն բովանդակության, նրա կիրառական ընկալման հանդեպ։ Մի-գ-նադարում, երբ գործում էին հայեցի գրավոր ախտաբրը, պահպանվել էր նրանց անձնոմխելիության, սրբազան և վերերկրային ուժով օժտված լինելու ըմ-բռնումը, որն էլ ախտարական բնագրերն արտագրողներին թույլ չէր տալիս կամայական վերաբերմունք ցուցաբերել։ Դա, ոչ պատահականորեն, վերա-բերում էր հատկապես հմայագրի բուն միջուկին և բանաձևին։

Երրորդ խումբ։ «Կապեաց Քրիստոս Աստուած զշար աչքն ի շար ալտին, զշար լեզուն ի շար բերանին, զշար սիրտն ի շար փորին, զշար խորհուրդն ի

¹¹ Նույն տեղում, էջ 85։ Նաև՝ Հ. Մանդակունի. Ժառք. Վենետիկ, 1836, գլ. ԻԶ, էջ 138։

¹² К. Левн-Строс. Указ. соч., с. 134; В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. соч., с. 73—35.

չար փորին, դշար երակն ի շար յանծին, զշար ոտքն ի շար կօշիկին, (զշար) ձևոքն ի շար թեղենիկին, ՅԿԵ (365) զօթվածքն, Ե (5) զգայարանքն, Զ (6) շարժմունքն, աչքերու լուան, բերներու խօսքըն, սրաներու խորհուրդն, ոտնիս քայլքն, ձեռներու շօշափն, գլխներու խելքն և զամենայն զօրութիւնն նոյա կրակաց Քրիստոս աստված երկաթի կապօք, պղրնձի սանձերոքն, հրեղեն լուեռօքն, ընդ անշարժ վիմօք, անլուծանելի կապանօքն, որոց ոչ ունին իշխանութիւն շար խոսիլ և շար ասիլ և շար ակնել ծառային Աստուծոյ այս անուն... Եւ իւրեանց տանըն և որդոցն և մալին և ապրանացն. եզան և կոպտն, ձիուն և շորուն, գառուն և մաքուն, այծուն և ուլուն, գօմըշուն և ձագուն, իշուն և քուռկուն, վարին և ցանքին, ար.ոին և ափին, կալին և կտին, լճանին և կթանին, թանին և թացնին, եղին և մեղրին, շուն և կատուին, խաւուն և ճվին, և յամենայն ըստացուածին. ամէն. Ոչ ափին մէջն մազ և ուծովուն խուփ և ոչ երկնուց սուն, ոչ գետնին գերանն և ոչ այս կապիս արձակումն, ոչ այս զրիս բաղլումն եղիցի, ի դիմաց ծառային Աստուծոյ...»:

Այս խմբի հմայագրերն սկսվում են առաջին խմբի երկրորդ հատվածից և բառացիորեն կրկնում այն: Ավելանում է նաև մի նոր հատված, որ ունի ավելի ժողովրդական օրհնաբանության բնույթ, շատ տարածված է պատմական Հայաստանի բոլոր աղղազրական շրջաններում՝ ամեն անգամ ենթարկվելու տվյալ բարբառի օրինաչափություններին¹³: Դեռ միջնադարում այդ հատվածն արժանացել է ուշադրության և ենթարկվել բազմակի մշակումների, որոնցից ամենահայտնին՝ Նաղաշ Հովնաթանինն է¹⁴: Հմայագրի այս հատվածում մանրամասն հիշատակվում են երկրագործի սիմբիոզ տնտեսության մեջ դեր կատարող բոլոր իրերն ու առարկաները, կենդանիները, ընտանիքի անդամները, Բնադրական այս զուգակցումը ևս պատահական չէ. ներքին տրամաբանական կասկ հմայագրի և ավելացված հատվածի կառուցվածքային սկզբունքների միջև: Երկու դեպքում էլ որոշակիորեն առկա է հմայագրի դիցարանական տրամաբանությունը, որի նպատակն էր մասերի թվարկման միջոցով ստեղծել ամբողջի ընդհանրական կերպարը: Ի՞նչ կամքից անկախ, հենց այդ դիցաբանական տրամաբանությունը ժխտելու, ծաղրելու նպատակ հետապնդելով, Նաղաշ Հովնաթանը ենթարկվել է նրան, օգտվելով բնագիր կազմելու նույն սկզբունքներից: Հմայագիրը վերջանում է նույն բանաձևով, որին, սակայն, ավելացել է ևս մեկը՝ «...ի դիմաց ծառային Աստուծոյ...», որը բացակայում է առաջին երկու խումբ հմայագրերում:

Չորրորդ խումբ: Այս խմբի մեջ են մտնում այն հմայագրերը, որոնց քրիստոնեականացումն ավարտված է: Հմայագիրը կազմված է Միակ Աստծու անունով, թևակոտ պահվել են վերնագիրն ու բանաձևը: Հմայագիր է ներթափանցել սկզբում անկանոն, ապա հաստատուն, կանոնավոր, նույն շրջանակին առնչվող քրիստոնեական սրբերի, եկեղեցական գործիչների, բիբլիական դեմքերի, հրեշտակների մի անվերջանալի շարան, որ աստիճանաբար փոխում է այս խմբի հմայագրերի և՛ կառուցվածքը, և՛ իմաստը:

Առաջին և երկրորդ խմբերի հմայագրերը կազմված են առաջին դեմքով, հմայությունը կատարողի, ծեսն իրագործողի անունով: Երրորդ և չորրորդ խմբերում անուն չունեցող այդ ծիսակատարին փոխարինում է Քրիստոսը, մի երևույթ, որ նույնպես օրինաչափ է: Այսպիսի փոխարինումը կարող էր տեղի ունենալ միայն այն դեպքում, երբ ծիսակատարն ու Քրիստոսը համարվեին:

Երկինք, Հմայագրում այն նկարագրվում է որոշակիորեն տարբերակված, տեսանելի երկնականարի վրա գտնվող երկնային լուսատուների՝ արեգակի, լուսնի, աստղերի անվանական թվարկմամբ: Այս միջոցով ստեղծվել է տեսանելի հրկնքի իրական պատկերը: Սակայն այլ տարրերի ընդգրկմամբ հմայագրում այն դառնում է դիցաբանական:

¹³ Ե. Հալալյան. Բորչալուի գավառ. — Աղագրական հանգես, 1963, X գիրք, էջ 264.

¹⁴ Նաղաշ Հովնաթան. Բանաստեղծություններ. Երևան, 1951, էջ 126—127:

Այսպես. բանաձևում հիշատակվող երկնքի հենարան սյունը հմայագրում փոխարինված է «մազի սանդուխտով»։ Դիցաբանական տիեզերքի այս բազադրատարը նույն դերն է կատարում, ինչ նրա երեք հարթություններն իրար միացնող մյուս խորհրդանշական տիպականացումները։ Ըստ կրոնական-դիցաբանական ըմբռնումների, «մազի սանդուխտով» երկինք բարձրանալն ու տիեզերական մարմիններ կապելը, այսինքն՝ կախարդելը, այն պրոֆեսիոնալ ծիսակատարների արտոնությունն էր, որոնք հայոց մեջ հայտնի էին հմայ, կախարդ, մոգ, վհուկ, կյուա, թովիչ, գուշակ, դյութ անուններով։ Հմայագրի ճղրեալ եմ...» հատվածն սկսվում է այն ծիսական-հմայական գործողությունների թվարկումով, որը դիցաբանական մտածողության սկզբունքով անհրաժեշտ էր։ Հմայագրի սկզբում բառ-խորհրդանիշների միջոցով արտահայտված ծես-գործողությունը նույն նպատակն է հետապնդում, ինչ վերը քննարկած բանաձևը, այն է՝ մոտեցնել, միացնել տիեզերքի բաժան-բաժան ներկայացված հատվածները և ընկալելի դարձնել որպես ամբողջություն։

Երկիրը Հմայագրում Տիեզերքի այս բազադրատարը բառ-խորհրդանիշով չի անվանվում։ Սակայն ծեսի նկարագրության մեջ նրա ներկայությունը որոշակի է։ Այսպես, երկինք բարձրանալու համար դրված «մազի սանդուխտ» հենված է երկրին, որից էլ առաջանում է ծիսակատարի երկինք բարձրանալու տարածական հաջորդականության դիրքորոշումը։ Ծեսին մասնակից տարրերը գետերը, լեռները, կենդանիները, զեռունները և վերջապես՝ մարդիկ (մայրն իր որդիներով) կարող էին լինել միայն երկրի վրա։ Ախտարական տրամաբանությամբ, մարդու համար վտանգ ներկայացնող շարը (չար լեզուն) նույնպես կարող էր լինել տիեզերական բոլոր հարթություններից երկրի վրա։ Այսպիսով, Տիեզերքի բազադրատարը Երկիրը հմայագրում ներկայացված է իր հատկանիշների միջոցով։

Մով։ Հմայագրում ծովի փոխարեն ունենք գետեր, այսինքն՝ նույն ջրային տարերքը, ինչ բանաձևում։ Բոլոր բնագրերում կայուն կերպով հիշատակվում են Գ ՃԿԾ (365) գետերը։ Այդ թիվն ախտաբանում նշանակում է Տիեզերքում շար աչքի ընդհանուր քանակը, ինչպես նաև վերերկրային ուժերի դիցաբանական բնութագիրը։ Հոգվածի սահմաններում հնարավոր չէ քննարկել այդ ամենը։ Ասենք միայն, որ ներկայացվող թվի շուրջ փնջված ախտարական վկայությունների համակողմանի քննարկումը որոշակիորեն ցույց է տալիս, որ այն Տիեզերքի մասին դիցաբանական պատկերացումների խորհրդանշական արտահայտությունն է։ Այդ է պատճառը, որ քննարկվող բնագրում Գ ՃԿԾ (365) գետերը նույն հարթության վրա են, ինչ երկինքը, արեգակն ու աստղերը։

Նկատենք, որ անժխտելի է հմայագրի և բանաձևի ձևաբանական կազմի մեջ մտնող բառ-խորհրդանիշների բացարձակ ընդհանրությունը։ Երկու դեպքում էլ նրանց միջոցով ստեղծվում է Տիեզերքի համապարփակ պատկերը, ամբողջի և նրա մեջ մտնող մասերի՝ երկնքի, երկրի, անդրաշխարհի հարաբերությամբ։ Եթե բանաձևն այդ գաղափարը պարփակում է բառ-խորհրդանիշերով մեջ, ապա հմայագրի միջուկը բացում է այն, հաղորդում նրանց կիրառական հատկանիշ, սրելով ծիսական դիցաբանական կողմը։ Այդ ճանապարհով հմայագրի բանաձևի տիեզերական, դիցաբանական հարաբերություններին հաղորդում է նաև առօրեական, մարդկային, հասկանալի բովանդակություն, ընդգծում դիցաբանության, մարդու և վերերկրային անբաժանելիության սկզբունքները։ Այն մասի և ամբողջի զուգորդության սկզբունքով որոշակի է դարձնում նաև Տիեզերքի (մակրո) և մարդու (միկրո) միջավայրի հարաբերությունները։

Այսքանից հետո դժվար չէ հասկանալ, որ ախտաբանում այդպես համառոտորեն կենցաղավարող հմայագրերի քննարկվող խումբն իր բանաձևով խոսքի հմայության վերապրուկ է և ինֆորմացիա է պարունակում հին հայերի դիցաբանական աշխարհըմբռնման մասին։ Ժամանակի ընթացքում նրանք ենթարկվեցին թե՛ գաղափարական, թե՛ ձևաբանական վերափոխումներին և միջնադարում արդեն կենցաղավարում էին որպես սոսկ վերապրուկ։

Նախնական վիճակում Տիեզերքի սույն բանաձևային տիպականացումը խնդիր է ունեցել յուրովի, կրոնական-դիցաբանական տրամաբանության օրենքներով բացատրել Տիեզերքի մասին կուտակված գիտելիքների հանրագումարը, գտնել մարդու և հասարակության տեղը տիեզերական անսահմանության մեջ և, որ առավել կարևոր էր նկատվում, ձեռք բերել Տիեզերքը կառավարող երկնային ուժերի բարյացակամությունը։ Տիեզերքի տիպականացման յուրաքանչյուր բաղադրատարր՝ երկինքը, երկիրը, ծովը, տարաբնույթ, բույսերով, կրթման ավելի որոշակի շրջանակի հետ կապվող խորհրդանշական հատկանիշների ամբողջությունն էր, որի միջոցով ստեղծվում էր Տիեզերքի և մարդու դուրսից ու կենսագործունեության կարգավորված համապարփակ պատկերը։

Ներկայացված հմայագրի և բանաձևի դիցաբանական բացատրությունը դուրս է դալիս իրենց իսկ ընդգրկած շրջանակներից, որովհետև բազմաթիվ փոխադարձ կապակցությունների մեջ է ախտաբերում զուգահեռաբար գործող այլ բանաձևերի ու հմայագրերի մեջ արտահայտվող խորհրդանշական ըմբռնումների մի անվերջանալի շարանի հետ, որը և ստեղծում է ընդհանուր մշակութային տիպաբանական ուսումնասիրության հնարավորություն։ Դա նկատելի է մասնավորապես նույն էթնիկական և ժամանակագրական սահմաններում կենցաղավարած «Սասնա ծռեր» էպոսի և ժողովրդական հեքիաթների հետ համեմատելիս։

Փորձենք սկսել «Սասնա ծռեր» էպոսից¹⁵։ Նախ նկատենք, որ էպոսում որոշիչ դեր է հատկացվում ծռերի սերնդեսերունդ ժառանգաբար անցնող առարկայական և, մասնավոր, գրավոր հմայիլներին՝ թե՛ որպես «պահպանակ» և թե՛ որպես գուշակության միջոց։ Մինչև XIX դարի վերջը Սասունում պատմվել է, թե Բերդից մինչև Քաղթիկ գյուղ կա մի սալահատակ ճանապարհ, որով դրոսասանդի հասնելու համար Սասնա ծռերը կանանց հետ օրը երկու անգամ դրոսանքի են դուրս գալիս։ «...որ եղեմյան բուրաստանի պատկերատիպն է և ուր միայն պակաս է եղբի «հալու կաթ», «երկնուց սուն» և «ծովի փարդա»¹⁶։ Դժվար չէ նկատել վերը քննարկած հմայագրում ու բանաձևում Տիեզերքի բաղադրատարրերի դիցաբանական իմաստի ուղղակի ընդհանրությունը շատ ավելի որոշակի և խորն է էպոսի դիցաբանական գաղափարախոսության մեջ։ Զուգահեռներն առավել նկատելի դարձնելու նպատակով պահպանել ենք Տիեզերքի բաղադրատարրերի վերն առաջարկած պայմանական համարժեքները։

Երկինքը և նրա հենարան սյունը։ էպոսում այս մասին հիշատակությունն ունի կայուն մոտիվի հատկանիշ, միշտ գտնվում է սյուժետային զժի նույն տեղում։ Բնագրական տարրնթերցումներն աննշան են։ Այսպիսի կայունությունն ինքնին ուշադրության արժանի փաստ է¹⁷։ Մոտիվը հիմնականում գտնվում է Դավթին Քուռկիկ Զալալիի տված բազմաթիվ բախտորոշ խորհուրդների շարքում, թեպետ որոշ պատումներում նույն խորհուրդը տալիս են Զե-

¹⁵ Քննարկման համար հիմք են հանդիսացել՝ «Սասնա ծռեր», Հ. Ա. Խմբագրեց պրոֆ. դր. Մանուկ Աբեղյանը, աշխատակցությամբ Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանի. Երևան, 1936. Հ. Բ. Ա մաս, Երևան, 1944. Հ. Բ. Ա մաս, Երևան, 1951. Հ. Գ. պատումների գրառումները և պատմությունը Ս. Հարությունյանի և Ա. Սահակյանի. Երևան, 1979։

¹⁶ Մ. Արեղյան. Երկեր. Հ. Ա. Երևան, 1966, էջ 413—414։

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 401—402, 427։ Б. Н. Путилов. Героический эпос черногогорцев. М., 1982, с. 169.

նով Օհանը¹⁸, Ավագ Մհերի մայր Մամիկը¹⁹, Խանդուկն ու նրա հայրը²⁰, Ճանապարհին հանդիպած օտար ուխտավորը²¹:

Կ'երթաս դաշտի մեջ
Պողվտի սուն երկնուց իջի գետին.
Քու թուր կը զարկիս,
Թը կոտից՝ գնա կռիվ.
Թը չկոտից՝ չերթաս կռիվ.
Դարձի, արի²²:

Ուշադիր քննարկումը բերում է այն համոզման, որ երկնքի հենարան սյան մասին էպոսում պահպանված տեղեկությունները մեծ արժեք ունեն մասնավորապես դիցաբանական մոդելին վերագրվող հատկանիշների ընդհանուր շրջանակն ուրվագծելու առումով: Թեպետ «Սասնա Սոերում» այն անվանվում է երկաթե սյուն, սակայն նրա շուրջ և նրա հետ ծավալված գործողություններն ունեն բացահայտ դիցաբանական որակ: Այսպես, ինչպես ախտարքում, էպոսում ևս սյունն ու երկինքը խորհրդանշաբար նույնանում կամ փոխարինում են իրար, որ արտահայտվում է նրանց վերագրվող գործառական հատկանիշների միջոցով: Սյունը գուշակության միջոց է, քանի որ Դավթի կողմից սյունը չհաղթահարելը համարվում է նախազգուշացում նրա պարտության մասին²³, որովհետև հազարավորներ փորձում էին այդ, բայց դրական պատասխան ստացել էին միայն Մհերն ու Դավիթը: Սյունը հասցրած Դավթի հարվածը խորհրդանշական է: Այն ավելի սյան հետ հաղորդակցության մեջ մտնելու միջոց է, քան թե ուժ գործադրելու, այսինքն՝ դիմադրելու ցանկություն: Ավելին, մահկանացուի համար սյան կործանումը նպատակ չէ, այլ միայն միջոց, վերերկրային ուժերի հետ հարաբերության մեջ մտնելու եղանակ: Սա բացառման ճանապարհով հաստատելու ախտարական բանաձևի մեզ հայտնի դիցաբանական սկզբունքն է: Ժխտելու, հարվածելու միջոցով Դավիթն ընդունում է սյան հաստատուն, հավերժական լինելը ու նաև նրա միջոցով հավաստում իր համար արված կանխագուշակումը: Դրանով Դավիթը նաև ընդունում է սյան միջոցով Տիեզերքի երեք հատվածները միացնելու, ամբողջացնելու խրնդիրը և ասես նաև՝ նույնանում նրա հետ: Դավիթն իր մեջ կրում էր դիցաբանական, երկնային անհաղթահարելիության, երկրային գործերը կարգավորելու ու նաև՝ սյան միջոցով անդրաշխարհի հետ կապվելու կարողություն: Այս ամենն արտահայտվում է նրանով, որ Դավթի հարվածից սյունը չի ընկնում, մինչև որ նա խնդրանքով (իմա՝ աղոթքով) չի դիմում վերերկրային ուժերին, որ էպոսում ներկայացված է որպես Աստծու առաքած հարավ-քամի²⁴: Դրանով քամին ձեռք է բերում Տիեզերքի սեմանտիկ կազմի անդամի հատկանիշ, մի փաստ, որ հայտնի է ինչպես համեմատական ազգագրությունից, այնպես էլ հայոց ժխական-կրոնական բազմազան ըմբռնումներից: էպոսի որոշ պատումներում Դավթի հաղթանակը կանխորոշող սյան անկումը տեղի է ունենում առանց լրացուցիչ խնդրանքի, ինքնին: Այսինքն, ենթադրվում է ծես-գործողության ելքը կանխորոշող վերերկրային ուժերի մասնակցությունը նրան: Թեպետ Դավթի հարվածից դիցաբանական սյունը կործանվում է, սակայն, եթե նկատի ունենանք, որ Մեծ Մհերը նույնպես կտրել էր այն, ապա նշա-

¹⁸ «Սասնա ծռեր», Ա, 2, 276; Ա, Բ, 425 և այլն:

¹⁹ Նույն տեղում, Ա, ԺԵ, 743 և այլն:

²⁰ Նույն տեղում, Ա, ԻԱ, 929, Ա, ԻԳ, 1014 և այլն:

²¹ Նույն տեղում, Բ, Գ, 124:

²² Նույն տեղում, Ա, Բ, 83:

²³ Հմմտ. Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топооров. О ведийской загадке типа brahmodya.— Паремнологические исследования. М., 1984, с. 30.

²⁴ «Սասնա ծռեր», Ա, Ա, 23. Բ, Ե, 180 և այլն: Մ. Արեղյան. Երկր. Ա, էջ 417:

նակում է, որ սյունը երկնային ուժերի պատասխանը մահականացուին հաղորդելուց հետո վերականգնվում է: Սա է սյան դիցաբանական լինելու ամենակարևոր ասպեկտներից մեկը, որ նրան հաղորդում է միջնորդ օղակի հատկանիշ, մանավանդ որ իշած է համարվում երկնից: Այս ճանապարհով սյունը վերին հատվածով խորհրդանշաբար միանում կամ փոխարինում է երկնքին:

Խեղետ է պոստում սյունը չի կորցրել դիցաբանական հատկանիշներից ոչ մեկը, սակայն որոշ պատումներում սրված և հստակեցված է նրա խորհրդանշական հենարան լինելու և այդ ճանապարհով տիեզերական երեք հարթությունները՝ երկնքը, երկիրը, անդրաշխարհը իրար միացնելու, ամբողջացնելու հատկանիշը: Որոշ պատումներում սյան վերին ծայրում՝ երկնքին մոտիկ կամ երկնքում, տեղադրված է ոսկյա խնձորը, որը սյանը հաղորդում է նախ և առաջ Տիեզերքի կենտրոնի հատկանիշը և որը ներկայանում է նաև որպես կյանքի, պտղաբերության, երջանկության խորհրդանշան²⁵: Էպոսի Սասնա սարի ճյուղում խնձորը որոշակիորեն խորհրդանշում է երկնքը կամ հանդես է գալիս որպես նրա արեղակ-փոխանորդը²⁶: Սյան կենտրոնը այն տարածքն է, որտեղ դրոժում է մահականացուն՝ Դավիթը. դա երկիրն է: Ներքին հատվածով սյունը միանում է անդրաշխարհին, որ ներկայացված է Դավիթին որոգայթելու համար նախապատրաստված հորի տեսքով, եթե նա պարտվի²⁷: Հորը (չըրհոր, ժայռի մեջ բացվածք) հեքիաթներում որոշակիորեն տանում է դեպի անդրաշխարհ: Մարա Մելիքի համար հորը մահվան միջավայր է, ուր նա վերադառնում է որպես անդրաշխարհի խորհրդանիշ, դրանով ընդունելով նաև սյան ներքին հատվածի հետ իր կապը որպես միջին օղակ մահվան և կյանքի միջև²⁸: Որոշ պատումներում Մելիքին առնչվող անդրաշխարհը խորհրդանշելու գաղափարը, ամեն ինչից զատ, արտահայտված է նաև որոգայթ-հորի և սև ջրի խորհրդանշական նույնացման միջոցով, որ դիցաբանական հեքիաթներում ևս պահպանել է նույն իմաստը:

Երկիրը՝ էպոսում Տիեզերքի այս բաղադրատարրը ներկայացված է որպես Սասնա նախարարների ժառանգական տիրույթ, որով ձեռք է բերել որոշ իրապաշտական և տեղայնացված հատկանիշներ²⁹: Էպոսը Սասնա կենտրոնում տեղադրում է Մարաթուկ լեռը, որն իր վրա է վերցրել նաև Տիեզերքի կենտրոնի տիպականացման հիմնական հատկանիշները³⁰: Այսպես.

1. Էպոսը Տիեզերքի կենտրոն և հենարան սյունը տեղադրում է Մարաթուկում³¹: Հստ ներկայացված պատկերի, սյունը հենվում է լեռանը (երկրին) և պահում երկիրնքը:

²⁵ «Սասնա ծռեր», Ա, ԻԳ, 1008, Դավիթի ճյուղ: Հայոց ժողովրդական տոներում (մասնավորապես նոր տարվա) և հարսանեկան ծիսակարգում խնձորը կատարում է նույն խորհրդանշական խնդիրը: Նույնն է ծիսական լամպայությունների մեջ, մասնավորապես ծննդյան երգերում, ինչպես նաև հեքիաթներում: Տե՛ս Ս. Ա. Гулакян. Указатель мотивов армянских волшебных сказок. Ереван, 1983, АО91, АО05, АО31, АО04, АО98, А138, Ծ. Պոռոսյան. Նոր տարվա տոներ հին և նոր հայոց քով: Վիեննա, 1952, Է. Գ. Рабинович. Золотая середина.—ВДИ, 1976, № 3.

²⁶ «Սասնա ծռեր», Ա, Դ, 149. Ա, ԺԲ, 613 և այլն: Տե՛ս Ս. Բ. Арутюнян. Мифологический образ солнца в загадке о лампаде.—«Պատմա-բանասիրական հանդես», 1976, № 1:

²⁷ «Սասնա ծռեր», Ա, Ա, 30, Ա, Բ, 93, Ա, Զ, 282, Ա, Ը, 359 և այլն:

²⁸ Նույն տեղում: Բ. Н. Путилов. Указ. соч., с. 38.

²⁹ Մ. Արեղյան. Երկիր. Ա, էջ 332, որտեղ քննարկվում է «նիրանց խերանի», «նեբանական երկիր» արտահայտությունների կիրառումը:

³⁰ M. Elia de. Op. cit., S. 62; R. Cook. The Tree of Life Symbol of the Centre. London, 1974.

³¹ Հայկական ճամբարի միջին մասում գտնվող Մարաթուկ (Մարութա, Մարաթու, Մարաթուք) իրոք հին հայոց սրբազան լեռներից է և մինչև XX դարի եղեռնական դեպքերը մնաց ժողովրդի կողմից սիրված ուխտավայրերից մեկը: Տե՛ս Գ. Սրվանձտյան. Երկիր. հ. 1, Երևան, 1978, էջ 72, 605: Վ. Պետոյան. Սասնա ազգագրություն. Երևան, 1965, էջ 35:

2. Այս հանգամանքը սրվում է նրանով, որ էպոսը Մարաթուկում տեղադրում է նաև Սասնա ծռերի ժառանգական աղոթատեղին, որ Մարութաբարձր Աստվածածին վանքն է³²։ Սրանով աներկբա է դառնում նաև սրբազան ծխականատարությունների հետ դիցաբանական սյան ունեցած կապը։ Նրա շուրջ, Մարաթուկում, որպես կրոնական կենտրոնի, ըստ էպոսի, տեղի էին ունենում կրոնական արարողություններ³³։

3. էպոսը Մարաթուկում է տեղադրում նաև Մեծ Մհերի գերեզմանը, որ ունի որոշակիորեն արտահայտված դիցաբանական հատկանիշներ³⁴։ Նրանից կանաչ-կարմիր բոց է դուրս գալիս, և Մհերը կարող է խոսքով կապ հաստատել աշխարհի հետ։ Այդ հատկանիշն ունի նաև Դավթի գերեզմանը, արդեն Փոքր Մհերի հետ երկխոսության մեջ մտնելու հնարավորությամբ։ էպոսում սրբավայրը, իբրև դիցաբանական հերոսների վերջին ժառանգական հանգրվան, նրանց սրբազանացնելու և վերերկրային ուժերի հետ հավասարազոր դարձնելու հանգամանքն ունի³⁵։

4. Դավթը վերականգնում է հայոց ազգային սրբատեղին, վերականգնում նախնիների գերեզմանատեղիի սրբավայրը՝ այդ արարքով խորհրդանշաբար ընդունելով և հաստատելով Սասնա ծռերի ժառանգի իր իրավունքը, իր վրա վերցնելով պետականության և կրոնական կենտրոնի խորհրդանշական պարտականություններ³⁶։ Սակայն դա սոսկ քաղաքացիական ակտ չէր։ Կրոնական կենտրոնի հաստատուն և կայուն վիճակը վերականգնելու դիցաբանական անհրաժեշտությունը պայմանավորված էր Տիեզերքի խախտված հավասարակշռությունը վերականգնելու, Տիեզերքի կենտրոն և հենարան լեռան (սյան) կայուն դիրքորոշմամբ³⁷։

Մովրը Տիեզերքի սեմանտիկ կազմի այս անդամն էպոսում առավել որոշակիորեն է դրսևորված նրան վերագրվող խորհրդանշական շատ մեծ դերով։ Ջրային տարերքն է վերերկրային ուժերի հետ Սասնա դիցաբանական տոհմի կապի հիմնական եղանակը, նախ՝ որպես առաջացման (ծնունդի) պատճառ և նախասկիզբ։ Ջրային տարերքը, Կաթնաղբյուրի անվամբ, էպոսում տեղադրված է Մարաթուկում։ Որոշ պատումներում նույնացված են Մարաթուկն ու Մովսսարը։ Այնուհետև՝ ջրային տարերքը Սասնա ծռերի համար վերերկրային ուժերի հետ հարաբերության մեջ մտնելու ճանապարհ է, որն ունի նրանց ինքնությունը հաստատելու հանգամանք, այսինքն՝ ծնելուց բացի նաև զորացնելու և պաշտպանելու, հովանավորելու խորհրդանշական հնարավորություն։

էպոսում տիեզերքի կազմի բաղադրատարրերը նույնարժեք դերն ունեն Սասնա տան բոլոր ընտանիքների և սերունդների կյանքում, որը դիցաբանական նույնարժեքության գաղափարին հաղորդում է նաև շարունակականության երևույթ։ Ինչպես ախտաբան, այնպես էլ էպոսում այդ տարրերը ստեղծում են Տիեզերքի համապարփակ պատկերը, հետևաբար փոխադարձաբար կրկնում են նույն տիպաբանական համարժեքը։

Տիեզերքի դիցաբանական տիպականացման բաղադրատարրերը՝ երկինքն, երկիր, ծով, էպոսում ունեն դրսևորման այլ եղանակներ ևս։ Այդ ամենը դեռևս կարող է հանգամանալից քննարկման։ Սակայն նույնիսկ միայն բերվածը նախ և առաջ վկայում է, որ էպոսում առկա է դիցաբանական գաղափարախոսության մի որոշակի շերտ՝ որպես նրա առաջացման ու ձևավորման նախա-

³² «Սասնա ծռեր», Ա, ԻԵ, 1112 և այլն։

³³ Նույն տեղում, Ա, Ա, 52. Ա, Բ, 73—78 և այլն։ Մ. Արեղյան. Երկեր. Ա, էջ 435։

³⁴ «Սասնա ծռեր», Ա, ԺԵ, 735. Ա, Զ, 300 և այլն։

³⁵ Մ. Արեղյան. Երկեր. Ա, էջ 438։

³⁶ «Սասնա ծռեր», Ա, Զ, 263. Ա, Ե, 344. Ա, Բ, 403։ նաև՝ Մ. Արեղյան. Երկեր. Ա, էջ 470։

³⁷ В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний.—Труды по знаковым системам, VI (Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 308). Тарту, 1973, с. 115; Е. М. Мелетинский. Указ. соч., с. 169, 202.

սկիզբի ու առանցք³⁸։ Դրա պատճառներն, անշուշտ, պետք է որոնել նրա ձևավորման ժամանակագրական, ծագումնաբանական, սոցիալ-հասարակական միջավայրում³⁹։ Նկատենք նաև, որ էպոսում տիեզերքի տիպականացման դիցարանական ընդհանուր հապանիչները շատ ավելի որոշակի և սմբողջական են, քան ախտարքում։ Վերը բերված քննարկումները նաև հիմք են տալիս նկատելու Տիեզերքի և նրա բաղադրատարրերի դիցաբանական ընկալման նույնությունն ախտարքում, էպոսում և հեքիաթներում, որով այն ստանում է ընդհանուր մշակութային արժեք։ Այդ ճանապարհով հնարավորություն է ստեղծվում առաջադնել հին հայոց դիցարանական պատկերացումների ընդհանուր շղթայում Տիեզերքի բաղադրատարրերի տիպականացման եղանակներից մեկի վերականգնման փորձ, այդուհանդերձ ամենևին հավտկություն չունենալով այն հասարելու լիակատար կամ ավարտուն։ Այդ այգպես է, որովհետև նախ ախտարքում ունենք Տիեզերքի և նրա բաղադրատարրերի տիպականացման այլ դրսևորումներ ևս։ Բացի այդ, ուշագիր զննումից պարզվում է, որ հայոց հոգևոր մշակույթում կրոնական-դիցարանական մտածողության այն շերտը, որի անդրագարծը տեսանք ախտարքում, էպոսում և հեքիաթներում, պահպանվել է նաև դանազան ծեսերի, ավանդույթների, սնտիպաշտական ըմբռնումների մեջ որպես ազգագրական իրողություն, որպես ժողովրդական տոնացություն աաաղծ, բանահյուսական բոլոր ժանրերում։ Կրոնական-դիցարանական մտածողության այդ շերտը անժխտելիորեն առկա է նաև հայոց նյութական մշակույթի մեջ։ Այնպես որ, հոգևոր և նյութական մշակույթի, ինչպես նաև արվեստի մեջ Տիեզերքի ու նրա բաղադրատարրերի տիպականացման համակողմանի ուսումնասիրությամբ միայն կարելի կլինի վերականգնել այն համապարփակ պատկերը, որ գոյություն է ունեցել որպես համազգային դիցաբանական մտածողություն և աշխարհը ճանաչելու ու րաշաարելու գաղափարախոսական միջոց։

ПЕРЕЖИТОЧНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ КОСМОГОНИЧЕСКОГО МИФА В АРМЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ

А. А. ОДАБАШЯН

Резюме

Богатое наследие ахтар'ов (астрологическая литература заговорного характера) содержит ценные сведения о мифологических воззрениях древних армян. В целом ахтар'ы имеют единую мировоззренческую основу. В средние века они уже бытовали как пережитки и дошли до нас фрагментарно. В статье рассматривается только одна группа заговоров и входящие в их состав формулы, в которых отражены мифологические воззрения о Вселенной и ее компонентах. Проводится типологическое сравнение с космологическими представлениями в эпосе *Сасна црер* и в волшебных сказках. Выявляются мифологические корни текстов и их общенациональный характер, присущий духовной культуре армян дохристианского периода.

³⁸ Մ. Արեղյան. Երկեր. Ա. էջ 427։ Հոսսելի Օրբելի. «Սասունցի Դավիթ» Հայկական ժողովրդական էպոս, Առաջաբան. Երևան, 1939։ А. Хойслер. Германский героический эпос и сказания о Нибелунгах. М., 1960, с. 367—376։ Մ. Հասկունի. Վերջավարտ «Սասնա ծռեր»-ում.—ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հաս. գիտ.» 1981, № 11։

³⁹ Մ. Արեղյան. Երկեր. Ա. էջ 330—331, 551։ В. Н. Путилов. Указ. соч., с. 6։ П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос (генезис и типология). М., 1974, с. 124։ В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 315.