

Ա. ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ

Ն. ՄՍԻՐ ՀԱՅ ԲԱՆԱՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ
ՄԱՍԻՆ

Առանձնառիպ «Աշխատությունների ժողովածուի»
առաջին հատորից

891.99(09)

14635

7-36

Հանրամատչելի Ա.

Հ. Ընդ որ հայ Բան

յա-Վերջին Բան

10/հր

7-36

Ա. ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ

ԳԻԼ. գիտ. քեկեմոն

Լրաց.

398(47.925)

Ն. ՄԱՌԸ ՀԱՅ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆՆԵՐ

4(47)(092 Ման) 1

A

Ակադեմիկոս Մառի գիտական հարուստ ժառանգության մեջ նկատելի տեղ են գրավում հայ ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության վերաբերող մտքերը: Իր լեզվաբանական գործերում, և հատկապես կովկասագիտական և հայագիտական հետազոտությունների մեջ, մեծ գիտնականը բազմիցս անդրադարձել է հայկական բանահյուսության տարբեր խնդիրներին, դատողություններ ու դիտողություններ արել վերջիններիս վերաբերյալ: -

Նա արժարժել է ֆոլկլորի հեթանոսական հավատալիքների հետ ունեցած սերտ կապի խնդիրը, կանգ առնելով հատկապես հայոց գուսանական երգերի պատմական Հայաստանի Գողթն գավառում առանձնապես կենդանի պահպանված լինելու փաստի վրա:²

Արձանագրել է հայկական խոսքայինների ու վեպերի մի շարք կերպարների ու մոտիվների (Արտավազդ, Սաթենիկ, Մհեր և այլն) Արևելյան և Արևմտյան ժողովուրդների բանահյուսության համապատասխան կերպարների ու մոտիվների հետ ունեցած նմանության փաստը, և տվել այդ երևույթի բացատրությունը:³

Ցույց է տվել խալդական արձանագրությունների և Գեղամա լեռներում գտնված «վիշապների» — հայոց հին առասպելների ու վեպերի հետ ունեցած առնչությունը:

Գրել է նախաարիական իմմիգրացիայի, մասնավորապես վանի թագավորության շրջանից հայ բանահյուսության մեջ պահպանված հերիաթների ու ավանդությունների մասին:⁴

¹ Ձեկուցում, կարդացված 1944 թվի դեկտեմբերի 22-ին, Մառի մահվան 10-ամյակի առթիվ Երևանի Մոլոտովի անվան Գեո. համալսարանի Ն. Մառի անվան կաբինետի կազմակերպած գիտ. սեսիայում:

² Еще о слове „Челеби“, 31.

³ Сборник притч Вардана, I, 84.

⁴ Избр. работы, III, 350, V 44—63, 74 և համ.

Բացահայտել է հայոց եկեղեցական հեղինակների ժողովրդական բանահյուսության հանդեպ ունեցած թշնամական վերաբերմունքի պատճառները, ինչպես նաև նույն այդ բանահյուսության քրիստոնեական գրականության վրա ունեցած ազդեցության հարցը¹ և այլն և այլն:

Զնայած իրենց մեծ մասամբ ի միջի այլոց և հարևանցիորեն արտահայտված լինելու ընդհանուր հանգամանքին, Մառի վերոհիշյալ մտքերը ըստ ինքյան հետաքրքիր են և ուսանելի:

Լավ ծանոթ լինելով ոչ միայն հայոց, այլև Հայաստանի հարեան ու նախաբնիկ ժողովուրդների լեզվին, պատմությանը, հնություններին ու ֆոլկլորին, տիրապետելով գիտական ուսումնասիրության ճիշտ մեթոդին, Մառը չի բավարարվել միայն հիշյալ հարցերի արժարժումով, այլ փորձել է լուսաբանել նաև դրանց էությունը, որքան այդ բխել է իր նպատակներից:

Դեպի Հայաստանի պատմական ճակատագիրն ունեցած իր անկաշառ հետաքրքրությամբ, հայկական հնությունների ու զրույցների նկատմամբ տաժած մեծ սիրո և բացառիկ էրոտիցիայի շնորհիվ, Մառը հայ ժողովրդի նյութական և հոգևոր կուլտուրայի մյուս լավագույն հուշարձանների հետ մեկտեղ կարողացել է ըստ արժանվույն գնահատել նաև հայկական հարուստ բանահյուսությունը, իր արժեքավոր լուսման մտցնելով վերջինիս ուսումնասիրության գործի մեջ:

Ներկա հոդվածի նպատակն է՝ թեմատիկորեն խմբավորել ականաժողովրդի տնականի հայ բանահյուսության մասին հայտնած ավելի ինքնատիպ և առավել էական մտքերը, և տալ դրանց քննական վերլուծումն ու գնահատականը:

2

Առաջին հիմնական հարցը, որի շուրջը կարելի է համախմբել Մառի տարբեր առիթներով արտահայտած մի քանի կարևոր մտքերը՝ դա, հայ ժողովրդի իր նախնիներից ստացած բանահյուսական ժառանգության և վերջինիս, ու առհասարակ հայ ֆոլկլորի, Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանների հետ ունեցած կապի հարցն է:

Մառն առաջիններից է, որ ո՛չ միայն անդրադարձել է հիշյալ հարցին, այլև՝

¹ Надписи Сардура II, 60—61.

ա) Աշխատել է գենետիկորեն և պատմականորեն հիմնավորել այն:

բ) Բերել է նոր, ինքնուրույն փաստեր:

Խոսելով ուրարտական թագավորների մղած պատերազմների ավանդական հայ բանահյուսության մեջ թողած արձագանքների մասին, Մառը իրավացի կերպով արձանագրում է այն հանգամանքը, որ գիտության մեջ տակավին հաշվի չեն առնվել, և կամ շատ քիչ են արժարժվել Վանի թագավորության հետ կապված երևույթների Հայաստանի պատմական կյանքի հետագա ժամանակաշրջանների մեջ, և առաջին հերթին նրա բնակիչների գիտակցության մեջ, գերապրուկի ձևով պահպանված հիշողությունների փաստերը:

Իբրև օրինակ այդ հիշողությունների (ժողովրդական ավանդությունների ու զրույցների) Մառը նշում է Խորենացու «Հայոց պատմության» մի շարք հատվածները, մասնավորապես՝ Տրդատի, Արշակի, Վաղարշակի և այլոց մասին եղած պատմությունները, ուր, ինչպես վկայում է նա, «...Խորենացու շարադրանքի մեջ երբեմնապես մուտք է գործում ժողովրդի խոսակցական լեզուն, ինչպես նաև ժողովրդական տրամադրությունը»:¹

Մի ուրիշ անգամ անդրադառնալով հայկական կենդանական վեպերի կամ հեքիաթների ծագման ու հնության խնդիրներին, Մառը հավաստում է դրանց մի զգալի մասի Հայաստանի նախաբնիկներից մնացած լինելու հանգամանքը: Նա գրում է. «Անհիշելի ժամանակներից Հայաստանում գոյություն ունեին կենդանական աշխարհից հեքիաթներ, թերևս նաև կենդանական վեպ: Գրական այդ հարստության հիմնական մասը, հայերը հավանորեն ժառանգել էին իրենց նախնիներից, Հայաստանում բնակվող նախաբնիկական իմմիգրացիայից»:²

Իր մեջ բերած վերոհիշյալ օրինակները Մառը հիմնավորում է կուլտուրաների փոխանցման և հետևակցության սկզբունքներով: Նրա կարծիքով. «...խնդիրը այստեղ էլ՝ ինչպես նորոգված կամ վերաստեղծված, նոր կազմություն ունեցող բնակչության մեջ, կործանված հասարակության իդեաների ու իդեալների պահպանման մասին է, հետևաբար և կուլտուրաների հետևակցության մասին, ինչ թույլ աստիճանի էլ որ դա, հատկապես վերջինիս գիտակցությունը արտահայտված լինելու»: Խորացնելով և կոնկրետ-

¹ Надписи Сардура II, 60—61.

² Сборник притч Вардана, I, 189.

նախնելով իր միտքը Մառը գրում է. «...ճիշտ է արիտեվրոպական մասսաների հարաճուն հոսանքի շնորհիվ վերաստեղծվում էր տեղական բնակչությունը, սակայն վերջինս, այդու հանդերձ, համառորեն շարունակում էր պահպանել իր բուն հաբեթական ծագումը, ինչպես այդ կարելի է նկատել հայոց լեզվի և հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ պահպանված գերապրուկներից»¹

Հայերի ստացած բանահյուսական ժառանգության հարցի հետ, Մառի մոտ, ինչպես նշեցինք վերևում, սերտորեն առնչվում է նաև այդ ժառանգության, և առհասարակ հայ բանահյուսության, Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանների հետ ունեցած կապի հարցը:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Հայաստանը այն սակավաթիվ երկրներից մեկն է, ուր թերևս ամենից ավելի են պահպանվել թե՛ բանահյուսության, և թե՛ նյութական կուլտուրայի հնագույն հուշարձանները, դրանց փոխադարձ կապի խնդիրը մեզանում անհրաժեշտ ուշադրության չի արժանացել:

Ահա թե ինչու հայկական բանագիտության համար հատուկ կարևորություն են ստանում Մառի այդ առթիվ արած գիտողություններն ու դատողությունները: Ծանոթանանք դրանցից կարևորներին:

Խոսելով Խորենացու պատմության մեջ պահպանված հայկական հին վեպի վիշապազունների վերաբերյալ հատվածների մասին, Մառը գրում է. «...հեթանոսական աստվածների հետ միասին հայ ժողովուրդը հաբեթական ընտանիքից իբրև ժառանգություն բերեց իր հետ իր զարմանալի էպոսը, որի վիշապներին վերաբերող մասը, օրինակ, չնայած այն հանգամանքին, որ ամբողջությամբ չի հասել մեզ (ավաղ, սակավաթիվ տողեր միայն Խորենացու մոտ), ունի համաշխարհային նշանակություն»։ «...Վիշապների և վիշապազունների մասին պատմիչի կողմից հիշատակված այդ ժողովրդական զրույցները, — շարունակում է այնուհետև նա, — բոլորովին նոր արժեք են ստանում 20-րդ դարում, այն վայրկյանին, երբ Գեղամա լեռներում հայտնաբերվեցին վիշապների կամ քարե ձկների արձանները, մեր թվականությունից առնվազն հինգ հազար տարի առաջ գոյություն ունեցող այդ հուշարձանները»²

¹ Надписи Сардура II, 60—61.

² Язык и история, I, 1936, 82.

Մառի վերոհիշյալ դիտողության մեջ ընդգծելի է երկու հանգամանք.

ա) վիշապազուհիների մասին պատմող հայկական հին վեպի՝ Իբրև «Համաշխարհային նշանակություն» ունեցող մի հուշարձան դիտվելը, որն անկասկած ճիշտ է, այն շափով, որչափով դա (=վեպը) կապվում է մի պաշտամունքի հետ, որի նյութական վկաները (=ձկնակերպ քարե արձաններ) գտնվել են նաև Հայաստանի սահմաններից դուրս, և

բ) «Վիշապների» ծագման ժամանակաշրջանի մասին արված ակնարկը, որի հիման վրա հնարավոր է դառնում վիշապազուհիների վեպի հորինման մոտավոր ժամանակաշրջանի որոշումը: Եթե վիշապ արձանները գոյություն են ունեցել «մեր թվականությունից առնվազն հինգ հազար տարի առաջ», ապա բնական է նույնպիսի հնություն վերագրել այդ արձանների պաշտամունքի հետ կապված բանահյուսական հուշարձանին— և որոշեցու կողմից բերված վիշապազուհիների հին վեպի պատահիկներին:

Մի ուրիշ անգամ անդրադառնալով ուրարտական թագավորների սխրագործությունների վերաբերյալ Հայաստանում պատմվող ժողովրդական ավանդություններին, Մառը գրում է. «...այդ ավանդությունները տեսանելի օժանդակություն էին գտնում հանելուկային գրերի (=սեպաձև արձանագրությունների. Ա. Ղ.) փաստի մեջ, որոնք (այդ գրերը. Ա. Ղ.) արդեն չէին հասկացվում, բայց որոնց մեջ ըստ ժողովրդական ավանդությունների տակավին շարունակում էին տեսնել Հայաստան աշխարհի մեծ շինարարների կատարած գործերը»¹ Մառի այս դիտողությունը, որի համաձայն Հայաստանի սեպաձև արձանագրությունները կարևոր դեր են խաղացել ուրարտական շրջանի ժողովրդական ավանդությունների հարատևման գործում, ըստ էության շափազանց ուշագրավ է: Այն հիմք է տալիս մեզ առաջ քաշելու բազմաթիվ բանավոր գրույցների, ավանդությունների ժողովրդի հիշողության մեջ պահպանվելու գործում նյութական կուլտուրայի հուշարձանների (արձանագրությունների, բերդերի, տաճարների, կամուրջների և այլն) ունեցած դերի հարցը ընդհանրապես, և հայկական բանահյուսության պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններին վերաբերող մի շարք ստեղծագործությունների պահպանման գործում Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանների ունեցած կարևոր դերի հարցը մասնավորապես:

¹ Надписи Сардура II, 60—61.

Շատ բնորոշ է այս տեսակետից Վանի մոտ գտնվող հայտնի Մհերի դուռն իր սեպածե արձանագրություններով: Կասկածից վեր է, որ այս հնագույն հուշարձանին ենք մենք գլխավորապես պարտական Մհերի մասին (հեթանոսական շրջանի այդ գիյաբանական նշանավոր կերպարի) մեր ունեցած բազմաթիվ ավանդություններով ու զրույցներով:¹ Պատահական չէ, որ հիշյալ զրույցներն ամենից շատ ու ամենից լավ պահպանվել են Վասպուրականում, մասնավորապես Վանի շրջակայքում, այնտեղ, ուր գրությունով է «Մհերի դուռը»:

Ուշագրավ է նաև Կաղզվանի գավառում գտնվող «Խանդութի բերդը», որն իր մոտակայքում ապրող բնակչության մեջ երկար գարեր կենդանի է պահել հայոց ազգային վեպի ամենագեղեցիկ մասերից մեկը՝ Դավթի և Խանդութի պատմությունը:²

Այսպես և ուրիշ բազմաթիվ օրինակներ:

Սակայն, նյութական կուլտուրայի հուշարձանները միայն ժողովրդի հիշողության մեջ չէ, որ կենդանի ու վառ են պահել իրենց հետ ավելի կամ պակաս չափով կապված զանազան ավանդություններ ու զրույցներ: Նույն այդ հուշարձաններն են, որ պատճառ են դարձել նաև հիշյալ ավանդությունների ու զրույցների գրականության մեջ մուտք գործելուն:

Այս տեսակետից էլ դարձյալ ցայտուն է հայոց գրականության օրինակը: Շատ հալ հեղինակներ, Խորենացուց մինչև Աբովյան և հետո, իրենց պատմա-գրական երկերում տարբեր առիթներով հիշելով կամ նկարագրելով նյութական կուլտուրայի որևէ հուշարձան, ի միջի այլոց, մեջ են բերել նաև այդ հուշարձանի հետ կապված ժողովրդական զրույցներն ու ավանդությունները:

3.

Երկրորդ կարևոր խնդիրը, որի վերաբերյալ տարբեր առիթներով իր դիտողություններն է արել Մառը, դա՝ հայ բանահյուսության, այլ ժողովուրդների ֆոլկլորի հետ ունեցած առնչության հարցն է:

Հայագիտության համար էական նշանակություն ունեցող այս խնդիրը բազմիցս քննարկված է մեր բանասերների գործերում:

¹ «Սասնա ծռեր», Ա. հատ., Երևան 1936 թ., էջ 931, 1021, 1083, 1125 և այլն: Խմբագրեց տրոֆ. դ-ր. Մանուկ Աբեղյան, աշխատակց. Կարապետ Մ.— Օհանջանյանի:

² Ղ. Իսահյան, Աշխարհագրություն. հատ. Ա., Վենետիկ, 1806 թ., 121:

Չկա մեղանում քիչ թե շատ ընդարձակ բանագիտական մի հետազոտություն, ուր ավելի կամ պակաս շափով շոշափված չլինի այս հարցը: Առանձնապես կարևոր տեղ է զբաղում այն հայկական դիցարանի և հայոց հնագույն առասպելների վերլուծմանը նվիրված աշխատանքների մեջ: Տարբերվելով իրարից, որոշ շափով, իրենց բերած օրինակներով, մեր բանագետները, տվյալ դեպքում, նման են իրար իրենց ընդհանուր մոտեցումով: Հայոց հեթանոսական աստվածների և վերջիններիս մասին վիպող առասպելների, այլ ժողովուրդների համապատասխան աստվածների ու առասպելների հետ ունեցած նմանությունները նրանք բացատրել են հիմնականում, ուրիշներից կատարված փոխառություններով կամ կրած ազդեցությամբ: Մառի մոտեցումն այս հարցում սկզբունքորեն այլ է: Չթխտելով հանդերձ հայկական դիցարանի և բանահյուսության մեջ տեղ գտած փոխառության որոշ փաստերը, նա վերոհիշյալ նմանություններին տալիս է հիմնականում ուրիշ մեկնաբանություն:

Քննադատելով հայ և օտար բանագետների (Պատկանյան և այլն) վերոհիշյալ տեսակետները, Մառը հաստատում է հայկական ֆոլկլորի հիմնական մասի ինքնուրույն ծագումն ու նշանակությունը, իրավացիորեն, դրա արմատները թաղված տեսնելով տեղական հավատալիքների ու առասպելների մեջ: Նա գտնում է, որ հաբեթական էթնիկական աշխարհի, Կովկասի բնակչության այդ ցեղային հիմքի ու նախահիմքի նկատմամբ մեր ունեցած գիտելիքների խորացման հետ, հայկական բանահյուսության մեջ դիտված «ազդեցությունների» և «փոխառությունների» երևույթները (=այսպես կոչված «իրանիզմը» և այլն) մեռած բաներ դուրս եկան և կամ տեղական ու առհասարակ՝ Առաջավոր Ասիայի բուն հեթանոսական էթնոկուլտուրական երևույթների ու ձևերի, իրանական և այլ կուլտուր-պատմական շերտավորումների երանգով կատարված հետագա հարմարեցման (адаптация) արդյունք:¹ Ինչպես նախորդ խնդիրներում, այս հարցում էլ Մառը չի բավարարվում լոկ հայտարարությամբ, այլ բերում է կոնկրետ փաստեր: Այսպես, օրինակ, խոսելով հունական Պրոմեթեոսի կովկասյան Ամիրան-Ամրանի և հայկական Մհերի մեջ եղած նմանության մասին, նա այդ բացատրում է ոչ թե փոխառությամբ, այլ հիշյալ կերպարները ստեղծող ժողովուրդների ընդհանուր ծագմամբ, գրելով. «Այդ արև-հերոսը, սրբազան հրո դյուտարարը, կամ ըստ հունական

¹ Избр. работы, т. I, 87.

վերսիայի վերջինի (=կրակի. Ա. Ղ.) հափշտակելը երկնքից, որն իր ճակատագրով սերտորեն կապված է դարբնոցի հետ, հանդիսանում է հնագույն հաբեթական զրույցներից մեկը՝ հերոսի վերափոխված արև-աստծու մասին»¹

Այսպիսով, Ամիրան-Մհերին համարելով հաբեթական ընդհանուր ծուգում ունեցող և կամ իրենց ծագման մեջ շեշտված հաբեթական տարրեր պարունակող արխազական, վրացական, հայկական և այլ ժողովուրդների հնագույն (=հաբեթական շրջանի) աստվածներից մեկը, Մառը իր կարծիքը հիմնավորում է լեզվաբանական և դիցաբանական տվյալներով — արխազական Aberskil, վրացական Amiran և հայկական Meher անունների ստուգաբանությունը, և հիշյալ կերպարների ճակատագրի՝ դարբնոցի, և մասնավորապես արխազական դարբնոցի պաշտամունքի հետ ունեցած սերտ աղերսով:²

Մի ուրիշ անգամ խոսելով ասորական սիրո աստվածուհի Իշտարի՝ եվրոպական (=ֆրանսիական Իզոլդայի) և արևելյան (=հայկական Սաթենիկի, պարսկական՝ Վիսի) զուգահեռների մասին, Մառը առասպելական-վիպական այդ կերպարների նմանությունները մեկնաբանում է՝ դրանց մի ընդհանուր սկզբնաղբյուր ունենալու, և ոչ բնավ իրարից փոխ առնված լինելու հանգամանքով:

«...Սիրո Աստվածուհի Իշտարը, — գրում է նա, — որը ծագել է երկնքից — չրից, վերածնվելով վեր է ածվել սիրո — հերոսուհի տառապյալ Իզոլդային (Isult), որն իր հերթին ունի իր անկախ զուգահեռը իրանական և հայկական Արևելքում՝ հանձին հայկական Սաթենիկի (+Sar+Den—ik'e) և պարսկական Վիսի (Wi-sa—→Wi-sar, հմմ. bi-mtar, bi-sar, փաստորեն *Wi-sol): Մառի համոզմունքով «դրանց բոլորի սկզբնաղբյուրն էլ Միջերկրական ծովափի նախապատմական շրջանի բնակչությունն է»:³

Այստեղ էլ, ինչպես նախորդ դեպքում Մառը իր տեսակետը հիմնավորում է էթնոկոլտուրական և հատկապես լեզվական տվյալներով՝ Իշտար, Իսոլդա, Սաթենիկ և Վիս անունների հընչյունական նմանություններով:

Մառի հիշյալ կարգի դիտողությունների շարքում առանձնա-

¹ Избранные работы, т. V, 74.

² Անդ,

³ Անդ, III, 350.

կի տեղ է գրավում Կուառ և Կիեվ քաղաքների վերաբերյալ հայկական և ռուսական լեգենդների ազերսի մասին գրածը:

Եթե նախորդ երկու օրինակները հետաքրքրական էին գլխավորապես իրենց հարցադրմամբ, ապա այստեղ մենք գործ ունենք բազմակողմանիորեն հիմնավորված և զենետիկորեն լուսաբանված մի դործի հետ: Մառի այս աշխատությունը, որ մի առանձին ընդարձակ հեռագոտություն է, հիանալի նմուշ է տարբեր ժողովուրդների բանահյուսական երկերի մեջ եղած նմանությունների գիտական լուսաբանման:

Էթնոկուլտուրական, պատմալեզվաբանական ու այլ կարգի բազմաթիվ զուգահեռներով Մառը հաստատում է, որ մինչև մեր թվականության 4-րդ և 5-րդ դարերը, Վանա լճի ափին Կուառ քաղաքի և վերջինիս կառուցող Kuar, Mel-te և Hor+e-an անուններով երեք եղբայրների մասին պատմող հայկական լեգենդը, որ մեջ է բերված 7-րդ դարի հայ պատմիչ Զենոբ Գլակի գրքում, և որը «...նյութականորեն շփվում է հարեթական Հայաստանի նախապատմական հնագույն էպոխայի հետ», նման է Կիեվ քաղաքի և վերջինիս կառուցող Кий, Шек և Хорив անուններով երեք եղբայրների մասին պատմող ռուսական լեգենդին (բերված ռուսական տարեգրության մեջ), որը շատ մեծ արժեք ունի «ոչ միայն Ռուսաստանի, այլև ողջ Միջերկրականի նախապատմության համար»:¹

Նույն կարգի փաստարկումներով, Մառը, այնուհետև, ապացուցում է, որ հիշյալ երկու լեգենդներն էլ ծագել են միևնույն սկզբնաղբյուրից: Այդ սկզբնաղբյուրը նրա կարծիքով եղել է Պոնտական ծովափին նախապատմական շրջանում հորինված սկյութական մի լեգենդ, որը «...կիսվելով, տվել է երկու վերսիաներ, որոնցից մեկը փոխակերպվել է հայկական, իսկ մյուսը ռուսական գրքային լեգենդներում»:²

Մառի խնդրո առարկա մտքերը (հայ և այլ ժողովուրդների ֆոլկլորի մեջ եղած նմանության և ընդհանրության մասին) մոտիկից հիշեցնում և հիմնականում համընկնում են Մարքսի և Լաֆարգի³ նույն խնդրի նկատմամբ ունեցած մոտեցմանը:

Հաճախ ծայրահեղությունների մեջ ընկնելով հայերի ուրիշ ժողովուրդներից կատարած բանահյուսական փոխառությունների

¹ Избр. работы, V, 44—66.

² Անդ.

³ Մարքս, Քաղ. տնտեսւրջը, 1932, 57. Лафарг, Очерки по ист. культ. 1926, 51.

հարցում, մեր բանագետները, գրեթե անտեսել են այդ երևույթի մյուս կողմը, այն է, հայկական բանահյուսության այլ ազգերի ֆոլկլորի վրա ունեցած ազդեցության հարցը: Հազվագյուտ դեպքում է միայն, որ նրանցից մեկը կամ մյուսը խոսել է այդ խնդրի մասին, այն էլ միտումնավոր ձևով:¹

Մառի մոտեցումը այստեղ էլ տարբեր է: Իր աշխատությունների մեջ անգրադատնալով համաշխարհային կուլտուրայի գանձարանը հայ ժողովրդի կողմից կատարված կարևոր մուծանքներին (գրականության, արվեստի, ճարտարապետության և այլ դժով), նա ի միջի այլոց հիշատակում է նաև հայկական բանահյուսության՝ արևելքի և արևմուտքի ազգերի ֆոլկլորի վրա ունեցած ազդեցության երկու ուշագրավ փաստեր: Այսպես, օրինակ, խոսելով այն կարևոր դերի մասին, որ ունեցել է խաչակրաց արշավանքը եվրոպական և արևելյան ժողովուրդների հեքիաթների տարածման գործում, նա գրում է. «խաչակրաց արշավանքներին, որոնք մերձեցրին կիրիկյան հայերին եվրոպայի հետ, պետք է, իհարկե, նշանակալից դեր հատկացնել այս խնդրում: Սակայն, հարկավոր է միայն նկատի ունենալ, որ եթե հայերը Կիրիկիայում և հարևան իշխանություններին մեջ կարող էին ընդունել եվրոպական հեքիաթներ, ապա միևնույն ճանապարհով արևելյան մոտիվները կարող էին հայերից անցնել եվրոպացիներին: Գլխավոր հարցը, ի միջի այլոց, այն է, որպեսզի ձեռագրական բեկորների հիման վրա, պարզել միջնադարյան հայ հեքիաթների բնույթն ու քանակը, և վերջիններին առնչությունը, եթե այն գոյություն ունի, եվրոպական հեքիաթների հետ: Իսկ հայերի և եվրոպացիների շփման ուղիները շատ բազմազան էին: Հայ ժողովրդի ստեղծագործություններին եվրոպացիք կարող էին ծանոթանալ բուն եվրոպայում, հայկական գաղութներում, թերևս օրինակ՝ Սալերնոյում»:²

Մի ուրիշ անգամ խոսելով «Տրիստան և Իզոլդա» հայտնի էպոսի ծագման և տարածման խնդիրների մասին, Մառը այն համարում է «հաբեթական միջավայրի ծնունդ», որը «նեղկայացնում է զուտ հաբեթական և կամ հաբեթականների հետ խառնված որոշ ժողովուրդների բարբերը»: Նա գրում է. «...հայ ժողովուրդը այդ էպոսի ոչ միայն ավագ ժառանգորդներից մեկն է, այլև ավագա-

¹ Պ ա ս ս ա ն յ ա ն, Պատմութ. հայ մատենադրության, հտ. Ա, Թիֆլիս, 1865 թ. էջ 186: Գ. Բ. Տեբ - Պ ա դ ո ս յ ա ն, Լեռնականք Բ., Եուջի, 1912 թ., էջ 64—66:

² Сборник притч Вардана, I, 570—571.

գույն ժառանգը բոլոր մնացած ժողովուրդների մեջ համամարդկային աղբյուրից եկող կուլտուրական այդ ավանդի, նրա ամբողջականության հավատարիմ պահպանը, սնուցանողն ու տարածողը՝ Արեւելքում և Արեւմուտքում»¹

Ներկա դեպքում կարևորն ու գնահատելին ոչ այնքան Մառի կողմից բերված հիշյալ և նման մի երկու այլ փաստերն են, որքան նրա հարցադրումը:

4

Բանագիտական հաջորդ հարցը, որը ավելի կամ պակաս շափով ենթակա է եղել Մառի քննությանը, դա հայ ավանդական բանահյուսության հայոց հին և միջնադարյան գրականության հետ ունեցած փոխհարաբերության հարցն է: Հարկ է նշել, որ Մառի մտքերը այստեղ չունեն այն ինքնատիպությունն ու նորությունը, ինչ մենք տեսանք վերևում: Այդ մտքերը նրանից առաջ և նրա օրով, հիմնականում, արժարժված են եղել և ուրիշների կողմից: Սակայն անվանի գիտնականի լուսավոր ուղեղի առանձին առկալծումները կարելի է տեսնել նաև այստեղ: Բացի այդ, այն, ինչ այլոց մոտ հաճախ արտահայտված է ընդհանուր ձևով, առանց փաստերի մեկնաբանման, Մառի մոտ որոշակի է ու կոնկրետ, հիմնավորված պատմական պատճառներով:

Այսպես, օրինակ, խոսելով հայոց հին գրականության՝ ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության և մասնավորապես հեքիաթների նկատմամբ ունեցած բացասական վերաբերմունքի մասին, Մառը միանգամայն ճիշտ կերպով բացահայտում է այդ վերաբերմունքի արմատները: Նա գրում է. «Հայ գրականությունը, որը բացառապես նվիրված էր երկնային խնդիրներին ու վերացական նյութերին, անցյալում, ընդհանրապես քիչ էր հետաքրքրվում երկրայինով ու իրականով, իսկ այնպիսի աշխարհային բաների մասին, ինչպիսիք էին ժող. հեքիաթները, գյուղացիական միջավայրի նկատմամբ լուսավորչալ խավերի ունեցած ընդհանուր արհամարհական վերաբերմունքի պատճառով, այն (=հայ հին գրականությունը՝ Ա. Ղ.) պահպանում էր մեռելային լուսություն: Հեքիաթների նկատմամբ հայ եկեղեցական գրողներին նման վերաբերմունք ու-

¹ Армянская культура, ее историческ. корни.. («Язык и история», 1, 84).

նենալու Մառի կարծիքով պարտավորեցնում էին եկեղեցու տրադիցիաները»:¹

Նույն կերպ Մառը դնում է նաև հայոց միջնադարյան գրականության ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության, մասնավորապես կենդանական հեքիաթների նկատմամբ ունեցած բարյացակամ վերաբերմունքի հարցը, բացատրելով այն փոփոխված հասարակական պայմանների շնորհիվ գրականության մեջ դեպի ժողովրդի ստեղծագործությունը կատարված դիմադարձով: Նա գրում է. «...բավական էր միայն, որ աշխարհականը գրիչ ձեռքն առնելը, որպեսզի վարագույրը բարձրանար: Հին Հայաստանի միակ աշխարհական հեղինակին, Գրիգոր Մագիստրոսին ենք մենք պարտական հայոց կենդանի հնության մի շարք պատառիկների պահպանումով»:² Եվ ապա. «...կենդանական հեքիաթները հայերի մեջ չէին դադարում ապրել գյուղացիական միջավայրում, ուր դրանք քշված էին բրիստոնեական լուսավորության ջատագույնների կողմից և կրթված դասակարգերի անտարբերությամբ կամ արհամարհանքով: Իսկ երբ միջին դարերում հայոց գրականության աշխարհականացման հետ ժողովրդական հոսանքը ճանապարհ հարթեց իրեն համար դեպի վարդանյան ժողովածուները, ապա այդ նույն ճանապարհով կենդանական հեքիաթների աշխարհից վերջինիս մեջ մտավ և ժողովրդական ստեղծագործության շիթը»:³

Հայոց հին գրականության հայկական ավանդական բանահյուսության հետ ունեցած փոխհարաբերության հարցում կենտրոնական և կարևոր տեղ է գրավում Մ. Խորենացու ժողովրդական բանահյուսության նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի խնդիրը: Հայ հին հեղինակներից և ոչ մեկը, այս տեսակետից, այնքան նյութ չի տվել դատողությունների ու վեճերի, որքան այդ արել է Խորենացին: Եվ դա հասկանալի է: Խորենացին մեր հին գրականության այն եզակի գեմքերից է, որն ամենից ավելի լուրջ վերաբերմունք է ունեցել ժողովրդական ստեղծագործության նրկատմամբ, և ամենից ավելի է օգտվել այդ ստեղծագործությունից:

Ահա թե ինչու նրա պատմության աղբյուրների և հայկական հին ֆոլկլորի մասին գրող բոլոր բանադետները (հայ և օտարադ-

¹ Сборник притч Вардана, I, 519.

² Նույն տեղը:

³ Նույն տեղը, էջ 561.

գի) անխտիր անդրադարձել են վերոհիշյալ խնդրին, և տվել համապատասխան բացատրություն:

Նրանցից ոմանք ծայրահեղության մեջ ընկնելով այն տեսակետն են արծարծել, ըստ որի խորենացու գործի զգալի մասը իրեն թե գրված է ֆոլկլորային նյութերի հիման վրա:¹

Արիշները, ընդհակառակը, փորձել են ժխտել նրա Պատմության մեջ եղած հիշյալ նյութերի փաստը:²

Քչերն են միայն, որ կարողացել են գիտական ճիշտ մոտեցմամբ որոշել ժողովրդական բանահյուսության տեղն ու դերը խորենացու պատմության մեջ և տալ դրա վերլուծումն ու գնահատականը:³

Այդ քչերից մեկն է Ն. Մառը:

Խորենացու աղբյուրների քննադատությանը նվիրված իր մի աշխատության մեջ, Մառը տվել է մեզ հետաքրքրող հարցի սեղմ, բայց սպառելի ու ճիշտ պատասխանը: Ահա թե ինչ է գրում նա այդ առթիվ. «Մ. Խորենացին մեկից ավելի անգամ իր արգահատանքն է հայտնում ժողովրդական հեքիաթների հանդեպ, այն ժամանակ, երբ նրա պատմության մեջ այնքան լայն տեղ է հատկացվում նույն այդ հեքիաթներին... պատմիչի այս հակասական մոտեցումը հասկանալի է դառնում, երբ մենք նկատի ենք ունենում նրա երկու կրակների մեջ լինելու վիճակը. մի կողմից հայրենի երկրի քաղաքական պատմության վերաբերյալ հավաստի տվյալների բացակայությունը, մյուս կողմից իր նախորդների գործերը, ուր իրեն պատմություն բերված էին ատելի ժողովրդական հեքիաթները, չսիրված ռամկական հասարակ լեզվով, անընդունելի ժողովրդական բանաստեղծական ձևի մեջ:... Խորենացին ակամայից օգտվում է հեքիաթներից, բայց ճիշտ է արդյոք, որ նա այդ հեքիաթները մտցնում է իր պատմության մեջ: Ո՛չ, նա խուսափում է դրանից: Խորենացին միայն հիշատակում է դրանք, իբրև բոլորին արդեն հայտնի բաներ, բերելով ավելի կամ պակաս ընդարձակ առանձին հատվածներ, երբեմն առաջին խոսքերը միայն, իր ողջ ուշադրությունը կենտրոնացնելով դրանց մեջ եղած պատմական իմաստի բացահայտման վրա»:⁴

Հակառակ Գր. Խալաթյանի, ըստ որի խորենացու «վեպ» կոչ-

¹ Մ. Է. Ժի. Ն. Վեպը հայն Հայաստանի, Մոսկվա 1850.

² Гр. Халатянц, Армянский эпос, Москва, 1896.

³ Արեղյան, Հայ ժողովրդական առաստեղները, Վաղարշապատ, 1899.

⁴ К вопросу об источниках М. Хоренского.

ված աղբյուրները շինծու են, և որ «վեպ» անվան տակ «ծածկը-
ված են մի ամբողջ շարք զանազան, թարգմանական և ինքնագիր,
գրավոր հիշատակարաններ», որոնք Խորենացու իսկական, բայց
«Թաքցրած աղբյուրներն» են, և որ Խորենացու շատ անգամ հի-
շած «հայոց վեպը» սովորաբար գրքերի ծագում ունի և մեծ մա-
սամբ Աստվածաշնչի մոտիվների շատ ու քիչ վարպետ փոխադրո-
ւածն է, որ հենց իրեն պատմագրի գրչին է պատկանում¹, — հա-
կառակ այդ բոլորի, Մաուր գտնում է, որ այդ վեպը եղել է ժողո-
վրդի մեջ, բայց եկեղեցական հեղինակների ժող. բանահյուսու-
թյան նկատմամբ ունեցած թշնամական վերաբերմունքի պատճա-
ռով, շատ քիչ է գրի առնվել: Նա գրում է. «...ժող. մոտիվների
աղբատուօթյունը հայ գրականության մեջ, պետք է բացատրել ոչ
թե հայկական վեպի աղբյուրների բացակայությամբ, այլ այն
թշնամական զգացումով, որ տածում էին հայ գրագետները հարա-
զատ վեպի նկատմամբ: Այդ երևույթը ի միջի այլոց միայն հայ
գրականության մեջ չէ որ նկատելի է»:²

Որ իսկապես Խորենացու Պատմության մեջ հիշատակված ա-
ռասպելներն ու վեպերը վերցված են հայ ժողովրդի բանավոր
ստեղծագործության գանձարանից, հաստատվում է մի շարք փաս-
տերով: Այդ փաստերը կարելի է գտնել Մ. Արեղյանի վերևում
հիշատակված աշխատության մեջ, որ լույս է տեսել Մառի հիշյալ
քննադատությունից մեկ տարի հետո (գրված լինելով վերջինիս
հետ միաժամանակ), և որտեղ, ի դեպ, տրված է նաև Մառի դիտո-
ղությունների գնահատականը, իբրև «լուրջ և մտացի քննադատու-
թյուն»:³

Քննարկվող հարցի կապակցությամբ հետաքրքրական են նաև
ժողովրդական բանահյուսության հայ եկեղեցական-քրիստոնեա-
կան գրականության վրա ունեցած ազդեցության մասին Մառի
արած ուշադրավ դիտողությունները: Որքան մեզ հայտնի է, այս
հարցը համեմատաբար քիչ է արծարծվել մեր գրականության մեջ:
Մինչդեռ դա չափազանց կարևոր մի խնդիր է: Քրիստոնեական
եկեղեցին, նրա հետ նաև քրիստոնեական գրականությունը, ոչ մի-
այն հալածել, այլև օգտագործել և ծառայեցրել է իր շահերին ժո-
ղովրդական բանահյուսությունը: Դրա լավագույն օպացույցներն
են հայոց վարքաբանական գրվածքները, որոնք համեմված են

¹ Халатянц, Арм. эпос, 205.

² Византийский временник V, вып. I, II, 252—253.

³ Մ. Արեղյան, Հայ ժող. առասպելները, Վաղարշապատ, 1899 թ. 5.

Ֆոլկլորային սյուժեներով ու մոտիվներով, և որոնք այս տեսակետից տակավին չեն ուսումնասիրված: Իր մի շարք գրվածքներում Մաուր ոչ միայն առաջ է քաշել վերոհիշյալ խնդիրը, այլև տվել է դրա հասարակական աստատու, քնդգծել է վերջինիս նշանակելիությունը:

Այսպես, օրինակ, խոսելով քրիստոնեական գրքային սյուժեների ժողովրդի բանավոր ավանդության մեջ կրած վերափոխությունների մասին, նա գրում է. «...կենդանի, լինողաբար բերանից բերան անցնող աշխարհիկ վեպը, իր ողջ պարզունակությամբ հանդերձ, տալիս էր ազատ, տարերային ստեղծագործության գեղեցիկ նմուշներ, որոնք բավարարում էին ժողովրդի գեղարվեստական պահանջները»:¹

Մի ուրիշ անգամ, Մաուր խոսում է այն մասին, որ քրիստոնեությունը ժողովրդի հետ կապը պահպանելու համար ճանապարհ էր բաց անում գեպի իր նոր կրոնը «նախաքրիստոնեական ժողովրդական պատկերացումների, ռամկական տոների ու պաշտամունքների համար», ինչպես նաև «էպիքական հերոսների» համար, իբրև օրինակ հիշատակելով Վաթեթական բնակչության վիպական գրույցների առարկա, առավոտյան լուսաբացի աստվածություն Կարմիր Վարդանին», որ հետագայում. — ինչպես նշում է նա՝ «վեր է ածվում տիպիկ քրիստոնեական հերոսի»:²

5

Զիսնելով հայ բանահյուսության մասնագետ — հետազոտող Մաուր, հմտությամբ լուծել է այդ բանահյուսության մի քանի վիճելի, մութ հարցեր, հաջողությամբ քննադատել վերջիններիս վերաբերյալ հայ և օտար բանագետներից մի քանիսի սխալ կարծիքները: Նրկու գեպում էլ (թե՛ ինքնուրույն վերլուծումների, թե՛ ուրիշների ասածների քննադատության) Մաուր դիտողություններ արժանի են հատուկ ուշադրության իբրև լուրջ, հիմնավոր և գիտականորեն պատճառաբանված դիտողություններ:

Կանգ առնենք դրանցից երկուսի վրա:

Ուշագրավ է, օրինակ, հմուտ հայագետի դիտողությունը եսորենացու մոտ պահպանված «երգը թուեւեաց» տերմինի վերաբերյալ:³

¹ Сборник притч Варланы. I, 523.

² Избранные работы, V, 360—361.

³ Из летней поездки... 506.

Քննադատության ենթարկելով հիշյալ տերմինին ուրիշ բանասերների տված մեկնաբանությունները, ըստ որոնց «թուլեաց երգը» նշանակում է՝ 1. ժամանակագրական երգեր (Մ. Էմին), 2. մետրիքական ստեղծագործություններ (Գյուլոթին), 3. հանգավոր դորժեր (Մխիթարյանների), իբրև ըստ էության սխալ մեկնություններ, Մառը տալիս է իր ինքնուրույն և նոր բացատրությունը։ Նա գրում է. «...քուելի բառը ես գուրս եմ բերում քուել բալից, այս երկու բառերն էլ հայոց հին բանաստեղծության մեջ, ըստ երևույթին, ունեցել են հատուկ նշանակություն և ցույց են տվել ոտանավոր հորինելու կամ արտաբերելու եղանակներից մեկը, սակայն չեմ կարող ասել, թե ինչին են վերաբերել դրանք, եղանակավոր ընթերցանությամբ (на чтение), ռեչիտատիվ արտասանությամբ, թե՛ առոգանումին (գեկլամացիա)։ Ես մինչև անգամ չեմ համարձակվում այս բառը նմանեցնել քիվ բառին, որը գործածվում է որոշ տեղերում արարողական, աստվածաբանական գրքերի մեջ, որոնք ոչ թե երգվում, այլ կարդացվում են յուրահատուկ ռեչիտատիվով. թվում է թե ինձ համար բավարար կը համարվի և այն, եթե կարողանամ մատնացույց անել թեկուզ մի դեպք, ուր քվել բառը գործածված լինի վերոհիշյալ նշանակությամբ, որից ըստ իս ծագել է քուելի բառը»։¹

Իր միտքը հաստատելու համար Մառը իբրև օրինակ մեջ է բերում խորենացու խոսքերը Տուրքի մասին «...թուլին նմա երգ բանիցն», որ նա թարգմանում է՝ «...նրա պատվին առօգանում էին...»² Ընդգծումը մերն է. Ս. Ղ.)։ Գիտական մեծագույն զգուշավորությամբ արված այս կոահումը, տարբերվելով «երգը թուլեաց» տերմինին ուրիշ բանասերների կողմից տրված բացատրություններից, ճիշտ կերպով մեկնում է վերջինիս իսկական իմաստը։ խորենացու պատմության մեջ եղած հայկական առասպելներին նվիրված իր հայտնի հետազոտության մեջ, անդրադառնալով Մառի հիշյալ մեկնությանը, Մ. Աբեղյանը գրել է. «...Հարկ է նկատել, որ «թուլեաց» երգերի այս բացատրությունը (խոսքը իրեն Մ. Աբեղյանի բացատրության մասին է. Ս. Ղ.) արդեն գրած էինք երբ որ խալաթյանի «վեպի» (խոսքը Գր. խալաթյանի «Арм. эпос» գրքի մասին է. Ս. Ղ.) էր. 197, աչքն փակցրած ծանոթության մեջ նկատեցինք, որ Մառը 1890 թվին յուր գրվածքի մեջ «Из летней поездки» (Եր. 5—6 Зап. Вост. отделен. I. 211—241),

¹ Из легкой поездки, 506.

² Նույն տեղը

ուշադրության կենտրոնում է ունեցել նրա պատմական ճակատագրի, պետական, քաղաքական կյանքի հուզող հարցերը:

Նկնելով վերոհիշյալ երկու կարգի երևույթների փոխադարձ պայմանավորվածության փաստից, Մառը, հաճախ, կուտուրայի որևէ հուշարձանի բաղմակողմանի ու խոր վերլուծմամբ, կարողացել է բաց անել պատմական հեռավոր անցյալում Հայաստանի կյանքում գոյություն ունեցող կարգերի, տնտեսական և այլ հարաբերությունների վարադուրը: Եվ ընդհակառակը, վերջինների օգնությամբ նա հաճախ վերծանել է հայ ժողովրդի նշութական և հոգևոր կուտուրայի շատ հուշարձաններ, զնահատել դրանց արժեքն ու արժանիքները:

Այսպես, օրինակ, խոսելով այն մասին, որ Բագրատունի հայ իշխանները հատուկ մտադրություններ են ունեցել հավաքել տալու իրանական ծագում ունեցող ժողովրդական զրույցները, Մառը այդ երևույթը բացատրում է հետևյալ հասարակական-քաղաքական պատճառներով: Նրա կարծիքով Բագրատունիներն այդ առում էին այն հույսով, որ հայ ֆեոդալներին հարազատ իրանական կուտուրայի սկզբունքներով, ի հակադիր մուսուլմանական քաղաքակրթության վերականգնեն Հայաստանի թագավորությունը: «Բայց հայ հեղինակները,— ասում է նա,—որոնք դաստիարակված էին հունական օրինակներով, մուսուլմանականից ոչ պակաս խորում էին նաև իրանականից»¹

Մառի այս միտքը, որը հիմնված է խորենացու այն տեղեկության վրա, ըստ որի Սահակ Բագրատունին հատուկ պատվեր է տվել մեր պատմիչին պարսից առասպելները հավաքելու մասին, հետաքրքիր կերպով բացատրում է մի հարց (Բագրատունիների ձգտումը իրանական՝ առասպելները հավաքելու), որը, որքան մեզ հայտնի է, մինչ այդ քիչ է արժանացած եղել ուրիշների ուշադրությանը:

Մի այլ անգամ խոսելով «Հայագիտության խնդիրների հարցի շուրջը» և մեկնաբանելով հայրենասիրության էությունը, ինչպես նաև մարդկանց հոգեկան պահանջների և հումանիտար առարկաներով զբաղվելու ցանկության հարցերը, Մառը այդ բոլորը միանգամայն իրավացիորեն կապում է մարդու հասարակական ձգտումների և մասնավորապես դեպի հարազատ հնություններն ու զրույցներն ունեցած նրա զգացումների հետ: Այդ հնություններն ու զրույցները (իմա՝ ժողովրդական բանա-

¹ Кавк. культуры. мир и Армения, 10

որ մեզ չէր հաշտողված յուր ժամանակին կարդալ, մի նման ձևով բացատրած էր թուել բայից: Այդ գրվածքը ապա ձեռք բերելով, ուրախությամբ տեսանք, որ նրա բացատրությունը, իսկապես «կոահոմը» (догадка), ինչպես ինքը կոչում է, կոթյամբ նույնն է ինչ որ մերը»¹

Մի այլ անգամ, վերստին անդրադառնալով նույն հարցին, Մառը «թուելեաց երգը» տերմինը բացատրում է թովել բայով, համարելով հիշյալ երգերը կրոնական-հեթանոսական արարողությունների միջոցին հորինվող ու ասվող թովչական-կախարդական բնույթի ստեղծագործություններ (տես՝ ЗВО, XI, 300—302 Qove lead ergq, спорный термин древнеармянского эпоса):

Նույն բնույթն ունեն նաև Մառի դիտողությունները «զրույց» տերմինի, Վահագնի ծննդյան երգի մի երկու տողերի, Արաաշիսյան վեպի «Շիկափոկ պարան», «Ազատ Մասիս» արտահայտությունների և նման մի շարք այլ բանահյուսական բառերի, ոճերի մասին:²

Դրանք բոլորն էլ աչքի են ընկնում իրենց սրությամբ ու համոզվածությամբ:

Իր «Հայ ժող. առասպելների» մեջ, որտեղ տրված է հիշյալ բառերի ու արտահայտությունների բազմակողմանի վերլուծումը, Մ. Աբեղյանը ընդունում և հաստատում է Մառի ասածների մեծագույն մասը:³

6

Մառի տեսադաշտից չի վրիպել նաև հայ ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության հասարակական-գաղափարական կողմը: Եվ դա միանգամայն բնական է: Նա այն տիպի գիտնականներից է, որոնց մոտ գիտության տեսական և բանասիրական հարցերը միշտ սերտորեն առնչվել են հասարակական կյանքի խնդիրներին հետ:

Զբաղվելով հայ ժողովրդի նյութական և հոգևոր կուլտուրայի հուշարձանների ուսումնասիրման գործով, Մառը շարունակ իր

¹ Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշապատ 1899 թ., 70:

² Визант. Временник V, 206.

³ Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները, Վաղարշ 1899 թ. 18, 20 120 և հետո:

հյուսույթունը. Ա. Ղ.) միանգամայն ճիշտ կերպով համարելով մարդկային լավագույն ձգտումների ու հույզերի կենդանի ներշնչարաններ, հայրենասիրության կրակը մարդկանց մեջ միշտ անմար պահող կարևոր գործոնների: Ահա թե ինչ է գրում նա այդ առթիվ. «Ով անմասն է հարազատ երկրի ճակատագրին, նա չի կարող հաղորդակից լինել դեպի հայրենիքը տածվող ավելի վերացական, առավել բարձր զգացմանը. ում մեջ խեղդված կամ խլացված են հարազատ հնությունների ու զրույցների նկատմամբ եղած կապվածության բնածին զգացումները... նրանց մեջ... մեզ չպետք է զարմացնեն հոգեկան պահանջների բացակայությունը և առհասարակ անտարբերությունը հումանիտար առարկաների նկատմամբ»¹

Բնորոշ է այս տեսակետից նաև Մառի մի դիտողությունը հայկական ավանդական բանահյուսության՝ հայ ժողովրդի ազգային ինքնապահպանության գործում ունեցած կարևոր դերի վերաբերյալ: Խոսելով այն գործոնների մասին, որոնց զորությամբ հայ ժողովուրդը կոտորացել է պահպանել իր ինքնությունն ու ինքնությունությունը ֆիզիկապես տիրապետող օտարազգի բռնապետությունների ծանր լծի տակ, Մառը գրում է. «Քրիստոնյա Արևելքի ամենակոպտոսական ժողովուրդներից մեկի մոռացված հիմնական մասը (խոսքը հայերի մասին է. Ա. Ղ.), բանդված էր վայրենացման արհեստական վանդակի մեջ, իջեցված ռայայի ամոթալի դրությանը, արհամարհված ֆիզիկապես տիրապետող մոսուլմանական ազգի աչքում: Եվ այդ լքված, մոռացված գուլաղիական բնակչությունը, տակավին գտնում էր ուժեր իր ազգային դեմքի հատկանիշները՝ լեզուն, հավատը և ազգային հպարտության զգացումը պահպանելու համար: Ազգային ինքնապահպանման այդ գործում նրան զորավիգ էր դառնում քրիստոնեությունը, բայց արդեն ոչ թե եկեղեցական, այլ կենցաղային, իր դարավոր ժողովրդական ուխտագնացություններով, վերջիններիս ժամանակ տեղի ունեցող ժողովրդական հավաքույթներով ու խաղերով, նրան դաստիարակում էր գրականությունը, բայց ոչ գրավոր, այլ բանավոր-ժողովրդական — գուսաններով ու աշուղներով, որոնք իրենց հերթին ազդում էին հոգևոր հեղինակների վրա, նրան ներշնչում էր պատմությունը, բայց արդեն ոչ թե գրքային, այլ կենդանի պատմությունը՝ արտահայտված ժողովրդական ավան-

¹ К вопросу о задачах арменоведения, т. 18.

գությունների և հնագույն շենքերի ավերակների գեղարվեստական ձևերի մեջ»:¹

Հայ բանահյուսության տարբեր հարցերի ու յուրերի մասին այլ և այլ առիթներով Մառի կողմից հայտնված մտքերը չեն սահմանափակվում վերոհիշյալով:

Նրա թողած բաղմահարուստ ժառանգության մեջ (ինչպես տպագիր, այնպես էլ անտիպ) մենք գտնում ենք, ճիշտ է ավելի թուցիկ և նվազ զարգացված ու հիմնավորված ձևով, բազմաթիվ այլ ուշագրավ մտքեր և ակնարկներ, դատողություններ ու դիտողություններ ևս:

Այդպիսիք են, օրինակ, Սասունցի Դավթի՝ հայ ժողովրդական բանահյուսության հազվագյուտ հուշարձաններից մեկը լինելու, հայ հին ու նոր վեպերի բովանդակության կապի և ձևական հարաբերությունների,² ժողովրդական բանահյուսության հայադիտության համար ունեցած կարևոր նշանակության,³ Հայկի և Տիգրանի առասպելների դիցաբանական արմատների,⁴ քրդական բանահյուսության հայերի մեջ ունեցած լայն տարածման պատճառների, հայոց եկեղեցական երաժշտության ազգային-ֆոլկլորային ակունքների մասին նրա հայտնած մտքերը, և էլի մի քանի ուրիշները:

Սակայն, թվում է թե վերևում քննարկված մտքերն էլ բավական են, հաստատելու հայ բանագիտության համար դրանց ունեցած կարևորությունը: Այդ մտքերը նկատելի ազդակ կարող են դառնալ դիտական որոնումների, ստեղծագործական հղացումների և տեսական ընդհանրացումների համար: Դրանց հետագա խորացումն ու ընդլայնումը հնարավորություն կտա լուծելու հայ ժողովրդի բազմադարյան հարուստ բանահյուսության շուտամոռացիված և կամ թերի ու սխալ մեկնաբանված մի շարք կարևոր հարցերը:

Մառի հայազգի անվանի աշակերտներից մի երկուսը այդ ուղղությամբ արդեն կատարել են առաջին հաջող քայլերը:⁵

¹ Кавказ и памятники его духовной культуры, 1919, 46.

² Зап. Вост. отд. IV, 414—415.

³ Избр. работы I, 18.

⁴ Նույն տեղ, IV, 356:

⁵ И. Орбели, Арм. народ. эпос («Давид Сасунский» Изд. АН СССР, М. Л. 1939, VI)—XVII):

ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



220031093

(204)

1000 3 10

