

ՏԻԵՋԵՐԱԿԱՆ ԾԱՌԸ ՀԻՆ ՀԱՅՈՑ ԴԻՑԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

ԱՍՅԱ ՕԴԱՐԱՇՅԱՆ

Հայոց բանավոր և գրավոր ազգագրական ու բանահյուսական աղբյուրներում արժեքավոր տեղեկություններ են պահպանված հին հայոց դիցաբանական ծիսակարգի մասին: Մինչև այժմ հայտնի տեղեկություններին նոր արժեք և հնչեղություն են հաղորդում մասնավորապես ախտարական ձեռագրերում¹ պահպանված դիցաբանական ծագում ունեցող հմայագրերը, որոնք լուրջ կովաններ են հին հայոց նախաքրիստոնեական գաղափարախոսության մասին մեր պատկերացումներն ընդարձակելու ասպարեզում:

Բնագրական, կառուցվածքային և իմաստային հատկանիշներով որոշակիորեն առանձնանում են² ախտարական հմայագրերի մի քանի խմբեր: Դրանք հին հայոց դիցաբանական պատկերացումները պարունակող բնագրերն են:

Քննենք տիեզերական ծառի մոտիվը ներկայացնող հմայագրերի խումբը³: Հմայագրերը հեղինակային չեն: Տարբերություններն աննշան են, հիմնականում՝ սխալ արտագրությունների արդյունք: Ախտաբերում այս ամենից շատ կրկնվող և կայուն բնագրական խումբն է: Հմայագրերի բնագրերը ներկայացնում ենք առանց լեզվական շտկումների⁴:

Ա. խումբ: «Ծառ մի կայր ի մեշ տիեզերաց, որ ոչ տերև ունի, ոչ ճյուղ ունի և ոչ արմատ: Արծիւ մի նստեալ էր ի վերայ նորայ, որ ոչ գլուխ ունի, ոչ յոտ ունի և ոչ թեւ: Տեսանէին տիեզերքն և լսեին արարածք, հիացան և խուսեցան հրեշտակք, հարցին ցնայ և ասէն. Զի՞նչ էս դու (որոշ ձեռագրերում՝ Ո՞վ ես դու...), որ նստեալ էս ի ծառն, որ ոչ արմատ ունի, ոչ ճյուղ, ոչ տերև» (հմ. № 107): Որոշ բնագրերում հարցն ունի այս ձևը. «Զի՞նչ ծառ էս, որ ոչ տակ ունես, և ոչ տերև և ոչ ճյուղ» (հմ. № 7, 116, 387):

Բ. խումբ: «Դայր գետն Յորդանան և բերէր ծառ մի գեղեցիկ և պատուաւ. կան: Եվ եկեալ ծառն այն, կանգնէր ի մեշ գետոյն խաչանման և շուրջ կայրն գնովաւ սերովբէք և քերովբէք, վեց թեւ միոյ և վեց թեւ միոյ և աղաղակէին

¹ «Ախտարք» են կոչվում միջնադարյան մատենագրության մաս կազմող գուշակողական և հմայական բովանդակությամբ հուշարձանները: Դրանք բաժանվում են մի քանի խմբի և հայտնի են իրենց իրական և ոչ իրական հեղինակների անունով (Սողոմոն, Կիպրիանոս), կամ՝ ձեռքանական-կիրառական հատկանիշների հիմքով (Հմայիւ, Ուրբաթագիրք):

² Տե՛ս Ա. Ա. Օդաբաշյան, Ախտարքի ժանրային նկարագիրը («Հայ միջնադարյան գրականության միջազգային գիտաժողով», Վեկուցումների դրույթներ), Երևան, 1986, էջ 237:

³ Տիեզերական ծառի խորհրդանշական կերպարը հայտնի է նաև այլ էթնիկական մշակույթներից՝ Ավելի Եփշտ են՝ այն ուսումնասիրողները, որոնք հակված չեն իրավիճակը համարել փոխազդեցությունների արդյունք: Տիպաբանական-համեմատական քննարկումները հնդեվրոպական մշակույթի շրջանակներում գործող մոտիվի նախասկիզբը որոշակիորեն տանում են մինչև հին արևելյան մշակութային շրջանակը: Տիեզերական ծառի համաշխարհային տարածում ունեցող մոդելի ներառումն քննարկումը, ինչպես նաև հարցի ընդարձակ մատենագրությունը տե՛ս В. Н. Топоров, Древо мировое («Мифы народов», т. I, М., 1980, с. 398—406):

⁴ Հիմնվել ենք Մաշտոցի անվան Մատենադարանի փաթույթավոր հմայիլների վրա, որ պահվում են առանձին համարակալումով՝ 1—405 (հմայիլների համարները կտրվեն բնագրերի կից):

և ասէին.— Սուրբ, սուրբ, Տէր, զօրությամբ և փառօք քո լի են երկինք և երկիր, և օրհնութեամբ ի բարձունս: Եւ խնդրէին Աստուած վասն ակին աշաց և ակնահարին, տան ակին, դրուց ակին, խաժ ակին, մեղուշ ակին և այլ ազգ շար ակին և զլիսացաւ, և աշացաւ, խօլք խլի, զնայունի, ծծացաւ և սրտացաւ, և երեք հարիւր վաթսուն վեց ցաւոց դեղ է: Բարեխաւսութեամբ Սիանոսի և Պանտալեոնի բժշկի շար նիաթ և շար աշքն հալածին, և աղերսէին վասն փրկելոյ Յկն (365) պիղծ ցաւոց, որ պատահի ի մարդս. ազատեալ եղիցի ծառայիս աստուծոյ (անունը), օգնական եղիցի: Ամէն: Այս Բ խմբում տիեզերական ծառը, դիցաբանական հատկանիշը պահպանելով հանդերձ, ձեռք է բերել որոշակիորեն արտահայտված քրիստոնեականացման միտում: Նախ՝ գետը, որի վրա լողում է ծառը, Հորդանանն է, որի մասին ախտարական հմայագրերում այլևս ոչ մի այլ կողմնակի հիշատակություն չկա: Դա հիմք է տալիս մտածելու, որ այն ավելի ուշ կատարված քրիստոնեական հետմուծում է: Սակայն, ո՞չ հին հրեական և ոչ էլ քրիստոնեական նույնաբնույթ բնագրերում առայժմ չի հաշտվել հայտնաբերել այնպիսի մի բնագիր, որը նոր պարզաբանումներ՝ հնարավորություն տար: Պարզ է, սակայն, որ «Դայր գետն Յորդանան...» հմայագիրն ունի տեղական ծագում՝ վերակազմված, անշուշտ, քրիստոնեության մուտքից հետո, հիմք ունենալով դիցաբանական բնագրերի իմաստային ատաղձը:

Հմայագրերի երկու խմբում էլ ծառը նկարագրվում է նույն բառ-նշանների կազմով: Մասնավորապես այն անվանվում է «պատուական», այսինքն՝ պաշտամունքի, խոնարհման արժանի: Ավելին, հայտնի է, որ «պատուական» բառը հայերենում ունի նաև «Աստուած» բառի որոշիչի իմաստ: Հմայագրերում ներկայացվածը սրբազան ծառ է. այն ոչ միայն հանդարտ լողում է սրբազան ջրերի վրա, այլ, հանկարծ կանգ առնելով, ընդունում է խաչանման կերպարանք: Իսկ նրա շուրջը սավառնում են սերովրեններ և քերովբեններ: Նման նկարագրությունը, եթե մի կողմից ընդգծում է պատկերախմբի վերերկրային, դիցաբանական էությունը, ապա մյուս կողմից խոսում է այն մասին, որ այն ենթարկվել է քրիստոնեական ոգեպաշտության ազդեցության: Դրանից զատ, Բ խմբի բնագրի բովանդակությունը հանկարծ դառնում է խիստ երկրային, առօրեական, արտահայտելով շարքային մարդու ցանկությունը՝ ազատվել ամենայն շարիքից, որը հենց նույն հմայագրում ներկայացված է նախաքրիստոնեական ծագում ունեցող դիցաբանական կերպարի՝ շար աշքի տեսքով: Այս ճանապարհով ախտարքի քրիստոնեականացումը դիցաբանական ծառը դարձրեց առօրեական ծիսակարգի առարկա: Մինչդեռ Ա խմբի բնագրերում դիցաբանական, պատվական ծառը գտնվում է տիեզերքում և անմիջական կապ չունի երկրի ու երկրային գործերի հետ: Սա այն տիեզերական ծառն է, որի մասին կարող էին իմանալ միայն ընտրյալները՝ քրմության ներկայացուցիչները: Գաղափարախոսական այդ տարբերությունն արտահայտվում է նաև բնագրերի ոճական առանձնահատկությունների միջոցով: Սրանք աչքի են ընկնում դեպի տիեզերք ուղղված գաղափարայնությամբ, բարձր ոճով, պատմելու սեղմ, էպիկական շնչով: Այս ամենը վկայում է, որ բնագրերը հղկելու ուղղությամբ գիտակցված աշխատանք է կատարված: Դիցաբանական գաղափարախոսություն ունեցող բնագրի նկատմամբ այդպիսի վերաբերմունք չէր կարող լինել քրիստոնեության՝ պետական կրոն հայտարարվելուց հետո: Ավելին, քրիստոնեության մուտքից անմիջապես հետո գրված եկեղեցական առաջին իսկ փաստաթղթերում առկա է ախտարական արվեստի և նրա գրավոր դրսևորումների դեմ պաշտոնական պայքարի կանոնադրական արտահայտությունը⁵, Այդուհանդերձ, ախտարական հմայագրերը հասել են մեզ, պահելով գաղա-

⁵ Հր. Աճառյան, Հայերեն արձատական բառարան (այսուհետև՝ ՀԱԲ), հ. 4, Երևան, 1979, էջ 43:

⁶ Տե՛ս Գեորգիևի «Հայոց», հ. Ա, աշխատասիրությամբ վաղգեն Հակոբյանի, Երևան, 1964, էջ 237, 442:

փարախոսական այն միջուկը, որի շուրջ նրանք ձևավորվել էին: Թեպետ առաջին հայացքից բնագրերի այս խումբը կարող է թվալ սոսկ բանահյուսական-բանաստեղծական մտածողության արտահայտություն, սակայն ի մոտո քննարկումը ցույց է տալիս, որ նրանք հին հայոց դիցաբանական աշխարհայացքի մասին պարունակում են գրավոր հավաստի տեղեկություններ և ունեն ընդհանուր մշակութային արժեք:

Հմայագրերի քննվող խմբերի իմաստային բովանդակությունը կենտրոնացած է տիեզերական ծառի (որ տիեզերքի տիպականացումներից մեկն է) դիցաբանական կերպարի շուրջ: Նկարագրված է մի տարածք, որտեղ գործում է տիեզերքի կենտրոնի ընդհանուր հնդեվրոպական տիպականացման բոլոր հատկանիշներն ունեցող տիեզերական ծառը: Բոլոր ձեռագրերում ծառն անվանվում է «տիեզերական», դրանով մի կողմից խտացնելով նրա ամեն ինչից վեր, ընդհանրական, առասպելական, վերերկրային ընկալումը, մյուս կողմից որոշակիորեն վկայում նրա ծիսականության մասին: Ծառի արտաքինի նկարագրությունը նույնպես խորհրդանշական է¹: Ծառը նկատում և նրա նկատմամբ վերաբերմունք են ցույց տալիս հրեշտակները, ըստ հմայագիրը կազմողի (արտագրողի) ցանկության, մի անգամ ևս ընդգծելու նրա (ծառի) գերբնական գորությունն ու կարևորությունը:

Հմայագրերում հակիրճ խոսքով և տրամաբանական հստակությամբ ներկայացված է բազմաշերտ լմբոնումների մի հարուստ փունջ, դիցաբանական մտածողության նախնական շերտերի ընդհանրացված, վերացարկված և, միաժամանակ, առասպելի գործող անձանց միջոցով լրացված մի կառուցվածք:

Հմայագրերում նկատելի է մասնավորապես հակոտնյա զույգերով տրամաբանված բնագրական կառուցվածքը, որ արտահայտվում է որոշակի զուգորդություններով՝ իբրև նրա՝ հմայագրի իմաստաբանական տրամաբանության հիմք²: Այսպես, հմայագրերի կենտրոնական կերպարը՝ ծառը և՛ տիեզերական է, և՛ իրական (դիցաբանական-իրական): Ծառի վերևում արծիվն է, ներքևում՝ ջարդված արմատները (վերև-ներքև, նաև ամբողջական-ոչ ամբողջական): Բուսական աշխարհը ներկայացված է ծառի, իսկ կենդանականը՝ արծվի կերպարով (ֆլորա-ֆաունա): Հմայագրի կենսաստեղծ փոխոսփայությունը հակադրված է չարիքին, որ մահվան և կյանքի պայքարի դրսևորումն է՝ վերջինիս անվերապահ հաղթանակով (կյանք-մահ, նաև՝ չար-բարի): Այդ զուգորդություններն ստեղծում են ոչ միայն միջավայրի և կենտրոնական կերպարի, այլև նրանց շուրջ խմբված կերպարների դիցաբանական բնույթը: Նրանք նաև հնարավորություն են տալիս ամբողջի (տիեզերքի) և նրա մասերի (ինչպես ծառի հատվածների, այնպես էլ նրա շուրջ խմբված կերպարների տեսքով) հարբերությունների քննարկման միջոցով վերականգնել ախտարական հմայագրերում դիցաբանական տիեզերքի ամբողջական կերպարը: Ախտարական իմաստաբանական այս մակարդակը հենվում է հայերենի լեզվամտածողության առանձնահատկությունների վրա, մի հանգամանք, որ բնորոշ է առհասարակ հնդեվրոպական լեզվամտածողու-

¹ Ծառի արտաքին տեսքը նրա տիեզերականության կարևոր չափանիշներից է: В. Н. Топоров, О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» (Тартуский государственный университет, Ученые записки, вып. 284. Труды по знаковым системам (далее ТЗС), т. 5, Тарту, 1971, с. 45).

² Նիկողայոս Աղսեց դարիս սկզբին իր «Հին հայոց աշխարհայացքը» ուսումնասիրության մեջ հատուկ ուշադրություն է հրավիրել դիցաբանական տրամաբանության այս հատկանիշի վրա (տե՛ս ն. Աղսեց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 225, 241):

թյան համակարգին⁹։ Բնագրում օգտագործված ռառ-նշանների կազմն ունի սեմանտիկ վերլուծության աներկբա հնարավորություն, որն իր հերթին կարելի է դարձնում նաև նրանց կողավորման և արժեքավորման սկզբունքների բացահայտումը։ Լեզվաքերականական միջոցներով, մասնավորապես բայական անցյալ-կատարյալ եղանակի կիրառմամբ, շարադրանքին հաղորդվում է դիցաբանական մտածողությանը բնորոշ տիեզերական ժամանակի անորոշության և երբեմնիության գաղափարը։

Հմայագրի ձևաբանական հատկանիշներից կարևոր է որոշակի պատասխանատվություն նպատակով հարցի առաջադրմամբ բնագիր կազմելու սկզբունքը։ Հմայագրերում մեծ կարևորություն է տրվում կենտրոնական հարցի միջոցով ինչպես տիեզերական ժառի, այնպես էլ արծվի ինքնությունը պարզելուն։

Հմայագրում ժառին կամ արծվին ուղղված հարցը չէր կարող այդքան ընդգրկուն և խորհրդանշական լինել պատահականորեն։ Այն իր մեջ պարունակում է ամենակարևորը՝ մատնանշում է հարցի առարկայի ոչ սովորական լինելը, նրա կապը դիցաբանական ընկալումների հետ։ Հետևաբար, հարցի և պատասխանի իմաստն ու առկայությունը հմայագրում պետք է, որ ունենա այլ բացատրություն։

Ինչպես տեսանք բնագրում հարցն ուղղվում է երբեմն ժառին, երբեմն՝ արծվին։ Ծառին ուղղված հարցը՝ «Ձի՞նչ ծառ էս...», ավելի հաճախ է կրկնվում և ուղղակիորեն առնչվում է տիեզերական ժառը բնութագրելուն։ Սա հիմք է տալիս մտածելու, որ հարցի նախնական եղանակը հենց այս է, մանավանդ որ հմայագրի իմաստային հիմնական բովանդակությունը ներկայացված է հենց այդ հարցի միջոցով։ Ուղղակի պատասխանը Ա. խմբի հմայագրում բացակայում է։ Այն ներկա է տրամաբանորեն, ավելի շուտ իբրև հմայագրի նպատակ և բնութագիր, և որը հնարավոր է «կարդալ» միայն տիպաբանական համեմատության միջոցով։

Հարց ու պատասխանի առկայությունը հմայագրի բովանդակությանը հաղորդում է պաշտամունքային առասպելի հատկանիշներ, մի բան, որ լավ հայտնի է առասպելաբանությանը¹⁰։ Հետևաբար սխալ չի լինի առաջ քաշել այն թեզը, թե հիշյալ հմայագրերը ժամանակին օգտագործվել են քրմական դասի կողմից իրականացվող այն դիցաբանական ծիսակատարության ժամանակ, որին բնորոշ էր հարց ու պատասխանի եղանակը։ Նման ծիսակատարությունների վերապոփոխյալին գոյատևումը առկա է նաև հայոց ամանորի ծիսակարգի մեջ։ Այն առավել ցայտուն հարատևել է տոնի ժամանակ կատարվող ծիսական երգաշարի մեջ։ Սրանց խնդիրը ժամանակին եղել է հարց ու պատասխանի միջոցով ամեն տարվա սկզբում ներկայացնել տիեզերքի կենդանացման ու հավասարակշռության հաստատման ծեսը։ Ամանորի ծիսական երգաշարը կատարվում էր տիեզերական ժառին առնչվող հմայական գործողությունների ընդհանուր շարքում¹¹։ Չբեր կանայք թռչում էին խարույկի վրայից

⁹ Т. В. Гамкрелидзе. В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры, Тбилиси, 1984, с. 267, 291—2. Այս իմաստով կարևոր արժեք ունի հեթեթների նմանորինակ ըմբռնումներն արտահայտող ծեսի և նրան ուղեկցող բանավեպի բառակազմի և քննարկվող հմայագրի հետ տիպաբանական համեմատության հնարավորությունը (տե՛ս А. Г. Ардзениба, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., 1983, с. 8—83, ինչպես նաև 138 ծանոթագրությունը)։

¹⁰ Մեղանում դրա վրա աշարհություն է հրավիրել Ս. Հարությունյանը, վկայաբերելով Ն. Շնորհալու մոտ հանելուկներին տրվող նաև «առասպել» անվանումը (տե՛ս Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1960, էջ 7)։

¹¹ Ա. Ա. Օդարաշյան, Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, Երևան, 1973, էջ 56—69, ֆնեվող հմայագրերը գաղափարախոսական նպատակայնությամբ և ձևաբանորեն հարակցվում են հայոց հեթանոսական նոր տարվա երգաշարին։ Այդ գաղափարի լրացուցիչ աւլացույցը երևում է նաև տիեզերքի կենտրոնի կերպավորումն արտահայտող բոլոր հմայագրերում

այնպես, որ շապիկներին ծալրերն այրվեն, կարծելով թե դա նրանց կտա պտղաբերություն¹²:

Որպես տիպաբանական զուգահեռ տեղին է հիշել ամեն տարվա վերջին օրը, նոր սկսվող տարվա լույս գիշեր, վեղայական բրահմանի (այս դեպքում տիեզերական ծառը որպես տիեզերքի հենարան) շուրջ կատարվող հարց ու պատասխանի եղանակով հանելուկ-ծեսր: Հերթով, որպես հարց անվանելով տիեզերքի զուգահեռ և ուղղահայաց բոլոր հատվածները, և պատասխանի մեջ կրկնելով դրանք, վերականգնված էր համարվում նախորդ տարվա ընթացքում նույն հերթականությամբ կորցրածը: Մեսը վերջանում էր դիցաբանական խոշոր ունեցող «Ո՛վ ես դու...» հարցով, որ գլխավոր քուրմ-բրահմանը ուղղում էր տիեզերքի կենտրոն և հենարան ծառ-բրահմանին: Դրանով ավարտված էր համարվում տիեզերքը քառսային վիճակից դուրս բերելու ծեսը¹³:

Այս դեպքում ևս հայոց հմայագրերում ծառ-արծվին ուղղված հարցի մեջ ներքին է տեսնել հմայական նույն ծեսի գոյատևումը: Ծթն նույնիսկ հայոց հմայագիրը չի ունեցել, կամ կորցրել է հանելուկ-հարցի ձևաբանական հատկանիշների մի մասը, ապա հայոց հեթանոսական ամանորի ծիսական երգաշարի և վեղայական ծես-հանելուկի հետ այն ցուցաբերում է գաղափարական ու ծիսական անուրանալի ընդհանրություն: Նման եզրակացության հնարավորությունը առաջարկում են նույն քննարկվող հմայագրերը: Այսպես, որոշ բնագրերում (հմայիկ 42, 122—136 և այլն) արծվին կամ ծառին ուղղված հարց ու պատասխանն ունի այսպիսի եղանակ. «...հարցուկ եզե ցարծին զայն...»: «Հարցուկ լինել» — նշանակում է «կախարհություն անել», «գուշակել»¹⁴: Հմայագրերում նույն իմաստով կիրառվում են նաև հոմանիշ այլ բառեր: Այսպես՝ հմ. № 122, 132, 199, 204 և այլն, ունենք այս ձևը. «...Ասէր արծին յայն...»: «Ասել» բայն ունի նաև նույն «հարցնել» և «պատասխանել», իսկ այս դեպքում, որ առավել կարևոր է, «աղոթել» իմաստները: Այլ խմբի հմայագրերում հանդիպում ենք «...հարցին զարծին զայն և ասէն...», որ իր մեջ է առել նույնիմաստ երկու տերմին: «Ասել»-հիմքով հայերենում կան «վիպասան», «վեպ պսել» բառակապակցությունները՝ «առասպել պատմող» իմաստով

կողավորված տիեզերք: Բացի «տի» արմատի լեզվական բովանդակության մեջ: Այն, ըստ Հր. Անաոյանի, հարակցվում է մի այլ արմատի՝ «տէր»-ի հետ: «...«տէր» ծագում է «տի—այր» ձևից, ավելի հինը՝ տեայր (հմտ. միայն > մէն), որ նշանակում է անշուշտ «մէծ», գտնում ենք նաև տիկին (<տէ—կին) «մէծ կին» և տիեզերք (<տէ—եզերք) «մէծ եզերք» րառերի մեջ, ծագումը անձանթով: Համեմատելով այլ լեզուների հետ, Հր. Անաոյանը առաջարկում է «տէր» բառի նաև մի այլ իմաստ, այն է՝ «տիր», «տիրել», «կին առնել», «ամուսնանալ»: Այս վերջին իմաստի հետ մեծանուն գլխավոր կապում է նաև Տէառնընդառաջ տոնի անունը, որը միջնադարում համարվել է կազանդ, նոր տարի: Տոնի (ինչպես նաև «տի» արմատի միջոցով «տիեզերք») ամուսնության հետ ունեցած կապը մենք տեսնում ենք նաև համահայկական տարածում ունեցող այն ծեսի մեջ. ըստ որի այդ օրը, տոնական խարոյկին ի տես, դուրս էին բերում տարվա ընթացքում ամուսնացածներին (ՀԱԲ, հ. 4, էջ 403—404):

12 Իր. Շուհադիդ, Նոր—Նախիջևանը և Նոր—Նախիջևանցիք («Ազգագրական հանդես», գիրք I, 1902, էջ 17—18), Քաջբերունի, Հայկական սովորություններ («Ազգագրական հանդես», VII և VIII գրքեր, 1901, էջ 120—122), Եր. Լալայան, Բորչալուի գավառ («Ազգագրական հանդես», գիրք X, 1903, էջ 259—260):

13 Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров, О ведийской загадке типа brahmodya («Паремнологические исследования», М., 1984).

14 «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի» (այսուհետև՝ ՆՀԲ), Երևան, 1981, հ. 2, էջ 69, ՀԱԲ, հ. 3, էջ 62—63: Հայերին հայտնի էին հարցկության շատ եղանակներ. հառաժարություն (զարի գցել), հավանաբանություն (թուլունների վարքագծով և ներքին օրգանների դասավորությամբ), զետեմաբանություն (զետնից, հողից եկող ձայների, ականջալրությամբ), մեռելաճարություն (ոգեկոչություն) և այլն (տե՛ս Հ. Մանդակունի, Ժառք, Վենետիկ, 1860, գլուխ II, էջ 190): Ավելացնենք, որ պատմական Հայաստանի խորքերից թիֆլիսում հաստատված հայերի բարբառում «գրաց», «գուշակ» իմաստները հաղորդվում էին «հարցնող» բառով (տե՛ս Ա. Ս. Օդաբաջյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր, տետր 68, էջ 13):

տով¹⁵։ Բոլոր հիմքերն ունենք հմայագրերն հենց այդպես էլ հասկանալու, այսինքն՝ համարել այն ծեսին ուղեկցող հմայական նպատակներ հետապնդող բնագրեր, որտեղ նկարագրվում է ծեսի այն հատվածը, երբ ծիսական հարցը ծառ-արծվին ուղղում էր քրմական դասի ներկայացուցիչը, որը նաև ծիսակատար էր և ներկայանում էր որպես միջնորդ տիեզերքի ու երկրի (մարդկային կյանքի) միջև։ Նախաքրիստոնեական Հայաստանում կրթության բարձր մակարդակով քրմության (քրմական դասի) կողմից իրականացվող ինչպես տեղական, այնպես էլ համահայկական, համապետական ծիսակատարությունների գոյության մասին կան ավելի քան բավարար մատենագրական հավաստի տեղեկություններ¹⁶։ Դիցաքանական այն ծիսակարգի համար, որի մասին մեզ հաղորդում են սույն մատենագրական աղբյուրները, զարգացման մակարդակի և հասարակության կյանքում ունեցած սոցիալական դերի առումով, քննարկվող ծեսի առկայությունը ոչ թե հավանական, այլ պարտադիր է՝ որպես դիցաբանական աշխարհայացքի և նրա ծիսակարգի ընդհանրական հատկանիշ։ Այնպես որ հարց ու պատասխանի սկզբունքով կազմված հմայագիրը որոշակի և լրացուցիչ վկայություն է նախաքրիստոնեական Հայաստանում տիեզերական ժառիշտի շուրջ «տիեզերատեղծ» ծեսի և նրան ուղեկցող բանաձևի աշխարհայացքային նպատակի գոյության և կիրառության մասին։

Մեզ հասած հմայագիրը պահպանել է նաև այլ հատկանիշներ, որոնք բնորոշ էին հարակից ծիսակարգերին և նրանց բանաձևային նկարագրություններին։ Այսպես, հայտնի է, որ «հարցնել» նաև նշանակում էր կախարդությամբ իրականացնել այն, ինչը ենթադրվում է որպես պատասխան։ Քննարկվող հմայագրում դա նաև նշանակում էր, թե ծառը (արծիվը) կարող էր հարաբերության մեջ մտնել մարդկային աշխարհի հետ, պատասխանել իրեն ուղղված հարցերին, որ նման էր վերը հիշատակված վեղայական գուշակության ծեսից սպասվող պատասխանի արդյունքին։ Սակայն մեր բնագրում տիեզերական ծառ, դուրկ է բաղադրամասերից և շարված է, ուրեմն անկենդան է ու չի կարող պատասխանել իրեն ուղղված հարցերին, այսինքն՝ կատարել իր տիեզերատեղծ ֆունկցիան։ Փորձենք վերականգնել պատասխանը, նկատի ունենալով ծառ-արծվի հմայագրում նկարագրված վիճակը։ Ըստ ձևական տրամաբանության օրենքների, ամեն մի հարցի մեջ պետք է լինի նաև սպասվելիք պատասխանի մի մասը, որպես օբյեկտի նկարագրություն¹⁷։ Հետևաբար, մեր բնագրում ծառ-արծվի (տիեզերք) պատասխանը պետք է, որ լինի մոտավորապես այսպիսին. «Սա այն ծառն էմ, որ գտնվում է տիեզերքում, և որը ոչ ճյուղ ունի, ոչ արմատ, ոչ տերև»։ Սա պիտի նշանակեր, թե հմայագրում նկարագրվում է տիեզերական ծառի մեռած, քաոսային վիճակը։ Բայց որովհետև ծեսի նպատակը վերջնահաշվում հարցի միջոցով ծառը (տիեզերքը) քաոսից դուրս բերելն էր, ապա հմայագրում հարցի առկայությունը նաև նրա պատասխանելու կարողության վկայությունը պետք է լիներ, որն իր հերթին կենդանության և իր ֆունկցիան կատարելու հնարավորության ապացույցն է։ Ձևական տրամաբանության օրենքների կիրառմամբ բնագրի վերլուծության այս ճանապարհը, որ կիրառվել է նաև վերը հիշատակված վեղայական համանման ծեսի վերլուծության ընթացքում, միանգամից լուծում է հմայագրում առկա ծիսական հարցի և նրա միջոցով իրականացվող հմայական խնդիրների բացատրության հետ կապված բոլոր դժվարությունները։ Ստացված արդյունքներն են. եթե հայոց հմայագրի ծառը տիեզերական է, ինչի մասին բնագրում ասվում է ուղղակի, ապա թե՛ ծառը, թե՛ արծիվը տիեզերքի խորհրդանիշն են։ Սվ որովհետև, զարձալ ըստ ձևական տրամաբանության հարցի և պատասխանի առարկան

¹⁵ ԱԲ, հ. 1, էջ 285, նձԲ, հ. 1, էջ 313։

¹⁶ «Մասիսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց», Տփղիս, 1913, էջ 166, 167, «Ազաթանդեղայ Պատմութիւն Հայոց», Տփղիս, 1909, էջ 404, 405, 409, «Փաւնտոսի Բիւզանդացու Պատմութիւն Հայոց», Վենետիկ, 1914, էջ 56։

¹⁷ Л. Витгенштейн, Логико-философский трактат, М., 1958, с. 96; Ф. Берков, Вопрос как форма мысли, Минск, 1972, с. 86.

նույնը պետք է լինի, և այդ հիմքով ամեն հարց ենթադրում է միայն մեկ ճիշտ պատասխան, ապա այն նաև դատողություն է հարցի առարկայի մասին¹⁸։ Հնաեակաբար, բնագիրը ամբողջական կարող էր լինել միայն պատասխանի առկայությամբ։ Քե Ա խմբի բնագրերում ի՞նչ արտահայտչամիջոցներով և բանականով էին հայոց ծիսակարգում անցնում դիցաբանական ծառի տիեզերաստեղծ խնդիրը ներկայացնելուն, մեր ձեռքի տակ գտնվող ախտարական ձեռագրերում չեն արտահայտված։

Հայոց ախտարքում ծառի և արծվի խորհրդանշական ներկայությամբ արտահայտված է տիեզերքի քառասյին վիճակում գտնվելու սահմանագիծը։ Հետևաբար, այն վերականգնողականն էլ, ամբողջացնելու նպատակն արտահայտվում էր «Զի՞նչ ես դու...» հարցով, որին պատասխանելու միջոցով միայն հնարավոր կլիներ վերահաստատել տիեզերքի ցանկալի վերականգնումն ու հավասարակշռությունը, որը պիտի հաջորդեր նրա քառասյին վիճակին։ Այս էր ծեսին ուղեկցող բնագրի մեջ երկխոսության իմաստն ու նպատակը։

Բ խմբի բնագրերի մեջ ծառին (արծվին) ուղղված հարցն այնուամենայնիվ անպատասխան չի մնում, որ հնարավորություն է տալիս քննարկել հմայագրի հետ տեղի ունեցած բնագրական տեղաշարժերի խնդիրը։

Պատասխանը, որ կրկնվում է բազմաթիվ ձեռագրերում, այս է՝ «Ասէ, նեղն էմ՝ ես, որ ոչ տակ ունեմ, ոչ ճյուղ, ոչ տերև»։ Այս պատասխանի մեջ գանգատ կա և, որ շատ կարևոր է, սեփական վիճակի անցանկալի լինելու գիտակցությունը։ Անշուշտ, նման մտահայեցողական վերաբերմունքն արտահայտում է ծեսի և ծիսակատարի նպատակային ուղղվածությունը, որ բնագրի նախնական իմաստն ու հենքն են եղել։ Սակայն հենց ձեռագրերում որոշակիորեն նկատելի են նաև մինչև հարցն ու հարցից հետո հատվածների բնագրական տարատեսակությունը և բնագրի մեջ առաջացած տրամաբանական երկասկածությունը։ Այս խմբի բնագրերում պատասխանը ձևական կապը պահելով, իր իմաստով հեռացել է հարցի սահմաններից, այսինքն՝ տեղի է ունեցել նաև տրամաբանական փոխակերպություն։ Այս վերջին հանգամանքը ավելի հստակ է հուշում բնագրական տեղաշարժերի ներկայությունը։

Ուշագիր քննումը թույլ է տալիս առաջարկել բնագրի երկու հատվածների մեջ առկա տարբերության հետևյալ բացատրությունը։ Նախ՝ ծառի կամ արծվի պատասխանը ներկայացնող հատվածը պետք է դիտել որպես մի այլ բնագիր, որը իմաստի մոտիկության պատճառով, արտագրությունների ճանապարհին միացել է տիեզերական քառսյին ներկայացնող «Մառ մի կայր...» հմայագրին։ Նրկու հատվածների ոճական առանձնահատկությունները խոսում են այս հարցադրման օգտին։ Այսպես, եթե «Մառ մի կայր...» հատվածին բնորոշ է էպիկական ոճը, գրական մշակման բացահայտ կնիքով, ապա երկրորդ հատվածի ոճը, բառանշանների կազմը և խոսքի ուղիղ մոտ են բանահյուսական համարժեք նմուշներին։ Իսկ նկատելի է մասնավորապես այն հմայագրերում (հմ. № 42, 122 և այլն), որտեղ ծառին կամ արծվին ուղղված հարցին հետևում է այսպիսի կամ նման պատասխան. «...Ասէ, ես յայն եմ, որ երթամ նստիմ ի վերայ գլխոց մարդկան, զմիսն յուտեմ, զարինն ծծեմ, երկու աչաց խաւար արծեմ։ Կալան կապեցին զնայ և ասեն. չունիս իշխանութիւն մերձենաս ծառայն աստուծոյ (անունը), ամէն»։

Հմայագրերի երկու հատվածների կցորդումը որոշ ձեռագրերում (օրինակ՝ հմ. № 73) առաջացրել է բնագրական այնպիսի խառնաշփոթ, որը նրանց անհատական կիրառման բացահայտ արտահայտությունն է։

Ներկայացնում ենք հմայագիրն ամբողջությամբ։ «Մառ մի կայր ի մեջ տիեզերաց, որ ոչ ոտքն ունեմ և ոչ թեւ և ոչ գլուխ։ Հրամայեաց տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս և ասէ. զինչ ծառ էս, որ ոչ տակն ունէս և ոչ տերև և գլուխ։ Ասէ նեղն էմ որ ոչ աակը ունեմ, և ոչ ճյուղ և ոչ տերև և երթամ մտնում մարդն և զբոստեմ ծրծեմ, զոսկորն փշրեմ և աչացն խաւարեցուցանէմ։ Զայս լսեցին յեր-

¹⁸ Նույն տեղում,

կինքն և յերկիրն, հրեշտակ և հրեշտակապետք և ասէն կապել հմբ զքեզ, թէ խորայ էս...»։ Ասյա երկար թվարկվում են այն բոլոր հնարավոր դեպքերը (հիմնականում հիվանդութիւններ), երբ շարը (շար աչքը) կարող է վնասել մարդուն։

Իմաստային և բնագրական հատկանիշները հիմք են տալիս մտածելու, որ հմայագրերի երկրորդ հատվածում գործ ունենք նախնական բնագրի ժողովրդական ուշ վերաիմաստավորման և նրա հիմքով նոր բնագրի ստեղծման երկարատև ընթացքի հետ։ Ժողովրդական հարակից ըմբռնումները ներառնելու ճանապարհով այն այնքան է ձևափոխվել, որ լիովին հեռացել է նախնական վիճակից և ձեռք բերել ախտարական ձեռագրերի միջոցով մեզ հասած կայուն տեսքը։

Ամենևին պատահական չէ, որ միջնադարում վերակերպավորված ախտարական բնագրերում գաղափարախոսական և ձևական փոխակերպումները սկսվել են տիեզերական ծառին ուղղված հարցից։ Նախնական բնագրում հարցի պատասխանը արտահայտում էր հմայագրի հիմնական նպատակը, և այս հատվածի հետ կատարվող տեղաշարժերը շատ զգալուն արձագանքում էին հասարակության գաղափարական կյանքում կատարված տեղաշարժերին։ Ախտարքի քրիստոնեականացումը սկսվում էր հմայագրի այդ հատվածից, որովհետև անհրաժեշտ էր հենց այն անմիջաբար ենթարկել նոր գաղափարախոսությանը։

Գաղափարական ատաղձից զատ հմայագրին իր մեջ պահպանել է ընդհանուր հնդեվրոպական տիեզերաստեղծ դիցաբանական ծիսական բնագրերի հետ այլ զուգահեռներ ևս։ Այն առավելապես նկատելի է առասպելի կերպարներից օձի (վիշապի) շուրջ խմբված ծիսակարգում։ Սակայն, ինչպես ասվեց, «Սառ մի կայր...» հմայագրում հնդեվրոպական դասական առասպելի կարևոր կերպարներից մեկը՝ օձը, բացակայում է։ Ինչպե՞ս հասկանալ բնագրի այսպիսի ոչ ամբողջականությունը։ Արդյո՞ք հայոց տիեզերաստեղծման առասպելում օձի կերպարը բացակայում է ընդհանրապես։ Այս կապակցությամբ տեղին է հիշել Վ. Յ. Պրոպի արած այն դիտողությունը, թե օձի կերպարը հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ պատմականորեն ձևավորված, շերտակալված և բազմազան է¹⁹։ Եվ իրոք, առանց այդ սկզբունքային մոտեցման դժվար է հասկանալ օձի (վիշապի) կերպարի հետ առնչվող ծեսերի, ըմբռնումների, հավատալիքների այն անվերջանալի շարքի բազմազանությունը, որ առկա է հայ ազգագրական և բանահյուսական մշակույթում, ինչպես նաև՝ նյութական մշակույթի և արվեստի կոթողներում։ Այդ մոտեցումը հնարավորություն է ընձեռում բացահայտել ախտարական հիշյալ բնագրերում կերպարի՝ թվացող բացակայության, այլ դեպքերում՝ ներկայության, եղանակների բազմազանությունը։

Սկսենք այն բանից, որ ախտարքում օձի կերպարը իր դիցաբանական բոլոր հատկանիշներով ոչ միայն հարատևել է, այլև առանձնանալով և քրիստոնեական ավանդությունների ազդեցությամբ ձևափոխվելով, կազմել է հմայագրերի մի առանձին խումբ։ Դրանից զատ, դասական առասպելի մյուս կերպարներին զուգահեռ, տարանջատվելով, բայց պահպանելով ծագումնաբանական-դիցաբանական բոլոր հատկանիշները, օձի (վիշապի) կերպարը հարատևել է հայոց բանահյուսության այլ ժանրերում ևս։ Ժանրային կերպափոխման այս երևույթը կրկնում է նույն օրինաչափությունները, որ հայտնի է նաև այլ էթնիկական մշակույթներից²⁰։ Անդրադառնանք հանելուկներին, որոնց օձը կերպավորող խումբը ցուցաբերում է ձևաբանական և մանավանդ իմաստաբանական որոշակի զուգահեռներ ախտարական քննարկվող տիեզերաստեղծ հմայագրի հարց ու պատասխանի սկզբունքով կազմված բնագրերի հետ։ Հանելուկների

¹⁹ В. Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, с. 259.

²⁰ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах («Типологические исследования по фольклору», М., 1975, с. 52).

այդ խմբում կարելի է տեսնել նաև ընդհանուր հնդեվրոպական դիցաբանական ըմբռնումներին բնորոշ ֆունկցիոնալ ընկալումների գուգահեռները: Ս. Հարությունյանը խոսելով այդ մասին, այլ հատկանիշների կողքին ամենարևոտոր սակայն համարում է հայոց հանելուկներում՝ օձի ոտք, ձեռք, գլուխ (մասնավորապես՝ մաղ) շունենալու փաստի ընդգծմամբ հանելուկներ կազմելու սկզբունքը²¹: Հանելուկներում առանձնակի կարևորություն է տրվում օձի (վիշապի) մարդու համար վտանգավոր լինելուն²², Միսա-դիցաբանական ընդհանրական բնագրում այն արտահայտվում է ամենայն բացասականի, վնասակարի, մահվան հետ ունեցած նրա ոչ միայն հարակցության, այլև այդ ամենի խորհրդանիշ լինելով: Հենց այս վիճակն էլ արտահայտված է քննարկվող հմայագրերում, ուր տիեզերական ծառն ու նրա գագաթի արծիվը ներկայացնելով օձի կերպարով (առանց ոտքի ու թևի, առանց ճյուղի ու տերևի ու արմատի) ընդգծվում է նրանց և՛ պարտված, քառասյին վիճակը, և՛ օձին՝ շարին, ենթարկված լինելու հանգամանքը: Այս ճանապարհով հայոց ախտաբանական բնագիր կազմողները (արտագրողները) ցանկացել են ընդգծել, որ վերին ու ներքին հակոտնյաները հավասարվել են, դարձել նույնարժեք: Դա հաստատվում է նաև ընդհանուր հնդեվրոպական առասպելի հետ տիպաբանական համեմատությամբ, որտեղ նույնպես օձը աներևույթ է, և թաքնված տիեզերական ծառի արմատներում, որի գագաթին արծիվն է: Օձն այնտեղ թաքնվել է ամպրոպի աստծուց հալածված, որը հարվածում, ճղակոտոր է անում ծառը և սպանում նրան: Այս մոտիվը լրացվում է հմայագրերի մի այլ խմբում օձի (շարի) հետապնդման սյուժետային գծի միջոցով²³: Հնդեվրոպական մայր լեզվի և մշակույթի նորագույն ուսումնասիրությունները նույնպես առավելագույնս հաստատում են հայերենի, հուեկաբար՝ հայերի մասնակցությունը տեղական բնակիչմայական, սոցիալ-հասարակական միջավայրի արտացոլումը հանդիսացող դիցաբանական պատկերացումների ձևավորման և նրանց լեզվական կոդավորման ընթացքին²⁴: Վերը հիշատակված վեղայական ծեսի վերլուծությունը, ինչպես նաև հեթեթական արձանագրությունների մեջ պահպանված բնագրերը օգնում են առավել վստահությամբ վերականգնել հնդեվրոպական ընդհանուր շրջանակի մեջ մտնող հայոց ախտաբանական բնագրերում պահպանված գուգահեռ աշխարհայացքն ու այն արտահայտող ծիսակարգը, որը լրացուցիչ ապացույց է հայոց դիցաբանական գաղափարախոսության ծագումնաբանական հնագույն շերտերի հետ ունեցած կապի:

Ինչ վերաբերում է հմայագրերի և հանելուկների ձևաբանական ու իմաստաբանական գուգահեռներին, ապա դրանք արտահայտվում են երկու դեպքում էլ տիեզերքի ներքին հատվածի խորհրդանիշի՝ օձի, որպես առասպելի կերպարի, շուրջ փնջված իմաստաբանական ծիսակարգում, հանելուկների ժանրային հիմնական առանձնահատկության, հարց ու պատասխանի միջոցով ինչ-որ երևույթ, հատկանիշ, ցանկություն, մտադրություն բնորոշելու եղանակով: Ժանրի այս ամենահիմնական հատկանիշի առկայությունն էլ հուշում է թե՛ նրա ծիսա-դիցաբանական նախնական հիմքը և թե՛ ընդհանուր հրեդեվրոպական համարժեքների հետ բնագրի տիպաբանական համեմատության արդյունավետ հնարավորությունը:

Վերը մենք տեսանք, որ քննարկվող բնագրերում, մասնավորապես հմ. 42, 122 և այլն, թեպետ իմաստաբանական աղավաղման ենթարկված, սակայն առկա է օձի (վիշապի) հետ երկխոսության մեջ մտնելու և տրված հարցին նրանից ստացած պատասխանը: Այն վերջանում է շարը (շարիքը) վիշապի (օձի) մոտ ուղարկելու հմայական բանաձևով: «Այլ գնայ ան վայր դաշտի վի-

21 Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ (ուսումնասիրություն), Երևան, 1960, նույնի՝ Հայ ժողովրդական հանելուկներ (բնագրեր), Երևան, 1965, էջ 64—65:

22 Ա. Մ. Մադանյան, Հայ միջնադարյան հանելուկներ, Երևան, 1980, ժ2, էջ 4.364:

23 В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 75.

24 Т. В. Гамкрелядзе, В. В. Иванов, նշվ. աշխ.:

շապի գլխուն վերայ նստիր, զմիս կեր, զարիւնն ծծէ. երկու աչաց խաւար ածէ և ոչ ծառային յԱստուծոյ (անունը) ամէն»։ Հմայագրի այս հատվածը կրկնում է «Չար աչք»-ի հմայագրերի մի այլ խմբի բնագրական և իմաստային կազմը, որի զուգահեռները կան նաև բանահյուսական ուշ գրառումներում։

Դրանից զատ, ախտարական հմայագրերի այն խմբում, որտեղ ներկայացված է եռակազմ տիեզերքը իր բաղադրատարրերով, առկա է նաև օձի (վիշապի)՝ որպես տիեզերքի համապարփակ տարածքի ներքին հատվածի ներկայացուցչի, պարտագիր հիշատակությունը։ Ուշագրավ է, որ այդ դեպքում ևս ընդգծվում է օձի (վիշապի) կապը կախարդական հերահարության ծեսի հետ²⁵։ Ավելացնենք, որ լրացուցիչ արդյունքներ կարելի է ստանալ նաև տիեզերական ծառի շուրջ խմբված դիցաբանական կերպարների անունների լեզվական բացատրությունից²⁶։

Ծառի, ծառաստանի, պուրակների պաշտամունքի, նրանց շուրջ խմբված ծիսակարգի, ժողովրդական ընկալումների բազմաձև, բազմաբնույթ շարքի գոյությունը հաստատվում է նաև հնագիտական հայտնագործություններով։ Սկիզբ առնելով հայ էթնոսի կազմի մեջ մտած Հայկական բարձրավանդակի տեղաբնիկների գոյության առաջին քայլերից, որ հստակորեն երևում է մասնավորապես IV-III հազ. մ. թ. ա. թվագրվող ժայռապատկերային արվեստի մեջ²⁷, այն հարատևել է մինչև մեր օրերը։

Տիեզերական ծառի մասին դիցաբանական սուլյն մոտիվի ազգային մշակությունում լայն տարածվածության և պահպանվածության խնդիրն իր ամբողջությամբ մեջ հոգվածում քննելու հնարավորություն չունենք, սակայն բերենք միայն մեկ օրինակ։ Բնագրերի հետ իմաստաբանական աղերս է ցուցաբերում, օրինակ, Զեյթունում մինչև դարասկիզբը պատմվող հետևյալ ավանդությունը ս. Աստվածածնի վանքի մոտ գտնվող մոտ 2¹/₂ մետր տրամագիծ ունեցող հսկա բարդու մասին։ Բարդին հովանավոր և կեցուցիչ է։ Տեսնող է եղել՝ Մարիամ Աստվածածինը մանուկը գրկին ծառի գագաթին նստած։ Եթե թշնամին փորձեր բարդուն կացնով կամ սրով խփել, հարվածը ետ էր դառնում և սպանում սրբապիղծ մարդուն։ Զեյթունի անկումից հետո բարդին ինքն իրեն ընկնում է²⁸։

Իրական ծառի շուրջ փնջված սուլյն ավանդությունը մեզ է հասցրել ախտարական հնագույն ըմբռնումների վերաիմաստավորված, քրիստոնեականացված տարատեսակը։ Մարիամ Աստվածածինը փոխարինել է ծառի վրայի դիցաբանական կերպարներին, սակայն ծառի հետ կապված տիեզերական, վերեբերային գաղափարները պահպանված և ընկած են ավանդության հիմքում, անփոփոխ հաղորդելով և դարերի խորքից մեզ հասցնելով դիցաբանական կերպավորման սկզբունքները, որ ձեռք է բերել ծառի ոգու՝ իբրև հովանավորողի նկատմամբ ժողովրդական հավատի տեսք։ Ավելացնենք, որ այս ավանդության տարբերակները գրանցված են պատմական Հայաստանի տարածքի բոլոր անկյուններում ցրված բանահյուսական տարբեր ժանրերի մեջ։ Այս իրավիճակը լավագույն ապացույցն է մասնագիտական գրականության մեջ արտահայտված այն տեսակետի, թե ոչ սովորական, բայց իրական ծառի շուրջ համախմբված ծիսային համակարգը անպայմանորեն իր մեջ պահում է տիեզերական ծառի մասին գաղափարը²⁹։

Հոգվածում քննարկվող մոտիվի և նրա մեջ գործող կերպարների շուրջ հա-

25 Ա. Ա. Ծղարայում, Տիեզերաստեղծման առասպելի վերադրվային տարբերակները ախտաբանական (ախտաբանական հանգես), 1986, № 3)։

26 Տե՛ս ՀԱԲ, հ. 4, էջ 611—612, հ. 1, էջ 320, հ. 2, էջ 446—447, Դ. Բ. Գալստյան, Բ. Բ. Իվանով, Երվ. աշխ., էջ 894, 912—913, 1179։

27 Հ. Մարտիրոսյան, Հ. Իսրայելյան, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1971, Հ. Մարտիրոսյան, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1981։

28 «Զեյթունի պատմագիր», Բուենոս-Այրես, 1960, էջ 296։

29 M. Eliade, Ewige Bilder und Stinbilder, Freiburg, 1958, S. 54.

մախմբված ծիսակարգի ամենակարևոր արժեքը նրա համահայկական մշակութային բնույթն է և այն կենտրոնական դիրքը, որ ունի հայոց ազգային գրավոր, բանավոր, նյութական մշակույթի և արվեստի մեջ: Մոտիվը ցուցաբերում է աշխարհայացքային ընդգրկում, հասարակության ու անհատի գործունեության դրսևորման համապարփակ բովանդակություն: Դրա մեջ պետք է տեսնել մոտիվի դարձի հարատևած խորհուրդը, որ նաև ապացույց է հայոց ազգային մշակույթի ժառանգականության:

МИРОВОЕ ДЕРЕВО В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ДРЕВНИХ АРМЯН

АСЯ ОДАБАШЯН

Резюме

Универсальное понятие мирового дерева присутствует и в культуре древних армян. Оно зафиксировано в фольклорных, этнографических, лингвистических и общен исторического характера источниках. Образ мирового дерева на уровне самостоятельного сюжета дошел до нас в описках заговорной литературы армян, хотя и претерпел определенные трансформации под воздействием христианства. Идеологическое содержание этого образа постепенно стирается в сознании народа, однако мотив мирового дерева продолжает бытовать во многих проявлениях духовной и материальной культуры армян.