

ՀԱՅ-ԱՐԵՐԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

ՀԱՍՄԻԿ ՄԿՐՏՁՅԱՆ

Հայ-արաբական մշակութային կապերի պատմության մեջ իրենց ուրույն տեղն ունեն առնչությունները ժողովրդական բանահյուսության ասպարեզում: Այս հարցը հատուկ ուսումնասիրության նյութ չի դարձել: Միայն մի շարք թուղթիկ դիտողություններ կան Մ. Աբեղյանի, Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Ա. Ղա-նալանյանի, Ա. Դարյանի, Ս. Գուլակյանի և այլոց մոտ¹: Հայ արաբագետներից այս խնդրին անդրադարձել է Ա. Տեր-Ղևոնդյանը²:

Արաբա-հայկական բանահյուսական կապերի ու փոխազդեցության մասին են վկայում, մասնավորապես, հայկական աղբյուրներում պահպանված առասպելախառն հիշատակությունները Մուհամմադի մասին, արաբ մի շարք մատենագիրների երկերում հանդիպող հայկական հինավուրց առասպելների ար-ձագանքները, ինչպես նաև արաբական տարրերի առկայությունը հայ բանա-հյուսության այնպիսի ժանրերում, ինչպիսիք են էպոսը և հեքիաթը: Ինչպես նշում է Ա. Տեր-Ղևոնդյանը, հայկական առասպելները (հայերի ծագման, Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի, Սասնա ծռերի մասին և այլն) արաբական մատենա-գրության մեջ են թափանցել, ամենայն հավանականությամբ, ոչ թե գրավոր, այլ բանավոր ճանապարհով, քանի որ արաբական միջավայրում կրել են նկատելի փոփոխություններ, ձեռք բերելով որոշ մահմեդական-արաբական գունա-վորում³: Հստ երևույթին բանավոր աղբյուրից է թափանցել հայ պատմագրու-թյան մեջ նաև Մուհամմադ մարգարեին վերագրվող հետևյալ հրաշքների նկա-րագրությունը. «...ի ժամանակի անդ կոչէ զծառս յանտառէ յանուանէ: Եւ նորս մեկնեալ ի միջոյ, գայ ճեմելով, կայ առաջի: Եւ դարձեալ հրամայէ երթալ ի տեղի իւր: Եւ շարժել լերանց կարծեցուցանէր մարդկան: Եւ ի վեր ունելով զձեռս, ի հինգ մատանց աղբեր բղխեցուցանէր առ աշաւ: Եւ դեղ մահու, ասեն. գործեալ նմա: Խորվեալ ու մի և եղեալ առաջի նորա, կամեցաւ ուտել: Եւ խաւ-սեցեալ ուն ի լսելիս բազմաց, թէ «Մի՛ ճաշակեր յինէն, զի դեղ մահու գործեալ է յիս վասն քո»⁴: «Եւ սքանչելիք զոր ասեն թէ առնէր— զլուսինն բերեալ ՚ր վայր ասեն, շորս կտոր առնէր և դարձեալ բոլորեալ յերկինս առաքէր»⁵ և այլն:

Այն փաստը, որ հայ պատմիչները Մուհամմադի «...կենսագրությունը շարադրելիս օգտվել են, ինչպես երևում է, ...Մուհամմադի հետևորդների և

¹ «Սասնա ծռեր», ներածություն, հ. Ա, Երևան, 1933, էջ ԺԲ—12, Ա. Ղա ն ա լ ա ն յ ա ն, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ ԺԷ—ԺԺԳ, Ա. Դ ա Ր յ ա ն, Ակնարկ հայ-արաբ մշակութա-յին կապերում վրա, Բելրուք, 1972, էջ 19, С. Г у л л а к я н, О персонажах армянских волшебных сказок («Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1979, № 1, էջ 49—62):

² Ա. Տ ե Ր - Ղ և ո Ն ղ յ ա ն, Արա և Շամիրամ առասպելի արձագանքը արաբ պատմիչ Մասուդու մոտ («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1965, № 4, էջ 249—253), ն ու լ ն ի՝ Հայերի ծագման զրույցի արաբական տարբերակը («Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, № 1, էջ 159—165), ն ու լ ն ի՝ Մասիս լեռան մասին արաբական զրույցը (այսուհետև՝ Մասիս) («Հայկական հայագիտական հանդես», 1971, № 2, էջ 9—16), ն ու լ ն ի՝ Կարին-Բեռդուպո-լիսը ավանդության և պատմության մեջ (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1971, № 3, էջ 63—69), ն ու լ ն ի՝ Армения и Арабский халифат, Ереван, 1977, с. 257—263:

³ А. Тер-Гевондян, նշվ. աշխ., էջ 257—263:

⁴ Մ ի թ ա Ր Ա ն ե ց ի, Մատենան աշխարհավէպ հանդիսարանաց, Երևան, 1983, էջ 99:

⁵ «Մեծին Վարդանայ Բարձրբերգեցու Պատմութիւն Երեզրական», ի լոյս բնծայեաց Մ. էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 92:

Արևելքի քրիստոնյա բնակչության մեջ տարածված բանավոր ավանդություններից⁶, գրավել է դեռևս Մ. էմինի ուշադրությունը: Ա. Տեր-Ղևոնդյանը ևս, անդրադառնալով նշված ավանդություններին, այն կարծիքն է հայտնում, որ «իսլամի մարգարեի այդ կենսագրությունը, հավանական է, կազմավորվել է ... արևելյան քրիստոնյաների մեջ տարածված բանավոր ավանդությունների հիման վրա»⁷:

Պարզ է, որ «Ալլահի մարգարեին» գերբնական հատկանիշներ վերագրող և որպես ամենակարող «հրաշագործ» ներկայացնող վերոհիշյալ ավանդությունները դժվար թե ստեղծվեին քրիստոնեական միջավայրում, հակամարտ կրոնի նկատմամբ անհանդուրժողականության պայմաններում: Դրանք կարող էին այստեղ թափանցել միայն մահմեդական աշխարհից, հետևաբար դրանց արտացոլումը հայկական աղբյուրներում արաբա-հայկական եթե ոչ ուղղակի, ապա առնվազն միջնորդավորված բանահյուսական կապերի արդյունք է:

Արաբական որոշ զրույցներ էլ, թափանցելով հայկական միջավայր, այնպես են «հայացել», որ դրանց արաբական ծագումը մոռացվել է: Հիշենք, օրինակ, հանրահայտ «Պղնձե քաղաքի պատմությունը»: Պղնձե քաղաքի մոտիվը լայնորեն տարածված է արաբական բանահյուսության մեջ: Բացի Պղնձե քաղաքի մասին ռուն հեքիաթից (XV—XVI դդ. վերջինս ղեկավարվել է «Հազար ու մեկ գիշեր» ժողովածուի մեջ և այժմ առավելապես հայտնի է որպես այդ ժողովածուի բաղկացուցիչ մաս), այդ քաղաքը հաճախ հանդես է գալիս նաև արաբական միջնադարյան գրականության զանազան հուշարձաններում: Դրանց թվին են պատկանում, օրինակ, ժողովրդական վեպերը, որոնց ամենասերտ կապը արաբական հնագույն առասպելների և ընդհանրապես բանահյուսության հետ իրավացիորեն ընդգծել են մի շարք հետազոտողներ⁸: Այսպես օրինակ, Պղնձե քաղաքին հանդիպում ենք «Սիրաթ Ալի ադ-Զիրակ» ժողովրդական վեպում, որի գլխավոր հերոսը սպանում է այդ քաղաքում ահ ու սարսափ տարածող առյուծի տեսքով շար ոգուն⁹: Պղնձե քաղաքի նկարագրություններին կարելի է հանդիպել նաև մի շարք արաբական հեքիաթներում, որտեղ դրանք կրում են էպիկոսիկ բնույթ¹⁰ և այլն: Իզուր չէ, որ մասնագիտական գրականության մեջ Պղնձե քաղաքը անվանվել է «հեքիաթային քաղաք, ուր, արաբական բանահյուսության համաձայն, տեղի են ունենում ամենաֆանտաստիկ իրադարձություններ»¹¹: Պղնձե քաղաքի մասին բազմաթիվ հիշատակություններ կյարելի է գտնել նաև արաբական մատենագրության մեջ¹²:

6. Н. Эмин, Махомед по армянским источникам, «Исследования и статьи Н. О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы», М., 1896, с. 335.

7. А. Тер-Гевондян, *նշվ. աշխ.*, էջ 263.

8. Б. Шидфар, От сказки к роману. Некоторые черты арабского «народного» романа («Народы Азии и Африки», 1975, № 1, с. 132, 138); Н. Ибрагимов, Арабский народный роман, М., 1984, с. 5, 9, 25, 79; И. Фильштинский, Арабский героико-романтический эпос о Сайфе сыне царя Зу Язана («Жизнеописание Сайфа сына царя Зу Язана», М., 1975, с. 7, 29—30, 32).

9. «Жизнь и приключения Али Зибак», М., 1984, с. 303—304.

10. «Tausend und Eine Nacht», Arabisch. nach einer Handschrift aus Tunis, hrsg. von M. Habicht, Bd. VII, Breslau, 1837, S. 246, 248—249; «Книга Тысячи и одной ночи», перевод с араб. М. Салье, т. 4, М., 1958, с. 106—107.

11. Н. Ибрагимов, Народная книга об Али Зибак («Жизнь и приключения Али Зибак», с. 7).

12. «Абд ар-Рашид ал-Бакуви», Китаб талхис ал асар ва 'аджа' иб ал-малик ал-Каххар (այսուհետև՝ «Абд ар-Рашид ал-Бакуви») М., 1971, с. 98 G a u d e f r o y - D e m o m b y n e s, Les Cent et une nuits, traduites de l'arabe, Paris, 1911, p. 329.

Վերահիշյալ փաստերի լույսի ներքո շահագնաց ուշագրավ է այն, որ հաջ ժողովրդական էպոսի որոշ պատումներում Պղնձե քաղաքը հիշատակվում է որպես Քառսուն ճյուղ ծամի հոր՝ Քաշանց թագավորի քաղաք¹³։ Քաշանց թագավորը հայ բանահյուսության մեջ տարածված կերպարներից է և ռազմիցս հանդես է գալիս հեքիաթներում¹⁴։ Փանի որ նրա կերպարը կապված է քաջերի մասին ժողովրդական հավատալիքների հետ և գալիս է հնագույն ժամանակներից, իսկ Պղնձե քաղաքի առասպելը հայկական միջավայր է մուտք գործել համեմատաբար ուշ, ապա ակնհայտ է, որ էպոսի նախնական տարբերակներում Պղնձե քաղաքը գոյություն ունենալ չէր կարող։ Այստեղ տեղի է ունեցել երկու, ծագումով տարբեր, բայց միանման երևույթների միաձուլում։ Քաշանց թագավորի քաղաքի ավանդական նկարագրությունը միահյուսվել է նոր, արաբական շերտին՝ խորհրդավորությամբ, վտանգներով ու որոգայթներով լի Քաշանց թագավորի քաղաքը նույնացնելով Պղնձե քաղաքի հետ, որը, ըստ արաբական ավանդության, նույնպես խորհրդավոր է, հրաշքներով ու վտանգներով լի¹⁵։ Անհավանաբար երևույթ է։ Ինչպես իրավամբ նշում է Վ. Ժիրմունսկին, «ի տարբերություն հեքիաթի, հերոսական էպոսը նվազ թափանցելի է միջազգային ազդեցությունների համար։ Փանի որ այն ներկայացնում է ժողովրդի պատմական անցյալը հերոսական իդեալականացման մասշտաբներով, նրա ներշնչանքի աղբյուրը ժողովրդի հիշողությունն է սեփական անցյալի մասին, և ոչ թե օտարերկրյա հետաքրքրաշարժ սյուժեների նմուշները։ Այդ պատճառով էլ էպոսը հեքիաթի նման չի տեղաշարժվում և հազվադեպ է սյուժեներ ու կերպարներ փոխ առնում այլ ժողովուրդներից»¹⁶։

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում երբեմն կարելի է հանդիպել արաբական ազդեցության հետքերի շահագնաց յուրօրինակ դրսևորումներին։ Օտարամուտ երևույթի «ազգայնացման» ուշագրավ օրինակ է հայկական հեքիաթներում հանգես եկող «Հուրի թագավորի» կերպարը։ Հ. Մ. Բառն ունի արաբական ծագում¹⁷։ Արաբական աշխարհում հուրիները հայտնի են որպես սևաշյա. սեղեցկուհիներ, որ հիշատակված են Ղուրանում։ Նրանք ապրում են դրախտում և հեզության ու բարության մարմնացում են։ Ըստ Ղուրանի, մահմեդական մեկնիչների հուրիները լինում են մարդկային և ջինների (ոգիների) ցեղից։ Որոշ մեկնաբանների կարծիքով հուրիները ստեղծված են շաֆրանից, մուշկից, համալարից ու քաֆուրից և շորս գույնի են լինում՝ սպիտակ, կանաչ, դեղին և կարմիր¹⁸։ Մինչդեռ հայկական հեքիաթներում հուրիները բնութագրվում են միանգամայն այլ կերպ։ Այստեղ հուրիները յուրատեսակ զարմանահրաշ ոգիներ են, որ անպայման շատ գեղեցիկ են, սակայն հաճախ հանդես են գալիս որպես շար, բացասական ուժի մարմնացում (համա՛ն հուրին թաքնվում է աղբյուրի ակունքում և մարդկանցից խլում բոլոր ջրամանները, որոնցով նրանք փոր-

¹³ «Սասունցի Դավիթ», Երևան, 1981, էջ 64—65; «Давид Сасунский», М., 1939, с. 59, 68—71.

¹⁴ «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», հ. 7, Երևան, 1979, էջ 398—410, հ. 11, Երևան, 1980, էջ 312—317, 434—467 և այլն։

¹⁵ էպոսի այլ պատումներում հիշատակվում են Զինմաշինա քաղաքը, Արզրումը կամ էլ ժղդակի Քաշանց երկիրը (քաղաքը)։ Եվստի դեպքում այս բոլոր անվանումները հանդես են գալիս որպես համարժեքներ, բնորոշելով մի ինչ-որ հեռավոր, խորհրդավոր, անմատչելի քաղաք (տես «Սասնա ծռեր», հ. Ա, էջ 146—148, 320, 482—486, 539, 543, 612, 851, 1033—1034)։

¹⁶ В. Жирмунский, Сравнительно-историческое изучение фольклора («Сравнительное литературоведение», Л., 1979, с. 190).

¹⁷ Բռն արաբական ձևն է իմր, իսկ իմրի ձևը հայերենին և եվրոպական լեզուներին է անցել պարսկական հմր կամ փմր beheshi և թուրքական հմրի ձևերի միջնորդությամբ (Տե՛ս A. J. Wensink—[C. h. Pellat], Hur, Encyclopédie de l'Islam, t. III, Leyde-Paris, 1971, p. 601)։

¹⁸ A. J. Wensink—[C. h. Pellat], Նշվ. աշխ., էջ 602։

ծու՝ են ջուր վերցնել աղբյուրից. հուրին թաքնվում է ծովում և շրջում բոլոր անցնող նավերը. հուրինը սպանում են արքայազնին և այլն)¹⁹։ Ինչպես իրավամբ նշում է Ս. Գուլակյանը, հայկական հեքիաթներում հուրիի դերը հիմնականում համընկնում է փերիի դերի հետ. «Ամենայն հավանականությամբ ժողովրդի գիտակցության մեջ տարբերությունը հուրիի և փերիի միջև մեծ չէ։ Իդուր չէ, որ հայկական հեքիաթներում գեղեցիկ աղջկան բնութագրելու համար օգտագործվում է «հուրի-փերի» բառակապակցությունը»²⁰։ Այնուհետև նա շարունակում է. «Փերին հեքիաթներում հանդես է դալիս թևավոր կնոջ տեսքով։ Վերջինս ոչ երկրային էակ է, ընդունակ է կախարդական կերպարանափոխությունների, կարող է կյանքից զրկել կամ վերակենդանացնել պատանուն։ Դառնալով վերջինիս կինը և որդիներ ծնելով նրա համար, փերին դառնում է աղավանի և թռչում-հեռանում, երբ ամուսինը խախտում է նրա դրած արգելք-պայմանները։ Իր դերով փերին հիշեցնում է աղջիկ-աղավանին, աղջիկ-գորտին, կազմելով համանման մոտիվներ։ Տվյալ դեպքում դիցաբանական կերպարը, կորցնելով իր նախնական բովանդակությունը, անցել է ավանդական հեքիաթային կերպարների շարքը, ձեռք բերելով համանման կառուցվածք»²¹։

Մակայն ամենաարտասովորն այն է, որ հայկական հեքիաթներում հուրիներն ունեն իրենց թագավորությունը, որտեղ իշխում է «Հուրի թագավորը»²²։ Այս փաստը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ հայկական հեքիաթներում հուրի լատով բնութագրվում են ոգիներն ընդհանրապես՝ լինեն դրանք իգական սեռի ներկայացուցիչներ, թե արական։ Իսկ մի հեքիաթում անգնահատելի բանահյուսական նյութ է պահպանվել, որը թույլ է տալիս վերականգնել հուրի հեքիաթային կերպարի էվոլյուցիան։ Այսպես, հայ ժողովրդական «Քաջանց թագավոր» հեքիաթում հանդես եկող հուրին ծովաբնակ քաջքերի քույրն է²³։ Միանգամայն ակնհայտ է, որ ժողովրդական պատկերացումներին համապատասխան հուրիներն ու քաջքերը «ցեղակիցներ» են, միանման էակներ՝ ոգիներ²⁴։ Իսկ քանի որ ոգիներին բնորոշող է ազգ անվանումը անհամեմատ ավելի հին է և ավելի բնորոշ հայերենին, ապա կարելի է համոզված ասել, որ հուրի կերպարը հայ ժողովրդական հեքիաթներում նախապես կոչվել է այլ կերպ և հետո միայն ստացել հուրի օտար անվանումը։

Այսպիսով, արաբական ծագում ունեցող հուրի կերպարը, հայկական միջավայրում բնկվելով, «աղդայնացել» է, վերափոխվել, ձուլվել ավելի հին ծագում ունեցող կին-ոգու հայկական կերպարին՝ ձեռք բերելով նոր հատկանիշների մի ամբողջ շարք և սկսել ապրել բոլորովին նոր կյանքով։

Նույն «Քաջանց թագավոր» հեքիաթում չափազանց հետաքրքիր մի այլ փաստ էլ է պահպանվել։ Այստեղ խոսվում է Քաջանց թագավորի և նրան ենթակա քաջքերի բնակության կոնկրետ վայրի մասին, որ Մասիս լեռն է։

«[Քաջանց թագավորն] ասաց. — Իմ տուն Մասիսի կողմն ա...»։

«[Թագավորի տղեն] գնաց դբբա Մասիսի կող, գնաց, տեսավ, որ էրկու քաջք ճամփու վրեն կայնուկ։ ...Ընկան առեջ քաջքեր, տարան Մասիսի կողմը, շուշաբանդ օթախի մեջ իջուցին։ Տղեն գնաց Քաջանց թագավորի առեջ, գլոխ ավեց՝ կայնավ...»²⁵։

Ավելի քան ակնհայտ է, որ վերոհիշյալ հատվածը լեռնաբնակ քաջքերի մասին ժողովրդական հնագույն հավատալիքների²⁶ արձագանքն է։ Այս փաստը ևս գալիս է հաստատելու, որ «Մասնա ծոերում» հանգես եկող Քաջանց թագավորի քաղաքը՝ Պղնձե քաղաքը, ուշ շրջանի «հավելում» է և որ նախապես Քա-

¹⁹ «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», Երևան, 1950, էջ 140, 142, 144։

²⁰ С. Гулакян, *նշվ.* հոդվ., էջ 53։

²¹ Նույն տեղում, էջ 57—58։

²² «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», հ. 1, Երևան, 1959, էջ 120—136, 143—148 և այլն։

²³ «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», էջ 221։

²⁴ Հմմտ. Մ. Բեդյան, Երկեր, հ. է, Երևան, 1975, էջ 85—86։

²⁵ «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», էջ 216։

²⁶ Հմմտ. Մ. Բեդյան, *նշվ. աշխ.* էջ 86։

չանց թագավորի քաղաքն ունեցել է բոլորովին այլ, Պղնձե քաղաքից տարբեր նկարագիր:

Արաբական միջնադարյան պատմաաշխարհագրական գրականության մի շարք հուշարձաններում պահպանվել են Մասիս լեռան մասին տարբեր առասպելախառն հիշատակություններ, որոնց մեծ մասին անդրադարձել է Ա. Տեր-Ղևոնդյանն իր «Մասիս լեռան մասին արաբական գրույցը» հոդվածում²⁷։ Այս հիշատակությունները վկայում են այն մասին, որ արաբներին Մեծ և Փոքր Մասիսները հայտնի են եղել Հարիս և Հուայրիս անուններով։ Նշված հիշատակությունների մեծ մասը արտացոլում է Ղուրանում տեղ գտած մի առասպելի ոչ ճիշտ մեկնաբանությունը, ըստ որի Հարիսը և Հուայրիսը նախկինում եղել են Թաիֆի լեռներից (Հիշագում) և Հայաստան են տեղափոխվել Ալլահի կամքով, իրենց տակ թաղելով ալ-Ռասի անօրեն բնակիչներին, որոնք հրաժարվել են լսել Ալլահի առաքյալին և ճշմարիտ հավատն ընդունել²⁸։ Ինչպես նկատում է Ա. Տեր-Ղևոնդյանը, «...արաբները, ելնելով Արաքսի արաբական ալ-Ռաս ձևի և Ղուրանում հիշված նույնանուն ցեղի ձևական նմանությունից, եզրակացնում են, որ Ղուրանի խոսքերը հենց Արաքսի մասին են, իսկ այստեղ հիշված ցեղը Հայաստանում է ապրել Արաքսի ափին և իր պատիժը կրել է Մասիս լեռան միջոցով»²⁹։ Այս մեկնաբանությունը գտնում ենք Իբն Հաուկալի (Ժ դար), ալ-Մուկադդասիի (Ժ դար), Յակուտ ալ-Համավիի (ԺԳ դար), Ջաքարիա ալ-Կադվիիի (ԺԳ դար) մոտ³⁰։ Բացի վերը նշված առասպելի մեկնաբանությունից, Յակուտը, Ջաքարիա ալ-Կադվիիին և ալ-Բաքուվիին (ԺԳ դարի երկրորդ կես-ԺԵ դարի սկիզբ) վկայակոչում են մի այլ գրույց ևս, ըստ որի «Ալ-Հարիս և ալ-Հուայրիս լեռները Հայաստանում են գտնվում։ Ոչ ոք չի կարող բարձրանալ դրանց վրա։ Ասում են, որ դրանք երկուսն էլ Հայաստանի թագավորների շիրմներն են, և նրանց հետ այստեղ թաղված են նրանց գանձերը։ Բալխնաս Իմաստոման հմայել է դրանք, որպեսզի ոչ ոք չկարողանա դրանց հասնել»³¹։

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, արաբական մատենագրության մեջ պահպանված հիշատակությունները Մասիս լեռան մասին կրում են առասպելական-հեքիաթային բնույթ և անօրինական կապված են բանահյուսական ավանդույթի հետ։

Մասիս լեռան հետ կապված նշված գրույցների թիվը կարելի է համարել ես մեկով, մի ոչ մեծ, բայց ուշագրավ տեղեկությամբ, որ բազմաթիվ բանահյուսական այլ տարրերի հետ արաբական միջնադարյան գրական հուշարձաններից մեկի՝ «Սիրաթ Ալի ազ-Ջիրակի» սյուժեին է միահյուսվել։ Այստեղ հիշատակվում է «Նույի լեռան» մասին, որտեղից ոչ ոք չի վերադառնում, քանի որ այդ լեռը շինների բնակատեղին է³²։

«Սիրաթ Ալի ազ-Ջիրակում» հանդես եկող «Նույի լեռը» իր շիններով ակնհայտորեն հիշեցնում է հայ մատենագրության մեջ տարածված Մասիսի քաղաքների մասին մոտիվը, որոնք ապրում են «յազատն ի վեր ի Մասիս» և պատժում

²⁷ Մասիս, էջ 9—16։

²⁸ Ղուրան, 50, 12 և 25, 40։

²⁹ Մասիս, էջ 14։

³⁰ Ibn Haukal, Opus Geographicum, Bibliotheca Geographorum Arabicorum t. II, Ludg. Bat., 1967, 345; Al-Moqaddasi, Descriptio Imperii Moslemici. Bibl. Geogr. Arab., t. III, Ludg. Bat., 1967, 380; «Jasut's Geographisches Wörterbuch», (այսուհետև՝ Jacut, Leipzig, 1924, II, 778; «Сведения Закария ал-Казвини о Грузии и Кавказе» арабский текст введением, груз. переводом и примеч. снабдил О. В. Цхитишвили, Тбилиси, 1975, с. 3, 14.

³¹ «Сведения Закария ал-Казвини о Грузии и Кавказе», с. 3; «Абд ар-Рашид а-л-Бакувини», с. 86; Jacut, II, 183.

³² «Жизнь и приключения Али Зибак», с. 364.

անարժան մարդկանց³³։ Բայց արդյո՞ք դա բավական է պնդելու համար, որ այս-տեղ մենք գործ ունենք հենց Արտավազդի և Մասիսի քաջքերի մասին հանրա-հայտ առասպելի արձագանքի հետ։

Վերոհիշյալ արաբական աղբյուրներից ոչ մեկում չի խոսվում քաջքերի մա-սին։ Այդ պատճառով էլ «Սիրաթ Ալի ազ-Ջիբակում» հանդես եկող «Նոյի լե-ռան» վրա բնակվող ջինների մասին հիշատակությունը միակն է։ Այստեղ ան-խուսափելիորեն ծագում է մի հարց. արդյո՞ք «Նոյի լեռը» կարելի է նույնացնել Մասիսի (Հարիսի) հետ։

Ըստ Ղուրանի (և ընդհանրապես մահմեդական ավանդույթի) Նոյան տա-պանը կանգ է առել Զուլի լեռան վրա, որը գտնվում է Իրաքում և նույնացվում է Աստվածաշնչում հիշատակվող Արարատ լեռան հետ³⁴։ Սակայն հետազայում Արարատ լեռը նույնացվել է Մասիսի հետ, այնպես որ վերջինս նույնպես սկսել է կոչվել Նոյի լեռ (հմմտ. պարսկ. Koh-i Nuh)։ Այսպիսով, մահմեդական ավանդույթը ևս ընդունել է քրիստոնեական աշխարհում տարածում գտած այն վարկածը, որի համաձայն Մասիսն է Նոյան տապանի հանգրվանը³⁵։

Լեռնաբնակ շարքերի կամ ոգիների հետ կապված դիցաբանական մոտիվ-ները տարածված են աշխարհի շատ ժողովուրդների մոտ։ Հիշենք համաշխարհա-յին բանահյուսության մեջ լայնորեն տարածված առասպելները լեռներում ապ-րող աստվածների, շար կամ բարի ոգիների, վիշապների, թզուկների, դևերի մասին, որոնք շատ հաճախ հանդես են գալիս որպես լեռներում կամ լեռան մեջ պահված որևէ գանձի, գաղտնիքի կամ էակի պահապաններ³⁶։

Արաբական բանահյուսության զանազան նմուշներում նույնպես կարելի է հանդիպել նման մոտիվների։ Վերջիններս անխզելիորեն կապված են ջինների (իֆրիթների, մարիդների և այլն) մասին զրույցների հետ։ Ջինները (և ընդ-հանրապես շար ու բարի ոգիները) արաբական բանահյուսության մեջ նշանա-կալի տեղ են զբաղում. առանց նրանց անհնար է պատկերացնել արաբական որևէ հեքիաթ կամ առասպել։ Ըստ արաբական ժողովրդական հավատալիքների, ջինները լինում են թռչող, սուզվող, ապրում են ծովի հատակում, կղզիների վրա, հովիտներում, անապատում, զանազան կախարդված քաղաքներում, ավե-րակների մեջ, հաճախ էլ՝ լեռներում, որտեղ նրանք միաժամանակ նաև հսկում են որևէ իմաստունի կամ սրբի՝ իրենց վստահած գանձերը։ Կարելի է բազմա-թիվ օրինակներ բերել արաբական հեքիաթներից և ժողովրդական վեպերից (սիրաներից)։ Ջիններով բնակեցված լեռների մի ամբողջ շարք է հիշատակ-վում արաբական բանահյուսության մեջ, և առաջին հերթին՝ Կաֆ լեռը։ Այստեղ, իբր, Սողոմոն իմաստունի գանձարանն է գտնվում, որը հսկում են պահապան ջինները³⁷։ Հետաքրքիր է, որ «Նոյի լեռան» վրա ապրող ջինները ևս պահապան-ներ են՝ նրանք հսկում են կախարդական աղավաղումներ³⁸։

Այսպիսով, առաջին հայացքից համոզիչ թվացող արաբական «Նոյի լեռան» ջինների և հայկական քաջքերի ու Արտավազդի մասին առասպելների միջև նը-մանությունը կարելի է ընդունել միայն որոշակի վերապահությամբ։ Արաբա-կան բանահյուսության ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ լեռնաբնակ և ինչ-որ գանձի կամ հրաշալիքի պահապան ջինների մոտիվը լայնորեն տարած-

³³ Մ ո վ ս ե ս Խ ո Ր Ե Ն Ա Յ Ի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1981, էջ 231—233։ Առաս-պելի մյուս պատումների մասին տե՛ս Գ Ր. Գ Ր Ի Գ Ո Ր Կ Ա Ն, Հայ ժողովրդական վիպերգերը և պատմական երգային բանահյուսությունը, հ. 1, Երևան, 1972, էջ 218—221։

³⁴ Ղուրան, 11, 46։

³⁵ M. Streck-[F. Taeschner], *Agħrī Dagħ* (Encyclopedie de l' Islam, t. I, Leyde-Paris, 1960, p. 259). M. Streck, *Djūdī* (The Encyclopaedia of Islam, vol. II, fasc. 31, Leiden-London, 1963, p. 573—574); «Նոր բողոքի հայկական լեզուի», հ. Բ, Վենետիկ, 1760, էջ 313։ И. Ю. Крачковский, *Избранные сочинения*, т. IV, М.-Л., 1957, с. 47.

³⁶ «Мифы народов мира», т. I, М., 1980, с. 311, 313.

³⁷ «Жизнеописание Сайфа сына царя Зу Язана», с. 451, 452, 469.

³⁸ «Жизнь и приключения Али Зибак», с. 362, 364.

ված է այստեղ: Հետևաբար, թերևս ավելի ճիշտ կլինե՞ր դիտել նշված երկու առասպելները որպես անալոգներ՝ համաշխարհային բանահյուսության մեջ տարածված լեռնաբնակ պահապան ոգիների մոտիվի «տեղայնացված» կամ «ազգայնացված» տարբերակներ:

Ամփոփելով վերոհիշյալ փաստերը, կարելի է եզրակացնել, որ հայ բանահյուսությունը որոշ չափով կրել է արաբական աշխարհի ազդեցությունը: Սակայն այդ ազդեցությունը եղել է ոչ միակողմանի, քանի որ արաբական բանահյուսության մեջ նույնպես թափանցել են հայկական մի շարք մոտիվներ: Միջնադարյան իրականության պայմաններում փոխազդեցությանը նպաստել է կենդանի, անմիջական շփումը. դրան, անկասկած, օգնել են արաբա-հայկական առևտրական և այլ բնույթի բազմադարյան փոխադարձ կապերը, արաբական տիրապետության շրջանը և արաբական ամիրայությունների գոյության փաստը Հայաստանում, ինչպես նաև հայկական գաղութների առկայությունը (դեռևս միջին դարերում) արաբական մի շարք երկրներում:

Բանահյուսության ասպարեզում արաբա-հայկական փոխազդեցությունների և փոխադարձ կապերի հետազոտումն անհրաժեշտ է հայտ կրերի նոր հետաքրքիր փաստեր, որոնք կօգնեն ավելի ամբողջական պատկերացում կազմելու արաբա-հայկական մշակութային կապերի այս բնագավառի մասին:

ИЗ ИСТОРИИ АРМЯНО-АРАБСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ СВЯЗЕЙ

АСМИК МКРТЧЯН

Резюме

В истории арабо-армянских культурных взаимоотношений особое место принадлежит фольклорным связям. О существовании таковых свидетельствуют, в частности, предания о Мухаммаде, просочившиеся в армянскую средневековую историографию, отголоски древнеармянских легенд, сохранившиеся у ряда средневековых арабских авторов, а также наличие арабских реминисценций в таких жанрах армянского фольклора, как народный эпос и сказки. Так, несомненно связаны с фольклорной традицией и проникли в средневековую армянскую историографию, видимо, из устного источника описания чудес, приписываемых Мухаммаду.

Широко распространенный в арабском фольклоре мотив о медном городе проник, кроме средневековой армянской литературы, и в армянский эпос «Сасна Црер», в некоторых версиях которого Медный город выступает в качестве города царя Каджаниц—отца Дехцун-Цам.

Своеобразным проявлением арабского влияния на армянский фольклор является персонаж «Царь-Гурия» («Հարի Բախար»), встречающийся в армянских народных сказках. Фольклорный персонаж гурия, арабский по происхождению, претерпел интересную эволюцию на армянской почве, вследствие чего возник образ Царя-Гурии—повелителя царства гурий и т. д.