

ՇՆՈՐՀ Ի ՎԵՐՈՒՍՏ

ԱՌԱՍՊԵԼ
ԾԵՍ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

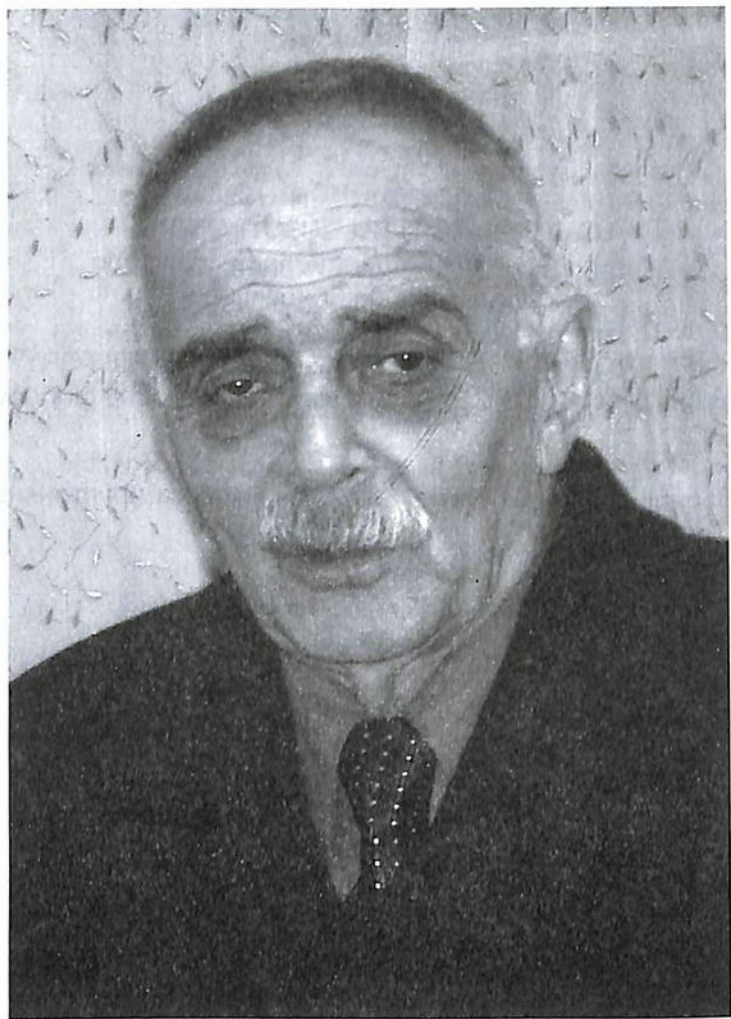


ՇՆՈՐՀ Ի ՎԵՐՈՒՄՍ
ԱՌԱՍՊԵԼ, ԾԵՍ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ
Հոգևածների ժողովածու նվիրված Սարգիս
Հարությունյանի 80-ամյակին

GIFT FROM HEAVEN: MYTH, RITUAL, AND HISTORY
Studies in honour of Sargis Harutyunyan on his 80th birthday

ДАР СВЫШЕ: МИФ, РИТУАЛ И ИСТОРИЯ
Сборник статей в честь 80-летия Саргиса Арутюняна

ԵՐԵՎԱՆ 2008



Portrait of an elderly man

39 (= 919,21)

✓

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՇՆՈՐՀ Ի ՎԵՐՈՒՄՏ

ԱՌԱՍՊԵԼ, ԾԵՍ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՈԴԿԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ
ՆՎԻՐՎԱԾ ՍԱՐԳԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ 80-ԱՄՅԱԿԻՆ



ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն

ԵՐԵՎԱՆ 2008



A 94452

ՀՏԴ 391/395=919.81:398:941(479.25)

ՊՄԴ 63.5(2Հ)+82+63.3(2Հ)

Շ 757

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Կազմող և խմբագիր՝ Արմեն Պետրոսյան

Շ 757 ՀՆՈՐՀ Ի ՎԵՐՈՒՄՍ. ԱՌԱՍՊԵԼ, ԾԵՍ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ
Հողվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի 80-
ամյակին. - Եր.: Գիտություն, 2008, - 316 էջ:

309

GIFT FROM HEAVEN: MYTH, RITUAL, AND HISTORY
Studies in honour of Sargis Harutyunyan on his 80th birthday.

ДАР СЫШЕ: МИФ, РИТУАЛ И ИСТОРИЯ
Сборник статей в честь 80-летия Саргиса Арутюняна

Գիրքը հարգանքի տուրք է ականավոր գիտնական, ՀՀ Ազգային
ակադեմիայի թղթակից անդամ Սարգիս Հարությունյանին, իր 80-ամյա
հոբելյանի կապակցությամբ: Գրքում զետեղված են հողվածներ հայա-
գիտության այն բնագավառներից, որոնցում իր ներդրումն է ունեցել հոբելյարը
(բանախյուսություն, ազգագրություն, պատմություն): Նախատեսվում է մասնա-
գետ հայագետների և ընթերցող լայն շրջանների համար:

ՊՄԴ 63.5 (2Հ)+82+63.3(2Հ)

ISBN 978-5-8080-0761-1

© ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2008

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Սարգիս Հարությունյան 80	6
ԱՌԱՍՊԵԼ ԵՎ ԷՊՈՍ	
Արմեն Պետրոսյան. Հայկ նահապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ	10
Տորգ Ղալալյան. «Վիպասանք» էպոսի առաջին «ճյուղը» և ամպրոպային դյուցազնատոհմի ծագումը	19
Պիտեր Քաուի. Տրոյական պատերազմի և Հռոմի հիմնադրման պատմության մի յուրօրինակ հայերեն տարբերակ	51
ԲԱՆԱՀՅՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ	
Եվա Զաքարյան. Շնորհի ի վերուստ. բուժման շնորհը հայկական հեքիաթներում	63
Արծրունի Սահակյան. Իրապատում հեքիաթի ժանրային բնութագրի շուրջ (տիպաբանական ակնարկ)	87
Վերժինե Սվազյան. Հայոց ցեղասպանության ակնառտես վերապրողների հաղորդած հուշապատումների և երգերի ժանրային ու տիպաբանական առանձնահատկությունները	102
Արմեն Սարգսյան. Ժողովրդական խոսքի բանաձևային կառույցները Պ. Սևակի ստեղծագործություններում	120
ԾԵՍ ԵՎ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ	
Левон Абрамян. Ритуальные повторы	136
Աստղիկ Իսրայելյան. Խոսքի մոզական ուժը	162
Юлия Антонян. Сосуд кахарда: мифо-ритуальные параллели ...	176
Գայանэ Шагоян. Свадебные обряды приготовления хлеба в контексте мифа о Громовержце	189
Արա Դեմիրханян, Солярный культ как лейтмотив в символике наскальных изображений древней Армении	209
Արսեն Բորիսյան. Բրոնզեդարյան Հայաստանի երաժշտական գործիքները	240
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ	
Արամ Քոսյան. Հայասան և Ազգին	263
Երվանդ Գրեկյան. Կինն Ուրարտուում. Ուրարտուի թագուհիները	292

ՍԱՐԳԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ 80

ՂԺվար է ներկայացնել մեր հոբելյարի կյանքը և վաստակը մեկ հրապարակման մեջ՝ ուստի կնշենք մի քանի հիմնական փաստեր միայն:

Ծնվել է 1928 թ. Հայաստանի Ամասիայի շրջանի Ղազանչի գյուղում, ծագումով՝ Արևմտյան Հայաստանցի՝ ալաշկերտցի և մշեցի ծնողների ընտանիքում: 1940 թ. նրա ընտանիքը, խուսափելով ստալինյան հալածանքներից, տեղափոխվում է Վրաստանի մայրաքաղաք Թբիլիսի: Այստեղ 1947 թ. նա ավարտում է դպրոցը և գալով Հայաստան՝ ընդունվում և ավարտում Երևանի Պետական համալսարանի բանասիրական ֆակուլտետ՝ պարսկերեն լեզու և գրականություն մասնագիտությամբ:

1956-59-ն նա սովորում է Հայաստանի ԳԱ գրականության ինստիտուտի ասպիրանտուրայում, աշակերտելով Արամ Ղանալանյանին, և ավարտելով, պաշտպանում թեկնածուական թեզ «Հայ ժողովրդական հանելուկներ» թեմայով (1959): Իր երկրորդ՝ դոկտորական թեզը, նվիրված մեծ հայագետ Մանուկ Աբեղյանի գիտական բազմաձյուղ վաստակին, նա պաշտպանել է 1971-ին, իսկ 2000-ին ընտրվել է ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ:

1960-ից աշխատում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում, վարելով տարբեր պաշտոններ՝ կրտսեր գիտաշխատողից մինչև բանահյուսության բաժնի վարիչ և միաժամանակ՝ ինստիտուտի տնօրենի գիտական գծով տեղակալ (1992-2007): 2006-ից նա նաև հայագիտական ամենահեղինակավոր պարբերականի՝ «Պատմա-բանասիրական հանդեսի» գլխավոր խմբագիրն է: Զուգահեռաբար վարել է տարբեր այլ պաշտոններ, դասավանդել Հայաստանի տարբեր համալսարաններում: Մի շարք գիտական ընկերությունների անդամ է:

Ծագումով ավանդապատ արևմտահայ ընտանիքի զավակ լինելը մշտապես էական դեր է կատարել նրա կյանքում: Իրոք, նրա ընտանիքը և մանկության շրջապատը հայկական ավանդական, կարելի է ասել՝ որոշ չափով արխայիկ մշակույթի կրողներ են եղել: Եվ նա բացառիկ է այն առումով, որ, լինելով հայկական ավանդական մշակույթի լավագույն գիտակ և լավագույն ուսումնասիրող, հենց այդ մշակույթի իրական ներկայացուցիչն է, այդ առումով՝ վերջին մոհիկանը հայ իրականության մեջ: Նա միակ մարդն է մեզանում, որը ամբողջապես տեղյակ է հայ բանահյուսությանը, ազգագրությանը և հին ու նոր գրականությանը: Միևնույն ժամանակ նա մեր պատմությանը և մշակույթին խորապես տեղ-

յակ, լայն պրոֆիլի հայագետ է: Մեկ այլ առանձնացնող հատկանիշ է նրա՝ Հայաստանի երկու հարևան հին երկրների՝ Վրաստանի և Իրանի լեզուների և մշակույթների հետ ծանոթությունը, առաջինը՝ երկար տարիներ Վրաստանում ապրելու, երկրորդը՝ համալսարանական կրթության բերումով:

Նա մեծագույն հմայքի տեր մարդ է, հաճելի գրուցակից, իմաստուն գիտական ղեկավար: Իր էության մեջ նա միավորում է գիտնականի իմացությունը արվեստագետի բանաստեղծական աշխարհընկալման հետ: Նրա կյանքի ուղին կարող էր գնալ նաև արվեստի ճանապարհով, և ակնհայտ է, որ այդ ասպարեզում էլ նա իր նշանակալի ներդրումը կունենար: Մեկ այլ հատկանիշ ևս տարբերակում է նրան հայկական գիտական իրականության մեջ: Դա նրա՝ ավանդական քեֆերի հմուտ կազմակերպիչ ու անգերազանցելի թամաղա լինելն է: Արտիստիկ անհատականությամբ և անձնական հմայքով է պայմանավորված նաև նրա՝ մշակույթի մեծ գործիչների՝ Վիլյամ Սարոյանի, Պարույր Սևակի, Մինաս Ավետիսյանի հետ ունեցած խորը բարեկամությունը:

«Շնորհի ի վերուստ». ներկա ժողովածուի հոդվածներից մեկի՝ աստվածաշնչյան խորհրդով վերնագիրը լավագույնս բնորոշում է հենց մեր հոբելյարին: Սիրելի պրոֆեսոր, ցանկանում ենք Ձեզ՝ հայ բանահյուսության և ազգագրության նահապետիդ, երկար կյանք և առողջություն, Ձեզ և Ձեր աշակերտներին՝ նորանոր գիտական հաջողություններ:

Սարգիս Հարությունյանի գիտական աշխատանքների մի քանի հիմնական ուղղություններ

Հայ ժողովրդական հանելուկների համահավաքի առաջին գիտական հրատարակիչ և մենագրական ուսումնասիրության հեղինակ:

Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսի պատումների գրառման նոր էտապի կազմակերպիչ և հրատարակիչ. «Սասնա ծռեր» էպոսի վերաբերյալ մի շարք հիմնարար աշխատությունների հեղինակ և ուսումնասիրության նոր, հատկապես առասպելաբանական մոտեցումների հիմնադիր:

Հայ հմայական բանահյուսության օրինանքի, նգովքի, աղոթքի և հավատալիքների ժանրերի առաջին ուսումնասիրող. հայ հմայական աղոթքների ամբողջական կորպուսի առաջին գիտական հրատարակիչ և հիմնարար ուսումնասիրության հեղինակ:

Հայկական վիպական բանահյուսության և առասպելաբանության լրջագույն հետազոտող, հայ առասպելաբանության վերաբերյալ երբևէ հրատարակված լավագույն և ամբողջական մենագրության հեղինակ.

Հայկական քնարական բանահյուսության ամենատարածված ժանրի՝ խաղիկների համահավաք բնագրի պատրաստման կոլեկտիվի ղեկավար.

Հայ-իրանական մշակույթային շփումների և առնչությունների վերաբերյալ աշխատությունների հեղինակ.

Հայագիտության երախտավորներին նվիրված աշխատությունների հեղինակ, նրանց աշխատությունների խմբագիր և հրատարակիչ.

Մի շարք կարևոր հայագիտական մենագրությունների և հոդվածների ժողովածուների խմբագիր.

Հայ բանասիրական մտքի զարգացման պատմության մասին աշխատությունների հեղինակ:

Սարգիս Հարությունյանի հիմնական աշխատությունները

Հայ ժողովրդական հանելուկներ. Երևան, 1960.

Հայ ժողովրդական հանելուկներ (գիտական համահավաք ժողովածու. ներածություն, ծանոթագրություններ, մատենագիտություն). Երևան, 1965.

Մանուկ Աբեղյան. կյանքն ու գործը. Երևան, 1970.

Անեծքի և օրինանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ. Երևան, 1975.

Սասնա ծռեր (10 ընտիր պատումներ, առաջաբան, կոլտուր-պատմական ակնարկ, ծանոթագրություններ, բառարան). Երևան, 1977.

Հայ առասպելաբանության վերաբերյալ հոդվածաշար. Мухоморов мұра. Москва, 1980, 1982. Мухоморовский словарь. Москва, 1990.

Մ. Աբեղյանի երկերի հրատարակություն. Երևան, 1985.

Հոդվածներ հայ բանահյուսության վերաբերյալ (Հայկական հանրագիտարան). Երևան, հ.հ. 1-12, Երևան, 1974-1986.

Հայ հին վիպաշխարհը. Երևան, 1987. (2-րդ հրատ. 2004, թուերեն հրատ. 2007).

Իրանական հոգևոր մշակույթի արտացոլումները հայ հին ավանդության մեջ. «Իրան նամե», 1993, 1-4, 1997, 5-7.

Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ, 2000.

Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը. Երևան, 2001.

Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ. Երևան, 2006:

ԱՌԱՍՊԵԼ ԵՎ ԷՊՈՍ

ՀԱՅԿ ՆԱՀԱՊԵՏԸ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՍԻ ՏԱԿ

Տիեզերածնություն և ազգածնություն

Վաղնջական առասպելներում առավել էական տեղ են գրավում աշխարհի սկզբի մասին պատմությունները (արարչագործություն, տիեզերածնություն): Նրանցում պատմվում է տիեզերքի ծագման և առաջին աստվածների ու հերոսների մասին: Տիեզերածին գործողությունը հաճախ ներկայացվում է որպես մի շատ դրամատիկ դեպք, առաջին սպանությունը: Տիեզերածնության առասպելները մերժավորապես կապված են մարդածնության և ազգածնության հետ, որոնք կարող են դիտվել որպես տիեզերածնության մասնավոր դեպքեր¹:

Հին հայոց տիեզերածնության առասպելի պատմական ծևավորում ստացած մի տարբերակն է հայոց առաջին նախնի Հայկի և նրա յոթ սերունդների ավանդությունը (Խորենացի Ա.Թ-ԺԵ, Սեբեոս Ա): Այն իրար է կապում տիեզերածնությունը և ազգածնությունը՝ կրելով նաև մարդածնության և հասարակության կառուցվածքը որպես նախադեպ ձևավորող առասպելների տարրեր: Այսպես, Հայկի և նրա հաջորդների անուններով են կոչվում լեռներ, գետեր, բնակավայրեր, ինչպես նաև աստղեր ու աստղախմբեր (տիեզերածնություն. անվանումն առասպելաբանության մեջ համապատասխանում է արարմանը), Հայկի և նրա հետնորդ Արամի հետ են կապվում հայոց *հայ* և *արմեն* ցեղանունները (ազգածնություն), նրանցից են սերում իշխանական որոշ տոհմեր (տոհմական վեպ): Հայկ Նահապետի՝ երեք հարյուր այր ընդգրկող հսկայական ընտանիքն արտացոլում է հին հայոց նահապետական ընտանիքի կառուցվածքը: Գործողությունները տեղի են ունենում «աստվածների դարաշրջանից» հետո՝ հսկա հերոսների ու կիսաստվածների ժամանակ: Ժամանակի տեքմինները ևս՝ ամիսները եւ օրվա ժամերը, կոչվել են իբր Հայկի որդիների ու դուստրերի անուններով: Առասպելաբանական շարքն ավարտվում է մեռնող ու հառնող Արա Գեղեցիկով, որի մահվամբ վերջանում է սրբազան ժամանակը և վերածննդով սկսվում մեր

¹ Տիեզերածնության առասպելների վերաբերյալ, այս համատեքստում, տես Eliade 1959, 6 ff.

ժամանակը²:

Հայկ Նահապետը հանդես է գալիս որպես հնագույն արարիչ աստծու՝ աստվածների ընտանիքի նահապետի վիպական՝ պատմականացած և տեղայնացած տարբերակը: Նրա ժառանգները և՛ Արամը և Արան, հին աստվածների վիպական ժառանգներն են³: Տարբերությունն այն է, որ նրանով է արարվում ոչ թե ողջ, այլ հայոց պատմական տիեզերքը՝ Հայաստանը:

Հնդեվրոպական կապեր

1) Հայկը և նրա առաջին ժառանգորդները պատկերվում են որպես հնագույն ու մեծագոր հերոսներ՝ դյուցազուններ: Այսինքն՝ Հայկյանների պատմությունը ներկայացնում է հայոց առաջին հերոսական վեպը՝ առաջին էպոսը: Հայտնի է, որ հերոսական էպոսը, ի տարբերություն բանահյուսության այլ ժանրերի, ասենք՝ հեքիաթի, ստեղծվում է ժողովրդի ձևավորման ու համախմբման ընթացքում և ավելի փոքր չափով է ենթակա միջազգային ազդեցությունների⁴: Ըստ այդմ, հայոց ազգածին առասպելը, որը հենց հայոց ձևավորման մասին պատմող մի էպոս է, պետք է կառուցված լինի բնիկ հայկական՝ հնդեվրոպական հիմքի վրա: Ինչպես ցույց է տրվել Ստեփան Ալիանի և Ժորժ Դյումեզիլի կողմից, այդ գրույցների առանցքային կերպարները՝ Հայկը, Արամը և Արա Գեղեցիկը, անդամներ են մի «եռաֆունկցիոնալ» համակարգի, կապված, համապատասխանաբար, հնդեվրոպական առասպելաբանության առաջին (տիրակալության), երկրորդ (ռազմական) և երրորդ (պտղաբերության) գործառնությունների հետ: Ավելին, Հայկը և նրա որդի Արամայակը ներկայացնում են առաջին գործառնության երկու ասպեկտները: Հատկանշական է, որ Հայկի, Արամի և Արա Գեղեցիկի հակառակորդները՝ Բելը, Բարշամը և Շամիրամը, գործառնություններով համապատասխանում են հայկական հերոսներին և կազմում են մի համապատասխան եռյակ: Այսինքն՝ սա մի տիպիկ հնդեվրոպական կառույց է⁵:

² Պետրոսյան 1997, 133-136, 143, Petrosyan 2002, 159-161.

³ Արամի՝ որպես հնագույն ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգի վերաբերյալ տես Պետրոսյան 1997, Արայի՝ որպես «մեռնող ու հառնող աստծու» վերաբերյալ՝ Մատիկյան 1930:

⁴ Мелетинский 1986, 62.

⁵ Հայկյանների առասպելի հնդեվրոպական կապերի վերաբերյալ տես Ahyar 1981, 270-271, Dumézil 1994, 133-141, Պետրոսյան 1997, Petrosyan 2002, Petrosyan 2007a:

2) Հայկը գալիս է Հայաստան իր հսկայական նահապետական ընտանիքով՝ որդիներով, դուստրերով, որդիների որդիներով, գորավոր այրերով, թվով մոտ երեք հարյուր հոգի, նրանց ընդօրինակելով ու հարած մարդկանցով (հորենացի Ա.Ժ): Հայկական նահապետական ընտանիքը, որը պահպանվել էր մինչև վերջին ժամանակները, սովորաբար կոչվել է *ազգ*: Այն ընտանեկան մի խումբ էր, որը ներառում էր մի քանի՝ սովորաբար վեց-յոթ, հազվադեպ՝ ութ սերունդների ընտանիքներ, վայրընթաց և կողմնային ձյուղերով, ծագած մեկ նախահորից, որի անունով է կոչվել ազգը⁶: Միևնույն ժամանակ *ազգ* տերմինը նշանակում է նաև «ժողովուրդ»: Նույն նշանակությունն ունեն նաև նահապետական ընտանիքի համար օգտագործվող մյուս անվանումները (*ցեղ*, *տուն* և այլն):

Լեզվաբանական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ հայերենում ոչ մի հին հնդեվրոպական ընտանեկան տերմին չի կորել, բացի մեկից (**nepōt-*), մինչդեռ մյուս հնդեվրոպական լեզուները կորցրել են շատ ավելի շատ, կամ նույնիսկ բոլոր տերմինները: Այս պահպանումը վերին աստիճանի հատկանշական է, քանի որ հայերենը ոչ արխայիկ, և ոչ էլ պահպանողական լեզու է, որը կորցրել է իր հնդեվրոպական բառապաշարի մի ստվար մասը: Սա, անկասկած, ցույց է տալիս, որ հայերը երկար ժամանակ պահպանել են հնագույն նահապետական ընտանիքի կառույցը⁷:

Ըստ այդմ, հայկական ավանդական ընտանիքը՝ պահպանված ընդհուպ մինչև XIX դարը, ներկայացրել է հնդեվրոպական նահապետական ընտանիքի առավել վաղնջական ժառանգորդներից մեկը: Հայկի մեծ ընտանիքը հայոց ավանդական ընտանիքի հնագույն՝ առասպելական նախատիպն է: Հայկի անվան *հայ* արմատը պատկերացվել է Հայկի ազգ-ընտանիքի և ազգ-ժողովրդի անվանման հիմքը: Հայ ազգը, այսինքն՝ Հայկի ժողովուրդը ընկալվել է որպես Հայկի նախնական՝ առասպելական ընտանիքի ժառանգորդը՝ ընթացիկ վիճակը:

3) Մի շարք հայկական բարբառներում տարիքով կանայք իրենց ամուսիններին, նրանց բացակայությամբ, անվանում են *մեր հայը*, որը պետք է նշանակի «իմ ամուսինը, մեր ընտանիքի գլխավորը»⁸: Հայ բառն այստեղ, մեծ հավանականությամբ, կարող

⁶ Karapetian 1966, 25.

⁷ Bonfante 1984, 29.

⁸ Այս արտահայտության վերաբերյալ տես հատկապես Խաչատրյան 2003, 19:

է կապվել հնդեվրոպական **poti-* «տեր, տանտեր, ամուսին» արմատին (հմմտ. լատ. *hospes*, ռուս. *gospodi* < **ghos[ti]- pot-* «տանտեր», հուն. *posis*, ավեստ. *paiti-*, հնդ. *pati-*, թիւս. *A pats* «ամուսին» և այլն): Հայկը նկարագրվում է որպես գլուխը մի մեծ նահապետական ընտանիքի, որը բաղկացած է երեք հարյուր այրերից և նրանց ընտանիքներից: Այսպիսով, Հայկի անունը նույնպես կարող է կապվել **poti-* արմատին (հմմտ. և **dems- pot-* «տանտեր» և **wik'- pot-* «կլանի, համայնքի պետ»):

Օրին համաստեղությունը կոչվել է Հայկն Հայկի անունով⁹: Այս անվան վերջավորությունն ակնարկում է հնդեվրոպական **-kon* (**-ko-n*) ածանցը, որը բաղարկվել է իրանական ծագման փոքրացուցիչ-փաղաքշական *-hly* ածանցի հետ (Հայկն, Հայկի > Հայկ)¹⁰: Այն հաճախ հանդես է գալիս տարիքով ազգականների կոչումներում (*պապիկ, հայրիկ*) և դիցանուններում, հմմտ. Աստղիկ դիցանունը և Հայկի որդու Արամանեակ անունը, համանման *-aly* ածանցով: Հատկանշական է, որ Հայկի մշտական *նահապետ* կոչման երկրորդ մասը ներկայացնում է հնդեվրոպական **poti-* իրանական արտացոլումը¹¹:

4) Հնդեվրոպական հասարակության մեջ տղա երեխան սկզբից մտնում էր «(գինված) պատանու» կատեգորիան, որպես չամուսնացած և ունեցվածք չունեցող պատանեկան ռազմի խմբի անդամ: Հետո, մոտավորապես քսան տարեկանում, նա դառնում էր ցեղի լիիրավ անդամ՝ հասուն այր-ռազմիկ (**wiHro-* կամ **Hner-* «այր»)。¹² Հասուն այրերը կազմում էին գիտության մեջ *Männerbund* կամ *comitatus* կոչվող իսկական ռազմիկների խումբը, որը ղեկավարվում էր հատուկ ռազմական առաջնորդի կամ ցեղապետի կողմից: Հայկի զորքը Բելի դեմ ճակատամարտում՝ նրա հասուն հետնորդների արական կեսը, պետք է դիտվի որպես

⁹ Ալիշան 1895, 119-120:

¹⁰ Այս ածանցի վերաբերյալ տես Ջահուկյան 1987, 238:

¹¹ Հայկի անվան այս մեկնաբանության վերաբերյալ տես Petrosyan 2002, 58, 61, 161, եղած գրականության հղմամբ: Հայ ցեղական տարբեր ստուգաբանությունների վերաբերյալ տես Djahukian 1961, 386 ff.; Ջահուկյան 1987, 284. Իր վերջին աշխատություններում Ջահուկյան ընդունում էր հայ ցեղական և Հայկի անվան ծագումը հնդեվրոպական **poti-*ից (Джаукян 1988, 68; Djahukian 1990, 26; Ջահուկյան 1992, 18), ինչը վերացնում է լեզվաբանական հատուկ իմնավորման անհրաժեշտությունը:

¹² McCone 1986. տես նաև Mallory and Adams 1997: 6 f.; 531, 632 f.: Հնդեվրոպական տղամարդկանց կազմակերպությունների վերաբերյալ տես Օ. Հյոֆերի, Ս. Վիկանդերի, Գ. Վիդենգրենի, Հ. Ժանմերի, Գ. Դյունգիլի, Ռ. Յակոբսոնի, Բ. Քերշոյի և այլոց աշխատությունները:

հայոց հնագույն *Männerbund*-ը: Հատկանշական է, որ խորենացու մոտ նրանք հիշվում են որպես զորավոր *աղբ* «այրեր» (< **Hner*): Այս համատեքստում Հայկի լավագույն հնդեվրոպական զուգահեռը հնդկական Ռուդրա աստվածն է (տես ստորև):

5) Հայկը սպանում է Բելին «երեթթեան» նետով (խորենացի Ա.ԺԱ): Այս առասպելի լավագույն զուգահեռը հայտնի է հնդկական ավանդույթից, որտեղ Օրիոն համաստեղությունը անծնավորվում է որպես նախահայր/ արարիչ աստված Պրաջապատի (*Prajāpati*), որին նետահարում է Ռուդրա աստվածը եռամաս նետով (*iśus trikāṇḍa*, Օրիոնի գոտու երեք աստղերն են)¹³: Ակնհայտ է, որ Հայկը՝ որպես եռամաս նետ արծակող և իր իսկ անունով կոչվող իր որդիների *Männerbund*-ի հայր և առաջնորդ, համապատասխանում է Ռուդրային՝ իր անունով կոչվող ռուդրաների կամ մարուտների՝ իր որդիների *Männerbund*-ի առաջնորդին¹⁴: Բայց և այնպես, այստեղ Հայկը, որպես հայոց նախահայր և Օրիոն համաստեղության անծնավորում, համապատասխանում է նաև Պրաջապատիին: Հատկանշական է, որ Ռուդրայի բնութագրական մակդիրների (*ganapati, vrātapati, bhūtapati, paśupati, gr̥hapati, sthapati, sabhapati*), ինչպես և հենց Պրաջապատիի անվան երկրորդ մասերը ծագում են հնդեվրոպական **pot-*ից¹⁵:

6) Սեբեոսի և Թովմա Արծրունու մոտ Բելը ճակատամարտից առաջ առաջարկում է Հայկին իր մոտ ծառայության անցնել որպես որսորդ-մանուկների առաջնորդ: Ի պատասխան, Հայկը «շուն» է անվանում և սպանում նրան: Թշնամու համեմատությունը շան հետ շատ ավանդություններում կապվել է հնդեվրոպական «շուն սպանող» ռազմիկ աստծու առասպելույթի հետ, որը վերականգնվում է հատկապես հին բալկանյան նյութի հիման վրա (հմմտ. բալկանյան *Kandaulēs, Kandaulas, Kandaōn* դիցանունները, որոնք մեկնաբանվում են որպես «շուն խեղդող», իռլ. Կուխուլին հերոսին, որը սպանում է Կուլանի շանը և այլն)¹⁶: Հունական ավանդությամբ Օրիոնը եղել է բեռվտացի որսորդ-հսկա, որին բեռվտացիներն անվանել են *Kandaōn*. հիշվում է և Կանդաոնի երեք հայրերից սերված սուրը, որով մարդկային զոհաբերություն է կատարվել և այն, որ Կանդաոնը թրակացիների կողմից պաշտվող մի աստված

¹³ Այս առասպելի վերաբերյալ տես Allen 1963, 309-310, Forssman 1968, 58 (աղբյուրների հղմամբ), Fontenrose 1981: 239-240, Темкин, Эрман 1985, 16-18, 276-277.

¹⁴ Ռուդրայի՝ որպես *Männerbund*-ի առաջնորդի վերաբերյալ տես Kershaw 2001.

¹⁵ Petrosyan 2002: 55, Petrosyan 2007b, 30-31.

¹⁶ Иванов 1977, 210-211.

էր (Lycophron, *Alexandra* I.328; II.937-8; Tzetz. ad Lyc. 328): Կանդաոնի կապերը Օրիոն համաստեղության, որսորդության, մարդկային զոհաբերության և եռակի հատկանիշներ ունեցող զենքի հետ համադրելի են դարձնում նրան Հայկի կերպարի հետ: Հայկը կարող է դիտվել որպես բալկանյան Օրիոն-Կանդաոնի մի զուգահեռը, հնդեվրոպական «շուն սպանող» ռազմի աստծու հայկական ժառանգը:

7) Հայկի կռիվն իր հակառակորդի դեմ կարող է համադրվել ամպրոպի աստծու առասպելի և նրա հակառակորդ օծ-վիշապի առասպելի հետ:¹⁷ Մի ավանդության համաձայն, «հայոց թագավորը» (= Հայկ) սպանում է իր վրա հարձակված Բել-Նեբրովթին և այրում նրան Նեմրուք (= Նեբրովթ) լեռան վրա: Աստծու կամքով կրակը վերածվում է ջրի, որի հետևանքով ստեղծվում է Նեմրուք լեռան գագաթի լիճը: Այլ տարբերակներում Նեմրուք-Նեբրովթը մի հսկայական կառույց է շինում Նեմրուք լեռան վրա և ապստամբում աստծու դեմ: Նա և իր կառույցը կործանվում են կայծակներով և փոթորկի միջոցով: Առաջանում է Նեմրուքի լիճը և ծածկում նրան ու իր պալատը¹⁸:

Լատինական մի առասպելում Ալբա քաղաքի արքան ապստամբում է Յուպիտերի դեմ և փորձում նմանակել որոտն ու կայծակը (ինչպես հուն. Սալմոնևսը): Նա ոչնչացվում է իրական կայծակի հարվածով, և Ալբա լճի ջրերը բարձրանում են և ծածկում նրա պալատը¹⁹:

Այս առասպելներում Հայկը և նրա փոխարինողները (հայոց թագավոր, աստված) համապատասխանում են ամպրոպի և փոթորկի աստծուն:

Մերձավորարևելյան կապեր

1) Հայկի հակառակորդ, ինքն իրեն աստվածացրած բաբելոնյան բռնակալ Բելի (նույնացված բիբլիական Նեբրովթի հետ) անունը ծագում է սեմական *b'/* «տեր» արմատից: Այն օգտագործվել է որպես մեծ աստվածների մակդիր կամ անուն (հատկապես Բաբելոնի մեծ աստված, ծագումով արևմտա-սեմական Բել-Մարդուկի համար): Հատկանշական է, որ Հայկը սպանում է Բելին նետով, այնպես, ինչպես բաբելոնյան տիեզերածնության առասպելում Մարդուկն է սպանում իր հակա-

¹⁷ Այս առասպելի վերաբերյալ տե՛ս Иванов и Топоров 1974:

¹⁸ Դանալանյան 1969, 72-73.

¹⁹ Այս առասպելի վերաբերյալ տե՛ս Dumézil 1973, 67-68.

ռակորդ Տիամատին: Այսինքն՝ Հայկը հայկական առասպելում ունի այն դերը, ինչ բաբելականում (Բել) Մարդուկը: Հայոց երկրորդ անվանադիր նախնի Արամը և նրա հակառակորդ Բարշամը ներկայացնում են, կարելի է ասել, Հայկի և Բելի «երկրորդ կերպարները»²⁰: Ընդ որում, Բարշամի անունը ևս կապված է սեմական *b'* արմատին (արևմտասեմական *Ba'al Samin* «երկնքի տեր»):

Հնդեվրոպական աստվածների և հերոսների մի շարք հակառակորդների անուններ նույնպես կապված են արևմտասեմական *Ba'al* դիցանվան հետ (ինդ. Բալի, կելտ., սկանդինավ. Բելի և այլն): Այս վիճակը պետք է բացատրվի որպես արդյունք հնդեվրոպական և արևմտասեմական ցեղերի հնագույն շփումների²¹: Այդ առասպելներում սեմական աստվածը հանդես է գալիս որպես հնդեվրոպական աստվածների «բացասական», հայելային անդրադարձը²²: Այսպիսով, Հայկի անունը, ամենայն հավանականությամբ, իմաստաբանորեն համապատասխանում է նրա հակառակորդ և ֆունկցիոնալ համապատասխանության՝ Բելի անվանը:

2) Բաբելոնից Հայաստան անցնելու ճանապարհին Հայկը սկզբից հանգրվանում է մի լեռան մոտ, որը հետագայում թողնում է իր թոռ Կադմոսին: Հայկի այս առաջին հանգրվանի շրջանը գտնվել է Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում (հայկական աղբյուրների Կադմեսաց տուն, ասուր. Kadmuhi/Katmuhi երկիրը): Այդ լեռը պետք է նույնացվի շրջանի ամենանշանակալի լեռան՝ Կորդվաց լեռան հետ (ասուր. Նիբուր, հայ. Կորդվաց Արարատ, թուրք. Ջուդի դաղ): Մ.թ.ա. II-I հազարամյակներում այստեղի Kummē/ Qumenu երկիրը խուռա-ուրարտական ամպրոպի/ փոթորկի աստված Թեշուբ-Թեշեբայի պաշտամունքի կենտրոնն էր: Այս համատեքստում Հայկը կարող է դիտվել որպես Թեշուբ-Թեշեբայի ուշ վիպական տարբերակը²³: Հատկանշական է, որ

²⁰ Petrosyan 2002: 56, 62, 83; Petrosyan 2007a. Արամի՝ որպես Հայկի «երկրորդ տիպարի» վերաբերյալ տես Աբեղյան 1966, 55:

²¹ Հնդեվրոպական առասպելներում սեմական *b'*ի արտացոլումների վերաբերյալ տես Petrosyan 2007a. հնդեվրոպական և արևմտասեմական վաղ կապերի վերաբերյալ՝ Иванов 2004, 45-46.

²² Նմանօրինակ երևույթի կարելի է հանդիպել այլուրեք. այսպես, ֆիննա-ուգրական ժողովուրդների մոտ երկնային աստծու անունը, որպես օրենք, բնիկ է, մինչդեռ նրա հակառակորդը հաճախ ներկայացված է փոխառյալ կերպարի անունով, որը դրական աստվածություն է այն ավանդույթում, որտեղից փոխառվել է А́йхенва́льд u др. 1982, 188.

²³ Հմայակյան 1992, Петросян 2006:

Հայկի երկրորդ որդի խոռի անունը նույնական է Թեշուբի երկրորդ որդիի Hurri (կարդալ՝ խոռը) անվանը (համարվել է խուռիների էպոնիմը):

3) Մի շարք հնագույն աղբյուրներ և ժողովրդական լեգենդներ Կորդվաց լեռան վրա են տեղայնացնում Նոյի՝ ջրիեղելից փրկության հանգրվանը²⁴: Այս համատեքստում Հայկը՝ հայոց նախահայրը, կարող է համադրվել Նոյի՝ մարդկության նախահոր հետ: Համապատասխանաբար, Հայկի երեք որդիները՝ հայկական նահանգների էպոնիմները, կարող են նույնացվել Նոյի երեք որդիների՝ մարդկության էպոնիմների հետ:

* * *

Այսպիսով, Հայկը բարդ փիլակական կերպար է, որը միավորում է արարիչ աստծու, աստվածների հոր ու նահապետի, ամպրոպի աստծու, ռազմի աստծու կերպարները: Նրա հիմքում ընկած են հնդեվրոպական նախատիպեր, որոնք համադրվել են մերձավորարևելյան կերպարների հետ:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Աբեղյան, Մ. 1966. *Երկեր*. հ. Ա, Երևան:
Ալիշան, Ղ. 1895. *Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց*. Վենետիկ:
Բրուտյան, Գ. 1997. *Օրացույց հայոց*. Էջմիածին:
Խաչատրյան, Հ. 2003. Ամուսին հասկացության բառանվանումները հայերենի բարբառներում. *Գիտություն և տեխնիկա*, 1:
Հմայակյան, Ս. 1992. Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուրի լեռներում. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1:
Ղանալանյան, Ա.Տ. 1969. *Ավանդապատում*. Երևան:
Մատիկյան, Ա. 1930. *Արա Գեղեցիկ*. Վիեննա:
Պետրոսյան, Ա. 1997. *Արամի առասպելը հնդեվրոպական համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*. Երևան:
Զահուկյան, Գ. 1987. *Հայոց լեզվի պատմություն*. Երևան:
Զահուկյան, Գ. 1992. Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի մասին. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1:

Ahyan, S. 1982. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. *Revue de l'histoire des religion*, CIC-3.

Allen, R.H. 1963. *Star Names: Their Lore and Meaning*. New York.

²⁴ Այս լեռան առասպելների ըննարկումը տես Петросян 2006:



Bonfante, G. 1984. The Armenian Family Terminology. *International Symposium on Armenian Linguistics*. Yerevan.

Djahukian, G.B. 1961. The Hayasa Language and its Relation to the Indo-European Languages. *Archiv Orientalni* 29/3.

Djahukian, G.B. 1990. Did Armenians Live in Asia Anterior Before the Twelfth Century BC? *When Worlds Collide. Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans*. Ann Arbor.

Dumézil, G. 1994. *Le roman des jumeaux*. Paris.

Eliade, M. 1959. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. New York.

Fontenrose, J. 1981. *Orion: the Myth of the Hunter and the Huntress*. Berkeley, Los Angeles, London.

Forssman, B. 1968. Apaoša, der Gagner des Tištriia. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 82.

Mallory, J.P. and Adams, D.Q. 1997. *Encyclopedia of Indo-European culture*. London, Chicago.

McCone, K. R. 1986. Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen. *Studien zum indogermanischen Wortschatz*. Innsbruck.

Petrosyan, A.Y. 2002. *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*. Journal of Indo-European Studies Monograph 42. Washington D.C.

Petrosyan, A.Y. 2007a. The Indo-European *H₂ner(t)-s and the Danu Tribe. *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 35, No 3 & 4.

Petrosyan, A.Y. 2007b. The Problem of Identification of the Proto-Armenians: A Critical Review. *Journal of the Society for Armenian Studies*. Vol. 16.

Айхенвальд, А.И., Петрухин, В.И., Хелимский, И.А. 1982. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. *Балто-славянские исследования*, М.

Джаукян, Г.Б. 1988. О соотношении хайсасского и армянского языков. *Историко-филологический журнал*, 1.

Иванов, В.В. 1977. Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце пса и евразийские параллели. *Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели*. М.

Иванов, В.В. 2004. Двадцать лет спустя. *У истоков цивилизации. Сборник статей к 75-летию В.И. Сарциани*. Москва.

Иванов, В.В. и Топоров, В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.

Карапетян, Э.Т. 1966. *Родственная группа "азг" у армян*. Ереван.

Мелетинский, Е.М. 1986. *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*. Москва.

Петросян, А.Е. 2006. Два Арапама: гора Кордуены и Масус. *Mythical Landscapes Then and Now: the Mystification of Landscapes in Search for National Identity*. Yerevan.

Темкин, Е.Н., Эрман, В.Г. 1985. *Мифы древней Индии*. Москва.

«ՎԻՊԱՍԱՆՔ» ԷՊՈՍԻ ԱՌԱՋԻՆ ԱՌԱՋԻՆ «ՃՅՈՒՂԸ» ԵՎ
ԱՄՊՐՈՊԱՅԻՆ ԴՅՈՒՑԱՋՆԱՏՈՀՄԻ ԾԱԳՈՒՄԸ

1. Ներածություն

«Վիպասանքը» հայոց հնագույն գրի առնված էպոսն է, որը մեզ է հասել Պատմահայր Մովսես Խորենացու (V դ.) պատմական աշխատության էջերում¹: Այս դիցավեպը ժամանակակից համեմատական առասպելաբանության առաջ քաշած մեթոդներով առաջինը սկսել է ուսումնասիրել Մանուկ Աբեղյանը, որի կարծիքով՝ այն ձևավորվել է հիմնականում մ.թ.ա. II-I դարերում, իսկ որոշ կերպարներ ստեղծվել են նաև մ.թ. I դ. իրադարձությունների ազդեցությամբ [Աբեղյան 1966: 96, 122]: Որպես «Վիպասանքի» ստեղծման տարածաշրջան նշվում են Երվանդաշատ և Արտաշատ քաղաքներից մինչև Նախիջևան և Գողթն ընկած զավառները, այն է՝ Արաքսի միջին հոսանքի ձախալինյա հովիտը [Աբեղյան 1966: 157-159]:

Այնուհետև Մ. Աբեղյանի համեմատական մեթոդի կիրառումը շարունակել է Սարգիս Հարությունյանը, որը մի շարք դիպուկ նկատառումներ է ավելացրել այս դիցավեպի և նրա հիմնական կերպարների հետազոտման գործին [Հարությունյան 2000: 103-112]: Մասնավորապես, հիմնականում համաձայն լինելով «Վիպասանքի» ձևավորման աբեղյանական տեսությանը, Ս. Հարությունյանը գտնում է, որ պետք է գերազնահատել պատմական տարրերը էպոսի ստեղծման գործում: Նա հատուկ ուշադրություն է դարձրել դիցաբանական կաղապարների օգտագործմանը, որոնք զալիս են դարերի խորքից սերելով մեր նախնիների աշխարհայացքային պատկերացումներից, և մի շարք էական գուգահեռներ է ի հայտ բերել «Վիպասանքի» ու «Սասնա ծռերի» միջև [Հարությունյան 1981: 71-72]:

«Վիպասանքի» կերպարների և նրանց անունների ծագման հարցերին բազմիցս անդրադարձել է Արմեն Պետրոսյանը, մասնավորապես՝ հնդեվրոպական «սև» և «սպիտակ» հերոսների հակամարտության առասպելույթի վերակազմությանը նվիրված իր

¹ «Վիպասանքի» մեզ հասած սյուժեների ամբողջական շարադրանքը, առանց ընդմիջարկությունների և հեղինակային մեկնաբանությունների, տես Հարությունյան 1987: 59-79:

աշխատության մեջ, որտեղ այդ դիտանկյունից են մեկնաբանվում «Վիպասանքի» առանցքային կերպարներից մի քանիսը: Նույն հեղինակի այլ գրքում՝ որպես իրար հաջորդող սերունդներ ներկայացող «Վիպասանքի» կերպարները համեմատական աղյուսակներով զուգադրվել են «Սասնա ծռերի» և հայկական ու հնդեվրոպական այլ ծննդաբանական շարքերի դրական հերոսների հաջորդական շղթաներին [Պետրոսյան 1997ա: 5, ևն. Պետրոսյան 1997բ: 33]:

Ասատուր Մնացականյանը հետաքրքիր դիտողություններ ունի «Վիպասանքի» հատկապես «Տիգրան և Ածղահակ» առասպելի հետ կապված հարցերի շուրջ [Մնացականյան 1973. 1975]: Դիցավեպի վերջին դրուցազնի Արտավազդի կերպարն է առանձին հետազոտման առարկա դարձրել Լևոն Աբրահամյանը [Աբրահամյան 2004. Абрамян 2003. Abrahamian 2006]: «Վիպասանքի» գլխավոր հերոսների և նրանց կերպարների ծագումնաբանության ուղղությամբ զգալի աշխատանքներ է կատարել Ջեյմս Ռասսելը, որն արժեքավոր դիտարկումներ է արել, մասնավորապես, «Տիգրան և Ածղահակ» առասպելի և դրա շուրջ գոյություն ունեցած դիցաբանական պատկերացումների վերաբերյալ [Russell 1989. 1994. 1999]: Եվ վերջապես, չպետք է մոռանալ ժորժ Դյումեզիլի ավանդը, որը հիմնականում անդրադարձել է «Վիպասանքի» երկրորդ «ցիկլի» կերպարներին և նրանց կովկասյան զուգահեռներին:

Ըստ Մ. Աբեղյանի՝ հայոց մեջ «Վիպասանքը» սկզբնապես չափածո տեսքով պարունակել է «փոքր քերթվածներ ու գրույցներ հերոսների ու նրանց քաջագործությունների մասին»: Ժամանակի ընթացքում այդ անջատ պատմական երգերն ու ավանդությունները, հարելով իրար, առաջ են բերել «Վիպասանքը», որը կոչվել է նաև «Վիպասանություն», «Երգք առասպելաց», «Երգք վիպասանաց» կամ «Երգք թուլեաց»² [Աբեղյան 1966: 97]: Այդ վիպաշարն արդեն, նրա կարծիքով, հիմնականում պատմվել է, զրաբարյան տերմինով՝ «թիվ է ասվել», թեև եղել են նաև երգվող հատվածներ [Աբեղյան 1966: 161]: Ընդ որում, այստեղ ավելորդ չէ հիշել այն հետաքրքիր փաստը, որ զրաբարյուն *երգել* նշանակում էր նաև «նվագել» [Հովհաննիսյան 2007: 101]:

² Այս վերջին տերմինի շուրջ տես Աբեղյան 1966: 161-164:

2. «Վիպասանքի» սյուժետային ատաղձը.

«Վիպասանք» դիցավեպի մեջ կարմիր թելի նման անցնում է հայոց ամպրոպային դյուցազունների և նրանց ռիսերիմ ախոյանների՝ վիշապազուն մարերի հակամարտությունը. հենց այս բնորոշ գիծն էլ Տիգրանի և Արտաշեսի շուրջ հյուսված երկու կենտրոնական ցիկլերի կապող օղակն է եղել [իմմտ. Աբեղյան 1966: 156-157, 166]: Հայերը *մար* ցեղանունը նույնացրել են *իրան. māh «օժ»* բառի հետ, այդ պատճառով էլ մարերին «վիշապազուն» համարելը հաստատել են նաև «լեզվական փաստով»³: Բացի այդ, Մարաց արքայի՝ Աժդահակի անունը նույնպես հայերեն նշանակել է «վիշապ» (*«գի Աժդահակը՝ ի մեր լեզուս է վիշապ»* [Խորենացի I, Լ: 98]):

«Վիպասանքում» հայեր-մարեր հակամարտությունը կարելի է մեկնաբանել նաև որպես հայրիշխանական սոցիալական կառուցվածք ունեցող ցեղերի պայքար ընդդեմ մայրիշխանության: Այս առումով «Վիպասանքի» որոշ սյուժետների նախատիպերի ակունքները կարող են լինել շատ ավելի վաղ ժամանակներում, քան մ.թ.ա. II-I դարերում: Դեռ հնուց *հայ* ցեղանունը ժողովրդական մակարդակում պետք է նույնացվեր *հայր* բառի հետ, Հայկ Նահապետի կենտրոնական Հայրք գավառի անունն էլ բխեցվում էր *հայր* բառի հոգնակի ձևից (հար-ք) [Խորենացի I, Ժ: 40]⁴, իսկ *մար* ցեղանունը նույն հաջողությամբ կարող էր առնչվել *մայր* բառի հոգնակիին՝ մար-ք. ըստ այդմ, մար-ք «մայրեր» և մար-ք «նայրեր, մեղացիներ» բառաձևերը գրաբարում լիովին համընկնում էին⁵:

Այս լեզվական զուգադիպումներից զատ, հայրիշխանություն-մայրիշխանություն պայքարը նկատվում է նաև առասպելաբանական մակարդակում: Այսպես, ի տարբերություն հայոց անվանադիր նախնիների ու հերոսների (Հայկ, Արամ, Տիգրան), որպես մարերի նախնի հաճախ հիշվում էին կանայք⁶. հունական

³ Այս հարցի շուրջ առավել մանրամասն տես Ալիշան 2002: 82. Աբեղյան 1966: 134-135:

⁴ Ա. Գարագաշյանը սա համարում էր ժողովրդական ստուգաբանություն, սակայն Մ. Աբեղյանը հակված չէր այդպես միանշանակորեն վերաբերվելու խնդրին [տես Աբեղյան 1985: 148]:

⁵ Հմմտ. *Մարտնդ* գավառանունը, որն, ամենայն հավանականությամբ, ծագել է *մար* ցեղանունից, բայց ժողովրդական ստուգաբանությամբ բացատրվում էր «մայր է անդ» [Օրբելեան, ԺԺ: 108. Սրվանձոյանց 1978: 74. Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու, հ. 8, Երևան, 1957: 475. Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1966: 159. ՀՀՏՏԲ, հ. 3, Երևան, 1991: 720]:

⁶ Բացառություն է կազմում Նիւբար Մաղեսը [Խորենացի I, ԺԳ: 52-54]:

առասպելաբանության մեջ՝ Մեղեան, իսկ հայոց ավանդույթում Անոյշ, Զայլամար, Անուշ⁷: Մինչդեռ հայոց դիցաբանության նշանավոր կանայք «Վիպասանքում» կամ այլագծի են (Սաթենիկ), կամ այլակին են (Տիգրանուհի), կամ էլ հանդես են գալիս լոկ անվանապես (Զարուհի): Բացառություն են կազմել, թերևս, աստվածուհու հասկանիչներով օժտված կերպարները, որպիսին Ծովինարն է: Ընդ որում, չի բացառվում, որ այս կերպարը հենց մայրիշխանության դարաշրջանի մնացուկ լինի:

3. Ծովինար / Ծովյան / Ծովյալ

3.1. Ծովինարի հետ կապված կենդանիները: «Վիպասանքի» հնագույն կերպարը, ըստ երևույթին, Ծովինարն է, որը մարմնավորում է հայոց առասպելաբանական Ծիրանի ծովը (Արյուն-ծով / Արնակարմիր ծով): Այն գտնվում է երկնքի և երկրի միջև. նրա առաջին շերտը ամպից է, իսկ ամպերից վեր՝ ջրերի ծովն է, որի սկիզբն ու վերջը հանգչում է օվկիանոսի վրա [Աբեղյան 1966: 76-77. 1975: 65-66]: Օվկիանոսը կամ համաշխարհային ծովը գտնվում է երկրի տակ և կոչվում է «առաջին ծով»՝ ի տարբերություն «երկրորդ»՝ Ծիրանի ծովի [Նարեկացի, ԺԶ, տող 11-14: 114]: Ամպրոպի ժամանակ այդ երկնային ծովը ավելոծվում ու հրակարմիր գույն է ստանում՝ ի տարբերություն ստորերկրյա՝ Սև ծովի⁸:

Նախքան անթրոպոմորֆ տեսք ստանալը՝ վաղնջական ժամանակներում, Ծովինարը պատկերվել է կովի տեսքով, որն ամպրոպի ժամանակ բառաչում է Արյուն-ծովից և ջուր խմում երկնային Կաթնաղբյուրից⁹: Այս հնագույն դիցաբանական ընկալումը պահպանվել է ժողովրդական հանելուկներում (գործրինակ «Կով մը ունիմ հանա-հանա [= մայր], // Կոտոշները մորխանա [= խոշոր], // Կաթնաղբյուրեն ջուր կը խմա, // Արյունածովեն ձեն կը հանա»), որոնց պատասխանն է՝ «ամպ և

⁷ Վերջին երկու կերպարների մասին տես Արծրունի, I, Ը: 75-76:

⁸ Հայոց հավատալիքներում Ծիրանի ծովի և ստորերկրյա «Սև ջրի» օվկիանոսի մասին տես Հարությունյան 2000: 9-17, 80. 2006: 81, N 3, 83, N 15, 84, N 19, 231 ևն:

⁹ Թերևս, փոքր-ինչ առավել ուշ ժամանակներին է վերաբերում Ծովինարի ձիակերպ կամ ձիու վրա նստած պատկերացումը, որի հետքերը պահպանվել են «Սասնա ծռերի» որոշ պատումներում և ժողովրդական ուշ հավատալիքներում [տես u Перосян 2006: 38-39. Աբեղյան 1975: 70]:

որոտ»¹⁰: Առհասարակ, երկունքից գոռացող կինը դիցաբանական մակարդակում համադրվել է ամպրոպի որոտի, այն է՝ բառաչող կովի հետ:

Այդ պատճառով ամպրոպն ու կայծակը առասպելաբանորեն դիտվել են որպես երկնային երկունք: Որոշ պատկերացումներով Կաթնաղբյուրից ջուր խմող երկնային կովը հղիանում և ծնում է հորթ, որը խորհրդանշում է կայծակը: Այս առասպելույթն արտացոլված է հետևյալ հանելուկում՝ «*Կովը բռանչի, // ֆորթը փախչի*», որի պատասխանն է՝ որոտ և կայծակ [Հարությունյան 2000: 81]¹¹: Բազմաթիվ հանելուկներում էլ ծով է անվանվում կովից կթած կաթը, իսկ նրա չորս պտուկներն, ըստ երևույթին, կաթնաղբյուրի հետ են համեմատվում [տե՛ս Հարությունյան 1965: 56, 247]:

Հավանաբար ամպրոպային կովակերպ դիցուհու հետ է կապվել հնում նաև գատիկ միջատը, որը Կապանի բարբառում ցայսօր «աստծու կով» է կոչվում, իսկ այլ բարբառներում «աստծու եզ(նակ)» [տե՛ս ՀԼՀԲ: 195]: Արծվանիկի խոսվածքում այս միջատը կոչվում է կավըսարտ, և նրա թռչել-չթռչելուց գուշակում արդյոք կովը (կավը) սարում կծնի, թե՞ գոմում¹²: Ջատիկ միջատը նույն «աստծու կով» անվանումն ունի նաև սլավոնա-բալթյան մի շարք լեզուներում և ռումիներենում, ընդ որում փորձ է արվել այն համադրելու ամպրոպի աստծո պատժված կնոջ կերպարին [Tonopov 1991: 182]¹³:

¹⁰ Աբեղյան 1975: 66: Այս հանելուկի տարածման արեալն է Ախալցխա, Ջավախք, Շիրակ, Բասեն, Ալաշկերտ, Կարին [Հարությունյան 1965: 11-12, հանելուկի փոփոխված տարբերակների մասին 223-224, 234]:

¹¹ Հանելուկը վկայված է Լոռիում [Հարությունյան 1965: 12]: Ամպրոպային կովի և նրանից ծնված հորթի առասպելույթի «երկրային» տարբերակն են ներկայացնում կրակի և ծխի մասին հանելուկները. այսպես, խոտն այրող կրակը հանելուկներում նույնացվում է կարմիր գոմեջի / եզան հետ, ինչպես թոնրի կրակը կարմիր կովի, մինչդեռ նրա ծուխը սև կովի / հորթի հետ: Որթատունկը, խաղողը և գինին նույնպես համեմատվում են այդ ամպրոպային կովի և նրա տված կաթի հետ [Հարությունյան 1965: 21, 22, 26]: Ինչ վերաբերում է Կաթնաղբյուրին, ապա նրա մասին տե՛ս Հարությունյան 2000: 80-81:

¹² Իմ գրառած նյութերից [Դաշտային լեզվաբանական նյութեր, տետր 1, Արծվանիկ, 2003: 7]:

¹³ Հետաքրքիր է, որ գատիկի հին հնդկական անվանումը *indragora*, նշանակել է «նա, ում հովիվը Ինդրան է», այսինքն ամպրոպի աստվածը [Tonopov 1991: 182]: Հայոց մեջ գատիկի (*ոսկի եզնակ, աստծու եզնակ*) ունեցած պաշտամունքային նշանակությունն է անդրադարձել նաև Ղ. Ալիշանը առանց, սակայն, խորանալու խնդրի մեջ [Ալիշան 2002: 89, 161]:

Քանի որ ամպրոպն ու կայծակը առնչվում են զարնանը, հայ ժողովրդական մի հանելուկում (Շամախի) ասվում էր. «Անա-անա [= մայր], / Կարմիր դանա [= հորթ], / Սոխակը գա, / Դուռը բանա», որի պատասխանն է՝ զարուն [Հարությունյան 1965: 18]: Այս առումով հետաքրքիր է, որ «Աստծու կով» միջատը նույնպես հայտնվում է զարնանը՝ հենց Ջատիկ տոնի շրջանում, որտեղից էլ ծագում է նրա քրիստոնեական անվանումը (զատիկ) [իմմտ. ՀԼԲԲ, հ. Ա: 402]: Այդպիսով, զատիկ միջատը, փաստորեն, հանդես է գալիս որպես ամպրոպային հին դիցուհու՝ Ծովինարի և զարնան ավետաբեր: Հայկական ժողովրդական տոնացույցում իրական զարնան զալը կապվել է հենց Ջատիկի հետ, որը կոչվել է նաև Կարմիր Ջատիկ [Խառատյան-Առաքելյան: 132, 135. Ստեփանյան 2003: 189]¹⁴:

Ամպրոպային կովակերպ դիցուհու կերպարը հաշվի առնելով՝ պատահական չի թվում, որ *կարմիր կով* դարձվածքը որոշ բարբառներում նշանակում է «բարկացող, ցասկոտ անձ» [ՀԼԲԲ, հ. Գ: 154]: Ծովինարը նույնպես ժողովրդական հավատալիքներում նկարագրվում է որպես «ցասմնալից, պատուհասող կայծակեղեն էակ»՝ հրացայտ աչքերով, այդ պատճառով կոչվում է նաև Հրաչք [Աբեղյան 1975: 70-71. Հարությունյան 2006: 232]:

3.2. Ծովինարի դիցաբանական կերպարը: Առասպելաբանական Ծիրանի ծովը և Կաթնաղբյուրը (= Սիպտակ աղբյուր) էպոսում երբեմն կոնկրետ տեղայնացումներ են ստանում. օրինակ՝ «Սասնա ծռերի» որոշ պատումներում նրանք տեղադրվում են Վանա լճում: Վերջինս ժողովրդական առասպելներում հաճախ է հանդես գալիս որպես վերացական Ծիրանի ծովի իրեղեն մանրակերտ և վիշապամարտության թատերաբեմ [Սրվանձտյանց 1978: 69-70, 77. Ղանալանյան 1969: 82-83]: «Սասնա ծռերի» համաձայն՝ Ծովինարը ջուր է խմում այդ Սպիտակ աղբյուրի անմահական ջրից, հղիանում և ծնում ամպրոպային երկվորյակներ: Ընդ որում, արխաիկ տարբերակներում այդ հղիացումը կարող էր կատարվել այն ժամանակ, երբ Ծովինարը մերկացած

¹⁴ Քրիստոնեական շրջանում զատիկ միջատը (ինչպես և նրան առնչվող հին հեթանոսական տոնը) սկսել է աղերսվել Մարիամ Աստվածածնին, այդ պատճառով միջատը կոչվել է *զատիկ ձիճու, մարիամ բոյոք, զատիկ բոյոք* [տես ՀԼԲԲ: 195. ՀԼԲԲ, հ. Ա: 402]: Մարիամ Աստվածածնի անունով է կոչվել զատիկ միջատը բալթյան և գերմանական լեզուներում նույնպես [Тоноров 1991: 182]: Բալթյան առասպելաբանության մեջ զատիկը կապվել է նաև արևի հետ, իսկ հայերենում՝ Սեբաստիայի բարբառում «կարմիր կովը թռավ» արտահայտությունը փոխաբերաբար նշանակել է «արևը մայր մտավ» [տես ՀԼԲԲ, հ. Գ: 154]:

լողում է ծովի միջով դեպի ժայռից բխող [Կաթն]աղբյուրը, և ջրի կաթիլներն, ըստ Լ. Աբրահամյանի վերակազմության, թափանցում են նրա մեջ [ՍԴ: 9-10. Абрамян 1983: 143-144]:

Ի տարբերություն «Սասնա ծռեր» էպոսի, «Վիպասանքում» Ծովինարն ունենում է ոչ թե երկվորյակներ, այլ եռվորյակներ: «Արտաշատյան ծագում» ունեցող այս շարքում Ծովինարը տեղայնացվում է Հայկազանց երկրի՝ սառցազագաթ երկար և բարձր լեռան վրա, որի տակ ակնհայտորեն ակնարկվում է Ազատ Մասիսը: Դեռևս Ա. Մնացականյանը համոզմունք էր հայտնել, որ այդ առասպելում նկարագրվող սրբազան լեռ Մասիսն է, իսկ նրա գագաթին ծննդաբերող գեղատես կինը՝ հայոց Մայր աստվածուհին [Մնացականյան 1973: 79, 1975: 226]:

Ջ. Ռասսելն, իր հերթին, կարծում է, որ «երևա կատարեալս» (տես ստորև) դարձվածքի մեջ կողավորված կերպով ակնարկվում է երկու կատար ունեցող Արարատի՝ Սիսի և Մասիսի միջև ընկած «երկար» տարածությունը, այսինքն՝ ծննդաբերող մայր աստվածուհին նստած է երկու գագաթների միջև ընկած միջանկյալ «երկար» զոգավորության վրա [Russell 1999: 15]: Հայոց վաղնջական հավատալիքներում Մեծ Արարատը՝ Մասիսը, ներկայացել է որպես արարչագործությունից հետո տիեզերակարգը պահպանող սրբազան լեռ [Մովսիսյան 2000: 12]: Արարատի վրա ծննդաբերող կնոջ առասպելը խորենազու պատմական շարադրանքում վերածվել է թշնամի հերոսի երազի¹⁵.

¹⁵ Այս նույն մոտիվը տեսնում ենք նաև Ֆիրդուսու «Շահնամեում» (X դ.), որի 1333-րդ տողից սկսած պատմվում է, թե ինչպես Ջոհիակը երազում տեսնում է երեք մարտիկ-եղբայրների ծնունդը. նրանցից կրտսերը Ֆարիդունն է (Faridūn / Feridūn), ըստ խորենացու՝ Հրուդեն, որը Ջոհիակին (հայ. Աժդահակ) հաղթողն է, ըստ որում նա Ջոհիակին սպանում է կովազույն գուրգով հարվածելով [1333-1350: 52], հնմտ. կովի առնչությունը ամպրոպային աստվածությանը (§ 4.1): Սակայն «Շահնամեում» չեն նկարագրվում այդ երեք հերոսների ծննդյան հանգամանքները (տեղը, վայրը, մայրը ևն): Հետաքրքիր է, որ Ֆարիդունը, ըստ Շահնամեի, կերակրվել է սիրամարգի բոլոր գույները ունեցող Բարմայե (Barmāyeh) իրաշալի կովի կողմից, որի կերպարը չունի գուգախեռներ Ավեստայում և միջին իրանական աղբյուրներում [1481-1554: 56-58, 613, որսւմ. 1481], իսկ Ծովինարը սկզբնապես հայկական հավատալիքներում, ինչպես տեսանք, կարող էր պատկերացվել որպես կարմիր կով: Կովկասյան դիցաբանության մեջ նույնպես հանդիպում ենք «մայր-կովին», այսպես, կովկասյան «ժայռին գամված» հերոս Ամիրանիի ծննդյան վրացական և օսական առասպելներում հանդես են գալիս «մայր-կովն» ու «հայր-ցուլը», և Ամիրանին դուրս է գալիս ծովից նրանց հետ միասին, ընդ որում այդ առասպելը համեմատվում է ցյակերպ Պոսեյդոնի և «կովակերպ» Պասիփայեի կենակցության մասին կոետե-միկենյան գրույցի հետ [Абрамян 2003: 330-331. Abrahamian 2006: 213-214]:

«... մերձ ի լեռն մի երկայն յերկրէ բարձրութեամբ, որոյ գագաթնն սաստկութեամբ սառնամանեաց թուէր պատեալ. եւ ասիին զոգցես յերկրին Հայկազանց զայս լինել: Եւ ի նայել իմ յերկարագոյնս ի լեռնն կին ոմն ծիրանագգեստ, երկնագոյն ունելով զհրեաւ տեռ [= քող], նստեալ երեւեցաւ ի ծայրի այնպիսոյ բարձրութեան, աչեղ, բարձրահասակ եւ կարմրայտ, երկեանց ըմբռնեալ ցաւովք: Եւ ի յերկարագոյնս նայել իմ յայնպիսի երեւումն եւ ի հիացման լինել՝ ծնաւ յանկարծ կինն երիս կատարեալս ի դիցազանց հասակաւ եւ բնութեամբ: Առաջինն գերանսն ածեալ ի վերայ առիւծո՝ սլանայր յարեմուտս, եւ երկրորդն ի վերայ ընծո՝ ի հիւսիսի հայելով. իսկ երրորդն զվիշապ անարի սանձեալ՝ ի մերոյս վերայ շահատակեալ յարծակէր տէրութեանս» [I, ԻԶ: 88-90]:

Ա. Պետրոսյանն իրավամբ գտնում է, որ «ակնհայտ է այս ծննդաբերող կնոջ և Ծովինարի համապատասխանությունը»: Ծովինարը երկվորյակների և վիշապամարտիկ հերոսի մայր է համարվել, ինչպես և նշված առասպելի «բարձրահասակ ու կարմրայտ» կինը: Կնոջ ծիրանագգեստ լինելը և լեռնային, այսինքն՝ երկնքին մոտ տեղադրությունը հուշում են նրա կապը երկնային Ծիրանի ծովի հետ, որի անձնավորումը հենց Ծովինարն էր: Հատկանշական է, որ բանահյուսության մեջ ևս Ծովինարը նկարագրվում էր քողը դեմքին, իսկ *ծովծվան* բառը Վանի և Խարբերդի բարբառներում նշանակում էր «ծովի նման մեծ ու գեղեցիկ» (աչքերի մասին), ինչը լիովին սագում է առասպելի «աչեղ» կնոջը [Պետրոսյան 1997բ: 14. Первосян 2002: 19. Աբեդյան 1975: 70. ՀԼԲԲ, հ. Բ: 420]¹⁶:

3.3. Ծովինարի կերպարը միջնադարյան բանաստեղծության մեջ: Ծովինարն, այսպիսով, հայոց հնագույն մայր աստվածուհին է, իսկ նրա խորհրդանշած արնագույն ծիրանի ծովը կենցաղային մակարդակում փոխաբերաբար ներկայացնում էր ծննդաբերող կնոջ արգանդից զատված ջուրն ու արյունը, որտեղից դուրս է գալիս նորածինը¹⁷: Հայոց Վերածննդի պոեզիայում Աստվածամայրը նկարագրվում է հենց Ծովինարին բնորոշ գծերով: Այսպես, Գրիգոր Նարեկացու (X դ.) տաղերից մեկում Աստվածածինը պատկերվում է որպես դիցուհի. «Աչքն ծո՛վ ի ծո՛վ ծիծաղախիտ ծաւալանայր յառաւատուն // Երկու փայլականածե

¹⁶ «Ծով-աչքերն», առհասարակ, համարվել են գեղեցկության չափանիշներից մեկը [իմմտ. Մնացականյան 2001: 106, Հարությունյան 2006: 142, N 166]:

¹⁷ Ըստ Վ. Մելիք-Օհանջանյանի Ծովինարը «... ջրածինները բեղմնավորող, սնող ու ծնող արգանդն է, մայր անոթն է...» [Մելիք-Օհանջանյան 1946: 283]:

արեգակնան նման...»: Նրա լեզուն նման է քաղցրանվագ տավիղի, վարսերն ունեն գինու գույն, իսկ եռահյուս խոպոպներն իջել են կլոր այտերի շուրջ [ԺԹ: 120-121]:

Նարեկացու մեկ այլ տաղ, որ սկսվում է «երկինքն ի յերկիրս եւ երկիրս ի յերկինքն» անագրամային առասպելաբանական բառերով (հմմտ. «Վահագնի հիմնը») ¹⁸, փոխաբերաբար ներկայացնում է Ծիրանի ծովի պատկերը, որով սրընթաց անցնում են արծվաթռիչք առասպելական կանայք, հողմեր են բարձրանում վեր՝ աշխարհի չորս կողմերից, և հորդաբուխ գետերի վտակները (հավանաբար անծրևի տեսքով) հոսում-թափվում են «առաջին ծովը» ¹⁹: Վերջինս, թերևս, գտնվում է երկրին մոտ, իսկ «երկրորդ ծովը» նույն ինքը երկնային Ծիրանի ծովն է, քանի որ Նարեկացին շարունակում է. «*Ծովուն երկրորդի՝ ծագք արեամբ թաթախն. // Ծաւալ ծով ծիծաղ քաղցր աւղով շարժենայր*» [ԺԶ: 113-114]: Այս օղով շարժվող ծովն ակնհայտորեն համապատասխան է երկնային Ծիրանի ծովին:

Նշված երկու տաղերում վկայված բաղաձայնության լուստակումներով (alliteration) հարուստ տողերը՝ «Աչքն ծո՛վ ի ծո՛վ ծիծաղախիտ...», «Ծաւալ ծով ծիծաղ քաղցր աւղով...», համեմատվել են Գրիգորիս Աղթամարցու՝ վեց դար անց գրած տողերի հետ, որոնցում հարատևում է նույն ավանդույթը. «Աչք քո ծաւալ տան զերդ գծով», «Աչեր ծով ի ծով ունիս, ստկալի վարսաւոր սերովբէ» ²⁰: Ընդ որում, հատուկ շեշտվել է, որ /ծ/ պայթաշփականի կրկնությունը, ինչպես և «Վահագնի հիմնում», ստեղծում է ասոցիացիաներ *ծին-, ծն-ունդ* արմատի, իսկ /ե-է/ ձայնավորների

¹⁸ Այս տողերը Ս.Բ. Հարությունյանի կողմից արդեն իսկ համեմատվել են «Վահագնի հիմնի» սկզբնամասի հետ [Հարությունյան 1987ա: 55], իսկ Ջ. Ռասսելը բերում է ուրիշ զուգահեռներ ևս հայոց միջնադարյան բանաստեղծության «Ծննդյան» և այլ երգերում [Russell 1989: 325-328. 1994: 44]: «Երկ-» վանկի անագրամային կրկնությունը «Վահագնի հիմնում» դարձել է առանձին ուսումնասիրությունների առարկա, որոնց մասին տես Исаков 1969, 1983. Russell 1989: 324, com. 15:

¹⁹ Այստեղ բնագրում նշվում են երկնային (Ծիրանի) ծովից երկիրն ի վայր դեպի «առաջին ծովը» հոսող «քառաղեան» գետի վտակները, որոնց տակ, ինչպես իրավամբ թարգմանել է Վ. Գևորգյանը, ակնարկվում են դրախտից բխող չորս գետերը [տես Նարեկացի (թրգմ.): 429]:

²⁰ Այս մասին առավել մանրամասն տես Russell 1985: 437-438: Ինչ վերաբերում է վերոհիշյալ «Աչքն ծո՛վ ի ծո՛վ ծիծաղախիտ ծաւայանայր յառաւօտուն / Երկու փայլակնաձեւ արեգակնան նման...» հատվածին, ապա այն համեմատվում է «Վահագնի հիմնի» վերջին տողի հետ «եւ աչկունքն էին արեգակունք» [Russell 1985: 438], որում, ի դեպ, որպես արխաիզմ պահպանվել է հնդեվրոպական երկակի թվի արտահայտությունը:

կրկնությունը է-ություն հասկացության հետ [Russell 1996]: Գարնանամուտի տոնին Բարեկենդանին ասվող «Ծամբելն ի ծով» ժողովրդական պարերգում նույնպես անդադար տեսնում ենք /ծ/ բաղաձայնի կրկնությունը [տես Խառատյան-Առաքելյան 2005: 101]: Առիասարակ, բաղաձայնույթի գեղարվեստական հնարքը բնորոշ էր դեռևս «Վիպասանքի» չափածո պատառիկներին [տես Հարությունյան 1987ա: 50, 56]:

Ինչպես տեսանք վերը, «Աժդահակի երագի» նկարագրությունն ակնհայտորեն ամպրոպի և կայծակի մի բանաստեղծական պատկեր է, որի մի զուգահեռը «Վահագնի հիմնում» բնորոշվում է եղեգան փողից դուրս եկող ծխով և հրով [Խորենացի I, ԼԱ: 102]: Քրիստոնեական շրջանում այդ պատկերը փոխարինվել է խունկի և կնդրուկի ծխով ու հրով: Նարեկացու վերոհիշյալ տաղն ավարտվում է հենց նմանատիպ փոխաբերական նկարագրությամբ. «*Ծաւալ ծով ծիծաղ քաղցր աւղով շարժենայր, // Շարժէր սաքայեան՝ ի կղզիս կընդորկի: // ... // Ի խաղըս գետոց հրով վառեալ բուրաստան*» [ԺԶ, տող 15-16, 18: 114]:

Իսկ Նարեկացու մյուս տաղի սկզբում Դիցամայրը համեմատվում է եղեգնյա սափորի հետ. «*Նոճ ի նոճ յեռ ի սափոր եղեգնատնկոյն*», ապա տաղի վերջնամասում՝ «*Ծոցն լուսափայլ, կարմիր վարդով լցեալ, // Ծղիքն ծիրանի՝ մանուշակի հոյլք. // Խնկեալ ի կնդրկէ բուրուառ՝ հրով աստուածայնով լցեալ, // ծայն քաղցրանուագ, որ ի նմանէ հնչէր*» [ԺԹ, 24-27: 121]: Ընդ որում՝ ամենավերջում հիշատակվում է «նորածին փրկիչը», որն այդպիսով կապվում է «կնդրուկի պես բուրոդ», «աստվածային հրով լցված բուրվառի» նմանվող, «եղեգնատնկի սափորի հետ» համեմատվող Աստվածածնի հետ:

Ըստ երևույթին, ամպրոպային երկունքի ժամանակ ծննդաբերող Ծովհնարի մասին պատկերացումն է արտացոլված նաև հայոց միջնադարյան հայրեններից մեկում. «*Ծագէ լոյս ի քո ծոցէդ, // Զինչ զարնան կայծակն ի ամբէն... // Աչերտ է ծովէն առած // Ու ուներդ ի թուխի ամպէն*»: Այս հայրենի ծովայնա կինը արդեն իսկ համադրվել է Ծովինարի հետ [Այդինյան 2001: 47]: Սակայն միանգամից աչքի է զարնում նաև նրա նմանությունը «Աժդահակի երագի» աչեղ կնոջը:

Ի դեպ, այդ գեղեցիկ առասպելում նշվող գույները՝ ծիրանի («ծիրանագգեստ»), կապույտ («երկնագույն քող») և կարմիր («կարմրայտ»), խորաթափանց պատահականությամբ թե զարմանալի զուգադիպությամբ, դարձել են հայոց ժամանակակից

եռագույն դրոշի գույները [Dalalyan 2001: 169]: Գրեթե նույն գույներն անընդհատ «խաղում» են նաև Նարեկացու տաղում: Այստեղ Աստվածամայրը նկարագրվում է կարմրավարդ լուսափայլ ծոցով, ծիրանի դաստակներով և մանուշակի հուլերով [ԺԹ, 24-25: 121]: Նրա պատմությանը զարդարված է կապույտ, ծիրանի և «ոսկեշող» որդան-կարմիր գույներով. «Գեղեցիկ պատմությանս զարդարեալ էր, // Ի կապույտոյ, ի ծիրանոյ, ի բեհեզոյ, ի յորդանէ ոսկեշողէր գոյնն» [ԺԹ, 28-29: 122]²¹:

3.4. **Ծովինար անվան ստուգաբանությունը:** Հայերենի որոշ բարբառներում *ծովինար* կամ *ծովյան* բառն ուղղակի նշանակել է «փայլակ, կայծակ» [ՀԼԲԲ, հ. Բ: 420]²²: Սակայն այդ զարգացումը պետք է համարել երկրորդային, այն է՝ աստվածության անվան փոխակերպում և վերածում հասարակ գոյականի՝ թերևս քրիստոնեական դարաշրջանում:

Հետաքրքիր է, որ Տավուշի մարզի Սևքար գյուղի խոսվածքում մինչ օրս *ծովյան* բառը գործածվում է «ծիածան» իմաստով: Առհասարակ, ամպրոպ-որոտ-փայլակ-ծիածան պատճառահետևանքային կապը հստակ երևում է նաև բարբառային *օրոտիկ* բառի մեջ (< որոտ-իկ), որը նույնպես նշանակում էր «ծիածան» և պահպանվել էր Սասունի գյուղերում [տես Հանեյան 2001: 109-110]: Ծիածանի կապը [Ծիրանի] ծովի հետ երևում է հետևյալ ժողովրդական հանելուկում (Գառնի). «Անանա՛ բեզան, չանանա՛ բեզան, որտե՞ղից ես գալիս: // – Ծովից եմ գալիս: // – Բա խի՞ չես թրջված: // – Տակիցն եմ գալիս» (պատասխանն է՝ ծիածան) [Հարությունյան 1965: 15-16]²³:

Ծովինար անվան միանգամայն ընդունելի և անփիճարկելի ստուգաբանությունը ժամանակին տվել է Մ. Աբեղյանը: Քանի որ հեքիաթներում և ժողովրդական հավատալիքներում Ծովինարը հաճախ կոչվում է նաև Ծովեան կամ Ծովեալ, ընդ որում այդ բառերն ակնհայտորեն կազմված են *ծով* արմատից՝ եան և -եալ վերջածանցներով, այսինքն՝ Ծովյան/Ծովյալ անունը բառացիորեն նշանակում է «ծովային», ուստիև հետագայում *Ծովեան* ձևից -ար վերջածանցով օրինաչափորեն կազմվել է Ծովինար անունը,

²¹ Աշխարհաբար այս հատվածը Վազգեն Գևորգյանի թարգմանությամբ հնչում է այսպես. «Ջարդարված էր պատմությանով գեղեցկատես, // Որ բեհեզի կապույտ, որդան [կարմիր] ու ծիրանի // Գույներով էր ոսկեշողուն» [Նարեկացի (թրգմ.): 405]:

²² Բառը հայտնի էր Լոռու, Ղազախի, Շուլավերի, Արարատյան դաշտի, Նարբերդի բարբառներում:

²³ Ծիածանի դիցաբանական հատկանիշների մասին տես Հարությունյան 2000: 217-218:

ինչպես Ոսկեան ձևից ունենք Ոսկինար, Հեղինե ձևից Հեղինար իգական անունները [Աբեղյան 1966: 78-79. 1975: 70-72]:

3.5. Ստուգաբանության պատմություն: Գ. Ղափանցյանը Ծովինար անունը համարում էր ենթաշերտային ծագման և բացատրում որպես «ջրահարս», «ծովահարս» համեմատելով *լազ. մեզրեյ. c'vinari* / *c'vinori* «կուղբ», «ջրասամույր» բառի հետ: Նա գտնում էր, որ *նար* բառը հայերենում նշանակել է «ջրահարս», «գետային աստվածություն» և ծագում է աքքադերեն *nār* նույնիմաստ բառից²⁴: Հետևաբար Ծովինար կազմությունը նա համեմատում էր Ոսկինար, Հեղինար կազմությունների, ինչպես նաև հայ ժողովրդական կրկներգում հիշատակվող «հոյ նար» կապակցության հետ, դրանք մեկնելով համապատասխանաբար որպես «ոսկե ջրահարս», «գետի (ջրի) հարս» և «հոյակապ, հզոր ջրահարս» [Kapanadze 1975: 373]:

Որպես այս ստուգաբանության ապացույց բերվում էր Նոր Նախիջևանի հայերի հավատալիքներում *ծովի մար* կերպարների առկայությունը, որոնք համարվել են «ջրերի մեջ ապրող չար ոգիներ»: Սակայն սա բոլորովին էլ հատուկ անուն չէ և պարզապես նշանակում է «ծովի մայր», ինչպես հայտնի են եղել նաև *գիշերվա մայր* «գիշերվա չար ոգիներ» էականը Վանի ժողովրդական հավատալիքներում²⁵: Այնպես որ, *ծովի մար* կերպարը չի կարող համարվել *Ծովինար* բառի զուգահեռ ձև: Բացի այս, Գ. Ղափանցյանը *Ծովեան* և *Ծովեալ* անուններում -եան և -եալ վերջածանցները բացատրում էր որպես արմատներ՝ «ոգի, ալք» նշանակությամբ, ինչը նույնպես հեռու է իրական ստուգաբանություն լինելուց [տես Kapanadze 1956: 295-297]: Անձրև առաջացնելու համար պատրաստվող, *Նուրին* կոչվող խրտվիլակը նույնպես չի կարող ապացույց լինել այլ կերպ ինչող **Նար* աստվածության վերականգնման համար (նույն հաջողությամբ *ճոլի, ճիճիմամա, պուպլատիկին* և այլ խրտվիլակների անունները կարելի է վերականգնել որպես դիցանուններ, մինչդեռ դրա համար անհրաժեշտ են լրացուցիչ այլ ապացույցներ):

²⁴ Աքքադերենում կար *nāru* «գետ» բառը և *Nāru* աստվածություն, որը երբեմն համարվել է «գետի աստվածուհի» [Kapanadze 1956: 300]:

²⁵ Գիշերամայրերի մասին տես Սրվանձտյանց 1978: 149-150. Աբեղյան 1975: 31. Asatryan, Dalalyan 1999-2000: 171-172: Իսկ «ծովի մարերի» մասին հիշատակում է Ուֆայեյ Պատկանյանը. «*Մարթուն միտկեն ինչ ասիս բէշ պաներ կանցնի խոնձո-լոզներ, ծովի մարեր, մեզմէն աղեկներ*» [տես ՀԼԲԲ, հ. Բ: 420]: *Ծովի մար* առասպելական էականերին հիշատակող զրականության ցանկը տես Մելիք-Օհանջանյան 1946: 283-284:

Հ. Աճառյանն իր «Անձնանունների բառարանում» նույնպես ցուցաբերել է Գ. Ղափանցյանի ստուգաբանությանը նման մոտեցում Ծովինար անունը բացատրելով *հայ. ծով և արար.* نَار *nār* «հուր» բառերից կազմված, թերևս հաշվի առնելով անվան ուշ գործածության հանգամանքը՝ 15-17-րդ դարերում [Աճառյան 1942-1962, հ. Բ: 573]: Ինչ վերաբերում է *նար արմատին, ապա Կ. Մելիք-Օհանջանյանն էլ այն կապում էր հնդ-իրանական *nar-*, *nər-* ձևի հետ, որը նշանակում է «այր», «կին» [Մելիք-Օհանջանյան 1946: 285]:

Պետք է նշել, սակայն, որ լեզվաբանական տրամաբանության տեսանկյունից նշված բացատրությունները կաղում են և առավել նմանվում ժողովրդական ստուգաբանության: Նախ, Գ. Ղափանցյանի ստուգաբանության իրական լինելու դեպքում Ոսկինար անունը կհնչեր *Ոսկենար (ինչպես Ոսկեհատ, Ոսկեվազ ևն), Հեղինար անունը կհնչեր Հեղնար²⁶, բացի այդ հայերենում հեղ չի նշանակում «ջուր» կամ «գետ», այլ միայն «թափել, լցնել», ընդ որում այդ արմատը չի գործածվել գոյականաբար [Աճառյան 1971-1979, հ. III: 76], իսկ «հոյ նար» կրկներգը ծիսական նշանակություն ունի և ոչ բառակազմական արժեք, ընդ որում նման կրկներգերը կարող էին և կազմվել հին դիցանունների կրճատմամբ: Այնպես որ, բոլորովին չի բացառվում, որ «հոյ նար» ձևը ծագեր Ծովինար աստվածության անունից, սակայն դա դեռ չէր նշանակի, թե հայերենում գոյություն են ունեցել *նար* «ջրահարս» կամ *նար* «հուր, կրակ» արմատները²⁷:

Համանման մոտեցմամբ՝ 20-րդ դ. առաջին կեսին արդեն իսկ փորձ էր արվել վրացական երգերի հնչաշարային կրկնակներում

²⁶ Հեղնար ձևը գոյություն ունի, սակայն ծագում է *եղնար* «էգ եղնիկ» բառից, ընդ որում որպես իգական անձնանուն այն գործածվել է Եղնար / Եղինար / Հեղնար տարբերակներով [Աճառյան 1942-1962, հ. Բ: 118. հ. Գ: 81]: Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, սակայն, Հեղնար անունը կապում է *եղի* (եղիկ, եղիկցորեն, հեղի) «նորահաս ցորեն», «հասնելուն մոտ կաթնահաս ցորեն» բառի հետ, ըստ այդմ Հեղնարին համարելով հացահատիկի հովանավոր դիցուհի [Մելիք-Օհանջանյան 1946: 286. ՀՀԲ: 180. Աճառյան 1971-1979, հ. II: 19]:

²⁷ Այլ բան է, որ առասպելաբանական մակարդակում Ծովինար դիցանունը կարող էր բաղարկվել այլ ժողովուրդների մեջ առկա այն կերպարների անուններին, որոնք պարունակում էին *նար* արմատը [Խմնտ. Канакян 1956: 300. Պետրոսյան 1997բ: 8-10. Петросян 2002: 9-13]: Բացի այդ, Վան-Շատախ-Աղբակ-Խոշաբ տարածաշրջանում, օրինակ, ծիսածանը կոչվում էր *անծրևի հարս*, ինչը պարզապես կարող էր լինել Ծովինար դիցանվան ուշ ժողովրդական ստուգաբանության արդյունք հանդիսացող «ծովի-նար» կապակցության հետ համեմատության հետևանք [Խմնտ. Հանեյան 2001: 109-110]:

տեսնելու հիմնարկեյան աստվածությունների անուններ [Сванцдзе 1937]: Այսպիսի մեկնությունը, սակայն, միանշանակ չէ, քանի որ ինչպես որոշ դիցանուններ կարող էին ծագել «մանկական բառերից» և բնածայնություններից, այնպես էլ նույն այդ արմատները կարող էին առանց որևէ ծիսա-դիցաբանական իմաստի կիրառվել երգերում, ինչպես երեխաների լեզվում:

Ինչ վերաբերում է հայկական ժողովրդական երգերին, ապա նրանց կրկներգերում հաճախ են հանդիպում նման «բառեր»՝ «հայ-նըր, նայ, նայ», «նայ, նայ, նայ. նայ, նայ», «նանայ, նայ, նայ, նայ, նանայ», «վայ նանար, նանար», «Նարոյ, Նարոյ, Նարոյ ջան», «Հոյ Նաներ, Նաներ» ևն: Թեև որոշ դեպքերում հնարավոր է ենթադրել վաղնջական դիցանվան արտացոլում կրկնակներում (Նանէ > նաներ, Նանա > նանայ/ր), սակայն մեծ մասամբ դրանք միանգամայն կարող էին ծագել պարզապես բնածայնական ծագում ունեցող սովորական հնչաշարային կրկնակներից, այն է՝ «տարրական» ցեղակցության բառերից, որոնք բնորոշ են տարբեր ծագում ունեցող լեզուներին՝ աշխարհի տարբեր կողմերում [իմմտ. Խաչատրյան 1998: 209-210, 214, 216]²⁸:

Ամեն դեպքում, *նար* բառ գոյություն չունի գրական հայերեն լեզվում և բարբառներում, ուստիև անհավանական է երկու տարրասեռ արմատներով (մեկ հայկական՝ *ծով*, և մեկ աքքադական / արաբական / հնդ-իրանական՝ *նար*) բարդ բառի կազմումը հայերենում՝ մանավանդ ժամանակակից աշխարհաբար հայերենի -ի սեռական հոլովի ցուցիչով²⁹:

3.6. **Դիցանվան հնագույն հիշատակությունը:** Ծովինար աստվածության արական տարբերակն է, ըստ երևույթին, հիշատակված դեռևս Վանի թագավորության դիցարանում՝ «Մեերի դռան» նշանավոր արձանագրության մեջ՝ ^{AB22} **su-i-ni-na-ú-e DINGIR** «ծովերի աստված» ձևով [KYKH: N 38: 45, 48, 462]: «Ծով» կամ «աստված» գաղափարագրով (^{AB} կամ ^D) նախանշվող այս

²⁸ Բարեկենդանին ասվող մեկ այլ կրկներգ՝ «Հանաներ, նաներ, նաներ, // Ջանանաներ, նաներ, նաներ» [տես Խաչատրյան-Առաքելյան 2005: 100], կարծես իր մեջ համատեղում է Նանէ և Հանի / Անի (= մայր) դիցանունները:

²⁹ Հ. Աճառյանը բերում է նաև *Ծով*, *Ծովակ*, *Ծովիկ* անձնանունները՝ դրանք համարելով բնիկ հայկական: Ինչ վերաբերում է *Ծովխաթուն* անձնանվանը, ապա դրա երկրորդ բաղադրիչը (խաթուն) թեև օտար բառ է, սակայն անկախաբար գործածվել է հայերենում, ընդ որում բավական հաճախակի:

Ծվինինաու(ե)³⁰ աստվածությունն, ականայտորեն, համապատասխանում է Ծովինարին, որն, ըստ երևույթին, ունեցել է և իր արական գուգահեռը, քանի որ հայտնի է, որ 19-րդ դարում գրառված մեծ ժողովրդական հավատալիքներում Ծովինարը հաճախ «երևում է նաև ծպտված տղամարդու կերպարանքով» [տե՛ս Աբեղյան 1975: 70]:

Նախկինում *Ծվինինաու(ե)* դիցանունը կարդացվում էր աստվածության ցուցիչով (^Բ) և թարգմանվում որպես «լճերի աստված» [YKH, N 27: 144, 147], հետագայում Ն. Հարությունյանի կողմից ճշգրտվեց այդ դիցանվան գաղափարագրի ընթերցումը (^{AB22}) և անունը սկսեց թարգմանվել «ծովերի աստված» [KYKH: 49, որսմ. 22]: Ս. Հմայակյանը վարկած առաջ քաշեց առ այն, որ իրար ետևից հիշատակվող «լճերի աստվածը», «հարթավայրերի աստվածը» և «ծովերի աստվածը» ներկայացնում են ուրարտական դիցաբանական պատկերացումները տիեզերքի ուղղահայաց եռամաս կառուցվածքի մասին երկինք, երկիր, ծով [Հմայակյան 1990: 31-32, տե՛ս նաև 95, ծան. 31]: Այս առումով հիշատակելի է «Վահագնի հիմնի» երկինք – երկիր – ծիրանի ծով պատկերացումը, ընդ որում վերջինիս անձնավորումը հենց Ծովինար / Ծովյանն էր: Սակայն Ն. Հարությունյանը «Միերի դռան» վիմագրի նույն հատվածը թարգմանում է այլ կերպ. «երկրների աստծուն..., սահմանների (?) աստծուն..., ծովերի աստծուն...» [KYKH: 52]:

Ինչ վերաբերում է այս դիցանունից առաջ դրված գաղափարագրին, ապա Մ. Սալվինին չի ընդունում դրա «ծով» ընթերցումը՝ վերադառնալով նախկին «աստված» (^Բ) ընթերցմանը [Salvini 2001: 248]: Ինչևէ, մեզ առավել հետաքրքրողը տվյալ դեպքում գաղափարագրից հետո եկող մասն է, որը բառացիորեն նշանակում է «ծովերի» (-aúe վերջավորությունը հոգնակի սեռական հոլովի ցուցիչն է) [Meluxanbasu 1960: 56]³¹. այսինքն՝

³⁰ Ուրարտ. *baue* «ծով, լիճ» / *huy*, *ծով* բառը նույն հնչյունափոխությամբ հանդիպում է Վանի շրջանում գտնվող *Ծվատան* գյուղի անվան մեջ: Հետաքրքիր է նաև, որ 2002 թ. գտնված Երմանցի ուրարտական արձանագրության մեջ երկու անգամ (մեկ հստակ գրությամբ և մեկ վերականգնված տողով) հիշատակվում են «ծովային աստվածները» (DINGIR^{MES} šu-i-ni-ni / šu-ni-ni) հոգնակի թվով, որոնց պետք է գոհաբերվեր համապատասխանաբար՝ երեք և մեկ ոչխար [Գրեկյան 2004: 225, ՀՎ I, տող 11-12, 226, ՀՎ II, տող 21, 245, 21), 251, (11)-(12), (21)]:

³¹ Մ. Սալվինին տվյալ դեպքում -aúe վերջավորությունը համարում է հոգնակի տրական հոլովի վերջավորություն [Salvini 2001: 247]: Այս տեղեկության համար ես պարտական եմ Ե. Գրեկյանին:

որոշչի իմաստ ստանալով նշված դիցանունը պետք է պարզապես նշանակեր «ծովային» (ճիշտ ինչպես գրաբարյան *ծովուց* ձևը), ըստ այդմ նույնանալով *Ծովինար* դիցանվան ստուգաբանական սկզբնիմաստին՝ «ծովային»:

Եթե Ծվինինաու(ե) աստվածությունն իսկապես ուրարտական դիցարանում առնչվել է կայծակին ու ամպրոպին և Ծիրանի ծովին, ապա ուշագրավ է, որ վերոհիշյալ հանելուկը «ամալի և որոտի» մասին (§ 3.1) հայտնի է նաև իր «արական» տարբերակով. *«Սարեն կուգա սըլվըլայեն, // Օսկի պեխեր պըլվըլայեն. // Կաթնաղբրեն ջուր կը խմե, // Ծովանակեն ծեն կը հանե»*, որի պատասխանն է՝ «որոտ և կայծակ» [տե՛ս Հարությունյան 1965: 12]: Զ. Ռասսելի ենթադրությամբ՝ Ծվինինաու(ե) աստվածն է առասպելի նախնական տարբերակում եղել ամուսինը հայոց Ծովինար մայր աստվածուհու, որը ծննդաբերում է դիցավեպի առաջին սերնդի հերոսներին [Russell 1994: 43]:

4. Տիգրան

4.1. «Աժդահակի երագի» առասպելաբանական հատկանիշները: Ըստ «Աժդահակի երագի» (§ 3.2) Ծովինարի հետ համադրվող կնոջ ծնած եռվորյակները, երեք կենդանի՝ արյուծ, ինձ և վիշապ սանձած, արշավում են արևմուտք, հյուսիս և արևելք (կամ հարավ-արևելք) [Խորենացի I, ԻԶ: 88-90]: Փաստորեն, այս նորածին եռվորյակները, որ իսկույն սուրում են ոտխնների դեմ, օժտված են «մանկություն չունեցող» հերոսի հատկանիշներով: Մյուս կողմից, նրանք ըստ էության ներկայացնում են արդեն հասուն և ձևավորված գերագույն աստծո կերպարի էվոլյուցիոն զարգացման հնագույն փուլերից մեկը [իմմտ. Абрамян 2006: 57]: Հայ առասպելաբանական մոդելում աշխարհի չորս կողմերը, ամենայն հավանականությամբ, նույնացվել են չորս կենդանիների հետ (առյուծ, ինձ, վիշապ և այծ/ցուլ) [Dalalyan 2001: 168]:

Հայոց դիցաբանության մեջ ամպրոպային գերագույն աստվածը Արամը (հետագայում Արամազդ), որի հետ էր համադրվում Մեծ Հայքի արքան, մեկնակետից (մայրաքաղաք կամ լեռնագագաթ)՝ արշավանքներ է ձեռնարկում երեք ուղղություններով, իսկ չորրորդ ուղղությունը մնում է նրա թիկունքում: Այդ եռակողմ արշավանքը խորհրդանշվում էր աշխարհի ծագերի կենդանակերպ «պահապանների» (հին հնդկական տերմինով ասած՝ *լոկապալա*) միջոցով, որոնք «Աժդահակի երագում» հանդես

են գալիս առյուծի, ինծի և վիշապի տեսքով³²: Ինչպես նշվել է, եռվորյակների ծննդյան այդ առասպելում ասես մեկտեղ միավորված են աշխարհի կողմերի, արեգակնային պտույտի և կյանքի վերափոխման վերաբերյալ պատկերացումները [Հակոբյան 2001: 152]:

«Ածղահակի երագում» հիշատակվող եռվորյակ դյուցազունները, փաստորեն, ներկայացնում են ամպրոպային գերագույն աստծո կերպարի տրոհումը երեք մասի (ինչպես որ «Սասնա ծռերում» այդ տրոհումը կատարված է երկուսի), ընդ որում նշված «տրոհումը» կարելի է նաև մեկնաբանել որպես գերագույն աստծո երեք փոխակերպումներ (incarnation) [Dalalyan 2001: 169]: Գերագույն աստծո գործառույթները պրոյեկտվելով բաշխվել են այդ եռվորյակների միջև, սակայն ոչ հավասարաչափ կերպով, քանի որ երրորդը ամենակրտսերը, ամենազորեղն է, իր կերպարով ծածկում է առաջին երկուսին և կարծես նույնանում գերագույն աստծո հետ: Կարելի է վերականգնել նաև այս եռվորյակների հին անունները Արամանյակ, Արամայիս, Արամ, որոնք հայոց ծննդաբանական շարքում վերածվել են իրար հաջորդող կերպարների³³: Հատկանշական է, որ բոլոր նշված

³² Այս առասպելաբանական մոդելի մասին մանրամասն տես Ղալայան 2001ա: 27-30: Քրիստոնեական Դարձից հետո նույնպես աշխարհի չորս կողմերի և եռակողմ արշավանքի պատկերացումը պահպանվում էր: Այսպես, Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ հայոց արքայի (Տրդատի Մեծի) մեկնակետը քաղաքամայր Վաղարշապատն է, որտեղից կարծես եռակի հարված է հասցվում հեթանոսությանը՝ հեթանոսական մեհյանները կործանվում են եռափուլ արշավանքներով [Հակոբյան 2001: 145-146]: Հետագայում Մեսրոպ Մաշտոցի լուսավորչական գործունեությամբ կրկնվում է այդ «եռակողմ արշավանքը»՝ մեկնակետ Վաղարշապատից և, այս անգամ, դեպի Գողթն, Վիրք ու Արևմուտք [Ղալայան 2001: 105] ժամացույցի սլաքին հակառակ ուղղությամբ, որով նաև կրկնվում էր արևի ցնթացքը [Հակոբյան 2001: 152-153, 2006: 77-78]: Մաշտոցի գործունեությունն ինքնին, ինչպես և անվան զուգահեռ ձևերը, առնչվում են արևին ու նրա տարեկան շրջապտույտին, իսկ Մաշտոցի կերպարը մեծապես ազդված է գերագույն աստված Արամնազդի կերպարից [Ղալայան 2006: 61, 63, Պետրոսյան 2006: 50-52]: Եռակիության գաղափարին առնչվող գրականությունը տես Russell 1989: 324, com. 16.

³³ Ուշագրավ է, որ զարնամանուտի տոնին՝ Բարեկենդանին ասվող մի պարերգում հիշատակվում է «Տղա, անունդ Արմենակ, // Նար-նար-նար-նար», // Հողի ի՛նչ կենիս մենակ, // Նար-նար-նար-նար» [տես Խառատյան-Սեփարյան 2005: 102], որտեղ, բնավ է, ակնարկվում է Ծովինարից ծնված Արմենակի (= Արամանյակ) մասին, հմմտ. § 3.5: Եռվորյակների անունների վերաբերյալ մեկ այլ կարծիք ունի Ա. Մնացականյանը՝ նրանց համադրելով Հայկի, Արամի և Տիգրանի հետ [Մնացականյան 2001: 79-81], ինչն, իհարկե, ժամանակագրական և մշակութաբանական անախրոնիզմ է և չի կարող լինել իրական վերակազմություն:

անունները զուգահեռներ ունեն փոքրասիական լեզուներում, մինչդեռ նրանց իրանական ստուգաբանությունները բնավ համոզիչ չեն [տես Զահուկյան 1981: 52-53. Перуханян 1993: 11]:

Արամը համարվում է «հայոց ամենաառաջին երրորդ հերոս»³⁴ որը կռվում է երեք ախոյանների դեմ աշխարհի երեք կողմերում, պատահական չէ նաև, որ հայոց հին տոմարի համաձայն՝ ամսվա երրորդ օրը կոչվում էր Արամ [Պետրոսյան 2001: 164-165]: Արամն, ըստ երևույթին, եղել է հայոց գերագույն աստվածը՝ նախքան Արամազդի պաշտամունքի տարածումը³⁵: Արամազդ դիցանվան *Արամաստ* տարբերակը, որը վկայված է Այգեկցու առակներից մեկում³⁶, ինքնին ցույց է տալիս, որ ժողովրդական ստուգաբանությամբ՝ այդ անունը բացատրվում էր «Արամ աստ[ուած]»: Բացի այդ, Արամն ունեցել է ակնհայտ ամպրոպային հատկանիշներ, որոնք արտացոլված են նրա եռակողմ արշավանքի առասպելում, ինչպես և այն հանգամանքում, որ Բարշամի հետ հակամարտության առասպելում հետագայում նրան փոխարինում է Վահագնը (ըստ Շիրակացու հաղորդած Հարդագողի առաջացման ավանդագրույցի)³⁶ [III, Ա, 7: 95-96]:

³⁴ Արամի կերպարը Ա. Պետրոսյանի կողմից մանրամասն քննվել է որպես ամարոպային աստծո վիպականացված տարբերակ [Петросян 2002: 47-57], իսկ գերագույն աստված Արամազդի կերպարը համեմատվել է Արամի հետ, որի հակամարտությունը Բարշամի դեմ պետք է հետագայում վերագրվեր Արամազդին և Բարշամինային [Petrosyan 2007: 186, 193]: Արամազդի վերաբերյալ տես նաև Պետրոսյան 2006բ:

³⁵ Այս մասին մանրամասն տես Հովհաննիսյան 1981: 254: *Արամաստ* գրության ձևը հայտնի է նաև Ագաթանգեղոսի ծեռագրերում [Աճառյան 1942-1962, հ. Ա: 268]:

³⁶ Արամազդի և Վահագնի ամպրոպային գծերի ընդհանրության շուրջ տես Դալայան 2006: 60, 62: Թեև Վահագնը պարզապես կարող էր ընկալվել որպես երկնքի և երկրի արարիչ աստծո որդի (հմտ. «Երկնէր երկին, երկնէր երկիր...») և ըստ այդմ շարունակեր իր հոր հակամարտությունը Բարշամի դեմ: Այս առումով հատկանշական է, որ «Վահագնի հիմնը», ի թիվս այլնայլ մեկնաբանությունների, կարող է համարվել պատանու նվիրագործության ծեսի հետ, քանզի նվիրագործությունն ինքն էլ ընկալվել է որպես երկրորդ ծնունդ [Պետրոսյան 2001ա: 39, հմտ. նաև Ստեփանյան 2003: 185-186]: Ըստ այդմ, Վահագնը կարող էր համարվել «աստվածների հայր» Արամազդի որդի, բայց միևնույն ժամանակ, որպես նվիրագործության ծեսով անցնող կերպար, վերածնվել ամպրոպի ժամանակ բռնկված Շիրանի ծովից և կարմիր եղեգնիկից: Այս պատկերացումը, սակայն, կարող էր լինել փոխակերպումն ու արդիականացումը առավել վաղնջական առասպելի, որում Վահագնը ի սկզբանե ծնվում է Շիրանի ծովից (Շովկնարից), միանգամից որպես մորուքավոր պատանի, և ըստ այդմ բնորոշվում է «մանկություն չունեցող» հերոսի հատկանիշներով [իմտ. Абрамян 2006: 47]: Առտնին մակարդակում յուրաքանչյուր նորածին կարող էր համարվել կնոջ արգանդը խորհրդանշող «ծիրանի ծովից» ու «կարմիր եղեգնիկից» դուրս եկող

«Ածղահակի երազում» երրորդ նորածին դյուցազնը, անարի (= վիթխարի) վիշապ սանձած, արշավակի սլանում է դեպի արևելք (հարավ-արևելք)՝ հենց Ածղահակի վրա: «Վիպասանքի» իրապատում շարադրանքում դա Տիգրանն է, որը, փաստորեն, ներկայացվում է որպես Ծովինարի հետ համադրվող կնոջ որդի: Իսկ դիցաբանական մակարդակում, Մ. Աբեղյանի կարծիքով, Ածղահակի հակառակորդը պետք է լիներ Վիշապաբաղ Վահագնը, որը «Վիպասանքում» ներկայացվում է որպես Տիգրանի որդի: Դիցաբանական և լեզվաբանական նյութի քննությունը ցույց է տալիս, որ *Տիգրան* է կոչվել, ամենայն հավանականությամբ, հայոց գերագույն կամ ամպրոպային աստծո մակդիրը, որը պարզապես նշանակել է «նիզակակիր» [Դալայան 2001: 105]:

4.2. *Տիգրան* անվան ստուգաբանությունը: *Տիգրան* անունը գրավոր աղբյուրներում առաջին անգամ գտնում ենք Հերոդոտոսի երկում՝ *Τιγράνης* Աբեմենյան, որը Մարաց առաջնորդն էր մ.թ.ա. V դարում [VII, 62: 407. VIII, 26: 468. IX, 96: 541. 102: 543]: Հ. Աճառյանն այս անձնանունը ստուգաբանում էր հին պարսկերեն **tigra-rāna* «նետերով մարտնչող» արմատներով և համեմատում 170 թ. հիշատակվող լազ իշխան *Τιγραπάτης*-ի անվան հետ, որը կարելի է բացատրել որպես «նետերի պետ»³⁷: Սակայն Գ. Ջահուկյանը քիչ հավանական է համարել *Տիգրան* անվան ծագումը արագաբանությամբ (haplogie), ինչպես ենթադրում էր Հ. Աճառյանը [Ջահուկյան 1981: 57-58]:

Հին իրանական անունները ստուգաբանող նշանավոր լեզվաբաններից (Լազարո, Յուստի, Բարտոլոմե, Հյուբշման) ոչ ոք չի փորձել բացատրել *Տիգրան* անվան ծագումը: Ակնհայտ է այստեղ *հայ. տեգ* բառի մի տարատեսակի առկայությունը, իսկ -ր մասնիկը կարող է մեկնվել թե՛ որպես ածական, թե՛ որպես արմատական հնչյուն: Ինչ մնում է -ան վերջածանցին, ապա նրանից հայերենում կազմվում էին դիցակիր անձնանուններ՝ Միհրան, Տիրան ևն [Dalalyan 2002: 5-6]: Ինչպես որ *Միհրան* նշանակում էր «միհրական», Տիրան՝ «տիրական», այնպես էլ *Տիգրան* պետք է նշանակեր «տեգավոր», «նիզակակիր»: Դա, ըստ երևոյթին, սկզբնապես մակդիրն էր

Վահագնի հետ (հմտ. § 3.3): «Վահագնի հիմնի» առասպելաբանական զուգահեռների մասին տես [Dumézil 1970: 5. Russell 1989: 321-322. Areshian 1992. Petrosyan 2007: 182]:

³⁷ Մանրամասն տես Հ. Աճառյանի՝ անձնանունների և արմատական բառարաններում [Աճառյան 1942-1962, հ. Ե: 146. 1971-1979, հ. IV: 638]: *Տիգրան* և *Տիգրապատ* անունների մասին տես նաև Justi 1895: 324-325.

ամպրոպային գերագույն աստծո, որը կարող էր պատկերվել նիզակով վիշապին սպանելիս:

Հետաքրքիր է, որ ըստ Ստրաբոնի (I դ.)՝ Տիգրիս գետի անունը մարերեն նշանակել է «նետ», քանի որ այդ գետն, իբր, Նպատի մոտ նետի նման կտրոււմ-անցնում է մի լիճ առանց լճի ջրերին իր ջրերը խառնելու [XI, 14, 8: 498]: Այս ավանդագրույցը շատ նման է «Սասնա ծռերուն» վկայված այն դրվագին, որում ամպրոպային ծովածին երկվորյակները իրենց բերդը կառուցում են այն առվի ակունքի մոտ, որը՝ կտրոււմ-անցնում է մի հորդաբուխ գետ՝ առանց գետի ջրերին իր ջրերը խառնելու [ՄԴ: 24-25]: Այդ առումն կամ Ստրաբոնի գրույցում Տիգրիս գետը, փաստորեն, նույնացվում են ամպրոպի աստծո խորհրդանիշին:

Ստրաբոնի հաղորդած ավանդագրույցում *Նպատ* լեռնանունն, իր հերթին, կարելի է ստուգաբանել **ni-pat-* կազմությամբ՝ *ni-* «ներքև, ստորին» նախածանցով և *pat-* «նետ» արմատով³⁸: Նպատի ստորոտով անցնող *Տիգրիս* գետի անունը համարվում է վերախմաստավորումը աքքադական *Diqlat* ձևի. արդեն Բագիստանի նշանավոր արձանագրության մեջ այս գետը կոչվում է *Tigrā-* [Перуханян 1993: 13]: Ժամանակակից արաբերենում և պարսկերենում Տիգրիսը կոչվում է *Dijla*, որը նույնպես նշանակում է «նետ»: Ուշագրավ է, որ Տիգրանի զուգահեռը «Շահնամեում»՝ Ֆարիդունը, Ջոհիակի (= Աժդահակի) դեմ կռվի գնալիս անցնում է Տիգրիս գետը, որը Ֆիրդուսին կոչում է Արվանդ և միանգամից նշում, որ արաբերեն նրա անունն էր Դիջլա [1885-1920: 68-69]:

Հատկանշական է, որ խուռիական մի առասպելում Արանցախ գետը (որը Տիգրիսի խուռիական անվանումն է) վերածվում է արծվի և օդով սուրում Աքքադի դեմ [Иванов, Тоноров 1992: 258-260]: «Վրիպասանքում» նույնպես Տիգրանը Աժդահակի դեմ սուրում է արծվի թևերով սլանալով («ի վերայ վիշապին հեծեալ էր այր, արծուոյ իմն արդարև սլացեալ թևովք տեսի յարծակեալ») [Խորենացի I, Ի2: 90]: Այս առումով՝ Տիգրանը կարծես նույնանում է Տիգրիս գետին: Տիգրանի մայրը Ծովինարի հետ համարվող դիցուհին է, իսկ Տիգրիսի «մայրը» պետք է համարվեր Ծովք լիճը

³⁸ Այս արմատը զուգահեռներ ունի յաղնութերենում (*pāt* «նետ»), օսերենում (*fat* «նետ») և պամիրյան լեզուներում [Абаев 1958-1989, т. I: 424-425], սրանից է կազմված նաև *hwy*. նպատակ (< *նի-պատ-ակ) բառը [Benveniste E. Études sur la langue Ossète, Paris, 1959: 47], որի սկզբնական իմաստն էր՝ «նետի նշավակ, թիրախ» [Աճառյան 1971-1979, հ. III: 475]: Ինչ վերաբերում է *ni-* «ցած» մասնիկին, ապա դրա մասին տե՛ս Մեյե 1978: 163:

(այժմ՝ Խազար լիճ), որից սկիզբ է առնում Արևմտյան Տիգրիսի վտակներից մեկը, և որը հաճախ համարվել է Տիգրիսի ակունք:

Մարական ***tigr-** «նետ» բառի արմատն է՝ *իրան. *taiga-* ձևը, որը ծագում է հ.-ե. ***(s)toigo-** / ***(s)teig-** / ***(s)tig-** «սուր», «ծակել» նախածինից [Pokorny 1959: 1016]: Այն ժառանգ-ձևեր ունի հնդեվրոպական մի շարք լեզուներում (հին հնդկերեն, հունարեն, լատիներեն, գերմանական լեզուներ), այդ թվում՝ բազմաթիվ իրանական բարբառներում, որոնցում նշանակում է թե՛ «լեռան գագաթ», թե՛ «սուր» (ածականի իմաստով) և թե՛ «թուր» [Աճաբ 1958-1989, մ. III: 292]: ***tigr-** «նետ» ձևը, սակայն, իր */-r/* ածականով առավել մոտ է *ալեստ. tiyra-* «սուր», *tiyri-* «նետ», *հին պարսկ. tigrā-* «սուր»՝ *saka tigraxauda-* «սրախույր (սրածայր զլխարկներով) սակեր» կապակցության մեջ, արմատներին, որոնք նույնպես ծագում են հ.-ե. վերոնշյալ նախածինից [Աճաբ 1958-1989, մ. I: 325]³⁹:

Հայ. տեղ «նիզակի ծայրի սուր երկաթ» բառը ավանդաբար համարվել է իրանական փոխառություն [Հյուբշման 2003: 253], քանի որ ենթադրվել է, թե բնիկ լինելու դեպքում բառը հայերենում պետք է հնչեր *թէկ: Սակայն ուշագրավ է, որ իրանական և ոչ մի լեզվում այս բառի զուգահեռները չեն նշանակել «նիզակի ծայր»⁴⁰, թեև, իհարկե, դրանց գործածության իմաստային դաշտը շատ ավելի ընդարձակ է, քան հայերենում: Մեզ մոտ *տեղ* բառը փոխաբերաբար օգտագործվել է նաև «տեղ աչաց» (սուր նայվածք) և «տեղ մօրուաց» (մորուքի նորաբույս մազերը) կապակցություններում [Աճառյան 1971-1979, հ. IV: 400]: Եռվորյակների ծննդյան առասպելում ակնհայտ է, որ *Տիգրան* անունը կարող էր կապվել նաև լեռան գագաթի հետ՝ որպես ամպրոպի ժամանակ «գագաթին ծնված» հերոս: Այս առումով նա

³⁹ Ի դեպ, նույն արմատից է ծագում *tigr-* «վազր» բառը, որը հունարենի (*τριγρίς*) միջոցով տարածվել է բազմաթիվ եվրոպական լեզուներում և ռուսերենում: Այն կարող էր առաջանալ թե՛ «սուր, հատու» նշանակությունից (ժանիքների համար ասված), թե՛ «արագընթաց, արագավազ» նշանակությունից:

⁴⁰ Բացառություն է կազմում, թերևս, միայն օսերենը, որում *ærttiġ* / *ærtteġ* բառը նշանակում է «երկաթյա նետասլաք» և գործածվում է միայն «Նարթյան» դիցավեպում, ուր դյուցազուն հերոսներ Բաթրազի, Ացամազի նծույցները սնվում են այդ *արթիղ* նետասլաքներով: Վ. Աբաևը *օս. ærttiġ* / *ærtteġ* բառը համարում է բարդված *օս. ært-* «երեք» և *tīġ* / *teġæ* «սուր ծայր» բառերից՝ գտնելով, որ այն նշանակում է «եռաթև նետասլաք», որը ժամանակին բնորոշ է եղել սկյութական ռազմարվեստին [Աճաբ 1958-1989, մ. II: 426]: Հնչյունական առումով միանգամայն հնարավոր է *ærttiġ* բառի առաջին մասում տեսնել նաև *օս. art* «կրակ» բառը, ըստ այդմ *ærttiġ* կազմությունը կնշանակեր «հրե նետասլաք»:

կարող էր առնչվել նաև ամպրոպի ժամանակ բռնկվող «կարմիր եղեգնիկին», քանի որ հայ. *նետ բառն*, օրինակ, բխեցվում է *հ.-ե. *nedo-* «եղեգն» նախածնից [Puhvel 2007: 85]:

5. *Ջարուհի*

«Վիպասանքում» Տիգրանի կնոջ անունն է *Ջարուհի*, իսկ քրոջ անունը՝ Տիգրանուհի: Ածղահակը, ցանկանալով Տիգրանի դեմ գրգռել նրա «սիրելի» քրոջը [խորենացի I, ԻԹ: 96], որին ինքը կնության էր վերցրել, ասում էր Տիգրանուհուն. «*եղբայր քո Տիգրան խանդաջալ գտիկնութիւնդ քո ի վերայ Արեաց, ի կնոջէ իւրմէ ի Ջարուհեայ գրգռեայ: Եւ զի՞նչ լինիցի այն, եթէ ոչ նախ ինձ մեռանել, և ապա լինել զՋարուհի ի վերայ Արեաց և զաստուածուհեաց ունել զտեղի»* [խորենացի I, ԻԹ: 94]: Այսպիսով, ըստ Ածղահակի, *Ջարուհին* ցանկանում էր գրավել աստվածուհիների տեղը: Ժողովրդական ստուգաբանությամբ՝ «Արյաց տիկին դառնալ երագող» *Ջարուհու* անունը միանգամայն կարող էր կապվել *ար(ի)*- արմատի հետ՝ *q-* նախդիրով (*q-*ար-ուհի):

Հետաքրքիր է, որ Ավրոմանից գտնված հունական մի աղբյուրի համաձայն՝ Տիգրանն ուներ Արիազատե անունով դուստր, որի անունը բառացիորեն նշանակում է «արիացուց ծնված» [Russell 1999: 17], իսկ եթե փորձենք ստուգաբանել հայերենի տվյալներով՝ կարող էր նշանակել «արի-ազատ», այսինքն՝ ազնվական(ուհի): Նույնանուն է արդյոք Արիազատեի կերպարը *Ջարուհու* կերպարին, դժվար է ասել, բայց երկուսի անուններն էլ ժողովրդի կողմից կապվել են *արի / արիացի* արմատի հետ:

Իրական ստուգաբանության համաձայն, սակայն, *Ջարուհի* անունը ծագում է *իրան. zar-* «ոսկի» արմատից՝ *հայ. -ուհի* իգականակերտ վերջածանցով⁴¹: Այդ նույն արմատից են կազմված հետևյալ անձնանունները՝ *Zarbānū* «ոսկե տիկին» (Ռոսթամի դուստրը), *Zārduxt* «ոսկե դուստր» (հիշված մի կնքադրոշմի վրա), և այլ բազմաթիվ իրանական անուններ [տե՛ս Justi 1895: 381-383], ինչպես նաև սակերի *Zapiva* թագուհու անունը, որի մասին հաղորդում է Դիոդորոսը (մ.թ.ա. I դ.) [II, 34, 3-5: 43-44]: Այդ անունն, ի դեպ, հայտնի էր նաև *Zapivaia* տարբերակով [Justi

⁴¹ Ստուգաբանությունը տվել է Հ. Աճառյանը [Աճառյան 1942-1962, հ. Բ: 175]: *Ջարուհի* անվան մեկ այլ ստուգաբանության փորձ՝ տե՛ս Russell 1999: 15.

1895: 382]: Վերջին Ջարինա / Ջարինայա անունն ուղղակիորեն կապվում է *ou. zærīn / zærīnæ* «ոսկի», «ոսկե», «ոսկեգույն» բառի հետ, ընդ որում օսերի մեջ մինչ օրս հանդիպում է նաև *Zærīnæ* իգական անձնանունը [Aճաե 1958-1989, տ. IV: 303]:

Հետաքրքիր է, որ արևի սովորական անվանումից զատ՝ օսերը պահել են նրա պաշտամունքային անվանումը՝ *Xürzærīn*, բառացիորեն՝ «Արև ոսկե», ինչպես նաև *Xürtæ Xürzærīn* «Արևաց արև (ոսկե)» [Aճաե 1990: 108-109]: Առհասարակ, աշխարհի հին ու նոր ժողովուրդների դիցաբանական համակարգերին բնորոշ առասպելի համաձայն՝ ամպրոպի ժամանակ երկնային ծովում վիշապն առևանգում կամ կուլ է տալիս արեգակին, որը խորհրդանշվում է արևային կույսի, թանկարժեք քարի կամ ոսկու միջոցով⁴²:

Հայկական ժողովրդական հեքիաթներում նույնպես ոսկին արևի խորհրդանշին է, ըստ որում այդ փոխաբերական կապը երբեմն առավել առարկայական բնույթ է ստանում. ոսկերիչը, որը դիվային տարերքն է ներկայացնում, իր ստորգետնյա բնակարանում բանտարկել է «արև-աղջկան»՝ իր կնոջը: Երբ վերջինս լուսամուտից գլուխը դուրս է հանում, ողջ քաղաքը լուսավորվում է, իսկ ոսկերիչն էլ պարբերաբար մտնում է նրա սենյակ՝ ստուգելու՝ տեղում է արդյոք կինը, թե ոչ [Զաքարյան 2004: 49]: Ոսկերիչը նաև հանդես է գալիս որպես հերոսին փորձությունների ենթարկող, անդրաշխարհը խորհրդանշող կերպար [Զաքարյան 2006: 64]:

Հայոց «Սասնա ծռեր» դիցավեպում նման փորձությունների ենթարկվող հերոսներն ազատում են բարձր ու մութ աշտարակի մեջ պահվող՝ արևային կնոջ կերպար ունեցող Ղեղծունը Ծամին, որն, ըստ երևույթին, պատկերվել է ոսկե ծամերով [Աբեղյան 1966: 383-384. 1966: 415-418. Պետրոսյան 1997բ: 13]: Միաժամանակ, հերոսները վիշապի բերանից հանում են ոսկե ակը կամ մատանին, որը նույնպես արևի խորհրդանշին է: Հայոց բանաստեղծական լեզվում էլ արեգակին տրվող մակդիրներից մեկը եղել է *ոսկեգիսակ* [Հարությունյան 2007: 292. 311-312]:

Այսպիսով, թեպետև Ջարուհու կերպարը բացարձակապես չի բացվում «Վիպասանքի» մեզ հասած գրավոր տարբերակում,

⁴² Այս հավատալիքը հայ իրականության մեջ հատկապես վառ արտահայտված է ժողովրդական հանելուկներում, տես Арутюнян 1976: 238-239. Հարությունյան 2002: 88: Տես նաև Աբեղյան 1975: 68, 73: Արև-ոսկի իմաստաբանական կապի շուրջ տես Խաչատրյան 1997: 20-21:

սակայն անունից դատելով՝ նրան կարելի է համարել արևի իզական անձնավորում, որին սովորաբար առևանգում է վիշապը, իսկ ամպրոպային հերոսը ազատագրում է այդ արևային կույսին: Դժբախտաբար չի պահպանվել Տիգրանի և Ջարուհու ամուսնության որևէ պատում, այլապես մեծ հավանականությամբ կունենայինք նման մի պատկեր:

Մեզ հասած տարբերակում Ջարուհուն, ըստ էության, փոխարինում է «նրա փոխարեն Արյաց տիկին դարձած» Տիգրանուհին՝ «գեղեցկագույնն ու խոհեմը կանանց մեջ» [տե՛ս Խորենացի I, ԻԷ: 92]: Տիգրանուհին, փաստորեն, պատանդ է պահվում Աժդահակի մոտ, և միայն նրա անվտանգությունն ապահովվելուց հետո է Տիգրանը սկսում կռվել Աժդահակի դեմ, ինչի պատճառով հինգ ամիս ուշացումով է սկսվում այդ պատերազմը [Խորենացի I, ԻԹ: 96. հմմտ. նաև Հարությունյան 1981: 70-71]⁴³: Խիստ ուշագրավ է, որ Առաքել Սյունեցու մի տեղեկության համաձայն, որի աղբյուրն անհայտ է՝ Տիգրանուհին եղել է Տիգրանի կինը, ինչը նույնությամբ կրկնում է նաև Դ. Ալիշանը [տե՛ս Մնացականյան 1973: 66-67]: Այս դիցաբանական պատկերացումն արդեն հար և նման է Ծ[ո]վինինալ[ե]-Ծովինար վերակազմված աստվածային զույգին:

«Տիգրան և Աժդահակ» առասպելում վերջինիս ապարանքի «արեգակնատես երեսը», թերևս, խորհրդանշում է ներսում զնդանված արևային կույսին: Տիգրանուհի՞ն է դա, թե Ջարուհին՝ առասպելի տրամաբանության տեսանկյունից արդեն էական չէ, ընդ որում այստեղ միախառնված են անգամ կնոջ և քրոջ տիպարները, իսկ «ոսկե» նշանակող անձնանունը կարող է պարզապես լինել Տիգրան-Տիգրանուհի զույգի իզական անդամի տիտղոս: Վերջինիս, դիցաբանական տրամաբանության համաձայն, պետք է ազատեր Տիգրանը առասպելի նախնական տարբերակներից մեկում:

Ջարուհի անվան ստուգաբանությունը լիովին համապատասխան է հայոց գերագույն մայր աստվածուհու Անահիտի *Ոսկենայր, Ոսկեծին, Ոսկեհատ* տիտղոսներին, որոնց մասին վկայում է Ագաթանգեղոսը [§ 809: 452]: Ոսկենայր դիցուհու

⁴³ Տիգրան-Աժդահակ-Տիգրանուհի եռանկյունու հետ կապված դեպքերը համեմատվել են նաև «Սասնա ծռերի» համապատասխան մի մոտիվի հետ [Աբեղյան 1966: 393]:

կերպարը զուգահեռներ ունի նաև Կովկասում և այլուր⁴⁴: Անահիտը թեև, ըստ Ագաթանգեղոսի, գերագույն աստծո՝ Արամազդի դուստրն էր, սակայն նա հաճախ համարվել է նաև Արամազդի կինը⁴⁵, և ուստի վիպաբանական մակարդակում Տիգրան-Չարուհի (կամ՝ Տիգրան-Արիագատե) զույգը ներկայացնում էր Արամազդ-Անահիտ աստվածային զույգի համարժեքը: Այս զույգն է ծնունդ տալիս «միտրայական» հերոսին, որին հատուկ որոշ գծեր երևան են գալիս «Վիպասանքի» հաջորդ կենտրոնական դեմքի՝ Սանատրուկի կերպարում: Սանատրուկը խորենացու պատմական շարադրանքում թեպետև անմիջականորեն չի հաջորդում Տիգրանին, սակայն շարունակում է վեպի ընդհանուր տրամաբանական շղթան:

* * *

Որպես ամփոփում՝ նշենք, որ հայոց վիպաբանական մտածողությանը բնորոշ էր հերոսների հետևյալ տոհմածառը. ա) ամպրոպային (նախակերպար, բ) երկվորյակներ, գ) «միտրայական» հերոս⁴⁶, դ) գլխավոր վիշապամարտիկ հերոս, ե) երկրորդ «միտրայական» մեռնող և վերածնվող կամ այլ կերպ ասած՝ հավերժ ապրող հերոս (Պետրոսյան 1997բ: 33): Ա. Պետրոսյանի ձևակերպած այս վիպաբանական սխեման ընդունում է նաև Ս. Հարությունյանը [Հարությունյան 2004ա: 292-293]: Հատկանշական է, որ «մեռնող-հառնող» կերպարով են եզրափակվում թե հայոց ծննդաբանական շարքի և թե «Վիպասանք», «Պարսից պատերազմ» ու «Սասնա ծռեր» դիցավեպերի հիմնական հերոսապատումները [Petrosyan 2006: 222]:

⁴⁴ Ղ. Ալիշանը «Ոսկեմայր» մակդիրը գտնում է բուլղարացիների մեջ [Ալիշան 2002: 142], Ա. Պետրոսյանը զուգահեռ է անցկացնում կապադովկյան Կոմանա դիցուհու «ոսկե» տիտղոսի հետ [Petrosyan 2007: 180]: Նման «ոսկե» կերպարներ կան նաև Կովկասում՝ աբխազների և օսերի մեջ [Ղալայան 2002: 193. Dalalyan 2006: 241]: Քրիստոնեության տարածումից հետո մայր աստվածուհու գծերն այստեղ անցան Մարիամ Աստվածածնին. պատահական չէ, որ վերջինս օսերի մեջ կոչվել է նաև *zærin Mayræm* «ոսկե Մայրամ» [Абаев 1958-1989, т. IV: 303]:

⁴⁵ Այս պատկերացումը պահպանվել է հայկական միջնադարյան աղբյուրներում [տես Ալիշան 2002: 135. Մելիք-Փաշայան 1963: 37-38. Petrosyan 2007: 180]: Հատկանշական է, որ *Անահիտ* դիցանվան տարբերակները սերտորեն կապված են եղել Արամազդի պաշտամունքի հետ [Պետրոսյան 2006բ: 58, 70-71 ևն]:

⁴⁶ Սա որոշ դեպքերում կարող է և չլինել, հմտ. հայոց ծննդաբանական շարքում և «Վիպասանքում» Ամասիա / Հարմայի ու Սանատրուկի՝ թույլ արտահայտված կերպարները, «Սասնա ծռերի» շատ պատումներում Մեծ Սիեի բացակայությունը. դա նշանակում է, թերևս, որ նշված կերպարի հավելումը վիպաբանական զարգացման առավել ուշ փուլի արդյունք է:

ինչպես փորձեցինք ցույց տալ, «Վիպասանքի» հնագույն տարբերակում «ամպրոպային նախակերպարը» պետք է լիներ Ծովինարը, որին հաջորդել են, փաստորեն, ոչ թե երկվորյակներ, այլ եռվորյակներ [իմմտ. Հարությունյան 2004ա: 291]: Այս առումով «Վիպասանքում» կարելի է առանձնացնել հնագույն շերտ, որը դիցավեպի մեզ հասած տարբերակում հանդես է գալիս կիսաթաքնված՝ ենթաշերտի տեսքով: Այդ ենթաշերտին պետք է դասել Ծովինարի կերպարը, ինչպես և նրա ծնած եռվորյակներին, որոնցով, փաստորեն, սկսվել է «Վիպասանքի» հնագույն տարբերակը:

Խմբագրական հավելում

Հոդվածն արդեն հանձնված էր տպագրության երբ հրատարակվեց Ա. Պետրոսյանի՝ *Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը* (ՊԲՀ 2008, N 2: 156-177) աշխատությունը, որտեղ քննարկվում են այստեղ արծարծված մի շարք հարցեր:

ՍԿԶԲՆԱԴԲՅՈՒՐՆԵՐ

Ազաթանգեղոս Ազաթանգեղայ Պատմություն հայոց (քննական բնագիրը Պ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանցի, աշխատասիրությամբ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի), Երևան, 1983:

Արծրունի Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն Արծրունյաց տան (աշխատասիրությամբ Վ. Վարդանյանի), Երևան, 1978:

Դիողորոս Դիողորոս Սիկիլիացի, Պատմական գրադարան (հատվածներ), աշխատասիրությամբ Ս.Ս. Կրկյաշարյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1985:

Խորենացի Մովսիսի Խորենացու Պատմություն հայոց (քննական բնագիրը Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, աշխարհաբար թարգմ. և մեկնաբանությունները Ստ. Մախատյանի), Երևան, 1981:

ՀԼԲ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան (խմբ. Ա. Սարգսյան, Լ. Հովհաննիսյան, Ն. Սարգսյան, Ռ. Թոխմախյան, Ռ. Ուռուտյան), ՀՀ ԳԱԱ ԼԻ, հ. Ա, Երևան, 2001, հ. Բ, Երևան, 2002, հ. Գ, Երևան, 2004:

ՀԼԲ Սուքիասյան Ա.Ս. 1967, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, ՀՀ ԳԱ ԼԻ, Երևան:

Նարեկացի Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և գանձեր (խմբ. Ա.Շ. Մնացականյան, աշխատասիրությամբ Ա. Քյոշկերյանի), Երևան, 1981:

Նարեկացի (թրգմ.) Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության: Տաղեր (թարգմանությունը՝ Վ. Գևորգյանի), Երևան, 2007:

Շիրակացի Անանիա Շիրակացի, Մատենագիտություն (աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Աբրահամյանի և Գ.Բ. Պետրոսյանի), Երևան, 1979:

ՄՂ Սասունցի Ղափիթ (հայ ժողովրդական հերոսավեպ), աշխատասիրությամբ Ս.Բ. Հարությունյանի, Երևան, 1981:

Օրբելեան Ստեփանոս Օրբելեան, Սյունիքի պատմություն (աշխատասիրությամբ Ա.Ա. Աբրահամյանի), Երևան, 1986:

КУКН Арутюнян Н.В. 2001, Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван.

Страбон География (перевод, статья и комментарии Г.А. Страбановского), Ленинград, 1964.

УКНМеликишвили Г.А. 1960, Урартские клинообразные надписи, Москва.

Փրժոսու Տախնաձ, տ. I: օտ նաչա թոձմ զո զաձաձն օ Տօխաբե (издание подготовили Ц.Б. Бану, А. Лахути, А.А. Стариков), Москва, 1957.

ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան Մ.Խ. 1966-1985, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966. հ. Է, Երևան, 1975. հ. Ը, Երևան, 1985:

Աբրահամյան Լ.Հ. 2004, Բավիղ-լաբիրինթոս. արտավագոյան առասպելը կովկաս-առաջավորասիական համատեքստում // ՀԺՄ-ՄԻ: 13-18:
Ալիշան Ղ. 2002, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Երևան:

Աճառյան Հ. 1971-1979, Հայերեն արմատական բառարան, Երևան, 1971, 1973, 1977, 1979, հ. I-IV:

Աճառյան Հ. 1942-1962, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, Երևան, 1942, հ. Բ, Երևան, 1944, հ. Ե, Երևան:

Այդինյան Ա. 2001, «Թուխ մանուկի» պաշտամունքի որոշ արտացոլումներ հայրեններում // Թուխ մանուկ (նստաշրջանի նյութեր), ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան: 44-51:

Գրեկյան Ե. 2004, Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը // ՊԲՀ, N 1 (165): 224-252:

Ղալալյան Տ. 2001, Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեության դիցաբանական հայեցակետերը, պաշտամունքը և սրբավայրերը // ՀՄՄ: 103-108:

Ղալալյան Տ. 2001ա, Հայ առասպելաբանական մոդելը աշխարհի չորս կողմերի մասին // ՀԺՄ-ՄԻ: 27-30:

Ղալալյան Տ. 2002, Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ // ՊԲՀ, N 2 (160): 191-213:

Ղալալյան Տ. 2006, Մեսրոպ Մաշտոցի կերպարի և անվան ծագումնաբանությունը // ՀԳ-1600: 54-65:

Զաքարյան Ե. 2004, Ոսկերիչը հայկական հեքիաթներում // ՀԺՄ-ՄԻ: 45-50:

Զաքարյան Ե. 2006, Արիեստավոր-արարիչ աղերսները հայկական հեքիաթներում // ՀժՄ-XIII: 62-69:

Խաչատրյան Ռ.Հ. 1997, Ոսկին արևային մակդիր և խորհրդանիշ // ՀժՄ-IX: 20-21:

Խաչատրյան Ռ.Հ. 1998, Հայկական ժողովրդական երգերի գարգացման ձևերը // ՊԲՀ, N 1-2 (147-148): 209-220:

Խառատյան-Առաքելյան Հ. 2005, Հայ ժողովրդական տոները, Երևան: Հակոբյան Հ. 2001, Մեղանների կործանման և Հայոց Ղարծի պատմության որոշ մանրամասներ // ՀՍՍ: 145-156:

Հակոբյան Հ. 2006, Մաշտոցի գործունեության մշակութաբանական հենքը // ՀԳ-1600: 66-78:

Հանեյան Ա. 2001, Հայ բարբառներում «ծիածան» հասկացության բառանվանումների հոգնոր-մշակութային արժեքը // ՀՍՍ: 109-113:

Հարությունյան Ս.Բ. 1965, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան:

Հարությունյան Ս.Բ. 1981, Վիշապամարտը Սասնա ծռերում // ԼՀԳ, N 11 (467): 65-85:

Հարությունյան Ս.Բ. 1987, Հայ հին վիպաշխարհը, Երևան:

Հարությունյան Ս.Բ. 1987ա, Հնդեվրոպական տաղաչափության մի քանի առանձնահատկությունների դրսևորումները հայ հին բանաստեղծության և բանասիրության մեջ // ՊԲՀ, N 4 (119): 48-60:

Հարությունյան Ս.Բ. 2000, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ:

Հարությունյան Ս.Բ. 2004ա, *գրախոսություն* Петросян А.Е. 2002 մենագրության վերաբերյալ // ՊԲՀ, N 1 (165): 291-294:

Հարությունյան Ս.Բ. 2006, Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, Երևան:

Հարությունյան Ս.Բ. 2007, Հայոց ոսկիապատումը (ոսկին հայ հին գրավոր ու բանավոր ավանդության մեջ) // Հին Հայաստանի ոսկին (մ.թ.ա. III հազ. – մ.թ. XIV դ.), ՀՀ զԱԱ ՀԱԻ (խմբ. Ա.Ա. Քալանթարյան), Երևան: 291-315:

Հմայական Ս.Գ. 1990, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան:

Հյուբշման Հ. 2003, Հայերենի քերականություն (արտատպված H. Hübschmann 1897, Armenische Grammatik, Leipzig, խմբ. Ռ.Ս. Ղազարյան), Երևան:

Հովհաննիսյան Լ.Շ. 1981, Իրանական փոխառություններ համարվող մի քանի բառերի շուրջ // ՊԲՀ, N 3 (94): 253-260:

Հովհաննիսյան Լ.Շ. 2007, Երաժշտություն իմաստային խմբի բառերը գրաբարում // Զահուկյանական ընթերցումներ-2007 (հանրապետական գիտական նստաշրջանի զեկուցումներ), ՀՀ զԱԱ ԼԻ, Երևան: 101-111:

Մելիք-Փաշայան Կ.Վ. 1963, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան:

Ղանալանյան Ա. 1969, Ավանդապատում, Երևան:

Մելիք-Օհանջանյան Կ.Ա. 1946, Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ (Միթրա-Միհրի արբանյակներն ու գործակալները) // Գրական-բանասիրական հետախուզումներ, գիրք I, Երևան: 269-327:

Մեյե Ա. Հայագիտական հետազոտություններ, Երևան, 1978: Մնացականյան Ա.Շ. 1973, «Դաթեան քերթութիւն որ յաղագս Տիգրանայ» երկը և Տիգրան Երվանդանյան վեպը // ԲԵՀ, N 1 (19): 64-81:

Մնացականյան Ա.Շ. 1975, Դիտողություններ «Կարողես մանկան» վիպական հատվածի վերաբերյալ // ՊԲՀ, N 2 (69): 215-232:

Մնացականյան Ա.Շ. 2001, «Թուխ մանուկ» հուշարձանների մասին // Թուխ մանուկ (նստաշրջանի նյութեր), ՀՀ ՊԱԱ ՀԱԻ, Երևան: 91-109 (վերատպված ՊԲՀ, 1976, N 2 (73): 189-204):

Մովսիսյան Ա.Ե. 2000, Սրբազան լեռնաշխարհը. Հայաստանը Առաջավոր Ասիայի հնագույն հոգևոր ընկալումներում, Երևան:

Պետրոսյան Ա.Ե. 1997ա, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան:

Պետրոսյան Ա.Ե. 1997բ, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան:

Պետրոսյան Ա.Ե. 2001, Արա Գեղեցիկ և Սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական զուգահեռը // ՀՍՍ: 157-169:

Պետրոսյան Ա.Ե. 2001ա, «Թուխ մանուկ». հնագույն ակունքները // Թուխ մանուկ (նստաշրջանի նյութեր), ՀՀ ՊԱԱ ՀԱԻ, Երևան: 21-43:

Պետրոսյան Ա.Ե. 2006, Տիր և Մաշտոց. դպրության աստվածը և գրերի ստեղծողը // ՀԳ-1600: 41-53:

Պետրոսյան Ա.Ե. 2006բ, Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան:

Ջահուկյան Գ.Բ. 1981, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները // ՊԲՀ, N 3 (94): 48-63:

Ստեփանյան Գ. 2003, Նվիրագործումը Ծաղկագարդի տոնում // ՊԲՀ, N 3 (164): 181-191:

Սրվանդությանց Գ. 1978, Երկեր, հ. I (խմբ. Ս.Բ. Հարությունյան), ՀՀ ՊԱ ՀԱԻ, Երևան:

Абаев В.И. 1958-1989, Историко-этимологический словарь осетинского языка, I-IV, 1958, 1973, 1979, 1989, Ленинград.

Абаев В.И. 1990, Избранные труды (религия, фольклор, литература), Владикавказ.

Абрамян А.А. 1983, Первобытный праздник и мифология, Ереван.

Абрамян А.А. 2003, Мифологема прикованного героя: к вопросу о протокавказских истоках // АЭФК, Эчмиадзин: 329-334.

Абрамян А.А. 2006, Герои без детства и герои, не расстающиеся с детством // ՀԺՀ-ԻԻ: 47-61.

Арутюнян С.Б. 1976, Мифологический образ солнца в загадке о лампаде // ՊԲՀ, N 1 (72): 237-242.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1992, Орел // МНМ, т. II: 258-260.

Иванов В.В. 1969. Использование для этимологических сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках. Этимология 1967. М., 1969 : 40-56.

Иванов В.В. 1983. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агн. ՊԲՀ, N 4: 22-43.

Капанцян Г.А. 1956, Историко-лингвистические работы (К начальной истории армян. Древняя Малая Азия), т. I, Ереван.

Капанцян Г.А. 1975, Историко-лингвистические работы, т. II, Ереван.

Перуханян А.Г. 1993, Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка, часть I, Ереван.

Петросян А.Е. 2002, Армянский эпос и мифология, Ереван.

Петросян А.Е. 2006, Армяно-индийские эпические параллели // ՀԺՀ-ԻԻ: 38-43.

Сванидзе А.С. 1937, Названия древневосточных богов в грузинских песнях // ВДИ, N 1: 87-93.

Топоров В.Н. 1991, Божья коровка // МНМ, т. I: 181-182.

Abrahamian L.H. 2006, Hero Chained in a Mountain: on the Semantic and Landscape Transformations of a Proto-Caucasian Myth // AJNES, 1: 208-221.

Areshian G.E. 1992, Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development // Proceedings of the 4th International Conference on Armenian Linguistics, Cleveland State University (ed. John A.C. Greppin), Delmar, New York.

Asatryan G., Dalalyan T. 1999-2000, "The Mothers of Night" – An Armenian-East Iranian Parallel // Iran & the Caucasus, 3-4: 171-172.

Dalalyan T. 2001, The Avestan Myth of Azhi Dahaka in the Armenian Tradition // "Авеста и мировая цивилизация" (Тезисы докладов международного симпозиума, 4-5 сентября), Академия наук Республики Таджикистан, Душанбе: 168-170.

Dalalyan T. 2002, The Birth of Tigrā-rāna 'spear' // The First National Congress on Iranian Studies, Tehran (report delivered at the conference).

Dalalyan T. 2006, On the Character and Name of the Caucasian Satana (Sat'ēnik) // AJNES, 1: 239-253.

Dumézil G. 1970, The Destiny of the Warrior, Chicago.

Justi F. 1895, Iranisches Namenbuch, Marburg.

Petrosyan A.E. 2006, Haldi and Mithra / Mher // AJNES, 1: 222-238.

Petrosyan A.E. 2007, State Pantheon of Greater Armenia // AJNES, 2: 174-201.

Pokorny J. 1959, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Bern und München.

Puhvel J. 2007, Reed and Arrow in Anatolia and Beyond // AJNES, 2: 85-87.

Russell J.R. 1985, A Poem of Grigor Narekac'i // REArm, 19: 435-439.

Russell J.R. 1989, Carmina Vahagni // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 32: 317-330.

Russell J.R. 1994, Grace from Van: A Micro-Historiola // JSAS, 7: 35-45.

Russell J.R. 1996, Sound as a Symbol: The Case in Pagan and Christian Armenian Poetics // Le Muséon, 109.1-2: 113-126.

Russell J.R. 1999, The Lost Epic of Tigran: A Reconstruction Based upon the Fragments // Delivered at UCLA Conference on Armenian Tigranakert / Diarbekir, forthcoming in Proceedings, R. Hovannisian (ed.).

Salvini M. 2001, About a New Corpus of Urartian Inscriptions // Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (Roma), 43/2: 241-267.

Հապավումներ

ԲԵՀ Բանբեր Երևանի համալսարանի, Երևան:

ԳԻ Մ. Արեւմտյանի անվան գրականության ինստիտուտ:

ԼԻ Հ. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ:

ՀՀ Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երևան.

ՀԱԻ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ.

ՀԳ-1600 Հայոց գրեր – 1600 (միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված Հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին: զեկուցումների ժողովածու), խմբ. Վ. Բարխուդարյան, Ս. Արևշատյան, Լ. Հովհաննիսյան, Հ. Քոչարյան, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան:

ՀԺՀՀՀ Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը (ՀՀ ԳԱԱ ԳԻ և ՀԱԻ). միջազգային երկրորդ գիտաժողովի նյութերը (խմբ. Ա.Եղիազարյան, Ս. Հարությունյան, Ա. Պետրոսյան, Վ. Ներսիսյան), Երևան, 2006:

ՀԺՄ Հայ ժողովրդական մշակույթ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, հանրապետական գիտաժողովի զեկուցումների հիմնադրույթներ (խմբ. Ս.Բ. Հարությունյան, Դ.Ս. Վարդումյան), պրակ IX, Երևան, 1997. պրակ XI, Երևան, 2001. պրակ XII, Մետրոպոլիտ Բ.Մ. Արքեպիսկոպոսի, Երևան, 2003. պրակ XIII. նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի (խմբ. Դ.Վարդումյան, Ս.Հարությունյան, Ս.Հոբոսյան), Երևան, 2006:

ՀՀ ԳԱ Հայաստանի Հանրապետության Գիտությունների (ազգային) ակադեմիա:

ՀԱՍ Հայոց սրբերը և սրբավայրերը (ակունքները, տիպերը, պաշտամունքը), ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ, խմբ. Ս.Բ.Հարությունյան, Ա.Ա.Քալանթարյան, Երևան:

ՊԲՀ Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան:

АЭФК Археология, этнология и фольклористика Кавказа (материалы международной конференции).

ВДИ Вестник древней истории, Москва.

МНМ Мифы народов мира (энциклопедия), гл. ред. С.А. Токарев, т. 1-2, Москва, 1991-1992.

AJNES
Yerevan.
JSAS
Arbor.
REArm

Armenian Journal of Near Eastern Studies (Aramazd),
Journal of Society for Armenian Studies, Fresno / Ann
Revue des études arméniennes, Paris.

ՏՐՈՅԱԿԱՆ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ ԵՎ ՀՈՈՄԻ ՀԻՄՆԱԴՐՄԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՅՈՒՐՈՐԻՆԱԿ ՀԱՅԵՐԵՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿ

Հելլենական մշակույթի և դասական ավանդության տարածումն ու ընդունելությունը Մերձավոր Արևելքում զգալի է եղել Ալեքսանդր Մակեդոնացու նվաճումներից հետո: Այն բարձրացավ յուրացման և տեղայնացման մի նոր մակարդակի, երբ ուշ անտիկ դարերում տարածաշրջանի մի քանի ազգեր գիր ու գրականություն ստեղծեցին սեփական լեզուների համար: Կապադովկացի եկեղեցական հայրերի այն սկզբունքը որդեգրելուց հետո, ըստ որի՝ քրիստոնյա երիտասարդներին պիտանի է հեթանոսական գրականությանը ծանոթանալը, թարգմանիչների գերխնդիրն է դառնում իրենց ազգակիցներին մատուցել այն ժամանակի զանազան ժողովրդական բնագրերը:¹ Եվ, կրոնական անմիջական կարիքները բավարարելուց հետո, երկրորդ փուլում՝ ուշ 5-րդ դարից սկսած, Հայաստանում սկսեցին զբաղվել դպրոցական դասընթացի (հատկապես տրիվիումի հետ առնչվող) տեխնիկական գրականությամբ, ինչպես նաև գեղարվեստական գրականության ժանրին պատկանող մի գործով՝ Ալեքսանդրի պատմությամբ:²

Տրոյական պատերազմը հունական ավանդության առանցքային թեմաներից մեկն էր, որն ուներ բազմազան տարբերակներ, շարունակություններ և անդրադարձներ, արտահայտված մշակութային բոլոր ձևերում և արվեստի բոլոր մակարդակներով: Եվ երբեմն գիտնականները հարց են բարձրացրել, թե հոմերոսյան էպոսների հայերեն թարգմանություններ էլ են գուցե կատարվել այդ ընդհանուր ֆոնի վրա: Փարիզի ազգային գրադարանի (Bibliothèque Nationale) հավաքածուում մի ծեռագիր կա, որը հնարավորություն է տալիս այդ ուղղությամբ մտածելու: Աբբե դե Վիլեֆրոյի 1735-ին կատարած ցուցակում գրված է, թե No. 260 միավորում տեղ է գտել մի ընդարձակ բառարան «Հոմերոսի

¹ S. Peter Cowe, "The Interpenetration of the Divine and Human Spheres in Narekaci's Theology of Culture," S. Grégoire de Narek théologien et mystique, J.-P. Mahé, B. L. Zekiyan (eds.), Rome: Pontificio Instituto Orientale, 2006, էջ 233:

² Այնպիսի գործերի մի ընդհանուր ցանկի համար տես C. Zuckermann, *A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts*, with an appendix by A. Terian, revised by M.E. Stone, Jerusalem: Institute of African and Asian Studies, Hebrew University of Jerusalem, 1995:

գործերի հայերեն չափածո բառապաշարը հասկանալու համար»:³ Այդ նկարագրությունից ելնելով՝ Լանգլուան կարծիք է հայտնում, թե Իլիականի հայերեն հին թարգմանության վարկածը բավական հավանական է:⁴ Մակլերը նման ձևով է ներկայացնում ձեռագրի բովանդակությունն իր 1908-ին գրած նոր ցուցակում՝ այն բնութագրելով որպես «Հոմերոսի բանաստեղծական եզրերի բառարան»,⁵ որից ազդվելով՝ Ֆրիքը միտք է հայտնում, թե այս գործն անպայման այդպիսի մի թարգմանության ստվար մեծցողներ պիտի պարունակեր և կոչ անում, թե դրանք շուտափույթ կերպով պետք է հրապարակ իջեցվեն բնագրային առնչությունները պարզելու համար:⁶ Մենք երախտապարտ ենք հավաքածուի նոր ցուցակ կազմողներին, որ ցույց են տվել խնդրո առարկա գործի իսկական բնույթը և նախորդ գիտնականների ենթադրության անհիմն լինելը:⁷ Շնորհալու և նրա հետևորդների կիրառումով հոմերական չափը, որի հետ է կապված վերոհիշյալ բառարանը, Հոմերոսի հետ միայն մի ընդհանուր կետ ունի՝ այստեղ գործ ունենք մի բարձր թեմայի հետ, որը մշակված է ծավալուն բանաստեղծության մեջ և ընթանում է չափածո կանոնավոր կաղապարով:⁸

Ավելի մոտիկ ծանոթություն Հոմերոսի հետ տեսնում ենք հայերի մեջ միայն նոր ժամանակներում: Ուսիկիրան եղել է 18-րդ դարի զարմանալի ինքնուս գիտնական Գեորգ դալիր Պալատեցին: Նա թարգմանել է ռամիկ հունարենով շարված Իլիականի մի ամփոփում, որին կցել է մի երկասիրություն բանաստեղծի և նրա գործի մասին, ինչպես և Նիկոլաոս Լուվանոսի բանաստեղծությունը Տրոյայի առման մասին (երկուսն էլ առայժմ անտիպ):⁹ Բուն էպոսի թարգմանությունները կատարվում են նոր հայկական կլասիցիզմի շրջանում, գլխավորապես մխիթարյանների ջանքերով: Իլիականի թարգմանության գրաբարյան առաջին տարբերակները կատարել են Եղիա Թովմաձյանը (1843)¹⁰ և Արսեն Բագրատունին (1864),

³ Stu Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum mss. nova*, vol. II, Paris:1739, էջ 1021:

⁴ Stu V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, vol. 1, Paris: 1867, էջ xxv:

⁵ Stu F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale*, Paris: Ernest Leroux, 1908-ին, սյունակ 832, էջ 137:

⁶ C. Frick, "Die syrische, die armenische und die georgische Übersetzung der Homerischen Gedichte," *Berliner philologische Wochenschrift* 30 (1910), սյունակ 447:

⁷ R. Kévorkian and A. Ter-Stépanian, *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de France*, սյունակ 447: Paris: Bibliothèque nationale de France, 1998, սյունակ 832:

⁸ S. P. Cowe, "The Politics of Poetics: Islamic Influence on Armenian Verse," *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the rise of Islam*, J. J. Van Ginkel et al. (eds.), Leuven: Peeters, 2005, էջ 379-403:

⁹ Տես Բ. Չուգասյան, «Գեորգ դալիր Պալատեցու կեանքի և գործունեության տարեգրություն 1737-1811», Երևան, Գինդ, 1994, էջ 6, 15, 65-66:

¹⁰ Ե. Թովմաձյան, (թարգ.), «Եղիական», Վենետիկ: Ս. Ղազար, 1843:

որի սեփական էպոս Հայկ Ղյուցագնը (1850) շատ է պարտուն Հոմերոսին: Իլիականն արևմտահայերեն թարգմանեց Հ. Արսեն Ղազիկյանը 1911-ին և արևելահայերեն՝ Հ. Համբարձումյանը 1955-ին: Նույնը վերաբերում է նաև Վիրգիլիոսին, որի Հոմերի հիմնադրմանը նվիրված էնեական էպոսը գրաբար թարգմանել է Ե. Հյուրմիզեանը 1845-ին, իսկ արևմտահայերեն նույն Արսեն Ղազիկյանը 1908-1910-ին Բազմավպելում և հետագայում գրքի ձևով:¹¹

Թեև հնում Հոմերոսի էպոսի հայերեն լիակատար թարգմանություն չի եղել, այնուամենայնիվ հայկական գիտական գրականությունը լի է տվյալներով Հոմերոսի և նրա գործի մասին, պահպանված մի կողմից քերականական և ճարտասանական, իսկ մյուսից՝ պատմագրական նյութերում: Դրանց միջոցով հայ ընթերցողը ծանոթանում էր էպոսի մի կերպարներին և տեսաբաններին, ինչպես նաև կոյր բանաստեղծի կենսագրական տվյալներին: Քերականները վկայակոչում են նրա լեզվական և ոճական առանձնահատկությունները և գործողության ընթացքի կառույցը որպես գրական զանազան կանոնների օրինակներ: Դիոնիսիոս Թրակացին օգտագործում է Իլիականի հակադրված մարտիկներին (հույներից՝ Ագամեմնոն, Այաքս և Աքիլես, տրոյացիներից՝ Պրիամոս և Ալեքսանդր-Պարիս) հատուկ անունների տիպաբանությունը բացատրելիս:¹² Պիտոլից Գիրքը, արտասանության բաժնում, Հոմերոսի պատկերած Ոդիսևսին է օրինակ բերում, իսկ բառառության բաժնում կանգ է առնում Աքիլեսի և Պրիամոսի վարքի վրա, համապատասխանաբար, Պատրոկլոսի և Հեկտորի մահից հետո:¹³ Ուշագրավ է, որ Թեոնն ու Կեղծ Կալիսթենեսը վկայակոչում են էպոսից ամբողջական տողեր և երկտողեր, մինչդեռ թարգմանություններում դրանք ըստ ավանդության արձակ են:¹⁴ Այդ կապակցությամբ հետաքրքիր է նշել, որ եթե գուսանական չափը շեշտական է եղել, և միջնադարյան տաղերին վանկերի համաչափությունն էր հատուկ, թվում է, թե հայերի մեջ կարճ և երկար վանկերի ձևավորման համակարգ չի առաջացել, ինչպես լատիներենով գտնում ենք հունական նախակաղապարից և պարսկերենով, եբրայերենով ու թուրքերենով՝ արաբական հիմքից: Սակայն հայկական բանաստեղ-

¹¹ Ե. Հյուրմիզեան, (թարգմ.), Պոդիոսի Վիրգիլեայ Մարովնի Ենեականին թարգմանություն, Վենետիկ: Ս. Ղազար, 1845:

¹² N. Adontz-ի աշխ., *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens*, Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1970, էջ 13-18:

¹³ Գ. Սուրադյանի աշխ., «Գիրք պիտոլից», Երևան, Գիտությունների Ակադեմիա, 1993, էջ 184-85, 201:

¹⁴ Հ. Մանանդյանի աշխ., «Թեոնայ յաղագս ճարտասանական կրթութանց», Երևան, Պատմության և գրականության ինստիտուտ, 1938, էջ 10, 32, 48-50, p. 116, 168:

ծության կառույցի խորունկ հետազոտությունից հետո Ղովսեստն այն եզրահանգման է հասել, թե հայերը լեզվամթերք ունեցել են այդպիսի համակարգ ստեղծելու:¹⁵

Եթե բանասիրական ավանդությունը հիմնականում Հոմերոսի մանրամասնություններով է հետաքրքրվում, ապա պատմագրականը ցանկանում է էպոսը տեղադրել մարդկության զարգացման ընդհանուր համատեքստում: Այս ձեռնարկում մենք գործ ունենք ամենից առաջ Մովսես Խորենացու հետ, որ տրոյական պատերազմին անդրադառնում է իր առաջին գրքի վերջում, որտեղ գրում է, թե հայ մարտիկ Ջարմայրը եթովպական մի փոքր գունդ է առաջնորդել Տրոյային աջակցելու և պատիվ է ունեցել իր մահկանացուն կնքելու Աքիլլեսի ձեռքով:¹⁶ Պատմաիր հիմնադրույթն էր ժամանակագրական հետևողականությունը և հենվում էր Եվսեբիոսի Քրոնիկոնի վրա երբ գրում է, թե պատերազմը ժամանակագրորեն համընկնում էր Ասորեստանի Տևտամոսի թագավորության հետ:¹⁷ Իսկ Եվսեբիոսն իր հերթին այն վերցրել էր նախորդ հունական աղբյուրներից: Այնպես որ Մովսեսի գործը ապացուցային հիմք չի թողնում, թե նա ծանոթ էր բուն էպոսին:

Այնուհանդերձ հայերեն ձեռագրերի հարուստ հավաքածուների ավելի ճշգրիտ ու մանրամասն նկարագրությունների շնորհիվ վերջերս պատմագրական մի այլ բնագիր է ի հայտ եկել Մաշտոցի Մատենադարանի թիվ 437 ձեռագրում «Սակս ամերման Իլիոնի և շինելոյն Հոման» վերնագրով:¹⁸ Միավորի արտաքին հանգամանքների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այն դասագիրք է եղել՝ պարզ թղթով, գրված միայն կարմիր և սև թանաքով, համարյա առանց խորանների և լուսանցագրողերի և հատկապես մանր խիտ գրով, ինչն այն տպավորությունն է ստեղծում, թե գրիչները մտադրված էին հնարավորին շափ շատ նյութեր մտցնել դրա կազմում:¹⁹

Տիպաբանականորեն ձեռագիրը «նուրբ գրեանքի պատճառք և լուծմունքի» մի ժողովածու է, որ բովանդակում է ներածականներ և մեկնություններ եկեղեցու այն հայրերի որոշ գրվածքների վերաբերյալ, որոնք եղել են վանական բարձր դպրոցների դասընթացներում: Իբրև այդպիսին՝ այն հիմնվում է Գրիգոր Աբասի

¹⁵ C. J. F. Dowsett, "A Metrical Experiment," *Raft* 3 (1989), էջ. 37-56:

¹⁶ Մովսես Խորենացի, «Պատմութիւն հայոց», Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի աշխ. և Ա.Բ. Սարգսյանի լրացումով, Երևան, Հայկական Գիտությունների Ակադեմիա, 1991, էջ 87-88:

¹⁷ A. Schoene (խմբ.), *Eusebi Chronicon libri duo*, 2nd ed., Dublin, Zurich: Weidmann, 1967, սյունակ 65:

¹⁸ Օ. Եգանյան, «Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», Կ. Բ. Երևան, Նաիրի հրատարակչություն, 2004, սյունակ 677:

¹⁹ Նույն տեղում, սյունակ 675:

որդու նման գիտնականների վրա, որի «Պատճառաց Գիրքը» հավանաբար 13-րդ դարի առաջին տարիներից է:²⁰ Աստվածաշնչի գրքերի (լայն գրեանց) դեպքում հեղինակը մատուցում է մեկից ավելի մեկնություններ, բայց յոթ հայրերի պարագային բավարարվում է մեկական բացատրականներով՝ մեծ մասամբ իր գործակից Ղափիթ Բոբայրացու գրչից:²¹ Ի տարբերություն դրա, մեր ձեռագրի կենտրոնացումն ավելի նեղ է, բայց ավելի հարուստ նյութ է ընծեռում: Այն, սակայն, բովանդակության մասերի ուժեղ դասավորում չունի, Փիլոնի գործերի մեկնողականներն, օրինակ, ցրված են ամբողջ գրչագրով մեկ:²²

Մատյանը վերականգնվել է 1612-ին, որոշ հավելվածներով:²³ Սկզբնական ձևն արդեն բարդ կառույց է ունեցել, մասամբ այն պատճառով, որ ենթօրինական գործը բաժանված է եղել երեք անձի մեջ: Նրանցից գլխավորը եղել է Եսային (Նչեցի), որը նաև ստացողն է հանդիսացել, իսկ մյուսները՝ Սիմոնը և Սարգիսը:²⁴ Նրանց ընդօրինակության երկու մասերը Եսային դրել է իր երեք մասերի արանքում՝ սկզբում, մեջտեղում և վերջում:²⁵ Այն փաստը, որ Եսային հաճախակի մեծ ակնածությամբ հիշատակում է իր ուսուցիչ Ներսես Մոկացուն և նրա համար աղոթք անում, ցույց է տալիս, որ ձեռագիրը գրվել է վերջինիս մահից առաջ, այսինքն՝ նախքան 1284 թ.:²⁶ Ժամանակը հնարավոր է ավելի ճշգրտել երրորդ գրիչ Սարգիս խոսքից, որ դիմում է Եսայուն՝ որպես «սուրբ րաբունի» և «վարդապետ»:²⁷ Այս տվյալի համաձայն՝ գործը կատարված պետք է լինի 13-րդ դարի ուշ 70-ական կամ վաղ 80-ական թվականներին, կամ Առաքելոց վանքում, կամ ավելի մեծ հավանականությամբ, Գլաձորում, որտեղ Եսային դրանից օգտված պիտի լիներ իր հայրաբանական դասախոսությունները պատրաստելիս:

Գործի բաժանումը նույնպես բանալի է մատյանի կառույցը պարզաբանելու համար: Մյուս գործակից Սիմոնը մեզ տեղեկացնում է, որ ուրախ էր իր «եղբորն» օգնել 40 սյունակ

²⁰ Գործի լիակատար նկարագրության համար տես Հ. Տաշյան, «Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա», Վիեննա: Մխիթարյան Տպարան, 1896, էջ 213-33:

²¹ Նույն տեղում, էջ 225-232:

²² Օ. Եզանյան, «Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի», Կ. Բ. Երևան: Նաիրի հրատարակչություն, 2004, սյունակ 677, 680, 683, 686:

²³ Նույն տեղում, սյունակ 675, 690:

²⁴ Նույն տեղում, սյունակ 688-690:

²⁵ Նույն տեղում, սյունակ 675:

²⁶ Նույն տեղում, սյունակ 688-689:

²⁷ Նույն տեղում:

ընդօրինակելով, որը այս համատեքստում հավասար է 20 էջի կամ 10 թերթի՝ այսինքն մի պրակի:²⁸ Սիմոնին հիմնականում նշանակել են Վարդան Հաղբատեցուն վերագրված պատճառներն ընդօրինակելու, սակայն, քանի որ դա ընդամենը 8 թերթ է գրադեցնում, իսկ գրիչը բացարձակապես չէր ուզում դատարկ թղթեր թողնել, ընտրել է մի այլ փոքրածավալ գործ՝ պակասը լրացնելու համար:²⁹ Սարգիսը և Եսային նույն սկզբունքն են կիրառում՝ կարճ այլաբնույթ նյութեր ավելացնելով, որոնք ըստ երևույթին ուրիշ աղբյուրից են վերցվել: Միևնույն ժամանակ, բոլոր ավելացված կտորներն առնչվում են հունական քաղաքակրթությանը: Սարգիսը դրել է Պղատոնի Տիմայոս տրամախոսության մի դրվագ, մինչդեռ Եսային մտցրել է Ոլիմպիանոսի առակները և Իլիոնին ու Հռոմին վերաբերող մեր կտորը:³⁰

Վերոհիշյալ բոլոր հանգամանքներից և հատկապես գործի ծավալից ու կառույցից ենթադրելի է, որ այն մաս է կազմում մի ավելի մեծ գրքի, և դրա վերնագիրը սկզբնական համատեքստում մի գլխի միայն պիտի վերաբերեր: Ձևաբանական ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ գործը բաղկացած է երեք մասից: Սրանցից առաջինը և երրորդը ժամանակագրական հակիրճ տվյալներ են պարունակում, որոնք կայունացնում են կենտրոնական նյութը պատմության մեջ: Առաջինը հիշատակում է Իսրայելի դատավորների ժամանակագրական կարգը, իսկ վերջինը օլիմպիական խաղերի սկզբից հետ է հաշվում, երկուն էլ, ինչպես նշվեց, հենված Եվսեբիոսի Քրոնիկոնի վրա: Հիշարժան է, որ, վերնագրին հակառակ, կենտրոնական մասը ներկայացնում է ոչ միայն Տրոյայի անկումը, այլև ամբողջ պատերազմի մի յուրօրինակ տարբերակ:

Մինչ այժմ ամենամոտ զուգահեռը, որ ինձ հաջողվել է գտնել, Րահմանու հրատարակած մի անանուն ասորերեն ժամանակագրություն է, որում «Իլիոնի դեմ մղված պատերազմներ» վերնագիր կրող հատվածն սկսում է Հեսեբոն դատավորի հիշատակով և վերջանում է նրա հաջորդ Աբիցանի գահակալությամբ:³¹ Կենտրոնական բնագիրը, սակայն, հիմնականում հետևում է Իլիականին, Պարիսի գեղեցկուհիների ընտրությունից մինչև փայտյա ձիու դրվագը և քաղաքի ավերումը հույների զորքի կողմից: Միակ նշանակալից տարբերությունն այն է, որ Մենելաոսի

²⁸ Նույն տեղում, սյունակ 689:

²⁹ Նույն տեղ, սյունակ 680:

³⁰ Նույն տեղում, սյունակ 677, 684:

³¹ F. Nau, "Traduction de la chronique syriaque anonyme éditée par S.B. M^{gr} Rahmani, patriarche des Syriens catholiques," *Revue de l'Orient Chrétien* 13 (1908), էջ 90-96:

պետությունը ոչ թե Սպարտան է, այլ Ռոդոս կղզին:³² Նույնպես կարևոր է, որ շատ ուշադրություն է դարձվում հատուկ անուններին, թեև նույնիսկ աղավաղված (օրինակ՝ Մամիստրա՝ Կասանդրայի փոխարեն):

Մեր բնագրում, ընդհակառակը, թեև հաճախ ճշգրիտ տեղանուններ են հանդիպում, անծանոթներ բացարձակապես չկան, բացի առանցքային կերպար Հռոմէոսից, որը միացնում է երկու բևեռները՝ Իլիոնը և Հռոմը: Գործի մի ուրիշ հատկությունը նրա կոթողայնությունն է՝ զրույցի էպիկական գունավորումն ուժգնացվում է մշտական չափազանցություններով: Ուստի, Իլիոնը «մեծ քաղաք է, որի նմանը չկար երկրի վրա»: Զորքերը, որոնք ժողովում են փախցված աղջկան տուն բերելու, «անհամար» են և դուրս են գալիս շրջակա «բոլոր» պետություններից: Իլիոն հասած նրանք ավերում են «ամբողջ երկիրը», և վերջին հարվածը քաղաքին հասցնում է մի «վիթխարի բանակ»:³³

Բացի դրանից, պատմության հարաբերականորեն կայուն անձերից ու դեպքերից շատերը հիմնովին փոխված են այս բնագրում: Սա վերաբերում է հատկապես գլխավոր կերպարներին և նրանց տեղորոշմանը: Իլիականում Պարիսը իշխանն է հյուսիսարևմտյան Անատոլիայում՝ Հելեսպոնտոսի մուտքի մոտ գտնված Տրոյայի՝ ներկայումս Հիսարլըքի, և փախցնում է Հեղինեին՝ կնոջը Պելոպոնեստոսն գտնվող Սպարտայի թագավոր Մենելաոսի, ըստ որում առաջին շարժումը գնում է հյուսիս-արևելքից դեպի հարավ-արևմուտք: Մեզ մոտ, սակայն, Իլիոնը գտնվում է մակեդոնացիներից արևմուտք՝ «Եվրոպայի երկրում» և դրա համար պետք է նույնացնել այն Պաուլի-Վիսովայի յոթերորդ Իլիոնի հետ, որը գտնվում է Թիանիս գետի ափին, խառնիայի մոտ: Էպիռոս գավառում:³⁴ Ի դեպ, Իլիականի հերոսների տունդարձի նկարագրություններից մի քանիսում այս կողմերում հիշատակվում են տեղեր, որոնք Տրոյայի հետ առնչվող անուններ են կրում: Մեր բնագիրը քաղաքը տեղավորում է Աքայացիների երկրում, որով, ըստ երևույթին, նկատի ունի ոչ թե Պելոպոնեսոսի հյուսիսային մասը, այլ ամբողջ Հունաստանը:³⁵ Ավելի ակնառու է Իլիոնի իշխանի այցելած քաղաքը Թեսալոնիկե անվանելը, մի

³² Նույն տեղում, էջ 91:

³³ Մատենադարանի թիվ 437, ք.116ա:

³⁴ G. Wissowa, W. Kroll, and K. Mittelhaus, K., (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, B. IX.1, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler Verlag, 1997, սյունակ 1065.

³⁵ Ըստ աշխարհացույցի՝ ընդհակառակը, Աքայան նշված է իր սովորական տեղը: Stu R. H. Hewsen (trans.), *Aṣṣarhac'o'yc', The Geography of Ananias of Sirak (Aṣṣarhac'o'yc')* *The Long and Short Recensions*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1992, էջ 48:

անախորհիզմ, քանի որ քաղաքը մ.թ. 316 թվականին է հիմնադրվել:³⁶ Ուստի շարժման ուղղությունն արևմուտքից արևելք է, որից հետևում է, որ հետագա պատերազմը միջիուսական է:

Գործողության միջուկը մարդկային հարաբերություններն են, որոնց մեջ էլ զգալի տարբերություններ կան Իլիականից: Փախցված աղջկա հետ կապված ուժեղ տղամարդն այստեղ ոչ թե ամուսինն է, ինչպես Իլիականում, այլ հայրը, և դրանով այն դառնում է աղջիկ փախցնելու ավելի սովորական և ոչ թե շնության մի պատմություն:³⁷ Հետևաբար բացառվում է, որ գորածողովի պատճառը Մենելաոսի մրցակից թագավորների ուխտը լինի: Այստեղ գործոնը Իլիոնի պատասխանի խստությունն է, որը քաղաքի ժողովրդին մղում է զինված հակամարտության, որին մասնակցում են հարևան պետություններն էլ:³⁸

Ինչպես նշվեց, նկարագրությանը հատուկ է դեպքերի ընդգծված չափազանցությունը: Առաջին հերթին դա վերաբերում է պատերազմի տևողությանը: Պատերազմի ընդունված ժամանակն է կլոր տապը տարի, մինչդեռ այստեղ այն երկարաձգվում է տասնհինգի:³⁹ Հետո, ավերածության վերջին էտապը սովորաբար կապված է մի հսկա փայտյա ծիու հետ, որի մեջ հույները մուտք են գործում քաղաք, իսկ այստեղ խոսվում է 2,000 այդպիսի կառույցների և նրանց մեջ թաքնված 40,000 զորքերի մասին:⁴⁰ Ուշագրավ է նաև այն նրբությունը, որ հարձակվողների կեղծ փախուստը ռազմագիտական ծրագրի մաս չի կազմում: Այստեղ քաղաքացիները համոզվում են խաղաղություն հաստատելու հույների ուխտով և ձիերին անմիջապես ներս են բերում: Գիշերը բնականաբար արյունահեղությունը տեղի է ունենում, որին հաջորդում է հույն հերոսների տունդարձի պատմությունը:

Այստեղ էական է այն հանգամանքը, որ փոթորկի հետևանքով արևմուտք նետված նավերի տերերը հաղթողներն են, որոնք գերի կանանց բերում են իրենց երկիր: Իսկ երբ նավերը ցամաք են հասնում Իտալիայում, կանայք դավադրություն են սարքում օտար երկրում գերի դառնալու բախտից խուսափելու համար և հրդեհում են նավերը: Իշխանները, ստիպված, նրանց հետ ամուսնանում են և այնտեղ նոր հասարակություն կազմում: Այս տարբերակը հիշում է Դիոնիսիոս Հալիկառնասցին, որն իր հերթին այն վերագրում է

³⁶ Մատենադարանի թիվ 437, ք. 116ա:

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ Նույն տեղում:

³⁹ Նույն տեղում:

⁴⁰ Նույն տեղում:

Արիստոտել անունով մեկին:⁴¹ Մեր բնագիրը շարունակում է, թե «բազմաթիվ տարիներ հետո» համայնքն առաջնորդ է ընտրում Հռոմեյոս անունով մեկին, որը քաղաք է շինում ծովից 27 մղոնի հեռավորության վրա և կոչում իր անունով: Վերջին տվյալին համահունչ են մի քանի տարբերակ: Ստրաբոնը գրում է, որ էնեսար քաղաք է շինել ծովից 24 ստադիա հեռու և Դիոնիսիոս Հալիկառնաս Լավինիումը նման մի տեղ է դնում:⁴²

Զափազանցությունը բնորոշ է նաև այս հատվածի վերջավորությամբ, որն անդրադառնում է Հռոմի փառքին և երկարատևությանը, մինչև հազարամյակի տոնախմբությունը Մարկոս Յուլիոս Փիլիպպոս կայսեր օրոք մ.թ. 248 թվականի ապրիլին: Ավարտական խոսքը վերաբերում է Կոստանդինի կայսրության կենտրոնի՝ Բյուզանդիոն, որպես նոր Հռոմ, տեղափոխմանը և համապատասխան անվանափոխմանը:

Տրոյական պատերազմի 15 տարվա տևողությունը կրկնելուց հետո բնագրի երրորդ մասում նշվում է, որ հիմնական հաղթողը Հերակլեսն է եղել:⁴³ Ընդհանրապես այս ավանդությունը կապված է Տրոյայի դեմ կատարված հարձակման մի հին դրվագի հետ, որ տեղի է ունեցել Պրիամոսի հոր՝ Լաոմեդոնի ժամանակ: Դրա համաձայն Հերակլեսը և իր զինակիցները հարձակվել են քաղաքի վրա թագավորի խոտաքած հատուցումից հետ կանգնելու պատճառով, իր դուստր Հեսիոնեին ազատազրելու համար: Այս հատվածի, ընդ որում նաև ամբողջ գործի, վերջավորությունը նվիրված է տրոյական պատերազմի ժամանակագրությանը իսրայելցիների, ասորեստանցիների, սիկոնացիների, աթենացիների և եգիպտացիների համեմատական տվյալների հիման վրա: Դրանք նույնպես վերցված են Եվսեբիոսի հաղորդած նյութերից, որոնք ցրված են նրա թագավորական ցանկերում:

Ամփոփելով կարելի է եզրակացնել, որ հայերենով պահպանված այս բնագիրը Տրոյական պատերազմի հիմնական աղբյուրներից շեղվում է մի քանի կարևոր կետերով: Միաժամանակ, Հերակլեսի և Հռոմեյոսի անվանաձևերը ենթադրել են տալիս, որ գրությունը, ամենայն հավանականությամբ, թարգմանվել է հունարենից: Ավելին՝ Մակեդոնի հետ ունեցած հատուկ հարաբերությունը, որ բնագիրը վկայում է որպես աշխարհագրական գլխավոր առանցք, Թեսալոնիկեի մոտիկությունը և առհասարակ ծավալուն կայսրությունների վերաբերյալ

⁴¹ «Քաղումածոյք ի թարգմանութեանց նախնեաց հանդերձ յոյն բնագրաւ», ի Վիեննա, Ի վանս Ս. Աստուածածնի, 1849, էջ 481:

⁴² Sir George C. Lewis, *An Inquiry into the Credibility of Early Roman History*, vol. 1, London: J.W. Parker & Son, 1855, էջ 332:

⁴³ «Քաղումածոյք ի թարգմանութեանց նախնեաց հանդերձ յոյն բնագրաւ», էջ 473:

հիշատակումները և նրանց գերագնահատումը քաղաքային պետությունների համեմատ գուցե օգտակար գործոններ կլինեն սկզբնաղբյուրի ակունքները որոշելու համար: Նույնպես հավանական է, որ գործը բխում է բյուզանդական ժամանակագրական ավանդույթից: Այդ դեպքում դրա հայերեն թարգմանությունը հունական գիտության հետ բյուզանդական միջին ժամանակաշրջանից սկսված նոր առնչությունների արդյունք է, հունական առասպելաբանության և դասական մշակույթի ամենախրթին մանրամասնությունների նկատմամբ հայ գիտնականների ցուցաբերած բուռն հետաքրքրության արգասիք:

ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԻԼԻՈՆԻ ԱՎԵՐՄԱՆ ԵՎ ՀՈՈՄԱՅԻ ՇԻՆԵՆՈՒ ՄԱՍԻՆ

Իլիոնը գրավել է այն տարիներին, որ Ալեքանդր դատավոր էր, հետևյալ ձևով: Այս քաղաքը գտնվում էր քաղաքացիների երկրում՝ Պոլիպպանիս կոչված երկրի մոտ, որ մակեդոնացիներից արևմուտք է՝ Եփրոսից: Այն տարիներին հույները թագավոր չունեին, այլ միայն իշխաններ, որ տիրում էին ամբողջ երկրին: Իլիոնը մի մեծ քաղաք էր, որի նմանը չկար աշխարհի վրա: Այն օրերին քաղաքի իշխաններից մի երիտասարդը գալիս է Թեսալոնիկե քաղաք, որ Մակեդոնից արևելք է, զվարճանալու նպատակով և ընդունվում է քաղաքի մեծերի մոտ: Հետո սիրահարվում է մեծերից մեկի դստերը, հալիչտակում է նրան և տանում Իլիոն: Նրա ծնողները փնտրում են նրան և նամակ են գրում իլիոնացիներին, բայց դրան շատ խիստ պատասխան են ստանում: Երբ նրա հայրը ընթերցում է այն իր ժողովրդի ակամջներին, նրանց տեղում շարժում է նախանձախնդրությունը: Գնում են շրջակա բոլոր հարևաններին օգնության կանչելու և ժողովում են անթիվ զորք, 15 տարի պատերազմ են վարում Իլիոնի դեմ: Ամբողջ երկիրն ավերելով, բայց այն չկարողանալով գրավել՝ մտածում են մի այլ ծրագրի մասին: Քաղաքացիներին ուղարկում են համոզիչ առաջարկներ, որոնցում ասում են. «Մեծ են Իլիոնի աստվածները և դրա համար մեր ուժը տկար մնաց: Խաղաղություն անենք այսուհետև և իրար երդում անենք և պատիվ տանք Իլիոնի աստվածներին նվերներով»: Նրանք հարմար են գտնում այս խոսքը, իսկ մյուսները շինում են փայտյա ձիեր՝ 2,000 թվով, ներսը դատարկ և մեջը մտցնում են մարտիկներ իրենց գենքերով՝ 40,000 թվով և ձիերը ոսկով և արծաթով երեսա-

պատելով, տանում են իրենց քայքայիչ նվերը քաղաքի դարպասի մոտ: Քարոզը կանչել է՝ «Սրանք են Իլիոնի աստվածների նվերները»: Եվ ծիերի բարձրությունը 20 կանգունի չափ էր, այնպես որ չկարողացան քաղաքի դարպասով ներս մտցնել [և դրա համար] քակեցին քաղաքի պարսպի մի մասը: Եվ երբ դուրս ելնելու ժամադրության ժամը եկել է, գորքի բազմությունը մտնում է այն ճեղքով, որ արել են, և քաղաքը սրի է մատնվում, ծերերն ու երիտասարդները՝ անխտիր: Իսկ կանանց գերում են և մտցնում նավերի մեջ՝ ասիական երկիր վերադառնալու: Արևելքից փչող մի ուժգին քամի նավերը տանում է 2,500 մղոն [մյուս ուղղությամբ], և ընկնում են Իտալիա: Ցանկանում էին նորից նավարկել և հասնել իրենց երկիր, իսկ գերի կանայք կեսգիշերին հրդեհում են նավերը, ստրկությունից խուսափելու համար: Աղետը տեսնելով՝ տղամարդիկ, հակառակ իրենց կամքի, այդ աշխարհում մնացին և ամուսնացան գերի կանանց հետ: Շատ տարիներ անց՝ ժողովուրդը նշանակում է իրենցից մեկին առաջնորդ Հռոմելոս անունով, որ ծովից 27 մղոն հեռու հռոմեացիների մի քաղաք է շինում իր անունով, Իլիոնի գրավելուց 45 տարի հետո: Եվ երբ 44 [տարեկանին] Փիլիպպոսը թագավոր նստեց Հռոմում, Հռոմի շինելուց մի հազարամյակ լրացավ, և Կոստանդինը թագավորությունը տեղափոխեց Բյուզանդիոն, որ այժմ կոչվում է Կոստանդնուպոլիս:

Իլիոնական պատերազմը 15 տարի տևեց և գրավվել է Հերակլեսի և բազմաթիվ գորքերի կողմից: Այն օրերին Եսեբոնը [դեկավարում էր] եբրայեցիներին, Տովտանեսը՝ լասորեստանցիներին, Պոլիփիլեսը՝ սիկյոնացիներին, Տանասթեսն՝ աթենացիներին և Թովրիսը՝ եգիպտացիներին: Եվ Իլիոնի գրավումից մինչև առաջին օլիմպիականը 405 տարի է անցել, երբ Եսքիլավը աթենացիների իշխանն էր: Առաջին օլիմպիականը եղել է նրա երկրորդ տարում, որում հելենացի Կոռնիբոսը հաղթեց ստադիոնում:⁴⁴

⁴⁴ Եվսեբիոսը հաղթողին նկարագրում է ոչ որպես «հելենացի» այսինքն հույն ընդհանուր ազգի ներկայացուցիչ, այլ «հելիացի», այսինքն Հելիա գավառի բնակիչ: Տես «Քաղումածոյք ի թարգմանութեանց նախնեաց հանդերձ յոյն բնագրաւ», էջ 441:

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՎ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՇՆՈՐՀ Ի ՎԵՐՈՒՄՏ. ԲՈՒԺՄԱՆ ՇՆՈՐՀԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ
ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

*Յովհաննէսը պատասխանեց եւ ասաց.
«Մարդն իրենից որևէ բան անել չի կարող,
եթէ նրան ի վերուստ՝ երկնքից այդ տրուած չէ»:
(Յովհ. 3,27):*

Հնամենի մտածողությամբ երկրի վրա կատարվող ամեն ինչ բացատրվում էր աստվածային կամքով: Գիտելիքի, ստեղծագործական ունակությունների, հերոսության, անսովորի ի հայտ գալը աստվածային միջամտության արդյունք էր:

Նույնիսկ մարդկության առաջընթացը համարվում էր մշակութային հերոսների կողմից աստվածներից գողացված կամ թույլատրված գիտելիքների, ունակությունների, հմտությունների արդյունք: Արարումը աստծո մենաշնորհն է: Նա է բոլոր գիտելիքների, ստեղծագործ հակումների աղբյուրը: Եվ եթե գերբնական ծագում ունեցողներին անսովոր կարողությունները տրված են ի ծնե, ապա մարդը այն կարող է ստանալ աստվածներից, գերբնական էակներից իբրև շնորհ, պարգև, նվեր: Շնորհներ են համարվում մարդկային զանազան ունակությունները, հմտությունները, ծիրքն ու տաղանդը, նաև ներքին ու արտաքին վայելչությունն ու հրապույրը:

Շնորհի ստացումը նույնական է նվիրագործմանը և՛ բովանդակային, և՛ կառուցվածքային առումներով, ծիսական նույն մանրակերտն է (մոդելը): Երկու դեպքերում էլ արդյունքը նոր կարգավիճակի ստացումն է, ոչ երկրային ուժերի հետ շփման շնորհիվ միստիկական հատկությունների ձեռքբերումը: Եվ շնորհ ստացողը, և՛ նվիրագործվողը անցնում են նույն ծիսական փուլերով՝ մեկուսացում, օտարում շրջապատից, փորձություններ, ապա ծիսական մահ և հարություն՝ նոր որակներով, ինքնահաստատում՝ շնորհիվ ձեռք բերված գործության: Շնորհով մարդը նվիրագործում է անցնում, ի տարբերություն չնվիրագործվածների, որոնք զանազան հմտությունների, գիտելիքների փորձում են տիրանալ բացառապես սովորելով, փորձի ձեռքբերմամբ: Առավել հաճախ մոգական գործության ստացման ընթացքն ընդգրկում է այս երկու պահերը միաժամանակ:

Շնորհը տրվում է ոչ երկրային ուժերի՝ աստվածների կամ ոգիների կողմից, հենց նրանց իսկ ցանկությամբ և ընտրությամբ: Ընտրյալ են դառնում բարեգործ, բարեպաշտ, հալածյալ, տառապյալ, որբ, անզավակ, միայնակ, հասարակությունից դուրս մղված անհատները, և՛ ֆիզիկական, և՛ հոգեկան ու բարոյական առանձնակի տվյալներ ունեցողները, որոնք կարողանում են անցնել իրենց բաժին հասած դժվարին ճանապարհը և դիմանալ բոլոր փորձություններին՝ անհաղթահարելի սովորական մարդկանց համար:

Շնորհի ստացման մասին ազգագրական վկայությունները բազմաթիվ են, որոնց մի մասը զուտ իրական պատմություններ են՝ տվյալ ժամանակներին ներհատուկ հավատալիքային համակարգով պայմանավորված, մի մասը՝ բանահյուսական ծագմամբ գրույցներ, ավանդություններ: Նմանատիպ պատմություններ կան նաև հեքիաթներում, հիմնականում առասպելախառն, հավատալիքների հնագույն շերտեր պարունակող: Եվ եթե իրական մարդկանց պատմումներում շնորհը տրվում է հիմնականում երազի կամ տեսիլքի միջոցով, իբրև անիրական զգայախաբություն, պատրանք, ապա հեքիաթներում տրանսի (այնկողմնային վիճակի, հիպնոսի, հափշտակվածության մեջ լինելը) պահը բացակայում է: Եթե շամանը էքստազի՝ հմայվածության, գերվածության մեջ է չփվում ոգիների հետ, գնում երկինք, իջնում անդրաշխարհ, ապա հեքիաթում այդ ոգիները հանդես են գալիս իբրև սովորական գործող անձինք, թեև պարուրված որոշ խորհրդավորությամբ, ազատորեն չփվում հեքիաթի հերոսների հետ, հեքիաթի հերոսը «անծամբ» է մուտք գործում անդրաշխարհ, սավառնում երկինք, քանի որ հեքիաթը ինքնին արդեն տրանս¹ է, հնարանք, որի ժամանակ և՛ պատմողը, և՛ ունկնդիրը մտովի փոխադրվում են այլ աշխարհ, վերանում իրականությունից, ոգևորվում՝ հմայվում:

Հեքիաթներում, ինչպես նաև իրականության մեջ, շնորհի ստացման ձևերն ու եղանակները աչքի են ընկնում անչափ մեծ բազմազանությամբ, տարատեսակներով: Ամենատարաբնույթ պատմություններն են պատմվում մարդկանց՝ ոգիների հետ հանդիպումների, նրանց հետ ունեցած հարաբերությունների մասին:

¹ Steu A. Jivanyan. Feary tales and goose flights. Story telling as trans. Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատատալիք և սովորույթ: Միջազգային 2-րդ գիտաժողովի հողվ. ժող., Երևան, 2007, էջ 217-231:

Շնորհները վերաբերում են հիմնականում ֆիզիկական ուժին, հզորությանը, իշխանություն ու հարստություն, վայելչություն, հմայք ծեռք բերելուն: Ըստ ժողովրդական մտածողության՝ սրբի տված շնորհ է համարվում նույնիսկ տևական վարժանքներ ու փորձառություն պահանջող այնպիսի արհեստ, ինչպիսին լարախաղացությունն է² (Բիւրակն, 1900, թիւ 42, էջ 658-660):

Աշուղ դառնում են «աստծու հրամանքով» (ՀժՀ, 11, 469)³, երագում եկած տեսիլքով: Սայաթ-Նովայի մասին հեքիաթավանդությունը պատմում է, որ նա աստծուց եկած երագով իմանում և գտնում է վանքի բակի մի գերեզմանաքարի տակ գտնվող քյամանչան, որին տիրանալով էլ շնորհ է ծեռք բերում⁴:

Բազմազան են ոչ միայն շնորհների ստացման եղանակները, այլև դրանք պարզևողները: Կենդանիների, թռչունների լեզուն հասկանալու շնորհ պարզևողը ամենից հաճախ օժն է: Հայկական հավատալիքներում օժերի թագավորը համարվել է մոգական գործության տեր: Օժը նաև խորհրդանշում է իմաստությունը: Ձեռք բերել լեզվի տակի մատանին կամ դիպչել նրա լեզվին, նշանակում է ստանալ նրա գործությունը, իմաստությունը, այն փոխանցել իրեն: Ձկների ու օժերի թագավորի կողմից շնորհը կարող է փոխանցվել հերոսին նաև ցորենի հատիկի կամ մի պուտ խմորի միջոցով (AT-672), որը տրվել էր կամ իբրև երախտագիտության նշան օժերի թագավորից (ՀժՀ, 4, 379), կամ իբրև հարկ, ձկների կողմից (ԱՀ, 10, 307)⁵: Շնորհ պարզևում են ոգիները՝ մարդուն տալով ինչ-որ առարկա, իր, որը նա մշտապես կրում է իր մոտ կամ ուտելիք, որից համտեսում է, դրանով կարծես հաղորդվում ոգուն, նրանից ստանում նրա մոգական հատկանիշները:

Բայց շնորհը, որ աստվածային ծագում ունի, տրվում է արժանավորին: Նույնիսկ մի տարբերակում դա հատուկ շեշտվում է. օժի թագավորի տված հատիկն ուտողը պետք է արժանի լինի դրա գործությանը, մաքրվի մեղքերից, «...սրա ուտողը պղծտև ա

² Այդ մասին տես Յու. Անտոնյան «Շնորհի ընտրությամբ, չփչույն և լարախաղացի փոխկապակցությունը» (Հայ ժողովրդական մշակույթ 13, Երևան, 2006, էջ 27-28):

³ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ.հ. 1-15, Երևան, 1959-1999:

⁴ Աշուղական շնորհի ստացման մասին տես Հռ. Պիկիչյան, Լ. Աբրահամյան, Աշուղը երաժիշտ, բանաստեղծ և ծիսաառասպելական հերոս, Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը, Հանրապետական երկրորդ գիտաժողով, Ձեկուցումների թեզիսներ, Գյումրի, 1996, էջ 54, Իր. Pikichian, The Call of Zurna, in: Armenian Folk Arts, Culture, and Identity. Bloomington and Indianapolis, 2001, p. 243-244:

⁵ Ազգագրական հանդես, 1-26 զրքեր, Շուշի-Թիֆլիս, 1896-1916: Ե. Լալայան, Ջավախքի բուրմունք, Թիֆլիս, 1892, էջ 48:

պարի մարթ ըլի, վըեր արժանըի լի սըրա գորութինին... թե արժանըի ա, թող իրա չարութիւնը բըրախի» (ՀԺՀ, 6, 380): Եվ ինչպէս սովորաբար լինում է՝ շնորհը հասնում է բարի, անմեղ, գրկված, տառապանքներ կրած մարդուն: Հացթուխի թխած հացն այրվում է, նա, վախեցած թագավորի բարկությունից՝ մեկ ուրիշն է թխում սովորական այլուրից, իսկ այրված հացը, իբրև ողորմություն, տալիս մի թշվառ մուրացկանի կամ նրա որդուն: Քիչ անց այն ուստող աղքատ ծերունին երիտասարդանում է և սկսում հասկանալ թռչունների, ծառերի, ծաղիկների լեզուն և դառնում հայտնի բժիշկ՝ հռչակավոր Լոխմանի (ԱՀ, 10, 307, Ջավախքի բուրմունք, 48):

Բժշկության շնորհը, որը հեքիաթներում հաճախ է հանդիպում, տրվում է նաև տիեզերական կառույցի վերին շերտը խորհրդանշող թռչունների կողմից: Բազմաթիվ են օրինակները, որոնցում հիվանդը բուժվում է թռչնի տված փետուրներով, թռչնի՝ երազում տված խորհուրդներով: Թռչունները հեքիաթներում հանդես են գալիս հրեշտակ-ոգիների, աստծո պատգամախոսների դերում: Մի հեքիաթում (ՀԺՀ, 9, 547) աղքատ հողագործի բարի, խելացի որդին՝ Գառն, բուժման շնորհ է ստանում արտում գտած վիրավոր թռչունից, որին էլ բուժում է: Տղայի համար թռչունը հովանավոր ոգի է, որ մշտապես օգնում է Գառնին իր իմաստուն խորհուրդներով: Թռչուն-աղջիկը ինքը աստվածային կամքն արտահայտող միջնորդ է, քանի որ ոչ թե տղային, այլ հենց թռչունին է երազում գալիս տղայի բուժման շնորհի մասին ավետիսը ու նաև ցուցումը բուժման եղանակի մասին. Գառն պետք է բուժեր բոլոր հիվանդությունները թքի միջոցով: Հիշենք, որ Հիսուսն էլ երբեմն թքով էր բուժում: Խուլ ու համրի ականջների մեջ թքելով՝ հիվանդի լսողությունը վերականգնվում է (Մարկ. 7, 31-37), նույն կերպ՝ թքով թրջելով՝ Հիսուսը բուժում է կույրի աչքերը (Մարկ. 8, 23-25):

Մեկ այլ հեքիաթում բարեպաշտ, բայց անբարո մարդկանց կողմից հանիրաժի գրպարտված, հալածված աղջիկ-թագավորին երազում երկու աղավանդներ շշով դեղ են բերում, իրենցից երկու փետուրներ ցած նետում և փոխանցում նրան աստվածային պատգամը՝ կույր ու կոնդ մարդկանց բուժելու մասին (ՀԺՀ, 1, 214):

Երազում ինչ-որ բան ստանալը, որն արթնանալուց հետո գտնում են իրենց կողքին, միայն հեքիաթների մենաշնորհը չէ, այլ տարածված հնարանք է գուշակության, բուժման շնորհի արժանացած իրական մարդկանց վկայություններում: Ոգու

պարզևած հենց այդ առարկան է շնորհը փոխանցում մարդուն: Նույն կերպ ափիոնով արբած կիսամեռ տղային սթափեցնում-բուժում է ծերունի բաբանը՝ ս. Սարգիսը իր աղոթքով: Ապա հանում է շշով յուղ, օրհնում, հանձնում տղային և հրահանգներ տալիս՝ գնալ թագավորի մոտ, բուժել նրան⁶:

Հայկական մի քանի հեքիաթներում բուժման շնորհի ստացումը առավել ամբողջական ու հարուստ նկարագրություններ է պարունակում: Դրանցում նվիրագործման ծեսը առկա է իր բոլոր փուլերով ու դրսևորման բազմազանությամբ: Ներքոհիշյալ բոլոր տարբերակներում նվիրագործողը՝ նույն ինքը՝ շնորհը պարզևողը, օժն է՝ բժշկության աներկբայելի ու հավերժական խորհրդանիշը:

Նախապես նկարագրվում են հերոսի կյանքի դժվարությունները, աղքատությունը, ապրուստի ձեռք բերման համար կրած դժվարությունները, թափառումներն ու դեգերումները, զանազան փորձություններ՝ հարազատների, եղբայրների նախանձն ու դավաճանությունը, լքումը, որոնք առավել խտացնում են հերոսի՝ տառապանքներով լեցուն կյանքը: Արդյունքում՝ հերոսը միայնակ հայտնվում է անորոշության ու անելանելիության վիճակում, երբեմն՝ նույնիսկ մահվան սպասման մեջ: Հարազատին, ընկերոջը կորստյան մատնողները, ըստ էության, հերոսին մղում են իր ճակատագրին ընդառաջ՝ ապագա փորձություններին դիմակայելու գնով ձեռք բերելու այն, ինչ վիճակված է միայն ընտրյալներին: Մի տարբերակում անտառում փայտ հավաքող աղքատ մարդը հայտնվում է ճարպիկ ու խաբեբա Քոսայի մոտ, որը նրան հրավիրում է իբրև աշխատելու իր մոտ, մինչդեռ զցում է օժերով լի սենյակը, որտեղ օժերը խաթում են մարդկանց, հետո Քոսան մեռած մարդկանցից դեղ է սարքում: Եվ միայն շնորհիվ այն բանի, որ փայտահատի ձեռքին մի ճյուղ կար՝ կտրված այն գորավոր ծառից, որի տակ ապրում էր Կարմիր օձը, Քոսայի օժերը չեն կծում մարդուն, այլ գլուխ են տալիս իր ձեռքի ճիպոտին ու զնում՝ ճանաչելով դրա մեջ Կարմիր օձի գորությունը (<ԺՀ, 3, 338-339): Օձ-զավազան-ճյուղ փոխակերպելիության հիմքում դրանց խորհրդանշական նույնությունն է: Ճիպոտը տիեզերական ծառի նշանակն է, այն վերադարձ է կատարում առասպելական ժամանակներին, երբ տիեզերական ծառի արմատների տակ ապրում էր օձը՝ անդրաշխարհի առեղծվածային գորության կրողը, որի գորությանը տիրանալու համար էլ Քոսան փայտահատին ստիպում է տանել այդ ծառի մոտ, արմատախիլ է

⁶ Գ. Սրվանձտյան, Երկեր, հ 1, Երևան, 1978, էջ 489-490:

անում այն և հանում նրա արմատների տակ թաքնված օձը, կտրտում ու եփում այն պղնձի մեջ, որ փրփուրը խմի և տեր դառնա օձի կախարդական հատկություններին: Սակայն շնորհից տրվում է ոչ թե նրանց, ովքեր ցանկանում են այն, այլ ով արժանի է դրան. փայտահատը Քոսայից ազատվելու համար գերադասում է մեռնել և թաքուն խնում է օձի եփուկի վրայի յուղը՝ դառնալով այդ գորության տերը: Օձի շնորհիվ ծիսական մահ ապրելով՝ նա վերածնվում է իբրև Լոդմա հեքիմ՝ հաղորդակից լինելով վերերկրյա գաղտնիքներին: Նրա զգայարանները բացվում են, սկսում է հասկանալ բոլոր առարկաների, բույսերի լեզուն, տեսնել ամեն ինչի խորքն ու իմանալ՝ ինչն ինչի դեղ է: Քոսան, հայտնվելով կատարված փաստի առաջ, ստիպված ընդունում է նրա գերակայությունը. «Լավ, բաս ես քո աշկերտը, դու իմ ուստեն»:

Այլ դեպքում փայտ հավաքող երեք ընկերները մի հոր են գտնում՝ մեղրով լիքը, ընկերներից մեկին իջեցնում են մեջը՝ մեղրը ներքևից հանելու, ապա նրան հորում թողնում, գնում են, որ մեղրից նրան բաժին չհանեն: Մի քանի օր մարդը մնում է հորում, սնվում միայն մեղրով: Մեղրը հեքիաթում պատահականություն չէ, այն ընդգրկում իմաստային շերտեր կրող խորհրդանիշ է: Մեղրը համարվում է անմահության աստվածային ուսելիք⁷: Ձևսը, փչակում ծնվելով, մեղրով է սնվել: Մեղրը աղերսվում է իմաստության, մոգական ուժի, հոգևոր հարստության հետ: Այն նաև հոգու մաքրության խորհրդանիշ է: Պատրաստվելով ծաղիկների նեկտարից, որից աստվածների համար եփում էին աստվածային ըմպելիքը՝ ամբոսիան՝ մեղրը անմահության, նորոգման ու վերածննդի գաղափարակիր է, ինչպես մեղուն, որը, ըստ որոշ հավատալիքների, մեռածին վերակենդանացնող հատկություն ունի⁸: Մեղրը, իբրև հարության խորհրդանիշ, նախապատրաստում է նվիրագործման ընթացքը: Միթրայական նվիրագործական ծեսերում նվիրագործվող ծեռքերը մաքրում է մեղրով: Շամանը՝ ծիսական ճամփորդությունից առաջ սրբազան

⁷ Стен Е. М. Мелетинский, Мед поэзия, Мифологический словарь, М., 1990, с. 349. Մեղր որոնող հերոսի մասին տես՝ К. Леву-Строс, От меда к пчелу, Мифология, т. 2, М.-СПб., 2000:

⁸ Ֆիննական էպոսում («Կալեվալա») մեղուն մեղր է բերում ստորգետնյա հրեշի կողմից սպանված հերոսին, և նա կենդանանում է: Մեղուն փնտրում, գտնում է խռոված, հեռացած, քուն մտած (= մեռած) Տելեպինուս աստծուն, կծում և արթնացնում (= վերակենդանացնում) նրան: Այդ մասին տես А. Е. Наговицын, Марья хеммов, М., 2004, с. 32-34:

մեղր ուտելով, էքստագի մեջ է ընկնում⁹: Հայկական հեքիաթում էլ մեղրի դրվագը նախորդում է հերոսի նվիրագործմանը: Այն մեկնարկում է մեղրի կարասում, հերոսի ծիսական մահով: Հորը, կարասը այն աշխարհի, ծիսական մահվան խորհրդանշեր են, իսկ մեղրը նախանշում է հերոսի ապագա վերածնունդը, հարությունը: Տարբեր ազգագրական շրջաններից գրի առած երեք նման տարբերակների գոյությունն արդեն տպավորիչ փաստ է (ՀԺՀ, 9, 70, ՀԺՀ, 13, 212, Ջավախքի բուրմունք, 48):

Շնորհի ստացման ամենակարևոր պահը այն պարզևող աստծո, ոգու կամ սրբի հետ հանդիպումն է, որն իրագործվում է երագում կամ արթմնի վիճակում՝ տեսիլքի ծնով: Դա այն պահն է, երբ մարդու հոգին կարծես անջատված է մարմնից և սրբազան մի տարածքում հաղորդակցության մեջ է մտնում ոգեղեն էակների հետ: Հեքիաթներում սրբազան տարածքին փոխարինում է այլ աշխարհը՝ հաճախ խորհրդավորության ու սրբազնության որոշակի հատկանիշներով համեմված, իսկ աստվածային հայտնությանը փոխարինում է հերոսի և ոգու ուղղակի հանդիպումը, քանի որ այնտեղ այս ու այլ աշխարհների միջև անհաղթահարելի սահմաններ չկան, և մեկից մյուսին անցումը կատարվում է սահուն ու հաջորդականորեն: Ոգին ինքն էլ հեքիաթում հանդես է գալիս իբրև գործող անձ, որը թեև գլխավոր հերոսի համեմատ երկրորդական դերակատարում ունի, սակայն իմաստակիր կենտրոնն է, գաղափարական այն հանգույցը, որին բոլոր թելերով կապված է գլխավոր հերոսը, և որը, և՛ բառացիորեն, և՛ փոխաբերական առումով, այդ ոգու կրողն է: Նա մշտապես զգում է ոգու թելադրանքը, իբրև շարժիչ ուժ՝ ոգին գործունեության է մղում նրան, և՛ ուղղորդում, և՛ իմաստավորում նրա արարքները:

Մեղրն ուտել-վերջացնելուց հետո մարդը բացած անցքով կամ դռնակով հայտնվում է «մի ուրիշ աշխարհում»: Դա մի դրախտային այգի է՝ «չայիր- չիման» տեղ (Ջավախքի բուրմունք, 50) կամ ստորգետնյա դղյակ (ՀԺՀ, 13, 213), որտեղ ապրում են օձերի թագավորը կամ թագուհին: Մեկ այլ տարբերակում որսորդ տղան մտնում է մի «մաղարա» և այնտեղ հանդիպում օձերի թագավորին (ԷԱԺ, Բ, 267): Քարանձավը, քարայրը այն աշխարհի մուտքն է խորհրդանշում: Ե՛վ դրախտային այգին, և՛ անձավը, և՛ ընդգետնյա պալատը առօրյա, սովորական աշխարհից տարանջատված են ջրային տարածքով, սալածածկ մուտքով, դռնով կամ ծածկված ջրաղացքարով: Դրանք վերստեղծում են առասպելա-

⁹ Е. М. Мелетинский, *նույն տեղում*:

կան ժամանակների կրկնապատկերը՝ ժամանակի ու տարածության միջով միատիկական անցում կատարելով նախասկզբին: Հենց այդ սրբազան տարածքում խորհրդավորության պայմաններում էլ տեղի է ունենում հերոսի հանդիպումը օծակերպ ոգու հետ:

Նրան հանդիպել ամեն մեկին չի հաջողվում, դա տրված է բացառիկ մարդկանց¹⁰: Օձը հայտնվում է հերոսին մարդկային կերպարանքով (<ԺՀ, 9, 70) կամ կիսաօծ-կիսամարդ, գոտկատեղից վերև՝ մարդ, ներքև՝ օձ (Զավախքի բուրմունք, 50, ԷԱԺ, Բ, 267), խոսում մարդկային լեզվով: Տարբերակներից մեկում նա հանում է օձեղեն շապիկը և դառնում «հուրնիկ-հրեղեն» աղջիկ (<ԺՀ, 13, 213): Ամեն տեղ դա օձերի թագավորն է՝ Շահմար օձը (Զավախքի բուրմունք, 50, <ԺՀ, 9, 76), Շահ Մարարը (ԷԱԺ, Բ, 268): Կանաչիակերպ տարբերակում նա օձերի թագուհին է՝ Շահ-Մարանը: Նրանք իրենց ստորգետնյա թագավորությունում շրջապատված են օձերի շքախմբով, որոնք նրանց ուղեկցում են, կատարում հանձնարարությունները, հոգում իրենց թագավորի անվտանգությունը: Հերոսը որևէ ծառայություն է մատուցում ոգուն, նրան կերակրում¹¹ որսի մսով, սարքած քաբաբով, ջուր բերում նրա համար (ԷԱԺ, Բ, 267-268): Կամ բացահայտում է օձերի թագավորի կնոջ դավաճանությունը (<ԺՀ, 4, 279): Կամ օձերի թագավորը ինքն է խնդրում իրեն ծառայություն մատուցել, այն է՝ հիվանդ թագավորի բուժման համար իրեն փնտրողներից թաքնվելով՝ իր կյանքը վստահում է միայն տղային, նրա օգնությամբ իրականացնում բուժումը՝ դրանով իսկ բուժման շնորհ պարգևելով հերոսին, մնացած բոլոր անարժաններին զրկելով այդ հնարավորությունից: Իսկ մինչ այդ հերոսը օձերի թագավորի մոտ մնում է յոթ տարի (Զավախքի բուրմունք, 50), 20 տարի (<ԺՀ, 13, 213): Մյուս տարբերակներում տարիների թիվը չի նշվում, բայց ժամկետի տևականությունը ակնհայտորեն զգացվում է: Շնորհ պարգևող ոգու մոտ միառժամանակ գտնվելը հատուկ է շամանական նվիրագործման ծեսին: Ոգու հետ շփվելով՝ շամանը նրանցից գաղտնի գիտելիքներ է ստանում, անցնում ուսումնառության շրջան¹², ստանում նրանից նաև մոգական առարկաներ: Դա կարող է լինել կախարդական մատանի կամ

¹⁰ Համանման իրավիճակների մասին տես Կ. Леви-Строс, Структурная антропология, М., 1985, с. 242:

¹¹ Ոգիները հաճախ օգնում են շամանին որոշակի պայմանով, որ նա իրենց կերակրի: Այդ մասին տես В. Н. Басилов, Избранники духов, М., 1984, с. 40:

¹² М. Элиаде, Шаманизм, Киев, 1998, с. 24-25:

անգին քար¹³: Համանման իրադրության մենք հանդիպում ենք հայկական հեքիաթում, որտեղ օծերի արքան մոգական քար է նվիրում (ԷԱԺ, Բ. 268) և դրա գործության մասին անտեղյակ հերոսին հատուկ զգուշացնում. «...տղա՛, չտանիս մարդու տաս, զաճն ինիս ճնճղուն հաւկիթ է. անգին քար է ըզիկայ, ըղոր մարաֆեթը՝ զիշերը կը վառի ճրագի տեղ, ցորեկը կապուտ կտաւի մեջ կը դնես»: Հեքիաթներում հաճախ են հերոսները գտնում իրենց նմանը չունեցող մոգական քարեր, բյուրեղներ, որոնք գայթակղում են անգամ թագավորներին, նրանց մղում ցանկացած քայլի գնալ՝ դրանց տիրանալու համար: Բայց մեծ մասամբ այդ քարերի, բյուրեղների մոգական նշանակությունը մթագնված է, և այն դիտվում է ոչ թե իբրև նպատակներին հասնելու հնարավորություն պարզևող, այլ ավելի շուտ իբրև նյութական մեծ արժեք, զուտ բարեկեցություն ապահովելու միջոց: Այդ պատճառով էլ հերոսները հաճախ վաճառում են դրանք մեծ գումարի դիմաց: Այնպես էլ այստեղ՝ հակառակ Շահ Մարարի նախազգուշացմանը՝ Փուրթոն (հերոսի անունն է) քարը վաճառում է, դրանով մարում պարտքերը, տուն շինում, քառասուն հատ ոչխար էլ նվեր բերում օծերի թագավորին և նրա ուղեկից օծերին (նույն տեղում):

Օծերի թագավորի և տղայի միջև հաստատվում են ջերմ, մտերմական հարաբերություններ: Հերոսը, որպես կանոն, երիտասարդ է, նույնիսկ պատանի, իսկ օծերի թագավորը պատկերվում է իբրև «հալիվոր», «ծերունի»: Ծեր - ջահել հակադրության մի կողմում նվիրագործողն է, մյուս կողմում՝ նվիրագործվողը: Այդ հակադրությունը կվերացվի միայն սերնդափոխությամբ, ծերունու՝ կյանքից հեռանալով ու ասպարեզը թողնելով երիտասարդին, նրան փոխանցելով իր գիտելիքներն ու մոգական հատկությունները: Իր հետնորդին նա ինքն է ընտրում¹⁴, նրան հաճախ մղում փորձությունների, ստուգում նրա բարոյական, կամային ու մարդկային հատկությունները, բայց դժվարին պահին չի լքում նրան, այլ զոհում է իր կյանքը հանուն երիտասարդ սերնդի, որին նա համարում է իր ժառանգորդը, փոխանորդը, որդեգիրը, որդին: Հայր-որդի հարաբերությունները զգացվում են գրեթե բոլոր տարբերակներում, իսկ Ս. Հայկունու կողմից գրի առնված և էմինյան ազգագրական ժողովածուում

¹³ Պահապան ոգիները բյուրեղի, թանկարժեք քարի ձևով են հանդես գալիս, բնակվում դրա մեջ, կամ դրանով շամանը կանչում է ոգիներին: Այդ մասին տես Մ. Յուսաբ, նշվ. աշխ., էջ 76:

¹⁴ Համանման իրադրությունների մասին տես Մ. Յուսաբ, նշվ. աշխ., էջ 53:

հրատարակված «Բժիշկ Լոխման» հեքիաթում ծերունի օծ-ոգին, տեսնելով Փուրթոյի որդիական հոգատարությունը, ասում է. «Որդիս, դու էղար իմ գաւակը, դուն ինձիս կերակրեցիր, ինձի ջուր հանեցիր...» (ԷԱԺ, Բ, 268): Հեքիաթի այս տարբերակը բացառիկ է մեր դիտարկվող թեմայի տեսանկյունից, այն ներկայացնում է շնորհի ստացման, այն է՝ նվիրագործման մի քանի փուլեր ու աստիճաններ, և՛ շնորհի պարգևումը ոգուց մարդուն, և՛ նրա փոխանցումը ուսուցչից աշակերտին՝ բազմաթիվ արժեքավոր մանրամասներով ու նրբերանգներով: Ուստի այս տարբերակի վրա կանգ կառնենք առավել հանգամանորեն:

Նվիրագործում անցնողների վրա որևէ հետք՝ նշան, կնիք թողնելը հայտնի փաստ է¹⁵: Շնորհով նվիրագործվածը ևս նշան է կրում իր վրա¹⁶: Նշան ունենալը շնորհի ապացույց է: Նշանավոր մարդիկ հիմնականում աստծո շնորհին արժանացածներն են, որոնք իրենց վրա աստծուց նշան են կրում: Ա. Սուքիասյանի «Հոմանիշների բառարանում» «շնորհ» բառահոդվածում հղում է արվում «նշան» բառին¹⁷, ակնարկելով դրանց իմաստային աղերսները: Դիտարկվող հեքիաթների տարբերակների մեծ մասում օծամարդ ոգու հետ շփվելու արդյունքում տղայի մեջքին նշան է դրոշմվում, որից էլ կարող է իմացվել նրա և ոգու կապի մասին: Այդ կապի մասին իմացվելը վտանգներով է հղի տղայի, առավել ևս՝ ոգու համար: Հավանաբար դա է պատճառը, որ տղայի հայտնվելը վատ կանխագագցմամբ է պատում օծերի թագավորի հոգին. «Ընծեն քեզի վնաս չըհասավ՝ վայ թե քեզնեն ընծի վնաս հասնի» (Զավախքի բուրմունք, 50): Ուստի օծերի թագավորը խստիվ պատվիրում է մարդուն՝ ցույց չտալ մերկ մարմինը, նույնիսկ կնոջ մոտ չմերկանալ, չվստահել զաղտնիքը ոչ մեկին. «Դու, էլ քու ջանդ մարդու շանց չես տա, քու սրբդ քու կնկան բիւա չես ասեր» (ՀԺՀ, 4, 273), «իմ հուսյաթս աս ըլլի՝ նա դայֆախանա մտնիս, նա բաղնիք էրթաս» (Զավախքի բուրմունք, 50), «միտքդ պէյէ, օ մարդու առաջ չպիտի լոգնաս, մարդ կոնակդ չպտի տեսնայ» (ԷԱԺ, Բ, 268):

Կրելով օծերի թագավորի նշանը՝ արդեն իսկ մարդը իր արտաքինի վրա կրում է ոգու որոշ հատկությունները, ստանում

¹⁵ М. Элиаде, Таинные общества. Обряды инициации и посвящения, Киев, 2002, passim.

¹⁶ Այդ մասին տես М. Элиаде, Шаманизм, с. 47, 110, 305:

¹⁷ Ա. Սուքիասյան, Հոմանիշների բառարան, Երևան, 1967, էջ 506:

նոր մարմին՝ նման նրանց¹⁸։ «Շամար տեսնողի մեկ կող սև էղնի։ Բաց տես բու կող սև ա» (ՀԺՀ, 9, 76), «Աս տղան օր հանվի կը, համանջին ատոր կռնկի վրա մե նշանմ տեսնի կը, կուգա ատոր յախեցին բռնե կը թը՝ դուն օծերուն թագավորին տեղը գիտես, յա ինծի տանիս պտի քովը, յա գլոխտ զարնել կուտամ» (Ջավախքի բուրմունք, 51), «Չըլպղոց օ Շահ Մարարին մեօհիւրը (կնիք) կռնակն է. ընի մագօտ էր, տղան էալ էնանկ է» (ԷԱԺ, Բ, 269), «Թագավոր կըսե. - Հանեք էս մարդու շորերը։ Թագավորի ամրն է, էլ ճար չի էղնում, զոռով հանում, աղում են, որ դորդ էդ մարդու ջան ալաջա է (չալպտուրիկ)» (ՀԺՀ, 4, 276)։

Ազգագրական տվյալներից հայտնի է, որ բոլոր նրանք, ովքեր տեսիլքով կամ երագով հանդիպել են այն սրբազան էակին, որն իրենց ընտրել է շնորհի արժանացնելու համար, նախապես գաղտնի են պահում այդ մասին, անցնում հոգեկան տվյալտանքների մի տևական շրջան։ Տառապանքների, անմարդկային փորձությունների միջով է անցնում նաև նվիրագործվող շամանը։ Էքստազի մեջ նրան թվում է, թե իրեն կտրտում են, մասնատում, եփում, այրում, մարմնական տանջանքների ենթարկում, և եթե նա կոփի մարմինը և հասնի հոգեկան մի վիճակի, երբ անէացել, ոգեղենացել է այնքան, որ այլևս չի գգում ոչ մի ցավ, վերացել է նյութեղեն մարմնից¹⁹, ուրեմն պատրաստ է նվիրագործման հաջորդ՝ վերջին փուլին։

Հայկական իրականության մեջ գրավոր ու բանավոր աղբյուրները չեն վկայում շամանիզմի գոյության մասին։ Որոշ հետազոտողներ, այնուամենայնիվ, բազմաթիվ ընդհանրություններ են տեսնում շամանական նվիրագործման և գուշակ-բուժողների շնորհ ստանալու, գուշակելու ծիսական արարողություններում²⁰։ Հեքիաթը որոշ ուսումնասիրողների կողմից դիտվում է իբրև նվիրագործման ծեսից վերապրված դիպաշարային ամբողջություն²¹։ Հեքիաթներում բազմաթիվ դրվագներ կան՝ չափազանց նման նաև շամանական նվիրագործման ծեսերին,

¹⁸ Նման օրինակներ կան շամանական ծեսերում։ Այդ մասին տես՝ Մ. Элиаде, Шаманизм, նշվ. աշխ., էջ 38։

¹⁹ В. Н. Басилов, նշվ. աշխ., էջ 153-155, Մ. Элиаде, Шаманизм, էջ 245-246։

²⁰ Տես Ю. Антонян, Магическое целительство и гадание в Армении (по материалам XX века), Диссертация на соискание уч. ст. к.и.н., Ер., 2007։

²¹ Այդ մոտեցման հիմնադիրն է Վ. Յա. Պրոպը "Исторические корни волшебной сказки" (Ա., 1946) հայտնի աշխատությամբ։ Թեև շատերը քննադատում են Պրոպին որոշ միակողմանիության մեջ, սակայն այս ուղղությունն, այնուամենայնիվ, ունի նաև շատ հետևորդներ։

ուստի հնարավոր չէ խուսափել դրանց համեմատությունների և զուգահեռներ տանելու գայթակղությունից: Թեև հեքիաթները հազվադեպ են տեղային բնույթ կրում և կենցաղավարում են բազմաթիվ ժողովուրդների բանավոր ավանդույթում, այնուամենայնիվ, ամեն մի ժողովուրդ ընկալում և ներառում է իր բանահյուսական շտեմարանում հեքիաթային խայտաբղետ բազմազանությունից հատկապես այն, ինչ խորթ չէ իր առասպելական մտածողությանն ու աշխարհընկալմանը: Այդ տեսանկյունից դիտարկելով և հաշվի առնելով հեքիաթների խոր հնությունը, կարելի է չբացառել վաղեմի ժամանակներում շամանական ծեսերի գոյությունը մեր ժողովրդի կյանքում:

Մեր հեքիաթների ոչ բոլոր տարբերակներն են մանրամասներ հաղորդում՝ նվիրաբություն կտրծությունների մասին, բայց դրանց առկայությունն ակնհայտ է: Թագավորը հիվանդ է կամ ծեր և ուզում է ջահելանալ (<ԺՀ, 4, 277): Այլ հեքիմներ անգոր են այդ հարցում: <Հեքիմներն իրենք կամ «ռամդարները» ռամ են գցում և իմանում, որ միակ ճարը օծերի թագավորի արյունն է կամ եփած մսի փրփուրը, իսկ դա կարող է բերել միայն մարմնին նշան ունեցող, օծերի թագավորի հետ առնչված, նրա իսկ ընտրյալ, նրա կողմից նվիրագործված, նրա օրհնությունը ստացած նորաթուխ հեքիմը: Պահակներ, «ղասաբներ» են ուղարկում՝ գտնելու մարմնի վրա նշան ունեցող տղամարդուն, բռնում են մեր հերոսին և մահվան սպառնալիքով ստիպում նրան բերել Շահմար օծին: Տառապանքների մանրամասն նկարագրություն միայն Ս. Հայկունու գրառած «Բժիշկ Լոխման» տարբերակում ենք գտնում. «Հերստտաւ Հեքիմ պաշին, բերեց ավճի Փութթոյին, կապեց սէօնը (սիւնը), դազազ թել մէլ ըրըց, որ չը կըյրի, բերեց, կապեց ճակատը, պաշլայեց աշուղ պուրղուսու տալը: Ավճի Փութթոյին մի ծէանը էրկինքը էլաւ. մի ծէանը գետնի եօթը դաթը էջաւ: Հէմէլ եաղաթմիշ ըրըց, օլըրեց: Սարսափելի կը պոռար, հոգին կը նուաղէր: Կոյրեցին ակընձվընին, աղ ու բաճ (պիպէռ) լեցոցին տեղը: Օրը տրեմ մի միս կը փրծընէին Փութթոյէն. շատ չարչարանք տուին...»:

Օծակերպ ոգին՝ իմաստուն ծերունին, նախապես գիտի՝ ինչ է սպասվում իրեն, հոգեպես պատրաստ և համակերպված ընդառաջ է գնում իր ճակատագրին՝ նախապես մանրամասն ցուցումներ տալով տղային ապագա գործողությունների համար: Որոշ տարբերակներում թերևս նա կարող էր խուսափել, սակայն դրանով կվտանգեր տղայի կյանքը, որի հետ հայրական զգացմունքներով էր կապվել: Նա հնի, անցածի կրողն է, և իբրև այդպիսին, մեծահոգի է, պատրաստ ինքնազոհաբերման: «Դու

ինձի գեշություն էրիր, ընդ ես քեզի ալի լավութեն կենեմ»,- ասում է օծերի թագավորը (Ջավախքի բուրնունք, 51): Նա իրեն հետևորդ է ընտրել Երիտասարդին, որը կլինի իր ցեղական ուժի, մոգական զորության շարունակողը: «Քեզ չչարչարեին՝ ես Աստուծոյ ատաջ քեզ գաւակ իմ ըսեր, ընոր համար տի գամ. վախտս տարածամ է» (ԷԱՄ, Բ, 270): «Բժիշկ Լոխմանի» տարբերակում Շահ-Մարարը տղային տանում է Նավրուզ լեռը (լեռը աշխարհի կենտրոնի, տիեզերական ծառի փոփոխակն է), այնտեղ աճող խոտերի, ծաղիկների մասին տեղեկություններ հաղորդում, դրանց բուժական օգտակարությունը սովորեցնում²²: Նա մոգական ծաղիկներ է տալիս Փուրթոյին, որից հետո տղան քուն է մտնում և զարթնում վերստին շնորի ստացած՝ իմաստնացած ու պայծառաստե²³, տեսնում ու լսում է այն, ինչ անհասանելի է ուրիշներին. «հեր մի ծաղկի, խոտը քով էրթոնը, քեզի հետ կը գրուցին թէ ես էն ցաւին, եարային դեղն իմ» (ԷԱՄ, Բ, 270): Մոգական ծաղիկներով զգայարանները անտեսանելի, անլսելի առաջ բացելը հատուկ է շամանական նվիրագործման ծեսերին²⁴: Դրանով շամանը ծեռք է բերում զորություն, որ հատուկ է ոգիներին: Նա կարող է տեսնել մարմնի ներսը, կարծես այն թափանցիկ լինի, աչքերով զննել ներքին օրգանները և տեսնել, հայտնաբերել հիվանդ օրգանը²⁵: Ճիշտ նույն կերպ Փուրթոն հայացքով թափանցում է մարմնի խորքը, տեսնում օծերի թագավորի ուղեղի չորս ծուծերը, հասկանում, որ երկու եզրերինը թույն է, իսկ երկու մեջտեղինը՝ ամեն ինչի համար բուժման միջոց: Այստեղ հստակ ցուցադրված է

²² Հեքիաթներում հանդիպած բույսերի բուժիչ հատկությունների մասին առավել մանրամասն տես՝ Թ. Հայրապետյան, Բուժման ծիսահմայական և կենսաֆիզիկական ցուցիչները հայ ժողովրդական հեքիաթներում, ՊԲՀ, Երևան, 2006/2:

²³ Քնի միջոցով ոգիները ապագա շամանին հայտնում են բույսերի և այլ առարկաների հատկությունների մասին գաղտնի գիտելիքներ: Այդ մասին տես Մ. Յուսաբե, Шаманизм, էջ 258:

²⁴ Նվիրագործվողը իր ուսուցիչի հետ գնում է մոգական բույսեր հավաքելու: Ուսուցիչը կանչում է բույսերի ոգիներին, որ նրանք մաքրեն նվիրագործվողի աչքերը, որ նա տեսնի բույսերի ոգիներին: Բույսերով մաքրում է աչքերը, և ոգիները նրան տալիս են տեսողություն՝ ամեն ինչ տեսնելու համար: Տես Մ. Յուսաբե, Шаманизм, էջ 74:

²⁵ Շամանին արտաքին ազդակները տրվում են ավանդական կերպարների ձևով, ըստ նրա և կոլեկտիվի աշխարհընկալման՝ ոգիների, բույսերի, կենդանիների ծայրերի տեսքով: Շամանին թվում է, թե այդ բաներն ընկալելու, որսալու համար նա ունի լրացուցիչ աչքեր ու ականջներ, որով նա հասկանում է բույսերի ու կենդանիների լեզուն: Նրանք տեսնում են հիվանդի անառողջ օրգանը, որից ազդակներ են ստանում: В. Н. Басулов, նշվ. աշխ., էջ 159-160:

օծային խորհրդանշի երկակի արժեքը բժշկության մեջ. օծի թույնը և՛ սպանող է, և՛ բուժող, այն և՛ կյանքն է խորհրդանշում, և՛ մահը:

Ոգու հին մարմնավորման մահն ու երիտասարդի՝ որակապես նորի ծնունդը նման են տարեկան շրջապտույտի անցումային ծեսին, երբ հին տարին (տարեկան ցիկլը) հայտնվում է կործանման շեմին, տիրում են անորոշություն, անհայտություն, հիվանդություններ (ի դեմս թագավորի հիվանդության), անպտղություն, քառսային ուժերը ուզում են կործանել աշխարհը (օծերը ապստամբում են, ավերում, սպանում՝ ԷԱժ, Բ, 272), մեծ վտանգ է սպառնում երկրի ապագային: Խառնաշփոթը կարող է լուծվել, հավասարակշռությունը՝ վերականգնվել հին նորոգումով, հին Քաոսից նոր Կոսմոսի ստեղծումով, որը կատարվում է հին գոհաբերմամբ և նրա մարմնի մասերից նորի ծագմամբ (ծեր հեքիմի մահ և նրա մարմնով հաղորդմամբ՝ նոր հեքիմի ծնունդ՝ նոր որակներով), սա է աշխարհի փրկությունը, փրկագործումը: Ճգնաժամային իրավիճակը կրկնում է արարման նախադեպը և ավարտում այն: Ջոհաբերվում է բժշկության ոգին՝ օծերի թագավորը: Նա ոչ միայն ոգի է, նա նաև քուրմ է ու ծիսարար²⁶, որ գոհաբերում է ինքն իրեն՝ հանուն հեքիաթի հերոսի, որն ընտրված էր իր կողմից՝ շարունակելու բուժողի գործունեությունը, դառնալու նշանավոր հեքիմ: Ջոհաբերությունը պետք է կատարվի հատուկ ծիսակարգով՝ հաստատված ոգու իսկ կողմից, նրանից տրված ցուցումների համաձայն²⁷: Սխալ քայլը կարող է կործանել հերոսին, իսկ շնորհին կտիրանա մեկ ուրիշը (ԷԱժ, Բ, 271, ԱՀ-24, 161, ՀԺՀ, 4, 277):

Օծ-ոգուն կտրտել-եփելու գործողությունները տարբեր պատումներում իրարից էապես չեն տարբերվում: Տղան եփում է առանձին-առանձին ուղեղի թունավոր և բուժիչ ծուծերը և լցնում տարբեր բաժակների մեջ: Յահուդի (հրեա) հեքիմը, որը նույնպես կերել էր մոգական ծաղիկներից և իմաստություն ձեռք բերել, ուզում է ինքը անցնել նվիրագործման վերջին փուլը՝ խմել օծի ուղեղի կենսատու բաժակից և դառնալ Լոխմանի հեքիմ, սակայն օծի խմած գինու հոտը շփոթեցնում է, խմում է թունավոր բաժակից ու մեռնում: Կենսատու բաժակից խմում է Փուրթոն. «Ավձի

²⁶ Огусերեն жрец և жертва բառերը նույն ծագումն ունեն: Стен М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, т. 2, М., 1986, с. 50, 63.

²⁷ Միայն մեկ պատումում օծի թագավորի գոհաբերությունը դիտվում է իբրև սպանություն, իսկ ոգու վրա ձեռք բարձրացնողը պատմի կարծանանա, ուստի օծ-ոգին զգուշացնում է տղային չգարկել իրեն, այլ թողնել, որ անգետ մեկ ուրիշը գա գարկի (ՀԺՀ, 9, 77):

Փուրթոն եղավ հիմա հեքիմ պաշի, ուր օ զընըր, «Լոխման հեքիմ» կըսէին» (ԷԱԺ, Բ, 272): Խմելով օծի ուղեղի եփուկը՝ հերոսը հաղորդակցվում է ոգուն ոչ միայն հոգեպես, այլև նրա ֆիզիկական մարմնով²⁸, նրա մի մասը ընդունում իր մեջ, դրանով նրա իմաստությանը, մոգական հատկություններին տիրանում: Ձոռի ծերացած մարմինը վերամարմնավորվում է երիտասարդ, կենսական ուժերով լեցուն նորընծա հեքիմի մեջ: Ձոռն իր մահով ծնունդ է տալիս նոր հեքիմին՝ դառնալով միաժամանակ առաջին հրաշագործ բուժման միջոցը, որով ավարտվում է նոր հեքիմի նվիրագործումը, նա հռչակվում է որպես հրաշագործ բժիշկ, հասարակական ճանաչում ձեռք բերում: Երիտասարդ հերոսը, որ սկզբում դիմացել էր ոգու ընտրության փորձությանը, համապատասխանել նրա ցանկություններին, այժմ էլ դիմանում է հասարակական փորձությանը, ապացուցում իր ընտրված լինելը և ոչ թե հակառակորդի, որն իր փոխարեն էր ուզում տիրանալ շնորհին և դառնալ ոգու փոխանորդը, թեև ընտրված չէր նրա կողմից: Ինչ-որ տեղ հերոսը ինքն է վերածվում ոգու, քանի որ օծերը, որոնց ականջին հասել էր իրենց թագավորի մահվան լուրը, ուզում են վրեժ լուծել և մեծ ավերածություններ են գործում, բազմաթիվ մարդկանց սպանում, բայց տեսնելով Փուրթոյին՝ Շահ-Մարարի անգին քարե թեգբեհով, նրան իրենց թագավորի տեղն են դնում և խաղաղված հեռանում: «Օծերը տեսան թեգբեյ կայ, ըսին. Շահմարարն է, թափուան, ընկան տղի հետ, զըցին, էլան մաղարան: Տղան օ տեսան, ըսին, - ըսի մեր թագաւորն է» (ԷԱԺ, Բ, 272):

Այլ տարբերակում օծի զլուխը եփում են, փրփուրը լցնում երեք բաժակների մեջ. «Հ'առջի սաքան օր խմեց, կը ցրվեմ: Հըմա էն ետին օր խմեց, ինչ օր աշխար լեզու կա, կը տրվի» (ՀԺՀ, 9, 77): Գրեթե բոլոր տարբերակներում փորձում են հերոսին տալ թույնի բաժակը և տիրանալ շնորհին: Ամեն անգամ տղան ճարակորեն փոխում է բաժակները, ինչպես պատվիրել էր օծերի թագավորը: Ստուգապես կատարելով ծերի ասածը, ճիշտ կռահելով առաջադրված հանելուկը (թույնի ու կյանքի բաժակները՝ իբրև կյանքի ու մահվան ընտրություն), նորը հաստատում է իր լինել-չլինելու, ապրելու, գոյության իր իրավունքը՝ իբրև հնի շարունակող, հետնորդ, ավանդների կրող, փաստում նորի իրական ինքնությունը, կարգավորվածության աստիճանը,

²⁸ Շամանը խմում է զոհի արյունից և ուտում մսից, որ վերածվի ոգու, մտնի էքստազի մեջ: Стен М. Шаманизм, Шаманизм, էջ 184:

համապատասխանությունը տիեզերական բնական կարգուկանոնին ու ներդաշնակությանը: Այս կերպ է կատարվում բուժման գործառույթի փոխանցումը հնից նորին, ոգուց՝ հերոսին: «Թաքավոր կըսես կը թը՝ արի խմե: Տղան դաքութենով ստաքանները փոխես կը, դրադինը մեջտեղը դնես կը: Ետև մեջտեղինը վերցնես, խմես կը: Թաքավորն ա դրադինը խմես կը, տեղն ու տեղը հոգին կուտա չորնա կը: Տղան գելլես, գուկա կը տուն: Ճամփան կաշե օր բիտտուն ծառները, խոտերը խոսին կը ու կըսեն թը իրենք ինչ ցավի դեղ են: Արթը ատիկ գլխի Լոխմանի հեքիմ» (Ջավախքի բուրմունք, 51):

Սույն դրվագի հետաքրքիր մեկնաբանությամբ առանձնանում է «Շահ-Մարան» տարբերակը. «Ես կ'էլինմ կիզամ իմ գլխս կկտրիք, ես իզալուս օծի կերպարանքով կիզամ, իմ արուն կըլընաք պղնձի մեջ, էդ պղինձ կ'էփիք, իրեք սաքան կ'կանի: Մեկ զըհար ա, ոն օր խմա, տեխն ու տե'ս կ'փիցու, մեկ լե՝ խելք ու գիտութեն ա, մեկ լե՝ դեղ ա, ոն օր խմավ, կի'արի, կսախնա» (ՀԺՀ, 13, 221): Հեքիմական նվիրագործման ու բուժման ծեսերում գոհաբերումը կատարվում է այնպես, որ ոչ մի կաթիլ արյուն չընկնի գետնին, արյունը լցվում է հատուկ անոթների մեջ²⁹: Արյունը հոգու կրողն է, օժ-ոգին ներկայանում է իբրև տիեզերական երեք տարածքների համակարգը՝ երկինքը՝ իբրև ոգեղեն արժեք՝ խելք ու գիտություն, ստորերկրայքը՝ մահվան թագավորությունը՝ իբրև թույն և բուժումը, որ նախատեսված է միջին ոլորտի՝ երկրային էակների համար: Ոգու մասնատմամբ օժը վերաճում է տիեզերական ծառի՝ իր երեք ոլորտներով, նույնանալով նաև շամանական ծառին: Որոշ ժողովուրդների մոտ հավատալիք կա, որ մարդը մի քանի (3-7) հոգի ունի³⁰: Մահից հետո մեկը մնում է գերեզմանում, մարմնի՝ ոսկրերի մեջ, երկրորդ հոգին թռչնի տեսք է ստանում ու բարձրանում երկինք, երրորդ հոգին մարդու ֆանտոմն է, ուրվականը, որ գնում է ստվերների աշխարհ, բայց հաճախ տեսիլքի պես հայտնվում³¹: «Շահ-Մարան» հեքիաթում արյուն-հոգին մեկն է և այս երեքի միասնությունը: Այս հեքիաթն առանձնանում է նաև շնորհի ստացման յուրահատկությամբ: Դա մեր ձեռքի տակ ունեցած տարբերակների միակն է, որտեղ ոգին կանաչիակերպ է: Շամանական նվիրագործական վկայություններում հաճախ հանդիպում են դեպքեր, երբ ոգու և

²⁹ Հմմտ. М. Элуаде, Шаманизм, էջ 186:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 171:

³¹ Նույն տեղում, էջ 195:

շամանի՝ տարբեր սեռերի պատկանելու դեպքում ոգին սեռական հետապնդումների է ենթարկում ընտրյալին, և շամանական շնորհի ընդունման արդյունքում ոգի-մարդ հարաբերությունն ավարտվում է ամուսնությամբ: Եթե մյուս հեքիաթներում նույնասեռ, բայց տարիքային մեծ տարբերությամբ ոգու և մարդու միջև հայր-որդի հարաբերություններն են հաստատվում, ապա այս տարբերակում կին-ոգին «հուրնիկ-հրեղեն» աղջիկ է, որ երազել է հողեղեն ամուսին ունենալ: Նրա երազանքը կատարվում է, նրանց միջև ամուսնական հարաբերություններ են հաստատվում³²:

Մարդկության պատմության հնագույն շրջաններում բժշկություն մեր այսօրվա ընկալմամբ գոյություն չի ունեցել: Այն համարվել է ավելի շատ կախարհության պես մի բան, զուտ ծիսական-հմայական բնույթ ունեցող, և դրանով զբաղվել են մոգության հետ առնչվող մարդիկ, որոնք այդ հատկությունները ստացել են իբրև շնորհ: Սակայն հետագայում բնությունն ավելի լավ ճանաչելու, սերունդների փորձի ավելացմանը զուգընթաց աստիճանաբար կարևորվել է բժշկական գիտելիքների դերը: Եվ բժշկությունը դանդաղորեն ռացիոնալ ուղղվածություն է սկսել ստանալ՝ դեռևս տևական ընթացքում միաժամանակ հաշտ ու խաղաղ կենցաղավարելով մոգության հետ: Եվ այսպես, հեքիմ ու շաման դառնում են ոչ միայն ի վերուստ տրված շնորհով, այլև տարիներ տևող ուսումնառությամբ, գիտելիքների ծեռքբերմամբ ու փորձառությամբ: Ըստ այդմ, բուժողի մասնագիտությունը համարվում է «տվածուրիկ», որ միստիկական բնույթ ունի և կամ փորձի վրա հիմնված՝ ավանդույթային: Շնորհը զուտ անհատական բնույթ ունի, տրվում է սրբազան էակից մարդուն, իսկ ավանդույթը, որ հասարակական բնույթ ունի, փոխանցվում է ուսուցիչ-աշակերտ փոխհարաբերությունների միջոցով:

Հայտնի է, որ հեքիմները, շամանները ունեցել են աշակերտներ, որոնց տարիներ շարունակ սովորեցրել են իրենց արհեստի գիտելիքներն ու հմտությունները: Շատ հաճախ հեքիմ դառնում են միաժամանակ և՛ շնորհով, և՛ գիտելիքների տևական ծեռքբերմամբ: Երբեմն երազում կամ այլ կերպ սրբազան էակը հայտնում է իր կամքը՝ անհատի՝ իր կողմից ընտրյալ լինելու

³² Հնագույն արքեսիպեդից է ամուսնական հարաբերությունների արդյունքում շնորհ ստանալը: Այդ մասին տես В. Н. Басулов, նշվ. աշխ., էջ 43, 45, М. Элуаде, նշվ. աշխ., էջ 65, 305: Գուցե այդ մոդելն է ծնավորել այն հավատալիքը, որ զաղտնի գիտելիքների փոխանցումը, ըստ որոշ ասացողների, կատարվում է համայնքի տարասեռ անդամների միջև, թեև դրանք կարող են լինել այլ, բոլորովին ոչ ամուսնական հարաբերություններ, այլ հայր ու աղջիկ, սկեսրայր-հարս և այլն:

մասին, որից հետո անհատը գնում է որևէ փորձառու հեքիմի մոտ՝ ուսումնառություն անցնելու: Բավական փորձառություն ծեռք բերելով՝ աշակերտը նվիրագործում է անցնում՝ դառնալով հեքիմ: Եվ եթե իրականության մեջ նվիրագործում անցնում են նրանք, ովքեր դիմանում են իրենց ուսուցիչ-նվիրագործողների կողմից տրված դաժան փորձություններին՝ ապացուցելով, որ այնքան ինչ լավ յուրացրել են և արժանի փոխարինողներ են լինելու³³, ապա հեքիաթներում ձիշտ հակառակն է. դաժան փորձություններն աստիճանաբար սկսել են ընկալվել իբրև թշնամանք, ուսուցչի կողմից նախանձի արտահայտություն. ընդունակ և ընկալող աշակերտը դիտվել է իբրև ուսուցչի ապագա հակառակորդ, որը կկոտրի նրա անունը, կխլի ոչ միայն նրա փառքը, այլև հացը (ՀԺՀ, 4, 127, ՀԺՀ, 7, 48): Ըստ էության, սա տարբեր սերունդների, առհասարակ հնի ու նորի, ծերի ու երիտասարդի միջև ընթացող հավերժական պայքարն է կերպավորված ուսուցիչ-աշակերտ հակամարտության մեջ: Նորը, երիտասարդը՝ ավելի թարմ մտքով, պայծառ երևակայությամբ, ֆիզիկապես ուժեղ, հավակնոտ, համարձակ, և հինը՝ փորձառու և իմաստուն, սակայն արդեն ուժասպառ, նորի հանդեպ անընկալունակ, պահպանողական՝ դատապարտված է մեռնելու, հաղթվելու, ասպարեզը զիջելու երիտասարդ սերնդին:

Երկու սերունդների պայքարն է արտացոլված նաև Լոխման հեքիմի և աշակերտների մասին պատմող հեքիաթներում (ՀԺՀ, 9, թիվ 2 (84), ՀԺՀ, 7, թիվ 11, Զավախքի բուրմունք, էջ 51-52, Ստ. Մալխասյանց, «Առակներ...»³⁴, թիվ 74 (11), էջ 109 և այլն), սակայն Ս. Հայկունու գրառած «Բժիշկ Լոխման» հեքիաթում (ԷԱԺ, Բ, 272-276) այն առավել ամբողջական է ու հարուստ. որսորդ Փուրթոն, որը պատանի տարիքում հայտնվում է օձերի թագավոր Շահ-Մարարի մոտ և նրանից շնորհի ստանում՝ փոխարինելով նրան, հետագայում ծերանալով՝ ինքն է դառնում հնի, մահացման դատապարտվածի կրող, թեև չի ուզում հաշտվել այդ դերի հետ: Նա հանդես է գալիս կրկնակի դերով, որպես երկու տարբեր անձ, հակասում է ինքն իրեն, իր նախկին դերին, ինքն իրեն ժխտում՝ դառնալով նորի հակառակորդ, անպտուղ ու համառ ծերություն, որ

³³ Այդ մասին տես В. Н. Басалов, նշվ. աշխ., էջ 165:

³⁴ Ստ. Մալխասյանց, Առակներ, ավանդություններ, անեկդոտներ, Երևան, 1958, էջ 109:

ոչ ուզում է ծնել, ոչ մեռնել³⁵։ Նա ունենում է աշակերտներ, սակայն չի նվիրագործում նրանց։ Լոխմանին 999 աշակերտ է ունեցել, սակայն ոչ մեկին ոչինչ չի սովորեցրել, ոչ մեկին չի ընտրել իրեն փոխանորդ։ Չընտրելը հեքիաթում համարժեք է սպանելուն։ Նա բոլոր 999-ին էլ սպանել է (<ժ<, 7, 48-49)։ Բայց ի վերջո օր ծերության, բոլոր շամաններն ու հեքիմներն էլ ստիպված են իրենց արժանի փոխարինող գտնել³⁶, որից հետո միայն իրենց կյանքը համարում են ավարտված, հեքիմական ծանր բեռը փոխանցում աշակերտին՝ նրան ավանդելով ոչ միայն գիտելիքները, այլև շնորհը, գործունեության ասպարեզը։ Այդ հետնորդը ամենից արժանավորը պիտի լինի, որը կարող է և իր հարազատ որդին չլինել։ Այդ պատճառով էլ հեքիաթներում հեքիմը սովորաբար անգավակ է լինում, իսկ հետնորդը համարվում է նրա որդեգիրը։

<Հեքիաթներում սերնդափոխությունը կատարվում է ծանր ու ցավագին. հեքիմը չի ուզում հաշտվել իր ծերության հետ, չի շտապում գտնել իր հետնորդին, թաքցնում է իր արհեստի գաղտնիքները իր աշակերտներից, հալածում նրանց, տանջում։ Այդ պատճառով էլ աշակերտը «լալ» ու «սաղր» (համր ու հիմար) է ձևանում (ԷՍԺ, Բ, 273), «սուղըսուտ լըլըզյորթուն» (կեղծ-համր) է անում, իրեն «լափ դոնգու տըղ ա տինում։ Լողմանին մտկումն ասում ա. - էս ա. վըեր կա, համ քառ ա, համ լալեզյ, համ էլ դըմբո, վըեչ մի պեն կարըլ էլ սովըրե» (<ժ<, 7, 48-49)։ Այս վիճակները համարժեք են շամանական հիվանդությանը. նորմալ, բնական վիճակից շեղումներ ունենալը ընտրված լինելու նշան է համարվել միշտ. երբ մեկը շամանանում է, որ ընտրված է վերին ուժերի կողմից, կոչված է շաման կամ հեքիմ դառնալու, անցնում է տառապանքների, փորձությունների, երկվության, հաճախ նաև հոգեխանգարումների միջով, որը հեքիաթում համր ու հիմար ձևանալու երևույթն ունի։ Այդ ձևացումն ապահովում է աշակերտի անվտանգությունը ուսուցչի վրիժառությունից, այդ ձևացումը նաև խելքի ու խորամանկության նշան է, այդպես նա թաքուն հետևում է ուսուցչի գործողություններին, ամեն ինչ փորձում, սովորում ծաղիկներից դեղեր սարքել, դեռ նորանոր փորձեր կատարում,

³⁵ Համեմատելու համար տե՛ս К. Леву-Спрос, Структурная антропология, էջ 163, 209, 210։

³⁶ Երբ շամանը ծերանում է, ոգիներն աստիճանաբար թողնում են նրան, նա ուժը կորցնում է։ Նա պետք է հետնորդ գտնի։ Եթե նա չի շտապում գտնել հետնորդ, ոգիները լքում են նրան, տանջում են՝ ստիպելով փոխարինող գտնել, և երբ գտնում է, նրան է փոխանցում իր օգնական ոգիներին և ինքն ազատվում նրանցից։ В. Н. Басилов, նշվ. աշխ., էջ 164-165։

սովորում հիվանդներին բուժել և սովորում է ավելին, քան գիտե իր ուսուցիչը (ՀԺՀ, 7, 49): Որոշ տարբերակներում ուսուցիչը հավատում է, որ նա «ախմախ գատ է» ու բան չի սովորի (նույն տեղում), բայց որոշ դեպքերում կասկածում է, որ ոչ հիմար է, ոչ համր, այլ «շանտոլություն» է անում, և տանջանքների ենթարկելով նրան՝ ստիպում է խոսել. «Բերեց, քեպապին շիշը նետեց կրակը, զարկեց ըստի ականջն ընդի ականջը», «բերեց կապեց սէօնը, քէլփեթիով օրը հինգ տրեմ միս կօլըրէր, կը փոցընէր», «շատ չարչարանք տուեց տղին» (ԷԱԺ, Բ, 273): Յոթ տարի մոտը համր ձևանալով՝ տղան ամեն ինչ սովորում է՝ առանց որևէ բան ցույց տալու: Եվ մի դեպք առիթ է դառնում մատնելու իրեն, որ իրականում ոչ համր է, ոչ հիմար, այլ նույնիսկ գերազանցում է ուսուցչին: Առիթը մի երևելի մարդու գլխի հիվանդությունն է, որի բուժման համար Լոխմանին վիրահատություն է կատարում, բացում գլուխը և տեսնում ուղեղին մագիլներով կառչած կենդանի (ջանավար, ճիճու, կարիճ), որն անհնար է պոկել՝ առանց ուղեղին վնաս հասցնելու: Առաջին անգամ Լոխման հեքիմը անձարակ վիճակի մեջ է հայտնվում: Այստեղ մի անցքից վիրահատությանը գաղտնի հետևող աշակերտը չի համբերում և գոռում է, որ ուսուցիչը ձեռքի գործիքը կրակի մեջ տաքացնի, դիպցնի կենդանուն, որ նա ձանկերը բանա, նոր քաշի ուղեղի վրայից: Վարպետն այդպես էլ անում է ու նոր հասկանում, որ աշակերտը իրենից իմաստուն է, պարզապես թաքցրել է այդ³⁷: Ղրան հետևում են աշակերտի³⁸ փախուստը և ուսուցչի հետապնդումը: Հետապնդող ուսուցիչը ականա փոխարինում է իր ընտրյալին հալածող, նրան փորձությունների ենթարկող ոգուն կամ նեոֆիտի նվիրագործությունն իրականացնող ծիսադարին, որը ստիպում է նվիրագործվողին տառապանքների միջոցով հաղորդակցվել

³⁷ Շաման դարձողը սկզբում գաղտնի է պահում իր ընտրյալ լինելը, մինչև ամեն ինչ սովորի, ինքն իրեն ստուգի, համոզվի, որ կարող է բուժել: Այդ մասին տես Բ. Կ. Басулов, նշվ. աշխ., էջ 166:

³⁸ Ե. Լալայանի տարբերակում (Ջավախքի բուրմունք, էջ 51) աշակերտները երկուսն են՝ Ֆայլատի, Ալֆատին անուններով: Ակնհայտորեն արաբական ծագմամբ այդ անունները, հնարավոր է, նույն անվան ձևափոխությունը լինեն: Բացառված չէ, որ նման անուններով բժիշկ եղած լինի արաբական աշխարհում: Միջնադարում ոչ միայն հայկական, այլև ողջ տարածաշրջանի երկրների բժշկությունը գտնվում էր արաբական բժշկագիտության ազդեցության ոլորտում: Ղա չէր կարող բանահյուսական անդրադարձները չունենալ: Ի դեպ, «Սասնա ծռեր» էպոսի մի տարբերակում կա «Խոր Մանուկը կատարյալ Ալլաթին էր բժշկության մեջ» արտահայտությունը (Կ. Բ, մաս 2, Ժ պատում, էջ 88): Անունների նմանությունն ակնեթև է:

մահվան ու անդրաշխարհի առեղծվածներին, ձեռք բերել մոգական ուժ ու զաղտնի գիտելիքներ: Վստահաբար այդ դերը վաղեմի ժամանակներում նա ունեցել է, սակայն մթագնվել է, մոռացվել, փոխարինվելով իր աշակերտին նախանձողի կերպարով. ուսուցիչը լեցուն է թշնամանքով, քանի որ նա չի ներում աշակերտին այն բանի համար, որ նա գիտի ավելին, քան ինքն է սովորեցրել, բացի այդ՝ ուսուցիչը նրան չէր ընտրել իբրև իրեն ժառանգորդ³⁹: Աշակերտի փախուստը, թաքնվելը խորհրդանշում են նրա ծիսական մահը: Նա փախչում է հեռու և օտար երկիր՝ Ֆրանգստան, Ինզլիզ (Ջավախքի բուրմունք, 51) կամ Շահ-Աբասի երկիրը (ՀժՀ, 7, 50) կամ թաքնվում մորթված կովի փողի մեջ (ՀժՀ, 9, 509), որը համարժեք է ժամանակավոր մահվան: Այլ տարբերակում (ԷԱժ, Բ, 274) տղան թաքնվում է իրենց տանը՝ երեք իրար վրա դարսված խոշոր պղինձներից մեջտեղի դատարկի մեջ, տակինի մեջ լցնելով կաթ, վերևին մեջ՝ գինի և այնտեղ մնում քառասուն տարի (նույն տեղում): Պղինձը, ինչպես և կարասը, անդրաշխարհի խորհրդանիշ է: Պղնձի մեջ են «եփում» նվիրագործվող պատանուն կամ շաման դարձող թեկնածուին⁴⁰, որտեղից նա դուրս է գալիս նորացված: Միաժամանակ երեք պղինձները խորհրդանշում են տիեզերական երեք ոլորտները, նույնանալով նաև շամանական ծառին⁴¹: Ստորինը՝ կաթը, տիեզերական առատության, բեղմնավորության խորհրդանիշ է, ինչպես և այն արտադրող կովը, որը զուգորդվում է մայր երկրի, կերակրողի, սնուցողի գաղափարին: Իսկ վերինը՝ գինին, ավելի հոգևոր կյանքի, վերածննդի, անմահության, Զրիստոսի արյան, հոգևոր փրկության, մահից հետո կյանքի խորհրդանիշ է, որով և առնչվում է երկնքի գաղափարին: Որ այս պղինձներն իրենց պարունակությամբ տիեզերաբանական մասշտաբների են ձգտում, ակնարկվում է նաև հեքիաթում: Լոխման հեքիմը մարդիկ է վարձում, որոնք պտտում են ողջ աշխարհը, սակայն չեն գտնում տղային: Լոխման հեքիմը տիեզերական գաղտնիքներին տիրապետող ոգու՝ Շահմարարի գրած թղթով փորձում է հայտնաբերել տղայի տեղը, «ռամ» է նետում և իմանում, որ «Կարմիր ծովում» Ճերմակ ծովում՝ մի եաթաղի նստելու տեղ կայ

³⁹ Համեմատության համար տե՛ս K. Леву-Спрос, նշվ. աշխ., էջ 211:

⁴⁰ Տե՛ս M. Элуаде, Шаманизм, էջ 44, 45, 57:

⁴¹ Հիշել տիեզերական ծառից ինը օր շարունակ գլխավայր կախված Օդինին: Տե՛ս E. M. Мелетинский, Мед познания, էջ 349: Բացի այդ տիեզերական ծառի տակից կաթնաղբյուր է բխում: Նույն վկայությունները կան նաև շամանական ծառի մասին:

չոր, տղան հոն նստեր է» (նույն տեղում): Նրա մարդիկ այժմ էլ ծովեծով են փնտրում, կրկին չեն գտնում տղային: Վերջապես հարյուր քառասուն տարեկանն անց ծեր հեքիմը, հաշտվելով իր պարտության հետ, երդվում է տղայի մորը, որ տղային չի վնասի, և խնդրում է բերել նրան: Դրանով նա կարծես նաև տալիս է հեքիմությունը տղային փոխանցելու իր համաձայնությունը. «Որդի, դու ինձիս ծերացուցիր, աշխարհը օլըրտայ, հարիր քառսունի զընըց տարիս, մեռնիմ նէ, հեքիմութիւնս աշխրքի էրեսէն կը ստի, անունս կը կորի: Տղան էլաւ, վարպետին ծեառքը համբուրեց. մէկ-մէկ մնկայ (չինի գաւաթ) գինի խմեցին» (նույն տեղում): Լոխման հեքիմը, լինելով Շահմարարի փոխանորդը, նրա բուժման բոլոր գաղտնիքներին տիրապետողը, շշի մեջ պահում էր նաև Շահմարարի անմահական դեղը, որով երիտասարդացնում էր բոլոր ծերերին, նույնիսկ ողջացնում մեռյալներին: Հարյուր քառասուն տարի, ինչ նա հեքիմություն էր անում, ոչ մեկը չէր մեռել, բոլորին ողջացրել էր: Այժմ ինքն էր ծերացել և ուզում էր, որ նույն կերպ, իր ցուցմունքներով իր աշակերտը իրեն վերադարձնի երիտասարդությունը, սակայն Գաբրիել հրեշտակը (ԷԱԺ, Բ, 275) կամ Սատանան (Զավախքի բուրմունք, 52) զարկում են, թափում հեղուկը, որի սարքելու գաղտնիքը աշակերտը չգիտեր: Աշակերտը կսկծում է, նրան տանջում է ականջին շարունակ հնչող ուսուցչի ծայրը, որից գիշեր-ցերեկ չէր կարող ազատվել: Տարիներ շարունակ նա քուն չուներ, մինչև մի օր ծանր ծնունդ է ընդունում և ազատում մի երիտասարդ կնոջ՝ ընտանիքին պարգևելով արու գավակ: Մոտ հարյուր մարդու ներկայությամբ՝ մեծ ընտանիքի անդամների, երկու վարդապետի, մեկ տերտերի, մի եպիսկոպոսի և ուրիշների, տղան հասարակական ճանաչում է ստանում իբրև հեքիմ⁴², ավարտում նվիրագործումը, նրա ականջներից վերջապես կտրվում է ուսուցչի ծայրը, դա նշանակում է, որ ուսուցչի հոգին էլ էր խաղաղվել ու դադարել հետապնդել իր հետնորդին: Եվ եթե նոր կյանքի ծնունդը վերածնունդ է աշակերտին՝ մկրտելով նրան իբրև հեքիմ, ապա այդ նոր հեքիմի ծնունդով էլ վերածնվում, փրկագործվում է Լոխման հեքիմը, որին վիճակված չէր վերստին երկրորդ կյանք ապրել անմահական հեղուկի շնորհիվ: Լոխմանին՝ ծերը, ուժը կորցրածը, վերածնվում է

⁴² Համեմատության համար տես Մ. Элуаде, Шаманизм, էջ 96, В. Н. Басилов, նշվ. աշխ., էջ 165:

տա: Այն միշտ ավարտվում է ունակ աշակերտի հաղթանակով և ուսուցչի կործանմամբ:

Բուժման շնորհը բուժողին աստծուց բաժին հասած ճակատագիրն է: Եվ հեշտ չէ կրել այդ բաժինը. մշտապես կռիվ տալ մարդկային առողջությունը վտանգող այնկողմնային էակների, չարքերի, միստիկական ուժերի դեմ, հաղորդակից լինել կյանքի ու մահվան սահմանագծում գտնվող հիվանդի տառապանքներին: Մարդկային օրգանիզմում տիեզերական չորս տարրերի՝ հող, ջուր, օդ, հուր, հավասարակշռություն պահպանողը ինքն էլ այդ նույն տարրերից մեկն է, տիեզերքի մի մասնիկը: Այդ մասին է գինետանը աշուղների համար երգող Լոխմանու աշակերտի հանելուկ-երգը՝ ջրի մեջ չթրջվողի, երկրի մեջ չժանգոտվողի, երկնքում որոտացողի և երկրի վրա մղկտացողի մասին, որին հենց ինքն էլ պատասխանում է՝ ընդհանրացնելով բժշկի ոչ հեշտ ճակատագրի ողբերգականությունը.

«Այդ բաղն է՝ ջրի մեջ չթրջիր,

Այն ոսկին է՝ գետնի մեջ չժանգոտիր.

Այն ամպն է՝ յերկինս կորոտայ,

Այն Լոխմանն է՝ երկրի մեջ կը մղկտայ» (ԷԱԺ, Բ, 276):

ԻՐԱՊԱՏՈՒՄ ՀԵՔԻԱԹԻ ԺԱՆՐԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԻ ՇՈՒՐՋ (տիպաբանական ակնարկ)

Հեքիաթների մի շարք տեսակներից (կենդանական, հրաշապատում, կոմոլյատիվ և այլն) ամենից դժվարը ժանրի սահմանման ու դասակարգման տեսակետից իրապատում կոչված հեքիաթի հարցն է: Իրապատումը չունի բանահյուսական այլ ժանրերին հատուկ այնպիսի բնույթ, որի ժանրային առանձնահատկությունները փնտրեինք նաև նրա կենցաղային կիրառության պայմանների (ե՞րբ է կատարվում, որտե՞ղ և այլն) և կատարման եղանակի տեսանկյունից: Այս հեքիաթի առանձնահատկությունները պետք է բնորոշել միայն պոետիկայից ելնելով:

Սկսենք անվանումից:

Հեքիաթագիտության մեջ իրապատումի անվանումն ունի բազմաթիվ տարբերակներ՝ կենցաղային, նովելային, ռեալիստական և այլն: Այս անվանումները կարճես միաձայն շեշտում են իրապատում հեքիաթի հարաբերության բնույթը իրականության նկատմամբ, այսինքն՝ նրանք իրականությունն արտացոլում են ճշմարտացի, ուղղակի, այդ իրականությանը հայտնի դեպքերով ու հերոսներով: Մինչդեռ առակներն իրականությունը արտացոլում են այլաբանորեն, հրաշապատում հեքիաթները՝ երևակայական ճշմարտությամբ, գրույցները՝ պատմականության պահպանմամբ և այլն: Բայց ահա նովելն ու պատմվածքն էլ են իրականությունն արտացոլում ուղղակի: Այստեղ չպետք է հավասարության նշան դնել նրանց միջև, որովհետև վերջիններս բանահյուսական ժանրեր չեն, չունեն բանավոր տարբերակներ, սյուժեների միջազգային տարածում, և վերջապես նրանք չունեն բանահյուսական սյուժեի հասկացությունը: Որևէ հեղինակային նովելի կամ պատմվածքի սյուժեն ծառայում է հենց միայն այդ ստեղծագործությանը և պատկանում է միմիայն նրան, բայց հեքիաթի սյուժեն, կարծես ինքնուրույն կյանքով օժտված, պատկանում է ոչ միայն այդ կոնկրետ հեքիաթի գրառմանը, այլև ընդհանրապես այդ գաղափարի հաստատմանը, օր. ասենք՝ կնոջ լաչառությանը («Կինը հորում»)¹, որը կառավարիչի քաղաքականությանը

¹ Սյուժեները նշելու համար այսուհետ օգտագործում ենք պայմանական անվանումներ՝ ըստ մեր կազմած միջնադարյան սյուժեների ցանկի: Իսկ հղումներն

(«Մորիկի գրույցը») և այլն: Իսկ սա բխում է զուտ պոետիկայից եկող մի տարբերությունից: Ցանկացած ավարտուն սյուժետիկ ձևավորման հասած իրապատում հեքիաթ իր ձևի ու բովանդակության ներդաշնակությամբ գերազանցում է հարևան ժանրերին՝ շնորհիվ իր սյուժեի տիպական գաղափարի ու վերին աստիճանի խտացած ձևի: Իսկ դրա պատճառը կենցաղավարման բանավոր եղանակն է, դարեր տևած հղկման ճանապարհը: Մինչդեռ ընդամենը վերցված է ուղղակի կամ պայմանական իրականության մի փոքրիկ հատված (գործողություն կամ խոսակցություն և այլն) և այն ծառայեցված է բարոյախոսությանը, այսինքն որևէ գաղափարի հաստատմանը: Միայն այդ գաղափարը պետք է հատուկ լինի բոլոր ժամանակներին, ուրեմն և արտացոլման առարկա պետք է դառնան հավերժ մարդկային հարաբերություններ, այդ հարաբերությունների արտահայտման ձևն ու միջոցները գեղարվեստական հյուսվածքում կարող են լինել թե՛ իրական և թե՛ իրականին մոտ, միայն թե ամբողջ հեքիաթը պետք է թողնի նպատակադրված հնարանքի տպավորություն, և բացառվի հավատը նրա նկատմամբ: Հարաբերությունների մեջ դրված հերոսները պետք է հնարավորին չափ առավելագույնս վերացարկվեն ֆունկցիայի հասկացության մեջ: Հերոսը որքան էլ օժտված լինի կոնկրետ գծերով, առաջնային պլան պետք է մղվի ոչ թե ինքը, այլ նրա ֆունկցիան, և հերոսների փոփոխությունը տարբերակներում պետք է լինի տվյալ ֆունկցիայի շրջանակներում (այս մասին ավելի մանրամասն կխոսվի ներքևում): Նկատելի է, որ այս երևույթը օրինաչափության չհասնող աստիճանի հատուկ է նաև առակներին: Քանի որ առակի այլաբանությունը ժանրի տարբերակման հիմքում ոչ միշտ է իրեն արդարացնում (այլաբանությունը երևան է գալիս նաև հեքիաթում, երբ մարդկանց հետ գործում են նաև կենդանիներ), ապա հետաքրքիր կլինի հեքիաթի ու առակի գործող անձերի համակարգի ուսումնասիրությամբ պարզել, որ այդ երկու ժանրերի սահմանը կախված է ֆունկցիոնալ արժեք ունեցող գործող անձերի թվից: Այսինքն եթե տվյալ սյուժեում գործում է գլխավոր ֆունկցիոնալ արժեք ունեցող մեկ և ավելի մարդ, ապա այն հեքիաթ է, որովհետև գործ կունենանք մարդու միջոցով մարդկային հարաբերությունների արտացոլման հետ: Ֆունկցիայի կրողի դասային տեսակը տվյալ դեպքում սխալ չէ դնել հեքիաթի ու

«Աղվեսագրի» (ԱԳ) վրա կատարվելու են ըստ ստեղծագործության համարների, որոնք երեք իրատարակություններում էլ նույն են:

առակի տարբերակման հիմքում, որովհետև նրանք ծավալով փոքր են: Կառուցվածքի մեջ առկա են մեկ-երկու կարևոր ֆունկցիաներ, որոնք իրենցով են որոշում ձևը և գաղափարը, այսինքն՝ ֆունկցիա-ձև-գաղափար կապը միասնականության հասնող աստիճանի հզոր է: Առայժմ միայն կարելի է ասել, որ այս ուղղությամբ կատարվելիք ուսումնասիրությունն անպայման կլինի արդյունավետ:

Վերը բերված նկատումը բխում է առակի ու հեքիաթի հետևյալ սկզբունքային տարբերությունից: Հեքիաթում բարոյախոսությունը, խրատը կամ գաղափարը տեղ է հասցվում ուղղակի ձևով, հենց մարդկային որոշակի հարաբերությունների մեջ դրված մարդու կամ մարդկանց գործողության միջով, այդ սյուժեի արտաքին կառուցվածքից բխող իմաստով: Իսկ առակներում բարոյախոսությունը հաստատվում է մարդկային հարաբերության մեջ դրված կենդանիների գործողության ենթատողային (ենթատեքստ) նշանակության ընկալումով, նրանով, ինչ անվանում ենք այլաբանական ճշմարտություն:

Այսինքն, հեքիաթի ամբողջ գործողությունն ունի տեսողական արժեք, իսկ առակինը, տեսողականից բացի, նաև՝ դատողական: Այսպիսով, առակի ու հեքիաթի տարբերակման հիմք կարելի է ընդունել այն փաստը, թե ում միջոցով է արտացոլվում մարդկային հարաբերությունը՝ կենդանիների, թե՞ մարդու: Իսկ այն ստեղծագործություններում, որտեղ գործում են և՛ մարդ, և՛ կենդանի, ապա պետք է, ինչպես արդեն ակնարկվեց, առաջնային դերը հատկացնել նրան, ով ունի որոշիչ ֆունկցիոնալ արժեք:

Օրինակ, առա՛կ, թե՞ հեքիաթ համարենք «Հում կաթնակերի» և «Ծեծված առյուծի» սյուժեներով պատմվող ստեղծագործությունները, երբ նրանց մեջ գործում է մեկ մարդ-հերոս: Նախ հարկավոր է որոշել, թե այդ մարդ-հերոսները ունեն՞ ֆունկցիոնալ կարևոր արժեք, թե ոչ:

Առաջինի սյուժեն հետևյալն է. օձը փաթաթվում է մարդուն և ուզում է խայթել՝ ասելով, որ մարդը երախտամոռ է (կամ աղեկին աղեկ չտվող, անէթիբար և այլն): Վերջինիս խնդրանքով դիմում են տարբեր կենդանիների, որպեսզի դատաստան անեն: Կենդանիներից եզր կամ ձին որոշում են, որ օձը պետք է խայթի մարդուն, որովհետև նա փոխադարձ լավություն չի հասկանում: Դիմում են նաև աղվեսին: Սա խորամանկությամբ օձին իջեցնում է գետին, և մարդը սպանում է նրան: Աղվեսը լավության դիմաց հավ է խնդրում, մարդը գնում, հավի փոխարեն շուն է բերում:

Այս ստեղծագործության ինչպես հայ (միջնադարյան, նոր ու ժամանակակից), այնպես էլ տարբեր ժողովուրդներից մեզ հայտնի մոտ 20 տարբերակների² համեմատությունը ցույց է տալիս, որ նշված սյուժեն ունի միայն մեկ կայուն հերոս՝ մարդը, շնորհիվ գաղափարի հաստատման մեջ իր ունեցած որոշիչ ֆունկցիոնալ արժեքի: Մնացած կենդանիներն անկայուն տարր են համարվում, որովհետև պատումից պատում փոխվում կամ դուրս են ընկնում: Բացառություն է կազմում աղվեսը, որը մարդուն հավասար ուղեկցում է բոլոր տարբերակներին: Մինչդեռ նախորդների նման նրա ֆունկցիայի կրողը/ էլ պետք է փոխվեր: Աղվեսի կայունությունը չի բխում նրա որոշիչ ֆունկցիոնալ արժեքից, ուղղակի փրկելու ֆունկցիան պահանջում է խորամանկության հատկանիշ, իսկ ավանդաբար խորամանկությունը վերագրվում է աղվեսին, հետևաբար ավանդականության ուժով աղվեսը դառնում է կայուն հերոս: Այսպիսով, և՛ աղվեսի, և՛ մնացած կենդանիների ֆունկցիաները (վտանգ սպառնալը, դատ անելը) թեև էական են (փոփոխվողը ֆունկցիաների կրող հերոսներն են իրենց համապատասխան դատողություններով), այնուամենայնիվ, նրանք զլխավոր չեն, որովհետև ոչ թե գաղափարի կրող, այլ այդ գաղափարի հաստատման միջոցներ են: Այս սյուժեի զլխավոր ֆունկցիան, որ գաղափարի (երախտամոռության) կրողն է, դատվողի ֆունկցիան է, իսկ զլխավոր հերոսը, որը այդ ֆունկցիայի միակ անփոխարինելի կրողն է, մարդն է:

Այսպիսով, որևէ կենդանու հանդես գալը մարդու դերում բացառվում է, որովհետև սյուժեի կետ-նպատակը մարդն է, բարոյախոսությունը ուղղակի մարդու մասին է, գաղափարը նրա՝ հատկանիշի հաստատումն է: Որևէ կենդանու փոխարեն մի այլ մարդու հանդես գալը նույնպես բացառվում է, որովհետև առաջ եկած տրամաբանական հակասության պատճառով գեղարվեստական պատումը հիմնովին կտուժեր. չէ՞որ սյուժեի գաղափարական հիմքում ընկած է ընդհանրապես մարդու հատկանիշը, էլ ինչպե՞ս նույն այդ մարդուն այլ հատկանիշ վերագրել: Ուրեմն, հատկանիշի ընդհանրությամբ միացած ողջ մարդկային դասը ներկայանում է միայն մեկ գործող անձով, իսկ ասացողն էլ գործող անձերի պակասը լրացնելու համար դիմում է

² Չեռ. թիվ 8727-279բ (ԺԶ դ.), 8076-205ա (ԺԷ դ.), տես էջեր, թիվ 36, ԱԳ-ՀԱ, Մառ, մասն Բ, էջ 154, մասն Ա, 555, ինչպես նաև՝ Հայկունի, Ա, էջ 54, ՀԺՀ, հտ. V, էջ 113, հտ. VI 249, AA-154, 155:

կենդանիներին: Վերջիններիս դերը զուտ գեղարվեստական է և պայմանավորված է սյուժեի իմաստուն կառուցվածքով:

Այս հեքիաթի նման երևույթի հետ գործ ունենք նաև «Ծեծված առյուծը»³ սյուժեի դեպքում: Անտառի բոլոր կենդանիները փախչում են լսելով, որ մարդը գալիս է: Առյուծը կանգնում է, որպեսզի կռվի նրա հետ, մարդը հնարամտությամբ կապում է առյուծին և ծեծում՝ թաթը թողնելով ծառի ճեղքում:

Այս սյուժեի գաղափարակիր գլխավոր ֆունկցիայի կրողը մարդն է, մնացածները չունեն ֆունկցիոնալ որոշակի արժեք, ոչ մարդը կարող է փոխարինվել այլատեսակ հերոսով, ոչ էլ կենդանիներից որևէ մեկը՝ մարդով, որովհետև գաղափարն ընդհանրապես մարդու խելքի ուժի անհաղթելիությունն է, խելք, որից պարտվում է նույնիսկ առյուծը (արջ, լուսան): Ուրեմն, ելնելով գլխավոր ֆունկցիայի կրողից, այդ սյուժեների վրա հիմնված գեղարվեստական պատումները պետք է համարել իրապատում հեքիաթ:

Նկատելի է, որ ոչ միայն հիշված, այլև մարդկային որևէ ընդհանուր հատկանիշ հաստատող բարոյախոսական մյուս հեքիաթներում գլխավոր մարդ-հերոսից բացի անպայման գործում են ոչ մարդ-հերոսներ (կենդանի, սատանա և այլն)⁴:

Այդ մասին են վկայում նաև միջնադարյան սյուժեների ցանկի «Մարդու շրջապատը» և «Կինը հորում» հեքիաթները⁵: Ուտ «Մարդու շրջապատը» սյուժեի գաղափարախոսության բոլոր մարդիկ իրենց շրջապատի ծնունդ են և միմյանց միջև իրենց հարաբերություններում ժամանակից կախված և գալլ են, և աղվես, և գառ (վերջիններիս ավանդական-առակային ընկալմամբ)⁶:

³ Տես ԱԳ-ՀԳ, ՀԺՀ, հտ. X, էջ 340:

⁴ Չի կարելի կարծել, սակայն, թե այն իրապատում հեքիաթները, որոնց մեջ գործում են կենդանիներ, անպայման հաստատում են մարդկային ընդհանուր հատկանիշի գաղափար:

⁵ Տես «Մարդու շրջապատը» – Գոշ, էջ 93, ԱԳ-Լ, Մառ. մասն Բ, էջ 224, ծեռ. թիվ 8825-19բ (XIX դ.), ՀԺՀ, հտ. V, 340, հատ IX, 337, հտ. X, 268, էմին, Դ, էջ 86: «Կինը հորում» – ԱԳ-ՃԻԲ, ՀԺՀ, հտ. II, 492, հ. VI, 591, հտ. X, 326, AA-1164:

⁶ Բացի այն, որ հերթականությունը տարբերակներում փոխվում է կախված ասացողի կամ գրիչի գեղարվեստական զգացողությունից, փոխվում է նաև երկնքից թափվող առարկան, Գոշի Առակներում (էջ 93), Աղվեսագրքում (Լ) և ՀԺՀ, հտ. V, 340 գալլի փոխարեն տուսեր է թափվում, իսկ վերջին նշված հեքիաթում աղվեսի փոխարեն Սողոմոն իմաստունը աղվեսի պոչ է տեսնում, գառան փոխարեն նապաստակի գլուխ: Նոր և ժամանակակից գրառումներում ամենից շատ հանդիպում են գալլը, աղվեսը և գառը, հիմնականում՝ նույն հերթականությամբ:

Հեքիաթում թագավորի երազը հանելու հրաման ստացած մարդուն օգնում է օձը, որովհետև օգնողի ֆունկցիան պահանջում է այնպիսի կրող, որը չդասվեր ժամանակի ու շրջապատի ծնունդ լինելու հատկանիշով ընդհանրացած մարդկանց բազմությանը: Այսպես, երազահան մարդու և օգնողի հարաբերություններում կբացահայտվեր միայն մարդու էությունը, և առանց տրամաբանական հակասության կհաստատվեր գաղափարը: Իսկ թե ինչու օգնողի դերը մշտապես կատարում է օձը⁷, դա էլ գալիս է մեր ժողովրդի մեջ ավանդաբար օձին իմաստության հատկանիշ վերագրելուց (հմտ. աղվեսի նման ֆունկցիան): Այդ տեսակետից իմաստային առնչակցություն պետք է տեսնել հեքիաթի և այնպիսի ժողովրդական արտահայտությունների միջև, ինչպիսիք են՝ իմաստուն օձ, օձի հնարամտություն, օձի խելք և այլն: Օձից բացի հեքիաթի գաղափարը չի տարածվում նաև թագավորի վրա: Բանն այն է, որ թագավորը նույնպես ընկալվում է մարդկանց բազմությունից դուրս կանգնած հերոս, իր սոցիալական սեռի տարբերության պատճառով չի ենթարկվում ամբոխը շարժող օրենքներին, ընդհակառակն, ինքն է նրանց տնօրենը, ժամանակի փոփոխիչն ու շրջապատի կարգավորիչը, այդ պատճառով էլ ինքն է տեսնում երազն ու նրա մեկնության համապատասխան էլ գործում:

Սյուն սյուժեն («Կինը հորում») այս օրինակների մեջ երևան է բերում մի նոր կողմ: Նրանից հետևում է, որ հեքիաթում արտահայտվող գաղափարի կրող շրջանակը որքան նեղանա, այնքան գործող անձերի շրջանակը կմեծանա: Այսպես, այդ հեքիաթում հաստատվում է կանանց լաչառության, չարության գաղափարը, հետևաբար այստեղ կարող է գործել մի ներկայացուցիչ տղամարդկանց, մի ուրիշը ոչ մարդկանց բազմությունից, որպես կողմնակի ֆունկցիոնալ արժեքի կրողներ, որոնք նպաստում են գլխավոր ֆունկցիայի կրողի բացահայտմանը: Մնացած հերոսներն այս հեքիաթում չունեն ֆունկցիոնալ արժեք:

Այսպիսով, հերոսների կազմով իրար նման հեքիաթների ու առակների տարբերակման համար կարելի է ելակետ ընդունել գլխավոր ֆունկցիայի կրողի տեսակը:

⁷ Հեքիաթի մի տարբերակում (ծեռ. թիվ 8825-19բ), որը տպագրված է Չրույցներում, օձի փոխարեն հանդես է գալիս ծերունին, որը, կտրված մարդկանց հասարակությունից, միայնակ ապրում է անտառի մի «մթին ու խորափոր» այրում, այնպես որ ծերունին տվյալ դեպքում «ոչ մարդ»-հերոս է:

Հրաշապատում հեքիաթի ֆունկցիաներից տարբերելու համար ասենք, որ իրապատումի գլխավոր ֆունկցիան սերտ կապի մեջ է հեքիաթի կոնկրետ գաղափարի հետ, և եթե հրաշապատումի ֆունկցիաներն անվանվում են գործողություն արտահայտող բառերով (բայանունով – մեկնում, վերադարձ և այլն), ապա իրապատում հեքիաթի գլխավոր ֆունկցիայի անունը մեծ մասամբ բնորոշվում է մարդու որևէ հասկանիչ արտահայտող բառով (ածական – լաչառի, երախտամոռի, ազահի ֆունկցիաները և այլն): Հետևաբար, եթե հրաշապատում հեքիաթի գործող անձանց ֆունկցիաները թվով 31 են⁸, և բոլորն էլ կարող են կայուն հերթականությամբ հանդես գալ միևնույն տարբերակներում, ապա իրապատում հեքիաթներում կա այնքան գլխավոր ֆունկցիա, ինչքան բարոյախոսություն, ուրեմն և յուրաքանչյուր հեքիաթ ունի իր առանձին գլխավոր ֆունկցիան, որը ոչ մի կապ չունի մյուս հեքիաթների հետ⁹: Ահա, հեքիաթի արտահայտած գաղափարի և գլխավոր ֆունկցիայի սերտ կապն է պատճառը, որ վերջինիս կրող հերոսներն ուղղակիորեն ընկալվում են իբրև գաղափարի կրողներ, և իզուր չէ, որ իրապատում հեքիաթների հերոսների մեծ մասը կոնկրետ անուններ չունեն: Նրանցից յուրաքանչյուրն իր խմբի, խավի, դասակարգի ներկայացուցիչն է, կամ ընդհանրապես մարդ է:

Հեքիաթի և հարևան ժանրերի համեմատման հերթական պորբեմն է նաև գեղարվեստական երևակայության (ֆանտաստիկայի) և իրականության հարաբերության հարցը: Ընդհանրապես հայ միջնադարյան արձակը ողողված է ֆանտաստիկ մտածողության տարրերով, որոնք բաժանվում են երկու խմբի՝ գեղարվեստական և «քրիստոնեական»: Առաջինի գարգացման նախնական փուլը կարելի է տեսնել կենդանական վեպում և առակներում՝ կենդանիների խոսքի և նպատականդված գործողության մեջ: Սակայն առակների այդ ֆանտաստիկ հնարանքը զուրկ է մեծ ծանրությունից: Սակայն զնորհիվ ընկալվում է իբրև ճշմարտություն, և այլաբանության շնորհիվ ընկալվում է իբրև ճշմարտություն, և նույնիսկ չի էլ գիտակցվում այդ երևույթի իրական ու երևակայական հնարավորությունների սահմանը: Մինչդեռ իրապատում հեքիաթներում արտացոլման իրական հողի վրա

⁸ В. Я. Пропп, Морфология сказки, М., 1969, с. 60.

⁹ Հրաշապատում հեքիաթի ֆունկցիաները համարվում են կառուցվածքային տարրեր, իսկ իրապատում հեքիաթների ֆունկցիաները միջնադարյան սյուժեների դասակարգման միավորներ: Իրապատում հեքիաթների համար ընդհանուր կառուցվածքային օրինաչափություն դժվար է գտնել, ըստ երևույթին, անհնար է:

սովորական հերոսների կողքին անսպասելի հայտնված ֆանտաստիկ տարրը ընկալվում է իբրև մտացածին հրաշք, որը արդարացվում է գաղափարի հաստատմամբ:

Այս տեսակետից ավելի հետաքրքիր է իրապատում և հրաշապատում հեքիաթների համեմատությունը: Հեքիաթների դասակարգման մեջ ուսումնասիրողների մեծ մասը կողմնորոշվել են հեքիաթում հրաշալիի, կախարդականի գոյության փաստով, որի հիման վրա էլ տվել են ժանրի անվանումը: Հենց այն իրողությունը, որ հրաշապատում տարրեր կան նաև իրապատում հեքիաթում, ցույց է տալիս, որ հրաշապատում, կախարդական միջոցների լինել կամ չլինելու հանգամանքը չի կարող որոշիչ լինել հեքիաթների դասակարգման մեջ:

Ֆանտաստիկ տարրի երկու տարբեր հեքիաթային արտահայտությունները սկզբունքային արժեք կատանան նրանց տարբերակման մեջ, եթե հրաշքը, անսովորը դիտարկենք ոչ թե լինելու կամ չլինելու, այլ երկու ժանրերում նրանց ընկալման առանձնահատկությունների տեսակետից, սյուժետային հյուսվածքում նրանց ունեցած դերի ու նշանակության դիրքերից:

Այսպես, հրաշքը, արտասովորը իրապատում հեքիաթում կատարվում, լինում է անկախ հերոսների կամքից, վերին ուժերի միջամտությամբ կամ առանց դրա: Իրապատում հեքիաթում ֆանտաստիկ տարրն ուղակիորեն ծառայում է գաղափարի հաստատմանը, այդ գաղափարի հաստատման եղանակներից մեկն է և սյուժեի անբաժանելի մասն է կազմում:

Հրաշապատում հեքիաթներում հրաշքն ու կախարդանքը տրված են հերոսների տնօրինությանը: Ճիշտ է, օդից կախված, ակամա հրաշքներ հանդիպում են, բայց մեծ մասամբ նրանց իրագործողը հերոսներն են:

Հրաշապատում հեքիաթներում ֆանտաստիկ տարրը ծառայում է ֆունկցիայի իրագործմանը (օր՝ հետապնդումից ազատվելու, դժվար խնդիրներ լուծելու և այլ նպատակների հասնելու միջոց է), այն ուղղակի կապ չունի հեքիաթի վերջնական, վերացական գաղափարախոսության հետ: Հետևաբար, համապատասխան ֆունկցիայի բացակայության պատճառով տվյալ ֆանտաստիկ տարրը կարող է ազատ դուրս ընկնել հեքիաթի սյուժեի հետևողական շղթայից, և ընդհակառակը, կարող է շարակցվել ցանկացած այլ հրաշապատում սյուժեի հետ: Մինչդեռ իրապատում հեքիաթի ֆանտաստիկ տարրը, գաղափարի հաստատման այդ անսովոր, հրաշալի եղանակը

ամենայն հավանականությամբ հատուկ է միայն այդ հեքիաթի սյուժեին:

Իրապատում և իրաշապատում հեքիաթներում իրաշքային միջոցների դերի ու նշանակության տարբերությունները ի վերջո բխում են այդ երկու ժանրերի խորապես տարբեր առանձնահատկություններից. առաջինն արտացոլում է կոնկրետ պատմական իրականության կոնկրետ բարոյախոսություն՝ նպատակի, խրատի դիրքերից, երկրորդն արտացոլում է երևակայական իրականության ոչ թե կոնկրետ, այլ ընդհանուր, վերացական գաղափարախոսության դիրքերից: Այս երևույթը մի ավելորդ անգամ ևս ապացուցում է, որ իրաշապատում հեքիաթը իր ծագմամբ ու պատմական արմատներով թաղված է մարդկության առասպելաբանական մտածողության ժամանակաշրջանում, իսկ իրապատում հեքիաթը՝ հետագա, արդեն մարդու պրոֆեսիոնալ-վերլուծական մտածողության ժամանակներում:

Ընդհանրապես հեքիաթներին հատուկ ֆանտաստիկայի և իրականության նշված հարաբերությունն առանձնապես շեշտվում և ամրապնդվում է միջնադարում: Ասվածի համար օրինակ կարող են ծառայել հեքիաթի միջնադարյան տասից ավելի սյուժեներ:

Ահա դրանցից մեկը՝ «Խեր և շառ»: Չար (հարուստ)¹⁰ մարդը բարի (աղքատ) ընկերոջը (եղբորը) գցում է հորը (կուրացնում է, մնում է ծառի վրա), քաջքերը (կենդանի, սատանա) հորի վրա (ծառի տակ, ջրաղացում) բացում են իրենց գաղտնիքները (արքայադստեր հիվանդության դեղը, կույր աչքի բուժման միջոցը, գանձերի պահեստի տեղը և այլն): Նա լսելով տեր է դառնում մեծ հարստության: Չար ընկերոջը հայտնում է իր հարստության գաղտնիքը: Նման բախտի արժանանալու համար ինքն էլ է մտնում հորը, քաջքերը իմանալով, որ իրենց գրույցը լսող է եղել, պատժում են վերջինին (հորը լցնում են քարով, ծառից գցում են, ջրաղացի մի անկյունից դուրս են քաշում և սպանում): Այստեղ մենք գործ ունենք այն հանրահայտ գաղափարն արտահայտող սյուժեներից մեկի հետ, ըստ որի՝ ուրիշի համար փոս փորողը ինքն

¹⁰ «Խեր և շառ» սյուժեի տարբերակները տես ձեռ. - 8727-291բ (էջեր - 39), Մառ, մասն Բ, էջ 313, ՀԺՀ հտ. II, 425, հտ. IV, 423, հտ. VI 511, հտ. IX, 158, 458, հտ. X, 114, AA -613: Սյուժեի սեղմ շարադրանքի մեջ փակագծերում տրվում են նոր և ժամանակակից գրառումների տարբերակային հիմնական փոփոխությունները:

է ընկնում մեջը: Հեքիաթի 15 հայկական և նույնքան էլ ռուսական¹¹ տարբերակների համադրումից երևում է, որ այս սյուժեի գաղափարը միշտ հաստատվում է միևնույն ֆանտաստիկ տարրի միջոցով: Չարի մարմնավորողը պատժվում է արտասովոր, անիրական ճանապարհով, որը սակայն արդարացվում է ճշմարիտ, կյանքի փորձով՝ հաստատված բարոյախոսության շնորհիվ: Չարը և բարին մարմնավորող երկու հակառակորդ հերոսների շուրջ հյուսված գեղարվեստական պատումի պայմանականությունը շատ գեղեցիկ ձևով արտահայտվել է միջնադարյան տարբերակի վերնագրում՝ «Խեր և շառ» (երկու հերոսների սիմվոլիկ անուններով): Հետաքրքիր է, որ այս սյուժեն Անդրեևի «Ուղեցույցում» ունի նմանատիպ վերնագիր «Правда и Кривда»¹², իսկ ժամանակակից տարբերակը՝ գրառված Խոյի բարբառով, կոչվում է «Աշխարհքը դուզըթօնը կտանի»: Վերը բերված ֆանտաստիկ տարրի սյուժետիկ կայունությունից հետևում է նման մի հարց. ի՞նչ դեպքում կարելի է ֆանտաստիկ միջոցը փոխարինել գաղափարի հաստատման ավելի իրական ու համոզիչ եղանակով:

Գաղափարի հաստատման ֆանտաստիկ միջոցը իրական եղանակով փոխարինելու հնարավորությունը անպայման բխում է այդ իսկ գաղափարի առանձնահատուկ բնույթից, թե վերջինս ինչպիսի պայմաններ է պահանջում վերջնականապես դրսևորվելու համար: Մեր օրինակում կա երկու այդպիսի կարևոր պայման. ա) բարի, աղքատ մարդու բախտավորվելն ու հարստանալը, որ ստացվում է պատահաբար, իրեն հասցված վստահությունից, և բ) հարստացման այդ ճանապարհի անկրկնելիությունը, կրկնելու դեպքում կործանումը:

Արտացոլման կայուն, ֆանտաստիկ միջոցն իրականով փոխարինելու համար հարկավոր է իրական միջոցներով արտահայտել նախ և առաջ գաղափարի հաստատման այս երկաստիճան պայմանը, մի բան, որը հնարավոր չէ, որովհետև այդ ֆանտաստիկան անմիջապես ուղղված է չարի կործանման գաղափարի հաստատմանը, նրա ճշմարտացիության գեղարվեստական ապացույցն է: Ճիշտն ասած, դա հնարավոր է,

¹¹ См. "Народные русские сказки" А. Н. Афанасьева գրքում В.Я. Пропп, Указатель сюжетов, М., 1957, с. 47-65: Պրոպը լրացնում է թիվ 613 սյուժեի տարբերակների (ռուսական) ցանկը:

¹² Ասորե-Անդրեևի Ուղեցույցում դասակարգման անճշտության հետևանքով այս սյուժեն (թիվ 613), ներկայացվել է Հրաշապատումի «Чудесный предмет» ենթաբաժնում (560-649):

բայց հեքիաթի ողջ համակարգի խախտման պայմաններում միայն, նրա ժանրային սահմաններից դուրս:

Սակայն ֆանտաստիկ տարրեր ունեցող այն իրապատում հեքիաթներում, որոնց մեջ գաղափարի հաստատման պայմանները չեն ենթադրում ֆանտաստիկ միջոցների անխուսափելիություն, կարող են պլոտեի մեջ տեղ գտած արտասովոր, անբնական երևույթները փոխարինվել արտահայտման սովորական, բնական միջոցներով: Ասվածի հաստատումը կարող է լինել այնքան էլ մեծ տարածում չգտած «Ադամի մեղքը» պլոտեն իր տարբերակներով¹³: Այդ հեքիաթի մեջ հայտնի ութ տարբերակները բաժանվում են երկու խմբի.

I – Մարդը աղի բեռնան տակ հանդիմանում է Ադամին, իբր եթե նրա պատվիրազանցությունը չլիներ, ինքը այսօր աղ չէր շալակի: Հրեշտակը պայման է կապում և փորձության համար տեղափոխում դրախտ, եթե պատվիրանը (ուրիշի գործին չխառնվելը) խախտի, ապա Ադամը մեղավոր չէ: Երեք անգամ խախտում է և կրկին աղը շալակած գնում (տե՛ս ծեռ. 84-261բ, ԱԳ-Ը):

II – Ամուսինները (ծառան) մեղադրում են Ադամին ու Եվային, որ պատվիրազանց եղան և դրախտը կորցրին, թագավորը (Աստված տեր) պայման է դնում, որ չբացեն փակ սափորը (արկղ, миска), սրանք հետաքրքրությունից մղված բացում են՝ խախտելով պատվերը, միջից դուրս է փախչում մուկը (թռչունը), ու պատժվում են (AA-790, Հայելի, գլուխ 6-րդ, բ (Յաղագս անհնազանդութեան), Stith Thompson, 1416, FFC 25, էջ 141):

Որ աստվածաշնչյան թեմայով ստեղծված նույն հետաքրքրամոլության գաղափար արտահայտող հեքիաթի երկու խմբերը միմյանց տարբերակներն են, դրանում կասկած լինել չի կարող: Այդ տարբերակներում կրկնվող էական տարրերն են՝ նախահորը պատվիրազանցության մեջ մեղադրելը և իրենց կողմից նման պատվերի խախտումը: Այստեղ կարևորը և գաղափարի հաստատման միջոցը անհնազանդության հոգեբանական պատճառաբանվածությունն է, որը ընդհանուր է և՛ Ադամի, և՛ պատճառաբանվածությունն է, որը ընդհանուր է և՛ Ադամի, և՛ փորձարկվող մյուս հերոսների համար: Իսկ թե ում կողմից, որտեղ և ինչ պայմանով է կատարվում այդ փորձությունը, կարևոր չէ: Հեքիաթի հայկական միջնադարյան տարբերակներում առկա ֆանտաստիկ տարրը, այն է՝ հրեշտակի կողմից մարդու ակնթարթային տեղափոխումը դրախտ, չի ծառայում ուղղակի

¹³ Ստորև բերված տարբերակների I խումբը կազմում են միայն հայկական պատումները:

գաղափարի հաստատմանը, այլ միայն ստեղծում է փորձության վայրի և պատվիրանների տարբերություններ, որոնք կարող էին և լինել, և չլինել, որովհետև ունեն միանգամայն երկրորդական նշանակություն: Այդ է պատճառը, որ հեքիաթի տարբերակների մեծ մասում փորձությունը կատարվում է ոչ թե դրախտում, այլ տանը, պարտեզում և այլուր: Մարդկային հոգեբանության այդ նուրբ ու թեթև առանձնահատկությունը բացահայտվում է ոչ թե պատվիրանը խախտելուն նպաստող պայմաններով, այլ նույնքան թեթև ու կենցաղային պատվերով: Իսկ որպեսզի փորձողը իմանա խախտվել է պայմանը, թե ոչ, ընտրում է վերը նշված խորամանկ միջոցը: Նման պատումը նույնքան զվարճալի ու զավեշտական է, որքան խոհական և, անկասկած, գեղարվեստական արժանիքներով ավելի բարձր, ըստ երևույթին, ծագմամբ էլ ավելի հին, քան ի խմբի տարբերակները:

Իրապատում հեքիաթում արտահայտման ֆանտաստիկ միջոցները կայուն են այն դեպքում, երբ գաղափարը հաստատվում է նրանց շնորհիվ: Մնացած դեպքերում հեքիաթում արտահայտվող ֆանտաստիկ տարրերը կարող են հեշտությամբ փոխարինվել իրական միջոցներով:

* * *

Ոչ միայն միջնադարյան, այլև ընդհանրապես ժողովրդական իրապատում հեքիաթի ժանրային սահմանների բնութագրման մեջ կարևոր է նաև հերոսի բնավորության հարցը:

Հեքիաթն ընդհանրապես առաջադրում է հերոսի բնութագրման իր տարբերակը: Հեքիաթում գաղափարը առաջնային է, նրան են ծառայեցվում սյուժեն և գործող անձերը: Բարու, չարի, խարդավանքի, խորամանկության, ազահության և այլնի գերիշխող գաղափարն այսպիսով չի բացահայտվում և չի պարզաբանվում հեքիաթային հերոսի բնավորության միջոցով, այլ տրվում, ներկայացվում է հերոսի՝ միջոցով, նրա միջոցով՝ որպես գաղափարի կրողի, որպես գաղափարի: Այդ է պատճառը, որ հերոսները երբեք չեն վերածվում կերպարի (բառի գրականագիտական հասկացությամբ): Նրանց, որպես գաղափարի ուղղագիծ կրողի, բնույթը հատկապես վառ է արտահայտվել միջնադարյան գրառումներում: Բայց գաղափարակիր հերոսի հատկանիշը հատուկ է նաև հրաշապատում հեքիաթին: Չխառնելու համար այստեղ արդեն պետք է ելնել երկու ժանրերում գաղափարի իշխանության արտահայտման տարբեր ձևերից:

Հրաշապատում հեքիաթն ունի իր կատարողների նեղ շրջանակը: 'Համաձայն Պրոպի' դրանք յոթն են՝ վնասատու, նվիրատու, օգնական, արքայադուստր, ուղարկող, հերոս, կեղծ հերոս'¹⁴, որոնցից յուրաքանչյուրը անձնավորում է որևէ համամարդկային վերացական գաղափար՝ հոգեբանական վերլուծության և անհատականացման շատ չնչին մասնիկով:

Իրապատում հեքիաթում գաղափարի առաջնայնությունը անբաժան է նրա սոցիալական, հետևաբար և ռեալիստական բնույթից: Իրապատում հեքիաթի սոցիալական և ռեալիստական էությունն ամենից առաջ թելադրում է իր հերոսներին, որոնք ներկայացվում են այսպիսի կազմով՝ ընդհանրապես մարդիկ, ապա ամուսիններ, օրինական և ապօրինի ժառանգներ, խորամանկներ, ազահներ, անմեղներ, ընկերներ, խաբեբաներ և այլն, և այլն: Այս բազմատեսակ ու բազմաբնույթ հերոսների միջոցով իրապատում հեքիաթը հրաշապատումի վերացական գաղափարը կոնկրետացնում է և առարկայացնում երևույթի որոշակի բնութագրով, որպես մարդկային բնավորության ինչ-որ յուրահատուկ գիծ, և այդ յուրահատկությունն արտահայտվում է կենցաղի, սովորույթների, հասարակության և այլնի հետ հերոսի հարաբերության մեջ: Ահա ինչու իրապատում հեքիաթի հերոսը ավելի ձկուն է և բազմապլանային՝ իբրև բնավորություն:

Իրապատում հեքիաթի միջնադարյան գրառումներին հատուկ է նաև ժողովրդական հեքիաթից անցած տեղի և ժամանակի պայմանականության հատկանիշը, որն իր բնույթով տարբերվում է հրաշապատում հեքիաթի նույն առանձնահատկությունից: Հրաշապատում հեքիաթում պայմանական տեղն ու ժամանակը կտրված են և հեռացված իրական ժամանակից ու իրական տեղից, որի համար էլ երևակայական են և ֆանտաստիկ: Ժամանակը հրաշապատում հեքիաթում հաշվվում է ոչ թե տարիներով, որովհետև հերոսը մինչև հեքիաթի նպատակին հասնելը չգիտի ինչ է ծերություն, այլ դեպքերով՝ ծնունդ, մեկնում, արգելքների հաղթահարում, վերադարձ, ամուսնություն և այլն: Ժամանակը հրաշապատում հեքիաթում անորոշ է իր տևականության մեջ, իսկ տարածությունը՝ իր հեռավորության ու անհայտության մեջ:

Մինչդեռ իրապատում հեքիաթում տեղի պայմանականությունը սահմանափակված է, օրինակ, ասացողին ծանոթ շրջապատով, ինչպես և ծանոթ հարաբերություններով, ընտանեկան հակասություններով, առօրեական, առավել ևս, սոցիալական

¹⁴ В.Я. Пропп, Морфология сказки, М., 1969.

դրամայով: Այսպիսով, իրապատում հեքիաթում տեղի և ժամանակի պայմանականությունն առավելագույնս մոտեցված է իրականությանը¹⁵:

Միջնադարյան ու նոր ժամանակների իրապատում հեքիաթների ասացողական արվեստի ընդհանուր, թեկուզ ոչ էական, բայց կարևոր առանձնահատկություններից պետք է համարել տարբերակների ժողովրդական, կենդանի լեզուն: Չարմանալի է, որ այդ հեքիաթները, անցնելով բազմաթիվ գրիչների ձեռքի տակով և ենթարկվելով «գիտական» խմբագրության, այնուհանդերձ ձեռագրերում պահպանել են հետքերն այն «ճոխ ու ախորժ» լեզվի, որով պատմվել են ժողովրդի բանավոր ասացողական տարերքում: Իզուր չէ, որ «հայագիտութան սպասաւորը» Ն. Մառը, Վարդանի ժողովածուներում հանդիպող շատ առակների ժողովրդական ծագումը ցույց տալու համար առաջին հերթին փաստարկում է նրանց «վուզար» լեզուն: Այս տեսակետից միջնադարյան գրավոր աղբյուրներում պահպանված ժողովրդական հեքիաթները արժեքավոր նյութ կարող են մատուցել հայոց լեզվի, մասնավորապես՝ ժողովրդախոսակցական լեզվի պատմության ուսումնասիրության համար:

Այսպիսով, ամփոփենք իրապատում հեքիաթի ժանրային առանձնահատկությունները, որոնց հանգեցինք հարևան ժանրերի հետ համաժամանակյա համեմատությամբ և հեքիաթի միջնադարյան, նոր ու ժամանակակից տարբերակների համադրությամբ:

Իրապատում հեքիաթը գլխավոր մարդ-հերոսի միջոցով իրականության մարդկային հարաբերություններն արտացոլող գեղարվեստական հնարանք է մեկ կոնկրետ գաղափարի և բարոյախոսության դիրքերից, ըստ որի, գործող անձի ֆունկցիան ձեռք է բերում առաջնային, իսկ այն կրող կոնկրետ հերոսը՝ երկրորդական նշանակություն:

¹⁵ Ն. Հակոբյան, Ա. Սահակյան, Հայ ժողովրդական հեքիաթների ժանրային տարբերակման հարցի շուրջ, Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1978, 1:

Հոդվածում ընդունված համառոտագրություններ և պայմանական անվանումներ

ԱԳ – Աղվեսագիրք

Գոշ – Մխիթար Գոշի առակների ժողովածու

Զրույցներ – Հայ միջնադարյան գրույցների ժողովածու

Էմին – Էմինյան ազգագրական ժողովածու

Էջեր – Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից

Հայելի - «Հայելի վարուց» ժողովածու

Հայկունի – Հայկունու «ժողովրդական առակներ» ժողովածու

ՀԺՀ – Հայ ժողովրդական հեքիաթներ

Ձեռ. – Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագիր

Մառ – ժողովածույք առակաց Վարդանայ

ԱԱ – Սյուժեների ուղեցույց ըստ Արմեն-Անդրեյեկի

**ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱԿԱՆԱՏԵՍ ՎԵՐԱՊՐՈՂՆԵՐԻ
ՀԱՂՈՐԴԱԾ ՀՈՒՇԱՊԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ԵՎ ԵՐԳԵՐԻ ԺԱՆՐԱՅԻՆ ՈՒ
ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

Հայոց ցեղասպանության մասին տարբեր լեզուներով լույս են տեսել բազմաթիվ ուսումնասիրություններ, փաստաթղթերի ժողովածուներ, քաղաքագետների և հասարակական գործիչների ասույթներ, գեղարվեստական տարբեր ժանրերի ստեղծագործություններ, սակայն հրատարակված այդ հսկայական գրականության մեջ բացակայել է ժողովրդի ծայնը՝ պատմական հիշյալ իրադարձություններից անմիջական տպավորություններ ստացած ականատես-վկա վերապրողների պատմած հուշերն ու հաղորդած ժողովրդական երգերը: Բանագիտական ժանրեր, որոնք ևս պատմաճանաչողական, փաստավավերագրական և սկզբնաղբյուրային կարևոր արժեք են ներկայացնում: Քանի որ հայ ժողովուրդն ինքն է կրել այդ բոլոր անասելի տառապանքները, հետևաբար ժողովուրդն ինքն է այդ զանգվածային քաղաքական ոճրագործության օբյեկտը: Եվ ինչպես ամեն մի հանցագործություն բացահայտելիս որոշիչ են վկաների ցուցմունքները, նույնպես և այս պարագայում պետք է հենվել նաև ականատես վերապրողների վկայությունների վրա, որոնցից յուրաքանչյուրն իրավաբանական տեսակետից ապացուցողական նշանակություն ունի Հայ Դատի արդարացի լուծման և Հայոց ցեղասպանության ճանաչման գործում:

Այս ամենի խոր գիտակցությամբ տակավին 1955 թվականից, երբ խորհրդային Հայաստանում Հայոց ցեղասպանության մասին բացահայտ խոսել չէր կարելի, երբ մագապուրծ վերապրած ականատես-վկա տարագիր հայրենադարձները հանիրավի զրպարտվելու և աքսորվելու վախ ու դողի մեջ էին ապրում՝ արհամարհելով ամեն կարգի դժվարություն և խորապես գիտակցելով բանախիուսական այդ ժանրերի պատմագիտական և փաստավավերագրական արժեքը, սկզբում արևմտահայի արյան կանչով և անձնական նախաձեռնությամբ, այնուհետև Հայաստանի գիտությունների ակադեմիայի Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի, իսկ 1996 թվականից նաև նոր հիմնադրված ՀՀ ԳԱԱ Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտի հովանու ներքո, գիտական այլ աշխատանքներին զուգահեռ, ամռան կիզիչ արևին, ծմռան ցուրտ սառնամանիքին,

թաղից թաղ, գյուղից գյուղ ուղքով շրջելով, Հայոց ցեղասպանությունից հրաշքով փրկված ականատես-վկաներին որոնել-գտնելով, նրանց հոգեբանորեն մոտենալով և թողնելով ազատ արտահայտել իրենց անմիջական տպավորությունները, զրի են առել, ծայնագրել, տեսագրել, վերծանել և ուսումնասիրել նրանց պատմած սահմակեցուցիչ հուշերը, տպավորիչ զրույցներն ու պատմական տարաբնույթ երգերը (700 միավոր):

Ժողովրդական այդ վկայություններն ամփոփված են մեր մի շարք սկզբնաղբյուրային ստվար ժողովածուներում, ինչպիսիք են՝ «Մուսա Լեռ» (1984 թ.), «Կիլիկիա. Արևմտահայոց բանավոր ավանդությունը» (1994 թ.), «Մեծ եղեռն. Արևմտահայոց բանավոր վկայություններ» (1995 թ.), «Հայոց Ցեղասպանություն. Ականատես վերապրողների վկայություններ» (2000 թ.) և այլն, որոնք լույս են տեսել բազմալստակ բանագետ, ՀՀ զԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Բանահյուսական սկզբնաղբյուրների վավերագրման և տեսության բաժնի երկարամյա վարիչ, ՀՀ զԱԱ թղթակից անդամ Սարգիս Հարությունյանի դասական խմբագրությամբ:

Ժողովրդական այդ նյութերը հաղորդած ականատես-վկաները գերազանցապես ավագ սերնդի ներկայացուցիչներն են (ավագագույն վերապրողը ծնվել է 19-րդ դարում՝ Մարիցա Փափազյան (ծնվ. 1874 թ., Սամսուն)՝ իրենց պատմական բնօրրանից բռնի արտաքսված հայերը, որոնք 1915-1923 թթ. Հայոց ցեղասպանության ընթացքում տարագրվել են Արևմտահայաստանից, Կիլիկիայից (1921 թ.) և Անատոլիայի հայաբնակ գավառներից (1922 թ. Իզմիրի աղետ):

Պատմական այդ իրադարձությունների ընթացքում արևմտահայության զգալի մասը (ավելի քան 1,5 միլիոն) անխնա բնաջնջվել է, իսկ աքսորի ճամփաներին կողոպտված, ունեզրկված և ուժասպառ, հրաշքով փրկվածները, գաղթի զրկվածները ճաշակելով և ճամփին բազմաթիվ զոհեր տալով, հասել են Արևելյան Հայաստան կամ սփռվել աշխարհի տարբեր երկրներ: Հետագայում այդ մնացորդացի որոշ մասը Թուրքիայից, Հունաստանից, Ֆրանսիայից, Սիրիայից, Լիբանանից, Իրաքից, Եգիպտոսից, Բալկանյան երկրներից և ԱՄՆ-ից պարբերաբար ներգաղթել են Արևելյան Հայաստան և բնակություն հաստատել իրենց երբեմնի բնօրրանների հիշատակները խորհրդանշող Երևանի մերձակա նորակառույց թաղամասերում (Այգեստան, Մարի թաղ, Շենգավիթ, Նոր Բութանիա, Նոր Արեշ, Նոր Կիլիկիա, Նոր Արաբկիր, Նոր Զեյթուն, Նոր Սեբաստիա, Նոր Մալաթիա, Նոր

Մարաշ), ինչպես նաև՝ Հայաստանի Հանրապետության տարբեր շրջաններում (Նոր Խարբերդ, Նոր Կեսարիա, Նոր Հաճըն, Նոր Այնթապ, Նոր Մուսա լեռ, Նոր Եղեփա (Ուրֆա), Էջմիածնում (այժմ՝ Վաղարշապատ), Հոկտեմբերյանում (այժմ՝ Արմավիր), Արարատում, Թալինում, Հրազդանում, Լենինականում (այժմ՝ Գյումրի), Կիրովականում (այժմ՝ Վանաձոր) և այլուր):

Հայոց ցեղասպանությունից հրաշքով փրկված վերապրող ականատես-վկաներին ես մշտապես հանդիպել եմ ինքնամիտի ու լուռ՝ իրենց մտորումների մեջ խորասույզ: Այդ խորհրդավոր լռությունը ևս ունեցել է իր պատճառը, քանի որ տասնամյակներ շարունակ խորհրդային Հայրենիքում տիրող քաղաքական արգելքները թույլ չեն տվել իրենց անցյալի մասին ազատ ու անկաշկանդ պատմել կամ վիպել: Հետևաբար, այդ կարգի նյութերը մեծ դժվարությամբ եմ հայտնաբերել ու գրի առել:

Ավելի քան 50 տարիների ընթացքում իմ հետևողական պրպտումներով, ինչպես Հայաստանի տարբեր շրջաններում, նույնպես և Սիրիա, Լիբանան, Եգիպտոս, Հունաստան, Ֆրանսիա, Կանադա, ԱՄՆ և Թուրքիա կատարած իմ անձնական կամ գիտաժողովային կարճատև ուղևորությունների ընթացքում մշտապես որոնել, հայտնաբերել եմ Հայոց ցեղասպանությունից վերապրող ականատեսների ավագ, միջին և կրտսեր սերունդների ներկայացուցիչներին, ծանոթացել նրանց հետ, թափանցել նրանց հոգու խորխորատները:

Տեղի տալով իմ թախանձագին հորդորներին՝ նրանք, պոռթկացող հուզումով կրկին վերապրելով իրենց տխուր անցյալը, արցունքախառն հեկեկոցներով սկսել են պատմել իրենց հիշողության մեջ անթեղած սրտամորմոք հուշերը, թե ինչպես երիտթուրքական ոստիկանները բռնի տեղահանել են իրենց պապենական շեն բնօրրանից և իրենց աչքերի առաջ անմարդկանորեն հռչուտել իրենց ծնողներին ու հարազատներին, պատվազրկել իրենց մայրերին ու քույրերին, քարերով ձխել նորածին մանուկներին...

Ականատես-վկա վերապրողների պատմած հուշերը, գրույցներն ու երգերը հնարավորություն են տալիս գիտական վերլուծության ենթարկել նաև այդ կարգի նյութերի ժանրային տիպաբանական առանձնահատկությունները:

Պատմական հուշը որևէ անձի կողմից իր հիշողությունների հիման վրա շարադրվածը կամ պատմածն է՝ անցյալի այն իրադարձությունների, դեպքերի ու դեմքերի մասին, որոնց հետ ինքն առնչվել է: Հուշի մեջ փաստերի, դեպքերի շարադրանքը

զուգորդվում է պատմողի անձնական տպավորությունների հետ: Հայոց ցեղասպանության ականատես-վկաների պատմած հուշերը ներկայացնում են նրանց ապրած ժամանակաշրջանի, ընդ որում Հայոց ցեղասպանության տպավորիչ դրվագների նկարագրությունը, ինչպես նաև հասարակական ու ժողովրդական կյանքի բազմակողմանի պատկերը:

Ականատես-վկաների պատմած հուշերում արտացոլված են հայրենի բնաշխարհի գեղեցկությունները, նրանց նահապետական առօրյա կենցաղն ու սովորույթները, նրանց ապրած ժամանակաշրջանը՝ հասարակական-քաղաքական կյանքի պայմանները, նշանակալից պատմական իրադարձությունները, երիտթուրքական կառավարության պարագլուխների (Թալեթ, Էնվեր, Ջեմալ, Նազիմ, Բեհաեդդին Շաքիր) գործադրած դաժանությունները (հարկահավաք, զորահավաք, զինահավաք, ողջակեզ, բռնագաղթ, ջարդ, կոտորած), նրանց կազմակերպած բռնի տեղահանությունները դեպի ամայի անապատներ (Ղեյր էլ Ջոր, Ռաս ուլ Այն, Ռաքքա, Հոմս, Համա, Մեսքենե, Սուրուճ...), հայերի կրած անասելի տառապանքները (քայլք ու ժանսպառվելու աստիճան, ծաղավ, քաղց, համաճարակ, մահվան սարսափ...), ինչպես նաև արևմտահայ տարբեր հատվածների մղած արդար ու ազնիվ ոգորումներն ընդդեմ բռնության՝ պաշտպանելու համար իրենց ապրելու տարրական իրավունքը (1915 թ. Վանի հերոսամարտ, Շատախի, Շապին-Գարահիսարի, Սասունի գոյամարտեր, Մուսա լեռան և Եղեսիայի (Ուրֆա), ավելի ուշ՝ 1920-1921 թթ. Այնթապի, Հաճընի հերոսամարտեր), այդ ինքնապաշտպանական մարտերի ազգային հերոսներ (շապինգարահիսարցի Անդրանիկ Օզանյան, վանեցի Արմենակ Եկարյան, Մեծն Մուրադ [Համբարձում Բոյաջյան], մուսալեռցի Եսայի Յաղուբյան, ուրֆացի Մկրտիչ Յոթնեղբայրյան, այնթապցի Աղուր Լևոնյան, գեթունցի Արամ Չոլաքյան, ազգային վրիժառու Սողոմոն Թեխլերյան) և բազմաթիվ այլ հայտնի ու անհայտ հայորդիներ:

Ականատես վերապրողներից յուրաքանչյուրն իր կյանքի հուշը պատմել է իրեն հարազատ հայրենն խոսվածքով, հաճախ՝ բարբառով կամ օտարախառն հայերենով, նաև՝ թուրքերեն, արաբերեն, քրդերեն, անգլերեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն:

Իմ գրի առած, ծայնագրած ու տեսագրած ժողովրդական բանավոր նյութերն ականատես վերապրողների անմիջական տպավորությունների վերհուշերն են, նրանց խոհերը, մտորումները, ակնկալիքներն ու վկայությունները՝ արևմտահայությանը

բաժին ընկած ճակատագրի կենդանի պատկերների ստույգ ու ճշմարտացի վերարտադրությամբ: Ականատես վերապրողներն անկախ իրենց մասնագիտությունից, իրենց ապրած դաժան կյանքի փորձով հարստացած և իմաստնացած անհատականություններ են, որոնց համար նախ և առաջ՝ «Մարդը մարդ պետք է լինի, միևնույնն է՝ հայ է, թե՛ թուրք», - ինչպես նախանշել է Արտավազդ Կտրածյանը (ծնվ. 1901 թ., Աղաբազար) իր պատմած հուշի սկզբում [Սվազյան 2000: Վկայություն¹ 220, էջ 360]:

Հայոց ցեղասպանության ականատես-վկաների պատմած հուշերը, որպես ժողովրդական բանավոր ավանդության տարատեսակ, իրենց կառուցվածքով կամ հակիրճ են ու սեղմ, կամ ծավալուն ու երկարապատում, որոնք ներառում են նաև զանազան երկխոսություններ, մեջբերումներ, ժողովրդական բանահյուսության տարաբնույթ ժանրեր (եղերերգություն, դյուցազներգություն, վիպերգ, գրույց, առակ, առած-ասացվածք, օրհնանք, անեծք, աղոթք, երգում)՝ հաստատելու համար իրենց պատմածի հավաստիությունը, առավել արժանահավատ ու տպավորիչ դարձնելով իրենց բանավոր խոսքը: Մանավանդ, իրենք վերապրողները, բարոյական պատասխանատվություն և պարտքի գիտակցություն են զգացել իրենց պատմածի նկատմամբ: Նրանցից շատերն իրենց հիշողություններն ինձ հաղորդելուց առաջ խաչակնքել են կամ երդվել: Իսկ երդումը նվիրական խոսք է՝ սրբություն, որը կեղծիք չի ընդունում: Ինչպես որ էրգրումքի Լորիս Պապիկյանը (ծնվ. 1903 թ.) սկսել է պատմել իր հուշը. «...Նախ ասեմ, եթե միտումնավոր կերպով գունազարդած լինեմ դեպքերն ու դեմքերը, թող նզովք լինի ինձ և ընդհանուրի արհամարհանքին արժանանամ...» [Սվ. 2000: Վկ. 90, էջ 191]:

Խնդրո առարկա հուշերը, ենթարկելով քանակական ու որակական մանրակրկիտ վերլուծության, պարզվել է, որ ինչպես առանց հիշողության մարդ չկա, նույնպես և առանց հիշողության չկա ժողովուրդը, քանի որ հիշողությունը մարդու կամ ժողովրդի ապրած տարիների կյանքն է, նրա անցյալը, նրա պատմությունը: Նույնանման պատմական հիշողություն ունեն նաև հրեաները, հույները, գնչուները և այլ տուժած ժողովուրդներ:² Իսկ որևէ ժողովուրդ, տվյալ դեպքում թուրք ժողովուրդը, եթե չի պահպանել

¹ Սվազյան Վերժինե, Հայոց ցեղասպանություն. Ականատես վերապրողների վկայություններ, Երևան, 2000: Այսուհետև՝ Սվ. 2000: Վկայություն - այսուհետև՝ Վկ.:

² Porter, Jack Nusan, ed. Genocide and Human Rights. A Global Anthology. Lanham, New York, London, 1982.

իր պատմական հիշողությունը, ուրեմն նա չի ապրել և չի զգացել այդ բոլոր տառապանքները: Այստեղ տեղին է հիշատակել թուրքական "Superonline" և "Ixir" սերվերների հիմնադիր Բաբուր Օզդենի հետ «Հակահարված վիրտուալ աշխարհում» ("Counterattack in the Virtual World") հարցազրույցից որոշ հատվածներ, որտեղ նշվում է, թե Համացանցում (Internet) հայերը տեղադրել են Հայոց ցեղասպանությունից վերապրած ականատեսների հաղորդած հուշեր ու պատմական բնույթի թուրքալեզու երգեր [նկատի ունի նաև իմ V. Svazlian. "The Armenian Genocide in the Memoirs and Turkish-Language Songs of the Eyewitness Survivors." Yerevan, "Gitutian" Publishing House of the NAS RA, 1999 գիրքը, ինչպես նաև <http://www.geocities.com/vsvaz333/> կայքը, և ավելացվում. «...Ես գտա, որ վիրտուալ իրականության մեջ «ցեղասպանության կայքերը» հայերի մենաշնորհն են]: ...Մենք պետք է կազմակերպված լինենք: Թուրքիան կազմակերպված չէ: ...Այնուամենայնիվ, մեր մշակույթում շատ դժվար է վեր հանել այդ պատմությունները [վերապրողների կյանքի պատմությունները]: Մենք ունենք ինքնախթանման և անհատականացման պակասի մշակութային անբարենպաստ իրավիճակ: ...Նրանք [հայերը] առասպելի կարիք ունեն իրենց մշակույթն ու անցյալը միմյանցից անբաժան պահելու համար: ...Մենք [թուրքերս] նման կապի կարիք չունենք: Մենք ուզում ենք մոռանալ անցյալը և առաջ նայել: Մեր ընտանիքները խառնվել են: [Անցյալում] ինչ որ գրվել էր՝ տարբեր այբուբենով էր: Մենք չէինք կարող դրանք [վերապրողների կյանքի պատմությունները] ընթերցել: Ես չեմ կարող կարդալ իմ մեծ հոր գրառումները: Հին [օսմանյան] թուրքերենի գիտակ մարդն է դրանք կարդում: ...Օգուտ չկա Համացանցի վրա պրոֆեսորներ [և] պատմաբաններ գետնեղելուց: Արխիվները չեն ազդում մարդկանց վրա: ...Մարդիկ չեն ազդվում իրենց նմանների, որոնց ծնողները ոչնչացվել են կամ ցրվել, կյանքի պատմություններից: Նրանք ազդվում են, երբ այն [պատմությունը] լսում են *սկզբնաղբյուրից* (ընդգծումը իմն է - Վ. Ս.): ...Հայերը Համացանցում նույնիսկ թուրքերեն և անգլերեն լեզուներով «ցեղասպանության երգերի» բաժիններ ունեն» ("Milliyet," 28.01.2001, էջ 19):

Հայոց ցեղասպանությունը, որն իրագործվել է քսաներորդ դարասկզբին, անմիջականորեն ընկալվել է ականատեսների զգայարաններով, և այդ բոլորն *անջնջելի կերպով տպավորվել է նրանց հիշողության մեջ*: Ինչպես խոստովանել է արդվինցի վերապրող Նեկտար Գասպարյանը (ծնվ. 1910 թ.). «...80 տարուց ավելի է անցել, բայց ես մինչև այսօր չեմ կարող մոռանալ իմ

սիրելի վաղամեռիկ հայրիկին, մայրիկին, քեռուն, հարևաններին, տատիկին, մեր բոլոր ազգականներին, որոնք զագանաբար սպանվեցին և մեզի թողին անտեր ու անօգնական: Իմ ամբողջ կյանքում ես միշտ հիշում եմ այդ սարսափելի տեսարանները, որոնք տեսել եմ իմ աչքերով, և ես երբեք հանգիստ չունեմ: Այնքան եմ արցունք թափել...» [Սվ. 2000: Վկ. 74, էջ 157]:

Այնթապցի Վերգինե Գասպարյանը (ծնվ. 1912 թ.) նույնպես պատմել է. «...Թորքերը իմ աչքերուս առջևը մորթեցին հորս՝ Գրիգորին, մորս՝ Ղուդույին, եղբորս՝ Հակոբին և քույրիկիս՝ Նուրիցային: Այդ բոլորը ես տեսած եմ իմ աչքերովս և մինչև հիմա չեմ կրնար մոռնալ...» (վերապրողը սկսեց լաց լինել և այլևս չկարողացավ շարունակել իր հուշը - Վ. Ս.) [Սվազյան: Անձնական արխիվ, Անտիպ նյութեր]:

Պատմական այդ իրադարձությունների ականատես-վկաները, ցավագնորեն վերապրելով իրենց տխուր անցյալը, ինձ են հաղորդել իրենց անձնական հուշերը պատմական բնօրրանի, հայրենի օջախի, սիրելի հարազատների մասին, որոնք, ավա՜ղ, վաղուց չկան: Այդ անձնական հուշապատկերները նրանք կրել են իրենց ողջ կյանքի ընթացքում՝ չկարողանալով ազատագրվել ճնշող մղձավանջից: Եվ քանի որ վերապրողների պատմած հուշերը ներկայացնում են արևմտահայերին վիճակված պատմական յուրահատուկ իրադարձությունների անմիջական տպավորությունները, ուստի հազեցած են խոր պատմականությունը:

Առարկայորեն վերարտադրելով տվյալ ժամանակաշրջանի կյանքը, նիստ ու կացը, բարքերը, քաղաքական-հասարակական հարաբերությունները, վերապրողների հաղորդած հուշերն անմիջական են, ճշմարտացի, վավերական և ունեն հավաստի վկայությունների արժեք: Ինչպես խարբերոցի Եղսա խայաջանյանը (ծնվ. 1900 թ.) դառնությամբ վկայել է. «...Հիմա 7 տուն ընտանիքեն միայն ես եմ մնացած...» [Սվ. 2000: Վկ. 108, էջ 218]:

Սալաթիացի Վերգինե Նաջարյանը (ծնվ. 1910 թ.) ևս հաստատել է. «...Մեր գերդաստանը շատ մեծ էր, մոտ 150-200 հոգի էինք: Քեռիներ, հորաքույրներ, հորեղբայրներ ունեի: Բոլորին Ղեր Ձորի ճամփաներին կոտորել են: Մնացել ենք երեք հոգի՝ ես, մայրիկս և եղբայրս...» [Սվ. 2000: Վկ. 125, էջ 239-240]: Այդ մասին է վկայել նաև բալուցի Հազարխան Թորոսյանը (ծնվ. 1902 թ.). «...Ասքան տարի անցած է, բայց մինչև հիմա գիշերները քուն չունիմ, անցած-դարձածները աչքիս առջև կուգան՝ մեռելները, սաղերը կհաշվեմ...» [Սվ. 2000: Վկ. 120, էջ 232]: Այնպես որ նրանց

հաղորդած նույնիսկ թվային հաշվարկները ստույգ են: Մշեցի Հրանտ Գասպարյանը (ծնվ. 1908 թ.) հատուկ ընդգծել է այդ հանգամանքը՝ իր պատմած հուշի վերջում հավաստիացնելով. «...Ես ինչ որ տեսել եմ, էն իմ աչքերով տեսածը պատմեցի ձեզ: Ամբողջ աչքիս դեմն է իմ տեսածը: Խնուսից ոչ մի բան չենք բերել, միայն ջաններս ենք ազատել: Մեր գերդաստանը 143 հոգի էինք. մի քուր, մի ախպեր, մերս ու ես փրկվանք» [Սվ. 2000: Վկ. 12, էջ 71]:

Հետագա ամբողջ կյանքի ընթացքում ականատես վերապրողների կողմից մեկ առ մեկ հաշվված, կետ առ կետ վերլուծված այդ փաստացի վկայությունները, պատմական իրադրությունների հետ համադրելիս, դույզն իսկ կասկածի տեղիք չեն տալիս: Նրանք գրեթե միշտ իրենց պատմած հուշի մեջ հիշատակում են իրենց գերդաստանի ավազներին՝ մեծ հայրերին, մեծ մայրերին, ծնողներին, նաև մոտիկ ազգականներին և ընտանիքի մյուս անդամներին՝ հաճախ նշելով նրանց անուններն ու ծննդյան թվերը:

Հուշապատումի մեջ հանդես եկող զլխավոր անձը պատմողի կերպարն է, որը ոչ միայն պատմում է պատմական նշանակալից իրադարձությունների, դեպքերի ու դեմքերի մասին, այլև իմաստավորում է դրանք՝ դրսևորելով իր աշխարհայացքի և անհատականության հիմնական հատկանիշները, իր մոտեցման ուրույն տեսակետը, իր յուրահատուկ լեզուն և ոճը: Հետևաբար, ականատես-վկայի պատմած հուշը միանշանակ է իր եզակիությամբ: Այն տվյալ անհատի անձնական կենսագրությունն է՝ անցյալի իր իմաստավորմամբ, որը, յուրաքանչյուր անգամ վերապատմելիս հուշի առանցքային բովանդակությունը գրեթե մնում է անփոփոխ, քանի որ նրանք այդ բոլորը պատմել են որպես սրբազան խոստովանանք: Եվ ես, բանագետ-ժողովրդագետին հատուկ մասնագիտական պատասխանատվությամբ, հավատարիմ մնալով ականատեսների բանավոր խոսքին, նրանց պատմածները բառ առ բառ գրի եմ առել՝ գիտակցելով, որ նրանք իրենց ներանձնական սրբասուրբ գաղտնիքներն են ավանդում ինձ՝ հետագա սերունդներին փոխանցելու համար: Այստեղ տեղին է հիշատակել զեյթունցու արժանավայել, խրոխտ կեցվածքով, 90-ամյա Կարապետ Թոզլյանի (ծնվ. 1903 թ.) խոսքերը: Թեպետ նա գրաձանաչ չէր, բայց «ամեն իրիկուն քնանալեն առաջ աղոթքի պես» մրմնջացել է իր հուշերն ու երգերը, որպեսզի չմոռանա: Հետևաբար, նա սրբազան խանդավառությամբ է ինձ հաղորդել իր մտապահածները, որպեսզի «գրի առնվին, չմոռացվին և գալիք

սերունդներն այ սորվին» [Սվ. 2000: Վկ. 342, էջ 413]: Որոշ ականատես-վկաներ կյանքի վերջում շարադրել են իրենց տեսածն ու զգացածը, որպեսզի այն հետագա սերունդներին ավանդեն որպես պատգամ, ինչպես Չալուստ Սողոմոնյանը (ծնվ. 1905 թ., Բոլու) իր ձեռագիր վկայությունն ավարտել է հետևյալ նախադասությամբ. «Այս գրությունս գրել եմ, որ ինձանից հետո եկող սերունդները կարդան և իմանան, թե ինչեր ենք քաշել մենք օսմանյան թուրքերի կողմից իրագործված Հայոց ցեղասպանության հետևանքով» [Սվազյան. Անձնական արխիվ, Անտիպ նյութեր]:

Այդ առումով նշանակալից են նաև երգնկացի վերապրող հայտնի գրականագետ Գառնիկ Ստեփանյանի (ծնվ. 1909 թ.) պատմած հուշի վերջին խոսքերը. «...Այն, ինչ կատարվեց 1915 թ. մեր ժողովրդի, մեր գերդաստանի հետ, որը 100-ից ավելի էր և հազիվ 15 հոգի ազատվեց՝ ահավոր էր: Իմ մոր կողմից բոլորը սպանվել են կամ ողջ-ողջ լցրել են փոսը: Ասում են՝ հողը շարժվում էր նրանց վրա: Եղեռնին զոհ գնացին նաև Ստեփանյանները, չորս հորաքույրներիս ընտանիքները: Դա մի ամբողջ ողջակիզում էր: Միշտ մտորում եմ, թե մենք կարո՞ղ ենք արդյոք մոռանալ, բայց մենք իրավունք չունենք մոռանալու, քանի որ մենք փոքր թիվ ենք: Վրեժխնդրության կոչ չեմ անում, բայց ես չեմ կարող խորհուրդ տալ, որ մոռանանք: Հայ ժողովուրդը չի կարող մոռանալ այն, ինչ տեսավ իր աչքերով: Եվ ինչպես Ավետիս Ահարոնյանն է ասել. «Այսքան չարիք եթե մոռանան մեր որդիք, թող ողջ աշխարհը հայուն կարդա նախատինք»» [Սվ. 2000: Վկ. 95, էջ 202]:

Սիաժամանակ, վերապրողների պատմած հուշերը նաև համանման են. Բանի որ տարբեր վայրերում, սեռատարիքային տարբեր խմբերի (սղամարդ, կին, ավագ, միջին, կրտսեր սերունդներ) պատմած հուշերն իրարից անկախ, գրեթե նույնությամբ նկարագրում են պատմական միևնույն ժամանակաշրջանի իրադարձությունները, պատմական համանման դեպքերն ու դեմքերը, իրենց տեսած ու զգացած նույն սարսափազդու տեսարաններն ու դաժանությունները, որոնք, համադրվելով, գալիս են միմյանց հաստատելու, միմյանց շարունակելու, լրացնելու և ամբողջացնելու՝ միտվելով անձնականից ու առարկայականից դեպի համընդհանուրն ու համագայիինը: Այդ հանգամանքն է նկատի ունեցել վերապրող Տիգրան Օհանյանը (ծնվ. 1902 թ., Կամախ), երբ իր պատմած հուշն ամփոփել է հետևյալ խոսքերով. «...Իմ անցյալը իմ անցյալը չէ միայն, այլ նաև իմ ժողովրդի անցյալն է» [Սվ. 2000: Վկ. 97, էջ 207]:

Հետևաբար, ականատեսների հուշերն իրենց ներքին բովանդակությամբ բնութագրում են ոչ միայն տվյալ անհատին ու նրա միջավայրը, այլև ողջ հավաքականությանը՝ դառնալով հայ ժողովրդի հավաքական պատմական հիշողությունը:

Սակայն ժողովրդի պատմական հիշողությունը նաև հարատևելու կարողություն ունի. թեպետ պատմական այդ իրադարձություններից շուրջ 90 տարի է անցել, և հրաշքով փրկված ականատես-վկաներից շատ-շատերն արդեն չկան, սակայն ավագ սերնդի ներկայացուցիչների պատմածներն ընտանիքներում այնքա՛ն են լսվել, այնքա՛ն են կրկնվել, որ դարձել են նաև հետագա սերունդների ժառանգությունը և, բերնից բերան անցնելով, շարունակում են հարատևել նաև հետագա սերունդների հիշողության մեջ՝ արդեն որպես պատմական գրույցներ:

Պատմական գրույցը իրական դեպքերի ու դեմքերի մասին նկարագրական կամ պատմողական բնույթի ոչ մեծ ծավալի արծակ ստեղծագործություն է: Զրույց պատմողը նույն ինքը ենթական չէ, այլ նրան ծանոթ կամ անծանոթ անձը, որը, իր տեսածով կամ լսածով տպավորված, այն պատմում է ուրիշներին:

Պատմական այդ գրույցները մեծ մասամբ գրի են առել հետագա սերունդներից, որպես վկայություն այն իրողության, որ *ժողովրդի պատմական հիշողությունը բնավ չի մեռնում, այլ շարունակում է գոյատևել նաև հետագա սերունդների հիշողության մեջ*:

Ինձ հաջողվել է գրի առնել նաև Հայոց ցեղասպանության ականատես վերապրողների հաղորդած պատմական բնույթի երգերն ու վիպերգերը, որոնք նույնպես ժողովրդի պատմական հիշողության անբաժան մասն են կազմում:

Պատմական երգերը ժողովրդի օժտված անհատների կողմից պատմական խոշոր իրադարձությունների մասին հորինված, ապա բերնից բերան անցած չափածո ստեղծագործություններն են: Պատմական բնույթի երգերը լինում են նաև քնարական բանաստեղծություններ, որոնցում պատկերավոր կերպով արտահայտվում են հորինողների հուզաշխարհը, խոհերն ու տրամադրությունները, սպասելիքներն ու պահանջները: Այս երգերը ստեղծել են հատկապես տվյալ հասարակական կյանքից դժգոհ, անարդարության, հալածանքի, ճնշման դեմ ընդվզող ու ներքին ողբերգություն ապրող անհատները:

Այդ երգերի բառերը գեղարվեստորեն վերարտադրում են տվյալ ժամանակաշրջանի հասարակական կյանքի բազմազան երևույթները՝ երիտթուրք կառավարության կազմակերպած զորահավաքն ու զինահավաքը, տեղահանություններն ու

կոտորածները, ինչպես նաև այլ փաստացի, հուզիչ ու տպավորիչ դրվագներ, բողոքի և պահանջատիրության խրոխտ տրամադրություններ:

Պատմական բնույթի երգերը հաճախ ծառայում են որպես երաժշտական ստեղծագործության հիմք: Դրանք կարող են լինել նաև երգաշար, որոնք կապվում են կերպարների, թեմայի և կրկներգերի ընդհանրությամբ, կամ խոհերի, զգացմունքների և գաղափարների միասնությամբ, ինչպես օրինակ՝ թուրքական գինվորի (*«Ասքերին շարքըլարը»* / *«Ճինվորի երգեր»*) [Վկ. 302-316] կամ Դեյր էլ Ջորի (*«Տէր Ջօր չէօլխնդէ»* / *«Դեր Ջորի անապատում»*) [Վկ. 367-436] և այլ երգաշարեր:

Պատմական այդ երգերի հորինողները գերազանցապես եղել են հայ կանայք: Ազգային աղետի հոգեբանական ազդեցությունը յուրովի է ընկալվել յուրաքանչյուր կնոջ կամ աղջկա կողմից: Այդ սահմանեցուցիչ տպավորություններն այնքան զորեղ ու խորն են եղել, որ հաճախ նաև բանաստեղծական ձև են ստացել, ինչպես մշեցի վերապրող Շողեր Տոնոյանի (ծնվ. 1901 թ.) հյուսած ողբը, որն ինձ է հաղորդել արցունքներով և հառաչանքներով.

*... Գիշեր ու գորլաց ու ողբ եմ ես լսում,
Չունիմ հանգիստ, չունիմ դադար, չունիմ քուն,
Աչքս փակում՝ մեռելներ եմ միշտ տեսնում,
Կորցրեցի ազգ, բարեկամ, հող ու տուն... [Սվ. 2000: Վկ. 343, էջ 414]:*

Ի բնե հուզական և զգացմունքային կանայք անմիջականորեն իրենց վտիտ ուսերին են կրել հայ ժողովրդի տեղահանության, աքսորի և կոտորածների ամբողջ տառապանքների ծանրությունը: Ուստի նրանք հանգամանորեն և պատկերավոր կերպով են նկարագրել իրենց աչքերով տեսածներն ու իրենց հոգու խորքում զգացածները: Քանի որ հայ մայրերն են արցունքներով ճանապարհել իրենց ամուսիններին ու որդիներին թուրքական բանակում ծառայելու: Իսկ տղամարդիկ հորինել են երգեր, որտեղ նրանք նկարագրել են, թե ինչպես հայ զինվորներին գենք չեն տվել, այլ նրանց ուղարկել են *«Ամելե թաքուր»* (աշխատանքային գումարտակ - թուրք.) ծանր աշխատանքներ կատարելու: Նրանք ուժասպառված մահացել են և կամ սպանվել ու լցվել իրենց իսկ փորած փոսերի մեջ (*«Ջորահավաքի, զինահավաքի և բանտարկյալի երգեր»*): Այնուհետև հայ կանանց ստիպել են թողնել իրենց տունն ու այգին, ունեցվածքը և իրենց երեխաների, անկարող ու ծեր ծնողների հետ բռնել աքսորի ճամփան: Նրանք հոգնությունից արյունոտված ոտքերով, կիզիչ արևի տակ, սոված ու ծարավ, թուրք ոստիկանների մտրակների հարվածների ներքո,

քայլել են դեպի Դեյր էլ Զորի, Ռաս ուլ Այնի, Ռաքքայի, Մեսքենեի և Սուրուձի անապատները: Ինչպես ականատեսների պատմած հուշերում, նույնպես և նրանց հաղորդած երգերում հիշատակված են նրանց անցած ճանապարհները, թուրք ոստիկանների, քուրդ հրոսակների, չեչեն ու չերքեզ ջարդարարների ավարառություններն ու թալանը, հայ աղջիկների առևանգումն ու սպանությունը, նրանց ցցերի վրա նստեցնելը, կանանց փորերը ձեղքելն ու ոսկի փնտրելը, ոմանց խաչելն ու տանջամահ անելը, հղի կանանց ողջ-ողջ որովայնը սփռնեցնելը և այլն: Ահա թե ինչու հայ անմեղ հուսահատ աղջիկները թուրքի ձեռք չանցնելու, թուրքի կին չդառնալու, թուրք երեխաներ ծննելու համար, իրար ձեռքից բռնած եփարատներ են նետվել («Տեղահանության և կոտորածի երգեր»): Հատուկ բաժին է հատկացված առևանգված երեխաների մայրերի տառապանքներին և անհայր ու անմայր մնացած որբերի ու որբանոցների մասին տխուր երգերին («Որդեկորույս մայրերի, որբի և որբանոցի երգեր»): Ներկայացված են նաև հայերի ըմբոստության, իրենց ապրելու մարդկային տարրական իրավունքները պաշտպանելու, բռնությունները չհանդուրժելու, ինչպես նաև ինքնապաշտպանության, պայքարի և մաքառումի խրոխտ երգեր, որոնք հիմնականում հորինվել են տղամարդկանց կողմից («Հայրենասիրության և հերոսամարտերի երգեր»), և, ի վերջո, զավթված Հայրենիքի մասին ափսոսանքի և այն կրկին վերագտնելու հավատավոր, հույսի երգեր («Կորցրած Հայրենիքի և պահանջատիրության երգեր»):

Այդ պատմական երգերն իրենց թեմատիկ ինքնատիպությամբ ու գաղափարական բովանդակությամբ ոչ միայն նորույթ են հայ բանագիտության և ցեղասպանագիտության բնագավառում, այլև դրանց շնորհիվ նորովի է ընկալվում պատմական տվյալ ժամանակաշրջանը՝ իր բնորոշ կողմերով: Հետևաբար, հորինվելով հայ ժողովրդի արևմտահայ հատվածին վիճակված պատմական յուրահատուկ իրադարձությունների անմիջական տպավորությունների ներքո, այդ կարգի ժողովրդական երգերը և վիպերգերը ևս հազեցած են պատմականությամբ և ունեն հավաստի վավերագրերի արժեք:

Պատմական այդ երգերը, հորինվելով սեռատարիքային տարբեր խմբերի օժտված անհայտ անհատների կողմից, իրենց ժամանակին ունեցել են լայն տարածում, և քանի որ ժողովրդի տառապանքը կրել է զանգվածային բնույթ, հետևաբար ժողովրդական երգերը ևս ունեցել են զանգվածային տարածում, անցել

են բերնից բերան՝ ծնունդ տալով նորանոր, բազմազան տարբերակների: Այնպես որ նույնաման երգեր միաժամանակ հորինվել են զանազան տարբերակներով ու փոխակերպումներով, *հանգամանք, որը վկայում է պատմական այդ երգերի ժողովրդական բնույթը:*

Հարկ է նկատել նաև, որ Հայոց ցեղասպանության ականատես-վկաները (կին, թե տղամարդ) հոգեկան պոռթկացող վերապրումով և արցունքախառն հեկեկոցներով են վերհիշել թուրքական կառավարության կազմակերպած գորահավաքի, տեղահանության, աքսորի, ջարդի ու կոտորածի, որդեկորույս մայրերի, որբի, որբանոցի և կորցրած երկրի մասին ժողովրդական երգերը: Քանի որ վերջիններս անմիջականորեն կապվել են իրենց պատմական հիշողությանը: Այդ հանգամանքով են բացատրվում ժողովրդական պատմական այդ կարգի երգերի հուզա-հոգեբանական առանձնահատկությունները:

Ժողովրդական այդ երգերի բազմազան տարբերակները, պատմական ստուգությամբ հանդերձ, բնութագրվում են սեղմ պատկերավորությամբ և հայ միջնադարյան լայաց երգերին բնորոշ նուրբ ու հուզական մեղեդայնությամբ: Այդ երգերի յուրաքանչյուր տողն ու բառակապակցությունը մի ավարտուն պատկեր է, զանգվածային ողբերգության մի սահմանկեցուցիչ տեսարան, իսկ լայախառաչ կրկներգերը համալրում և ամբողջացնում են հուզա-հոգեբանական բանաստեղծական, պատկերավոր միտքը, մինչդեռ կորցրած երկրի և պահանջատիրության երգերը խրոխտ են և լի հավատով:

Պատմական բնույթի երգերը հորինվել են ոչ միայն հայերեն, այլև թուրքերեն, քանի որ պատմաքաղաքական տվյալ հանգամանքներում Օսմանյան թուրքիայի որոշ գավառներում հայերեն խոսելն արգելված է եղել:

Զբացառելով երկարատև համատեղ կեցության պայմաններում երկու ժողովուրդների հոգևոր մշակույթների ազդեցություններն ու փոխազդեցությունները՝ հարկ է նշել, որ վկայություններ կան, թե «...հայ բառ արտասանողներուն լեզուները կտրուած [էին], որով վերոյիշեալ քաղաքներու մէջ (Սիս, Ադանա, Տարսոն, Անթէպ - Վ. Ս.) ապրող Հայերը կորուսած էին իրենց մայրէնի լեզուն եւ դարձած էին թրքախօս»:³ Եվ կամ՝ «թիրքերուն հարստահարութիւնն ու հալածանքն այնքան խիստ եղաւ, որ հայախօս Անթէպ եղաւ թիրքախօս, Փոքր-Ասիոյ ուրիշ հայաբնակ գլխաւոր քաղաքներուն

³ Գալուստեան Գրիգոր, *Մարաշ կամ Գերմանիկ եւ հերոս Ջէյթուն*, Սիս Երոք, 1934, էջ 698:

պէս: Եւ վերջին կտրուկ ու սաստիկ հարուածը Անթաի Հայախօսութեան Ենիչէրիններն են որ տուին, ծայրատելով հայերէն խօսողներուն լեզուները...»:⁴

19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարակգրի ազգագրագետ-բանահավաք Սարգիս Հայկունին, նկարագրելով իր ժամանակի արևմտահայերի քաղաքական, տնտեսական և հոգևոր իրավիճակը, գրել է. «...Հայոց լեզուն թուրք մոլլաների կողմից արգիւում էր, եւ, հայերէն երթ բառը մի հայիոյութիւն նկատելով, սահմանուած էր տուգանք՝ հինգ ոչխարի քանակով»:⁵

Իմ գրառած ժողովրդական հուշերում ևս բազմաթիվ վկայություններ կան այն մասին, որ Քյոթահիայի, Բուրսայի, Ադանայի, Կեսարիայի, Եսքիշեհիրի և այլ վայրերի հայերը հիմնականում թուրքախոս էին: Ադանացի վերապրող Միքայել Քեշիշյանի (ծնվ. 1904 թ.) վկայությամբ՝ «արդեն արգելված էր հայերեն խոսիլը և տրվիլը. ոչ միայն լեզուն կկտրէին, նաև թներուն տակ խաշած տաք հավկիթ կդնէին, որ խոստովանվի, թե հայերեն կտրվեցնէ ուրիշներուն: Եթե կխոստովանվէր՝ կտանէին, կկախէին կամ կսպանէին» [Սվ. 2000: Վկ. 182, էջ 318]:

Այդ մասին է վկայում նաև իմ գրառած հայ ժողովրդական երգի պատառիկը, որը հաղորդել է կոնիացի Սաթենիկ Գույումջյանը (ծնվ. 1902 թ.).

Դարոցը մտան, վարժուիուն բռնեցին,

Վա՛յ, աման,

Բերանը բացեցին՝ լեզուն կտրեցին,

Ա՛խ, աման [Սվ. 2000: Վկ. 352, էջ 415]:

Վարժուիին այդ պատժին էր արժանացել, քանի որ հանդգնել էր հայ մանուկներին հայերեն սովորեցնել: Իսկ տեղահանության ու աքսորի ճամփաներին այդ խստություններն ավելի են սաստկացել: Հետևաբար, արևմտահայերն իրենց վիշտն ու տառապանքն ստիպված արտահայտել են նաև թուրքերեն:

Նկատի ունենալով լեզվական ծուլման նախնական մակարդակը ներկայացնող այդ տխուր երևույթի հասարակական-քաղաքական հանգամանքները՝ զանազան բարբառներով գրառված նյութերի հետ իմ ուշադրությունից չեն վրիպել նաև թուրքալեզու, սակայն բացահայտ հայկական ծագմամբ ժողո-

⁴ Սարաֆեան Գեորգ, *Պատմութիւն Անթաի հայոց*, հ. Ա, Լուս Անճելես, 1953, էջ 5:

⁵ Հայկունի Սարգիս, *Նշխարներ. Կորած ու մոռացուած հայեր. Տրապիզոնի հայ-մահմետական գիւղերն ու նրանց աւանդութիւնները*, «Արարատ», Վաղարշապատ, 1895, էջ 297:

վրդական պատմական երգերն ու վիպերգերը: Վերջիններս թեպետ հորինվել են տարբեր գավառների հայերի կողմից և այն էլ ոչ կատարյալ թուրքերենի իմացությամբ (հաճախ հիշատակվում են հայերեն բառեր ու արտահայտություններ, հայկական անձնանուններ ու տեղանուններ, նկատվում են քերականական և հնչյունային անձշտություններ), սակայն իրենց գաղափարական բովանդակությամբ ունեն պատմաճանաչողական կարևոր արժեք: Թուրքալեզու երգերը, ինչպես և բարբառային բնագրերը, ներկայացված են իմ իսկ կատարած զուգահեռ գրական հայերեն թարգմանություններով:

Ջարդի և կոտորածների մասին պատմող երգերը հյուսվել են դերգորյան աքսորի ճամփաներին: Եվ քանի որ հայերեն խոսելն արգելված է եղել, հայերն իրենց վիշտն ու տառապանքը արտահայտել են թշնամու լեզվով՝ թուրքերեն.

*Սաբախդան քալքըմ՝ զհսնէշ փառլոյօր,
Օսմանը ասքերի սիլահ յաղլոյօր,
Էրմէնիյէ բաքըլըմ յա՛ման աղլոյօր,
Դիննին ուղրունա էօլէն էրմէնի:*

Մտավոտյան վեր կացա արևն էր փայլում,
Օսմանցի ասկարը իր գենքն էր յուղում,
Հայերին նայեցի սաստի՛կ էին լաց լինում,
Հավատի համար մեռնող հայե:
[Սվ. 2000: Վկ. 394, էջ 422]:

Եվ կամ՝

*Դեր Ջոր դէղիքէրի բիւիւք քասաքա,
Քէսիլէն էրմէնի գէլմէգ հէսաքա,
Օսմանը էֆրաղը դէօնմիւշ դասաքա,
Դիննին ուղրունա էօլէն էրմէնի:*

Դեր Ջոր կոչվածն էր մի մեծ տեղավայր,
Մորթված հայերին էլ հաշվէլ չկար,
Օսմանցի պետերը մսագործ դարձան,
Հավատի համար մեռնող հայեր:
[Սվ. 2000: Վկ. 373, էջ 419]:

Եվ կամ՝

*Դեր Ջոր չէօլլերինի բիւրիւի դուման,
Սմանը՛մ, յա՛ման, հալըմըգ յաման,*

Մշուշն է պատել Դեր Ջոր անապատին,
Վա՛յ մայրիկ, վա՛յ մայրիկ, մեր վիճակն է
որբալի.

*Ինսան վէ յէշիլ բոյանդը քանա,
Դիննին ուղրունա էօլէն էրմէնի:*

Մարդիկ, կանաչներ արյունով ներկվեցին,
Հավատի համար մեռնող հայեր:
[Սվ. 2000: Վկ. 370, էջ 419]:

Հայերը մեռնում էին «հավատի համար», որովհետև չէին ուզում ուրանալ իրենց քրիստոնեական հավատն ու ազգային ինքնությունը: Ադաբազարցի Սիրենա Ալաճաճյանը (ծնվ. 1910 թ.) չորս տարեկան էր, երբ թուրքերը սպանել են նրա հորն ու մորը: Անտեր մնացած որբուկին պահել են արաբ անապատականները: Չորս տարի անց՝ զինադադարից հետո, երբ որբահավաքներն անապատներից հայ որբուկներին էին հավաքում, տեսնում են արդեն ութ տարեկան դարձած, դեմքը կապույտ թանաքով

դաջված, անուընդ փոխված աղջնակին՝ կապույտ աչքերով, դեղին գանգուր մագերով. անշուշտ, նա հայ էր: Թեպետ նա մոռացել էր հայերեն խոսելը, սակայն չէր մոռացել քրիստոնեական խաչակնքումը, որը և դառնում է նրա հայ-քրիստոնյա լինելու վկայությունը: Փոքրիկ Սիրենային վերցնում և տանում են հայկական որբանոց [Սվ. 2000: Վկ. 227, էջ 367]:

81 տարեկան ֆընդըճագի Հարություն Ալթոյաջյանը (ծնվ. 1904 թ.) նույնպես դառնությամբ է հիշել իր տխուր մանկությունը. «...Երբ ծնողներիս սպանեցին, հետո ինձ ու ինձ մման անչափահաս երեխաներին հավաքեցին տարին Ջեմալ փաշայի թուրքական որբանոցը՝ թուրքացրին: Իմ ազգանունս «535» էր, իսկ անունս Շյուքրի էր: Հայ ընկերս ալ էնվեր դարձավ: Մեզ սյուններ ըղին՝ թվատեցին: Կային շատեր, որոնք թուրքերեն չէին գիտեր, շաբաթներով չէին խոսեր, որ չիմանան, որ հայ են: Չառնները եթե իմանային, ֆալախա (ծանր գուրգ - թուրք.) կքաշեին, 20-30-50 գավազան ոտքերուն տակը կգարներին կամ ժամերով արևին նայել կուտային: Մեզ աղոթել կուտային, երեք անգամ պիտի կրկնեինք. «Փաղիշահըմ չոփ եաշա» («Կեցցե՛ իմ թագավորը» - թուրք.): Մեզի կհազցներին թուրքական հագուստ՝ սպիտակ անթարի, վրան սև օլուբե: Ուներինք մյուրյուր (տնօրեն - թուրք.), մի քանի խոջախանումներ (ուսուցչուհիներ - թուրք.): Ջեմալ փաշան հրամայած էր մեզի լավ նայել: Քանի որ ան շատ կզնահատեր հայերու խելքը և շնորհքը ու հույս ուներ, որ եթե հաղթեր, հազարներով թուրքացած հայ երեխաները պիտի ապագային ազնվացներն իր ժողովուրդը, մենք պիտի իր ապագա հենարանը դառնայինք...» [Սվ. 2000: Վկ. 144, էջ 269]:

Գրառումների և վերծանումների ընթացքում ջանացել են անադարտ պահպանել վերապրողների բանավոր խոսքի ինքնատիպ յուրահատկությունները՝ այդ բոլորը ներկայացնելով բարբառագիտական ընդունված տառադարձությամբ: Բարբառային բնագրերը գրառելիս հաշվի են առել ինչպես պատմական Հայաստանի, նույնպես և Կիլիկիայի ու Անատոլիայի հայության լեզվական նրբերանգները:

Արևմտյան Հայաստանի, Կիլիկիայի և Անատոլիայի ավելի քան 100 բնակավայրերից տեղահանված ականատես վերապրողները ոչ միայն ինձ պատմել են իրենց տխուր անցյալը՝ տեսածն ու զգացածը, այլև հանգել են որոշակի քաղաքական եզրակացությունների, ինչպես այնթապցի վերապրող Պարզև Մակարյանը (ծնվ. 1915 թ.), որն ամփոփել է. «...Մեծ տերու-թյունները հայերուն խաբեցին՝ Կիլիկիան թուրքին տվին. Ջեթունը,

Աղանան, Սիսը, Մարաշը, Քիլիսը, Այնթապը, Ուրֆան, Կամուրջը և այլ քաղաքներ ամբողջապես հայաթափվեցան: Մեզի ստիպեցին, որ Կիլիկիայեն դուրս ելլանք: Մենք ստիպված մեր հայրենիքը լքեցինք: 1922 թ. ալ Իզմիրի աղետը սարքեցին. հայերն ու հույները կրակներուն մեջեն փախան, ծովը նետվեցան. ով կրցավ ինքզինքն ազատել, ուրիշ երկիր անցավ: Այսպիսով, Թուրքիան «մաքրեցին» քրիստոնյաներեն: Թուրքիան մնաց թուրքերուն, Արևմտյան Հայաստանն ու Կիլիկիան ալ հետը...» [Սվազյան: Անձնական արխիվ, Անտիպ նյութեր]:

Ինչպես որ խարբերոցի ականատես-վկա Հակոբ Հոլոբիկյանը (ծնվ. 1902 թ.), մանրամասնորեն նկարագրելով իր և իր հայրենակիցների կրած տառապանքները, եզրակացրել է. «...թուրք իթթիհատականների կողմից կատարված այս ոճրագործությունը երբեք չի մոռացվի և չպետք է ներվի» [Սվ. 2000: Վկ. 109, էջ 222]:

Իսկ ծագումով կարսեցի նկարչուհի Ելենա Աբրահամյանը (ծնվ. 1912 թ.) իր տխուր հուշը արցունքներով պատմելուց հետո եզրակացրել է. «...թուրքերը չեն ընդունում, որ հայերին կոտորել են: ...Թուրքը թուրք է: Նա ինչ շապիկ էլ հագնի, նույն թուրքն է: Նա, որ չի ընդունում Հայոց ցեղասպանությունը, հապա էդ ինչե՞ր են, որ մենք մեր աչքերով տեսել ենք, մեր ականջներով լսել: Դեռ իմ տեսածները մի կաթիլ է թուրքի արածների դեմ: Եթե թուրքը չընդունի իր արածները, ոչ մի հաշտության չի կարելի գնալ նրա հետ» [Սվազյան: Անձնական արխիվ, Անտիպ նյութեր]:

Իր պատմած հուշի ավարտին իգդիրեցի Էվելինա Կանայանը (ծնվ. 1909 թ.) հուզված, բայց ինքնավստահ հայտարարել է. «...եթե նույնիսկ ՄԱԿ-ից գան, ես կպատմեմ իմ տեսածները...» [Սվ. 2000: Վկ. 54, էջ 136-137]:

Իսկ Մուկեթի Դուկաս Կարապետյանը (ծնվ. 1901 թ.) ընդհանրացնելով ասել է. «...այն ինչ կատարվել է 1915 թվին, երբեք չի մոռացվի: Թուրքերը ուզում են մոռացվի այդ բոլորը և չեն ընդունում, բայց Աստված թող լինի օգնական և արդար դատավոր մեզ հայերիս համար» [Սվ. 2000: Վկ. 52, էջ 130]:

Իսկ Խաբերդից Ծիրանի Մաթևոսյանը (ծնվ. 1900 թ.) ժողովրդական պարզ լեզվով առաջարկել է. «...թուրքը թող մեռնի. էդ սաղ ինքը արեց մեր գլխին, երկրից էլ զրկվանք, հարստությունից էլ զրկվանք, ջանից էլ զրկվանք: Հիմա էլ անամոթները ասում են, թե՝ հայերն են իրենց կոտորել: Մեր ոսկիները, տուները, հողերը մնաց թուրքին: Ես գարմանում եմ՝ ո՞նց հայերը չեն կարողանում թուրքի հախից գալ: Թող գիրք ըլլի,

էս բոլոր պատմածները թող կարդան աշխարհի մարդիկ, որ իմանան՝ ո՞վ է մեղավորը, ո՞վ է արդարը, ո՞վ է տուժածը...»
[Սվազյան: Անձնական արխիվ, Անտիպ նյութեր]:

Ցավիք միջազգային հանրությունը ևս ժամանակին չսաստեց և ըստ արժանվույն չդատապարտեց 20-րդ դարում իրագործված առաջին Հայոց ցեղասպանությունը (Armenian Genocide) և, որպես տրամաբանական շարունակություն, ծնունդ առավ ֆաշիզմը (Fascism), իսկ մեր օրերում՝ միջազգային ահաբեկչությունը (Terrorism)՝ իր անկանխատեսելի դրսևորումներով և համաշխարհային աղետալի վտանգավորությամբ, քանի որ անպատիժ մնացած հանցագործությունները կրկնվում են ի վնաս մարդկության:

Այսպիսով, անհետ կորստից փրկված, սերունդներին ավանդվող ականատես վերապրողների հաղորդած հուշերն ու պատմական բնույթի երգերն իրենց պատմաճանաչողական արժեքով դառնում են Հայոց ցեղասպանությունը և դրան հաջորդած պատմական իրադարձությունները ժողովրդական պարզ լեզվով լուսաբանող վկայություններ, հավաստի, առարկայական և փաստագրական վավերագրեր, որոնք ոչ միայն անցյալի վկայությունն են, այլև՝ ապագայի նախազգուշացում:

Ցեղասպանությունը քաղաքական զանգվածային ուժի է. այն չպետք է անպատիժ մնա, այլ պետք է իրավաբանորեն բացահայտվի նաև ականատես վերապրողների վկայությունների հիման վրա, իսկ ամենամեծ վկան ինքը ժողովուրդն է, որը, ցավագնորեն վերապրելով, պատմել ու դեռ շարունակում է ցավագնորեն վերապրելով իր ողբերգական անցյալը: Անցյալ, որը հայ պատմելի վկայելով իր ողբերգական անցյալը: Անցյալ, որը հայ ժողովրդի անցյալն է, նրա պատմությունը, նրա պատմական հավաքական հիշողությունը, որը պետք է ներկայացվի աշխարհին ու մարդկության արդար դատին:

ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԽՈՍՔԻ ԲԱՆԱԶԵՎԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԸ Պ. ՍԵՎԱԿԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Եթե մեծածավալ բանահյուսության տեսակների կիրառության ժամանակ օգտա-գործվում են նաև դրանց սյուժետային, կերպարային ու իմաստակառուցվածքային հատկանիշները, ապա բանահյուսության մի շարք տեսակների մասնավորապես խոսքով ասելիքը հաստատելուն կամ ժխտելուն միտված բանաձևումները, խոսքի զորությամբ շրջապատի վրա ներգործելուն նպատակամղվածները՝ աղոթք, անեծք-օրհնանք, մաղթանքի խոսքեր և այլն, Պ. Սևակի ստեղծագործություններում հանդես են գալիս ոչ միայն իրենց արտաքին ու ներքին կառուցվածքային հատկանիշների և տարրերի կիրառությամբ, այլև դրանց ամբողջական մեջբերմամբ:

Պ. Սևակի ստեղծագործություններում դրանք բավական մեծ քանակ են կազմում՝ 213 ընդհանուր կիրառությամբ (70 աղոթք, 68 մաղթանք, 33 օրհնանք, 26 անեծք, 9 երգիւն և 7 հայիոյանք), և բացակայում են այլ ժողովուրդների բանարվեստի նմուշների գործածություններում:

Պետք է ասել, որ բանաստեղծի արծակ խոսքում, ի տարբերություն չափածոյի, դրանք կամ բացակայում են (աղոթք), կամ էլ փոքր քանակ են կազմում (3 մաղթանք, 7 օրհնանք և 1 անեծք):

Ժողովրդական աղոթքներն ու հմայական բանաձևումները շրջապատի առարկաների վրա խոսքի օգնությամբ ներգործելու միջոցներ են, որոնք կոչված են մարդուն պաշտպանելու նրա գործողությունները կաշկանդող չար ուժերից՝ չար ոգիներից:

Ժողովրդական աղոթքատիպ բանաձևումները բազմաբնույթ ու բազմանպատակ են՝ ուղղված զանազան աստվածների ու չար ոգիների: Աստվածաշնչյան աղոթքները ևս իրենց նպատակաուղղվածությամբ ու կառուցվածքով նման են ժողովրդականին (քանզի ստեղծվել են դրանց հենքի վրա) և ուղղված են միայն Աստծուն կամ Քրիստոս-Աստծուն և նպատակ ունեն Արարչի միջամտությամբ վերականգնելու խախտված ներդաշնակությունը: Իսկ երկնավորի գթասրտությանն արժանանալու և խնդրանքը կատարվելու համար անհրաժեշտ էր մի շատ կարևոր նախապայման՝ գործած թեկուզև ամենաչնչին մեղքերը Աստծու առաջ խոստովանելով մաքրագործվել, ապա նոր միայն թողություն հայցել նրանից:

Պետության և եկեղեցու սպասավորները տաճարներ էին կառուցում՝ Բարձրյալին հաղորդակցվելու և հավատը պահպանելու համար, իսկ «ժողովրդի ինքնակամ ծառաները» և աստծո քարտուղար-բանաստեղծները, աշխարհի մաքրության ու մարդուն մարդ պահելու համար իրենց հոգիներն էին սրբատեղի տաճարներ դարձնում:

Նրանք ոչ միայն երկնային ամենակարող ուժի և մարդկանց միջև կապող օղակն են, այլև աշխարհում ներդաշնակություն ստեղծողն ու պահպանողը: Առանց նրանց կկտրվեր կապը Աստծո և մարդկանց միջև, ու կխախտվեր կյանքի բնականոն ընթացքը.

Իսկ չե՞ս վախենում, որ հանկարծ... մեռնես:

Ես վախենում եմ, շա՛տ եմ վախենում,

Բայց ո՛չ ինձ համար,

Այլ լուկ քե՛զ համար.

Իսկ եթե հանկարծ իմ մահով խախտվի

Համակշռված այս վիճակը քո,

Ո՞նց պիտի լինես,

Ի՞նչ պիտի անես:

Տե՛ս, որ իմ մահով քեզ չկործանե՞ս,

Սուտ ու փո՛ւտ աշխարհ,

Փո՛ւչ ու ո՛չ աշխարհ... (II, 193)

Հայոց դիցարանի գերագույն Աստծու՝ Արամազդի քարտուղարը՝ դպիրը՝ գրի, գրականության, գիտության ու արվեստի հովանավորը, նաև երազները մեկնաբանող Տիր աստվածն է, Հին Արևելքի ժողովուրդների մեջ՝ Մովսեսը, հույների մեջ՝ Ապոլլոնը:

Բանաստեղծները ևս Աստծո և մարդկանց միջև կապող օղակն են, Աստծո գրագիրն են, մարդկանց ցանկությունների թարգմանը, Բարոյախոսն ու երազահանը:

1957թ. ամռան աներևակայելի «բերքի» կապակցությամբ (ընդամենը մեկ ամսում 4000 բանատող էր արարվել) ահա թե ինչպես է արտահայտվել Պ. Սևակը Լ. Հախվերդյանին գրած ինչպիսի. «...Գրում եմ անվերջ, համարյա թե ամեն օր, նամակում. «...Գրում եմ տալիս – լինում են շաբաթներ, երբ թվում է, հղացումները բնել չեն տալիս – լինում են շաբաթներ... աստծո քարտուղար որ ես ինքնուրույն մարդ չեմ, այլ ընդամենը... աստծո քարտուղար – նա թելադրում է, ես գրում եմ»:

¹ Լ. Հախվերդյան, Պարույր, Ե., 1987, էջ 78:

«Աստծո քարտուղարը» շարքն ամբողջությամբ «ողջ մարդկության հետ զրույցի նստելու», նրանց մեղքերի բեռն իրենց ուսերին կրելու պատրաստ «ճառագայթային ախտով» դատապարտվածներին է նվիրված:

Թե՛ իր չափածո, թե՛ արծակ ստեղծագործություններում Պ. Սևակը բանաստեղծին համեմատում է Աստծո քարտուղարի՝ Մովսեսի հետ: Առավել ուշ ժամանակներում տրված այս զնահատականը բխում էր բանաստեղծի ստեղծագործական դավանանքից, այն է՝ բանաստեղծությունը դարձնել մաքուր ու անկեղծ հոգու մրմունջ ու աղոթք:

1942թ. փետրվար-մարտ ամիսներին գրած «Աղոթքներ» շարքը, որի միավորներից մեկը նվիրված է Երզնի արքային՝ աղոթահորը՝ Նարեկացուն, ասես նախանշում էր երկու տասնամյակ անց կատարվելիք թռիչքի այն ուղին, որի կանգառներից մեկը կրելու էր «Մարդը ափի մեջ», մյուսը՝ «Եղիցի լույս» անվանումները:

Ճշմարիտ բանաստեղծությունն ինքնին անկեղծ խոսք է, ինքնախոստովանություն, աղերս-աղոթք ու պահանջ: Այդ առումով, բնության ամենակարող ուժին՝ Աստծուն ուղղված մեծարենցի «Տուր ինձի, Տե՛ր, ուրախությունն անանձնական» բանաստեղծությունը, ներկայացնելով իբրև անանձնական ուրախության աղերս-պահանջի, անկեղծ ու «բնաբուխ» աղոթքի եզակի դրսևորում, Սևակը համարում է աշխարհի բոլոր բանաստեղծների համար նորոթյա մի «Հայր մեր»։ «Եթե ամեն մի բնաբուխ (և ոչ թե անգիր արված) աղոթք արդեն բանաստեղծություն է, ապա մեծարենցյան այս բանաստեղծությունը կարող է մի նոր «Հայր մեր» դառնալ լինեն դրանք արվեստագետներ, թե պարզապես մեծատառով մարդիկ»²:

1950-ական թվականների կեսերից սկսված սրտաբուխ զրույցը մարդու և աշխարհի հետ 60-ականների վերջերին վեր է ածվում աղոթքի՝ աղոթք առ աստված, առ մարդը, առ մարդ-աստվածը:

Պ. Սևակի բանաստեղծություններից շատերը ևս մարդկային սիրո և տառապանքի դրսևորման յուրատեսակ աղոթքներ են:

Մեղքերի թողության աղերս-աղոթքի կաղապարով կառուցված եզակի օրինակ է «Խոստովանություն» բանաստեղծությունը.

*Հա՛յր Սուրբ, եթե մարդը հավատացյալդ չէ,
Որտե՞ղ պիտի նա իր մեղքը խոստովանի:*

² Պ. Սևակ, Սայաթ - Նովա, Ե., 1969, էջ 252:

*Խոստովա -նու՝ -թյա՛ն եմ կարոտ, Հա՛յր Սուրբ՝
Չներվելու գնով
Եվ բանադրվելու... (II, 209-210)*

Սևակը ևս, անսայով դարերի խորքից եկող Նարեկացու ծայնին, նրա նման մարդկության մեղքերի բեռն ուսերին առած, խոսում է հանուր մարդկության անունից և աշխարհի մաքրության ու աշխարհում ներդաշնակությունը պահպանելու համար իր խոսքը դարձնում է զրույց-աղոթք, աղոթք -խռովք ու աղոթք - ընդվզում:

Պ. Սևակի մի շարք բանաստեղծություններ ամբողջությամբ կառուցված են աղոթքների արտաքին և ներքին օրենքներին համապատասխան՝ պահպանելով թե՛ կառուցվածքային (նույնիսկ վերջաբանային) տարրերը և թե՛ ներքին ոգուց բխող ինքնաբերական խոսքը: Դրանց մեջ բանաստեղծի խոստովանության առարկան մի դեպքում Հայր Սուրբ Խոհեմությունն է («Խոստովանություն»), մեկ այլ դեպքում՝ տեր Կսկիծը («Հպատակի խոստովանություն»), երրորդ դեպքում՝ Մարիամը («Բարեխոս եղիր իմ և իմ միջև»), մեկ այլ դեպքում՝ Ամենակարող Աստվածը («Անարժեքության տապկնոցում»):

*Ինչի՞ց, տեր աստված, ինչի՞ց է, ինչո՞ւ
Որ ամենից շուտ և ամենից շա՛տ
Իրեն մարդու մեջ հենց մարդն է կորչում (VI, 196)*

Բացի աղոթքների իմաստակառուցվածքային տարրերի գործածությունից, Սևակն օգտագործում է նաև աստվածաշնչյան աղոթքներից ու երբեմն էլ շարականներից վերցված գրաբարով առանձին հատվածներ և բառակապակցություններ՝ դրանց հավելելով կամ դրանցից բխեցնելով ու դրանցով կառուցելով հեղինակային մեկնաբանությունը՝ հեղինակի խոսք-եզրակացությունը: Նման կառույցներ հանդիպում են Պ. Սևակի մեծածավալ ստեղծագործություններում, մասնավորապես «Անլուելի զանգակատուն» և «Եռածայն պատարագ» պոեմներում:

Այսպես, *Ղողանջ աքսորի*-ում, երբ ամեն անգամ ողորմություն հայցող ժողովրդի բերանով «Ողորմեա»-ի շարականներից հատվածաբար մեջբերումներ են արվում, տիրոջ ողորմության ու հատվածաբար մեջբերումներ են արվում, հետևում է դառն իրականությունը գթառայացնող հեղինակի խոսքը՝ զլխատվող մի ողջ ժողովրդի բերանով:

– Յաղագրս հարց, եղբարց, մերոց,
Որք են տարեալ ի գերութիւն,
– Տէ՛ր, ողորմեա ...,

– Հայցեմք ի քեն արտասուելով
Եվ պաղատիմք զայս ասելով.
– Տէ՛ր, ողորմեա ...,

– Ընկալ զմեր աղաչանքս,
Լուր, գթառա՛տ, և ողորմեա՛ ...,

– Ցոյց մեզ զքո ողորմութիւն,
Տուր աշխարհիս խաղաղութիւն... (IV, 195-196)

Աստծո ողորմությունը հայցելով հանդերձ՝ աշխարհին խաղաղություն ցանկանալու բաղձանքի իրականացումը առավել սարսափելի է նկարագրված.

Մեկ էլ տեսար խաղաղությունն իրո՞ք իջել,
Վեր է՛ ածել շեն աշխարհը մի շիրմատան,
Ուր այլևս չեն էլ ճարվի ապրող մարդիկ,
Որ բյուրավոր հանգչողներին երանի տան... (IV, 196)

«Եռածայն պատարագ»-ում կիրառած աղոթքային պատառիկների գործածությունն անգամ օգնում է Պ. Սևակին բանաստեղծական խոսքը կառուցելու դիպուկ ու հակիրճ:

«Արծակեա՛ զմեզ» արտահայտությանը ի պատասխան հնչեցնելով «բայց Տերն արծակեց նրա ոսոխին», իսկ «Լերի՛նք, անկերուք դուք ի վերայ մեր... ծածկեցե՛ք զմեզ»-ին՝ «բայց նրանց վրա լեռները չընկան և չծածկեցին բլուրներն անսիրտ... խլված էր և՛ զենք, և՛ դանակ, և՛ ձեռք...» հեղինակային մեկնաբանություն-պատասխանները: Իսկ «Շունք բազումք եղեն զինե // Արի՛, Տէ՛ր եւ փրկեա՛ դու զիս»-ին հետևում է աշխարհի ու մարդկության դեմքին խարազանող հեղինակի շաչող ճիչը:

Աղոթքներն ու դրանց առանձին մասերն այնպես են շաղախված տվյալ ստեղծագործության ընդհանուր կառուցվածքին ու բանաստեղծական խոսքին, որ դարձել են դրանց բաղադրիչ տարրերից մեկը:

Հետևյալ աղերսանք - աղոթք - խնդրանքը նման դրսևորման օրինակներից մեկն է, իսկ աղոթքի առարկան ոչ թե Աստվածը, այլ Փարիզն է.

Փարիզ գ, Փարիզ գ...

Եղիր բարի.

Ի սեր աստծո գթած եղիր.

Այս ծուռ ճամփից նրան շեղիր

Ու բեր շիտակ ճանապարհի.

Այնպես ադա, որ նա դարձյալ

Քեզ ողորդի մտքով պայծառ... (IV, 215)

Շատ անգամ էլ բանաստեղծական պատկերները կառուցվում են աղոթքի տեսակի արտաքին (ցածր արտաբերմամբ՝ մրմուռնջով) և ներքին (իր մեջ ընդգրկող ուժի և էներգիայի) հատկանիշների ու կիրառման արդյունքի մատնանշմամբ.

Խոսքերը ցածր են՝

աղոթքի նման,

խոսքերս բարձր են՝

աղոթքի նման,

Որ չի հասնում տեղ

Ու չի կատարվում: (I, 314)

Բանաստեղծությունը ոչ միայն անկեղծ խոսք է, աղոթք, մրմուռնջ ու ինքնախոստովանություն, այլև աշխարհին, մարդկությանն ու բարի գործին ուղղված մաղթանք և օրհնանք, երբեմն նաև՝ չարին պատժող, չարին սթափեցնող անեծք:

Մաղթանքի և օրհնանքի տեսակների սևակյան կիրառությունները զգալի քանակ են կազմում՝ մաղթանքը՝ 68 (65-ը՝ չափածո, 3-ը՝ արձակ խոսքում), օրհնանքը՝ 33 (26-ը՝ չափածո, 7-ը՝ արձակ խոսքում):

Ի տարբերություն աղոթքների՝ վերջիններս Պ. Սևակի ստեղծագործություններում հանդես են գալիս հեղինակային խոսքի ընդհանուր շաղախի հետ միաձուլվելով:

Ծննդկանի շուրջ նստեցին նրանք՝

Որդուն մաղթելով արևշատություն,

Նորատի մորը՝ շուտ ապաշխարանք,

Աղվորիկ մի հարս,

Բարի տատություն... (IV, 8)

Կամ՝

*...Թող չկտրվի ակի ճեղնչը,
Գութանի անուշ ձվատիկ ծենը.
-Իր ծենի՞ն մատաղ... (IV, 62)*

... Գալուստի՞դ մեռնի քո կարոտ յարը... (IV, 228)

Ժողովրդական «Աստված ծեռիցդ առավ, թող սրտիցդ էլ առնի» ասության աղթանքային կիրառությունը «Նահանջ երգով» պոեմում օգնում է առավել սրությամբ ու խորությամբ վերարտադրելու բանաստեղծական ներաշխարհը: Կապ գտնելով ժողովրդական մաղթանքի արտահայտած գաղափարի և իր քնարական հերոսի ապրումների միջև բանաստեղծը ինքնատիպ հնարքով է վերարտադրում այն:

Պ. Սևակը նախ՝ մտերմիկ տոնով մեջ է բերում մեռելատիրոջն ուղղված ավանդական մաղթանքը.

*Գիտե՞ս, թե ինչպես են մեռելատեր մարդուն
Մխիթարում մերոնք
Լեռնաշխարհի մարդիկ.
«Աստված ծեռիցդ առավ,
Թող սրտի ցդ էլ առնի»:* (III, 185)

Այնուհետև՝ ներկայացնում է կորցրած սիրո պատճառով տառապանքի ծովում անհույս ափեափ խփվող քնարական հերոսին՝ իբրև կատարյալ «մեռելատեր», որից խլել են նաև ժողովրդական մաղթանքի ամոքիչ ու ժ ունեցող արտահայտության դրսևորումը.

*Քեզ իմ ծեռից առա՛ն.
Մեռելատեր եմ ես:
Իսկ ե՛րբ պիտի գնաս և իմ սրտի՛ց, սրտի՛ց... (III, 185)*

«Հին-հին գրքերի, մատյանների մեջ» մնացած ու «հնացած խոսքերով», բայց ոսկու պես արժեքը երբեք չկորցրած իր մաղթանք-իղձ-ցանկությունն է հայտնում բանաստեղծը մարդկանց.

*Գթասի լոտ եղեք,
Եղեք ողորմա՛ծ,
Մարդու նկատմամբ մա՛րդ եղեք, մարդի՛կ: (I, 330)*

Մաղթանք-օրհնանքների բազմաշերտ ու բազմախորհուրդ կառուցվածքով են ավարտվում Պ. Սևակի թե՛ «Նահանջ երգով», թե՛ «Եռաձայն պատարագ» պոեմները:

Օրհնելով սիրած էակի անունը, ժպիտը, կողերը, հեռացումը, տառապանքը և իր՝ պոետի մեկնումը՝ բանաստեղծը «Նահանջ երգով» պոեմում ամեն անգամ խորացնում, բացում է դրանց ապրված պոետական էությունը՝ իր մեկնում-նահանջումը, ի հակադրություն շահնուրյան նահանջի, բնութագրելով «նահանջ... երգով»:

*– Օրհնյալ եղիր այնպես, ինչպես կայիր
Թեկուզ ինձնից հեռո՛ւ*

Ո՛չ ինձ համար...

*– Հավետ օրհնյալ լինի քո անունը,
Որ հնչում է մերթ «Կին» ու մերթ էլ «Սեր»...*

*– Հավետ օրհնյալ լինի քո ժպիտը՝
Հայտարարը սիրո և խնդության...*

*– Հավետ օրհնյալ լինեն քո կողերը,
Որոնք կյանք են ծնում տաք հպվելուց,
Ինչպես որ շփվելուց ծնվում է հուր...*

*– Հավետ օրհնյալ լինի նաև հեռացումըդ,
Որ իբրև նոր գալուստ կարծազանքի հեռվում...*

*– Օրհնյալ լինի նաև տված տառապանքըդ,
Որից ոչ թե մեռնում, այլ ծնվում են կրկին...*

*– Օրհնյալ լինի նաև իմ մեկնումը,
Իմ այս նահանջումը,
Որ նահանջ է... երգով: (III, 197-198)*

Պ. Սևակի «Եռաձայն պատարագ» պոեմում ժողովրդական ասույթը (եղ ուղտը մի օր էլ մեր դռանն ա չոքելու) ներկայանում է մաղթանք-ցանկության տեսքով՝ կատարելով բանաստեղծական պատկերի դեր:

*Թող ուրախության ուղտը գեթ վերջում՝ ամենավերջում,
իր ծունկը ծալի մեր դռան առաջ
թեպետ ուշացած, բայց միշտ ցանկալի ուղտավորի պես... (IV, 324)*

«Սայաթ-Նովա» ուսումնասիրության մեջ «Թող հողը թեթև լինի իր վրա» ժողովրդական մաղթանքի յուրովի կիրառությամբ (մաղթանքը դարձել է խոսքը կառուցելու հենք) Պ. Սևակը էլ ավելի է ընդգծել ու խորացրել բանաստեղծների աստվածային առաքելությունը. «Բոլոր դարերի բոլոր բանաստեղծների վրա հողը թեթևանում է հենց այն գիտակցությունից, ինչը կարող է ամենավայելուչ տապանագիրը դառնալ նրանց բոլորի շիրիմին».

Անարկվածի նշան ճակտիս խալիխ նամուս քաշեցի:

Եվ ով էլ որ կարդա նման տապանագիր, կարող է չկասկածել, որ նրա տակ հանգչում է բանաստեղծ կամ *խալիխ նոքայր*³:

Ժողովրդական մաղթանք-բաժակաճառի ու օրհնանքի համա-ծուլվածքով և ողջույնի խոսքերի բազմազանությամբ է կառուցված «Հրավիրում-ուրախանում եմ» բանաստեղծությունը.

*Դեհ, խմողաց խումը անուշ,
Երեւի գինու կումը անուշ... (IV, 425)*

*Կամ
Այս մի թասն էլ նրանց կենաց, ովքեր... (IV, 423)*

Թող մայր հողը նրանց վրա թեթև լինի (IV, 428)

*Խմենք, հետո այս կենացը ծաղկացնենք.
– Ով որ երգի ծայնն անսպառ (VI, 220)*

*Գալուստըդ բարի՜, գաս հազար բարով,
Իմ գլխի վրա և իմ աչքերի (VI, 234)*

Բարծղ բարի (VI, 233)

³ Պ. Սևակ, Սայաթ - Նովա, Ե., 1969, էջ 343:

Բազմաթիվ նմանատիպ արտահայտությունները, որոնք վերցված են ժողովրդական բանավեպերից, ավելի կենդանի ու մտերմիկ շունչ են հաղորդում ասելիքին:

Եթե "աղոթքների գործածություններում առկա է առավել խրոխտ ու պաթետիկ ոճը, ապա բանահյուսության այս տեսակի գործածություններում գերակայում են ժողովրդական լեզվի բազմաբնույթ դրսևորումները թե՛ անաղարտ տեսքով, թե՛ հեղինակային խոսքի շաղախում:

Նման կիրառությունները պայմանավորված են նաև թեմայի ընտրությամբ ու կենդանի ժողովրդախոսակցական լեզվով անհրաժեշտ միջավայր և կոլորիտ ստեղծելու նպատակամղումով:

Ի տարբերություն ասույթաբանական վերոհիշյալ տեսակների անեծքը խոսքի հմայական զորությամբ մարդու և նրան շրջապատող առարկաների ու երևույթների վրա բացասաբար ներգործելու բանահյուսական կիրառական ժանրերից է:

Անեծքի տեսակի 26 գործածություններից 25-ը չափածոյում է, 1-ը՝ արձակ խոսքում:

Սևակյան կիրառություններում անեծքի տեսակը ներկայանում է՝

ա) իր նպատակամղվածությամբ պահպանելով զսպաշապիկի դեր կատարող նրա ներքին կրակը, որից դարեր շարունակ գգուշացել ու սարսափել են բոլոր ազգերի մարդիկ.

*Հրաշքով փրկված,
աշխարհեաշխարհ զարկված որբերի ողբը ողորմուկ
և այրիների անեծքը անծուխ,...*

*...վերադառնալով բնակվում է նա
այս անգամ արդեն նրանց տներում,
ովքեր հատեցին ջիղը այրության
և այրիության գիրը տպեցին
ձակատի վրա մի ո՛ղջ աշխարհի...
բնակվում այնտեղ՝ ալլահի տեղակ,
վարձք ու օրհնության տեղը գրավում՝
նրանց տներից դուրս վռնդելով
եղած ու չեղած ջիներին բարի... (IV, 308)*

բ) Հեղինակի խոսքի մեջ՝ որպես բաղադրիչ մաս.

*Վա՛յ քեզ, թշվառ երջանկություն,
Տանջանքի հողը զլխիդ:*

Մի՞թե նրա չափ էլ չկաս, որ չտանջես ինքըդ քեզ... (VI, 174)

գ) հերոսի բերանով արտաբերված ուղղակի խոսք՝ իբրև պատասխան *«Աստված պահի զլիսավորիդ»* օրինանքի.

*Իսկ խեղճ կինը, թե չամաչեր,
Երինջի պես կբառաչեր.
«Թաղե՛մ է դպես զլիսավորին»,*

որին հետևում է անեծքի առաջացման պատճառի և նրան ծնող միջավայրի հակիրճ նկարագրությունը:

Նմանատիպ կառույցի հանդիպում ենք նաև Պ. Սևակի մանկական ստեղծագործություններում, *«Մանուշակ»*-ում՝ ուղղակի խոսքով և բազմաստիճան կառուցվածքով.

*Երբ տեսել է՝ օգուտ չկա,
Անիծել է մայրն աղջկան՝
«Դաշտերն ընկած՝
Ապրես ծնկած,
Հենց զորանաս՝
Շուտ չորանաս,
Ու լեզուդ էլ
Բաց բերնիցդ թող դուրս չգա,
Այլ բկիցդ,
Ծոծրակիցդ»⁴:*

Իսկ *«Վարդն ու Մանուշակ»*-ում՝ անուղղակի խոսքով՝ պատմողաբար.

*Երբ չի օգնել նույնիսկ պաչելն ու ծեծելը,
Մայրիկը բարկացել, մի օր անիծել է,
Որ իրար հետ անվերջ կռվող եղբայր ու քույր
Մեկը մեկից միշտ էլ կարոտ մնան կյանքում⁵:*

Վերոհիշյալ կիրառություններում ոչ միայն առկա է անեծքի առաջացման պատճառը, այլև անեծքի արդյունքը իբրև տվյալ տեսակին բնորոշ ժողովրդական խոսքի զորությունը հաստատող ու ամրագրող փաստ.

⁴ Պ. Սևակ, *Ձեր Ծանոթները*, Ե., 1984, էջ 8:

⁵ Պիոներ, 1970, թիվ 6, էջ 11:

Դրա համար
Մինչև հիմա...
... Դեռ նոր ցզված
Կեռանում է,
Դեռ նոր բնցված
Թառամում է...⁶
կամ

Ինչպես ասաց մայրը, եղավ հենց այդպես էլ...⁷

դ) ներդրված ժողովրդական երգի կառույցում.

Արար -աշխարք լիքը լավեր
Ինչո՞ւ թողեց կտորի՞ճ քաջին,
Ինչո՞ւ տվեց քալթառ խոջին.
-Իմ կեղտ էնոր մեղրի միջին,
էնոր ոսկուն նստեն հավեր,
Քա մարե՞ջան, քա տնավե՞ր... (IV, 129)

ե) անեծքաերդումային կառուցվածքով.

...Ա՛յն, ինչպե՞ս, ո՞նց մոռանալ
Արհավիրքն այն օրերի.
-Աշխարքում ով մոռանա
Ջուխտ աչքով թող քոռանա... (IV, 185)

զ) անեծքաբանադրական կաղապարով.

Վայ տամ... ա՛յն գանգին,
Որ ուսին դրված կաղամբ է ասես... (I, 421)

է) ժողովրդական Աստված «հա»-ն օրհնել, // Օրհնել է և «չէ»-ն, // Բայց անիծել է մեկ-տեղ «հա ու չէ»-ն... (VI, 40) ասույթի միջոցով անեծքը ներկայացվում է որպես Բարձրյալի կողմից բնության ներդաշնակությունը կարգավորող ու պահպանող միջոց:

⁶ Պ. Սևակ, Չեր Ծանոթները, Ե., 1984, էջ 8-9:

⁷ Պիոներ, 1970, թիվ 6, էջ 11:

Խոսքի գորությամբ շրջապատի վրա ներագդելու, մարդկանց վրա ներգործելու ժողովրդական «պատժամիջոցներից» է նաև հայիոյանքը:

Սևակի ստեղծագործություններում այդ տեսակի 7 կիրառություն կա (բոլորն էլ չափածոյում և հայկական բանարվեստում): Եղած 7 գործածություններն էլ հանդես են գալիս՝ ա) կա՛մ միայն տվյալ տեսակի անվան մատնանշմամբ.

Գինովանում է մենակությունը՝ Խայամի նման,

Գինովանում ու հայիոյում... աստծուն:

Բարի շների հաչոցն էլ հիմա

Հաչոց չէ կարծես,

Աղոթք է՝ հղված հայիոյված աստծուն,

Որ հայիոյողին գթաբարո ների: (II, 35)

բ) կա՛մ տվյալ տեսակի մեջ ներառված ժողովրդական լեզվամտածողության և ինքնատիպ պոեզիայի ընդգծմամբ.

Բաց եմ անում

Եվ արգելված–հայիոյական բառերն ամեն՝

Իրենց թաքուն պոեզիայով,

Որ կուտակվել է դարերդար: (I, 346)

գ) հայ ժողովրդի կրած անլուր տառապանքներին անհաղորդ աշխարհին, երկնքին ու Աստծուն ուղղվելիք խոսքերը ի գորու չէին արտահայտելու պոետի զայրույթն ու հոգու խորքից ժայթքած ապրումը, եթե օգնության չգային կրկին անեծքն ու հայիոյանքը՝ իրենց պոռթկումի պահի նկարագրությամբ.

Ղե՛, շրթունք բեր, որ չանիծի,

Ղե՛, բեր բռունցք, պրկված կռուի,

Որ չդառնա քինահարույց կրքի խոյանք

Ու մխրճվի երկնքի մեջ՝

Իբրև նզովք,

Ո՛չ, ի՛նչ նզովք.

Իբրև աստծու ու երկնքի լիորբ հասցեին

Մի առնական թունդ հայիոյանք... (IV, 193)

«Թունդ հայիոյանքի» ծնունդի պատճառ են դառնում կյանքի և տառապանքի շատ երևույթներ, սակայն դրանց արտաբերումը

դժվարանում է, երբ հայիոյանքի «առարկան» պոետի հոգու մի մասնիկն է.

*...Եվ հատուկենտ խեղճ լույսերի լեզուն ճարտար
Կապ է ընկնում.
Չի՞գ ժամերով
Կակազում են նրանք միշտ նույն վանկի վրա,
Ինչպես ինքըս,
Երբ ուզում եմ
Իմ հարազատ հորն ու մորը թունդ հայիոյել՝
Իմ այս իզո՞ւր շիտակության,
Իմ անօգո՞ւտ այս տաքության,
Իմ սիրո՞ւ այս անտակության,-
Իմ այս հիմար
Կյանքի՝ համար,
Որ այլ բան չէ, եթե կուզեք,
Քան կույրերին... հեռուստացոյց նվիրելը: (VI, 191)*

Սրանք սոսկ չոր ու ցամաք խոսքեր չեն, այլ ապրված տառապանքի բանաստեղծական արտահայտություններ:

Պ. Սևակն ինքը կրողն էր ժողովրդական բանարվեստի մի շարք տեսակների և թող տարօրինակ չինչի, նաև հայիոյանքի:

«Սահման չճանաչող հայիոյանք», – այսպես է բնութագրում Ս. Սարինյանը Պ. Սևակին գայրույթի և պոռթկումի պահերին իմաստականների ու մարդուկների հասցեին «հղած» «համեմունքի» կապակցությամբ և անմիջապես էլ ավելացնում, – բայց ես քիչ մարդկանց եմ հանդիպել, որոնք լինեն այնքան կիրթ ու ազնվական, որքան Պարույրը»⁸:

Պ. Սևակի երկերում բանահյուսական փոքր ժանրերից ամենաքիչ գործածվածը երդումն է՝ 9 գործածություն (8-ը՝ չափածոյում, 1-ը՝ արծակ խոսքում): Բանահյուսական փոքրածավալ տեսակների կիրառություններն առկա են Պ. Սևակի ստեղծագործական բոլոր շրջաններում, իսկ երդումը կիրառվել է հիմնականում 1947-1959թթ. ընթացքում, ըստ որում, 4-ը՝ «Անհաշտ մտերմություն» պոեմում:

Եթե երդումի բարբառային կամ գրականացված գործածությունները (*Աշխարհում ով մոռանա, // Տուխտ աչքով թող քոռանա* (IV, 185 - 186), *-Թե ուրանամ, զույգ աչքերով թող*

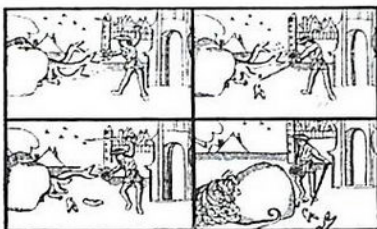
⁸ Ս. Սարինյան, Պ. Սևակը զուգահեռի վրա, Գարուն, 1981, թիվ 11, էջ 62:

կուրանամ) (III, 51) Պ. Սևակի համար ընդունելի էր 40 – 50 -ական թվականներին, ապա այդ տեսակի գործածության գրեթե բացակայությունը 60-ականներին բխում էր պոեզիայում նոր ժամանակների առաջադրած պահանջներից: Դրանց կիրառությունը կարող էր խաթարել բանաստեղծության կուռ կառուցվածքը՝ չմերվելով ընդհանուր շաղախին:

Այսպիսով, հմայական բանահյուսության տարբեր տեսակների կիրառությունը Պ. Սևակի ստեղծագործություններում բխում էր պոեզիայում «կեսխոսքայնության»՝ բանաստեղծի որդեգրած դավանանքից: Այդ մոտեցումն էլ կամա թե ակամա պետք է պարտադրեր այնպիսի խտացված ու պատկերավոր արտահայտություններ ընտրել, որ հնարավոր լիներ քիչ խոսքով շատ բան ասել, իսկ այդ հնարավորությունն ընծեռում էր ժողովուրդն իր պատկերավոր լեզվամտածողությամբ ու լեզվաշինության դարավոր կենսավործով, իր բառ ու բանով, զուռագեղ դարձվածներով և բանահյուսական ստեղծագործություններով:

ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՊԱԿՏԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

РИТУАЛЬНЫЕ ПОВТОРЫ



Тяга к повторению, умножению действия, слова или образа – одна из существенных черт человеческого поведения. Повторы, разделенные целой культурной историей (повторение Великого Прецедента в ритуале), годовыми циклами (календарная обрядность) или малыми промежутками време-

мени (например, рефрены), позволяют человеку обрести более или менее надежные, знакомые точки в пространстве и времени¹. При сокращении промежутка между повторами, сближении этих знаковых точек, стягивании их в одну повтор вырождается в одно нескончаемое действие, а время – в одно вечное мгновение. Так животные без перерыва нажимают на рычаг удовольствия, пока не погибают от истощения, а дети без усталости повторяют понравившуюся им игру. Но когда повторы специально регулируются, они получают иное осмысление и служат другой цели, в общем сводящейся к лучшей фиксации совершаемого. Подобным образом построены большинство ритуалов и целый ряд действий и ситуаций, так или иначе соотнесенных с ритуальными. Даже в потребности детей в многократных повторных действиях можно усмотреть элементы ритуального поведения, если согласиться с Э. Фроммом в том, что эта потребность вызвана неотличением себя от объекта игры², – сходным образом австралийские аборигены отождествляют себя во время священных церемоний с великими предками, которых они представляют. И в тех случаях, когда повтор выполняет вроде бы чисто эстетическую функцию, он так

¹ Повторяемость как важное качество природы и особенно культуры не раз привлекала внимание этнологов и философов – ср. «Миф вечного возвращения. Архетипы и повторение» М. Элиаде (первое французское издание – 1949) или «Различие и повторение» Ж. Делёза (первое французское издание – 1968). Из последних содержательных обращений к этой теме см. Григорян А. Первый, второй и третий человек. М., 2008, раздел «Повтор» (с. 203–209).

² Suzuki D. T., Fromm E., De Martino R. Zen Buddhism & Psychoanalysis. N. Y., 1963, p. 128.

или иначе несет и ритуальную направленность. Например, повторы кадров у С. Параджанова не только вписываются в структуру его фильмов, глубоко пронизанных ритуальными схемами, но и создают свою собственную ритуальную инфраструктуру³.

«Меня мать один раз родила, я говорю один раз и быю один раз»

Ритуальные повторы строго подчинены особому сценарию, в частности определяющему число повторяемых действий и/или формул, причем повторяемое в первую очередь должно обладать известной компактностью, завершенностью. Повторы необходимы, так как совершаемое один раз обычно не разрывает ряда обыденных действий, не делает совершаемое особенным подобно первым однократным действиям и поступкам великих предков. В традиционных обществах история и всё существующее создавались один лишь раз, благодаря этим однократным действиям, как результат этого «первого раза»⁴. Всё последующее – попытки воспроизведения этой священной истории, хождение по следам великих предков, чего добиваются уже более конкретными и детализированными ритуальными повторами. Сам человек – возрождение того или иного предка, свершившееся благодаря тому или иному мистическому механизму перевоплощения, так что те, кто совершают ритуальные повторы, несут в себе и «реальный» материал, доставшийся от повторов иного порядка. Таким образом обеспечивается включенность человека в мир, его тесная связь со священным прошлым и будущим, обретающим смысл благодаря ожидающим человека повторам. Причем эта включенность распространяется и на мир животных и даже на весь вещный мир благодаря тотемной природе великих предков, которых человек повторяет. Правда, такая соотнесенность довольно жестко определена самой системой тотемных соответствий и повторов, в отличие от индийской системы перевоплощений, вводящей человека в мир живой природы с

³ Ср. Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980, с. 22, прим. 56: о троичном принципе композиции в произведениях искусства.

⁴ Имеется мнение, что выражение «в первый раз» первоначально твердо связывалось с сотворением мира в его целостности – там же, с. 19–20. Ср. замечание Ж. Делёза: «[п]раздник имеет один явный парадокс – повторять “возобновляемое”. Не добавлять второй и третий раз к первому, а придавать первому разу “знущую силу”» (Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998, с. 13).

гораздо большей изменчивостью и неопределенностью, но все же с достаточной степенью предсказуемости, что дает человеку известную свободу выбора жизненного пути и возможность выхода из кругов повторов. В этом плане современный человек обречен на фатальную череду одиночных поступков и действий, лишенных счастливой связи со священным прошлым и поэтому столь опасных для будущего, хотя и он то и дело неосознанно прибегает к повторам, будь то неожиданно рождающийся архаичный праздник, повторяющий все качества своего далекого «предка», индивидуальная невротическая ритуализация или тяга к повтору известного, родного в неизведанном и чужом краю, которая побуждает людей давать старые имена новым городам, хотя современный нью-йоркец мало что несет в себе от английского Йорка.

Мифический предок и сказочный герой нередко совершают сходные великие деяния, но путь сказочного героя непременно усеян множеством повторов, герой, как правило, никогда не достигает желаемого однократным действием. Но иногда он непременно должен избегать повторов; весь окруженный повторами, он в некоторых случаях должен совершать свои деяния один лишь раз, наличие единственного, неповторяющегося действия – иногда необходимое условие для его выживания. Таков, например, способ борьбы героя с множественным противником (поражение всех составляющих нечистой силы одним ударом) или известный сказочный мотив единственного удара по противнику. Чтобы понять, почему герой поступает именно так, попытаемся проследить, чем он отличается от своего противника, и наоборот, что сближает этих двух противоборствующих персонажей.

Нередко мифологический вредитель множествен, тогда как герой един и целостен – герой один выступает против несметных вражеских войск, борется с многоглавыми чудищами, вообще вредитель часто связан с большими числами, он легко составляет целые классы и подвиды (вроде каджков, алов, лилит), его множественность настолько очевидна, что о нем, как о Вритре, иногда говорится во множественном числе⁵. Множественность вредителя, возможно, восходит к основному мифу⁶³, к тому его эпизоду, когда Громовержец убивает своего

⁵ См. Иванов В.В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 44.

⁶ См. о нем в той же книге.

противника (нередко расчленяя его), что дает начало, в частности, множеству всевозможных хтонических существ – насекомых, червей, мышей и т. п.

Качественное различие связываемых с героем и его противником чисел хорошо видно в древнеиндийской истории о сыновьях Кадру и Винаты, двух сестер, жен великого мудреца Кашьяпы (Махабхарата, I.14). Из десяти сотен яиц через 500 лет у Кадру вылупились желанные сыновья-змеи, равные силою, из двух же яиц Винаты – недоношенный сын Аруна и еще через 500 лет – Гаруда, великий истребитель змей. Недоношенность первого сына подсказывает, что недоношены, половинны и 1000 змей, которые вынашивались вдвое меньше, чем их будущий противник. Гаруда один, но связан с круглым числом⁷ 1000, змей же 1000, но они от рождения половинны и потому терпят поражение⁸.

Один из способов борьбы с множественным противником использует как раз его множественность, вернее то, что его составляющие не образуют истинного целого, хотя внешне они вроде бы все заодно. Например, в одной армянской сказке⁹, хотя герой устрашает 40 братьев-дэвов тем, что легко поднимает тяжелый котел, который им всем вместе с трудом удавалось оторвать от земли, т. е. превосходит их всех, вместе взятых, силой, но расправляется он с дэвами по одному, что специально подчеркивается в сказке. В сказке об Али-Бабе и 40 разбойниках жена героя расправляется с разбойниками тоже по одному, когда они разъединены (каждый сидит в своем кувшине) и не составляют единого целого.

Другой способ направлен на то, чтобы покончить с множественным вредителем одним ударом, поразив все его составляющие, – например, западнобурятских множественных

⁷ О круглом числе героя и неполном – антигероя см. Айрапетян В. Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. М., 2001, 6123 и др.; Абрамян Л., Айрапетян В., Аракелян Г., Гулян А. Разговор о круглых и абсолютных числах. Ер., 1981–1984 (рукопись).

⁸ Ср. с половинностью одного из братьев-близнецов армянского эпоса «Сасна црер», также данной изначально – их мать испила горсточку и еще полгорсточку из чудесного источника. Показательно, что тема борьбы, содержащаяся в истории близнецов еще неявным образом (см. Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ер., 1983, с. 146–147), становится главной темой для третьего поколения героев – Давида и его противника Мсрамелика, подобно Гаруде и змеям, являющимся братьями по отцу.

⁹ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I–XV, Եր. 1959–1999 (далее – <Ժ>), հ. IX, № 69:

бохолдой можно убить, поразив их всех одним выстрелом¹⁰. Этот способ преследует цель не упустить ни одной составляющей вредителя, способной, видимо, восстановить все множество из одной спасшейся от гибели части. Так и половой член австралийского героя Винггингаргу постоянно превращался после его смерти в двойника Винггингаргу, и только уничтожив одновременно обоих, одной из легендарных прародительниц удалось извлечь мир от проделок этого неугомонного инцестуозного предка¹¹. Сюда же относятся случаи, когда множественные составляющие вредителя уничтожаются в короткий срок, практически одновременно. Например, в русской сказке¹² герой сжигает в костре всех гадюк, которые выползли из чрева рассеченной им надвое королевы. Но все же сказочный герой предпочитает для верности избавиться от своего множественного противника одним ударом, одним махом отрубить все его головы. Здесь этот способ смыкается с упоминавшимся уже сказочным правилом бить по вредителю один лишь раз, которое заслуживает более подробного рассмотрения, поскольку оно предписывает герою, испытывающему тягу ко всевозможным повторам, избегать таковых в этом исключительном случае.

Прежде всего это правило имеет отношение к механизмам повторного рождения. Герой волшебной сказки, сразив противника богатырским ударом, слышит призыв: «Руби еще!» Эти слова произносит либо отрубленная голова, либо последняя, раненая голова многоглавого противника, вызывая к жалости героя, либо же неведомые голоса побуждают его к повторному удару: «Руби еще, а то оживет!» Но это обманный призыв, герой знает (от чудесного помощника или по наитию), что, наоборот, именно от второго удара противник оживет.

В армянских сказках тема оживания, второго рождения подчеркивается традиционным ответом героя на обманный призыв рубить еще: «Меня мать один раз родила». Но тем не менее герой, как правило, рождается второй раз – после временной смерти, реальной или символической (типа нисхождения в нижний мир). Так что для героя нормой является триада «рождение – временная смерть – второе рождение». Для

¹⁰ О болдохой мне любезно сообщил Н.В. Абаев.

¹¹ Meggitt M.J. Gadjari Among the Walbiri Aborigines of Central Australia // Oceania. 1966, vol. 37, № 2, p. 131–136.

¹² Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 1–3. М., 1984–1985 (далее – Аф.), № 575.

его противника сходная триада будет выглядеть существенно иначе, но чтобы вычлениить ее, надо снова обратиться к парному образу героя и его противника. Что это именно парный образ, а не случайно образовавшаяся пара, видно из целого ряда свидетельств.

Во-первых, это, как правило, один противник, во всяком случае он главный, последний в ряду подстерегающих героя врагов, к тому же все они нередко связаны кровным родством, это младшие братья или другие родственники, сообщники, слуги основного противника. Даже в случаях, когда мифологический герой путешествует по земле, очищая ее от скверны, встречаемые им чудовища – это порождения частей тела некогда целостного вредителя. Так из отдельных частей рассеченного тела Атай-Улана образовались разнообразны вредоносные чудовища, которые заселили землю и покончить с которыми призван Гесер¹³ (ср. соответствующую сюжетную линию основного мифа). Существенно, что такой характерный мифологический сюжет генетически восходит к небесному поединку двух, Хан-Хурмаса и Атай-Улана, который продолжают на земле сын первого и множественные порождения второго.

Во-вторых, герой и его противник знают друг о друге, нередко они предназначены друг для друга. Так получает свое земное воплощение Гесер, особенно часто этот мотив повторяется в индийской традиции. Нередко рождение героя – знак приближающейся смерти для его будущего противника, герой еще ничего не знает о том, что ему предназначено судьбой, а его будущий противник уже знает о своем конце. Ср. обратное соответствие в повести Р. Шекли «Координаты чудес», где наличие героя Кармоди с неизбежностью порождает специализированного вредителя – Кармодиеда.

Это подводит нас к третьему важному моменту в образах героя и его противника – их существенной зеркальности, перевернутости противника, которая отражается и в описании их жизненного пути. Сказка рассказывает о рождении героя и о смерти противника, тем самым добавляя еще одно зеркальное соответствие в этот парный образ, возможно, унаследованный от пары человек – его зеркальный двойник¹⁴.

¹³ О соответствии каждой рассеченной части тела Атай-Улана определенному чудовищу см., например: Гэсэр. Бурятский героический эпос. Кн. 1. М., 1988, с. 93–96.

¹⁴ О симметричных соответствиях этой пары см. Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология, III. 5.

Сказочный герой и его противник воплощают такую симметрию не только соотносительностью начала одного и конца другого, но и всеми остальными обратными соответствиями, вытекающими из этого противопоставления. В тройке братьев герой – младший, а в тройке вредителей предназначенный ему главный противник – старший брат, с наибольшим количеством голов. Подобно тому как рождение вредителя в сказке обычно отнесено к неопределенному прошлому, смерть героя проецируется в неопределенное будущее. Кстати, сказка отличается от мифа, кроме прочего, тем, что не содержит картины гибели героя, мы узнаем лишь о его временной смерти и поэтому всегда готовы к счастливым возрождениям¹⁵.

С учетом всего сказанного и того, что противник – это тот же герой, но с обратным знаком, идущий навстречу герою по оси времени, навстречу своей гибели, можно составить триаду для противника. Она тоже оказывается перевернутой: «смерть – временная смерть – второе рождение». Поэтому первый удар приводит к истинной смерти противника, второй же удар повлек бы за собой временную смерть, а та – нежелательное возрождение, о чем явно говорят наставления чудесных помощников. Потому герой и ловит миг истинной смерти своего противника и не верит обманным призывам.

Однако герой не бьет дважды и по другой причине. Разгадка избегания второго удара видна уже в другом типе (более характерном для русских сказок) традиционных ответов на обманный призыв бить еще: «Богатырская рука два раза не бьет!» Второй, потенциальный, удар таит в себе неуверенность, сомнение, страх, а богатырь не должен в себе сомневаться. Потому Давид говорит уверенно Мсрамелику «Встряхнись!» после первого и единственного удара, на первый взгляд не нанесшего вреда противнику, и тот, встряхнувшись, разваливается на две части¹⁶. Настоящий богатырь – человек дела, его слово не должно расходиться с делом. «Меня мать один раз родила, я говорю один раз и бью один раз», – отвечает

¹⁵ В сборнике Афанасьева лишь в одном случае (Аф. 155) герои «мифологически» погибают в конце сказки.

¹⁶ Из трех ударов Давид использует лишь третий. Так рассматриваемое правило вписывается в традиционную систему повторов, к тому же тяготеющую к симметричности (Мсрамелик до этого нанес три удара по Давиду). Ср., однако, мнение А. Гуляна о том, что Давид пропускает две попытки, так как уже осуществил их в битве с войском – телом единого хтонического существа, головой которого является Мсрамелик, – см. *Абрамян Л., Айрапетян В., Аракелян Г., Гулян А.* Разговор о круглых и абсолютных числах, с. 9.

на обманный призыв ударить еще раз герой сказки Ованеса Туманяна¹⁷. Герой вообще, похоже, не думает, он только действует. В этом плане он похож на дурака, у которого слово превращается в дело, – ср. сказку о Фоме Беренникове (Аф. 431: «Видно, не одним богатырям бывает удача! Кто накричит о себе больше, тому и лучше»). Но у дурака, вообще говоря, не то что отсутствует мысль, а она полностью соответствует его слову – дурак не лжет, а верит в свои слова. У него слиты в одно целое мысль, слово и дело. Именно потому его дело тоже становится соответствующим¹⁸. Кстати, в сказках нередко бьет по противнику один раз и не соблазняется на повторы именно дурак, вообще не думающий или думающий по-иному¹⁹. Однако это не мешает ему решать самые сложные задачи и перехитрять самых хитрых противников. Правда, очень часто герой решает свои задачи с чьей-то подсказки, с чьей-то помощью. Или же создается видимость думания – герой ложится спать («Утро вечера мудренее»), чтобы утром предъявить решение. Когда же герой умен, то и это иной ум, нередко граничащий с глупостью. Здесь мы встречаем некоего трикстера – плута и трюкача, одновременно разрушителя и созидателя, сопливого недоумка и божественного богатыря. Впрочем, герой может и специально наделяться недюжинным умом (ср. сюжеты об умных отроках и отрочицах, разгадывающих сны и другие сложные загадки) или неявным образом связываться со сферой думания (молчащий третий брат в Аф. 421²⁰), однако все эти случаи²¹ не имеют

¹⁷ Эта не законченная автором сказка (*Հափիրի բլրի*) вообще несет в себе много глубоких и завершенных мифологических схем. Недаром Ованес Туманян, чуткий носитель и большой знаток фольклора, считал ее одним из лучших своих произведений. Сведение отдельных вариантов и деталей в одно целое, наблюдаемое здесь, – не искусственная и эклектичная конструкция, а логическое завершение символической системы. Ср. полный набор характеристик мирового дерева в современном надгробном хачкаре, тогда как в течение многовековой истории этого жанра они, как правило, встречаются лишь в тех или иных сочетаниях.

¹⁸ Ср., с другой стороны, полное несоответствие членов триады у Кафки: «Я поступаю не так, как говорю, говорю не так, как думаю, и так до самых темных глубин моей души».

¹⁹ О соотносении фольклорного дурака и богатыря см. Айрапетян В. Толкуя слово, 613, 6142, 63172.

²⁰ О молчании как думанием, в том числе о молчании дурака см. Айрапетян В. Толкуя слово, г7. Если в Аф. 421 молчание разрешается обильным говорением (брат-молчун своими рассказами побеждает вредителя), то более обычна ситуация ненарушенного молчания как синонимом мудрости. То есть чтобы сойти за мудрого, дурак должен молчать. Впрочем, показательно, что молчаливый брат рассказывает небылицы. Ср. обычную ситуацию: Иван-дурак

прямого отношения к состоянию героя, готовящегося рубить противника одним-единственным ударом. Богатырь не предаётся раздумьям, а осуществляет задуманное. У него не может быть двух мнений, он лишен сомнения, он не повторяет сказанного и бьет один лишь раз.

Опасности второго

Сомнение, страх, неуверенность, скрытые во втором, потенциальном, ударе, возможно, исходят от второго, другого, отличного от я существа, в конечном счете становящегося сказочным противником, на которого герой и направляет свой удар. Так первочеловек Пуруша боялся, но когда осознал, что он один, его страх прошел: «И он подумал: "Ведь нет ничего кроме меня, – чего же я боюсь?" И тогда боязнь прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь?»²². Связь отрицательных эмоций – страха, сомнения с этим вторым, вообще с числом 2 засвидетельствованы и в языке: индоевропейский корень «бояться, сомневаться, мучиться» тождествен основе числительного «два», ср. нем. *zweifeln* 'сомневаться', и *zwei* 'два', арм. *եկնիմ* 'я боюсь' и *երկու* 'два' и т. п.²³ Такое «бояться» восходит к «быть в двух, колебаться между двумя, сомневаться»²⁴, причина страха – в раздвоении, приводящем к противопоставлению.

Вообще всякое противопоставление, переход (на языке чисел) от одного к двум²⁵ уже таит в себе начало зла – как в смысле утери целостности, так и в плане возможности возникновения всякого рода нового, полярного благодаря

единственный из трех братьев, кто говорит, но не так, как остальные; его слова направлены против здравого смысла, но имеют провидческий характер; в его речи имеются нарушения фонетических или семантических принципов обычной речи, соотносимые с древней поэтической речью, – см. *Топоров В.Н.* Авест. *θrita, θraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки // *Annali di Ca' Foscari*. XVI. 3. 1977 (Serie Orientale, 8), p. 48–49, 60 (прим. 62).

²¹ Сюда относится и хитрость героя, связанная с некими природными навыками и знаниями, а не со способностью думать.

²² Брихадараньяка-упанишада, I.4.2 (перевод А.Я. Сыркина).

²³ См. *Иванов Вяч. Вс.* Исследование для этимологических исследований однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках // *Этимология* 1967. М., 1968, с. 49–51 (с литературой вопроса).

²⁴ *Бенвенист Э.* Семантические проблемы реконструкции // *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974, с. 336–337.

²⁵ Число 2 первоначально выступает преимущественно как выразитель состояния разделенности, а не как сумма двух единиц – см. *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаичных текстах, с. 20.

старому. Потому средневековый алхимик Герард Дорн и считал число 2 самым дьяволом (*quadricornutus binarius*). По его мнению, потому в Библии второй день творения, когда были отделены нижние воды от верхних, и не завершается формулой «И увидел Бог, что это хорошо», как остальные дни²⁶. Дурные качества двойки передаются четным числам вообще, причем некоторые из них, например число 6, благодаря своему «происхождению» (шесть получается удвоением священного числа 3), приобретают особо отрицательные качества.

Возможно, весь указанный набор отрицательных свойств двойки, вообще удвоения имеет отношение к нежелательности повтора в ритуале. Ритуальное удвоение нежелательно еще и потому, что фактически приводит к созданию двух одинаковых вещей: ритуальное дело и слово часто прямо или косвенно направлены на создание того иного реального или нереального объекта, явления или состояния. А из двух одинаковых вещей одна обязательно относится к миру зла – так из двух одинаковых жен одна оказывается лисой²⁷, а из двух матерей, приснившихся пятилетней девочке, одна – ведьма²⁸. Такое наделение повторного отрицательными качествами, скорее всего, не имеет прямого отношения к противопоставлению типа Дорнова. Это даже не зеркальные порождения, хотя китайских лис-оборотней выявляют, кстати, при помощи зеркала²⁹. По-видимому, мы имеем здесь дело с простейшей задачей на узнавание³⁰, когда искомое (в случае с матерью – самое дорогое, первый объект, который ребенок постоянно теряет среди «одинаковых» и вновь находит, узнавая) выбирают из двух возможных.

И еще один момент, связанный с дурным двойным повтором. Два одинаковых порождения двойного ритуала или ритуальной формулы (или просто обыденного слова) тут же вступают в смертельную конкуренцию за место в жизни с неясным исходом для истинного (положительного) члена пары³¹ или с известным драматическим исходом – например, в осетинской традиции второй удар, нанесенный оружием бога Сафа, приводит к

²⁶ Jung C.G. Collected works. Vol. 11. L., 1958, § 104, 180.

²⁷ Цзи Юнь. Заметки из хижины «Великое в малом». М., 1974, № 783.

²⁸ Ср. концепцию двух матерей у ребенка в работах М. Клайн // см. Klein M., Heimann P., Isaacs S., Riviere J. Developments in Psycho-Analysis. L., 1952, гл. 6, 7.

²⁹ См., например, Ван Ду. Древнее зеркало // Танские новеллы. М., 1970, с. 15–26.

³⁰ О сказочной задаче на узнавание см. Айрапетян В. Толкуя слово (по указателю).

³¹ О механизмах такой конкуренции см. Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология, с. 141–145.

неизбежной смерти совершающего такой повтор благодаря чудесной силе оружия³² (даже если этот мотив появился в результате трансформации рассмотренного выше механизма второго рождения противника после второго удара, он уже значительно отошел от темы внешнего врага, сделав быющего в большей степени ответственным за свою судьбу). Наконец, конкуренция двух одинаковых может погубить обоих членов пары – так встреча двух новорожденных до истечения сороковин может привести к особой болезни каждого из них³³.

Однако второй, повторный, не всегда носитель отрицательного начала – в целом классе представлений он наделяется особыми благами качествами и лишен ошибок и недочетов первого – например, первого, пробного, творения демиурга (вспомним и Аруну, недоношенного первого сына Винаты). Но такой второй все же меньше привязан к рассматриваемому механизму ритуального повторения, он скорее результат «эволюционистского» подхода к процессу творения – от простого к сложному, от несовершенного к совершенному, и может быть охарактеризован поговоркой «Первый блин комом». Правда, и здесь первое не всегда благополучно укладывается в рационалистическую схему последовательного развития. Первое творение еще связано с хаосом дотворения, оно еще недостаточно окультурено и несет в себе разрушительные природные силы, опасные для культуры. Даже буквальный субъект поговорки, первый блин, может по этой причине оказаться ритуально нечистым и опасным – по армянскому поверью женщина, при выпечке хлеба съевшая первый хлеб, не дождавшись пока наберется семь хлебов, умрет³⁴.

Надо отметить, что такая близость к Природе и Хаосу присуща и безупречному творению – истинному герою. Именно это его качество, явное в первом брате мифа и скрытое в

³² Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах. I // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX, отд. II. Тифлис, 1876, с. 14 (примечание).

³³ См. *Լիլիյան Ե. Վաշտիքալանի // Ազգագրական հանդես*, q. 20, 1910, էջ 182. Впрочем, и в этой симметричной ситуации иногда создаются условия для победы одного и поражения другого – например, по сирийскому преданию, сходному с армянским, погибает тот ребенок, чья мать первая заговорит при встрече со своей «соперницей» – см. *Westermarck E. Ritual and Belief in Morocco*. Vol. 2. New Hyde Park, N.Y., 1968 (перепечатка издания 1926 г.), p. 399. Об опасностях, грозящих новорожденному в период сороковин, см. *Абрамян Л. Беседы у дерева. М., 2005, § 150–155.*

³⁴ *Լիլիյան Ե. Զաւիպիք // Ազգագրական հանդես*, q. II, 1895, էջ 308:

последнем брате сказки, позволяет герою защитить Культуру от Природы. К соотношению героя мифа и сказки, старших и младшего братьев мы обратимся подробнее немного позже, здесь же отметим, что и в сказке явный носитель хаотического, опасного для Культуры начала, как правило, появляется в одиночестве, без темы повтора – это герой-богатырь, калечащий детей-сверстников в играх из-за чрезмерной силы; он рано или поздно отправляется в пограничную зону, на периферию Культуры, чтобы противостоять силам Хаоса, угрожающим Культуре, с которой герой формально связан, но где он не может находиться по своей природе.

Впрочем, повтор, которого стараются избегать в ритуале, без каких-либо дурных последствий широко используется в других сферах, например при редупликации в языке. В связи с тем, что в некоторых традициях, например индийской, мифология двоичности составляет достаточно устойчивый круг представлений³⁵, число два в ритуале иногда не несет обычного отрицательного смысла³⁶. Так, в Айтаре-араньяке (I.2.3) при обсуждении устройства ритуального объекта отдается предпочтение двум планкам в отличие от общепринятых трех, символизирующих трехчастную природу космоса, поскольку из этих трех космических зон лишь две, земля и небо, по-настоящему реальны, в то время как третья, антарикша, представляет собой всего лишь воздушное пространство между указанными двумя³⁷. Можно сказать, что эфемерность третьего, образующегося при разъединении двух, не дает диаде безвозвратно перейти в триаду.

Идея удвоения может не нести отрицательной смысловой нагрузки и благодаря представлению об одном как ущербном, не обладающем парой. Такое отношение к двум противоположно Дорнову, дьявольское связывается здесь с одним, единичным. Потому в догонской традиции Лис, первое порождение бога Аммы и Земли, оказывается неудачным и зловредным из-за своей единичности, в противоположность близнецам Номмо³⁸. Отнесение непарного к дьявольскому видно и из индийской иллюстрации значимости идеи пары (Шатапатха-брахмана,

³⁵ См. Gonda J. *The Dual Deities in the Religion of the Veda*. Amsterdam – London, 1974.

³⁶ О недопустимости ритуальных повторов в древнеиндийской же традиции см., например, Gonda J. *Triads in the Veda*. Amsterdam, Oxford, N.Y., 1976, p. 97.

³⁷ Там же, с. 96.

³⁸ Griaule M. *Conversations with Ogotemméli. An Introduction to Dogon Religious Ideas*. L., 1965.

1.5.4.6 и сл.). Когда боги и асуры состязались в нахождении пары произносимым названиям чисел, проиграли именно асуры, не сумев найти пары к слову «пять» (райса) – до числа 4 каждому числительному была найдена «желанная пара» («один» – ека, м. р. и «одна» – еkā, ж. р. и т. п.)³⁹. Однако такое удвоение все же принципиально отличается от простого повтора, бесплодного по своей сути. Недаром асуры искали «женское» число, чтобы составить комплементарную, а не механическую пару. В индийской традиции вообще нежелательность ритуальных повторов прямо связывается с бесплодностью однополрой любви (Джайминия-брахмана, I.300). От бесплодности повтора не спасает и трехкратное повторение в структуре каждого из дублируемых ритуалов⁴⁰. Поэтому, чтобы привести вселенную к сегодняшнему заполненному состоянию, Праджapati пришлось разделить не на две одинаковые части, а на двух, от соединения которых рождается потомство⁴¹. Когда у первопредка прошел страх от потенциального второго, о чем мы уже говорили, он тем не менее разделился на двух, но в самом себе, и стал как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. От их соединения и от пар, в которые в дальнейшем трансформировалась эта первая пара, и произошло все живое, вплоть до муравьев (Брихадараньяка-упанишада, I.4.3-4).

Такое удвоение фактически направлено против зла, которое усмотрел Дорн в первом разделении одного на двух и разнесении их по двум противоборствующим мирам, поскольку, разделяя, оно тут же соединяет, потеряв, стремится обрести вновь. Но если в иудейско-христианской традиции разделение андрогинного первочеловека на мужчину и женщину тут же сопровождается попытками максимально разъединить образовавшуюся пару⁴² (их греховно соединяет дьявол), то в индийской традиции разъединенные сходятся в божественном (или ритуальном, как это практикуется в ряде сект тантристского

³⁹ См. *Gonda J. The Dual Deities*, p. 71. Впрочем, и в индийской традиции существуют классы демонов, которые, подобно богам, выступают парно – там же, с. 26.

⁴⁰ *Gonda J. Triads in the Veda*, p. 97.

⁴¹ *Gonda J. The Dual Deities*, p. 63.

⁴² К воссозданию блаженного состояния до разделения стремятся лишь создатели мистических учений. Ср. гностическое Евангелие от Филиппа, § 71: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того как она отделилась [от него], появилась смерть. Если оно снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет» (перевод М. К. Трофимовой, в ее кн. *Историко-философские вопросы гностицизма*. М., 1979, с. 179).

толка) единении, а без пары остаются демонические асуры. Сходным образом у догонов без пары остается коварный Лис, тогда как Номмо – близнецы разного пола⁴³.

Казалось бы, подобная логика отношения к двоичности, стремления к обладанию комплементарными парами должна была бы привести к большей расположенности общества к разнополюм близнецам, чем к однополюм, тогда как этнографические факты говорят об обратном – именно разнополюе близнецы мыслятся наиболее опасными для общества, поскольку еще в материнской утробе, как полагают, они вступили в запретную связь⁴⁴; т. е. близнецы становятся жертвой как раз своей близости к состоянию нерасчлененного целого, которого иной раз, например во время праздника, то же общество стремится достичь. Впрочем, близнецы, это природное воплощение удвоения и повтора, сами несут в себе силы, приводящие в итоге к их гибели вне зависимости от отношения к ним общества. Но важно, что двое, будь то противоборствующие однополюе близнецы или вступающие в инцест разнополюе близнецы, в конечном счете порождают нечто третье⁴⁵, диада перерастает в триаду.

⁴³ Правда, на более глубоком уровне в догонской мифологии проявляется общая андрогинная оценка всех героев, а представление об идеальном характере близнецного рождения распространяется на любого непарного ребенка, который понимается как близнец предшествующего ребенка, – см. Иванов В.В. Близнецный культ и двоичная символическая классификация в Африке // *Africana*. Африканский этнографический сборник. XI. Л., 1978, с. 232.

⁴⁴ См. Loeb E. M. The Twin Cult in the Old and New World // *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*. Congreso internacional des americanistas. XXXI. Vol. 1, México, 1958, p. 168–171.

⁴⁵ О парном мифе о первых близнецах, дающих начало мировому дереву, см. Абрамян Л.А., Демирханян А.Р. Мифологема близнецов и мировое дерево (К выяснению значения одного класса наскальных изображений древней Армении) // *Историко-филологический журнал (АН АрмССР)*. 1985, № 4, с. 66–84.

Третий не лишний: триадный способ мышления

Идея троичности, или, по выражению Гонды, «триадный способ мышления» и само число три занимают исключительно важное место в разных сферах человеческой культуры. Идея троичности пронизывает, в частности, все творения древнеиндийского духа⁴⁶: «природа и культура, космическое и социальное, сакральное и профаническое на каждом шагу просвечиваются трехчленными структурами, которые и становятся одним из основных элементов описания мира в цивилизациях подобного типа»⁴⁷. Понятно, что «триадное мышление» проникает и в сферу ритуала, посредством которого устанавливается взаимосвязь между макрокосмом и микрокосмом⁴⁸.

Ритуальное действие, повторенное трижды, неминуемо проходит через двойной повтор, столь нежелательный в ритуальной практике, но пройдя через это опасное состояние, исполнитель ритуала, а с ним и весь мир, который стоит за ним и для утверждения которого он и затевает свое нелегкое предприятие, оказываются под защитой знакомого и надежного числа три. Действие, совершаемое в третий раз, унаследовавшее дурные качества двойки, но преодолевшее их, являет собой нечто приближающееся по своей неопределенности, но в то же время исключительности к первым непредсказуемым деяниям великих предков и потому оптимально для фиксации совершаемого. Сомнения и неуверенность, связанные с диадой, в триаде побеждаются наличием третьего, и потому составленное из трех несет на себе печать завершенности, непредсказуемости и фатальности (ср., например, Особую тройку как высший судебный орган).

Троекратное повторение или никак не осмысливается совершающим ритуальное действие, или совершается с абстрактной отсылкой к известной отмеченности числа 3 («Бог троичу любит»), или же специально соотносится с устройством мира (например, при воссоздании трехчастности космоса в древнеиндийском ритуале). То, как совершаемое в третий раз соотносится с числом три, показывает, как соотносятся между собой члены триады «мысль – слово – дело», например представление о троичности (мысль) и счет до трех (дело). Так,

⁴⁶ См. Gonda J. *Triads in the Veda*.

⁴⁷ Тоноров В.Н. *Авест. θrita*, с. 56.

⁴⁸ См. Gonda J. *Triads in the Veda*, p. 50.

число 3, вернее его прообраз, появляется еще до появления третьего брата. В мифе о первых близнецах, реконструированном в другом месте⁴⁹, в результате гибели одного из братьев вырастает растение, в идеале – мировое дерево, трехчастное по своей структуре. В сказках эта схема проявляется двояко. Первый случай имеет дело с «внутренним» противником – третьим братом (героем сюжетов типа 301 по Аарне), выступающим как страдающий персонаж мифа о близнецах. Два старших брата, составляющие одно целое, расправляются с младшим братом, но он воскресает, и это воскрешение (восхождение из нижнего мира) так или иначе связано с тремя космическими зонами⁵⁰. Очень может быть, что третий брат вообще появляется как соответствие трехчастности мирового дерева. Иными словами, сперва появляется прообраз «трех», потом прообраз «третьего». Показательно, что и имена индийских братьев Эката, Двита, Трита грамматически не означают «Первый», «Второй», «Третий», и, как замечает В. Н. Топоров, не исключено, что первоначальное значение имен братьев следовало бы передавать как «Единица», «Двойка», «Тройка»⁵¹.

Другой случай имеет дело с «внешним» врагом. Здесь третий брат борется с хтоническими чудовищами и побеждает их, приобретая три их царства⁵². При борьбе с «внешним» врагом все распри внутри тройки братьев забыты (как это имеет место в любом коллективе при опасности извне) и третий брат, уже не противопоставленный двум другим, а выделенный в тройке, одолевает противника с помощью своих старших братьев (например, в Аф. 135).

⁴⁹ См. прим. 45.

⁵⁰ Иногда герой совершает восхождение непосредственно по мировому дереву, представленному со своими атрибутами, – убивает змею на дереве и с помощью птицы выбирается на белый свет. Трита, герой индийского варианта этого сюжета и носитель троичности, тоже соотносится с мировым деревом – см. Топоров В.Н. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции // Историко-филологический журнал (АН АрмССР). 1977, № 3, с. 94–95. См. также он же. К семантике троичности (слав. *trizna и др.) // Этимология 1977. М., 1979, с. 18–19 (о герое, преодолевающим смерть и восстанавливающим связь между тремя мирами).

⁵¹ Топоров В. Н. Об отражении одного индоевропейского мифа, с. 93, прим. 30.

⁵² То, что смерть вредителя связана с трехчастным мировым деревом, видно, например, в сюжете «Смерть Кощея в яйце»: смерть противника героя спрятана в сундуке, находящемся в корнях гигантского дерева или в его ветвях, а содержимое сундука и помощники героя также соотносятся с атрибутами мирового дерева – с птицей (верх), зайцем (средняя часть) и рыбой (низ).

Вообще третий брат в сказках появляется не как результат простого механического появления еще одного после второго, а второй — после первого. В сказочной тройке братьев, как уже говорилось, то и дело властно проявляется двойка близнецов-антагонистов, составленная из двух первых (или седьмого и шести первых — например, в *Āśṭ. VIII.20*), действующих как одно целое. Показательно, что зловредных братьев 2 или 6 — вспомним дьявольскую природу этих чисел⁵³.

К двум братьям добавляется третий, когда образы мифологических близнецов-антагонистов переходят в сказку, которая особенно любит оперировать триадами. Собственно, двумя братьями они становятся именно в сказке, в мифологической же паре числа 2, можно сказать, еще нет, там есть только противопоставление, требующее двух. Самой близнецной парой отвлеченное число 2 еще не дано, хотя его дьявольская природа присутствует здесь с самого начала и более явно, чем в той, космологической схеме, которую рассматривал Дорн, — один из близнецов нередко прямо ассоциируется со всем дьявольским.

Иногда лишь третий раз, третий член триады получает числовую характеристику — например, три суточных возлияния сомы называются «утренним», «полуденным» и «третьим»⁵⁴. Из трех братьев в сказках числовую характеристику иногда также несет в своем имени лишь третий брат (Иван Третей, Третьяк), кстати, единственный, кто вообще может быть назван по имени⁵⁵. Так число проявляется и на уровне слова.

Три отдельные вещи, соединившись в триаду, порой теряют свои индивидуальные качества, в то время как сама триада получает благодаря этому слиянию удивительные качества — согласно Прашна-упанишаде (5.5-7), если 3 элемента священного возгласа «Аум», а, у и м, порознь связанные со смертью, мыслятся как нечто единое, то медитирующий достигает мира Брахмана, лишённого старости, смерти и страха⁵⁶.

⁵³ Дьявольская триада противоборствующих с героем братьев хорошо видна в истории о рождении Кришны: 6 первых детей Деваки, убитых Кансой, согласно Вишну-пуране (5.1), не просто братья Кришны, а дети демона Хираньякашипу, которые были введены в утробу Деваки по велению Вишну. Хотя здесь шестерка братьев и не противоборствует с другими братьями, потенциальный антагонизм этих «двух» создается разнесением их соответственно по классам демонов и богов.

⁵⁴ Gonda J. Triads in the Veda, p. 13.

⁵⁵ Топоров В. Н. Об отражении одного индоевропейского мифа, с. 97.

⁵⁶ Gonda J. Triads in the Veda, p. 103.

Преимущество третьего раза, благие качества тройки и нежелательность, опасность двойки способствуют перерастанию диады в триаду. Так в армянском мифе два чина падших ангелов при падении с небес организуются в три⁵⁷. Здесь дьявольское два принимает облик божественной триады, которая, однако, не лишает падших ангелов их недобрых качеств, а наоборот, придает еще большую завершенность их вредительству – в народе образовавшиеся классы нечисти, известные под общим названием сатаны, всячески вредят людям, так как бог задумал восполнить их место на небе душами добрых людей. Подобно тому как некоторые индийские демоны составили диады-пары «в подражание» богам, армянские демоны организовались в трехсоставное образование, присущее божественному миропорядку. Примечательно, что пространственно это образование повторяет также трехсоставный космос, однако с несколько «урезанным» верхом – проклятые богом ангелы заняли пространство между небом и землей, землю и подземную область (бездну).

Мы уже говорили о том, как при переходе от мифа к сказке диада переходит в триаду – мифологические братья-близнецы, перейдя в сказку, становятся тремя братьями, но сохраняют память о своей былой двоичности. В случаях, когда старших братьев не 2, а 7 или 40, младший брат противостоит в сем им, также выступающим как нечто целое, но составленное из еще большего количества частей – пережиток множественности вредителя.

Пару братьев-близнецов может расширить до тройки и женский персонаж. Обычно это сестра и/или возлюбленная близнецов, или же это их мать⁵⁸ – ср. образ трех всадников в армянских заговорах («Один был Иисус, другой Христос, и еще Мария Богородица»)⁵⁹. В других случаях, наоборот, две сестры дополняются братом – например, в Арнемленде параллельно бытуют мифы о двух великих сестрах Ваувалак, давших названия всем тварям («породивших» их)⁶⁰, и о Дьангавуле и

⁵⁷ *Լալայան Ե. Զավախք, էջ 324.*

⁵⁸ О женском персонаже в связи с близнецной парой см. *Krappe A.H. Mythologie universelle. P., 1930, p. 81 ff.; Gonda J. The Dual Deities, p. 44, 47; он же. Triads in the Veda, p. 75; Ward D. The Divine Twins. Berkeley – Los Angeles, 1968 (University of California Publications. Folklore Studies, 19), p. 10–11.*

⁵⁹ См. *Հարությունյան Ս. Հայ հնախաղան և ժողովրդական աղոթքներ, Եր., 2006, № 126ա, 126բ, 126գ, Եր. 126ե.*

⁶⁰ *Warner L. W. A Black Civilization. N. Y. – L., 1937, p. 250–259; Berndt R. N. Kunapipi. Melbourne, 1951, p. 20–27.*

его двух вечно беременных сестрах, родивших всех предков сегодняшних аборигенов⁶¹. Ср. двух девственных сестер и их брата, покровителей родов, рожениц и новорожденных, в армянской традиции⁶².

Наконец, третий появляется как медиатор. Так у ндембу красный цвет выступает медиатором между белым и черным⁶³, а на Кавказе третий дом создает в свадебной обрядности временные точки, лишённые полярности дома невесты и дома жениха⁶⁴.

Таким образом, либо к диаде извне добавляется третий член, либо он вклинивается между составляющими пары, либо же одна из этих составляющих сама раздваивается (дробится на *n* частей). Диада, трансформируясь в триаду, претерпевает не только указанные механические изменения, но и качественные. Поэтому «положительный» близнец в мифе – обычно старший брат, тогда как в сказке – младший, противопоставленный множественному старшему «близнецу». Такую инверсию оценки героя при переходе из мифа в сказку хорошо иллюстрирует армянская сказка про братьев-близнецов Санасара и Багдасара, где более сильным оказывается Санасар, «младший» брат⁶⁵, в противоположность своему эпическому прототипу, «старшему» близнецу. В мифе обычно дается прямая зависимость между признаками героя и его сутью – например, половинный по зачатию Багдасар «половинен» и во всем остальном. В сказке же зависимость обратная – половинный герой (третий, последний) непременно оказывается целостным (первым), внешнее противоположно внутреннему, дурак оказывается самым умным. Здесь это не отождествление первого и последнего членов ряда (как например в обрядах с равнозначными перво- и послерожденными из братьев и сестер⁶⁶), а их инверсия: последний возвеличивается, а первый (или 2 первых) развенчивается. Внешняя отрицательность младшего брата (половинность, хилость, дурость), возможно, есть отзвук его былой внутренней отрицательности.

⁶¹ Berndt R. M. Djanggawul. L., 1952.

⁶² *Լալալան Ե. Ջալալը*, էջ 341–344; *Արեղյան Մ. Երկեր*, հ. 7, Եր., 1975, էջ 97:

⁶³ См. Тернер В.У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствоведение. М., 1972, с. 69.

⁶⁴ О третьем («другом») доме в свадебной обрядности см. Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961, III.2.

⁶⁵ *Դադիյան Մ. Արցախ / Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն*, 15, Եր., 1983, հեր. № 1:

⁶⁶ Даль В. О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа. СПб., 1880, с. 84.

Показательно, что с Тритой, тоже третьим братом, каким-то образом связан грех⁶⁷. По-видимому, страдающий персонаж и в сказке сохраняет свои отрицательные качества. Поэтому змей, страдающий персонаж змеино-го кода мифа о первых близнецах⁶⁸, оказывается двойственным: и отрицательным и положительным. Но он становится таким, когда вовлечен в особую схему, имеющую отношение к началу культуры. Сходным образом в сказочных сюжетах нередко дурак приобретает двойственность⁶⁹, лишь когда он третий. В сюжетах же, где дурак один, он обычно так и остается дураком и даже погибает из-за своей дурости.

При перерастании диады в триаду инверсии могут происходить и более механистическим способом. Так организуется, например, этикетное преобразование порядка путников по признаку старшинства у адыгов. Престижный «правый» (старший) для двух путников-мужчин перемещается в центр в случае трех путников, а «левый» и «правый» меняются местами – младший по возрасту, бывший в диаде левым, становится в триаде правым, уступив свое место среднему по возрасту путнику⁷⁰.

Иногда намечавшаяся триада так и не образуется, третье так и не появляется, но не потому, что диада выказывает инерционность и не желает переходить в триаду, а по той простой причине, что третий раз может оказаться последним для героя и мира. Например, в Аф. 157 чудесный конь решает не пихать героя в третий раз, иначе его «земля не снесет». По той же причине Святогор предостерегает Илью от третьего (или второго) вздоха или лизания чудесной пены⁷¹. Когда же сюжет не может обойтись без третьего раза, не может выйти из-под власти троичности, в структуре триады совершается соответствующая перестановка, чтобы приобретаемая героем чудесным образом сила не стала чрезмерной и опасной для культуры. Так Илья Муромец после второй порции чудотворной воды способен «поворотить подвселенную» и поэтому

⁶⁷ См. *Топоров В.Н.* Об отражении одного индоевропейского мифа, с. 94, прим. 31.

⁶⁸ О змеином коде см. также *Абрамян Л.А.* Змей в источнике (к символике универсального ритуально-мифологического образа) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994, с. 20–34.

⁶⁹ О двойственности дурака см. *Айрапетян В.* Толкуя слово, 613 и др. по указателю под дурак.

⁷⁰ См. *Баженов Б. Х.* Организация пространства и этикет // Советская этнография. 1983, № 4, с. 41–42.

⁷¹ *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958, с. 86.

перепугавшиеся странники убавляют его силу, дав ему напиток в третий раз⁷².

Тетрада и проблема закрепления

Триада, безопасная по сравнению с диадой, преодолевшая ее «дурной повтор», в то же время остается нестабильной, готовой к развитию, и поэтому нередко стремится к более стабильной тетраде⁷³. Динамичность триады реализуется, в частности, в вертикальной структуре Вселенной, тогда как тетрада, число '4', «прообразует статическую целостность, идеально устойчивую структуру, полнее всего реализующуюся в горизонтальном плане Вселенной»⁷⁴. В «положительной» семантике числа 4 «особенно наглядно выступает аспект устойчивости, солидности, надежности, гарантированности – в резком противоречии с «положительной» семантикой числа '3', где она всегда выступает в контексте риска, случая, готовности не только к неожиданностям, но и к жертве вплоть до смерти»⁷⁵.

Но нередко триада ищет возможность стабилизации в самой себе путем перестройки и переоценки своих членов, а не путем механического наращивания новых. Так в сказках меняются местами первый и последний (старший и младший) братья, снимая тем самым напряжения в структуре триады – например, в Аф. 217 старший из трех братьев с виду ребенок-трехлетка. Или последний становится средним, когда в описание вводится пространственная ориентация – например, младший брат идет по золотому настилу, тогда как его старшие братья держатся справа и слева от настила, боясь испачкать его⁷⁶. В тех случаях, когда триада образуется из диады путем вклинивания третьего члена между первыми двумя, составлявшими пары-единства, этот третий может выдать свое происхождение обозначающим

⁷² Там же, с. 241. См. также Аф. 310.

⁷³ Архетип числа 4 настолько захватил К. Г. Юнга, что он был склонен трактовать чуть ли не все триады как неполные или урезанные тетрады – см. об этом Edinger E.F. *Trinity and Quaternity // The Archetype*. Basel – N. Y., 1964, p. 17. См. в той же работе о динамичности триады и статичности тетрады.

⁷⁴ Топоров В.Н. К семантике четвертичности (анатолийское **теу*- и др.) // *Этимология* 1981. М., 1983, с. 122. См. здесь же об основных мифопоэтических идеях чисел 3 и 4.

⁷⁵ Там же, с. 130.

⁷⁶ Эту сказку из сборника братьев Grimm Эдинджер не совсем удачно использует для подтверждения своей мысли о третьем как снимающем противопоставление первых двух членов триады – см. Edinger E.F. *Trinity and Quaternity*, p. 23.

его словом «средний»⁷⁷. В существующих уже триадах тоже наряду с крайними может выделяться средний член – например, в одной версии монгольского эпоса среди трех героев главный – старший (брат), а в другой версии – средний (один за другим рождаются «предводитель правого крыла войск», «августейший владыка» и «предводитель левого крыла войск»)⁷⁸. Срединность может даваться и изначально – например, Гесер средний из трех братьев, самый лучший, а из трех земных братьев его отца худший, постоянно вредящий Гесеру, тоже средний. У Кафки в «Превращении» среди трех квартирантов семьи Грегора Замзы особым уважением пользовался тот, что «сидел посредине»; о нем далее говорится как о «среднем жильце». Один шестилетний мальчик среди трех выдуманных им братьев-пиратов самыми сильными качествами наделял тоже именно среднего. Кстати, выделение среднего как главного лежит в основе одного из способов борьбы с множественным вредителем: герой должен отрубить среднюю голову своего многоглавого противника – например, в *Ždž.VI.108*. Правда, здесь сказочник, сведя эту задачу к более простой – герой уже отрубил 4 головы семиглавого дэва и средняя голова отмечена среди трех, – забывает о ней и заставляет героя отрубить все три головы одним богатырским ударом. Мы уже говорили о чрезвычайно тонком чувстве фольклорного материала у Ованеса Туманяна. И на этот раз он совмещает два архетипических мотива: герой должен отрубить среднюю голову семиглавого дэва, притом одним лишь ударом⁷⁹.

Очевидно, «срединный» способ развития диады в триаду или перестройки уже существующей триады обусловлен тягой к симметричности, изобразительности – ср. признаки «правый» и «левый» в монгольском примере или «средний» у Кафки. Такой способ обеспечивает триаде фиксированный центр и обращает во благо опасную зеркальность, навязанную диадой. Однако и

⁷⁷ См. Gonda J. *Triads in the Veda*, p. 13.

⁷⁸ Неклюдов С.Ю., Тумурцерен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982, с. 69.

⁷⁹ А. Газиян любезно сообщила мне о сходной сказке из Арцаха, которую она записала в 1981 г. (Архив отдела фольклора Института археологии и этнографии АН АрмССР): герой одним ударом отрубает среднюю голову вишапа (число голов не указано). Отмеченную голову имеют также бурят-монгольские вредоносные существа – см., например: Улигеры оонских хамниган. Новосибирск, 1982, с. 158–161 (главная голова у 15-главого мангадхая). Вспомним также девятую (очевидно среднюю), бессмертную голову пернейской гидры.

такая стабильность оказывается не абсолютной. Несмотря на то что триада обеспечила себя устойчивыми зеркально-симметричными «крыльями» справа и слева, она снова способна выйти из состояния покоя, на этот раз из-за особых «порождающих» свойств зафиксированного центра. Из средней части зеркально-симметричных композиций⁸⁰ может выйти росток – начало мирового дерева⁸¹, залог будущих динамических преобразований, неопределенности и риска, реализуемых уже по вертикали. Добившись кажущейся стабильности в горизонтальном направлении, триада неожиданно теряет ее благодаря появлению нового образования в вертикальном.

Стабильность, гарантированность, как говорилось выше, обеспечивается тетрадой, числом 4, реализуемыми в горизонтальной космологической плоскости. Однако совершаемое в четвертый раз может соотноситься с космологической картиной и другим образом – через выведение четвертого за пределы, подвластные трем. Для этого четвертый повтор совершается в молчании. Совершаемое в четвертый раз без произнесения ритуальной формулы в древнеиндийской традиции (например, в Тайттирия-брахмане, 3.2.4.6) связывается с тем, что не имеет границ, лежит за пределами трехчастного космоса, власть над которым обеспечивает тройственность ритуального действия, сопровождаемого формулой. Так в пределах ритуала осуществляется связь между членами триады «мысль – слово – дело»: сперва все члены присутствуют вместе (ритуальное дело, формула и представление /мысль/ о назначении совершаемого), затем из триады выводится слово и особо подчеркивается мысль («молча» значит быть «погруженным в мысли»)⁸². Однако с молчанием в совершаемое в четвертый раз вносятся и другие качества мысли – неопределенность, расплывчатость, которые сообщали совершаемому во второй раз (например, второму удару по противнику) несчастливые и опасные свойства. Шатапатха-брахмана (1.2.4.20 и сл.), объясняя, почему четвер-

⁸⁰ О трехчастных зеркально-симметричных композициях см. Демирханян А.Р. К проблеме символики трехчастных композиций древней Армении // Историко-филологический журнал (АН АрмССР). 1982, № 4, с. 154–164. Ср. женскую, порождающую способность центрального звена и третий, женский, член, добавляемый к близнецной паре.

⁸¹ См. Абрамян Л.А., Демирханян А.Р. Мифологема близнецов, с. 83–84.

⁸² См. Gonda J. Triads in the Veda, p. 120 (the silent or mental performance). Ср. сказанное выше о соотношенности молчания и думания.

тый повтор ритуального действия должен совершаться в молчании, прямо указывает на эти качества мысли: «...неопределенно также то, что [совершается] в молчании»⁸³. Поэтому четвертый, как замечает Гонда, «может быть также чем-то неопределенным, некой возможностью, случайностью»⁸⁴. И потому совершающий ритуальное действие в четвертый раз молча, на уровне мысли, разворачивает все возможные воздействия ритуала.

Ритуальные повторы, как мы отметили в самом начале статьи, призваны закрепить, зафиксировать совершаемое и/или произносимое. Ритуальное слово вообще тесно связано с ритуальным делом⁸⁵, произнесение магической формулы это уже ритуальное действо⁸⁶, в противоположность обратному соотношению дела и слова – ср. большой класс бессловесных ритуалов, к которому примыкает и четвертый ритуальный повтор, совершаемый молча. Поэтому закрепляют, записывая, одно лишь ритуальное слово, тем самым закрепляя и сопровождавшее его дело. В белой и черной магии одним из действенных средств потому считается записывание магических формул на специальных амулетах, а тробрианцы фиксируют произнесенную формулу в заговариваемом предмете, вводя в него магические слова таким образом, чтобы их не сдуло ветром или чтобы они не улетучились⁸⁷. Иногда фиксируют не все заклинание, а лишь отдельную часть. Например, при составлении «прошения» к лесовику о пропавшей

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же, с. 121.

⁸⁵ О деле и слове в ритуале см. в статье В. Н. Топорова «О ритуале. Введение в проблематику» (в сб. Архаический ритуал в фольклорных и раннеритуальных памятниках. М., 1988, с. 7–60), где глубоко раскрываются различные стороны ритуала.

⁸⁶ Ср. сближение слова и дела в заговорной практике в свете идей Дж. Остина о перформативных высказываниях (*Austin J.L. How to Do Things with Words. Cambridge, 1962* /русское издание *Остин Дж.Л. Слово как действие* // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986, с. 22–129/) – см., например, *Finnegan R. How to Do Things with Words: Performative Utterances Among the Linda of Sierra Leone* // *Man*, n. s., vol. 4, 1969, p. 538–555; *Tambiah S.J. The Magical Power of Words* // *Man*, n. s., vol. 3, 1968, № 2, p. 175–208. См. также *Абрамян Л. Беседы у дерева, указатель, под слово*.

⁸⁷ *Malinowski B. The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. L., 1929, p. 380, 175–208.*

скотине записывают лишь начало текста, остальную же часть просто договаривают⁸⁸.

Будучи зафиксированным, такое слово-дело не нуждается уже в повторении, оно получает статус совершающегося, окончательного и бесповоротного – ср. требование письменного признания при пренебрежении всеми остальными атрибутами правосудия. Однажды зафиксированное слово, благодаря «летучести» устного слова, своего прообраза, может стать источником вечных повторов – поэтому в Тибете священные формулы наносятся на вечно движущийся валик молитвенной мельницы или на флажок, которые разносят их по миру. Или наоборот, многократное повторение имени (или имен) Бога приводит к его «сгущению» и «фиксации» благодаря перебиранию четок, а исполнителю удается призвать к себе внимание того, чье имя он повторяет⁸⁹.

Как уже говорилось, ритуальное действие нередко прямо или косвенно имеет целью создать некую новую данность или вызвать давно известного и всемогущего покровителя. В ряде случаев, характерных в частности для бесписьменных культур, одной словесной формулы, хоть и повторенной неоднократно, для этого недостаточно, и исполнителю ритуала приходится сопровождать свои действия и слова изображением, символическим повторением того, кого вызывают⁹⁰. Интересно, что власть над представителями мира духов можно приобрести и задним числом, изобразив духа после незваного посещения, – так пятилетний мальчик избавился от страха, нарисовав по совету взрослых страшное существо, посещавшее его во время ночных кошмаров⁹¹.

В редких случаях изображение, призванное вызвать дух, специально дублируется – например, в Арнемленде один

⁸⁸ Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. II, СПб., 1909, № 77.

⁸⁹ Ср. Gonda J. Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam – L., 1970, p. 76. О связи четок с различными атрибутами боров в разных традициях см. Kirfel W. Der Rozenkranz. Waldorff – Hessen, 1949.

⁹⁰ Ср. знаки, изображением которых эскимосы сопровождают свои устные рассказы – нечто функционально сходное с жестикуляцией, с которой они чередуются – см. Иванов Вяч. Вс. Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М., 1972, с. 106 (здесь же другие примеры сопровождения ритуалов изображениями, в том числе в культурах, знакомых с письменностью). Ср. также жестикуляцию вообще, которая снабжает слово не только соответствующим делом, но и символическим изображением (особенно в сфере неприличного).

⁹¹ Это сведение автору сообщил Завен Хартян.

абориген рисует изображение великого предка на скале, а другой повторяет тот же рисунок на коре дерева. Считается, что дважды изображенный, дважды вызванный дух легче подчиняется вызвавшим его людям⁹². Здесь важно то, что дух вызывается дважды, но одновременно. В случаях с дурным повтором вызываются два идентичных духа, которые вступают в нежелательную конкуренцию, в нашем же случае один дух оказывается под властью двух хозяев и поэтому он пребывает в замешательстве. Но это уже не чистый повтор, ритуальное действие повторяется не вслед за первым, а промежуток между повторами от целой культурной истории сжался до нуля. Теперь уже «повторы» совершаются синхронно, исполнитель уже не один. Даже вдвоем, объединенные единой целью, исполнители обряда получают власть над грозным духом, и уж вовсе бессильны злые духи, когда ритуал совершается всем миром, объединив добрую волю людей.

⁹² Куличи Ф. Последние из арунта // Вокруг света. 1973, № 7, с. 39.

ԽՈՍՔԻ ՄՈՂԱԿԱՆ ՈՒԺԸ

Խոսքն ամենակարող է: Խոսքի գորության մասին կարելի է խոսել տարբեր տեսանկյուններից: Սակայն այստեղ քննարկվելու են խոսքի գերբնական հատկանիշները և հատկապես չարխափան ու բարերեր գործառնությունները:

Խոսքի մասին այն պատկերացումը, որ բարձրաձայն ասելիս այն սրբազան ուժ է ստանում և շրջապատող աշխարհի վրա ազդեցություն է գործում, հնագույն ժամանակներից է գալիս և տարբեր ձևեր է ստանում՝ հանդես է գալիս որպես հմայական խոսք, կախարդական բանաձև, անեծք, բարենաղթություն և այլն: Սա հատուկ է բոլոր ժողովուրդներին՝ ամբողջ պատմության ընթացքում և հասնում է՝ ընդհուպ մինչև մեր օրերը¹, երևի ավելի ճիշտ կլիներ ասել՝ լայնորեն տարածված է մեր օրերում: Խոսքի աստվածային անձնավորման և նրա անսահման գորության լավագույն վկայություններից է հնդեվրոպական ավանդության մեջ պահպանված (Ռիգվեդայի հիմներից մեկում) *անձնավորված խոսքը*²՝ Վաչը, որը հանդես է գալիս որպես դիցուհի³: Վաչը նախորդում է բոլոր աստվածներին, նրանց կյանքի է կոչում *խոսքի* մեջ, նրանց մտցնում է հնչյունների աշխարհը: Նա ինքը կերպավորում է տիեզերքը, ծնում է հորը, գտնվում է երկնքում, երկրում, ջրերի մեջ, ընդգրկում բոլոր գոյակներին: Նա բոլորի սնունդն է, և նրանով են ապրում բոլորը: Վաչ դիցուհուն են վերագրվում տիեզերական հիմնական գործողությունները, որոնք բնորոշ են արարչին³: Տարբեր ավանդույթներում է աշխարհը ստեղծվում խոսքով, ինչպես Աստվածաշնչում Արարիչն է ստեղծում, կամ կրկին հնդկական դիցաբանությունում *Համսան*⁴ Բրահմայի կենդանակերպը՝ արու սագը, որ շնչելիս արտաբերում է *հա-մ*-ը, արտաշնչելիս՝ *սա-ն*-: Եվ երբ նա անընդհատ շնչում է, լսվում է *սա-համ*: Սա նշանակում է «այս» և *համ* - «ես»: Երբ սագն իր անունն է արտաբերում, Բրահմայի աշխարհը լցվում է «Սա ես եմ» ճիշով: Այդ «ես»-ը դուրս է գալիս ձվից մեծաքանակ արարածների տեսքով, որոնցից յուրաքանչյուրն ասում է՝ «ես»: Նրանք տարբերվում են միմյանցից և նրանց «ես»-ի հռչակումը դառնում է

¹ Рак И. В., Зороастрийская мифология, Санкт-Петербург- Москва, 1998, с. 977:

² Ригведа X, 125:

³ Հարությունյան Ս., Հայ հմայական և ժողովրդական աղբյուրներ, Երևան, 2006, էջ 27-28:

տարբերակիչ ու նաև հանդիսանում է իմացության թրի խորհրդանիշը, որը ոչնչացնում է քառսի վիշապին⁴ :

Խոսքի ստեղծագործ ուժի և նույնիսկ իրեղեն մարմիններին փոխարինելու գործողության վերաբերյալ շատ դիպուկ դիտարկում է կատարել Սերգեյ Դովլատովը՝ բնորոշելով կալանավորի խոսքը: Ճիշտ է, այստեղ հմայությունն անմիջական կապ չունի, սակայն գաղափարն ինքնին հմայիչ է. «Ճամբարականի մենախոսությունը կատարյալ թատերական ներկայացում է: Այն զավեշտախաղ է (բալագան), վառ, հանդուգն և ազատ ստեղծագործական ակցիա: Թրծված կալանավորի խոսքը փոխարինում է քաղաքացիական բոլոր շքեղությունները՝ իսկ ավելի ստույգ՝ սանրվածքը, արտասահմանյան կոստյումը, կոշիկները, փողկապը և ակնոցը, դեռ ավելին՝ փողը, հասարակական դիրքը, պարզևներն ու շքանշանները»⁵:

Խոսքի մոգական ուժը կիրառվում է մարդու համար վտանգավոր պահերին: Առաջին հերթին նշենք սրբազան անունները. քրիստոնյաներն առավելապես Հիսուս Քրիստոսի, երբեմն էլ սրբերի անուններն են արտասանում՝ օրինակ աղբյուրից ջուր խմելիս, լվացվելիս, գետով անցնելիս, քանի որ աղբյուրների մի մասը սրբերին է պատկանում, մյուսները քաջքերին և պետք է զգուշանալ⁶: Կայծակի ժամանակ, ինչպես նաև քառասունքում գտնվող երեխային լողացնելիս, երբ ջուրը գլխին են լցնում, կրկին Քրիստոսի անունն են տալիս⁷: Ընդունված է նեղության մեջ փրկվելիս «Հայր մերը» ասել: Զրադաշտականների համար դեերից պաշտպանվելու լավագույն միջոցը Ահուրա Մազդայի անուններն արտասանելն է:

Հնդիրանական կրոնում ուշագրավ է *Մանտրա Սպենտայի* գաղափարը: Այն համապատասխանում է ցեղապետ քրմի արտասանած հմայանքներին: Գաթհաներում *Մանտրա Սպենտան*՝ Ահուրա Մազդայի ներգործուն խոսքը, նույնանում է զրադաշտական էթիկայի հիմնական եռյակի (բարի մտքեր, բարի խոսքեր, բարի գործեր) *բարի խոսքերին*: Փոքր Ավեստայում սրբազան խոսքը անձնավորվում է որպես վերացական աստվածություն-ոգի: Արարիչ Ահուրա Մազդան Դրուջի ստեղծած չարիքները երկրի

⁴ Huxley F., The Way of the Sacred, London, 1980, p. 86:

⁵ Довлатов С., Проза, т. 1, Санкт-Петербург, 1993 с. 99:

⁶ Բենետ, Բուլանդիս կամ Հարք գաւառ, Ազգագրական Հանդես (այսուհետև՝ ԱՀ), գ. 2, Թիֆլիս, 1900, էջ 97:

⁷ Հաղորդել է ազգագրագետ Հասմիկ Հովսեփյանը:

երեսից մաքրելու խնդրանքով դիմում է Մանտրա Սպենտային, սակայն նա չի կարողանում դա իրագործել՝ առանց այն առաքինի մարդու, որը պետք է *արտասանի* դարմանող բարեպաշտական խոսքը⁸:

Հայկական ավանդույթի համաձայն՝ բարձրաձայն արտասանվող խոսքերով կարելի էր պաշտպանվել տարբեր չար ոգիներից: Այսպես, անցյալում պատկերացվում էր, որ փռշտալիս մարդու մեջից *խիպիլիկներ* են դուրս թռչում: Եվ հենց որևէ մեկը փռշտում էր, պետք էր ասել՝ «խե՛ր լինի», որպեսզի նրանք չվնասեն: Հորանջելիս էլ, ի դեպ, պետք էր խաչակնքել, որպեսզի այդ նույն խիպիլիկները մարդու բերանից ներս չմտնեին⁹:

Հայկական իրականության մեջ ընդունված է նույնիսկ գորգի նախշերում գործել բառ-պահպանակը: Բերենք, թեկուզ մի օրինակ՝ XXդ. սկզբին Արտաշատում գործված գորգի վրա հյուսված է «ՄՆՈ»: Սա «Մնացական»՝ անվան կրճատ ծնն է: Բարեբախտաբար պահպանվել է այս գորգը գործելու պատմությունը, որն օգնում է հասկանալու գորգերի վրա հանդիպող գրության իմաստը: Իրականությունը հետևյալ կերպ է եղել. գորգի տիրուհու երեխաները ծնվում և մահանում էին, և որպեսզի վերջ դրվեր այդ դժբախտությանը, նրա սկեսուրը հատուկ գորգ էր գործել «ՄՆՈ» արձանագրությամբ, որպեսզի դրանից հետո ծնված երեխաներն արդեն «մնացական լինեին»՝ ապրեին (հաղորդել է Գրիգոր Գրիգորյանը, Վերին Արտաշատ): Ուշագրավ է, որ այս երևույթը հանդիպում է նաև XVIII դ. Արցախում գործված վիշապանախշերով գորգի վրա. ներքևի աջ անկյունում գործված է «ՄՆՈ»: Գրության կողքին երկու երեխաներ են պատկերված և կենդանիներ¹⁰: Այս անվան հետ կապված պատմություն ենք զրի առել նաև Գեղարքունիքի Ձորագյուղում: Մուշից գաղթած ընտանիքներից մեկում ամուսինները տաս տարի երեխա չեն ունեցել: Կինը մի օր երագում սրբի է տեսել, վերցրել է մի խոյ, գնացել սրբատեղի: Խոյը մորթել է տվել, իր դեմքը մի փոքր կտրել, արյունը խառնել է խոյի արյանը, մատաղը բաժանել է, գիշերել սրբատեղիում: Երագում սուրբը նրան ասել է. «Քեզ տվի Մնացական...»: Հետագայում նա զավակ է ունեցել և անունը դրել Մնացական¹¹: Սա այն դեպքն է, երբ պահպանող բանաձևը դառնում է անուն, որը

⁸ Բակ, նշվ. աշխ., 155, 464, 485:

⁹ Լալայեան Ե., Վասպուրական, ԱՀ, գ. 25, Թիֆլիս, 1914, էջ 59:

¹⁰ Մասնավոր հավաքածու. գորգի չափերն են՝ 240x170 սմ, Weltkunst, München, 1992, S. 471:

¹¹ Ա. Իսրայելյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱՆ), Կամո, Մարտունի, 1982, էջ 43:

տալիս են դեռ չծնված երեխային և կյանքի կոչում: Ստացվում է, որ, ի տարբերություն սովորական անվան, որը, չարքերն իմանալով, կարող են տիրել մարդուն և ոչնչացնել (հատկապես ծննդաբերության ժամանակ կնոջ անունը չի կարելի տալ, որպեսզի չարքերը լսելով, նրան «իրենցով չանեն»), անուն-պահպանակը պաշտպանում է նրա կյանքը:

Չարքերին խաբելու և նրանց չարագործությունները խափանելու նպատակով հայերը երեխային կոչում էին նաև թուրքի անունով կամ տղային՝ աղջկա անունով՝ առավել ևս, որ ընդունված էր կարծել, թե աղջիկներին չարքերը չեն սպառնում ոչնչացնել¹²: Հետաքրքրական է, որ երբ իրար ետևից մի քանի աղջիկ է ծնվում, մեկի անունը *Բավական* են դնում, որպեսզի հաջորդը տղա ծնվի: Այսպիսով, անծնանունը դառնում է առաջադրված ծրագիր: Կա նաև հակառակ երևույթը, երբ պահպանակն է դառնում անծնանուն: Այսպիսին է *Հմայակ* անունը: Ինչպես վկայում է ազգագրագետ Նիկոլ Մարգարյանը, միջնադարում դրվել է նաև *Ուրբաթ* անունը, որն, ամենայն հավանականությամբ *Ուրբաթարուր*-ի կրճատ ձևն է, քանի որ հայոց մեջ ընդունված չեն եղել շաբաթվա օրերի անվանումներով անծնանունները¹³: Նա նշում է նաև, որ անվանը հմայիլի հատկություն էր տրվում՝ բարի բախտ, երջանկություն, հարստություն, գեղեցկություն, տղոցկանություն՝ ապահովելու համար, երբ երեխաներին անվանում էին Երջանիկ, Գեղեցիկ, Ոսկի, Արևատ, Թագուհի, Իշխան, միջնադարում՝ Շատենայր:

Որոշ դեպքերում պահպանակի գործառույթն է փոխանցվում նրա անվանը, և բառն այդ կերպ է հմայիլ դառնում: Այսինքն՝ բուն պահպանակի փոխարեն նրա անվանումն է այդ դերը կատարում բառը: Սրա ցայտուն օրինակներից է տաջիկների այն սովորույթը, ըստ որի, եթե երեխայի կյանքի համար շատ էին զգուշանում, նրան չար ոգիներից պաշտպանող բժժանքի անուն էին տալիս՝ «սխտոր», «կացին» և այլն¹⁴: Սխտորը և կացինը տարածված հմայիլ են տարբեր ժողովուրդների, այդ թվում և հայերի հավատալիքներում: Առաջինն իր հոտով է վանում չար ոգիներին, երկրորդը՝ թե՛ նյութով, թե՛ կտրելու հատկությամբ: Նմանատիպ օրինակներից է հետևյալը՝ Խորեզմում *ոչխարը* հատուկ անուն էր

¹² Зеленин Д. К., Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии., Сборник Музея антропологии и этнографии, т. IX, Ленинград, 1930, с. 122:

¹³ Ուրբաթարուրներն, ինչպես հայտնի է, տարբեր նյութերից պատրաստվող հմայիլներն են, որ սարքում էին Չարչարանաց շաբաթվա իննգշաբթի լույս ուրբաթ օրը և ամենագորեղներից էին համարվում:

¹⁴ Зеленин Д. К., նշվ. աշխ., էջ15, 129:

դառնում, երբ հարկավոր էր մարդուն փրկել դժբախտությունից, որովհետև հզոր չարխափան պահպանակ էր համարվում ոչ միայն ինքը՝ ոչխարը, այլև նրա անվանումը: *Կոշկար* (Ոչխար) անունով ուզեց ինֆորմատորն անծամբ է պատմել, որ սկզբում իր անունը *Սաիդ Ահմեդ* է եղել, սակայն մանուկ հասակում հաճախ է հիվանդացել, հետևաբար որոշել են, որ երեխային աչքով են տվել, և *անունն էլ չափազանց ծանր է նրա համար*¹⁵: Այստեղ հարկ է նշել, որ նույն սովորույթը կար նաև Աքեմենյանների շրջանում՝ ի դեմս Ջարաթուշտայի, որի անունը նշանակում է «ծեր ուղտային», «ծեր ուղտ ունեցող»¹⁶:

Խոսք-պահպանակը ոչ միայն չարխափան է, այլև *կորուստը գտնող*: Հայաստանի տարբեր վայրերում, այդ թվում և Գեղարքունիքում, տարածված է՝ *Սուրբ Մինասին ուղղված խնդրանքի օգնությամբ կորած իրն ու կորած միտքը գտնելը*՝ «Կորուզ գտնող սուրբ Մինաս/ Իմ կորուզը գոնես, տաս»¹⁷:

Տարբեր ժողովուրդների հավատալիքներում չարխափան պահպանակի դեր է կատարում *հայիոյանքը*: Կոստրոմայի վելիկոռուսների համոզմամբ սատանան վախենում է, երբ «մայր» են հայիոյում, և հայիոյանքը լսելուն պես փախչում է: Ըստ Ջելենինի՝ դրա հետևանքով է, որ ռուսների մեջ այդ հայիոյանքը չափազանց լայն տարածում ունի¹⁸: Անտառապայերը (лешая) նույնպես չեն սիրում այդ հայիոյանքը և անտառում մոլորված մարդուն իսկույն բաց են թողնում, հենց որ նա հայիոյում է: Կոմիների և կետերի համար ևս ռուսերեն լեզվով հայիոյանքն է հմայական պահպանակի դեր կատարողը: Լեհերն էլ հայիոյանքով պաշտպանվում են մղձավանջի «զմորա» չար ոգուց¹⁹:

Հայիոյանքը և՛ պաշտպանող է, և՛ արգասաբեր: Օրինակ՝ երկրագործական մշակույթում պտղաբերության, բերքի առատության նպատակով կատարվող սեռական մագիան

¹⁵ Снесарев Г. П., Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, Москва 1969, с. 316:

¹⁶ Рак И. В., նշվ. աշխ., էջ 19:

¹⁷ ԴԱՆ, Կամո, Մարտունի, 1982, էջ 24:

¹⁸ Հայիոյանքի ծիսա-առասպելական ակունքների վերաբերյալ տե՛ս Абрапетян В. Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски, Москва, 2001, с. 67-68, 187-188, 311; Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. Успенский Б.А. Избранные труды, т. II, Язык и культура, 2-е изд., 1996, с.67-161; Ավստրալիական հայիոյանքի մասին տե՛ս Абрамян А.А., Оскорбление и наказание: слово и дело/Этнические стереотипы поведения. Ленинград, 1985, с. 279-296:

¹⁹ Зеленин Д. К., նշվ. աշխ., էջ 19:

գութաներգերում արտահայտվում է հայիոյական խոսքերով²⁰։ Հայիոյանքի այս գործառնությունը տարածված է տարբեր ժողովուրդների հավատալիքներում։ Ինչպես նշում է Կազարովը, հայիոյախոսությունը, որ մեծ դեր է խաղում երկրագործական հմայության մեջ, պտղաբերության և չարխափան նպատակով հաճախ է ուղեկցում նաև ռուսական հարսանեկան ծեսի այս կամ այն պահը։ Նա ընդգծում է նաև, որ դեռևս Հին Հունաստանում ու Հռոմում հարսանիքի ժամանակ անպարկեշտ երգեր էին կատարվում *fescennina carmina*²¹։

Ժխտական խոսքով երեխաներին պաշտպանում են չար աչքից։ Սա հետևյալ կերպ է տեղի ունենում. երբ երեխայի մասին գովեստի դրական մտքեր են արտահայտում, օրինակ՝ եթե ասում են, որ նա խոշոր է, պետք է անմիջապես հերքել, ասելով՝ «Ո՛չ, մանր է»։ Սա կոչվում է գովողի «ճակտովը տալ» և երեխային փրկում է գովողի չար աչքից²²։

Հմայական չարխափան և բարեբեր աղոթքները լայնորեն կիրառվում են թե՛ չար աչքից, թե՛ չար ոգիներից և դրանց առաջացրած տարբեր դժբախտություններից ազատվելու համար։ Այսինքն ոչ միայն դրանցից պաշտպանում են, այլև արդեն տուժածին դուրս են բերում այդ վիճակից։ Օրինակ՝ չար աչքի հետևանքով հիվանդացած մարդուն (մեծամասամբ երեխաներն էին հատկապես տուժողը) բուժելու նպատակով աղոթողին են դիմում։ Աղոթքները փրկում էին ոչ միայն չար աչքից, այլև տարբեր պատճառներով առաջացած հիվանդություններից։ Ինչպես իմանում ենք XII դ. հռչակավոր բժիշկ Մխիթար Հերացու «Զերմանց մխիթարություն» երկից, հիվանդներին խոսքով բուժելն ընդունված էր հնում. դա կատարվում էր տարբեր բնույթի տրամադրություն բարձրացնող միջոցներով՝ կատակներով, պատմություններով, խաղերով (ինչպես հայտնի է, *խաղը* նաև աշխարհիկ բովանդակությամբ երգն է²³) և նույնիսկ գուսանների երգերով, դեռ ավելին՝ ուրախ մտքերով²⁴։ Սակայն սա բժշկությանն էր բնորոշ, իսկ մոգությանը հատուկ են հմայախոսություններն ու աղոթքները։

²⁰ Բդոյան Վ., Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972, էջ 470։

²¹ Кагаров Е. Г., Состав и происхождение свадебной обрядности. Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VIII, Ленинград, 1929, с. 176։

²² ՂԱՆ, 1973, III, Զոլաքար, Մարտունու շրջ., էջ 1։

²³ Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. II, Երևան, 1944, էջ 231։

²⁴ Մխիթարայ բժշկապետի Հերացոյ Զերմանց Մխիթարութիւն, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1832, էջ 18-19։

Աղոթքներում կարելի է գտնել այն ամենը, ինչից որ պաշտպանում են առարկայական հմայիլները: Սրանք թե՛ բանավոր են և թե՛ գրավոր: Գրողները հատուկ անձինք են՝ կախարդները, գուշակները, հեքիմները, քահանաները և այլն: Հմայական աղոթքները հաճախ գործողություն-պահպանականներ են²⁵, վերածված խոսքի, և մյուս կողմից՝ մոգական չարխափան գործողությունների պարտադիր ուղեկիցներ: Օրինակ՝ ծննդկանի համար ասվող հետևյալ աղոթքի չարխափան գործողությունները նշում ենք շեղագրով՝

Ճրագ- ճրագ ճշմարիտ,
Խաչ գաւազան մարտիրոս, մեր սիրելի Քրիստոս,
Յէլաւ մտաւ ծով ծիրանայ, յէլաւ մտաւ աշխար Սվրանայ,
Թաժա խացի խոտ զիգայ, յէլէք տէտէք ով զիգայ,
Մէկ Յիսուս, մէկ Քրիստոս,
Մէկ յընծանայ Աստուածածին,
Բայնիք թալենք վերև բարձին, մանգաղ թալինք օրորոցին,
Չընք ի Քրիստոս գայ չարոց խափան²⁶:

Այն, որ չար վանող և բարիք բերող բոլոր *գործողությունները* պարտադիր ուղեկցվում են խոսքով, և խոսքն ինքը հմայական պահպանակի արժեք ունի, տեսնում ենք նաև *Գայլակապի* աղոթքներում, որտեղ բոլոր մանրամասնություններով մեկ առ մեկ թվարկվում են ծեսում կատարվող մոգական պարտադիր գործողություններն ու դրանց շնորհիվ ստացվելիք արդյունքները: Օրինակ՝

Գիր անեմ, գէլ-կապ անեմ,
Օխտը մատով, օխտը բթով,
Աստուածածնայ քաղցր կաթով,
Լուսավորչի սուրբ աջով,
Գէլի դունչը կապեմ,
Փորը ցխի անեմ,
Ոտները ծղի անեմ,
Լեզուն տըխտըմոր անեմ,
Սուրբ Սարգսի ձիւ ծարը
Գեամ անեմ, գլուխն անեմ,
Տանեմ քեթիկիցը կապեմ²⁷:

²⁵ Իսրայելյան Ա.Ռջ իրեղեն հմայական պահպանակներ, Հայ ժողովրդական մշակույթ, XIII, Երևան, 2006, էջ 77-78:

²⁶ Հայկունի Ս., Եմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. 2, Մոսկուա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 303:

Երբ որևէ անհաջողություն հիվանդություն կամ այլ չարիք է պատահում, տուժածին առաջին հերթին աղոթողի մոտ են տանում: Անհրաժեշտ է համարվում խստորեն պահպանել հմայախոսությունները միմյանց փոխանցելու կարգը. կանայք միայն տղամարդկանց են հաղորդում դրանք և ընդհանրապես, այլապես մոգական ողջ ուժը կկորչի, և կիմաստագրկվի ամբողջը:

Գրավոր աղոթքը ևս արտակարգ կարևոր է: Շատ հաճախ են մարդիկ դիմում գիր անողներին, որոնց գրած թուղթը եռանկյունաձև ծալում են, դնում մեծամասամբ կապույտ կտորի մեջ (քանի որ կապույտը չարխափան գույն է) և կրում կարելով հագուստի մեջ կամ զետեղում են համապատասխան տեղում, ինչպես օրինակ՝ տան շենքի տակ և այլն: Ըստ դաշտային ազգագրական նյութերի՝ Մուշում հիվանդին բուժելիս «թղթաբացը երեք տեղով թուղթ էր գրում՝ մեկը դնում էր *խարաբ* ջրաղացի պատի տակ, մեկը՝ բարձի տակ, մեկն էլ գցում էր ջրի մեջ ու խմեցնում հիվանդին»²⁸: Շատ հետաքրքրական է, որ Լոռիում գրի առնված «աչքի աղոթքում» չար աչքն ուղարկվում է *խրաբա ջաղացը*. «Օ՛, Մայրամ Աստոծածին, / Չար աչքը դռան տակին, / Չար աչքը օխտը խրաբա ջղացումը, Չար աչքը տրաքի, / Չար աչքը փոռք ըլի»²⁹, այսպիսով, պատահական չէ, որ հատկապես անսարք ջրաղացի տակ են գիրը դնում. չարքն այնտեղ է հանգրվանում և այնտեղից պետք է վերացվի:

Իրեղեն բազմապիսի հմայիլներն օգտագործելուց առաջ պարտադիր պետք է աղոթել տալ: Եթե աղոթող չկա, և մարդ ստիպված է ինքը աղոթել, պետք է գոհին քար դնի, որպեսզի *աղոթքը քարանա և կատարվի*³⁰: Աչքի ուլունքները, որ ամենատարածված հմայիլներից են, ընդունված կարգի համաձայն՝ յոթ հոգի պետք է աղոթի՝ երեք կին և չորս տղամարդ³¹ կամ որևէ մեկը՝ յոթ անգամ: Ղափանում գրանցված ազգագրական նյութերի համաձայն՝ *աչքի ուլունքների* վրայի նախշերը կետերը, *աչքեր* են, և այդ ուլունքները *նազարի* (աչքով տալու) *դեղ են*: Սրանք յոթ անգամ աղոթում են և վիզն են գցում կամ քորոցով անցկացնում գլխարկին՝ պաշտպանվելով չար աչքի ազդեցությունից³²: Ինչպես արդեն նշվեց, քահանային էին աղոթել տալիս, բայց երբեմն էլ

²⁷ Լալայեան Ե., Բորչալուի գաւառ, ԱՀ, գ. X, Թիֆլիս, 1903, էջ 243:

²⁸ ՂԱՆ, Կամո, Մարտունի, 1982, էջ 33:

²⁹ ՂԱՆ, Լոռի, 1972, էջ 33:

³⁰ ՂԱՆ, Լոռի, 1972, էջ 100:

³¹ Ե. Լալայեան, Բորչալուի գաւառ, ԱՀ, գ. Գ, Թիֆլիս, 1903, էջ 237:

³² ՂԱՆ, Ղափան, 1985, էջ 8-9:

քահանայից ուղղակի վերցնում էին արդեն աղոթած պատրաստի ուլունքը:

Խեցիները (որ երջանկաբեր, չար աչքից ու չար ոգիներից պաշտպանող հմայիլներ են) կրելու համար նախապատրաստելը, այսինքն՝ անցք բացելը ևս ուղեկցվում է աղոթքներով: Այդպիսի աղոթքի տողերից են՝ «Օրոճիկ ջան, օրոճիկ/ Իմ ցավ ու չոռ տար, լից ծով»³³:

Փորագրագարդ փայտե հմայակները, որ երեխաներին ու ավելի հաճախ՝ կենդանիներին չար աչքից պաշտպանելու նպատակով էին օգտագործում (հատկապես նրանց առաջին անգամ դաշտ հանելու ծեսի ժամանակ կախում էին վզից ու եղջյուրներից), հատուկ կարգուկանոնով էին սարքում: Վարպետը Սուրբ գիրքը պետք է բաց վիճակում դներ իր կողքին և անընդհատ մտքում աղոթքներ ասեր: Նա աշխատում էր գիշերը և նախքան աքաղաղի կանչն ավարտում էր գործը, որովհետև ոգիներն ու հոգիները գիշերն են շրջում և անհայտանում են աքաղաղի կանչի հետ: Այս դեպքում խոսելն արգելվում էր, որովհետև ծայնից, տվյալ դեպքում, կախարդանքի ուժը կկորչեր³⁴:

Եթե երեխան հիվանդանում է, նրա բարձի մեջ «կախարդական գիր» են դնում և աչքի ուլունքներ: Բայց բարձը լվանալիս դրանք հանում են, որպեսզի ջուրը չկպչի և աղոթքի կախարդական զորությունը չլվանա, չտանի³⁵: Ի դեպ, ուլունքները ևս չի կարելի թրջել:

Բանահյուսության մեջ կարող ենք դիտարկել հակառակ երևույթը. իրեղեն պահպանակն է նշվում օրինակ օրորոցային երգում ուլունքը՝ «... Խաչ, համայիլ վիզեդ գախած/ Գաբուդ հիլուն վրադ ցարած/ Չար Նագարը գեշտա-կուկա,/ Ջարար դալու չկա սրա...»³⁶:

Նշանադրության և հարսանեկան ծեսի ողջ ընթացքում իրենց անհրաժեշտ մշտական տեղն ունեն խոսք- պահպանակները որպես *օրինանք-մաղթանքներ*: Առհասարակ խոսքը շատ ծանրակշիռ նշանակություն ունի այս պարագայում: XIX դ. Ջանգեզուրում, ինչպես նշում է Մելիք- Շահնագարովը, երիտասարդների նշանադրությունը երբեմն կարող էր կատարվել առանց

³³ ՂԱՆ, Կամո, Մարտունի, 1982, էջ 50:

³⁴ ՂԱՆ, Հովտեմբեղյան, Էջմիածին, Աշտարակ, 1973, էջ 26-27:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 25:

³⁶ Փորբշեյան Խ. Ա., Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 2, Երևան, 1971, էջ 30:

քահանայի, և այդ դեպքում ասում էին՝ «Ազնիվ խոսքը մեր գործում ավելի արժեքավոր է, քան օտարի ներկայությունը»³⁷։ Այս ծեսերում չարից և փորձանքից ազատելու բարեմաղթությունների բազմաթիվ տիպեր են առանձնանում, ինչպես օրինակ՝ *Աստված չար աչքից, չար նիաթից* (հայացք) *ազատ պահի* կամ *Աստված որդիդ չար աչքից պահէ*։ Հատկանշական են հաց թխելու ծեսի ժամանակ կատարվող մաղթանքները. հարսանիքի նախորդ օրը փեսացուի ազգական և բարեկամ կանայք հրավիրվում էին *տաշտադրեքի*։ Նախաճաշի ընթացքում նրանք օղի խմելով՝ փեսացուի մորն էին դիմում հետևյալ բարեմաղթանքով՝ «Պարոն ջան, աչքդ լուս, Աստված ջուխտ ծաղիկդ օջախիդ բախշի, Աստված նրանց չար աչքից, չար նիաթից ազատ պահի, ոնց որ էս որդուդ կանաչ ու կարմիր կապելուն արժանացար, մյուս որդուդ էլ Աստված արժանացնի. քու օջախի հացն ու բարին շատ ըլի. քու հացը Հայր Աբրահամու հացը դառնա, որ ոչ հատնի, ոչ պակսի»³⁸։ Հարսանեկան ծիսակատարության ժամանակ հնչող բարեմաղթություններ են նաև «Ծլիս ու ծաղկիս. քու տիրոջ հետ մի բարձի ծերանաք» օրհնանքը՝ ուղղված հարսնացուին, նրան աճ ու որդեծնություն մաղթելիս կամ «Ծառ էղնիս ու ճյուղ տաս» և կամ «Փնջփնջոտիս», «Ճղճղկնոտիս, փնջփնջոտիս»։ Այս պարագայում ամենահետաքրքրականն այն է, որ այս մաղթանքների «նկարագրողումները» տեսնում ենք օժիտի կարպետների³⁹, գորգերի⁴⁰ և նշանադրության ու հարսանեկան մատանիների արծաթյա տուփերի վրա, որպես ծաղկած ճյուղերով բուսանախշեր։

Հարսանիքի ծիսակատարության տարբեր օրերին հյուրերը երեկոյան տուն մտնելիս ամեն անգամ ասում էին. «Բարի լույս»⁴¹։ Ինչպես նախորդ օրինակում տիկնոջը «պարոն» անվանելը, այնպես էլ երեկոյան «բարի լույս» ասելը չարքերին խաբելու համար էր, որպեսզի մի դեպքում կնոջը տղամարդու տեղ դնեն, մյուս դեպքում կարծեն, թե լույս է, ու չմոտենային։ Չարքերին

³⁷ Мелик-Шахназаров Е., Свадьбы зангезурских армян, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 19, Тифлис, 1894, с. 221 :

³⁸ Լալայեան Ե., Բողջուլուի գաւառ. Ազգագրական հանդէս, գ. 9, Թիֆլիս, 1902, էջ 226:

³⁹ Իսրայելյան Ա., Օժիտի արցախեան մի կարպետ, Հանդէս ամսօրեայ, 1-12, Վիեննա, 1997, էջ 467:

⁴⁰ XIX դ. Կարինի գորգի լուսանկարը կատարել և տրամադրել է Լիլյա Ավանեսյանը, որի համար խորին շնորհակալություն ենք հայտնում:

⁴¹ Լալայեան Ե., Չանգեգուր, Ազգագրական հանդէս, գ. 7, Թիֆլիս, 1898, N 2, էջ 69:

խաբելը, թե կինը տղամարդ է, տեղի էր ունենում նաև դժվար ծննդաբերության ժամանակ, երբ ներկաները շտապով քանդում էին ծննդկանի գլխի հարդարանքն ու դրա փոխարեն գլխին դնում նրա կնքահոր գլխարկը, «որպեսզի քաջքերը կարծեին, թե նա տղամարդ էր և հանգիստ թողնեին, հեռանային»⁴²։ Ինչ վերաբերում է հարսանիքի երեկոյան ասվող «բարի լույսին», միզուցե այստեղ նշանակություն ունի նաև այն հանգամանքը, որ բուն հարսանեկան ծեսը կապվում էր արևածագի հետ։ Ինչպես նշում է Ս.Հարությունյանը, այս օրինանք-մաղթանքները բարի հմայության ապահովության և պահպանության բանաձևեր են, որոնք խոսքի ուժով պետք է ապահովեն օրհնվող անձի իրական և երևակայական կյանքի տարբեր էական կողմերը։ Այնպես, ինչպես հմայողն իր նպատակի կենսագործումն ակնկալում է հմայական արարողությունից մակաբերվող գերբնական գորությունից, նույնպես է օրհնողն իր նպատակի իրագործման հույսը դնում է վկայակոչված օրհնանքների ներգործման գերբնական-հմայական ուժի վրա⁴³։ Վաղապես կախարդությունն ու դյութանքը ընկալվել են ամենից առաջ իբրև խոսքի կամ բանավոր հմայություն, և, հավանաբար, սկզբնապես տիրապետողը եղել է խոսքի հմայությունը։ Այդ է ցույց տալիս, թեկուզ, հայերեն հմայ, որից հմայել, հմայություն, հմայակ է այլն, բառարմատի ծագումը⁴⁴։ Այն ծագում է պահլավերեն humay ձևից, որի նախնականն առկա է ավեստ. humaya ձևով, որ նշանակում է օրհնյալ, օրհնությամբ լի։ Բոլոր բառերի արմատն է maya, որ նշանակում է օրհնություն, երջանկություն. դրա վրա ավելացել է hu- լավ» մասնիկը (հմտ. հին հնդկերեն su - maya -իրաշալի գորություն⁴⁵։

Անեծքը, ինչպես և օրհնանքը, օժտված է հմայական անկասելի գորությամբ։ Անեծքն ու օրհնանքը վաղնջական ժամանակների արգասիք են, սերում են նախնադարյան համայնական հասարակարգից, պահպանվել են ուշ շրջանի ըմբռնումներին զուգահեռ, համակերպվել դրանց, հարատևել ու հասել են մեր օրերը։ Անեծք-օրհնանքների կիրառական դերը դրսևորված ենք գտնում ամենավաղ գրավոր հուշարձաններում՝ սեպագիր արձանագրություններում։ Անեծքներին և օրհնանք-բարեմաղթու-

⁴² Լալայեան Ե., Վարանդա, Ազգագրական հանդես, գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, N 1, էջ 146:

⁴³ Հարությունյան Ս., Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ, Երևան, 1975, էջ 115, 265-266:

⁴⁴ Հարությունյան Ս., Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, Երևան, 2006, էջ 29:

⁴⁵ Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. 3, Երևան, 1977, էջ 103:

թյուններին ինքնին առանձնահատուկ հմայական զորության վրա ասուրա-բաբելական, ուրարտական և հին պարսկական թագավորական արձանագրություններում, հին հավատալիքներով ավելանում է ևս երկու կարևոր գորացնող հանգամանք. մեկը՝ անեծք-օրհնանքները թագավորի կողմից ասվելու պարագան է, թագավոր, որ օժտված է խոսքի ու գործի հմայական անսահմանափակ ուժով, մյուսը՝ անեծք-օրհնանքների գրանցվելու, գրավոր կերպարանք, հետևաբար և հմայական նոր ուժ ու երանգ ստանալու իրողությունն է: Գիրն ու գրությունը պաշտամունքի առարկա են դարձել, որոնք, միանալով խոսքի պաշտամունքին, տվել են նոր որակ՝ *գրավոր խոսքի հմայական հավատքը* և գրավոր խոսքի պաշտամունքը: Արձանագրությունները նվիրաբերվել են աստվածներին այնպես, ինչպես տաճարներն ու պաշտամունքային այլ կերտվածքները, զենքերն ու զրահները, զոհաբերվող մարդիկ ու անասունները, որոնք իրենց հերթին օժտված են գերբնական զորությամբ և հենց դրանով՝ աստվածներին նվիրաբերվելու արժանի⁴⁶: Այս սքանչելի պաշտամունքի ամենաանտանելի վերապրուկային դրսևորումներից է հետագայում աղավաղված, շրջված այն սովորույթը, երբ հին, սրբազան շինությունների վրա սեփական կամ թանկագին անձանց անուններն են «անմահացնում»: Մինչդեռ հնում անեծքներն ուղղվում էին առաջին հերթին հուշարձանը փչացնողին: Ընդհանրապես, սեպագիր արձանագրություններում անեծքներն արձանագրությունների, կոթողների, ջրանցքների, տաճարների, դրանց առնչվող զույքի, ունեցվածքի պահպանության նպատակով էին գրվում: Օրինակ՝ Վանում գտնվող արձանագրություններից մեկում ասվում է. «Մենուան ասում է. Ով (մատաղացու) եզներին այդտեղից տանի, ով դրանց որևէ այլ տեղ տանի, ով անասուններին հափշտակի, ով այս արձանագրությունը ջարդի, ով ուրիշին ստիպի այդ բաներն անել, թող խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի աստվածները նրան բնաջնջեն արևի տակից»⁴⁷:

Ժամանակի ընթացքում գրի պաշտամունքը վերածվել է գրքի պաշտամունքի: Բազմաթիվ են այն օրինակները, երբ Սուրբ գրքի վրա մատուռ է կառուցվել, առանձնահատուկ մոզական զորություն է տրվել այն տանը, որտեղ Ավետարան է եղել և այլն: Սուրբ գրքերի առկայությունը շատ հաճախ պարտադիր է եղել հմայական սարքելու արարողության ընթացքում: Հայկական

⁴⁶ Հարությունյան Ս., Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ, էջ 25, 32-33, 40:

⁴⁷ Նշվ աշխ., էջ 30-31:

հավատալիքներում «Նարեկն» է հիվանդություններ բուժող, չարքերին հեռացնող, տարբեր պատահարներից փրկող ամենուրեք տարածված միջոցը: Ամենագոր «Նարեկի» օգնությանն են դիմել տարբեր, նույնիսկ ամենաանհավանական թվացող իրավիճակներում: Մեր օրերում, ինչպես վկայել է Խորեն Պալյանը, ինքը՝ Կասպարովի և Կարպովի Շախմատի աշխարհի առաջնության մրցման ողջ ընթացքում Նարեկացու իրաշարժը «Մատյան ողբերգությունն» է կարդացել, որպեսզի Կասպարովը հաղթի:

Ինչ վերաբերում է եկեղեցական գրականությանը, այստեղ նույն առումով ուշագրավ են *օրհնության* և *բանադրանքի* թղթերը: Օրհնության թղթերը կամ կոնդակները ոչողվում են անհատին կամ հանրությանը՝ ցանկանալով կյանք, արև, արքայություն, հոգու փրկություն և ամենայն բարիք: Օրհնագրերն իրենց գրավոր և օրհնողի կրոնավոր հեղինակություն լինելու պատճառով ազդեցության առավել տևական ու մեծ գորություն են ունեցել, քան սովորական բանավոր օրհնանք-մաղթանքները: Իսկ «թուղթ անիծից» կամ «թուղթ նզովից և բանադրանաց» գրությունները հոգևոր առաջնորդների կողմից իրենց հպատակ հոգևորականներին կամ աշխարհականներին ուղղած եկեղեցու կամ ընդհանուր հասարակական շահերը վնասող արարքների գրավոր դատապարտումն են անեծքներով ու չարաբանությամբ: Շատ կարևոր է հոգևոր առաջնորդի խոսքի հմայագործական գորությունը: Այս դեպքում, ինչպես և վերը հիշատակված դեպքերում, դարձյալ հոգևոր առաջնորդը կատարում է նույն հմայական դերը, ինչ շամանը, կախարդը կամ քուրմը՝ քաղաքակրթության զարգացման առավել ստորին աստիճաններում, երբ հմայողը կարող էր հմայվածին ուզած դեպքում արծակել չար հմայության անտեսանելի կապանքներից⁴⁸:

Գունային սիմվոլներով արտահայտված մաղթանքները, ինչպես *կանանց-կարմիրը կապեմ* կամ *կանաչ-ու կարմիր թագավոր դառնաս* և այլն, բուն գույներին տրվող մոգական նշանակությամբ և՛ չարխափան, և՛ ամուսնություն, պտղաբերություն տվող հմայության բանաձևեր են, որոնք, իմիջիայլոց, ցույց են տալիս նաև, թե ինչ ընդարձակ ընդգրկում ունեն խոսք-հմայիլները:

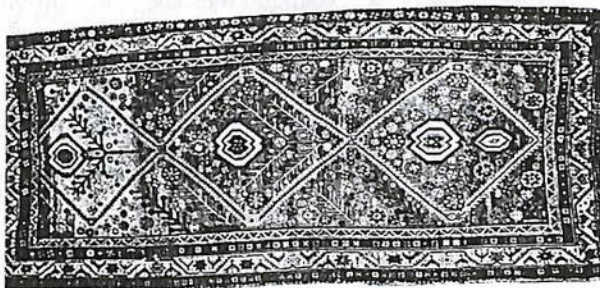
Հավատալիքներում տարածված է նաև հակառակ գաղափարը՝ երբ խոսքը չարիքի պառճառ կարող է հանդիսանալ. ավանդություններից մեկում հայրն ասում է. « Ի՛նչ լավ եզ է» և

⁴⁸ Նշվ. աշխ., էջ 105-114:

ոչինչ չի պատահում: Նա որդուն ուղարկում է, որ նայի, թե արդյո՞ք եզի սամին բռնիչից է: Որդին տեսնում է, որ բռնիչից է, և երբ փոխում է այն, եզն անմիջապես պայթում է⁴⁹:

Խոսքի մոգական ուժը տարածվում է տիեզերքի բոլոր ոլորտներում՝ այն աշխարհում հանգուցյալին չգայրացնելու և նրանից չվտանգվելու նպատակով խստիվ արգելվում է նրա մասին որևէ վատ բան ասելը. պետք է միայն լավն ասվի, դեռ ավելին, պետք է նրա հոգու համար բարեխոսել: Առհասարակ, վերերկրային էակաների և աստծո հետ կապվելու ամենաառատատուն միջոցն է խոսքը:

Ինչպես ցանկացած չարիքի, այնպես էլ չար խոսքի (որն ինքնին չարիք է ծնում) դեմն առնելու համար բազմազան հմայիլներ ու հմայական խոսքեր են կիրառվում, ըստ որում ամեն առանձին դեպքում՝ համապատասխան հմայախոսությունը, աղոթքը, բանաձևը կամ բառը: Այսպիսով՝ բարձրաձայն կամ մտքում արտասանվող, ինչպես նաև գրավոր հմայական խոսքի շնորհիվ, ըստ ժողովրդական տարածված և հարատևող հավատալիքների, մարդիկ պաշտպանվում են չար աչքից, չար ոգիներից, հիվանդություններից, աղետներից, անհաջողությունից, առողջություն, բախտավորություն, երջանկություն, բազմացում և այլ բարիքների են արժանանում և նույնիսկ գտնում կորուստը:



⁴⁹ Լալայեան Ե., Վարանդա, ԱՀ, գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 241:

СОСУД КАХАРДА: МИФО-РИТУАЛЬНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

1. Сосуд как ритуальный атрибут армянских колдунов/шаманов

Ряд армянских средневековых христианских источников представляет особенную ценность для этнологической науки тем, что в целях апологии христианства их авторы занимались критикой верований и религиозных систем, имевших в то время распространение в Армении, благодаря чему потомкам был оставлен уникальный этнографический материал о религиозных представлениях дохристианской эпохи, распространенных на Армянском нагорье. Из этих источников мы узнаем о существовании *кахардов*, *урутов* и иных ритуальных специалистов в области мистического целительства, колдовства и гадания, а также о некоторых деталях практик, вызывающих интерес исследователя своей загадочностью и неясностью. В отсутствие живых свидетелей, то есть носителей культуры, о которой идет речь, любая интерпретация источников, даже основанная на детективном выявлении мельчайших подробностей, является догадкой. Нам бы хотелось поместить наши догадки и интерпретации в соответствующий контекст, где они выглядели бы наиболее правдоподобно. Таким контекстом в нашем случае явились мифологические и ритуальные параллели исследуемого нами мотива, которые, как нам кажется, удалось обнаружить в арахинских культурах, ареально и типологически близких древнеармянской. Вероятно, следует оговорить тот факт, что временные рамки затрагиваемых в статье материалов строго не ограничены и сравнению подлежат явления, отстоящие друг от друга на много веков. Это, на наш взгляд, оправдано известной живучестью мифо-ритуальных моделей, их непрерывному проявлению на разных временных и культурных уровнях.

Начнем с наиболее конкретных свидетельств. Так, историк XII-XIII вв. Архимандрит Ванакан, ссылаясь на авторитет Святого Писания, считает, что колдовство и колдуны-кахарды происходят из Ниневии. Некоторые *кахарды* действуют с помощью сосуда, зарытого в землю, и голосов рыбьих, птичьих и человеческих (Աղիշի 1895: 365). По свидетельству одного из средневековых вардапетов, *кахард* определяется как «тот, кто зарывает в землю сосуд, узлы или воск или железо и всяким колдовством

(բժժանօր) умение свое применяет». («Կախարհըն՝ որ անօր ինչ թաղէ ի հող, կապի կամ մոմ կամ երկաթ. և պէս-պէս բժժանօր յարմարեն զարուեստն») (Ալիշան 1895: 366). Более развернутое описание действия кахардов содержится еще в одном из средневековых свидетельств Вардапета Ваграма, приведенного Г. Алишаном, в котором говорится о том, как люди по смелости подобные кахардам, оседлав сосуд (кувшин – карас), отправляются в путь, проходя по водной глади и достигнув иной страны, накрывают столы для каджков (вид духов) и внимают им (Ալիշան 1895: 195). Из истории святого Ерицака, описанной Степаносом Орбеляном, узнаем, что святой, совершая паломничество в Иерусалим, внезапно сильно затосковал по своему монастырю и братьям-монахам и возжелал вернуться. Одна женщина-кахард (в тексте так и написано), узнав об этом, «возможно, под воздействием святого духа» решила ему помочь. Она приготовила сосуд, полный воды, посадила на него святого, и тот вмиг очутился у себя в монастыре Ерицаванке (Օրբելյան 1986: 112-113).

Из этих не очень-то детальных описаний мы выясняем одно: в дохристианский период и после кахарды использовали в своей деятельности некий сосуд, наполненный водой, на котором передвигались по воздуху и водной глади, и сосуд, который зарывали в землю, – для чего, пока неясно.

Чтобы дополнить эти скудные данные, обратимся к фольклору. В одной из армянских сказок старуха садится на карас, наполненный чертями, чтобы отправиться к девушке (Гуллакян 1983: 158). Чертей могут заменять змеи, скорпионы и лягушки (хтонические животные, которые в армянском фольклоре обычно ассоциируются с дурными, болезнетворными духами). Указание на сосуд, наполненный жидкостью, как на инструмент колдовского действия имеется в одном из локальных вариантов армянского народного эпоса «Сасна Црер», а именно шатахском, где в канву повествования вписана некая старушка-колдунья (джатук-парав – синоним кахарда), про которую сказано «ծրծով խեծով» – «оседлавшая маслобойку-дзэцум» (Սիւնիս Ծոբր 1936: 718). С этой точки зрения интересно также поверье, бытовавшее в конце XIX – нач. XX вв. среди армян Джавахка о хвостатых старухах (սիւնիկոյ սիւնիկներ), которые седлают маслобойку (հեծովն են խնդին) и летают на ней по небу (Լիւիշյան 1983: 242). Наконец, в армянских народных сказках достаточно часто встречается сюжет о старухе-колдунье,

переплывающей море на маслобойке, или просто едзящей на маслобойке (Гуллакян 1983: 130, 196). Причем в ряде вариантов, переплывая море на маслобойке, старуха использует змею вместо весла. При сравнении аналогичных сюжетов карас, лодка и маслобойка оказываются взаимозаменяемы.

Итак, в более поздних представлениях оседланный *кахардом* летающий или плывущий сосуд обретает форму маслобойки. Маслобойка в армянской традиции, кстати, представлена несколькими типами глиняных сосудов. Возможно, имеется в виду один из ее вариантов, который представляет собой высокий, с коротким горлом глиняный кувшин для напольного, сидячего сбивания масла из сывортки (о типах маслоек см. Марутян 1989: 131). Это нам кажется наиболее логичным, так как процесс сбивания напоминает седлание.

2. Ритуальный летающий/плавающий сосуд – мифологические представления и культурные параллели

Фигурирующая в армянских текстах деталь заполненности сосуда водой или иной жидкостью заставляет нас в первую очередь задуматься о ритуальной взаимосвязи сосуда и воды. Семантическая связь глиняного сосуда с водой обнаруживается еще в глубокой древности. По данным археологии, на сосудах первобытных земледельцев Передней и Средней Азии значительное число изобразительных мотивов, например, «плачущие» лица, зигзагообразные узоры, характерные для орнаментики археологических культур Передней Азии (Хаджилар) соотносимы именно с водой и дождем (Антонова 1984: 128)¹. В шумерских письменных и изобразительных памятниках отражен образ сосуда, изливающего воду. Сосуды с изливающимися водами (двумя или четырьмя потоками) известен также и в качестве атрибутов ряда шумерских богов и богинь (Антонова 1984: 129-130, Ллойд 1984: 181). «Струящиеся сосуды» символизируют источник неиссякаемого благополучия и процветания (Da Silva 1998). Поднесение сосудов божеству магически способствовало вызыванию дождя. Подобный мотив встречается и на урартском материале. Так, на урартском бронзовом поясе, хранящемся в одном из Токийских музеев,

¹ Подобный зигзагообразный и крестовидный орнамент на керамических сосудах на территории Армении появляется в IV в. до н. э. Он сравним с малоазиатской керамикой послехеттского-фригийского периода (Тирацян 1988: 41-42)

изображена сцена возлияний священным вином, которое участвующие в церемонии сливают в большой карас, видимо, преподносимый божеству. Об этом свидетельствуют и письменные источники (Ավետիսյան Հ., Ավետիսյան Պ. 2006: 118)².

Сосуд с водой (маслом) был, по-видимому, важным атрибутом ритуальных специалистов и целителей в Междуречье. В Шумере лекарей называли *лулу азу* – ‘знаток воды’ или ‘знаток масла’ (Белицкий 1980: 344). В этом плане показательна сохранившаяся в клинописных текстах история о некоем шутнике, при визите к градоначальнику симитировавшему лекаря («асу») благодаря бритому затылку, кувшину для возлияний и курильнице, которые считались символами этой профессии (Оппенгейм 1990: 242). Возлияния богам, совершаемые с помощью глиняных сосудов, – распространенный сюжет в иконографии Двуречья (см., например, Вулли 1961: 46). В обнаруженных при раскопках Ура могилах додинастического периода покойники держали в руках небольшие сосуды или чаши (Вулли 1961: 42), вероятно, для возлияний/подношений богам в ином мире. Материалы по периоду первой династии, по мнению Вулли, указывают на представления шумерцев, связанные с загробным миром и ролью сосуда в сношениях с божествами. С точки зрения нашей темы представляет большой интерес материал о водостоках и дренажных колодцах, строившихся непосредственно на территории храмов и жилых помещений. Большое их количество и странное местоположение вызвало у археолога законное удивление, которое возросло, когда было обнаружено, что “...на дне каждого колодца лежало множество маленьких глиняных сосудов двух типов и терракотовые модели лодок. Мы знали, что такие сосуды обычно служили для религиозных жертвоприношений: например, в них оставляли пищу для бога <...>. Все они были сброшены сверху, и не случайно, а намеренно, потому что в каждом колодце встречалось до сорока целых сосудов, не считая разбившихся при падении” (Вулли 1961: 116). Вулли трактует это явление как связанное с культом Бога воды Эа, обитающим под землей, в таинственном, мрачном “апсу” – области, достигающей вод подземного мира. “Вполне возможно, что шумерийцы совершали

² Авторы приводят этот материал со ссылкой на K. Tanabe, A. Hori, T. Hayashi, S. Miyashita, K. Ishida, *Studies in Uartian Bronze Objects from Japanese Collections*, Tokyo, 1982, vol. 4, fig. 1, 28.

возлияния в честь подземного бога, выливая свои дары в колодец, в яму или даже в сточную трубу" (Вулли 1961: 116). Продолжая мысль археолога, можно попытаться "достроить" эти архаические представления: сосуд, попадая в дренажный колодец, "долетает" до подземных вод, по которым плывет к духам/богам подземного мира. На это "плавание" указывают терракотовые модели лодок. Сосуды и лодки, возможно, использовались с единой целью. Ту же идею подтверждает и материал царских гробниц 3 династии Ура (3 тыс. до н. э.), в которых отмечено наличие вертикальных дренажных сооружений (полостей и колодцев), куда, собственно говоря, и выливались подношения.

Заметим, что все сосуды, встречающиеся в контексте обсуждаемого нами сюжета о летающих/плавающих сосудах *кахардов*, связаны с основными жидкостями, имеющими ритуальное назначение — водой, растительным маслом, молоком. Известно, что в Междуречье (3-1 тыс. до н. э.) кормление обитателей загробного мира просто вменялось в обязанность живым. Причем свежая вода была одним из самых распространенных и желанных миру духов подношений. Об этом свидетельствуют ритуальные песнопения, обращенные к божествам, например к богу Шамашу. Во время этих песнопений больной должен был совершить возлияние богу смесью воды из разных источников (колодец, река, канал), после чего следовало ожидать, что духи, причинившие болезнь, напьются и удалятся. Поение водой мертвых было настолько важным в эту эпоху, что Законы Хаммурапи в качестве проклятия упоминают лишение души умершего воды. То есть можно предположить, что и *кахард* в результате своего мистического путешествия собирався напоить духов/богов жидкостью, содержащейся в сосуде, чтобы умиловить их и испросить у них помощи. Интересно, что в армянских сказках встречаются сюжеты о том, как дэв оживает, как только его могилу поливают водой (Гуллакян 1983: 127), закованный дэв разрывает цепи, как только ему удается поест и попить воды, а больной дэв исцеляется, испулавшись в ручье с живой водой (Гуллакян 1983: 128).

Конечно, не только водой можно было накормить и напоить духа/божество. Среди наиболее распространенных продуктов в Месопотамии фигурировали хлеб и зерновые, в том числе каши, растительное масло, сливочное масло, пиво, мед. Подношения богу Шамашу включали похлебки, молоко, сливочное масло, вино, фрукты, а также баранину или говядину. Кстати, сливочное

масло, вино, мед были деликатесами в Междуречье и предлагались божествам только по большим праздникам (Da Silva 1998). Но на Армянском нагорье они были почти повседневной пищей, поэтому, видимо, обычный сосуд сменился маслобойкой, особенно после того, как с принятием христианства область магической деятельности отошла по большей части к женщинам.

Сосуды, подобно уже упоминавшимся армянским, могут быть летучими и плавучими. М. Элиаде в ряде распространенных символов плодородия классического Востока упоминает летающий горшок (Элиаде 1999: 207)³. На "летучесть" урартских ритуальных сосудов, возможно, указывают такие детали, как изображение на них крылатых быков, птицеобразных человеческих фигур. Кстати, это особенно характерно именно для ритуальных сосудов, предназначенных для совершения возлияний богам (Ալտինյան Հ., Ալտինյան Պ. 2006: 155).

В продолжение восточной темы вспоминается один из распространенных сюжетов арабских сказок – джинн в кувшине. Кувшин – плавающий сосуд, точнее утопший, так как его вылавливают из моря, из глубин, причем те, кто ее вылавливает, видимо, тоже обладают определенными шаманскими качествами.

Плавающий и летающий сосуд, конечно же, не мог не отождествляться с единственным существом, которое одновременно может и плавать и летать – с птицей, особенно с водоплавающими породами (утками, гусями, лебедями). Последние по форме к тому же напоминают сосуды с коротким и круглым туловом, длинным горлом и крылообразными ручками. Многочисленны сосуды, встречающиеся, в частности, в Междуречье и Передней Азии, именно в форме водоплавающих птиц (см., например, История Древнего Востока 1988: 168 (рис. 49а)). Интересно, что один из типов средневековых судов в Армении назывался *саг* 'гусь' (Садоян, Тарахчан 1988: 69). Кстати, на это мы обратили внимание не случайно, так как уже отмечали определенные мифо-ритуальные соответствия сосудов и лодок. Это соответствие проступает и в лингвистических параллелях. Достаточно упомянуть семантическое поле русского корня -суд-, покрывающее одновременно значения 'сосуд', 'посуда', и 'судно' (корабль,

³ Элиаде ссылается на кн. E.D. Van Buren. The Flowing Vase and the God with Streams. B., 1933, оставшуюся нам недоступной.

сначала плавающий, а затем и летающий по воздуху), а также производные от лат. *vasorum* 'сосуд глиняный' и 'сосуд кровеносный' англ. *vessel* 'сосуд', 'посуда', 'судно', французские однокоренные *vase* 'сосуд' (посуда) и *vaisseau* 'сосуд кровеносный' и 'судно, корабль').

Возвращаясь к ритуальной роли воды, еще раз обратимся к армянскому материалу. Одним из наименований ритуального специалиста в области колдовства, магии, целительства в древнеармянском было *յւրութ* (*yurut*). Это слово Г. Алишаном лингвистически связывается с водой и предполагается, что им обозначают манипуляции с водой во время гадания. Глагол *huft'el* является синонимом глагола *kahardel*, и этимологически связан, возможно, со словами *յութի*, *յութիւն* (*yuft'i*, *yuft'anal*), значение которых толкуется соответственно как 'наполненный водой, плодородный, // полный', 'расти, распухать, наполняясь водой'. В текстах также встречается термин *թրթիւն* (*thrt'anal*), обозначающий процесс впитывания воды землей во время полива (Աճարյան 1973: 410). Если так, то этот термин по своему значению в какой-то мере идентичен шумеро-аккадскому термину *лулу асу* (зналок воды/масла), упоминавшемуся выше. Водогадание, с которым Алишан связывает этот термин, к сожалению, мало что объясняет. Однако в свете вышеописанного материала по древним культурам Междуречья можно попытаться проинтерпретировать этот термин именно в контексте "поения" духов, божеств загробного мира, в результате чего *yurut/kahard* мог магически обеспечить разные блага, такие как исцеление, дождь, плодородие земли. Вода земная и небесная играла настолько важную роль в ритуальной жизни земледельческих культур Передней Азии, что колдун/маг/шаман был в первую очередь связан с духами/божествами, отвечающими за воду. Как видно из приведенного выше материала, в древней Месопотамии было достаточно "напоить" богов (Шамаша, Иштар) смешанной из разных источников водой, накормить их хлебом, чтобы духи, "пожирающие плоть" больного, удалились. Вероятно, по тому же принципу, чтобы вызвать духов, надо выставить им еду и питье. По этому поводу стоит вспомнить одно армянское средневековое поверье, что нельзя пить воду из непокрытого сосуда, так как выпившего могут поразить забравшиеся туда духи (Արշին 1895: 381). С ним перекликается и среднеазиатский материал: духи *пари* хорезмских шаманов *порхонов* имеют водяное происхождение, и шаман, получивший призыв от таких

духов, разговаривает с ними, обращаясь к воде, налитой в чашу (Снесарев 1969: 60). Чаша/миска с водой фигурирует и в широко распространенном с древности в переднеазиатском регионе (у армян, в частности) ритуале литья свинца/воска⁴. Приводимый выше фольклорный материал указывает на тесную связь с сосудом ряда хтонических, водных животных (змей, скорпионов, лягушек), которые в армянской традиции ассоциировались с болезнетворными духами, а кроме того, в виде стилизованных изображений (талисманов или украшений) служили еще и апотропеическими средствами для защиты от тех же духов. Об этой связи свидетельствуют и археологические материалы, как, например, урартские сосуды с изображением змей (Ագտիւիւմի Հ., Ագտիւիւմի Պ. 2006: 146, 159). Кстати, в свете мотива о духах и божествах, забирающихся в сосуд чтобы попить, могут быть проинтерпретированы и археологические находки пластинок с золотыми изображениями змеи, льва, грифона, найденные в винных карасах Кармир Блур (Ագտիւիւմի Հ., Ագտիւիւմի Պ. 2006: 160)⁵. Золотые подобию зооморфных ипостасей божеств и духов, видимо, были призваны отпугивать непрошенных духов, бессовестно порывающихся выпить не предназначенное им вино. Видимо, зарытые в землю карасы с вином или иными продуктами вообще представляли собой соблазн для обитателей подземного мира, и их надо было от них защищать.

3. Сосуд, зарытый в землю

Теперь самое время вспомнить о том, что свои сосуды *кахарды* еще и зарывали в землю. Земля и сосуд находятся в особой физической и семантической связи, так как сосуд сам сделан из земли/глины, он ее порождение, ее часть. К ним обоим в системе символов применима метафора "чрева". Зарытый в землю сосуд в переднеазиатском регионе, как известно, имел много функциональных аспектов. Это и погребальные карасы, и зарытые в землю с хозяйственной целью карасы – хранилища вина и зерна, и даже такой пример зарытого в землю сосуда, как *тонир* – очаг. Горшки зарывались с ритуальной целью, например, кормления умерших и подношения богам загробного мира – об

⁴ Этот ритуал мы связываем с мифологемой о поединке грозного божества с его хтоническим противником, который, по нашему мнению, лежит в основе представлений о дурном глазе (см. Антонян 2007: 85-88).

⁵ Этот материал авторы приводят со ссылкой на: Б. Б. Пиотровский, Кармир Блур III, Ер., 1955, с. 22.

этом говорят большинство архаических захоронений региона. Зарытые в землю глиняные горшки с подношениями богам встречаются в при раскопках Ура. Один такой горшок, найденный зарытым под мощеным полом храма, содержал множество бусин, два миниатюрных туалетных сосуда из белого известняка, две печати из алебаstra в форме львиных голов, фигурки человека, теленка, собаки и быка (Вулли 1961: 112). Зарывая в землю горшок, *кахард*, вероятно, зарывал подношения (или симитированные жертвоприношения) духам, что было еще одним способом их умиловствования.

Можно встретить и иные культурные параллели зарытого с магической целью в землю керамического сосуда, например в индийской земледельческой обрядности. В Индии повсеместно распространен обряд зарывания в землю чаши с целью прекращения дождя. Я. Васильков интерпретирует этот ритуал в контексте вагинальной, эротической символики (Васильков 1979: 115). Вагинальная символика глиняных мисок неоспорима, она просматривается, в частности, и в свадебных обрядах армян, когда жених разбивает ногой миску в знак своего главенства в доме, что, например, в Зангезуре сопровождалось возгласом "Да разобьется миска, да здравствует жених!" (Чурсин 1931: 260-261). Но, возможно, в данном случае имеет место лишь типологическое сходство ритуалов, хотя эротический подтекст оседланного сосуда упоминается ниже.

Своеобразные отголоски переднеазиатских архаических ритуалов можно усмотреть в раннехристианской легенде о голове Иоанна Крестителя, по преданию погребенной в Гандзасаре (Каланкатвацци 1983: 348-350). Предание рассказывает о том, что с ней было прежде чем она попала в Арцах и как люди, поочередно владевшие ею, занимались исцелением. Так, нищий, похитивший голову святого у странствующих отшельников, стал хранить ее в своем доме. На ночь он оставлял в этом же доме чашу с водой, а утром этой водой исцелялись больные. Затем голова попала к гончару, который сделал для нее горшок. Его дочь закопала горшок в землю и стала исцелять людей (Շիշմանյան 1983: 349).

4. Оседланный горшок

То, что к колдовскому сосуду применялся глагол *hēdētī* – 'седлать', 'оседлать', указывает на то, что сосуд также мог восприниматься как верховое животное. Это отождествление

вполне соответствует зооморфности сосудов культур Двуречья и Передней Азии, в том числе и Армянского нагорья. О сосудах в форме птиц, особенно водоплавающих, мы уже упоминали. Известны сосуды в форме копытных (лошадей, (крылатых) быков, мулов и т.п.) и кошачьих, которые также были в числе священных верховых животных (на них восседали боги, например, богиня Иштар, одним из зооморфных воплощений которой была лвица).

Однако, на наш взгляд, оседланный горшок имеет также и другие семантические параллели. Седлание само по себе эротично и может являться метафорой соития (ср., например, метафорическое обозначение первого брачного соития как "объезжать кобылицу" в восточных сказках). В Музее г. Алеппо (Сирия) представлены найденные при раскопках земледельческих культур Северного Междуречья (периода развитых городских цивилизаций) два архаических ритуальных сосуда, "оседланных" человеческими статуэтками с ярко выраженными мужскими половыми органами: тестикулами и фаллосами, исполняющими роль "носика", через который совершались возлияния⁶. Мне кажется, эти сосуды можно рассматривать в качестве своеобразного "ключа" к интерпретации данного мифоритуального мотива. Особенно если учесть вагинальную символику глиняного горшка, чаши, о которой упоминалось выше. Именно в свете этих статуэток пришло время вспомнить о хвостатых старухах, седлающих маслобойку, поверье о которых зафиксировал Е. Лалаян у крестьян Джавахка. Хвост в мифологическом контексте, как известно, имеет морфологические и семантические соответствия с фаллосом. В этом же смысле примечательна деталь одной из армянских сказок: колдунья, переплывающая реку на маслобойке, использует змею в качестве весла. Змея здесь соединена с сосудом (в данном случае, маслобойкой), видимо, также и в качестве фаллического символа, хотя как мы знаем, у этой пары много и иных символических и функциональных аспектов⁷.

Старухи-колдуны, седлающие маслобойку, вызывают в памяти другой сказочно-мифологический персонаж, а именно

⁶ К сожалению, обстоятельства не позволили мне более детально зафиксировать данные этих экспонатов или сфотографировать их, а найти упоминания о них в доступных мне публикациях не удалось.

⁷ В частности, как уже упоминалось, змея могла воплощать собой духа воды. На шумерских стеатитовых сосудах из Хафадже изображенные на них люди держат в руках змей и стилизованные потоки воды (Ллойд 1984: 135)

русскую Бабу-Ягу, летающую в ступе с помелом, а через нее и средневековых европейских ведьм, для полета на шабаш ссдавших горшок, корзину или квашню для теста (Harner 1973: 131-133), а затем только помело как самостоятельный атрибут. Фактически помело заменяет хвост тоже в качестве фаллического символа. У Бабы-Яги также есть ряд признаков и функций, которые позволяют предположить, что она — гермафродит, или травести (Пропп 1998: 200-201). Небезынтересно также вспомнить и помощников Бабы-яги, гусей-лебедей, то есть водоплавающих птиц, с которыми могли отождествляться архаические сосуды, а также духи-помощники колдуна (*пари, пери* армянских сказок)⁸.

Сходство можно считать, возможно, не только типологическим, но и генетическим. Правда, остается только догадываться, какой путь прошли архаические представления о летающем/плывущем горшке и оседлавшем его *кахарде/колдуне/шамане*, пока не дошли до европейского средневековья⁹. В случае с Бабой-Ягой имеется гипотеза о ее типологической и, возможно, генетической связи с хеттской жрицей погребального ритуала, то есть, по мнению В. Н. Топорова, корни этого персонажа надо искать опять-таки в древних культурах Передней Азии (Топоров 1987: 20-23).

Итак, подводя итоги, мы можем констатировать, что одним из основных атрибутов древнеармянских ритуальных специалистов в области колдовства, магии, целительства был глиняный сосуд с водой/маслом, манипуляции с которым находились в прямой зависимости от целого ряда мифо-религиозных представлений, имеющих ареальный характер и распространенных в архаических земледельческих культурах Передней Азии. Фактически, они характеризуют ареальную модель колдуна/целителя/шамана с характерным для нее акцентом на магической, мифологической и знаково-символической роли воды в общей системе мировоззрения переднеазиатских земледельческих культур¹⁰.

⁸ О *пари, пери* как о водных птицеобразных духах-помощниках см. Антонян 2007: 96-97

⁹ Кстати, это не единственный намек о сходстве армянских колдовских практик с таковыми средневековой Европы. Авторы знаменитого Молота Ведьм любезно предоставляют нам и иные сведения о сходных гадательно-магических практиках (см. Шпренгер, Инститорис 1990).

¹⁰ Аналогично этому, американская модель шаманства во многом обусловлена мифологией и символикой галлюциногенных растений, которые играли значительную роль в присваивающем типе хозяйства. В "охотничье-скотоводческой" модели шаманские мифология и ритуал в свою очередь

Использованная литература:

- Արիշան Ղ. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1895:
- Աճառյան Հ. Հայերեն արձատական բառարան, Հ. 3, Ե., 1977:
- Ավետիսյան Հ. Գ., Ավետիսյան Պ. Ս. Արարատյան դաշտի մշակույթը մ.թ.ա. XI-IV դարերում, Ե., 2006:
- Լալայան Ե. Զավախք // Երկեր, հ. 1, Ե., 1983:
- Կաղանկատվացի – Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմություն Աղուանից Աշխարհի, քննական բնագիր և ներածությունը՝ Վ. Առաքելյանի, Ե., 1983: Սասնա Շռեր. հ. 1, Ե., 1936:
- Օրբելյան Ստեփանոս, Սյունիքի պատմություն, Ե., 1986:
- Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии, М., 1984.
- Антонян Ю. Ю. Магическое целительство и гадание в Армении (по материалам XX-ого века), диссертация на соискание степени кандидата исторических наук, Ер., 2007.
- Белицкий М. Забытый мир шумеров, М., 1980.
- Васильков Я. В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (сказание о Ришьяшринге) // Литература и культура древней и средневековой Индии, М., 1979.
- Вулпи Л. Ур халдеев, М., Издательство восточной литературы, 1961.
- Гулпакян С. А. Указатель мотивов армянских волшебных сказок, Е., 1983.
- История Древнего Востока, ч. 2, М., 1988.
- Плойд С. Археология Месопотамии, М., 1984.
- Марутян А. Т. Интерьер Армянского народного жилища // Армянская этнография и фольклор, вып. 17, Ер., 1989, с. 65-142.
- Մկրտչյան Н. Семитские языки и армянский, Ер., 2005.
- Оппенгейм А. Древняя Месопотамия, М., 1990.
- Пропп В. Я. Исторические корни русской волшебной сказки // Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В. Я. Проппа.), М., 1998.
- Տաдоյան Բ., Թарахչյան Ա. Օ некотрых типах судов в Древней Армении // Հայ ժողովրդական մշակույթի հետազոտման հարցեր, երիտասարդ գիտնականների VIII կոնֆերանս, զեկուցումների թեզիսներ, Ե., 1988:
- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969.

базируются на представлениях о животном мире и мистических связях человека с животными и т.д.

Топоров В. Н. Заметки по похоронной обрядности (к 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) // Балто-славянские исследования 1985, М., 1987.

Чурсин Г. Ф. Армяне Зангезура, Научные записки, т.1, Тифлис, 1931.

Шпренгер Я., Институтис Г. Молот ведьм, М., 1990.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения, М., 1999.

Da Silva A. Offrandes alimentaires aux morts en Mésopotamie, *Religiologiques*, 17 (printemps 1998) // www.unites.uqam.ca/religiologiques/17web/17dasilva.html, дата последнего посещения: 2000 г.

Hamer M. The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft // *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, London – Oxford - New-York, 1973, p. 125-150.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ ПРИГОТОВЛЕНИЯ ХЛЕБА В КОНТЕКСТЕ МИФА О ГРОМОВЕРЖЦЕ

Свадебная обрядность относится к тому классу празднеств, у которых достаточно трудно определить начало и конец. К этому классу обычно относятся и народные праздники, требующие определенной подготовки. Но поскольку подготовительные этапы также ритуализованы, они в зависимости от комментатора могут преподноситься как часть самого праздника, а могут интерпретироваться как закулисный, подготовительный этап. Кроме того любому празднику свойственна импровизационность, что также воздействует на условность как начала и конца, так и вообще длительности ритуалов. Впрочем в каждую историческую эпоху тем не менее складывался вариант ритуала, который был относительно «каноничным» в рамках допустимой импровизации, соответственно начало и конец ритуалов сравнительно устойчиво повторялись. Например, в советскую эпоху, в условиях высокой занятости населения, городская свадьба обычно длилась два выходных дня – в субботу и воскресенье. Сейчас даже самые богатые свадьбы длятся не больше одного дня, а многие покупают билеты для отправки в свадебное путешествие так, чтобы оно началось на следующий же день или даже в ночь свадьбы (здесь снова возникает вопрос где ставить точку). В результате многие современные свадьбы исполняются в разные дни недели с учетом когда билет на самолет, тем более что высокий уровень безработицы позволяет не учитывать обычный ритм рабочих дней и часов. Впрочем, в постсоветский период в силу инерции венчание чаще назначают все же на субботу, тогда как в досоветский период венчание в различных районах проводилось в разные дни, например, в Малатии, Евдокии и Джавахке оно обычно исполнялось либо в понедельник днем¹, либо в воскресенье вечером².

В традиционной армянской свадебной обрядности запрет обычно налагался на среду, когда не только не венчались³, но и

¹ *Ավարյան Ս.* Պատմության Մալաթիոյ Հայոց. Տեղագրական, պատմական եւ ազգագրական, Պեյրուի, 1961, էջ 1114. *Լալայան Եր.* Ջավախք. Նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար // Երկեր I, Եր., 1983, էջ 160:

² *Ավարյան Ս.* Պատմության Եվդոկիոյ Հայոց, Գահիրե, 1952, էջ 1504:

³ ПЭМ, Капан, 2007.

за невестой старались не идти, объясняя это предубеждение наличием в армянском названии 'среды' «чорекшабти» (չորեքշաբթի) якобы слова 'зло' «чар» (չար)⁴. Причина, видимо, в фонетическом сходстве слов 'четыре' – «чорс» (չորս) и 'зло' – «чар» (չար), соответственно в этот день избегали начинать важные предприятия. Удивительным образом стерлось восприятие среды как постного или четвертого дня⁵. Более того, начиная отсчет недели от понедельника, нынче четвертым днем недели считают четверг, при этом он воспринимается как благополучный, не ассоциируясь с напоминающим «зло» (չար) 'четвертым' (չորրորդ). В Сюнике, например, и сегодня распространен отсчет дней недели не по названиям, а по порядковым числительным. То есть применяется тот же принцип, который лежит в этимологии армянских названий первых четырех дней недели, однако отсчет ведется от понедельника, второго дня традиционной армянской недели, теперь ставшего первым.

В качестве первого действия, с которого начинается описание свадьбы, чаще всего упоминается просеивание муки – *таштадронк* (տաշտարոնք), которое в разных районах хотя и могло исполняться в разные дни недели, однако чаще упоминается четверг.



Тот факт, что первое ритуализованное приготовление к свадьбе, обряд просеивания муки и приготовления хлеба, предполагающее наличие гостей и множество сакрализованных элементов, приходится на четверг и, возможно, на четвертый день недели, невольно ставит вопрос соотношения этого обряда

⁴ Պետրոսյան Վ. Մանկան ազգայնություն, Եր., 1965, էջ 241:

⁵ О среде как четвертом дне армянской недели см. Петросян Э. Боги и ритуалы Древней Армении, Ер., 2004, с. 49 (1), 57.

и основного мифа (миф о Громовержце и его противнике)⁶, который, согласно реконструкции В.В. Иванова и В.Н. Топорова тоже связывается с четвертым днем⁷. Многие описания свадеб начинаются с четверга, если даже это не обряд просеивания муки. Те обряды, которые как первые исполнялись в пятницу, в доступных нам фиксированных описаниях имеют единичное упоминание, что отчасти может быть результатом избирательности описания, а отчасти более частным определением начала праздника.

Таким образом, наиболее распространенным вариантом начала армянской свадьбы является ритуал просеивания муки, который чаще приходился на четверг – свадебный день для многих индоевропейских народов⁸.

В одном из описаний зангезурской свадьбы упоминается, что дом прибирали во вторник, а после генеральной уборки мучными пятнами наводили кресты на верхней фронтальной части колонн, удерживающих крышу *глхатуна*, и на входной двери⁹. Интересно, что похожую уборку в доме с последующим наведением мучных пятен делали и в понедельник первой недели Великого Поста¹⁰, среда которой сохранила много элементов, позволяющих реконструировать ее как день Поединка¹¹. Сопоставление первой недели Великого Поста со свадебной позволяет предположить, что если первая неделя Поста построена на отсчете от воскресенья, то в свадебной обрядности скорее сохранился вариант (возможно, индоевропейской) недели, отсчитываемый от понедельника. Переменчивость четвертого дня армянской недели фактически отразилась на тех вариантах ритуала просеивания муки, когда у

⁶ О различных проявлениях основного мифа в армянском эпосе и мифологии см. Հարությունյան Ս. Հիշատակարանը «Սասնա ծռեր»-ում // Լիպեր հասարակական գիտությունների, Եր., 1981, N 11, էջ 65-85; Он же. Հայ ավազակների պատմություն, [Բելուր, 2000], էջ 78-195.

⁷ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов, М., 1974, с. 24-30. Ср. с Арамаздом из армянского пантеона, который также характеризуется числом 'четыре', см. Պետրոսյան Ս. Արամազդ, Եր., 2006, էջ 9-10:

⁸ См. Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 25-26.

⁹ Լալայեան Եր. Չանգեզուր. Նիւթեր անապայ ուսումնասիրութեան համար // Ազգագրական հանդես (далее ԱՀ), Գիրք Դ, N 2, Թիֆլիս, 1898, էջ 73:

¹⁰ См. Петросян Э. Указ. раб., с. 50.

¹¹ Там же, с. 57.

жениха он проводился в среду, а у невесты в четверг¹². Приготовление хлеба было длительным процессом и на деле могло затянуться на два дня (редко на три), тем более что просеивание муки и приготовление теста часто выполняли поздно вечером или даже ночью, а пекли с раннего утра, что уже могло прийти на пятницу. Смещение «вечернего» четверга на утро пятницы знакомо и из другой ритуальной практики армян. Похожая ситуация сложилась в кузнечном обряде по изготовлению амулетов в ночь на Страстную пятницу, когда забивались гвозди Артавазда/Христа¹³, обряд, где очевидна связь с мифом о Громовержце¹⁴. Удивляет сходство множества других элементов ритуалов просеивания муки и кузнечнойковки амулетов в ночь на Страстную пятницу. Если бы эти элементы не соотносились с основным мифом, то в свадебной версии можно было бы предположить «цитату» из кузнечного ритуала. Однако связь просеивания муки с мифом о Громовержце соотносится и с обрядами вызывания дождя¹⁵, которые по реконструкции В.В. Иванова и В.Н. Топорова послужили ритуальной основой мифа о поединке Бога Грозы с его противником¹⁶.

Насколько правомочно рассматривать процесс приготовления хлеба как сакральный ритуал, когда даже в описаниях свадеб конца XIX – начала XX вв. он обычно указывался как технический (а не ритуальный)¹⁷? И сегодня

¹² См., например, *Լալայան Եր.* Վարանդա (նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար). Սրջախ // Երկեր 2, Եր., 1988, էջ 108; *Լալայան Եր.* Զանգեզուր, էջ 73; ПЭМ, Гндеваз, Вайоццзорский марз, 2007.

¹³ *Խաղաղության-Սուրբեյան ՀՀ*այ ժողովրդական տոները, Եր., 2005, էջ 131; *Թաղևոսյան Ա.*, Դարբինը հայոց ծխակարգում (Պատմագագարական հետազոտություն) // Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (далее ՀԱԲ) 23, Եր., 2007, էջ 118, 148:

¹⁴ См. *Թաղևոսյան Ա.* նշվ. աշխ., էջ 126-150.

¹⁵ Об обрядах вызывания дождя у армян см. *Բրդյան Վ.* Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր., 1972, էջ 486-497; *Թաղևոսյան Ա.* Գութանով կատարվող անձրևաբեր ծեսը հայոց մեջ // Սոսկոտ մշակութային, 1996, #2, հունիս, էջ 9, и др.

¹⁶ *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Указ. раб., с. 103-136.

¹⁷ Обряд в этом смысле не изучался и со стороны ученых. Исключение составляет работа Р. Пикичян (*Պիկիչյան Հ.* Երաժշտությունը և երաժիշտը հայոց ավանդական աղտներն և ծխական կյանքում, Պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Եր., 2006), в которой автор исследует ритуал приготовления хлеба в доме невесты, не имеющий аналога в жениховской партии. Однако наши информанты выделяли торжественность приготовления хлеба в доме жениха и очень редко упоминали, что похожие действия происходили и в доме невесты, а если вспоминали, то отмечали их более сдержанный и малоритуализованный характер. В письменных материалах мне известно лишь одно упоминание, когда обряд

редки случаи, когда этот процесс воспринимается как часть свадебного праздника¹⁸. Наши информанты, как правило, затруднялись однозначно отметить день недели, когда готовили свадебный хлеб, и обычно указывали, что он проходил «за 2-3 дня до свадьбы», а чаще не упоминали вовсе, поскольку сейчас, как правило, хлеб покупают или заказывают, и процесс его приготовления как таковой в основном вышел из обихода. Но в наших полевых материалах встречались случаи, когда хлеб хотя и заказывался, однако в домашних условиях исполняли ритуализованное просеивание муки с участием множества гостей¹⁹. Уже то, что во многих случаях не исключается и присутствие музыкантов (иногда участники процесса пели/поют сами, а с появлением магнитофона под его сопровождение также танцуют), говорит о публично-праздничном настроении всего процесса.

В разных районах Армении в качестве главного просеивателя муки выступают различные персонажи, но каждый раз их роль описывается в весьма категоричных оценках. Например, если в Сюнике (с. Хндзореск) и среди араратских армян-переселенцев из Персии (с. Арамус), мать жениха не имела права вовлекаться ни в один из процессов, связанных с приготовлением хлеба, то в Гехаркунике (с. Цахкашен и Дзорагюх, переселенцы соответственно из Баязета и Алашкерта), наоборот, именно мать должна была выполнить эту работу. Причем и в том и в другом случае обязательство на участие/неучастие распространялось только на первые шаги отдельных этапов приготовления хлеба: просеивание муки, приготовление теста, выпечка. Скажем, в с. Арамус мать жениха могла принять участие в выпечке хлеба только после второй топки тонира. В Гехаркунике, наоборот, мать должна была испечь именно первый лаваш, а остальное могли допечь родственницы или оплачиваемые пекарки. В Брнакоте не было ограничений на участие во время просеивания муки, здесь и

приготовления хлеба описывается как действие, которое происходит в доме невесты. – См. *Ընդհանր Ե. Նոր-Նախիջեանի եւ Ն.Նախիջեանցիք // ԱՀ, Գրքեր VII եւ VIII, Թիֆլիս, 1901, էջ 86.*

¹⁸ Хорошим маркером, считать ли день выпечки хлеба уже свадьбой или лишь приготовлением к ней, может стать фиксация этого обряда видеокамерой или его игнорирование при съемках. В моем архиве свадебных видеозаписей (около 30) всего две содержат обряд просеивания муки. Можно сказать, что рассмотрение просеивания муки в качестве обряда скорее исключение, чем правило.

¹⁹ ПЭМ, Брнакот, Сюникский марз, 2007.

мать жениха и тетя (сестра матери) могли наравне с другими женщинами (бабушкой, сестрами отца жениха, родственницами и соседками) внести свой посильный вклад, в то время как матери жениха и ее сестре²⁰ строго запрещалось месить тесто. Ритуализованное начало с последующим сочетанием профанного или технического исполнения какого-либо процесса является хорошей иллюстрацией синкретичности повседневных практик в традиционных обществах, и здесь хорошо виден шов, соединяющий ритуал с каждодневным бытом.

При просеивании муки часто выделяются первые семь сит, которые во многих районах должны просеять, например, семь незамужних девушек, затем передать сито «неритуальным» работницам, чтобы закончить процесс. Нередко в качестве первого человека, кто просеивает муку, выступают посаженная мать (բալրորին)²¹, попадья, старейшая рода, есть даже вариант, когда начинает просеивать жених²². Иными словами, все упомянутые варианты отсылают к значимым ритуальным персонажам или к их сакральному количеству (ср. семь девушек; попадья и шесть женщин – т. е. в общей сложности семь; три исполнителя – старейшая рода жениха, каворкин, пекарка). Здесь важно то, что в каждом случае есть какое-либо правило (обычно не имеющее объяснения), которое обязательно должно выполняться, в случае же его нарушения предполагаются различные наказания-напасти (например, в Джавахке верили, что если муку на свадьбу просеит не попадья, а кто-нибудь другой, невеста сойдет с ума)²³. Приведенных данных достаточно, чтобы убедиться, что мы имеем дело не с профанным актом приготовления гастрономической основы свадебного угощения – хлеба, а с неким сакральным ритуалом.

²⁰ Думаем, что распространение запрета на сестру матери жениха нужно рассматривать в контексте армянских внутрисемейных взаимоотношений, где сестра матери может восприниматься как «расширенная» мать. См. *Արարիկյան Լ. Ազգ-պետություն, քե՛զ ընտանիք-պետություն. հայ ինքնության ընտանեկան առանձնահատկությունները // Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները. Հանրապետական գիտաժողովի նյութեր նվիրված եննա Կարապետյանի հիշատակին, Եր., 2001, էջ 12-16.*

²¹ Заметим, что хотя в армянской действительности в качестве посаженной матери всегда выступает жена посаженного отца (բալրոր), но в традициях других народов, в частности, во многих европейских культурах, посаженная мать чаще всего не является женой или родственницей посаженного отца. Учитывая эту разницу, в дальнейшем мы будем использовать только армянское обозначение 'посаженной матери' – *каворкин*.

²² *Հախազ Ե. Նոր-Նախիջեանը եւ Ն.Նախիջեանիք, էջ 86:*

²³ На этом мотиве мы остановимся подробнее ниже.

Ниже мы попытаемся выявить ритуально-мифологический контекст, свадебного обряда приготовления хлеба на основе сравнительного анализа сопоставимых с ним упомянутых выше других армянских ритуалов (кузнечного ритуала на Страстную пятницу, обрядов вызывания дождя) и основного мифа.

а) В.В. Иванов и В.Н. Топоров при реконструкции ритуалов, лежащих в основе мифа о поединке Бога Грозы с его противником, несмотря на откровенную «маскулинность» мифа (основные персонажи мужского рода: громовержец — Перун, Илья; змей), отмечают обряды (вызывания дождя), где главные исполнители прежде всего женщины, тогда как в мифе женские персонажи выступают либо в качестве объекта действия (наряду со скотом), которых необходимо вызволить у противника²⁴, либо в качестве наказанной жены, либо как главные героини трансформированного варианта мужской версии мифа, где вместо бога выступает его жена — богиня/жрица²⁵ (хотя в таком случае не совсем понятна ее мотивация вызволения женщин). Можно предположить вторичный и имитационный характер женской версии мифа по отношению к мужской²⁶. Среди ритуалов, имеющих отношение к контексту основного мифа, женские обряды, в отличие от редких мужских (ср. ашвамедху)²⁷, отличаются поразительной живучестью. Если мужская версия ритуала в лучшем случае может быть реконструирована по древним текстам и археологическим памятникам (большая часть которых дополняет материал мифа, в частности, относительно оружия Громовержца — камня, огня, металла)²⁸, женские обряды, имеющие отношение к этому мифу, продолжали бытовать вплоть до XX в., а некоторые их сюжеты дожили до сегоднешнего дня. Примечательно, что главным героем даже древних обрядов, отсылающих к основному мифу, является женский персонаж, имя которого сохранилось в форме разных типов редуPLICATIONS того корня, которым у славян обозначался Громовержец, то есть Перун, ср.: болг. *пеперуна*, *папаруна*, *пеперуда*, *преперуда*, *пеперуга*, *пеперунга*, *пемперуга*; с.-хорв. *прпоруша*, *преперуша*; румын. *păpărudă*, *păpărugă*, *păpălugă* и

²⁴ Ср. мотив вызволения невесты как основная причина поединка с вишапом в армянском эпосе. — См. Հարությունիւ Մ. Վիշափանքը «Սանահ ծեր»-ում, էջ 66-67.

²⁵ Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 106-108.

²⁶ К этому вопросу мы вернемся ниже.

²⁷ Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 81-85, 103-104.

²⁸ Там же, с. 85-96.

т.д.²⁹ Армянский обряд вызывания дождя также является «женским» как в плане участников, так и в смысле важнейшего ритуального атрибута, куклы Нурина, одно из имен которой, *пурпатик*, хотя и напоминает вышеприведенные южнославянские названия, но, по мнению М. Абеяна, не имеет с ними этимологических связей³⁰. Армянский свадебный обряд просеивания муки, в отличие от остальных публичных ритуалов, исполняемых стороной жениха, также имеет в основном женский состав исполнителей. Итак, обряды вызывания дождя у многих народов, в том числе у армян, как и обряд просеивания муки можно считать женскими. Прежде чем ответить на вопрос почему «мужской» миф соотносится с «женскими» ритуалами³¹, остановимся на отдельных составляющих обряда просеивания муки, указывающих на контекст мифа о громовержце.

б) В ритуальных текстах вызывания дождя частым является мотив открывания дверей, где с удивительным постоянством встречается такой хозяйственный атрибут как сито. Ср.:

Болг.: «...Бога моля дожд да върне, ой додоле!

Да зароси ситна роса, ой додоле!

Да се роди све берикет, ой додоле!..»

Русск.: «... Дай ми, боже, темен облак

Да зароси ситна роса,

Да се роди жито, просо...»

Серб.: «... Додолица бога моли:

Да ми боже ситну росу,

Ми у село, киша у поље...»³²

Образ дождя, пропускаемый через сито, закрепился также в старорусск. слове «ситникъ», которое помимо прочих смыслов, имеет значение 'легко моросящий дождь'³³. Впечатление, что имеем дело с обычной метафорой, рассеивается, когда видишь широкий ареал распространения этого текста³⁴. Армянское выражение *սիծրկը մաղկով է* («дождь моросит») буквально

²⁹ Там же, с. 104-107.

³⁰ *Пурпатик* М. Абеян связывает со словом *пурпа*, возводя его к слову «кукла» на немецком (*Puppe*) и французском (*poupée*) языках. — *Արեղյան Մ. «Փշխիւներ» կոչված կորովներն իբրև Աստղիկ-Դերկետոն դիցունի արձաններ // Երկր, հ. Է, Եր., 1975, էջ 169.*

³¹ Исключение составляет редупликация основного мифа в кузнечном ритуале приготовления амулетов на Страстную пятницу, но к этому обряду как и другим «мужским» ритуалам, которые можно интерпретировать в контексте мифа о Громовержце, мы вернемся ниже.

³² *Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 108-109 [выделено нами – Ш.Г.].*

³³ *Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка, т. IV, СПб.-М., 1909,*

с. 166. Ср. там же производное от 'ситника' – 'ситивень', 'ситуха' в значении 'мельчайший дождь, словно мокрая пыль'.

³⁴ *См. Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 108-116.*

переводится как «дождь просеивается». А во время обряда вызывания дождя группа девушек и пожилых женщин обходила дома с колядками, в которых наряду с корытами муки появлялся также образ сита с водой/дождем:

Անձնակազմը
Նուրին Նուրին էկել է,
Շալե շապիկ հագել է,
Կարմիր գոտիկ կապել է.
Մեր Նուրինին փայ տվեք,
Տաշտերով այուր բերեք,
Մաղերով ջուր բերեք,
Մեր Նուրինին կշտացրեք,
Ուտենք-խմենք, քեֆ անենք:

Տանտիրոսին
Մեզկերդ պինդ էղնի,
Կամբերդ ամուր էղնի,
Անձրևը բեռ էղնի,
Հացը առատ էղնի.
Անձնակազմը
Տաշտ ու մաղդ լիք էղնի,
Քու հացը առատ էղնի,
Գերանդին չկարա կտրի³⁵:

То есть дождь как необходимое условие для того, чтобы был хлеб (мука), не только связывается с этим конечным продуктом, но и уподобляется ему: как мука просеивается через сито, точно так же с неба-сита льется/просеивается дождь. Семантика «сита» предполагает двусмысленность. Эта посуда, например, выступает в роли мифологических «дверей» в грузинском эпосе об Амирани, где герой, распоров брюхо проглотившего его черного дракона (дэва), вставляет в место выхода деревянное решето, чтобы солнце, которое чудовище время от времени заглатывает, смогло бы снова взойти на небо³⁶. Хотя это, очевидно, классический инициационный сюжет³⁷, однако здесь нам важно то, что решето оказывается неким промежуточным пространством в движении солнца и тем самым выступает в роли неба или его дверей. Промежуточная (пороговая) сущность сита лучше проявляется в гадательных обрядах, где оно один из основных инструментов. В.В. Иванов и В.Н. Топоров склонны рассматривать практику подбрасывания сита с целью гадания в контексте основного мифа. В армянской гадательной практике сито и решето представлены достаточно широко³⁸, что фактически связано с универсальной семантикой посуды такого рода, позволяющей считать ее не только

³⁵ *Բղղյան Վ.* նշվ. աշխ., էջ 492 (выделено нами).

³⁶ *Чиковани М.Я.* Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966, с. 222-223.

³⁷ *Абрамян Л.* Герой, прикованный на горе: перекрывающиеся ладшафты и мифы // АБ-60. Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфулловича Байбурина. СПб., 2007, с. 194.

³⁸ *Антонян Ю.Ю.* Магическое целительство и гадание в Армении (по материалам XX века). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ер., 2007, с. 51-52, 162-165.

наиболее опасной (из-за двойной открытости), но неким медиатором, соединяющим/разъединяющим «этот» и «тот» мир, что обусловлено ее функциональной двойственностью как одновременно удерживающей содержимое и пропускающей воду³⁹. Участники свадебного просеивания муки, чаще члены семьи жениха, бросали в сито различные сладости, яблоко, монеты и даже кольцо, и в зависимости от того кому из просеивающих муку незамужних девушек достанется яблоко или (поздний вариант) кольцо, ей пророчили скорое замужество, таким образом реализуя «гадательный» потенциал сита. Иначе говоря, сито как техническая необходимость просеивания муки на деле может вызвать достаточно автономные мифологические ассоциации. В свадебном обряде его ритуальность подчеркивается еще и тем, что в одном из вариантов обряда сито украшают серебряными и блестящими бумажками⁴⁰, что в контексте просеивания муки как ритуального представления дождя, возможно, забытая отсылка к образу молнии. Впрочем, молния в обрядах вызывания дождя (как, видимо, и в свадебном обряде) чаще замещается огнем (свечой).

с) В свадебном обряде приготовления хлеба свечи являлись обязательным атрибутом и зажигались на корыте, куда просеивалась мука. В описаниях этого обряда есть варианты зажигания двух или четырех свечей, каждая из которых зажигалась по углам корыта. Есть упоминания, что во время просеивания муки присутствующие танцевали держа зажженные свечи⁴¹. Еще при приглашении на этот обряд ближайшим родственникам также дарили свечи⁴², которые, можно сказать, символизировали обряд в целом. Свечи были обязательным атрибутом и в обрядах вызывания дождя. Так, в Варанде женщины зажигали свечи на «дырявом» камне (ծալքաքար) во время засухи и лили сквозь отверстие воду, тем самым пытаясь немедленно вызвать дождь⁴³. Огонь зажигался и в кузнице во время ритуала на Страстную пятницу, причем, как отмечает А.

³⁹ Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В. К функциям посуды в восточно-романском фольклоре // Этническая история восточных романцев. Древность и средние века. М., 1979, с. 176.

⁴⁰ Շահազիզ Ե. Նոր-Նախիջեան եւ Նոր-Նախիջեանցիք, էջ 86:

⁴¹ Լալայեան Եր. Նոր-Քալաթեոյ գաւառ կամ Գեղարքունիք // ԱՀ, Գրքեր XVI, Թիֆլիս, 1907, էջ 17-18:

⁴² Լալայեան Եր. Ջալալք, էջ 151:

⁴³ Բրդյան Կ. նշվ. աշխ., էջ 488; Լալայան Եր. Վարանդա // ԱՀ, Գիրք Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 191:

Тадевосян, этот огонь не имел какого-либо функционального значения⁴⁴.

В основном мифе огонь обычно выступает как оружие громовержца (молнии), которым поражается противник, после чего освобожденные воды проливаются в виде дождя⁴⁵. Поэтому неудивительно, что в обряде вызывания дождя тема огня (молнии) обязательно присутствует, и если придерживаться толкования, что просеивание муки связано с вызыванием дождя, то наличие свечей на корыте для муки ложится в общую схему обрядов вызывания дождя, символизируя молнию или оружие Громовержца.

d) Немаловажным фактом является то, что в сито клали семь вещей, каждая из которых выпадала одной из просеивающих девушек. В ритуале в ночь на Страстную пятницу кузнец собирал металл для амулетов также из семи кварталов села⁴⁶. Присутствие и в том и в другом случае числа семь, видимо, можно считать попыткой передать идею «всех» или «всего» (ср. также вайоцзорский вариант просеивания муки, когда первые семь сит просеивали семь незамужних девушек из семи разных домов)⁴⁷.

Как известно, число 7 часто заменяет образ структурированного космоса⁴⁸. Структурированность обеспечивается «делегируемостью» в числе семь «всех» частей мира, что важно как при разворачивании космоса из первожертвы (ср. распределение мяса на семь домов при жертвоприношении), так и при интеграции «первочеловека»⁴⁹ или социума, общины из отдельных частей космоса. В случае обряда просеивания муки есть вариант, когда каждый участник, вернее участница этого ритуала приносили с собой в дом жениха пшеничную крупу или деньги⁵⁰, что свойственно общинному жертвоприношению, тем самым подтверждая важность предстоящего события для «всего» общества или «цитируя» некий обряд, важный для всей общины. Это одаривание хозяев являлось настолько значимым фактом, что в некоторых случаях под названием «таштадронк»

⁴⁴ *Թաղկույան Ա.Նշվ. աշխ., էջ 142:*

⁴⁵ *Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 61.*

⁴⁶ *Թաղկույան Ա.Նշվ. աշխ., էջ 118:*

⁴⁷ ПЭМ, Вернашен, Вайоцзорский марз, 2007.

⁴⁸ См. *Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980, с. 26-27.*

⁴⁹ *Lincoln B. Death, War, Sacrifice. Chicago & London, 1991, p.168-184.*

⁵⁰ *Լալայան Եր. Ջալալյը, էջ 151:*

стал подразумеваться ритуал дарения с совершенно иным содержанием – когда родственники в помощь семье жениха приносили разную провизию для свадебного стола⁵¹. Иногда под тем же названием «таштадронк» исполнялся ритуал передачи подарков невесте со стороны родственников жениха⁵². Таким образом, цель общинного участия, одаривания оказалась настолько важной, что 'таштадронк' стал как бы синонимом 'ритуального одаривания', кроме прочего напоминающая и сбор продуктов во время праздничных колядок (в том числе и при обряде вызывания дождя).

е) Сюжетной фабулой основного мифа является убийство противника громовержца, в качестве которого часто выступают разные змеи (в арм. версии чаще вишап). В ритуалах, которые имеют отношение к данному мифу, убиваемый противник имеет самые разные ипостаси: от куклы (обряд вызывания дождя) до Артавазда и Иуды (кузнечный ритуал). Иногда противник указывается не прямо, а вводится через образ некоего покойника. Например, в обрядах вызывания дождя в реку бросали/мыли черепа покойников, извлеченные из неармянских могил⁵³, или камни, извлеченные с кладбищ, предварительно клали на церковный стол, а затем, обойдя с ними поля, торжественно бросали в реку⁵⁴. В обряде просеивания муки в Зангезуре и в Варанде обязательно упоминались покойники, которым выделялась как бы своя доля с просьбой дать благословение дому, где играли свадьбу⁵⁵. Покойники упоминались и во время засаливания теста. В Зангезуре, как и при просеивании муки, первой подходила старейшая рода и, взяв горсть соли и насыпая его в тесто, приговаривала: «Это за душу такого-то покойного», «это – за душу другого», «да снизойдет благословение всех покойных на этот дом»⁵⁶. Хотя, в данном обряде мотив убийства отсутствует, он присутствует опосредованно – через «результат убийства» (упоминание покойника). Заметим, что к сыпанию соли часто прибегают в

⁵¹ *Բենտ, Բուանդիս կան Հարր գաւառ // ԱՀ, Գիրք Ե, N 1, Թիֆլիս, 1899, էջ 102:*

⁵² *Լալայեան Եր. Մուշ-Տարոն // ԱՀ, Գիրք XXVI, Թիֆլիս, 1916, էջ 161-162:*

⁵³ *Բղդյան Վ. նշվ. աշխ., էջ 489.* Примечательно, что, по сведениям Ер. Лалаяна, в Нор-Баязете местные сельчане с большой готовностью помогали во время археологических раскопок, уверенные, что раскрытие могил язычников поспособствует приходу дождя. – См. *Լալայեան Եր. Նոր-Բայազետի գաւառ // ԱՀ, Գիրք XVII, N 1, Թիֆլիս, 1908, էջ 96-97.*

⁵⁴ *Բղդյան Վ. նշվ. աշխ., էջ 488:*

⁵⁵ *Լալայեան Եր. Վարանդա, էջ 108; Լալայեան Եր. Ջանգեզուր, էջ 73:*

⁵⁶ *Լալայեան Եր. Ջանգեզուր, էջ 73:*

ритуалах, связанных с прекращением града⁵⁷. Конечно, соленье хлебного теста является прежде всего кулинарной необходимостью, но именно в силу особой роли соли в ритуалах, связанных с дождем, здесь этот процесс также ритуализуется и может перетянуть за собой соответствующие мифологические мотивы, в частности упоминание и благословение покойников.

ф) Образ мертвых в ритуалах вызывания дождя часто связывается с темой жертвоприношения. В обрядах же приготовления хлеба этот мотив появляется в основном в двух ритуальных действиях: первое, в раздаче выпеченного хлеба участникам обряда и особое обращение с первыми выпеченными хлебами; второе, разбрызгивание муки и вина (известных символических заменителей плоти и крови) в тоне́ре перед самой выпечкой лаваша. Если отношение второго действия к теме жертвы (ср. мука/хлеб и вино) очевидно, то первое отличается большим разнообразием и большей распространённостью. Так, даже во время обычного выпекания хлеба считалось, что нельзя есть первые семь лавашей, пока не будет испечен хотя бы восьмой, в некоторых районах запрет налагался только на первый лаваш. Нарушившему это табу пророчили смерть супруга/супруги. Запрет есть первый лаваш или первые семь лавашей⁵⁸, которые здесь выступают тоже как «первый» (7 как ритуально значимое число), скорее всего имеют отношение к теме первой жертвы (что соотносится и с мотивом жертвы в контексте основного мифа). Вместе с тем выпекание хлеба имеет больше отношения к демиургическому акту и в контексте свадьбы чаще связывается с образом невесты. Например, в Татеве было распространено мнение, что если свадебный хлеб раздать, то невеста окажется гулящей⁵⁹. В Вернашене верили, что если процесс выпечки идет легко, то это признак легкости и доброжелательности будущей невесты⁶⁰. А в Брнакоте, где при

⁵⁷ Ср. разбрасывание вверх, в сторону неба, смешанную с золой от костра *трндэза* (Сретения) соль для предотвращения града. – См. *Լալաշեան Եր. Բնությանի գիտություն* // ԱՀ, Գիրք X, Թիֆլիս, 1903, էջ 203, см. также *Լալաշեան Եր. Գանձակի գիտություն* // ԱՀ, Զ Գիրք, Թիֆլիս, 1900, էջ 348; *Լալաշեան Եր. Նոր-Բայազետի գիտություն*, էջ 97. Ср. также крестообразное сыпание соли с целью предотвратить град – дневниковые заметки автора.

⁵⁸ ПЭМ, Мргашат, Армавирский марз, 2007; ПЭМ, Ашнак, Арагацотнский марз, 2007; ПЭМ, Джрашен, Лорийский марз, 2007; ПЭМ, Дзорагюх, Гехаркуникийский марз, 2007; ПЭМ, Вернашен, Вайоцдзорский марз, 2007.

⁵⁹ ПЭМ, Татев, Сюникский марз, 2004; ПЭМ, Вернашен, Вайоцдзорский марз, 2007.

⁶⁰ ПЭМ, Вернашен, Вайоцдзорский марз, 2007.

обычном выпекании хлеба пекаркам обязательно выделяли их долю, свадебный лаваш ни в коем случае на дом не выдавался, чтобы тем самым предостеречь возвращение невесты в свой дом⁶¹. Демииургический мотив в этом обряде является настолько довлеющим, что часто подменяет все остальные интерпретации⁶². Так, правило молча просеять муку с покрытой красным воланом головой исполнители обряда объясняли как условие, воздействующее на характер будущей невесты, тогда как это элементы более общего ритуального поведения, о чем подробнее будет сказано ниже.

г) В одном из описаний обряда просеивания муки неожиданно и с непонятной целью появляются красная и зеленая шелковые нити, которые клялись справа от корыта для теста без указания на их дальнейшую функцию.⁶³ В свадьбе эти нити обычно фигурируют во время венчания, когда сплетенный из них церковный нарот надевался жениху и невесте либо на руку, либо завязывался на груди в знак запрета на половые отношения до обряда «снятия венца». Другой пример сочетания красного и зеленого (лент) встречаем на женихе, которому одну ленту перекидывали через плечо перед отправлением за невестой, а вторую завязывали наискосок поверх первой перед возвращением из дома невесты. Таким образом, крест-накрест перевязанные ленты скорее всего имели отношение к пересеченным путем жениха и невесты. Однако красной и зеленой нитями завязывались также и амулеты против молнии и огня, приготовленные кузнецом в ночь на Страстную пятницу⁶⁴. В некоторых районах красной и зеленой нитями в качестве оберега от молнии нашивались кресты на спинах детей (обычно девочек) перед Пасхой⁶⁵. Зашивание и завязывание нитей на Пасху как и привязывание амулетов на Страстную пятницу с учетом того, что и те и другие направлены на защиту от молнии, могут быть рассмотрены в контексте основного мифа (где тема завязывания связывается со змеем, которого, например, согласно

⁶¹ ПЭМ, Брнакот, Сюникский марз, 2007.

⁶² О выпекании новогоднего печания как о демииургическом акте см. *Pikichian H. Festival and Feast // Armenian Folk Arts, Culture, and Identity*, Indiana University Press, 2001, p. 222-224; *Ստեփանյան Չ. Արարում և պայքար. Կին-տղամարդ ծխական հավաքությունը և համագործակցությունը // Հայ ազգաբնության և հնագիտության խնդիրներ*, Եր., 2006, էջ 211-221.

⁶³ *Լալայան Եր. Գանձակի գավառ (նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար) // Երկեր, հ. 2. Եր., 1988, էջ 346:*

⁶⁴ *Խաղաղյան-Առաքելյան Հ. նշվ. աշխ., էջ 131:*

⁶⁵ ПЭМ, Татев, Сюникский марз, 2006.

южнославянской традиции, можно было поймать, связав веревкой из козлиной шерсти или конского волоса)⁶⁶. Возможно, на ту же связь указывают и красная и зеленая нити во время просеивания муки, где они, в отличие от других обрядов, не используются как украшение свадебных атрибутов, что в таком случае не потребовало бы дополнительных толкований. Их «нефункциональное» присутствие говорит об утерянности некоего контекста, который при сопоставлении с вышеприведенными обрядами может быть реконструирован в рамках мотивов основного мифа.

h) Во время просеивания муки в Варанде первой исполнительницей этого процесса являлась какая-нибудь старая женщина⁶⁷, в Зангезуре в этой роли выступала старейшая рода жениха⁶⁸, в Джавахке — попадь⁶⁹. Интересно, что в Джавахке она закрывала голову красной косынкой, что согласно народной интерпретации делалось с целью обеспечения стыдливости невесты (ср. краснеть от стыда). Однако, если отвлечься от цвета косынки, то она скорее выполняла функцию закрывания головы (ср. накидку на голову в обрядах с целью обеспечения невидения). Согласно В. Бдоюну, в Ахалкалаке имелось представление о том, что град с неба рассыпает Слепая старуха, для предотвращения чего звонили в церковные колокола, чтобы дать ей знать и остановить град⁷⁰. В обоих случаях есть образ невидящей старухи, которая имеет отношение к выпадению осадков. Но если в первом случае, надо полагать, это желанный дождь, то во втором случае — нежеланный град. Указанные ритуалы в этом смысле разнонаправленны, но сходство сюжетов позволяет предположить общность их мифологического контекста, породившего другие ритуально-мифологические сюжеты.

По мнению В.В. Иванова и В.Н. Топорова, мотив исчезновения глаз, который в основном мифе связывается с похищением глаз у Бога Грозы его противником и позднее их возвращением, может быть трансформацией мотива воды (скота), добываемого у противника Бога Грозы — божества мира мертвых (следовательно, связанного с невидимостью)⁷¹.

⁶⁶ Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 117.

⁶⁷ *Լալայան Եր.* Վարանդա, էջ 108:

⁶⁸ *Լալայան Եր.* Զանգեզուր, էջ 73:

⁶⁹ *Լալայան Եր.* Զավաթք, էջ 152:

⁷⁰ *Բրդյան Վ.* Աշխ., էջ 486.

⁷¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 130.

Эквивалентность глаза и источника представлена и на лингвистическом уровне (ср. хетт. *šakuća* 'глаз' и *šakuni* 'источник'⁷²; арм. *ułú* 'глаз', *ułunúr* 'источник'). Однако в ритуальной версии мотив слепоты трудно увязать с освобождением источника, разве что ослепляется противник. Так, в кузнечном ритуале, известном под названием «Выколоть глаза Иуды», приготовленные в Великий четверг гвозди на Страстную пятницу забивались в землю с тем, чтобы выколоть глаза Иуде⁷³. Здесь ослепление связано не с основным героем, а с его противником и является алломорфом победы над ним, в результате чего могут быть открыты врата для всяких благ, в том числе дождя. То есть мотив слепоты в контексте основного мифа очевиден, если к тому же есть мотив борьбы. «Невидение» при ритуале просеивания муки не имеет отношения к теме борьбы, но выражает некое свойство главного ритуального персонажа, особенность и «единственность» которого обеспечивается его невидением⁷⁴ и, как мы увидим в следующем пункте, молчанием, поскольку эти свойства позволяют ритуальному предводителю «перенестись» в начало времен и уподобиться соответствующему мифологическому герою⁷⁵.

Во многих обрядах с невидящими персонажами интерпретация может исходить из совершенно другой логики: не с точки зрения исполнителя, а с точки зрения остальных участников, для безопасности которых и следует главному персонажу (например, громовержцу) закрыть глаза, поскольку его взгляд смертоносен. Ритуальная редупликация таких мифов также сопровождается обязательным закрыванием глаз основного исполнителя⁷⁶, но это скорее всего не наш случай, поскольку какими-либо прямыми признаками Громовержца просеивающая муку женщина вроде бы не обладает.

і) Другим особым правилом ритуального поведения является молчание. В Джавахке попадая просеивает муку, не произнося ни слова. М. Абемян упоминает молчаливый обряд вызывания дождя: когда с какого-нибудь священного места

⁷² Там же.

⁷³ *Թաղևնայն Ա.*, 2 և 3. աշխ., էջ 150:

⁷⁴ Ср. с кузнечным ритуалом, где кузнец должен приготовить амулеты так, чтобы никто не его при этом не видел. – См. *Թաղևնայն Ա.* 624. աշխ., էջ 118.

⁷⁵ Этим замечанием мы обязаны Л. Абрамю.

⁷⁶ Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 128-129. Ср. также: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, с. 59-60.

приносили камень и молча обводили его вокруг полей⁷⁷. И кузнецы утром на Страстную пятницу, до того как позовут петухи, молча отправлялись, в кузницу, чтобы по три или семь раз ударить по наковальне и тем самым закрепить кандалы Артавазда или, согласно другому варианту, в ночь на пятницу молча, стоя на одной ноге, делали амулеты для защиты от молнии и также молча продавали их⁷⁸. Условие молчания соблюдается и в болгарском ритуале вызывания дождя, когда преследуется змей, скрывающийся в разных местах, «что сопоставимо с мотивом последовательного укрывательства противника Бога Грозы в реконструированном мифе. Во время преследования и убийства змея преследователи хранят молчание»⁷⁹. Несмотря на то, что мотив молчания присутствует во всех этих ритуалах, однако трудно проследить какую-либо особую связь непосредственно с мифом о громовержце. Здесь снова, как и в случае «невидения», мы имеем дело с особенностью ритуального поведения, которое, возможно, таким способом передает идею важности исполняемого действия, того, что требует максимальной сосредоточенности и предполагает лишь одного главного участника, которому нельзя отвлекаться на иное общение, да и не с кем общаться, поскольку он мыслится как единственный. Слово в таком случае может повредить делу, действенность мысли обеспечивается молчанием главного исполнителя обряда⁸⁰.

ж) Особая роль попадания в ритуале просеивания муки имеет параллели, связанные с обрядом вызывания дождя, где она также является основным персонажем, возглавляющим пахоту обмелевшей реки женщинами⁸¹. В Джавахке верили, что если муку на свадьбу просеит не попадья, то невеста сойдет с ума. Заметим, что сумасшествие – характерное качество и прикованных героев (ср. противника громовержца)⁸², которых до такого состояния доводят вишапы или дэвы⁸³. Последние могут поселиться и в людях, что напоминает мотив укрывания противника от Громовержца (ср.: «змей последовательно пря-

⁷⁷ Արեղյան Մ. «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, էջ 89:

⁷⁸ Թադևոսյան Ա. նշվ. աշխ., էջ 118; Խառատյան-Առաքելյան Հ. նշվ. աշխ., էջ 131:

⁷⁹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 116-117.

⁸⁰ О молчании, в том числе ритуальном, в контексте триады мысль – слово – дело см. Абрамян Л. Беседы у дерева, М., 2005, § 30, 31, 122, 123, 172.

⁸¹ Բրդյան Վ. նշվ. աշխ., էջ 488:

⁸² Թադևոսյան Ա. նշվ. աշխ., էջ 136:

⁸³ Արեղյան Մ. Հայ վիշապիկան բանահյուսություն // Երկեր, հ. Ա, Եր., 1966, էջ 146-148:

чется под разными видами животных существ или обращается в них»⁸⁴. Защита будущей невесты от такой участи⁸⁵ попадшей выдает в лице последней образ жрицы (ритуального заместителя громовержца ?).

к) Одним из главных элементов обрядов вызывания дождя – это обливание водой. В обряде просеивания муки вода замещена мукой. Во многих районах Армении вплоть до недавнего времени участники этого обряда не только обмазывали друг друга мукой, но самые ретивые обязательно пытались завалить кого-нибудь в корыто с мукой. В некоторых селах Вайоцдзора настоящей считали только ту свадьбу, в которой муки таким образом переводили по крайней мере в два раза больше, чем шло на приготовление самого хлеба. Однако в наших полевых материалах встречались случаи, когда во время приготовления хлеба не обходилось и без шуточного обливания настоящей водой. Так, например, в Гоговите, подшучивая над пекаркой, в момент, когда она приподнималась с места чтобы прилепить к стене тоныра тесто лаваша, на ее приподнятый торс лили холодную воду⁸⁶. Таким образом, «инсценировка» обливания водой здесь получала буквальное воплощение. Символически или реально при изготовлении свадебного хлеба воспроизводилось обливание, поведение, чаще сопровождающее ритуал вызывания дождя не только у армян⁸⁷, но и широко распространенный в балто-славянской традиции⁸⁸. Причем как и во время обряда вызывания дождя, парни участвовали здесь только в качестве обливающих «мучителей», в данном случае разбрасывающих муку или катающих в ней участниц просеивания муки.

Во всех вышеприведенных пунктах (за исключением последнего), связь свадебного просеивания муки с обрядами вызывания дождя, кузнечным ритуалом и мифом о громовержце реконструируется с определенной долей условности. Казалось, каждый из этих пунктов может быть проинтерпретирован и в другом свете, однако именно «совпадение» множества отдельных элементов, которые потенциально проявляют связь с

⁸⁴ Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 5, ср. так же Там же, с. 75-80, 116-117.

⁸⁵ Опасность сумасшествия возникала и в Великий четверг, и чтобы избежать этой напасти в этот день нельзя было мыть голову – см. *Խաչատրյան-Առաքելյան* Հ. ԶԶԳ. աշխ., էջ 130:

⁸⁶ ПЭМ, Гоговит, Ширакский марз, 2007.

⁸⁷ *Քրդյանի* Կ. ԶԶԳ. աշխ., էջ 488, 492-493:

⁸⁸ См. Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. раб., с. 103-136.

основным мифом, могут стать достаточным основанием для предположения тем не менее глубинных связей между этим ритуалом и основным мифом. Примечательно, что последний пункт – «обливание»/обсыпание более однозначно и прямо указывает на обряд вызывания дождя. Вообще ритуальной основой этого реконструированного мифа, как мы уже отмечали, является женский обряд, в котором и главный герой (громовец) и его противник представлены как бы в замаскированном виде: это либо женщины переодетые мужчинами, либо куклы, которые хоть и носят женское имя, но иногда могут быть одеты как мужчины (ср. мужскую папаху на голове Нурина пурпатака в Нор Баязете)⁸⁹. Вместе с тем в этих обрядах как-то заретушрован мотив поединка, который является одним из самых важных в основном мифе. Убийство противника представлено главным образом в виде результата «поединка», присутствием темы «покойника» (или в лучшем случае потоплением куклы). Кажется, в подобных обрядах больше акцентирована тема вызывания дождя (и как его предвестников – молнии и грома), а мотив борьбы представлен как раз в мужском обряде – кузнечном ритуале, в котором отсылки к основному мифу более прозрачны и сохранены на уровне интерпретации обряда (ср. тему об укреплении цепей Артавазда, выкалывание глаз Иуде). В свадьбе тема поединка более откровенно представлена в другом «подготовительном» обряде – заклинании быка⁹⁰, где также основными персонажами выступают мужчины. Создается впечатление, что если мужская версия ритуала, где разыгрывается драма основного мифа, представляет сам прецедент, в определенной степени является им, женская версия обыгрывает (ср. имитирует) этот сюжет⁹¹. Любопытно, что в женской версии в качестве основного «имитатора» часто выступает жена «канонического жреца» – сельского священника, которая в традиционных обществах занимала особую нишу «народной жрицы». Тогда как в аналогичных других народных обрядах в роли жреца выступает не священник, а кузнец или кавор (ср. заклинание свадебного быка). То есть попадая замещает не священника, а некоего жреца, который исчез, видимо, как только идеологическое поле

⁸⁹ Հղիւմի Վ. նշվ. աշխ., էջ 490:

⁹⁰ См. Шагоян Г. Традиционное «забивание быка» и современное разрезание торта в армянской свадьбе // Хлеб в народной культуре. Этнографические очерки, М., 2004, с. 210-226.

⁹¹ На это обстоятельство наше внимание обратил Л. Абрамян.

было канонизировано христианской церковью. Подобная картина сложилась и в случае гаданий, которые почти полностью перешли в ведомство женщин (ср. институт гадалок), тогда как мужчины заняли профессиональную нишу церковнослужителей⁹². В народной обрядности «жрица» практически определялась по свойству к официальному «жрецу», священнику, который хоть и не мог сам участвовать в языческих действиях, порицаемых церковью, но становился «сакральным» гарантом, чтобы их исполняла его жена, не ограниченная церковными канонами.

Таким образом, основной миф, представленный в мужской партии свадьбы как некий прецедент (заклание быка), в женской обрядности (просеивание муки), больше соотносится с вызыванием дождя, который предшествует этому прецеденту и отчасти имитирует его.

⁹² Антонян Ю.Ю. Указ.раб., с. 192, 194.

СОЛЯРНЫЙ КУЛЬТ КАК ЛЕЙТМОТИВ В СИМВОЛИКЕ НАСКАЛЬНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ

Профессор Саркис Арутюнян – крупный ученый-исследователь фольклорного наследия армянского народа, определенное место в своих трудах посвящает изучению астральных и зооморфных мотивов, оставивших глубокий след в армянском народном фольклоре, выявляя их общиндоевропейские корни, выделяя исторические и типологические аналоги, общности и различия. Астральные, в том числе и солярные мотивы, как и зооморфная тематика, находят отражение и в искусстве древней Армении, выявляя те взаимосвязи, которые прослеживаются и при изучении фольклорных материалов. Особый интерес в этой связи представляют мотивы козла и собаки и связи их с солярным культом.

Мотив собаки нередко присутствует в наскальных изображениях Армении, включаясь в сложные композиции, сюжет которых связан, как мы постараемся показать, с мифопоэтическим повествованием о возрождении солнечного светила, сопоставляемым со смертью и новым рождением "праведника" (в ходе инициации или иного переходного процесса), аллегорически представляемого в виде мистерий жертвенного козла, одного из важнейших символов жертвы в индоевропейской мифологии. В ведической Индии, например, он был воплощением бога Агни, являясь его верховным животным и символизируя жертвенный огонь, "из которого рождается новая праведная жизнь". Тема козла, как жертвенного животного в культурах Древнего Востока, как и отражение этого образа в искусстве достаточно обширны и многообразны. Особенно ярко иконография этого священного животного представлена в искусстве древнего Ирана и Междуречья – от зеркально-симметричных образов у священного дерева на оттисках шумерских роликовых печатей и статуарных изображений козла у дерева, из золота и лазурита из Ура – до образа крылатого козла в искусстве ахеменидского Ирана, украшающего ручку драгоценного сосуда и богини, "кормящей травой" геральдически расположенных козлов на пластинке из слоновой кости из Угарита. На хеттских рельефах, козел сопровождает Тешуба – главное божество хеттского пантеона, будучи в то же время одним из основных жертвенных животных в хеттской ритуальной

практике. (В. Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии. Москва 1982, с. 67-69). Не менее яркие и выразительны изображения этого священного животного в искусстве древней Армении, особенно в памятниках торевтики и орнаментике П тыс. до н. э. , как, например, бронзовые статуэтки из Арича (XIII в. до н. э.) и Лчашена, орнаменты на бронзовых поясах из Ахпата или керамике, — на сосудах из Карашамба и Еленендорфа (см. , например, Հ. Ռ. Իսրայելյան, Պաշտոնական և հաճախվող ընդհանուր բնութագրերի չափանիշներ, Երևան, 1973). Нельзя не вспомнить и изображения козлов со свастикой, опоясывающих замечательные культовые сосуды из Мецамора эпохи поздней бронзы и раннего железа (хранятся в фондах музея Мецамора).

Здесь нас интересуют особенности передачи образа этого животного, как центральной темы в наскальных изображениях Армении, не случайно прозванных народной мудростью "козьим письмом", проливающие свет на связанные с ним религиозно-мифологические представления древних армян. Само изображение козла в петроглифах, как правило, канонизировано, представляя собой своеобразную знаковую систему, содержащую конкретную информацию, закодированную в особенности стилизации рисунка. Первый источник информации — это форма рогов в виде двух (или более) полуокружных линий. Изображение дороги в виде соотносимых волнистых или ломаных линий фиксируется в культурах Древнего Востока, например, в искусстве Египта, в т. н. "Книге двух путей", художественном повествовании и текстах о странствиях души покойного в загробном мире, помещенных на саркофагах времен XI династии. (Hermann Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter, Berlin, 1956, Abb. 7). Эти пути воспроизводят своеобразную "топографию" загробного мира, где ладья Осириса, в отличие от солнечной ладьи бога Ра, плывет не по небу, а по водам Запада — царства мертвых. "В этих "Книгах", в которых нашел отражение компромисс между солярным мифом и мифом об Осирисе, сопоставляются функции Осириса — властелина царства мертвых — и солнечного бога Ра, плывущего двенадцать часов в своей ночной ладье по подземному Нилу, чтобы утром взойти на восточном небосклоне. (Я. Лапинская, М. Марциняк, Мифология Древнего Египта, М., 1983, с. 76-78). Дороги в виньетке из "Книги двух путей" изображены в виде двух извилистых подобных друг к другу овально-волнистых линий. (Я. Лапинская, М. Марциняк, рис. 41).

В египетской иероглифической письменности знак в виде двух соотносимых ломаных обозначает глагол "идти" (М. И. Коростовцев, Египетский язык. М., 1961, с. 15). В хетто-лувийской иероглифической письменности, охватывающей регион, территориально и культурно сопредельный и близкий к рассматриваемым памятникам Армении, знак в виде двух подобных ломаных линий имеет два значения – I. "ДОРОГА" и II. "ПОСЫЛАТЬ". Этот знак помещен в "Нормальном силлабрии" по Ларошу (E. Laroche, Les hieroglyphes hittites, I, 1960) под номером 221-1. Знак 221-2 образован также соотносимыми, но волнистыми линиями. Два других знака, расположенных в списке Лароша непосредственно за ними под номерами 222 и 223, близки по форме к предыдущим, но имеют более овалыные очертания, напоминающие части полукружий (значение этих последних знаков Ларошем не определяется) (И. М. Дунаевская. Язык хеттских иероглифов. М., 1969. с. 99).

В редких случаях встречаются отклонения от канона, как, например, на петроглифе из Сюника (Ухтасар), где рога в виде двух соотносимых извилистых линий устремляются вверх, намного превышая пропорции самой фигурки, выдавая тем самым замысел автора рисунка, как отражение идеи длинного пути, который предстоит преодолеть жертве от смерти к жизни. (Գ. Վարդիանյան, Պ. Սաֆյան, Սյունիքի ժայռափայտերի երկրաչափությունը, 1970, փ. 63, ն. 3), (см. таб. 3, рис 4, а также, рис 5, на рис 6 линии дороги изображены самостоятельно). В отдельных случаях рога принимают форму закрученной по кругу спирали-лабиринта (там же, табл. 69, рис 4), – где идея дороги выражена несколько иным способом, но так же очевидна. (Вспомним здесь оформления кромлехов в виде концентрических окружностей, или же спиралей – лабиринтов). На некоторых изображениях парные рога-дуги усиливаются несколькими вписанными полукружиями, подобно вписанным концентрическим окружностям кромлехов. Изображения рогов козла в виде закрученной спирали, встречающиеся параллельно с привычными полукружиями, связанные, как мы считаем, с солярной символикой, позволяют, в частности, рассматривать в качестве семантических параллелей двуспиральные орнаментальные композиции куро-аракской культуры, построенные в основном по принципу зеркальной симметрии.

Помимо информативности подобных друг другу линий, несущих смысловую нагрузку обозначения пути – дороги жертвы от смерти к новой жизни, символическое значение имеет и сама

форма этих линий, приближающаяся к обозначению круга (окружности). Традиция подобной стилизации в изображениях рогов козла прослеживается в культуре древнего Ирана IV-III тыс до н. э. – в росписях на сосудах из Персеполиса, Тепе-Хиссара и Суз (Н. Д. Флиттнер, Искусство Двуречья и соседних стран, М. - Л., 1958, илл. на с. 54-56). На одном из сосудов из Тепе-Хиссара в образующие полный круг рога козла вписан солярный символ в виде кругового многоточия с обозначенным центром, напоминающий форму кромлеха (Н. Д. Флиттнер, там же, илл. на с. 54). На сосуде из Тепе-Сиалка (конец IV тыс. до н. э.) в стилизованные рога-полукружья вписан солярный знак в виде креста (Б. Брентьес, От Шанидара до Аккада, М, 1978, рис. 57), что характерно и для отдельных наскальных изображений Армении. Особенно интересен расписной кубок из Суз (Элам), украшенный изображением козла с непропорционально большими рогами, закрученными в два почти полных круга, фигура которого передана в виде двух смыкающихся вершинами треугольников (параллели к такой трактовке фигуры козла мы находим в петроглифах Армении) (Н. Д. Флиттнер, там же, илл. на с. 56). Знаменательно, что и здесь в рога вписан знак в виде круга, очевидно – солярный символ. Вся композиция росписи разделена по вертикали на три горизонтальных пояса, кодирующих символику идеи упорядоченного космического пространства – нижний мир, ассоциируемый с Началом пути жертвенного козла, средний – с изображениями собак-посредников и верхний, где помещены фигурки перелетных птиц (аистов). Символика круга имеет амбивалентный комплементарный характер обозначая солнечное светило и в то же время заключая в себе идею его рождения – “ОБНОВЛЕНИЯ СОЛНЦА”, связанного с его гетерогенным значением (В.Н. Топоров). Наскальные изображения Армении убедительно доказывают справедливость этой точки зрения, дополняя отдельные петроглифы деталями, концептуально развивающими общую идею композиции. Так, например, в петроглифе в виде двух противопоставленных козлов, (*Հ. Մարտիրոսյան, Գեղամա լեռների ժայռաքանդութիւնները, Երևան, 1981, ար. 62, 4*), в рога помещаются изображения солярных символов в виде вписанных крестов, а сами рога максимально приближены к форме круга, отчетливо передавая замысел автора рисунка (см., например, таб. 4.рис. 1). В петроглифах солярная символика нередко присутствует и в виде отдельного знака. Солярный характер рассматриваемой композиции петроглифа подчеркива-

ет и зеркальносимметричное расположение основных ее образующих. Изображения зеркальносимметричных козлов или оленей (реже противопоставленных козла и оленя) - нередкая тема петроглифов "Армении. Подобные композиции, иногда с акцентированным центром, традиционны для обозначения космограмм в индоевропейском культурном ареале (см., например, В.В.Гугуев, Кобяковский курган, К вопросу о восточных влияниях на культуру сарматов 1 в.н.э.- начала II в.н.э., ВДИ, 1992, с.116-129). Возрождающая символика, заложенная в зеркальносимметричные композиции - универсальный общечеловеческий символ возрождения природы, отражающий "мировое дерево", как образ устойчивого миропорядка (см. примечание 1), был рассмотрен нами ранее в ряде публикаций (См., например, А. Демирханян. К мифопоэтическим истокам геральдических композиций. В сб. Культурное наследие Востока. Москва-Ленинград. 1986. с. 131-144 и др. работы того же автора).

Архетипичность и универсальность бинарного противопоставления подобных зооморфных мотивов засвидетельствована Священным писанием Ветхого Завета, где жертвенный козел символизирует одновременно и Христа и сатану. (Священное Писание Ветхого Завета. Часть первая. Глава 5. Левит). В "Постановлениях о жертвах" говорится о том, что в день очищения полагалось принести в жертву двух козлов, один из которых закалывался, а другой изгонялся в пустыню и преподобный Ефрем Сирийский говорит о том, что один козел, т.е., господень, служил знаком крепости божьей, а другой - отсылался был к правде божьей, которая в пустыне придала смерти многие тысячи. Поскольку обоих козлов приводил Аарон и одного закопал, а другого отпускал к азавелу, то козел закапываемый означал Христа, за нас закланного, а другой козел изображал Христа по Его распятию и смерти, когда Он, взяв на Себя грехи многих, исшел живым и бессмертным» (65) (Иерей Геннадий Егоров. Священное Писание Ветхого Завета. Часть первая. Книги законоположительные и учительные. Курс лекций. М., 2004).

Организация бинарной оппозиции с использованием рассматриваемой зооморфной символики, как противопоставления света и тьмы, жизни и смерти, в данном случае - пути возрождения праведника, как обновления солнечного светила, прослеживается и в армянской мифопоэтической традиции. Здесь пространственная оппозиция заменяется

цветовой символикой, передающей ту же идею в ином кодовом выражении. Противопоставление белого и черного козла, как аллегорическое выражение жизни и смерти, выделяется в одном из двух "Видений Григора Просветителя" – как перевоплощение черных коз в белых ягнят, кодирующих в цветовой символике картину мирового древа (Հ. Հակոբյան, Գրիգոր Լուսավորիչի տեսիլքի հին-արևելյան ակունքները, «Գիտելիք, խորհրդանիշ, սովորույթ, սիմվոլ». Միջազգային II գիտաժողով, Երևան, 2007, էջ 26-47). Как замечает проф. А. Акопян, – следует "серия перевоплощений черных коз в белых ягнят, черных ягнят – в сияющие руна, далее в черных волков (собак – А.Д.), унесенных страшным потоком света", благодаря чему "восстанавливается древневосточная модель мирового дерева". Между полярными белым и черным цветами А. Акопян выделяет в Видении как бы посредствующее звено в виде красного цвета – "цвета крови и светового потока", – "красный олень и орел, закодированные в красных крылатых существах и огненной стихии, уносящей черных волков в небеса". Как замечает А. Акопян, "Материал, зафиксированный в Видении, наглядно иллюстрируется в археологических находках Армении, Закавказья и Малой Азии, в армянской устной традиции и сравнительной мифологии индоевропейского культурного пространства. Любопытно, что проявляемый скрытый текст Видения не был неожиданностью для раннесредневековой армянской аудитории, служившей связующим звеном между древним Востоком и современностью. Это наглядно видно в непрерывном ряду изобразительного и словесного творчества в течении последних четырех тысяч лет. По сути, древнейшие архетипы постоянно обновлялись новым содержанием, разветвлялись сюжетными линиями, не теряя связь с основным идейным субстратом." (там же, с. 46-47). Заметим, что здесь в контексте темы нашего исследования особый интерес для нас представляет и цветовая кодировка мотива волка (собаки), переданная черным цветом, что несомненно связывает собаку с хтоническим миром, где она помещена и текстом Видения. Собака – волк, при этом перемещается вверх в небеса при помощи персонажей, окрашенных в цвет древа – красный. Волк-собака в Видении сюжетно связана с мотивом козла, организующего бинарную оппозицию в цветовой символике. В то же время, бинарная оппозиция на основе того же мотива, но переданная в пространственном коде, также связана с мотивом собаки-волка, изображение которой просматривается на "рогах" правого

персонажа композиции исследуемого наскального изображения. (Собака, как уже упоминалось выше, почти обязательный персонаж в композициях "охоты на козла" – одной из основных тем в петроглифах Армении).

Мы подробно останавливаемся на рассмотрении символики мотива козла в наскальных изображениях, поскольку здесь раскрываются глубинные истоки традиционных поверий, связанных и с культом собаки. Композиционная взаимосвязь этих двух образов в петроглифах, особенно наглядно выступающая в сценах охоты, убедительно включает эти персонажи в мифопоэтическую панораму идеи смерти и нового рождения, которая разворачивается на фоне возрождения солнечного светила. Зеркально-симметричная композиция, как вариант бинарной оппозиции, передающей идею противопоставления света и тьмы, жизни и смерти, востока и запада, как траектории движения солнца от восхода к закату, свойственная изобразительной традиции древней Армении, характерна для искусства Древнего Востока вообще (разнообразные примеры развития ее от древности до средневековья, в том числе и в антропоморфном коде, прослежены А. Акопяном (Հ. Հակոբյան, «Թուխ մանուկներ»-ի ցանկերագրությունը Հին Հայաստանում, «Թուխ մանուկ» նստաշրջանի նյութեր, Երևան, 2001, էջ 52-67)).

Подчеркнем, что изображения парных (зеркально-симметричных) солярных символов, выраженных в знаковой (парные солнечные диски или свастики), зоо- и антропоморфные мотивы, – излюбленная тема авторов наскальных рисунков. Иногда магическая формула возрождения светила, строится даже при помощи симметрично развернутых по горизонтали рук с "лучеобразно" растопыренными пальцами, или же, кистей рук с "лучеобразными пальцами", воздетых в "позе оранты". Нередко при этом размеры кистей рук гипертрофировано увеличены, что подчеркивает значительность символа. На связь подобного мотива с солнцем обращает внимание замечательный исследователь культов и верований древней Армении Асмик Рафаэловна Израелян (Հ. Իսրայելյան, էջ 49, նկ. 20), посвятившая изображениям, связанным с культом солнца отдельную главу своей монографии (там же, с. 44-69). Петроглифы антропоморфных персонажей с "лучистыми", солнцеподобными кистями рук, поднятых в "позе оранты" отчетливо указывают на ее смысловое содержание – воздетые к небу руки с солнцеподобными кистями обозначали имитацию

дневного солнечного цикла – путь солнца от восхода к закату с последующим возрождением. “Поза оранты” – “рукотворная”, жестовая метафора воскресения жизни, призыв к богам сохранить стабильность солнечного цикла, гарантирующего собственное возрождение после смерти (наряду с другими формами передачи той же идеи) (см. табл.5, рис.1-3).

Возвращаясь к изображениям противопоставленных козлов в петроглифах, отметим те композиции, в которых акцентирована центральная ось симметрии. Нередко в центр помещается изображение третьего козла, как бы занимающего верхний регистр сюжета (таб.4, рис. 1,3). Частота подобных композиций свидетельствует о том, что центральная – третья фигурка козла – имела особый смысл. Каноническое повторение этого мотива вверху над центром композиции должно было дополнять и как бы завершать ее, подчеркивая общее сакральное значение. Принимая то обстоятельство, что правое и левое звенья оппозиции здесь символизируют соответственно – восходящее и заходящее солнце, можно сделать вывод о том, что центральный мотив отвечает представлениям о третьем солнце, светящем днем и находящемся в зените, что семантически перекликается с египетским богом Ра в триаде “Хепри – Ра – Атум”, образующей триединство солярного культа в Древнем Египте. В этой триаде, как известно, Хепри олицетворял восходящее солнце и был тождественен Атуму – заходящему солнцу и Ра – светящему днем (Я.Липинская, М.Марциняк, Мифология Древнего Египта, с. 20-24) (Ср. с изображением трех козлов на расписном сосуде из Ошакана, имеющим, очевидно, ту же смысловую нагрузку. Г.Г.Аветисян. Биайнская керамика из памятников Араратской долины. Ереван, 1992, с. 76-77, табл. L).

Интересна отражающая одну из версий о сотворении мира архетипическая картина смерти и рождения солнца (в искусстве Древнего Египта) композиционно переданная в виде расположенных зеркально-симметрично двух солнечных дисков, – рождающегося дневного и ночного – проглатываемого богиней Нут. (Я. Липинская, М. Марциняк, рис. 1).

В искусстве Урарту, например, изображения двух солнечных дисков с расходящимися лучами, передающими картину утренней и вечерней зари, мы видим на знаменитой печати из Топрак-кале, опубликованной К. Леманн-Хауптом. (С. Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt, II, 2, Leipzig, (1931), 580) (см. таб.6, рис.1). Центр композиции здесь образует изображение

священной повозки (семантический аналог священной ладьи древнего Египта, перевозившей солнце Ра от восхода к закату) на которой расположен треугольно-пирамидальный знак, вершина которого оформлена в виде вертикального дерева – аналог шумерской логограммы, передающей идею рождения, хорошо известный в искусстве Древнего Востока, в том числе и по разнообразным статуарным изображениям (А. Демирханян, Аванский идол и символично-космологические представления древней Армении. – V Респ. научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении. Ереван, 1982, с. 307-310, и др. работы того же автора.). Слева, рождающийся, восходящий солнечный диск провожает демоническое существо, связанное с подземным миром. В центре композиции, перед повозкой, расположено мужское божество с молитвенно приподнятыми руками, как бы благословляющее священное действо – возрождение солнечного светила и дублирующее идею возрождения солнца жестом "оранты". Роликовая печать с подобным изображением могла быть своеобразным апотропеем, выступая гарантом сохранения жизни ее хозяина, ее постоянного обновления, подобно постоянно возрождающемуся солнцу.

Мифологема, разvertyvающая панораму возрождения солнечного светила на основе зеркально-симметрично композиции, может быть изобразительно передана в разных кодах – в зооморфном, где симметричными звеньями выступают рассмотренные выше изображения козлов с солярной символикой, или же иного животного, например, оленя. Временами, изоморфные символы взаимозаменяются, в результате чего возникают композиции с противопоставленными оленем и козлом, как это мы видим в петроглифах. Та же мифологема, как уже упоминалось, может быть отражена и в антропоморфном коде, где роль симметричных звеньев выполняют антропоморфные изображения. (см. например иллюстрации в упомянутой выше работе Հ. Հախրըյան, «Թմրված ծառերը...»).

Особый интерес, на наш взгляд, представляют композиции с элементами частичной ассиметрии. - антропоморфные фигурки держат в руках "жезлы", причем у одного персонажа "жезл" поднят вверх, а у другого – опущен вниз. (Չ. Կարմիր ծառի ծառի, Գ. Մաթևոսյան, Սյուրբերդի ...; իմ. 5, նկ. 1) (табл. 6, рис. 3). Любопытно, что та же идея реализуется уже в эпоху античности – в изображениях Кавта и Кавтопата, поднятый и опущенный жезлы которых символизируют утреннюю и вечернюю зарю. Эти

персонажи, как известно, фланкируют сцену тавроктонии, имеющей возрождающий смысл, важным звеном которой выступает собака, слизывающая животворную кровь приносимого в жертву черного быка. Интересным примером поздней реализации древнейшей идеи может выступать и изображение на сасанидской гемме (С.Н. Малахов, К истории алано-иранских этнокультурных контактов в раннем средневековье, Орджоникидзе, 1988, с. 44), на которой изображены две зеркально-симметрично расположенные антропоморфные фигурки, левая из которых развернута спиной к поверхности печати, внося в композицию элемент частичной ассиметрии (табл. 6, рис. 2). Левый и правый персонажи держат в руках посохи с звездоподобным навершием, образующие границы изображения по горизонтали. Центр композиции образует такой же посох, которого обе фигурки как бы касаются одновременно. Внизу, непосредственно под центральным посохом помещено изображение собаки. Нам представляется, что звездобразные навершия посохов связаны с солярной символикой, что отвечает древневосточной изобразительной традиции, а все изображение на печати отвечает идее жизнеутверждающего возрождения солнца, гарантирующего всяческие блага хозяину геммы. Смысловое содержание сюжета, его возрождающую символику подчеркивает собака, фигура которой, как правильно интерпретирует ее смысл автор публикации, символизирует космический низ и силы земли, а "хтонический культ ее был широко распространен у народов Ирана, Кавказа и Передней Азии и достаточно исследован" (С. Н. Малахов, уп. раб., с. 46).

Мифологема о возрождении солнечного светила, разветвляющаяся на основе трехчастной зеркально-симметричной композиции присутствует в наскальных изображениях Армении параллельно с другой мифо-поэтической разверткой той же темы – сценой охоты (Հ. Մարտիրոսյան, Չեղանի լեռների մշակութային ժառանգությունը, Երևան, 1981, փ. 33, 2) (табл. 4, рис. 1). Сразу же отметим, что обе мифологемы могут совмещаться накладываясь друг на друга. В петроглифах мы встречаем это неоднократно – замкнутая, геральдическая композиция в виде двух противопоставленных козлов сопровождается сценой охоты, причем охотник стреляет из лука в один из симметричных персонажей зеркально-симметричной композиции (табл. 4, рис. 3). Такое взаимопроникновение двух мифологем – явление глубоко архаичное и прослеживается в искусстве разных древних культур. Бинарная оппозиция, кодирующая организацию

упорядоченного космоса в пространственной схеме, сочетается с другими формами отражения той же идеи "мирового дерева", например, в сцене охоты, «благотворения» и т. д. (см. например, петроглиф в Гегамских горах – Հ. Մարտիրոսյան, Չեղանի լեռների փայտաքանդակները, Երևան, 1981, աղ. 34, 1; см. также, А. Демирханян. К мифопоэтическим истокам геральдических композиций, Л. Абрамян, А. Демирханян. Мифологема близнецов и мировое дерево. ИФЖ, 4, 1985, с. 66-84).

Сюжет охоты, как известно, – тема, популярная в искусстве Древнего Востока, трактуется в космогоническом аспекте – как победа света над тьмой, как символ весеннего обновления природы (в иранской традиции связывается с Новрузом – Новым годом солнечного календаря). Охотник – это бог, или царь, или мифологический герой (Е.Е. Кузьмина, Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации амударьинского клада. В сб. Искусство Востока и античности, М., 1977, с. 20), выступающий гарантом таинства возрождения. Подобный сюжет можно рассматривать как вариант сцены "благотворения", сакральная динамика которой несет в себе идею рождения через уничтожение. Образ жертвы здесь символизирует объект обновления, которое может осмысливаться как воплощение глобального обновления природы, как картина смерти и нового рождения солнца. (В то же время, объект охоты может символизировать и препятствие на пути в потусторонний мир, как это мы видим с сценой охоты на вепря на фризе карашамбского кубка, где героя-охотника – умирающее и воскресающее божество – сопровождают собаки, В. Оганесян. Серебряный кубок из Карашамба. ИФЖ, 1988, 4, с. 145-160). Подобный сценарий также приводит в конечном счете к идее обновления. О связи сюжета охоты с погребальной символикой в древней Армении свидетельствует известный рельеф со сценой охоты на вепря в гробнице Аршакидов в Ахце, где герою также помогают собаки.

Особенно наглядно позитивный, обновляющий характер сцены охоты иллюстрируют те наскальные изображения, где объектом охоты выступает козел – главный символ жертвы в петроглифах Армении, неразрывно связанный с солнечной символикой, подчеркнутой каноническими особенностями его изображения. Как правило, в петроглифы со сценой охоты на козла вписывается мотив собаки, семантически связанный с общей идеей сюжета. – возрождением светила. (см. например, Հ.

Մարտիրոսյան, Գեղամալեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1981, աղ. 33, 2).

Выразителен и образ самого охотника – лучника, детали изображения которого перекликаются с общим сакральным замыслом сюжета, подчеркивая его характеристику как умирающего и воскресающего божества. Это в первую очередь обозначение эректированного фаллоса, как синонима идеи возрождения, символика, прослеживаемая еще с эпохи верхнего палеолита (см. А. Демирханян, Б. Фролов, Первобытная символика вертикали, ИФЖ, 1985, рис. на с. 77). Ср. с известным изображением Осириса, пребывающего в Загробном царстве, возлежащего во время своего воскресения на холме Хепри. фаллос которого отражает идею воскресения (Я. Липинская, М. Марциняк, с. 58, рис. 29).

Особенно выразительна символика лука – оружия, сакрального предвестника обновления – стрела из которого поражает жертву. "Лук со стрелой является ритуально-мифологической метафорой матери-земли и неба-отца, соединенных священным браком" (Н.Н. Ерофеева, Лук, Мифы народов мира, М., 2, с. 75-77). "Во множестве мифологических текстов запечатлено отождествление корпуса лука (в категориях пространства) с нижним миром и (в категориях циклического времени) – с периодом между закатом и восходом (ночь) и синонимическими ему фазами между смертью и рождением (загробная жизнь), осенью и весной (зима)" (Там же, с. 76). В то же время, в силу фалличной сущности стрелы, выстрел из лука семантически ассоциируется с актом соития, что может осмысливаться как предвестник нового рождения, что отчетливо прослеживается в ряде традиций, например, в Нартском эпосе.

В наскальных изображениях Армении чрезвычайный интерес представляет изобразительная стилизация самого мотива Лука в сценах охоты, проливающая дополнительный свет на связанные с ним ассоциации (см. табл. 1 и 2). Во многих случаях форма лука как бы переходит в фигуру, однозначно напоминающую хетто-лувийский иероглифический знак "бог", первую идеограмму хетто-лувийского иероглифического письма, выделенную в 70-х годах XIX века британским востоковедом А. Сейсом (в списке хеттских иероглифических знаков по Э. Ларошу, опубликованном Н.М. Дунаевской, ему соответствует знак под номером 360) (И.М. Дунаевская. Язык хеттских иероглифов. М., 1969, 92-107), (см. например, Ս. Պետրոսյան, Հայկական ժայռապատկերներ, Երևան, 2005, էջ 70, աղ. 112).

Принимая во внимание универсальное семантическое осмысление образа лука в разных мифо-поэтических традициях и значение знака-символа - "БОГ", "БОГИНЯ", хетто-лувийского иероглифического алфавита, можно предположительно сделать определенные выводы о семантике и происхождении самого иероглифического знака. Рассмотрение различных вариантов изображения лука в петроглифах Армении, приближенным к вышеупомянутому иероглифическому знаку, не оставляет сомнения в возникновении определенной канонической формы, приобретающей самостоятельное значение. Знак –иероглиф появляется и самостоятельно, выступая или в виде отдельного изображения, как, например, в петроглифе из Ухтасара, где он размещен отдельно, над головой антропоморфного изображения – "лучника" (Dissonanze. Images pour une cultura Armena. 1, Milano. 1984, илл. на послед. стр., см. также, Q. Կարախանյան, Պ. Մախչանյան, Կ. 237, 1) (табл. 1, рис. 1) (подобно изображениям хеттских богов), или в виде наконечника жезла в руке антропоморфного божества на петроглифе Гегамских гор. (Ս. Դեմիրճյան, Կ. 62, 93 и др.). На некоторых изображениях знака-иероглифа внутри помещаются две точки, симметричные относительно горизонтальной линии, пересекающей его по вертикали – особенность, также сближающая петроглиф с хетто-лувийским обозначением знака. Рассматриваемый знак нередко вписывается в многофигурные сюжеты, создавая всевозможные замысловатые комбинации (см. например, петроглиф из Сюника, <http://www.armrockart.net.am/images/navasar.jpg>). (Табл.2, рис. 2). Особый интерес здесь представляют изображения небесных /солнечных/ повозок. В одном случае повозка ведома упряжкой быков, а колеса обозначены солярным знаком в виде круга с вписанным крестом. В других изображениях той же многофигурной композиции колеса повозок обозначены в виде рассматриваемого выше символа, близкого к иероглифу "Бог", что указывает на изоморфность обоих знаков. Иногда на его основе строится и само антропоморфное изображение. В отдельных случаях знак ассоциируется с символом, близким к форме трезубца, в свою очередь перекликающимся с антропоморфным его вариантом, напоминающим "позу оранты", причем иногда эти два символа переходят друг в друга на одном петроглифе. (Ս. Դեմիրճյան, էջ 52, Կ. 55) (табл. 3, рис. 1) Знак в форме "трезубца", соотносимый в петроглифах с "позой оранты", также приобретает самостоятельное значение, сопровождая многие композиции одновременно со стилизованным знаком

священного лука или независимо от него, иногда многократно повторяясь в одной и той же композиции, создавая, иногда удваиваясь и противопоставляясь, геральдические изображения (там же, таб. 64). Интересно отметить, что близкий по форме символ-трезубец держит в правой руке хеттский бог грозы, например, на рельефе из Зинджирли (О. Герни, Хетты, М., 1977, ф. 20). В то же время, знак в виде стилизованного лука, напоминающий хеттский иероглиф "бог", который мы считаем близким по смыслу первому знаку ("трезубцу" – "оранте"), помещенный в навершие жезла, находится в руке Тешуба на оттисках царских печатей (там же, рис. 11, – 1, 2). Значительный интерес, на наш взгляд, должна вызывать упомянутая выше иконографическая параллель жезлу с подобным навершием, встречающаяся в петроглифах (см. например, U. Պետրոսյան, шл. 62 или же, петроглиф из Гегамских гор, снимок не опубликован, фото А. Бабеляна) (табл. 1, рис. 1). В обоих случаях, жезл держат в руке антропоморфные персонажи муж. пола с признаками умирающего и воскресающего божества.

Отметим, что в наскальных изображениях Армении, встречается и ряд других изображений, ассоциирующихся с иероглифическими знаками хетто-лувийского алфавита – или выступая отдельно, или вписываясь в те или иные мотивы, (как например со знаками 192, 156, 158, 149, 163, 187-2, 284, 403, 439 и др. (по Ларошу)). Как отмечается, "хеттское иероглифическое письмо, по существу, известно уже с середины II тыс. до н. э. и без перерывов использовалось в Хеттском царстве, а затем и в позднихеттских политических образованиях и княжествах вплоть до первой четверти VII в. до н. э." (U. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, Հեղինգի վանոսյան (միջառնակյան) քարայր-դամբարանը, Երևան, 2001, էջ 94). В Армении, упомянутый выше хеттский иероглиф со значением "Бог, Богиня", впервые фиксируется как деталь рельефного орнамента на сосуде эпохи средней бронзы из погребения 83 в Мецаморе. Вторая находка знака, выполненного по принципам хетто-лувийского иероглифического письма выявлена А. Пилипосяном на фрагменте бронзового сосуда и датируется им концом VIII – началом VII в. до н. э. (там же, с. 94) связываясь авторами с урартским богом солнца Шивини основываясь на изображении под иероглифом поднятых ладоней, как рудимента "оранты", идентифицируемой с рядом солнечных божеств древневосточного региона. Можно с определенной долей вероятности предположить, что вышеупомянутые находки хетто-

лувийской иероглифики в, Армении позволяют условно обозначить границы датировки и рассмотренных нами петроглифов II – началом I тыс. до н. э.

Подводя предварительные итоги мы можем также предположить, что сюжетные композиции наскальных изображений Армении повествуют о мистериях праведника на пути от смерти к воскрешению, который аллегорически выступает в образе жертвенного козла. Весь процесс обновления ассоциируется с умиранием и воскрешением солнечного светила. Гарантом процесса обновления предполагается мужское божество умирающей и воскресающей природы – с функциями божества-медиатора. Оно изображается как основной персонаж в сцене охоты на козла (или оленя), убийство которого символизирует смерть и новое рождение главного героя иллюстрируемой мистерии – праведника, подобно умирающему и возрождающемуся солнечному светилу. Атрибутом божества, и в то же время признаком его присутствия, можно считать священный лук, главное орудие священного действия – которое обозначается знаком – образом, графически близким к хетто-лувийскому иероглифу «БОГ, БОГИНЯ» (семантически близким можно считать знак напоминающий трезубец). Главными персонажами сцены охоты являются также и объект охоты, жертвенный козел (или реже олень), а также – собака, способствующая «удачной охоте», т.е., смерти и новому рождению праведника. Самостоятельное появление отдельных мотивов рассмотренного сюжета, как например, мотива жертвенного козла, в наскальных изображениях, независимо от изобразительной развертки исходной сцены охоты, должно, по-видимому, предполагать всю панораму священного действия. Само оно могло зрительно ассоциироваться и с созвездием Орион, как с «образом небесной охоты», где фигура Стрельца-охотника напоминает сходящиеся вершинами треугольники (трапеции) – один из основных универсальных символов (наряду с Ж-образной формой, наиболее часто представленной в петроглифах), обозначающих правильную организацию упорядоченного космического пространства. Подобные изображения реализуют ассоциации о симметричном противопоставлении космических сфер – Низа и Верха, Неба и Земли, микро и макрокосма, объединяющим Центром которых выступает сам антропоморфный образ – медиатор. О справедливости подобных ассоциаций говорят соответствующие изображения фигуры охотника (как и отдельных антропоморф-

ных и иных изображений) как в петроглифах, так и в других формах изобразительного искусства древней Армении (см. например, Մ. Պետրոսյան, փ. 145, 197, 303 и др., а также, по Ս. Մովսիսյան, Հայկական մեհենազրույթուն, Երևան, 2003, ն. 25, 26). В самом персонаже охотника здесь можно предполагать образ великого лучника – охотника, мифологического предка, эпонима армян Хайка-Ориона (в переводе библии на армянский язык созвездие Орион названо Хайком), как известно, считавшегося и распределителем времени – согласно древне-армянскому календарю (по Анания Ширакаци) месяцы считались его сыновьями и дочерьми, выступающего таким образом, гарантом неизбежности природных ритмов, как выражения идеи постоянной смены жизненных циклов. Именно этой идее и посвящены сцены охоты в наскальных изображениях Армении.

В тоже время, мужское божество армянских петроглифов могло осмысливаться и как солярное. (О возможной связи многих петроглифов антропоморфной тематики с солнечным божеством писал А.А. Мартиросян (Հ. Մարտիրոսյան, էջ 100-102)). Об этом говорит не только его непосредственная связь с процессом обновления, объект которого ассоциируется с солнечными циклами, почти обязательное присутствие в сюжете тех или иных солярных символов, но и изображение поднятых в «оранте» рук, характерное для иконографии солнечных божеств, на что указывал и А.А. Мартиросян, проводя параллель с Халди и считая «магическую позу с поднятыми вверх руками» однозначно связанной с поклонением солнцу (ср. с Ս. Փրիլիսյան, Ռ. Մկրտչյան, փ. 34). Интересно отметить, что в "Песне о Ваагне" – космогоническом гимне, отражающем древнейшие представления армян о "конструкции" мирового дерева, переданные в панораме рождения божества-медиатора, – оно наделено одновременно и чертами умирающего и воскресающего бога, разные характеристики которого как бы параллельно нарастают по вертикали сменяя друг друга и завершаясь образом рыже-огненного (солнечного) юноши с солнечными очами. (А. Демирханян. Новая интерпретация гимна Ваагну. Тезисы международной конференции по армянской средневековой литературе. Ереван, 1984 В.В. Иванов. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста Ва(х)агну. – ИФЖ. 1983, 4, с. 21-43). Подобный синкретизм отражает и иконография образа "охотника" в наскальных изображениях Армении, сочетающая изобразительные характеристики идеи смерти и

воскресения с идеей трехчастности упорядоченного космоса, воплощением которой служит иногда сама трактовка фигуры божества. Мы уже упоминали о том, что образ козла в бинарных оппозициях может заменяться образом оленя. В наскальных рисунках нередко изображения противопоставленных козла и оленя, а также, противопоставленных зеркальносимметричных оленей (см. например, Հ. Մարտիրոսյան, 1971, 51, 54). Это свидетельствует о сакральной взаимозаменяемости этих двух зооморфных образов. Черезвычайно интересна трактовка рогов оленя, смысл которой отчетливо вырисовывается формой их стилизации – рога принимают отчетливо треугольные очертания. Как известно, треугольник или шеврон – универсальное обозначение идеи порождения. Ответвления рогов дополнялись отростками – растительным мотивом, придавая рогам символический образ проросшего лона, в то же время, этот изобразительный прием придавал рогам характер “лучистости”, что было связано с солярным осмыслением сюжета. Будучи отражением общевразийского мифа об олене, как посреднике между мирами, этот образ мог символически связываться с солнцем, в то же время передавая символику мирового дерева (А.П. Баркова, Роль оленя в мифологическом универсуме. <http://mith.ru/alb/mith/deer.htm>). О культе оленя в древней Армении см. Ս. Ղևոնդյան, Եղեղնի ցաշտանունքի հետքերը Հին Հայաստանում, Պատմա-րանիստական հանդես, 1982, N 2, էջ 140-152, а также, В. Оганесян. Серебряный кубок из Карашамба. с. 154-155). Сакральная близость оленя и козла в петроглифах Армении, по-видимому связана с символикой жертвы, путь которой параллелен движению солнечного светила. В бинарную оппозицию (см. табл. 51 в упомянутой работе Հ. Մարտիրոսյան) включается сцена охоты, где охотник – божество (с эректированным фаллосом) – стреляет из лука в левый симметричный персонаж композиции. Семантический аналог, но уже с образом козла, был рассмотрен выше.

Семантически выразительна развернутая композиция сцены охоты, в которой помещены 13 зооморфных персонажей. Охотник-лучник “охотится” на двух оленей в сопровождении двух собак. В композицию, справа от охотника и как бы отдельно от центральной сцены, помещено также традиционное изображение бинарной оппозиции – двух противопоставленных козлов, а также двух быков, следующих как бы параллельно друг другу. Слева, на заднем плане, изображены два козла и три быка (или

коровы). (Հ. Մարտիրոսյան, Հ. Իսրայելյան, Պեղանա լեռների ժայռափափկերնեղը, Երևան, 1971, աղ. 180). Особый интерес, на наш взгляд, представляет попытка синкретизировать образы оленя и быка с образом козла – к рогам одного из оленей примыкают две дугообразные линии, охватывающие всю длину туловища – осознанное совмещение символики козла и оленя, отображающее отношение этих образов к общей идее пути и солнечного светила (табл. 3, рис. 3). То же можно сказать и о быке, рога которого продолжены в двух соотносимых дугообразных отрезках – подобное совмещение, как и в предыдущем случае, доказывает важное самостоятельное значение этого символа (заметим, что встречаются и отдельные его изображения). Очевидно, автор наскального изображения хотел тем самым подчеркнуть сакральную сопричастность участников композиции, выраженную не только в сущности сцены охоты, как победы жизни над смертью, но и обозначить общую траекторию жертвенного пути, соотносимого с циклическим перемещением солнца. Описанный выше петроглиф выявляет определенную общую сюжетную и композиционную близость к изображениям священной охоты на оленя на хеттских рельефах.

Осуществленная попытка семантического анализа как отдельных мотивов петроглифов, так и сюжетных композиций дает нам основание выделить лейтмотив наскальных изображений Армении – это культ солнца, поклонение солнечному светилу, жизнеутверждающей динамике его циклов. (Устойчивое преобладание солярной культовой символики в различных художественно-смысловых выражениях наблюдается, в частности, и в петроглифах Северной Азии (Сибири) (А. Мартынов, Символы солярного культа на петроглифах Сибири, "Конференция, Религиозные представления в первобытном обществе", Тезисы докладов, Москва 1987, с. 89-91).

Выше мы уже упоминали о возможности привлечения в качестве семантических параллелей к некоторым мотивам петроглифов, в первую очередь к мотивам козлов, организованных в бинарные оппозиции, орнаментальные композиции раннебронзовой культуры Армении – т. н. куро-аракской культуры – также основанные на принципе бинарного противопоставления составляющих композицию звеньев. Это тот пласт художественного наследия, без которого было бы невозможно увидеть и понять истоки и параллели многих наскальных изображений. Центральной темой здесь можно считать орнаментальные мотивы на керамике – как правило,

зеркально-симметричные "двуспиральные и иные композиции, украшающие все виды керамики, в особенности, поверхность черно-лощенных сосудов. великолепные образцы которых выявлены на Шенгавитском поселении и других памятниках исторической Армении в том числе, в поселении Пулур в Харбердской равнине, где были обнаружены погребальные урны с необычными "лицевыми" изображениями, структурно и семантически близкие к двуспиральным (H.Z. Kosay. Pulur Excavations. 1968-1970, Keban Project, Ankara, 1976, pl. 83(59), pl. 86(38)) (табл. 7). Подчеркивая неизученность семантики куро-аракского орнамента, указывалось, что многочисленные и разнообразные спирально-концентрические изображения на керамике должны по-видимому отражать определенные идеологические представления древнего населения края (Р.М. Мунчаев. Кавказ на заре бронзового века. Москва. 1975., с. 170). Двойная спираль предположительно связывалась с древом жизни (К.Х. Кушнарера, Т.Н. Чубинишвили. Древние культуры южного Кавказа. Ленинград. 1970. с. 166). В то же время, согласно мнению тех же авторов, — отдельная спираль связанная с культом плодородия могла олицетворять солнце, вечное движение, двойная же спираль теми же авторами названа "эмблемой движущегося солнца". (К.Х. Кушнарера, Т.Н. Чубинишвили. Там же, с. 166). Семантике таких изображений была посвящена одна из наших ранних работ — (А. Демирханян. К проблеме символики трехчастных композиций древней Армении. — ИФЖ, 1982, 4, с. 154-162). Был сделан вывод о трехчастной структуре композиций, сакральной функции центрального звена с его возрождающим содержанием, общей идеей композиции, связанной с отражением природных циклов, идеей постоянной смены жизни и смерти, незыблемости жизнеутверждающих ритмов живой и неживой природы. Композиции рассматривались как гаранты невымирания рода, племени, отдельного индивида, как магическая формула связи микро и макрокосмоса. Сегодня мы можем утверждать о безусловном решении проблемы семантики орнаментальных композиций куро-араксской культуры (см. примечание 2). Идея их бесконечно проста. Зеркально-симметричные звенья таких композиций символизируют панораму солнечного цикла с постоянной сменой его рождения и смерти (как это мы видим на древнеегипетском изображении, повествующем о богине Нут, которая каждое утро производит на свет солнце, и каждый вечер прячет его в своем чреве). Солнце здесь изображается или в

виде кругов – глаз лицевых композиций, или же закрученных разнонаправленных спиралей на двуспиральных изображениях (связь мотивов солнца и глаза в мифологии и этнографии подробно рассматриваются в работе Астхик Исраелян) (Армянские бусы-обереги XIX – начала XX века, в сб.: Труды Гос. исторического музея Армении, том VII, Ереван, 1981, с. 92-94).

В отдельных случаях, симметричные звенья могли выражаться или дополняться орнитоморфными символами утренней и вечерней зари. На значение птицы как символа солнца в петроглифах указывал А.А. Мартиросян (Հ. Մարտիրոսյան, էջ 101). В этой связи интересна известная орнаментальная композиция на миске из Озни, выявленной Б.А. Куфтиным (Н.Э. Шаншиашвили. Знаки и символы на глиняной посуде куро-араксской культуры. Сообщения АН ГССР, 133, 1, 1989, рис. 1) Здесь зеркальносимметричная композиция повторена трижды – в виде композиции, на которой симметричными звеньями служат стилизованные мотивы птиц, центр между которыми занимает также трехчастная формула в виде объединенных в один образ двух фигурок птиц с общим треугольным туловом, треугольный знак которого наделен определенной символикой, соотносимой с идеей центра (варианты архетипической композиций «две птицы у мирового древа»). Наконец справа помещена еще одна зеркальносимметричная композиция, на этот раз двуспирального типа, как бы вырастающая из вершины древа, исходящего из повернутого вверх треугольника, правильно сопоставляемого Н. Шаншиашвили с вариантом шумерской логограммы рождения – знак, на основе которого строятся многие лицевые изображения. Особая роль в зеркально-симметричных композициях куро-араксской культуры отводилась центральному звену, детерминирующему общий замысел всей композиции в форме канонического архетипа – образа порождающего лона, рождающего умирающее и воскресающее божество мужского пола. с чертами медиатора. В данном контексте – это само солнце, подобно "солнечному юноше" из "Песни о Ваагне", рождающегося в конечном счете из пурпурного океана. Можно утверждать, что солярную символику отражают все без исключения зеркальносимметричные орнаментальные изображения куро-араксской культуры. В контексте нашего исследования, интересна двуспиральная композиция /Шенгавит/ справа от которой помещено изображение собаки, символика которой однозначно подчеркивает семантическую суть сюжета. (Р. М.

Мунчаев, Кавказ на заре бронзового века. рис. 25-15) (табл. 7, рис. 6).

Таким образом, зеркальносимметричные композиции куроаракской культуры и рассмотренные выше зеркально-симметричные композиции наскальных изображений Армении коррелируют в структурно-семантическом аспекте отображая мифопоэтическую интерпретацию солнечного цикла, имеющего глобальное значение в идеологии древнего общества. Величественная панорама постоянного возрождения солнечного светила, формирующая идеологию и проецируемая на основные циклы существования человека, гарантируя его благополучие в водовороте живой и неживой природы, явилась связующим звеном – ведущей темой, объединяющей два важнейших направления в изобразительном творчестве древних армян.

Примечание 1

“Мировое (или космическое) дерево – образ некоей универсальной концепции, определявшей в течении долгого времени модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света. В то же время – оно ведущая (а в некоторых традициях единственная тема искусства ...” (В.Н.Топоров)). Представления, отражающие “мировое дерево”, как концепт культуры, фиксируются уже на заре человеческого сознания,возникая скорее всего в процессе наблюдения за природными циклами. Панорама незыблемости главных природных ритмов окружающего мира, доступных наблюдению человека, в первую очередь, календарных циклов и связанных с ними природных явлений, заполняла естественную потребность в гарантах стабильности жизни, сохранения рода. Это привело к возникновению магических представлений, переводивших мир космической стабильности в пространство микрокосма, выступавших гарантами макро- и микрокосмического порядка. Изобразительное оформление этих представлений всеми доступными средствами привело, повидимому, к возникновению искусства, как насущной потребности для выживания человека. Иллюстрацией природных жизнеутверждающих ритмов выступали 1. постоянное возрождение солнечного светила – солярный цикл дня и 2. смерть и рождение луны (обновление лунного серпа). Пространственная картина природных ритмов, особенно солнечного цикла, имеющая выдающуюся сакральную ценность, будучи перенесенной и на другие пространственные ориентиры, привела к значимости основных семи координат

мирового дерева и космологического пространства – 1) верх, 2) центр, 3) низ, 4) север, 5) восток, 6) юг, 7) запад, и была переведена древними в поле изобразительного творчества. В репертуаре основанных на этих представлениях архетипах древней магии важное место занимают трехчастные зеркально-симметричные композиции, кодирующие идею постоянного обновления живой и неживой природы и определяющие основные каноны древнего искусства. Если симметричные звенья таких композиций семантически восходят в первую очередь к панораме солнечных циклов (или лунного серпа), то центральное звено отражает структуру древних космогонических гимнов, "рождение сущего из не сущего", возникновение посредствующего звена в вертикальной трехчастной картине мироздания. Изобразительное оформление центрального звена таких композиций (как и их симметричных звеньев) отражает один из важнейших канонів искусства, прошедших через всю историю человеческой культуры. Центральное звено, отражая идею порождения, изобразительно оформляется в виде символов всепорождающего лона, рождающего "динамическую вертикаль" – умирающего и воскресающего божества – демиурга. В разных культурах эта магическая схема используется для иллюстрации рождения солнечного светила (солярного божества).

Этот же образ лежит в основе первобытной пластики – т.н. безголовых статуэток, прослеживаясь и в скульптуре последующих эпох, древней архитектуре – например, в пирамидах древнего Египта или же в священных храмах -хлевах Инанны в Шумере, наконец, древних музыкальных инструментов, в самой идее первобытной музыки.

Магические представления, оформляющие канонические структуры искусства и формирующие идеологию древнего мира, наследуются новыми религиями, в частности буддизмом и христианством. В буддийской религии, универсальный канон, формирующий центральные звенья трехчастных композиций, просматривается в структуре молитвенной ступы и самих буддийских храмов.

В христианстве – это не только архитектура культовых зданий, но и сам образ Богородицы с божественным младенцем – Христом. В иконах Богородицы "Знамение", Богородица изображается в позе "Оранты" – жесте, связанном с перво-апостольскими временами и считающимся самой древней и естественной молитвенной позой, как справедливо отмечают К.Онаш и Х.Фензен, (K. Onasch, H. Faensen. Ikonen, Berlin, 1961, S.

345-346, Abb. 6), взятм из репертуара языческой символики. Как мы считаем, жест оранты восходит к древнейшей форме манифестации солнечного цикла – возрождению солнечного светила,убедительной иллюстрацией чему служат, в частности, многочисленные наскальные изображения древней Армении. Образ Богоматери с молитвенно приподнятыми руками образывает, таким образом, трехчастную зеркально-симметричную композицию, центром которой выступает сама Богоматерь с младенцем Иисусом Христом на ее лоне, сохраняя память о важнейшем каноне древнего искусства, связанном с панорамой обновления солнца. Согласно Апокалипсису Иоанна (2 1) перед концом света на небе должно появиться знамение – “женщина,облаченная в солнце” – на иконе Софии в крыле иконостаса Софийского собора в Киеве помещен образ Богоматери с младенцем в лоне,все тело которой напоминает сверкающее солнце. Иконографический тип “Знамение” относится к наиболее архаичным и пользовался особым почитанием на Руси. В катакомбах св.Агнии в Риме есть изображение типа “Знамение” датируемое IV в.н.э. В Греции таким изображением означалось Рождество Христово (Г.Арутюнян.Русская икона в Армении, Ереван, 2002, с.22). Как известно, жест оранты связывался на Руси также и с Покровом Пресвятой Богоматери,прибежищем и спасением, блиставшим «паче лучей солнечных»,«защищая от врагов видимых и невидимых» и сохраняя ,таким образом,глубинные связи с идеей спасения,отвечающей этому жесту в дохристианский период. О заимствовании важнейшими символами Христианства древнейших элементов солярной символики свидетельствует также и сияющий нимб вокруг головы святых - круг,как одна из метафор дохристианских представлений об обновлении жизни. В Армении древнейший солнечный культ сохраняется и в эпоху Христианства – в секте христианских еретиков “Ареворди” – “сынов солнца”, имеющей значительное число последователей и бытовавшей вплоть до XIX века. Последователи “Ареворди” называли солнце Христом и отождествляли эти два понятия. Византийские источники передают клятву солнцепоклонников – “Клянусь милым господом солнцем и его милой матерью”, где подразумевается Христос и Богоматерь. Богоматерь т.о. считалась матерью солнца. Средневековый армянский баснописец Мхитар Гош в басне о солнечном цветке намекает на существование “сынов солнца” и упоминает молитвенный жест солнцепоклонников, - “Цветок камыша и подобные ему (ср. здесь с тростником в косм. гимне и другими структурными

параллелями, где солнце оказывается на вершине мирового дерева – А.Д.) были обвинены, что они солнцепоклонники, а он, воздев свои руки к солнцу, солнцем покаялся – “я не солнцепоклонник” // Р.М.Бартисян, Еретики Ареворди (“сыны солнца”) в Армении и Месопотамии и послание армянского католикоса Нерсеса Благодатного // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. История и филология. Москва, 1967/.

Примечание 2

О том, что двуспиральные орнаментальные композиции куро-аракской культуры восходят к древнейшим фундаментальным канонам орнаментации керамики, безусловно наделенным общей идеологической основой, свидетельствуют орнаменты на керамике в культуре неолитического поселения Хаджилар-1 второй половины VI тыс. до н.э. в Юго-Западной Анатолии. Тот же изобразительный прием в передаче солнечного цикла реализуется в виде двух зеркально симметричных спиралей или же двух концентрических окружностей, так же как и в композициях куро-аракской культуры, но осуществляется уже иными технологическими средствами – в виде росписи на поверхности кувшинов. Это могли быть две крупные зеркально-симметричные спирали, нанесенные белой краской по красному фону, занимающие всю фронтальную поверхность верхнего объема сосудов с биконической формой тулова, с прямым трубчатым горлом и двумя ушкообразными ручками, характерных для керамического производства Хаджилара-1 (Б. Брентьес. От Шанидара до Аккада. Москва, 1978, рис. 43). Та же идея могла конструироваться несколько иным способом – при помощи концентрических окружностей (что также находит концептуальные параллели в куро-аракской культуре) – нанесенных красной краской по кремовому фону поверхности и охватывающих обе симметрично расположенные ручки сосуда. В этом случае, композиция становится трехчастной, причем центр ее образует отдельное изображение, напоминающее вытянутую по вертикали стреловидную фигуру (возможно, фаллического характера). Здесь роль центрального звена, как и в иных случаях, может выполнять и сам сосуд. (см. Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, Москва, 1982, рис.43).



1



2



3



4



5



6



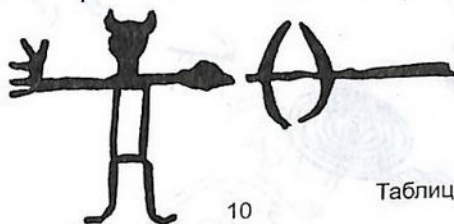
7



8

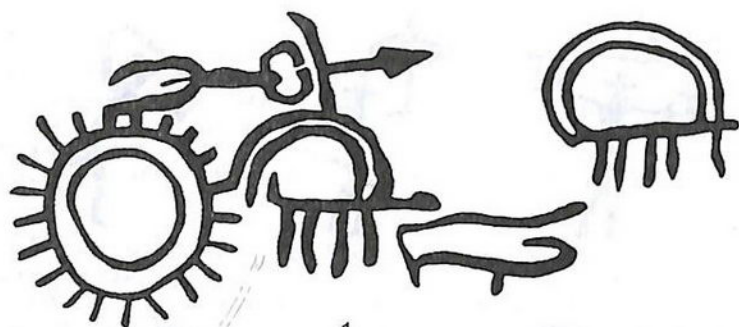


9



10

Таблица 1



1



2

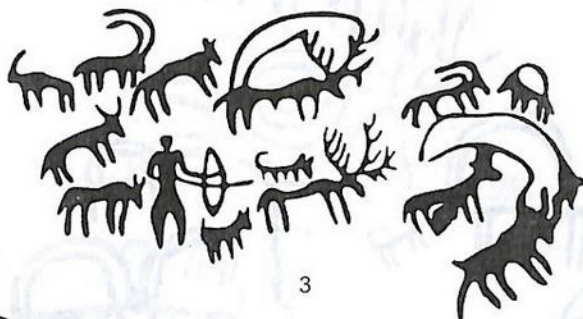
Таблица 2



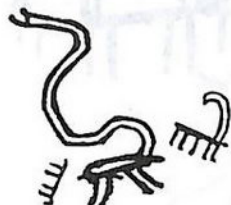
1



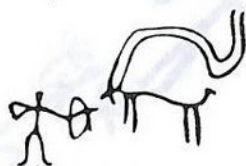
2



3



4



5



6

Таблица 3

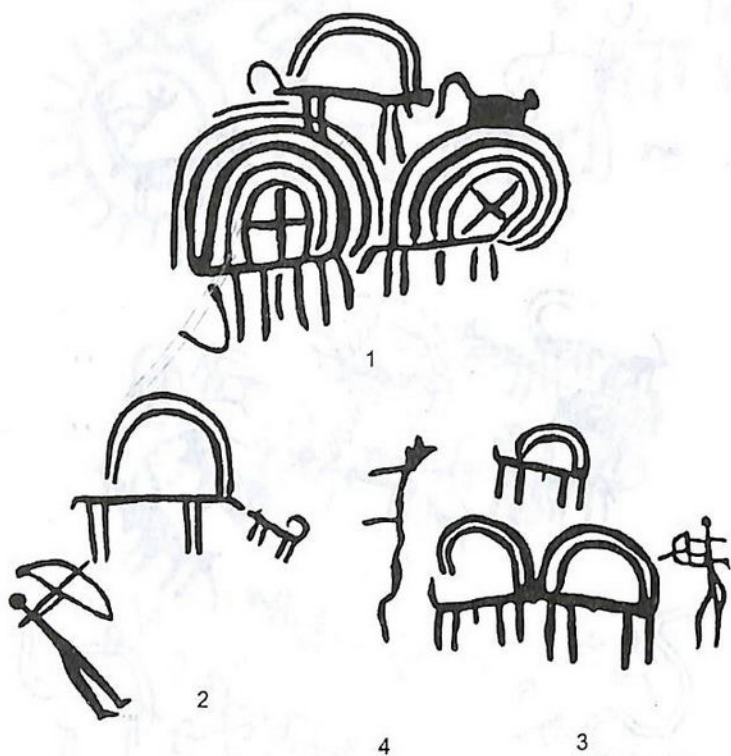


Таблица 4



1



2

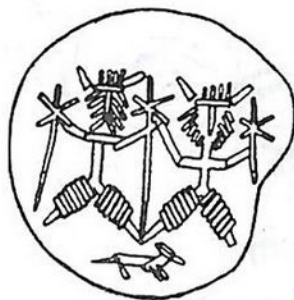


3

Таблица 5



1

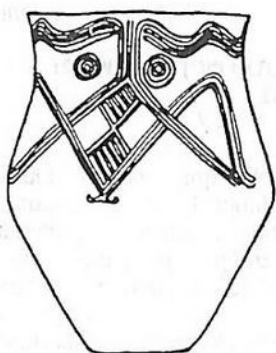


2

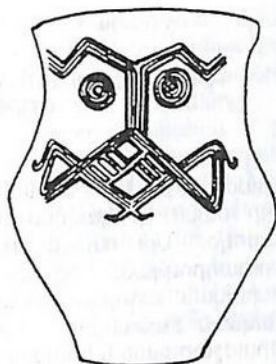


3

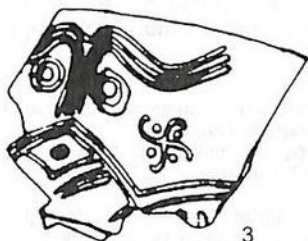
Таблица 6



1



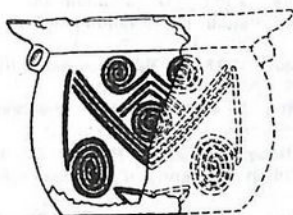
2



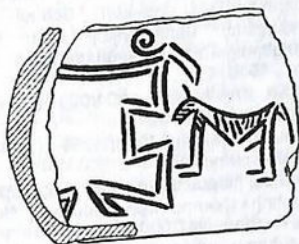
3



4



5



6

Таблица 7

ԲՐՈՆՁԵՂԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՐԱԺՇՏԱԿԱՆ ԳՈՐԾԻՔՆԵՐԸ

Երաժշտությունը¹ բրոնզեդարյան մարդու հոգևոր կյանքի կարևոր մասն էր կազմում և ուներ նախ և առաջ ծիսական գործառույթ:² Այն հնչում էր խնջույքների, անցյալի բանավոր վերարտադրության, որսի, պատերազմի, թաղման ծեսի,³ տաճարական աղոթքների արտասանման⁴ և նույնիսկ մետաղամշակման⁵ ժամանակ:

Երաժշտության և երաժշտական գործիքների գոյության մասին բրոնզեդարյան Հայկական լեռնաշխարհում վկայում են հնագիտական աղբյուրները:⁶ Ք.ա. 3-րդ հազ. վերաբերյալ տվյալները սուղ են: Սակայն խուռիական երաժշտության հիշատակման համատեքստում⁷ չի բացառվում որոշակի զարգացման հասած երաժիշտների և երաժշտական գործիքների

¹ Այս աշխատանքը գրելու ընթացքում ստացած օգտակար խորհուրդների, դիտողությունների և տրամադրած գրականության համար շնորհակալություն եմ հայտնում Լ. Աբրահամյանին, Պ. Ավետիսյանին, Ե. Գրեկյանին, Ա. Գրիգորյանին, Գ. Թումանյանին, Ժ. Նաչատրյանին, Ար. Պետրոսյանին, Ան. Պետրոսյանին, Շ. Սավկյանին:

² Հնագույն երաժշտության և համապատասխան գործիքների մասին ընդհանուր առմամբ հմմտ. *Oriental-Archäologie: Studien zur Musikarchäologie* գերմանական շարքի հետևյալ համարները՝ 6, 2000; 7, 2000; 14, 2004; 15, 2004: Միջազգային համատեքստի համար հմմտ. Stauder 1957; Rashid 1984; Dumbrell 1998; անատոլիականի համար՝ Schuol 2000; 2004: Կովկասյան երաժշտության զարգացման վերաբերյալ տես Krumka 2001: Նախնադարյան մարդու պատկերացումների համակարգում երաժշտության դերի համար հմմտ. Лебедева 1930, 119.

³ Հմմտ. Khachatryan 2001/02, 96; Թումանյան 1997, 7; Ղևեջյան 2006, 106; նաև Мешкерев 1997, 148.

⁴ Հովհաննիսյան 1996, 159 (շումերական և ուրարտական հիմներգության համատեքստում).

⁵ Այսպես, խթական քոմերը պալայերենով հնչյական ճառեր էին երգում «արծաթի հանքերի» փնտրողների ժամանակ՝ Պալա երկրի համատեքստում (Кананин 1948, 128; Kishnareva 2000, 103).

⁶ Նախորդ անդրադարձների համար հմմտ. Նանգադյան 1959; Փիլիպոսյան, Քամայան 1995; Պետրոսյան 1995; Փիլիպոսյան, Հովհաննիսյան 2004; Խուրբաշյան 2004; Kishnareva 2000; Khachatryan 2001/02; Բորոխյան 2007.

⁷ Խուռիական երաժշտության վերականգնման շուրջ տես Crocker et al. 1976; Rashid 1984, 11.

գոյությունը վաղ բրոնզի դարի Կուր-արաքսյան մշակույթի տարածություն, ինչը ժամանակին ընդգծվել է 2. Բըրնսի կողմից:⁸ Հիմնական տեղեկությունները երաժշտական գործիքների վերաբերյալ գալիս են սկսած Բ.ա. 3-2-րդ հազ. սահմանից:

Հայտնի տվյալների մեջ հատկապես հիշարժան է քնարի առկայության համագամանքը, որ Բ.ա. 3-րդ հազ. միջագետքյան (նկ. 19-26) և Բ.ա. 2-րդ հազ. անատոլիական (նկ. 16-17) խնջույքի տեսարաններին բնորոշ մի գործիք է:⁹ Նման 7-լարանի քնար է պատկերված Քարաշամբի արձաթե գավաթի վրա (նկ. 1ա):¹⁰

Քարաշամբի օրինակին ժամանակագրորեն և աշխարհագրորեն համեմատաբար մոտ է կանգնած Մարդինից գտնված մի գլանակնիքի 5-լարանի քնարի պատկերը (թվագրությունը՝ Բ.ա. 1800/1700 թթ.):¹¹

Քնարի մեկ այլ փորագիր պատկեր է հայտնի Խանլարից՝ սև փայլեցված կավե կոշկածն անոթի վրա (թվագրվում է Բ.ա. 2-րդ հազ. երկրորդ քառորդով): Աղեղնածն իրանով այս գործիքն ունի սխեմատիկ պատկերված ընդամենը մեկ լար (նկ. 6):¹²

Քնարի կամ տավղի տիպի գործիք է նշմարվում Բ.ա. 3-2-րդ հազ. թվագրվող Գեղամա լեռների ժայռապատկերներից մեկում՝ ծխական պարի համատեքստում (նկ. 3): Այն համապատասխան զուգահեռներ է գտնում Նեգևի ժայռապատկերներում:¹³

Մալթիայի մոտ գտնվող Արսլանթեփե հուշարձանի Վաղ Բրոնզ III շերտից (Բ.ա. 3-րդ հազ. վերջ, Կուր-արաքսյան մշակույթ)

⁸ Burney 1996, 11.

⁹ Rashid 1984, 44-45, 50-51, 58-59 ff.; Боровская 1997: Քնար-տավղի տիպի գործիքների տարածման մասին հին Առաջավոր Ասիայում մանրամասն հմնտ. Spycket 1983; Eichmann 2001, 475, 477, Abb. 1, 2. Հմնտ. նաև սույն հոդվածի նկ. 19-25՝ բոլորն ըստ Spycket 1983, Fig. 1, 4, 8, 9, 10, Նկ. 26՝ ըստ Roaf 1998, 92-93.

¹⁰ Оганесян 1988; հմնտ. Փիլիպոսյան, Քամայան 1995, 17 (ուր հեղինակները փորձ են կատարում վերականգնել գործիքի չափերը); Պետրոսյան 1995 (վերլուծություն առասպելաբանական համատեքստում): Էրեբունիից գտնված արձաթե պոլսկի (Բ.ա. 4-3-րդ դդ.) քնարը և ընդհանուր պատկերագրությունը ժ. Խաչատրյանը համեմատում է խեթական (Ջինջիրլիի և Մարաշի բարձրաքանդակները) և Քարաշամբի անոթի պատկերագրությանը ու գոյություն ունեցող նույնությունները վերագրում որոշակի ավանդույթի առկայությանը (Khachatryan 2001/02, 85, 88).

¹¹ Schaal 2004, 55, Taf. 2/5: Միջագետքում տարածված էին 4-15 լարանի տավղիներ (Боровская 1997, 13).

¹² Իրը գտնվում է Վիեննայի Բնապատմական Թանգարանում, հ. 83226 (Փիլիպոսյան, Քամայան 1995, 17, Նկ. 2; հմնտ. նաև Khachatryan 2001/02, 88; Петросян 2007, 200-201).

¹³ Մարտիրոսյան 1981, Աղ. 74/2; Kushnareva 2000, 103-104, Tab. II/2.

հայտնաբերված ռելիեֆ պատկերներով օժտված խեցանոթի բեկորի (10,5 սմ) վրա տեսանելի է նստած տավիղերգուի խիստ ոճավորված մի պատկեր (նկ. 5): Նրա լարային գործիքը ընդհանուր զուգահեռներ է ցույց տալիս միջագետքա-եգիպտական նախատիպերին, սակայն այն առավել նման է համաժամանակյա կիկլադյան մարմարե արձանիկների եռանկյունաձև տավիղ-ներին:¹⁴

Տավղին առնչվող միակ ենթադրյալ գտածոն Հայաստանում հայտնաբերվել է Լճաշենի 200-րդ դամբարանից (Ք.ա. 15-14-րդ դդ.): Այն 15 x 16 x 39 սմ կավե/ուղղանկյուն արկղիկ է՝ կողային նիստերում կիսակլոր և ձվաձև կտրվածքներով, իսկ վերին և ստորին նիստերիում՝ մոտ 20 նեղ անցքերով (նկ. 11): Այս առարկան խաղացել է ռեզոնատորի դեր, իսկ նրա 14 միջանցիկ անցքերով անցնող լարերն ամրացվել են ռեզոնատորի ձվաձև կտրվածքների մեջ հազցված և աղեղնաձև բարձրացող վերնամասի վրա: Նման նվագարաններ հանդիպում են Միջագետքում, Լևանտում, Իրանում, Եգիպտոսում:¹⁵

Մայկոպից (Նովոսվբոդնայա) հայտնի մեծահարուստ կնոջ մի դամբարանում (թվագրությունը՝ Ք.ա. 3-րդ հազ. կես) ևս գտնվել են տավղանման լարային գործիքի փայտե մնացորդներ (նկ. 12), որի զուգահեռները հայտնի են Ուրից, հանգամանք, որ դիտվում է Մայկոպյան մշակույթի առաջավորասիական առնչությունների ընդհանուր համատեքստում:¹⁶

Եթե քնարը լեռնաշխարհի կարող էր ներմուծվել հարավից, ապա այլ է ջնարի պարագայում: Ուրի III դինաստիայի արքա, երաժշտական տաղանդով օժտված Շուլգիի (Ք.ա. 21-րդ դ. առաջին կես) մի հաղորդագրությունից պարզ է դառնում, որ վերջինիս համար ջնարը նոր երևույթ է, և այն իր արքունիք է բերվել մեկ այլ երկրից:¹⁷ Երաժշտագիտության մեջ առավել ընդունված է այն կարծիքը, թե ջնարը Միջագետք է ներմուծվել Ք.ա. 3-րդ հազ. վերջերին, գուցե ուշ աքքադական կամ Գուդեայի (Ք.ա. 22-րդ դ. երկրորդ կես) ժամանակաշրջանում հյուսիսային

¹⁴ Bachmann 2000, 148-149, Abb. 5; Schuol 2004, 108.

¹⁵ Փիլիպոսյան, Զամալյան 1995, 18; հմմտ. Арешян и др. 1990, 65, Таб. V/6, ուր առարկան մեկնաբանվում է որպես «жертвенник» կամ «курильница».

¹⁶ Резенкин 1990; Kushnareva 2000, 103-104, Tab. I/1: Մայկոպյան գտնու հետ երաժշտական առնչությունների մասին ավելի ուշ՝ անտիկ շրջանում (այսպես կոչված «Բակուրի անոթի» օրինակով) հմմտ. Khachatryan 2001/02, 99-105.

¹⁷ Rashid 1984, 13: Շուլգիի երաժշտական հնարավորությունների մասին հմմտ. Боровская 1997, 10.

կամ արևելյան լեռնային երկրներից, և արդեն Ք.ա. 16-րդ դ. մարդկանց խմբերի տեղաշարժի հետևանքով հասել է Եգիպտոս: Ձևարը լեռնային ժողովուրդներին, այդ թվում խեթերին, խուրմներին և կասիտներին,¹⁸ իսկ ավելի ուշ նաև հայերին¹⁹ բնորոշ մի գործիք էր. այն հասկապես հայտնի է խեթական պատկերազրության մեջ (նկ. 17, 18):²⁰ Վերն ասվածի լույսի ներքո պատահական չէ, որ ջնարակիր երաժշտի վաղագույն պատկերներից մեկը ի հայտ է եկել Շամշատից գտնված և Ք.ա. 17-րդ դ. թվագրվող թրծակավե մի անոթի վրա (նկ. 7):²¹

Հաճախ որպես «երաժշտական գործիքներ» են մեկնաբանվում բրոնզե կախազարդ առարկաները՝ զանգերի, բոժոժների, թռչունների և այլ կենդանիների տեսքով (նկ. 8),²² որոնք բավականին հաճախ են հանդիպում Ք.ա. 2-րդ հազ. երկրորդ կեսի և 1-ին հազ. առաջին կեսի լեռնաշխարհի ու ընդհանրապես Կովկասի հուշարձաններում և ունեն բազմաթիվ զուգահեռներ եվրասիական տարածքներում (ամենավաղ օրինակները միջագետքա-սիրիական աշխարհում թվագրվում են Ք.ա. 3-րդ հազ. վերջով):²³ Կավե բոժոժները ևս մեկնաբանվում են որպես երաժշտական գործիքներ, որոնք հայտնի են լեռնաշխարհի հարավային շրջանների այնպիսի հուշարձաններից, ինչպիսին է Խարբերդի հովտում գտնվող Նորշունթեփե բնակավայրը (Վաղ Բրոնզ III, Ք.ա. 3-րդ հազ. վերջ), և զուգահեռներ են գտնում Ք.ա. 3-րդ հազ. անատոլիական և միջագետքյան աշխարհում (Ղեմիր-ջիհույուկ, Տրոյա, Իկիզթեփե, Թեփե Գավրա, Քիշ):²⁴ Կարծիք է հայտնվել առաջավորասիական և եվրոպական զանգականման մետաղե առարկաների կովկասյան ծագման վերաբերյալ:²⁵

Հայաստանի բրոնզեդարյան հուշարձաններից հայտնի են կիսագնդաձև թաղարներ, կոնի և ավազի ժամացույցի ձև ունեցող անոթներ, որոնք կարող էին թմբուկների ռեզերվուարների դեր

¹⁸ Eichmann 2001, 478; 2004, 364; Rashid 1984, 23.

¹⁹ Խանգաղյան 1959, 85; Khachatryan 2001/02, 90-91.

²⁰ Schuol 2004.

²¹ Özgüç 1992; Schuol 2004, 56, Taf. 2/8.

²² Այսպես, Հերային նվիրված ծիսակատարությունների ժամանակ երգում էին, սրինգ նվագում և բոժոժներ շարժում (Խաչատրյան 1995, 8): Բոժոժները որպես երաժշտական գործիքներ ի հայտ են գալիս նաև հայկական մանրանկարներում (Պետրոսյան 1995, 14).

²³ Խանգաղյան 1959, 63; Փիլիպոսյան, Բամալյան 1995, 18; Деведжян 1981, Таб. VI/11-12; Kushnareva 2000, 104; մանրամասն հմմտ. Bobokhyan (im Druck).

²⁴ Schmidt 2002, 35, Nr. 505-509; Bachmann 2000, 148, Abb. 4; Rashid 1984, 98-99.

²⁵ Möbius 1938; Calmeyer 1969, 430.

կատարել, և որոնց զարգացած ձևն է հանդիսացել միջնադարյան նաղարան:²⁶ Այս ձևի անոթները տարածված են եղել նաև համաժամանակյա Միջագետքում և Անատոլիայում: Նմանատիպ առարկաներ են պատկերված Քարաշամբի գավաթի երկրորդ ֆրիզի (նկ. 1գ, 13) և Թեղքի գավաթի առաջին ֆրիզի (նկ. 2, 14) վրա:²⁷ Այս առարկաների մեկնությունը որպես թմբուկի հավանական կարելի է համարել, եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ նշված գավաթների վրա պատկերված են զլխավորապես ռազմի և ծեսի տեսարաններ, իսկ թմբուկը, ինչպես հայտնի է, պատերազմում և ծեսում օգտագործվող հիմնական երաժշտական գործիքն է հանդիսացել:²⁸

Առաջ քաշված տեսակետը մասամբ հիմնավորվում է նաև համաժամանակյա միջագետքյան տվյալների միջոցով: Մասնավորապես, շումերա-բաբելոնյան պատկերագրության ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Միջագետքում տարածված էին երեք տեսակի թմբուկներ՝ 1. կաթսայածև, 2. մեծ շրջանակավոր, որի վրա նվագում էին երկու մարդիկ, և 3. «կրկնաթմբուկ»՝ նման ավագի ժամացույցին:²⁹ Թերևս այս վերջին երկուսին են համապատասխանում Քարաշամբի և Թեղքի անոթների պատկերները: Այս տեսանկյունից հարց է առաջանում, թե պատահական են արդյոք Քարաշամբի անոթի թմբուկի առաջ կանգնած երկու մարդկանց պատկերները (նկ. 13): Ավելին, ինչպես Քարաշամբի անոթի, այնպես էլ շումերա-աքքադական պատկերագրության մեջ որոշ երաժշտական գործիքներ, և այդ թվում թմբուկը, դիտվում են որոշակի սյուժեի համատեքստում: Այս տեսանկյունից հատկապես հիշարժան է Լուվրում պահվող մի աքքադական զլանակնիքի պատկերը, որի վրա պատկերված է հատված «Գիլգամեշը և

²⁶ Խանգաղյան 1959, 66.

²⁷ Santrot 1996, 67, Fig. 34; Arešjan 1988, 35, Fig. 5; հմտ. Խաբախսեսու 2007, 46: Հիշարժան է, որ և Քարաշամբի, և Թեղքի գավաթների պատկերագրական համակարգում այդ առարկաները գտնվում են մի տեսակ ընդհանուր գործողությունից անդին, երկուսն էլ՝ սմբակավոր սեղանի մոտ: Այս հանգամանքը փաստում է նախ և առաջ երկու գավաթների պատկերագրական լուծումների ընդհանրությունը, ապա նաև՝ այդ առարկաների գործառույթային նույնությունը:

²⁸ Իրենց տիպաբանական բազմազանությամբ աչքի ընկնող նմանատիպ անոթները, որոնք լեռնաշխարհում և հարակից շրջաններում տարածված են արդեն Ք.ա. 4-րդ հազ., կարող էին լինել նաև մեցուկ-տակդիրներ, ծխամաններ՝ ունենալով ինչպես կիրառական, այնպես էլ ծիսական նշանակություն (հմտ. Петросян 2003): Համենայն դեպս, չի կարելի բացառել այս անոթների գործառույթային բազմազանությունը.

²⁹ Афанасьева 1979, 138.

hulappu ծառը» վեպից: Այստեղ, նստած աստվածության առաջ, դրված է երկ/չորս ուղանի մի սմբակավոր սեղան, ճիշտ այնպես ինչպես Քարաշամբի անոթի դեպքում է: Սեղանի վրա կա մեկ այլ առարկա ևս, որը Ս. Քրամերի և Վ. Աֆանասյեվայի կողմից մեկնաբանվում է որպես (հավանաբար կաթսայածև) թմբուկ, ինչի օգտին է խոսում նաև աստվածության ձեռքին գտնվող փայտիկների առկայության հանգամանքը (նկ. 27):³⁰

Որպես իդիոֆոն են մեկնաբանվում Քարաշամբի գավաթի երկրորդ ֆրիզի երկու պագած դիրքով պատկերված մարդկանց ձեռքին գտնվող երկարավուն գործիքները (նկ. 1բ), մի պատկեր, որ զուգահեռներ է գտնում Միջագետքում, Իրանում և Բակտրիայում:³¹ Այդ գործիքը կարելի է սահմանել որպես փող, որի կրկնակները հանդիպում են նաև միջնադարյան Հայաստանում:³²

Թերևս նույն խմբին են վերաբերում նաև Մինգեչաուրից հայտնաբերված և Ք. ա. 2-րդ հազ. կեսերով թվագրվող ոսկրե երեք (կամ չորս) ներփորված երկրաչափական նախշով զարդարված փողային գործիքները, որոնք, ըստ երևույթին, բրոնզեդարյան սրինգներ են և զուգահեռներ են գտնում կենտրոնական Անատոլիայում, Միջագետքում, Իրանում, Արևմտյան և Արևելյան Եվրոպայում:³³

Այս իմաստով հիշարժան է նաև Լուվրում պահվող նստած սրնգահարի/դուդուկահարի բրոնզե արձանիկը, որ այստեղ է բերվել Սևանա լճի ավազանից և պայմանականորեն թվագրվում է Ք.ա. 2-1-ին հազ. սահմանով (նկ. 9):³⁴

³⁰ Афанасьева 1979, 137-138, Таб. 24в.

³¹ Boehmer, Kossack 2000, 27-29: Ըստ Փիլիպոսյանի և Քամայանի (1995, 18) դրանք պարկապզուկի նման ինչ-որ երաժշտական գործիք են հիշեցնում.

³² Խանգաղյան 1959, 68, Նկ. 27/Դ: Փողի և փողային գործիքների հնագույն ակունքների մասին Հայաստանում հմտ. Խուդաբաշյան 2004, 449.

³³ Асланов и др. 1959, 58, 63, 151, Рис. 41: Փիլիպոսյան, Քամայան 1995, 18: Ոսկրե փողային գործիքների և նրանց պատրաստման տեխնիկայի մասին տե՛ս Петерс 1986, 70-76.

³⁴ Santrol 1996, 148-149, No. 133: սրնգի մասին անտիկ Հայաստանում տե՛ս Խաչատրյան 2002, 197: Սրնգի տիպի գործիքները որոշ մշակույթներում համարվում էին սրբազան (Исфahan 1974, 224): Դրանք հիմնականում բնորոշ էին լեռնցիներին և հեռազնա անասնապահներին, բայց նաև՝ տափաստանաբնակներին (սկյութների համար հմտ. Mewkes 1997, 142): Այսպես, հարավօսական տափաստանների Կատակոմբային մշակույթի (Ք.ա. 3-2-րդ հազ. սահման) մի շարք դամբարաններից հայտնի են ոսկրե սրինգների գտածոներ (Pustovalov 1994, 97), որոնք կարող են զուգահեռներ գտնել Մինգեչաուրի վերոհիշյալ նյութերում, մանավանդ որ այս հուշարձանը գտնվել է տափաստանային մշակույթների անմիջական ազդեցության ոլորտում.

Երաժշտությամբ զուգակցվող (շքերթային) պատկերները ևս խոսում են տարատեսակ առնչությունների մասին: Այսպես, զուգահեռներ են նկատվում ոչ միայն միջազետքյան երաժշտական գործիքների հետ այլև ընդհանուր պատկերագրական մանրամասներում: Օրինակ, խաչածն հիմքով աթոռին նստած երաժշտի պատկերները (նկ. 19-21),³⁵ մասամբ նաև «Ուրի շտանդարտի» շքերթը (նկ. 26), իրենց ձիշտ զուգահեռներն են գտնում Քարաշամբի անոթի վրա (նկ. 1ա):³⁶ Այս տեսանկյունից ամենացայտուն կերպով բացահայտվում են կենտրոնաճառադրական կապերը: Հատկապես վաղ խեթական ծեսին և նրանում օգտագործված երաժշտական գործիքներին վերաբերող տվյալները (հմմտ. օր. եղնիկակերպ արծաթե պտյակը Շիմեյի հավաքածուից, արծաթե բռնցքածն անոթը Քոստոնի Գեղարվեստի թանգարանից, ռելիեֆային պատկերներով խեցանոթները Ինանդըլքեփեից և Հյուսեփնդեղե թեփեսիից (նկ. 15-18))³⁷ զուգահեռներ են գտնում լեռնաշխարհում (Թռեղքի և Քարաշամբի գավաթների պատկերագրությունը, նկ. 13-14)³⁸ և վկայում են համընդհանուր պատմա-մշակութային առնչությունների մի որոշակի գոտու առկայության մասին:³⁹ Ընդ որում, Անատոլիայի և լեռնաշխարհի հյուսիսային շրջանների միջև առնչությունների

³⁵ Spycket 1983, Fig. 4a, b, 8a: Տավիղ կրող նստած երաժշտի պատկերագրության մասին շումերական արվեստում հմմտ. Боровская 1997, 12.

³⁶ Այս իմաստով հիշարժան է նաև այն հանգամանքը, որ Ուրի արքայական դամբարանադաշտում հայտնաբերված երաժշտական գործիքների վրայի պատկերագրությունը (անդրաշխարհ, Անգուդ, աստվածություններ ևն) ևս իր մանրամասներով առնչություններ է ցույց տալիս Քարաշամբի գավաթի պատկերագրության հետ (հմմտ. Боровская 1997).

³⁷ Alp 1983, Abb. 6h (Շիմեյի հավաքածու); Emre 2002, 230, Abb. 15 (Քոստոնի թանգարան); Haas 1994, Abb. 94 (Ինանդըլքեփե); Sipahi 2001, 121, Abb. 1 (Հյուսեփնդեղե թեփեսի); ընդհանուր առմամբ հմմտ. Schaal 2000; 2004: Ուշ խեթական պատկերագրության համար այս համատեքստում հմմտ. Orthmann 1971, 424: Ինանդըլքեփեի, Հյուսեփնդեղե թեփեսիի, Բիթլիկի ռելիեֆ պատկերագրողված խեցանոթների տիպի մի (կամ երկու) անոթի բեկորներ են հայտնաբերվել նաև լեռնաշխարհի արևմուտքում՝ Մալաթիայի մոտ գտնվող Իմիկուշաղի բնակավայրի վաղ խեթական շերտից (Sevin 2006, 81, Res. 6, 7).

³⁸ Որոշ մասնագետներ այս համատեքստում զուգահեռներ են փնտրում նաև Գեղամա լեռների և Այունիքի ժայռապատկերներում (Kushnareva 2000, 105): Ուրարտական պատկերագրության համար այս իմաստով հմմտ. Պետրոսյան 2006, 565.

³⁹ Ամրկովկասյան արծաթե գավաթների պատկերագրության մանրամասները կարելի է գտնել նաև բազմաթիվ խաթա-խեթական տեքստերում, այդ թվում՝ երաժշտական գործիքներով ուղեկցվող ծիսակատարությունների համատեքստում (մանրամասն տես Арзунба 1982: Alp 1983, 92 ff.; Emre, Çinaroglu 1993, 687 ff.; Haas 1994, 437, 750-757).

համար փոխշփման գոտի պիտի հանդիսանային վերինեփրատյան տարածքները: Պատահական չէ, որ խեթական տեքստերում ծիսական երաժշտություն և գործիքներ են հիշվում հենց վերոհիշյալ սահմանային գոտում տեղադրվող Իշուվա (Շուփքում), Սամուխ և Պալա (Փոքր Հայքում) երկրների կապակցությամբ:⁴⁰

Հարց է առաջանում, թե ինչ մեխանիզմներով կարող էր ընթանալ երաժշտական գործիքների տարածումը և փոխանակումը: Հին Աշխարհում մշակութային փոխառնչությունները հիմնականում տեղի էին ունենում կամ զանգվածային (էթնոսներ), կամ անհատական (տեղահանվածներ, առևտրականներ, ճանապարհորդներ, արհեստավորներ, բանվորներ, դեսպաններ, զերիներ, ստրուկներ) տեղաշարժերի մակարդակով: Մեր խնդրի պարագայում հայտնի է, որ առավել տարածված տարբերակներից էր երաժիշտների փոխանակությունը կամ տեղահանությունը. երաժիշտները հանդես էին գալիս նաև որպես դեսպաններ:⁴¹

Հայկական լեռնաշխարհը նույնպես զերծ չէր այս գործընթացներից, ինչի մասին վկայում է մի հիշարժան տեղեկություն:

⁴⁰ Schuol 2004, 40, 46, 189, 208; Капанцян 1948, 128: Երաժիշտներ են հիշատակվում խեթական (*Efisawa* ծեսում, որի անունը որոշ մասնագետների կողմից համարվում է Շուփքի խեթական անվանը՝ Իշուվային (Арзунба 1982, 80).

⁴¹ Eichmann 2000; 2001: Հին հասարակություններում երաժիշտներն հիմնականում ունեին բավականին բարձր սոցիալական դիրք. ինչի մասին է վկայում նաև Քարաշամբի գավաթի պատկերագրությունը, ուր քնարակիր երաժիշտը պատկերված է նույն մեծությամբ, ինչ իշխանը (Khachtryan 2001/02, 88): Հմմտ. սակայն Նկ. 17-ի խեթական շքերթը, ուր երաժիշտները (որոնք ըստ երևույթին խեթական տաճարի անձնակազմի մեջ էին մտնում, տես Арзунба 1982, 72) և մեծ, և փոքր են պատկերված, ինչպես նաև հին հունական աղբյուրների այն տեղեկությունները, ըստ որի դասական շրջանի Հունաստանում պրոֆեսիոնալ երաժիշտները, որպես կանոն, պոլիսի լիիրավ քաղաքացիներ չէին (Nemeec 1986, 72): Հիշարժան է, որ միջնադարյան Հայաստանում խոշոր երաժիշտները կոչվում էին «փիլիսոփա» (Թախմիզյան 1989, 17):

Լ. Աբրահամյանն առաջարկում է մեկնաբանել Քարաշամբի երաժշտի պատկերի նման չափերը որպես «մոնտաժ» գավաթի ընդհանուր պատկերագրության համատեքստում, որի նպատակն է եղել զուտ արտահայտել երաժշտի ի հայտ գալու հանգամանքը (բանավոր հաղորդում, 2007 թ. հոկտեմբեր, Երևան): Այս դիտարկումը իր մեջ ճշմարտություն կարող է պարունակել, հատկապես եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ ինչպես խեթական, այնպես էլ հարավկովկասյան մետաղե անոթների պատկերագրության համար (հմմտ. Նկ. 13-18) ընդհանուր է, Czichon (1995, 12)-ի խոսքերով ասված, «կինեմատոգրաֆիկական արտահայտչականության ձևը» („kinematographische Darstellungsweise“), ինչը հետագայում բնորոշ պիտի դառնար նաև ասորեստանյան արվեստի համար.

Այսպես, միջինբաբելոնյան կամ կասիտական ժամանակաշրջանում (Ք.ա. 16-12-րդ դդ.) միջագետքյան Դուր Կուրիզալզու քաղաքում (Բաղդադից արևմուտք) հիշատակվում են լեռնաշխարհի հարավային շրջաններում տեղադրվող Սուբարտու երկրից եկած երաժիշտներ, որոնք հանդես են գալիս բրդե հագուստների պահեստներին վերաբերող մի արձանագրությունում:⁴² Այս տեղեկությունը լիովին համապատասխանում է տվյալ դարաշրջանի պատմա-հնագիտական համատեքստին, ըստ որի՝ լեռնաշխարհի և կասիտական Բաբելոնի միջև ակտիվ առնչություններ են գոյություն ունեցել:⁴³ Մասնավորապես, Դուր Կուրիզալզու քաղաքը կառուցել էր կասիտական արքա Կուրիզալզու I-ը (Ք.ա. 15-րդ դ. վերջ), որի անունը կրող հիերոգլիֆ եգիպտերեն արձանագրության մի սերողիկից պատրաստված գլանակնիք է հայտնաբերվել Մեծամորի 11-րդ դամբարանից:⁴⁴ Սա ակնհայտորեն փաստում է այն մասին, որ Մեծամորի բացառիկ կնիքը լեռնաշխարհի հյուսիսային շրջաններ կարող էր ներթափանցել Սուբարտուի տիպի երկրների միջնորդությամբ: Կամ գուցե Սուբարտու ասելին միջինբաբելոնյան Միջագետքում վերացականորեն հասկանում էին հյուսիսային Միջագետքից անդին՝ ընդհուպ մինչև լեռնաշխարհի խորքերն ընկած տարածքները:⁴⁵ Եթե փորձենք վերոհիշյալից պատմական, թեև խիստ հարցական մի վերականգնություն կատարել, ապա անտրամաբանական չէր լինի ենթադրել, որ գուցե Սուբարտուից Բաբելոնից արքայական շրջանակների կողմից ուղարկված երաժիշտներն էին, որոնք ետ վերադառնալիս իրենց հետ բերեցին այն արքայական կնիքը

⁴² Rashid 1984, 16: Բրդի բաժանման մասին մեկ այլ՝ միջինասորեստանյան տեքստում ևս հիշատակվում են վերաբնակիչներ հարավային Հայաստանից, մասնավորապես՝ 174 մարդ Կադմուխի և 99 մարդ Նաիրի երկրներից: Վերջիններիս Միջագետք էր բերել ասորեստանյան թուկուլտինիմուրա I (Ք.ա. 13-րդ դ. երկրորդ կես) արքան՝ շինարարական աշխատանքներում օգտագործելու նպատակով (Фрайданк 1976, 86).

⁴³ Ханзаян и др. 1983; Ханзаян, Пуотровский 1984.

⁴⁴ Ханзаян, Пуотровский 1984; Փիլիպոսյան 1998, 55; Berlev, Hodjash 1998, 241-242, Taf. XVII/1.

⁴⁵ Սուբարտուն, սկսած Ք.ա. 3-րդ հազ., տարածվել է մինչև լեռնաշխարհի կենտրոնական շրջանները (Steinkeller 1998, 95 f.; Մովսիսյան 2005, 31): Այս անվամբ հիմնականում բնորոշվել են հյուսիսային Միջագետքի և նրանից հյուսիս (սահմանն անհայտ է) ընկած լեռնային երկրները: Միջինբաբելոնյան ժամանակաշրջանում Սուբարտու ասելիս կարող էին հասկանալ, բացի լեռնաշխարհի հարավային շրջաններից, նաև Ասորեստանի և գուցե՝ մասամբ դեպի արևելք ընկած տարածքները (Ե. Գրեկյան, բանավոր հաղորդում, 2007 թ. սեպտեմբեր, Երևան).

(գուցե նվերը), որն ինչ-որ կերպ պիտի հայտնվեր Արարատյան դաշտավայրում: Այս մեկնաբանությունը առաջարկում ենք զուտ որպես մշակութային փոխառնությունները բացատրող բազմաթիվ մեխանիզմներից մեկը, որն հավանական է, սակայն բացարձակ չէ:

Եզրափակելով այս հակիրճ ակնարկը՝ անհրաժեշտ է նշել, որ Հայկական լեռնաշխարհից հայտնաբերված երաժշտական գործիքներն ունեն ակնհայտ յուրահատկություններ, սակայն ընդհանուր առմամբ գտնում են բազմաթիվ զուգահեռներ: Բրոնզեդարյան լեռնաշխարհում հանդես են գալիս հետևյալ լարային, փողային և հարվածային երաժշտական գործիքները (նրանց պատկերները), համապատասխան առնչություններով. քնար (→Միջագետք, Անատոլիա, Լևանտ), տավիղ (→Միջագետք, Կիկլադներ, Լևանտ, Իրան, Եգիպտոս), ջնար (→Միջագետք, խեթա-խուռիական և կասիտական աշխարհներ), փող-սրինգ (→Միջագետք, Իրան, Բակտրիա, Անատոլիա, Արևմտյան և Արևելյան Եվրոպա), թմբուկ (→Միջագետք, Անատոլիա), զանգակաձև առարկաներ (→Կենտրոնական Եվրոպա, Առաջավոր Ասիա). հմմտ. նաև երաժշտական գործիքներով զուգակցվող շքերթի պատկերները (→Միջագետք, Անատոլիա): Լեռնաշխարհին և հարակից լեռնային լանդշաֆտով առանձնացող պատմա-աշխարհագրական գոտիներին պիտի բնորոշ լինեին այնպիսի գործիքներ ինչպիսին են ջնարը կամ զանգակաձև առարկաները: Առաջավորասիական ազդեցությունների հետ պետք է կապել քնարի/տավիղի ի հայտ գալը լեռնաշխարհում: Մինչդեռ թմբուկի և փողի տիպի գործիքները բնորոշ են եղել բազմաթիվ հասարակություններին, և նրանց նույնությունները պետք է թերևս համարել կոնվերգենտ զարգացումների արդյունք:

Մշակութային փոխառնությունների ընթացքում լեռնաշխարհից տարածվում և լեռնաշխարհ էին ներմուծվում երաժշտական գործիքներ, այդ գործիքները պատրաստելու համար օգտագործվող հումք,⁴⁶ մշակման միջոցներ,⁴⁷ ավանդույթներ, գաղա-

⁴⁶ Այսպես *ḥaššur* փայտը (խնձորենին) օգտագործվում էր Բա. 2-րդ հազ. սկզբի Միջագետքում որպես հումք (*za*)*mirutum* կոչված երաժշտական գործիքը (տավիղ/քնարի մի տեսակ) պատրաստելու համար (Spycket 1983, 48): Այս փայտը ծագում էր համանուն *Ḥaššur* երկրից, որտեղից ներմուծվում էր նաև լեռնաշխարհին խիստ հատկանշական վանակատն ու հեմատիտը: Հիշյալ տեղանունը վաղուց տեղագրվում է Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջաններում (Albright 1919, 180; Polonsky 2000, 91-93): Այստեղ վերադառնանք նաև վերոհիշյալ Լուվրի զլանակնիքի վրա պատկերված «Գիլգամեշը և *ḫuluppu* ծառը» վեպին, որում արտահայտված են մանրամասներ, որ զուգահեռներ են գտնում

փարներ,⁴⁸ երաժիշտների հանդերձանք,⁴⁹ այլ մշակութային երևույթներ:⁵⁰ Ընդ որում, լեռնաշխարհը հանդիսանում էր առաջավորասիական և հատկապես (կենտրոնա)անատոլիական⁵¹ ազդեցությունների կրողը և նրանց միջնորդը Հյուսիսային Կովկաս,

Քարաշամբի անոթի վրա: Գիլգամեշը, որն այս սյուժեում հանդես է գալիս որպես ծառ կտրող և, ըստ Վ. Աֆանասյեվայի, զուցե և թմբուկ պատրաստող, գործ ունի նույն լանդշաֆտի հետ (այն է գետերի ակունքներին գտնվող լեռնային երկիրը, հմմտ. Афанасьева 1979, 136), ինչը և Խափս-ի պարագայում է.

⁴⁷ Միջագետքյան աղբյուրներում հիշատակվում են պեմզաքարի խմբին պատկանող բաց մոխրագույն - դեղնավուն, երբեմն կարմիր կամ մուգ գույնի հրաբխային քարատեսակներ, որոնք ինչպես հնագույն, այնպես էլ անտիկ և միջնադարյան շրջաններում հարավային և արևմտյան երկրներ են արտահանվել Հայաստանից (Сеурахан 1987, 4, 73; Degraeve 1996): Դրանց թվում են *balag.gá/aban kašāri* և *šūm/na4š.u* քարատեսակները, որ հիշատակվում են շումերական, Ուրի III դինաստիայի, Մարիի, վաղ-, միջին- և նորբաբելոնյան ինչպես նաև նորաստորեստանյան աղբյուրներում և բացի մետաղագործության, դեղաբուժության մեջ օգտագործվելուց և հմայիլների համար հումք հանդիսանալուց, օգտագործվել են նաև թմբուկի մշակման/շփման համար (Degraeve 1996):

⁴⁸ Երաժշտության բնագավառում հնագույն կապերի մասին խոսում են նաև գործիքների անվանումների զուգահեռները հայերենում և մի շարք հին լեզուներում. հմմտ. օր. աքքադ. *zannar-*, խեթ. *zinar*, հայ. *ջնար* կամ աքքադ. *kinnār*, խեթ. *kinir*, հայ. *ջնար*, ինչը պետք է համարել մի երրորդ լեզվի միջնորդության կամ ուղղակի շփման արդյունք (Капанцян 1931-1933, 66; Мкртчян 2005, 189-191; հմմտ. Khachatryan 2001/02, 89).

⁴⁹ Այս իմաստով հիշարժան է, որ Քարաշամբի և Թեղքի անոթների պատկերագրության մեջ մարդկանց հանդերձանքի պոչավոր մասը բնորոշ է նաև խեթական աշխարհի պատկերագրությանը՝ սկսած դեռևս վաղ խեթական ժամանակաշրջանից: Նույն կերպ են պատկերված նաև ուշ խեթական Կարաթեփե հուշարժանի (Ք.ա. 8-րդ դ. վերջ) հարավային դարպասի ռելիեֆի երաժիշտները (Boehmer, Kossack 2000, Abb. 53).

⁵⁰ Այստեղ տեղին կլինի հիշատակել Ուրի արքայական դամբարանադաշտի PG 789/800 դամբարանը, Ք.ա. 3-րդ հազ. կես, որ պատկանել է քրմուհի Պու Աբիին: Այս դամբարանում հայտնաբերված մի շարք առարկաներ և երևույթներ (շտանդարտներ, զարդեղեն, թաղման ծես) զուգահեռներ են գտնում լեռնաշխարհի հյուսիսային շրջաններում՝ հատկապես Ք.ա. 2-րդ հազ. սկզբի Թեղքյան մշակութային աշխարհում (հմմտ. Күфмун 1941; Mansfeld 2001, 31 f.): Այստեղից է հայտնաբերվել նաև մի տավիղ (Նկ. 22, ըստ Spycket 1983, Fig. 1): Հարց է առաջանում, թե տրամաբանական չէ՞ր լինի արդյոք դիտարկել երաժշտական գործիքների բնագավառում առկա կապերը՝ համընդհանուր պատմա-մշակութային առնչությունների համատեքստում.

⁵¹ Խոսքը վերաբերում է ոչ միայն (նախա)խեթական այլև փոյուզական և ավելի ուշ ժամանակաշրջաններին: Հայ-կենտրոնաանատոլիական հնագույն երաժշտական առնչությունների վերաբերյալ տես Խուդաբաշյան 2004; Khachatryan 2001/02.

մի օրինաչափություն, որ, սկիզբ առնելով բրոնզի դարում, գուցե և ավելի վաղ, շարունակվում է մինչ օրս:⁵² Այս իմաստով, եթե վերոհիշյալ միջազետքյան զուգահեռները կարելի է բացատրել մասնակի առևտրա-տնտեսական կապերի առկայության հանգամանքով և «քաղաքակիրթ» աշխարհին ենթագիտակցական նմանակման ձգտումով, ապա անատոլիական առնչությունները բացատրվում են երկու տարածքների լեռնցի բնակչության արժեքային համակարգերի էական նմանությամբ, ինչը հատկապես նկատվում է հիշյալ շքերթային պատկերագրության մանրամասներում:

Գրականության ցանկ

Ադոնց Ն. 1972, Հայաստանի պատմություն, Երևան.

Բրոքխյան Ա. 2007, Դիտողություններ բրոնզդարյան Հայաստանի երաժշտության և երաժիշտների վերաբերյալ, Հայ Ազգաբանության և Հնագիտության ինդիկներ 3, Ավետիսյան Պ. (խմբ.), Երևան, 7-11.

Դևեջյան Ս. 2006, Լոռի Բերդ II (Միջին Բրոնզ), Երևան.

Թահմիզյան Ն.Կ. 1989, Երաժշտությունը հայկական Կիլիկիայում, Երևան.

Թումանյան Գ. 1997, Ուշ բրոնզի թաղման ծեսը Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելքում, Թեկնածուականատենախոսություն, Երևան.

⁵² Այս համատեքստում չի կարելի մոռանալ նաև Իրանի տարածքը, որ մշտապես սերտ պատմամշակութային առնչությունների մեջ է գտնվել լեռնաշխարհի հետ: Երաժշտագիտության տեսանկյունից հատկապես հիշարժան է հարավարևելյան Իրանը: Հինարևելյան աղբյուրների Մարխաշի երկիրը գտնվում էր Անշանից (ներկայիս Թալ ի Մայան) արևելք, Քերմանի շրջանում: Ք.ա. 3-2-րդ հազ. սահմանի միջազետքա-սիրիական աղբյուրներում հիշատակվում է քնարի կամ տավղի մի տեսակ (*parašitum*), որ ծագում է այս երկրից: Այս գործիքի իրական տեսքը կարելի է վերականգնել համաժամանակյա հարավարևելաիրանական պատկերագրության տվյալների հիման վրա: Այն երկարավուն հորիզոնական գործիք է, որ բնորոշ է միայն այդ տարածաշրջանին և հայտնի է նաև վաղ բաբելոնյան էշնունայից, ինչպես նաև բալտիկական մի արծաթե անոթի պատկերագրությունից, որն, ըստ Հասանլուի զավաթի հետ ունեցած ոճական ընդհանրությունների, թվագրվում է Ք.ա. 2-րդ հազ. (Steinkeller 2006, 39 f.; հմտ. նաև Duchense-Guillemin 1969): Թեև Հայկական լեռնաշխարհից հայտնի քնարի/տավղի պատկերներն էապես տարբերվում են հարավարևելաիրանականներից, սակայն պատկերագրական մանրամասների այլ ընդհանրությունները, և մշակութային հիմնարար կապերի առկայության հանգամանքը (սա այն տարածք է, որից քիչ հյուսիս Ք.ա. 3-րդ հազ. մասամբ տարածված է եղել Կուր-Արաքսյան մշակույթը (տես Young 1969); հմտ. նաև Վանի և Սևանի շրջանների վանակատի առկայության հանգամանքը Անշանում Ք.ա. 2100-1800 թթ. ընթացքում (Badalyan et al. 2004, 452, 456), չեն բացառում առնչությունների գոյությունը նաև երաժշտական գիտելիքների փոխանակման պարագայում.

Խանգաղյան Է. 1959, Հայկական հին երաժշտական գործիքներ, Աշխատություններ Հայաստանի Պետական Պատմական Թանգարանի 5, 62-93.

Խաչատրյան Ժ. 1995, Անտիկ շրջանի երաժշտական գործիքների և պարերի մասին, Երաժշտությունը և Պարը Պատկերագրության Մեջ, I Միացյալ Միմպոզիում Երևանում, Ձեկուցումների Հիմնադրույթներ, Պետրոսյան Է., Խաչատրյան Ժ. (հրատ.), 7-8.

Խաչատրյան Ժ. 2002, Կավե արձանիկների պատկերագրությունը, Պատմա-Բանասիրական Հանդես 1, 194-204.

Խուդաբաշյան Կ. 2004, Հայ-փոյուզիական և հայ-խեթական կապերը երաժշտական տեսանկյունից, Հայագիտության Արդի Կիճակը և Զարգացման Հեռանկարները, Բարխուդարյան Վ. (հրատ.), Երևան, 447-452.

Հովհաննիսյան Կ. 1996, Ուրարտական ճարտարապետություն, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, 87-199.

Մարտիրոսյան Հ. 1981, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Հայաստանի Հնագիտական Հուշարձանները 11, Երևան.

Մովսիսյան Ա. 2005, Հայաստանը Քրիստոսից առաջ երրորդ հազարամյակում (ըստ գրավոր աղբյուրների), Երևան.

Պետրոսյան Ա. 1995, Քարաշամբի գավաթի երաժիշտը և նրա քնարը, Երաժշտությունը և Պարը Պատկերագրության Մեջ, I Միացյալ Միմպոզիում Երևանում, Ձեկուցումների Հիմնադրույթներ, Պետրոսյան Է., Խաչատրյան Ժ. (հրատ.), 13.

Պետրոսյան Ա. 2006, Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, Պատմա-Բանասիրական Հանդես 2, 256-284.

Պետրոսյան Է. 1995, Թատերական և երաժշտական կերպարները Ուլտեր արվեստի պատկերասրահում պահպանված հայ ծեռագրերի հավաքածուում, Երաժշտությունը և Պարը Պատկերագրության Մեջ, I Միացյալ Միմպոզիում Երևանում, Պետրոսյան Է., Խաչատրյան Ժ. (հրատ.), 14.

Փիլիպոսյան Ա. 1998, Հայկական լեռնաշխարհի կնիքները հինարևելյան կնիքագործության համակարգում, Երևան.

Փիլիպոսյան Ա., Հովհաննիսյան Վ. 2004, Տեսարանային հորինվածքով միջինբրոնզեդարյան զուսպարդ կավանոթը, Պար-Երաժշտություն, Ս. Լիսիցյանի ծննդյան 110-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 87-95.

Փիլիպոսյան Ա., Քամայան Հ. 1995, Հայկական լեռնաշխարհի մ.թ.ա. III-I հազ. նվազարաններն ու նրանց հինարևելյան զուգահեռները, Երաժշտությունը և Պարը Պատկերագրության Մեջ, I Միացյալ Միմպոզիում Երևանում, Պետրոսյան Է., Խաչատրյան Ժ. (հրատ.), 17-18.

Ардзинба В.Г. 1982, Ритуалы и мифы древней Анатолии, Москва.

Аресян Г.Е., Оганесян В.Э., Мурадян Ф.М., Аветисян П.С., Петросян А.А. 1990, Конец Среднего бронзового века в междуречье Аракса и Куры, Историко-Филологический Журнал 1, 53-74.

Асланов Г.М., Ваудов Р.М., Ионе Г.И. 1959, Древний Мингечаур, Баку.

- Афанасьева В.К. 1979, Гильгамеш и Энкиду, Москва.
- Боровская Н.Ф. 1997, Лиры из «царских гробниц» Ура как памятники шумерской культуры раннединастического периода, Вестник Древней Истории 4, 3-13.
- Деведжян С.Г. 1981, Лори-Берд I, Ереван.
- Иофан Н.А. 1974, Культура древней Японии, Москва.
- Капанцян Гр. 1931-1933, Chetto-Armeniaca, Ереван.
- Капанцян Г. 1948, Хайаса-колыбель армян, Ереван.
- Квитка К. 2001, Музыкальный фольклор и музыкальная фольклористика на Кавказе, Ереван.
- Куфтин Б.А. 1941, Археологические раскопки в Триалети, Тбилиси.
- Леву-Брюль Л. 1930, Первобытное мышление, Москва.
- Мешкерис В.А. 1997, К изучению музыкальной культуры восточной Парфии, Вестник Древней Истории 4, 138-149.
- Мкртчян Н. 2005, Семитские языки и армянский, Ереван.
- Нариманишвили Д. 2007, Предметы быта, изображенные на серебряном кубке из Триалети, Вопросы Армянской Этнологии и Археологии 3, Аветисян П. (ред.), Ереван, 41-48.
- Оганесян В.Э. 1988, Серебряный кубок из Карашамба, Историко-Филологический Журнал 4, 145-161.
- Петросян Л.А. 2003, Древнейшие подставки из Лчашена, Археология, Этнология и Фольклористика Кавказа, Абрамян Л. (изд.), Энциклопедия, 77-82.
- Петросян Э. 2007, Шара и Астхик - верховные боги Ширака, Историко-Филологический Журнал 3, 193-207.
- Петерс Б.Г. 1986, Костерезное дело в античных государствах Северного Причерноморья, Москва.
- Резепкин А.Д. 1990, Музыкальный инструмент эпохи бронзы, Памятники Культуры, Новые Открытия: Письменность, Искусство, Археология, Москва, 455-457.
- Сеуранян Е.Б. 1987, Армянские самоцветы, Ереван.
- Фрайданк Г. 1976, Новые данные об отношении среднеассирийского царства с северными и северозападными странами, Древний Восток 2, 86-88.
- Ханзадян Э.В., Саркисян Г.Х., Дьяконов И.М. 1983, Вавилонская гиря XVI в. до н. э. с клинописной надписью из раскопок Мецамора, Древний Восток 4, 113-122.
- Ханзадян Э.В., Пуотровский Б.Б. 1984, Цилиндрическая печать с древнеегипетской иероглифической надписью из Мецаморского могильника, Историко-Филологический Журнал 4, 59-65.
- Albright W.F. 1919, The Mouth of the Rivers, American Journal of Semitic Languages XXXV/4, 161-195.
- Alp S. 1983, Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VI/23.

Arešjan G.E. 1988, Éléments indoeuropéens dans la mythologie du Plateau Arménien et du Caucase du Sud au II^e mil. av. J.-C., Šulmu: Papers on the Ancient Near East presented at International Conference of Socialist Countries in Prague 1986, Varvroušek P., Sorček V. (ed.), Prague, 19-37.

Bachmann W. 2000, Frühbronzezeitliche Musikinstrumente Anatoliens, Studien zur Musikarchäologie II, Orient-Archäologie 7, Hickmann E., Laufs I., Eichmann R. (Hrsg.), 145-157.

Badalyan R., Chataigner Ch., Kohl P.K. 2004, Trans-Caucasian Obsidian: The Exploitation of the Sources and Their Distribution, A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Ch. Burney, Sagona A. (ed.), Ancient Near Eastern Studies, Supplement 12, 437-465.

Berlev O., Hodjash S. 1998, Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt from the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States, Orbis Biblicus et Orientalis 17, Göttingen.

Bobokhyan A. (im Druck), Schellen aus Metall, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie 11, Berlin-Leipzig-New York.

Boehmer R.M., Kossack G. 2000, Der figürlich verzierte Becher von Karašamb: Umfeld, Interpretation und Zeitstellung, Iran und der Westen, Gedenkschrift für P. Calmeyer, Dittmann R., Hrouda B., Löw U., Matthiae P., Mayer-Opificius R., Thürwächter S. (Hrsg.), Alter Orient und Altes Testament 272, 9-71.

Burney Ch. 1996, "The Highland Sheep are Sweeter...", Cultural Interaction in the Ancient Near East, Papers Read at Symposium held at the University of Melbourne, Department of Classics and Archaeology (29-30 September 1994), Bunnens G. (ed.), Abr Nahrain Supplement Series 5, Louven, 1-15.

Calmeyer P. 1969, Glocke, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie 3, Berlin-Leipzig-New York, 427-431.

Crocker R.L., Brown R.R., Kilmer A.D. 1976, Sounds from Silence: Recent Discoveries in Ancient Eastern Music, Berkeley.

Czichon R.M. 1995, Zur Komposition der Taprammi-Schale, Istanbul Mitteilungen 45, 5-12.

Degraeve A. 1996, Mesopotamia and its Northern Neighbours: Part I, Akkadica 99/100, 15-35.

Duchense-Guillemain M. 1969, La harpe à plectre iranienne, son origine et sa diffusion, Journal of Near Eastern Studies 28, 109-115.

Dumbrill R.J. 1998, The Musicology and Organology of the Ancient Near East, London.

Eichmann R. 2000, Musik und Metall im Alten Vorderen Orient, Studien zur Musikarchäologie II, Orient-Archäologie 7, Hickmann E., Laufs I., Eichmann R. (Hrsg.), 63-69.

Eichmann R. 2001, Musik und Migration, Migration und Kulturtransfer: Der Wandel vorder- und zentralasiatischer Kulturen im Umbruch vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrtausend, Internationales Kolloquium in Berlin 23.-26. November 1999, Eichmann R., Parzinger H. (Hrsg.), Bonn, 473-483.

Eichmann R. 2004, The Design of Ancient Egyptian Lutes, Studien zur Musikarchäologie IV, Orient-Archäologie 15, Hickmann E., Laufs I., Eichmann R. (Hrsg.), 363-371.

Emre K. 2002, Felsreliefs, Stelen, Orthostaten. Großplastik als monumentale Form staatlicher und religiöser Repräsentation, Die Hethiter und ihr Reich: Das Volk der 1000 Götter, Katalog der Ausstellung in Bonn, 19. Januar-28. April 2002, Bonn, 218-223.

Emre K., Çinaroğlu A. 1993, A Group of Metal Hittite Vessels from Kınık - Kastamonu, Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours. Studies in Honor of N. Özgüç, Mellink M. J., Porada E., Özgüç T. (ed.), Ankara, 675-713.

Haas V. 1994, Geschichte der hethitischen Religion, Handbuch der Orientalistik 1/ XVI.

Khachatryan Z.D. 2001/02, Representations of Music on Armenian Terracotas and Toreutics (Second Millennium B.C. - Third Century A.D.), Imago Musicae XVIII/XIX, 85-98.

Khachatryan Z. 2001/02, Dance and Musical Instruments on "The bowl of Pacorus", Imago Musicae XVIII/XIX, 99-105.

Kushnareva K. 2000, Some Evidence of Musical Instruments in Bronze Age Caucasus, Studien zur Musikarchäologie II, Orient-Archäologie 7, Hickmann E., Laufs I., Eichmann R. (Hrsg.), 103-112.

Mansfeld G. 2001, Die „Königsgräber“ von Alaca Höyük und ihre Beziehungen nach Kaukasien, Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 33, 19-61.

Möbius H. 1938, Kaukasische Glocken in Samos, Marburger Studien G. v. Merhart zum 50. Geburtstag, Strockhoff E. (Hrsg.), Darmstadt, 156-165.

Orthmann W. 1971, Untersuchungen zur späthethitischen Kunst, Bonn.

Özgüç N. 1992, A Lute Player from Samsat, Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of S. Alp, Otten H., Ertem H., Akurgal E., Süel A. (ed.), Ankara, 419-423.

Polonsky J. 2000, *ki-utu-è-a: Where Destiny is Determined*, Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East III, Milano L., De Martino S., Fales F.M., Lanfranchi G.B. (ed.), Padova, 89-100.

Pustovalov S.Z. 1994, Economy and Social Organization of Northern Pontic Steppe-Forest Steppe Pastoral Populations: 2750-2000 BC (Catacomb Culture), Baltic-Pontic Studies 2, 86-134.

Rashid S.A. 1984, Mesopotamien: Musikgeschichte in Bildern II/2, Bachmann W. (Hrsg.), Leipzig.

Roaf M. 1998, Bildatlas der Weltkulturen: Mesopotamien, Augsburg.

Santröt J. (éd.) 1996, Arménie. Trésors de l'Arménie ancienne des origines au IV^e siècle, Paris.

Schmidt K. 2002, Norşuntepe. Kleinfunde II, Artefakte aus Felsgestein, Knochen, Ton, Metall und Glas, Archaeologica Euphratica II, Hauptmann H. (Hrsg.), Mainz am Rhein.

Schulz M. 2000, Darstellungen von hethitischen Musikinstrumenten unter Berücksichtigung der Schriftzeugnisse, Studien zur Musikarchäologie

II, Orient-Archäologie 7, Hickmann E., Laufs I., Eichmann R. (Hrsg.), 159-170.

Schulz M. 2004, Hethitische Kultmusik. Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethitischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen, Orient-Archäologie 14.

Sevin V. 2006, Imikuşağı: Firat kıyısında bir Hitit kült merkezi, Sevin Buluş Anı Kitabı, Tolun Y., Takaoğlu T. (Der.), Çanakkale, 73-82.

Sipahi T. 2001, New Evidence from Anatolia Regarding Bull-leaping Scenes in the Art of the Aegean and the Near East, Anatolica XXVII, 107-125.

Spycket A. 1983, "Louez-le sur la harpe et la lyre", Anatolian Studies XXXIII, 39-49.

Stauder W. 1957, Die Harfen und Leiern der Sumerer, Frankfurt a.M.

Steinkeller P.S. 1998, The Historical Background of Urkesh and the Hurrian Beginnings in Northern Mesopotamia, Bibliotheca Mesopotamica 26, Urkesh/Mozan Studies 3, 75-98.

Steinkeller P. 2006, New Light on Marhaši and its Contacts with Makkam and Babylonia, Journal of Magan Studies 1, 1-17.

Young T.C.Jr. 1969, Excavations at Godin Tepe. First Progress Report, Toronto.

Ziegler N. 2007, Les musiciens et la musique d'après les archives de Mari, Florilegium Marianum IX, Mémoires de NABU 10, Paris.

Նկարների ցանկ

Բոլորն առանց մասշտաբի

1. Քնարը, փողը և թմբուկը (?) Քարաշամբի Մեծ Կուրգանի արձաթե գավաթի երկրորդ ֆրիզի վրա, Ք.ա. 22-21-րդ դդ.

2. Թմբուկը (?) Թռեղքի 5-րդ Կուրգանի արձաթե գավաթի առաջին ֆրիզի վրա, Ք.ա. 19-18-րդ դդ.

3. Քնարի/տավղի տիպի գործիք՝ ծախսից առաջին էակի ձեռքին, Չեղամա լեռների ժայռապատկերներ, Ք.ա. 3-2-րդ հազ.

4. Քնարերգուի պատկեր մի գլանակնիքի վրա, Մարդին, Ք.ա. 1800/1700 թթ.

5. Տավղերգուի պատկեր մի խեցանոթի բեկորի վրա, Արսլանթեփե Վաղ Բրոնզ III, Ք.ա. 3-րդ հազ. վերջ.

6. Քնարի պատկեր սև փայլեցված կավե կոշկաձև անոթի վրա, Խանլար, Ք.ա. 2-րդ հազ. երկրորդ քառորդ.

7. Ջնարակիր երաժշտի պատկեր թրձակավե մի անոթի վրա, Շամշատ, Ք.ա. 17-րդ դ.

8. Բրոնզե բոժոժներ, Լոռի Բերդ, Ղամբարան 7, Ք.ա. 2-րդ հազ. կեսեր.

9. Սրնգահարի/դուդուկահարի բրոնզե արձանիկ Լուվրի թանգարանից, Սևանի ավազան, Ք.ա. 2-1-ին հազ. սահման.

10. Ոսկրե երեք (կամ չորս) փողային գործիքների (սրինգների) մնացորդներ, Մինգեչաուր, Դամբարան 77, Բ. ա. 2-րդ հազ. կեսեր.

11. Տավղի ռեզոնատոր կավից, Լճաշեն, Դամբարան 200, Բ.ա. 15-14-րդ դդ.

12. Տավղանման գործիքի փայտե մնացորդներ մի դամբարանից, Նովոսվոբոդնայա, Բ.ա. 3-րդ հազ. կես.

13. Քարաշամբի Մեծ Կուրգանի արծաթե գավաթի ամբողջական պատկերագրությունը, Բ.ա. 22-21-րդ դդ.

14. Թռեղքի 5-րդ Կուրգանի արծաթե գավաթի ամբողջական պատկերագրությունը, Բ.ա. 19-18-րդ դդ.

15. Ծիսական պատկերներ եղնիկակերպ արծաթե պտյակի վրա, կենտրոնական Անատոլիա, Շիմելի հավաքածու, Բ.ա. մոտ 1600 թ.

16. Ծիսական պատկերներ բռնցքածն արծաթե անոթի վրա, կենտրոնական Անատոլիա, Բոստոնի Գեղարվեստի թանգարան, Բ.ա. 14-րդ դ.

17. Ծիսական պատկերներ խեցանոթի վրա, Ինանդըլթեփե, կենտրոնական Անատոլիա, Բ.ա. մոտ 1600 թ.

18. Ծիսական պատկերներ խեցանոթի վրա, Հյուսեինդեդե թեփեսի, կենտրոնական Անատոլիա, Բ.ա. մոտ 1600 թ.

19. Քնարերգուի պատկեր, Լարսա, հարավային Միջագետք, Բաղդադի թանգարան, Բ.ա. 2-րդ հազ. սկիզբ.

20. Տավիղերգուի պատկեր, Լարսա, հարավային Միջագետք, Բերկլիի համալսարան, Բ.ա. 2-րդ հազ. սկիզբ.

21. Տավիղերգուի պատկեր Միջագետքից, գտնվելու վայրն անհայտ է, Լուվր, Բ.ա. 2-րդ հազ. սկիզբ.

22. Պու Աբիի տավիղը, Ուրի «Արքայական դամբարանադաշտ» (դամբարան PG 789/800), հարավային Միջագետք, Բրիտանական թանգարան, Բ.ա. 3-րդ հազ. կես.

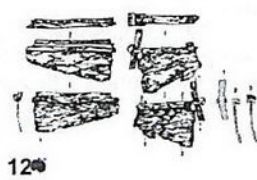
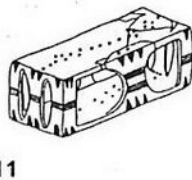
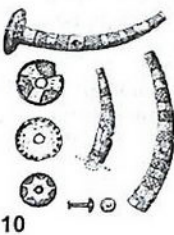
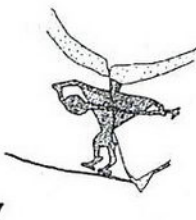
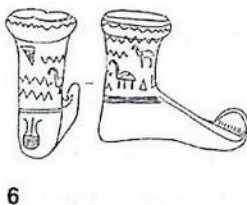
23. Քնարերգուի պատկեր զլանակնիքի վրա, Քյուլթեփե, կենտրոնական Անատոլիա, Բ.ա. 2-րդ հազ. սկիզբ.

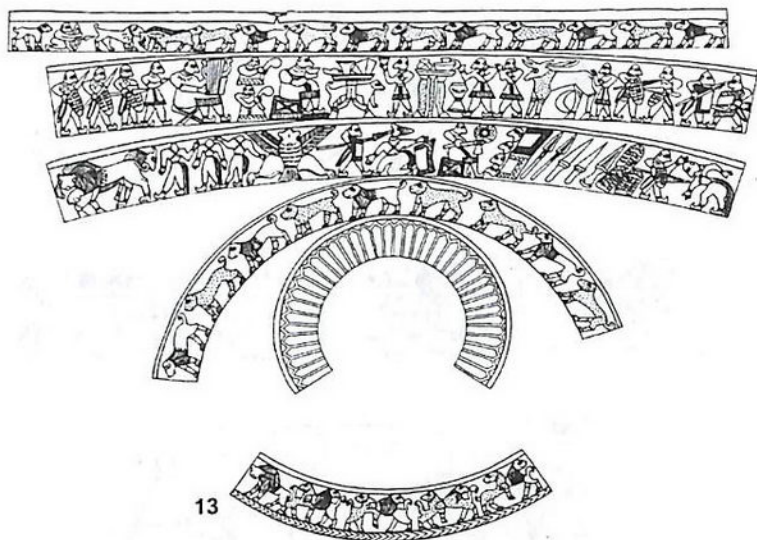
24. Քնարերգուի պատկեր, Նիպուր, հարավային Միջագետք, Բաղդադի թանգարան, Բ.ա. 3-րդ հազ. կես.

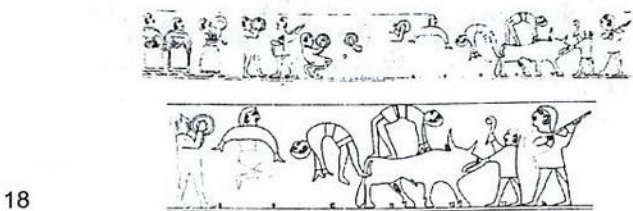
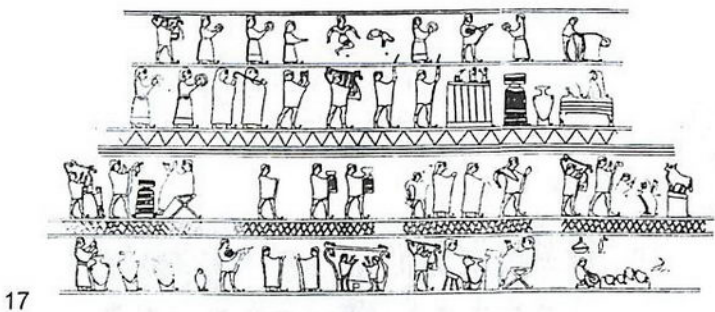
25. Քնարերգուի պատկեր «Ուրի շտանդարտի» վրա, Ուր, հարավային Միջագետք, Բրիտանական թանգարան, Բ.ա. 3-րդ հազ. կես.

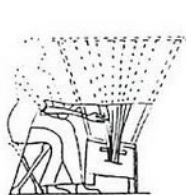
26. «Ուրի շտանդարտի» ամբողջական պատկերագրությունը, Բ.ա. 3-րդ հազ. կես.

27. Աքքադական զլանակնիք Միջագետքից՝ «Գիլգամեշը և *huluppu* ծառը» վեպի պատկերագրությամբ (աջից նստած աստվածության ձեռքին կան փայտիկներ, իսկ նրա առաջ դրված սեղանի վրա՝ թմբուկ), Լուվր, Բ.ա. 24-23-րդ դդ.









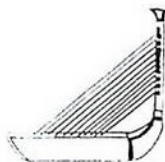
19



20



21



22



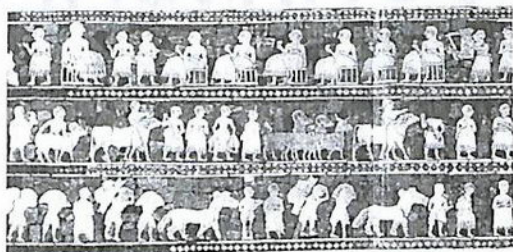
23



24



25



26



27

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԵՎ ԱԶԶԻՆ

Հայկական լեռնաշխարհի առաջին պետականությունները հայագետների և հարակից բնագավառների մասնագետների մշտական ուշադրության կենտրոնում են եղել¹։ Այսօր հետազոտողների տրամադրության տակ են մեծաքանակ պատմագիտական, լեզվաբանական, հնագիտական և առասպելաբանական նյութեր և ուսումնասիրություններ։ Այնուամենայնիվ, սույն պետությունների մասին մեր պատկերացումները դեռևս բավարար չեն, և մասնավոր բնույթի լրացումներն ու ձեռնարկները ի վիճակի չեն փոխելու պատկերը։ Հնագույն Հայաստանի արևմտյան և հարավային հատվածների՝ մ.թ.ա. II հազ. քաղաքական քարտեզը տառապում է զգալի անորոշությունից և «սպիտակ կետերի» առատությունից։ Ասվածի համատեքստում անհրաժեշտություն կա գիտության տրամադրության տակ եղած սկզբնաղբյուրների, այդ թվում՝ նորահայտ և ժամանակակից մասնագիտական ուսումնասիրությունների հիման վրա ի մի բերել վաղ հայաստանյան տարածաշրջանի քաղաքական պատմության և հարակից հարցերի վերաբերյալ բոլոր հիմնախնդիրները։

Առաջարկվող ուսումնասիրությունը նվիրված է մ.թ.ա. II հազ. Հայկական լեռնաշխարհի վաղ պետականությունների պատմության հետազոտության ասպարեզում առկա մի շարք կարևոր հիմնահարցային խնդիրներից մեկի, այն է՝ Հայաստ և Ազգի կոչվող քաղաքական միավորների հարաբերակցության պարզաբանմանը։ Վերոհիշյալ խնդիրը կարևոր է ոչ միայն ժամանակի աշխարհաքաղաքական իրավիճակի լուսաբանության, այլև հենց Հայաստյի և Ազգիի տեղադրության խնդրի լուծման համար։

Հայաստ և Ազգի քաղաքական միավորները պատկանում են խեթական սեպագրական աղբյուրներում վկայված այն փոքրաթիվ երկրանունների թվին, որոնց թե՛ տեղադրության, թե՛ վարչաքաղաքական բովանդակության հարցում առ այսօր մասնագետները տարակարծիք են։ Սույն տեքստերը մեկընդմեջ

¹ Տե՛ս Մանանդյան, . Капанцян, 1948. Բարսեղյան, 1963. Дьяконов, 1968. Хачатрян, 1971. Խաչատրյան, 1998. Քոսյան, 2004թ. 2005:

հիշատակում են վերոհիշյալ երկրները, կապված այս կամ այն իրադարձության հետ, և նշում դրանց մոտավոր տեղադրությունը խեթական տերության արևելյան սահմանամերձ շրջաններում, ինչի մասին կարելի է դատել այս ընդարձակ տարածաշրջանում խեթա-հայաստական և խեթա-ագգիական կանոնավոր շփումների հիման վրա:

Խնդրով զբաղվող մասնագետները բազմիցս նշել են, որ Ազգին ավելի մոտ է գտնվել խեթական տերությանը, քան Հայաստան: Ըստ այդմ էլ առաջարկված տեղադրություններում² Ազգին ընդունված է փնտրել Հալիսի ակունքների, Հալիսից մինչև Սև ծով (Իրիս-Յեշիլըմակ գետի հոսանքի շրջանում), հայկ. Ալիլիխենե-Եկեղյաց գավառի տեղում՝ Գայլ գետի ստորին հոսանքներում, Իսուվայից հյուսիս կամ Եփրատից մինչև Սև ծով՝ Թորթուն գետի հովտում (= հայկ. Ազորդ գավառը)³:

Ինչ վերաբերում է Հայաստանի, ապա մասնագետների շրջանում գերիշխում են երկու հիմնական տեսակետներ՝ Արևմտյան Եփրատից հյուսիս ընկած շրջանի արևելյան մասում, կամ վերոհիշյալ շրջանից ընդհուպ մինչև Սև ծովի ափերը: Այս երկրորդ՝ ավելի ընդարձակ Հայաստաի օգտին առկա կարծիքները տարաբաժանվում են մի քանի տարբերակների՝ ա) Երզնկա-Տրապիզոն-Էրզրում եռանկյան միջև, բ) Գայլ գետի ստորին հոսանքների շրջանում, գ) Եփրատի, Ճորոխի և Իրիս-Յեշիլըմակի միջև, դ) Սև ծովի ափին՝ Ճորոխի հյուսիսային ափագանում⁴: Նշենք, որ Հայաստաի մերձսևծովյան շրջանի հետ առնչակցության

² Տե՛ս RGTC.6.1: 63f. Քոսյան, 2004ա: 44-46, 48-50 (կարծիքների տեսությամբ):

³ Առաջարկված տեղադրությունների շարքում առկա են այնպիսիք, որոնք ակնհայտ հակասության մեջ են խեթական աղբյուրների տեղեկությունների հետ և, բնականաբար, քննարկման առարկա չեն կարող հանդիսանալ: Օրինակ, Ֆ.Բիլաբելի կարծիքը Ազգին Կիլիկիայի հարևանությամբ փնտրելու մասին (Bilabel, 1927: 261ff.), Պ.Մերիցիի տեսակետը Ազգին Բինգյուլ-Բյուրակնի լեռներից մինչև ժաման. Ղիյարբաքը ընկած շրջանում տեղադրելու մասին առաջարկությունը (Meriggi, 1962: 86), այս երկրորդի ավելի վաղ տարբերակը Ազգիի նույնացումն էր հայկ. Աղծնիքի հետ (Safrastyan, 1929: 190 [հետագայում հեղինակը հրաժարվեց իր տեսակետից՝ հօգուտ Երեզ-Երզնկայից մինչև Էրզրում ընկած շրջանի՝ Safrastyan, 1947: 38f.]):

⁴ Այս կապակցությամբ նշենք Հայաստաի աշխարհագրական ընդգրկման անհավանական տարբերակների առկայությունը, ինչպես դրանք առկա են Է.Կավենյակի (Cavaignac, 1934: 14 [«Հայկական լեռնաշխարհի ողջ արևմուտքը»]), Ն.Մարտիրոսյանի (Մարտիրոսյան, 1957: 114-115 [«Վանա լճից մինչև Կապադովկիայի արևելքը, հյուսիսում՝ մինչև Կարին-Մալաթիա գիծը»]), Վ.Խաչատրյանի (Хахатрян, 1971: 139с.ա., 1998: 34-36 [«Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքը՝ Հայկական Տավրոսի, Եփրատ գետի և Սև ծովի միջև»]) աշխատություններում:

մասին տեսակետը հենվում է միայն խեթական արքա Մուրսիլիս II-ի «Տարեգրություններում»՝ որպես Հայաստայի կամ Ազգիի գլխավոր քաղաք հանդես եկող՝ «ծովի մեջ գտնվող» Արիպսայի հիշատակության վրա: Սակայն ծովի մեջ գտնվող քաղաքի համար դեռ է.Ֆոռերը, Ն.Ադոնցը, Գր.Ղափանցյանը և Վ.Խաչատրյանը առաջարկել էին չորս այլընտրական տարբերակներ⁵: Այսպիսով, Հայասան կարող էր գտնվել սևծովյան Տրապիզոն-Գիրեսուն հատվածից մինչև Վանա լիճ ընկած ընդարձակ տարածաշրջանում, սակայն անպայման Ազգիի հարևանությամբ:

Նշենք, որ Ազգիի՝ Խեթական տերությանը ավելի մոտ գտնվելու մասին շրջանառվող կարծիքը բացառապես հենվում է Մուրսիլիս II-ի տարեգրություններում նրա հայաստական արշավանքի նկարագրության ընթացքում Ուրայի՝ որպես Ազգիի առաջին, այն է՝ սահմանամերձ ամրոց հիշատակության, ինչպես նաև մ.թ.ա. XIII դ. արևելքում խեթերի՝ սահմանափակ տարածք ընդգրկող արշավանքների ընթացքում Ազգիի, այլ ոչ Հայաստայի հանդես գալու փաստի վրա:

Հայասա և Ազգի աշխարհագրական տերմիններով նշվող տարածքների հարաբերակցությունը 1930-ական թվականներից ի վեր մեկնաբանվել է այսպես. Հայասան և Ազգին եղել են միմյանց մոտ գտնվող երկու քաղաքական կազմավորումներ, որոնք հետագայում միավորվել են⁶: Նշվել է նաև, որ այդ երկուսի միավորումը առկա էր արդեն մ.թ.ա. XIV դարի կեսերին՝ Հայաստայի արքա Խուկկանայի օրոք: Հայասայի և Ազգիի միացյալ կարգավիճակը Ն.Մարտիրոսյանը բնութագրում էր որպես «Հայասայի դաշնակցություն»: Գր.Ղափանցյանի կարծիքով միևնույն պետության նկատմամբ երկու անվանումների

⁵ Forrer, 1931: 16ff. (Վանա լճի արևմտյան ափին գտնվող Կզվան դաղը կոչվող թերակղզում [Ֆոռերին համահունչ էր Հ.Մանանդյանի կողմից Արիպսայի համադրումը ասորեստանյան աղբյուրների «իլն Ուայախս» քաղաքի հետ՝ Վանա լճի հյուսիսային ափին [Манандян, 1956: 126]. Ուրարտուի Այադու մարզի վերոհիշյալ բնակավայրը կարող էր գտնվել լճի արևելյան կամ հարավային ափին՝ Аргутюнян, 1985: 194). Adontz, 1946: 39f. (Արաբկիրից արևելք՝ Եփրատի արևմտյան ափին գտնվող ճահճոտներում), Кананцян, 1948: 54ссл. (երգրումի մոտ գտնվող լիճ-ճահճի ափին գտնվող բնակավայրերից մեկը, որտեղ մ.թ. VI դ. հիշատակվում է Արաբեսսոն բնակավայրը), Хацамян, 1971: 138ссл. (Թորթումի լճի շրջանում [քիչ ավելի ուշ նա առաջարկեց Ճորոխի միջին ավազանում գտնվող Արաբ կայե թերթը]՝ Սպերից քիչ հյուսիս-արևելք՝ Խաչատրյան, 1998: 35):

⁶ Friedrich, 1930: 103f. Götte, 1930: 25. Forrer, 1931: 4. Adontz, 1946: 28, 40. Safrastyan, 1947: 40. Մարտիրոսյան, 1957: 102, 113. 1961: 98-101. Բարսեղյան, 1963: 307-308. Хацамян, 1971: 128ссл., 1998: 35 և այլն:

առկայությունը պետք է բացատրել դրանց բովանդակությամբ. «Հայասան» ուներ էթնիկ, իսկ Ազգին՝ ոչ էթնիկ, այն է՝ աշխարհագրական իմաստ: Վերջին մեկնաբանությունը ենթադրում է «Հայասա» տերմինի հիմքում «հայ» էթնոնիմի առկայություն (խեթերեն -(a)sa) տեղանվանակերտ վերջածանցով հավելված):

Արդյոք Հայասան և Ազգին սկզբնապես տարբեր կազմավորումներ են եղել, որոնք հետագայում միավորվել են: Եթե այո, ապա ինչպիսի՞ հիմքեր ունենք նման ենթադրության համար:

Սույն հարցադրման առաջին մասը միանշանակ ճիշտ է ոչ միայն ձևական տրամաբանության՝ տեսանկյունից: Միևնույն քաղաքական միավորը չէր կարող երկու տարբեր անվանումներ ունենալ համաժամանակյա և, որ շատ կարևոր է, նույնիսկ միևնույն սկզբնաղբյուրներում (տվյալ պարագայում՝ խեթական տեքստերում), ընդ որում մեկը՝ տարածքային, մյուսը՝ էթնիկ բնույթի:

«Միավորված» Հայասա-Ազգի պետություն ենթադրող ուսումնասիրողների գլխավոր կռիվանը խեթական արքա Սուպպիլուլիումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագիրն է⁷, ինչպես նաև նույն տեքստի վերջին մասում Խուկկանայի փեսա Մարիյասի (Խուկկանայի դստեր ամուսինը) հիշատակությունը: Բանն այն է, որ միևնույն կավե տախտակում Խուկկանայի պայմանագրին կցված ավելի վաղ շրջանի մեկ այլ պայմանագիր կնքված է խեթական արքայի և Հայասայի կառավարիչ Մարիյասի միջև: Միևնույն անունը կրող անձանց առկայությունը, ինչպես նաև մեկ այլ տեքստում Խուկկանայի հիշատակությունը որպես Ազգիի կառավարիչ (տես ստորև) թույլ է տալիս ենթադրելու Հայասայում մ.թ.ա. XVդ. կեսերին տեղի ունեցած ինչ-որ քաղաքական տեղաշարժ կամ առայժմ դժվար բացատրելի իրավիճակ:

Այսպես է ներկայացվում պայմանագրի ներածականում խեթական արքայի կողմից Խուկկանայի նշանակումը՝ որպես Հայասայի արքա.

Չհիտական տառադարձում

- 1) [U]M-MA ^dUTU stŠu-up-pi-lu-li-u-ma LUGAL KUR ^{URU}Ha-at-ti
- 2) ka-a-ša tu-uk ^mḪu-uq-qa-na-a-an ap-pi-iz-zi-in UR.SAG-an
- 3) ša-ra-a da-a-aḫ-u-un nu-ut-ta SIG₅-in i-ya-nu-un

⁷ Պայմանագրի հրատ. Friedrich, 1930: 103ff., Beckman, 1996: 26ff.(երկրորդ՝ քարգմանաբար):

4) nu-ut-ták-kán ^{URU}Ha-at-tu-ši A-NA LÚ^{MES} ^{URU}Ha-ya-ša-ya aš-
šu-li iš-tar-na

5) te-ek-ku-uš-ša-nu-nu-un nu-ut-ta am-me-el NIN₉-YA AŠ-ŠUM
DAM^{UT-TIM} AD-DIN

Թարգմանություն

1) Այսպես (ասում է) Արևս՝ Սուպպիլուլիումասը, Խաթթիի
արքան:

- 2) «Տես, քեզ՝ Խուկկանայիդ, շարքային հերոսիդ
- 3) ես բարձրացրեցի և քեզ ազնվական դարձրեցի:
- 4) Խաթթուսասում քեզ հայասացիների շարքում
- 5) ընտրեցի և քրոջս քեզ կամովին կնության տվեցի»:

Վերոհիշյալից բխում է, որ ազնվական Խուկկանան եղել է ոչ
շատ բարձր ծագման (խեթական արքայի տեսանկյունից), սակայն
աչքի ընկնող մարդ (appe/izzi UR.SAG), որին Սուպպիլուլիումասը
ազնվական էր դարձրել, այն է՝ հասցրել էր բարձրաստիճան
ազնվականի կարգավիճակի (SIG₅)⁸, քանի որ Խուկկանան որպես
Սուպպիլուլիումասի քրոջ ամուսին, մուտք էր գործել խեթական
արքունիք:

Մասնագետներից ոմանք Խուկկանային համարում են ազգեցի,
ով խեթական արքայի կողմից նշանակվել է Հայասայի արքա⁹:
Դրա համար հղվում է KUB XVIII 2 տեքստը (տես ստորև), որտեղ
Խուկկանան հիշատակվում է որպես «ազգեցի» (LU^{KUR} Azzi
«Ազգիի կառավարիչ»), ինչպես նաև երկու այլ փաստարկներ
պայմանագրից: Առաջինը տեքստի այն հատվածն է, որտեղ
խոսվում է Խուկկանայի՝ Հայասա գնալու մասին («Եվ երբ դու
Հայասա գնաս» - III 74'), երկրորդը Ազգիից կին վերցնելու հարցում
Խուկկանայի վրա դրված արգելքն է («Եվ դու երբեք Ազգիից կին՝
ամուսնության համար չվերցնես» - III 77'f):

KUB XVIII 2-ում Խուկկանայի՝ որպես ազգեցի հիշատա-
կությունը պարզ բացատրություն ունի, ինչի մասին ստորև: Ինչ

⁸ Դեռ ժամանակին Գ.Ղափանցյանը իրավացիորեն appezzi UR.SAG-ը մեկ-
նաբանում էր որպես «երկրորդ, հաջորդ» և գտնում, որ այս տերմինը նշել է
Խուկկանայի ստորադաս կարգավիճակը խեթական արքայի հանդեպ (Капанцян,
1948: 19. Գ.Ղափանցյանի մեկնաբանությունը ուշադրության է արժանի, քանի որ
1) UR.SAG «հերոս» մակդիրը խեթական տեքստերում կիրառվում է խեթական
արքաների նկատմամբ, և տվյալ պարագայում «շարքային հերոս» կարող էր
նշանակել միայն Սուպպիլուլիումասից ավելի ցածր կարգավիճակ ունեցող անձ:

⁹ Carruba, 1988: 69. Klengel, 1999: 155:

վերաբերում է նրա՝ Հայասա գնալուն, ապա առավել հավանական բացատրությունը այն է, որ պայմանագրի կնքման պահին (ավելի ստույգ՝ Խուկկանային պայմանագիրը հանձնելու ժամանակ) Հայասայի ապագա արքան գտնվում էր խեթական մայրաքաղաք Խաթթուսասում և դեռ նոր պետք է գնար՝ ստանձնելու իր պաշտոնը: Երկրորդ փաստարկը, կապված ազգեցի կնոջ հետ, նույնպես չի վկայում Խուկկանայի ազգիական ծագման օգտին: Հավանաբար Հայասայի և Ազգիի տոհմային ազնվականության միջև եղել է ամուսնության պրակտիկա: Խուկկանային տրված հրահանգը՝ կին չվերցնել Ազգիից, ինչպես նաև դստերը վերադարձնել ոմն Մարիյասից (III 80')¹⁰, հնարավոր է բացատրել այսպես: Սուպաիլուլիումսը փորձում էր Հայասայում ապահովել խեթական արքայատոհմի գահաժառանգման իրավունքը, քանի որ Խուկկանայի որդին ազգեցի կնոջից, ինչպես նաև նրա դստեր և Մարիյասի ժառանգը կարող էին ապագայում իշխանության հավակնել¹¹: Այսինքն, Սուպաիլուլիումսը ձգտում էր բացառել Հայասայի գահին այլ օրինական թեկնածուի հայտնվելը:

Ինչպիսի՞նք՝ հնարավորություններ են ընծեռում սկզբնաղբյուրները քննարկվող խնդրի լուսաբանման համար: Կարո՞ղ ենք արդյոք այսօր պարզել գիտության մեջ վաղուց ի վեր բանավեճի առարկա այս խնդիրը: Այդ նպատակով ստորև կներկայացնենք Հայասան և Ազգին հիշատակող խեթական այն տեքստերի նյութերը, որոնք տեղեկություններ են պարունակում վերոհիշյալ

¹⁰ Այս անձնավորության կապը Պայմանագրի չորրորդ սյունակում որպես խեթական արքայի հետ պայմանագրի կնքած Մարիյասի հետ որևէ բարդության չի կարող հանդիպել: Եթե սա այն նույն Մարիյասն է, ով մահապատժի էր ենթարկվել Սուպաիլուլիումսա I-ի հոր՝ Թուդխալիյաս III-ի կողմից (տես ստորև՝ տեքստում), ապա այստեղ խոսքը կարող է վերաբերել Մարիյասի տանը (այն է՝ արքունիքում) նրա կնոջ մնալու մասին: Խեթական օրենքների 193-րդ հոդվածի համաձայն՝ ամուսնու մահից հետո վերջինիս եղբայրը (եղբոր մահվան կամ ուղղակի չլինելու դեպքում՝ ամուսնու հայրը) պետք է նրան վերցնեք որպես կին (տես Hoffner, 1997: 152):

¹¹ Ըստ խեթական տեղությունում գահաժառանգման վերաբերյալ գործող Տեղեկնութի օրենքի (= CTH 19 [իրատ. Hoffmann, 1984: 40ff.]), արական սեռի ժառանգի բացակայության պարագայում արքա կարող էր դառնալ արքայի ավագ դստեր ամուսինը (հետևաբար նաև նրանց որդին)։

ԴԿ II

38) ... ma-a-an DUMU.LUGAL-ma IBILA NU.GÁL nu ku-iš DUMU.MUNUS ha-an-te-
ez-zi-iš, 39) nu-uš-ši-iš-ša-an¹⁰ an-ti-ya-an-ta-an ap-pa-a-an-du nu LUGAL-uš a-pa-a-
aš ki-š[a-ru] 38) «... իսկ եթե արքայազն չկա, 39) նա ով առաջին դուստրն է, ապա
նրա համար նրան թող որպես փեսա որդեգրեն, և նա արքա կդառնա»:

քաղաքական միավորների հարաբերակցության խնդրի վերաբերյալ:

Խեթական տեքստերի «ազգի-հայասական շարքը» բավական ներկայանալի է, և մեր առջև դրված խնդրի ուսումնասիրմանը նպաստող նյութերը պարփակված են հետևյալ տեքստերում՝ ներկայացված ժամանակագրական հերթականությամբ.

- | | |
|---|--|
| 1) KBo XVI 45 ¹² (= CTH 832) | - մ.թ.ա.XV դար
(Տելեպինուս ²⁾) |
| 2) KUB XXIII 72 ¹³ (=CTH 146) | - Առնովանդաս I |
| 3) Mašat Höyük 96 ¹⁴ | - Առնովանդաս I կամ
Թուդխալիյաս III |
| 4) KBo VI 28+ ¹⁵ (=CTH 88) | - Խաթթուսիլի III
- (Թուդխալիյաս III-ի շրջանի
վերաբերյալ) |
| 5) KBo V 12+KBo V 3 ¹⁶
(= CTH 42 = Պայմանագիր՝
«Հայասայի ժողովուրդ և
Մարիյաս ») | - Թուդխալիյաս III |
| 6) KUB XIX 11 I ¹⁷
(=CTH 40 IID=Հատված 10) | - Թուդխալիյաս III |
| 7) KUB XIX 11 IV ¹⁸
(=CTH 40 IIE= Հատված 13) | - Թուդխալիյաս III |
| 8) KBo XIV 14 ¹⁹ | |

¹² Այս դեռևս չհրատարակված տեքստը կազմված է «հին խեթական» շրջանում (Kořak, 2005 II: 172), այն է՝ KUB XXIII 72-ից ավելի վաղ փուլում: Այստեղ հանդիպող *BÊL* ^{NA4}KIŠIB («պահեստապետ») տերմինը (Տելեպինուսի հայտնի տեքստում վկայված է խեթական պետության քաղաքների մի մեծ խումբ, որտեղ առկա էին այդպիսի հաստատություններ՝ *E^{MES} NA4*KIŠIB [Hoffmann, 1984: 40ff.]) կարող է հուշել խեթական Հին թագավորության արքա Տելեպինուսի կառավարման շրջանը (մ.թ.ա.XVդ. սկիզբ), այսինքն՝ Պախխուվայի ապստամբությունից մի քանի տասնամյակ առաջ: Նշենք, սակայն, որ նախկինում այս տեքստը դրվում էր KUB XXIII 72-ի ժամանակներում (Houwink ten Cate, 1970: 77):

¹³ Stü Sayce, 1930, p.1ff. (թարգման.). Gurney, 1948: 32ff. (թարգմ.). Քոսյան, 2001: 233-245). Kosyan, 2006: 72ff. (գիտ. տառադարձում, թարգմ. և մեկնաբ.):

¹⁴ Alp, 1991: 298ff.

¹⁵ Տեքստի մեզ հետաքրքրող հատվածը Forrer, 1926a: 35f.. Goetze, 1940: 21ff.. Cornelius, 1958: 237ff.:

¹⁶ Հրատ. Friedrich, 1930: 172ff.. Beckman, 1996: 33 (երկրորդը՝ թարգմանաբար):

¹⁷ Սուպպիլուիումայի գործունեությանը նվիրված Մուսիլիս II-ի տեքստերից է (Güterbock, 1956: 62f.):

¹⁸ Güterbock, 1956: 65f.

¹⁹ Güterbock, 1956: 114.

- (=CTH 40 V= Հատված 40) - Թուրքալիյաս III
 9) KUB XXXIV 23 + KUB XL 10²⁰
 (= CTH 40.III= Հատված 25) - Սուպպիլուլիումաս I
 10) KBo XIV 13²¹
 (=CTH 40.V= Հատված 39) - Սուպպիլուլիումաս I
 11) Մուրսիլիս II-ի
 «Տարեգրությունները»²² (CTH 61) - Մուրսիլիս II
 12) KUB XIV 4²³ (= CTH 4) - Մուրսիլիս II
 13) KBo XXVII 2, HT 84 և 904/z²⁴
 + KUB XXVI 39 (Պայմանագիր
 Աննիայի հետ)(CTH) - Մուրսիլիս II
 14) KUB XVIII 2²⁵ (= CTH 579) - մ.թ.ա.XIII դար

Վերոհիշյալ տեքստերը ներառում են շուրջ մեկդարյա ժամանակահատված՝ մ.թ.ա.XV դարի վերջերից մինչև XIV դարի վերջը: Հատկանշական է, որ դրանց և Հայաստանի ու Ազգին առնչվող այլ տեքստերի խմբավորումը ժամանակագրական տեսանկյունից հետևյալ պատկերն է ներկայացնում: Ընդհուպ մինչև «Խուկկանայի պայմանագիրը», Ազգի տերմինը իսպառ բացակայում է, Մուրսիլիս II-ի տեքստերում Ազգին և Հայասան հանդես են գալիս մեկընդմեջ, իսկ այնուհետև արդեն Հայասան ընդհանրապես դադարում է հիշատակվել՝ իր տեղը զիջելով Ազգին²⁶: Ստորև ներկայացնենք, ընդհանուր գծերով, ուսումնասիրվող տարածաշրջանի «հայասական» փուլը՝ ըստ տեքստերի:

²⁰ Güterbock, 1956: 83f.

²¹ Güterbock, 1956: 113.

²² Հրատ.՝ Götze, 1933 (ամբողջական հրատարակությունը). Хачатурян, 1971: 152ссл.. Խաչատրյան, 1998: 69ссл.(հատվածական). Grelois, 1988: 17ff. (վերջինը՝ «10 տարվա տարեգրությունները»):

²³ Տեքստի համապատասխան հատվածի գիտական տառադարձումը, բարգմանությունը տես Քոսյան, 2004թ: 199-201.

²⁴ Steu Carruba, 1988: 71f.

²⁵ Հրատարակությունը՝ Klinger, 1998: 106f.

²⁶ Խաթթուսիլիս III-ի և Թուրքալիյաս IV-ի կառավարման շրջանում բազմաթիվ են Ազգին հիշատակող խեթական տեքստերը (այս ժամանակահատվածում Ազգին հիշատակող խեթական աղբյուրների հրատարակությունը կից մեկնաբանություններով տես մեր «Ազգին մ.թ.ա.XIII դարում» աշխատությունը (պատրաստ է հրատարակության), իսկ Հայասան այլևս որևէ կերպ չի հիշատակվում:

Հայաստանի փուլը.

1) KBo XVI 45 - «Պայմանագիր» Հայաստանի հետ (?)

Այս երկկողմ գրությամբ բեկորային տեսքով պահպանված տեքստի բնույթը դժվար է պարզել: Այն պայմանագիր են անվանում տեքստում հիշատակվող որոշ արտահայտությունների հիման վրա, որոնք հանդիպում են նմանատիպ տեքստերում: Այս տեքստի կարևորությունը այն է, որ արդեն այս վաղ փուլում Հայաստան սկսում է հանդես գալ որպես քաղաքական միավոր²⁷: KBo XVI 45-ի առկայությունը լուրջ կռվան է ընդդեմ մեր՝ նախկինում արտահայտած ենթադրության առ այն, որ մ.թ.ա. XV դ. վերջերին Հայաստան դեռևս ձևավորված չէր որպես ինքնուրույն քաղաքական միավոր: KUB XXIII 72-ը (տես հաջորդ տեքստը) հնարավոր է, սակայն քիչ հավանական, համարելու terminus ante quem Հայաստանի կազմավորման (այստեղ կարելի է խոսել վերակազմավորման մասին) համար²⁸:

2) KUB XXIII 72 - «Պայմանագիր Առնուվանդաս I-ի և վերինեփրատյան երկրների միջև»

Այս պայմանագրում, որի ետնախորքում ընկած էին Պախխուվայի ապստամբությունը և Առնուվանդաս I-ի շարունակական ջանքերը՝ արևելքում վերահաստատելու իր սասանված ազդեցությունը²⁹, Հայաստան կամ Ազգի տերմինները անվանապես

²⁷ Քոսյան, 2001: 240-242. Kosyan, 2006: 91.

²⁸ Այնուամենայնիվ, Հայաստանի անվանական հիշատակության բացակայությունը հնարավոր է մեկնաբանել որպես Առնուվանդաս I-ի նախորդ թուրքախախտաբան II-ի արևելյան արշավանքների հետևանք տարածաշրջանի քաղաքական միավորների կենսագործունեության վրա. հենց այդ արշավանքի հետևանքով էր, որ Հայաստանի հարևան Իսուվան նվաճվեց խեթերի կողմից (այդ մասին, համապատասխան աղբյուրագիտական հղումներով և մասնագիտական գրականության հղումներով տես Carruba, 1977: 162f., Bryce, 1998: 138f., Քոսյան, 2001: 167-171. Kosyan, 2006: 72f.): Որ թուրքախախտաբան արշավանքները չէին շրջանցել նաև Հայաստան, ակնարկում է տյուն արքայի՝ պայմանագրային հիմունքներով արևելյան շրջաններից գործառնական կազմակերպմանը նվիրված KUB XXVI 62 տեքստը (տես Քոսյան, 2004a: 472-476): Այստեղ խոսվում է հայաստական Արխիտա (տեքստում՝ Erhita), ինչպես նաև Տեմիյա (Temiya) և Լիտտա (Litta) քաղաքներից հավաքագրված զինվորների մասին: Սրանցից Տեմիյան համադրվել է խեթական այլ տեքստերից հայտնի Տիմմիյա բնակավայրի, իսկ Լիտտան՝ հայկ. Լթաթիճի (Շապին-Կարախիսարի մոտ) հետ (տես Քոսյան, 2004a: 97, 69-70):

²⁹ Պախխուվայի ապստամբությանն առնչվող իրադարձությունների և դրա հետ կապված վերոհիշյալ քաղաքների մասին տես Քոսյան, 2000: 165-174. Քոսյան, 2004: 114-116. Kosyan, 2006: 91.

վկայված չեն: Սակայն Պախխուվայի միջադեպի առնչությամբ հիշատակվում են երեք քաղաքներ, որոնցից երկուսը, արդեն Թուրխալիյաս III-ի օրոք, ենթադրաբար, պիտի գտնվեին Հայաստանի կամ Ազգիի կազմում: Դրանք են՝ Դուզգաման, որի կառավարիչ Աիսսին ապագայում Պախխուվայի լոյալության երաշխավորներից էր և Արխիտան՝ Պախխուվայի դաշնակիցը: Պախխուվայի և վերինեփրատյան երկրների հետ Առնուվանդաս I-ի կնքած պայմանագրում Դուզգամայի կառավարչի վրա դրված պարտավորությունը կարող է վկայել այն մասին, որ Հայաստանի կամ Ազգիի առնվազն որոշ մասը նախորդող շրջանում արդեն պիտի կապված լիներ Խաթթիի հետ, թերևս, Թուրխալիյաս II-ի արևելյան արշավանքի հետևանքով:

Սույն տեքստը առանձնակի կարևոր տեղեկություն է պահպանել Հայաստանի և Ազգիի հնարավոր տեղադրության համար այն առումով, որ այստեղ նշվում է Պախխուվայի և նրան օգնության եկած դաշնակիցների դեմ խեթական զորքի հաղթանակը Կունմախայի մոտ:

3) Maşat Höyük 96 = Տապիզգա քաղաք առաքված՝ խեթական արքայի նամակը

Այս նամակը առաքված է Տապիզգա քաղաքում (=ժամանակ. Մաշատ հյուրը՝ Ձիլեից շուրջ 30 կմ հարավ-արևմուտք)³⁰ գտնվող ինչ-որ բարձրաստիճան պաշտոնյայի, որտեղ խեթական արքան վերջինիս հանձնարարում է զորաջոկատներ հավաքագրել վերին երկրում (թերևս, նաև այլ շրջաններում), որից հետո նա պիտի գնար Հայասա: Տեքստի շարադրանքից կարելի է ենթադրել, որ խոսքը Հայասայի դեմ կազմակերպվելիք արշավանքի մասին է³¹:

Նամակի մոտավոր թվագրման համար առաջարկված Թուրխալիյաս III-ի կառավարման սկզբնական շրջանը, այն է՝ մինչև «Շրջանաձև ներխուժումը» հիշատակվող Իսուվայի կողմից Եփրատի աջափնյակի նվաճումը, թվում է, բավական լավ է հիմնավորված: Բանն այն է, որ նամակում Իսուվան նույնպես հիշատակվում է որպես երկիր, որտեղից նախատեսվում էր զորք հավաքել: Խեթահպատակ Թեգարամայի վրա Իսուվայի հարձակումից հետո այդպիսի հանձնարարությունը անիմաստ կլիներ: Հարկ է նշել, որ Իսուվան կրկին անցնում է խեթերի տիրապետության տակ միայն Սուպպիլուլիումաս I-ի կառավարման

³⁰ Alp, 1980: 58f.

³¹ Steu Houwink, 1998: 52.

կեսերին սիրիական (միտաննական) առաջին պատերազմի նախօրեին:

Եթե նամակի ետնախորքը իսկապես Հայասայի դեմ կազմակերպվելիք արշավանքն է, ապա, հաշվի առնելով գորահավաքին մասնակցող երկրների և քաղաքների լայն աշխարհագրությունը, կարելի է ենթադրել, որ այն արդեն դրա նախօրեին ձևավորված և զգալի ուժ ներկայացնող քաղաքական միավոր էր:

4) KBo VI 28+ = «Շրջանաձև ներխուժում»

Այս հանրահայտ տեքստի տեղեկությունները, ըստ համընդհանուր տեսակետի, վերաբերում են Թուդխալիյաս III-ի կառավարման սկզբնական շրջանին³²: Ըստ դրա՝ խաթթի վրա հարծակվողների թվում էր նաև Ազգին, որը նվաճել էր Վերին երկիրը և սահման դարձրել Սամուխա քաղաքը: Անկասկած, այս տեքստի և Մաշատ հյույուքի նամակի իրադարձությունները կարող են տեղավորվել միևնույն քաղաքական գործընթացում, այն է՝ խեթական տերության գերիշխանության անկում Փոքր Ասիայի արևելքում և Ազգիի (տվյալ պարագայում՝ Հայասայի) ռազմական ակտիվությունը տարածաշրջանում³³:

Հայասայի հարծակումը և Սամուխա քաղաքը սահման դարձնելը, թերևս, դժվար է մեկնաբանել բառացիորեն: Սուպալիլուիումաս I-ի գործունեության մասին պատմող՝ Մուրսիլիս II-ի տեքստում առկա է մի մանրամասն, որ կարող է որոշակիորեն պարզել Ազգիի հարծակման դրդապատճառները (տես հաջորդ տեքստը):

Ինչ վերաբերում է «Շրջանաձև ներխուժման» շրջանում Ազգիի կողմից խեթական Վերին երկրի վրա կազմակերպված արշավանքին, ապա այստեղ առկա է ուշ շրջանի քաղաքական իրողությունների ազդեցությունը: Սույն տեքստը կազմված է մ.թ.ա.XIII դ. կեսերին, երբ Հայասան որպես այդպիսին վաղուց արդեն դուրս էր եկել խեթական արքունական գրագրության հետաքրքրությունների շրջանակներից: Այդ է պատճառը, որ

³² Առաջարկել է Ա. Գյոթցեն (Goetze, 1940: 24) և ընդունվում է բոլոր մասնագետների կողմից:

³³ Որ «Շրջանաձև ներխուժումը» իրականացրել էր Հայասան, այլ ոչ Ազգին, նկատել էր դեռ Է. Ֆոռերը (1931: 4f.), որի կարծիքով Մուրսիլիս II-ի արշավանքների շրջանում Հայասան և Ազգին միևնույն քաղաքական միավորն էին (զրեթե նույն տեսակետը՝ Garstang and Gurney, 1959: 38):

խեթական գրիչը խեթերի հակառակորդ է դիտում միևնույն տարածքում գործող Ազգիին³⁴:

5) KBo V 12+KBo V 3 = «Պայմանագիր՝ «Մարիյաս և Հայասայի ժողովուրդ»

Պայմանագրի տեքստը կցված է Խուկկանայի պայմանագրին՝ կազմելով այս հավաքական աղյուսակի IV սյունակը: Տեքստի սկիզբը կորսված է և պահպանվել է 60 տող, հասնելով մինչև պայմանագրի ավարտական մասը: Հայասական կողմը մի քանի անգամ ներկայացված է այսպես՝ «հայասացիներ և Մարիյաս», որ թույլ է տալիս ենթադրելու արքայական իշխանության բացակայություն: Հավանաբար Մարիյասը ընդամենը մեկն էր հայասական տոհմային ավագանու ներկայացուցիչներից, ով լիազորված էր բանակցելու խեթական արքայի հետ: Սա խեթական պետության կնքած ոչ հավասարազոր պայմանագրերի տիպիկ օրինակ է, որտեղ լույսիության տարբեր դրսևորումներ պարունակող պահանջների դիմաց խեթական արքան պարտավորվում է պաշտպանել իր դաշնակցին:

6) Հատված 10

Այստեղ նկարագրվում է խեթական գործի արշավանքը հայասացիների դեմ, որ գլխավորում էր արքայազն Սուպալիուլիումասը՝ հիվանդ հոր փոխարեն: Խեթերը արշավանքի ընթացքում երկու անգամ փորձել են հանդիպել հայասացիներին, սակայն ապարդյուն: Փոխարենը նրանք բախվել են կասկական ցեղերի միացյալ զորքին:

Տեքստում կորսված է այն երկրի անվանումը, որտեղ ընթանում էին ռազմական գործողությունները: Սակայն միևնույն տարածքում կասկերի խոշոր գորամիավորման առկայությունը ստիպում է ենթադրել, որ դա չէր կարող Հայասան լինել, այլ հենց Վերին երկիրը, որը ենթարկվել էր հայասացիների և կասկերի ասպատակությանը: Հայասայի (նաև նրանց հարևան կասկերի)

³⁴ Այնուամենայնիվ, որոշ հիմքեր կան ենթադրելու, որ արդեն Թուդխալիյաս III-ի շրջանում «Հայասան» և «Ազգին» նույնացվում էին: Սակայն դրանց նույնացման մասին ենթադրությունը, թերևս, վաղ է, քանի որ վերջին տեքստը գալիս է շատ ուշ շրջանից՝ Խաթթուսիլիս III-ից, երբ «Հայասա» տերմինը այլևս չէր կիրառվում. Խաթթուսիլիս III-ի և Թուդխալիյաս IV-ի տեքստերը հիշատակում են միայն «Ազգին» (IBoT I 32. KUB XXXVIII 6. KUB XXVI 12. KUB XLII 69 [Siegelova, 1986: 455ff.]. Kuşaklı, Nr.14 [Wilhelm, 1995: 25ff.] և այլն):

համար Վերին երկիրը կարող էր ծառայել որպես ավարառուական արշավանքների օբյեկտ, այլ ոչ տարածքային զավթման առարկա:

Այս տեքստը նախորդ երկուսի հետ նույնպես պիտի կցվի միևնույն իրադարձությունների շղթային, սակայն ժամանակագրորեն ավելի մոտ Սուպպիլուիումասի կողմից խեթական տարածքների վերանվաճման ժամանակներին:

7) Հատված 13

Այստեղ նկարագրվում է Թուդխալիյաս III-ի և Սուպպիլուիումասի համատեղ արշավանքը դեպի Հայասա, որը տեղի էր ունեցել կասկական Կատխարիյա և Գազգապա քաղաքների դեմ տարած հաղթանակից հետո: Դժբախտաբար, արշավանքի նկարագրությունը ընդհատվում է այն պահին, երբ Հայասայի արքա Կարաննիսը (LUGAL KUR ^{URU} Hayaša) դուրս է գալիս ձակատամարտի Կումմախա քաղաքի մոտ:

Սա Թուդխալիյասի կառավարման շրջանում Հայասայի դեմ մղված պատերազմների ընթացքում միակ դեպքն է, երբ խեթերը ռազմական գործողությունները վարում էին հակառակորդի տարածքում: Հավանաբար, հենց այս արշավանքի հետևանքով Հայասան կրկին պիտի ընկներ խաթթիի գերիշխանության տակ³⁵:

Այս արշավանքը պիտի թվագրվի Թուդխալիյասի վերջին տարիներով, քանի որ վերոհիշյալ տեքստից հետո նա հիշատակվում է միայն KBo XIV 3-ում, և ենթադրվում է, որ խեթական արքան շուտով մահացած պիտի լիներ³⁶:

Կարաննիսի (հնարավոր է նաև Լաննիս ընթերցումը) հիշատակությունը որպես Հայասայի արքա Թուդխալիյաս III-ի կառավարման վերջին շրջանում, այստեղ ավելի վաղ Մարիյասի (տե՛ս վերը՝ տեքստ 5) և Խուկկանայի պայմանագրում խաթթու-սասում ոմն Մարիյասի սպանության հիշատակության պայմաններում, կարող է թույլ տալ առաջարկելու հետևյալ մեկնաբանությունը:

Մարիյասի սպանությունից հետո հայասացիները ընդվզել էին խեթական տիրապետության դեմ և վերոհիշյալ Կարաննիսի զլխավորությամբ ռազմական գործողություններ սկսել խաթթիի դեմ, որը պատճառ էր հանդիսացել խեթերի արշավանքի համար և ավարտվել Կումմախայի ձակատամարտով: Այսպիսով, Կա-

³⁵ Bryce, 1998: 163:

³⁶ Հայասական արշավանքից հետո Թուդխալիյասը կրկին հիվանդացել էր («Հատված 14», 8f., սակայն շուտով ապաքինվել՝ նույն տեղում, 22').

րաննիսի կառավարումը Հայաստանում կարելի է դիտել որպես կարճաժամկետ իրադարձություն:

8) Հատված 40

Այս խիստ վնասված բեկորը, ըստ Հ.Գ.Գյուտերբոխի, կարող է առնչվել միևնույն իրադարձությանը, ինչը հիշատակվում է նախորդ տեքստում (5)³⁷: Ընթեռնելի հատվածները («Հայասայի [թշնամուն] նա հաղթեց», «նա [թշնամին - Ա.Բ.] բազմությամբ [մահացավ]», «Հայասա երկիրը», «դեպի Վերին երկիր») վկայում են, թերևս, մինչև Կունմախայի ճակատամարտն ընկած շրջանի մասին:

9) Հատված 25

Նկարագրվում է Իսուվա փախած խեթական բնակչության վերադարձնելը իրենց բնակավայրերը: Այնուհետև հիշատակվում է Ծուխխապա քաղաքի դեմ արշավանքը, որի ընթացքում վերջինս ավերվում և հրդեհվում է: Այստեղ հիշատակվում է փախստականների գնալը Հայասա և արշավանքը դեպի այդ երկիր. նշվում է, որ այն տեղի է ունեցել ծմռանը: Արշավանքն ավարտվում է փախստականներին և նրանց զույքը վերադարձնելով:

Այս իրադարձությունը, հաշվի առնելով բեկորի դիրքը «Սուպիլիուլիումասի գործունեությանը» նվիրված տեքստերում, տեղի է ունեցել Սուպիլիուլիումասի սիրիական պատերազմից քիչ առաջ³⁸: Տեքստից դժվար է միանշանակ որոշել ինչպես Ծուխխապայի տեղադրությունը (Իսուվայում, թե Հայասայում), այնպես էլ Հայասա փախածների և Իսուվայում հաստատված խեթական բնակչության նույնությունը: Այստեղ կարևորն այն է, որ տվյալ պահին Հայասան մի երկիր էր, որտեղ կարող էր ապաստանել հաթթիի բնակչությունը. բնականաբար, փախստականների համար այն համարվում էր հաթթիի գերիշխանությունից դուրս ընկած տարածք:

³⁷ Güterbock, 1956: 49:

³⁸ Սուպիլիուլիումասի միտանական արշավանքի նախօրեին էր, ըստ Սուպիլիուլիումասի և Միտաննիի արքա Շատտիվազայի միջև կնքված պայմանագրի (Weidner, 1923: 2ff., Beckman, 1996: 38ff.), խեթական արքան մտել Իսուվա: Մեր Հատվածին հաջորդում է խեթական արքայի ուղերձը Միտաննիի արքա Տուշրատտային (Հատված 26):

10) Հատված 39

Այս տեքստի տեղը Սուլպիլուլիումաս I-ի գործունեության ընթացքում, հետևաբար, նաև ժամանակագրությունը, դեռևս հստակ չէ: Հ.Գ.Գյուտերբուխը առաջարկում էր այն թվագրել արքայի կառավարման ուշ շրջանով: Տեքստի նախորդ՝ երկրորդ սյունակում նկարագրվում է Սուլպիլուլիումասի արշավանքը Միտաննիի դեմ, իսկ երրորդում՝ Հայասայի դեմ պատերազմը: Բնական է ենթադրել, որ վերջինս պիտի ընկներ նույն ժամանակահատվածի մեջ (սիրիական առաջին պատերազմի կամ նույնիսկ երկրորդի շրջանը):

Այստեղ՝ վնասված ենթատեքստում, հիշատակվում են՝ «[...ալակուլա քաղաքը], «արքայի որդին», «Հայասա երկիրը» և, ըստ երևույթին, Հայասայից բերված ռազմավարը:

Տեքստի թվագրման, նաև Հայասայի և խեթական տեքստի փոխհարաբերությունների մեկնաբանման առումով կարևոր տեղեկություն է պահպանել Սուլպիլուլիումասի նամակը եգիպտական փարավոն Թութանխամոնի հաջորդ Էյեին³⁹, որը թվագրվում է արքայի կառավարման վերջին տարիներով՝ մոտ. մ.թ.ա. 1324թ.⁴⁰: Այն արքայի պատասխանն է Էյեի նամակին, որտեղ վերջինս փորձում է Սուլպիլուլիումասին համոզել Եգիպտոսի ճանապարհին խեթական արքայազն Ցաննանցայի սպանությանը իր անմասնակից լինելու մեջ: Այստեղ Սուլպիլուլիումասը թվարկում է իր նվաճումները Փոքր Ասիայում, Հայասայում, Ալգիում և Սիրիայում (Միտաննի, Կարգամիս):

Հայասայի հիշատակումը արքայի մահվանից մեկ-երկու տարի առաջ լրացուցիչ հիմք է տալիս ենթադրելու, որ նրա արշավանքը Հայասա (տե՛ս վերը՝ 7) պիտի հաջողությամբ ավարտված լիներ:

* * *

Նախքան Հայասա-Ազգի խնդրին առնչվող տեքստերի հաջորդ խմբին անցնելը, ներկայացնենք վերը բերված տեքստերից բխող եզրակացությունները:

1. խեթական աղբյուրներին Հայասան հայտնի էր առնվազն մ.թ.ա. XV դ. առաջին կեսից, հնարավոր է, առնվազն խեթական

³⁹ 38. KUB XIX 20. հրատ.՝ Forrer, 1926a: 28ff., Hagenbuchner, 1989, Nr. 208: 304ff., տեքստի վերջին հրատարակությունը կցաբեկոր KBo XII 23-ի հետ միասին՝ den Hout, 1994: 60ff.

⁴⁰ den Hout, 1994: 85ff.

արքա Տելեպինուսի ժամանակներից: Հատկապես Թուդխալիյաս II-ի (մ.թ.ա.XVդ. երկրորդ կես) ակտիվ ռազմական գործողությունների հետևանքով Հայաստան հայտնվում է խեթական գերիշխանության տակ, մի վիճակ, որը ժամանակավորապես տեղի է տալիս խեթա-հայաստական տևական ռազմական բախումների փուլում (Թուդխալիյաս III-ի և Սուպպիլուլիումասի համատեղ կառավարման շրջանը):

2. Թերևս Կումմախայի ճակատամարտից հետո է միայն վերականգնվում խեթական գերիշխանությունը, որին պետք է հետևեր խեթա-հայաստական պայմանագրի կնքումը («Պայմանագիր Հայաստաի ժողովուրդ և Մարիյաս»); Թե ինչ ետնախորքի վրա Մարիյասը մահապատժի ենթարկվեց խեթական արքայի կողմից, պարզ չէ: «Խուկկանայի պայմանագրի» մի հատված վկայում է այն մասին, որ դրան նախորդել էին ռազմական գործողություններ, որի ընթացքում հայասացիք ռազմավար էին ծեռք բերել, և պայմանագրի կնքման պահին խեթահպատակ բնակչության ինչ-որ զանգված դեռևս գտնվում էր Հայաստյում:

3. «Խուկկանայի պայմանագրի» կնքման ժամանակահատվածի թվագրման խնդիրը պարզաբանման կարիք ունի: Դատելով պայմանագրի մի հատվածից⁴¹, այն կնքվել է Թուդխալիյաս III-ի և Սուպպիլուլիումասի համատեղ կառավարման շրջանում: Այն ակնհայտորեն ավելի ուշ է, քան Մարիյասի հետ կնքված պայմանագիրը (տեքստ 5) և ավելի վաղ, քան Սուպպիլուլիումասի միանձնյա կառավարմանը վերաբերող տեքստերը («Հատվածներ 25,39»): Դա նշանակում է, որ պայմանագիրը պետք է կնքված լիներ Մարիյասի սպանությունից հետո, որը Խուկկանայի փեսան էր (դստեր ամուսինը): Այսինքն՝ «Հատվածներ 25,39»-ում հիշատակվող իրադարձությունները, մասնավորապես Խուկկանայի տարածքից Հայասա տեղի ունեցած արշավանքի ժամանակ Խուկկանան արդեն Հայասայի արքան չէր կամ դրժել էր խեթական արքայի նկատմամբ իր վերջրած պարտավորությունները: Ամեն դեպքում KUB XVIII 2 գուշակային տեքստի առկայությունը կարծես ակնարկում է Խուկկանայի գահագրկումը Հայասայում, սակայն ոչ խեթական միջնորդությամբ: Հայասայում սեփական ուժերով Խուկկանայի գահագրկման վկայություն պետք է դիտել նաև

⁴¹ ԴԿ I: (38) ... nu-ut-ta ka-a-ša ke-e ud-da-a-ar ŠA-PAL NI-IŠ DINGIR^{LIM} (39) te-ei-lu-un nu ka-a-ša ke-e-da-ni ud-da-ni-i LI-IM DINGIR^{MES} (40) lu-li-ya la-zi-ú-en (38) «Տես, քեզ (համար) այս բանը երդման տակ (39) մենք դրեցինք և այս գործի համար 1000 աստվածների (40) խորհրդի կանչեցինք»:

Հայասայի (արդեն Ազգի, տե՛ս ստորև) արքա Աննիայի և Մուրսիլիս II-ի միջև կնքված պայմանագրում որպես Աննիայի նախնի Մարիյասի հիշատակությունը (տե՛ս ստորև՝ համար 13 տեքստում); Նշանակում է, Հայասայում ի դեմս Աննիայի, շարունակվել էր տեղական արքայատոհմի ժառանգական իշխանությունը:

«Խուլկանայի պայմանագրի» թվագրումը, այսպիսով, ըստ «Ստորին ժամանակագրության»⁴², պետք է տեղադրել մ.թ.ա. 1243թ. մի քանի տարի ավելի վաղ շրջանով, քանի որ Սուպպիլուլիմաս I-ի միանձնյա կառավարումը տեղի է ունեցել մ.թ.ա. 1243-1322/18թթ.: Եթե խեթերի սիրիական պատերազմները ընդհանուր առմամբ տևել են վեց տարի և ավարտվել մ.թ.ա. 1322թ.⁴³, ապա այս տարիներին ավելացնելով «Հատվածներ 25, 29»-ը, երբ Հայասան կրկին սկսում է հակամարտությունը խեթերի հետ (թերևս, արդեն առանց Խուլկանայի), պետք է ենթադրել, որ Խուլկանան կարող էր կառավարել Հայասայում թերևս մինչև 1330-ական թվականների կեսերը, զուգե՛ն և ավելի քիչ:

Հայասայում Խուլկանայի կառավարման ժամանակաշրջանի ճշգրտման հետ կապված կարևոր խնդիր է նրա և պայմանագրում (նաև դրան կցված՝ Հայասայի հետ ավելի վաղ պայմանագիրը) Մարիյասի հարաբերության հարցը: Մասնագիտական գրականության մեջ այս վաղ Մարիյասի և Խուլկանայի պայմանագրում որպես նրա փեսա հիշատակվող Մարիյասի նույնության հարցում առկա թերահավատությունը լուրջ հիմքեր չունի: Խաթթուսասում մահապատժի ենթարկված Մարիյասը՝ Թուդխալիյաս III-ի ժամանակակիցն էր (հնարավոր է, միանձնյա կառավարման շրջանի), իսկ Խուլկանայի պայմանագրի Մարիյասը՝ Խուլկանայի դստեր ամուսինը: Պայմանագրում որևէ խոսք չկա այն մասին, որ Խուլկանայի փեսան տվյալ պահին կենդանի էր: Այստեղ միայն նշվում է դստերը Մարիյասի տանից վերադարձնելու և նրա (այսինքն՝ Մարիյասի) եղբորը հանձնելու մասին⁴⁴: Այսինքն, «ավագ» Մարիյասը և «կրտսեր» Մարիյասը միմյանց

⁴² Steu Wilhelm und Boese, 1989: 83f.

⁴³ Միտանական պատերազմի և ընդհանրապես Սուպպիլուլիմասի կառավարման ժամանակագրության համար տե՛ս Krauss, 1978: 54ff., Wilhelm und Boese, 1989: 90f., Bryce, 1989: 19ff. (նաև հետազոտությունները՝ Götze, 1930: 115ff.: այլ ժամանակագրության համար):

⁴⁴ Խուլկանայի դստերը Մարիյասի եղբորը հանձնելու մասին խեթական արքայի պահանջի քաղաքական ետնախորքը բավական դժվար է ընկալել: Այնուամենայնիվ, դա միանգամայն համապատասխանում է ամուսնական հարցերը կարգավորող խեթական օրենքին, ինչի մասին տե՛ս վերը՝ ծանոթ.9:

ժամանակագրորեն շատ մոտ են⁴⁵։ Նմանապես հարկ չկա Մարիյաս անունը մեկնաբանել որպես հասարակ բառ, այն համարելով հայասական արքաների տիտղոս «երիտասարդ» (սոցիալական որոշակի խմբի ներկայացուցիչ) նշանակությամբ⁴⁶։ Մարիյասի անունը պարունակող բոլոր տեքստերում վերջինս հանդես է գալիս որպես որոշակի կարգավիճակ ունեցող իրական անձ (հատկապես համար 5 և 12 տեքստերում)։

4. Խուլկանայի նշանակումը որպես Հայասայի արքա և նրան խեթական արքայադստեր կնության տալը պետք է նշանակեր կտրուկ փոփոխություն խեթա-հայասական հարաբերություններում, որոնք արտահայտվեցին Հայասայում կատարված իշխանափոխությամբ։ Թուդխալիյաս III-ի կողմից Հայասայի օրինական արքայի մահապատիժը և նրա փոխարեն հայասական ազնվականներից խեթամետ Խուլկանայի նշանակումը Հայասայում, Հայասայի ընդգծված հակախեթական դիրքորոշումը երկու երկրների նախորդ ողջ պատմության ընթացքում, խեթական դրածո Խուլկանայի և հայասական տոհմային ազնվականության միջև կարող էին լարված փոխհարաբերություններ առաջ բերել։ Թե որքան ժամանակ կարող էր Խուլկանան կառավարել Հայասայում և արդյոք այն բարենպաստ էր խեթական տերության համար, պարզ չէ։ Համենայնդեպս, «Հատվածներ 25, 39»-ում հիշատակվող արշավանքները դեպի այս երկիր, հնարավոր է, լավագույն վկայությունն են այստեղ տեղի ունեցած խեթերի համար անցանկալի զարգացումների։ Սուպպիլուլիումասի սիրիական պատերազմների ընթացքում խեթերը դժվար թե հնարավորություն ունենային լրջորեն զբաղվելու Հայասայով, իսկ պատերազմի ավարտից քիչ անց արքան մահացավ։ Ինչպես վկայում են աղբյուրները, նրա հաջորդ Առնուվանդաս II-ի հազիվ մեկամյա կառավարումից հետո խեթա-հայասական հարաբերությունները ոչ միայն կրկին սրվում են, այլև հայասական տարածաշրջանում հայտնվում են նոր իրողություններ, ինչի մասին՝ ստորև։

Այսպիսով, հնարավոր ենք համարում առաջարկել Թուդխալիյաս III – Սուպպիլուլիումաս I ժամանակահատվածի՝ Հայասային առնչվող իրադարձությունների հետևյալ հաջորդականությունը.

- Պայմանագիր Հայասայի հետ (Մարիյաս)
- Մարիյասի սպանությունը Խաթթուսասում

⁴⁵ Տես, օրինակ, Bryce, 1989: 27.

⁴⁶ Այդպես է առաջարկված Վ.Իվանովի կողմից (Иванов, 1979: 101ссл.):

- Կարաննիսը՝ Հայաստանի արքա, ապստամբություն խեղդեցրի դեմ, խեղդեցրի արշավանքը և Կումմախայի ճակատամարտը
- Խուկկանայի գահակալումը Հայաստանում
- Խուկկանայի գահագրկումը (կամ պայմանագրի դրժումը)
- Խեթական արշավանքները Հայաստանում

Անհրաժեշտ է նշել, որ իրադարձությունների վերոհիշյալ շղթան կարող էր տևել համեմատաբար ոչ այնքան երկար (մոտավորապես մ.թ.ա.XIVդ. կեսերից մինչև 1330-ական թվականները):

11) Մուրսիլիս II-ի «Տարեգրությունները». «ազգիական փուլի սկիզբը»

Մուրսիլիսի «Տարեգրություններում» ներկայացված են արքայի կառավարման 7-11-րդ տարիների ընթացքում Ազգիի և Հայաստանի հետ ունեցած շարունակական ռազմական բախումները, որոնց պատճառը/առիթունը Մուրսիլիսի հոր՝ սիրիական ճակատում Միտաննիի դեմ պատերազմի ժամանակ ազգեցիների կողմից խեթահպատակ տարածքների ասպատակությունն էր: Ընդ որում Ազգիի արքա Աննիային ուղղված այս մեղադրանքին նախորդել էր կասկական Տիբիայի արքա Պիխիունիայի դեմ միևնույն նկատառումներից դրդված պատերազմը: Մուրսիլիսի արշավանքների ընթացքում տեղի ունեցած իրադարձություններում խեթերի հակառակորդների իսկության խնդիրը կարևոր նշանակություն ունի:

Յոթերորդ տարի. «10 տարվա տարեգրություններում» որպես խեթական տարածքն ասպատակած կողմ հիշատակվում է Ազգին, որի արքա Աննիային Մուրսիլիսը դիմում է նամակով, ապա՝ «Ընդարձակ տարեգրություններում» Ազգիի փոխարեն հիշատակվում է Հայասան, որի արշավանքի ժամանակ ռազմագերիներ և անասուններ են տարվել Հայաստան (KUB XIV 17 = A/2BoTU 56 = B Հակառակ կողմ 2-4): Սակայն տարօրինակ կերպով տեքստում անմիջապես հետևում են Ազգիի «կառավարիչ» Աննիային հղված նամակը և դրա պատասխանը, որտեղ վերջինս մերժում է ռազմավարը վերադարձնել: Դրան ի պատասխան՝ Մուրսիլիսը հարձակվում և գրավում է Ազգիի սահմանամերձ Ուրա ամրոցը:

Առաջին հայացքից վերոհիշյալ վկայությունները կարող են ընկալվել որպես հիմք Ազգիի և Հայաստանի նույնականության օգտին, սակայն այս տպավորությունը խաբուսիկ է: Երկու դեպքում էլ խեթերը հարաբերվում են Ազգիի հետ ի դեմս նրա

արքայի/կառավարչի (LUGAL «արքա» և EN «տեր»): Սա կարող է նշանակել միայն, որ Ազգիի արքան տվյալ պահին Հայաստայի նկատմամբ ինչ-որ գերիշխանություն է ունեցել և խեթական արքայի պատկերացմամբ կարող էր ստիպել վերջիններիս վերադարձնել ռազմավարը:

Ութերորդ տարի. Ուրայի գրավումից հետո՝ հաջորդ տարի, Մուրսիլիսը կրկին դիմում է հայասցիններին վերադարձնել ռազմավարը, որին ի պատասխան վերջիններս կարծես հավաստիացնում են, որ կբավարարեն նրա պահանջը (2BoTU 56 ՀՎ IV 1-12. տեքստը այստեղ խիստ վնասված է և ավելին եզրակացնել հնարավոր չէ):

Իներորդ տարի. Այստեղ կրկին հիշատակվում են Աննիայի հետ բանակցությունները, քանի որ ռազմավարը այդպես էլ չէր վերադարձվել: Հայասան հանդես է գալիս որպես մի տարածք, որը ներկայացված չէր որևէ մեկի կողմից: Միջադեպի հարթման համար կրկին բանակցություններն ընթանում են Մուրսիլիսի և Աննիայի միջև, որոնք այդպես էլ ընդհանուր հայտարարի չեն գալիս նախ Պալա երկրում (հյուսիս-արևմտյան Փոքր Ասիա) ծագած բարդությունների, այնուհետև՝ Մուրսիլիսի եղբայր Պիլասսիլիի հանկարծամահ լինելու պատճառով: Ավելին, Վերին երկրում (Հալիսի և Եփրատի միջև ընկած ընդարձակ շրջանը) հայասցինները շարունակում են իրենց ասպատակությունները, ինչի մասին արքային տեղեկացնում է այստեղ տեղակայված խեթական զորքի հրամանատար Նուվանցան (KBo IV 4 = 2BoTU 58B Դիմային կողմ 16-40): Մուրսիլիսը Նուվանցային օգնության է ուղարկում արքայազն Նանացիտիին զորքով, քանի որ ինքը ստիպված էր զբաղվել հյուսիսսիրիական ավելի կարևոր գործերով (ասորեստանյան զորքի արշավանքը դեպի Կարգամիս): Մինչև արքայի ժամանելը Ազգի-հայասական բախումների թատերաբեմ, վնասված ենթատեքստում հիշատակվում են Նուվանցայի հաղթանակը հայասական զորքի նկատմամբ (10,000 հետևակային և 700 մարտակառք) և ռազմական գործողությունները Սալիտի լեռան շրջանում⁴⁷:

Տասներորդ և տասներկերորդ տարիներ. Ազգիի դեմ վճռական գործողությունները տեղի ունեցան Մուրսիլիսի կառավարման տարում: Կենտրոնացնելով զորքը Ինգալավա քաղաքում՝ արքան շարժվեց դեպի Ազգի: Թե որքան ժամանակ կարող էր անցնել

⁴⁷ Սալիտի լեռը առաջարկվել է նույնացնել ժաման. Ռեֆահիեի հետ՝ Երզնկայից հյուսիս-արևմուտք (ASVOA 4.3, map.XVI):

նախքան խեթական գորքի՝ «ծովի մեջ գտնվող» Արիպսա քաղաք հասնելը, պարզ չէ, քանի որ տեքստում 11 տող իսպառ ոչնչացված է: Քաղաքի գրավումից հետո՝ հաջորդ օրը, խեթերը գրավում են նաև Դուգգամա քաղաքը: Դրան հետևում են բնակչության փախուստը դեպի դժվարամատչելի լեռնային շրջաններ և երկրի «ավազների» գալը Մուրսիլիսի մոտ: Վերջիններս խնդրում են նրան խնայել երկիրը: Սրանով ավարտվում են այդ տարվա ռազմական գործողությունները և շարունակվում հաջորդ գարնանը: Սակայն գործը չի հասնում պատերազմի, քանի որ ազգեցիկները Ազգիի խալիմանա քաղաքի կառավարիչ Մուտտիսի հետ միասին ընդառաջ են գալիս արքային և վերադարձնում նախկինում խաթթիից վերցված ռազմավարը, հայտնելով միաժամանակ իրենց հպատակությունը:

Ի մի բերելով Մուրսիլիսի ազգի-հայասական քառամյա փոխհարաբերություններն արտացոլող տեղեկությունները՝ կարելի է եզրակացնել հետևյալը: Հայասան այստեղ հանդես է գալիս լոկ որպես մի տարածք, որի հետ խեթական արքան կարծես հարաբերվում էր Ազգիի արքա Աննիյայի միջոցով: Հայասայի՝ որպես առանձին վարչական միավոր («Հայասա երկիր») հիշատակությունները վերաբերում են ա) վերջիններիս կողմից խեթական «Վերին երկրի» վրա հարձակումներին, բ) Մուրսիլիսի կողմից ութերորդ տարում դեպի Հայասա նախատեսվող, սակայն վերահաս ձմռան պատճառով չիրականացված արշավանքին և գ) Ազգիի արքա Աննիյայի հետ Մուրսիլիսի բանակցություններին (հիշատակվում է Աննիյայի հրաժարվելը պատժել հայասացիներին): Մյուս բոլոր դեպքերում խոսվում է «հայասացիների» մասին («հայասացիներ»), առանց նրանց արքայի կամ որևէ կարգավիճակ ունեցող կառավարչի հիշատակության: Սա հուշում է, որ սույն իրադարձությունների շրջանում Հայասան թերևս գտնվում էր Աննիյայի գերիշխանության տակ, որը կոչվում էր Ազգիի արքա, ինչով էլ պետք է պայմանավորված լինեք Մուրսիլիսի գրագրությունը նրա, այլ ոչ անմիջականորեն հայասացիների հետ:

12) KUB XIV 4

Այս տեքստը ներկայացնում է Մուրսիլիս II-ի և նրա խորթ մոր՝ Սուպալիուլիումաս I-ի վերջին կնոջ՝ տավաաննա Ամմինսայայի միջև տևական հակամարտության պատմությունը: Մասնավորապես, այդ առնչությամբ հիշատակվում է արքայի՝ դեպի Ազգի և Հայասա կազմակերպած արշավանքի ընթացքում

Ամմիննայայի փորձը մայրաքաղաք Խաթթուսասում պալատական հեղաշրջում իրականացնելու մասին: Թերևս այս տեքստում խոսքը Մուրսիլիսի տասններորդ և տասնմեկերորդ տարիների արշավանքների մասին է, քանի որ մինչ այդ նա անձամբ չէր զբաղվել այստեղ իրականացված ռազմական գործողություններին: Հարկ է նշել, որ շատ ավելի ուշ կազմված «Տարեգրություններում» տավանաննայի դավադրության մասին հիշատակություն չկա:

Հակառակ կողմ IV

24) [ma-a-an I-NA KUR ^{URU}A]z-zi-ma i-ya-aḫ-ḫa-at nu ^dUTU-uš ša-ki-ya-aḫ-ta MUNUS.LUGAL-ma

25) [..... ki-iš-ša-a]n me-mi-iš-ki-it e-ni-wa ku-it ^dUTU-uš š[a-ki-y]a-aḫ-ta

26) [..... i-ši-y]a-aḫ-ta ^ÚUL-wa ŠA LUGAL ^ÚŠ i-ši-ya-aḫ-ta nu-[wa] ma-a-an

27) [.....] ^{MES URU}Ha-at-ti-ma-wa-za AŠ-ŠUM BE-LU-UT-TI ta-ma-a-in

28) [.....-w]a-za 'Am-mi-in-na-ya N[UMUN?] ŠA 'Am-mi-in-na-ya-ya

29) [..... i-y]a-an-zi ^dUTU ^{ŠI}ma-za I-NA KUR ^{URU}Ha-ia-ša

30) [.....]x tup-pí-az EGIR-an-da ḫa-at-ra-a-eš

31) [..... EGIR-an-d]a wa-tar-na-aḫ-ta ma-a-an ^{URU}Ha-ya-ša-az-ma

32) [.....] ḫu-u-da-a-ak ^ÚUL me-mi-iš-ta

Թարգմանություն

24) «Իսկ [երբ] ես Ա[զզի երկիր] արշավեցի, արևը նշան տվեց: Իսկ թագուհին

25) [Խաթթ]ի[ում] [խոսում էր (այսպես)]. «Այդ նշանը, որ արևը տվեց,

26) [ի՞նչ է այն կանխա]գուշակում: Արդյո՞ք (այն) արքայի մասին չի կանխագուշակում: Եվ եթե

27) [այն կանխագուշակում է արքայի մասին, արդյոք] Խաթթիի [բնակիչ]ները ուր[ի]շ մեկին իշխանության

28) [չախտի ընտրեն (բառացիորեն «կամենան» - Ա.Ք.):] Արդյոք նրանք Ամմիննայային և Ամմիննայայի

29) [որդուն(?)[.....]-են]: Իսկ Արևս Հայաստանում

30) [.....] կավե սալիկի վրա դու պատասխա-
նեցիր»:

31) [.....] նա հրաման [արձակ]եց: Իսկ (երբ)
Հայասայից

32) [.....] նա շտապ/տեղնուտեղը չասաց»:

Այստեղ հատկանշական է վերը բերված հատվածի սկզբում արշավանքի հիշատակությունը դեպի Ազգի, որին հետևում են Հայասայի երկու վկայությունները («երբ Արևս Հայասայում» և «իսկ (երբ) Հայասայից»): Միևնույն վարչական միավորը հաստատապես այս կարճ հատվածում չէր կարող երկու տարբեր անվանումներ կրել: Այստեղ խոսքը հավանաբար երկու տարբեր՝ միմյանց մոտ ընկած միավորների մասին է, ինչից կարելի է ենթադրել, որ Մուրսիլիսը իր տասներորդ և տասնմեկերորդ տարիների արշավանքների ընթացքում ներխուժել է թե՛ Ազգի, թե՛ Հայասա: Այս ենթադրությունը ամրապնդում է Մուրսիլիսի տարեգրություններից ստացված տպավորությունը. այնտեղ նույնպես Ազգին և Հայասան մեկընդմեջ հանդես են գալիս որպես խեթական արշավանքի նպատակակետեր (տես՝ վերը):

13) KBo XXVII 2, HT 85, 905/z, KUB XXVI 39

Պայմանագրի երկու բեկորներում, որոնք դրա պատմական ներածականի մասն են կազմում, հիշատակվում են Աննիայի պապի օրոք տեղի ունեցած իրադարձությունները: Ահա այդ բեկորները.

KBo XXVII 2

X+1') [.....]-mu x-[.....

2') [..... (-)B]AL-ni-x-[.....

3') [..... zi-ij]k ^mAn-ni-ya-a[š]

4') [..... -ijš-ga-tal-la-aš ha-x[.....

5') [..... ^dUTU³] -in I-NA EGIR U[D^m]

6') [.....]-x-ma-mu DUMU^{MES} - YA DUMU.DUMU^{MES} -Y[A

7') [..... aš-š]u-li pa-ah-ši

8') [.....]-x-za-kán i-ya-[.....

9') [..... a]r-ha da-[.....

Թարգմանություն

X+1')

2') [..... (-)ապ]ստամբ-[.....

3') [..... դ]ու' Աննիյա[ս]

4') [..... -i]š-ga-tal-la-aš X[.....]

5') [..... Արևի]ն ապա[զայում]

6') [.....]-և որդիներին (և) թոռներին[ս]

7') [.....կամո]վին պաշտպանիր:

8') [.....] X [.....]

9') [.....] x [.....]

HT 85

1') [.....] x ^mAn-ni-ya(-)[.....]

2') [.....] x A-Bī A-Bī-Y[A]

3') [.....] x-KA-ya ^mMa-ri-[ya(-)]

4') [.....] S]IG₅-in iš-tén? x-?[.....]

5') [.....] x^{MES}-ŠU-NU SIG₅-i[n]

6') [.....] x-x-[.....]

Թարգմանություն

1')] Աննիյա [.....]

2')] պապի[ս]

3')] և քո [...] Մարի[յա](ն)

4')] լավ

5')] նրանց լավ

6')]

905/z

2) [.....] nu zi-ik ^mAn-ni-ya-aš

3) [.....-š/t]a-ni

4) [.....] ^mMa-ri-ya-an

Թարգմանություն

2)] Եվ դու' Աննիյա

3)]

4)] Մարիյային (եզ.հայց.)

Օ.Կարրուբայի կարծիքով HT 85-ում «պապս» բառի ամկայությունը կարող է հիմք տալ ենթադրելու, որ այստեղ Մուրսիլիսը նկատի ունի իր պապի՝ Թուդիսալիյաս III-ի օրոք ապրած Մարիյային: Նույն բեկորի հաջորդ տողի լակունայի

վերջում սկսվող բառը, այդ դեպքում, թերևս, պիտի լինի [... A-B/
A-B]/-KA-ya «և [պապ]իդ»:

Վերոհիշյալ բեկորներում Մարիյա անվան հիշատակումը Հայաստանի արքա Աննիայի հետ միասին կարող է վկայել Հայաստան Մարիյասի տոհմի իշխանության շարունակականության մասին: Այսինքն՝ Աննիան ժառանգել է պապի իշխանությունը: Ինչ վերաբերում է Խուկկանային, ապա, նրա կառավարումը Հայաստան հնարավոր է մեկնաբանել որպես Մարիյայի տոհմի իշխանության ժամանակավոր ընդհատում:

Ինչ վերաբերում է հանրահայտ KUB XXVI 39-ին, այն ներկայացնում է պայմանագրին որպես վկա հանդես եկող խեթական և հայասական աստվածների ցուցակը⁴⁸:

14) KUB XVIII 2

Սա խեթական արքունական գրագրության մեջ մ.թ.ա. XIV-XIII դդ. լայնորեն վկայված գուշակային հարցման տեքստ է, որը ներկայացնում է արքայի կողմից կատարված հարցումը «Ազգի արքա Խուկկանայի»՝ արքայի և նրա սերունդների հանդեպ ապագայում լույստության մասին: Տեքստի հրատարակչի կարծիքով, այն պահպանվել է մ.թ.ա. XIII դ. պատճենի տեսքով: Արդյոք ավելի վաղ շրջանում կազմված բնագրում Խուկկանան իրոք համարվել է Ազգիի արքա (համեմայնդեպս «Խուկկանայի պայմանագրում» խոսք չկա նրա այդպիսի կարգավիճակի մասին), թե՞ մ.թ.ա. XIII դ. կեսերին խեթական տեքստերում Հայաստան տերմինի բացակայությունը կարող է ակնարկել այն մասին, որ այս քաղաքական միավորը դուրս էր խեթերի արտաքին քաղաքականության ոլորտից, և նրանց հետ անմիջական հարևանությանը գտնվող Ազգիի տակ կարող էր հասկացվել շատ ավելի ընդարձակ տարածք, պարզ չէ:

Մուրսիլիսից հետո Հայաստան որպես այդպիսին այլևս չի հիշատակվում խեթական տեքստերում: Փոխարենը համատարած կերպով հանդիպում ենք Ազգիին⁴⁹:

⁴⁸ Հրատ.՝ Forrer, 1931: 6f.. Haas, 1985: 24. Քոսյան, 2005: 444-457 (աղբյուրների և մասնագիտական կարծիքների տեսությամբ): Այս բեկորային տեքստով պահպանված արձանագրությունը որպես Մուրսիլիսի և Աննիայի միջև կնքված պայմանագրի մաս առաջարկել է դիտել Օ. Կարրուբան (Carruba, 1988: 69ff.): Խորհրդը հենվում է աստվածների ցանկի և «Խուկկանայի պայմանագրի» համապատասխան հատվածի միջև առկա տարբերությունների վրա:

⁴⁹ 48. Տես վերը՝ ծանոթ. 25.

Այսպիսով, ամփոփելով Հայասա և Ազգի քաղաքական միավորների վերաբերյալ առկա սկզբնաղբյուրների տեսությունը, ներկայացնենք դրանցից բխող եզրակացությունները:

ա) Այն տարածքը, որը խեթական սեպագրական աղբյուրներում հիշատակվում է Հայասա կամ Ազգի անվանումներով, ամենավաղ տեքստերից սկսած՝ ներառյալ «Խուկկանայի պայմանագրի» կնքման ժամանակները և դրանից հետո դեռ բավական երկար, հայտնի է որպես Հայասա: Առաջին անգամ Ազգի տերմինին հանդիպում ենք սույն պայմանագրում՝ կապված Խուկկանայի՝ ազգեցի կնոջ հետ ամուսնության վրա դրված արգելքի հետ:

բ) Մուրսիլիս II-ի հայասական արշավանքների շրջանում առաջին անգամ վկայված է Ազգին՝ որպես պետական կազմավորում, որի արքան է Աննիյան: Այս փուլի առանձնահատկություն պետք է համարել այն, որ Հայասան է խեթական տարածքներն ասպատակող կողմը, որը, ըստ Մուրսիլիսի Տարեգրությունների, սի վիճակի էր խեթերի դեմ դուրս բերելու խոշոր զինուժ (10,000 հետևակային և 700 մարտակառք), սակայն, միաժամանակ, խեթական արքան հայասացիների ասպատակությունների առնչությամբ հարաբերվում է «Ազգիի արքա /կառավարիչ» Աննիյայի հետ: Խեթական արքայի կառավարման 10-11-րդ տարիների արշավանքների ընթացքում այնուամենայնիվ պարզ է, թե որ տարածքն էր ներխուժել խեթական բանակը՝ Հայասա՞ թե՞ Ազգի:

գ) Նախորդ կետում ներկայացված կազուսային իրավիճակի պարզաբանմանը կարող են նպաստել Մարիյայի հայասացի լինելու փաստը և այս անվան հիշատակությունը՝ որպես Աննիյայի նախնի: Եթե Աննիյան Մարիյայի հետնորդն էր (թոռը, եթե ճիշտ է վերականգնվում «Մուրսիլիս II - Աննիյա» պայմանագրի բեկորային հատվածում նրա նախնու ազգակցական կապը Աննիյայի հետ), ապա ավելին, քան ենթադրել Հայասա-Ազգի երկմիասնական քաղաքական միավորի առկայություն, հնարավոր է:

դ) Նկատի առնելով վերոհիշյալը՝ Ազգիի մղումը առաջին պլան՝ ի հաշիվ Հայասայի, կարող էր կապված լինել Հայասայում Խուկկանայի գահակալման համատեքստում տեղի ունեցած իրադարձությունների հետ: Ուստի հնարավոր ենք համարում ենթադրել, որ Հայասա և Ազգի տերմիններով բնորոշվող տարածքը իրենից ներկայացրել է էթնոլեզվական կապերով միմյանց հետ սերտորեն կապված երկու ցեղային միավորների միություն:

Մի իրավիճակ, որի համար առայժմ այլ բացատրություն չկա, քան հղումը պատմական գուգահեռներին:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Բարսեղյան Լ. 1963. Հայաստան-Ազգիի ու Նրա մի քանի բնակավայրերի տեղադրման հարցի շուրջը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1963/3, էջ 307-313.

Խաչատրյան Վ. 1971. Восточные провинции Хеттского империи, Ереван.

Խաչատրյան Վ. 1998. Հայաստանը մ.թ.ա.XV-VII դարերում, Երևան.

Մարտիրոսյան Ն. 1957. Խարբերդի շրջանները՝ հայոց հնագույն օրրանը, էջ 87-133—66 («Խարբերդ և անոր ոսկեդէն դաշտը», Նյու Յորք՝ գրքում).

Մարտիրոսյան Ն. 1961. Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1961/3, էջ 82-107.

Քոսյան Ա.Վ. 2000. Խեթական պետությունը և Հայկական լեռնաշխարհի երկրները մ.թ.ա.XV դարում, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2000/3, էջ 161-174.

Քոսյան Ա.Վ. 2001. Նոր նյութեր Խեթական տեղության և Հայկական լեռնաշխարհի երկրների փոխհարաբերությունների մասին, «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», XX, էջ 233-245.

Քոսյան Ա.Վ. 2002. Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2002/3, էջ 225-241.

Քոսյան Ա.Վ. 2004ա. Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան.

Քոսյան Ա.Վ. 2004բ. Մուսիլիս II-ի հայաստական արշավանքները (նոր սկզբնաղբյուրներ), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2004/2, էջ 197-204.

Քոսյան Ա.Վ. 2004գ. Խեթական KUB XXVI 62 սեպագիր տեքստը և Վերին Եփրատի ավազանի պատմական աշխարհագրության խնդիրները, «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ» XXIII, էջ 472-484.

Քոսյան Ա.Վ. 2005. Հայաստաի աստվածները (KUB XXVI 39), «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ» XXIV, Երևան, 2005, էջ 444-457.

Քոսյան Ա.Վ. 2006. Arnuwandas I in the East, „Armenian Journal of Near-Eastern Studies“ I, p.72-97.

Арутюнян Н.В. 1985. Топонимика Урарту, Ереван.
 Дьяконов И.М. 1968. Предыстория армянского народа, Ереван.
 Иванов Вяч.Вс. 1979. Урартск. mari, хурритск. marianne, ха́йасск. Marija. – В сб.: "Переднеазиатский сборник" III, Москва, с.101-112.
 Капанцян Гр. 1948. Ха́йаса-колыбель армян, Ереван.
 Манандян Я. 1956. О некоторых спорных проблемах истории древней Армении, Ереван.

Adontz N. 1946. Histoire d'Arménie, Paris.
 Alp S. 1980. Die hethitischen Tontafelentdeckungen auf dem Maşat-Höyük, „Belleten“ XLIV/173, 1980, S.25-59.
 Alp S. 1991. Die Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük, Ankara.
 ASVOA. 4.3. Atlante storico del Vicino Oriente antico. Fascicolo 4.3, Anatolia: L'Impero Hittita, Pavia, 1986 (M.Forlanini, M.Marazzi).
 Beckman G. 1996. Hittite Diplomatic Texts, Atlanta.
 Bilabel Fr. 1927. Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16.-11. Jahrhundert v.Chr., Heidelberg.
 Bryce T.R. 1989. Some Observations on the Chronology of Suppiluliuma's Reign, „Anatolian Studies“ 39, p.19-30.
 Bryce T.R. 1998. The Kingdom of the Hittites, Oxford.
 Carruba O. 1977. Beiträge zur mittelhethitische Geschichte. I-II, „Studi Micenei ed Egeo-Anatolici“ 18, S.137-195.
 Carruba O. 1988. Die Hattisa-Verträge Hattis. - In: „Documenta Asiae Minoris (Fs.H.Otten)“, Wiesbaden, S.59-75.
 Cavaignac E. 1934. Le premier royaume d'Arménie, „Revue hittite et asianique“ 3, p. 9-14.
 Cornelius Fr. 1958. Geographie des Hethiterreiches, „Orientalia“ 27, S.225-251, 373-398.
 Forrer E. 1926a. Forschungen, 1/1, Berlin.
 Forrer E. 1926b. Die Boghazköi-Texte in Umschrift. II, Leipzig.
 Forrer E. 1931. Hattisa-Azzi, „Caucasica“ IX, S.1-24.
 Friedrich J. 1930. Staatsverträge der Hatti-Reiches in hethitischen Sprache, Leipzig, Bd.2 (= MVAG 34).
 Garstang J. and Gurney O.R. 1959. The Geography of the Hittite Empire, London.
 Götze A. (Goetze) 1930. Bemerkungen zu dem hethitischen Text AO 9608 des Louvre, „Revue hittite et asianique“ 1, S.18-30.
 Götze A. 1933. Die Annalen des Mursiliš, Leipzig (= „MVAeG“ 38/6).
 Götze A. 1940. Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography, New Haven.
 Grelois J.-P. 1988 Les Annales Decennales de Mursili II (CTH 61.I), „Hethitica“ IX, p.17-146.
 Gurney O.R. 1948 Mita of Pahuwa, „Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology“ 28, p.32-48.
 Güterbock H.G. 1956 The Deeds of Suppiluliumas as told by his son, Mursilis II, „Journal of Cuneiform Studies“ X, p.41-68, 75-98, 107-130.

Haas V. 1985 Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands. – In: "XENIA. Das Reich Urartu" (Hrsg. V.Haas), Konstanz, S.21-30.

Hagenbuchner A. 1989. Die Korrespondenz der Hethiter, Heidelberg (=TdH 15).

Hoffmann I. 1984. Die Erlaß-Telipinus, Heidelberg („TdH“ 11).

Hout Th.P.J. van den 1994. Der Falke und das Kücken: der neue Pharao und der hethitische Prinz?, "Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie" 84, S.60-88.

Houwink ten Cate Ph.H.J. 1970. The Records of the Early Hittite Empire, Leiden.

Houwink ten Cate Ph.H.J. 1998. The alternative date for the Šunaššura Treaty (KBo I 5), „Altorientalische Forschungen“ Bd.25/1, p.34-53.

KBo. Keilschrifttexte aus Boghazköy (Leipzig und Berlin), 1916ff.

Kempinski A. 1993. Suppiluliuma I: The Early Years of His Career. – In: „Tel Aviv“. Occasional Publications 1. Raphael Kutscher Memorial Volume (ed. A.F.Rainey), Tel Aviv, p.81-91.

Klengel H. 1999. Geschichte des Hethitischen Reiches, Leiden - Boston - Köln.

Klinger J. 1998. Zur Historizität einiger hethitischer Omina, „Altorientalische Forschungen“ 25/1, S.104-111.

Košak S. 2005. Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln, T.1-5, Wiesbaden.

Krauss R. 1978. Das Ende der Amarnazeit, Hildesheim.

KUB. Keilschrifturkunden aus Boghazköy (Berlin), 1921ff.

Meriggi P. 1962. Über einige Fragmente historischen Inhalts, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“ 58, S.66-110.

RGTC.6.1. J.F. del Monte und J.Tischler, Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Wiesbaden, 1978.

Safrastyan A. 1929. Hittite Place Names, "Masis" 1/5, p.104-107; 1/8, p.189-192.

Safrastyan A. 1947. Kizzuwatna and some of its periphery (Rez. on: A.Goetze, Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography, New Haven, 1940), "Bibliotheca Orientalis" 1947/2, p.38-46.

Sayce A.H. 1930. Hittite and Moscho-Hittite, "Revue hittite et asianique" 1, fasc.1, p.1-8.

Siegelova J. 1986. Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschafts- und Inventardokumente. Bd.I-III, Praha.

Wilhelm G. 1997. Kuşaklı-Sarissa. Bd.1: Keilschrifttexte, Fasz.1, Rahden/Westf.

Wilhelm G. - Boese J. 1989. Absolute Chronologie und die hethitische Geschichte des 15. und 14. Jahrhunderte v.Chr. – In.: „High, Middle or Low?“, S.74-117.

ԿԻՆ ՈՒՐԱՐՏՈՒՈՒՄ. ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ԹԱԳՈՒՀԻՆԵՐԸ

«Նրանք դողում են և լռում, ինչպես կանայք»:

Լռություն և վախ: Սակայն սա չէր հինարևելյան կնոջ բնութագիրը, ինչպես առաջին հայացքից կարող է թվալ ասորեստանյան տեքստի այս տողից¹: Պատմական այս կամ այն ժամանակաշրջանում, անգամ հայրիշխանական հասարակություններում, կանայք ունեին բարձր դերակատարություն, թեև, իհարկե, Հին Արևելքում այդ հասարակության կայացմանը զուգընթաց կնոջ դերը նվազում էր²: Նույնը նկատվում է պետական դիցարաններում: Այն երկրներում, որտեղ դիցարանը գլխավորում էր աստվածուհի, որոշ ժամանակ անց սովորաբար նա իր տեղը զիջում էր արական աստվածությանը (օր. Էլամում³):

Մենք գիտենք պետական կազմավորումներ, որոնք կառավարվել են կանանց կողմից⁴: Օրինակ, նորասորեստանյան աղբյուրներում տասնամյակներ շարունակ հիշատակվում է Սամսին՝ արաբների թագուհին⁵: Պատմությունը մեզ է թողել նաև մի քանի թագուհիների անուններ, որոնք բացառիկ դերակատարություն են ունեցել հինարևելյան տեքստայինների քաղաքական կյանքում: Սեպագիր աղբյուրներում որպես Ml.E.GAL (աքք. *sēkallu*) «պալատի կին» (իմա՝ *թագուհի*) հանդես եկող այս կանանցից առավել հայտնի դարձավ Շամիրամը՝ ասորեստանյան թագուհի Շամմուրամաթը (Ք.ա. 811-805թթ.) և դա՝ շնորհիվ հունական պատմագրության⁶: Սակայն, նրա կողքին կան այլ անուններ, օրինակ՝ Մարիի արքա Զինրի-Լիմի (Ք.ա. 1780-1760թթ.) կինը՝ թագուհի Շիթթուն, ասորեստանյան արքա Սինախերիբի

¹ Sten Parpola 1987: 32f. (No. 32):

² Այս հարցերի շուրջ առկա է մեծածավալ զրականություն: Տե՛ս, օրինակ, Бардман 1990. Stol 1995a: 485ff. idem. 1995b: 123ff. և մասնավորապես Lesko 1989. Parpola, Whiting 2002 ժողովածուները:

³ Хумл 1977: 39:

⁴ Նորասորեստանյան աղբյուրներում հիշատակվող օտար ծագման թագուհի առաջնորդների ցանկը տե՛ս Teppo 2005: 46ff.

⁵ ARAB I, 778, 817. II, No. 18, 55:

⁶ Շամիրամի (Սեմիրամիս) մասին են հաղորդում Հերոդոտոսը, Բերոսոսը, Դիոդորոս Սիկիլիացին (ինքնվելով Կոնստանս Կնիդացուն), Նիկողայոս Դամասկոսցին և այլք:

(Ք.ա. 705-681թթ.) կին Նակիյա/Չակութուն, Բաբելոնիայի արքա Նաբոնիդի (Ք.ա. 555-539թթ.) մայր Ադդա-գուպպին և այլք: Նրանք ունեցել են բացառիկ դերակատարություն Մարիի պետության, նորաստրեստանյան և նորբաբելոնյան տերությունների քաղաքական կյանքում⁷: Ի՞նչ է մեզ հայտնի ուրարտական թագուհիների և ընդհանրապես՝ ուրարտուհիների, հասարակության մեջ նրանց զբաղեցրած տեղի և դիրքի մասին:

Մեր տեղեկությունները չնչին են: Առկա ողջ նյութը սահմանափակվում է մի քանի սեպագիր աղբյուրներով և ուրարտական պատկերագրության՝ քիչ ավելի հարուստ տվյալներով:

Պատկերագրություն

Կանանց տասնյակ կերպարանքների կարելի է հանդիպել ուրարտական բրոնզե գոտիների վրա: Դրանց դրվագումները սովորաբար պատկերում են ծիսական երթեր, երգ-երաժշտությամբ և պարով ուղեկցվող ինչ-որ արարողություններ կամ այսպես կոչված «խնջույքի տեսարաններ» (նկ. 1ա-գ)⁸: Բավական հաճախ կարելի է հանդիպել նաև կանանց առօրյային վերաբերող դրվագների. գոտիներից մեկը պատկերում է թոնրի մոտ հաց թխող, ասեղնագործող կամ կարպետագործ կանանց (նկ. 2ա-բ): Մեկ ուրիշ գոտու մի դրվագ՝ դափ նվագող երաժշտի ետևից տարվող փակ ծածկով երկանիվ կառքի պատկերով, չի բացառում այստեղ հարսանյաց երթ և կառքով տարվող հարսի օժիտ կամ պարզապես հարսանյաց կառք տեսնելու տարբերակը (նկ. 3ա-բ): Նմանատիպ մեկ այլ գոտու դրվագաշարում նկատելի է մահիճի պատկերը (նկ. 3գ), ինչպես նաև իր հագուստով առանձնացող մի կնոջ (հարսի՞) պատկեր, որի գլխավերևում երկու այլ կանանց կողմից պահվում է քող (նկ. 3դ): Իհարկե, այստեղ հնարավոր են այլ մեկնաբանություններ ևս:

Ուրարտական պատկերագրության մեջ կարելի է հանդիպել և պատվավոր կանանց, և հասարակ գեղջկուհիների: Թոփրաք-բալե հնավայրից (ուրարտական Ռուսախինիլի Կիլբանիկաի քաղաքը) գտնված ոսկե մեդալիոնը պատկերում է գահավորակին բազմած բարձրաշխարհիկ տիկնոջ՝ թագուհու կամ, գուցե, աստվածուհու

⁷ Մանրամասն տե՛ս Artzi, Malamet 1971: 75ff. Weinfeld 1991: 99. Ben-Barak 1987: 33. Grayson 1993: 39f. Garelli 1998: 175ff. Melville 1999. Teppo 2005: 35ff.

⁸ Հոդվածում օգտագործված նկարները վերցված են Santrol 1996. Caner 1998. Sevin 2003. Belli 2004. Seidl 2004 աշխատություններից:

(նկ. 4)⁹: Կանացի մի քանի գոտիներում առկա «խնջույքի տեսարանների» մեջ նույնպես կարելի է հանդիպել սոցիալական բարձր խավի պատկանող կանանց, նրանց թվում, հավանաբար, նաև թագուհիների (նկ. 5ա-բ):

Բարձրաշխարհիկ կինը սովորաբար պատկերվում է տոնական ճոխ գգեստով: Այն ծածկում է նրա ողջ մարմինը՝ հասնելով մինչև կոշիկները: Բաց էին կնոջ ձեռքերն ու դեմքը: Կանայք կապում էին նեղ գոտիներ, որպեսզի ցույց տան մեջքի նրբագեղությունը: Մեզ են հասել նման գոտիների բացառիկ նմուշներ (նկ. 6): Պատվավոր կանայք մշտապես կրել են մինչև կոնքերը, երբեմն նաև մինչև փեշերը հասնող գլխաշորեր: Սակայն կանանց, առավել ևս՝ աղջնակների համար այն պարտադիր չէր¹⁰: Մազերը հարդարում էին, ամրացնում հերակալներով, կրում շքասեղներ:

Կնոջ հագուկապում կարևոր տեղ էին զբաղեցնում զարդերը, որոնք մատնանշում էին նրա սոցիալական ծագումն ու դերը հասարակության մեջ¹¹: Սովորաբար կրում էին գլխազարդ, ականջօղեր, պարանոցաններ, մատանիներ, պարանոցն օղակող հուլունքաշար, որոնց տրվում էր մոզական նշանակություն. կարծում էին, որ այն պաշտպանում է մարդուն: Ուշագրավ է, որ Վարուբանի աստվածուհուն ընծայված բավական խոշոր ուլունքահատիկ է մեզ հասել Արգիշթի (I^o) արքայի արձանագրությամբ: Նրանում ասվում է, որ արքան այն բերել էր Երիախի երկրից¹²: Հետաքրքիր է նաև, որ աստվածուհուն կամ գուցե նրա երկնային մարմնավորումը համարվող թագուհուն մատուցված ընծաների մեջ մեծ տեղ են զբաղեցնում հուլունքաշարերը: Այս առումով ավելորդ չէ հիշել Շամիրամի կապը հուլունքների հետ (*ուլունք Շամիրամայ*)¹³ և գիտության մեջ անցկացված զուգահեռն այս երկու կերպարների՝ Վարուբանի աստվածուհու և Շամիրամի միջև¹⁴:

Պատկերագրությունից դատելով՝ կարելի է կարծել, որ Ուրարտուում կանայք զբաղեցրել են բարձր դիրք: Մեզ հայտնի ծիսապաշտամունքային դրվագներ պատկերող բրոնզագործական

⁹ Հմայակյան 2005, էջ 6:

¹⁰ Հմայակյան 2005, էջ 7: Մանրամասն տես նաև Եսայան, Հմայակյան 1980, էջ 203 հաջորդիվ, Հմայակյան 2001, էջ 59 հաջորդիվ:

¹¹ Հմայակյան 2005, էջ 5 հաջորդիվ. Kellner *et al.*, 1991: 163ff. և այլուր:

¹² Dinçol, Kavaklı 1980 [1982]: 231ff.

¹³ Խորենացի, Ա, ԺԸ:

¹⁴ Հմայակյան 1998, էջ 24-25. Պետրոսյան 2006: 49 հաջորդիվ:

նմուշներում, մասնավորապես՝ նվիրատվական թիթեղների երկրպագության տեսարաններում գերազանցապես պատկերված են կանայք, հավանաբար՝ թագուհի կամ բարձրաստիճան քրմուհի՝ խնդրարկուի դիրքով, հաճախ՝ զոհաբերվող կենդանու հետ միասին: Ընդ որում, նրանք պատկերվում են թե՛ աստվածուհիների, և թե՛ աստվածների առջև (նկ. 7-8): Ի դեպ, արական աստվածների առջև կանգնած կանանց կերպարանքների կարելի է հանդիպել ավելի հաճախ, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Ուրարտուում քրմության մի զգալի, եթե ոչ մեծ մասը կանայք էին: Կանայք են առաջնորդում ծիսական երթը, ծիսական երաժշտությամբ և պարով ուղեկցվող զինու հեղումը նույնպես իրականացնում էին կանայք: Կնոջ զբաղեցրած բարձր դիրքի մասին կարող է վկայել այն հանգամանքը, որ Ուրարտուում նրանք ունեցել են սեփականության իրավունք¹⁵: Այս հանգամանքը, իհարկե, ամենևին խորթ չէր հինարևելյան, մասնավորապես միջագետքյան հասարակություններին, ուր անգամ պոռնկուհիները (աքք. *harimtu*) ունեին նման իրավունքներ: Ի դեպ, նորասորեստանյան դարաշրջանում կանայք արքունիքում կարող էին զբաղեցնել նաև բարձր պաշտոններ (*šakintu*՝ «կառավարչուհի», *masennutu*՝ «գանձապահ» և այլն)¹⁶:

Միջագետքյան աղբյուրներում բազմաթիվ տեղմիներ վերաբերում են այն երևույթին, երբ կինը պարտավոր էր իր մարմնով ծառայել իր աստվածուհուն¹⁷: Նորասորեստանյան աղբյուրներում հանդիպում են քրմուհիների երեք դասեր (*kezertu*, *qadištu/qadissu*, *entu*), որոնք այս կամ այն կերպ առնչվում են ինչպես «սրբազան մուսուսության» ծեսին¹⁸, այնպես էլ տաճարային պոռնկությանն ընդհանրապես¹⁹:

Մենք չգիտենք՝ Ուրարտուում արդյոք եղել են «հիերոդոլուսներ» (տաճարային պոռնկուհիներ), երևույթ, որը

¹⁵ Հմայակյան 2001, էջ 60: Այստեղ ցանկանում ենք հստակեցնել, որ խոսքը վերաբերում է ուրարտական իշխող տարրին և հնարավոր չէ ասվածը տարածել բազմթնիկ և սոցիալական զարգացման տարբեր աստիճանների վրա գտնվող հանրություններից կազմված տերության ողջ բնակչության վրա: Ուրարտական տիրապետության տակ հայտնված Հայկական լեռնաշխարհի հասարակությունների մեծ մասն ըստ էության անհաղորդ մնաց տերության իշխող տարրի «միջագետքյան կյանքին» և նրա ստեղծած «տերունական մշակույթին»:

¹⁶ Մանրամասն տես Teppo 2005: 53ff.

¹⁷ Մանրամասն տես Yamauchi 1973: 213ff.

¹⁸ Այս ծեսի մասին մանրամասն տես Nissinen, Uro 2008 և այլուր:

¹⁹ Teppo 2005: 91f.

տարածված էր Հին Արևելքում²⁰։ Կարելի է կարծել՝ այո։ Հին Հայաստանում նման ինստիտուտի գոյությունը, ինչի մասին վկայում է Ստրաբոնը²¹, կարող էր ունենալ խորը արմատներ և ժառանգված լինել ուրարտական դարաշրջանից²²։ Առավել ևս, ուրարտական պատկերագրության մեջ հստակ տարբերակվում է մարմնական սիրո և պտղաբերության խուճական Շա(վ)ուշ(կ)ա, որ նույնն է՝ ասորեստանյան Իշթար աստվածուհուն բնութագրական գծերով մի աստվածություն²³, թերևս՝ Ինուանին²⁴։ Իսկ հիերոգլիֆների ինստիտուտը կապվում է հատկապես նրա պաշտամունքի հետ։ Եվ եթե Ուրարտուում կամ, առնվազն, ուրարտացիների շրջանում եղել է այս աստվածուհու պաշտամունքը, ինչը քիչ է կասկածելի, ապա կարելի է ենթադրել նման ինստիտուտի գոյություն նաև Ուրարտուում։ Պատկերագրության մեջ, համեմայն դեպս, նման կանանց պատկերներ մեզ հայտնի չեն, եթե, իհարկե, վերը հիշված գոտիներին պատկերված կանանց շարքում չկան նաև հիերոգլիֆներ²⁵։

Սեպագիր աղբյուրներ

Հետաքրքիր է, որ ասորեստանյան մի քանի տեքստեր հիշատակում են ուրարտուիների։ Դրանցից մեկում, օրինակ, խոսվում է գերեվարված ուրարտուիների մասին։ Ընդ որում, կանանց մի մասը, հավանաբար, ներկայացրել է բարձրաշխարհիկ խավը, քանի որ նրանց որոնել են Ասորեստան ժամանած ուրարտական դեսպանները։ Ահա թե ինչ է այս մասին ասվում ասորեստանյան արքայի նամակում՝ ուղղված իր պաշտոնյային.

(Ո՛վ 1-7) «Արքայի խոսքը Նաբու-դուրու-ուծուրին։ Հենց հիմա ես ուղարկում եմ արքունի թիկնապահ Մաննու-կի-Աշշուրին ուրարտական այդ դեսպանների մոտ։ Նա նրանց կրերի

²⁰ Տե՛ս և հմմտ. Бардуман 1990: 250сл. Beard, Henderson 1997: 480ff. Assante 1998: 5ff. idem. 2003: 13ff.

²¹ Страбон, XI, 14, 16:

²² Հմայակյան 2001, էջ 62:

²³ Seidl 2005: 167ff.

²⁴ Grekian 2006: 165:

²⁵ Մեզ հայտնի կանացի միակ մերկամարմին առարկան ոսկե մի արձանիկ է (Пуомповская 1959, Табл. LI): Սակայն, արձանիկի որոշ առանձնահատկություններ, որ բնութագրական են սիրիա-փյունիկյան արվեստի համար, թույլ են տալիս ենթադրել, որ մենք այստեղ հավանաբար գործ ունենք ներմուծված առարկայի հետ։ Տե՛ս և հմմտ. Եսայան, Հմայակյան 1980, էջ 214, Հմայակյան 2001, էջ 62:

Ուրգուխինա՝ տեսակցելու այն գերիներին, որոնց դու հաց ես տալիս:

(Դկ 8-21) Ինչ վերաբերում է քեզ, այն օրը, երբ դու տեսնես այս նամակը, հավաքիր այս գերիներին. նրանք պետք է լինեն կազմ ու պատրաստ և այն օրը, երբ Մաննու-կի Աշշուրը՝ արքունի թիկնապահը, գրի քեզ, «Դեսպանները ժամանեցին Ուրգուխինա, ուղարկիր գերիներին», հավաքիր գերիներին, գնա Ուրգուխինա, և հանձնիր նրանց [...] Ուրգուխինայի կառավարչին:

(Հկ 1-8) Ես ուղարկում եմ նաև Աշշուր-Բալթի-նիշեին (հետևյալ հրամանով). «Գնա [...] մոտ և օգնիր նրանց: Անշուշտ, ուրարտուիները, որոնք քո հսկողության տակ են այս գերիների հետ Արրապխայում, չպետք է գնան գերիների հետ»:

(Հկ 9-17) Բայց այժմ, (այն կանանց), որոնց նա²⁶ փնտրում է, ... [...], (նրանք) պետք է ապրեն Արրապխայում այս կանանց հետ և պետք է նրանց հաց տրվի՝ ուտելու, և ջուր՝ խմելու, մինչև ես գամ: Պալատի կառքերը, որոնք բերում են այս կանանց, պետք է ապահովեն մարդկանց հացով և կենդանիներին անասնակերով²⁷:

Այս եզակի, բավական ուշագրավ տողերի հիման վրա շնորհալի գրողը, միգուցե, կստեղծեր մի ամբողջ պատմավեպ... Իսկ խոսքն այստեղ, հավանաբար, վերաբերում է Ուրարտու իրագործված ասորեստանյան արքա Սարգոն II-ի «VIII տարվա (Ք.ա. 714թ.) արշավանք»-ին հաջորդած ժամանակներին, երբ ուրարտական արքայի դեսպաններն Ասորեստանում պետք է փնտրեին և հայրենիք վերադարձնեին ինչ-որ ուրարտուիների, հավանաբար՝ բարձր դիրք ունեցող կանանց, արքայական ընտանիքի անդամների կամ, գուցե, արքայի կանանցը: Ինչպես հայտնի է, միայն Ուաուշի ձակատամարտում ուրարտական արքա Ռուսա I-ի 250 կամ 260 ազգականներ հայտնվեցին ասորեստանյան գերության մեջ²⁸: Հնարավոր է, որ ուրարտական ձամբարում է գտնվել և ասորեստանցիների կողմից գերեվարվել նաև արքայի կանանցը:

1840թ. Journal Asiatique հանդեսում հրատարակվեցին Ֆրանսիայի Ասիական ընկերության հանձնարարությամբ Արևմտյան Հայաստան գործուղված Ֆ. Շուլցի կրկնօրինակած ուրարտական արձանագրությունների զրչագրերը²⁹: Դրանց թվում

²⁶ Կարելի է կարծել, որ այստեղ խոսքն ուրարտական արքայի մասին է:

²⁷ Parpola 1987: 12f. (No. 10):

²⁸ Mayer 1983, 82f. (Z. 138). Fuchs 1994: 203f./345 (Z. 42).

²⁹ Schulz 1840, Pl. III (No. XVIII):

է Մենուա արքայի մի արձանագրություն երբեմնի հայկական Կատեպանց գյուղից, որում նշվում է Թարիրիային պատկանող խաղողի այգու մասին³⁰: Ընդ որում, սկզբնապես կարծում էին, թե խոսքը Մենուայի դստեր մասին է, ելնելով այն ենթադրությունից, որ ուրարտերենին ազգակից խուռիերենում առկա է ենթադրաբար նույնպես «դուստր» նշանակող համանման բառ³¹: Սակայն Օծասարից (Նախիջևան) հայտնաբերված արձանագրության մեջ այս նույն բառը հանդիպում է մի կոնտեքստում, ուր կարծես թե խոսվում է գերագույն աստված Խալդիի կնոջ մասին³²: Հետևաբար, Կատեպանցի հիշյալ արձանագրության մեջ ամենայն հավանականությամբ հիշատակված է Ուրարտուի թագուհին՝ Մենուա արքայի կինը:

Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում պահպանվել է ընդամենն այս եզակի հիշատակությունը: Բացի այդ, ուշուրարտական երկու սեպագիր տեքստերում հանդիպում է (SAL) GASAN_(x) «տիրուհի», «թագուհի» նշանակող գաղափարագիրը³³: Հնարավոր է, որ դրանցում նույնպես խոսվում է ուրարտական թագուհու մասին³⁴: Սակայն որևէ անուն, ցավոք, տեքստերը չեն հայտնում, առավել ևս, դրանք խիստ վնասված են և դժվարընթեռնելի³⁵:

Հինարևելյան սեպագիր աղբյուրներում պահպանվել են հարուստ տեղեկություններ ամուսնական հարաբերությունների մասին, որոնք սովորաբար կանոնակարգվում էին «ամուսնական պայմանագրերով»³⁶: Որոշ երկրներում, առնվազն վերնախավում, ընդունված էր ամուսնությունը մերձավոր հարազատների՝ եղբոր և քրոջ, երբեմն՝ հոր և դստեր միջև: Այդպիսի սովորույթ առկա էր, օրինակ, Հին Եգիպտոսում, ինչպես նաև Ելամում: Ամուսնությունը մերձավոր հարազատների միջև Ուրարտուում՝ լինի արքայական ընտանիքում, լինի հասարակության մեջ, քիչ է հավանական, սակայն, այնուամենայնիվ, հիշենք, որ նման երևույթը խորթ էր Հայկական լեռնաշխարհի վաղ հասարակություններին: Օրինակ, խեթական արքա Սուպալիլուլիումաս I-ի (Ք.ա. 1355-1320թթ.) և

³⁰ KYKH 137:

³¹ KYKH, comp. 460:

³² Salvini 1998: 97ff.

³³ KYKH, comp. 416:

³⁴ Հմայակյան 2001, էջ 60:

³⁵ KYKH 446, 449, աւ. տօր. x+1.

³⁶ Ամուսնական հարաբերությունների մի դրվագ պահպանվել է անգամ ուրարտական աղբյուրներում: Տե՛ս KYKH 433:

Հայաստաի արքա հաստատված Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագրի կետերից մեկով հայասացիներին կամ առնվազն նրանց արքային այսուհետ արգելվում էր ամուսնանալ մերձավոր հարազատի հետ. Խուկկանայի կինը, ըստ տեքստի, նրա քույրն էր³⁷:

Հետաքրքիր է, ի՞նչ սկզբունքով կամ ու՞մ հետ էին ամուսնանում ուրարտական արքաները: Արդյո՞ք նրանց կանայք երկրի մեծագոր իշխանավորների դուստրեր էին, ինչպես հարևան Ասորեստանում (ասորեստանյան արքա Աշշուր-նաժիր-ապալ II-ը (Ք.ա. 884-858թթ.), օրինակ, ամուսնացել էր իր խոշոր պաշտոնյաներից մեկի՝ «գլխավոր մատռվակ» (*rab šāqē*) Աշշուր-նիրկա-դահինի դստեր հետ), թե նրանք, ինչպես այդ նույն Ասորեստանում, կարող էին լինել արքայական նույն ընտանիքից (Շամիրամը, օրինակ, Սալմանասար III-ի թոռնուհին էր և ամուսնացել էր նրա որդի Շամշի-Ադադ V-ի հետ): Նորասորեստանյան դարաշրջանի աղբյուրներում բազմիցս է նշվում նաև հարևան երկրների արքաներից նրանց դուստրերին «հարուստ օժիտով» հանդերձ «ստանալու» մասին³⁸: Այս վերջիններին սակայն վերցնում էին պարզապես որպես հարեմում հարձ, թեև բացառություններ, որ նրանք արքունիքում զբաղեցրել են արքայի առաջին կնոջ՝ թագուհու տեղը, կարծես թե եղել են³⁹: Մասնավորապես, Երուսաղեմի հրեական արքայատոնից սերող կանայք, որպես եզակի բացառություն, դարձել են ասորեստանյան թագուհիներ: Թագուհի Յաբան Թիզլաթալասար III-ի առաջին կինն էր, Աթայան (Աթայահու)՝ Սարգոն II-ինը⁴⁰:

Ի վերջո, ովքե՞ր էին Ուրարտուի թագուհիները: Առաջմ միակ վկայված թագուհու՝ Թարիրիայի անունը հնարավոր չէ ստուգաբանել, թեև իր տեսքով այն կարծես թե պատկանում է խուռի-ուրարտական աշխարհին: Արդյո՞ք այդ անվան կրողը ևս նույն

³⁷ Խաչատրյան 1998, էջ 59-61, ուր և տես բնագրի թարգմանությունը:

³⁸ Տես, օրինակ, ARAB I, 599 և այլուր:

³⁹ Խոսքը չի վերաբերում Բաբելոնիային: Դինաստիական ամուսնություններն ասորեստանյան և բաբելոնյան արքայատոների միջև սովորական երևույթ էին և պահպանվեցին նաև Ասորեստանի կողմից Բաբելոնիայի նվաճումից հետո: Օրինակ, ասորեստանյան արքա Սալմանասար V-ի (Ք.ա. 727-722թթ.) կինը՝ Բանիթուն, բաբելոնի էր:

⁴⁰ Dalley 1998: 83, 93ff.: Ի դեպ, տարակարծություններ կան նաև Շամմուրամաթի և Նակիա թագուհու ծագման հետ կապված (նրանց անունները պատկանում են արևմտա-սեմական լեզվաշխարհին): Հնարավոր է, որ նրանք սերում էին արամեա-փյունիկյան կամ անգամ հրեական աշխարհից: Տես և հմմտ. Weinfeld 1991: 102f. Dalley 1998: 97:

աշխարհից էր, ուրարտուի⁴¹, իսկ գուցե խուռիուի⁴²՝ Ուրարտուին հարևան խուռիական ինչ-որ մի իշխանապետությունից, դժվար է ասել: Փաստ է սակայն, որ դինաստիական ամուսնությունների պրակտիկա գոյություն ունեցել է նաև Ուրարտուի և իր հարևանների հարաբերություններում:

(ՀՎ 18-25) «Եվ (այն) անցքերը, որ (այս) երկրի մարդիկ խոսում են նրա հետ այս օրերին. «Ինչու՞ դու սա արեցիր՝ սպանել(ով) քո եղբոր քրոջն ու քո եղբոր որդուն: Այն, ինչ դու արեցիր, մենք բավականաչափ գիտենք. (գիտենք)՝ որ դու սպանեցիր (նրան)՝ Խաբխի (երկրի) տիկնոջը, և այնուհետ դու «յուղ լցրեցիր» վրան, ասելով՝ «Ուրարտացի»՝ սպանեց նրան»: (Իսկ) ուրարտուիին չի կարող նստել գահին»⁴³:

Այս խոսքերը մեջքերված են ասորեստանյան արքային ուղղված մի զեկուցագրից, որը վերաբերում էր Ուրարտուի և Ասորեստանի միջև ընկած Խաբխի երկրում տեղ գտած իրադարձություններին: Ո՞վ էր այս ուրարտուիին, արդյո՞ք ուրարտական արքայադուստր, հնարավոր է: Տարբերակներից մեկը, որը կբացատրի ուրարտուիու գահակալությունը Խաբխի երկրում, կարող է լինել դինաստիական ամուսնության հնարավորությունը:

Հին դարերում, հետագայում ևս, դինաստիական ամուսնությունները միջպետական հարաբերություններում ունեին կարևոր դերակատարություն: Այդպիսի ամուսնությունները շատ հաճախ կնքվում էին քաղաքական նպատակներից ելնելով: Նման օրինակներ են Եգիպտոսի և Միտաննի երկրի, Եգիպտոսի և Բաբելոնիայի, Խեթական տերության և Միտաննիի միջև տեղ գտած դինաստիական ամուսնությունների փաստերը⁴³: Հայտնի է նաև, որ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն պետական կազմավորումներից առնվազն երկուսի՝ Հայասայի և Իսովայի արքաներն ամուսնացել են խեթական արքայատան ներկայացուցիչների հետ: Ըստ այդմ, արդյո՞ք Ուրարտուի թագուհիները ևս դրսից էին:

Դեռևս 1980-ական թթ. ուրարտական Արգիշթիխիմիլի քաղաքի պեղումների ընթացքում հայտնաբերվեցին էլամերենով գրված սեպագիր աղյուսակների երեք բեկորներ: Սկզբնապես արևելագետներ Ի.Մ. Դյակոնովն ու Ն.Բ. Յանկովսկայան այս

⁴¹ «Ուրարտացի» ասելով նկատի է առնվում Ուրարտուի արքան:

⁴² Lanfranchi, Parpola 1990: 85f. (No. 108):

⁴³ Ամիոսի տեւս Röhlig 1975: 284ff. Meier 2000: 165ff.

տեքստերն ընթերցեցին որպես Հին Արևելքում լայնորեն տարածված շումերական Գիլգամեշ էպոսի էվամերեն տարբերակի մի հատված, որը, նրանց կարծիքով, որպես թատերգություն ներկայացվել է էվամական թատերախմբի կողմից Արգիշ-թիխինիլում՝ ուրարտական արքայի (կամ արքայազնի) և էվամցի արքայադստեր ամուսնության կապակցությամբ⁴⁴։ Այս ենթադրությունը շատ հետաքրքիր կլիներ երկու երկրների՝ Ուրարտուի և էվամի քաղաքական հարաբերությունների վերհանման առումով (սեպագիր տեքստերից նման փաստեր հայտնի չեն)։ Սակայն, հետագա ուսումնասիրություններն այս նույն տեքստերի ընթերցման ուղղությամբ տվեցին այլ արդյունքներ. պարզվեց, որ դրանք վարչա-տնտեսական բնույթի փաստաթղթեր են և զրվել են հետ-ուրարտական (հավանաբար՝ աքեմենյան) շրջանում⁴⁵։ Ըստ այդմ, ուրարտա-էվամական դինաստիական ամուսնության այս գայթակղիչ միտքը գրականության մեջ մնաց որպես գեղեցիկ մի հեքիաթ։

Մեզ թվում է, որ իրականում սակայն մնում են այլ հիմքեր՝ ենթադրելու Ուրարտուի և հարևան երկրների արքայատոհմերի միջև հաստատված դինաստիական կապերի առնվազն մեկ դեպքի մասին։ Դիտարկենք ասորեստանյան արքա Աշշուբանապալի (Ք.ա. 669-630թթ.) տեքստերը։ Դրանցից մեկում ասվում է.

«Իշթար-դուրին՝ Ուրարտուի արքան, որի արքա-հայրերն արքաներին՝ իմ հայրերին, դիմում էին իբրև «եղբայր», այժմ արդեն Իշթար-դուրին, լսելով իմ գործության և գործերի մասին, որ աստվածները բաժին էին հանել ինձ որպես իմ ճակատագիր, (և) ինչպես որդին է հորը դիմում որպես իր «տիրոջ», այդպես էլ նա, այսուհետև, սկսեց մշտապես գրել՝ «արքային՝ տիրոջս»։ Պատկառանքով և հնազանդությամբ նա բերում է այստեղ իր ծանր ընծաները»⁴⁶։

Այս տեքստը հավանաբար վերաբերում է Ք.ա. 643թ., իսկ խոսքն այստեղ Ուրարտուի թագավոր Սարգուրիի մասին է, որը գրականության մեջ դիտարկվում է իբրև Սարգուրի III։ Ասորեստանյան արքայի ակնարկած նման նամակագրության օրինակ է հայտնաբերվել Նինվեից։ Այս երկրորդ տեքստում ասորեստանյան արքան իր նամակն ուղղել է Ուրարտուի

⁴⁴ Дьяконов, Янковская 1989: 55сл. Diakonoff, Jankowska 1990: 102ff., esp. p. 105f.

⁴⁵ Koch 1993: 219ff. Vallat 1997: 258ff.

⁴⁶ ARAB II, 834, АВИИУ 72 (X, 40-50):

արքային՝ «իր որդուն», նրա արքունիքին և երկրին հղելով բարենաղթանքներ⁴⁷:

Ի՞նչ են ենթադրել հետազոտողներն այս տեքստերից: Նրանք գտել են, որ ասորեստանյան արքայի խոսքերն ու դրանց իրական լինելու վկայությունը՝ երկրորդ տեքստը Ուրարտուում ասորեստանյան գերիշխանության առկայության ապացույց են: Ըստ այդմ, Ուրարտուի արքաները, եթե նախկինում Ասորեստանի արքաներին դիմում էին որպես իրենց «եղբոր», այսինքն՝ հավասարը հավասարին, ապա այժմ՝ արդեն Ուրարտուի հիշյալ արքան ստիպված էր դիմել ասորեստանյան արքային որպես իր «հոր» և «տիրոջ»՝ այդպիսով՝ ճանաչելով նրա գերիշխանությունը⁴⁸:

Արդյո՞ք սակայն Ուրարտուի արքան «ստիպված» էր այդպես վարվելու: Իսկ եթե դա ընդունված դիմեաձև էր, երբ իրոք «որդին» դիմում էր «հորը»՝ որպես իր «տիրոջ»: Ե՞րբ էր դա արվում և ինչու: Մեկ անգամ ևս դիմենք սեպագիր տեքստերին:

Ասորեստանյան արքունի զրազրության մեջ ցանկացած մարդ, այդ թվում անգամ գահաժառանգ արքայազնը, արքային դիմում էր որպես իր տիրոջ: Ահա մեկ օրինակ.

*«Արքային՝ տիրոջս, քո ծառա Սին-ախխե-րիբա: Առողջություն արքային՝ տիրոջս»*⁴⁹:

Այս ողջույնը հատված է ասորեստանյան գահաժառանգ արքայազն և ապագա արքա Սինախներիի նամակից՝ ուղղված իր հորը՝ արքա Սարգոն II-ին: Նույն կերպ էր դիմում բաբելոնյան արքա Շամաշ-շումու-ուկկինը իր գերագահ եղբորը՝ ասորեստանյան արքա Աշշուրբանապալին⁵⁰:

Բնականաբար, ասվածից չի հետևում, թե Ուրարտուում իշխում էր Աշշուրբանապալի որդին: Երկու արքաների հարաբերությունները որպես «հայր» և «որդի» կարող էր լինել նաև այն դեպքում, երբ այս երկուսի միջև հաստատվեին ազգակցական կապեր, այսինքն, եթե ուրարտական արքան ամուսնանար ասորեստանյան արքայադստեր հետ: Սարգուրին, Աշշուրբանապալին դիմելով որպես իր «հոր», հնարավոր է, նկատի ուներ իր աներհորը: Նման փաստերի կարելի է հանդիպել սեպագիր այլ

⁴⁷ Waterman 1930-1936, No. 1242, ինչպես նաև ABVIY 79: Տեքստի պատկանելությունն Աշշուրբանապալի ժամանակաշրջանին կասկած չի հարուցում: Տե՛ս ABVIY 79, ծմբ. 1:

⁴⁸ Melukhambulu 1954: 317cl. van Loon 1966: 22ff. և այլուր:

⁴⁹ Parpola 1987: 28 (No. 29):

⁵⁰ Luukko, Van Buylaere 2002: 18ff. (No. 21).

աղբյուրներում: Օրինակ, բաբելոնյան արքա Խամմուրաբին էլամական արքա Շիվե-պալար-խուխպակին դիմում էր որպես իր «հոր»⁵¹: Նույն կերպ, որպես «հայր», Սարգոն II-ին էր դիմում կիլիկյան Կուե երկրի արքա Ուրիկկին և խոսում «մեկ ընտանիքի» մասին⁵²: Առկա են նմանատիպ այլ օրինակներ ևս⁵³:

Հետևաբար, կարող ենք ենթադրել, որ ուրարտական թագուհիներից առնվազն մեկը ասորեստանյան արքա Աշշուրբանապալի դուստրն էր⁵⁴: Այս դինաստիական ամուսնությունը ամենայն հավանականությամբ հետապնդում էր քաղաքական նպատակներ՝ ամրապնդելու ասորեստանյան ազդեցությունն Ուրարտուում: Սա հարցի մյուս կողմն է: Ընդհանրապես, դինաստիական ամուսնությունները կարևոր տեղ էին զբաղեցնում նոր-ասորեստանյան արքաների արտաքին քաղաքականության մեջ⁵⁵, որի մի դրսևորում կարող է լինել մեր այս ենթադրությունը:

Գրականություն

Եսայան Ա., Հ. Հմայակյան 1980, Ուրարտական զգեստը, ՊԲՀ, թիվ 3, էջ 203-215:

Խաչատրյան Վ.Ն. 1998, Հայաստանը մ.թ.ա. XV-VII դարերում (Հայոց հին պատմություն), Երևան:

Հմայակյան Ա. 1997, «Ուլունք Շամիրամայ ի ծով», Հայ արվեստին նվիրված հանրապետական ութերորդ կոնֆերանսի զեկուցումների թեզիսներ, Երևան, էջ 24-25.

Հմայակյան Ա. 2001, Ուրարտուիին, «Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրներ». Հանրապետական Գիտաժողովի նյութեր՝ նվիրված էմմա Կարապետյանի հիշատակին, Երևան, էջ 59-66:

Հմայակյան Ա. 2005, Ուրարտական ոսկե, արծաթոսկե և ոսկե թիթեղապատ մեդալիոնները, «Տարեգիրք», թիվ 2, Երևան, էջ 5-15:

Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1991:

Պետրոսյան Ա. 2006, Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախա-տիպեր, Երևան.

Арутюнян Н.В. 2001, Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван.

Вардиман Е.Е. 1990, Женщина в древнем Море, Москва.

⁵¹ Charpin, Durand 1991: 59ff.

⁵² Lanfranchi G.B. 2005: 481ff.

⁵³ Dalley 1998: 89:

⁵⁴ Սեպագիր որոշ նյութեր թույլ են տալիս ենթադրել, որ Աշշուրբանապալն իրոր ղնեցել է դուստր: Տե՛ս Teppo 2005: 34, 44:

⁵⁵ Dalley 1998: 85:

Дьяконов И.М. 1951, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, 11 2-4.

Дьяконов И.М., Н.Б. Янковская, Эламский диалог Гильгамеша и Сидури и другие эламские тексты из Аргиштихинеле, *ИРЦ*, 3, 1989, 55-62.

Меликишвили Г.А. 1954, Древневосточные материалы по истории народов Закавказья: I. Напури-Урарту, Тбилиси.

Пуотровский Б.Б. 1959, Ванское царство (Урарту), Москва.

Страбон. География, пер. Г.А. Страпановского, Ленинград, 1964.

Хинц В. 1977, Государство Элам, Москва.

Artzi P., A. Malamet 1971, The Correspondence of Šibtu, Queen of Mari in ARM X, Or.NS 40/1, 75-89.

Assante J. 1998, The kar.kid/harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence, *UF* 30, 5-96.

Assante J. 2003, From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals, in: Donohue, Fullerton 2003, 13-47.

Beard M., J. Henderson 1997, With this Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity, "Gender and History", vol. 9/3, 480-503.

Belli O. 2004 (Project Consultant), Catalogue of the Exhibition *Urartu: War and Aesthetics* (10 October 2003- 17 January 2004), Istanbul.

Ben-Barak Z. 1987, The Queen Consort and the Struggle for Succession to the Throne, in: Durand 1987, 33-40.

Caner E. 1998, Bronzene Votivbleche von Giyimli, *AIT* 2, Leidorf.

Charpin D., J.-M. Durand, La suzeraineté de l'empereur (sukkalma) d'Élam sur la Mésopotamie et le 'nationalisme' amorrite, in: de Meyer *et al.* 1991, 59-66.

Çilingiroğlu A., Darbyshire G. 2005 (eds.), Anatolian Iron Ages 5. Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-10 August 2001, British Institute at Ankara, Monograph 31, Ankara.

Dalley S. 1998, Yabâ, Atalyâ and the Foreign Policy of Late Assyrian Kings, *SAAB* XII/2, 83-98.

Diakonoff I.M., N.B. Jankowskaja 1990, An Elamite Gilgamesh Text from Argištihenele, Urartu (Armavir-blur, 8th century B.C.), *ZA* 80, 102-123.

Dinçol A.M., E. Kavaklı 1980, Van bölge müzesinde bulunan yazıtlı bir Urartu boncuğu, *AnAr* VIII, 231-235 [Istanbul, 1982].

Donohue A.A., M.D. Fullerton 2003 (eds.), Ancient Art and its Historiography, Cambridge.

Durand J.-M. 1987 (ed.), La Femme dans le Proche-Orient Antique, 33rd Rencontre Assyriologique Internationale (Paris 1986), Paris.

Fuchs A. 1994, Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad, Cuvillier Verlag, Göttingen.

Garelli P. 1998, Les dames de l'empire assyrien, in: Prosecký 1998, 175-181.

Cogan M., I. Eph'al (eds.) 1991, *Ah, Assyria...*, Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor, Sch 33, Jerusalem, 1991.

Grayson A.K. 1993, Assyrian Officials and Power in the Ninth and Eight Centuries, SAAB 7/1, 19-52.

Grekyan Y.H. 2006, The Will of Menua and the Gods of Urartu, AJNES I, 150-195.

Hoffner H.A. Jr. 1973, Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday, Neukirchen-Vluyn.

Kellner H.-J., R. Merhav, K. Kohlmeyer, G. Zahlhaas 1991, Personal Adornments, in: Merhav 1991, 163-197.

Koch H. 1993, Elamisches Gilgameš-Epos oder doch Verwaltungstafelchen?, ZA 83, 219-236.

Lanfranchi G.B. 2005, The Luwian – Phoenician Bilingual of Çineköy and the Annexation of Cilicia to the Assyrian Empire, in: Rollinger 2005, 481-496.

Lanfranchi G.B., S. Parpola 1990, The Correspondence of Sargon II, Part II, Letters from the Northern and Northeastern Provinces, SAA V, Helsinki.

Lehmann-Haupt C.F. 1910, Die historische Semiramis und ihre Zeit, Tübingen.

Lesko B.S. 1989 (ed.), Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia: Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East (Brown University, Providence, Rhode Island, 1987), "Brown Judaic Studies", 166, Atlanta.

Luckenbill D.D. 1926, Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. I (From the Earliest Times to Sargon), Chicago.

Luckenbill D.D. 1927, Ancient Records of Assyria and Babylonia, vol. II (From Sargon to the End), Chicago.

Luukko M., G. Van Buylaere 2002, The Political Correspondence of Esarhaddon, SAA XVI, Helsinki.

Mayer W. 1983, Sargons Feldzug gegen Urartu-714 v.Chr.: Text und Übersetzung, MDOG, Bd. 115, 65-132.

Meier S.A. 2000, Diplomacy and International Marriages, in: Cohen R., R. Westbrook 2000 (eds.), Amarna Diplomacy: The Beginnings of International relations, Baltimore, 165-173.

Melville S. 1999, The Role of Naqia/Zakutu in Sargonid Politics, SAAS 9, Helsinki.

Merhav R. 1991, Urartu. A Metalworking Center in the First Millennium B.C.E., Tel Aviv.

de Meyer L., H. Gasche, F. Vallat 1986 (eds.), Fragmenta Historiae Elamicae, Mélanges offerts à M.-J. Stève, Paris.

Nissinen M., R. Uro 2008 (eds.), Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity, Winona Lake.

Van Loon M. 1966, Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavations, Istanbul.

Parpola S. 1987, The Correspondence of Sargon II, Part I. Letters from Assyria and the West, SAA I, Helsinki.

Parpola S., R.M. Whiting 2002 (eds.), Sex and Gender in the Ancient Near East, Papers Presented at the 47th Rencontre Assyriologique Internationale (Helsinki 2001), Helsinki.

Prosecký J. 1998 (ed.), Intellectual Life of the Ancient Near East: 43rd Rencontre Assyriologique Internationale (Prague 1996), Prague.

Rollinger R. 2005 (ed.), Von Sumer bis Homer: Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004, AOAT 325.

Röllig W. 1975, Heirat, politische, RIA 4, 282-287.

Salvini M. 1998, Eine urartäische Felsinschrift in der Region Nachičevan, ZA 88, 94-99.

Sasson J.M. 1995 (Ed. in Chief), Civilizations of the Ancient Near East, vol. I, New York.

Schulz F.E. 1840, Sur le lac de Van et ses environs (Envoyé à Paris le 8 juin 1828), JA, Troisième série, t. 9, 257-323.

Seidl U. 2004, Bronzekunst Urartus, Mainz am Rhein.

Seidl U. 2005, The Urartian Ištar-Šawuška, in: Çilingiroğlu, Darbyshire 2005, 167-173.

Sevin V. 2003, Eski Anadolu ve Trakya (Başlangıcından Pers Egemenliğine Kadar), İstanbul.

Stol M. 1995a, Private Life in Ancient Mesopotamia, in: Sasson 1995, 485-502.

Stol M. 1995b, Women in Mesopotamia, JESHO 38/2, 123-144.

Teppo S. 2005, Women and their Agency in the Neo-Assyrian Empire, (Master's Thesis, April 2005) Helsinki.

Santrot J. (Hrsg.) 1996, Arménie. Trésors de l'Arménie ancienne des origines au IV^e siècle, Paris.

Vallat F. 1997, La lettre élamite d'Arménie, ZA 87, 258-270.

Weinfeld M. 1991, Semiramis: Her Name and Her Origin, in: Cogan, Eph'al, 1991, 99-103.

Yamauchi E.M. 1973, Cultic Prostitution: A Case Study in Cultic Diffusion, in: Hoffner 1973, 213-222.

Հապավումներ

- ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան.
АВИИУ – տե՛ս Дьяконов 1951.
КУКН – տե՛ս Арутюнян 2001.
AJNES – ARAMAZD, Armenian Journal of Near-Eastern Studies, Yerevan.
AIT – Archäologie in Iran und Turan, Leidorf.
AnAr – Anadolu Araştırmaları (JKF – Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung), İstanbul.
AOAT – Alter Orient und Altes Testament, Münster.

ARAB I-II – untu Luckenbill 1926-1927.

JA – Journal Asiatique, Paris.

JESHO – Journal of the Economic and Social History of the Orient,
Leiden.

MDOG – Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin

Or.NS – Orientalia, Nova Series, Roma.

RIA – Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischer

Archäologie, Berlin - Leipzig - New York.

SAA – State Archives of Assyria, Helsinki.

SAAB – State Archives of Assyria Bulletin, Helsinki.

SAAS – State Archives of Assyria Studies, Helsinki.

SchH – Scripta Hierosolymitana, Jerusalem.

UF – Ugarit-Forschungen, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.

ZA – Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatischer Archäo-
logie, Berlin – New York.



Նկ. 1ա



Նկ. 1բ



Նկ. 1գ



Նկ. 2ա



Նկ. 2բ



Նկ. 3ա



Նկ. 3բ



Նկ. 3գ



Նկ. 3դ



Նկ. 4



Նկ. 5ա



Նկ. 5բ



Նկ. 6



Նկ. 7



Նկ. 8

ՇՆՈՐՀ Ի ՎԵՐՈՒՄՏ
ԱՌԱՍՊԵԼ, ԾԵՍ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՈՂՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ
ՆՎԻՐՎԱԾ ՍԱՐԳԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ 80-ԱՄՅԱԿՆ

Համակարգչային ծնավորումը՝

Աշոտ Մելիքսեթյանի

Հրատարակչության խմբագիրներ՝

Ազատուհի Սահակյան,
Նորա Նանասյան



Velasprint

Տպագրված է «ՎԷԼԱՍ Պրինտ» ՍՊԸ
Երևան 375012, Վաղարշյան 12
Հեռ. (37410) 27 38 10
Տպաքանակը՝ 300 օր.

A π
94452