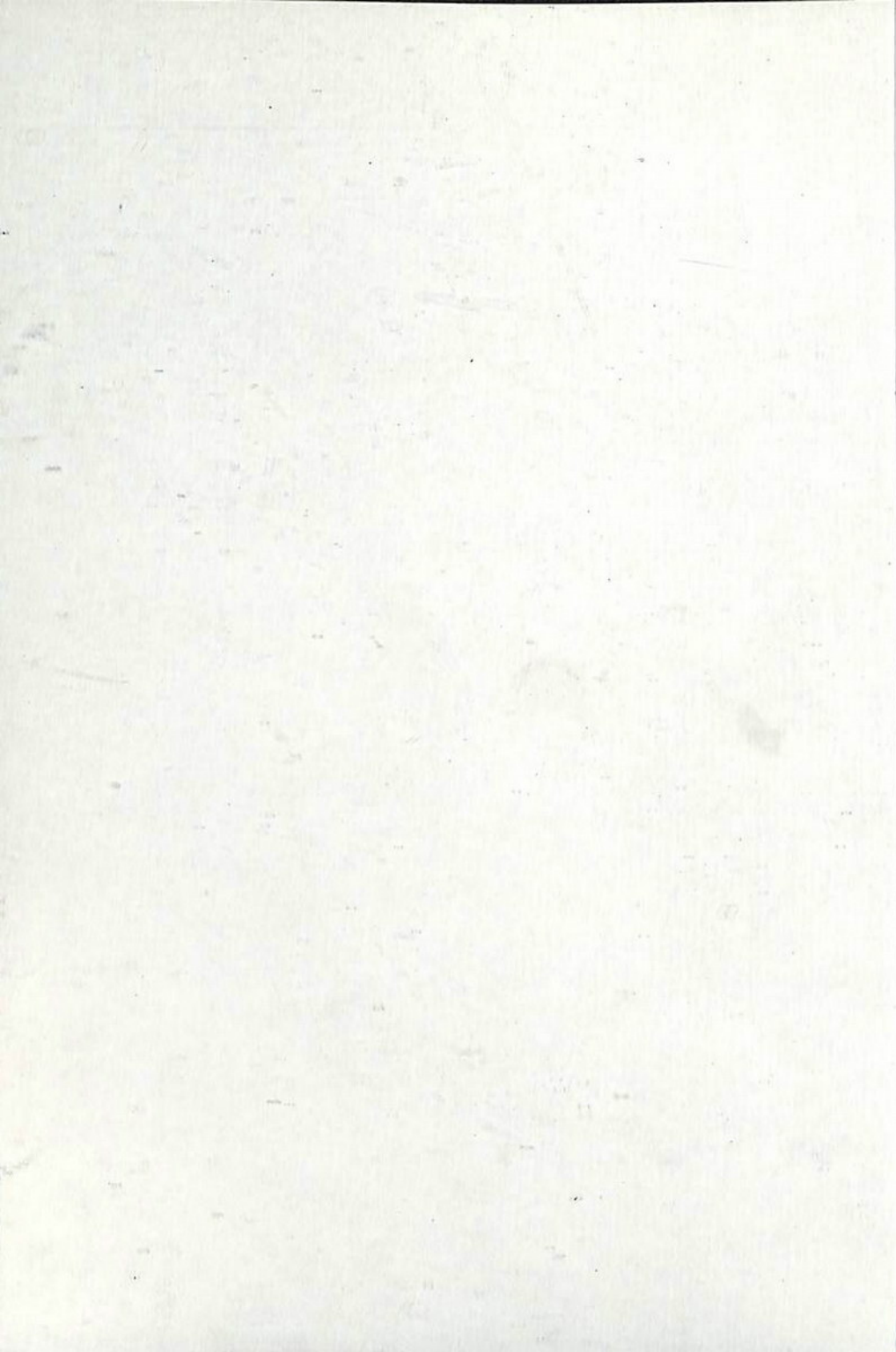


Լ. Խ. ՂՈՒՇՅԱՆ

ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ԵՎ
ԴՐԱ ՏԱՐԲԵՐ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ
ՀԱՅ ՎԻՊԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ





Նվիրում եմ հորս՝ Խաչատուր Ղռեջյանի
հիշատակին



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РА
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

КРЕДЖЯН ЛУСИНЭ ХАЧАТУРОВНА

**БЛИЗНЕЧНЫЙ МИФ И ЕГО РАЗЛИЧНЫЕ
ПРОЯВЛЕНИЯ В СИСТЕМЕ АРМЯНСКОЙ
ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE RA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

GHREJYAN LUSINE XACHATUR

**THE MYTH OF TWINS AND ITS
VARIOUS MANIFESTATIONS
IN THE SYSTEM OF THE ARMENIAN EPIC
TRADITION**



ИЗДАТЕЛЬСТВО "ГИТУТЮН" НАН РА
"GITUTYUN" PUBLISHING HOUSE OF THE NAS RA
ЕРЕВАН 2012 YEREVAN

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՂՈՒԵԶՅԱՆ ԼՈՒՄԻՆԵ ԽԱՉԱՏՈՒՐԻ

11
97506

ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ԵՎ ԴՐԱ
ՏԱՐԲԵՐ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ
ՎԻՊԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ



ԵՐԵՎԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
2012

ՀՏԴ 891.981.0

ԳՄԴ 83.3 (22)

2 901

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ *Պ. Ավետիսյան,
Ս. Հարությունյան, Լ. Աբրահամյան,
Ա. Ղազիյան, Ս. Հոբոսյան*

Պատասխանատու խմբագիր՝ ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, բանասիրական
գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր՝
Ս.Բ. Հարությունյան

Ղեկավար՝ Լ.Խ.

Ղ 901 Երկվորյակների առասպելը և դրա տարբեր դրսևորումները հայ
վիպական ավանդության համակարգում/ – Եր.: «Գիտություն»,
հրատ., 2012, 152 էջ:

Աշխատանքում դիտարկվել են երկվորյակների միջազգային առասպելի
հիմնական մոտիվները և Հայաստանի վաղ հնագիտական մշակույթում երկ-
վորյակ աստվածությունների պաշտամունքի հետքերն ու արտացոլումները:

Երկվորյակների առասպելը դիտվել և քննվել է իբրև հայ վիպական ավան-
դական հուշարձանների («Վիպասանք», «Պարսից պատերազմ», «Տարոնի
պատերազմ», «Սասնա ծռեր») սյուժետային կարևոր բաղադրիչ:

Ուսումնասիրությունն ունի տեսական ու գործնական նշանակություն և
կարող է օգտակար լինել բանասեր-բանագետների, պատմաբանների և ազ-
գագրագետների, ինչպես նաև ընթերցող լայն հանրության համար:

ՀՏԴ 891.981.0

ԳՄԴ 83.3 (22)

ISBN 978-5-8080-0923-3

© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2012

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2012

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ ժողովրդի վիպական բանահյուսության կառուցվածքային հատկանիշները քննելիս կարևոր նշանակություն ունի երկվորյակների առասպելների ուսումնասիրությունը: Երկվորյակների առասպելները՝ իբրև հնագույն մշակույթի դրսևորում, հայ ժողովրդի դարավոր վիպական հարուստ բանահյուսության մեջ թողել են իրենց մնայուն հետքերը՝ մի կողմից համդես գալով տարբեր ժամանակների գրական հուշարձաններում և դառնալով կառուցվածքային կայուն ավանդույթ, մյուս կողմից ի հայտ բերելով այդ առասպելների ընդհանուր կապերն ու հարաբերությունները, որոնց շնորհիվ մաս մեր վեպերը ձեռք են բերում թե՛ ավանդական և թե՛ արդիական նշանակություն:

Ինչպես առասպելաբանության մեջ առհասարակ, այնպես էլ երկվորյակների առասպելների նախահիմքում ընկած են որոշակի նախադեպային իրողություններ՝ բնության ու հասարակության մեջ առկա երկհակադիր սկզբունքներով և դրանք մարմնավորող կերպարներով:

Երկվորյակների ծնունդը հազվադեպ երևույթ է, որը մարդկանց միշտ էլ հետաքրքրել է և զարմանք պատճառել:

Երկվորյակները, բնականաբար, ուսումնասիրվել են մաս բժշկագիտության մեթոդաբանական տեսանկյունից, ու կատարվել են համապատասխան եզրահանգումներ: Ըստ այդմ՝ առանձնացվում են միածվային, երկծվային և սիամական երկվորյակները, որոնք աչքի են ընկնում իրենց մտավոր, ֆիզիկական և հոգեբանական առանձնահատկություններով: Տվյալ հատկանիշները հանգամանալից քննության են ենթարկվել Վ. Ֆրիդրիխս¹, Ի. Կանակի², Մ. Կուհնի³, Հ. Մոհրի⁴ և այլոց կողմից:

¹ *Фридрих В.*, Близнацы, Москва, 1985.

² *Канаев И.И.*, Близнацы, Москва-Ленинград, 1969.

³ *Kuhn, M.*, Zwillingforschung in Deutschland. Diss, Erlangen-Nürnberg, 1972.

⁴ *Mohr, H.*, Mißbildungen bei Zwillingen. In: P. Frich u.a. (Hrsg). Ergebnisse der Inneren Medizin und Kinderheilkunde. Berlin Heidelberg, New York, 1972.

իրական այդ առանձնահատկությունները ստացել են մաև առասպելաբանական մեկնաբանություն՝ կապված մարդկանց հնագույն պատկերացումների հետ:

Երկվորյակ աստվածությունների պաշտամունքը, սկիզբ առնելով նախնադարյան ժամանակաշրջանից, հազարամյակներ հարատևել է տարբեր ցեղերի հավատալիքների ու պատկերացումների մեջ:

Բանահյուսական ու ազգագրական տվյալների համաձայն՝ ամենուրեք նրանց վերագրվել են եղանակ կարգավորելու, անձրև բերելու կարողություններ, հետևաբար նրանց պաշտամունքը կապված է եղել բնության երևույթների՝ հատկապես ջրային տարերքի, անձրևի, խոնավության, ամպրոպի ու կայծակի ըմբռնումների հետ:

Երկվորյակներն իրենց զարմանահիշա՝ ծննդի պատճառով ամենուրեք սրբացվել են ու երկրպագվել՝ շատ հաճախ հանդես գալով որպես մշակութային հերոսներ կամ ցեղերի նահապետներ:

Երկվորյակների առասպելները միջազգային առասպելաբանության մեջ հետազոտել են Լ. Շտերնբերգը⁵, Ա. Զոլոտարյովը⁶, Վ. Իվանովը⁷, Վ. Տերները⁸, Դ. Վորդը⁹, Ե. Մելետինսկին¹⁰ և այլք:

⁵ *Штернберг Л.Я.*, Античный культ близнецов при свете этнографии//, *Штернберг Л.Я.*, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.

⁶ *Золотарев А.М.*, Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964.

⁷ *Иванов В.В.* Отражение индоевропейской терминологии близнецного культа в балтийских языках//Балто-славянский сборник, М., 1972;

Иванов В.В., Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от a'sva-"конь"/Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сборник статей памяти В.С. Воробьева-Десятовского, М., 1974.

Иванов В.В., Близнецный культ и двоичная символическая классификация в Африке//Africa. Африканский этнографический сборник, т. 11, Л., 1978.

Иванов В.В., Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рецензия на кн. А.М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология)//"Советская археология" 1968, N4.

⁸ *Тэрнер В.*, Символ и ритуал, М., 1983, с. 136-168.

⁹ *Word O*, The divine twins. Berkeley-Los Angeles, 1968.

¹⁰ *Мелетинский Е.М.*, Поэтика мифа. М., 1976.

Հայագիտության մեջ այս խնդրին տարբեր մոտեցումներով անդրադարձել է Լևոն Աբրահամյանը, որն իր մի շարք հոդվածներում¹¹, մասնավորապես "Первобытный праздник и мифология" մենագրության մեջ, պատշաճ տեղ է հատկացնում հիշյալ երևույթների առասպելաբանական նախահիմքերի բացահայտմանը¹²:

Հայ և համեմատական առասպելաբանության լույսի ներքո երկվորյակների առասպելներին է անդրադարձել Արմեն Պետրոսյանը «Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները»¹³ և "Армянский эпос и мифология"¹⁴ աշխատությունների մեջ:

Խնդիրը հանգամանորեն քննության է ենթարկել Սարգիս Հարությունյանն իր «Հայ առասպելաբանություն» աշխատության մեջ¹⁵, որում հատուկ գլուխ է նվիրված երկվորյակների առասպելների քննությանը. այն բացառիկ է իր ընդգրկումներով ու քննվող հարցերի լայն շրջանակով: Հեղինակը քննության է առնում երկվորյակների հայկական առասպելներն ու նրանց հիմնական մոտիվները, կառուցվածքային ուրվագիծը, միջազգային ընդհանրություններն ու առանձնահատկությունները և ցույց տալիս հիշյալ առասպելների տարբեր դրսևորումներն ինչպես հայոց ավանդազրույցների, այնպես էլ հին ու նոր ավանդություններով վկայված ժողովրդական վեպերի համակարգում: Այս ամենի համադրմամբ հետազոտողը զալիս է այն հետևության, որ հայկական ավանդության մեջ երկվորյակների առաս-

¹¹ **Абрамян Л.А.**, Об идее двойничества по некотором этнографическим и фольклорным данным, Историко-филологический журнал, Ереван 1977, N2 (77), с. 177-190.

Абрамян Л.А., Демирханян А.Р., Мифологема близнецов и Мировое дерево, Историко-филологический журнал, Ереван, 1985, N 4 (III) с. 66-85:

Абрамян Л.А., Парные образы "Сасна црер": близнецы, сводные братья, двойные герои. «Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը», Երևան, 2004, էջ 61-67:

¹² **Абрамян Л.А.**, Первобытный праздник и мифология, Ереван, 1983.

¹³ **Պետրոսյան Ա.Է.**, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997:

¹⁴ **Петросян А.Е.**, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002.

¹⁵ **Հարությունյան Ս.Ր.**, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 338-355:

պելները դրսևորվում են մի շարք տարբերակներով, մասնավորապես երկու հիմնական մակարդակով՝ առասպելաբանական ու վիպական-պատմական. ներկայացվում է հիմնականում այդ առասպելների ընդհանուր մոտիվների ուրվագիծը (երկվորյակների հրաշալի (աստվածային), արքայական ծագումը կամ ծնունդը, կերպարների հակադրությունը, հակասությունը ծնողների և երկվորյակների միջև, փախուստ-հալածանքը հայրենի երկրից, տնից, հակասությունը երկվորյակների միջև, հաշտությունը, մոր՝ տիեզերական, սոցիալական կարգի հաստատումը):

Սույն ուսումնասիրությունը թեև ընդհանուր առմամբ շարունակում է վերոհիշյալ առասպելների քննությունը՝ հետևելով Ս. Հարությունյանի տեսական սկզբունքներին, սակայն խնդիրն այստեղ քննության է ենթարկվում մի այլ ուղղությամբ. ներկայացվում է հայ վիպական ավանդության չորս հուշարձանների («Վիպասանք», «Պարսից պատերազմ», «Տարոնի պատերազմ» և «Սասնա ծռեր») համակարգում վկայված երկվորյակային առասպելի տարբեր դրսևորումների ամբողջական պատկերը:

Ուսումնասիրության նպատակն է բացահայտել հայոց առասպելական պատումների հնօրյա դրսևորումները և դրանց աստիճանական վիպականացումն ու պատմականացումը հայ վիպական մշակույթի տարբեր ոլորտներում:

Քննարկվում է պատմականորեն վկայված ամենահին պատումը՝ Երվանդի և Երվազի առասպելը, վաղ միջնադարից ավանդված «Վիպասանք» առասպելաբանական էպոսում, գրույցի բնույթն ու պատմականացումը հայոց պետականության սկզբնավորման և հետագա զարգացման դրսևորումների գործընթացում: Այս պատումում Երկվորյակների առասպելը մեր կողմից դիտվել է իբրև հայոց առաջին արքայատոհմի՝ Երվանդունիների ծագման առասպելաբանական հիմնավորում և նախնիների ակտիվ գործողությունների ժամանակաշրջանում կերտված վիպական անդրադարձ, որը նախորդել է հայ վիպական ավանդության մեջ հետագայում ծավալված վիպա-պատմական անցուղարձեերին:

Երվանդի և Երվազի առասպելը դիտվել է նաև իբրև հայոց առաջին պետական կազմավորման ստեղծման առասպելական պատմություն, որի տիպաբանական դրսևորումները հետագայում ի հայտ են գալիս հայոց պետականության զարգացման վերաբերյալ վիպական այն ավանդությունների մեջ, ինչպիսիք են Մամիկոնյանների՝ Չայաստանում հաստատվելու և սպարապետությունն ստանձնելու պատմությունը «Պարսից պատերազմում» ու Դեմետր-Գիսանե եղբայրների մասին գրույցները՝ ավանդված «Տարոնի պատերազմ» վեպում, որոնց վերջնական ձևավորումը գտնում ենք առավել ուշ գրառված «Սասնա ծռեր» հերոսավեպում:

Եթե «Վիպասանքում» Երվանդի և Երվազի առասպելը դառնում է հայոց Երվանդունի արքայատոհմի հաստատման և շինարարական, մշակութային գործունեության սկզբնամաս, ապա «Պարսից պատերազմը» սկսվում է Մամիկ ու Կոնակ եղբայրների և Չայաստանում նրանց հաստատվելու, սպարապետական ակտիվ գործունեություն ծավալելու վիպական պատմությամբ: Եվ եթե «Տարոնի պատերազմում» Դեմետր և Գիսանե եղբայրների գրույցները դարձել են այդ աշխարհի վիպական պատմության նախամուտը, ապա «Սասնա ծռերում» Սանասար և Բաղդասար երկվորյակ եղբայրների մասին հորինվածքները հանդես են գալիս իբրև ելակետային սկզբնամաս Սասնա դուցազնական տոհմի հիմնադրման և վիպական գործողությունների հետագա ծավալման պատմության մեջ:

Այսպես՝ Երկվորյակների առասպելն իր տարբեր շերտերով դառնում է հայ վիպական ավանդության բոլոր էական դրսևորումների նախասկիզբ, և դրանով իսկ այդ առասպելները հանդես են գալիս որպես հայ հին վիպական հուշարձանների ելակետային սյուժեներ, այսինքն՝ մեր բոլոր հին վեպերում երկվորյակային գրույցները դառնում են սկզբնամաս տարբեր վիպական հուշարձանների համար: Հիշյալ հետազոտության շնորհիվ բացահայտվում է ինչպես Երկվորյակների առասպելների հորինվածքային արժեքը մեր հին վիպական հուշարձաններում,

այնպես էլ՝ այն կարևոր դերն ու նշանակությունը, որոնք օգնում են պարզաբանելու վիպական ավանդության տիպականացվածքային մի շարք հատկանիշներ:

Հայոց երկվորյակային գրույցների մեծ մասում, իրենց միջազգային զուգորդների նման, երկվորյակ եղբայրները Հայաստան են գալիս օտար երկրներից, բնակվում Հայաստանում և դառնում վիպական ակտիվ հերոսներ: Այդպիսիք են Մամիկ և Կոնակ (Բղդոխ), Դեմետր և Գիսանե, Սանասար և Բաղդասար եղբայրները: Բոլոր եկվոր եղբայրները դառնում են նշանավոր տոհմերի ներկայացուցիչներ, մշակութային անվանի գործիչներ, հիմնում իշխանական տներ, քաղաքներ, ծավալում շինարարական ակտիվ գործունեություն:

Երկվորյակների ընդհանուր՝ միջազգային առասպելներում առկա է հակասություն եղբայրների միջև, որը հայոց վիպական որոշ գրույցներում թեև բացակայում է (Երվանդ-Երվազ, Դեմետր-Գիսանե), սակայն առկա գրեթե բոլոր հիշյալ գրույցներում այն դրսևորվում է իրենց իսկ ծնողների, հովանավորների կամ արքաների միջև, որն էլ դառնում է եղբայրների՝ սեփական երկրից փախուստի պատճառ: Երկվորյակների միջև գոյություն ունի նաև կերպարների հակադրություն. մեկն ավելի հզոր է, խելոք, քան մյուսը (Սանասար-Բաղդասար), մեկն աշխարհիկ է, մյուսը՝ հոգևոր (Երվանդ-Երվազ):

Ի դեպ, վիպական բոլոր նախնիներն ունեն արքայական կամ իշխանական ծագում:

Հայ վիպական ավանդության համակարգում առկա երկվորյակների առասպելների հետազոտությունն իրականացնելիս կիրառվել են տիպաբանական և պատմահամեմատական մեթոդները՝ բացահայտելու տարբեր դարաշրջաններում ստեղծված և կենցաղավարած վիպական հուշարձաններում առկա երկվորյակների առասպելական գրույցների կապերն ու փոխառնչությունները: Առանձին դեպքերում կատարվել են նաև երևույթների մշակութաբանական աղբյուրների քննական վերլուծություններ, որոնք, կիրառել ենք մասնավորապես հայոց հարսա-

մեկան ծեսում՝ փեսայի և հարսի երկմիասնության, փեսայի ծառագովքի հնօրյա մոտիվները քննելիս:

Ուսումնասիրության «Երկվորյակների միջազգային առասպելների ընդհանուր հատկանիշները» գլխում ներկայացվում է այդ առասպելների հիմնական դրսևորումների համայնապատկերը՝ ելնելով դրանց միջազգային հետազոտության արդյունքներից: Այս հիմքի վրա են քննվել նաև հայկական երկվորյակային զրույցների տիպաբանական մոտիվները: Այստեղ քննության է ենթարկվել նաև հայոց հարսանեկան ծեսում առկա փեսայի ծառի հնագույն իմաստաբանությունը՝ կապված հարսի և փեսայի հետ՝ իբրև մեկ անձ, մեկ մարմին երկվորյակ զույգերի՝ վաղնջական ըմբոնումների դրսևորումներ:

«Երկվորյակների հավատալիքի ու պաշտամունքի հետքերը Հայկական լեռնաշխարհի հին նյութական մշակույթի հուշարձաններում» գլխում, քննության են առնվել Հայաստանի նյութական մշակույթի հնագույն հուշարձաններում առկա երկվորյակների առասպելական սյուժեները, և այդ հիմքի վրա ներկայացվել թե՛ Հայոց լեռնաշխարհի նախաբնիկների պատկերացումները երկվորյակների մասին, և թե՛ հիշյալ խնդրի շուրջ բուն հայերի ունեցած առասպելական դրսևորումները: Հենվելով հայ հին մշակույթի պատմաբանների հետազոտությունների արդյունքների վրա՝ ներկայացվել են հնագույն պատկերագրության մեջ երկվորյակների պաշտամունքի դրսևորումները ժայռապատկերներում, որոնցով էլ վերահաստատվում է այն գաղափարը, որ այս հավատալիքն ու պաշտամունքն առկա է եղել հայկական լեռնաշխարհում տակավին մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից ի վեր: Ուստի ամենևին էլ պատահական չեն երկվորյակների մասին առասպելների սյուժետային դրսևորումները հայ վիպական ավանդության ողջ համակարգում:

«Երկվորյակների առասպելը հայ միջնադարյան վիպական հուշարձաններում» խորագիրը կրող գլխում ամփոփված են չորս ենթագլուխներ, որոնցից յուրաքանչյուրն առանձին-առանձին անդրադառնում է «Վիպասանք», «Պարսից պատերազմ»,

«Տարոնի պատերազմ» և «Սասնա ծռեր» ժողովրդական վեպերին: Վերջինս իր հերթին քննության է ենթարկվում տարբեր տեսանկյուններից ելնելով թե՛ բովանդակային առանձնահատկություններից և թե՛ տարբերակային բնույթից:

«Վիպասանքում» քննվում է Երվանդի և Երվազի երկվորյակային զրույցը, որը հանդես է գալիս որպես ոչ թե պատմականորեն ընդունված Երվանդ Վերջինի, այլ Երվանդունի արքայական տոհմի նախնու՝ Երվանդի ծագման առասպել:

Երվանդի և Երվազի հայրը եղել է ցուլը, իսկ ցուլն ամպրոպային աստծու կենդանակերպ պատկերացումն է, և Երվանդն ինքն էլ օժտված է աչքի հմայական ներգործությամբ, հատկանիշ, որը յուրահատուկ է ամպրոպակայծակնային հերոսներին: Երվանդի այս հատկանիշն ի հայտ է գալիս նրա ժառանգ Տիգրան Երվանդյանի անվան և արարքների մեջ, որը, իբրև վիշապամարտիկ հերոս, կռվում և սպանում է Մարաց վիշապ Աժդահակին:

«Պարսից պատերազմ» վեպը սկսվում է երկվորյակային զրույցով, որը դարձյալ կապվում է տոհմի, տվյալ դեպքում՝ Մամիկոնյան տոհմի հիմնադրման վիպական պատմության հետ: Այս զրույցի դրվագները ևս նույնանում են երկվորյակների միջազգային առասպելների մի շարք մոտիվների հետ:

Նույնը վերաբերում է նաև «Տարոնի պատերազմ» ժողովրդական վեպում հանդես եկող զույգ եղբայրներին՝ Դեմետրին և Գիսանեին, որոնք ևս (ինչպես Մամիկոնյանների նախնիներ Մամիկն ու Կոնակը) գալիս են օտար երկրից՝ Յնդկաստանից, հիմնում Վիշապ քաղաքը, իսկ հետագայում իրենց հետևորդ-ժառանգորդների կողմից դառնում պաշտվող աստվածություններ:

Ի տարբերություն մեր մյուս վիպական զրույցների (Երվանդ ու Երվազ, Դեմետր և Գիսանե, Մամիկ և Կոնակ)՝ որոնք առավել համառոտ են և ավանդվել են միայն մեկ կամ երկու փոփոխակով, Սանասարի և եղբոր զրույցներն ավելի ծավալուն են, աչքի են ընկնում մոտիվային ու տարբերակային բազմազանությամբ: Այս հանգամանքից ելնելով՝ տիպահամեմատական ներքին քննության են ենթարկվել «Սասնա ծռեր» հերոսավեպի ա-

ռաջին վիպաճյուղի երեք տիպաբանական խմբերի՝ Մոկաց, Մշո և Սասնա պատումների տվյալները:

«Սասնա ծռեր» դյուցազնավեպի համատեքստում երկվորյակների առասպելաբանական ուրվագծի հիման վրա քննության են առնվել նաև Սասունցի Դավթի և Մսրա Մելիքի կերպարները՝ իբրև երկվորյակ եղբայրներ: Նրանք թեև Մեծ Միերի զավակներն են, սակայն հանդես են գալիս որպես Մըսր և Սասուն հակառակորդ երկրների էթնիկական տարբեր խմբերի ներկայացուցիչներ:

Այսպես՝ երկվորյակների հնագույն առասպելը տարբեր դաշտաբաններից վկայված հայոց վիպական հուշարձաններում ունի հորինվածքային կայուն կառուցվածք, որով պայմանավորված են տվյալ հուշարձանների վիպական իրադարձությունների հետագա ընթացքն ու զարգացումը: Բացի կառուցվածքային տվյալ հատկանիշից երկվորյակային առասպելների առկայությունը վիպական տարբեր հուշարձաններում մատնանշում է դրանց հնադարյան առասպելաբանական մտածողության՝ միասնական կաղապարներով կերտված լինելու իրողությունը:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ
ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ
ԱՌԱՍՊԵԼՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՀԱՏԿԱՆԻՇՆԵՐԸ

Սրբազան երկվորյակների հավատալիքն ու պաշտամունքը գալիս է խոր հնադարից և կապված է աշխարհի ու մարդկության մասին թերևս ամենավաղնջական պատկերացումների հետ:

Միջազգային առասպելաբանության մեջ երկվորյակների առասպելները սովորաբար բաժանվում են եղբայրների (հակամարտող, մրցակիցների կամ հետագայում համախոհների), քույր ու եղբայր երկվորյակների, անդրոգին¹⁶ կամ կենդանակերպ երկվորյակների զույգների¹⁷:

Դուալիստական, այսինքն՝ երկարմատ, առասպելաբանությանը բնորոշ երկվորյակ եղբայրների մասին զույգներում եղբայրներից մեկը կապվում է ամենալավի, բարու, օգտակարի հետ, իսկ մյուսը՝ ամենավատի և չարի հետ:

Երկվորյակ եղբայրների միջև հենց նրանց ծննդից սկսվում է մրցակցություն: Հակամարտող եղբայրների վառ օրինակ են հանդիսանում իրոկեզների և հուրոնների երկվորյակ հերոսները, որոնք գտնվում են մշտական հակամարտության մեջ, ընդ որում, այդ հակամարտությունը սկսվում է դեռևս մոր արգանդում: Ավագ եղբայր Իոսկեխան աշխարհ է գալիս սովորական ձևով և դառնում է արևի և երկրի վրա ամենայն օգտակարի ստեղծողը, իսկ նրա կրտսեր եղբայրը՝ Տավիսկարոնը, ցանկանալով առաջ ընկնել եղբորից և ստանալ առաջնածնի իրավուն-

¹⁶ Անդրոգին (αὐδρόγυνος- երկսեռ) – առասպելական էակ, կեսկին-կեստղամարդ, որը խորհրդանշում է համաշխարհային ներդաշնակությունը: Նրանում կատարվում է հակադիր սկզբունքների՝ կնոջ և տղամարդու, ակտիվի և պասիվի, նյութականի և հոգևորի, տիեզերքի և քաոսի, երկնքի և երկրի միավորումը (slovari.yandex.ru/dic/encsym/article/SYM):

¹⁷ Близначные мифы, Мифы народов мира (հետայսու՝ ММ), т. I, Москва, 1980, с. 174.

քը, պատռում է մոր արգանդը՝ դրանով իսկ սպանելով մորը: Տավիսկարոնը համարվում է ժայռերի, վնասակար կենդանիների ստեղծողը, ինչպես նաև առաջ է բերում երկրաշարժեր: Նա միշտ հակազդում է եղբոր բոլոր բարի արարումներին: Իոսկեխայի հետ մենամարտում վիրավորված Տավիսկարոնը փախչում է, և նրա վերջից հոսած արյան յուրաքանչյուր կաթիլը վերածվում է քարի¹⁸:

Հակամարտող եղբայրներ են նաև հյուսիսամերիկյան բնիկների կախուիլլա ցեղի երկվորյակները, որոնցից մեկը՝ Մուկատը, առաջնեկության համար վիճում է մյուսի՝ Թեմայաուխտի հետ, որը ստեղծում է արևելյան աշխարհը, ճերմակ հողը, մարդկանց, իսկ նրա եղբայրը՝ արևմտյան աշխարհը, սև հողը:

Հակամարտող եղբայրների մոտիվների լավագույն դրսևորումներից է նաև իրանական ավանդությամբ վկայված Արհմնի և Որմիզդի առասպելը, որտեղ Որմիզդը, սաղմնավորվում է հոր՝ Ջրվանի զոհ մատուցելուց, իսկ մյուս եղբայրը՝ Արհմնը, երկմտելուց: Արհմնը առաջնության համար ծակում է հոր արգանդը, իսկ Որմիզդն էլ ծնվում է սովորական ձևով: Որմիզդը լուսավոր էր ու անուշահոտ և ինչ ստեղծում էր բարի էր, ուղիղ, իսկ Արհմնը խավար էր ու զարշահոտ, ստեղծածն էլ չար էր ու ծուռ¹⁹:

Հակամարտող եղբայրներ են աստվածաշնչյան Եսավն ու Հակոբը: Նրանցից առաջինը՝ Եսավը, որ կարմրագույն էր, իսկ մարմինը ամբողջությամբ ծածկված էր մազերով, դառնում է որսորդ: Հայրը՝ Իսահակը, ավելի շատ սիրում էր նրան, իսկ մայրը՝ Ռեբեկան՝ Հակոբին: Վերջինս ստիպում է եղբորը, որպեսզի իրեն հանձնի առաջնեկության իրավունքը, իսկ հետո մոր՝ Ռեբեկայի խորհրդով խորամանկությամբ Եսավի փոխարեն ստանում է հոր օրինությունը: Հետո, վախճնալով եղբոր ցասունից, փախչում է Խառան²⁰:

¹⁸ *Иосифа и Тавискарон*, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 559:

¹⁹ Եզնիկ Կողբացի, ճառք ընդդեմ աղանդոց, Դուկասեանց եղբայրների հաստատութեան հրատարակութիւն, Ժնև, 1992, էջ 47:

²⁰ Աստուծաշունչ, Ծննդոց, Վիեննա, 1929, գլուխ իե, էջ 27:

Երկվորյակների հակամարտության մման մոտիվներ են դրսև-վորված հայկական վիպական ավանդության մեջ, ինչպես նաև հրաշապատում հեքիաթների սյուժեներում:

Հայկական «Սասնա ծռեր» հերոսավեպում ավագ սերնդի հա-կամարտող եղբայրներ են Սանասարն ու Բաղդասարը, որոնց միջև հակամարտությունը ծագում է օտար աղջկա ուղարկած նամակի պատճառով, իսկ կրտսեր սերնդի հակամարտող երկ-վորյակ եղբայրներ են Դավիթն ու Մսրա Մելիքը, որոնց հակա-մարտությունը, սակայն, էթնիկական բնույթ ունի²¹:

«Պարսից պատերազմ» վեպում ճենաստանից եկած Բղդոխ և Մամգուն եղբայրներից մեկը՝ Բղդոխը, թագավորի մոտ չարա-խոսում է Մամգունին, որն էլ առիթ է դառնում Մամգունի՝ երկ-րից հալածման:

Հրաշապատում հեքիաթներում ավագ եղբայրը միշտ կրտսեր եղբորը նենգորեն լքում է ջրհորի կամ փոսի հատակում, բայց հետո կրտսեր եղբայրը լույս աշխարհ է բարձրանում թռչունի օգնությամբ: Եղբայրների հակամարտությունում երկվորյակու-թյան հետքերը ի հայտ են գալիս նաև այն պարագայում, որ ավագ եղբայրները գործում են միասին, որպես մեկ անձ, կրտսեր եղբոր դեմ: Սակայն ի տարբերություն առասպելական երկվորյակների, որոնց մեջ դրականի կրողը համարվում է ավագ եղբայրը, հեքիաթային երկվորյակի դրականի կրողը ար-դեն կրտսեր եղբայրն է²²:

Կան նաև դուալիստական երկվորյակային առասպելներ, որ-տեղ երկվորյակ եղբայրները մեկը մյուսի նկատմամբ հակա-մարտ չէ, և յուրաքանչյուրը հարաբերվում է ցեղի կեսերից մե-կին²³:

Այդպիսին են, օրինակ, հյուսիսամերիկյան զունի ցեղի սիրա-հար երկվորյակները, որոնք ֆրատրիաների են բաժանում ցե-

²¹ Տես նաև *Абрамян Л.А., Демирханян А.Р.*, Мифологема близнецов и Ми-ровое дерево, Историко-филологический журнал, Ерева, 1985, N 4 (III) с. 76.

²² Նույն տեղում:

²³ Близнецные мифы, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 174.

II
A 97506

ղը՝ ծնունդն ու աճումն մարդկանց, և այս երկվորյակները հանդես են գալիս մշակութային հերոսների դերում, որոնք դուրս են բերում մարդկանց քարանձավից դեպի արևը, նրանց տալիս զենք և գործիքներ: Նման տիպի երկվորյակային առասպելներում երկվորյակները հաճախ կրկնօրինակում են մեկը մյուսի գործառույթները, քանի որ երկու եղբայրներն էլ բարյացակամ են մարդկանց հանդեպ և զբաղված են նրանց բուժմամբ²⁴:

Ոչ հակամարտ եղբայրների շարքին են դասվում նաև հնդկական Աշվինները, որոնք ևս փրկիչներ են. նրանք օգնում են դժբախտներին և հարստություն, սնունդ, ձիեր, կովեր, ցուլեր, երեխաներ, լույս, երջանկություն, հաղթանակ ու երկար կյանք են պարգևում մարդկանց: Աշվինները հանդես են գալիս նաև որպես աստվածային բժիշկներ, որոնք կյանքի են կոչում մեռածներին, բուժում են կույրերին և կաղերին, պայքարում չար ոգիների, հիվանդությունների, գծուծների և նախանձների դեմ²⁵: Ոչ հակամարտ երկվորյակներ են հայկական Երվանդն ու Երվազը, Դեմետրն ու Գիսանեն, ինչպես նաև Թուխ Մանուկները: Վերջիններս (Դեմետր-Գիսանե, Թուխ Մանուկներ) ևս հարաբերվել են ջրի, պտղաբերման գաղափարի հետ, ինչպես նաև համարվել են բերքի պահպանության հովանավորներ (Թուխ Մանուկներ), իսկ նրանց մեհյանների և մատուռների մոտակայքում եղած աղբյուրների ջրերն օժտված են եղել բուժիչ հատկությամբ:

Երկվորյակների մասին գրույցների մյուս խումբը քույր և եղբայր, այսինքն՝ տարասեռ երկվորյակների առասպելներն են, որոնց մեջ առկա է արենապղծման (ինցեստի) մոտիվը, որը հաճախ ենթադրել է տալիս, որ երկվորյակների խառնարյուն ամուսնությունը սկսվում է դեռևս մոր արգանդից, ուստի տարբեր սեռերի զույգ երեխաների ծննդյան դեպքում անհրաժեշտ

²⁴ Նույն տեղում:

²⁵ *Ашвины*, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 144.



եր համարվում կատարել մաքրագործման ծես²⁶։ Տարասեռ երկվորյակների միջև արենապղծման երևույթը վաղնջական գիծ է և բնորոշ է վաղ հնդեվրոպական առասպելական ավանդությանը, որտեղ արևը՝ իբրև իգական, և լուսինը՝ իբրև արական սկզբունքներ, ամուսնական հարաբերությունների մեջ են մտնում, որը և հիմք է դառնում երկնային հարսանիքի առասպելաբանական մոտիվի ծագման²⁷։ Այդպիսի երկվորյակներից են եգիպտական առասպելի հերոսներ Օսիրիսն ու Իսիդան, հին հնդկական առասպելի Յաման և նրա երկվորյակ քույր Յամին։

Քրոջ և եղբոր առասպելների համանման մոտիվներ են առկա հայկական Արևի և Լուսնի, Հրի ու Ջրի, ինչպես նաև բուսաշխարհի մասին պատմվող զրույցներում։

Հայկական զրույցներից մեկում Արևը (քույրը) ծակում է Լուսնի (եղբոր) կուժը։ Ջուրը ճանապարհին թափվում է կժից, և Արևն առաջինը ջուրը հասցնելով մորը՝ արժանանում է նրա օրինությանը²⁸։

Արևի և Լուսնի մասին պատմող մեկ այլ զրույցում արդեն երևան է գալիս տարասեռ երկվորյակների առասպելներին բնորոշ արենապղծության (ինցեստ) մոտիվը։ Եղբայր Լուսինը սեռական տարփանք է տածում քրոջ՝ Արևի նկատմամբ և ցանկանում է տեսնել նրա մերկ մարմինը։ Արևը, խուսափելով Լուսնից, թռչում է երկինք և շարունակ հալածվում ու հետապնդվում է եղբորից²⁹։

Քրոջ և եղբոր խառնարյուն ամուսնության մասին երկվորյակների առասպելների տարբերակ է նաև մի քանի եղբայրների առկայությունը։

Խեթական մի ավանդության մեջ թագուհի Կանիշան ծննդաբերում է երեսուն երկվորյակ որդիներ և վախեցած՝ նրանց տե-

²⁶ Близначные мифы, МНМ, с. 175., տե՛ս նաև Индоевропейская мифология, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 529.

²⁷ Индоевропейская мифология, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 529.

²⁸ Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 3-4, N 3:

²⁹ Նույն տեղում:

ղավորում է անոթների մեջ ու գցում գետը: Նրանք գետի հոսանքով լողում են դեպի Ցալպայի ծովը, որտեղ աստվածները դաստիարակում են երեխաներին: Հասունանալով՝ եղբայրները գնում են իրենց մորը փնտրելու: Ճանապարհին, լսելով Կանիշա թագուհու որդիների հրաշալի ծննդի մասին, գլխի են ընկնում, որ նա իրենց մայրն է, գալիս են տուն և ամուսնանում իրենց երկվորյակ քույրերի հետ, չնայած որ երկվորյակներից մեկը աշխատում է հետ կանգնեցնել իր եղբայրներին արեւնապղծությունից³⁰:

Երկու կամ մի քանի երկվորյակ եղբայրների և քրոջ ամուսնության մասին պատկերացումը երկվորյակների առասպելներում հանդիսանում է առասպելական հակադրամիասնությունը խորհրդանշելու ձևերից մեկը, ընդ որում, հակադրություններից մեկը մարմնավորում է եղբայրը, իսկ մյուսը՝ քույրը³¹:

Երկվորյակների առասպելների և նրանց պաշտամունքի հետ կապված՝ աֆրիկյան ծեսերում տարածված է եղել մարմնի և դեմքի ներկումը տարբեր գույներով: Նյուրոնների աֆրիկյան առասպելում երկվորյակ Մպուգա Ռուկիդին մի կողմից սպիտակ էր, իսկ մյուս կողմից՝ սև³²:

Այս երկակի գույնը (սև և սպիտակ) համընկնում է երկվորյակային ծեսերի սև և սպիտակ գույների խորհրդանշման, այսինքն՝ ժամանակի հերթագայության հետ:

Աֆրիկյան բազմաթիվ երկվորյակային առասպելների առանձնահատկություն է առասպելական հակադրությունների երկու շարքերի համադրումը մեկ առասպելական կերպարի մեջ, որը ներառում է երկու անդամ (երկսեռ էակներ)³³: Դոհոնների մոտ երկվորյակային հերոսներ Լիսը և Նոմմոն հանդես են գալիս և՛ որպես երկվորյակներ, և՛ որպես անդրոգիններ³⁴:

³⁰ Близначные мифы, МНМ, Москва, 1980, с. 175.

³¹ Նույն տեղում:

³² Նույն տեղում:

³³ Նույն տեղում:

³⁴ Տե՛ս *Номмо*, МНМ, т. II, Москва, 1982, с. 226.

Նույնպիսի պատկերացումներ են պահպանված դեմիուրգ-ներ Մավուի և Լիզայի երկվորյակային առասպելում, որոնք ևս – հանդես են գալիս որպես անդրոգիններ: Նրանցից Մավուն մարմնավորում է գիշերը, լուսինը, ուրախությունը, իսկ Լիզան՝ ցերեկը, արևը, աշխատանքը³⁵:

Ֆոների առասպելաբանության մեջ աստվածները պատկերացվել են երկվորյակ զույգերի տեսքով, իսկ աստվածային ուժը՝ ծիածանը, նկարագրվել է և՛ որպես անդրոգին աստվածություն, և՛ որպես երկվորյակային զույգ³⁶:

Եգիպտական աստվածներ Յորուսը և Սեթը երբեմն պատկերվել են երկու դեմքով և մեկ մարմնով³⁷: Մեկ մարմնով և զույգ պատանիների գլուխներով են պատկերացվել մաև հայ միջնադարյան կենդանակերպի (զոդիակոս) երկավոր-երկվորյակները³⁸:

Առասպելաբանության մեջ երկվորյակների հնագույն գծերից է նրանց կենդանակերպ դրսևորումը, որն էլ ենթադրել է տալիս կենդանիների մասնակցությունը երկվորյակների ծնունդների կամ կենդանիների և երկվորյակների միջև ազգակցությունը³⁹:

Օրինակ՝ միվիների մոտ (Սախալիմում և Պրիմորիեում) երկվորյակների մորը թաղել են արջի վանդակում, իսկ երկվորյակների մասին խոսել են ինչպես կենդանիների մասին: Այդ է վկայում մաև երկվորյակների սպանության ծեսը նրանց ծննդից հետո, որը տարածված է եղել շատ ժողովուրդների մեջ: Երկվորյակներին տարել են դեպի ճահիճ կամ անտառ՝ որպես կենդանիների կեր, այսինքն՝ վերադարձրել են նրանց այն ոչ մարդկային (հաճախ ջրային) միջավայրին, որի հետ կապում էին նրանց ծնունդը⁴⁰:

³⁵ Տե՛ս *Маву-Луза*, МНМ, т. II, с. 87.

³⁶ Близнечные мифы, МНМ, т. I, с. 175.

³⁷ *Сет*, МНМ, т. II, Москва, 1982, с. 429.

³⁸ Տե՛ս Հայկական սովետական հանրագիտարան, հատ. 5, Երևան, 1979, էջ 365:

³⁹ Տե՛ս *Штернберг Л.Я.*, Античный культ близнецов при свете этнографии, Ленинград, 1936, с. 79.

⁴⁰ Близнечные мифы, МНМ, т. I, с. 175.

Աֆրիկյան յորուքանների մոտ երկվորյակ եղբայրներից մեկը կապիկ է, դանների երկվորյակները կապված են սև օձի հետ, Գլինդի-էվե երկվորյակները՝ ցլի: Հայկական վիպական ավանդության մեջ երկվորյակներ Երվանդի և Երվազի հայրը ևս ցուլն է: Բրազիլիայի բակաիրա տեղաբնիկներ Կերի և Կամե եղբայր-երկվորյակների հայրն էլ ընծառուծն է⁴¹:

Երկվորյակների՝ կենդանիների հետ ունեցած առնչությունները դրսևորվում են նաև բանահյուսական սյուժեներում: Օրինակ՝ Կիզիբայի առասպելում առաջին երկու կանայք ծնունդ են երկվորյակ զույգեր. մեկը՝ տղա և աղջիկ, մյուսը՝ ցուլիկ և երինջ: Ռուսանդայի տիեզերածին առասպելում երկվորյակ եղբայրներից մեկը ծնվում է կովի արգանդից, իսկ մյուսները երկվորյակներին կապում էին թռչունների հետ՝ հաճախ նրանց տալով թռչունների անուններ⁴²:

Հին հնդկական Աշվինները ևս պատկերացվում էին երկու թռչունների կամ թռչուն ձիերի հետ: Երկվորյակների կապը ձիերի հետ պահպանվել է նաև հին գերմանների մոտ և բալթյան առասպելաբանության մեջ: Լիտվական գյուղերում գոյություն է ունեցել այն հավատալիքը, թե երկվորյակները, որոնք նստած են ձիու վրա, օժտված են բուժիչ ուժով, ինչպես հնդկական Աշվինները, որոնց անունը ծագում է հին հնդկական *“ásva”* այսինքն՝ ձի բառից: Չիերի հետ են կապված նաև հունական Դիոսկուրները, հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսի երկվորյակները:

Աշխարհի շատ ժողովուրդների մեջ երկվորյակների ծնունդը դիտվել է իբրև անբնական երևույթ, և երկվորյակները համարվել են այլանդակ, իսկ նրանց ծնողները՝ սարսափելի ու վտանգավոր:

Երկվորյակների՝ իբրև վտանգավոր և մահաբեր ուժերի, պատկերացումների հետքեր են առկա երկվորյակների՝ իրենց

⁴¹ См. *Кери и Каме*, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 640.

⁴² Близнечные мифы, МНМ, т. I, с. 175.

ծնողների կյանքի նկատմամբ ունեցած գոյության մասին զրույցներում: Արևմտյան Աֆրիկայում դամների առասպելներում արծա-
նագրված են պատկերացումներ՝ մոր նկատմամբ որդու և հոր
նկատմամբ դստեր ունեցած գոյության մասին: Նգբանդիների մոտ,
ընդհակառակը, երկվորյակ եղբայրն ասում է քրոջը. «Եթե դու
սպանես իմ մորը, ես կսպանեմ քո հորը»:

Բուլսանների մոտ երկվորյակ եղբայրը պոկում է մոր ստինք-
ները՝ սպանելով նրան, իսկ հետո սպանում է հորը՝ ամորձատե-
լով նրան: Իրոկեզյան և հուրոնյան տիեզերային առասպելի
հակամարտող եղբայրներից՝ կրտսերը՝ Տավիսկարոնը, պատ-
ռում է մոր արգանդը և սպանում նրան⁴³:

Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսի երկվորյակների հայրը
տարբեր պատճառներով կամենում է սպանել եղբայրներին:
Բայց նրանք, ընթուստանալով, սպանում են հորը:

Երկվորյակներին երկրպագող հասարակություններին բնո-
րոշ են այն ծեսերը, որոնք կապում են նրանց պաշտամունքը
պտղաբերության, բուսականության աճի խորհրդանշի հետ,
մասնավորապես աշխարհի սուրբ ծառի հետ⁴⁴:

Երկվորյակային պտղատվության բուսական խորհրդանիշ է
բույսի երկատված պտուղը, որի պաշտամունքը պահպանվել է
նաև Յունիսի («երկակի պտուղ») լատվիական առասպելական
պատկերացումներում, որը դաշտային աստվածությունն է, ուղար-
կում է բարիքներ և կապված է դաշտային աշխատանքների ա-
վարտի հետ⁴⁵: Դոհոնների մոտ զարեջուրը, որը պատրաստել
են կորեկի երկակի հատիկներից, հեղել են երկվորյակների խո-
րաններին՝ ի պատիվ հողային տեղամասերի և երկվորյակների
ծնող ոգու, իսկ Ֆիջիում հացենու երկվորյակային (երկակի)

⁴³ Նույն տեղում:

⁴⁴ Տե՛ս *Абрамян Л.А., Демирханян А.Р.* Мифологема близнецов и Мировое дерево, Историко-филологический журнал, Ереван, 1985, N4 (III) с. 75, նաև *Древо мировое*, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 398.

⁴⁵ Տե՛ս *Абрамян Л.А., Демирханян А.Р.*, նշվ. աշխ. էջ 75:

պտուղը առասպելական երգերում հանդես է գալիս որպես առաստուքյան խորհրդանիշ⁴⁶:

Այլ տեսակի բուսական մոտիվ ենք տեսնում Օսիրիսի մասին պատմվող առասպելում: Օսիրիսին սպանում է իր երկվորյակ եղբայր Սեթը, իսկ քիչ հետո ծլում է մեռած երկվորյակը, որին էլ անմիջապես հաջորդում է եղբոր հետ ունեցած հավամարտությունը:

Պլուտարքոսի վերկածում («Իսիդայի և Օսիրիսի մասին»), Սեթն Օսիրիսին փակում է սարկոֆագի մեջ և նետում ջուրը: Սարկոֆագը քշում է դեպի ակիը՝ հավամրգու թփուտները, և հավամրգին, մեծանալով, դառնում է հսկայական մի բուն, ընդգրկում է սարկոֆագն իր մեջ և թաքցնում այն: Բիբլա թագավորը, զարմանալով բույսի չափերի վրա, կտրել է տալիս ծառի բունը, որի մեջ սարկոֆագն էր, որպեսզի այդ բնից իր պալատի համար սյուն պատրաստի: Այստեղ էլ Իսիդան գտնում է իր սիրած եղբորը և ամուսնանում⁴⁷: Այնուհետև Սեթից վրեժխնդիր է լինում Օսիրիսի և Իսիդայի որդին՝ Հորուսը, որտեղ ևս առկա է բուսական մոտիվը: Սեթը հանում է Հորուսի աչքերը և թաղում սարի վրա, ու աչքի խնձորակները ծլելով դառնում են լոտոսի ծաղիկներ⁴⁸: Այնուհետև Հորուսը վերակենդանանում է:

Առասպելի որոշ տարբերակներում թեև Հորուսի և Սեթի կռիվը խաղաղ ավարտ է ունենում, այնուամենայնիվ, ի նշան կռվի ավարտի և եզիպտոսի միավորման, դարպասների վրա վեր են խոյացվում եղեգը և պապիրուսը, որոնք խորհրդանիշն են հաշտված և միավորված Հորուսի ու Սեթի⁴⁹:

⁴⁶ Близначные мифы, МНМ, т. I, с. 175.

⁴⁷ Плутарх, "Об Исида и Осирисе", 12 трактата, ուսերեն թարգմանությունը տես "Вестник древней истории", Москва, 1977, NN3, 4:

⁴⁸ Матье М.Э., Древнеегипетские мифы, М.-Л., 1956, с. 53.

⁴⁹ Липинская Я., Марциняк М., Мифология Древнего Египта, М., 1983, с. 121.

Ա.Ս. Չոլոտարյովը Հորուսի և Սեթի մենամարտը բացատրում է որպես ծիսական պայքարի արձագանք, իսկ առասպելը՝ երկվորյակային⁵⁰։

Բուսական մոտիվ է առկա նաև հայկական հեքիաթներում⁵¹։

Ավագ եղբայրը (եղբայրները) կրտսեր եղբորը լքում է (են) ջրհորի կամ փոսի հատակում, այսինքն՝ կրտսեր եղբայրը հայտնվում է սև, մութ աշխարհում։ Լույս աշխարհի դուրս գալու համար նա պետք է սև ոչխարից նստի կարմիրի վրա, հետո՝ սպիտակի, ինչը նրան չի հաջողվում։ Հերոսին վերևի (լույս) աշխարհ է հանում երախտագետ թռչունը, որի ձագերին հերոսը փրկում է օձից։ Այսինքն՝ հերոսը, որն իջել էր մութ աշխարհ, «վերածնվում» է և լույս աշխարհ է վերադառնում այն ծառի վրայով, որն ունի տիեզերական ծառի ատրիբուտներ. եռամաս, արմատների մոտ՝ օձ, գագաթին՝ թռչուն (երբեմն երկու)⁵²։

Ինչպես միասեռ երկվորյակները, որոնք կռվի են բռնվում, և այդ կռիվն ավարտվում է բուսական մոտիվով, այնպես էլ տարբեր սեռերի երկվորյակները դիմում են արենապղծման, որի հետևանքով երկուսն էլ մեռնում են՝ սկիզբ տալով այս կամ այն բույսին⁵³։ Օրինակ՝ արևելասլավոնական ավանդությունում կուպալյան քույր և եղբայր Իվանը և Մարյան զոհվում են իրենց կողմից կատարված ինքնասպանության հետո և վերածվում են ծաղկի՝ իվան և մարյա⁵⁴։ Ինքնասպանության արդյունքում մեռած տրոբրիանական եղբոր և քրոջ մարմիններից աճում է հմայության մեջ անհրաժեշտ համարվող բույսը։

Ինքնասպանության արդյունքում (ծվելու) սյուժեի հետ վառ արտահայտված ենք տեսնում տոբի-բատակյան առասպելներում, որ-

⁵⁰ Золотарева А.М., Родовой строй и первобытная мифология, Москва, 1964, Советская археология, 1968, N 4, с. 281.

⁵¹ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, Երևան, 1959, N 31, հ. II, 1959, N 1, հ. III, 1962, N5, հ. VII, 1979, N 1, հ. VII N 232:

⁵² Абрамян Л.А., Демирханян А.Р., նշվ. աշխ., էջ 76 :

⁵³ Նույն տեղում:

⁵⁴ Иванов В.В., Топоров В.Н., Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974, с. 221-226.

տել տարբեր սեռեր ունեցող երկվորյակների ինցեստը կապված է ծառի հետ (սովորաբար քույրը և եղբայրը առաճում են ծառին, իսկ մեկ այլ տարբերակում երկվորյակները միաձուլվում են, և ծառը աճում է նրանց գլխից), որից դուրս են գալիս շամանի զավազանները, որն էլ համարվում է տիեզերական ծառի խորհրդանիշ⁵⁵։

Ինցեստը, որը հանգում է Տիեզերական ծառի ստեղծմանը, կարող է փոխակերպվել սուրբ ծառի մոտ եղած ինցեստի։ Հետազոտողներ Լ. Աբրահամյանը և Ա. Դեմիրխանյանը որպես օրինակ բերում են Ադամի և Եվայի մասին աստվածաշնչյան այն պատմությունը, ըստ որի՝ Աստված նրանց զրկեց անմահությունից այն ինցեստի պատճառով, որ նրանք կատարեցին չարի և բարու ճանաչման ծառի մոտ։ Բայց զրկելով նրանց անմահությունից՝ փոխարենը տվեց կյանքերի և մահերի մշտական հերթափոխը՝ կյանքի հարատևող ծառը⁵⁶։

Հայկական միջնադարյան հարսանեկան ծիսական երգի կրոնական մի տարբերակում բացահայտ ասված է. «Ծաղկեցաւ ծառն կենաց՝ Աստուածածինն էր. / Լուսեղէն պտուղ եբեր՝ Իւր միածինն էր»⁵⁷, այսինքն՝ հարսանեկան կենաց ծառը խորհրդանշում է մայրական սկզբունքը։ Այս տեսակետն ըստ մասնագետների (Վ. Իվանով, Վ. Տոպորով և այլն)՝ արտահայտություն է գտել հինկտակարանյան կենաց ծառի մարդակերպ փոխարինողներից մեկի՝ Եվայի անվան մեջ, որի պատճառով մեկընդմիջտ կորստյան մատնվեց կենաց ծառը։

Եվա հին եբրայերեն «*חַוְוָה*» նշանակում է «կյանք»։ Ըստ Հին Կտակարանի՝ Եվան մինչև ծառի պտղի ճաշակումը եղել է

⁵⁵ Տե՛ս *Рееуенкова Е. В.*, Магические жезлы батаков Суматры. – Сборник МАЭ, т. 29, Л., 1973, с. 187, *Каруновская Л. Э.* – Вопросы истории доклассового общества, М.-Л., 1936, с. 354-359. *Рееуенкова Е. В.*, Миф о батакском жреческом жезле, с. 35-36, Народы Малайзии и Западной Индонезии, М., 1980, с. 163.

⁵⁶ Տե՛ս *Абрамян Л. А., Демирханян А. Р.*, նշվ. աշխ., էջ 76 :

⁵⁷ *Մնացականյան Աս.Շ.*, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Երևան, 1956, էջ 295-296:

անանուն, Ադամն է նրա անվանադիրը: Հին Կտակարանի հայերեն թարգմանության մեջ եվան կոչվում է իր ստուգաբանական անունով՝ «Կյանք»։ «Եւ կոչեաց Ադամ զանուն կնոջ իւրոյ Կեանս, զի նա է մայր ամենայն կենդանեաց» (Ծնունդք Գ, 3): Այսինքն՝ դառնում է նախամայր բոլոր արարածների համար և, ինչպես հավաստում է Տոպորովը, Եվայի անունը կարծես թե փոխարինել է կենաց ծառի անվանը⁵⁸:

Առհասարակ Եվայի ծննդի ու կերպարի, նրա գործառույթների մեջ և Ադամի հետ ունեցած հարաբերություններում բացահայտ նկատելի են երկվորյակային մոտիվներ:

Ըստ Հին Կտակարանի՝ Աստված նրան ստեղծել է քնած Ադամի կողոսկրից, այսինքն՝ նույն մարմնից, որ բնորոշ է երկվորյակների մարմնակազմությանը. «Եւ շինեաց Տէր Աստուած զկողմ գոր առ յԱդամայ ի կին, և ած զնա առ Ադամ: Եւ ասէ Ադամ. Այս այժմիկ ոսկր ոսկերաց իմոց և մարմին ի մարմնոց իմնէ. Ու կոչեսցի Կին, զի յառնէ իւրմէ առաւ... Եւ եղիցին երկուքն ի մարմին մի. Եւ էին երկոքեան մերկ, Ադամ և կին իւր և ոչ ամաչէին» (Ծնունդք Բ, 22-25):

Ոչ միայն Ադամի և Եվայի ամուսնության, այլև տարբեր ժողովուրդների առասպելական ավանդությունների մեջ պահպանված ընտանիքի կազմավորման վաղնջական պատկերացումներում ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների սկզբնավորումը համընկնում է մարդկային ցեղի սկզբնավորման հետ: Եվ ապա յուրաքանչյուր էթնիկական հանրույթ ունի տվյալ ցեղը սկզբնավորող նախահայր ու նախամայր, որոնց ծագումը արյունակցական է, այսինքն՝ միևնույն ծնողական հիմքից գոյացած տարասեռ երկվորյակները մտնում են սեռական հարաբերության մեջ, առանց պատմական ուշ շրջանում ձևավորված արենապղծման արգելակող գաղափարի: Եվ ամենասուրբ ամուսնությունը, ըստ այդ վաղնջական հայացքի, տարասեռ երկվորյակների միջև ծագած սեռական հարաբերություններն

⁵⁸ *Топоров В. Н.*, Древо жизни, МНМ, Москва, 1980, т. I, с. 397.

են: Այդպիսիք են հնդկական ավանդության Յամա և Յիմա (որոնք, ի դեպ, ինքեստի գիտակցությամբ հրաժարվում են կենակցելուց), ավեստական Յիմա և Յիմակ, եգիպտական Օսիրիս և Իսիդա տարասեռ զույգերը և այլք: Արյունակցական ամուսնության այս նախնադարյան ձևը թեկուզ հետագայում շատ ցեղերի կենցաղից վերանում է, սակայն դրվում է ժամանակների սկզբում և դառնում է սրբազան ինքեստի նախադեպ ու նախօրինակ⁵⁹ և պահպանվում է շատ ցեղերի ու ցեղախմբերի հիշողության մեջ՝ իբրև առասպելական վերապրուկ հնօրյա անցյալի ամուսնաընտանեկան նախնական հարաբերությունների: Այսուհանդերձ էթնիկական (զրադաշտական պարսիկներ) և սոցիալական որոշ խմբերում (Արևելքի, մասնավորապես փարավոնների էլիտար վերնախավային միջավայր) այս երևույթը պահպանվում էր:

Անդրադառնալով վեգետատիվ (աճման, ծլարձակման) սյուժեին՝ նշենք, որ պարականոն լեգենդների համաձայն Ադամի մահից հետո կյանքի դրախտային ծառի երեք սերմերից, որոնք դրված էին նրա լեզվի տակ, աճում են երեք ծառ, որոնք միավորվում են մեկ ծառի, «որն էլ դարեր հետո նյութ է հանդիսանում այն խաչի, որի վրա խաչվում է Քրիստոսը»⁶⁰:

Խաչի և դրախտային ծառի նույնացումը հանգում է նրան, որ Քրիստոսին պատկերում են հենց ծառին խաչված⁶¹: Խաչը, լինելով տիեզերական ծառի օրինակներից մեկը⁶², իր վերևի մասում պարունակում է այդ ծառի գագաթի ատրիբուտները՝ թռչուն (թռչուններ), արև ու լուսին⁶³:

Մասնագիտական գրականության մեջ միանգամայն արդարացիորեն հավաստված է, որ Տիեզերական ծառի վրա իրար դիմաց կանգնած համաչափ զույգ թռչունները «հաճախ հարա-

⁵⁹ Стн Инцест, МНМ, Москва, 1980, т. I, с. 546.

⁶⁰ Абрамян Л.А., Демирханян А.Р., նշվ. աշխ., էջ 77:

⁶¹ Топоров В.Н., Древо мировое, МНМ, т. I, с. 404.

⁶² Топоров В.Н., Крест, МНМ, т. II, Москва, 1982, с. 12-14.

⁶³ Стн Абрамян Л.А., Демирханян А.Р., նշվ. աշխ., էջ 78:

բերվում են արևի և լուսի հետ», թեպետ կարող են այլ գաղափարներ ևս արտահայտել⁶⁴:

Բանագետ Ս. Հարությունյանն արդեն հավաստել է, որ «վիշապ» կոչված ձկնակերպ քարակոթողների վրա, որոնց հնությունը հասնում է մինչև մ.թ.ա. III-II հազարամյակները, քանդակված են Տիեզերական ծառի (հաճախ՝ եռամաս) պատկերներ, որոնց գագաթին կամ միջնամասում փորագրված են իրար դիմաց կանգնած զույգ թռչուններ, որոնք խորհրդանշում են արև և լուսին զույգ լուսատուները կամ պտղաբերման ու արգասավորման գաղափարներ⁶⁵:

Երկվորյակների կապը Տիեզերական ծառի հետ դրսևորվել է նաև հին հնդկական ավանդության մեջ: Վ. Իվանովը ելակետալին ծիսական խորհրդանիշ է համարում կնոջ կերպարի առկայությունը Տիեզերական ծառի մոտ, որն արտացոլված է Ռիգվեդայում: Նա կնոջ կերպարը համարում է Տիեզերական ծառին համարժեք հասկացություն: Այդ ծառի վրա պատկերված են երկու բարեկամ թռչուններ, որոնցից մեկը ճաշակում է քաղցր պտուղը, մինչդեռ մյուսը նայում է և պտղին չի դիպչում⁶⁶:

Ռիգվեդայի՝ Տ. Ելիզարենկովայի կատարած ռուսերեն թարգմանության մեջ ծառի վրա նստած այդ զույգ թռչունները կոչված են «երկու արծիվ»⁶⁷:

Տիեզերական ծառի այս համարժեքացումը կամ նույնացումը կնոջ հետ ուշագրավ է այն առումով, որ կենաց ծառը ևս, ըստ մասնագետների իրավացի հավաստման, լինելով Տիեզերական ծառի տարբերակներից մեկը, տարբեր ավանդություններում մեծ մասամբ հանդես է գալիս իբրև կնոջ, մայրության

⁶⁴ *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.*, Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — Литература и культура древней и средневековой Индии, Сборник статей, Москва, 1984, с. 43.

⁶⁵ *Հարությունյան Ս.Ք.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 26-32:

⁶⁶ *Иванов В.В.*, Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от "Asva-конь". — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей, Москва, 1974, с. 75.

⁶⁷ *Տե՛ս Ригведа*, Мандалы I-IV, Москва, 1989.

խորհրդանիշ կամ ծայրահեղ դեպքում իբրև նրա կացարան կամ բնակարան⁶⁸:

Այս հատկանիշներով է օժտված նաև հայոց հարսանեկան ծիսակատարության մեջ փեսայի նշանավոր ծառը՝ իր ծառագովքով կամ ծաղկոցագովքով.

Թագուոր, ի՞նչ բերեմ քեզ նման
Քոյ կանանչ արևդ ի նման
Էն առաւօտն, որ կու ծաղկի
Ծաղիկն արևդ ի նման⁶⁹:

Էն արեգակն որ բացվեր,
Բացվեր արևուդ նման⁷⁰:

Կամ՝

Թագաւոր, ին՞չ բերեմ քեզ նման,
Քո կանաչ արև քեզ նման,
Անուշ ռեհան (շուշան ծաղիկ, նարգիզ ծաղիկ,
դեղին կակաչ,
աղբրանց արիւն և այլն)
Որ կը հոտէր,
Անուշ բուրբեր քո թագուհին:

Ինչպես նշում է Մ. Աբեղյանը, «Փթթած ծառն ու ծաղիկն այս երգերի մեջ ներկայացնում է իբրև սիմբոլ բեղմնավորվող մայր բնության, որի մի մասն է «ծլող, ծաղկող, պտղող» նորահարսը»⁷¹:

Այս հարսանեկան ծաղկոցի երգերը, հարսի և փեսայի գովքը «արեգակի նմանությամբ» գալիս են խոր հնությունից, «նույնիսկ նախապատմական ժամանակից»⁷²:

Մեր կարծիքով, հետագայի հարսանեկան ծիսական սովորույթներում իբրև նախասկզբնական սրբազան վերապրուկ՝ նոր իմաստավորումներով ու ձևափոխություններով շարունա-

⁶⁸ Տե՛ս *Топоров В.Н.*, Древо жизни. МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 397.

⁶⁹ *Մնացականյան Աս.Շ.*, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Երևան, 1956, էջ 230:

⁷⁰ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Հին գուսանական ժողովրդական երգեր, Երևան, 1931, էջ 123:

⁷¹ Նույն տեղում:

⁷² *Աբեղյան Մ.Խ.*, նշվ. աշխ, էջ 122:

կել է գոյատևել այդ արքեպիսկոպոսի երկվորյակային մնացուկներով՝ հարսի ու փեսայի՝ մեկ հոգու և մեկ մարմնի միասնությամբ, հարսի ու փեսայի՝ ծառի խորհրդանշական վերամարմնավորմամբ, որն էլ իր վրա եղած ծաղիկներով, պտուղներով, ճյուղերով ու տերևներով խտացնում է ամուսնական ծեսի պտղավորման, սերնդավորման ողջ խորհուրդն ու իմաստաբանությունը: Այդ են վկայում նաև Սասունից (Ջազո) գրառված կնքամոր և ազապ աղջիկների կողմից կատարվող նորահարսի ծխական հանդերձավորման մասին երգի հետևյալ տողերը.

Ծառս կենաց ծաղիկ անթառամելի,
Լուսեղեն խորան, տաճար գովելի,
Հաճեցավ ի քեզ Տերն բուրի

Որպես սուրբ կույս Մարիամի մայր Մանուելի⁷³:

Երգի հենց առաջին տողում նորահարսն անվանված է ու փոխարինված անթառամ ծաղիկ ունեցող կենաց ծառով:

Հարսանեկան ծառը, որ, փաստորեն, նորափեսայի սեփականությունն է («Թագուր, քոյ ծառտ էր նշենի, թագուր, զինչ պիտեայ, որ քոյ ծառին. գովքն ասեյանք»), խորհրդանշում է նորահարս թագուհուն, որը նորափեսայի հետ զույգ է կազմում և ծաղկում ու փթթում է նորափեսայի զուգության շնորհիվ: Ուշագրավ են թագվորագովքի միջնադարյան քննարկվող տարբերակում առկա փեսայի ծառին տրվող հոմանիշային անվանումները. «Թագուր, քոյ ծառտ էր խնկենի», այնուհետև արմավենի, նշենի, նռնենի, մորենի, թզենի, նոճենի, խնձորենի⁷⁴:

Խնկի ծառը կամ ծառ խնկենին մեր ժողովրդական հավատալիքներում սուրբ ծառ է, որը աճում է դրախտում, մնացածները խիստ պտղառատ են, և դրանք, բացառությամբ նոճենու, մեծ տեղ են գրավում սիրո երգերում՝ իբրև սիրո խորհրդանիշներ: Ամենաուշագրավն այն է, որ փեսայի կենաց ծառի գովաբանողները ոչ թե մարդիկ են, այլ կենդանական աշխարհի այն-

⁷³ Տե՛ս *Նահապետյան Ռ.Ա.*, Աղձնիքահայերի ամուսնաընտանեկան սովորույքներն ու ծեսերը, Երևան, 2007, էջ 230:

⁷⁴ *Մնացականյան Աս.Շ.*, նշվ. աշխ., էջ 294:

պիսի ներկայացուցիչներ, որոնցից յուրաքանչյուրը հայոց հավատալիքներում աչքի է ընկնում իր պաշտամունքով: Դրանք են՝ Խօսուն Պիւլպիւն, Դաշտի եղնիկը, Գառն Արեգույնը, Քոշն ի Քարքն (= քարայծ) և Արդար Մեղուն, որը, ինչպես երգում է ասված, «Քաղցր ծաղկունքն ժողովէյանք, Քաղցրաճաշակ մեղր շինէյանք. Եւ մոմն աստուծոյ փէշքեաշ տայանք»⁷⁵:

Փաստորեն այդ ծավալուն երգի մեջ գրեթե բոլոր գործող անձինք բնության ներկայացուցիչներ են, և նրանց գովաբանած թագվորածառը՝ իր բացված շքեղ ծաղիկներով, պտուղներով, ճյուղերով ու տերևներով, նույնքան բնական է, առինքնող, և այդ երգն իր ծիսական նպատակասլացությամբ կատարյալ խորհրդանշային բանաստեղծություն է:

Այսպիսով՝ տարբեր ժողովուրդների մախնադարյան հավատալիքներում և պատկերացումներում հանդես են գալիս երկվորյակների համանման դրսևորումներ, ընդ որում, կինը կապվում է կենաց ծառի հետ: Այս հանգամանքն ի հայտ է գալիս տարբեր ժողովուրդների հարսանեկան ծիսական արարողություններում՝ իբրև հնագույն պատկերացումների վերապրուկ:

⁷⁵ *Մնացականյան Աս.Շ.*, նշվ. աշխ., էջ 293:

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ
ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔԻ ՈՒ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԻ
ՀԵՏՔԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԻ ՀԻՆ ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ
ՍՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐՈՒՄ

Նախնադարյան ժամանակաշրջանում ապրած ցեղերի կրոնական պատկերացումների մեջ գոյություն է ունեցել նաև երկվորյակ աստվածությունների պաշտամունք, որը համընդհանուր է եղել մարդկային պատմության այդ ժամանակաշրջանի համար և բավականաչափ վաղ է ծագել Հայկական լեռնաշխարհում: Հիշյալ աստվածությունների պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում ի հայտ է եկել հնուց ի վեր և հազարամյակներ հարատևել է տեղաբնիկ ցեղերի հավատալիքների ու կրոնական պատկերացումների մեջ:

Շուրջ երկու դար տևած դիտարկումների արդյունքներից պարզվել է, որ պատմական Հայաստանի գրեթե ողջ տարածքը սփռված է երկվորյակների տարաբնույթ մշակութային արժեքներով: Եվ այդ ժամանակներից մեզ հասած ինչպես նյութական մշակույթի մնացորդները, այնպես էլ հայ ժողովրդական բանահյուսության և ազգագրության հարուստ տվյալները հնարավորություն են տալիս պատկերացում կազմելու Հայկական լեռնաշխարհի տեղաբնիկների հավատալիքներում առկա երկվորյակների պաշտամունքի մասին:

Բազմաթիվ ուսումնասիրություններ ցույց են տալիս, որ հին ժամանակներում Հայաստանում (և ոչ միայն Հայաստանում) ապրող բնիկները երկվորյակ աստվածություններին վերագրել են արարչական զորություն, նրանց պաշտել են որպես բնության զարթոնքի, բարիքներ ստեղծող գերբնական ուժերի: Բազմաթիվ առարկաների վրա, ինչպես նաև ոճաբանական հորինվածքային բազմազանություն դրսևորող հայկական ժայռապատկերներում արդեն նկատելի է զույգերի մարդակերպությունը:

Այս տեսակետից մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում մ.թ.ա. II-I հազ. Պեղամա և Սյունյաց լեռների ժայռապատկերներում հանդիպող կողք կողքի փորագրված երկու մարդակերպ էակները՝ կենդանիներ ու լուսատուներ խորհրդանշող երկրաչափական նշանների միջավայրում կանգնած⁷⁶, ինչպես նաև Սամթավրոյի (Վրաստան) դամբարաններից պեղված մ.թ.ա. XI-Xդդ. բրոնզե գոտիների մանրապատկերներում առկա երկվորյակները՝ դարձյալ երկնային լուսատուներ ու երևույթներ խորհրդանշող կենդանիների ու մարդկային կերպարների (Աղեղնավոր) միջավայրում՝ տարբեր արարքներով⁷⁷:

Սյունիքի մեկ այլ ժայռապատկերում մարդակերպ այս զույգի հետ հանդես են գալիս նաև «մարդ» նախնադարյան գաղափարագրի՝ իրար մոտ դրված երկու նշան, որոնք, ըստ հնագետ Յ. Իսրայելյանի, կրկնվում են ուրարտական նշանագրերում, հայկական նշանագրերի ցուցակներում՝ գլխավայր շրջված ձևով⁷⁸:

Յ. Մարտիրոսյանը նախնադարյան և ուրարտական նշված զույգ գաղափարագրերը մեկնաբանում է իբրև երկվորյակի նշաններ⁷⁹, իսկ ըստ Յ. Իսրայելյանի՝ մարդակերպ այս զույգ պատկերները երկվորյակ աստվածություններ են, որոնց պաշտամունքը տարածված է եղել և՛ բրոնզեդարյան Չայաստանում, և՛ Յին աշխարհի շատ երկրներում⁸⁰:

Բազմիցս նշել ենք, որ երկվորյակների պաշտամունքը կապված է եղել անծրևի, ջրային տարերքի, խոնավության, ամպրոպի ու կայծակի ըմբռնումների հետ, և այդ է պատճառը, որ նախնադարյան բնացեղերից մի քանիսը (բարոնգներ, կվա-

⁷⁶ Տե՛ս *Կարախանյան Գ., Սաֆյան Պ.*, Սյունիքի ժայռապատկերները, Երևան, 1970, էջ 30:

⁷⁷ Տե՛ս *Մարտիրոսյան Յ.Ա.*, Պեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1981, էջ 75:

⁷⁸ Տե՛ս *Իսրայելյան Յ.Ռ.*, Երկվորյակների պաշտամունքի հետքերը հին Չայաստանում, ՊԲՀ, 1980, N3, էջ 216:

⁷⁹ Տե՛ս *Մարտիրոսյան Յ.Ա.*, Չայաստանի նախնադարյան նշանագրերը և նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները, Երևան, 1973, էջ 31:

⁸⁰ Տե՛ս *Իսրայելյան Յ.Ռ.*, նշվ. աշխ., էջ 216:

կուխտ) երկվորյակներին համարել են «երկնքի զավակներ», որոնք օժտված են անձրև բերելու հմայական զորությամբ: Նման զորությամբ են օժտված նաև հնդկական Աշվիններն ու հունական Դիոսկուրները:

Բրիտանական Կոլումբիայում երկվորյակներին դիմել են քանու և անձրևի մասին աղոթքով և քամին համարել են «երկվորյակների շունչ, իսկ բարոնգները երաշտի ժամանակ երկվորյակներ ծնած մորը ցողել են ջրով, ջուր են ցայել նաև մեռած երկվորյակների գերեզմաններին և նրանց թաղել են լճափներին⁸¹:

Հայկական էպոսի ջրածին երկվորյակներն ու նրանց ժառանգները զորանում են առասպելական կաթնաղբյուրի ջուրը խմելով կամ այդ ջրում լողանալով, իրենց տունը կամ բերդը շինում են հզոր ջրի ակունքին:

Ջրային տարերքի դրսևորում է առկա նաև հայկական վաղ միջնադարյան «Տարոնի պատերազմ» էպոսում՝ Դեմետրի և Գիսանեի զրույցներում, որոնց արձաններն ու պաշտամունքը նրանց զավակները հաստատում են Քարքե լեռան վրա՝ Իմնակնյա կոչված տեղում (ինն աղբյուրներ): Ջրային տարերքի հետ են կապված նաև հայ միջնադարյան երգերում հանդիպող «Սև թանաք» երկու կտրիճները կամ «Թուխ Սանուկները», որոնք, ըստ ավանդական պատկերացումների, բնակվել են բարձր տեղերում, լեռնային գետակների մոտ:

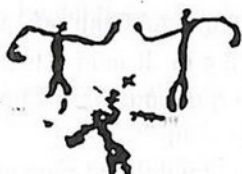
Գեղամա և Սյունյաց լեռների ժայռապատկերներում շեշտված են երկվորյակների թևերը, որոնք երկար են, շարժուն, իսկ ոտքերը կարճ են կամ առհասարակ բացակայում են (նկ. 1,2), ինչն էլ ենթադրել է տալիս, որ երկվորյակներն իրենց գլխավոր գործառույթը կատարել են ձեռքերով⁸²:

⁸¹ Штернберг Л.Я., Античный Культ близнецов при свете этнографии, "Сборник музея антропологии и этнографии", т. III, Петроград, 1916, с. 155-156.

⁸² Կոլումբիացի կվակուիտլ ցեղի հավատալիքներում երկվորյակ մանուկներն ընդունակ են իրենց թաթիկների մի շարժումով առաջ բերել քամի և անձրև (Sén Frézer Дж., Золотая ветвь, М.-Л., 1931 с. 83-85):



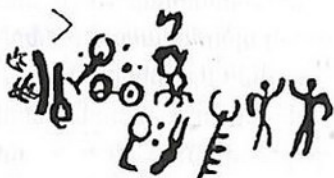
Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



Նկ. 4

Ուխտասարի մի հորինվածքում երկվորյակները գտնվում են «երկնամշանի», այծերի, մարդու, երեք շրջանների՝ լուսատուների միջավայրում (Նկ. 3): Նույն պատկերն ենք տեսնում նաև Ուխտասարի մեկ այլ ժայռապատկերում, որտեղ նրանք ներկայացված են ցուլի, մարդակերպ էակների և երկնային տարբեր գաղափարանշանների հետ (Նկ. 4): Ցլի առկայությունն այստեղ, բնականաբար, հաստատում է երկվորյակների կապը անձրևի, ինչպես նաև ամպրոպ-կայծակի և այն մարմնավորող աստվածությունների հետ: Ուստի և ժայռապատկերներում ցուլի, այլ դեպքերում նաև «կայծակ-այծերի առկայությունը երկվորյակների կողքին» միանգամայն տրամաբանական է»⁸³:

⁸³ *Խորայեյան Յ.Ռ.*, նշվ. աշխ., էջ 218:

Հայկական հերոսավեպի երկվորյակներ Սանասարն ու Բաղդասարը նույնպես կապված են ամպրոպ-կայծակի՝ երկնային տարերքի երևույթների հետ: Սաղմնավորվել են ջրից, ծնվել են ամպրոպ-կայծակի՝ աստվածուհուց՝ Ծովհնարից (որոշ պատումներում Ծովյալ, Ծովյան) և օժտված են նույն ամպրոպային հատկանիշներով: Հնդկական և հունական երկվորյակներ Աշվիններն ու Դիոսկուրները ևս համարվում էին ամպրոպային Ինդրայի և Ջևի գավակները: Աշվինները, երկնքի ծնունդ լինելով, ամենուրեք հետևում էին ամպրոպ-

երկվորյակների անծրաբեր հատկությունն ի հայտ է գալիս մաև մ.թ.ա. II հազ. մի ժայռանկարում, որը Յ. Մարտիրոսյանի կողմից վերծանվում է իբրև արեգակնա-լուսնային նախնադարյան տոմար⁸⁴:

Աստղային այդ քարտեզի վրա երկվորյակները պատկերված են վեր պարզած ձեռքերում օձ-կայծակներ բռնած, «որոնք կարծես պատկերում են կատաղի, անհանգիստ երկնականարը՝ արև-կայծակի աստվածների կռվի պահին»⁸⁵:

Նշված պատկերում երկվորյակները ներկայացվում են արևի և կիսալուսնի պատկերներին զուգահեռ: Եվ ինչպես իրավացիորեն գտնում են հեղինակները, այս հորինվածքներում պատահական չէ մաև ծիու առկայությունը, որն արևի խորհրդանիշ լինելուց բացի, մաև հնագույն կրոնապաշտամունքային պատկերացումներում անբաժան է երկվորյակ աստվածներից⁸⁶:

Յնդկական Աշվիններն ու հունական Դիոսկուրները, որոնք սկզբնապես ունեցել են ծիու կերպարանք, համարվել են Ինդրայի և Ջևսի զավակ-նժույգները⁸⁷: Ինքը՝ Աշվին (*a'sva*), նշանակում է «ծի»: «Սասնա ծռեր» էպոսի պատումներից մեկում (պատում ԻԴ, էջ 1031) երկվորյակ եղբայրների մայրը հղիանում է ծիու սմբակի տեղում գոյացած ջուրը խմելուց, իսկ երկվոր-

կայծակի աստծուն՝ Ինդրային (*Պտերնբերգ*, 75-76), պերուացիները երկվորյակներին համարել են կայծակի աստծու զավակներ: Յին գերմանական ցեղերը հավատացել են, որ երկվորյակների ծնունդին մասնակից է կայծակի աստվածը (*Պտերնբերգ*, 140):

⁸⁴ *Մարտիրոսյան Յ.Ա.*, Նախնադարյան Յայաստանի արեգակնա-լուսնային տոմարը, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N7, 1973, էջ 32, աղ. 8:

⁸⁵ *Մարտիրոսյան Յ.Ա., Իսրայելյան Յ.Ռ.*, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1971, էջ 18, նկ. 145:

⁸⁶ Նույն տեղում:

Յիշենք, որ Քսենոֆոնի վկայությամբ՝ հայերը դեռևս մ.թ.ա. 5-րդ դարում արևային աստծուն (Յելիոս) ծիեր էին նվիրում և զոհաբերում: Իսկ Ստրաբոնը հավաստում է, որ աքեմենյանների ժամանակ Յայաստանի սատրապը պարսից արքային 20.000 մարդու էր ուղարկում միհրական տոների համար:

⁸⁷ *Պտերնբերգ Լ.Կ.*, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, с. 79-81.

յակներին ուղեկցում է նույն երկնային տարերքի հատկանիշներով օժտված ձին՝ Քուռկիկ Ջալալին:

Նժույգների վրա են հանդես գալիս նաև միջնադարյան հայ երգերի «Թուխ-կտրիճները», իսկ բրոնզեդարյան ու միջնադարյան ժայռապատկերներում՝ կենդանականաբանային երկվորյակները: Հայկական հեքիաթներում հերոսները ձիերին դուրս են բերում ծովի հատակից՝ թափահարելով նախապես ծովի ափին պահվող սանձը: Ծովերի, լճերի մեջ ապրող այս ջրածին և հրեղեն ձիերը կարող էին ի կատար ածել մարդկանց բոլոր ցանկությունները: Հայկական հեքիաթներում հերոսներից մեկն ունենում է երեք ձի՝ «մինը կեծակից էր, մեկելը՝ քանուց, մեկելը՝ կրակից»⁸⁸:

Հայ բանահյուսության մեջ արևը հաճախ պատկերացվել է նաև թռչունի կերպարանքով: Արևի ու Լուսնի վաղնջական թռչնակերպ և հետագա մարդակերպ պատկերացումներում ևս դրսևորված են երկվորյակային հատկանիշներ:

Այդ պատկերացումները պահպանվել են իմջպես հին մյուսթական մշակույթի հուշարձաններում, այնպես էլ հայ բանավոր ավանդության, մասնավորապես՝ հանելուկների մեջ: Ըստ Ս. Հարությունյանի՝ Վասպուրականից գրառած արեգակին նվիրված հանելուկներից մեկում արեգակը պատկերացվել է կտուցին ոսկե օղ (=լական) բռնած թռչունի կերպարանքով⁸⁹: Հնագետ Հ. Մարտիրոսյանը արեգակի այս նույն պատկերացումը գտնում է Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում և ուշ բրոնզեդարյան հուշարձաններում⁹⁰: Իսկ Ս. Հարությունյանը դարձ-

⁸⁸ «Սինած թագավորի հեքիաթը», Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատ. III, Երևան, 19, էջ 280:

Ընդհանրապես արևելյան և հին հայկական առասպելաբանության մեջ արևի և ամպրոպի աստվածություններն ամենուրեք հանդես են գալիս միատեղ, որն էլ վառ արտահայտված ենք տեսնում նաև բրոնզեդարյան և ուրարտական պատկերագրություններում:

⁸⁹ *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, N9, 10, 11, 12:

⁹⁰ Տե՛ս *Մարտիրոսյան Հ.Ա.*, Գիտությունն սկսվում է նախնադարում, Երևան, 1978, էջ 34-71:

յալ Վասպուրականից գրառված արևի մասին սույն հնավանդ հանելուկի՝ «Երկու օսկի լայլակ (արագիլ), Առավոտյան զանգեր տվին, ընցան ծովու վրեն, Իրիկուն վերջացան», ծանոթագրության մեջ նկատում է. «Ըստ այսմ՝ ժողովրդի տիեզերական պատկերացումների մեջ արեգակը երկվորյակ անձնավորում կամ առարկայացում է ունեցել («Երկու օսկի լայլակ»)»։ Նույն երևույթն է դիտվում նաև N 9 հանելուկի մեջ, որտեղ արեգակը պատկերացվել է թե՛ որպես թռչուն, թե՛ որպես ոսկե օղ⁹¹։

Կարծում ենք, որ հետազոտողը միանգամայն իրավացի է, քանզի մ.թ.ա. II հազարամյակից եկող արևային մի զարդանախշում թռչունը (հավանաբար՝ արագիլ) երկզվխանի է, որ նշան է նրա երկվորյակության⁹²։

Արեգակի երկվորյակ պատկերացման նախնադարյան նշաններ են պարունակում նաև լուսատուների մասին ավանդագրույցները։ Դրանցից մեկում պատմվում է. «Երբ կեսօրին արևը շատ է մոտենում երկրին և կարող է այն այրել ու մոխրացնել, այդ պահին նրա դեմ է ելնում մի մեծ թռչուն և վիթխարի թևերը տարածելով՝ հովանի է անում երկրին, որով պակասում է արեգակի ջերմությունը։ Թռչունի թևերը կիզիչ արևից խանձվում են, և նա կիսամեռ ընկնում է ծովի մեջ, լողանում, կազդուրվում, բուժվում ու հաջորդ օրը դարձյալ ելնում է արևի դեմ՝ հովանի դառնում երկրին»⁹³։

Այսպիսով՝ թռչունը հանդես է գալիս իբրև արևին հակոտնյա երկվորյակային կերպար։ Իսկ մյուս առասպելական գրույցում արևը նստած է առյուծի մեջքին և սլանում է երկնականաբով։ Առյուծը զինված է վիթխարի թրով և պաշտպանում է արևին քաջքերից⁹⁴։

Ժայռապատկերներում երկվորյակները հաճախ ուղեկցվում են լուսատուների երկրաչափական խորհրդանիշներով։ Կան

⁹¹ *Հայրությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 216։

⁹² Տե՛ս *Մարտիրոսյան Դ.Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 39, նկ. 39։

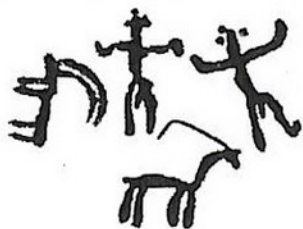
⁹³ *Հանալանյան Ա.Տ.*, Ավանդապատում, Երևան, 1968, N3-4։

⁹⁴ Նույն տեղում, N 1 Դ։

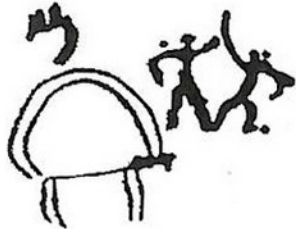
պատկերներ էլ (նկ. 1), որտեղ նրանք գտնվում են կենդանիների և մարդու միջավայրում: Երկվորյակների երկու զույգեր էլ ուղեկցվում են լուսնի պատկերով, որը կա պատահական չէ, քանի որ երկվորյակները, անծրաբեր էակներ լինելով, կապվում էին մաս լուսնի հետ. «Քանզի այս գոտին, որ կիսալուսին է համակարգի, սա է դայեակ անծրաաց և սնուցիչ բուրաստանաց»,— գրում է Շիրակացին⁹⁵:

Ուխտասարի մի ժայռանկարում (նկ. 2) երկվորյակներն իրարից բաժանված են աստղանշանով: «Ամեն մի երկվորյակի ծնունդը առիթ էր մի նոր պաշտամունքային առարկայի ստեղծման, ամեն մի երկվորյակ իր ծննդյան օրից և իր ծնունդով աստվածային էակ է: Այսպիսով՝ երկվորյակների պաշտամունքը դառնում է երկրպագող մարդկանց պաշտամունք: Շատ ժողովուրդների և ցեղերի մեջ երկվորյակները զուգորդվում են երկնային լուսատուների հետ (արև-լուսին և այլն)»⁹⁶:

Մի քանի ժայռանկարներում երկվորյակները պատկերված են գլխի մոտ լուսատու շրջանակների պսակով (նկ. 5) և ներկայանում են իբրև լուսատուներ՝ հանդես գալով հորիզոնական տարածած թևերով՝ երկու այծերի հետ⁹⁷:



Նկ. 5



Նկ. 6

⁹⁵ *Արախանյան Ա. Գ.*, Անամիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 325-326:

⁹⁶ *Штернберг Л. Я.*, նշվ. աշխ. էջ 82:

⁹⁷ Այծը հին արևելյան և հունական շատ առասպելներում հանդես է գալիս որպես երկվորյակային աստվածությունների հովանավորող ու սնուցող:

Հաջորդ պատկերում (նկ. 6) դարձյալ երկվորյակների հետ քանդակված է երկու այծ, սակայն, ի տարբերություն նախորդի, մի շրջանակը գտնվում է երկվորյակներից մեկի ուսի մոտ, մինչդեռ երկվորյակներից մյուսը մեկական շրջանակ ունի գլխի և ոտքի մոտ: Եվ ինչպես կարծում են մշակույթի պատմաբանները (Յ. Իսրայելյան, Յ. Մարտիրոսյան), լուսատուների դիրքի փոփոխությունն ունեցել է կարևոր նշանակություն նախնադարյան աստղագուշակների համար:

Երկնային լուսատուների դիրքի ու շարժման համապատասխան արվել են զանազան գուշակություններ՝ կապված եղանակի փոփոխության, ցանքսերի, մահվան, մարդկանց ու կենդանիների ծննդաբերության, արևի, լուսնի խավարումների և այլ երևույթների հետ⁹⁸:



Նկ. 7

Սյունիքի մեկ այլ նկարում (նկ. 7) պատկերված են հորիզոնաձև տարածած թևերով, օղակով ավարտվող իրաններով երկու զույգ կերպարներ, որոնց միջև գտնվում է այծ՝ իրանի մոտ իրար կպած երկու խաչերով:

Զույգ խաչը համապատասխանում է Շիրակացու այն տեղեկությանը, ըստ որի՝ երկվորյակներն ունեն երկու աստղ⁹⁹:

Ըստ Յ. Իսրայելյանի՝ երկվորյակներին պատկանող և նրանց խորհրդանշող երկու աստղը մեր նախնիների կողմից զուգորդվել է գիշերվա (լուսնի, գիշերային աստղ) և ցերեկվա (արև, արշալույս) լույսի հետ¹⁰⁰:

Այն, որ երկվորյակները կապված են եղել որևէ լուսնային երևույթի հետ, տեսնում ենք նաև «Սասնա ծռերի» պատումներից մեկում. «Երիկվորե որ գուբեր չուրմի կես գիշեր, Սանա-

⁹⁸ Տե՛ս *Մարտիրոսյան Յ.Ա.*, *Գեղամա լեռների ժայռապատկերները*, Երևան, 1981, էջ 78:

⁹⁹ *Աբրահամյան Ա.Գ.*, *նշվ. աշխ.*, էջ 331:

¹⁰⁰ *Իսրայելյան Յ.Ռ.*, *Երկվորյակների պաշտամունքի հետքերը* հին Հայաստանում, ՊԲՀ, 1980 N 3 15 220:

սարն նոբադարություն կ'եններ: Էնդոնց եղն էլ Բաղդասարն գ'ել-ներ չուր մի լուսուն կը մոտներ. աղոթընի մոտն էլ՝ մերն կ'եններ, չուր մի լուս մի լուսանան կը մոտներ, շիտակ լուս կու բացվեր: Լուսն որ կը բացվեր, արեվն կ'առներ, կ'ելնին ուրանց դաթար-դութուր կը բառնին, կ'երթին ուրանց ճամբխուն... Չուրի կես գիշերն Սանասարն կը քաշեր: Եկավ Բաղդասարի դորն...»¹⁰¹:

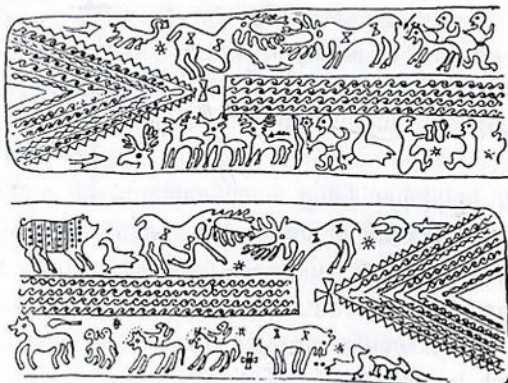
Այսինքն՝ երկվորյակները մարմնավորում են արեգակի օրա-պտույտը՝ արևածագն ու մթնշաղը: Ցերեկվա և գիշերվա հերթագայության հետ են կապված նաև հնդկական Աշվինները. արթնանալով՝ սլանում են ոսկե անվակառքով, որին լծված են ձիեր, թռչուններ: Նրանց ուղեկցում է արշալույսի աստվածուհի Ուշասը, որի հայտնվելը նշանակում է օրվա սկիզբ: Նա երկնքով քշում է կարմիր ամպրոպային կովերին և ուղի հարթում արևի համար¹⁰²:

Երկնային տարերքի գաղափարն է դրսևորված մ.թ.ա. II հազ. վերջի և I հազ. սկզբների մի քանի բրոնզե գոտիների պատկերներում: Բրոնզե այդ գոտիները հայտնաբերվել են Սամթավրոյի ուշ բրոնզի և վաղ երկաթի ժամանակաշրջանին պատկանող դամբարաններում (նկ. 8): Առաջին գոտու վրա պատկերված են ձուկ, եղջերուներ, ձի, առյուծ, խոզ, թռչուն, այծ: Մարդկային կերպարներն են երկվորյակները և աղեղնավորը: Գոտու ստորին շարքում երևում են իրար կպած երկու մարդուկներ, որոնք հաջորդ պատկերում հանդես են գալիս իբրև հեծյալներ: Այս բոլոր պատկերները հաճախ ուղեկցվում են լուսատուների երկրաչափական խորհրդանիշներով: Լուսատուի նշանն էլ նրանց բաժանում է արջի, բադի, այծեղջյուրի և ձկան պատկերներից: Գոտու վրա իրար պոզահարող եղջերուներն իրենց վրա կրում

¹⁰¹ «Սանա ծոռեր», Խ. Ա. խմբագրեց պրոֆ. Մ. Արեոյան, աշխատակցությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1936, պատում Դ, էջ 140-141, &4:

¹⁰² Տե՛ս *Ашвин*, МНМ, Т.І., Москва, 1980, с. 144.

են «փայլակ» գաղափարանշանը, որ խորհրդանշում է անպարոպ-կայծակը¹⁰³:



Նկ. 8

Ժայռապատկերներում, ինչպես երևում է, երկվորյակներն ամենուրեք հետևում են կամ կայծակնաբեր եղջերուներին կամ աղեղնավորին. «Աղեղնավորը, յորում են աստղեք վեց, եթ տեսանիցես, զնոսա ի թրթռմանաց, գիտասջիր, թե առաքին ի նոցանէ աստեղք հանգոյնք, ծովք խռովին, և ամպքն զուարածանան», – գրում է Շիրակացին¹⁰⁴:

Շիրակացու մեկ այլ վկայությամբ «Շնաստղը, Խողովակը, Վաքըն, Ծիծառն, սայլն, միւս սայլն, մարզոնն, կարճընգեաց, ճոկանոտնն, ջրբաշխն, խոզն, Անդիակն, Արկաւղն: Սրանք աստեղք են, որ ցուցանեն զանձրեաց սաստկութիւն»¹⁰⁵:

Նշված գոտու վրա առկա են արջը, թռչունը, խոզը, ձուկը, ջրասամույրները:

Արջերը, ըստ հնագետ Յ. Մարտիրոսյանի, հավանաբար ներկայացնում են Մեծ և Փոքր Արջերի համաստեղությունները, իսկ

¹⁰³ Տե՛ս *Մարտիրոսյան Յ.Ա.*, *Գեղամա լեռների ժայռապատկերները*, Երևան, 1981, էջ 78:

¹⁰⁴ *Արրահամյան Ա.Գ.*, *նշվ. աշխ.*, էջ 331-332:

¹⁰⁵ Նույն տեղում:

մնացած կենդանիները խորհրդանշում են անծրաբեր աստղեր լինելու հանգամանքը¹⁰⁶։ Եվ քանի որ երկվորյակները համարվում էին անծրաբեր, եղանակ կարգավորող էակներ, ուստի կենդանականարում համալրել են գարնան մայիս՝ ամիսը՝ խորհրդանշելով բնության զարթոնքը. «Խոյ, ցուլ, երկրաւորի... Սոքա երեքեան յեղանակ գարնանային», – գրում է Շիրակացի¹⁰⁷։

Սամթավրոյի դամբարանից գտնված բրոնզե գոտու վրա նետ ու աղեղով զինված, եղջերուներին և այծերին նետահարող երկվորյակներից բացի հանդես են գալիս նաև գայլեր։

Ուսումնասիրություններից հայտնի է, որ երկվորյակ աստվածների կենդանակերպ դրսևորումներից մեկն էլ գայլն է¹⁰⁸։

Վեդայական ավանդության մեջ Աշվինները գայլերի տերերն ու հովանավորներն են, երբեմն պատկերացվել են գայլերի կերպարանքով։ Հունական ավանդության մեջ ևս Դիոսկուրները զուգորդվում են գայլերին. Անտիուտեի ամուսինը՝ երկվորյակների հայր Լիկոսը գայլ է։ Ապոլոնի մակդիրներից մեկն է Լիկեյոս (= «գայլային»), իսկ Ապոլոնի և Արտեմիդի մայրը՝ Լետոն, էգ գայլի կերպարանք է ընդունում։ Հռոմեական երկվորյակներ Հռոմուլոսի և Հռեմոսի մայրը՝ Ռեյա Սիլվիան, սրբազան աղբյուրի մոտ՝ գայլերին հովանավորող Մարս աստծո պուրակում, գայլերից քշվում է քարանձավ, որտեղ նրան գտնում է Մարսը։ Նրանց զուգավորումից ծնվում են երկվորյակները, որոնք հետագայում սնվում են էգ գայլի կաթով¹⁰⁹։

Երկվորյակների՝ գայլերի հետ ունեցած հիմնավորց կապի դրսևորումներ է գտնում Ս. Հարությունյանը «Արտավազդի» առասպելի մի քանի տարբերակներում՝ հերոսի շղթաները կրծող տարագույն զույգ շների կերպարում։ Դրանցից են դյուցազնին ծառայելու պարագան, նրանց տարագույն լինելու հանգաման-

¹⁰⁶ Տե՛ս *Մարտիրոսյան Դ.Ա.*, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1981, էջ 79։

¹⁰⁷ *Արախանյան Ա.Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 323։

¹⁰⁸ *Штернберг Л.Я.*, նշվ. աշխ., էջ 79-81։

¹⁰⁹ *Штернберг Л.Я.*, նշվ. աշխ., էջ 142։

քը՝ սև, սպիտակ, որոնց սպիտակը խորհրդանշում է արևը, սևը՝ լուսինը: Առաջինը կապված է լուսավոր աշխարհի կյանքի հարատևության հետ, երկրորդը՝ սև ու մութ աշխարհի, ստորգետնայքի գաղափարին¹¹⁰:

Երկվորյակ գայլերի պատկերներ են հայտնաբերվել նաև Լոռի-բերդի մ.թ.ա. X-VIII դդ. դամբարանների հախճապակյա տուփի կողերի վրա, որտեղ գայլերից մեկը տեղավորված է յուրաքանչյուր կողի վերին մասում, մյուսը՝ ստորին: Նրանց միջև պատկերված են պտղաբերության, արգասավորման գաղափարն արտահայտող երկրաչափական պատկերներ¹¹¹: Արկղիկը, ընդհանրապես, համարվել է երկվորյակների ատրիբուտը և խորհրդանշել է հարստություն և առատություն¹¹²:

Հայկական լեռնաշխարհում երկվորյակների պաշտամունքը, սկիզբ առնելով բրոնզե դարից, շարունակվում է նրա հաջորդ փուլերում և թափանցում հայ հեթանոսական, հետագայում նաև քրիստոնեական կրոնի ոլորտները:

Հեթանոսական շրջանի վկայություններ են «Թուխ Մանուկ» կոչվող հուշարձանները, որոնք, ըստ Հ. Մարտիրոսյանի, սկզբնապես եղել են երկվորյակների գերեզմաններ և գրեթե բոլոր դեպքերում գտնվել են սրբազան աղբյուրների կամ գետակների մոտ՝ մշտապես խոնավ լինելու և դրանով իսկ անձրև ապահովելու նպատակով¹¹³:

Թուխ Մանուկները հիմնականում եղել են մատուռանման կառույցներ կամ էլ՝ գերեզմանաձև փոքրիկ շինություններ¹¹⁴:

«Ամենափոքրիկ մատուռ մը, կամ առանց կավաշաղախի շարված քարերով շենք մը, և անոնց մեջ ճրագ ու խնկանոց... Թուխ Մանուկն այս է»¹¹⁵:

¹¹⁰ *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 351:

¹¹¹ Տե՛ս *Մարտիրոսյան Հ.Ա.*, նշվ. աշխ. էջ 75:

¹¹² *Штернберг Л.Я.*, Культ близнецов в Китае и индийские влияния, Сборник Музея антропологии и этнографии, VI, Л., 1927, с. 3-4.

¹¹³ *Մարտիրոսյան Հ.Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 79:

¹¹⁴ *Մնացականյան Ա.Ը.*, Թուխ մանուկ հուշարձանների մասին, ՊԲՀ, N 2, 1976, էջ 179:

¹¹⁵ *Սրվանձությանց Գ.*, Գրոց ու բրոց, Երևան, 1978, էջ 79:

Ըստ հնագետ Յ. Իսրայելյանի՝ «Թուխ Մանուկ» կոչվող այդ հուշարձանների վառ ապացույցներն են Դվինի մի դամբարանի վրա դրված սալաքարերը՝ վրան քանդակված մարդկային գույգ էակներ, որոնք, ի տարբերություն մյուս ժայռապատկերային երկվորյակների, կրում են սրածայր գդակներ և զերծ են լուսատուներ խորհրդանշող նշաններից¹¹⁶:

Թուխ Մանուկների մատուռները մինչև այսօր էլ համարվում են սրբատեղի¹¹⁷:

Այսպիսով՝ ժայռապատկերներում և կիրառական արվեստի մեջ պահպանված երկվորյակների պատկերներն ապացուցում են, որ նրանց պաշտամունքը գոյություն է ունեցել բրոնզեդարյան և շատ ավելի վաղ ժամանակներում, որն էլ պահպանվել ու հարատևել է հայ ժողովրդի մեջ նաև քրիստոնեության ժամանակաշրջանում՝ ընդհուպ մինչև մեր օրերը:

¹¹⁶ *Իսրայելյան Յ.Ռ.*, Երկվորյակների պաշտամունքի հետքերը հին Հայաստանում, *ՊԲՀ*, N3, 1980, էջ 227:

¹¹⁷ Բանահավաքչական գործուղման ընթացքում այցելելով Գեղարքունիքի մարզի մի քանի գյուղեր՝ ականատես եղանք, որ Կարմիրգյուղում, Սարուխանում և Լանջաղբյուրում գոյություն ունեն Թուխ Մանուկ սրբատեղիներ, որոնք բոլորն էլ կառուցված էին ջրերի՝ գետակների մոտակայքում: Ընդ որում, Լանջաղբյուրի՝ Թուխ Մանուկ մատուռը գտնվում է կիսավեր վիճակում, և տեղացիները բացառում էին մոտակայքում ջրի գոյության փաստը: Միայն միջին տարիքի մի տղամարդ, տուրք տալով մեր պնդումներին, նշեց, որ մի քիչ վերև մի ջրաղաց կա ու մի առու:

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ
ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ՎԻՊԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐՈՒՄ

Ա. ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ «ՎԻՊԱՍԱՆՔ»
ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՎԵՊՈՒՄ

Հայոց առաջին հին վեպը առասպելաբանական է և ավանդվել է Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությանը»¹¹⁸։ Ըստ Մ. Աբեղյանի՝ «Վիպասանքը» սկզբնապես չափածո տեսքով պարունակել է «փոքր քերթվածներ ու գրույցներ հերոսների ու նրանց քաջագործությունների մասին»։ Ժամանակի ընթացքում այդ անջատ երգերն ու ավանդությունները, հարելով իրար, առաջ են բերել «Վիպասանքը», «Երգք վիպասանաց» կամ «Երգք առասպելաց»¹¹⁹։ Ս. Հարությունյանը, հիմնականում համաձայն լինելով «Վիպասանքի» ձևավորման Մ. Աբեղյանի տեսությանը, գտնում է, որ էպոսի ստեղծման գործում չպետք է գերազնահատել պատմական տարրերը։ Այստեղ նա հատուկ ուշադրություն է դարձնում դիցաբանական կաղապարների օգտագործմանը, և մի շարք զուգահեռներ է ի հայտ բերում «Վիպասանքի» ու «Սասնա ծռերի» միջև¹²⁰։

«Վիպասանքի» կերպարների, նրանց անունների ծագման հարցերին է անդրադարձել նաև Ա. Պետրոսյանը և հնդեվրոպական «սև» ու «սպիտակ» հերոսների հակամարտության առասպելության վերակազմությանը նվիրված իր աշխատության մեջ։

¹¹⁸ *Մովսես Խորենացի*, Պատմութիւն Հայոց, Գիրք Ա, իգ, քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, Երևան, 1991։

¹¹⁹ *Աբեղյան Մ. Խ.*, երկ., հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 97։

¹²⁰ *Հարությունյան Ս. Բ.*, Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում», ԼՀԳ, N 11 (467), էջ 65-85։

հենց այդ տեսանկյունից էլ նա մեկնաբանում է «Վիպասանքի» կերպարներից մի քանիսը¹²¹:

Իր մեկ այլ աշխատության մեջ Ա. Պետրոսյանը, որպես «Վիպասանքի»՝ իրար հաջորդող սերունդներ ներկայացող կերպարները համեմատական աղյուսակներով զուգադրել է «Սասնա ծռերի» և հայկական ու հնդեվրոպական այլ ծննդաբանական շարքերի վիպական անձանց կերպարների հետ¹²²:

«Վիպասանք» առասպելաբանական վեպը բաղկացած է երկու վիպաշարից՝ Տիգրանի և Արտաշեսի վեպերից:

Տիգրանի վեպն ըստ Խորենացու՝ վերաբերում է Կյուրոսի ժամանակակից Տիգրան Երվանդյանին: Սակայն Մ. Աբեղյանի դիտարկմամբ Տիգրանի վեպը հիմնականում վերաբերում է Տիգրան Մեծին (մ.թ.ա. I դար)¹²³: Այդ, իհարկե, այդպես է: Բայց եթե հաշվի առնենք, որ Մ. Խորենացին իր տվյալները քաղել է հայ հին վիպական ավանդությունից, կարելի է ենթադրել, որ վիպասանների հաղորդման մեջ Տիգրանի վեպը սկիզբ է առնում մ.թ.ա. 6-րդ դարի հայ թագավոր Տիգրանից¹²⁴:

Ուրեմն, ըստ Խորենացու, Տիգրանը Երվանդյան է, որ նշանակում է Երվանդի¹²⁵ հաջորդ սերունդ: Բացի այդ, նրա հաղորդած հայոց թագավորների ցանկում Տիգրանը դրված է Երուանդ Սակաւակեացից հետո: Եվ, ընդհանրապես, տոհմի ծագման ավանդությունը միշտ էլ դրվում է տվյալ տոհմի պատմության սկզբում և անկախ Մ. Խորենացու «Պատմության» մեջ

¹²¹ *Պետրոսյան Ա.Ե.*, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 5:

¹²² Տես *Պետրոսյան Ա.Ե.*, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 33:

¹²³ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 96:

¹²⁴ Այս նույն Տիգրանի մասին տես Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 435-443:

¹²⁵ Երվանդ անվան ստուգաբանության նկատառումներով հետալսու գործածելու ենք անվան հին ձևը՝ Երուանդ՝ բնականաբար պահպանելով նաև Երուազ ձևը:

դրված Երուսաղեմի և Տիգրանի վեպերի հետևառաջությունից սկիզբը պետք է համարել Երուսաղեմի վեպը:

«Վիպասանքուն» Երուսաղեմի և նրա երկվորյակ եղբոր՝ Երուզի առասպելն ու Երուսաղեմի ճյուղը մտել է Արտաշեսի վեպի մեջ և, ըստ պատմության, վերագրվել է Երուսաղեմի վերջին¹²⁶: Մինչդեռ Երուսաղեմի հրաշալի ծնունդն աստվածային է, պատշաճում է Տիգրանի հոր (կամ նախնու) ծննդին և օժտված է ամպրոպային հատկանիշներով ու հավանաբար վերափոխված է Տիգրանի նախնուն: Հետևաբար Երուսաղեմի ճյուղը պետք է դիտել իբրև Տիգրան Երուսաղեմի ճյուղի սկզբնամաս, քանի որ հայ վիպական ավանդության մեջ բոլոր նշանավոր հուշարձանները, ինչպես կտեսնենք, հետագա շարադրանքի ընթացքում, սկսվում են երկվորյակային գրույցներով, այսինքն՝ դրանք ունեն ելակետային դիրք վիպական սյուժեի հետագա ծավալման համար:

Հայոց հնագույն վեպում՝ «Վիպասանքուն», պահպանվել է Երուսաղեմի ու Երուզե երկվորյակ եղբայրների հրաշալի ծննդի պատմությունը: Նշենք, որ Երուսաղեմի ու Երուզեի գրույցը թեպետ ունի պատմական ավանդության մակարդակ, այդուհանդերձ, «Վիպասանքուն» երկվորյակների մասին պատմող սյուժեն ունի բացահայտ առասպելաբանական բնույթ:

Մ.հորենացին հաղորդում է, որ Արշակունյաց ազգից մի կին, որ անծով խոշոր էր, պարարտ ու վաճառոտ, ոչ ոք չէր համարձակվում նրան կնության առնել, զուգավորվում է ցլի հետ և «ծնանի երկու մանկունս յանկարգ խառնակութենէ, որպէս Պասիփայէ զՄինոտավրոս: Եւ ի զարգանալ մանկանցն՝ կոչեն անուանս Երուսաղեմ և Երուզե»¹²⁷:

Հունական առասպելաբանության մեջ Կրետեի հրեշ Մինոտավրոսը ծնվում է Պասիփայեի հետ ցլի զուգավորումից և փակվում լաբիրինթոսի մեջ, ուր՝ նրան կերակրում են մարդու

¹²⁶ Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 514:

¹²⁷ *Սովստ հորենացի*, նշվ. աշխ., Գիրք Բ, ԼԷ:

մտով: Այլ կերպ ասած՝ Արշակունի այդ հսկա կինը զուգավորվում է ցլի հետ, որի հետևանքով ծնվում են Երուանդ և Երուազ անուններով երկվորյակները:

Երուանդի և Երուազի առասպելում դրսևորված են երկվորյակների զրույցներին խիստ բնորոշ մոտիվներ, որպիսիք են Երուանդի՝ իբրև տոհմային և մշակութակերտ նախնու հետևյալ գործառույթները. Երուանդաշատ մայրաքաղաքի, Երուանդավան, Երուանդակերտ բնակավայրերի, Բագավան պաշտամունքային կենտրոնի, Ծննդոց անտառի հիմնադիր:

Երուանդը, հասակ առնելով, դառնում է մի խիզախ ու հաղթանդամ մարդ, որը ծառայության է անցնում Սանատրուկ թագավորի մոտ: Վերջինս նրան նշանակում է վերակացու և առաջնորդ: Այնուհետև բոլոր նախարարների մեջ դառնում է նշանավոր և իր խոնարհությամբ ու առատաձեռնությամբ բոլորին իր կողմն է գրավում:

Սանատրուկ թագավորի մահից հետո բոլոր նախարարները միաբանվում են և Երուանդին կարգում թագավոր: Սակայն Երուանդը թագավոր դառնալուց հետո կոտորում է Սանատրուկի զավակներին: Փրկվում է միայն մեկը՝ Արտաշես անունով, որին իր ստնտուն՝ Սմբատ Բագրատունին, փախցնում է Ջերգավառի կողմերը, իսկ այդտեղից էլ՝ Պարսկաստան: Պարսից թագավորը սիրով ու պատվով ընդունում է նրանց:

Արտաշեսի փախուստը շատ է անհամգստացնում Երուանդին: Նա ոչ մի կերպ չի կարողանում ոչ Սմբատին համոզել, որ իր կողմն անցնի, ոչ էլ պարսից թագավորին, որ իրեն հանձնի Արտաշեսին: Երուանդը, մերժում ստանալով, մարդիկ է ուղարկում Բայբերդ, կոտորել տալիս ամրոցի պահապաններին, գերում Սմբատի երկու դուստրերին՝ Սմբատանուշին և Սմբատուհուն, տանում փակում է Անի ամրոցում:

Երուանդի թագավորության ժամանակ արքունիքը զրկվում է խմելու ջրից: Նա արքունիքն Արմավիրից տեղափոխում է բարենպաստ վայր և այն ապահովում խմելու ջրով:

Այնուհետև կառուցում է միջնաբերդը և ամրացնում այն բարձր պարիսպներով: Այդ նոր քաղաքը նա կոչում է իր անունով՝ Երուանդաշատ: Երուանդն իր ապահովության համար կռատունը հեռացնում է մայրաքաղաքից և դեպի հյուսիս՝ Ախուրյան գետի ափին, կառուցում է մի փոքրիկ քաղաք և կոչում Բագարան: Արմավիրից այնտեղ է տեղափոխում բոլոր կուռքերը, մեհյաններ կառուցում և իր եղբորը՝ Երուագին կարգում քրմապետ: Գետի հյուսիսային կողմում տնկում է մի մեծ անտառ, պարսպապատում այն և դարձնում որսարգելարան ու անվանում Ծննդոց անտառ:

Կառուցում է գեղեցիկ ու չքնաղ հորինվածքով մի դաստակերտ և անվանում Երուանդակերտ: Նա մեծ հովիտը բնակեցնում է մարդկանցով, «իսկ բնակչության շուրջը կազմում է ծաղկանոցներ և բուրաստաններ, ինչպես բքի շուրջը աչքի մյուս բոլորակը: Իսկ այգիների բազմությունը նմանում էր խիտ արտևանունքի գեղեցիկ գծին, որի հյուսիսային կողմի կամարածն դիրքը իսկապես համեմատվում էր գեղեցիկ կույսերի հոնքերին: Իսկ հարավային կողմից հարթ դաշտերը (հիշեցնում էին) ծնոտների գեղեցիկ ողորկությունը: Իսկ գետն իր երկու ափերի բարձրություններով պատկերացնում էր մի բերան, իր երկու շրթունքներով: Եվ այդ գեղեցիկ դիրքը կարժես անթաթ հայացքն ուղղել է թագավորանիստ բարձրավանդակի վրա: Արդարև բերրի և թագավորական դաստակերտ»¹²⁸: Այսպիսի քնարականությամբ է խորենացին պատկերում Երուանդի կերտած նոր մայրաքաղաքը:

Անցնում են տարիներ: Պարսկաստանում մեծանում է Սամատրուկ թագավորի որդին՝ Արտաշեսը: Պարսից թագավորը, ի հատուցում Սմբատի՝ հօգուտ Պարսկաստանի արած ռազմական շատ քաջագործությունների, նրան է հանձնում Ատրպատականի, Ասորեստանի գորքերի մի մասը և հանձնարարում,

¹²⁸ *Մովսես Խորենացի*, Հայոց պատմություն, Երևան, 1981, էջ 188:

որպեսզի Արտաշեսին տանեն և իր հայրենական գահին հաստատեն:

Լուրն առնելով՝ Երուսանդը Ուտիքում իր նախարարներից շատերին կողմնապահներ է նշանակում, իսկ ինքը վերադառնում է քաղաք ու իրեն ենթակա տարբեր տիրույթներից (Յայոց, Վրաց, Կեսարիա և Միջագետք) մեծ զորք հավաքում:

Երբ Սմբատն իր զորքով մոտենում է Ուտիքի սահմաններին, այստեղ Երուսանդի թողած և՛ կողմնապահ նախարարներն իրենց զորքով, և՛ հայոց մյուս նախարարները միանում են Սմբատին: Երուսանդն սկսում է բոլորին առատաձեռն պարգևներ տալ, սակայն մեծ մասը ներքուստ նրան չի համակրում, քանի որ գիտակցում էին, որ դա ոչ թե առատաձեռնությունից է բխում, այլ երկյուղից:

Ճակատամարտի ժամանակ Երուսանդի համախոհ զորքի մի մասը կոտորվում է, իսկ մյուս մասը՝ փախուստի դիմում: Պատերազմի դաշտից փախչում է նաև Երուսանդը:

Սմբատն իր փոքրաթիվ վաշտով հասնում է Երուսանդաշատի դարպասների մոտ, քաղաքի դուռը պահում՝ սպասելով Արտաշեսի գալուն: Երուսանդի զորքը, չկարողանալով դիմադրել, անձնատուր է լինում: Սմբատի զինվորներից մեկը, ներս մտնելով ամրոց, սպանում է Երուսանդին: Բայց Արտաշեսը, հիշելով, որ Երուսանդի մեջ Արշակունյաց տոհմի արյան խառնուրդ կա, հրամայում է թաղել նրան և վրան մահարձան կանգնեցնել: Այնուհետև Սմբատի զորքը շարժվում է Բագավան: Սմբատն այստեղ բռնում է Երուսագին, հրամայում է նրա վզից երկանաքար կապել և նետել գետի հորձանուտը:

Այսպես՝ Երուսանդը վեպում մի կողմից հանդես է գալիս իբրև պատմական անձ, որի անվան մեջ ամփոփված են պատմական հիշողություններ նախքան մ.թ.ա. II դարը, մյուս կողմից՝ իբրև առասպելական էակ:

Ինչպես բազմիցս նշել ենք, թե՛ մասնագիտական գրականության մեջ և թե՛ հնդեվրոպական ավանդության տվյալների

համաձայն, երկվորյակները համարվել են որոտի կամ կայծակի գավակներ¹²⁹:

Ըստ Ս. Հարությունյանի՝ Երուանդ անունը հայերեն հնչյունական արտացոլումն է հնդեվրոպական *Perua-Perwa-Peru(n)t* ամպրոպային դիցանվան, և նրա աստվածային հիշատակը պահպանված է Բագրևանդ (*bag*-«աստված»+*(a)rvand*=Երուանդ) պաշտամունքային տեղանվան մեջ, իբրև իրանական «աստուած Երուանդ» անունների կապակցություն:

Երուանդը եղել է հին հայոց ցլածին ամպրոպային աստծո անուններից մեկը, որ արտահայտություն է գտել Տիգրանի «Երուանդեան» մակդրի մեջ, որը ոչ միայն Տիգրանի սերունն է ցույց տալիս, այլև նրա ամպրոպային գործառույթը՝ իբրև վիշապ Աժդահակին հաղթող¹³⁰:

Հայոց հին վեպում՝ «Վիպասանքում», Երուանդն ու Երուազը հանդես են գալիս իբրև ցլածին, հրաշածնունդ երկվորյակներ: Այսինքն՝ նրանց հայրը ցուլն է, որը խորհրդանշում է ամպրոպային աստծո վաղնջական կերպարը, իսկ նրանից ծնված երկվորյակները, բնականաբար, կապվում են երկնային խոնավության՝ անձրևի, պտղավորման գաղափարի հետ:

Հայկական մի շարք հանելուկներում անձրևաբեր ամպը և ամպրոպային դուրդոցը ներկայացված են որպես երկնային կոպ և նրա բառաչ.

Կոպ մի ունիմ հանա-հանա,
Կոտոշները Մսրխանա

¹²⁹ Տե՛ս Близнечные мифы, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 176, ինչպես նաև Штернберг Л.Я., Первобытная религия в свете этнографии, Ленинград, 1936, с. 75-76.

¹³⁰ Տե՛ս Հարությունյան Ս.Բ., Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 110: Անգամ հայոց նշանավոր թագավոր Արտաշես I-ը, որն ըստ «Վիպասանքի» Երուանդի թշնամին էր, իր սահմանաքարերի արանատառ արձանագրություններում հիշատակվում է իբրև Արտաշես Երուանդական (Տե՛ս Սարգսյան Գ.Խ., Հայաստանի միավորումը և հզորացումը Արտաշես Ա-ի օրոք, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 529): Սա ցույց է տալիս պաշտամունքային այն արժեքը, որն ունեցել է Երուանդը հայոց արքայատոհմի սկզբնավորման գործընթացում:

Կաթնաղբյուրեն ջուր կը խմա
Արյունծովեն ձեն կը հանա¹³¹:

Հաշվի առնելով երկվորյակների սերտ-կապը ջրային տա-
րերքի հետ և նաև այն, որ երկվորյակներն իրենց տունը կամ
քաղաքը կառուցում են ջրի ակունքներին¹³² կամ էլ ջրառատ
տեղերում¹³³, տեսնում ենք, որ Երուանդը ևս, իբրև սրբազան
երկվորյակներից մեկը, հանդես գալով քաղաքի, իշխանության
և տոհմի հիմնադիր, իր արքունիքը՝ Երուանդաշատը, և Բագա-
րան քաղաքը կառուցում է Ախուրյան գետի ափին, իսկ գետի
հյուսիսային ափին էլ տնկում է Ծննդոց անտառը¹³⁴: Այն, որ
երկվորյակներն ամպրոպային աստվածություններ են, հետևա-
բար հանդես են գալիս նաև իբրև վիշապամարտիկներ, որոնք
պայքարում են երկրին սպառնացող չար ուժերի՝ վիշապների
դեմ, ազատագրում են արևն ու ջուրը՝ ապահովելով պտղաբե-
րություն և բարգավաճում: Ջրերի ազատման մոտիվը ևս դրսևոր-
ված է Երուանդի վեպում, որը երևում է նրա՝ արքունիքն Արմա-
վիրից դեպի արևմտյան կողմում գտնվող միակտուր ապառաժ
բլրի վրա տեղափոխելուց, որի մի կողմը շրջափակում էր
Երասխը, իսկ դիմացից հոսում էր Ախուրյան գետը: «Երուանդը
պարսպապատում է բլուրը, պարսպից ներս շատ տեղերում
ժայռի քարերը կտրել տալով՝ փորվածքներ է բացում, հասց-

¹³¹ *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1960, էջ
103-104:

¹³² Հմմտ. Սանասարի և Բաղդասարի Սասնա քաղաքի կառուցումը:

¹³³ Հմմտ. Դեմետրի և Գիսանեի մեհյանների կառուցումը Ինճակնյա տեղիքում:

¹³⁴ Առհասարակ երկվորյակները կապվում էին նաև անտառի հետ, քանի որ
նրանք համարվում էին անտառային ոգու երեխաներ: Օրինակ՝ Դահունեում (պե-
տություն Աֆրիկայում), ինչպես նաև շատ ժողովուրդների մոտ, երկվորյակնե-
րին ինիցիացիայի ժամանակ տանում էին դեպի ջուրը՝ ճահիճը, կամ անտառ,
որտեղ ըստ հավատալիքի, նրանք վերադառնում կամ թափառում էին մահից
հետո (Տեն ՄՀՄ, տ. I, Մ. 1980, с. 176.): Հետաքրքիր է նաև, որ «Սասնա ծռեր»
էպոսի գավառիցի Համբարձում-Խապո Գրիգորյանի տարբերակում (հ. Ա ԻԳ)
երկվորյակ եղբայրներից մեկը՝ Սանասարը, իր թուր Կեծակին ձեռք է բերում
անտառում՝ ծառից կախված, իսկ նույն Գավառիցի սերող Գրիգոր Փոխան
Եղիազարյանի պատումում (հ. Ա. ԻԲ) երկվորյակներն իրենց տունը կառու-
ցում են անտառում:

նուն մինչև բլրի հատակը, հավասարեցնում գետնի մակերևույթին՝ այնպես, որ գետի ջրերն սկսում են հոսել փորվածքի մեջ և խմելու ջուր մատակարարել քաղաքին»¹³⁵:

Երուանդի՝ արքունիքը ջրով ապահովելը, անշուշտ, պատմական իրողության վիպական արտացոլումն է: Այսինքն՝ այստեղ պատմականը վերաիմաստավորվում է առասպելաբանական մտածողությամբ, որն էլ կարող է լինել իբրև ջրի առասպելական պաշտամունքի դրսևորում:

Ինչպես տեսնում ենք, Երուանդն իր միջազգային շատ արյունակիցների նման քաղաքն ու թագավորությունը ևս հիմնում է գետի կամ ջրերի ավերին և իբրև ամպրոպային աստծո հնագույն կերպար՝ ազատագրում է ջուրը՝ ապահովելով պտղաբերություն ու բարգավաճում: Երուանդը երկվորյակներից ավագն է և օժտված է աչքի (հայացքի) հմայական զորությամբ: Չար աչքի կամ նայվածքի հմայական զորությունն արդեն իսկ վկայում է նրա ամպրոպակայծակնային հատկանիշը:

Հնդեվրոպական հավատալիքների համաձայն՝ չար աչքն անձնավորումն է «ամպերի միջից շեղ փայլակող կայծակի»։ որն ամպերից փայլատակում է որպես ցասկոտ կամ զարհուրելի խեթ հայացք և վնասում ոչ միայն մարդկանց ու կենդանիներին, այլև պատահած ամեն ինչի¹³⁶:

Մ. Խորենացին նկարագրում է, թե ինչպես ամեն լուսաբաց սպասավորները ործաքարե վեմեր են պահել Երուանդի հայացքի դեմ, որոնք պայթել են նրա նայվածքի զորությունից և չեզոքացրել աչքի չար ազդեցությունը. «Բայց ասեն զԵրուանդայ՝ ըստ հմայից դժնեայ գոլ ական հայեցուածով. վասն որոյ ընդ այգանալ աչալրջացն սովորութիւն ունել սպասաւորացն արքունի՝ վէմն ործաքարեացս ունել ընդդէմ Երուանդայ, և ի հայեցուածոցն դժնութենէ ասեն պայթել ործաքար վիմացն»¹³⁷:

¹³⁵ *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ հին վիպաշխարհը, Երևան, 2004, էջ 78:

¹³⁶ *Արեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, Խ.Է, Երևան, 1975, էջ 99:

¹³⁷ *Սովետ Խորենացի*, նշվ. աշխ., Գիրք Բ, խբ:

Կնոջ և ցլի զուգավորման մոտիվի մեջ Ս. Պետրոսյանը հակված է տեսնելու «Փոքր Ասիայի և Էգեյան ավազանի հնագույն բնակիչների հավատալիքներում» մեծ տեղ զբաղող ցլի և մայր դիցուհու երկմիասնական պաշտամունքը, որի վաղմջական արտահայտություններից են Չաթալ Դուլյուքի ընծեռած հնագիտական նյութերը:

Ըստ Ե.Վ. Ամտոնովայի՝ դրանք հիմքեր են տալիս կարծելու, որ կինն ու ցուլը ամուսնական զույգ են կազմում, իսկ կին էակի ծնած ցուլը հետևանք է նրանց միության¹³⁸: Ս. Պետրոսյանը գտնում է նաև, որ երկվորյակների Երուանդ և Երուազ անունները «միևնույն դիցանվան զույգ տարբերակներն են», և որ նախնականը եղել է Երուանդ¹³⁹:

Ս. Աբեղյանը Երուանդի առասպելը համեմատել է իտալական էցեղինո Դե Ռոմանայի և նրա եղբոր՝ Ալբերիկոյի առասպելի հետ, որոնց մայրը զուգավորում է ցլի կերպարանք մտած դևի հետ և ծնում է երկվորյակներին: Նրանցից մեկը դառնում է Պադուայի բռնապետ տիրակալը և ամեն շաբաթ խոսում է իր հայր դևի հետ ու նրանից չար խորհուրդներ ստանում: Նրա դեմքին, իբրև դիվական ծագման հետք, մնում են օտարոտի աչքերը, ինչպես հայոց Երուանդի դժնյա հայացքը¹⁴⁰: «Այս միստերիաների բանաձևն է՝ Ցուլը ծնեց վիշապ, Վիշապը՝ Ցուլ», մեջբերում է Ս. Աբեղյանը¹⁴¹:

«Ծիսական այս բանաձևն ուշագրավ է այնու, որ նշված առասպելության զույգ հակադիր կերպարները՝ ցուլ և վիշապ, հավասարաձևունակ են և հարատև, կերպարներից յուրաքանչյուրը ծնում կամ փոխարկվում է մյուսին»¹⁴²:

¹³⁸ Պետրոսյան Ս., «Վահագնի երգի» աքրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան, 1981, N 4:

¹³⁹ Նույն տեղում:

¹⁴⁰ Աբեղյան Ս.Խ., հ. Ա. Երևան, 1966, էջ 139-140:

¹⁴¹ Նույն տեղում:

¹⁴² Զարուբյունյան Ս.Բ., Զայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 108:

Ըստ Ղ. Ալիշանի՝ «Երուանդ անունն Օծ կամ Վիշապ նշանակէ»: Ապա Վահրամ վարդապետից մեջքերում է քաջքերի և վիշապների մասին մի վկայություն, որի մեջ քաջքերն ու վիշապները գիտակցված են իբրև համարժեք չար ոգիների, որոնց կողմից բանտարկված են հունաց Ալեքսանդրը, որին կապել են Զոռնուն, հայոց Արտավազդը, որը շղթայված է Մասիսում, և Երուանդը, որին կապել են պղտոր քրերուն¹⁴³:

Փաստորեն Երուանդը հանդիսանում է իբրև մի վիշապ, որին, ինչպես նաև վիշապ Արտավազդին, բանտարկել են քաջքերը: Քաջքերի կողմից բանտարկված դյուցազունները «ելուքյամբ պետք է հակադիր լինեն իրենց բանտարկողներին»¹⁴⁴:

Այսինքն՝ տվյալ դեպքերում դյուցազնները օժտված են լինում բնավորության երկվան հատկանիշներով: Նրանք և՛ բարի են, աշխարհաշեն, և՛ չար ու աշխարհակործան:

Երուանդի երկվան բնավորության այս գիծը երևան է եկել նաև նրա մասին պատմված պատմական զրույցներում:

Երուանդը նենգ է, կասկածամիտ, կեղծավոր: Նա կոտորում է Սանատրուկի ամբողջ տոհմը: Սմբատից մերժում ստանալով, վրեժխնդրությունից դրդված՝ գերում է նրա զույգ դուստրերին և արգելափակում ամրոցում: Տվյալ դեպքում Երուանդն օժտված է վիշապի հատկանիշներով: Սակայն, իբրև հրաշածնունդ երկվորյակներից մեկը՝ մարմնավորում է նաև մշակութակերտ հերոսի հատկանիշներ¹⁴⁵: բազմակողմանի հարուստ բնավորությամբ և մարդկային լավ գծերով: Նա հաղթանդամ է, սրտոտ, խոնարհ, առատածեռն և շինարար:

Թագավոր դառնալուց հետո սիրաշահում է բոլոր նախարարներին, զարկ է տալիս Զայաստանի տնտեսությանը, հիմնում քաղաքներ:

¹⁴³ Ալիշան Ղ., Զին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 132:

¹⁴⁴ Դարությունյան Ս.Բ., նշվ. աշխ., 108:

¹⁴⁵ Տես նաև Դարությունյան Ս.Բ., նշվ. աշխ., էջ 109:

«Տուլը ծնեց վիշապ, վիշապը՝ ցուլ» ծիսական բանաձևը, ըստ Ս. Հարությունյանի, արդարացնում է հայկական, մասնավորապես Երուանդի առասպելներով՝ ոչ միայն հերոսի ծննդաբանությամբ, այլև նրա բնավորության երկվությամբ, քանզի ամպրոպային առասպելի երկու հակադիր նախասկիզբներ կրողները կարող են կերպավորվել և՛ երկու տարբեր անձանց մեջ և՛ հերթագայությամբ գերակշռել միևնույն անձի մեջ¹⁴⁶:

Հայագիտության մեջ ընդունված կարծիք է հայկական Երուանդ անունը բխեցնել պիլվ. *arvand*, ավեստ. *aurva-aurvant* «արագ, քաջ» բառից: Ըստ Աճառյանի՝ նույն անունից են կազմված ավեստ. *Aurvāt-aspa* անձնանունը, որ բառացի նշանակում է «արագածի, արագընթաց ձի ունեցող»¹⁴⁷:

Ընդհանրապես ձիու պաշտամունքը և դրա հետ կապված ձիավոր աստվածներն ու նրանց առասպելները բնորոշ են եղել հին հնդեվրոպական մշակույթների համար և շատ հաճախ հնդեվրոպական աստվածը ներկայացվել է որպես ձի հեծած Օձամարտիկ¹⁴⁸:

Այսպես՝ հնդեվրոպական ամպրոպային աստվածությունը հայ հին ավանդության մեջ պատմականացվել, դարձել է հայոց թագավոր և անգամ Երուանդեան արքայատոհմի հիմնադիր:

Ելնելով Երկվորյակների առասպելների ընդհանուր մոտիվների համադրումից՝ տեսնում ենք, որ Երուանդի և Երուազի առասպելում ևս նկատելի է այդ առասպելների կառուցվածքային նույն ուրվագիծը:

Առաջինը նրանց սերունդն ու ծագումն է, որը, ինչպես տեսանք, թեպետ ունի պատմական ավանդության մակարդակ (սերունդ են Արշակունի մորից, մեկը դառնում է հայոց թագավոր, մյուսը՝ քրմապետ), բայց և այնպես այդ մոտիվում պահպանվել է նախնական առասպելաբանական գիծը, այսինքն՝ նրանց ծագումն ունի հրաշալի բնույթ:

¹⁴⁶ Նույն տեղում:

¹⁴⁷ *Աճառյան Հր.*, Հայոց անձնանունների բառարան, Կ. Բ, Երևան, 1944, էջ 145:

¹⁴⁸ Տե՛ս *Петросян А.Е.*, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002, с. 13-17.

Երկրորդը երկվորյակների հակադիր կերպարներ լինելն է, որոնք միմյանցից տարբերվում են սեռով, բնավորությամբ կամ էլ գործությամբ: Նրանց հակադրությունն այստեղ հիմնականում ունի «սոցիալական բնույթ»¹⁴⁹:

Երուանդը դառնում է միապետ թագավոր, իսկ Երուազը՝ քրմապետ, այսինքն՝ այստեղ գործում է աշխարհիկ և հոգևոր դասի հակադրությունը: Եվ, բացի դրանից, Երուանդն օժտված է չար աչքի հմայական գործությամբ, իսկ Երուազի մասին վկայված ոչինչ չկա:

Երկվորյակներին առասպելներին բնորոշ հաջորդ գիծը հակասությունն է նրանց և ծնողների միջև: Սովորաբար առասպելաբանական մակարդակի ավանդազրույցներում այս գիծը դրսևորվում է նույնությամբ (ծնող-երկվորյակ), մինչդեռ պատմական բնույթի զրույցներում հակասությունը հիմնականում ծագում է երկվորյակների և նրանց հովանավորող տերերի կամ թագավորների միջև:

Երուանդը կոտորում է իրեն հովանավորող թագավորի՝ Սանատրուկի ամբողջ ցեղը, և ինքը դառնում հայոց թագավոր:

Եվ այս հակասություններն առիթ են հանդիսանում երկվորյակների՝ իրենց տնից, հայրենիքից փախչելուն և հալածվելուն:

Ի տարբերություն մեր մյուս վիպական-պատմական և բանավոր ավանդազրույցների, որտեղ երկվորյակները փախչում են իրենց տնից, հայրենիքից, Երուանդի վեպում հայրենիքից փախչողները և օտար երկրում ապաստանողները Սանատրուկի մանուկ որդին՝ Արտաշեսն է ու նրա դայակը՝ Սմբատը:

Երկվորյակների փախուստն ու հալածանքը երևան է գալիս այն ժամանակ, երբ Արտաշեսն ու Սմբատը պարսկական զորքով վերադառնում են հայրենիք, հալածում են Երուանդին, որն էլ փախուստի է դիմում, բայց ի վերջո բռնվում և սպանվում է իր հակառակորդներից: Նույն բախտին է արժանանում նաև Երուազը, որին նետում են գետի հորձանուտը:

¹⁴⁹ *Հարությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., 345:

Հակասությունը երկվորյակների միջև ևս երկվորյակների միջազգային առասպելների մոտիվների տարածված գծերից մեկն է: Երուանդի ու Երուազի, ինչպես նաև Դեմետրի և Գիսանեի մասին պատմվող առասպելներում՝ այս գիծը թեև բացակայում է, սակայն վառ արտահայտված ենք տեսնում մեր մյուս երկվորյակային զրույցներում:

Եվ, ի վերջո, Երուանդն իր միջազգային շատ արյունակիցների նման դառնում է վիպականացված մշակութակերտ հերոս: Եվ քանի որ մեր հին վեպում, ինչպես Մ. Աբեղյանն է պարզել, տարբեր ժամանակների Երուանդ անունով արքաներն ու նրանց արարքները խառնվել ու ծուլվել են իրար¹⁵⁰ և հաշվի առնելով երկվորյակային առասպելների հիմնական մոտիվները (տիեզերական կամ էթնիկական, սոցիալական մոր կարգի՝ երկրի, քաղաքի, իշխանության, տոհմի հիմնադրում)՝ տվյալ դեպքում կարելի է ընդունել, որ այս վիպական Երուանդից է սերում Երուանդեանների արքայատոհմը:

¹⁵⁰ Աբեղյան Մ.Խ., Երկեր, հ. Ա., Երևան, 1966, էջ 119:

Բ. ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ
«ՊԱՐՍԻՑ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ» ՀՈՐԻՆԿԱԾՔՈՒՄ

Հայոց երկրորդ հին վեպը «Պարսից պատերազմն» է, որը սկսվում է խիստ պատմականացած երկվորյակային զրույցներով:

«Պարսից պատերազմ» ժողովրդական վեպը ծագել և զարգացել է III-V դարերի սոցիալ-քաղաքական պայմաններում, իսկ հիմնական մասը վերաբերում է III-IV դարերի պատմական իրականությանը¹⁵¹:

Այս վեպի սկիզբը կապված է նոր տոհմերի ծագման հետ, մի կողմից՝ հայոց Մամիկոնյան սպարապետության, մյուս կողմից՝ պարսից Սասանյան հարստության¹⁵²:

Մեզ տվյալ դեպքում հետաքրքրում է հայոց կողմը, քանզի «Պարսից պատերազմը» հայ վիպական մտքի արգասիք է: Դիտարկենք այդ զրույցը, որն ավանդվել է երկու տարբերակով՝ խորենացու և Սեբեոսի Անանուն հատվածում¹⁵³:

Ըստ խորենացու՝ Սասանի որդի Արտաշիռի թագավորության վերջին տարիներին եղել է Արբոկ անունով մի ճեն-բակուր (թագավորական տիտղոս), որն ունեցել է երկու դայակորդի՝ Բղդոխ և Մամգուն անունով, որոնք եղել են մեծ նախարարներ:

Բղդոխը Մամգունի մասին չարախոսում է, և ճենաց թագավորը հրամայում է Մամգունին սպանել: Մամգունն էլ մահից խուսափելու համար իր աղխով ճենաստանից փախչում և ապաստանում է պարսից Արտաշիռ թագավորի մոտ:

Այդ իմանալով՝ Արբոկը պատգամավորներ է ուղարկում Պարսկաստան և պահանջում Մամգունին: Արտաշիռը մերժում է պատգամավորների պահանջը, ինչի հետևանքով ճենաց թագավորը

¹⁵¹ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 190:

¹⁵² *Աբեղյան Մ.Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 192:

¹⁵³ *Մովսես Խորենացի*, Գիրք Բ, ԶԱ, Երևան, 1981, Սեբեոս, Պատմություն, Դ, Երևան, 2005, էջ 24:

պատրաստվում է նրա դեմ պատերազմել: Սակայն Արտաշիրը շուտով մեռնում է, և թագավորում է որդին՝ Շապուհը:

Վերջինս դարձյալ Մամգունին չի համծնում Արբուկին, այլ իր աղխովն իբրև աքսորական ուղարկում է Հայաստան՝ իր գործակալների մոտ: Շապուհը պատգամ է ուղարկում ճեմաց թագավորին և ասում, որ ինքը Մամգունին չկարողացավ իր ձեռքը տալ այն պատճառով, որ իր հայրը նրան երդում էր տվել արեգակի լույսով: Եվ որպեսզի իրենց մեջ պատերազմ չծագի, Մամգունին հալածել է արևմուտք՝ աշխարհի ծայրը, որտեղ նրա համար մահից էլ վատ է լինելու:

Մամգունը, ոչ իր կամքով Հայաստան գալով, հանդիպում է Տրդատին, որը վերադառնում էր Հունաստանից: Եվ նա իր ամբողջ գերդաստանով, ընծաներով գնում է Տրդատին դիմավորելու: Վերջինս մեծ սիրով ընդունում է նրան, բնականության տեղ տալիս և ապահովում ապրուստով: Եվ մինչ հայոց թագավորը՝ Տրդատը, պատերազմում է Հայաստան ներխուժած հյուսիսական ազգերի դեմ, նրա դեմ ապստամբության են ելնում Տարոնի Ողական ամրոցի տեր, Սկունդինների նախարար Սղուկ իշխանը և Սիմ լեռան բնակիչները: Տրդատը ստիպված դիմում է հայոց բոլոր նախարարներին և պատվիրում, որ ով Սկունյաց նահապետին բռնի և իր մոտ բերի, ապա Սկունյաց ցեղի բոլոր գյուղերը, դաստակերտները, ունեցվածքն ու իշխանությունը ընդմիշտ կհանձնի նրան:

Թագավորի այս պահանջի կատարումը հանձն է առնում Մամգունը, որն իր ամբողջ գերդաստանով ներկայանում է Սղուկին և ձևացնում, թե ապստամբել է թագավորի դեմ:

Սկունյաց նահապետը սիրով ընդունում է նրան, սակայն Մամգունին չվստահելով՝ չի թողնում ամրոց: Մամգունն ամեն ինչով աստիճանաբար շահում է Սղուկի վստահությունը և իրավունք ստանում ազատ ելունուտ կատարել իր ամրոցում:

Այնուհետև Մամգունը համոզում է Սղուկին՝ դուրս գալ ամրոցից և որսի գնալ: Որսի ժամանակ Մամգունը նետով թիկունքից հարվածում է Սղուկին և սպանում, ապա իր մարդկանց հետ

հասնում է ամրոց և գրավում բերդը: Կոտորում է Ալկունյաց տոհմի մեծ մասին: Տրդատը կատարում է իր խոստումը և նրան է տալիս Ալկունիների կալվածքը, Ողական ամրոցը՝ իշխանությանը հանդերձ, ու նախարար կարգում: Եվ նրանից սկիզբ է առնում Մամիկոնյանների նշանավոր սպարապետական տոհմը:

Սեբեոսի Անանուն հատվածում ուշագրավն այն է, որ ըստ Անանուն հեղինակի՝ ինքն այդ գրույցը լսել է հայոց Խոսրով թագավորի պալատում ճենաստանից եկած դեսպանից, որի հավաստմամբ Մամիկի և Կոնակի պատմությունը «Ասեն, սաէ, գուսանք և ի մերում աշխարհին յերգս իւրեանց զՄամիկն և զԿոնակն, արս երկուս լեալ քաջս և զլխաւոր եղբարս հարազատս, որդիք Կառնամայ նախարարին, որ էր երկորդդ ի թագաւորութեանն ճենաստանի... »¹⁵⁴:

Այնուհետև, ըստ այդ գրույցի՝ եղբայրները գժովելով ապստամբում են ճենաց թագավորի դեմ, որն իրենց համամայր եղբայրն էր, բայց հաղթվելով՝ փախչում և ապաստանում են պարթևաց Վաղարշակի որդի Արտավան թագավորի մոտ: Արտավանը, որպեսզի իր և ճենաց թագավորի մեջ խաղաղությունը չվրդովի, և միաժամանակ իր երդումը պահած լինի, նրանց իրենց ամբողջ տոհմով ուղարկում է իր ազգական Հայոց Վաղարշի որդի Խոսրով Մեծ թագավորի մոտ՝ Հայաստան:

Սա նշանակում է, որ երկու եղբայրների այս գրույցն ունի ժողովրդական-գուսանական ծագում և կատարվել է եղբայրների հայրենիքում՝ ճենաստանում, երգով:

Սեզ հասած այս գրույցի երկու տարբերակում էլ հիշատակված չէ եղբայրների երկվորյակությունը, սակայն գրույցի կառուցվածքը, գլխավոր մոտիվներն ու վերջնական արդյունքն աներկբայորեն վկայում են գրույցի երկվորյակային բնույթը:

Այսպիսով՝ Մամիկն ու Կոնակը, Բղդոխն ու Մամգունը ևս հասարակ կամ սովորական ծագում չունեն: Նրանք ծագում են ճե-

¹⁵⁴ Սեբեոս, ԳՂ. աշխ., էջ 24:

նական նշանավոր տոհմից, այսինքն՝ արքայազներ են կամ իշխաններ:

Մամիկի, Կոնակի, Մամգունի և Բղդոխի միջև առերևույթ չենք հանդիպում կերպարների հակադրության, ինչը հանդիպում ենք գրեթե բոլոր երկվորյակների առասպելաբանական զրույցներում¹⁵⁵:

Նրանց հակասությունը, ինչպես տեսանք նախորդ վեպում՝ «Վիպասանքում»՝ Երուանդի և Երուազի դեպքում, ևս ծագում է իրենց տերերի կամ թագավորների միջև:

Իսկ երկվորյակների միջև հակասության մոտիվն այս վեպում դրսևորված է մասամբ: Խորենացու մոտ նշվում է, որ Բղդոխը թագավորի մոտ չարախոսում է Մամգունին, որն էլ առիթ է հանդիսանում հայրենիքից Մամգունի հալածման և փախուստի, մինչդեռ Սեբեոսի Անանուն հատվածի տարբերակում Մամիկի և Կոնակի միջև բացարձակ հակասություն չկա:

Եվ, ի վերջո, ճենաց թագավորից ապստամբած և վերջինիս կողմից հալածված Մամիկ և Կոնակ (Մամգուն) եղբայրները վերջնականապես ապաստանում են Հայաստանում, հաստատվում են Տարոնում և հիմք դնում Մամիկոնյան տոհմին¹⁵⁶:

¹⁵⁵ Հմմտ. *Հարությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ. 344-345:

¹⁵⁶ Տոհմի ծագման նմանատիպ պատմության ենք հանդիպում 13-րդ դարի պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանի «Պատմութիւն տանն Սիսական» աշխատության մեջ:

Ավանդության համաձայն Օրբելյանը ամրոցում մ.թ. 1-ին դարում ապաստան էին գտել ճենաց աշխարհի արքայական տնից մի խումբ փախստականներ՝ գահակալական պայքարում պարտված մի արքայազնի զվաճարությամբ և տեղավորվում են Վրաստանում՝ Օրբելյանի բերդում: Նրանց սերունդները տեղի անունից ստանում են Օրբելյան, այսինքն՝ Օրբելեցիկ անվանումը: Նույն անունն էլ անցնում է այդ տոհմից շառավիղած սերունդների վրա տարածվելով Օրբելյան ձևով: Փախստական արքայազնի շառավիղները դառնում են Վրաստանի սպասալարներ և տեր դառնում շատ կալվածների: Բայց Գեորգի թագավորը 1177թ. կոտորել է տալիս նրանց. ազատվում են միայն երկու եղբայրներ: Նրանցից մեկը՝ Իվանեն, Թամար թագուհու օրդ վերադառնում է Վրաստան և ստանում է Օրբելյան կալվածը: Նրանից ծագում են վրաց Օրբելեցիք: Երկրորդ եղբայրը, Ելիկուն ծառայելով պարսիկների մոտ, կալված է ստանում Երմեզակ բերդը և ճահուկ ավանը: Նրանից էլ ծագում են հայ Օրբելյանները (Տես Օրբելեան Ս., Պատմութիւն տանն Սիսական, Թիֆլիս, 1912, էջ

Այսպես՝ հայ վիպական ավանդության միջնադարյան նշանավոր հուշարձան «Պարսից պատերազմը» սկսվում է հայ անվանի իշխանական տոհմի՝ Մամիկոնյանների՝ Հայաստանում հիմնավորվելու պատմությամբ, Մամիկոնյաններ, որոնց սպարապետական տան ներկայացուցիչները հայ Արշակունի թագավորների հետ դառնում են «Պարսից պատերազմ» վեպի գլխավոր հերոսներ:

368-373): Ըստ Գ. Գրիգորյանի՝ այս պատմությունը Մամիկոնյաններից նրանց սերած լինելու մի վկայություն է, իսկ Օրբելյանները Գուգարքում հաստատված և քաղկեդոնականություն ընդունած Մամիկոնյանների մի ճյուղն են (Տե՛ս *Գրիգորյան Գ.Ս.*, Օրբելյաններ, ՀԱՀ, հ. 12, Երևան, 1986, էջ 556: Տե՛ս նաև *Գրիգորյան Գ.Ս.*, Սյունիքը Օրբելյանների օրոք, Երևան, 1981):

Գ. ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ «ՏԱՐՈՆԻ ՊԱՏԵՐԱԶՍՈՒՄ»

Հայոց միջնադարյան վիպական հուշարձաններից է նաև «Տարոնի պատերազմը», որ պահպանվել ու մեզ է հասել երկու գրավոր աղբյուրներով՝ Սեբեոսի (VII դ.) և Հովհան Մամիկոնյանի (VIII դ.) պատմություններում:

Այս վեպը ևս սկսվում է երկու եղբայրների՝ ցեղով հնդիկ իշխաններ Դեմետրի և Գիսանեի պատմությամբ:

Զույգ եղբայրները դավադրություն են կազմակերպում իրենց արքայի դեմ: Դավադրությունը բացահայտվում է, թագավորը զորքով հալածում է նրանց, որոնք, փախչելով Հնդկաստանից, ապաստանում են Հայոց Վաղարշակ թագավորի մոտ: Վերջինս նրանց է տալիս «զերկիրն Տարոնոյ իշխանութեամբ»:

Այստեղ նրանք կառուցում են Վիշապ քաղաքը, այնուհետև գալով Աշտիշատ՝ կանգնեցնում են այն նույն կուռքերը, որ պաշտում էին Հնդկաստանում:

Տասնհինգ տարի անց թագավորն անհայտ պատճառով սպանում է այդ եղբայրներին, բայց իշխանությունը տալիս է նրանց երեք որդիներին՝ Կուռռին, Մեղտեսին և Հոռին¹⁵⁷:

¹⁵⁷ Ն. Մառը «Պատմութիւն Տարոնոյ» երկում նկարագրված հայկական Կուռռ քաղաքի մասին սյուժեի մի հեռավոր արձագանքը համարում է Կիևի հիմնադրման մասին սլավոնական գրույցը: Մեծ գիտնականը եթոնոշակութային և պատմալեզվաբանական բազմաթիվ տվյալներով հաստատում է, որ մինչև մեր թվականության V-IV դարերը, Վանա լճի ափին գտնվող Կուռռ կոչված քաղաքի և վերջինս կառուցող Kuar, Mel-te և Hor+ean անուններով երեք եղբայրների մասին եղած հայկական լեգենդը նյութականորեն շփվում է Հայաստանի պատմության հնագույն շրջանի հետ և նման է Կիև քաղաքի և սրա կառուցող Կիյ, Շչեկ և Խորիվ անուններով երեք եղբայրների մասին վիպվող ուկրաինական համապատասխան լեգենդին: Ըստ այդ լեգենդի՝ Կիյ, Շչեկ և Խորիվ անուններով երեք եղբայր իրենց քրոջ՝ Լիբեդի հետ գալիս են պոլյանական ցեղերի հողը, նստում երեք լեռների վրա, այնուհետև իրենց ավագ եղբոր՝ Կիյի պատվին կառուցում Կիև քաղաքը: Մառը միաժամանակ հավաստում է, որ այդ երկու լեգենդներն էլ ծագել են Պոնտական ծովափին վաղնջական դարերում հորինված սկյութական մի ավանդությունից և ցույց է տալիս, թե ինչպես հիշյալ ավանդությունը բաժանվելով տվել է երկու առանձին տարբերակներ. մեկը՝ հայկական, մյուսը՝ ուկրաինական (Март Н., Книжная

Կուառը կառուցում է իր ավանը և այն անվանում Կուառս, Մեղտեսն այնտեղի դաշտավայրում կառուցում է մի ավան և այն կոչում Մեղտի: Իսկ կրտսերն անցնում է դեպի Պալունյաց գավառը, որտեղ կառուցելով իր ավանը՝ կոչում է Զոռեանք:

Ժամանակ անց երեք եղբայրները բարձրանում են Քարքե լեռը, որն ընդարձակածավալ որսատեղ էր, զովասուն, խոտի ու փայտի առատ պաշարներ և ինն աղբյուրներ ուներ, այնտեղ կառուցում են դաստակերտ: Զետո կանգնեցնում են երկու կուռք, մեկը՝ Գիսանեի, մյուսը՝ Դեմետրի անուններով և «Ետուն նոցա ի սպասաւորութիւն զազգն իւրեանց: Եւ գիսանէ զի գիսաւոր էր, վասն այնորիկ և պաշտուանեալք նորա գէսք ունեին»: «Այլ յոյժ զարմանալի էր տեսիլ նոցա, քանզի սեք էին և գիսաւորոք և զազրատեսակք, զի ցեղով ի Զնդկաց էին»: Քրիստոնյա դառնալուց հետո էլ, որպեսզի իրենց հին հավատը հիշեն «հնարեցան ծամ միայն թողուլ ի գլուխ մանկանցն»¹⁵⁸:

Քրիստոնեության ընդունման ու տարածման ժամանակ, ըստ նույն միջնադարյան աղբյուրի՝ Գր. Լուսավորիչը կործանում է Իննակնյա տեղերում կառուցված Դեմետրի ու Գիսանեի պղնձակոփ արձանները և դրանց տեղում ամփոփում է Կեսարիայից իր հետ բերած Զովհաննես Մկրտչի (ս. Կարապետի) և Աթանագինես վկայի մասունքները, վրան կառուցում սուրբ Կարապետի վանքը, հաստատում վանական միաբանություն:

Մ. Աբեղյանն այս պատմության մեջ տեսնում է Մամիկոնյան նախնիների՝ Մամիկ և Կոնակ եղբայրների զրույցի «մի մթնացած արծազանք հետին դարերի» և գտնում, որ «Գիսանեայ-Դեմետրի անունով պատմվել է Մամ-Կոնի զրույցը»: Նույն տեղում նշում է, որ թեև անունները տարբեր են, բայց «Կապն անունի և

легенда об основании Киева на Руси и Куара в Армении, Заметки яфетическим клинописям, — Известия Российской академии истории материальной культуры, III, N 11-12, 1924, с. 274, 278; Տե՛ս նաև *Ղանալանյան Ա.Տ.*, Դրվագներ հայ բանագիտության պատմության, Երևան, 1985, էջ 143-144; "Повесть временных лет", ч. 1, подготовка текста *Лихачёва Д.С.*, Перевод Лихачёва Д.С. и Романова Б.А., М.-Л., 1950, с. 12-13.:

¹⁵⁸ *Յովհան Մամիկոնեան*, Պատմություն Տարոնոյ, Երևան, 1940, էջ 107-110:

մոտիվի միջև շատ թույլ է. անուսները հաճախ փոխվում են, մոտիվներն ավելի կայուն են»¹⁵⁹.

Քարքե լեռան այն վայրը, որտեղ կանգնեցվել են Դեմետրի և Գիսանեի կուռքերը, եղել է «բարեբուխ» ու աղբյուրառատ, ունեցել է ինն աղբյուր (Իննակնյա), որն էլ, ըստ մատենագրի, հնդիկներն ու պարսիկներն են կոչել այդպես. «Իննակնեան տեղիսդ, զոր բարեբուխ ասեն ոմանք, իսկ «Իննակկեան կոչեն տեղոյն հնդիկք և պարսիկք»¹⁶⁰.

Ս. Հարությունյանը տիպահամեմատական հանգամանալից քննություններով պարզում է, որ Դեմետր և Գիսանե եղբայրների զրույցը, երկվորյակային լինելով, կապված է վիշապամարտի ծիսապաշտամունքային արարողությունների հետ, և եղբայրներն առասպելաբանական առումով եղել են վիշապասպան հերոսներ, իսկ պատմական առումով՝ համայնքի ծիսական առաջնորդ քրմեր, որոնք հիմնադրել են ծիսավայր (Վիշապ քաղաք), ուր հավանաբար կատարվել են վիշապամարտի նոր տարվա ծիսական արարողություններ, ռազմի խաղեր ու մենամարտեր, իսկ բուն սրբատեղին գտնվել է Վիշապ քաղաքի կողքին՝ Աշտիշատի բարձունքներում¹⁶¹.

Այսինքն՝ Դեմետրի և Գիսանեի զրույցն ունենալով պատմական ավանդության մակարդակ՝ միաժամանակ հավաստում է նաև Տարոնում վիշապի հետ առնչված պաշտամունքի հիմնադրումը:

Գիսանե անունն իրանական ձև և իմաստ ունի, մեկնաբանվում է որպես «գիսավոր» (գէս-իրան.«ծամ»): Հովհան Մամիկոնյանը ևս այդ անունը կապում է «գէս» բառի հետ. «Գիսանեայ տեղիք», «յիմնակնեան տեղիսն Գիսանեայ կոոցն»¹⁶², իսկ եղբոր՝ Դեմետրի անունը բնորոշ է հունականին: Ս. Աբեղյանն

¹⁵⁹ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 298-300:

¹⁶⁰ *Յովհան Մամիկոնյան*, նշվ. աշխ., էջ 36, 41:

¹⁶¹ Տե՛ս *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 121-167:

¹⁶² *Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 42, 48:

այս անունը կապում է հունական Դեմետրայի հետ, որը հողի արգավանդության, պտղավորման աստվածուհին էր և շրջում էր վիշապ լծած կառքով: Իսկ նրա դուստրը՝ Պերսեփոնեն, որը նույն պաշտամունքն ուներ, ինչ որ մայրը, կինն է Յադեսի, որն էլ Ստորերկրայքի կամ Սանդարամետքի աստվածն է, նշանակում է նաև մահ: Իսկ «Գիսանե, Գիսանեայ անունը... Դեմետրի մի մակդիր եղած պիտի լինի... և վերջը իբրև առանձին անձնավորություն և եղբայր Դեմետրի»¹⁶³:

Ս. Հարությունյանը թեև ընդունում է Ս. Աբեղյանի այս կարծիքը, բայց, այնուամենայնիվ, մեծ տեղ է հատկացնում ավելի շատ հնդիրանական ավանդության տվյալներին¹⁶⁴:

Հին Իրանում եղել են երիտասարդական ռազմի ծխապաշտամունքային խորհրդապաշտական միություններ, որոնց մասնակիցները կրել են երկար մազեր՝ նմանվելով վիշապամարտիկ Կերասպա դյուցազնին, որի մակդիրն է *gaesu* (գիսավոր, գիսակավոր): Վերջինս հաղթում է երեք վիշապների, իսկ վերջին դատաստանին արթնանալու և սպանելու է շղթաազերծ վիշապ Աժի Դահակային¹⁶⁵:

Վիշապամարտի այդ ծխակարգին մասնակցող երիտասարդ ռազմիկները կոչվել են *mairya* («մանուկ»), որոնք մերկ մարմիններին կրել են կաշվե գոտիներ և իրար դեմ ծխական կռիվներ են մղել: Կռվողներին տրվել են *aesma* («խենթ», «կատաղի»), ինչպես նաև միջին պրսկ. *gurg* «գայլ» անվանումը, որ տվել են նրանց իրենց հակառակորդները, իբրև երկուտանի գայլերի, որոնք ավելի վտանգավոր են, քան չորքուտանի գայլերը: Ռազմի խորհրդանիշն է եղել սև գույնի դրոշակը, որը կրել է վիշապի պատկեր¹⁶⁶:

¹⁶³ Աբեղյան Ս.Խ., նշվ. աշխ., էջ 299:

¹⁶⁴ Տե՛ս Հարությունյան Ս.Բ., նշվ. աշխ., էջ 123:

¹⁶⁵ *Кераспа*, МНМ, т. I, Москва, 1980, с. 641.

¹⁶⁶ *Widengren Geo*, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, s. 23-25, ինչպես նաև տե՛ս Հարությունյան Ս.Բ., նշվ. աշխ., էջ 123:

Իբրև հնդիկներ՝ Ղեմետրն ու Գիսանեն իրենց թխությամբ և երկար մազափնջով նմանվել են մաս հնդկական Կրիշնա աստծուն, որը գուրգով զինված վիշապամարտիկ Կերսասպա դուցազնի հետ նմանության որոշ եզրեր ունի: Կրիշնան իր բնության և պաշտպան էր ու ազատարար, պայքարում է դևերի դեմ, հաղթում օձերի հրամանատարին և փրկում հովիվներին ու կովերին¹⁶⁷: Կրիշնա բառացի նշանակում է «սև», «թուխ», «թուխ կապույտ»:

Ղեմետրի և Գիսանեի թխությունը կամ սևությունը կապված է թուխ, անծրաբեր ամպերի անձնավորման հետ և խորհրդանշում է վիշապամարտիկ ամպրոպային հերոսի կամ աստծու հատկանիշները, որոնք բնորոշ են երկվորյակներին ընդհանրապես:

Նմանատիպ հատկանիշներով են օժտված մաս հայկական «Թուխ Մանուկներ» անվամբ սրբերը, որոնց «թուխ» մակդիրի մեջ միանգամայն նկատված է, որ թուխը (սև, մթագույն) «խորհրդանշում է անծրաբեր թուխ ամպը»¹⁶⁸, այսինքն՝ դարձյալ կապված է երկնային ջրերի, անձրևի, խոնավության հետևաբար և բերքի ու պտղաբերման գաղափարին:

Ըստ ամպրոպային առասպելի և ժողովրդական հավատալիքների՝ վիշապները պատկերացվել են տարբեր կերպարաններով (օձ, մարդ, ուղտ, գրաստ, ջրի), որոնք կալերից գողանում են հացահատիկը, հետապնդում որսի կենդանիներին, ծծում, սպառում են ընտանի կենդանիների կաթը: Եվ այդ տիեզերակործան արարածների դեմ կռվում է ամպրոպային բարի աստվածն ու հետ բերում ավարը¹⁶⁹: Հետևաբար, երկվորյակ աստվածություններն էլ, օժտված լինելով ամպրոպային բարի

¹⁶⁷ Кривана, МНМ, т II, Москва, 1982, с. 15-17.

¹⁶⁸ Մարտիրոսյան Դ.Ա., Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1981, էջ 76:

¹⁶⁹ Տե՛ս Արեղյան Մ.Խ., Երկեր, հատ. Ա, Երևան, 1966, էջ 86, Երկեր, հատ. Է, Երևան, 1975, էջ 112-114:

✓ աստծո հատկանիշներով, նույնպես հանդիսանում են բերքի, բույսերի աճի և բերքատվության պահապաններ:

Ժողովրդական երգերից մեկում Թուխ Մանուկներին բացահայտ դիմում են բերքի պահպանման համար.

Մեռնիմ քրզի սըբ Թուխ-Մանուկ,

ճուղ-ճուղ կորեկ թորկես կայնուկ¹⁷⁰:

Բերքի պահպանման համար են ոգեկոչված նաև Իմնակնյա տեղիքի Դեմետր և Գիսանե հեթանոս զույգ կուռքերին փոխարինած քրիստոնյա զույգ սրբերից (Կարապետ և Աթանազիոս) Կարապետը, որին ժողովրդական ավանդության տվյալներով ևս վերագրված է հացաբույսերը ոչնչացնող չար ու վնասակար կենդանու՝ մորեխի հալածման և նրանից փրկվելու հույսը.

Քրզի մեռնիմ սըբ Կարապետ,

Սրբերուց զոր ու զորապետ,

Կիտուռն յընցրու, թոթուռն ի հետ¹⁷¹:

Թուխ Մանուկները հատկապես պաշտելի են եղել կանանց կողմից, և ինչպես Դեմետրն ու Գիսանեն, նրանք նույնպես համարվել են նախնիներ, որի ապացույցներից մեկն է Թուխ Մանուկներին ուղղված հետևյալ ծիսական բարեմաղթությունը. «Աստված օղորմի մեր նախնյաց հոգվոյ»¹⁷²:

Կապված լինելով ջրային տարերքի և պտղաբերման գաղափարի հետ՝ Թուխ Մանուկների մատուռները, ինչպես և Դեմետրի ու Գիսանեի մեհյանները, կառուցված են եղել աղբյուրների, առվակների, ջրհորների մոտ և օժտված են եղել բուժիչ հատկություններով. «Թուխ Մանուկներու ջրերն օխտաժետներուն բժշկություն կը պարգևեին»¹⁷³: Եվ ով խմեր այդ աղբյուրի ջրից՝ «ամեն կտրիժ ու մանուկ բերեր».

¹⁷⁰ *Մնացականյան Աս.Շ.*, Թուխ մանուկ հուշարձանների մասին, ՊԲՀ, Երևան, 1976, N 2, էջ 199:

¹⁷¹ *Բենսե*, Հարք (Մշո Բուլանըխ), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 3, Երևան, 1972, էջ 138:

¹⁷² Տե՛ս *Մնացականյան Աս.Շ.*, նշվ. աշխ., էջ 191:

¹⁷³ *Մնացականյան Աս.Շ.*, Թուխ Մանուկ հուշարձանների մասին, Երևան, 2001, էջ 105:

Ես ունեի երկու թուխ ու թարմ կտրիճ,
Անչափ քար ու խիճ երին,
Ինչուր համին աղբուրն ի սահրին.
Որն որ էն աղբուրի ջուր խմէր՝
Ամեն կտրիճ ու մանուկ բերեր¹⁷⁴։

Իննականյա տեղիքում, որտեղ կանգնեցված են եղել Դեմետրի և Գիսանեի արձանները, ինչպես բազմիցս նշել ենք, բխել են աղբյուրներ, որոնք նույնպես ունեցել են զանազան հիվանդություններ բուժելու հատկություն ու կոչվել են «բարեբուխ»։ Ու թեև մեհյանների փոխարեն հետագայում խոյացավ Սուրբ Կարապետի վանքը, այնուամենայնիվ, չդադարեց հավատքը այդ ջրերի հրաշագործ զորության նկատմամբ. «Այլ որ յոյսով հաւանեալ և հաւատով գան ի բժշկութիւն ի դուռն եկեղեցոյն, խնդրուածովք Կարապետին բժշկեսցես զնոսա», - ասում է Գրիգոր Լուսավորիչը¹⁷⁵։

Թուխ Մանուկների մասին եղած պատկերացումների արձագանքները պահպանվել են նաև միջնադարից եկող մի շարք ժողովրդական երգերում՝ անտունիներում, որտեղ և՛ տղաները, և՛ աղջիկները «թուխ» են, ու ինչպես նշում է Ս. Հարությունյանը, «գունային առումով համասեռություն է ստեղծվում այդ տարասեռ զույգերի միջև, այդ զույգին կամ զույգերին դարձնում միևնույն երևույթի տարասեռ անձնավորումներ¹⁷⁶։

Տարասեռ զույգերի զրույցը վերաբերում է սիրուն և ամուսնությանը.

- Կըտրիճ, գնե՛, թե գնել կարես,
ճորտակ ու շեն ծանտրագնոչ։
- Թո՛ւխ, ամ ծոցուտ գին հրամե,
Գընեմ զգեզ, թե գնել կարեմ։
- Թո՛ւխ մաստըն դու ի թուխս և յուս,
Օղս է ընկեր, գին՝ ծոցերուս¹⁷⁷։

¹⁷⁴ Նույն տեղում։

¹⁷⁵ *Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 104։

¹⁷⁶ *Հարությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 355։

¹⁷⁷ *Անաքսկանյան Աս.Շ.*, նշվ. աշխ., էջ 105։

Ջրի, սիրո և կանանց հետ կապված՝ Թուխ Մանուկների կապի ապացույցներից են նաև հետևյալ անտունիները.

Երկու ծամավոր աղջիկ
Կուժը ձեռ աղբիւր գնացին,
Երկու թուխ-թանաք կըտրիճ
Ձին խեծած ինոնց իտև գընացին:
Թեն թուխ մ'էր առեր,
Աղորերես, ա՛յ,
Իր մօշրայայեկն, ա՛յ,
Օ՛խ, իմ պարոն, էյնեկ,
Կերթար դեպի ջուրն, ա՛յ
Կտրիճ էր հեծել,
Աղորերես, ա՛յ,
Իր քամալ ջարեկն, ա՛յ,
Օ՛խ, իմ պաչոն, էյնեկ,
Որ կերթար դեպ ի հետն, ա՛յ...¹⁷⁸

Ջրի և սիրո հետ է կապված նաև Իննակնյա տեղիքում ամփոփված զույգ քրիստոնյա սրբերից Կարապետը, որը դիտվել է իբրև ամենափափագատար սուրբ, և նրա առաջին յուրահատուկ գործառույթներից է *սիրո* փափագի կատարումը. դեռատի աղջիկները յոթ տարի շարունակ պաս էին պահում, ապա յոթերորդ տարում ուխտի գնում Սուրբ Կարապետի վանքը և խնդրում, որ սուրբն իրենց սրտի փափագը կատարի¹⁷⁹:

Այսպես՝ թե՛ հեթանոս զույգ աստվածները՝ Թուխ Մանուկները և Դեմետրն ու Գիսանեն, թե՛ վերջիններիս փոխարինած քրիստոնյա զույգ սրբերը՝ սուրբ Կարապետ և Աթանագիներս, կապված են սիրո, ջրային տարերքի, անձրևի, հետևաբար և պտղաբերության հետ առնչվելու գաղափարին, որն էլ միանգամայն բնորոշ է Երկվորյակների միջազգային առասպելներին: Հետագայում հեթանոս այս աստվածությունները, վերափ-

¹⁷⁸ *Մնացականյան Աս.Շ.*, նշվ. աշխ., էջ 107:

¹⁷⁹ *Բենսե*, նշվ. աշխ., էջ 45:

մաստավորվելով քրիստոնյա սրբերի կերպարներում, աստիճանաբար մոռացության են տրվել, և նրանց գործառնությունը վերագրվել են այդ հուշարձանների մոտ գտնվող ջրերին ու բույսերին¹⁸⁰:

Շտերներեզը, ուշադրություն դարձնելով պաշտվող երկվորյակների բազմաշատության ու տեղայնության հատկանիշի վրա և Յունաստանի օրինակը բերելով, նշում է, որ այդտեղ յուրաքանչյուր քաղաք կամ փոքրագույն գավառ ունի իր սեփական Դիոսկուրները՝ իրենց տեղական անուններով¹⁸¹:

«Յունական աշխարհում այդ տեղական երկվորյակներին համարել են ապրած ու գործած հերոսներ, որոնք իրենց քաջագործությունների համար մահվանից հետո պաշտվել են ու աստվածացվել»¹⁸²:

Զույգ եղբայրների՝ Դեմետրի ու Գիսանեի պաշտամունքի և նրանց հետևորդ – հերոսների նկարագրության մի քանի բնորոշ գծերի և արարքների մեջ, ինչպես արդեն նկատել է Ս. Չարունյանը, երևան են գալիս հնդիրանական ռազմի ծիսական արարողություններ, որ մանրամասն նկարագրված ենք տեսնում Յովհան Մամիկոնյանի գրքում՝ քրմերի պատերազմի ժամանակ: Այս պատերազմի հիմքում, բնականաբար, ընկած են պատմական որոշակի եղելություններ այն մասին, որ քրիստոնեության տարածման ժամանակ կռիվներ են տեղի ունեցել հեթանոս քրմերի և քրիստոնյա իշխանների գլխավորած զորքերի միջև, և պատմական այս իրադարձություններն էլ ձևավորվել են ժողովրդական ավանդության օրինաչափությամբ¹⁸³:

Առասպելաբանական պատկերացումների համաձայն՝ Ինգակնյա տեղիքը գտնվել է հին Սանդարամետք անդնդոցի կամ

¹⁸⁰ Տե՛ս նաև *Մարտիրոսյան Դ.Ա.*, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, 1981, էջ 80:

¹⁸¹ Տե՛ս *Штернберг Л.Я.*, նշվ. աշխ., էջ 141:

¹⁸² *Մնացականյան Աս.Շ.*, Թուխ մանուկ հուշարձանների մասին, ԴԲՀ, 1976, N 2, էջ 192:

¹⁸³ «Քրմերի պատերազմի մասին» մանրամասն տե՛ս *Չարունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 131:

դժոխքի դռների վրա, որն էլ դիտվել է որպես Աշխարհի կենտրոն, առանցք, որ միմյանց է կապել երկիրը, երկինքն ու ստորերկրայքը:

Ըստ քրիստոնյա մատենագրի՝ Իննականյա տեղում «անչափ որջացել էր մահ», «թե մա իսկ է դրունք դժոխաց», թե «այստեղ է դիացն դուռն: Եւ այնչափ են բազումք դէք ի տեղւոջն Գիսանէ, որչափ զսանդարամետս անդընդոց»: Եվ այստեղ գտնվող Դեմետրի և Գիսանեի կուռքերը որակվում են իբրև «զպատկերս սատանայի», որ կործանում է Գրիգոր Լուսավորիչը¹⁸⁴:

Ս. Հարությունյանն առավել ուշադրություն է դարձնում սուրբ Կարապետի վանքի *Գլակա* վանք անվանմանը, որն իր բոլոր հին ու նոր անվանումների համադրմամբ հիշատակում է Հովհան Մամիկոնյանը. «ի վանս Գլակայ, յիննականեան տեղիսն Գիսանէ կռոցն, ի կայանս նշխարաց սուրբ Կարապետին»¹⁸⁵:

Գլակը, ըստ Ս. Հարությունյանի, հին առասպելաբանական անուն է, որը հավանաբար ունեցել է Գլակ <Գղակ<Գեղակ<Գեղակ(ն) հնչյունաբանական հետադարձ անցումները, կազմված Գեղ-և-ակ(ն) արմատներից, որ հանգում է հնդեվրոպական *uel-+*ok նախածներին, իսկ *uel-ը համահնդեվրոպական հասկացություն է և նշանակում է «արոտավայր», «մարգագետին», ուր արածում են մեռելների հոգիները, այսինքն՝ դա մահվան թագավորության պատկերացումն է, որը հետագայում նշանակել է նաև «մահ», իսկ ok (ok i) նախածներին են հանգում հայերեն «ակն» «աչք» բառերը: Եվ համեմատելով բաթիկ-սլավոնական ավանդության տվյալները՝ գտնում է, որ Գլակ և Իննականյա անուններն առասպելաբանական հասկացություններ են, որոնք գրեթե համանիշներ են և նշանակում են մահվան ստորերկրյա թագավորության ջրառատ տեղեր ու դիտվում են որպես ստորերկրյա քառսային ջրերի հետ կապված դև-վիշապ-

¹⁸⁴ *Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 36, 99:

¹⁸⁵ *Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 53:

ների դուրս գալու տեղեր, որտեղ էլ կառուցվել են թե՛ հեթանոսական, և թե՛ քրիստոնեական սրբավայրերը¹⁸⁶։

Երկվորյակ եղբայրների՝ Դեմետրի և Գիսանեի հիմնադրած *Վիշապ* քաղաքը¹⁸⁷ գտնվել է հին Աշտիշատի սրբավայրի մոտ, որտեղ կանգնեցված է եղել Վիշապաքաղ Վահագնի մեհյանը, այսինքն՝ վիշապամարտիկի պաշտամունքատեղին։

Գ. Սրվանձտյանցի վկայությամբ «Տարոնո դաշտի բերանը, Աշտիշատա մոտ, կա մի գեղ, զոր այսօր Բաղչա կը կոչեն տեղացիք, բայց Տարոնո պատմիչ Յովհաննես եպիսկոպոսը Վիշապն անուն կուտա այն տեղին, և քաղաք կը կոչե, ինչպես նաև Գայլ Վահանի ժամանակ Օծ քաղաք կը պատմե Տարոնո դաշտի արևելյան հարավի կողմը, ուր շամբեր կան, Մեղրագետի ականքով։ Օծ քաղաքի հետքերը, ավերակները, ինչպես նաև անունն ալ՝ կան ցայսօր, և քանի մը տուն ալ բնակիչ ունի մեջը իբրև գեղացի, Մուշեղշեն անունով գեղին մոտ»¹⁸⁸։

Սրվանձտյանցի տեղագրական այս վկայությունները հավաստում են, որ ըստ Յովհան Մամիկոնյանի՝ Վիշապ քաղաքը գտնվել է հին Աշտիշատի մոտ և իր՝ Սրվանձտյանցի ժամանակ Բաղչա է կոչվել։ Իսկ Օծ քաղաքն էլ գտնվել է Մշո դաշտի հարավարևելյան կողմում՝ Մեղրագետի ականքի մոտ՝ ծածկված ընդարձակ եղեգնուտով, որն էլ հավանաբար եղել է Օծ-վիշապի հին պաշտամունքատեղի, այսինքն՝ կապված ջրային տարրերի հետ։ Այս երկու տեղանունները՝ *Օծ* և *Վիշապ*, մեկ անգամ ևս վկայում են Տարոնում օծի կամ վիշապի պաշտամունքի և համապատասխան ծիսարարողությունների մասին, որ ենթադրել է նաև Գ. Սրվանձտյանցը. «Վիշապը թերևս յուր ահավորությամբ՝ ի հնունդ պաշտված ալ լինի ի հայոց»¹⁸⁹։

¹⁸⁶ Մանրամասն տե՛ս *Հարությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 129։

¹⁸⁷ Վիշապ անունն իբրև առասպելաբանական հասկացություն արդեն հուշում է համանուն քաղաքի պաշտամունքային բնույթն ու գործառնությունը։

¹⁸⁸ *Սրվանձտյանց Գ.*, Երկեր, հ. I, Երևան, 1978, էջ 68-69։

¹⁸⁹ *Սրվանձտյանց Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 69։

Ըստ Գր. Խալաթյանցի՝ Յովհան Մամիկոնյանը Տարոնում չի հիշատակում այնպիսի նշանավոր սրբավայրեր, որպիսիք Վահագնին ու Անահիտին էին, և գտնում է, որ Դեմետրի ու Գիսանեի պաշտամունքը հենց այդ աստվածներին է վերաբերել¹⁹⁰:

Մշո Քարքե լեռը, որտեղ գտնվել է Գիսանեի պաշտամունքատեղին, ժողովրդական ստուգաբանության մեջ կոչվել է նաև Մշո ծամ¹⁹¹:

Եվ հենց նույն այս վայրում հեթանոս աստվածներին՝ Դեմետրին և Գիսանեին փոխարինած երկու սրբերից Կարապետը նույնպես, ըստ Յովհան Մամիկոնյանի գիսավոր էր «...այդ մի գիսաւոր ընդ ամպ որոտացեալ»¹⁹²:

Ընդհանրապես, հնդեվրոպական ավանդության մեջ ամպրոպի աստվածներն ընկալվել են որպես առատ մորուքով և մագերիով օժտված էակներ, որոնց մագերի շարժումով էր պայմանավորված ամպրոպի աստծու ծայնը՝ որոտը¹⁹³:

Դիտարկելով Գր. Խալաթյանցի՝ վերը նշված, ինչպես նաև հետազա հետազոտողների (Մ. Արեղյան, Ս. Յմայակյան, Ա. Պետրոսյան) կարծիքները¹⁹⁴, կարելի է ասել, որ Աշտիշատի կուռքերը և՛ իրենց պաշտամունքի բնույթով, և՛ իրենց տեսքով հեռու չէին կարող լինել Քարքե լեռան վրա կանգնեցված Դեմետրի ու Գիսանեի, հետագայում՝ սուրբ Կարապետի պաշտամունքից¹⁹⁵,

¹⁹⁰ *Խալաթյան Գր.*, Ձեռք Գլակ, Համեմատական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1893, էջ 26-27:

¹⁹¹ *Արեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հ Ա, Երևան, 1966, էջ 298-299:

¹⁹² *Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 218:

¹⁹³ *Иванов В.В., Топоров В.Н.*, Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974, с. 15-16.

¹⁹⁴ Տե՛ս, *Արեղյան Մ.Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 321, *Յմայակյան Ս.Գ.*, Կուռք աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, ՊԲՀ, N1 (128) էջ 154-155 և *Петросян А.Е.*, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002, с. 124-127.

¹⁹⁵ Այս հարցի առնչությամբ գոյություն ունեն նաև այլ մոտեցումներ: Այսպես՝ Դ. Ալիշանն ուշադրություն է դարձնում ոչ միայն Դեմետրի տաճարի տեղանքի վրա, որ կոչվում է «*Արևու բլուր*», այլ նաև այն հանգամանքի, որ Քարքե լեռան դիմաց գոյություն է ունեցել ևս մեկ բլուր՝ Արեգակնածագ անվամբ, որ եղել է Անահիտ դիցուհու պատկերը (*Ալիշան Դ.*, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ 1895, էջ 268), որ է «մայր ամենայն զգաստու-

միայն մեկ հակադրությամբ, որ Վահագնի-ն սուրբ Կարապետի մազերը հուր, բոց ու լուսավոր էին, իսկ Գիսանեի և Դեմետրի ժառանգները «սևք էին և գիսաւորք...», որոնք քրիստոնյա դառնալուց հետո էլ «հնարեցան ծամ թողուլ ի գլուխ մանկանցն»¹⁹⁶:

Սուրբ Կարապետի պաշտամունքը, ինչպես ապացուցել է Մ. Աբեղյանը, առնչվում է Վահագնի հետ¹⁹⁷, այսինքն՝ այն հատկանիշները, որոնք ժողովրդի պատկերացմամբ հատուկ էին սուրբ Կարապետին, հատուկ են նաև Վահագնի կերպարին: Դա նախ և առաջ Վահագնի Վիշապամարտիկ լինելու և հաղթանակ ու քաջություն պարգևող էության մասին է, որից հայոց թագավորները քաջություն էին հայցում:

թեանց, բարերար, ամենայն մարդկան բնութեան», խնամակալ, «ոսկեմայր ոսկեծին» (*Ագաթանգեղոս*, Հայոց պատմություն, Երևան, 1983, էջ 452):

Թերևս հենց Արև աստծո պաշտամունքի մասին է վկայում «Տարոնի պատմության» մեջ Արծան քրմապետի սպառնալիքը՝ ուղղված Գրիգորի բանակին. «Ո՛չ գիտեք, զի այսաւր մեծն Գիսիանէ... հարկանելոց է զծեզ կուրութեամբ և մահուամբ» (*Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 85), իսկ կուրությամբ կարող է պատժել Արեգակն իր ասեղային ճառագայթներով:

Հայկական ավանդագրույցներում Արեգակն իր ասեղային ճառագայթներով կուրացնում է նրանց, ովքեր փորձում են մայել իր մերկ մարմնին (*Դանալանյան Ա.Տ.*, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 5-7), կամ էլ առավուտ ծեզին լեռան ետևից արևը մախ իր հրեղեն վարսերն է ցույց տալիս, իսկ հետո նոր բարձրանում երկնականար (*Սրծվանդյան Գ.*, Երկեր, հ, Երևան 1978, էջ 76-77): Ալաշկերտցիները, սովորության համաձայն մանուկների գլուխները խուզելիս, գլխի վրա շրջանաձև մաս են թողել, որ կոչվել է «կալ», որն ունեցել է արևին համարժեք նշանակություն (եմիենան ազգագրական ժողովածու, հ. Ա, Մոսկվա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 203):

Հայկական միջնադարյան գրավոր աղբյուրներում Վահագնի անունն ընթռնվել է իբրև Արեգակ: «Տօնական մատեան» ձեռագրում նշված է. «Ոմանք գարեգակն պաշտեցին և Վահագն կոչեցին...» (Նոր բառագիրք հայկազեան լեզուի, հ II, Երևան, 1981, էջ 771):

Փիլոն Եբրայեցու «Վասն տասնաբանեան օրինաց» գրվածքի հայերեն թարգմանության մեջ նշված է. «Քանզի կոչեն ոմանք... զհուր Հեփեստոսն և արեգակն զՎահագն» (*Աբեղյան Մ.Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 75): Գիսանեի երկար վարսերը նույնպես կարող են արևի ճառագայթներ խորհրդանշել:

¹⁹⁶ *Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 110:

¹⁹⁷ *Աբեղյան Մ.Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 321:

Քրիստոնեությունը ընդունելուց հետո հայերն արդեն սուրբ Կարապետից են խնդրում հաղթանակ ու քաջություն:

«Տարոնի պատերազմ» ժողովրդական վեպի թե՛ հերոսները, և թե՛ հոգևորականները պարսիկների դեմ կռվելու ժամանակ օգնության են կանչում սուրբ Կարապետին. «Յիշեա զմեզ, սուրբ Կարապետ եւ զմեր երախտիսն, եւ որպէս աւգնեցեր ի հեռատանէ, աւգնես եւ ի մատոյս: Եւ եհաս ի թիկունս աւգնականութիւնն աստուծոյ», – դիմում է Սմբատը կռվի մեջ նեղն ընկնելիս: Կամ՝ «Ով տէր զաւրութեանց, զաւրացո զմեր պատերազմողսն եւ արայմաթ զթշնամիսն: Ո՛վ Կարապետ Քրիստոսի, զարթի՛ր ի ձայն պաշտաւնէից քոց», կանչում են Վահանյանները՝ ծնկի գալով¹⁹⁸:

Յաճախ պատերազմ գնալուց առաջ հերոսներն ուխտի են զնում Ս. Կարապետի վանք, ծիսական արարողություն կատարում (12 թուր դնում էին բեմի առաջ և պատարագ էին մատուցում) և խնդրում. «Զարթի՛ր տեր եւ զարթո՛ղ զգաւրութիւնս քո»¹⁹⁹:

Եվ պատերազմի ժամանակ Տարոնի հայ իշխաններին միշտ օգնության էր հասնում գիսավոր, լուսաճաճանջ մագերով, արյունոտ սրով զինված, ամպերի մեջ որոտացող սուրբ Կարապետը:

Ինչպես բազմիցս նշել ենք, հեթանոս քրմերին հաղթանակած Գրիգոր Լուսավորիչը, կործանելով գույգ աստվածությունների՝ Ղեմետրի և Գիսանեի արձանները, նույն արձանների տեղում ամփոփում է Կեսարիայից իր հետ բերած ջրի ու մկրտության հետ կապված Յովհաննես Մկրտչի (Կարապետի) և վիշապասպան սուրբ Աթանազիոս վկայի նշխարները, և կառուցում սուրբ Կարապետի նշանավոր եկեղեցին²⁰⁰: Կեսարիայի Ղևոնդ հայրապետին հղած Գրիգոր Լուսավորչի թղթում Յովհաննես Մկրտչի (Կարապետ) գնահատվում է իբրև բարեխոս միջնորդ աստծո և մարդկանց միջև և համեմատվում է փրկչի՝ Քրիստոսի հետ, որ ինչպես նրա գալն ու Յորդանանում Յովհաննեսի կող-

¹⁹⁸ Յովհան Մամիկոնեան, նշվ. աշխ. էջ 219, 239, 264, 271 և այլուր:

¹⁹⁹ Նշվ. աշխ. էջ 252:

²⁰⁰ Նշվ. աշխ. էջ 110-111:

մից մկրտվելն է դիտվում իբրև մահվան ոչնչացում, այդ կերպ մահ Զովհաննես Մկրտչի և Աթանագինես վկայի նշխարների բերումով և Իննակնյա տեղում ամփոփելով՝ խորտակվում են տեղի դժոխքի դռները, ուր «որջացեալ էր մահ...» և որ զույգ սրբերի նշխարները Զայոց աշխարհի համար կենաց գանձ են համարվում²⁰¹:

Ժողովրդական ավանդության տվյալներով սուրբ Կարապետը հենց սկզբից հանդես է գալիս իբրև դիվանարտիկ: Նա Իննակնյա տեղերի բոլոր դևերին հավաքում և լցնում է զնդանը, բացառությամբ Կադ դևի, որը խնդրում է իրեն չբանտարկել, իսկ ինքը կդառնա եկեղեցու փոշեհանը²⁰²:

Սուրբ Կարապետին՝ իբրև ամպրոպային աստծո, վիշապամարտիկի գծերով օժտված առասպելական անձի, տեսնում ենք դարձյալ մեր միջնադարյան ավանդության մեջ:

Արժուրնյաց Մարիամ տիկինը, հակառակ արգելքի²⁰³, մտնում է վանք և ուխտը կատարելուց հետո դուրս է գալիս ու հանկարծ տեսնում է իրեն մոտեցող սուրբ Կարապետին և բացականչում. «Տեսանեմ այր մի գիսաւոր ընդ ամպս որոտացեալ եւ ելեալ յեկեղեցոյն գայ առ իս. տեսանեմ առ մա զէն սրեալ եւ թագուցեալ եւ յարեան ներկեալ»: Այդ խոսքերի վրա ս. Կարապետը հարվածում ու տեղնուտեղը սպանում է բարեպաշտ տիկնոջը²⁰⁴:

Անդրադառնալով Իննակնյա տեղիքում ամփոփված քրիստոնյա մյուս սրբին՝ Աթանագինեսին, նշենք, որ ըստ վկայաբանության՝ ծնվել է քրիստոնյա ընտանիքում: Գոթերն արշավում են նրա հայրենիք, ավարում և գերում են բնակչությանը: Աթա-

²⁰¹ Նշվ. աշխ. էջ 35-37:

²⁰² Ընդհանրապես հեթանոսական սրբավայրերի տեղում կառուցված քրիստոնեական տաճարներում հիշատակվող դևերի անվան տակ հասկացել են տվյալ վայրերում պաշտված հեթանոս նախկին աստվածություններին և նրանց գործակիցներին (իմա՝ քրմերին):

²⁰³ Կանանց մուտքը ս. Կարապետի վանք արգելված էր, քանի որ ըստ Աստվածաշնչյան ավանդության՝ Զովհաննես Մկրտչի (Կարապետի) մահվան պատճառը եղել է կին:

²⁰⁴ *Յովհան Մամիկոնեան*, նշվ. աշխ. էջ 154-155:

նագիները գնում է Գոթաց աշխարհի՝ իր հայրենակիցներին ազատելու: Նա մի գյուղի մերձակայքում հանդիպում է ծովակի, որտեղ բնակվում էր «մեծագույն վիշապ մի ահաւոր», որը հափշտակում էր բնակիչների անասուններին և մանուկներին: Գյուղացիները վիճակ զգելով պարզում են, թե ում մանկանը պետք է տան վիշապին որպես կեր: Աթանագիները սկսում է աղոթել աստծոն՝ խնդրելով զարկել վիշապին և կտոր-կտոր անել: Նրա աղոթքի ժամանակ հսկա վիշապը դուրս է սողում բնից, Աթանագիներն էլ իր ձեռքի *գավազանով* (գավազանը ևս ամպրոպային հին աստվածների զենքերից է) սպանում է վիշապին և ազատում մանկանը²⁰⁵:

Այսպես՝ օտար աշխարհից եկած հերոսը կռվում է ջրարգել վիշապի դեմ և ազատում վիշապին կեր մատուցված երեխային (դյուցազնական հեքիաթներում աղջկան, կույսին), ջրով ապահովում տեղի բնակչությանը: Այս պատմությունն իր էությանմբ ամպրոպային աստծո կամ հերոսի տարածված ու ավանդական առասպել է, որտեղ Աթանագիները հանդես է գալիս որպես վիշապամարտիկ: Ջրի հետ կապված այս վիշապամարտիկ սրբի ամպրոպային հատկանիշը բացահայտ դրսևորված ենք տեսնում նրա նահատակությունից հետո իր իսկ հիշատակի օրը (հուլիսի շոգ ու տոթ օրերին) կատարվող ծիսակատարությունից²⁰⁶, որն ըստ եկեղեցական տոնացույցի՝ կատարվում է Վարդավառի կիրակիից մեկ շաբաթ անց՝ երեքշաբթի հունիս և հուլիս ամիսներին²⁰⁷:

Այսպիսով՝ այս գույգ ամպրոպային վիշապամարտիկ սրբերը իրենց պաշտամունքով փոխարինելու եկան հեթանոս գույգ աստվածություններին՝ Դեմետրին ու Գիսանեին, և դարձան նրանց

²⁰⁵ Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, հատընտիր քաղեալք ի ճառընտրաց, հ. Ա, Վենետիկ, 1874, էջ 47-48:

²⁰⁶ Այդ օրերին ջուրը խիստ սակավում է, բայց ով որ նրա հիշատակը հարգում և կատարում է, ջրիոր է փորում, ուր նրա հիշատակի օրը ջուր է բխում: Մանրամասն տե՛ս նաև *Չարությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 146:

²⁰⁷ Տօնացոյց, Վաղարշապատ, 1906, էջ 132:

գործառույթի շարունակողները քրիստոնեական նոր կրոնի ազդեցության տակ:

Ս. Հարությունյանի կարծիքով, Աթանագինեսի ամպրոպային բնավորությունն ու վիշապամարտի գործառույթը գալիս է քրիստոնեական վկայաբանությունից, մինչդեռ ս. Կարապետի գործառույթները սերում են ոչ թե նորկտակարանային ավանդությունից, այլ պատկանում են իր փոխարինած աստվածություններին, որոնցից էլ փոխանցվել են նրան ռազմի, ամպրոպային հատկանիշներ: Եվ ինչպես Դեմետր և Գիսանե զույգ աստվածությունների մեջ մեկի աստիճանական գերակայություն է կատարվում, մոռացվում է անգամ մյուսի անունը (Դեմետր), այնպես էլ նրանց փոխարինված զույգ սրբերից՝ Հովհաննես Մկրտիչ և Աթանագինես, գերազանցությունը տրվում է առաջինին, իսկ սրբավայրն ու պաշտամունքը կոչվում է առաջինի ոչ թե բուն անվամբ, այլ մականվամբ՝ Կարապետ (ինչպես «Գիսանե» մականվան դեպքում), որը նշանակում է «առաջնորդ», «ռահվիրա»²⁰⁸:

Այսպիսով՝ քննելով Դեմետրի և Գիսանեի առասպելական գրույցը, տեսնում ենք, որ զույգ եղբայրներն իբրև երկվորյակներ, հանդես են գալիս որպես նոր քաղաքի ու պաշտամունքի հիմնադիրներ, վիշապամարտիկներ, որոնց պաշտամունքը կապված է լեռնային բարձունքների և Աշխարհի կենտրոնի ու ստորերկրայքի դռների հետ:

Այս գրույցում ևս երկվորյակները ոչ թե հասարակ մարդիկ են, այլ իշխանագույններ: Եղբայրների միջև չենք հանդիպում կերպարների հակադրության, իսկ նրանց հակասությունը, ինչպես նախորդ երկու գրույցներում տեսանք, ևս ծագում է իրենց տերերի կամ թագավորների միջև, որն էլ ի վերջո հանգեցնում է պատժի. նրանք արտաքսվում են հայրենիքից:

Դեմետրի և Գիսանեի առասպելում բացակայում է երկվորյակների միջև եղած հակասության համընդհանուր հատկանիշը: Եվ, ի վերջո, սեփական երկրից հալածված եղբայրներն

²⁰⁸ Տե՛ս *Հարությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 148:

ապաստանում են Հայոց աշխարհում, դառնում Տարոնի իշխաններ, հիմնում Վիշապ քաղաքը, Աշտիշատում կուռքեր կանգնեցնում, իրենց մահից հետո սրբացվում և դառնում պաշտամունքի առարկա:

Մի խոսքով՝ այս երկու եղբայրներն էլ նախորդ զրույցների երկվորյակների մեծ դառնում են մշակութային նոր իրողությունների հիմնադիր նախնիներ:

Փաստորեն «Տարոնի պատերազմ» վեպը սկսվում է երկվորյակային զրույցով և ավարտվում երկվորյակներին փոխարինած քրիստոնյա զույգ սրբերի պատմությամբ:

Դ. ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԸ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒՐՈՒՄ»

«Սասնա ծռեր» հերոսավեպն իր գրառումից ի վեր արժանացել է տարբեր հետազոտողների ուշադրությանը և մինչև այսօր էլ ուսումնասիրվում է հայագիտության տարբեր ճյուղերի ներկայացուցիչների կողմից:

Հերոսավեպի գրառման և պատումների հրատարակման ուղղությամբ հսկայական աշխատանք է կատարվել անցած շուրջ մեկուկես հարյուրամյակի ընթացքում: Գրառվել և գիտական հրատարակության են արժանացել շուրջ մեկուկես հարյուրյակի չափ պատումներ, հետազոտվել են դրանցում պարունակվող սյուժեների, մոտիվների և կերպարների պատմական, առասպելաբանական պատկերացումների դրսևորումները:

«Սասնա ծռերը» թեպետ անցել է դարերի հոլովությո՞վ, փոխվել, փոխակերպվել է տարբեր դարաշրջանների մտայնության համեմատ, ունեցել է շատ մոտիվների կորնչումներ և նորերի ծեռքերումներ, այդուհանդերձ պահպանել է հիմնականը՝ այն վաղնջական ինվարիանտային (չփոփոխվող) սյուժեների նախատիպերը, որոնց հիման վրա են հետագայում ձևավորվել, վիպապատմական խավավորման ենթարկվել և զարգացել հերոսավեպի վիպական չորս առանձին ճյուղերը, որոնք բնավոր ավանդությամբ մեզ են հասել «Սասնա ծռեր» անվամբ, որի հիման վրա էլ ստեղծվել է «Սասունցի Դավիթ» համահավաք բնագիրը:

Հայոց վաղագույն առասպելաբանական վեպի՝ «Վիպասանքի», դյուցազնական առասպելները գրեթե նույնությամբ և միևնույն հերթականությամբ (ինչպես ապացուցել է Մանուկ Աբեղյանը)²⁰⁹ փոխանցվել ու մտել են մեր համեմատաբար նոր «Սասնա ծռեր» հերոսավեպի մեջ: Սա վկայումն է այն իրողության, որ այդ առասպելներն այն հնավանդ չփոփոխվող սյուժեներն են, որոնց հիմքի վրա են ձևավորվել թե՛ մեր անդրանիկ

²⁰⁹Աբեղյան Մ.Խ., Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 424:

առասպելաբանական վեպը՝ «Վիպասանքը», և թե՛ մեր նոր ազգային վեպ «Սասնա ծռերը»:

Մ. Աբեղյանը «Սասնա ծռեր» ժողովրդական վեպը բնորոշել է որպես հայ հասարակության զարգացման նախընթաց փուլերի բազմակողմանի ու բովանդակալից արտահայտություն, հայ ժողովրդի մանկության հուշարձան²¹⁰: Եվ նա մեր նոր հերոսավեպի ձևավորման մեկնակետ է դիտում ավելի շատ պատմական իրադարձությունն ու անձը՝ չժխտելով իհարկե նաև վեպում առկա առասպելաբանական տարրերը: Մեծ հայագետը միաժամանակ ապացուցում է, որ «Սասնա ծռերը», «Պասից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ» հայ հին ժողովրդական վեպերի նոր կերպարանափոխությունն է պատմական նոր դեպքերի ազդեցությամբ²¹¹:

Տակավին վեպի անդրանիկ պատումի գրառող Գ. Սրվանձտյանը արդեն ուշք էր դարձրել Միերի կերպարի դիցաբանական հատկանիշների և պաշտամունքատեղիի վրա: Իր պատումի առաջաբանում նկարագրելով «Միերի դուռ» կոչված քարանձավը և ներկայացնելով դրա հետ կապված Միերի մասին ժողովրդական ավանդությունները՝ Գ. Սրվանձտյանը խորաթափանցորեն նկատում է. «Գուցե Միերն ինքը Միիր մեծն լինի և յուր դուռը ուղղակի հարավո հանդեպ կամ արևու լինելով՝ պաշտելու պատշաճ»²¹²:

Սրվանձտյանի այս նկատումը հետագա ուսումնասիրողների համար ունեցավ ելակետային նշանակություն և տարբեր գիտնականների կողմից (Մ. Աբեղյան, Ստ. Կանայանց, Թ. Ավդալբեգյան, Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Յ. Օրբելի, Ս. Հարությունյան) հիմնավորվեց և ապացուցվեց, որ երկու Միերի անվան ու արարքների հիմքում ընկած են Միիր աստծո անվան առասպելների ու պաշտամունքի հիշատակները:

²¹⁰ Նշվ. աշխ., էջ 40-41:

²¹¹ Նշվ. աշխ., էջ 380-400:

²¹² *Սրվանձտյան Գ.*, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1978, էջ 88:

Նույն կերպ հայ և այլազգի մի խումբ գիտնականների կողմից (Մ. Աբեղյան, Յ. Օրբելի, Ժ. Դյունեզիլ, Ե. Մելետինսկի, Ս. Հարությունյան) նախանշվեցին և հիմնովին ապացուցվեցին, որ «Սանասար-Բաղդասար» վիպական ճյուղի հիմքում ընկած է սրբազան Երկվորյակների միջազգային տարածված առասպելը՝ պատմականացված, վիպականացված, տեղայնացված և ազգայնացված: Իսկ հնդեվրոպական, այսպես կոչված, հիմնական (ամպրոպային) առասպելի և նրա ամպրոպակայծակնային հերոսների (Սանասար, Դավիթ, Միեր, Ծովյան-Ծովինար) մեր էպոսում անդրադարձված հիմքերի վեր բացահայտումների նախապատիվը պատկանում է Մ. Աբեղյանին, որի հետևությանը հետագա ուսումնասիրողներն ընդլայնել ու խորացրել են դրանք և տվել նոր լուսաբանումներ: Այսինքն՝ «Սասնա ծռերի» բոլոր չորս ճյուղերի գլխավոր կերպարների արարքներում բացահայտ դրսևորված են ամպրոպային տիեզերաշեն հերոսներին բնորոշ մի քանի գործառույթներ ու մոտիվներ, որոնք վկայում են մեր վեպի ժառանգական խոր կապը հնդեվրոպական այդ հնավանդ հիմնական առասպելի հետ՝ չբացառելով, անշուշտ, առաջավորասիական այլ ավանդությունների (հնդիրանական, հունական, միջագետքյան) ազդեցության հնարավորությունը: Բոլոր դեպքերում մեր վեպի առասպելաբանական հիմքերի բացահայտումները վկայում են «Սասնա ծռեր» նոր հերոսավեպի ծագումնաբանության վաղնջական արմատներն ու հնագույն ակունքները:

«Սասնա ծռեր» հերոսավեպի սկզբնամասը ևս սկսվում է սրբազան Երկվորյակների վիպականացած առասպելներով: Հրաշածնունդ երկվորյակների այս առասպելի հնագույն տարբերակը տակավին հիմն աշխարհում կապվում է պատմական մի նշանավոր իրադարձության հետ, որն արձանագրված է մ.թ.ա. բաբելական սեպագիր մի ժամանակագրության մեջ և Աստվածաշնչի Չորրորդ թագավորության գրքում:

Ըստ այս գրույցների՝ Ասորեստանի Սինախերիբ (Սենեքերիմ) թագավորի որդիները՝ Սարասար և Ադրամեելիք, սպանում են

իրենց հորը (ըստ Աստվածաշնչի՝ տաճարում աղոթելիս) և փախչում անհայտ ուղղությամբ (Արարադա երկիրը)²¹³։

Դեպքը կատարվել է մ.թ.ա. 681 թվականին։ Սինախերիբին հաջորդած նրա մյուս որդու՝ Ասարխադոնի արձանագրությունների համաձայն՝ հայրասպան եղբայրները «Լսելով իմ արշավի մոտենալու մասին, թողեցին իրենց հավաքած զորքերը և փախան հայտնի չէ, թե ուր»։ Մարդասպան եղբայրները, պարտություն կրելով, փախչում են Շուլայիա²¹⁴։

Ըստ Մովսես Խորենացու՝ Հայաստան ապաստանած եղբայրներից Սանասարին (Սարասար) «մեր քաջ նախնի Սկայորդին»՝ Պարույրը, բնակեցնում է Ասորեստանի սահմանների մոտ՝ Հայաստանի հարավարևմտյան մասում։ Սանասարի սերունդը, աճելով ու բազմանալով, լցնում է Սիմ լեռը (Սասուն)։ Սանասարից են, ըստ Մովսես Խորենացու, սերում Աղծնյաց աշխարհի բղեշխները։ Իսկ եղբայրը (ըստ Մ. Խորենացու՝ Արգամոզան) բնակվում է նույն Սիմ լեռան հարավարևելյան կողմում, և նրանից առաջ են գալիս Արծրունի ու Գնունի նախարարական տները²¹⁵։

Ահա այս զրույցները հիմք են ծառայել «Սասնա ծռերի» առաջին վիպաճյուղի համար, որն էլ հայկական հողի վրա պատմական նոր արձատներ է ընծյուղել և վերածվել Աղծնիքի բղեշխության, Արծրունի ու Գնունի նախարարական տների, անգամ լեռնաբնակ սասունցիների էթնիկական ծագումը պատճառաբանող պատմական իրողության²¹⁶։

«Սասնա ծռերում» Սանասարից և Բաղդասարից բացի, որոշ վերապահումներով երկվորյակային զույգեր են Դավիթն ու Մսրա Մելիքը՝ ծնված նույն հորից, բայց տարբեր մայրերից։

²¹³ Աստուածաշունչ, Թագ. Դ, ժթ, 36, 37։

²¹⁴ Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 426, նաև *Աղոնց Ն.*, Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1979, էջ 130-136։

²¹⁵ *Մովսես Խորենացի*, Հայոց պատմություն, Երևան, 1981, Գիրք Ա, ԻԳ։

²¹⁶ Տե՛ս *Մովսես Խորենացի*, Հայոց պատմություն, Գիրք Ա, ԻԴ, *Թովմա Արծրունի և Անանուն*, Պատմություն Արծրունյաց տան, Երևան, 1978, էջ 138։

Երկվորյակ զույգեր են դիտվել նաև Մեծ և Փոքր Միերները, այսինքն՝ պապն ու թոռը՝ իբրև մեկ ամբողջական կերպարի երկատման արդյունք²¹⁷։ Վեպում երկվորյակային զույգերին բնորոշ հատկանիշներ են նկատվել նաև Խոր Մանուկի և Պարոն Աստղիկի կերպարներում²¹⁸։

Սույն հետազոտության մեջ անդրադառնում ենք միայն Սանասարի և եղբոր, իսկ որոշ վերապահումներով՝ Դավթի և Մսրա Մելիքի վիպաճյուղերի՝ իբրև երկվորյակային զրույցների վիպական դրսևորումների։

Անդրադառնա՞նք վեպի երեք տիպաբանական խմբերին և նրանց մեջ հանդես եկող երկվորյակային զրույցների տարբերակային դրսևորումների քննությանը։

²¹⁷ **Абрамян Л.А.**, Парные образы "Сасна црер": Близнецы, сводные братья, двойственные герои, Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2004, էջ 62։

²¹⁸ **Ջաքարյան Ե.Լ.**, Խոր Մանուկ և Պարոն Աստղիկ կերպարների զույգը «Սասնա ծռեր» էպոսում, Հայկական ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2006, էջ 162։

1. ՍԱՆՍԱՐԻ ԵՎ ԵՂԲՈՐ ՎԻՊԱԿԱՆ ԶՐՈՒՅՑՆԵՐԸ

ա. ՄՈԿԱՑ ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՒՄԲ

Մոկաց տիպաբանական խմբի պատումներում տարածված են քառաճյուղ տարբերակները, որոնց գերակշիռ մասը հանդես է գալիս առաջին ճյուղով (հատ. Ա՝ Գ, Է, Ժ, ԺԱ, ԺԲ, ԺԾ Ի, ԻԲ, ԻԳ, ԻԴ, ԻԵ, հատ. Բ՝ Գ, Է, Ժ, ԺԱ, ԺԲ, ԺԾ, Ի, ԻԲ, ԻԳ, Ի, Դ, ԻԵ, հատ. Բ՝ ԺԳ, ԺԶ, հատ. Գ՝ Ա, Բ, Գ, Դ), իսկ հիմնգ պատումներ ներկայացնում են միայն առաջին ճյուղը (հատ. Ա՝ Գ, Դ, Է, Ի, հատ. Բ, մաս Բ՝ ԺԾ):

Մոկաց պատումների այս ճյուղում ընդգծված է յուրային և օտար հակադրության մոտիվը, որն սկսվում է Կռապաշտ թագավորի ամուսնության պահանջով և Խաչապաշտ թագավորի հպատակությամբ, որին էլ անմիջապես հաջորդում է երկու կողմերի՝ միմյանց հետ բախման նախապատրաստությունը կամ կոիվը, որը կանխվում է հիմնականում աղջկա անձնագոհությամբ.

Կռիվ արեցին, շատ դոշում սպանեցին.

Խաչապաշտ թագավոր կոտորվից:

Աղջիկ երդիկ կայնիր եր, ասաց.

-Վոր իմ խերն իմանար,

Եսքան մեղք չեր ըցկի իմ շլինք, ինձ կը տար:

(հատ. Ա՝ Գ, էջ 128):

Պատումների գերակշիռ մասում աղջիկն իր հետ վերցնում է հայ հոգևորականների, որոնք օտար երկրում պետք է դառնային իր ազգային և կրոնական պաշտպանները: Վերը նշված պատումում (հատ. Ա՝ Գ) վարդապետին աղջկա հետ ուղարկում են այն պայմանով, որ եթե տղա ծնվի, կնքեն թոմարի վրա²¹⁹:

Մանուկ Չարությունյանի տարբերակում (հատ. Ա՝ ԺԲ) կռապաշտ թագավորի փոխարեն հանդես է գալիս քուրդ բեկի տղան, որը կնության է վերցնում խաչապաշտի աղջկան: Գա-

²¹⁹ Հիշենք, որ թոմիրը՝ որպես կրակի օջախ, Չայաստանում հատուկ պաշտամունքի առարկա է եղել մինչև XX դարը:

վաշցի Ձարդար Տեր-Մխիթարյանի պատումում (հատ. Ա՝ Ի) ընդգծվում է երկու կողմերի կրոնական հակադրությունը և այստեղ խաչապաշտ թագավորի աղջկա փոխարեն հանդես է գալիս տերտերի աղջիկը, իսկ աղջկան ամուսնացնելու որոշումը կայացնում է Վարթպատրակա եպիսկոպոսը.

Ինչ Վարթպատրկա իպիսկապոսն եր,-եկավ:

Ետա տեղ խորհուրթք երին:

Իպիսկապոս ասաց.

Մեկ հոգու պատճառ ա՞ղք մը տաք կտրել.

Չե՛, ետա մեկ հոգին թըխ երթա յես կ'երթամ խետ:

(հ. Ա՝ Ի, էջ 875)

Այնուհետև, օտար կռապաշտ թագավորի կողմից բռնությանը կին տարված խաչապաշտի դուստրը խնդրում է ամուսնուն զբոսանքի կամ ուխտագնացության գնալ (հատ. Ա՝ Ժ, ԺԱ), որտեղ էլ ծովից բխած հրաշագործ աղբյուրից խմած բուռուկես ջրից հղիանալով՝ ծնում է երկվորյակներ: Այստեղ արդեն գործում է Մոկաց պատումներում գերիշխող անարատ հղիության մոտիվը:

Գրեթե բոլոր պատումներում աղջիկն առաջնորդվում է հոգևորականների խորհրդով, որոնց տված թասով էլ խմում է ջուրը.

Աղջկան ան կողմ, ան կողմ երկու հանդերս ելավ,

Մելքեսեթ քահանեն թաս առից,

Իտու ան հանդերը ջրու մեչ,

Իլից, իտու,-աղչիկ կուշտ խմավ.

Եսաց.- Տերտե՛ր, մեկ ե՛լ տու:

Մեմ ել իտու՝ աղչիկ կուշտ չխմավ:

Հաղբըրքիր երկուսն ել կտրան:

(հատ. Ա՝ ԺԱ, էջ 530):

Երբեմն էլ քահանան խաչակնքում է ջուրը, հետո նոր տալիս աղջկան.

Քահանեն ատճուր խաչակնքի,

Կը տա ախճկան, կը խըմը...

(հատ. Ա՝ Ժ, էջ 476):

Ուշագրավ միջադեպերի ենք հանդիպում անհայտ ոմնի (հատ. Բ՝ ԶԺ) և Կազարյան Թառոյի (հատ Ա՝ ԻԴ) պատումներում:

Առաջին պատումում մի ծերունի աղջկան երագում տեղեկացնում է իր ապագայի մասին, ապա գուշակում, որ աղջկա որդին վանք է հիմնելու.

Կես ճանաչխ խասավ թե չե, մել ելանկարծ
են երագի մեջ երեկցավ խալիվոր դիմացն
ելավ ու ասաց.

«Գիտցած ելնիս, վոր քեզնից ելած տղեն եսա
տեղ ժամ ըմ պիտի շինի. են ժամու անունն
ել պիտի դնի Մարութա Պանցի Աստածածին»:

(էջ 393):

Երկրորդ պատումում դաշտում ծարաված աղջիկը՝ Սառան խաթունը, բուռուկես խմում է ձիու ոտնահետքում կուտակված անձրևաջրից և հղիանում.

Կ'երթա, ձիու մը վոտաց տեղ կը գնտնի,
Վոր երկու կուց ջուր կա ինե, կը խմի.
Մեկ թաման, մեկ կիսատ կուց կ'ելնի ջուրն
ելավ, են տեղեն տարծավ՝

Մտավ գենա ուր յոթտանին մեջ:
Ինն ամիս, ինն որ, ինն սիսթ վոր լմնցավ,
Աստված երկու տղա խուր Սառան խաթունի²²⁰:

(հատ. Ա՝ ԻԴ, էջ 1029)

Անարատ հղիացման մոտիվի հետ է կապված նաև աղջկա կողմից երբեմն կռապաշտ թագավորին խաբելու և ծաղրի միջադեպը.

²²⁰ Երբ երկվորյակները մեծանում և խաղում են քաղաքի երեխաների հետ, վերջիններս նրանց «բիճ» են անվանում: Եղբայրները մորից պահանջում են իմանալ իրենց ծագումը: Մայրը տղաներին տանում է ծովափ, որտեղ տղաները մի քար են գտնում, տակը՝ ձիու սանձ: Սանասարը սանձը խփում է ծովի մեջ, ծովը բացվում է, և այնտեղից դուրս է գալիս Քուռկու ճալալին՝ զենք ու զրահով: Սանասարը սանձում է ձիուն և դիմում մորը. «Մարե՛, արի՛, իմ խորն սալըխ տուր, //Չեթե՛ քե ծով կը թալեն»։ Մայրը նրանց պատմում է ձիու ոտնահետքից խմած ջրի և իր հղիության պատմությունը:

Ասաց.-Դու շատ զորեղ իս.
Խոսեցիր, քո բերնի հեղըմ ես առա,
Ըդուց տղով էլա:
Թագավորի խելք ինկավ:

(հատ. Ա՝ Գ, էջ 129)

Կամ՝

Աղջըկ եսաց.-Քո տուն չավրը,
Դիւ զորքադաս մարդ իս.
Վոր դիւ փուր թալիր իս փարդին,
Խա ձի խաբար իս տվի,
Քի շորան գանցիր իմ փոր, տղովացիր ըմ:

(հատ. Ա՝ Է, էջ 310):

Պատումների մեծ մասում պահպանվել է եղբայրների կողմից թագավորի կամ հայրացուի սպանության մոտիվը, ինչպես նաև տղաներին կուռքերին զոհաբերելու խոստումը, (հատ. Ա՝ Գ, Է, Ժ, ԺԱ, Ի, ԻԳ, ԺԳ, ԺԹ, հատ. Գ՝ Ա, Գ), որը մի քանի տարբերակներում (հատ. Ա՝ ԺԹ, ԻԲ, հատ Գ՝ Բ, Դ) բացատրվում է թագավորի վախով:

Կազարյան Թառոյի, Յովան Չոհրաբյանի (հատ. Ա՝ ԻԴ, ԻԵ) և ոմն անհայտի (հատ. Բ՝ ԺԶ) պատումներում քանի որ բացակայում է հիմնական բախումը, կամ էլ թույլ է արտահայտված, այդ պատումներում բացակայում է նաև հոր սպանության մոտիվը, ինչն էլ, ըստ Ա. Սահակյանի, առնչվում է ոչ թե պատումի աղավաղման, այլ երկվորյակների ինքնուրույն առասպելի հետ՝ կապված վիպական մոտիվի գործառնության հետ. «Ուրեմն՝ որոշ պատումներ առաջին ճյուղի իրենց նկարագրով ցույց են տալիս, որ երկվորյակ եղբայրների մոտիվը կարող է կապ չունենալ աստվածաշնչյան պատմության հետ և հանդես գալ առանձին, իր դրսևորումը գտնել վիպական այլ մոտիվների կապակցության մեջ»²²¹: Բայց, այնուամենայնիվ, Մոկաց փոփոխականների զգալի մասում անկա է սպանության միջադեպը (հատ. Ա՝ Գ, Է, հատ. Բ՝ ԻԲ, ԺԳ, հատ Գ՝ Գ):

²²¹ Սահակյան Ա.Շ., «Սասնա ծռերի» պատումների քննական համեմատություն, Երևան, 1975, էջ 96:

Մոկաց տիպաբանական խմբի յուրահատուկ մոտիվներից է նաև հերոսներից մեկի՝ ջրում հզորանալը, ռազմի պարագաներ և ձի ձեռք բերելը, որն իրացվում է հիմնականում հոր սպանությունից առաջ, և առկա է Մոկաց խմբի առաջին ճյուղն ունեցող գրեթե բոլոր պատումներում:

Փոփոխականների մեծ մասում ավագ եղբայրը՝ Սանասարը, ռազմի պարագաներ ու ձի է ձեռք բերում ծովի հատակից (հատ. Ա՝ Գ, Է, ԻԲ, ԻԴ, հատ. Գ՝ Գ, Դ) և լողանալով աղբյուրի մեջ՝ դառնում է հզոր. «Սանասար ճիժ էր, վոր մտավ ծով//Էլավ, լցվավ, դարձավ հրեղեն»:

Կան պատումներ, որտեղ հզորացումը տեղի է ունենում եկեղեցում, իսկ զենքն ու զրահը գտնում են Գագիկ թագավորի խորհրդով՝ Աստվածածնին աղոթելուց հետո (հատ. Ա՝ Ժ, ԺԱ, Ի, հատ. Բ՝ ԺԳ):

Հզորացման մոտիվին անմիջապես հաջորդում է եղբայրների մշակութային գործունեությունը, և եղբայրները հիմնում են Սասնա բերդը կամ տունը, ինչպես նաև սբ. Աստվածածին վանքը²²²: Եղբայրների մշակութային գործունեությունը՝ կապված

²²² Սանասարի և եղբոր պատմական ավանդությունը, որին հարակցվել են սրբազան երկվորյակների միջազգային առասպելն ու հավատալիքները, գրեթե նույնությամբ հանդիպում է քրդական զրույցներում խմբագրված իրենց ազգային գաղափարախոսությամբ:

Ըստ քուրդ մշակավոր պատմիչ Շարաֆ Խան Բիթլիսու «Շարաֆ-Նամե» երկի՝ Սասնա (Չագո) կառավարիչները սերում են Սասանյան արքայատոհմից ծագած երկու եղբայրներից՝ Իզադդինից և Ջիադդինից, որոնք Չայաստանի մայրաքաղաք Ախլաթից գալով Բիթլիս՝ Դավիթ անունով ոմն վրացուց գրավում են Սասուն բերդն ու դառնում Սասունի և Բիթլիսի տիրակալներ: Սեկ այլ տարբերակով՝ այդ տարածքները գրավում են նրանց ցեղակիցներն ու եղբայրներին հրավիրում դրանք կառավարելու:

Իզադդինը կարգվում է Բիթլիսի կառավարիչ, արժանանում է թե՛ ավագանու և թե՛ հասարակ մարդկանց հարգանքին, իսկ Ջիադդինը՝ Չագոյի, որը մնան հարգանք չի վայելում իրեն ենթակա սասունցիներից:

Ջիադդինը տեսնելով եղբոր նկատմամբ մեծան վերաբերմունքը, ինչպես նաև Բիթլիսի բարենպաստ կլիման՝ խաբեությամբ տիրանում է Բիթլիսին: Իսկ Իզադդինն էլ զնում է Չագո և տիրանում Սասունին:

Ջիադդինից հետագայում սերում է Դիադդինների իշխանական տոհմը, իսկ Իզադդինից՝ Ազիզան կոչված իշխանական տունը:

տոհմի կամ ցեղի համար բնակության վայրի հիմնման հետ, ինչպես բազմիցս նշել ենք, երկվորյակների և ընդհանրապես մշակութային հերոսների հիմնական գործառույթներից է:

Սպանելով կամ փախչելով կռապաշտ թագավորից, երկվորյակ եղբայրներն ամայի վայրում կառուցում են իրենց բերդը (հատ. Ա՝ Գ, է, Ի, ԻԲ, հատ. Բ՝ ԺԶ): Նրանց կառուցած բերդը մի ալևոր մարդու (երբեմն Աբամելիք թագավորի) կողմից անվանվում է «Սասուն» (հատ. Ա՝ Գ, է, Ժ, ԺԱ, ԺԹ, Ի, ԻԲ, հատ. Բ՝ ԺԶ), որը Մոկաց պատումներում ստուգաբանվում է որպես ցասում²²³:

Մոկաց մի քանի պատումներում, ինչպես Մշո խմբում, դրսևորվում է երկվորյակ եղբայրների՝ տարբեր թագավորներին ծառայելու մոտիվը:

Եղբայրները դառնում են օտար թագավորի սպասավորներ («ռենչբարներ») կամ ձիապաններ և ձիամրցման մասնակիցներ: Օտար թագավորներին ծառայելու այս մոտիվն երբեմն կապված է նաև Սասունի բնակեցման հետ (հատ Ա՝ ԺԹ, ԻԳ, հատ. Բ՝ ԺԹ, հատ. Գ՝ Գ):

Ի տարբերություն Մշո տարբերակների, որոնց հիմքում ընկած են հիմնականում պատմականացած գրույցները՝ Մոկաց տարբերակներում գերակշռում են ավելի շատ առասպելական տարրերը: «Առասպելական-հեքիաթային մոտիվներով կազմված միջադեպերի ու այլ տարրերի առատություն է, որ հիմք է ստեղծել «Սամասար և Բաղդասար» ճյուղի առանձին, անկախ գոյությանը», -նշում է Ա. Սահակյանը²²⁴:

Մոկաց տարբերակներում առասպելական ծագում ունի վիշապների և դևերի հետ եղբայրների կռիվը, որը հիմնականում առնչվում է նրանց սիրուն և ամուսնությանը: Քննելով այս միջադեպերը՝ Ս. Հարությունյանը դրանք համարում է «Սասնա ծռերում» վիշապամարտի առասպելության ուղղակի դրսևորում-

²²³ Հատ. Ա՝ ԻԴ, հատ. Գ՝ Դ պատումներում բացակայում է բերդի հիմնադրման մոտիվը, երկու պատումում (հատ Ա՝ Ժ, ԺԱ) եղբայրներն իրենց տունը հիմնում են սարի մեջ:

²²⁴ Սահակյան Ա.Շ., նշվ. աշխ., էջ 103-104:

ների, որոնք կապված են հերոսների ամուսնության և նրանց ջրային տարերքի հետ²²⁵:

Այս տիպաբանական խմբում սիրո մոտիվը հիմնականում դրսևորվում է թագավորի աղջկա՝ Սանասարին ուղարկած նամակով: Կան պատումներ, որտեղ այս մոտիվը դրսևորող դեպքերը կապվում են Բաղդասարի հետ (հատ. Ա՝ Դ, Հատ. Բ՝ ԺԳ, ԺԾ):

Պատումների գերակշիռ մասում մամակը ավագ եղբոր փոխարեն թյուրիմացաբար հանձնվում է կրտսեր եղբորը, և վերջինիս զայրույթը եղբոր դեմ հանգեցնում է երկվորյակ եղբայրների բախման վիպաառասպելական մոտիվին: Եղբայրների մեմամարտը կամ բախումը երբեմն պատճառաբանվում է նաև հերոսների անճանաչելիությամբ. «Սանասար վիրցուց զԲաղդասար, ետու գետը՝//Ծըոնգ եգար վըր սրտին, վըզ տը կտրեր, //Բաղդասար եսաց. Հայ՝ գիդի, դու տը սպանիս ծի.//Ըպա ի կտրճի ձեռնեն դու՞ր տըպրծնըս.//Սանասար եսաց.— Դու վո՞վ իս//եսաց.— Իս Բաղդասարն իմ://Սանասար եսաց.— Ավա՛հ,//Իմ աչքիր տը կուրցուցի, իմ աղբեր տը սպանի:/(հատ. Ա՝ Է, էջ 324):

Գավաշցի Ջարդար Տեր-Մխիթարյանի պատումում եղբայրների հաշտեցնողի դերում հանդես է գալիս մայրը և, երբ նրա աղերսանքները չեն օգնում, անեմավտանգավոր պահին բացում է իր կուրծքը.

Սանասար զԲաղդասար եթալ գետին.

Ծեռ պարզեց խըտ թուր, վոր առներ, վիզ կտրեր,

Մեր ծծեր եխան. տուս վնզեց, զինք եթալ վերեն:

(հատ. Ա՝ Ի, էջ 883)

Սանասարը կասեցնում է հարվածը և ասում.

-Մարե, տվի քու ծծերուն խաթըր, չոմ սպանե.

Ելան, ենոնց մոր խաթրին

Իրարու զըլիխ պաքեցին:

(Նույն տեղում):

²²⁵ Տե՛ս *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 167-178:

Պատումների գերակշիռ մասում եղբայրների միջև եղած թյուրիմացությունը բացահայտում է քահանան, որն էլ հենց դառնում է հաշտության միջնորդ:

Մոկաց խմբի պատումների մեծ մասում գրեթե նույնությամբ հանդես են գալիս երկվորյակ եղբայրների՝ սիրո և ամուսնության մոտիվի հետ կապված մի շարք միջադեպեր, ինչպես օրինակ՝ ավագ եղբոր և կախարդված փեսացուների, հերոսի և խորհրդատու մարդկանց զրույցները, թագավորի պայմաններն ու դրանց կատարելը, կրտսեր եղբոր օգնության հասնելը, կրտսեր եղբոր ու հարսնացուի մենամարտը և կախարդված փեսացուների առողջանալը:

Գավաշից սերող ԻԲ (հատ. Ա) և Շատախի ԻԵ (հատ. Ա) պատումներում շատ հակիրճ կերպով նշվում է եղբայրների ամուսնության մասին, իսկ նույն Գավաշից սերող Յամբարծում Խապո Գրիգորյանի պատումում (հատ. Ա՝ ԻԳ) երևան են գալիս հարսնացուի՝ դռնապանի հետ մենամարտի և դևի սպանության միջադեպերը, որոնք ևս կապված են վիշապամարտի առասպելության հետ:

Վեպում առասպելական տարրեր են մտնում թագավորի առաջարկած պայմանների՝ ոսկե խնձորի և վիշապի բերանում գտնվող մատանու առկայությունը, ջրարգել վիշապի սպանությունն ու աղջկա ազատագրման միջադեպերը:

Պղնձե կամ մեկ այլ քաղաքի թագավորի աղջիկը մամակ է գրում Սանասարին, որ գա և ամուսնանա իր հետ: Սանասարը (հատ. Ա՝ Գ պատումում՝ Բաղդասարը) մեկնում է այդ քաղաքը և իմանում է աղջկան ուզելու պայմանները.

Էնու վոսկի խնձուր ըմ կա նումերը գըլիխ.

Էն վոսկի խնձուր վո՛վ պիրը՝ տակ,

Էնու սերին մեջ ինը՝ կը բադըլը՝

Մեկն ել բորջ ըմ կա, գիրգ ըմ կա բրջան մեջ.

Էն գիրգ են բրջան վոլ թալը՝ տակ,

Էնու սերին մեջ ինը կը բադըլը.

Խլխուսն վոլ իլնը, ախճիկ մանջ հողին տիսնա,

Էնու սերին կը բադըլը...

(հատ. Ա՝ Ժ, էջ 486)

Սանասարը ծիով թռչում, բարձունքից իջեցնում է աղջկա խնձորը: Թագավորը պահանջում է խնձորը դնել նախկին տեղը և մենամարտել իր փախկանների հետ: Սանասարը կատարում է այդ պայմանները ևս:

Գավազցի Համբարձում խապո Գրիգորյանի պատումում (հատ. Ա՝ ԻԳ) Սանասարը նշանվում է Քառասուն Ծամ Գոհարի հետ, որին դև Համդոլն առևանգել ու պահում էր սարի մեջ: Սանասարը, սեղմելով Համդոլի ձեռքը, վախեցնում և փախցնում է նրան: Երբ Սանասարը գնում է Գոհարին բերելու, վերջինս հայտնում է, որ վիթխարի գազան է հայտնվել լճի մեջ, անունը՝ Բաբլաբանյան, որն ավերակ է դարձրել երկիրը և նրա վրա ո՛չ սուր է բանում, ո՛չ թուր: Սանասարը, քաշելով իր նետ-աղեղը, աղոթում է և նետն արձակում հրեշի զույգ աչքերի մեջտեղը: Հրեշը տապալվում է գետնին, Սանասարն իր կայծակե թրով քերթում է կաշին, դարձնում իրեն քուրք և ամուսնանում է Քառասուն Ծամ Գոհարի հետ:

Գավազցի Եղիազար Հակոբյանի (հատ Ա՝ ԺԹ) և վանեցի Դավիթ Գալստյանի (հատ. Բ՝ ԺԹ) պատումներում երկվորյակ եղբայրներն ապաստանում են մի օտար թագավորի երկրում: Պարզվում է, որ այդ քաղաքում ջուր չկա, և տարին մեկ աղջիկ պետք է տան վիշապին ուտելու, որպեսզի ջուր թողնի քաղաք: Երկվորյակ եղբայրները կռվում են քաղաքի ջուրը փակող վիշապի դեմ, քարերով ջարդում են գլուխը և ազատում վիշապին կեր մատուցված թագավորի աղջկան, որի հետ մի դեպքում ամուսնանում է Սանասարը (հատ. Բ՝ ԺԹ), իսկ մյուս դեպքում հրաժարվում է ամուսնությունից (հատ. Ա՝ ԺԹ):

Մոկացի Սախոյի տարբերակում (հատ. Ա՝ Է) Սանասարը, ստանալով Հիմնաչինի թագավորի դստեր՝ Քառասուն ճող Ծամի ամուսնության նամակ-առաջարկը, գնում է Հիմնաչինի քաղաք, որտեղ էլ տեղեկանում է ճող Ծամի կախարդված լինելու մասին: Աղջկա կախարդանքը լուծելու համար հրեղեն մարդ էր հարկավոր, որ գմար ծով և ծովային վիշապի բերանից հաներ մատանին: Սանասարը քառասուն ուղտաբեռ գինի է վերցնում

և գիշերով գնում ծովափ ու գինին լցնում ծովը: Վիշապը խնում և գինովնում է: Սանասարն իջնում է ծովի հատակը և, տեսնելով, որ վիշապը բարձրացրել է գլուխը, կարթը վերևից գցում և վիշապի բերանից հանում է մատանին, որից հետո վերադառնում է քաղաք: Առավոտյան ծովը կատաղում է, և *վիշապ քամի* է բարձրանում քաղաքի վրա:

Թագավորը պահանջում է վիշապի բերանից մատանին հանողին: Թագավորի մարդիկ, գտնելով Սանասարին, սկսում են նրա հետ կռվել: Կրտսեր եղբայրը՝ Բաղդասարը, տեսնելով, որ եղբոր «աստղը նժվաղիր ի», հասնում է օգնության, շատերին կոտորում են, հետո, վերցնելով Քառասուն ճող Ծամին, վերադառնում են Սասուն: Ճանապարհին նրանց դեմ է ելնում մի գինված տղամարդ և փորձում խլել աղջկան: Բաղդասարը կռվում է նրա հետ, և պարզվում է, որ նա ճող Ծամի քույրն է: Նրան էլ են բերում Սասուն, և նա էլ ամուսնանում է Բաղդասարի հետ:

Այսպես՝ մեկ անգամ ևս տեսնում ենք, որ վիշապամարտը հիմնականում երկվորյակների արարքներին է հարում, իսկ Սանասարն իր միջազգային շատ արյունակիցների նման կապված է ջրի, խոնավության, ամպրոպ-կայծակի և անձրևի հետ, հետևաբար օժտված է նաև ամպրոպակայծակնային հատկանիշներով և իբրև վիշապամարտիկ՝ մութ ու սակավաջուր Պղնձե քաղաքի արքայադստերը տիրանալու համար ձեռք է բերում ոսկի խնձորն ու վիշապի գլխի թանկագին քարը և կռվում վիշապի հետ: Պարտվելով՝ վիշապը քաղաքի վրա ջուր է թափում. «Ինչըխ անձրև գա, ընցկուն զքաղաք է թաց»: Հնագույն պատկերացման համաձայն քարն ամպրոպային աստծո զենքն է, իսկ ծովը՝ երկինքը, քանի որ, մեկ պատկերացման համաձայն երկնքի ծայրն ու վերջը գտնվում է օվկիանոսի վրա, որտեղ

պարտվելով՝ վիշապը կորցնում է իր վերոհիշյալ բոլոր առասպելական հատկանիշները և բացում ջրի ակը²²⁶:

Առհասարակ աշխարհի հին ու նոր ժողովուրդների դիցաբանական համակարգերին բնորոշ առասպելի համաձայն՝ ամպրոպի ժամանակ երկնային ծովում վիշապն առևանգում կամ կուլ է տալիս արեգակին (աղջկան) և փակում երկնային ջրերի ճանապարհը: Ամպրոպային հերոսը սպանում է վիշապին, ազատում արևը և երկնային ջրերը, որից հետո անձրև է գալիս: Նշենք նաև, որ արևը, ըստ ժողովրդական պատկերացումների, ընկալվում է որպես անգին քար (արեգ-ակն)²²⁷, իսկ Սանասարի կողմից վիշապի բերանից հանված անգին քարը հենց վիշապի կլանած արև-աղջիկն է: «Ակունունք թե մատանի, իսկապես մատանու ակն, վիշապի բերանին, դա միևնույն ակն ու արեգակ աղջիկն է...», նշում է Մ. Աբեղյանը²²⁸:

Ընդհանրապես ժողովրդական պատկերացումներում վիշապն ընկալվել է որպես մեծ օձ, իսկ օձն ու վիշապը հաճախ նույնանում են, և, ինչպես կտեսնենք Սասնա պատումների քննության ժամանակ, Սանասարը վիշապին սպանում է հենց Օձ քաղաքում: Վիշապի կամ օձի գլխի, երբեմն նաև բերանի թանկարժեք քարը, որը նույնանում է արեգակը կլանող վիշապ օձի պատկերացմանը, հանդիպում է նաև ճրագի մասին ժողովրդական հանելուկաշարի տարբերակներում:

Մի օձ ունիմ՝

Հուլը (հակինթ) ըռխին (բերան):

Կամ՝

Օձը ծովընը,

Հուլը բերնընը²²⁹:

²²⁶ Տե՛ս *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հատ. Է, Երևան, 1975, էջ 73, ինչպես նաև *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 168-169:

²²⁷ Տե՛ս *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հատ. Է, Երևան, 1975, էջ 40:

²²⁸ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հատ. Ա, էջ 471:

²²⁹ *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, էջ 152:

Հանելուկի այլ տարբերակներում հակիրճին փոխարինում են ադամանդը, ոսկին, կարմիր խնձորը, ծաղիկը և այլն: Եվ ինչպես իրավացիորեն գտնում է Ս. Հարությունյանը, այս հանելուկներում ևս տեղ է գտել ամպրոպային, տիեզերական առասպելի սիմվոլիկ պատկերը, իսկ օծի բերանում գտնվող անգին քարը, ոսկին և նշված մյուս առարկաները խորհրդանշում են վիշապի կամ օծի կողմից կլանված արևը: Հանելուկում արևը զուգորդվել է տան լուսատուի՝ ճրագի հետ, և ծովի մեջ գտնվող օծի բերանի անգին քարի պատկերը դարձել է ճրագի խորհրդանշը²³⁰:

Անդրադառնալով Սանասարի ամպրոպա-կայծակնային հատկանիշներին՝ նշենք, որ Աբեղյանը, որպես ամպրոպային հերոսի, Սանասարին համեմատում է հնդկական Ինդրայի, Ապամ Նապատի և հայ Վահագնի հետ: Ամպրոպային Ինդրան Ագնիի երկվորյակ եղբայրն էր և կոչվում էր Ապտիա («ջրային»), իսկ Սանասարը Բաղդասարի երկվորյակ եղբայրն էր՝ ծնված ջրից²³¹ և երբեմն կոչվում էին «ջրեղեն», «հրեղեն», («Սանասար, Բաղդասար ջրից են առաջացել //Էնոնք ջրեղեն ին, հրեղեն ին») և «ծովային»: Օրինակ՝ երբ Սանասարը սանձում է հրեղեն ձին, վերջինս ասում է.

«Քե կը տամ երեգական, կը խաշեն:

Ասաց.— Ծովային եմ, ձի կը տամ քո փորի տակ:

Վոր կը տար երեգական, խաշեր, ետու փորի տակ.

Վոր կը տար, երթար հանդուղ, ինք ետու քամակ:

Ասաց.—Յես քո ձին, դու իմ տեր.

Դու նեղացած կ'ըլնիս,

Երթանք ենդի, մի ջուր խմի ռահաթի:»

(հատ. Ա՝ Գ, էջ 130)

Ժողովրդական պատկերացումների համաձայն՝ ջրային ծաղում ունեցող հերոսները ոչ թե սովորական մարդիկ են, այլ ա-

²³⁰ Տե՛ս, *Арутюнян С.Б.*, Мифологический образ солнца в загадке о лампаде, Историко-филологический журнал, Ереван, 1976, N 1, с. 237-242:

²³¹ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 414:

ռասպելական հզոր հսկաներ, որոնք տարբերվում են մյուսներից թե՛ իրենց արտաքինով և թե՛ իրենց բնությով ու էությանը. «էնոնք ազնավոր մարդիկ են, փահլևան են»:

Ընդհանրապես երկվորյակները և իրենց մայրը դիտվում էին որպես էակներ, որոնք հարաբերակցվում են գերբնական ուժերին և դառնում դրանց կրողները²³²:

Ջուրը և նրա մասին եղած հնավանդ հավատալիքներն ու պատկերացումները դարձել են դյուցազնավեպի բոլոր ճյուղերի առասպելաբանական նախահիմքը և գրեթե բոլոր էական միջադեպերը կապակցող օղակը:

Վեպի դյուցազնական երկվորյակ նախնիների մայրը՝ Ծովինարը, ծովային, ջրային տարերքի մարմնավորումն է: Ըստ Մ. Աբեղյանի՝ «Ծովյան բառը չի կարելի այլ կերպ ստուգաբանել, քան կազմված ծով արմատից և հաճախ գործածվող *յան* վերջածանցով, որը ցույց է տալիս սերում, ծագում: Ծովինար անունը ածանցված է ծովյան բառից՝ *ար* վերջածանցով»²³³:

Ժողովրդական հավատալիքներում Ծովինարն ամպրոպային ոգի է, ձիավոր հեծյալ և նկարագրվում է որպես «ցասունձալից, պատուհասող կայծակներեն էակ», որ ամպրոպի ժամանակ հրեղեն ձիով շրջում է ամպերի մեջ, կայծակ ու որոտ արձակում և երկիր է ուղարկում անձրև կամ կարկուտ: Հայկական հավատալիքներում առկա հրեղեն աչքերով (հրաչք) կույսը՝ Ծովինարը, մտել է «Սասնա ծռեր» հերոսավեպ, վիպականացել, պատմականացել և հանդես է եկել որպես հայոց թագավորի դուստր: Ծովից բխած աղբյուրից խմած երկու բուռ ջրից հղիանում է և ծնում ամպրոպային երկվորյակ դյուցազուններ: Այսինքն՝ թե՛ ժողովրդական հավատալիքներում և թե՛ հերոսավեպում Ծովյալ-Ծովյան-Ծովինարը հանդես է գալիս որպես բնության միևնույն երևույթի՝ ջրային, ամպրոպային տարերքի մարմնացում և վեպում խորհրդանշում է մայրական սկզբունքը:

²³² Штернберг Л.Я., Античный культ близнецов при свете этнографии, Ленинград, 1936, с. 103.

²³³ Աբեղյան Մ.Խ., Հայ ժողովրդական հավատքը, Երկեր, հ. Է, Երևան, 1975, էջ 71:

Այսպիսով՝ «Սասնա ծռերի» առաջին վիպաճյուղի Մոկաց տիպաբանական խմբի փոփոխակները հակված են հիմնականում դեպի առասպելականացած գրույցները, և այս խմբում մեծ տեղ է հատկացված վիշապամարտի առասպելության, ինչպես նաև կարևոր առանձնահատկություններից է երկվորյակ եղբայրների գերբնական ջրային ծննդյան մոտիվը:

բ. ՄՇՈ ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՒՄԲ

Մշո տիպաբանական խմբի պատումներում, ի տարբերություն Մոկաց խմբի պատումների, որտեղ բավական տարածված են քառաճյուղ տարբերակները, հանդիպում է նաև եռաճյուղ՝ Սանասար և Բաղդասար-Սասունցի Դավիթ-Փոքր Միեր կառույցը²³⁴:

Մեր ուսումնասիրության շրջանակում գտնվող Մշո պատումների մեծ մասում տարբեր ծավալներով ու միջադեպերով առկա է առաջին ճյուղը²³⁵:

Այս վիպաճյուղը սկսվում է հիմնականում խաչապաշտ քագավորի կամ իշխանի հպատակությամբ և աղջկա բռնի ամուսնությամբ:

Եթե Մոկաց տիպաբանական խմբի պատումներում առկա է աղջկա անձնագոհության մոտիվը, ապա Մշո պատումներում այն գրեթե բացակայում է և հանդիպող մեկ պատումում էլ մույնիսկ աղջիկը հրաժարվում է կռապաշտի հետ ամուսնանալուց.

-Յես իմ հայոց հավատը չեմ կուրցնի.

Յես վոչ կ'առնեմ, վոչ ել:

(հատ. Բ, մաս Բ՝ ԺԱ, էջ 94)

²³⁴ Տե՛ս նաև *Համբարձումյան Դ.Ա.*, «Սասնա ծռերի» պատումների տիպաբանական խմբերն ու դրանց հատկանիշները, Թեկնածուական ատենախոսություն (սեղմագիր), Երևան, 2008, էջ 8:

²³⁵ Հատ. Բ, մաս Ա՝ Ա, Բ, Գ, Դ, Ե, Ը, Թ, հատ. Բ, մաս Բ՝ Ժ, ԺԱ, ԺԲ, ԺԵ, ԻԲ, հատ. Գ՝ Ե, Զ, Է, Թ, ԺԱ, ԺԲ, ԺԴ, ՍԴ՝ 3,5:

Կան պատումներ, որտեղ աղջկան կռապաշտի հետ ամուսնացնելու խորհուրդը տալիս է Քեռի Թորոսը, որն ի դեպ, այս տիպաբանական խմբում կարևոր դեր է կատարում:

Ետեխ Թորոս տասնըհինգ-տասնութ տարեկան ան.

Տեսավ որ՝ ժողովուրդ գ'ուզին պադիվ ենին տերտըրոջ,

Գ'ուզին կռիվ ենին, ախճիկ չիտան,

Ըսեց.- Տերտե'ր, յես գինամ,

Ժողովուրդ գ'ուզան կռիվ ենա, ախճիկ չիտա.

Աղեկ ան, ախճիկ մի վերճանա,

Քանց թե ազկ մի վերճանա...

(հատ. Բ, մաս Ա՝ Ը, էջ 254)²³⁶:

Մշո պատումների առաջին ճյուղի մի մասն էլ սկսվում է ուղղակի կռապաշտ թագավորի երկու որդիների ներկայացմամբ.

Ժամանակով մեկ թագավոր կ'եղնի, անուն Սենեքերիմ:

Սենեքերիմին երկու տղա կ'եղնի՝

Մեկի անուն Սանասար, մեկին՝ Ասլիմելիք...

(հատ. Բ, մաս Ա՝ Բ, էջ 49)

Կան պատումներ (հատ. Բ, մաս Բ՝ Ժ, ԺԲ), որտեղ զույգ եղբայրները հանդես են գալիս որպես հայոց իշխանի որդիներ, որոնք կռապաշտի ծեռքից փախչում և ապաստանում են մի վանքում: Եվ երբ կռապաշտը որոշում է ավերել վանքը, եղբայրները դիմում են անձնագոհության՝ կամովի ներկայանալով թագավորին:

Ի տարբերություն Մոկաց պատումների, որտեղ գերակշռում են առասպելաբանական տարրերն ու մոտիվները, Մշո փոփոխակների հիմքում ընկած են հիմնականում պատմականացած և վիպականացած գրույցները: Եվ այս խմբում եղբայրների ծնունդը կապվում է ոչ թե ջրային առասպելական հիմքի, այլ պատմական ու աստվածաշնչյան թագավորի՝ թշնամու կողմից

²³⁶ Մեկ պատումում էլ (հատ. Բ, մաս Ա՝ Դ) պատմվում է, թե ինչպես է Կաղ Գոգեն իր շահի համար փախցնում Գորգիկ թագավորի քույր Օովինարին և տանում կռապաշտ Սինամքար թագավորին:

ճեղքվելու և որդիներին կուռքերին զոհելու խոստման մոտիվի հետ:

Ուշագրավ է 1973թ. մարտունեցի Մելիք Գևորգյանից գրառված պատումը (հատ. Գ՝ ԺԱ), որտեղ որոշ բացառություններով առկա է երկվորյակների գերբնական ծնունդի, այսինքն՝ անարատ հղիության մոտիվը: Նշված պատումում Սինամգա խաչապաշտ թագավորի դուստրը, բռնությամբ կռապաշտ թագավորի կինը չղառնալու համար, հուսահատված իրեն գցում է Սևանա լիճը: Ալիքները աղջկան տանում հասցնում են Սևանա վանքը, որտեղ նստում էր Հայոց կաթողիկոսը: Վերջինս աղջկան ցորենի երկու հատիկ է տալիս, որպեսզի կուլ տա: Եվ առաջարկում է աղջկան, որ երբ նա զավակներ ունենա, բերի իր մոտ՝ նորածինների կնունքը կատարելու: Աղջիկը *ցորենի* հատիկներից հղիանում է, ծնում երկվորյակներ, բերում կաթողիկոսի մոտ, որը նրանց մկրտում է և անունները դնում Սանասար ու Բաղդասար: Այս պատումում բացահայտ արտահայտվում են հայ ժողովրդի երկրագործական մշակույթի հնագույն հավատալիքներից մեկի՝ Ցորենի՝ իբրև սերմի պաշտամունքի դրսևորումները և նաև այն, որ ցորենը, ըստ ժողովրդական պատկերացումների, հանդես է գալիս որպես պտղաբերության խորհրդանիշ: Այստեղ տեղին է հիշել Գեղամա և Սյունյաց լեռների ժայռապատկերների երկվորյակներին, որոնք մի կողմից հանդես էին գալիս իբրև լուսատուներ, իսկ մյուս կողմից մշտապես գտնվում էին ջրի, ամպրոպ-կայծակի գաղափարներն արտահայտող կենդանիների միջավայրում, այսինքն՝ բոլոր դեպքերում երկվորյակները կապվում են երկրագործության և պտղաբերության գաղափարի հետ:

Մշո մի քանի փոփոխակներում (հատ. Բ՝ Բ, Դ, Ը, ԺԷ) պահպանվել է նաև Երուսաղեմի պաշարման պատմական փաստը, ինչպես նաև դրա հետ կապված երկնային կրակի, հրեղեն սրի կամ հրեշտակների միջոցով զորքի կոտորման առասպելական միջադեպը:

Գիշերվան մեկ վախտն ամուղամն որ խախնդավ.

Աստուծուց կրակ թափավ, Սինամքար թագավորի ասկարն ջարթեց.

Սինամքար դանչեց.

«Յա՛ կռքեր, յա՛ կռքեր, Սանասարն ու Բաղդասար ձեզի մատաղ կ'ենեն, որ դուք խասնիք, որ դուք խասնիք, ինձի ազատ ենեք»:

(հատ. Բ՝ Դ, էջ 138)

... Պատարագն որ երեցին, պրծան,

Հրեշտակներ սրով, թրով իջան

Սենեքերիմի ասքարի մեջ.

Ու՛ ջարդեցին, ու՛ սպանեցին, ու կոտորեցին:

Մնաց Սինեքերիմ միմակ.

Ու հեծավ մեծ դեվեն, ու փախավ:

Փախավ ու ճամբախ ըսեց.

«Ո՛վ Ջոշ Կուռք, Ասլիմելիք քրդի մատաղ»:

(հատ. Բ՝ Բ, էջ 50, տե՛ս նաև նույնի Ը, Ժե պատ.)

Վիպական այս միջադեպին, ինչպես տեսնում ենք, հաջորդում է հոր, իր փրկության համար եղբայրներին կուռքերին զոհաբերության խոստման մոտիվը: Ի դեպ, Սոկաց պատումներում այդ զոհաբերությունը պահանջում են հենց իրենք՝ կուռքերը:

Կան պատումներ, որտեղ թեև բացակայում է կռվի, թագավորի փախուստի ու նեղն ընկնելու միջադեպը, սակայն առկա է զոհաբերություն խոստանալու միջադեպը (հատ. Բ՝ ԻԲ): Որոշ դեպքերում էլ թագավորը մատաղ է խոստանում կուռքերին նրա համար, որ տղաները, արտին պահակ կանգնելով, «ղշերին» թույլ չտվեցին «ծեծկրտել արտը» (հատ. Գ՝ Թ): Այնուհետև այս միջադեպին անմիջապես հաջորդում է եղբայրների փախուստը:

1873թ. Գ. Սրվանձտյանցի գրառած պատումը եզակի է, որտեղ իր որդիներին սպառնացող վտանգի մասին մայրը տեղեկանում է երագով (հատ. Բ՝ Ա):

Փախչելով հայրական երկրից, տանից՝ եղբայրները դիմում են օտար թագավորների օգնությանը՝ ծառայության մտնելով նրանց մոտ (հատ. Բ՝ Ա, Բ, Է, Ժ, ԺԱ, ԺԷ, ԻԲ, հատ. Գ՝ Է, Թ, ԺԴ), և նրանց կողմից ենթարկվում են փորձության (հատ. Բ՝ Բ, հատ. Գ՝ Թ):

Ի տարբերություն Մոկաց պատումների, որտեղ առկա է եղբայրները մեկի՝ ջրում հզորանալը և ռազմի պարագաներ ձեռք բերելը, Մշո տարբերակներում ջրով հզորանալու մոտիվը բացակայում է, քանի որ այս խմբում եղբայրներն ունեն բնական ծնունդ²³⁷:

Օտար թագավորի մոտ ծառայության ժամանակ երկվորյակ եղբայրները ձեռնարկում են իրենց մշակութային գործունեությունը և նրանց բերդի կամ տան հիմնադրումը պատումների մեծ մասում կապված է հենց օտար թագավորի հետ:

Մշո փոփոխակների մեծ մասում եղբայրներն իրենց տան կամ բերդի հիմնման վայրը գտնում են *բարակ, բայց հզոր առվի միջոցով* և բերդն էլ հիմնում են ակունքի վրա (հատ. Բ, մաս Բ՝ Ա, Բ, Է, Ը, Թ, ԺԲ, ԺԷ, ԻԲ, հատ. Գ՝ Ե, Զ, Է, Թ, ԺԲ, ԺԴ): Մի քանի պատումներում (հատ. Բ, Ը, Թ, ԺԲ, հատ. Գ՝ Զ) գետը հիշատակված է Մեղրագետ անունով:

Այս խմբի պատումների մեծ մասում բերդն իր անվանումը ստանում է թագավորի կողմից, որն է՝ Սասուն (հատ. Բ՝ Ա, Բ, ԺԷ, հ. Գ՝ Է, ԺԱ):

Քարե սան սուն եք զարկե,

Ըղրա անուն տ'եղնի Սանսուն, Սասուն²³⁸:

²³⁷ Բացառություն են Մշո Գ, Նոր Բայազետի ԺԴ (հատ. Գ) պատումները, որոնք թեև գրառված են Մշո ազգագրական շրջանից, բայց սերում են Մոկաց խմբի պատումներից, որտեղ եղբայրները, ունենալով ջրային ծնունդ, բնականաբար առնչվում են ջրով հզորացման մոտիվին:

²³⁸ Մի քանի փոփոխակներում բերդը կամ տունն անվանվում է կամ անծանոթ ծերունու (հատ. Գ՝ Զ, ԺԲ, ԺԴ), կամ էլ Քեռի Թորոսի կողմից:

Մշո և Նոր Բայազետի պատումներում, որոնք ավելի ուշ են գրառվել, բերդի կամ տան անունը ստուգաբանվում է որպես Ցասուն, իսկ երբեմն էլ տեղանվան ստուգաբանությունը կապվում է Սանասար անվան հետ (հատ. Գ՝ Ե, ԺԲ):

Ի դեպ, մշակութային գործունեությունը այս խմբի պատումների մեծ մասում դրսևորվում է կռապաշտ հոր սպանությունից հետո:

Կան պատումներ (հատ. Բ՝ Ա, Բ, Է, ԺԷ), որտեղ եղբայրների (երբեմն կրտսեր եղբոր) վերադարձը հոր մոտ պատճառաբանվում է կուռքերի՝ կրտսեր հերոսին հանգիստ չտալու իրողությամբ: Որոշ փոփոխակներում այս միջադեպը բացակայում է և նշվում է միայն եղբայրների վերադարձի մասին, որոնք էլ կռատանը սպանում են իրենց հորը (հատ. Բ՝ Ա, Բ, Դ, Է, Ը, Ժ, ԺԲ, ԺԷ, ԻԲ, հատ. Գ՝ Զ, Է, Թ):

Երգրպագություն օր էրեց՝ տղեգներ թոփուզով զարգեցին,

Կռատան մեջ պաղուցին, սըբանեցին,

Փախան էգան, էգան հասան մոր:

(հատ. Գ՝ Զ, էջ)

Մարտունեցի Մելիք Գևորգյանի պատումում (հատ. Գ՝ ԺԱ) երևան է գալիս այլ միջադեպ: Այստեղ մեծ եղբայրը Բաղդասարն է, իսկ կրտսերը՝ Սանասարը: Եվ կռապաշտ թագավորը վերջինիս խաբեությամբ հետ է կանչում իր մոտ ոչ թե կուռքերին մատաղ անելու, այլ թշնամիների հետ կռվելու:

Ի տարբերություն Մոկաց պատումների, որտեղ միշտ դրսևվորվում է հերոսների սիրո և ամուսնության մոտիվը, Մշո խմբի պատումներում այս մոտիվը, բացառությամբ նորբայազետցի Զոհրաբ Ավետիսյանի պատումի (հատ. Գ՝ ԺԴ), բացակայում է: Նշված պատումում երևան են գալիս այս մոտիվին բնորոշ միջադեպեր, ինչպես՝ Պղնձե քաղաքի թագավորի աղջկա նամակը՝ ուղղված հերոսներից մեկին, հերոսի ու աղջկա փեսացուների հանդիպումը, ոսկե խնձորով սիրո փորձության ենթարկելը, թշնամիների դեմ կռվելը և եղբոր օգնության հասնելը: Մշո խմբի առաջին ճյուղի պատումներն ավարտվում են հերոսների ամուսնությամբ և նրանց որդիների ծննդյան մասին հիշատակությամբ:

Մի քանի պատումներում (հատ. Գ՝ ԺԲ, ԺԴ) Սանասարի վերաբերյալ վիպվում են այնպիսի միջադեպեր, որոնք խորթ են

այս ճյուղին և ավելի շատ բնորոշ են Մեծ Միերի ճյուղին, ինչպես՝ Սարա թագուհու՝ Միերին ուղղված նամակն ու հրավերը, թագուհու հետ կենակցելն ու Մելիքի ծնունդը, այնուհետև զոջալն ու վերադարձը, զավակի ծնունդն ու ծնողների մահը:

Այսպիսով՝ Մշո խմբի պատումները հակված են հիմնականում պատմականացած գրույցներին ու դեպքերին, իսկ երկվորյակ եղբայրներն ունեն բնական ծնունդ և սերուն են արքայական տոհմից:

Փաստորեն եղբայրների հայրասպանության մոտիվը, որն ունի բացահայտ պատմական ծագում և աղերսվում է Ասորեստանի Սինախերիբ-Սենեքերիմի սպանության գրույցներին, դառնում է ելակետային սյուժե Սանասար-Բաղդասար վիպաճյուղի Մշո փոփոխականների վիպական իրադարձությունների հետագա զարգացման համար: Երկվորյակների հնագույն առասպելը նմանության պատճառով իրեն է քաշել զավակների կողմից հոր սպանության իրողությունը և վիպական հետագա զարգացման ու վերանշակման ընթացքում դարձել է գեղարվեստական մի ամբողջական կառույց «Սասնա ծռերի» ողջ համատեքստում: Նախկին առասպելի շրջանակների մեջ առնվելով՝ մոտիվների համապատասխանությամբ (գծտություն հարազատների հետ, փախուստ օտար երկրներ, արկածային թափառումներ, ի վերջո, որևէ տեղում ապաստանում, սեփական երկրի, քաղաքի, տոհմի հիմնադրում) միավորվում են առասպելն ու պատմությունը՝ վերածվելով վիպական հյուսվածքի:

գ. ՍԱՍՆԱ ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՒՄԲ

Սասնա խմբի պատումների մեծ մասը հիմնականում հանդես է գալիս երկճյուղ և եռաճյուղ համակարգով:

Պատումների ամբողջական և ավանդական քառաճյուղ համակարգ է առկա 1930-ական թվականներին գրառված Թամո Դավթյանի (հատ. Բ՝ Ե) և Վահան Ասատրյանի (հատ. Դ՝ Գ) պատումներում, որտեղ թեև իրացվում են և՛ Մշո, և՛ Մոկաց խմբե-

րին յուրահատուկ մոտիվներ, այդուհանդերձ, դրանց թիվը բավական փոքր է, և անգամ առանցքային մոտիվներն արտահայտվում են շատ սեղմ և հակիրճ բնորոշումներով²³⁹:

Այս խմբի առաջին վիպաճյուղի՝ յուրային և օտար հակադրության մոտիվն իրեն բնորոշ հարկահանության, ամուսնության պահանջի և այլ միջադեպերով երևան է գալիս միայն Գ, Է, Ժ, ԺԴ (հատ, Բ) և ՍԴ՝ 2 պատումներում, որն էլ սահմանափակվում է խաչապաշտի հպատակության ուղղակի նշմամբ.

Եինվե քաղաքի Սենեքարին թագավոր
Ուր ասկրով եգավ Յըյաստընի վրեն գոիվ:

.....
Ասեց Յըյաստընի իշխանին.

-Թե գբու ախչիկ կիտաս ընծի, ես չըմ խոսա քըզի,
Թե չիտաս՝ գըզդրիմ գժողովուրթ,
Գավիրիմ գքաղաք, թալնիմ, տանիմ,
Իշխանն մտածեց ասեց.

-Ընչի՞ թորգոմ գոդորի գըմ ժողովուրթ.
Աղեզ են ը՝ գիդամ գիմ ախչիկ, քը տանի,
Իմ ժողովուրթ խըլսի:

(հատ. Դ՝ Գ, էջ 131)

Ասանա այն պատումները, որոնք ավելի մոտ են Մշո պատումների մոտիվային համակարգին, բացակայում է ամարատ հղիության մոտիվը, և վիպասացները սահմանափակվում են միայն երկվորյակների ծննդյան մասին սեղմ հիշատակմամբ:

Ասկավաթիվ պատումներում (հատ. Բ՝ Ե, հատ. Դ՝ Գ, Թ, Ժ, ԺԴ, ՍԴ՝ 2) իրացվում է ամարատ հղիության մոտիվը՝ իրեն բնորոշ ավանդական միջադեպերով: Կռպպաշտի հետ ամուսնանալուց առաջ աղջիկը գնում է գբոսանքի, որտեղ ծարավում է և հայտնաբերած աղբյուրից բուռուկես ջուր խմելով՝ հղիանում: Ի դեպ, Վահան Ասատրյանի պատումում (հատ. Դ՝ Գ) այս մոտիվն ընդարձակ է, և հանդես են գալիս Մոկպաց պատումներում

²³⁹ Տե՛ս նաև *Չամբարձումյան Դ.Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 20:

հանդիպող միջադեպերը, այսինքն՝ աղջկա մավակ նստելը, ծովի մեջ կղզի և եկեղեցի գտնելը, որի մեջ «...պատիկ քուռակ մը գաներ հող, //Օսկի լը գամ, օսկի թամբ, խամչի մը, հատըմ օսկի թակ, // Սապոկ մը, թուր մը, կոտի մը, աջամի գրեջի շաբիկ, //Խաչ մը, կուրտիկ մը, սնդրիգ մը, աբա մը, //Մատամի շվար, գուռզ մը, թոփուզ ու մոտալ, //Դեսան՝ ախպուր մը լը գաներ օնի. //(հատ. Դ՝ Գ, էջ 134): Թագուհին լվացվում է այդ աղբյուրի ջրով, հետո «էրգու չաք» ջուր խմում, աղոթում և դուրս է գալիս: Պարզվում է, որ աղջիկը այդ եկեղեցու մեջ գտնվող աղբյուրի ջրից խմելով՝ «էրգուհոկով» է.

«Բարգավ, էղավ ուրին ջուխտ տղա.

Երեց գնքից, մեգի անուն տրեց Սաղմասար,

Մեգին՝ Բաղտասար:

(հատ. Դ՝ Գ էջ 134)

Սասնա պատումներում շատ թույլ է արտահայտված կռապաշտ հոր և որդիների բախումը, իսկ տղաների՝ իրենց հոր կողմից զոհաբերման խոստման միջադեպը հանդիպում է Թամո Դավթյանի (հատ. Բ՝ Ե) և Վահան Ասատրյանի (հատ. Դ՝ Գ) պատումներում:

Սասնա առաջին ճյուղն ունեցող պատումները թեև հակված են դեպի Սոկաց խմբի փոփոխակները, որտեղ մեծ տեղ է հատկացված առասպելական մոտիվներին, բայց ևայնպես Վահան Ասատրյանի պատումում (հատ. Դ՝ Գ) աղոտ կերպով հիշատակվում են Մշո պատումներին բնորոշ պատմական անձնանուններ:

Սենեքերիմ թագավորն այլ երկրի թագավորին հաղթելու համար իր կուռքին՝ «օսկե հորթկան», իր մեծ տղային՝ Սաղմասարին, մատաղ է խոստանում: Կրտսեր եղբայրը՝ Բաղդասարը, օգնության է հասնում եղբորը և քարով խփելով՝ սպանում հորը: Կռապաշտ թագավորի սպանության միջադեպն առկա է նաև ընկուզիկցի Սարգիս Սաֆարյանի (հատ. Դ՝ ԺԴ) պատումում: Նախորդ երկու պատումներում (հատ. Բ՝ Ե, հատ. Դ՝ Գ), որտեղ առկա է զոհաբերության միջադեպը, հիմնավորված գործում է նաև եղբայրների փախուստի մոտիվը:

Հերոսի հզորացման մոտիվը ևս այս խմբում գրեթե բացակայում է. այն դրսևորվում է միայն Վահան Ասատրյանի (հատ. Դ՝ Գ) և Սարգիս Սաֆարյանի (հատ. Դ՝ ԺԴ) պատումներում: Առաջինում եղբայրները խմում են այն եկեղեցու աղբյուրի ջրից, որից խմել և հղիացել էր նրանց մայրը, և հզորանալով՝ ձեռք են բերում Քուռկիկ Ջալալին: Երկրորդում Սանասարը սուզվում է ջրի տակ, ձեռք է բերում թուրը, հաջ Պատերազմին, հրեղեն ձիուն և «եթե մի ուժ ուներ, էղավ տաս ուժ»:

Երկվորյակ եղբայրների մշակութային գործունեության մոտիվը հանդիպում է այս խմբի առաջին ճյուղն ունեցող գրեթե բոլոր տարբերակներում (հատ. Դ՝ Գ, Է, Թ, Ժ, ԺԳ, ԺԴ, ՍԴ՝ 2), որտեղ դրսևորվում է հիմնականում Մշո խմբին բնորոշ միջադեպը, այսինքն՝ հզոր առվի ակունքին բերդը կամ տունը հիմնելը: Սակայն, ի տարբերություն Մշո պատումների, որտեղ գետը կամ առուն հիշատակվում է Մեղրագետ կամ Մեղր գետ անվանումով, այս խմբում այն անվանվում է Ործ ջուր կամ Սասնա ջուր: Այս իմաստով բնորոշ է Չարքյազ Պողոսյանի պատումի սկիզբը.

Սանասար և Բաղդասար զըսին.

-Բղի էրթանք, ընբիսի դեխ մը մըտ դուն շինինք, աբրինք,

Ըր ըդդեխի մարդն էլ որց էղնի,

Ջուրն էլ որց էղնի,

Քարն էլ որց էղնի:

(հատ. Դ՝ ԺԳ, էջ 309)

Ինչպես մյուս խմբերում, այնպես էլ այս խմբում հանդիպում են բերդի անվանակոչման, ծերունուն տուն բերելու և փորձության միջադեպերը: Սակայն այստեղ գրեթե բացակայում է բերդի կամ տան անվանման *սան տուն* կամ *ցասուն* տարբերակը: Միայն Սարգիս Ավագյանի պատումում է (ՍԴ՝ 2) ծերունին բերդն անվանում սան-տուն. «Լառ, ադ բերթ չէ, ադ սան-տուն է»: Մնացած փոփոխակներում բերդը կամ տունը անվանվում է Սասուն:

Հերոսների ամուսնության և սիրո մոտիվն այս խմբում ևս, ինչպես Մշո պատումներում, աչքի չի ընկնում իր միջադեպերի

բազմազանությամբ, և շատ հաճախ սպիմանափակվում է ամուսնության մասին ուղղակի նշումով:

Միայն փոքրաթիվ պատումներում է (ՄԴ՝ 2, հատ. Դ՝ ԺԴ) այս մոտիվն իրացվում թագավորի աղջկա՝ ավագ եղբորն ուղղված նամակով, որն էլ հանգեցնում է երկվորյակ եղբայրների բախմանը:

Սարգիս Ավագյանի պատումում (ՄԴ՝ 2) երկվորյակ եղբայրներին հաշտեցնում է մայրը՝ Ծովինարը.

Գարթա գընկնի ախարտոց մեջ

Գըբաժանե կառնե գիկա տուն:

(ՄԴ՝ 2, էջ 72)

Վահան Ասատրյանի տարբերակում (հատ. Դ՝ Գ) իրացվում են Սանասարի և աշուղների, Պղնձե քաղաքի թագավորի հսկային հաղթելու միջադեպերը: Սանասարն աշուղներին փող է տալիս, որպեսզի նրանք ասեն չափերով իրենց հարմար հարսնացուի տեղը: Գնալով Պղնձե քաղաք՝ Սանասարը հաղթահարում է փորձությունը և արժանանում Գոհարի սիրուն: Այստեղ դրսևորվում է նաև Բաղդասարի և իր ապագա կնոջ՝ Տեղծուն Ծամի կռվի միջադեպը:

Ընկուզիկցի Սարգիս Սաֆարյանի պատումում (հատ. Դ՝ ԺԴ) այս մոտիվը դրսևորվում է Սոկաց պատումներին բնորոշ միջադեպային ամբողջ բազմազանությամբ, որն էլ, ըստ բանահավաքների, արդյունք է համահավաք բնագրի ազդեցության²⁴⁰: Այս պատումում դրսևորվում է երկվորյակ եղբայրների շատակերության միջադեպը, որը բնորոշ է ավելի շատ վեպի երրորդ ճյուղին, ինչպես նաև Բաղդասարի երազի և օգնության գալու, ջրի ճանապարհը փակող վիշապի սպանության, Սանասարի մեջքին վիշապի արյամբ նշան անելու միջադեպերը, որոնք վիշապամարտի առասնկելույթի ակնհայտ դրսևորումներ են:

Իմանալով եղբայրների քաջագործությունների մասին՝ ուրիշ քաղաքից գալիս, խնդրում են նրանց, որպեսզի գան և սպանեն

²⁴⁰ Սասնա ծռեր, հատ. Դ, էջ 324:

իրենց աղբյուրը ցամաքեցնող վիշապին, որին օրական մեկ աղջիկ և մեկ անձին երինջ են տալիս որպես կերակուր: Եղբայրները գնում և ծիթհանքի *քարեքով* սպանում են վիշապին: Թագավորն ի հատուցում՝ Սանասարին է նվիրում ազատված աղջկան:

Այնուհետև եղբայրները վերադառնում են Պղնձե քաղաք և տեսնում, որ մի վիշապ մարդ փախցրել է Սանասարի ուզած աղջկան և տարել թաքցրել քարայրում: Սանասարը ջարդում է քարայրի դուռը, սպանում վիշապին, ազատում աղջկան և վերադառնում Սասուն: Ինքն ամուսնանում է այդ աղջկա հետ, իսկ եղբայրը՝ Բաղդասարը՝ ջրարգել վիշապից ազատվածի հետ:

Լրացուցիչ միջադեպեր են երևան գալիս Սարգիս Ավագյանի պատումում (ՍԴ՝ 2)՝ կապված Բաղդասարի ամուսնության հետ: Երկու եղբայրները քառասուն փահլևաններին հաղթելուց հետո կռվի են բռնվում քառասուն դևերի հետ և ազատում են Դեղծունի քրոջը, որի հետ ամուսնանում է Բաղդասարը: Բացառիկ միջադեպեր են հանդիպում սասունցի Ֆարմանի պատումում (ՍԴ՝ 8):

Վերոհիշյալ պատումում Սանասարը գնում է Կախարդական քաղաքի տեր Քառասուն ճող Ծամի հետ ամուսնանալու: Մտնում է քաղաք և հեռվում տեսնում է մի մեծ պալատ՝ դուռլուսամուտը սև: Սանասարը կռվում է այդ քաղաքի փահլևանների հետ, կրտսեր եղբայրը օգնության է հասնում և միասին կոտորում են բոլորին:

Սանասարը տեսնում է սև պալատի գլխին լույսի պես վառվող խնձորը, բարձրանում, գուրզով խփում է, վերցնում, դնում է ծոցը և ուզում է մտնել պալատ: Դռնապանը չի թողնում: Սանասարն ուժեղ սեղմում է դռնապանի ձեռքը. («Սանասարը ձեռքնեց էնպես ճխտեց./Որ փահլիվանի մոր կաթ տվեց դուս/»), իսկ վերջինս ցավից գուշակում է նրա ով լինելը և ներս թողնում: Սանասարը գնում է ճող Ծամի մոտ, ով առաջարկում է. «Պետք ի գնաս ծովի միջից հրեղեն ծին հանես/Յեժնես գնաս Օձ քաղաք, օձին սպանես գաս»:

Սամասարը գնում է ծովափ, սամձը կախում է ծովը, հրեղեն ծին հանում, հեծնում, գնում է Օձ քաղաք: Տեսնում է՝ ամբողջ քաղաքը խավարի մեջ է: Պարզվում է, որ թևավոր վիշապը թռել է երկինք և թևերով բռնել արևի երեսը: Սամասարը նետ-աղետով զարկում է վիշապին և ցած բերում. «Ամձրև-հեղեղ էկավ, կայծակ-փայլակ շամփրեց, // դղրդոց, գոգոռոց ընկավ աշխարհ. // հետո կամաց-կամաց դադարավ, արևուս էլավ»:

Այնուհետև Սամասարը հյուրընկալվում է իր ծանոթ պառավի տանը, որտեղ էլ իմանում է, որ այդ քաղաքում վիշապը փակել է աղբյուրի ակը, և օրական մի աղջիկ են տալիս վիշապին կեր, որ ջուր բաց թողնի: Այդ օրը թագավորի աղջկա հերթն էր: Սամասարը քաղաքի մարդկանց հետ միասին գնում է աղբյուրի մոտ: Աղջիկը խնդրում է Սամասարին հեռանալ: Վերջինս մերժում է և գլուխը դնելով աղջկա ծնկներին՝ քնում է: Շատ չանցած՝ աղբյուրի ակից դուրս սողալով գալիս է վիշապը: Սամասարն արթնանալով՝ քաշում է սուրը և կանչում. «Հացն ու գինին, տեր կենդանին, Մարութկա բանձր աստվարածին/, Դու օքնական Սամասարին/» և գլխատում է վիշապին, հետո կտոր-կտոր անում: Թագավորը կամենում է իր աղջկան կնության տալ Սամասարին, սակայն նա հրաժարվում է և խնդրում, որ իրեն դուրս բերեն այդ աշխարհից: Թագավորը Սամասարին խորհուրդ է տալիս գնալ անտառ, որտեղ մի արծիվ կա, որի ծագերին վիշապն ուտում է: Եթե հաջողվի սպանել վիշապին, ապա արծիվը նրան կտանի երկիր: Սամասարը գնում է անտառ, գտնում արծվի բույնը, պառկում է ծառի տակ և սպասում վիշապին: Քիչ անց գալիս է վիշապը: Սամասարը սպանում է վիշապին, կտոր-կտոր անում, մի քանի կտոր տալիս է ծագերին: Արծիվը գալիս, տեսնում է Սամասարին և պատրաստվում է նրան կտոր-կտոր անել: Չագերը ծայն են տալիս իրենց մորը, որ դա իրենց փրկողն է: Արծիվը վայր է իջնում, թևերը բացում,

հով է անում, որ Սանասարը քնի²⁴¹: Սանասարը զարթնելով՝ խնդրում է արծվին՝ իրեն Լույս աշխարհի հանի: Նա նստում է արծվի թևերին, դուրս է գալիս Լույս աշխարհի, գնում կախարհական քաղաք, վերցնում Քառասուն ճող Ծամին, վերադառնում Սասուն և ամուսնանում:

Այս պատումի գրառող Գր. Գրիգորյանը դրանք կապում է մեր հին առասպելների հետ. «Ամենահիշարժանը դրանցից, թերևս, վիշապի նետահարումն է, որը բարձրացել է երկինք, իր վիթխարի թևերով ծածկել արևի երեսը և լույսից ու անձրևից զրկել Օձ քաղաքի բնակիչներին: Այս միջադեպը սերտորեն կապվելով «Վահագնի ծնունդը» առասպելի հետ, էպոսի առաջին ճյուղը իր արմատներով տանում է դեպի վաղնջական անցյալի խորքերը»²⁴²:

Ս. Հարությունյանը քննելով այս մոտիվները՝ դրանց ծագումը կապում է առասպելաբանական վիշապամարտի առասպելության հետ²⁴³: Իսկ ըստ Ա. Սահակյանի՝ «Մեզ այդ մոտիվները թվում են ոչ թե հին, վիպա-առասպելական նախնական շերտեր, որոնց հետքերը փնտրում էր Մանուկ Աբեղյանը վեպում, այլ պատահական կամ միտումնավոր մուտք այդ մոտիվների հայտնի հեքիաթային տարբերակումից»²⁴⁴:

Այսպիսով՝ քննելով հերոսավեպի երեք տիպաբանական խմբերի առաջին՝ Սանասար-Բաղդասար վիպաճյուղերի պատումները, մեկ անգամ ևս համոզվում ենք, որ այս ճյուղի հիմքում ընկած է սրբազան երկվորյակների տարածված առասպելը, և երեք խմբերում էլ գործում են երկվորյակների գրույցներին բնորոշ ընդհանուր մոտիվները:

²⁴¹ Ուշագրավ է նաև Մ. Խորենացու՝ Արծրունի տոհմի ծագման լեգենդը, որը պատմվել է Հաղամակերտում. իբր թե երեխայի քնելուն հակառակվելիս են եղել անձրևն ու արևը, և թռչունը հովանի է եղել թալկացած պատանուն (*Մովսես Խորենացի*, II, 7):

²⁴² Սասունցի Դավիթ, Երևան, 1977, էջ 326:

²⁴³ *Հարությունյան Ս.Բ.*, Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում», Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երևան, 1981, թիվ 11, ինչպես նաև՝ Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 167-178:

²⁴⁴ Սասնա ծռեր, հանոր Դ, էջ 41:

Պատումների գերակշիռ մասում (Մոկաց և մասամբ Սասնա) երկվորյակ եղբայրներն ունեն հրաշալի ծնունդ, իսկ Մշո պատումներում՝ բնական ծնունդ և արքայական ծագում (Ասորեստանի թագավորի կամ Բաղդադի խալիֆայի զավակներն են):

Ծնված օրվանից նրանք հակադիր են և՛ իրենց ուժով, և՛ բնավորությամբ:

Ծնողների և երկվորյակների միջև հակասության գիծը երևում է նրանց հոր կամ հայրացուի արարքներում, որը տարբեր պատճառներով կամենում է սպանել եղբայրներին, սակայն վերջիններս ընթոստանալով սպանում են հորը, փախչում են հայրենիքից ու ապաստանում օտար երկրներում:

Հիմնականում Մոկաց փոփոխակներում երկվորյակների միջև վեճ է ծագում օտար երկրի արքայադստեր նամակի պատճառով: Եղբայրները հաշտվում են իրենց մոր՝ Ծովինարի միջամտությամբ, իսկ երբեմն էլ հաշտության միջնորդ է դառնում քահանան:

Գրեթե բոլոր պատումներում երկվորյակ հերոսներն օժտված են հետևյալ հատկանիշներով.

ա) Վայելում են աստվածային հովանավորություն (ինչպես իրենց միջազգային զուգորդները, հատկապես Աշվիններն ու Դիոսկուրները):

բ) Հիմնականում երկու տիպաբանական խմբերում (Մոկաց, Սասնա) երկվորյակներն օժտված են ամպրոպային հերոսների հատկանիշներով. կռվում են վիշապների դեմ, հաղթում, ազատագրում ջրերը և հատկապես այդ ջրերը խորհրդանշող կույսերին, վերջիններիս հետ ամուսնանում են, մի գիծ, որ յուրահատուկ է ամպրոպային հերոսներին:

գ) Երկվորյակների տոտեմական ծագման հնագույն ընկալումները ևս դրսևորված են «Սասնա ծռեր» հերոսավեպում, որտեղ շեշտված է հատկապես նրանց ձիային նախասկիզբը (ծիերի ձեռք բերելը, ձիու կնդակից գոյացած ջրից հղիանալը և այլն)՝ ի տարբերություն մեր մյուս վիպական երկվորյակների:

Երվանդի և Երվազի, որոնց կապը դրսևորված է մյուս տոտեմական նախնու՝ ցլի հետ:

դ) Երեք տիպաբանական խմբերի փոփոխակներում էլ իրենց միջազգային շատ արյունակիցների մեծ մասը հանդես են գալիս իբրև սրբազան նախնիներ՝ դառնալով վիպականացված մշակութաստեղծ հերոսներ, որոնք հիմնադրում են Սասնա բերդը, քաղաքը, իշխանությունն ու դյուցազնական տոհմը:

2. ԴԱՎԹԻ ԵՎ ՄՍՐԱ ՄԵԼԻՔԻ ՎԻՊԱԿԱՆ ԴՐՎԱԳՆԵՐԸ

Որոշ վերապահումներով երկվորյակների առասպելի ինքնատիպ դրսևորումներ են առկա նաև հերոսավեպի երրորդ վիպաճյուղում՝ Դավթի և Մսրա Մելիքի կերպարներում:

Ի տարբերություն մյուս ճյուղերի վիպական մոտիվների՝ Դավթի ճյուղն ամենից ընդարձակն է թե՛ մոտիվներով և թե՛ իր միջադեպերով: Բացառություն են Մոկաց խմբի հինգ պատումներ, որոնք ունեն միայն առաջին ճյուղ (հատ. Ա՝ Գ, Դ, Է, Ի, հատ Բ՝ ԺԹ), մնացած բոլոր տիպաբանական խմբերում առկա է Դավթի ճյուղը:

Էպոսի համարյա բոլոր պատումներում Դավիթն ու Մսրա Մելիքը հանդես են գալիս իբրև արյունակից եղբայրներ:

«Սասնա ծռերի» երեք տիպաբանական խմբերում երրորդ ճյուղն սկսվում է յուրային հերոսի՝ Դավթի՝ օտար երկրում գտնվելու մոտիվով: Եթե Մշո պատումներում Դավիթը Մսրուն է հայտնվում Մհերի կամ երկվորյակ ավագ եղբոր և Մելիքի պայմանի արդյունքում (նման պատումներում բացակայում է երկրորդ ճյուղը), ապա Մոկաց պատումների մեծ մասում Դավթին Մսրը են ուղարկում հոր՝ Մհերի ցանկությամբ, կամ էլ ծնողների մահվան պատճառով: Սասնա պատումների մեծ մասում Դավթին Մսրը է տանում Մելիքը՝ համաձայն Մհերի հետ կապած պայմանի (հատ. Բ՝ Ե, Զ, հատ. Դ՝ Ա, Զ, Է, Ը, Ժ, ԺԱ, ԺԲ)²⁴⁵:

Էպոսի այս ճյուղի երեք խմբերում էլ իրացվում են յուրային և օտար հերոսների հակասության և բախման մոտիվները, որոնք ի հայտ են գալիս տակավին յուրային հերոսի մանուկ հասակից: Դավիթը չի վերցնում օտարի, այսինքն՝ Մսրա խանումի կուրծքը (հատ. Ա՝ Բ, Ե, Զ, Ը, Թ, ԻԴ, հատ. Գ՝ Դ), կամ էլ կծելով ստնտուների կուրծքը՝ սպանում է նրանց (հատ. Ա՝ ԻԱ, ԻԲ, ԻԳ, ՍԴ1) և սնվում միայն Սասունից բերած մեղր ու կարագով:

²⁴⁵ Հատ. Դ՝ Դ պատումում Դավթին Մսրը է ուղարկում Զովանը, կնոջ վատ վերաբերմունքի պատճառով, իսկ ԺԷ պատումում Դավթին կապում են ձիու գավակին և այդպես ուղարկում Մսրը:

Մշո և Սասնա փոփոխականներում տարածված և հաճախակա-
նությամբ են դրսևորվում Դավթի՝ Մելիքի մորուքը քաշելու
(հատ. Բ՝ Ը, Թ, ԺԱ, ԻԲ, հատ. Գ՝ Զ) ու Մելիքի հոլը բռնելու մի-
ջադեպերը (հատ. Բ՝ Դ, Ի, հատ. Գ՝ Ը, ԺԲ, ԺԴ)²⁴⁶: Մինչդեռ Սո-
կաց պատումներին առավել բնորոշ է խաղի ժամանակ Մելիքի
հոլը (գուրգ) բռնելու միջադեպը (հատ. Ա՝ Ա, Բ, Ե, Զ, Ը, Թ, Ժ,
ԺԱ, ԺԲ, ԺԹ, ԻԱ, ԻԲ, ԻԳ, ԻԴ, հատ. Բ՝ ԺԳ, ԺԴ, ԺԵ, ԺԶ, ԶԵ, հատ.
Գ՝ Ա, Գ, Դ):

Զայրացած Դավթի արարքից՝ Մելիքը ցանկանում է սպանել
նրան: Սակայն Դավթին մահից փրկում է Մելիքի մայրը՝ Իսմիլ
խաթունը և միջնորդում եղբայրների հաշտեցմանը:

Յուրային և օտար հակասության վառ օրինակ են միայն Մշո
պատումներում դրսևորվող հերոսի կամ հերոսների գերություն-
նից ազատման և թշնամու հպատակության մերժման մոտիվնե-
րը, որոնք իրենց միջադեպերով Մշո պատումների գերակշիռ
մասում դրսևորվում են միևնույն ձևով:

Ստրա Մելիքը, վախենալով հերոսի (հերոսների) հետագա
ցասումից, որպես հպատակության նշան՝ հրամայում է, որ անց-
նեն իր թրի տակով: Բոլորն անցնում են, բացի Դավթից, որն
անցնում է ոչ թե թրի տակով, այլ կողքով և «Ուր ճոչ բոթ քիսավ
ի ջադու քար՝ / Կրակ ելավ մոտեն»:

Յուրային և օտար հակասության օրինակ է դրսևորված նաև
սասունցի Գեմջո Գրիգորյանի պատումում (ՄԴ՝ 4), որտեղ Մե-
լիքն ապտակում է Դավթին, իսկ վերջինս «... ընդրան գըվերու
զարգա գեղին// Մինչև չոքեր կըխրվի գեղնի մեջ», իսկ Սարգիս
Ավագյանի պատումում (ՄԴ՝ 2) Դավիթը մենամարտի սկզբում
խփում է Մելիքի թևին, թուրը ընկնում է ձեռքից, իսկ հետո,
բռնելով Մելիքի գոտկատեղից, բարձրացնում է վերև և հարվա-
ծում գետնին: Այնուհետև եղբայրները գոտեմարտում են: Այս-

²⁴⁶ Միսակ Հարոյանի և Խաչատուր Հովհաննիսյանի պատումներում Դավիթը
Մելիքի մորուքը բաց չի թողնում այնքան ժամանակ, մինչև որ կրակով չեն այ-
րում նրա ձեռքը:

տեղ հաշտարարի դերում հանդես է գալիս Մելիքի մայրը, որը բաժանում է եղբայրներին և ասում.

Տուք պետզ է իրար քոմագ էղնեք,
էգեր աք գիրարու գը սպանիք,
Չէ տուք ախարտիք աք, մեզ հոր զավակ:

(ՍԴ 2, էջ 87):

Այս միջադեպին անմիջապես հաջորդում է հերոսի փորձության մոտիվը, որն արտահայտվում է կրակով, ոսկով ու չամիչով: Սասնա մի քանի պատումներում նշվում են նաև խնձորը (հատ. Դ՝ Գ), ձուռն և կրակխառնիչը (հատ. Դ՝ Ը), կրակն ու մեղրը (հատ. Դ՝ ԺԳ): Սպաղանցի Միսակ Յովհաննիսյանի պատումում (հատ. Դ՝ Զ) Դավթին փորձում են կրակով, ոսկով, սինոդով և ձիավորների մեղաճանով.

«Թը գնաց մեյտան՝ ըտի գտրիչը,
Թը էգավ սինոթ՝ մախուլ մարթ մը գըննի,
Թը գնաց վըր օսկուն՝ փարը սեր գըննի
Թը գնաց վըր գրագին՝ ձուռ գըննի»

(հատ. Դ՝ Զ, էջ 212)

մեկնաբանում է Մելիքը:

Այնուհետև Մելիքը վտարում է մանուկ Դավթին իր երկրից և պատվիրում, որպեսզի Բաթմանա կամուրջի վրա սպանեն նրան:

Մոկաց և Սասնա խմբերում դրսևորվող սպանության այս մոտիվը հանդես է գալիս գրեթե նույն միջադեպերով. Դավիթը հաղթում է իրեն ուղեկցող Մելիքի փահլևաններին, իսկ վերջիններս էլ իրենց փրկության համար որևէ կենդանու արյան մեջ թաթախում են Դավթի շապիկը և ներկայացնում Մելիքին՝ որպես հանձնարարության կատարման ապացույց²⁴⁷:

Վերադառնալով Մըսրից՝ Դավիթը դառնում է նախրապան, գառնարած և որսորդ:

²⁴⁷ Սասունցի Ֆարմանի պատումում (ՍԴ՝ 8) Մելիքը պատվիրում է սպանությանից հետո Դավթի արյունը կծով բերեն իրեն, որպեսզի խմի: Սակայն փահլևանները խղճում են Դավթին, չեն սպանում և բավարարվում են նրան ջուրը գցելով:

Մշո, այդ թվում նաև Սասնա մի քանի պատումներում դրսևորված են Դավթի և Դևերի (ավագակների), դևերի քարայրում գանձի և ծիու՝ Քուռկիկ Ջալալու ձեռք բերելու, ինչպես նաև հորթատերերին հանգստացնելու միջադեպերը²⁴⁸, մինչդեռ Մուկաց պատումներում առավել տարածված են կենդանիներին խառնելու և գազաններին Սասուն բերելու ու սասունցիների բողոքի միջադեպերը: Հետաքրքիր միջադեպ է պատմված սասունցի Թամո Դավթյանի պատումում (հատ. Բ՝ Ե), որտեղ Դավթիքը հինգ դևերին սպանում է ծխով խաբելով, հետո կտրում է դևերի ականջները և ուղարկում Հովհաննիս ու Թորոսին:

Հերոսավեպի երեք տիպաբանական խմբերում էլ հերոսի մշակութային գործունեությունը դրսևորվում է համարյա նույն կերպ: Մուկաց տարբերակներին բնորոշ են հոր գերեզմանի լույսը տեսնելու և վանքի վերաշինումն ու վանական միաբանության հաստատելու միջադեպերը:

Մշո պատումներում այս մոտիվը դրսևորվում է հերոսի երազ կամ լույս տեսնելու միջադեպով:

Գերեզմանի լույսը տեսնելու և վանքի վերաշինման միջադեպն առկա է նաև Սասնա պատումների մեծ մասում: Լրացուցիչ միջադեպերի ենք հանդիպում Թամո Դավթյանի (հատ. Բ՝ Ե) պատումում, որտեղ Սիերի գերեզմանի վրա կառուցված վանքում մատուցված առաջին պատարագի ժամանակ խաչը երկնքից իջնում է Դավթի աջ թևին:

Դավթի մշակութային-շինարարական գործունեությունը Սասնա պատումներում, ի տարբերություն մյուս երկու տիպաբանական խմբերի, ավելի բազմազան է: Դավթիքը հիմնում է ճախրկան գյուղը (հատ. Դ՝ Ը), ինչպես նաև տարբեր քաղաքներ (հատ. Բ՝ Ե, հատ Դ՝ Զ, ԺԱ), եկեղեցի և վանքեր (հատ. Դ՝ Ա, ԺԳ,

²⁴⁸ Քառասուն ավագակներ, հսկաներ, դևեր փախցնում են Դավթի նախիրը և իրենց քարայրը տանում: Դավթիքը հետապնդում է նրանց, իր *մահալով*, որը անպրոպային աստծո զենքերից է, սպանում է, իսկ քարայրում գտնում է շատ ոսկի և արծաթ, որը բաժանում է սասունցիներին, ձի և կայծակի թուր, որը պահում է իրեն:

ԺԴ), ջրամբար, ջրաղաց (հատ. Դ՝ Բ, Գ.), շենքեր, պարիսպներ (հատ. Դ՝ Գ, Ե), հացի փուռ (հատ. Դ՝ Գ) և այլն:

Մշակութային-շինարարական մոտիվին հաջորդում է Մելիքի հարկահանության, զորահավաքի ու հարձակման մոտիվը, որին էլ Դավթի հզորանալը, զենք ու զրահ ձեռք բերելը, ինչպես նաև ուժի փորձության մոտիվները:

Մելիքի մայրը՝ Իսմիլ խաթունը, փորձում է կանխել զորահավաքն ու հարձակումը և համոզում է որդուն, որ չգնա Դավթի վրա, քանի որ երազում տեսել է, որ «Սասընա աստղա լուս-պայծառ եր,/Մսրա աստղա մութ-խավար եր/...Մսրա ծին փախս ելավ, /Սասնա ծին ել հետեվ խաղ ելավ./» (հատ. Ա. էջ 272): Սակայն որդին չի լսում մոր հորդորը և մեծ զորքով հարձակվում է Սասունի վրա ու պաշարում այն:

Մշո պատումների մի մասում Դավթին զենքերի մասին հայտնում է խորհրդատու պառավը (հատ. Բ՝ Գ, Ը, Թ, Ի, հատ. Գ՝ Ե, է, Ը, Ժ, Բ, ԺԴ, ՍԴ՝ 3)։

Դու հըլա չըս էրտա քո հորոխպոր մող,
Ըսի, թե՛ յու՞ր է իմ հոր զենքեր,
Յու՞ր է իմ հոր ծին,
Յու՞ր է իմ հոր թուր,
Յու՞ր է իմ հոր Խաչ-Պարագին:

(հատ. Գ՝ Ե, էջ 168):

Երեք փոփոխակում (հատ. Բ՝ Ը, Թ, հատ. Գ՝ Զ) Դավիթը զենքը ձեռք է բերում Արմաղանի օգնությամբ²⁴⁹:

Չերոսի՝ վեպում տարածված ջրով հզորանալու մոտիվը երևան է գալիս հիմնականում Մոկաց պատումներում:

Չորեղբոր խորհրդով Դավիթը գնում է Կաթնաղբյուր, լվացվում է, խմում այդ ջրից, աղոթում, քնում և հզորանում:

²⁴⁹ Մեկ պատումում (հատ. Բ՝ Է) զենքը ստանում է Մարաթունկում ուխտի գնալուց հետո: Ալաշկերտցի Թևոս Մալխասյանի պատումում (ՍԴ՝ 5) զենքերի մասին իմանում է երազում հայտնված ծերունուց: Վանից սերող երկու պատումներում (հատ. Բ՝ ԺԴ, ԺԵ) Դավիթը ռազմի պարագաներն ու ծին ստանում է քեռիներից:

Կան տարբերակներ (հատ. Ա՝ ժԵ, ժԶ, ժԷ, ժԸ, հատ. Բ՝ ժԸ), որտեղ հերոսին Կաթնաղբյուր է հասցնում Քուռկիկ Ջալալին՝ Մամիկի խորհրդով:

Չիու, Մամիկի խորհրդով Դավթին Կաթնաղբյուր հասցնելու մոտիվն առկա է նաև արժվիկցի Օհան Գասպարյանի (հատ. Դ՝ Ա) պատումում, իսկ Գրիգոր Պետրոսյանի և Վահան Ասատրյանի պատումներում (հատ. Դ՝ Ե. Գ) ավելի մեծ է Քուռկիկ Ջալալու դերը, ում խորհրդով էլ Դավիթը գնում է Կաթնաղբյուր:

Սկրտիչ Ավետիսյանի պատումում (հատ. Գ՝ Ժ) Դավթին լուղացնում են քառասուն երեքի արյան մեջ.

Նոր բերեցին Դավթին քառասուն երեք մատղեցին,
Էդոր արնով Դավթին լոխկըցուցին
Դավթի աջ բազկի վրեն Մսե խաչ կար,
Էդ խաչն էլ օռչնեցին...

(հատ. Գ՝ Ժ, էջ 419):

Մշո տարբերակներում ջրի հետ կապված միջադեպերի փոխարեն երևան են գալիս եկեղեցում աղոթելու, երբեմն նաև մատաղի միջադեպերը (Քառասուն անժին ոչխար կամ յոթ անժին երինջ են մատաղ անում (հատ. Բ՝ Ա, Ը, Թ, Ժ, ԺԲ, ԻԲ, հատ. Գ՝ Զ, Թ, Ժ)²⁵⁰: Այսինքն՝ ինչպես բոլոր հերոսները, այնպես էլ տվյալ դեպքում Դավիթը կռիվ գնալուց առաջ կատարում է մաքրագործման սրբազան արարողություններ:

Հզորացմանը հաջորդում է պողպատե սյան կտրելու, այսինքն՝ հերոսի ուժի փորձության մոտիվը, որը տարբեր ծավալներով դրսևորվում է երեք խմբի բոլոր պատումներում:

Կռվի մեկնելու նախապատրաստությունը մեծ մասամբ ավարտվում է Դավթի *հրաժեշտի* (Տանտկիկ, ինչ խաջ կըթխեք, /Դավթին մեջ հիշացեք./ Ջիւլքիր, ինչ ջմբուշ կենեք, /Դավիթ մեջ հիշացեք/, *վախի* (/Օրինյալ բարերար Աստած, /Քո հրա-

²⁵⁰ ԺԲ (հատ. Գ) պատումում Դավիթը հզորանալու համար այցելում է հոր գերեզմանին, իսկ մեկ այլ պատումում (ՄԴ՝ 5) երազում հայտնված ծերունին Դավթին սովորեցնում է Սիերի աղոթքը, կամ էլ Դավիթը քառասնորայ ուխտ է կատարում և չամիչ ուտելով հզորանում (հատ. Բ՝ ԻԲ):

մանքն էր շատ. /Յես ի՞նչըխ անեն: /Էնոնք բամբակ, /Յես լե էլ-
նեն կրակ, /Չեն կարա զանոնք երեցըցի. /Էնոնք ելնեն զարնան
մատղաշ գառներ, /Յես լե էլնեն զարնան քաղցր գեկեր, /Չեն
կարա զանոնք կտրեցըցի) ու *ծիու քաջալերանքի* (Ինչ կը վա-
խենաս. /Տու իմ քանկեն վե չիջնիս, /Քանի մ'քու թուր կտրի,
/Ընցկում իմ բեհն տը կտրի. /Քանի մ'քու թուր կտրի, /Ընցկում
իմ վուքիր տը կտրին, /Քանի մ'քու թուր կտրի, /Ընցկում իմ պուշ
տը կտրի, /Իմ քանկեն վե չգաս/) մոտիվներով²⁵¹:

Դավթի և Մարա Մելիքի հանդիպումն ու մենամարտը երեք
տիպաբանական խմբերում էլ դրսևորվում է համարյա նույն ա-
վանդական կառույցով. Մելիքի և Դավթի գրույց, Մելիքի խար-

²⁵¹ Այս առումով ուշագրավ է խոռոհական ավանդությունից սերող Ուլիկումիի
վիպերգը, որտեղ աստվածների հայր Կումարբին, զուգավորվում է Սառը լճի
մեջ գտնվող ժայռի հետ: Վերջինից ծնվում է վիթխարի Ուլիկումիին: Մեծանա-
լով՝ Ուլիկումիին սպառնում է և՛ երկնքին, և՛ հողմի աստված, ամպրոպային հե-
րոս Թեշուբին: Եվ երբ Թեշուբը եղբոր և քրոջ՝ Իշտարի հետ բարձրանում է
հազի սարի գագաթը և ներքևում տեսնում Քարե հրեշ Ուլիկումիին, վախե-
նում է, նստում գետնին, լալիս և ասում. «Ո՞վ կարող է զսպել սրա կատաղույ-
թունը, ո՞վ կարող է սրա հետ կռվել, ո՞վ կարող է այսուհետև տանել նրա սար-
սափը» (*Гютербок Г.Г., Хеттская мифология, "Мифология древнего ми-
ра", М., 1977, с. 187-189*): Եվ ինչպես Քուռկիկ Ջալալին է քաջալերում ու
սրտապնդում Դավթին, այնպես էլ Իշտարն է քաջալերում և հուսադրում եղբո-
րը՝ Թեշուբին:

Եվ ընդհանրապես վեպում ելակետային մոտիվ է հերոսների՝ ծիերի հետ խո-
սելը: Սանասարը, երբ շտապում է օգնության հասնել վտանգի մեջ գտնվող
եղբորը, հարցնում է ծիուն.

— Յե՞ք տի խասնիս իմ աղբոր

Ասաց.— Չե՞վ մի գալյուն խմես:

Ասաց.— Չեղա՛վ:

Ասաց.— Աչքեր խփեն, բաց անես:

Ասաց.— Չեղա՞վ:

Ասաց.— Վոր կարաս քե բռնես,

Վուր դնես ռըքեր, չե՞վ մեկել վուր խասցնես.

Չիու գլոխ պագես: Խասցուց աղբոր:

(հ. Ա՝ 9, էջ 134):

Նույն կերպ Չենով Յովանը, երբ երազում տեսնում է, որ «Մարա աստղ պու-
ծառ եր. /Սասմա աստղ մժվաղեր», հասկանում է, որ Դավիթը փորձանքի մեջ
է, դիմում է սկզբից բոզ ծիուն, հետո կարմիր, իսկ վերջում՝ սև ծիուն՝ հարցնե-
լով, թե ե՞րբ իրեն կհասցնի Դավթի մոտ:

դավանք, Մելիքի հարվածներ, Դավթի երկու հարվածների զիջում, Մելիքի հորը մտնելու, վրան գոմշի կաշի քաշելու և Մելիքի սպանությունը:

Կռվից առաջ Մելիքը Դավթին հրավիրում է իր վրանը և խաբելով գցում հորը, ջրաղացքարով ծածկում: Այնուհետև Դավիթը Ձենով Զովանի խրատով ու աստվածային զորությամբ դուրս գալով հորից՝ կռվի է բռնվում Մելիքի հետ: Մելիքի հարվածներից թվում է, թե Դավիթը պետք է զոհվի, բայց նա դարձյալ աստվածային զորությամբ մնում է կենդանի: Երբ հերթը հասնում է Դավթին, Մսրա Մելիքի մայրը փորձում է կանխել Դավթի հարվածները.

— Դավիթ, քո աղբերն ի.

Իս քի ծիծ իմ տվը,

Պետք ի՞ ինձի խաթըր տաս մեկ դըրբ:

Ասաց.— Մեկ դըրբ տվըմ քեզի խաթըր:

(հատ. Ա՝ Ը, էջ 359):

Երկրորդ հարվածը կանխում է Մելիքի քույրը, իսկ երրորդ հարվածն իրեն պահելով՝ Դավիթն իր թուր-Կայծակիով հարվածում է հորում թաքնված Մսրա Մելիքին և երկու կես անում:

Մելիքին սպանելուց հետո Դավիթն ազատ է արձակում նրա մորն ու քրոջը, իսկ մի քանի պատումներում (հատ. Ա՝ Ե, ԺԶ, ԺԷ) տիրում է Մըսրին կամ գնում է Իսմիլ խաթունի մոտ և դառնում Մսրա թագավոր (հատ. Գ՝ ԻԱ):

Ս. Զարությունյանը Դավթի և Մելիքի մենամարտը դիտում է որպես վիշապամարտի առասպելության անուղղակի դրսևորում և, համադրելով վերակազմած բալթիկ-սլավոնական ժողովուրդների լեզվական և բանահյուսական հարուստ նյութերի համեմատական քննությունները, ինչպես նաև հին հնդեվրոպական տարբեր ավանդությունների համապատասխան զուգահեռների համադրման հիման վրա վերակազմած ամպրոպային աստծո առասպելի սյուժետային հիմնական ուրվագիծը Դավթի վեպին (մասնավորապես Դավթի և Մսրա Մելիքի հակադրությունների ու կռվի միջադեպերին), պարզում է, որ Դավթի վեպը

լիովին համապատասխանում է հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի վերակազմված ուրվագծի մոտիվներին²⁵²:

Սորա Մելիքի սպանությանն անմիջապես հաջորդում է Դավթի սիրո և ամուսնության մոտիվը, որն առկա է վեպի գրեթե բոլոր պատումներում և նման է վեպի առաջին ճյուղում դրսևորվող Սանասարի սիրո և ամուսնության մոտիվին: Սակայն միակ տարբերությունն ըստ Ա. Սահակյանի այն է, որ «... Դավթի ճյուղում այդ միջադեպերը վիպական են, Սանասարի դեպքում մեծ մասամբ առասպելական հիմքով հեքիաթային»²⁵³:

Հեռավոր երկրի կամ քաղաքի թագավորի աղջիկը, լսելով Դավթի համբավը (կամ երագում տեսնելով նրան), նամակ, նկար և աշուղներ է ուղարկում Սասուն: Սակայն նամակը, նկարը և աշուղների գովքն անմիջապես չի հասնում Դավթին: Խանդութի ուղարկած աշուղները թյուրիմացաբար գովքը անում են Վերգոյի, Թորոսի և Հովանի մոտ: Վերջիններս ծեծի են ենթարկում նրանց: [Հմտ. Պղնծե քաղաքի արքայադստեր ուղարկած նամակի հետ, որը թյուրիմացաբար հանձնվում է Բաղդասարին, որն էլ հանգեցնում է եղբայրների հակամարտությանը]: Ծեծի և թյուրիմացության միջադեպը հանդիպում ենք Մշո պատումների մեծ մասում (հատ. Բ՝ Ա, Ը, Թ, Ժ, ԺԱ, ԺԲ, ԺԷ, հատ. Գ՝ Զ, Է, Թ, Ժ) և սասունցի Վահան Ասատրյանի տարբերակում (հատ. Դ՝ Գ): Մոկաց փոփոխակների մեծ մասում Դավթին Խանդութի մասին հայտնում են աշուղները: Դավթը, աշուղներից լսելով աղջկա գովքը, որոշում է գնալ Խանդութի հետևից և ինչպես ճանապարհորդության ժամանակ, այնպես էլ Խանդութի երկրում հանդիպում է բազմաթիվ փորձությունների:

Ինչպես հովիվն է մեծ քանակությամբ կաթով կերակրում Սանասարին՝ նրա ուժը փորձելու համար, այնպես էլ Դավթն է միանգամից ուտում գութանավորների յոթ օրվա հացը և իբրև փոխհատուցում՝ միայնակ վարում ամբողջ արտը:

²⁵² *Հարությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ. 178-180:

²⁵³ *Սահակյան Ա.Շ.*, նշվ. աշխ., էջ 150:

«Ամպրոպային հսկա աստվածները սովորաբար զորեղ «ուսող-խմողներ» են,— նշում է Մ. Աբեղյանը»²⁵⁴:

Այնուհետև Դավիթը խաբվում է մի կնոջից, հետը կենակցում: Եվ այդ կապից ծնված զավակն էլ հետագայում դառնում է նրա մահվան պատճառը:

Դավիթը, հասնելով Խանդութի երկիրը, սկզբից հանդիպում է աղջկա դոնապան Չամդուլ հսկային²⁵⁵: Սեղմելով վերջինիս ծեռքը՝ Դավիթը մեկ անգամ ևս ցույց է տալիս իր ուժը, որից հետո նրանք հաշտվում են: Ապա Դավիթը հանդիպում է աղջկա կողմից մերժված փեսացուներին կամ փահլևամներին: Եվ ինչպես Սանասարն է կռվում աղջկա հոր զորքի ու փահլևամների հետ և նրան օգնության է հասնում եղբայրը՝ Բաղդասարը, այնպես էլ Դավիթն է կռվում Խանդութի հոր թշնամիների հետ: Այդ կռվում նրան օգնության է հասնում հարազատներից մեկը (եղբայր, քեռի կամ հորեղբայր), և հաղթում են թշնամիներին: Երբ հանդիպում են աղջկան, վերջինս որպես սիրո և ընտրության գրավական՝ Դավթին խնձոր է մեկնում²⁵⁶:

Եվ ինչպես Բաղդասարն է կռվում ծպտված աղջկա հետ, հաղթում և ամուսնանում հետը, այնպես էլ Դավիթն է կռվում տղամարդու հանդերձանքի տակ թաքնված Խանդութի հետ, հաղթում և ամուսնանում:

«Ամպրոպային հերոսները հնդեվրոպացիների մեջ ունեն երկու տեսակ թշնամի՝ հսկաներն ու վիշապները»²⁵⁷: Դյուցազնավեպի առաջին վիպաճյուղի մի քանի պատումներում, եթե ամպրոպային հերոս Սանասարը մենակ (երբեմն եղբոր հետ) կռվում է ջրարգել *վիշապի* հետ, սպանում, ազատում աղջկան, որի հետ ամուսնանում է ինքը կամ եղբայրը, ապա Դավթի ճյուղում

²⁵⁴ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հ. է, Երևան, 1975, էջ 72:

²⁵⁵ Մոկաց պատումների մեծ մասում դոնապանը հիշվում է Չամդուլ անունով, իսկ Մշո պատումներում՝ Գորգիկ անունով:

²⁵⁶ Խնձորի հետ կապված միջադեպը հանդիպում ենք այս ճյուղի միայն Մոկաց տարբերակներում:

²⁵⁷ *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հատ. է, Երևան, 1975, էջ 73:

այդ վիշապների փոխարեն հանդես են գալիս դիվանման *հսկաներ* Օղան-Տողանը, Լոռվա Յամզան, Շապի Խորասանցին, որոնք ցանկանում են բռնությամբ տանել Խանդութին: Դավիթը կռվում է նրանց հետ, ազատում Խանդութին և ամուսնանում է նրա հետ: Այդ հսկաների դեմ կռվի գնալիս Դավթին երբեմն զորավիգ է լինում հին հայոց հողմի աստված սուրբ Սարգիսը²⁵⁸, իսկ Դավիթն էլ խոստանում է, որ նեղն ընկնելու պես նրանից աջակցություն կխնդրի:

Այս բոլորը մեկ անգամ ևս բերում է այն հետևության, որ հերոսավեպի Դավթի վիպաճյուղի հիմքում ևս ընկած է վիշապամարտի և ամպրոպային կռվի հնագույն առասպելը, իսկ նրա կերպարում ու արարքներում դրսևորված են ամպրոպային հերոսներին բնորոշ գործառույթներ ու մոտիվներ:

Այսպես՝ դիտարկելով հերոսավեպի Դավթի ճյուղի այն մոտիվներն ու դրանց հետ կապված միջադեպերը, որոնք անմիջապես առնչվում են երկվորյակների արարքներին ու բնույթին, տեսնում ենք, որ Դավիթն ու Մսրա Մելիքը թեև արյունակից եղբայրներ են, բայց դրությամբ ու բնությով հակադիր են:

Դավթի ու Մսրա Մելիքի ծնունդը կամ ծագումը լիովին համապատասխանում է երկվորյակների ծննդյան մոտիվին:

Առասպելաբանական տեսանկյունից թե՛ Դավիթը, թե՛ Մսրա Մելիքը, իբրև երկվորյակներ, համարվում են արևային աստծո (Մեծ Միեր) զավակներ, իսկ վիպական-պատմական առումով՝ Դավիթն առնչվում է Սասնա դյուցազնական տաճրի, իսկ Մելիքը հարևան երկրի թագավորն է:

Դավիթը ծնվում է աստվածային կամքով, իսկ Մսրա Մելիքը՝ մարդկային: Դավիթը հայի ճրագ է, Մելիքը՝ Մսրա:

Դավթի և Մելիքի միջև բացահայտ առկա է կերպարների հակադրություն, որն իր զարգացումն ու լուծումն է գտնում հիմնականում նրանց հետագա հակամարտություններում: Դավիթը՝

²⁵⁸ Սուրբ Սարգսը՝ որպես հողմի աստվածություն տես Աբեղյան Մ.Խ., հատ. Ա, Երևան, 1966, էջ 432-434, ինչպես նաև *Հայրությունյան Ս.Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 187-188:

իբրև ամպրոպային աստված, կապված է երկնքի, ամպրոպակայծակնային հատկանիշների, իսկ Մելիքն իբրև այլ էքնիկական խմբի ներկայացուցիչ՝ կապված է ստորգետնայքի հետ: Այսինքն՝ Մելիքը հանդես է գալիս օծ-վիշապի դերում (ցանկանում է Սասունից բռնությամբ հարկ վերցնել, կին ու աղջիկ գերեվարել, կողոպտել է տալիս Մարութա վանքն ու կոտորում վանականներին, մեծ զորքով պաշարում է Սասունը, խմում, ցանաքեցնում Բաթանա գետը, սասունցիները մնում են ծարավ, Դավթի նկատմամբ Մարում դիմում է չար խորհուրդների և անգամ փորձում է սպանել նրան), որը սպառնում է տիեզերական կարգ ու կանոնին, իսկ Դավիթը, սպանելով Մելիքին, վերականգնում է տիեզերական հավասարակշռությունը:

Հակասությունը եղբայրների միջև տվյալ դեպքում ուղղված է ոչ թե առաջնությանը կամ էլ միևնույն աղջկան տիրանալուն, ինչպես բոլոր երկվորյակային զրույցներում, այլ այստեղ այն հասնում է ծայրահեղության և անձնականից (մորուքը քաշելուց, հոլը բռնելուց և նրան խայտառակելուց) վերածվում է էքնիկական թշնամանքի: Նրանց էքնիկական հակասությունները դառնում են երկու թշնամի երկրների միջև մղված կենաց և մահու պայքարի պատճառ, որտեղ հաղթում է Դավիթը, սպանում Մարա Մելիքին, որոշ պատումներում թագավորում Մարում: Այսինքն՝ այստեղ հակասությունը լուծվում է յուրային աստվածային ծագմամբ եղբոր հաղթանակով:

Ծնողների և երկվորյակների միջև ծագած հակասության մոտիվը թեև այստեղ բացակայում է, սակայն մեծ է ծնողի՝ տվյալ դեպքում Մելիքի մոր՝ Իսմիլ խաթունի դերը, որը միշտ հանդես է գալիս եղբայրներին հաշտեցնողի դերում:

Երկվորյակների՝ *հայրենի երկրից օտարման* կամ *արտաքսման* մոտիվն այս ճյուղում փոքր-ինչ այլ դրսևորում ունի:

Հանգամանքների բերումով Դավիթը ծննդյան օրվանից գտնվում է հայրենի Սասունից դուրս՝ Մարում, և այստեղից արտաքսվում է եղբոր՝ Մելիքի կողմից:

Վերադառնալով Սասուն՝ Դավիթն իր նախնիների նման մշակութային գործունեություն է ծեռնարկում, կառուցում է քաղաքներ, բերդեր, ջրամբար, ճախրկան գյուղը, եկեղեցի և այլն:

Այսպիսով՝ եթե առասպելի սոցիալական մակարդակում երկվորյակները դառնում են միևնույն տոհմի հիմնադիր նախնիներ, այլ կերպ ասած՝ ֆրատրիաների անձնավորում, ապա էպոսի պատմական մակարդակում նրանք դառնում են երկու թշնամի երկրի կամ հանրության ներկայացուցիչներ, որոնց հակամարտությունը ավարտվում է յուրային հանրության պարտադիր հաղթանակով:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

«Երկվորյակների առասպելը և դրա տարբեր դրսևորումները հայ վիպական ավանդության համակարգում» աշխատանքի արդյունքում հանգել ենք հետևյալ եզրակացությունների.

1. Երկվորյակների առասպելներն իրենց կայուն դրսևորումներն են գտել հայ վիպական ավանդության մեջ:
2. Հայկական գրույցների համեմատությունը Երկվորյակների միջազգային առասպելների հետ բերում են այն համոզման, որ այդ գրույցներում առկա հիմնական մոտիվներն ու կառուցվածքը համընկնում են միմյանց:

Ամշուշտ, կան շեղումներ, որոնք պայմանավորված են հայոց պատմության և մշակույթի առանձնահատկություններով:

3. Հայաստանի նյութական մշակույթի հնագույն հուշարձաններում (ժայռապատկերներ, ձկնակերպ քարակոթողներ, հնագիտական առարկաների զարդամոտիվներ) պահպանվել են Երկվորյակների առասպելների մի շարք մոտիվներ, որոնք իրենց մեկնաբանությունն են ստանում բանավոր ավանդության մեջ առկա, անգամ մեր օրերում գրառված վիպական գրույցներում:
4. Հայոց երկվորյակների աստեղային դրսևորումներն ի հայտ են գալիս թե՛ միջնադարյան աստղագիտության և թե՛ կենդանակերպի (զոդիակ) համաստեղություններում՝ արտացոլելով աստղագուշակման մի շարք իրողություններ (եղանակի փոփոխություն, ցանքսերի, մահվան, մարդկանց ու կենդանիների ծննդաբերություն, արևի, լուսնի խավարումներ և այլն):
5. Ելնելով երկվորյակային առասպելների երկմիասնության գաղափարաբանությունից և դրա վաղնջագույն առարկայական համալիրից (կին, ծառ, թռչուն)՝ երկվորյակության

երկմիասնության գաղափար է բացահայտվում հայոց հարսանեկան ծիսակարգում և մանավանդ ծիսերգերում: Մասնավորապես փեսայի ծառագովքում փեսայի ծառը դիտվում է իբրև նորահարսի առարկայական խորհրդանիշ, միաժամանակ նաև հարսի ու փեսայի երկմիասնության դրսևորում՝ արտահայտված ծառի ծաղկման, փթթման, պտղավորման խորհրդապատկերներով՝ իբրև ընտանեկան արգասավորման խորհրդանիշներ:

6. Հայ վիպական բանահյուսության գրավոր կամ բանավոր ավանդված չորս հուշարձանների հորինվածքային կառուցվածքում նկատելի է բոլորին յուրահատուկ օրինաչափություն. դրանք սկսվում են երկվորյակ եղբայրների առասպելական կամ պատմականացած գրույցներով:
7. Գրեթե բոլոր գրույցները՝ կառուցված են մեկ ընդհանուր ավանդական մոտիվաշարով, որն սկսվում է երկվորյակների հրաշալի կամ արքայական ծնունդով, կերպարների հակադրությամբ, ծնողների կամ հարազատների և երկվորյակների միջև ծագած հակասությամբ, փախուստով և հալածանքով՝ տանից ու հայրենիքից, երկվորյակների միջև ծագած հակասությամբ ու հաշտությամբ և ավարտվում տիեզերական կամ սոցիալական նոր կարգի հաստատումով:
8. Բոլոր երկվորյակային գրույցները վերաբերում են տվյալ ավանդության մեջ նոր տոհմերի հիմնադրմանը, որով և դրանք վերածվում են տվյալ տոհմի վիպական ժավալուն պատմության: Երկվորյակային գրույցներով սկսվող պատմությունների համար այդ գրույցները առհասարակ դառնում են ժանրային կանխանշան՝ տվյալ պատմությունների սկզբնամասերը որոշարկելու համար:
9. Հնդեվրոպական և հինարևելյան երկու հիմնական հայեցակետերի անդրադարձումները՝ կապված համապատասխանաբար ցլից և ձիուց սերած հերոսների հետ, ևս պահպանվել են հայոց վիպական ավանդության մեջ:

- Առաջինը կապված է Երվանդի և Երվազի առասպելի, Երկրորդը՝ Սանասարի և Եղբոր զրույցի հետ: Սա մեկ անգամ ևս ապացուցում է, որ հայկական ավանդությունը իր ծալքերում պահպանել է այդ տարածաշրջանին բնորոշ երկվորյակների ծագման զույգ կենդանական մշտարները:
10. Երկվորյակների առասպելները, կազմելով տվյալ վիպական հուշարձանների պարտադիր սկզբնամաս, պայմանավորում են նաև վիպական իրադարձությունների համապատասխան ընթացք և զարգացում: Այս օրինաչափության և պատմական ու տիպաբանական այլ փաստարկների հիման վրա «Վիպասանք» ժողովրդական վեպի երկվորյակ եղբայրներ Երվանդի և Երվազի առասպելը դիտվել է ոչ թե որպես Երվանդ Վերջինի ծննդյան առասպելական պատմություն, այլ Երվանդունի արքայատոհմի նախնիների հրաշալի ծննդյան զրույց, քանզի նույն տոհմի Երվանդ անունով արքաներն ու նրանց արարքները ծուլվել են միմյանց:
11. Երկվորյակային առասպելներով են սկսվում նաև հայ միջնադարյան «Պարսից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ» վեպերը: Առաջինը կապված է Մամիկոնյան սպարապետական տոհմի նախնիներ Մամիկի և Կոնակի (Բղդոխ)՝ ճենաստանից Հայաստան գալու և սպարապետական տոհմի հիմնադրման մասին զրույցին, իսկ երկրորդը՝ Հնդկաստանից եկած, Տարոնում հիմնավորված զույգ եղբայրներ Դենետրի և Գիսանեի պատմությանը. Իննակնյա տեղերում նրանց սրբագործումն ու պաշտամունքատեղիի կառուցումը, որը հետագայում դառնում է քրիստոնյա զույգ սրբերի (Կարապետ, Աթանագինես) մշխարների վրա վերակառուցած սուրբ Կարապետի հռչակավոր վանքը:
12. Երկվորյակների առասպելների դասական դրսևորում է «Սասնա ծռեր» հերոսավեպը, մասնավորապես առաջին վիպաճյուղը՝ Սանասարի ու Եղբոր վեպը:

Ըստ Մոկաց ու մասամբ նաև Սասնա տիպաբանական խմբի պատումների՝ երկվորյակ եղբայրներն ունեն ջրային ծագում, ծնվում են իրենց մոր՝ Ծովինարի՝ ամպրոպային դիցուհու աստվածային կամքով՝ ծովից բխած բուռուկես ջրից: Եղբայրներն օժտված են ամպրոպակայծակնային հերոսներին և իրենց միջազգային զուգորդներին բնորոշ հատկանիշներով (նրանց յուրահատուկ զենք ու զրահ կրելը, հերոսների օտար երկրից գալը, հակասությունը հոր և զավակների միջև, հակասությունը եղբայրների միջև, դյուցազնական տոհմի հիմնադիրներ, նոր բերդի, քաղաքի շինարարներ լինելը):

Մշո խմբի փոփոխակներում եղբայրներն ունեն բնական ծնունդ, արքայական ծագում, և այս վիպաճյուղի տարբերակները հիմնականում առնչվում են պատմականացած զրույցներին ու դեպքերին, որոնցում առավել ճշգրտությամբ են արձանագրվել Ասորեստանի Սինախերիբ (Սենեքերիմ) թագավորի և նրա որդիների մասին աստվածաշնչյան պատմության հետքերը:

13. Երկվորյակային առասպելների ինքնատիպ դրսևորում է Դավիթ և Մսրա Մելիք եղբայրների հակադրությունն ու անգիջում պայքարը, որը տողորված է Մսր-Սասուն թշնամական երկրների և էթնիկական տարբեր խմբերի հակադրության գաղափարով:

**БЛИЗНЕЧНЫЙ МИФ И ЕГО РАЗЛИЧНЫЕ ПРОЯВЛЕНИЯ
В СИСТЕМЕ АРМЯНСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Резюме

Цель данного исследования – показать, что древнейший миф о Близнецах, засвидетельствованный в армянских эпических памятниках, имеет стойкую структуру вымысла, которым и обусловлены дальнейший ход и развитие эпических событий данных памятников. Кроме отмеченных структурных особенностей, наличие близнечных мифов в разных эпических памятниках указывает на факт творения их древнего мифологического мышления едиными формами. То есть, во всех наших древних эпосах близнечные сказания являются начальными элементами для всех эпических памятников.

В первой главе, “Общие особенности международных близнечных мифов”, исходя из результатов международных исследований, нами был представлен свод основных проявлений этих мифов. На этой же основе были исследованы также типологические мотивы армянских близнечных сказов.

В данной главе нами была анализируется древнейшая семантика дерева жениха в армянском свадебном обряде, связанная с женихом и невестой как стародавнее представление близнечных пар, которые выступают как единое тело, как одна личность.

Во второй главе, “Близнечные поверья и следы культа в памятниках древней материальной культуры Армянского нагорья” были анализированы мифологические близнечные сюжеты в древнейших памятниках материальной культуры Армении и на этой основе были показаны и представления о

Близнецах коренных жителей Армянского нагорья и мифологические проявления вокруг этой задачи у исконных армян.

Опираясь на результаты исследований историков древнеармянской культуры, нами были представлены наскальные изображения, являющиеся проявлениями культа Близнецов в древней пиктографии и тем самым была обоснована идея существования данного культа и поверья на территории Армянского нагорья с третьего тысячелетия до н.э. Следовательно, вовсе и неслучайно сюжетное проявление мифов о Близнецах во всей системе армянской эпической традиции.

Третья глава – "Проявление близнечного мифа в армянской эпической традиции" состоит из четырех подзаголовков, каждый из которых в отдельности возвращается к народным эпосам "Випасанк", "Персидская война", "Таронская война" и "Сасна црер" ("Сасунские удалцы"). Последний в свою очередь подвергается анализу с разных точек зрения, исходя и из особенностей содержания и из характера вариантивности.

В "Випасанке" подвергается анализу близнечный сказ о Ерване и Ервазе, который представляется не как исторически принятый миф о Ерване Последнем, а миф о происхождении Ерванда-предка царского рода Ервандуни.

Отец Ерванда и Ерваза был быком, а бык был зооморфным воплощением грозового бога, и сам Ерванд был наделен мощью колдовского влияния – особенностью, которая была присуща грозовым героям. Эта особенность проявляется в поступках его наследника Тиграна Ервандуни, который как герой-змееборец бьется и убивает медийского вишапа (мараца) Аждахака.

"Персидская война" начинается с близнечного сказа, который как вновь связываются с эпическим сказом об основании рода Мамиконянов. Фрагменты этого сказа также отожд-

дествляется со многими мотивами международных близнецных мифов.

Все вышесказанное также относится и к братьям близнецам Деметр и Гисанэ, выступавшие в "Таронской войне", которые также (как и предки Мамиконянов Мамик и Конак) приходят из чужой страны, из Индии, основывают город Вишав, а впоследствии становятся божествами.

В отличие от других эпических сказов (как Ерванд и Ерваз, Деметр и Гисанэ, Мамик и Конак), которые были более короче и передавались только одним или двумя вариантами, сказы о Санасаре и его брате более обширны, многомотивны. Исходя из вышесказанного, сравнительно-типологическому внутреннему анализу были подвержены данные трех типологических групп первой ветви героического эпоса "Сасна црер", мокских, мушских и сасунских сказов.

В героическом эпосе "Сасна црер" на основе мифологического контура Близнецов были анализированы также обряды Давида Сасунского и Мсра Мелика, как братьев-близнецов. Хотя они и являлись сыновьями Мгера Старшего, однако выступают как представители разных этнических групп вражеских стран Мсыр и Сасун.

В заключении даны обобщенные выводы работы.

GHREJYAN LUSINE XACHATUR

THE MYTH OF TWINS AND ITS VARIOUS
MANIFESTATIONS
IN THE SYSTEM OF THE ARMENIAN EPIC TRADITION

Resume

The aim of this work is to show that the ancient myth of the twins of various centuries, present in the ancient Armenian manuscripts, has a stable structure of composition, from which the further course and development of the epic events in the certain literary monuments are depended. Besides the given structural characteristics, the presence of the twin myths in different epic works, show the reality of their being created with joined forms of ancient mythical way of thinking. In other words, in all our ancient creations the stories of twins are turned to be initial beginnings for all the epic works.

In the first chapter: "The general characteristics of the international myths of Twins", rising from the results of their international investigations, we have presented the panorama of the main manifestations of those myths. The typological motifs of the Armenian stories of twins have been examined on this ground as well. In the mentioned chapter, we have examined also the ancient significance of the "groom's tree", present in the Armenian wedding ceremony, connected with the 'bride and groom' as one person and one body, as a manifestation of the ancient conception of twin couples.

In the second chapter ("The traces of belief and worship of twins in the ancient material cultural monuments of the Armenian highland"), the epic themes of twins, present in the ancient monuments of the material culture of Armenia, have been examined and on this ground there have been presented both: the concepts of the pre-indigenous people of the Armenian

highland about twins and the epic manifestations of the native Armenians about the mentioned question. Based on the results of the investigations of the historians studying the ancient Armenian culture, the worshipping of twins, present on the ancient rock carvings, come to prove the idea that this belief and worship have been present in the Armenian highland since the III millennia B.C.

So, the presence of the epic themes about twins, in the whole system of the Armenian epic tradition, is not accidental.

The third chapter is the largest and bears the title **"The myth of twins in the Armenian medieval epic monuments"**. This chapter consists of four sub-chapters, each of which in their turn refers to folk novels of: "Epic Works" ("Vipasank"), "Persian War", "The War of Taron" and "The Fool of Sasoon". The latter, in its turn, rising from its contextual characteristics and version character, is inspected from various aspects.

The story of the twins of Yervand and Yervaz is examined in "Epic Works" ("Vipasank"), which appears to be not a myth about the origin of historically accepted Yervand the Last but a myth about the origin of Yervand, the ancestor of the royal dynasty of Yervanduni. Yervand's and Yervaz's father was the Bull, which is the zodiac presentation of the God of Thunder and Yervand himself is gifted with an eye charming power, a feature which is typical to the thunder-lightening heroes. Such characteristic of Yervand appears both in the name and behavior of his heir Tigran Yervandian who, as a hero struggling against dragons, fights and kills Azhdahak, the dragon of Media.

The poem "Persian War" begins with a story of twins, which is also connected with the epic history about the foundation of a dynasty, this time of Mamikonian dynasty. The parts of this history are also similar to a series of motifs of the international myths of twins.

The same concerns to Demetr and Gisane, the twin brothers in the folk novel of "The War of Taron", who (like Mamik and Konak, the ancestors of Mamikonians) came from India, a foreign country, founded the Dragon city and later were worshipped by their successors as Divinities.

Unlike the other epic stories (Yervand and Yervaz, Demetr and Gisane, Mamik and Konak) that are shorter and have reached us only in one or two variants, the stories about Sanasar and his brother are rather long and are distinguished with the diversity of motifs and variations. Rising from this, the facts of the first branch of the three typological groups: Mokats, Msho and Sasoon deviations of the heroic-epos of "The Fools of Sasoon", have been subjected to typo-analogical inner inspection.

In the co-text of the epic poem "The Fools of Sasoon", on the base of the epic outline of Twins, the characters of David of Sasoon and Melik of Egypt have been examined as twin brothers. Though being Great Mher's sons they both appear as representatives of different ethnic groups of opposing countries: Egypt and Sasoon.

In the Resume there are given the generalized conclusions of the work.

ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ
ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Ա. ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

1. *Ազաթանգեղոս*, Հայոց պատմություն, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1983, 605 էջ:
2. Աստուածաշունչ, Վիեննա, Ամերիկեան ընկերութիւն գրոց սրբոց, 1929, 955 էջ:
3. *Եզնիկ Կողբացի*, ճառք ընդդէմ աղանդոց, Ժնեւ, Ղուկասեանց եղբայրների հաստատութեան հրատ., 1992, 116 էջ:
4. Էմինյան ազգագրական ժողովածու, Մոսկվա-Ալեքսանդրապոլ, Լազարյան ճեմարանի հրատ. 1901, հատոր Ա, 338 էջ:
5. *Թովմա Արծրունի և Անանուն*, Պատմություն Արծրունյաց տան, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1978, 406 էջ:
6. Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատոր I, պատրաստեց և առաջաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը, ընդհանուր խմբագրությամբ Հ. Օրբելու, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1959, 670 էջ:
7. Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատոր III, պատրաստեց և առաջաբանը գրեց Ա.Մ. Նազինյանը, ընդհանուր խմբագրությամբ Հ. Օրբելու, Երևան, ՀՍՍՀ – ԳԱ հրատ, 1962, 670 էջ:
8. Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատոր VII, պատրաստեց և ծանոթագրեց Ա.Մ. Նազինյանը և Մ. Առաքելյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1979, 768 էջ:
9. Հայ ժողովրդի պատմություն, հատոր I, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1961, 396 էջ:

10. Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, հատոր 5, Երևան, 1979, 720 էջ:
11. Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, հատոր 12, Երևան, 1986, 752 էջ:
12. *Սովսես հորենացի*, Հայոց պատմություն, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1981, 428 էջ:
13. *Սովսես հորենացի*, Պատմութիւն Հայոց, Քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, Երևան, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., 1991, 560 էջ:
14. *Յովհան Մամիկոնեան*, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, Գիտամանկավարժական հրատ., 1941, 299 էջ:
15. Նոր բառագիրք հայկազեան լեզուի, հատոր II, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 1981, 1067 էջ:
16. Սասնա ծռեր, հատոր Ա, խմբագրությամբ Մ. Աբեղյանի և աշխատակցությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, Պետհրատ, 1936, 1130 էջ:
17. Սասնա ծռեր, հատոր Բ, մաս Ա, խմբագրությամբ Մ. Աբեղյանի և աշխատակցությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, Պետհրատ, 1944, 406 էջ:
18. Սասնա ծռեր, հատոր Բ, մաս Բ, խմբագրությամբ Մ. Աբեղյանի և աշխատակցությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, Պետհրատ, 1951, 1004 էջ:
19. Սասնա ծռեր, հատոր Գ, գրառեցին և հրատարակության պատրաստեցին Ս. Հարությունյանը և Ա. Սահակյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979, 538 էջ:
20. Սասնա ծռեր, հատոր Դ, գրառեցին և հրատարակության պատրաստեցին Ս. Հարությունյանը և Ա. Սահակյանը, Երևան, ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., 1999, 582 էջ:
21. Սասնա ծռեր, հայ ժողովրդական վեպ, (տասը պատում), աշխատությամբ Ս. Հարությունյանի, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1977, 699 էջ:

22. Սասնա ծռեր, յոթ նորահայտ պատումներ, աշխատությամբ Ռ. Գրիգորյանի, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2000, 280 էջ:
23. Սասունցի Դավիթ, նոր պատումներ, գրառեցին և հրատարակության պատրաստեցին Գր. և Վ. Գրիգորյանները, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1977, 365 էջ:
24. Սասունցի Դավիթ, հայ ժողովրդական հերոսավեպ (համահավաք բնագիր), բնագիրը հրատարակության պատրաստեց և խմբագրեց Ս. Հարությունյանը, Երևան, «Լույս» հրատ., 1981, 343 էջ:
25. *Սեբեոս*, Պատմություն, Երևան, «Զանգակ-97» հրատ., 2005, 404 էջ:
26. *Ստեփանոս Օրբելյան*, Պատմություն տանն Սիսական, Աւետիքայ Բալայեան Ղուկասեանց, Թիֆլիս, 1912, 618 էջ:
27. Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոյ, հատընտիր, քաղեալք ի ճառընտրաց, հատոր Ա, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1906, 720 էջ:
28. Տօնացոյց, Վաղարշապատ, 1906 399 էջ:
29. Армянский народный эпос, Сасунские удальцы (избранные варианты), Ереван, "Ван Арьян", 2004, 348 с.
30. Давид Сасунский, Армянский народный эпос, Ереван, "Наири", 1999, 334 с.
31. Мифологический словарь, Москва, "Советская энциклопедия", 1990, 672с.
32. Мифы народов мира, т. I, Москва, "Советская энциклопедия", 1981, 671 с., т. II, Москва, "Советская энциклопедия", 1982, 719 с.

1. *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հատոր Ա, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1966, 564 էջ:
2. *Աբեղյան Մ.Խ.*, Երկեր, հատոր Ե, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 578 էջ:
3. *Աբեղյան Մ.Խ.*, Հին գուսանական ժողովրդական երգեր, Երևան, 1931, 270 էջ:
4. *Աբրահամյան Ա.Գ.*, Անանիա Շիրակացու ճատենագրությունը, Երևան, Մատենադարան, 1944, 419 էջ:
5. *Ալիշան Ղ.*, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, 583 էջ:
6. *Աիյան Ս.*, «Սասնա ծռեր» էպոսը և հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաները, Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1985, N 1(108), էջ 32-46:
7. *Աճառյան Հր.*, Հայոց անձնանունների բառարան, հատոր Բ, Երևան, Պետ. համալսարանի հրատ., 1944, 682 էջ:
8. *Ավդալբեկյան Թ.*, Հայագիտական հետազոտություններ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969, 492 էջ:
9. *Բենսե*, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատոր 3, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1972, 182 էջ:
10. *Գրիգորյան Գ.Ա.*, Հայ էպոսագիտության պատմությունից, Երևան, «Լույս» հրատ., 1981, 110 էջ:
11. *Գրիգորյան Գ.Մ.*, Սյունիքը Օրբելյանների օրոք, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1981, 318 էջ:
12. *Եղիազարյան Ա.Կ.*, «Սասնա ծռեր» էպոսի պոետիկան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ, «Գիտություն» հրատ., 1999, 282 էջ:
13. Թուխ Մանուկ, Նստաշրջանի նյութեր, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 2001, 132 էջ:
14. *Իսրայելյան Հ.Ռ.*, Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1973, 172 էջ:

15. *Խորայեղյան Դ.Ռ.*, Երկվորյակների պաշտամունքի հետքերը հին Հայաստանում, Պատմա-բանասիրական հանդես, N 3 (90), Երևան, 1980, էջ 216-228:
16. *Խալաթյան Գր.*, Ձենոբ Գլակ, Համեմատական ուսումնասիրություն, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1893, 80 էջ:
17. *Կարախանյան Գ., Սաֆյան Պ.*, Սյունիքի ժայռապատկերները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1970, 342 էջ:
18. *Համբարձումյան Դ.Ա.*, «Սասնա ծռերի» պատումների տիպաբանական խմբերն ու դրանց հատկանիշները, Թեկնածուական ատենախոսության սեղմագիր, Երևան, 2008, 23 էջ:
19. Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսն ու համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը (գիտաժողովի նյութեր), Երևան, «Լիմուշ» հրատ., 2004, 118 էջ:
20. Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսն ու համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը (գիտաժողովի նյութեր), Երևան, «Վան Արյան» հրատ. 2006, 200 էջ:
21. *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1960, 72 էջ:
22. *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1965, 392 էջ:
23. *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, Համազգային հրատ., 2000, 528 էջ:
24. *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Երևան, «Մուղնի» հրատ., 2001, 58 էջ:
25. *Հարությունյան Ս.Բ.*, Հայ հին վիպաշխարհը, Երևան, «Արևիկ» հրատ., 2004, 240 էջ:
26. *Հարությունյան Ս.Բ.*, Մանուկ Աբեղյան: Կյանքն ու գործը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1970, 670 էջ:
27. *Հարությունյան Ս.Բ.*, Վիշապամարտը «Սասնա ծռեր»-ում, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N 11, Երևան, 1981, էջ 65-86:

28. *Հարությունյան Ս.Բ., Բարթիկյան Հ.Մ.*, «Սասնա ծռերի» արձագանքները «Շարաֆ-Նամեում», Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1975, N 2, (69), էջ 90-105:
29. *Հմայակյան Ս.Գ.*, Կուեռա-Կուառ աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, Պատմա-բանասիրական հանդես, N 1 (128), Երևան, 1990, էջ 152-168:
30. *Ղանալանյան Ա.Տ.*, Ավանդապատում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969, 530 էջ:
31. *Ղանալանյան Ա.Տ.*, Դրվագներ հայ բանագիտության պատմությունից, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1985, 293 էջ:
32. *Մարտիրոսյան Հ.Ա.*, Հայաստանի նախնադարյան նշանագրերը և նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1973, 83 էջ:
33. *Մարտիրոսյան Հ.Ա.*, Նախնադարյան Հայաստանի արեգակնա-լուսնային տոմարը, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N 7, Երևան, 1973, էջ 23-41:
34. *Մարտիրոսյան Հ.Ա.*, Գիտությունը սկսվում է նախնադարում, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1978, 207 էջ:
35. *Մարտիրոսյան Հ.Ա.*, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1981, 127 էջ:
36. *Մարտիրոսյան Հ.Ա., Իսրայելյան Հ.Ռ.*, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1971, 67 էջ:
37. *Սելիք-Օհանջանյան Կ.*, Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1946, էջ 269-327:
38. *Մնացականյան Աս.Շ.*, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1956, 672 էջ:
39. *Մնացականյան Աս.Շ.*, «Թուխ մանուկ» հուշարձանների մասին, Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան, 1976, N 2, էջ 189-204:
40. *Մնացականյան Աս.Շ.*, «Թուխ մանուկ» հուշարձանների մասին, Նստաշրջանի նյութեր, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 2001, էջ 91-109:

41. *Նահապետյան Ռ.Ա.*, Աղծնիքահայերի ամուսնաընտանեկան սովորույթներն ու ծեսերը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 2007, 303 էջ:
42. *Պետրոսյան Ա.Ե.*, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, «Վան Արյան» հրատ., 1997, 208 էջ:
43. *Պետրոսյան Ա.Ե.*, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, «Վան Արյան» հրատ. 1997, 95 էջ:
44. *Պետրոսյան Ս.*, «Վահագնի երգի» աքրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երևան, 1981, N 4, էջ 78-88:
45. *Սահակյան Ա.Շ.*, «Սասնա ծռերի» պատումներ քննական համեմատություն, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 188 էջ:
46. *Սահակյան Ա., Փաիլևանյան Ա.*, «Սասնա ծռեր» դիւցազնավեպ, Փասատենա, Դրագարկ հրատ., 1996, 110 էջ:
47. *Սրվանձտյանց Գ.*, Երկեր, հատոր 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1978, 409 էջ:
48. *Օրբելի Հ.*, Հայկական հերոսական էպոսը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1956, 140 էջ:
49. *Абрамян Л.А.*, Первобытный праздник и мифология, Ереван, изд-во АН Армянской ССР, 1983, 232 с.
50. *Абрамян Л.А.*, Об идее двойничества по некоторым этнографическим и фольклорным данным, Историко-филологический журнал, Ереван, 1977, N 2 (77), с. 177-190.
51. *Абрамян Л.А.*, Змей у источника, "Историко-этнографические исследования по фольклору", сборник статей памяти С. А. Токарева, Москва, изд-во "Восточная литература" РАН, 1994, с. 20-33.
52. *Абрамян Л.А.*, Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча, Этнические стереотипы мужского и

- женского поведения, АН СССР, Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Санкт-Петербург, изд-во "Наука", 1991, с. 109-132.
53. **Абрамян Л.А.**, Христос как змееборец: Церковная традиция и память художника, Мифологические представления в народном творчестве, сборник статей, Москва, 1993, с. 165-179.
 54. **Абрамян Л.А., Демирханян А.Р.**, Мифологема близнецов и Мировое дерево, Историко-филологический журнал, Ереван, 1985, N 4 (III), с. 66-84.
 55. **Айвазян К.Б.**, "История Тарона" и армянская литература IV-VII веков, Ереван, изд-во Ереванского университета, 1976, 408 с.
 56. **Арутюнян С.Б.**, Мифологический образ солнца в загадке о лампаде, Историко-филологический журнал, Ереван, 1976, N1 (72), с. 237-242.
 57. **Гютербок Г.Г.**, Хеттская мифология, "Мифология древнего мира", Москва, изд-во "Наука", 1977, с. 161-198.
 58. **Дюмезиль Ж.**, Верховные боги индоевропейцев, Москва, изд-во "Наука", 1986, 234 с.
 59. **Елизаренкова Т.Я., Топоров В. Н.**, Древнеиндейская поэтика и её индоевропейские истоки, "Литература и культура древней и средневековой Индии", сборник статей, Москва, изд-во "Наука", 1984, с. 42-56.
 60. **Золотарев А.М.**, Родовой строй и первобытная мифология, "Советская археология", Москва, изд-во "Наука", 1964, 328 с.
 61. **Иванов В.В.**, Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке, // Africana. Африканский этнографический сборник, XI, Ленинград, изд-во "Наука", 1978, с. 214-246.
 62. **Иванов В.В.**, Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний

- (рецензия на кн. **Золотарев А.М.**, Родовой строй и первобытная мифология, "Советская археология", Москва, изд-во "Наука", 1968, N 4, с. 276-287.
63. **Иванов В.В.**, Опыт истолкования древнеиндейских ритуальных и мифологических терминов, образованных от a'sva – "конь", // "Проблемы истории языков и культуры народов Индии", сборник статей, памяти В. С. Воробьева-Десятовского, Москва, изд-во "Наука", 1974, с. 127-138.
64. **Иванов В.В.**, Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках, Балто-славянский сборник, Москва, изд-во "Наука", 1972, с. 193-205.
65. **Иванов В.В., Топоров В.Н.**, Исследования в области славянских древностей, Москва, изд-во "Наука", 1974, 342 с.
66. **Каруновская Л.Э.**, Вопросы истории доклассового общества, Москва-Ленинград, 1936, с. 354-359.
67. **Канаев И.И.**, Близнецы, Москва-Ленинград, изд-во АН СССР, 1959, 383 с.
68. **Кейпер Б.Я.**, Труды по ведийской мифологии, Москва, изд-во "Наука", 1986, 196 с.
69. **Липинская Я., Марциняк М.**, Мифология Древнего Египта, Москва, изд-во "Искусство", Москва, 1983, 223 с.
70. **Матье М.Э.**, Древнеегипетские мифы, Москва, изд-во АН СССР, 1956, 176 с.
71. **Мелетинский Е.М.**, Поэтика мифа, Москва, изд-во "Наука", 1976, 406 с.
72. **Март Н.**, Книжная легенда об основании Киева на Руси и Куара в Армении, Заметки яфетическим клинописям, Известия Российской академии истории материальной культуры, III, N 11-12, 1924, с. 273-279.

73. *Мкртчян Л.М.*, Героико-патриотический эпос армянского народа//Давид Сасунский: Армянский народный эпос, Ереван, изд-во "Аревик", 1988.
74. Мифология древнего мира, "Наука", Москва, 1977, 456с.
75. *Петросян А.Е.* Отражение индоевропейского корня *uel – в армянской мифологии, "Вестник общественных наук АН Арм. ССР", Ереван, 1987, N 1 с. 56-70.
76. *Петросян А.Е.* Армянский эпос и мифология, Ереван, изд-во АН, 2002, 240 с.
77. *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 12 тракт., "Вестник древней истории", 1977, N 3, с. 254-258, N 4, с.231-249.
78. *Ревуненкова Е.В.*, Магические жезлы батаков, Суматры, сборник Музея антропологии и этнографии, т. 29, Ленинград, изд-во "Наука", 1973, с. 183-200.
79. *Ревуненкова Е.В.*, Миф о батакском жреческом жезле, Народы Малайзии и Западной Индонезии, Москва, изд-во "Наука", 1980, 274 с.
80. Ригведа, Избранные гимны, перевод, комментарии и вступительная статья Т.Я. Елизаренковой, Москва, изд-во "Наука", 1972, 418 с.
81. *Тэрнер В.*, Символ и ритуал, Москва, изд-во "Наука", 1983, 277 с.
82. *Фрезер Дж.*, Золотая ветвь, Москва-Ленинград, изд-во "Политическая литература", 1931, 830 с.
83. *Фридрих В.*, Близнецы, Москва, изд-во "Прогресс", 1985, 216 с.
84. *Штернберг Л.Я.*, Культ близнецов в Китае и индейские влияния, сборник Музея антропологии и этнографии, т. VI, Ленинград, 1927, с. 3-75.
85. *Штернберг Л.Я.*, Античный культ близнецов при свете этнографии// *Штернберг Л.Я.*, Первобытная религия в свете этнографии, Ленинград, 1936, с. 75-170.

86. **Kuhn, M**, Zwillingforschung in Deutschland. Diss, Erlangen- Nürnberg, 1972, 102 s.
87. **Mohr, H**, Mißbildungen bei Zwillingen. In. P.Frich u.a. (Hrsg).
Ergebnisse der Inneren Medizin und Kinderheilkunde.
Berlin Heidelberg, New York, 1972, 180 s.
88. **Word O.**, The divine twins, Berkeley-Los Angeles, 1968,
362 p.
89. **Widengren Geo**, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965,
393 s.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	5
ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԱՌԱՄՊԵԼՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՀԱՏԿԱՆԻՇՆԵՐԸ	14
ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔԻ ՈՒ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՀԵՏՔԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՈՆԱՇԽԱՐՀԻ ՀԻՆ ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐՈՒՄ	32
ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՄՊԵԼԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՎԻՊԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐՈՒՄ	46
Ա. Երկվորյակների առասպելը «Վիպասանք» առասպելաբանական վեպում	46
Բ. Երկվորյակների առասպելը «Պարսից պատերազմի» հորինվածքում	60
Գ. Երկվորյակների առասպելը «Տարոնի պատերազմում»	65
Դ. Երկվորյակները «Սասնա ծռերում»	83
1. Սանասարի և եղբոր վիպական գրույցները	88
ա. Մոկաց տիպաբանական խումբ	88
բ. Մշո տիպաբանական խումբ	101
գ. Սասնա տիպաբանական խումբ	107
2. Դավթի և Մսրա Մելիքի վիպական դրվագները	117
ՎԵՐՋԱՐԱՆ	130
РЕЗЮМЕ	134
RESUME	137
ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ	140

[1500 37]

ԼՈՒՍԻՆԵ ԽԱՉԱՏՈՒՐԻ ՂՈԵՋՅԱՆ

ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ԵՎ ՂՐԱ ՏԱՐԲԵՐ
ՂՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ՎԻՊԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

Համակարգչային շարվածքը՝
Ս. Հ. Խենյանի
Համակարգչային ձևավորումը՝
Ս.Բ. Հակոբյանի

Հրատ. պատվեր N 349
Հանձնված է արտադրության 10.01.2012 թ.:
Չափսը՝ 60x84^{1/16}: Թուղթը՝ N 1 օֆսեթ.
9.5 տպ. մամուլ: Տպաքանակը՝ 400 օրինակ:
Գինը՝ պայմանագրային

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան,
Մարշալ Բաղրամյան, 24

ԳԱՄ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0188837

A^{II} 97506