

ԽՈՍՔԻ ՀՄԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԾԵՄՆ ԱՆՏԱՐՔՈՒՄ

Ա.Ա.ՕՂԱԲԱՇՅԱՆ

Ախտաբան¹ առաջացել և ձևավորվել է խոսքի հմայական ուժի հանգեալ՝ հավատի հիմքի վրա: Ներկայացվող ախտաբանական հմայագրերը մարդու՝ իր շրջապատի մասին ունեցած ծիսադիցաբանական, հմայական ընդհանուր պատկերացումների շրջանակում առաձնանում են գործառական խնդրի՝ ծեսի մատուցման եղանակով, արտահայտվելով խոսքի (բառի) միջոցով:

Հայերենում մտքի, զգայական և զգացմունքային ընկալումների ամենանրբին գաղտնիքները ի տեղի բառերի միջոցով արտահայտելու կարողությունը, մարդուն շրջապատող առարկայական աշխարհը բառաձևերի մեջ դնելու ձևում հնարավորություններն առավելագույնս դրսևորվում են վերացարկված հմայագրերի և իմացական բանաձևերի միջոցով: Այդ իրողությունն այս կամ այն չափով բնորոշ է նաև այլ հնդեվրոպական ժողովուրդների համարժեք բնագրերին: Ըստ այդմ. դա ամենից լավ և որոշակի է դիտարկվում այն ժողովուրդների հմայագրերում, որոնք էթնիկական հիմքով անցել են լեզվամտածողության և լեզվաշինության նույն ճանապարհը: Եվ եթե նկատի ունենանք, որ քննարկվող հմայագրերը նախնադարյան առասպելի համառոտ վերապրումն են, ապա հասկանալի է դառնում խոսքի հմայական ուժի հանգեալ նրանց մեջ առկա վերաբերմունքը:

Ախտաբանական բնագրերում ծեսի նկարագրությունը վկայում է, որ այն ունի առանձնահատկությունների նույն՝ կայուն բնութագիրը, ինչը մեզ հայտնի է ծեսի մասին հայոց մշակույթի աղբյուրներից: Բնագրում առաջարկվող գործառությունը, առանց ծեսին ուղեկցող հմայական խոսքի, ուժ չունի, իսկ խոսքը (բառը, թեոնիմը, բանաձևը և, վերջապես, հմայագիրն ամբողջությամբ) ինքնուրույն, առանց ծեսի, կարող է առաջացնել ակնկալիքը:

Հմայագրերի քննարկումը հնարավոր է դարձնում խոսել այն մասին, որ խոսքը և ծեսը երբևէ ունեցել են առանձին գործառություն²: Խոսքի հմայությունն առաջացել է ծեսից առաջ՝ լեզվի ձևավորմանը զուգընթաց: Ծեսի առաջացումն ու ձևավորումը, նրան վերագրվող հասարակական դերը կապվում

¹ «Ախտաբան» ընդհանուր անվան տակ ի մի են բերված գրական-գեղարվեստական, բանահյուսական, թարգմանչական, գործառական բնութագիր ունեցող բնագրային խմբեր, որոնք միավորվում են ձևաբանական կամ գործառական հատկանիշների ընդհանրությամբ: Տե՛ս Հ. Անասյան, Հայկական մատենագրություն, հ. Ա, Ե., 1959, էջ 424-467:

² A. A. Афанасьев, Древо жизни, М., 1982, с. 21, 25.

³ Այս իմաստով ամենաբնորոշը Միջագետքի և Եգիպտոսի ախտաբանական բնագրերն են: Տե՛ս John Skorupski, Symbol and theory, Cambridge, 1976, p. 7.

⁴ Խոսքի և ծեսի հարաբերության, նրանց ծագման և գործառության առաջնության և անցած ուղու խնդիրը առ այսօր գիտական վիճարանությունների առարկա է: Մասնավորապես, ժամանակակից ոռոս բանագետ-ազգագրագետների և մասնավորապես կրոնի ու փիլիսոփայության մասնագետների շրջանում տիրող է այն տեսակետը, թե ծեսը, որպես աշխատանքային գործունեության արգասիք, զարգացման առավել վաղ փուլերի արդյունք է, իսկ հմայական խոսքը՝ ածանցյալ է և ավելի ուշ առաջացած: Նման հարցադրման հիմնական պատճառը կարելի է բացատրել աշխատանքի կենսաբանական ու սոցիալական կողմերի գոյությունը: Այս սկզբունքով էլ առաջարկվում է Եսայի քննարկումը:

հն ծիսակրոնական մտածողության ավելի ուշ շերտերի հետ: Եթե նկատենք, որ ծիսը բաղկացած է մի քանի բարդ տրամաբանական մտահանգում, պահանջող գործառնություններից (կատարողը, տեղը, նպատակը, արդյունքի հանդեպ վերաբերմունքը, եղանակը, միջոցները), ապա դա ամենամեծ ապացույցն է նրա ածանցյալ լինելու: Մինչդեռ խոսքի Հմայությունը ինքնուրույն գործառնության եղանակ է՝ առանց ծեսի և նրա միջոցով ավելացող վերը թվարկված Հատկանիշների:

Ծեսի և խոսքի միացումը, որպես Հմայության ինքնուրույն եղանակ, բնորոշ է առավել բարձր մշակութային մակարդակի: Այդ միացման գրեթե բոլոր աստիճաններն առկա են Հայոց Ախտարքում:

Խոսքի Հմայության եղանակներն առավելագույնս արտահայտված են նրանց ծիսական անվանումներում: Այդ անվանումները բառ-եզրեր են, որոնք Հաճախ ունեն երկակի իմաստ՝ ծեսի եղանակը և միջոցը միաժամանակ, մի Հանգամանք, որ լեզվի զարգացման բարձր մակարդակ է ենթադրում: Այդ անվանումները նաև ակներև են դարձնում ոչ միայն խոսքի Հմայության տարածվածության փաստը, այլև լեզվակազմական գործընթացին զուգահեռ սկսված ծիսակարգի Հնագույն ծագումը: Այդ բառ-եզրերը վկայում են թե՛ ծեսի, թե՛ այն արտահայտող բառակապակցությունների մշակվածության բարձր աստիճանը, Հատկանիշ, որ կարող էր ձևավորվել միայն էթնիկական մշակույթի և լեզվի բարձր մակարդակի և դարավոր գոյության պայմաններում⁹:

Ախտարական ձեռագրերում կիրառվող Հմայական խոսքի ծիսական անվանումների կարևոր մասը Հայերեն է: Սկսենք դրանցից:

Նախ՝ «Թովել» տերմինը, որ ներկայացնում է նաև ծեսը: «Թովել» նշանակում է խոսքով կախարդել, կարդալով Հմայել, բուն Հայկական բառ է՝ Հնախոսական «tou-խոսիլ, կարդալ, արտասանել» արմատից: Այն Համապատասխանում է «դյութել»⁹ «կախարդել»¹⁰ օտարամուտ բառերին: Ըստ Հր. Աճառյանի, Հնագույն աղբյուրներում «Թովել» բառը օգտագործվել է նաև «եղզ և բան» իմաստով, որով կարելի է վերջեր բուժել¹¹, ինչպես նաև՝ «օձը բնից Հանել»:¹² «Օձը բնից Հանել» արտահայտությունը մինչև Հիմա

⁹ Այս իրավիճակը որպես սկզբունք մնաց ինքնուրույն ձևավորված բոլոր էթնիկական մշակույթներում և արտահայտվեց նաև ոչ բանահյուսական բարձր գրականության մեջ՝ որպես խոսքի միջոցով հաղորդվող կերպարների և խոսքի հարաբերություն, որտեղ առաջնայինը խոսքն է՝ որպես կերպար ստեղծող նախասկիզբ: Տե՛ս Բ.Մ. Рудниц, «Законовыи характер словесного портрета персонажа в китайской классической литературе (Семантика и художественное творчество, М., 1977, с. 267):

¹⁰ Նման վկայություն է նաև Հին Հնդկների լեզվափիլիսոփայական ըմբռնման ուսումնասիրությունից արված եղրակացությունը: Տե՛ս Ն. Դիլբարյան, Անվան Հասկացությունը Հին Հնդկների լեզվափիլիսոփայական Հայացքներում (Բանբեր Երևանի Համալսարանի, 1990, № 2):

Մ. Արեղյանը իրավացիորեն կարծում է, որ «Թովել»-ը Հմայության սկզբնական եղանակն է: Տե՛ս Մ. Արեղյան, Հ. Ա., Ե., 1966, էջ 32:

¹¹ Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան (այսուհետև՝ ՀԱԲ), Հ. 2, Ե., 1973, էջ 199:

¹² Նույն տեղում, Հ. 1, Ե., 1971, էջ 671:

¹³ Նույն տեղում, Հ. 2, էջ 486: «Կախարդ» բառը հոմանիշ է «քաղդեայ» բառին, Հատուկ անուն է, ծագումը ասորական, միշտ նշանակել է «աստղտհմա, աստղաբաշխ, մոգ, կախարդ, դյուք» (ՀԱԲ, Հ. 4, Ե., 1979, էջ 543):

¹⁴ Երգ ու պարի միջոցով հոգեկան Հիվանդությունը (որ Զանգեզուրում անվանում են «խըղաքավ») բուժելու մասին տեղեկություններ ունենք նաև այլ վայրերից: Տե՛ս Ստեփան Լիսիդյան, Զանգեզուրի Հայերը, Ե., 1969, էջ 289:

¹⁵ ՀԱԲ, Հ. 1, էջ 671:

ժողովրդական լայն շրջանակներում կիրառվում է, երբ ցանկանում են ընդգծել որևէ մեկի խորամանկ վարքագիծը¹³ :

Այժմ վերադառնանք «թովել» բառ-տերմինի «խոսքով կախարդել» իմաստին: «Կախարդ»-ը ծագումով իրանական փոխառություն է՝ «Հմայող, վհուկ» իմաստով: Թեև հայերենում կա նաև «կախարդասար» բառը, սակայն այն իրանական ոչ մի լեզվում չկա: Հր. Աճառյանը կարծում է, որ այն պահլավերեն «sar»-ի միջոցով ստացել է «գլուխ կախարդաց, աղանդապետ, աղանդավորների գլուխ» իմաստը¹⁴: «Թովել» բառի մյուս առումը՝ «կարդալ», առավել հասակ է դարձնում թե բառ-եզրի, թե ծեսի էությունը: «Կարդալ» նշանակում է ձայնել, գոչել, աղաղակել, հրավիրել, կանչել, անվանել, հորջորջել¹⁵: «Թովել» բառն իր ընդգրկումն բովանդակությամբ կարող է փոխարինել օտարամուտ բոլոր հարակից բառ-եզրերին, և միայն նրանով Հնարավոր է արտահայտել հմայության, ինչպես նաև, տվյալ դեպքում, ծես-խոսքի բոլոր տարատեսակները: Բացահայտ է նաև, որ «թովել» բառի ծագումնաբանական արմատները հասնում են ծիսակարգի ձևավորման նախնական շերտերին, երբ միայն բառն արտասանելը նշանակում էր կատարել ծեսը:

Մյուս եզրը, որ հայերեն է և ընդգրկում է հմայությանն առնչվող գաղափարները գրեթե ամբողջությամբ, «Հարցուկ»-ն է՝ «Հարց» արմատով, որի հնախոսական արմատն է «prek-«Հարցնել, խնդրել»: Նշանակում է նաև «Հմայել, կախարդություն անել, գուշակել», որից՝ «Հարցուկ, կախարդ» և «Հարցկություն-գուշակություն»¹⁶: Թեպետ «Հարցուկ»-ի տակ փնջված են հմայության շատ տեսակներ և տիպեր, սակայն բոլոր դեպքերում այդ տերմինը վերաբերում է «Հարցնելու» ճանապարհով, այսինքն՝ խոսքով, բառով հմայելուն: Եվ պատահական չէ, որ հայերին հայտնի էին հարցկության բազմաթիվ եղանակներ: Այսպես՝ հատահարցություն (հարցնելով գուշակություն՝ սերմերով և հացահատիկներով), հավահարցություն (թռչունների թռիչքով, ինչպես նաև նրանց ներքին օրգանների դիրքով), գետնահարցություն (գետնատարած լսում էին ընդերքից եկող ձայները և գուշակում), մոեխահարցություն (գուշակում էին մեռած մարդու վրա գտնվող որոշ նշաններով) և այլն¹⁷: Թեպետ ավանդական հշակույթի սահմաններում հարցկությունը փոքր-ինչ խամրել էր, սակայն այդ ինստիտուտը կենցաղում գործում էր լիարժեք, ինչը վկայված է բազմաթիվ ազգագրական գրավոր ու բանավոր աղբյուրներում:

Ընդհանրացնելով ասեմք, որ հայոց լեզվի հնախոսական արմատների ընդհանուր շարքում շատ որոշակի է պահպանված խոսքի հմայության ծագումնաբանական հիմքը: Որպես օրինակ, բերենք խոսքի հմայության արտահայտող նման ևս մեկ ապացույց:

Հնախոսական «Աճ»-ասածը, խոսք» նշանակող արմատից են ծագել հայերեն «ասել, խոսիլ» բառերը, որով կազմվել են դիցաբանական խորք

¹³ Ա.Օդաբաշյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱ): Ա. Օդաբաշյանի ֆոնդ, Գուգարքի արշավախմբի նյութերը, տետր 4, էջ 65 (ձեռագիր):

¹⁴ ՀԱԲ, հ. 2, էջ 486-487:

¹⁵ Նույն տեղում, հ. 2, էջ 548-549: Հեղինակի կարծիքով, բառն անցել է վրացերենին՝ կարգաօրդ, գրբաց, հարցուկ, բախտագուշակ իմաստներով:

¹⁶ ՀԱԲ, հ. 3, Ե., 1977, էջ 62-63:

¹⁷ Տե՛ս նաև Յովհաննու Մանգակունեյի Հայոց Հայրապետի ծառք, ԻԶ, Վենետիկ, 1860:

ունեցող «վիպասան, վիպասէլ, սրբասաց, կանխասաց» բարդ բառերը. որոնք բոլորն էլ բովանդակում են «խոսքի, ասելու» սրբազան առանձնահատկության մասին հավատը¹⁸ :

Անժխտելի է, որ Հայոց մեջ կիրառվող խոսքի Հմայության ծիսական անվանումների մի սասը օտարամուտ է, որը, իհարկե, ամենևին չի նշանակում երևելյթի օտարամուտ լինելը: Այսպես՝ Հայերենում, որպես կանոն, գրավոր աղբյուրներում կիրառվել է պահլավական ծագումով «մոգ» գոյականը՝ գրադաշտական կրոնավոր իմաստով¹⁹: Առկա է նաև բառի ածականը՝ մոգություն, որ կիրառվել է Հմայություն, կախարհություն իմաստով: Նույն ճանապարհն է անցել նույնպես պահլավական ծագումով «գուշակ»-ը, որ բուն լեզվում նշանակել է «ապագան պատմող», իսկ Հին և միջին պարսկերենում՝ «լրտես, գաղտնի ոստիկան»²⁰:

Ձևաբանական հատկանիշներով խոսքի Հմայությունը գրավոր կամ բանավոր է: Նման գործառությունն Ախտարքում երբեմն ներկայացվում է միասին, այսինքն՝ Հմայագրում խորհուրդ է տրվում, թե ինչպես Հմայել խոսքով:

Խոսքի միջոցով իրականացվող ծիսական եղանակներն Ախտարքում նույնքան բազմազան են, որքան առհասարակ Հայտնի Հմայության ձևերը՝ տեսակներն ու տիպերը: Հմայական խոսքն ուղեկցում էր Հմայության սոցիալական, արգասավորության, բուժական, վնասաբեր տեսակներին, ինչպես նաև՝ մաքրագործող, նմանության, կանխարգելող, անվանական և այլ տիպերին: Այս ճանապարհով Հմայական խոսքը դառնում էր Հմայագրի բովանդակությունը, որպես ծեսի նկարագրություն, սակայն միշտ պահելով ինքնուրույն, ամեն ինչից անկախ, միայն իրեն հատուկ գործառությունը, որպես Հմայության ինքնուրույն եղանակ:

Խոսքի Հմայության ախտարական բնագրերն ունեն ժանրային որոշակի հատկանիշներ, որոնց Հիմքով ձևավորվում են նրանց առանձին խմբավորումները: Հմայագրերը (3ԱՅՈՅՈՐ) ամբողջական և ավարտուն բնագրեր են, ունեն քանակական գերակշռություն, եթե մեզ են հասել առանց խաթարումների: Այդ խումբը ընդունված է առանձնացնել որպես ինքնուրույն բանահյուսական ժանր՝ անցումային ձևերից խոսքային՝ քնարական խմբի մեջ²¹:

Հմայագրերը Ախտարքի Հիմքն են, նրա առաջացման և ձևավորման առանցքը: Գործառությամբ նրանք ընդգրկում են հասարակության և մարդու կյանքի բոլոր կողմերն՝ անխտիր: Հմայագրերը խնդրանք-դիմումներ են՝ ուղղված գերբնական ուժերին²², հատկանիշ, որով կարծես թե նույնանում են աղոթքին²³: Հմայագրերի մյուս պարտադիր հատկանիշը նրանց գործառությունը վկայող վերնագրերն են: Հմայագրի վերնագիրը բաղկացած է երկու հատվածից: Առաջինը, ժանրային բնորոշումն է՝ «Գիր»²⁴, «Գիր և աղօթք», «Մաղթանք»²⁵, «Աղերս»²⁶, սակայն այդ վերնագրերը արտահայտում են նաև

¹⁸ ՀԱԲ, Հ. 1, էջ 265:

¹⁹ Նույն տեղում, Հ. 3, էջ 337:

²⁰ Նույն տեղում, Հ. 1, էջ 596-597:

²¹ В. Е. Гусев, Эстетика фольклора, Л., 1961, с. 163.

²² Д. ж. Дюмезиль, Верховные боги индоевропейцев, М., 1986, с. 234.

²³ Ա. Աբգարյան-Դրոզ, Հիմնագրության ժանրը (Հայ միջնադարյան գրականության ժանրերը, Ե., 1984, էջ 111):

²⁴ ՀԱԲ, Հ. 1, էջ 561:

²⁵ Նույն տեղում, Հ. 3, էջ 238:

²⁶ Նույն տեղում, Հ. 1, էջ 126:

դրանց գործառական նպատակը՝ մի դեպքում՝ գրավոր, մյուս դեպքում՝ որպես բանավոր Հմայական խոսք:

Նման խնդիր են կատարում նաև բանաձևերը, բնույթով՝ անեծքի, օրհնանքի, երդման, գոհության, բանադրանքի և այլն: Որպես կանոն այդ բանաձևերն ունեն դարձվածաբանական Համակցությունների բնույթ, որ առավելապես ակնհայտ է օտարամուտ բառերով (մասնավորապես թեոնիս-ներով) հագեցած բնագրերում: Բանաձևերն ունեն նաև ընդհանուր բնագրի Հատվածական Հատկանիշներով ինքնուրույն մոտիվ դարձնալու ձգտում:

Նման բանաձևերի մեջ Հիմնական դերը կատարում են կենտրոնական բառ-խորհրդանիշները, որոնց միջոցով Հմայագիրն ստանում է գործառական ուղղվածություն: Վերջնականորեն ձևավորված բանաձևը՝ սեղմ, կայուն, գործառական և բանաստեղծական-գեղագիտական Հատկանիշներով Հմայական տողաշար է: Ամենաբնորոշը բանաձև-Հմայագրում, նկարագրվող՝ ծեսից անկախ, նրա ինքնուրույն գործառություն է:

Ախտարքում բանաձևը գոյատևում է որպես կայուն ժանրային տարատեսակ՝ իր բոլոր առանձնահատկություններով: Ձևաբանորեն բանաձևը կարող է լինել չափածո և արձակ: Չափածո բանաձևը երդմանցուցիչ խոսքի խնդիր է կատարում և անպայմանորեն ուղեկցում է ծեսի նկարագրությանը: Այդ նկարագրությունն արվում էր անափայլապես բառ-խորհրդանիշների միջոցով, որով դրսևորվում էր նաև մարդու մտածողության միայն բառակազմի միջոցով արտահայտվելու բնական Հնարավորությունը²⁷: Լեզվի ստեղծման կենսաբանական և սոցիալական գործընթացում մարդը բառերը դիտում էր որպես իրեն շրջապատող իրերի, առարկաների, երևույթների բովանդակությունը նշանակող արտահայտչամիջոց: Նման բացատրությունն առաջին էր նաև իր մտքերը, զգացմունքները, ցանկություններն արտահայտող բառերին, ընկալելով նրանց ձևն ու բովանդակությունը՝ որպես նույնություն: Եզրահանգման Հաջորդ քայլը մտային և Հոգեկան գործընթացի մեջ բառ-խորհրդանիշի առարկայացումը տեսնելն է: Այստեղ է, որ սկսվում է բառերի, որպես Հմայական խորհրդանիշների, կախարդական զորության Հանդեպ Հավատը և դրա Հիմքով՝ Հմայախոսությունը: Այդ գործընթացի նախնական աստիճանը բացականչությունը, մրմունջն ու շշուկն է, որ դառնալով բառ, միաժամանակ ձեռք է բերում Հմայախոսությանը ենթակա առարկայի անվանման Հատկանիշ²⁸: Այս Հիմքի վրա ձևավորվում է բանաձևը՝ որպես խոսքի Հմայության խտացված ձև, որպես կողմավորված բառ-անվանումների՝ նախադասություն դառնալու ձգտում ունեցող շարք:

Լեզվամտածողության և ծիսակրոնական Հմայական ընկալումների նման կապը Հստակորեն դիտվում է նաև Հայոց ախտարական բանաձևերի կառուցվածքի և բովանդակության մեջ՝ որպես նրանց Հիմքն ու էությունը: Բառամիջերի քերականական կառուցվածքի իմաստով այստեղ նկատվում է նույն օրինաչափությունը, որը բնորոշ է ժամանակակից մարդու և նրա լեզվի (խոսքի) ձևավորման ժամանակաշրջանին և, որպես կանոն, Համապատասխանում է վերին պալեոլիթին²⁹: Այդ օրինաչափությունը լավագույնս

²⁷ Ա.Օդաբաշյան, Տիեզերաստեղծման առասպելի վերադրվելու տարրերն Ախտարքում [Պատմա-բանասիրական Հանդես (այսուհետև՝ ՊՀ), 1986, №3]:

²⁸ Մ.Աբեղյան, Հայոց լեզվի տեսություն (Երևան, Հ. Զ, Ե., 1974, էջ 9):

²⁹ Մ.Աբեղյան, Հայ վիպական բանահյուսություն (Երևան, Հ. Ա, Ե., 1966, էջ 32):

³⁰ С.А.Арутюнов, Этнические общности доклассовой эпохи (Этнос в доклассовой и раннеклассовой общности, М., 1982, с. 79):

արտահայտված է ախտարական ամենահին և ամենից հաճախ կրկնվող բանաձևում, որի վերլուծությունը Դ.Վ.Բուբրիխի առաջարկած մեթոդով բացահայտում է լեզվամտածողության նույն, վերը քննարկված և ընդհանրական օրինաչափությունը³¹:

Բանաձևը հետևյալն է.

Չար աչքը՝

Չար փուշը՝

Չար փշին

Չար կրակին:

Հմայական այս բանաձևը կառուցված է ենթակա որոշչի կենտրոնական դիրքով, որ է՝ «չար աչքը (կամ՝ չար փուշը)»: Բանաձևի հաջորդ հատվածում ստորոգյալը առաջինն է վերածվում ենթակայի, պահպանելով իր կենտրոնական դիրքը և ստանալով ենթակա-որոշչի հատկանիշ՝ «չար փշին», իսկ ապա նաև՝ «չար կրակին» ձևով: Նոր ստորոգյալը ցուցական վերջածանցի հետ է, մի հանգամանք, որ բանաձևի լրիվ բնագրում դառնում է բնորոշ նաև նախադասության մյուս անդամների համար³²:

Չար աչքը՝

Չար կրակին

Չար փշին

Չար կրակն ի քարն

Չար փուշը

Քարն ի յանատակ ծովն:

Հմայագրի նման կառուցվածքն ունի նաև իմաստ պարունակող կրկնակ, որը ստեղծվում է համաչափ վանկերի և տողերի կրկնությամբ³³: Այս ճանապարհով ապահովվում է չափածո որևէ ստեղծագործության, այդ թվում նաև Հմայական բանաձևերի կատարյալ ուղիղ, որը նաև նրա ծեսի ընթացքում հոգեբանական ներգործման կարևոր գործոններից է: Բանաձևի նման կառուցվածքը Հնարավորություն է տալիս լսել նաև այն բառերը, որոնք ընթացքում չկան, սակայն անհրաժեշտ են նրա բովանդակությունը լրացնելու համար:

Արձակ բանաձևն Ախտարքում ունի որոշակի սյուժետային բովանդակություն, որպես մոտիվ հեղտությամբ ենթարկվում է վերականգնման և, ի շարս այլ մոտիվների, լրացնում է տիեզերաստեղծման առասպելը: Այդ իմաստով առանձնափոխ հետաքրքրություն է ներկայացնում «...ոչ երկնից սին և գետինն գերան, ոչ ծովուն խուբ, ոչ ափուց մեջ մազ բուսանի և ոչ այս բանիս խափանումն ինի» բանաձևը, որ մշտապես տիեզերաստեղծման առասպելի հետ է որպես փականք, քրիստոնեական «Ամեն» փականքին զուգահեռ: Սույն բանաձևի Հիմնական արժեքը տիեզերքի եռամաս կառուցվածքի մասին Հնդեվրոպական դիցաբանական գաղափարախոսության ներկայությունն է, որ նաև Հայ էթնոմշակութային կյանքում կենտրոնական դիրք է համընդհանուր տարածում ունի³⁴:

Ախտարքում բանաձևի կիրառությունը, որպես խոսքի Հմայություն, իհարկե, բերված օրինակներով չի սահմանափակվում:

³¹ Д. В. Бубрих, Сравнительная грамматика финно-угорских языков в СССР (Ученые Записки Ленинградского гос. университета, № 105, 1948).

³² Նման կառուցվածքային առանձնահատկությունն արդեն դառնում է լեզվաբանական ուսումնասիրության խնդիր: Մ. Աբեղյանը, խոսելով Հայոց լեզվի՝ գոյականների, սծականների, բայերի, ընդհանրապես քերականական կատեգորիաների ստեղծման ու ձևավորման մասին, այս օրինաչափությունը դիտել է քերականական կատեգորիաներ առանձնացնելու՝ մարդու կարողության արտահայտություն (Մ. Աբեղյան, Հայոց լեզվի անություն, էջ 25-29):

³³ Ю. М. Лотман, Структура художественного текста, М., 1970.

³⁴ Բանաձևի Հանգամանալի վերլուծությունը տե՛ս Ա. Օգաբալյան, Տիեզերաստեղծման առասպելի վերապրուկային աարերն Ախտարքում (ՊՐՀ, 1986, № 5):

Այժմ երկու խոսք՝ ծեսի եղանակների մասին: Խոսքի հմայության հմայագրերին բնորոշ են գործողության որոշակի եղանակներ, որոնց զուգորդությունը բնագրերին, ստեղծում էր իրականացվող ծեսի պատկերը: Անշուշտ, գործողության և խոսքի առկայությունը բավարար չէր ծեսն ամբողջացնելու համար: Ինչպես արդեն ասվել է, ծեսի ամբողջական պատկերն ստեղծվում էր նաև լրացուցիչ այլ հատկանիշներով, որոնք լիովին արտահայտվում էին ծեսի եղանակ նշանակող տերմիններով: Ախտաբեում դրանցից հիմնականներն են՝ կարդալ, կապել, երգել: Իսկ ծեսի միասնությունն արտահայտելու համար առաջարկվում էին նաև միջոցները՝ դրքով, ձեռագրով, բանիվ (խոսքով), վասն (հանուն), անվամբ (միջնորդությամբ):

«Կարդալ» եզրը և այն նշանակող ծեսը վերևում բավական հանգամանալի քննարկվել է: Այժմ «կապել»-ու մասին: Միսական գործողությունը ներկայացնող հմայագրերը վերնագրվում էին «Կապի աղոթք»: Ակնհայտ է, որ այդ շարքի հմայագրերում արտահայտված են հմայական այն ըմբռնություններ, որոնց նպատակն էր փակել, սահմանազատել, արգելակել, այսինքն՝ սահմանել տարու, արգելք, և դա արվում էր խոսքի հմայությամբ: Հմայագրերի այս շարքն ուներ շատ ընդարձակ գործառնություն, ընդգրկում էր մարդու և հասարակության գործունեության բոլոր կողմերը: Կապի աղոթքները խնդիր ունեին ապահովել կենսագործունեության նորմալ ընթացքը՝ ձեռքազատվել չարից, վնասից, կորստից: Այդ նպատակին հասնելու համար «կապել»-ը համարվում էր ամենաներգործունե եղանակը, իսկ առաջարկվող միջոցները՝ իրական և ոչ իրական, բազմազան էին:

Կապի աղոթքներից Ախտաբեում առավելապես հաճախ կրկնվում են երկու՝ «լեզվակապի» և «գելկապի» խմբերը:

Նկատելի է, որ «լեզվակապի» հմայագրերը գտնվում են «չար աչքի» շարքում: Այստեղ հիմնականում կողավորված է բնության նույն առարկան՝ քարը: Այլ հմայագրերում առկա են կրակը, օդը, ջուրը, այն շարքը, որ նրանց կազմի հնագույն շերտն է:

Հմայիլ թիվ 403-ում կարդում ենք. «Գիր լեզուակապի. Առեալ սուրբ կուան նարօվեթ գունով. յանուն Յիսուսի կապեաց Գ հանգուց վասն հրէից խաչհանողացն. նոյնպէս կապի այլ երկաթի կապանօք կապին և լինի որպէս քար և անխօս...»: Հմայագիրը խիստ հազեցած է: Այստեղ առկա է թվի (3) հմայությունը, նարոտի (հարսանեկան գունավոր չարխափան ուսկապ) հանդեպ ժողովրդական հնագույն հավատը, որպես հմայության միջոց, նմանության հմայությունը, չարը հեռացնելու նպատակով երկաթի կապանքներին դիմելու հավատը և, վերջապես, ինքը՝ կապն արգելակող խոսքը:

«Լեզվակապի» հմայագրերում ակնհայտ են նոր սոցիալական միջավայրին բնորոշ մտածողության արտահայտությունները ևս: Հմայագրերի երկու շարքում էլ նարոտին վերագրում են նույն՝ «կապի» (կախարդականության) դեմ հմայական հատկանիշը՝ նույն համեմատության և նմանության հմայության սկզբունքով: Հիշյալ բոլոր տարրերն ու հատկանիշները երկու դեպքում էլ կենտրոնացած են հանգուցի և հանգուց անելու ծեսի շուրջ: Հարսանեկան նարոտի առաջացման ժամանակային հատկանիշի մասին որևէ հավաստի տեղեկություն հայտնի չէ: Սակայն դրան առնչվող հարսանեկան ծեսի և Ախտաբեի հմայագրերում պահպանված ծեսի համեմատություններից ելնելով, կարելի է համոզված խոսել թե՛ նարոտի, թե՛ դրան առնչվող ծեսի հնագույն ծագման և կիրառման մասին: Դա ավելի քան ակնհայտ է, եթե նկատի ունենանք նաև, որ նարոտն արտահայտում էր նաև

գուլյնի մասին հմայական պատկերացումները, որոնց ծագումն ու կիբա-
ռությունը որոշակիորեն առնչվում են նախնադարին, կապվելով լեզվի
առաջացման գործընթացին³⁵: Ավելացնենք, որ այդ հմայությունը առնչվում է
ոչ միայն «լեզվակապի», «բուժական», «չար աչքի» հմայության հետ, այլև
հմայության գրեթե բոլոր տիպերին և տեսակներին, հանգամանք, որ նույնպես
վկայում է դրա հնագույն ծագումը: Այդ հանգամանքը լավագույնս դիտարկվում
է Հմայիլ Թիվ 425-ի հետևյալ հմայագրում. «Առ կանաչ և կարմիր ապրշում և
կանգնի դիմաց և ասայ Բ-ին լուսով կենաս կանաչ կարմիր նարստով, ի դէմ ծէր
գնացիր տղայ ելիր. ի յաշխարհիս ինձի ինչ խապար բերիր. օրհնեալ է
Աստուած...»:

Այստեղ խոսքի հմայության հիմքով ի մի է բերված նարոտի և երկնային
լուսատուների հմայությունը: Մասնավորապես, լուսնի դիմաց կանգնելու և
նրանից ինչ-որ բան խնդրելու (նորածնին երկար և առողջ կյանք, գործերի
հաջողություն և այլն) ծեսը տարածված և առօրեական էր ամբողջ իսլամական
Հայաստանի համար: Ամենահետաքրքիրն այն է, որ այդ ամենը վերջանում է
անտունիներին այնքան բնորոշ «աշխարհից» (երկրից՝ հայրենիքից) լուր
ստանալու խնդրանքով, որ ըստ էության, նույնպես խոսքի հմայություն է:
Հնագույն ծագում ունեցող հմայական պատկերացումների և սոցիալական նոր
միջավայրում առաջացած ըմբռնումների մի օրինակ է սա, որը, իհարկե,
Ախտարքում իր տեսակի մեջ ամենևին միակը չէ:

Կապի աղոթքների մյուս մեծ խումբը «գայլակապի» հմայագրերն են:
Սրանց վերագրվող խոսքի հմայության հատկանիշն այն է, որ միայն
արտասանելով կամ կարդալով ապահովված էր համարվում հեռահար
ազդեցությունը: Այդ շարքի հմայագրերում խաչավորված էին տնտեսական,
անվանական և խոսքի հմայության սկզբունքները: «Գայլակապի» հմայագրերը
ուշագրավ են հատկապես հեռահար ազդեցության ծեսի և խոսքի հմայության
խաչավորման իմաստով: Հմայիլ Թիվ 58-ի այս հմայագիրը դրա ապացույցն է.
«Այս գիրս գայլկապ. Սուրբ խաչն և խաչափայտն, Քրիստոս բանն և կնունքն,
Յիսուսի յայրն կապեաց զը գայլն ի լերին աջ բթով և աջ ճգրթով և Մարիամայ
քաղցր կաթով, կանաչ և կարմիր նարստով: Գ հեզ ասայ և Գ հանգոյց արայ,
ծառայիս Աստծոյ օգնական եղիցի և պահապան»:

«Գայլակապի» հմայագրերում նարոտի՝ հանգույց անելու հիշատակու-
թյունը իր տեսակի մեջ միակը չէ: Այն վկայում է, որ «կապելու» ծեսը ծագումով
սերտորեն առնչվել է հարսանեկան ծեսին: Նման բովանդակություն այն ձեռք է
բերել դուլյնի հմայության հետ ունեցած կապի հետևանքով: Սակայն նարոտով
չարը կապելու գաղափարը շատ ավելի ընդարձակ ընդգրկում ունի, քան միայն
հարսանեկան ծեսը: Այն վերաբերում է առհասարակ հեռահար ազդեցության
ծիսական շարքին և այդ հատկությամբ էլ միացել է «գայլակապի»
հմայագրերին:

«Գայլակապի» հմայագրերի մյուս առանձնահատկությունը քնագրերի
կայուն կրկնությունն է, որ նույնպես վկայում է դրանց բանաձևային, հնագույն
ծագումը: Հմայագրերի այդ խումբը գտնվում է սոցիալական հմայության մեջ՝
տնտեսական կենցաղի շարքում, որպես «կապող», «արգելակող» խոսք, որն
արտասանելը բավական էր հմայությունն իրականացնելու համար:

³⁵ ՀԱԲ, Գ. 3, էջ 432:

Ընդհանուր մշակութային տեղաշարժերի հետևանքով ձևավորվել է «կապի» հմայագրերի մի այլ շարք ևս, որտեղ, որպես խոսքի հմայության իրականացման միջոց, առաջարկվում է իրական բանալին և նրա միջոցով «փակելու», «կնքելու» իրական պատկերը կրկնող ծեսը, որի իրականացնողները, օակայն, պետք է լինեն հրեշտակները:

«Կապ»-ի հմայագրերում «նմանը նմանություն» ներկայացնելը հմայության դասական օրինակ է: Հիշյալ առանձնահատկություններով «կապ»-ի աղոթքները հարատևեցին հայոց ավանդական մշակութի շրջանակներում և հասան մեզ: Այսօր էլ Հայաստանի Հանրապետության լեռնային, անասնապահական շրջաններում կարելի է հանդիպել ծեր կանանց և տղամարդկանց, ովքեր կարծում են, թե «կապ»-ի աղոթքը շնչալով կարելի է ապահովել հեռահար, հմայական ազդեցությունը, «կապել» դայի բերանը և անխնայ դարձնել դաշտում մոլորված անասունների համար կամ թե՛ նույն ձևով կապել, անվնաս դարձնել ընդհանրապես չարը, Չարիքը³⁶:

Ծեսի և խոսքի հարաբերությունն ախտարական բնագրերում լավագույնս արտահայտված է երդմնեցուցչական բանաձևերում: Որպես խոսքի հմայության եղանակ, այն առավելապես կիրառվում էր այլազան միջնորդների օգնությամբ՝ դիմելին, որ արտահայտվում էր «բարեխոսություն», «անուամբ», «վասն», «բանիւն» տերմիններով, որոնք բոլորն էլ համարվեց են երգման բանաձևերին: Այդ բանաձևերն Ախտարքում հստակորեն բաժանվում են երկու խմբի՝ հնագույն, նախնադարից եկող երդմնեցուցչական բանաձևեր, որ առավելապես խոսքի հմայագրեր են և գործառությունը քրիստոնեական բնույթի բանաձևեր, ուշ նորամուծություններ, որոնք, իբրև կանոն, միջնորդման հմայագրեր են:

Երդմնեցուցչական մի խումբ հմայագրերում երգման առհավանդյան քրիստոնեական սքեմություններն են: Ներառելով նախաքրիստոնեական երգման ծեսը, որ խոսքի հմայության մի եղանակ էր հայոց քրիստոնեական կանոնակարգում, արդեն Ներսես Լամբրոնացու պատարագում (XII դ.) որոշակի դրական փերաբերմունք կար երգման ծիսակարգի նկատմամբ, որ նույնիսկ մշակվեց ու մտավ եկեղեցական ծիսակարգ: Իհարկե, կանոնակարգված այս փիճակը հետադարձ անցում ունեցավ դրավոր բոլոր աղբյուրներում, այդ թվում նաև Ախտարքում: Սակայն Ախտարքում պահպանվեց նաև նախաքրիստոնեական ոչ միայն ծիսակարգը, այլև երդմնեցուցչական հմայագրերի գործնական բովանդակությունը:

³⁶ ԴԱՆ, Ա. Օդաբաշյանի ֆունդ, Մարտունու, Վարդենիսի, Ապարանի, Թալինի, Գուգարքի արշավախմբերի նյութերը (ձեռագիր):

«Երդումն» բուն հայկական բառ է, հնի. *Երմ-արմատից՝ «ուխտ», «երդումն», «անձին նզովք»* իմաստներով: Տես՝ ՀԱԲ, հ. 2, էջ 44:

³⁷ Վ. Հ ա գ ու ն ի, Երդումն հին հայոց մեջ, Վենետիկ, 1932: Այստեղ գիտական բարձր մակարդակով ներկայացված է երգման ծեսի համեմատական պատմությունը:

³⁸ Նոր բառերից հայկազգիան լեզուի, հ. 1, Ե., 1982, էջ 674: «Երդմնեցուցչանեմ: Առանձին առմամբ եկեղեցական կարգի՝ է Ծանուն: Այ սաստել այսոց պղծոց. իշխանութիւն ունի... կէս սարկալազն գերդմնեցուցանելն. Լմբ. պտրգ. եւ դիւթել վհկաց ի ձև երգման: Պանիր իմն երդմնեցուցանեն և տան ծամել. կանոն»: Եարունակության մեջ բացահայտվում է ծիսակատարը, որ արդեն եկեղեցական է: «Երդմնեցուցիչ... որ երդմնեցուցանէ, մանաւանդ մասնաւոր առմամբ սաստողն այսոց պղծոց. որ երդմնեցուցիչն էին (այսոց). Գործ. ԺԲ. 13, որ է այժմ. պաշտօն դիխաւարի ի հղերիկոս, որ կոչի Երդմնեցուցիչ»:

Սակայն չմոռանանք նաև, որ Ներսես Լամբրոնացին արտահայտում էր Եվրոպայի հետ կապ ունեցող հասարակության եկեղեցական ծիսակարգը:

Այսպես՝ Հմայիլ թիվ 353. «... և Ալն երդուաւ ի թագն Դավթի, մատանին Սողոմոնի, տախտակն Մովսեսի, ի գավազանն և պատմութեանն Ահարոնի, ի կաթն սուրբ կուրն, ի խաչն Քրիստոսի»։ Նույն բնույթն ունի նաև Հմայիլ թիվ 359-ից՝ այս Հատվածը. «...և ասէ սուրբն Պողոս, սուրբն Պետրոս. երդանեցուցանէմ զձեզ՝ Աստած կենդանին, ի տախտակն Մովսեսի, ի քնարն զապուռն Դավթի, ի մատանին Սողոմոնի, ի պատմութեանն Քրիստոսի. Հալածիք և չիք դառնաք, ոչ մերձենաք, ոչ վնասիք մայրն և զմանուկն»։ Սույն երգումը Հմայիլ թիվ 366-ում արտահայտվում է այսպես. «...Ես երդուիմ ի ձեր Աստուածն ի ձեր անուդ, ուր լինիցի, մեք ոչ մտանէմք ի յայս տունն...»։ Հմայիլ թիվ 384-ում. «...և ես երդնում ի ձեզ...»։

Ինչպես տեսնում ենք, բանաձևը չի փոխվում։ Տեղաշարժն ունի միայն գործառական բնույթ։ Պահպանելով երգման ծեսի էությունն ու եղանակը (խոսքի և գործողությունների համաժամանակյա գործառությունը), այս շարքի երդանեցուցական բանաձևերը նախկին կաղապարի վրա կազմվել են նոր գաղափարախոսության արտահայտչամիջոցներով՝ չխաթարելով Հմայագրի ոչ ձևը, ոչ էլ խնդիրը։ Սակայն, մինչև ընդհանրացումը, բերենք մի օրինակ՝ Հմայագրերի այդ շարքի ևս մի կարևոր հատկանիշ՝ քննարկելու համար։ Հմայիլ թիվ 386-ից. «...Գիր լեզուակապի և երեսբախտութեան ամենայն չար մարդկանց... Ես ծառայ Աստուծոյ գնացի առվակի եզրացն, առի ոսկի մոշրոպայ՝ ջուր, լցի և լուացի ձեռակա, ձեռքս զերեսս, իմ՝ Աստուծոյ Հրամանան գլուխս թագաւոր, ճակատս արեգակ, ընթանիս աղեղ, աջոյ ձեռս սիրազեղ, ձախիկս լեզուակապ, երեսս լուսինկայ մրվանդով⁴⁰, բերանս դատի, լեզուս մուֆտի ի դէմ Գժկն չար կամացն, ի դէմ Հայի, ի դէմ թուրքի, ի դէմ սևի, ի դէմ սպիտակի, ի դէմ խարտիչի, ի դէմ ամենայն չարախօս մարդկանց, որ ամէնին բերանն բուրթ լնա, լեզուն աղիք, գլուխն իշու, աչվին խլուրդի, լեզուն ձկան, անձերն մեռելի, կայած ու կապած կենա ամենայն չարի դմաց ծառայիս Աստուծոյ (անունը)։ Ով Գ իօսք խոսի յիս, ա. նուշ, ա. շաքար, ա. ի՞նչ կու Հրամայիս իմ պարոն խոնդքար, որ իմ ամենայն բանիս աջողութիւն լինի, որ իմ սուտ խոսքն իմ չար կամացն վրայ անցանի, դատաւորին դուռն կտորւկ լինի, որ ասէմ ու ես վկայէմ դատաւորաց դատաստանն ինձ կատարի, Գաբրիելի, Միքայելի, Իսրայիելի, Սարասիիելի և ամենայն Հրամանան եղիցի բժշկութիւն ծառայիս Աստուծոյ...»։

Այս Հմայագրերը, որպես լեզվակապ, շատ յուրօրինակ է։ Նախ, բացահայտ է Հմայագրերի ամենաարխայիկ շերտի՝ մարդակազմական կառուցվածքի առկայությունը, որ լավագույն վկայությունն է լեզվակապի՝ Հմայագրերի հետ տիեզերաստեղծ առասպելի ունեցած ծագումնաբանական կապի ոչ միայն գաղափարախոսական, այլև բնագրական մակարդակներում։ Սակայն սույն Հմայագրի ամենամեծ արժեքը արխայիկ ծեսի նկարագրությունն է, որ բանաձևային լինելուց զատ, նաև ամբողջական է։ Այդ ծեսը իր պարզությամբ գաղափարախոսական մեծ խորք ունի։ Մենում կիրառվող ոսկյա ջրամանի, ջրի և լվացվելու կազմը այն կապում է Ամանորյա՝ և Հարսանեկան ծիսակարգին, որն իր հերթին վկայություն է նաև Հմայագրի Հնագույն ծագման և տիեզերաստեղծ

⁴⁰ Սոշրոպայ, մուշուրպա, մոշուպա, մոշրապայեկ, նոշիպա, նոշպա-ջրաման, գավաթ, պղնձե փարջ։

⁴¹ ՀԱՐ, Հ. 3, էջ 370։ Մրվանդ-սպիտակ գույնի ծաղիկ է։

առասպելի հետ ունեցած կապի մասին հարկեմ, անժխտելի է նորամուծությունների առկայությունը Հմայագրում: Բայց ուշադիր դիտարկումը համոզում է, որ այն մնացել է որպես կցորդման մակարդակ և, ըստ էության, Հմայագրերում գաղափարախոսական փոփոխություն չի առաջացրել: Դրա ապացույցն է երդմնեցուցչական բանաձևերին բնորոշ բնագրական մի այլ հատկանիշ, որը ոչ միայն պարտադիր է, այլև նրանց էությունն ու կազմավորման առաջնահերթ պայմանն է: Խոսքը չարի և նրան «կապելու»՝ չեզոքացնելու ծեսն իրականացնող կողմերի միջև երկխոսության պարտադիր հատկանիշի մասին է: Այն պարտադիր է՝ նաև տիեզերաստեղծ առասպելը և նրա արարողակարգը ներկայացնող Հմայագրերի համար, որով այդ երկու շարքի Հմայագրերը միանում են: Չնայած քրիստոնեացմանը, Հմայագրերը պահպանել են նախորդ փուլի երդման խնդիրները, և կողք կողքի կամ շարունակաբար հիշատակվում են քրիստոնեական սրբություններն ու նախաքրիստոնեական ոգիները:

Վերոբերյալ քննարկումները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ երդմնեցուցչական բանաձևերը տիեզերաստեղծման առասպելի մեջ աներկբայորեն առկա ծիսական խոսքի Հմայության վերապրումն են, նրանց ախտարականացած եղանակը: Ինչ վերաբերում է ախտարականացած Հմայագրերին, ի մասնավորի խոսքի Հմայության բանաձևերին, ապա այստեղ երգումը՝ երդմնեցուցչական բանաձևերը տալիս են և՛ ծեսի եղանակը, և՛ իրականացնելու միջոցները: Արտաքնապես այդ միջոցները շատ պարզունակ են. Հմայագիրը կապել ձեռքին, այն գրել վարդաշրով, մուշկով ու զաֆրանով, գրել չորեքշաբթի և դնել անարթին, որևէ վտանգավոր ձեռնարկից առաջ բարձրաձայն կարդալ ջրի վրա, ապա այդ ջրով լվացվել կամ խմել և այլն: Սակայն ակնհայտ է, որ բոլոր այդ պարզունակ թվացող խորհուրդները նախկինում եղել են ծես, որովհետև դրանք բոլորը գործառական որոշակի իմաստ ունեցող գործողություններ են:

Հայոց ավանդական մշակույթի սահմաններում երդման ծեսի արարողակարգն ունի նույն առանձնահատկությունները: Ավելին՝ կենցաղում երգման ծեսի արարողակարգը ձեռք էր բերել նաև իրավական գործառության հատկանիշ և, որպես սովորական իրավունքի դրսևորում, մասնակցում էր մարդու, ընտանիքի և հասարակական կյանքի կազմակերպմանն ու կարգավորմանը, էթնիկական վարքագծի նորմավորմանը:

Որն է Հայոց ավանդական մշակույթում, այդ թվում նաև Ախտաբքում, երդման և ծեսի նման ընդգծված նշանակության և պահպանվածության պատճառը:

Երդմնեցուցչական բանաձևերը Ախտաբքի ձևավորման առանցքն էին, խոսքի Հմայության արվեստն զրսևորումը և, չնայած քրիստոնյա տեսաբան Հայրերի բացատրություններին ու արգելքներին⁴², երդման սովորությունը հարատևեց կենցաղում: Որպես հակակշիռ նոր գաղափարախոսության՝ Ախտաբքն այն պահպանեց: Իրականում տեղի ունեցավ մի երևույթ՝ կրկնակի հետևանքով: Մի կողմից, Ախտաբքում երդման ծիսակարգի պահպանման ճանապարհով և հարատևեց նախնադարից եկող ժողովրդական ըմբռումներին համապատասխանող երդման կանոնակարգը, մյուս կողմից՝ իր

⁴² Ա.Օղաբաշյան, Ամանորը Հայ ժողովրդական տոնացույցում, Ե., 1978, էջ 57-58:

⁴³ Ա.Օղաբաշյան, Տիեզերական ծառը հին Հայոց դիցաբանական համակարգում (ՀՄՍՀ ԳԱ Հրաբեր հասարակական գիտությունների, 1987, № 10):

⁴⁴ Տհանո Յովհաննու Մանդակունու Հայոց Հայրապետի շահք, ԻԶ, էջ 118-124:

Հերթին, քրիստոնեության հանդեպ առկա դիմադրությանը հաղորդելով՝ զաղափարախոսական հիմք, Ախտարքն այն դարձրեց առավել ամուրթ:

Այս էր Ախտարքում երդման բանաձևերի հարատևության հիմնական պատճառը: Այն սրտաՀայտում էր ժողովրդական միջավայրում հատառնող զաղափարախոսական պայքարի իրական պատկերը: Այդ պայքարում կարևորվում էր Հմայական խոսքի հանդեպ դարերի խորքից եկող հավատը, հաղորդում նրան զաղափարական իմաստ և կարևորություն, ընդգծում ծեսի (գործողության) հանդեպ նրա ոչ միայն առավելությունը, այլև առաջնայնությունը:

Իրավացի էր Վ.Հացունին, երբ եզրակացնում էր. «Եվ բոլոր քրիստոնյա աղգաց՝ որով և Հայոց մեջ մնաց այն այնպես՝ ինչպես որ էր Ավետարանի ծաղեղեն առաջ, ինչպես որ ժառանգեր էին իրենց հեթանոս նախնիներեն, ենթարկվելով ձեռական փոփոխությանց միայն»⁴⁵:

ВЕРБАЛЬНАЯ МАГИЯ И ОБРЯД

А. А. ОДАБАШЯН

Резюме

Заговорная литература в целом проявилась в магии слова-вербальной магии. В списках ахтарк она иногда представляется вместе с действием-обрядом. Рассмотрение проблемы взаимоотношения обряда и вербальной магии приводит к выводу, что генетически магия слова предшествовала обряду. Магическому слову приписывалась самостоятельная сила воздействия независимо от обряда, как на расстоянии, так и непосредственно.

Лингвистический анализ терминов, обозначающих магию слова, а также способы и средства отправления обряда подтверждают такой вывод.

Морфологически заговор и формула могут быть как метрическими, так и прозаическими. Функционально их можно сгруппировать как клятвенные, проклятия, благословения, благодарения, отлучения, заклинания.

Морфологический и функциональный анализ заговоров и формул дополняет и подтверждает вывод о генетическом приоритете вербальной магии.

⁴⁵ Վ.Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 10: