

Հ. Ա. ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

ՄՏՈՐՈՒՄՆԵՐ  
ՀՈՄԵՐՈՍԻ  
ՄԱՍԻՆ











АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР  
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. М. АБЕГЯНА

А. А. АМБАРЦУМЯН

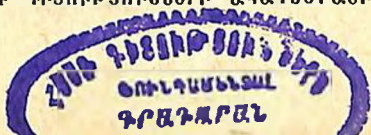
# РАЗМЫШЛЕНИЯ О ГОМЕРЕ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР  
ЕРЕВАН 1964

Հ. Ա. ՀԱՄԱՐՉՈՒՄՅԱՆ

# ՄՏՈՐՈՒՄՆԵՐ ՀՈՄԵՐՈՍԻ ՄԱՍԻՆ

A<sup>II</sup>  
36494



Վերջին տարիներին Սովետական Հայաստանում պրոֆ. Ն. Համբարձումյանի թարգմանությանը լույս տեսան հույն մեծ վիպերգու Հոմերոսի «Իլիականն» ու «Ոդիսականը»:

Հրատարակվող մենագրությունը պրոֆ. Ն. Համբարձումյանի երկար տարիների աշխատանքի արդյունքն է: Հոմերոսի պոեմները այս ուսումնասիրության մեջ քննության են առնված բաղմահիղմանիտրեն՝ դրական, պատմական, իրավա-ազգագրական, լեզվա-հոգևրանական առումով: Հետաքրքրական են այն առնչությունները, որ հեղինակը կարողանում է բացահայտել Հոմերոսի պոեմների լեզվա-պատմական երևույթների և հայ մոզովրդի պատմության, կենցաղի և լեզվի միջև:

Այս աշխատության մի շարք գրույթներ, որոշ կարծիքներ վիճարկելի են: Այնուամենայնիվ ինստիտուտը գտնում է, որ Ն. Համբարձումյանի աշխատության հրատարակումը կնպաստի հոմերոզիտության հետադադար-դադմանը:

## ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՆԱԽԱԳՐՅԱԼՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Համերոսի և նրա պոեմների մասին գրվել են բազմաքանակ ուսումնասիրություններ, երկեր: Եթե փորձելու լինենք ի մի բերելու հոմերագիտությանը նվիրված բոլոր աշխատությունների, երկերի միայն խորագրերը, ապա դրանք կկազմեն ստվարածավալ հատորներ<sup>\*</sup>: Հոմերագիտությանը նվիրված գրեթե բոլոր աշխատություններում առաջադրվում, քննվում, հիմնավորվում են առասպելների ծագման, դրանց հասարակական ու կոսմոսիկական նշանակության, նախնիների պաշտամունքի անձնավորման և բազմաթիվ այլ պրոբլեմներ:

Առասպելների էություն, նշանակության և ծագման պրոբլեմները ամբողջապես վերաբերում են բանասիրությանը և կուլտուրայի պատմությանը: Ըստ որում դիցաբանական տարրերը հիմնականում ընդհանուր են բոլոր ժողովուրդների՝ հելլոսական, ասորական, հնդկական, իրանական, հունական, հռոմեական, գերմանական, ռուսական ֆոլկլորի համար և այլն: Ուստի բնական է, որ դիցաբանության պրոբլեմը հանդամանորեն քննության է ենթարկված Սպենսերի, Թեյլորի, Վայցի, Լեբբոկի, Մորգանի, Մակ Լենանի, Կանգի, Ֆրեյդի և ուրիշների աշխատություններում՝ կուլտուրայի ու քաղաքակրթության զարգացման ընդհանուր կապակցությամբ: Ժողովրդական հավատալիքների, կրոնի, կրոնական պաշտամունքի, մեռելների պաշտելու և պատվելու պրոբլեմները դիտվում և իրենց լուծումն են ստանում կրոնի և կրոնական սիստեմների ծագման ու զարգացման հարցերով զբաղվող գիտության մեջ<sup>\*\*</sup>:

\* Տե՛ս Захаров А., Гомер. М., 1918; Ф. Зелинский, Древне греческая лит-ра, Петроград, 1919; И. М. Тронский, Вступительная статья к «Илиаде», изд. 1935; его же, «История античной литературы», Л., 1946, А. Гомперц, Греческие мыслители, т. 1, СПб, 1911 и мн. др.

\*\* Տե՛ս Спенсер, Основания социологии; Тейлор, Первобытная культу-

Ժողովրդական ֆուլկլորին, ժողովրդական դրուցասածներին, ժողովրդական ստեղծագործության մեթոդներին ու ձևերին վերաբերող հարցերը դիտվում են ընդհանուր բանասիրության կողմից:

Հետևաբար այս բնույթի պրոբլեմների քննությունը համերազմության շրջանակներում՝ մեթոդոլոգիական տեսակետից անթույլատրելի է:

Համերազմության մեջ գրեթե չեն պարզարանված պատվի, իրավունքի, բարոյականության, պատմի, վեբիսնդուրյան, ամորթության հասկացությունները: Համերական սիստեմում այդ և դրանց համապատասխան հասկացությունները բմբունելու համար անհրաժեշտ է նախապես ստույգ, գիտական պատկերացում ունենալ այն մասին, թե ըստ էության ի՞նչ են նշանակում այդ հասկացությունները, ո՞րն է դրանց բովանդակությունը և պատմական նշանակությունը:

Մեր միտքը հաստատելու համար կարելի էր շատ օրինակներ բերել: Ց. Զելինսկին (համտ. նրա «История древней греческой литературы», ч. I, стр. 18 и 19) գրում է. «Սակայն աստիճանաբար պատկերացումները հատկանում են, այնպիսի կրոնական մտածողությունը շնայած դրանց աշխարհիկ բնույթին, աստիճանաբար տանում է դեպի այն իրողության ընդունումը, որ աստվածներն ամենակարող, ամենազեա են և, համենայն դեպս, նրանց էության մեջ զերակշռում է ողորմածության զգացումը, — աստվածներ, որ զնալով բարոյական օրենքի ավելի ու ավելի ազդու պահապաններն են դառնում մարդկանց համար»... «Բայց այստեղ ուժի մեջ է մտնում հոմերոսյան էպիկայի հատուկ օրենքը, — կրկնակի տեսողության օրենքը, ինչպես անվանել հմ այն: Չէ՞ որ իրականության մեջ ամեն ինչ տեղի է ունենում աստծու կամքով, Զևսի կամքով: Ի՞նչն էր ստիպում Զևսին բավարարություն տալ Աթիլեսին: Նրա դործի ճշմարտացիությունը: Կրոնական գիտակցությունը այդ աստիճանի տակավին չէր բարձրացել: Աստվածները դեռևս չէին դարձել բարոյական օրենքի պահապաններ»:

Զելինսկին համարվում է ռուսական ամենաականախոր հոմերագետներից մեկը, նա հոմերոսյան էպիկայի մի շարք օրենքներին հայտնագործողն է: Նա տրակտատներ է գրել բարոյական արդարացման զաղափարի մասին, ըստ հոմերական գիցարանության, —

ра; М. Мюллер. Наука о религии; М. Вундт, Греческое мировоззрение; Б. Чичерин, Наука о религии; Фюстель де Куланж, Гражданская община. и т. д.

«Օրեստեսի» (հմմտ. նրա «Գաղափարների պատմությունից»), «Պատվի ողբերգության» մասին (հմմտ. Սոփոկլեսի «Ալանթ-խարազանակիր» ողբերգության ներածականը, Կ. I, соч. Софокла, изд. 1914 г.):

Կարելի է միայն դարձանալ, թե ինչպես է, որ պրոֆ. Զելինսկին չի նկատել հակասությունները իր ասածների մեջ. ա) «Աստվածներ, որ բարոյականության օրենքի պահապաններ են դառնում մարդկանց համար»... «աստվածներ, որ տակավին չեն դարձել բարոյական օրենքի պահապաններ»: Այս երկու նախադասությունները ոչ միայն հակասական են, այլև իրարամերձ: բ) «Հատուկ օրենքը,— կրկնակի տեսողության օրենքը», ինչպես այդ ցույց կտանք հետագայում, ակներև թյուրիմացություն է. դ) «բարոյական», «բարոյական օրենք», «աստվածների ողորմածություն» բառերը դորժ են ածվում առանց դրանց իմաստի ու նշանակության պարզաբանման: Այստեղից էլ ծնունդ է առել այն մոլորությունը, ըստ որի հոմերական սխտեմին վերադրվում է բարոյական սկզբունքը, իսկ նրա աստվածներին՝ ողորմածության հատկություն: (Այդպիսի մոլորության մեջ են բնկել շատ հեղինակներ, հմմտ. օրինակ, Джебб, ibid, стр. 60; М. Краузе, История греческой литературы, стр. 37, 39, 40):

Այդ սխալ տեսակետը կրկնում է և պրոֆ. Ի. Մ. Տրոնսկին «Իլիականի» ներածական հոդվածում (1935), նա գրում է. «Մեծ դեր չի խաղում, մանավանդ «Իլիականում», նաև վարքագծի կանոնների կրոնական սանկցիան. ուսումնասիրողները մատնանշում են, որ աստվածային արդարագատությունները ամենից ավելի հաճախ դիմում են ճնշվածները, կրթի վիճակի չեն լինում վկայակոչել ավելի ազդեցիկ փաստարկի Բայց և խիստ մեծ է հարգանքի զգացումը համակեցության հաստատված կանոնների նկատմամբ»... «Խոնական ուղմա-հողատիրական ազնվականության վերափոխումը առևտրա-ստրկատիցական պլուտոկրատիայի, որ արձանագրված է հոմերոսյան էպոսի սկզբնական ստադիաներից մեկում, տանում է դեպի տոնմական բարոյականության (ընդգծումը մերն է—Չ. Հ.) և նրան հատուկ վարքագծի սանկցիաների լիակատար ոչնչացումը (Ի. Մ. Տրոնսկի, ibid, էջ 55 և 57):

Այն պնդումը, թե իրր վարքագծի կրոնական սանկցիան առանձնապես ոչ մի դեր չի խաղացել, ոչ միայն անհիմն է պատմականորեն, այլև սխալ է ըստ էության: Դիցաբանական և իրական գրվածքը և, եթե ցանկանում եք, նույնիսկ հանդուցային դեպքերը

հիմնավորվել էին կրոնական դաժան անդիմազորավելի սանկցիա-  
յով, որի շնորհիվ էլ բոլոր գործող հերոսների վարքագիծը դարձել  
էր անխուսափելի: Այս միտքը հիմնավորելու համար կարող ենք հի-  
շատակել կրոնական գործուն սանկցիայի հարչուրավոր օրինակ-  
ներ, բայց մենք կանգ կառնենք մի քանիսի վրա միայն: Արայական  
ցեղերի արշավանքի դիցաբանական հիմքն այն է, որ դա տեղի է  
ունեցել աստվածների կամքից բխած ճակատագրական կրոնական  
սանկցիայով: Պարիսի դատաստանը, նրա անօրինական գործելա-  
կերպը և այդ կապակցությամբ աստվածուհիներին անպատվելը,  
այսա Հեղինեի առևանգման փաստը (իհարկե, ոչ-ոնալ փաստ, որ  
հղացել ու դարդացել է ժողովուրդների երևակայության մեջ), Ջևսի  
կողմից հովանավորվող հյուրասիրության նորմաների խախտումը,—  
այս բոլորի մեջ, իբրև գործողության մի հզոր ազդակ, դրսևորվել է  
հենց աստվածային կրոնական սանկցիան: Ադամեմնոնի և Աբիլլի-  
սի ընդհարումից հետո Քրիզոստոսի Քրիզևսին, Ապոլլոնի քրմին վե-  
րադարձնում են ոչ այլ կերպ, քան հենց կրոնական սանկցիայով:  
Պարիսի և Մենելայլոսի մենամարտին նախորդող ծիսակատարու-  
թյան ամբողջ բարդ արարողությունը ստուգապես և խստորեն պահ-  
պանվել է հենց շնորհիվ կրոնական սանկցիայի: Այստի և Հեկտորի  
մենամարտը տեղի է ունեցել կրոնական սանկցիայով (համտ. Պե-  
րիամոսի որդի Հելենոսի թախանձագին դիմումը Հեկտորին): Աբիլ-  
լեսը համաձայնում է Հեկտորի դիակը վերադարձնել վերջինիս  
հորը, ինչպես նաև Պերիամոսը Հեկտորի դիակի ազատագրման հա-  
մար մեկնում է Աբիլլեսի գորաբանակը նույնպես կրոնական աստ-  
վածային սանկցիայով, և այլն, և այլն:

Հեղինակը, հայտնելով այն միտքը, թե «չափազանց մեծ է հա-  
մակեցության ընդունված նորմաների նկատմամբ եղած ակնա-  
ծանքը», բավականաչափ պարզ չի պատկերացնում; թե ի՞նչ է հաս-  
կանում «համակեցության ընդունված նորմաներ» ասելով: Անցյա-  
լում եղել են և այժմ էլ գոյություն ունեն համակեցության խիստ  
տարբեր նորմաներ, այդպիսիք են, ասենք, օրինականության նոր-  
մաները, զուտ բարոյական նորմաները, անտեսական, էսթետիկա-  
կան, սանիտարական նորմաները և այլն: Նախքան համակեցության  
նորմաների գործողության վերաբերյալ իր ասածներն ընդհանրաց-  
նելու և հաստատելու, թե այդ նորմաները գործողության մեջ են  
գտնվել հոմերական սիստեմում, հեղինակն անհրաժեշտաբար պետք  
է ճշտեր, թե ինչպիսի՞ նորմաների մասին է իր խոսքը: Հոմերական  
սիստեմում գերիշխում է սովորութային իրավունքի նորմավորումը:

Միաժամանակ հայտնելով արամարանական հակասութեան մեջ զանվող երկու տարբեր կարծիք, ընդ «վարքագծի նորմաների կրոնական սանկցիան մեծ դեր չի խաղում» և ապա՝ «խիստ մեծ է վարքագծի ընդունված նորմաների նկատմամբ եղած ակնածանքը», հեղինակը չի նկատում այն հանգամանքը, որ «համակեցութեան նորմաների նկատմամբ եղած ակնածանքը» փաստորեն ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ «համակեցութեան նորմաներին» ենթարկվելու պատրաստակամութուն, իսկ համակեցութեան այդ նորմաներն իրենց հերթին ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ վարքագծի նորմաների կրոնական սանկցիա: Ուստի պարզ է, քննադատվող պնդումները.— «վարքագծի նորմաների կրոնական սանկցիան մեծ դեր չի խաղում» և «շափազանց մեծ է կրոնական սանկցիայի (համակեցութեան նորմաների) նըկատմամբ եղած ակնածանքը» հակասական են:

\* \* \*

Հոմերոսի և նրա մեծագույն ստեղծագործությունների մասին խորհել և իրենց խոսքն են ասել. Հերոդոտոսը, Թուկիդիտեսը, Պլատոնը, Արիստոտելը, Քսենոֆոնը, սոփեստ Ջոխուսը, Ջենոգոտոս Էֆեսացին, Արիստոֆան Բյուզանդացին, Արիստարք, Սամոֆրակացին, Ամմոնիոսը (Արիստարքի աշակերտը), Դիդիմը, Արիստոնիքը, ստոյիկ Կրատևոր, Դիմենարիոսը, միջին դարերում՝ արքեպիսկոպոս Սոլունացի Եվստրատիոսը և Հովհան Յեցը. նոր դարերում, մինչև Վոլֆը, արբատ դ'Օբինյակը, Ժան Բատիստ Վիկոն և շատ ուրիշներ հիմնավորապես զբաղվել են Հոմերոսի և նրա պոետիկայի ուսումնասիրությամբ: Այդ ուսումնասիրությունը, սակայն, կազմելով հոմերագրիտության սկզբնական բովանդակությունը, զերծ է եղել շարորակ այն պալարից, որ ընդունված է անվանել հոմերակա հարց:

Միայն Ֆ. Ա. Վոլֆի ժամանակից ի վեր առաջ քաշվեց, այսպես կոչված, հոմերակա հարցը: Այդ հարցը կազմեց հոմերագրիտության մի հատուկ բաժինը: Այսպես. «Հունական պոետիկայի պատմություն» կոլեկտիվ աշխատության մեջ (Ս. Ի. Սոբոլևսկու և ուրիշների խմբագրությամբ, ՍՍՏՄ ԳԱ հրատ., 1946) Հոմերոսին և նրա պոետիկային հատկացված են 73—152 էջերը: Այդ գլխից հատուկ խորագրի՝ տակ անջատված «Հոմերական հարց» բաժինը, որին նվիրված է դասընթացքի կեսից ավելին (109—152): Ի. Մ. Տրոնսկու «Անտիկ պոետիկայի պատմության» մեջ Հոմերոսին և նրա պոետիկային նվիրված բավականին հանգամանալից շարա-

դրանքից առանձնացված է հատուկ բաժին, որը նույնպես կրում է «Հոմերական հարց» խորագիրը (45—52): Ռ. Զեբբը իր «Հոմերոսի Իլիականի և Ոդիսականի ներածություն» աշխատության մեջ, որ բաղկացած է 203 էջից, հատուկ բաժին է առանձնացրել «Հոմերական հարց» խորագրով, դրան նվիրելով աշխատության մի զգալի մասը (ibid, 118—203): Նույնն են անում նաև Ռադցիգը և շատ ուրիշներ: Էլ ավելի հիպերտրոֆիկ բնույթ ունեն այն հատուկ գիտական շարագրանքները, որ նվիրված են հոմերական հարցին և սրա դանազան մասնաճյուղերին: Այդ գիտական շարագրություններում հոմերական հարց շառավիղի մեջ ավելի ու ավելի մեծ շափերով է ներգրավվում գրեթե այն էական սյուրբլեմատիկան, որ տրամաբանորեն կադմոս է բուն հոմերագիտության բովանդակությունը:

Գիտական ինչպիսի՞ արգարացում կարող է ունենալ նման առանձնացումը: Ճիշտ է, հոմերագետներից ոմանք միանգամայն գիտակցորեն են դիմում այդպիսի անջատման, փորձելով ինչ-որ արգարացուցիչ փաստարկներ ու նկատառումներ բերել: Սակայն հետազոտությունների մեծ մասն այդ ուղին բնորոշ է ինքնախաչ ուժով: Հոմերական հարցի անջատման անհրաժեշտությունը հիմնավորող մասնագետներից կարելի է, օրինակ, հիշատակել Ռ. Զեբբին, որ տալիս է այսպիսի բացատրություն. «Իլիականի և Ոդիսականի արդի հետազոտողին ներկայանում են հետևյալ երկու սյուրբլեմները. ա) բուն սյուրբլեմի գոյություն փաստը: Հունական դրականությունը սկիզբ է առնում հենց այդ կատարյալ երկերից... Այս իրողությունը այնքան տարօրինակ չէր թվում հին հույներին, քան մեզ, որովհետև նրանց հայտնի չէր մի այլ գրականություն, բացի իրենց սեփականից: Երևույթը պարզ կդառնա, եթե այն բազդատելու լինենք մյուս հին գրականությունների հետ, որոնցում ոչ մի նրման բանի չենք հանդիպի. բ) երկրորդ սյուրբլեմը բխում է սյուրբլեմների ներքին բնույթից: Գրանցից յուրաքանչյուրը կադմոս է օրգանական և դեղարվեստական մեկ ամբողջություն, և, այնուամենայնիվ, գրանցից յուրաքանչյուրի մեջ որոշ մասեր, թվում է թև, խախտում են գլխավոր պլանը կամ վկայում, որ անխնդիր ավելի թուլացել է: Հարկավ, կարո՞ղ ենք, արդյոք, միաժամանակ համաձայնեցնել բնդհանուր միասնությունը մասնավոր հակասությունների հետ: Այս երկու սյուրբլեմներն էլ հենց հիմք են ծառայում հոմերական հարցի համար (Ռ. Զեբբ, ibid, էջ 119—120):

Հետագա շարագրանքից մենք զարմանքով նկատում ենք, թե ինչպիսի կամայականություն է նա հոմերական հարցի՝ կարգը դա-

սում հոմերական պոեմների վերաբերյալ գոյություն ունեցող գիտական տարբեր ուղղությունների տեսությունը, հոմերական պոետիկայի բնութագրումը և նրա համեմատական վերլուծությունը հնագրայան այլ էպոպեաների՝ Ֆիրդուսի «Շահնամի», անդլիական հին պոեզիայի հետ միասին, կեղծ հնարանությունները (օր. «Յուպո-կրատեսֆին», համեմատվում է «Ստետեսֆի» հետ). «Իլիականի» և «Ոդիսականի» լեզվի միջև եղած տարբերությունը. անհետացած հնչյունները, հոմերական Տրոլի վայրը. Տրոլի հոմերական նկարագրության ծագումը. միջուկի տեսության շարադրանքը. իոնիզացված բարբառը, Ֆիկի տեսությունը. «Իլիականի» եվրոպական կամ ասիական ծագումը. «Իլիականի» և «Ոդիսականի» հարաբերակցությունը և այլն:

Միանգամայն ակնհերե է և հատուկ առաջույցների կարիք չկա, որ ինչպես վերոհիշյալ երկու պրոբլեմները, այնպես էլ հավասարապես մյուս բոլոր այն կոնկրետ պրոբլեմները, որ մենք հիշատակեցինք վերևում, և որոնք, այդ հեղինակի կարծիքով, կազմում են հոմերական հարցի սպեցիֆիկ բովանդակությունը, մի կողմից հիմնավորված շեն, մյուս կողմից, այս ամբողջ պրոբլեմատիկան հոմերագիտության միասնական բովանդակության անկապտելի մասն է և կազմում է նրա ամբողջ կոմպիտենցիայի (գիտական ընդհանուր ընդգրկման) օրգանական կառուցվածքը: Հոմերագիտության հետ են անմիջականորեն և հավասարապես առնչվում ոչ միայն վերևում հիշատակված պրոբլեմներն առհասարակ և զբանցից չուրաքանչյուրն առանձնապես, այլև հոմերագիտության որևէ մասնավոր հարցի նվիրված ամբողջական ուսումնասիրություններ: Ինչպես, օրինակ, Ֆիկի տեսությունն այն մասին, որ հոմերական պոեմները սկզբնապես ձևավորվել են էոլիական բարբառով և միայն հետագայում են փոխանդրվել իոնացիների լեզվով, կամ Կիրհորֆի տեսությունը «Ոդիսականի» կառուցվածքի մասին: Ուստի հոմերական հարցի առանձնացումը և այն հատուկ բաժնի մեջ մեկուսացնելու փորձերը ոչ մի հիմք չունեն:

Հոմերագիտությունը բարդ երևույթ է: Այդ բարդությունը սլայմանավորված է ոչ թե ուսումնասիրության օբյեկտով, որ խիստ կոնկրետ է և աչքի է ընկնում իր կուռ միասնությամբ (=Հոմերոսը և նրա ստեղծագործությունը), այլ հոմերական ստեղծագործության համապարփակ ունիվերսալիզմով. այն իրողությունը, որ հոմերական պոետիկան կապված է հասարակական կեցության և հասարակական իդեոլոգիայի բոլոր կողմերի, մարդկային ամբողջ տիեզեր-

քի հետ,—այս տեսակեանց Հոմերոսը ուսումնասիրվել է բազմակողմանիորեն, բոլոր ուղղութիւններով: Այնուամենայնիւ, սխալ կլինէր պնդել, թի տվյալ դիսցիպլինը ուսումնասիրված է սպառնիչ կերպով, մինչև վերջ: Ճիշտ է, հոմերոսյան պոեմները ուսումնասիրվել են մանրամասնութեամբ. բննվել է ամեն մի բառը, յուրաքանչյուր դարձվածքը և լեզվական-գրական արժեք ներկայացնող ամեն մի մանրութիւն: Հոմերական էպոսը ուսումնասիրվել է բազմակողմանիորեն՝ նրա պատմական, հասարակական և գրական ասպեկտներով: Չնայած դրան, սակայն, կան մարդեր, որոնք մեթոդոլոգիական տեսակեանց հարկելով հոմերագիտութեանը և ներկայացնելով դիտական կարեւորագույն նշանակութիւն, ոչ միայն չեն ուսումնասիրվել, այլև դուրս են մնացել ուսումնասիրողի տեսագաղափարից: Ամենևին չեն ուսումնասիրված հոմերական մտածողութեան անհատական առանձնահատկութիւնները և տրամաբանական պրոցեսի հիմնական տենդենցները, որոնք դրսևորվել են մեծ ու անմահ էպոպեայում:

Հոմերական մտածողութեան առանձնահատկութիւնների ուսումնասիրութիւնը դիտական հսկայական նշանակութիւն կարող էր ունենալ: Մենք ցանկանում ենք ներկայացնել մի աչգայտի ուսումնասիրութեան առաջին տարրական նշագծումը՝ իբրև մի փորձ, բնութագրելու հոմերական մտածողութիւնը և ցույց տալու, որ այն գերազանցապես խարսխվում է արամաբանական դեղուկախիւ պրոցեսի վրա, որն աչգ մտածողութեան գորեղ գործիքն է հանդիսանում, սրը մի կողմից, դիցաբանական և, մյուս կողմից, հիպերբոլացված հասկացութիւններից է բաղկացած: Աչգ մտածողութեան արտահայտչական ֆունկցիան գլուխին դարձնող գործոններ են էպիտետները, համեմատութիւնները, դանդաղեցումները, կրկնութեանները և էպիկական ոճի մյուս միջոցները: Քանի որ հոմերական մտածողութիւնը լայնորեն օգտագործում է համեմատութիւններ ու էպիտետներ, իբրև գատողութեան սուբյեկտի ուղեկցորդներ, կարելի է հաստատապես ասել, որ «Իլիականի» և «Ոդիսականի» մեջ դրսևորվող մտածողութիւնը հանդես է գալիս որպես տրամաբանական մի պրոցես, որն իրագործվում է նմանութեան ու կոնտրաստի հիման վրա և որ աչգ մտածողութեան բոլոր տարրերը արված են խիստ տիպական ձևերի մեջ, առանց անհատական, անձնական գունավորման: Սրա շնորհիւ պատմեւլածկի մեջ հեղինակի անձնավորութիւնը չի զգացվում:

Հոմերագիտության հիմնական պրոբլեմների ճիշտ լուսաբանման համար կա մի այլ մարդ, որ կարող է գիտական կարևորագույն հետաքրքրություն ներկայացնել, բայց որը, այնուամենայնիվ, անհիմն կերպով թերագնահատվել է հոմերագետների կողմից: Խոսքը վերաբերում է հոմերական պոեմների մեջ արտացոլված հոգեբանությամբ (մարդու հոգեկան տվյալտանքների և զրանց հիմքում ընկած օրինաչափությունների պրակտիկ իմացությունը): Այս ուղղությամբ հոմերագիտության բնագավառում բացարձակապես ոչինչ չի արված, եթե հաշվելու շինենք այն կցկտուր կարծիքները, որ երբեմն կարելի է հանդիպել հարցին վերաբերող գրականության մեջ: Հոմերական հերոսների ներքին, հոգեկան աշխարհը բնութագրելու տեսակետից, ի՞նչ են տալիս, դիցուք, այսպիսի մշուշապատ սենտենցները. «հոմերական կերպարները ստատիկ են, և նրանց մատչելի չէ ներքին զարգացումը». «Հերոսի բնավորությունն իր արտահայտությունը գտել է շատ քիչ հիմնական գծերով և ցույց է արված գործողության մեջ, բայց այդ գործողության ընթացքում նա փոփոխության չի ենթարկվում». «Հունական էպոսում ներքին ապրումների վերլուծության շինք հանդիպում» (հմմտ. Տրոնսկի, *ibid*, էջ 53). «Ապա հետաքրքրական է և այն, թե ինչպես Հոմերոսը բնութագրում է\*. ամենից ավելի սակավ իր կողմից, հաճախ՝ ուրիշների կարծիքները վկայակոչելով, ավելի հաճախ՝ գործելակերպի միջոցով, բայց է՛լ ավելի հաճախ իրենց իսկ հերոսների բերանով»\*\*: Հերոսների խոսքը նրա մոտ զարգացման կատարելության է հասցված. նա օգտվում է զրանից ամեն մի պատեհ առիթով... Դրա միջոցով զրսևորում է ոչ միայն բնավորությունը, այլև տվյալ անձի վայրկենական տրամադրությունը, նրա կամքի տատանումները՝ երկընտրանքի ժամանակ, նրա վրա իրադարձությունների գործած ազդեցությունը (Ֆ. Ֆ. Զելինսկի, Հին հունական գրականության պատմություն, մ. I, էջ 36, ուու.)\*\*\*: «Հոմերական էպո-

\* Հերոսի կամ գործող անձի բնավորությունը (հմմտ. շերսպիրյան հերոսների բնավորությունների հետ) հոգեկան որոշակի հակումների խտացումն է, ուստի բնավորության գիտական իմացության համար պահանջվում է հոգեբանական վերլուծություն:

\*\* Հերոսի խոսքը կապված է նրա բնավորության հետ (տե՛ս նախորդ ծանոթությունը):

\*\*\* Զելինսկին անտեսում է, որ համապատասխան ընտրոշ խոսք ստեղծելու և իրոք

սում՝ Ազամեմնոնից մինչև Թերսիզեսը, շկա մի անձ, որի վրա Հոմերոսը զրոշմամ շինի մարդկային այնպիսի հատկություն, որ կազմում է նրա բնորոշ գիծը»։ «Դրանք (այսինքն հոմերական հերոսների խոսքը) ճիշտ են արտահայտում խոսողների ընդհանուր հատկությունները»։ «Որևէ անձի նվիրական մտքերն արտահայտվում են բառերով, որ, դառնալով խոսք, ուղղվում է իր իսկ անձին։ Բարձրաձայն արտահայտված այսպիսի մտքերի առավելապես հանդիպում ենք գործողության կարևոր մոմենտներին արված բացատրությունների ձևով և գրանք այնպիսի որակի են լինում, որ թվում է, թե այդ բացատրությունները տալիս է համակրող հանդիսատեսը»։ «Զգացմունքի կամ մտքի ոլորտից քաղված սուբյեկտիվ համեմատությունները Հոմերոսի մոտ շատ հազվադեպ են։ Մեկ անգամ միայն համեմատությունը վերաբերում է երազին։ «Ինչպես երբևէ բռնելու չէ մարդը մարդուն երազի մեջ» («Բլ.», XXII, 199)։ Իլիականում միայն մեկ անգամ, համեմատության համար, և այն էլ ամենաարանշելի համեմատության, արվում է արթուն հոգու գործողությունը։ Հերաչի արագընթաց շարժումը, որ Իզա լեռից շտապում է դեպի Օլիմպոս, համեմատվում է տարբեր երկրներում թափառող մարդու խոհերի հետ։ «Նա գատում է լուսավորված մտքով. «Նդա այստեղ, նաև այնտեղ» և մոմտում շատ այլ բաներ» («Բլ.», XV 82, Ռ. Ջեբբ, ibid, էջ 27, 28, 29, 35)\*։ «Այսպիսով, Իլիականի միասնությունը, որ տրամաբանական տեսակետից թեև այնքան էլ կուռ չի, ճկուն է և կենսական։ Այդ միասնությունը նստած է հերոսի հոգու մեջ, կախված է ոչ թե նրա ցասման պատճառներից կամ օբյեկտից, այլ բուն իսկ ցասումից։ «Իլիականը» իր հիմնական մասերում վերարտադրում է բուն կիրքը, որ հոշոտել է ամենահերոսականի հոգին այն մարդկանցից, որոնց երբևէ ներբողել է պոե-

---

կենդանի բնավորություններ կերտելու համար անհրաժեշտ է գիտենալ հոգեկան ավաշտանքների օբիեկտիվությունները և կարողանալ գրանց գարգացումը ցույց տալ հոգեկան կյանքի օրենքներին ու իրականության կոնկրետ պայմաններին խիստ համապատասխան։

\* Ջեբբը անտեսել է հոգեբանական այն կապույն օբիեկտիվությունները, որ վկայակոչում է և որոնք արված են «Իլիականի» իր մեջբերած համեմատություններում. առաջին դեպքում Հոմերոսը տալիս է երազատեսության սրբոցեսի օբիեկտիվությունը. երազը կցկատուր ու թափանցիկ է այն պատճառով, որ նա կտրված է լինում մտածողության բազիսից և գիտակցության զեկավար ուժից. երկրորդ դեպքում մեծ պետեր ընդգծում է պատկերացումների անցման օբիեկտիվ արագությունը. Այստեղից հետևում է, որ Հոմերոսը անհամեմատելիորեն բավ և խորն է ըմբռնել մարդու հոգեկան սրբոցեսների օբիեկտիվությունները։

զիան»։ «Գրեթէ յուրաքանչյուր գործող անձ ունի որևիցե բնորոշ գիծ. օրինակ, Աբրիլեսի պատանեկան պոռթկումները, Նեսթորի իմաստությունը, Ագամեմնոնի արքայական վեհույթյունը, Այաքսի անդրզվելիությունը, Դիոմեդեսի անսահման քաջարիությունը, Ոդիսևսի անկոտրում հաստատակամությունը» (Ա. և Մ. Կրաուզե, *ibid*, էջ 35, 39)։

Այս ասույթները մենք հիշատակեցինք ցույց տալու համար, թե որքա՞ն մակերեսային են այդ հոմերագետների հայացքները հոմերոսյան կերպարների հոգեբանությունը հիմնավորելու տեսակետից։ Բացի այդ, բերված քաղվածքներով հաստատվում է այն միտքը, որ հոմերագետները անտեսում են հոգեկան գործոնների շարժիչ ուժը հոմերական պոետիկայում, որոնց օրինաչափ դարգացումը չէր կարող տեղի ունենալ, եթե պոետը զինված չլիներ հոգեկան կյանքի օրենքների լիակատար իմացությամբ։ Հոմերոսը, ինչպես և Շեքսպիրը, մեծ հոգեբան է, այս խոսքի պրակտիկ իմաստով։ Առանց պատշաճ հոգեբանական վերլուծության հնարավոր չէ բմբռնել և գիտականորեն գնահատել այնպիսի երևույթների օրինաչափությունը, ինչպիսիք են ցասումը, վրիժառությունը, ամոթխածությունը, կիրքը, ատելությունը, մտերմությունը, սերը, ահը, վայրկենական պոռթկումը, քաջարիությունը, հպարտությունը, վեհույթյան զգացումը և բազմաթիվ այլ հոգեկան երևույթներ, որոնք գործում են հոմերական կերպարների հիմքում։ Այս նկատառումները գալիս են վկայելու, որ հոմերական վերացական հասկացությունների հոգեբանական վերլուծության մեթոդոլոգիական անհրաժեշտությունը մի այնպիսի փաստ է, որի մոտից անցնել բնավ չի կարելի։

Ոչ ոքի համար նորություն չէ այն հարցը, որ Հոմերոսը իր պոետիկան հիմնավորել է հոգեբանորեն. դրա ակունքները մեզ սանտում են դեպի Պլատոնն ու Արիստոտելը։

Հայտնի է, որ հոմերական էպոսիկան աուլեցուն է խորին ու անսպառնելի դրամատիզմով և, մասնավորապես, «Իլիականում» շատ հաճախ են ծավալվում ողբերգություններ և ողբերգական իրադարձություններ։ Ահա թե ինչու Պլատոնը Հոմերոսին համարում էր մեծ ողբերգակ։ «Հոմերոսի նկատմամբ զգում ես մի յուրօրինակ սեր և մանկությանն հատուկ մի ակնածանք, որոնք թույլ չեն տալիս, որ ես ազատ խոսեմ։ Զէ՛ որ, հավանորեն, նա էլ հենց դարձել է այս բոլոր ողբերգական գեղեցկությունների առաջին ուսուցիչն ու առաջնորդը»։ «Հարկավոր է քննել ողբերգությունը և նրա առաջ-

նորդ Հոմերոսին, քանզի մենք շատերից լսում ենք, թե նրանք (այսինքն Հոմերոսն ու ողբերգակաները) գիտեն բոլոր արվեստները, մարդկային բոլոր հատկությունները—և՛ առաքինություն, և՛ մուլություն, և՛ նույնիսկ աստվածայինի նկատմամբ. որովհետև լավ պոետը, եթե ցանկանում է սքանչելի կերպով անել այն, ինչ անում է, բնականաբար հմուտ պետք է լինի գործի մեջ, հակառակ դեպքում ի վիճակի չի լինի կատարելու հզայցածը»: Պլատոնը, արտահայտելով այս մտքերը, միաժամանակ պնդում էր, որ Հոմերոսը իր պոետիկայով ունկնդիրների մեջ առաջացնում է ուժեղ զգացումներ և էմոցիոնալ ապրումներ: «Չէ՛ որ մեղանից լավագույնները, ունկնդրելով Հոմերոսին, կամ մի այլ ողբերգակ պոետի, որ բնագործնակում է վշտի մեջ տառապող, հեկեկանքներով երկարախոսող կամ երգող ու իր կուրծքը ծեծող որևէ հերոսի, նկատելով, որ մենք այդ բոլորը տեսնում, հրճվում և անձնատուր ենք լինում նրան, համակրանքով և ամբողջ հոգով զբվատում ենք նրան իրրև լավ պոետի, այն բանի համար, որ նա կարողանում է առավել ուժով հարուցել մեր մեջ այդպիսի մի տրամադրություն» (Հմմտ. Պլատոն, Պետություն, 545, 598, 605 և 606, ալլև Մ. Մ. Պոկրովսկի, Հոմերիկա (հոգված), «Տեղեկագիր», Հումանիտար գիտ. բաժ., 1929 թ., ուս.):

Առանց հիմքի չէ այն, որ Արիստոտելը Հոմերոսին համարում է դրամայի նախահայրը, միաժամանակ նշելով էպոսի և դրամայի հարաբերակցական կապվածությունը: Հոմերոսը լուրջ տեսակի մեջ մեծագույն պոետ է եղել: Բայց ի՞նչ է գրաման կամ ողբերգությունը, եթե ոչ հոգեկան ավյալ վիճակի մեջ տեղի ունեցող ներհակ ուժերի կոլիզիա (բախում), որ հղի է կերժանաբար հետևանքներով... Ինչպես Պլատոնը, այնպես էլ Արիստոտելը գտնում էին, որ «տրագեդիան» կարևոր ու լիակատար դործողության նմանողությունն է,—խոսքով պաճուճված նմանողություն գործողություններին, նմանողություն, որը կարեկցության ու երկչուղի միջոցով առաջացնում է կրքերի մաքրագոտումը:

Զարգացնելով Արիստոտելի գաղափարը, Լեսսինգը պարզաբանում էր. «Տրագեդիան մեր մեջ պետք է հարուցի կարեկցանք և ահ, որպեսզի մեր հոգին մաքրի ինչպես այդ, այնպես էլ համանման կրքերից: Արիստոտելը կարեկցանք, ահ ու նման կրքեր ասելով նկատի ունի ո՛չ միայն կարեկցանքը, այլև խղճահարության ամեն մի զգացում, որ արմատացած է մարդկության նկատմամբ ունեցած սիրո մեջ, ո՛չ միայն ահ, այլև ամեն մի տհաճ զգացում,

որ առաջանում է ներկայումս կամ անցյալում տեղի ունեցած շարիքից, օրինակ, դառնությունը, վիշտը»:

Այսպիսով, եթե տրագիդիայի էությունը բնութագրվում է հոգեկան ուժերի կոլիզիայով, ինչպես ընդգծում են Արիստոտելն ու Լեսսինգը, ապա միանգամայն ակնհերե է դառնում, որ հոմերական պոեմները և դրանց հեղինակի ճանաչողական գրույթները ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է համապատասխան մեկնաբանություն և մոտեցում:

Ասածներից բացի «Իլիականը» և «Ոդիսականը» լի են ճանաչման և լիրիկական ողբերգների (լացի) դեպքերով, որ արտահայտվում են բացառապես իբրև հոգեկան պրոցեսներ:

ա) Իբրև օրինակ կարող են ծառայել՝ Ոդիսևսի ճանաչումը էվբրիկեի կողմից («Ոդ.»., XIX). Տելեմաքի, էվմեոսի և փեսացուներից մի քանիսի ճանաչումը Պենելոպեի կողմից և այլն (հմմտ. «Ոդ.»., I, XI, XV, XVI, XVII, XXIII, XXIV): Բայց չէ՞ որ հոմերական սիստեմում ճանաչման պրոցեսը ենթադրում է իրագործությունների հոգեբանական նբբին հիմնավորում և հոգեկան մեխանիզմների բացահայտում, որոնք այդ բազմանշանակ դեպքում գործում են բարդ և համաձայնեցված կերպով (տե՛ս Մ. Մ. Պոկրովսկու հոդվածը):

բ) Լացը.—Անդրոմաքեի և սպասավորուհիների ողբը Հեկտորի ճակատագրի համար, դեռ նրա կենդանության օրոք. Հեկաբեի, Անդրոմաքեի և Հեղինեի ողբը Տրոյ տեղափոխված Հեկտորի դիակի վրա. Բրիդուհու ողբը Պատրոկլոսի աճյունի մոտ և այլն (հմմտ. «Իլ.»., VI 499, XXII 477, XXIV 725—775 և այլն):

Կարևոր էր բազմաթիվ այլ ապացույցներ բերել այս գրույթը հիմնավորելու համար. օրինակ, վկայակոչել ճառերը, աղոթքները, անեծքները և այլն: Հոմերոսը հիանալի և յուրահատուկ կերպով է կառուցում հերոսների և աստվածների խոսքը: Այդ հատվածները սքանչելի են, աչքի են ընկնում գունազեղությամբ, կառուցված են հստակորակա արվեստով, ուստի և միանգամայն արդարացի է Կվինտիլիանը, որ գրվատում է Հոմերոսի ուրախական: Հոմերական սիստեմում հերոսների խոսքը խիստ գործուն է և խորապես ֆունկցիոնալ. դրանք բացահայտում են գործող անձանց բնավորությունը: Խոսքի միջոցով տրվում է հոգեկան էներգիայի լիցքաթափման, ոգու մեջ տեղի ունեցող ամենախորին պրոցեսները: «Երբ Աքիլլեսը խոսում է, կամ հավանություն տալիս Քալկոդոնին, հպարտորեն հրամայելով նրան ոչ ոքից երկյուղ չլրել, կամ ցասումից զողալով,



բայց ինքն իրեն զսպելու ճիգ անելով, դիմում է Ագամեմնոնին, վերջապես երբ պոռթկում է և, հայհոյանքներ տեղալով, մարտակոշի հրավեր ուղարկում, այս բոլորի մեջ շկա մի դարձվածք, մի բառ, որոնցում արտահայտված շլիներն Աքիլլեսի ոգու տվայտանքները: Ճարպիկ և շողոքորթ Ողիսեսը, որ հոգ է տանում ընդհանուրի բարօրության համար, իր էութունը լիովին բացահայտում է Աքիլլեսին ուղղված խոսքում... Երիտասարդ հերոսի պատասխանը — ցասման պոռթկում է, վրդովմունքի անզուսպ հորձանք, խոցված հպարտության մի ճիշ: Անզրոմաքեն, որ աղերսում է Հեկտորին շրջիլ Տրոլը, իր թախանձանքի մեջ լսելի է դարձնում սիրո և հիասթափության ձայնը, կանացի անճարակության ամենարտաուռ ճայցումը այն զորեղ մարդուն, որ իր թև ու թիկունքն է: Հեկտորը պատասխանի մեջ արտահայտում է բարոյական իր ամբողջ վեհությունը. այստեղ կա և՛ քնքշություն, և՛ խղճահարություն, և՛ փառաքշանք, բայց և միաժամանակ արիություն ու արժանապատվության զգացում: Պերիամոսը, որ թախանձում է Աքիլլեսին վերադարձնել իր սրղու դիակը, մի քանի բառով արտահայտում է այն ամենը, ինչ որ հոր և արքայի սրտին կարող է թելադրել իրադրությունը: Պոեմի բարձրագույն գեղեցկությունները իրենց արտացոլումն են գտնում խոսքի ու ճառերի մեջ, որոնցում հանդես է գալիս վշտից ու կրքից բոցավառված բուն ու բնական պերճախոսությունը» (Ա. և Մ. Կրաուզե, *ibid*, էջ 41—42):

Այսպիսով, անտարակույս է, որ հոմերոսյան պոետիկայում պետք է մեկնաբանվի մարդկային ապրումների և գործողությունների վիթխարի սխտեմը: Այս գրույթը իր հիմնավորումն է գտնում վկայակոչված և հար ու նման տվյալների ամբողջության մեջ: Այստեղից էլ բխում է Հոմերոսի վերացական հասկացությունների առաջնությունը:



Առավելապես կարևոր և էական պրոբլեմ է մեծ էպոպեայի հեղինակի, իբրև պատմական անձնավորության, գոյության հարցը: Արգոյք Հոմերոսը, գոյություն ունեցել է իբրև անձնավորություն, իբրև «Իլիականի» և «Ոդիսականի» ստեղծագործող, կամ, գուցե պատկերացումները նրա մասին հղացել են, իբրև երևակայության պտուղ: Մեր որոնումներն ու պրպտումները ցույց տվեցին, որ այս հարցում գիտնականների բացասական մտահանգումները և նրանց նիհիլիզմը անհիմն են: Արմատապես սխալ է այդ հարցի

յուծման մեթոդողոյիան, որի հիմքում ընկած է մեզ հասած կենսապրոնոբյունների սխալ համեմատութլունը:

Մեր կողմից քննութլյան առնված պատմական տոլլյախների և դրանց տրամաբանական մեկնարանման հիման վրա կարելի է հակվել այն ճշմարիտ կերակացութլյանը, որ պատմականորին ռեալ և իրական փաստ է «Իլիականի» և «Ողիսականի» անհատական հեղինակի՝ Հոմերոսի գոյութլունը:

\* \* \*

Հոմերագետները տարրեր, կրբեմն էլ հակասական դիրքերից ևն մեկնաբանում հոմերոսյան թագավորին՝ րասիլևսին, և առաջարկում են այդ հասկացութլյան տակ հասկանալ ժողովրդի առաջնորդ, մի այնպիսի իշխանութլյան կրողի, որ հար ու նման է գերմանական դուքսին, աբալայից աբալային, գլխավոր րագավորին\*:

\*Քասիլևսի՝ իշխանութլյան աստիճաններն ու տեսակները ուսումնասիրողները կարծիքով, առաջացել ևն այն հանգամանքից, որ պոեմներում մեկ անգամ հիշատակվում է Ռասիլևտաոս ձեր («Իլ.» IX, տող 69) և կրեք անգամ՝ րասիլևտոս ձեր («Իլ.» IX 160, 392, X 239, «Ողիս.»): Սակայն դժվար է համաձայնել հարցի նման ըմբռնման հետ: Βασιλևճ րառը սկզբնապես կղել է անական, որ, հավանաբար, նշանակել է ումեղ կամ իշխող. հանդիսանալով իբրև անդր մակդիրը, րասիլևս արտահայտել է իշխող րառի որակը, ուստի անդր թասլևճ րառը համազոր է կղել իշխայ. իշխանություն ունեցող արտահայտութլյանը: Այստեղից էլ առաջացել ևն րառի գերադրական և համեմատական աստիճանների վերոհիշյալ ձևերը, որ արտահայտել ևն ումեղ, հզոր իշխանութլյան գաղափարը, այսինքն՝ խիստ, հզորապես իշխող: Անընդունելի ևն հոմերագետների այն մեկնաբանութլունները, թև իբր թասլևճ րարունակ նշանակել է տիտղոս, իսկ անաս-ը ացվական (Հմմտ. Джебб, ibid, էջ 53): Հոմերոսի րառապաշարում հայտնի է, անասա րայլ՝ իշխում եմ, րագավորում եմ, կարգադրում եմ իմաստով: Իրավունքի պատմութլյան տեսակետից խիստ հատկանշական է անասա րայի ժագումը և նրա անանցյալ անաս րառը: Իրավունքի հողբեանութլյանը և իրավագիտութլյանը հատուկ է իշխանութլյան սուբյեկտին, իշխանութլունը կրողին մեծարել, դրվատել և այդ կապակցութլյամբ, ստեղծել մեծարման լուսապսակ, պատրանք, պրոնկցիայի մեջ տեսնել իշխանութլունը, որն, իբր, տրվում է վերուստ, րարծրից: Հենց այսպիսի պրիմիտիվ հոգեբանութլյամբ է րացատրվում հոմերական սիտեմի մեջ իշխող այն մտայնութլունը, թև, իբր, րասիլևսի իշխանութլունը առաջանում է Ձևից, Օլիմպոսի գերագույն աստծուց (հմմտ. Ագամեմնոնի դավազանի ժագումը, որ իշխանութլյան խորհրդանշան էր («Իլ.» IX 99): Ուստի միանգամայն հասկանալի է դառնում անաստ րայի հոգեբանական կապը անակս և ան րառերի հետ: Գրանցից առաջինը նշանակում է վեբում, իսկ կրկրորդը՝ զործածվում է իբրև անաստետի րառի հրամայականը, այսինքն կանգնի՛ր, կամ էլ թև նշանակում է անակսի դործական հուլվը: Այս րուրը հիմք ևն տալիս առանց որևէ տարակու-

Կան նաև ուսումնասիրողներ, որոնք, մողեանացնելով հոմերական դարաշրջանին հատուկ հասկացությունը, վերջինս նույնացնում են բացարձակ միապետի իրավական գրույթին: Խառնաշփոթությունն էլ ավելի ցայտուն է երևան գալիս *Μεμεις* *δυνατ* — *ορισμ*, արդարադատություն, նշմարտություն, արդարամտություն, սովորույթ, դատավճիռներ, որոշումներ և այլ բառերի մեկնաբանման ու պարզաբանման ընթացքում:



Հոմերոսի կոնցեպցիայում ներկայացված է նահապետական-տոհմային կենցաղի կազմալուծման և ստրկատիրական հասարակարդի զոչացման դարաշրջանի հասարակական հարաբերությունների զեղարվեստական-պոետական մեկնաբանումը: Հետևաբար, հոմերական նկարագրության մեջ, մի կողմից, մենք տեսնում ենք բայթայվող տոհմա-համայնքային կենցաղի տարրերը, մյուս կողմից՝ ծնունդ առնող հասարակական նոր ֆորմացիայի (ստրկատիրության) սազմերը:

Հոմերական իրավագիտակցության սիստեմի անալիտիկ հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ նա գտնվել է սաղմնային վիճակում և ֆունկցիոնալ տեսակետից զարգացել իրավահարաբերությունների առանձին կատեգորիաների բաժանման ու դիֆերենցացիայի սկզբունքով:

Հոմերոսի պոեմների կառուցվածքի դիցարանական նախադրյալների և նրա ստեղծագործական մեթոդների ուսումնասիրության ընթացքում հիմնավորել ենք բազմապատճառականության հասկացություն, որով պոետը ամենայն խնամքով ցեմենտում է մեծ էպոպիայի շենքը:

Հոմերոսի կոնցեպցիայի փիլիսոփայական մեկնաբանությունը ոչ մի կասկած չի հարուցում, որ նրա աշխարհայացքի հիմքում ըն-

---

սանքի ասելու, որ անակա բառի իշխող նշանակությունը առավելագույն համապատասխանում է պրիմիտիվ իրավունքի հոգեբանությանը և տիպական է նրան: Այս նկատառումները, որոնց թիվը կարելի էր շարունակել, հանդիցնում են այն համոզմունքին, որ հիմքից զուրկ է Ռ. Ջեքսի այն կարծիքը (ibid, 53), թե իբր հոմերոսի կողմից «*Αναξταδρος*» դարձվածքի գործածությունը համար առիթ է ծառայել մետրիկայի անհրաժեշտությունը և վեցաչափի համար առավել հարմարավետ ձևեր գտնելու ձգտումը: Նման ենթադրությունը միանգամայն անհամատեղելի է հոմերական մետրիկային: Նրա խոսքի կառուցվածքի բացարձակ քնական լինելու հանդամանքը և անկրկնելի ազատությունը բացատրում են նման ենթադրությունը:

կած է մատերիալիզմը: Մեր հանճարեղ դեղագետը, ինչպես նաև առհասարակ բոլոր ժողովուրդների էպոսը, բանաստեղծորեն մեկնարանում է ունիվերսալ մի բովանդակություն, որ անկասկած արտացոլում է գոյություն ունեցող արտաքին, օբյեկտիվ-սուբստանցիոնալ իրական աշխարհը: Պոետը հազվագեյ է իր հայացքն ուղղում դեպի յուր սուբյեկտիվ, ինդիվիդուալ-հոգեկան աշխարհը, որ պարփակված է «Նս» հասկացության մեջ: Նա բացարձակապես համոզված է, որ տեսանելի, լսելի, շոշափելի և մտովի պատկերացվող աշխարհը օբյեկտիվորեն գոյություն ունի, որ գոյություն ունեն Ուիմպոսն ու Տարտարոսը, գոյություն ունի երկիրն իր բոլոր գանձերով հանդերձ, գոյություն ունի երկիրն իր բյուրավոր հավերժ շողջողացող աստղերով, որ պոտենցիալ կերպով կարող էին օբյեկտիվորեն գոյություն ունենալ նրա բոլոր հերոսները:

Հոմերագիտության պրոբլեմատիկան չի կարող սպառնալ վերելում շարադրված հարցերի հետազոտմամբ: Հոմերոսյան էպիկայի բովանդակությունը և նրա ներքին սուբստրատը, ինչպիսիք, անտարակույս, հանդիսանում են ա) հին հասարակության (տոհմային համայնքի) էթիկական, իրավական-քաղաքական կազմակերպությունը և նրա սոցիալական կառուցվածքը և բ) համայնքի էթիկական կազմակերպության նպատակաուղղվածությունը դեպի կատարելության իդեալ,—ամենասերտ կերպով առնչվում են Մերձավոր Արևելքի կուլտուրայի հետ: Ահա թե ինչու հոմերական սիստեմի հետ կապված պրոբլեմների դիտական վերլուծությունը հնարավորություն է ընձևում պատմա-համեմատական մեթոդի տեսանկյունից լուսավորելու հայաբանության, մի շարք էական, ակտուալ հարցեր, հոմերոսյան էպիկայում որոնելու հայկական կուլտուրայի և էթնիկայի տարրեր: Ուստի հոմերագիտության հիմնական պրոբլեմների լուծման փորձի հետ միաժամանակ անհրաժեշտ դարձավ հոմերոսյան էպիկան դիտել և բազդատել հայ ժողովրդի էթնիկայի հետ:

ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԻՐԱՎԱԳԻՏԱԿՅՈՒԹՅԱՆ  
ՍԻՍՏԵՄԻ ՄԱՍԻՆ

Հոմերոսյան էպոսի ուսումնասիրության մեջ մեծ տեղ պետք է հատկացնել «Իլիականում» և «Ոդիսականում» արտացոլված հասարակության իրավական կազմակերպմանը: Հին հունական իրավունքը, որ տեսականապես մշակված չի եղել ոչ Անտիկ Հունաստանում և ո՛չ էլ հետագայում, իր առավել ցայտուն արտացոլումն է գտել Հոմերոսի պոեմներում: Քննության առարկա դարձնելով հոմերական հասարակության իրավական կազմակերպությունը, չի կարելի, իհարկե, անտեսել արսիոմա դարձած այն դրույթը, որ հասարակական-մարդկային կեցության հիմքը շարունակ հանդիսացել և հանդիսանում է տնտեսական բարիքների արտադրության պրոցեսը: Ակնհերև է, որ տնտեսական բարիքների արտադրության մարդկային պրոցեսը և այդ բարիքների բաշխման պրոցեսն ընթանում են իրավունքի և պարտականությունների գործողության պայմաններում, որ զորեղ կերպով իրար են միացնում արտադրողներին: Արտադրական հարաբերություններ բուն իսկ հասկացությունը արամարանորեն անհնարին է պատկերացնել առանց իրավունքի և իրավափարզի, առանց արտադրողների միջև իրավունքների ու պարտականությունների բաշխման, առանց խիստ և հետևողական իրավական, էթիկական կանոնավորման, ինչպես արտադրության բուն պրոցեսում, այնպես էլ նրա նյութական ու բարոյական արդյունքների բաշխման ոլորտում:

Հոմերական հասարակության մեջ զերազանցապես գործում էր բնական տնտեսության սիստեմը, որտեղ տնտեսական բարիքների արտադրության պրոցեսը գուրս չէր գալիս տնտեսական տրվյալ կազմակերպության սահմաններից և որտեղ բացակայում էր այն, ինչ կոչվում է փոխանակային տնտեսություն: Այն բարիքները, որոնց կարիքը զգում են տնտեսական ավյալ կազմակերպության

անդամները, արտադրվում և բաշխվում են նույն այդ փակված սիստեմի սահմաններում, որ դուրկ է աշխատանքի հասարակական բաժանման հատկանիշից: Բնական տնտեսությունը գործում էր մարդկային կուլտուրայի ամենանախապատմական աստիճաններում: Այդ տնտեսությունը, ինչպես ասացինք վերևում, որ ուներ փոխանակային տնտեսության որոշ, աննշան տարրեր, գերիշխող էր հոմերական հասարակության մեջ: Այդ բանը ակնբախ երևում է «Ողիսականում», որի տվյալներով օչկոսային սիստեմի օրոք ստրուկներն ու կանայք պատրաստում և արտադրում էին տնային գործածության բոլոր առարկաներն ու բարիքները: Ահա բնական այն տնտեսությունը, իր օչկոսային առանձնահատկությամբ, հոմերական հասարակության մեջ խիստ կերպով կարգավորում է հին հունական իրավունքի կազմակերպական ուժով, որ ակներևորեն արտացոլված է Հոմերոսի էպոսում: Հետևաբար, այստեղ իրավական, կազմակերպական կարգավորման համար օբյեկտիվ նյութ էր արտադրության փակ, օչկոսային, բնական պրոցեսը, իսկ իրրև կարգավորող ուժ հանդես էր գալիս սովորույթով հավաստված և դրանից էլ բխող իրավունքի այն սիստեմը, որ մենք գտնում ենք հոմերոսյան պոեմներում: Ըստ որում այստեղ տնտեսական սիստեմը խիստ և զաժանորեն կաշկանդված էր ժողովրդի գիտակցության մեջ գործող աստվածների կամքով և նման գերբնական, դիցաբանական կարգի «շղթաներով» ու սանկցիաներով: Արտադրական կամ հասարակական ալլ հարաբերությունների իրավական կարգավորումն այստեղ շարունակ կանխորոշված էր, նախապես տրված, քարացած և հետադեմ, հետևապես՝ տրադիցիայով սերբազործված սովորույթի վրա խարսխված և երևտով դեպի անցյալը (անցյալի էմպիրիկ փորձը) դարձած: Մարդու վարքագիծը վավերացնող և կարգավորող այդ իրավունքի նորմերը հովանավորվում և խստորեն պահպանվում էին աստվածների ու նույնիսկ ճակատագրի անդիմադրելի ուժի կողմից:

«Իլիականում» և «Ողիսականում» արտահայտված իրավունքի հիմնական գրույթների վերլուծությունը մեզ ամենից առաջ հանդեցնում է հետևյալին.

ա) Հին հռոմեական իրավունքի համապատասխան տվյալների համեմատությամբ բնտանեկան իրավագիտակցության սիստեմում աչքի է բնկնում հայրական իշխանության յուրօրինակ մի ձև, որ ունի հպատակներին պահպանության տակ առնելու և հովանավորելու բնույթ, թեև այդ իշխանությունը, երբեմն, բնտանի-

քի անդամների նկատմամբ դառնում է ահեղ և բռնակալական (ստորև համտ. Զևսի իրավական հարաբերությունները նրա կին Հերայի և երեխաների նկատմամբ). բ) զործում է շափահաս դառնալուց հետո որդիներին իրավահավասար ճանաչելու սկզբունքը) կինն ունի բավականին նկատելի գույքային ինքնուրույնություն և, միևնույն ժամանակ, ընտանիքում նրա նկատմամբ զործադրվում է խիստ ճնշող և հարստահարող խնամակալություն. դ) համեմատաբար ավելի զարգացած է գույքի ժառանգման իրավագիտակցությունը. հ) քաղաքացիական իրավագիտակցության սխտեմում վերջնականապես կազմավորվում են մասնավոր սեփականությունն ու սրա սանկցիաները. ժ) նկատվում են համայնքային հողատիրության զգալի հետքեր, որ բավականին ցայտուն կերպով իրենց արտացոլումն են գտել հոմերոսյան պոեմներում: Այս հանգամանքն ակներևաբար վկայում է, որ հոմերական սխտեմում գոյություն են ունեցել համայնքատոհմային կենցաղի տարրեր. շ) ազատորեն զործում են պարտադրական հարաբերությունների սկզբունքները. է) մասնավոր գույքային հարաբերությունների ոլորտում ուժեղորեն զարգանում է ինդիվիդուալիզմը:

Այս ամբողջ սխտեմի վրա իշխում էր սովորության իրավունքի կարգավորման զործոն ուժը, որ տանում էր դեպի շարադրված սկզբունքների կենսագործումը:

Էնդելսը, բնութագրելով հունական ցեղերի հասարակարգը տոհմային կազմակերպության կազմալուծման դարաշրջանում, նշում էր, որ իշխանության օրգանների ֆունկցիան կատարում էին *βουλή* (խորհուրդ), *ἄρχοντες* (ժողովրդական ժողով) և *βασίλευς* (գորավար):

Հարկավ, «Իլիականի» և «Ոդիսականի» բովանդակության մեջ մենք սպառիչ նյութ ենք գտնում այդ գրույթի հաստատման համար: Այսպես, Պիլոսի Ոսկեբերանը, փորձով իմաստնացած ծերունի նեսթորը Ագամեմնոսին հեղինակավոր խորհուրդ է տալիս.

Աբբա, դու միշտ խորհուրդներ տուր, բայց և այլոց պետք է լսես,  
 Եվ մի մերժիր, Ագամեմնոս, այն խորհուրդը, որ կտամ քեզ,  
 Զինվորներին ջոկիր, զատիր ըստ ցեղերի և տոհմերի,  
 Եվ թող այնժամ ցեղը-ցեղին, տոհմը տոհմին օժանդակի:

(«Իլ.», II, սողեր 360—364)

Պերիամոսի կերպարում իր արտահայտությունն է գտել տոհմային կազմակերպության տիրակալի իշխանությունն ու հեղինակությունը. հոր հետ միասին, մի ընդարձակ ապարանքում ապրում

են նրա հիսուն որդիներն իրենց կանանց ու երեխաների և տասներկու դուստրերը՝ ամուսինների հետ («Իլ.», VI 243—250): Ընտանեկան-տոհմային այդ կազմակերպության թիվը հասնում էր 400—500 մարդու:

«Ողիսականում» մենք գտնում ենք Հոմերոսի նկարագրած տոհմային ընտանիքի բոլոր անդամների հանդիսավոր ժողովը, որ տեղի է ունեցել Պիլոսում: Ընտանիքի գլխավոր անդամ ծերունի հայրը, իբրև տոհմային կազմակերպության բարձրագույն հեղինակություն, որ հավաստված է սովորական իրավունքով, իր վեց որդիների ներկայությամբ դիմում է զոհաբերության արարողությանը: Ժողովը և աչդտեղ կատարվող կրոնական ծեսը տեղի են ունենում արքայական ապարանքի դիմաց («Ող.», III):

Ցեղի, ֆրատրիայի և տոհմի գլուխ կանգնած է ավագը, որի ֆունկցիաները արտացոլում են տոհմային կազմակերպության սաղմնային վիճակում գտնվող պետական իրավագիտակցության հիմնական սկզբունքները: Տոհմավայր անձնապես մասնակցում է պատերազմին, ինչպես այդ տեսնում ենք տրոյական պատերազմի նկարագրությունում, իսկ խաղաղ պայմաններում իրականացնում է իր գերագույն իշխանությունը գյուղերի նկատմամբ, որը պարզորեն երևում է Իթակե կղզու, Պիլոսի և Սպարտայի մասին եղած տվյալներից: Տոհմական ավագը կրում էր *βασίλειος* (թագավոր) անունը: Ողիսեսի պատմիկով, Սքերիա կղզում կային տասներկու աչգալիսի ավագ-բասիլեաներ, որոնց գլուխ, սակայն, իբրև պետական-իրավական մի ուժ կանգնած էր ֆեոդալների արքա Ալկիմոսը («Ող.», VII): Ռազմական արշավանք ձևնարկելու անհրաժեշտության դեպքում ցեղերը, ֆրատրիաները և տոհմերը միանում էին գինվորական կազմակերպության սկզբունքով և ընտրում իրենց գերագույն ղորավարին, միահեծան, լիիշխան գերագույն առաջնորդին, ինչպիսին, օրինակ, Ագամեմոնոն էր արքայացիների համար, տրոյական պատերազմի ժամանակ:

Հոմերոսի պոեմներն իրենցից ներկայացնում են հին Հունաստանի հասարակական հարաբերությունների առաջին պատմական վավերագրերը: Հասարակական-արտադրական հարաբերությունների զարգացման արքայական կամ դուրյաղնական շրջանը, որ բանաստեղծական իր արտացոլումն է գտել «Իլիականում» և «Ողիսականում», պատմական առումով նշանավորվեց ընդհանրական գծեր ունեցող մի շարք շարժումներով (որոշ չափով համաժողովրդական), որոնցից առավել կարևորն ու էականը տրոյական պա-

տերազմն առաջացնող շարժումն էր: Արշավանքների գլուխ կանգնած էր Ազամեմնոն թագավորը: Հոմերոսը տակավին ծանոթ չէ «հույներ» ընդհանրական հասկացությունը: «Իլիականի» հեղինակը դրանց անվանում է աքայացիներ, արգիտներ կամ դանայացիներ: Այնուհետև, պոեմների մեջ տվյալներ կան մինչ-հոմերական դարաշրջանի առասպելական իրադարձությունների վերաբերյալ. դրանք են՝ պատերազմը Արգոսի և Ֆիվացիների միջև, Կալիդոնյան վարազի որսը և արգոնավորդների արշավանքը: Առասպելական այդ իրադարձությունների մասնակիցներից Հոմերոսը հիշատակում է Մելագրոսին, Էդիպին, Յագոնին, Հերակլեսին և ուրիշներին: Էպոսը այդ հերոսներից մի քանիսի հետ է կապում զանազան հրեշների դեմ մղվող կռիվը, մի հանգամանք, որ ակներևորեն վիճյում է օտար ժողովուրդների (= հրեշների) դեմ հին հունական ցեղերի մղած քաղաքական պայքարը:

«Իլիականում» և «Ոդիսականում» նկարագրված հասարակության վիճակը «իր մեջ պարփակում է Հունաստանի հետագա զարգացման բոլոր տարրերը և, կարծեք, կազմում է պետական կառուցվածքի տարբեր ձևերի առաջացման մեկնակետը»: Աշխարհայացքի անհատական բնույթը և հեղինների բնավորության ու հոգեկան խառնվածքի հիմնական հատկումները, կրոնական հավատալիքով, հասարակական վարքագծի նորմերով հանդերձ, արդեն արտահայտված են հոմերական սխեմայում: Օրենսդրությունն, իբրև ինդիվիդուալ-հասարակական վարքագծի կարգավորման գործոն, տակավին զոյություն չունի: Իրա փոխարեն իշխում են սովորույթը, սովորութային իրավունքը և սխեմաները կարգավորող սանկցիաները: Իշխանությունը, իբրև մի ուժ, որ պահանջում է հնազանդություն և կարգ ու կանոն, հասարակական իրավագիտակցության կողմից մեկնաբանվում է որպես աստվածների կամքով շնորհված հաստատություն, ուստի և, այդ իրավագիտակցության ասպեկտով, հենց աստվածներն էլ հանդիսանում են հասարակական հաստատությունների և սովորույթով հավաստված կարգ ու կանոնի հովանավորողներն ու պահապանները: Ինչպես գրում է Ֆ. Էնգելսը, հասարակության մեջ տակավին ասյրում են տոհմային կազմակերպության բեկորները: Քաղաքային համայնքը (Պոլիս) արդեն կազմավորվել է, թեև գտնվում է սաղմնային վիճակում: Պոլիսային այդ համայնքի կառավարումը իրականացվում է ավագի (առաջնորդի, զորավար-բասիլևսի), տոհմավազների խորհրդի և ժողովրդական ժողովի կողմից: Հասարակության մեջ հետտորների առկայությունը,

որ հանդես էին գալիս խորհրդի նիստերում և ժողովրդական ժողովում (տոհմավագների նիստում հոետորի ունեցած հաջող ելույթը Հոմերոսը համարում է մարդկային բարձրագույն առաքինություններից մեկը), առաջնորդների դեմ ուղղված քննադատությունը վերկայում էր, որ հասարակության մեջ արգեն սկսվել էր սոցիալական շերտավորումը և սաղմնային վիճակում գտնվող հասարակարգի պրիմիտիվ-գասակարգային դիֆերենցիացիան: Սովորույթի իրավունքի նորմաների սանկցիայով, որ փոխանցվում էր սերնդից սերունդ, պահանջվում էր, որ ժողովուրդը հնազանդ լինի և ենթարկվի առաջնորդ-բասիլևսին և, միևնույն ժամանակ, որպեսզի ինքը՝ բասիլևսը նույնպես կատարի ժողովրդի հանդեպ ունեցած իր պարտականությունները: Այդ պարաշրջանում իշխող իրավագիտակցության համաձայն, բասիլևսը պարտավոր էր լինել հոգատար ժողովրդի նկատմամբ, արգարագատ՝ գործերը վարելիս, խիղախ՝ պատերազմում, իմաստուն և ճարտարախոս՝ խորհրդում և ժողովներում: Բասիլևսի անհատական արժանիքներն ու հատկությունները նրա և ժողովրդի միջև գոյություն ունեցող փոխադարձ իրավահարաբերությունների և պարտականությունների հիմնական նախադրյալներն էին:

Այս բոլոր դրույթները պետք է դիտվեն իբրև ամբողջական ընդհանրացումներ, որ բխում են «Ելիականի» և «Ողիսականի» վիթխարի, չափազանց բարդ բովանդակությունից: Այդ նորմերի բովանդակության անմիջական կոնկրետ և հանդամանալից վերլուծության շնորհիվ մեր առջև պատկերանում են մարդկային ու աստվածային տասնյակ և հարյուր-հազարավոր գործողությունների անպարպիր մի օվկիանոս, գործողություններ, որ կապված են միմյանց հետ և փոխադարձորեն միաձուլված են միասնական իրավագիտակցության հիմքի վրա: Օրինակ, արայացիների ճամբարում Քրիլ քուրմի հայտնվելու և նրան անպատվելու նկարագրության մեջ հիշատակվում են տասից ավելի ուրեանտ-իրավական փաստեր, իսկ «Ելիականի» առաջին երգում կան իրավաբանական բնույթի այդպիսի հարյուրավոր փաստեր: Իսկ ո՞րքան են զրանք «Ելիականի» և «Ողիսականի» ամբողջ բովանդակության մեջ: Հաղարներով ու տասնյակ հազարներով: Եպոսի, մասնավորապես, «Ելիականի» բովանդակության մեջ ամփոփված մարդկային գործողությունների այս անրնդդրելի օվկիանոսը՝ նրա առաջին գործողությունից՝ արայացիների բանակի ճամբարում քուրմ Քրիլի հայտնվելուց, մինչև վերջինը՝ Հեկտորի հուղարկավորությունը, ներթափանցված

են ամենարագմազան տիպերի ու բնավորութիւնների իրավահարաբերութիւններով: Նկարագրված բոլոր իրադրութիւններում, բախումներում, բանակցութիւններում, աստվածներին ուղղված խընդրանքներում, աստվածների և թագաւորների կարգադրութիւններում, որտեղ խոսք է գնում կոնֆլիկտների, պահանջների, հայցերի, խոստումների և երզումների մասին, պայմանագրերի և դրանց խախտման, վրիժառութեան, փրկագնման, պատվասիրութեան մասին և այլն, ամենուրեք, իբրև իդեոլոգիական զործոն, հանգես է գալիս տվյալ հասարակարգին հատուկ իրավագիտակցութիւնը: Ըստ որում ղեկավար սկզբունք հանդիսանում է ոչ քե որևէ զբաւոր օրենք, մի բան, որ այդ դարաշրջանում առևաստիակ գոյութիւն չունէր, ոչ քե օրենսդրական առանձին մարմինների իրավական կարգադրութիւններն ու որոշումները, այլ միայն և բացառապէս սովորութիւն իրավունք և նրա դաժան ու հեղինակավոր կարգավորումը: Քրիղ բուրմը, որ փրկագնման գումար է առաջարկում, պահանջելով աղատել իր գերված զստեր, դործում էր սովորութի իրավունքի սանկցիայով: Աքիլլեսը, առարկելով Ագամեմնոնին և բնութագրելով ուրիշի սիրուհուն գայթակղելու նրան կրտումները իբրև անօրինական ու անպատվարեր, անկասկած զործում էր սովորութի իրավունքի հոգեբանութեան շարժառիթներով: Մենելաւոսի և Պարիսի մենամարտի վերաբերյալ պայմանագիրը, նրա ծիսակատարական բոլոր մանրամասներով, կնքված և վավերացված էր սովորութի իրավունքի կարգաւորման սկզբունքով: Աքիլլեսը, որ մեծագուն բժախնդրութեամբ է կատարում Պատրոկլոսի թաղման կրօնական արարողութիւնը և նրան մեծարում տրագիդիոն պատվով ու հարգանքով, անշուշտ զործում էր սովորութի իրավունքի իմպերատիվով, որի շարժառիթներով առաջնորդվում էին և՛ Պերիամոսը, որ Աքիլլեսին էր ներկայացել՝ Հեկտորի մարմնի աղատարման համար, և՛ աստվածները՝ իրենց բոլոր փոխադարձ հարաբերութիւններում, և՛ հավերժահարսերը, որ ուղեկցում էին Թեդիսին, երբ նա ծովի խորքից գեպի Տրոյայի ամբարն էր շտապում՝ իր որդի Աքիլլեսի մոտ և այլն:

Ապարդշուն մի բան կլինէր, եթե մենք փորձեինք «Ելիականից» քաղել սովորութի իրավունքի կարգաւորման բոլոր կոնկրետ դեպքերը, որովհետև պոեմը սկզբից մինչև վերջ առկեցուն է այդ բնութի փաստերով: Հոմերոսի պոեմի իրավական կառուցվածքի մտաւոր բնութագրութիւնը տալու նպատակով, մենք միայն կը-

նշենք, որ երբեք և պատմական ոչ մի հուշարձանում\* չի նկատվել սովորույթի իրավունքի այնպիսի զորեղ հեղեմոնիա, ինչպես «Իլիա-կանում»:

Ըստ «Իլիականի», սովորույթի իրավագիտակցության նորմա-վորման օրգնկաները և գործողության ոլորտը, որ շափազանց բազ-մազան են, ընդգրկում են անհատական ու հասարակական կյանքը և, նույնիսկ, ավելին, սովորույթի իրավունքի սանկցիաները (իհար-կե, միայն մարդկանց երեակայության մեջ և հոգեկանորեն-պրոեկ-տիվ) տարածվում են նաև աստվածների (Օլիմպոսի վրա և ծովերի խորքում), Հադեսի ստորերկրյա թագավորության, մեուլաների վրա և այլն: Այս տեսակետից գիցարանական իրավագիտակցությանը հատուկ է նաև կենդանի և անկենդան էակների փոխհարաբերու-թյունների կարգավորումը: Այդ դարաշրջանում իշխող իրավագի-տակցության տեսակետից, մեուլաները օգտվում էին հարգանքի, պատվի և երկյուղածության իրավունքից: Ավելին. նրանք ունեին սննդի, հաղուսակցի, իրենց գիրքին վայել պատվավոր հուշար-կավորության իրավունք և այլն: Այդ իրավահավանությունների ծիսակարգով սահմանված կանոնների խստագույն և ստույգ կա-տարումը կենդանի մարդկանց (ամենից առաջ հարազատների) ան-խախտ պարտականությունն էր ու պարտքը:

Հոմերոսյան պոեմներում եպիկոսոսյան այս իրավունքը հան-դես է գալիս ոչ քե իր ամբողջությամբ, այլ միայն մասնակիորեն: Հոմերոսի մոտ չի նկատվում սննդի և հաղուսակցի նկատմամբ մեուլաների\*\* իրավունքի վերաբերյալ որևէ հիշատակություն, մի

\* Քննության ենթակա ասոցիատիվ «Իլիականի» հետ կարելի է կրնի համեմա-տել Աստվածաշունչը (հին կտակարան), Ղորանը, Հնդկական Կալիական պոեմ «Մահարաթան», Հայկական ժողովրդական Կարո «Մասունցի Գավիթը», Ֆիր-գուսի «Շահամեն», Ռուսական «Կազրենավորը», «Ասք Իգորի գնդի մասինը» և այլն: Այս բոլոր հուշարձաններում կարմիր թելի պես անցնում է հասարակա-կան-մարդկային հարաբերություններում արտահայտվող սովորույթային իրավունքի կարգավորման դադափարը, բայց ոչ իրրե համատարած հեղեմոնիա, ինչպես տես-նում ենք «Իլիականում», այլ պոլիտիվ իրավունքի մյուս ձևերի հետ միասնա-նակ և զուգահեռաբար: Աստվածաշունչում, օրինակ, սովորույթի իրավունքի սանկ-ցիայի հետ մեկտեղ, գործում է նախկին հեղինակությունների (մարդարևների) գրավոր իրավունքը և այլն, «Մասունցի Գավիթ» Կարոսում սովորույթի իրավունքի հետ մեկտեղ գործում են նաև քրիստոնեական, եկեղեցու աստվածապետական ու բարոյական սկզբունքները: «Շահամենում» սովորույթի իրավունքի կարգավորումը ուղեկցվում է գրավոր օրենքներով և այլն:

\*\* Մեուլաների իրավունքի մասին խոսք կրնի ստորև, երբ կլիտենք հայկա-կան իրավունքի և հոմերական իրավագիտակցության նմանության հարցը:

հանգամանք, որ, բայտ ամենայնի, պատճառական կապի մեջ է գիակաները հրկիզելու արարողություն հետ, որ հանդիպում ենք էպոստոմ: Հրկիզման արարողությունը, հոգեբանորեն զուգորդվելով մեռյալների մարմինների, ֆիզիկական անհայտացման, հետևարար, աննդի ու հագուստեղենի նկատմամբ նրանց պահանջի բացակայություն պատկերացման հետ (որովհետև ֆիզիկապես ոչնչացված, հրկիզված մարմինը հոգեբանորեն չի կարելի պատկերացնել սովյալ վիճակում կամ հագուստեղենի պահանջ զգալիս), էմպիրիկ առումով ժողովրդական երևակայությունից զուրս է մղվել աննդի և հագուստեղենի իրավունքի հանգամանքը: Սա, հավանաբար, չէր կարող տեղի չունենալ, քանի որ, եթե սկզբնապես մեռյալներին անունդով ու հագուստեղենով բավարարելու արարողությունը տեղի էր ունենում իրրև հասարակական-ֆունկցիոնալ մի երևույթ, ապա հոմերական դարաշրջանում, երբ արդեն բթացել էր մեռյալներին աննդով ու հագուստեղենով ապահովելու պատկերացումը, այդ ծիսակատարությունը, գրկվելով իր ֆունկցիոնալ նշանակությունից, անխուսափելիորեն պետք է անհայտանար: Սրա փոխարեն հոմերոսյան պոեմներում իմպերատիվ ուժով ու ահեղ սանկցիայով զործում է մեռյալի պատվավոր հուղարկավորություն, հոգեհացի իրավունքը, ծիսակատարությունը սահմանված բոլոր ձևականություններով հանդերձ: Դա այն դաժան իրավագիտակցություն էր, որ հարկադրում էր Հեկտորին իր մահից առաջ թախանձել Աքիլլեսին, որ նա անարգանքի շենթարկի իր մարմինը, այլ հանձնի տրովացիներին՝ թաղման ավանդական արարողություն կատարելու (համտ. «Իլ.», XXII 338—343): Այս էլ հենց սպանված Պատրոկլոսի՝ հրկիզման ու հուղարկավորության նկատմամբ ունեցած այն իմպերատիվ իրավունքն էր, որ այնքան անհանգստություն էր պատճառում Աքիլլեսին, որ միշտ մտահոգվում էր սպանված իր ընկերոջ մասին (համտ. «Իլ.», XXIII 43—46), վերջապես, այդ նույն իրավունքի մասին է, որ Պատրոկլոսի ողին հիշեցնում է Աքիլլեսին, երբ ներկայանում է նրան երազում (համտ. «Իլ.», XXII 69—92):

Կասկածից վեր է, որ հար ու նման էր նաև այն իրավագիտակցությունը, որի իմպերատիվ ազդեցությունը Անթիգոնան գիտակցաբար զոհվեց, սպանված եղբոր՝ Պոլիսիկի նկատմամբ իր պարտքը կատարելու համար: Եղբոր նկատմամբ իր պարտքի գիտակցության ուժը, որ տեսնում ենք Անթիգոնայի մոտ, հոգեբանորեն հավասարազոր էր օրինական հուղարկավորության նկատմամբ սպանվածի իրավունքի ուժին (համտ. Սոֆոկլիս, «Անթիգոնա» ողբերգությունը):

Հոմերական հասարակության մեջ իրավագիտակցության այս կատեգորիայի մարզը շափազանց ընդարձակ է և էֆեկտիվ: Նրա կարգավորմանը ենթակա են աստվածները, քուրմերը, գուշակները, պատգամախոսները, զոհաբերական արարողությունները և առհասարակ պաշտամունքի բոլոր ծիսակատարությունները:

Դիցաբանական, հասարակական սանկցիայով բնութագրվում է ոչ միայն սակրալ իրավագիտակցությունը, այլև հասարակական-մարդկային հարաբերությունների սովորույթի իրավունքի կարգավորումը, որ ուղեկցվում է խիստ ձևական, ծիսական արարողություններով: Այսպես, օրինակ, թագավորի հասարակական-իրավական դիրքը որոշվում էր աստվածային ծագում ունեցող իշխանություններ: Ազամեմնոն թագավորը իր իրավունքներն իրականացնում էր Ջևսի շնորհած իշխանությամբ, մի բան, որով նա շարունակ հպարտանում էր և այս հանգամանքն էր նշում նաև Պիլոսի թագավոր Նևսթորը:

Սակրալ բնույթ ունեցող իրավունքի սանկցիան բխում է դուցադնական հեղինակություններից (այսինքն աստվածների իշխանությունից, ստորերկրյա աշխարհի սարսափներից) և ապահովված է պատժիչ-պարզևատրական սխտեմով՝ կրդամբ: Հոմերական սխտեմում արտացոլված կրոնական կազմակերպություններն ամենաուժեղ կերպով ազդում էին ժողովրդական կյանքի վրա: Սրանով է բնութագրվում բոլոր ժողովուրդների հասարակական հաստատությունների զարգացման հնագույն փուլը: Հնդկացիների և եգիպտացիների կրոնի ազդեցությունն այնքան զորեղ և բազմակողմանի էր, որ այդ ժողովուրդների պետական իրավակարգը, կրոնական գործոնի ուժով, կարծեք դառնում էր աստվածապետական կազմակերպություն: Այդ գործոնը, սակայն, հոմերական սխտեմում նման համապարփակ հեգեմոնիայով չէր օժտված: Հոմերական իրավագիտակցությունը, որ խարսխված էր սովորույթի վրա, իհարկե, սուույզ կերպով չի սահմանադատում սակրալ իրավունքի (*jus divinum*) և աշխարհիկ իրավունքի (*jus humanum*) գործողության մարզերը: «Ըլիականի» և «Ողիսականի» բովանդակության մեջ ամփոփված հսկայական նյութի հանգամանալից ուսումնասիրությամբ կարելի է եզրակացնել, որ հոմերական սակրալ իրավունքի սանկցիան նկրտում էր թափանցել քաղաքացիական իրավահարաբերությունների շատ ավելի լայն մարզը: Սակրալ հեղինա-

կուժյան ուժին և նրա կարգավորմանը հաճախ ենթարկվում էին հասարակական հարաբերությունների նաև այնպիսի մարդեր, որոնց կանոնավորումը որոշվում էր, կամ պետք է որոշվեր, աշխարհիկ սովորական իրավունքի սկզբունքներով: Հռոմում պատրոնի (հովանավորողի) նկատմամբ կլիենտի հարաբերությունը զբառնվում էր սակրալ իրավունքի սանկցիայի իրավասության ներքո: Հովանավորի կողմից կլիենտի նկատմամբ ունեցած պարտականությունների դրժումը առաջացնում էր պատժիչ ամենաուժեղ սեպիցիա. այդպիսի կարգազանցը հատուցում էր ստանում «sacer esto»: Patronus si clienti fraudem facerit, «sacer esto» սկզբունքով, այսինքն, դատապարտվում էր աստվածների վրեժխնդրությանը և զրկվում օրենքի պաշտպանությունից: Կիրգիզները, ճանապարհորդների վկայություններ, շատ հյուրասեր են: Հյուրերին բնորոշում են սիրալիր և համոզված են, որ նա ուղարկված է աստծու կողմից: Հրածարվել հյուրից, նշանակում է իր դեմ հարուցել աստծու դայրույթ: Նույն բանը տեսնում ենք նաև համերական իրավագիտակցություն մեջ. հյուրընկալության հողի վրա առաջացած իրավահարաբերությունները կարգավորվում են սակրալ իրավունքի սանկցիայով: Հյուրը մի մարդ է, որին ուղարկել է Զևսը և գտնվում է նրա ահեղ հովանավորության տակ: Հյուրընկալությունը կարգավորող սկզբունքների ոտնահարումը կհարուցեր աստվածների դայրույթն ու նրանց վրեժխնդրության սարսափները:

Երդումը, ուխտը հսկայական նշանակություն են ունեցել հնագույն ժողովուրդների քաղաքացիական կյանքում: Դրանցով էին սրբազործվում պայմանագրերն ու խոստումները, որ ունեին հասարակական էական նշանակություն: Երդմնազանցությունը համարվում էր մի ռճիր, որ նյութված է աստվածների դեմ և մի արարք, որ անարգում է նրանց: Հին Հռոմում հրդմնազանցը ենթակա էր անձնական և գույքային պատժի (expratio), որի ֆունկցիան էր մաքրել հանցավորի խիղճը ի դեմս անարգված աստվածների\*: Հոմերական սիստեմում երդում խախտողը պատժվում էր սակրալ իրավունքի սանկցիայով և հրդմնազանցն իր դեմ էր հարուցում աստվածների դայրույթը ու սրա հետ կապված սարսափելի հետևանքները, որոնց նա ենթարկվում էր ո՛չ միայն կենդանության ժամանակ, այլև մահանալուց հետո (Հադեսի թագավորությունում): Այս օրինակները ցույց են տալիս, թե սակրալ կարգավորումը ինչ-

\* И. Покровский, История римского права, стр. 34.

պիտի ազդեցութիւնն է ունեցել քրեական բնույթի իրավահարաբն-  
բութիւններն ի վրա: Սակրալ իրավունքի սանկցիաները, սակայն,  
թափանցում էին նաև ընտանեկան հարաբերութիւններն, ժառան-  
գութիւն կարգավորման, ինչպես նաև հասարակական իրավունքի  
և միջազգային իրավունքի հարաբերութիւններն մարզը:

Հոմերական սիստեմի համաձայն, ամուսնութեան հովանավոր-  
ներն էին Հերան և Արտեմիդան: Թագավորական իշխանութեան ժա-  
ռանգման վերաբերյալ «Իլիականում» հիշատակվում է սակրալ  
սանկցիայի կլասիկ օրինակ՝ Ագամեմնոնի հուշակալոր գավազանը,  
որ նրա իշխանութեան խորհրդանշանն էր, Ջեսը արամագրում է  
Հերմես աստծուն: Վերջինս այն հանձնում է Միքեևի թագավոր Պե-  
լոպսին: Սրանից գովազանն անցնում է նրա որդի Աթրևոսին,  
իսկ վերջինս հանձնում է Ագամեմնոնին: Հետևաբար, Ագամեմնո-  
նի իշխանութիւնը բխում էր ժառանգականութեան գծով գործող  
սակրալ իրավունքի սանկցիայից:

Կրոնական սանկցիայի թափանցումը հոմերական սիստեմի  
հրապարակային իրավունքի հարաբերութիւններն մարզը արտա-  
հայտված է հասարակական այն ֆունկցիայով, որի միջոցով բա-  
ցահայտվում և սահմանվում էր աստվածների կամքը՝ հասարա-  
կական-պետական զանազան միջոցառումների և ձեռնարկումների  
ժամանակ, ինչպես, օրինակ, ուղղմական արշավանքի պահին կամ  
երբ անհրաժեշտութիւն էր զգացվում պայքար կազմակերպել ժո-  
ղովրդական ազնաների դեմ (համաճարակներ, երաշտներ և այլն):  
Նման դեպքերում աստվածների կամքը, իբրև առաջիկա հասարա-  
կական ձեռնարկման հաջողութեան կամ անհաջողութեան ազդուր,  
պետք է մեկնարանեին գուշակները (մարդարեւները) թուշունների  
թոխըով, դրանց ձայների ելեէջներով և զանազան այլ նախանշան-  
ներով: Այդպիսի նախանշաններով աստվածների կամքի մեկնու-  
թիւնը պահանջում էր, որ գուշակը զինված լինի հատուկ բարդ  
գիտելիքներով: Ուստի Հոմոսում այդ մասնագիտութիւնը կենարո-  
նացած էր ավգուրների քրմական կոլեգիայում: Աստվածների կամքը  
գուշակում և մեկնում էին ավգուրները, իսկ սրանց իրավունքներն  
ու պարտականութիւնները, նրանց մեկնութիւններն ահեղ սանկ-  
ցիաները բխում էին սակրալ իրավունքից:

«Իլիականում» հիշատակվող Դոդոնը՝ Ջևաի հնագուշն սրբա-  
վայրը, նրա պատգամախոսարանով, սուրբ կաղնով, իբր գտնվում  
էր (գիտնականների կարծիքով) Թեսալիայի խորքում, Սկոթուզ  
քաղաքից ոչ հեռու: Մինչդեռ «Ողիսականում» հիշատակվող Դո-

դոնը գտնվում է էպիրոսում: Իլիականի XVI երգի 233—235 տողերում կարգում ենք.

«Ձևս Պելաղոյան և Դոդոնյան, զու հեռագույն հեռարնակ,  
Ով ցրտաշունչ Դոդոնի տեւ,—շուրջ ապրում են Սելլերը՝  
Գետնախշաի քրմերդ վեհ, որոնք սարեր չեն լվանում»:

Այդ սելլերն էլ հենց Ձևսի սրբավայրի քրմերն էին: Նրանք խստաբարո էին, որովհետև աստվածների կամքի վերաբերյալ նրանց գուշակութունները բխում էին սակրալ սանկցիայից, իբրև ահեղ և անառարկելի մի նորմա: Դոդոնի սրբավայրում էր գտնվում հուշակավոր կաղնին, որի շարժումներով էլ արվում էին գուշակութունները: Դոդոնի սրբավայրում կատարված պեղումների ժամանակ գտնվել են կասյարե տախտակներ, որոնց վրա գրված են պատգամախոսի (օրակույ) պատասխանները գործնական բնույթ կրող ամենատարբեր հարցերին: Պատմաբանների վկայությամբ հին կաղնու կատարի շարժումները, այդ կաղնու արմատներից հորդացող աղբյուրի խոխոջյունը և պղնձյա ամանների զրնգոցը, երբ դրանք զիպչում էին քամուց օրորվող լարին, մեկնաբանվում էին իբրև մարդկանց հետ զրուցող աստծու ձայն:

Աստվածների կամքի մեկնաբան գուշակ Քալխասը հաճախ է հանդես գալիս «Իլիականում».

Ինքը Քալխասը Թեստորածին՝ հավահամայնը վեհագույն,  
Նա քաջ դիտեր, ինչ է լինում, ինչ է եղել կամ կլինի.  
Ապոլոնից աստվածազոր գուշակութան ձիրք ստացած՝  
Նա էր նավերն աքայացոց առաջնորդել դեպի Իլիոն:

(«Իլ.», I 69—72)

Իր աշխատանքի այդ շրջանում Քալխասը, Աբիլլեսի պահանջով, պետք է մեկնաբաներ աստծո կամքը այն աղետի (ժանտախտ) վերաբերյալ, որին ենթարկվել էր աքայացիների բանակը:

Մի ուրիշ անգամ Քալխասը իր գուշակութունը աքայացոց հաղորդում է Աբիլիի նավահանգստում, Տրոլական արշավանքի հենց նախօրյակին («Իլ.», II 301—332):

Դոդոնի քրմերի, Քալխասի, Քրիդ քրմի, հուշակավոր կույր քուրմ Թերեզիայի դիրքը, նրանց իրավունքներն ու պարտականությունները, գործունեության խիստ ծիսական կարգավորումը, նրանց հասարակական արտոնությունները և այլն սահմանվում էին սովորական սակրալ իրավունքի ինստիտուտներով:

Վերջապես, սակրալ իրավունքի սանկցիաները ներթափանցում էին նաև միջազգային իրավահարաբերությունների մարզը: Միջազգային հարաբերությունների իրականացման ֆունկցիան, ինչպես դա տեղի ուներ հումեական ֆեցիալների կոլեկիայում, հումերական սխտեմում իրականացնում էին մունետիկներն ու սուրհանդակները: «Իլիականի» մեջ հաճախ են հանդես գալիս սուրհանդակներ Թալֆիրոսը, էգրիբաթը և ուրիշներ: Սրանց իրավունքները, պարականություններն ու արտոնությունները հավաստված են սակրալ իրավունքով:

Սակրալ իրավունքով էին սահմանվում աստվածների դիրքն ու իրավունքները մարդկային հասարակության հետ ունեցած հարաբերություններում:

Աստվածները իրավունք ունեին հնազանդեցնելու մարդկանց, ենթարկելու իրենց կամքին, հարկադրելու, որ նրանք մեծարեն ու հարգեն իրենց, զոհաբերությամբ արտահայտեն իրենց նվիրվածությունը: Սակրալ իրավունքի այդ ֆունկցիայի էմպիրիկ իրականացումը դրսևորվում էր պաշտամունքի և կրոնական արարողությունների բաղմազան ձևերով: Մարդիկ պարտադրվում էին իրենց գործերն ու անելիքները համաձայնեցնել աստվածների կամքի հետ: Աստվածներն էլ իրենց հերթին, պարտավոր էին հովանավորել, պահպան կանգնել և պաշտպանել մարդկանց, արդարամիտ օրենքներ տալ և հսկիլ, որ դրանք կատարվեն անթիրի: Սակրալ իրավունքի համաձայն, մարդիկ իրավազոր են օգնություն և ղեկավարություն ակնկալելու աստվածներից: «Իլիականի» բովանդակությունը հարուստ նյութ է պարունակում այս դրույթի հիմնավորման համար: Ողիսեսը, որ զսպում էր դեպի հայրենիք փախուստի ուղին դիմող աքայացիների բանակը, վկայակոչում է աստվածների հեղինակությունը (տե՛ս «Իլ.», II 196—197, 204—207): Ռազմական պարտության համար Ադամեմոնը ցասումով պախարակում է Ջևսին՝ աքայացիների նկատմամբ գրաված դիրքի՝ նենգության ու խարդախության համար («Իլ.», IX 17—28): Պարիսի և Մենելավոսի մենամարտի վերաբերյալ դաշինք կնքելիս կողմերը ազերսանքով հայցում են, որ աստվածները հետևեն դաշինքի ու երդման կատարմանը, ինչպես նաև զոհաբերություն են անում աստվածներին («Իլ.», III 340—382 և հաջ.):

Աքայացիները, առանց աստվածներից թույլատվություն վերցնելու և նախապես շկատարելով սակրալ իրավունքով հավաստված զոհաբերության արարողությունը, կառուցում են պաշտպանական

պարիսպներ: Եվ քանի որ այդ ամբողջությունները կառուցվել էին առանց աստվածների սանկցիայի (=սակրալ իրավունքի), ապա դրանք ենթակա էին ոչնչացման ու խորտակման («Իլ.», XII 12—36):

Աստվածները, Հեկատորի դիակը վերադարձնելու անհրաժեշտությունը հիմնավորելու նպատակով, մեկ առ մեկ նշում են նրա առաքինություններն ու քաջագործությունները, այդ թվում նաև նրա բնավորության էական գիծը, այն, որ կյանքում նա շարունակ մեծարել է աստվածներին և հոյակապ գահարկություններ արել նրանց («Իլ.», XXIV 33—35, 65—70): Արիլլեսը Հեկատորի դիակը վերադարձնելու համաձայնությունը տալիս է սուկ սակրալ իրավունքի սանկցիայով, Ջևաի հրամանով («Իլ.», XXIV 128—140): Սակրալ իրավունքի հիմնական գրուչիներից մեկն էլ սովորույթով հավաստված, աստվածների և մարդկանց միջև դաշինք կնքելու պրակտիկան էր (այս մասին տե՛ս ստորև, աշխատության II մասում):

ԸՆՏԱՆԻՔԸ ԵՎ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԸ ԸՍՏ ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ  
ԻՐԱՎԱԳԻՏԱԿՑՈՒԹՅԱՆ

Ընտանիքն ու նրա կազմակերպությունը և՛ նախապատմական, և՛ պատմական դարաշրջաններում միշտ հասարակական մեծ ֆունկցիա են ունեցել, այդ պատճառով էլ, իբրև պրոգրեսի հզոր գործոններ, չէին կարող կենտրոնական տեղ չզբաղել Հոմերոսի սահղծագործության մեջ: Ընտանիքի էվոլյուցիան, սկսած նրա գոյության ամենապրիմիտիվ ձևերից մինչև զարգացման բարձրագույն փուլը, ներկայանում է մեկ ձևերի հետևողական փոփոխություն:

«Իլիականի» և «Ոդիսականի» տվյալների համաձայն, հոմերական սիստեմին հատուկ է նահապետական բնտանիքի մենամուսնության (մոնոգամիայի) գերիշխող ձևը, որը, սակայն, իր վրա կրում էր նախապատմական և պատմական նախորդ ֆորմացիաների ակներև հետքերը: Հոմերական հասարակության մեջ կնոջ դիրքն ու վարքը բնորոշվում է նրա անադատ վիճակով. սրանում արտահայտվում էր սովորույթի իրավունքի սանկցիան: Կինը դրանք ընդունում էր իր ամուսնու, բնտանիքի ավագի ենթակայության ու վերահսկողության տակ: Հին-հունական փիլիսոփայական միտքը մեկնում էր այն նախադրյալից, որ մարդկային ասոցիացիաների հիմնական միավորը բնտանիքն է՝ հայրական իշխանություն, և

որ տոհմն ու ցեղը իրենցից ներկայացնում են հասարակական ինտելեկտուալ, որ գոյանում է ընտանիքի, իբրև սոցիալական բջջի, բնական բազմացման ու տրոհման միջոցով: Այս տեսութունը, որ գիտություն մեջ իշխում էր մինչև Մորզանի, Բախովենի և Մակ-Լեննանի ուսումնասիրությունների երևան գալը, հիմնավորել է Արիստոտելը (տե՛ս «Պոլիտիկա», I 17): Հոմերական էպոպեայում («Ոդիսական», IX, 112—115) հանդիպում ենք կիկլոպների ընտանեկան միություն բնութագրմանը.

«Ձունեն նրանք օրենք ու խիղճ, խորհրդական և վեհ արջան, և ապրում են սեզ լեռների կատարներին ու խորափոր անձավներում, իրենց կանանց, զավակներին դատում, իշխում են բռնաբար...

Այս կտորի մեկնաբանությունը Արիստոտելը դրել է ընտանիքի ծագմանը և նրա նշանակությանը նվիրված իր ուսմունքի հիմքում: Նա պնդում էր, որ ամուսնու և կնոջ, արիոջ և ստրուկի միությունից ծագում է համակեցություն սկզբնական ձևը, այսինքն՝ ընտանիքը, իսկ մի քանի աչյալիսի սկզբնական ձևերի (ընտանիքների) բազմացումից գոյանում է գյուղական համայնքը (κωμῆ): Արիստոտելի կարծիքով, աչյալիսի նախապատմական ընտանիքի օրինակ է հանդիսանում հենց կիկլոպների ընտանեկան միությունը, որ նրկարագրել է Հոմերոսը:

Մորզանի տեսությամբ նախնական ձև է հանդիսացել ընտանիքի արենակեցական կապը, որի հիմքում ընկած է եղել հարազատ և կոլլատերալ եղբայրների և քույրերի ամուսնությունը: Այդ ինստիտուտի ուղղմենտը պետք է համարել «Իլիականում» հաճախակի հիշատակվող էպիկա-դիցաբանական այն փաստը, որ Ջեսի «ոսկե-զահիկ» աստվածուհի Հերան եղել է նրա հարազատ քույրը: Ավելին, այդ սկզբունքը կենսագործված ենք տեսնում նաև Ջեսի թագավորության նախորդող շրջանի աստվածներին նվիրված դուրյալներգություններում: Հոմերական էպոպեայի տվյալները կարող են հիմք ծառայել պնդելու, որ հունական նախնադարյան ընտանիքը սկզբնապես խարսխվում է մայրական իրավունքի և տարամուսնության (էկզոգամիայի) կարգավորման վրա: Այսպես, Պերիամոսի որդի Լիկավոնը, գտնվելով մահվան սպառնալիքի տակ, աղաչում էր, որ Աքիլլեսը խնայի իրեն.

Բայց քեզ մի խոսք ասեմ զազտնի, ե թո մտքում պահիր դու այն.  
Մի սպանիր ինձ, դի համամայր եղբայրը շեմ ես Հեկտորի,  
Որ ջախջախեց աղնվարարո և քաջասիրտ ընկերոջդ:

(Վիլ., XXI 94—96):

Հեռակարար, Լիկալժոնը խնդրելով, որ իրեն խնայեն, իրրև կրու-  
 վան բերում էր այն փաստը, որ իբր նա Հեկտորի «համամայր կղ-  
 րացրը» չէ: Ըստ Հոմերոսի, համամայր կղբոր սպանությունը դիտ-  
 վում էր իրրև մեծագույն կորուստ: Այս սկզբունքի վրա է կառույց-  
 ված նաև Մեկեպրոսի առասպելը, որին նշոյում է նրա մայր Ալ-  
 ֆեան, որդուն մեղադրելով համամայր կղբոր սպանության մեջ  
 («Խլ.», IX, 564—571): Այս տվյալները լիովին համապատասխա-  
 նում են Պլուտարքոսի և Պավղանիայի այն հաղորդումներին, թե  
 կրետեացիները և մեսսենացիները իրենց ծննդավայրն անվանել են  
 ոչ թե հայրենիք ( πατρίς ), այլ մայրական հող ( μητρικς ): «Եթե  
 որեւէ մեկը հարեանին հարցում անի նրա ծագման մասին, նա իր  
 տոհմաբանության վերաբերյալ տեղեկություն է տալիս մայրական  
 կողմից և թվում է իր մոր մայրերին»: Մայրիշխանության  
 իրավագիտակցության վերաբերյալ Հոմերոսի տվյալները հաստա-  
 տելու տեսակետից առանձնապես շահեկան է Աթենք քաղաքի ան-  
 վանման վերաբերյալ եղած առասպելը: Երբ այդ քաղաքի շրջա-  
 կայքում հողի բնդերքից անսպասելի բուսում է Չիթենին և հոր-  
 դում խոխոջուն աղբյուրը, քաղաքի բնակիչները, հարցում անելով  
 պատգամախոսին և տեղեկանալով, որ ձիթենու տակ գտնվում է  
 Աթենաս աստվածուհու ուժը, իսկ աղբյուրի տակ՝ Պոսիդոն աստծու  
 անձնավորումը, ժողովրդական ժողով են գումարում, որոշելու հա-  
 մար, թե ո՛ւմ անունով կոչեն քաղաքը՝ Աթենասի՝ թե Պոսիդոնի:  
 Եվ քանի որ ժողովրդական ժողովում, ըստ առասպելի, ձայնի իրա-  
 վունք ունեցող կանանց թիվն ավելի էր, քան տղամարդկանց, ապա  
 որոշում է կայացվում քաղաքին շնորհել Աթենասի անունը: Մուկե-  
 նած Պոսիդոնը, վրեժխնդիր լինելով, ջրասույզ է անում Ատտի-  
 կան: Այն ժամանակ, զայրացած Պոսիդոնի գուլթը շարժելու նը-  
 պատակով, տղամարդիկ որոշում են սահմանափակել կանանց  
 իրավունքները և ծագումնաբանությունը օրինական համարել հայրա-  
 կան գծով (տե՛ս Ավգուստին, Civ, Dei, 18, 9): Դիցաբանական այս  
 պատմվածքի հիմքում ընկած սկզբունքը համապատասխանում է  
 էսքիլոսի «Օրեսթես» տրիլոգիայի հիմքում ընկած առասպելի բո-  
 վանդակությանը, որի համաձայն իր ամուսնուն սպանած կնոջ  
 ոճիրը հակադրվում է որդու ոճիրին, որը, սպանելով մորը, վրիժա-  
 ոու է լինում հոր մահվան համար: Այստեղ հիանալի է հնչում տրա-  
 գեդիայի եզրափակիչ ակկորդը, ըստ որի Աթենքի ծերակույտի  
 (արեոպագ) դատավորների ձայները բաժանվում են հավասար մա-  
 սերի: Այն ժամանակ, Աթենաս աստվածուհին, իբրև մի կին, որ ան-

ընդունակ է մայր լինելու և ծնված չի հղկւ մորից, քվեատուփի մեջ քար է պցում Օրեստեսի օգտին, որով և հռչակվում է հայրութեան և հայրիշխանութեան սկզբունքի հաղթանակը:

Հոմերական էպոսայայի սիստեմում զգացվում են մայրիշխանութեան դարաշրջանում կիրատի, այսինքն՝ տաղրութեան իրավական ինստիտուտում գոյութեան ունեցող պունալու (Մորգանի տերմինոլոգիայով) ընտանիքի ռուդիմենտալ հետքերը, երբ հանգուցյալի ունեւ հղբոր հետ այրի կնոջ կենակցութեանը դիտվում էր իբրև պարտադիր մի բան: Պարիսի մահից հետո Հեղինեն կենակցում էր նրա ավագ եղբայր Դիոֆոբի հետ, իսկ Հեղետորի այրի Անդրոմաքեն դառնում է ամուսնու եղբայր Հեղենոսի կինը: Ընտանեկան հարաբերութեանների պունալու սիստեմի իրավագիտակցութեանը մերժում էր եղբայրների և քույրերի ամուսնութեանը, պայմանով, որ եղբայրների երեխաները, ճանաչվելով իբրև եղբայրներ ու քույրեր, նույնպես զրկվում էին միմյանց հետ ամուսնական կապերի մեջ մտնելու հնարավորութեանից:

Նախապատմական Հունաստանում ամուսնական կապ հաստատելու միջոց, ըստ ամենայնի, համարվում էր առեանգումը: Այս հանգամանքը հաստատվում է այն զրուցումով, որի համաձայն Պարիսը փախցնում է Հեղինենին: Վերջինս, ինչպես հետևում է «Իլիականի» բովանդակութեանից, տրուլացիների իսկ իրավագիտակցութեան համաձայն, համարվում էր Պարիսի օրինական կինը: Հեղինենի նկատմամբ անբարեհամբույր վերաբերմունքը, շինելով Պարիսի հետ նրա կենակցութեանը անօրինական համարելու հետևանքը արդյունք էր սոսկ այն բանի, որ այդ ամուսնութեանը ճակատագրական և ազետաբեր եղավ Տրուլայի համար: Հոմերոսը ամենուրեք Հեղինեն Արգիլացուն անվանում է Պարիսի ամուսինը: Վերջինս էլ նրան համարում է իր օրինական կինը, վկայակոչելով աստվածների կամքը, որոնք պայմաններ են ստեղծել այդ ամուսնութեան համար: Հետևաբար, հոմերական սիստեմի իրավագիտակցութեամբ աղջիկ փախցնելը ամուսնութեան սովորութի իրավունքի ձևերից մեկն էր:

«Իլիականում» և «Ոդիսականում» երևան են գալիս նաև նախնադարյան ընտանեկան սիստեմի առանձին դաժան վերապրուկներ, երբ ոչնչացնում, գցում կամ զոհարեում էին երեխաներին, սպանում դառամյալ ծերունիներին: Աղբյուրներից մեզ հայտնի է, որ Խիոս կղզում գործադրվում էր մի օրենք, որի համաձայն 60-ից անց բոլոր ծերունիները թունաւորվում էին, որպեսզի կենդանի մը-

նացածները աննդի պակաս շղզան: Յոթերորդ դարի (մ. թ. ա.) քնարերգու Միմներմին ծերությունը սարսափելի էր թվում: Մարդկային կյանքի ցանկալի տևողությունը նա համարում էր 60 տարին: Սոֆոկլեսը («էդիպը Կոլոնելում», էջ 1265 և հաջ.) զայրագին նզովում է ծերությունը, իսկ Հոմերոսը ծերությունը որակում է ծանր, սարսափելի, վշտալի և կործանարար մակղիրներիով: Հին Հունաստանում երիտաներ գցելու սովորույթը նկատվում է նաև հետագա դարաշրջաններում: Սպարտայում, օրինակ, զյուս էին տղեկ և հիվանդոտ երիտաներին: Տղեկ ազգիկների նկատմամբ զործում էր սովորույթի իրավունքի ինստիտուտը, որ կոչվում էր  $\epsilon^{\circ}\gamma\iota\nu\tau\epsilon\upsilon\alpha\delta^{\circ}\varsigma$  և թույլ էր տալիս մանկանը զնկ կավի ամանի մեջ և զին նետել Երեխաներին գցելու սովորույթին մենք հանդիպում ենք նաև Արիստոտելի պետություն սխեմում: «Ելիականում» Հոմերոսը հիանալի կերպով է նկարագրել տղեկ երեխաներին գցելու փաստը: Օլիմպոսի դարբին Հեփեստոսը Թեպիսին պատմում է իր վաղեմի ճակատագիրը, ասելով.

«Երավ որ վեհ, զերամեծար զիցուհին է իմ հարկի տակ,  
նա, որ փրկեց ինձ կորուստից, և որ նեավեցի ցած՝ իմ լպիրը  
Մոր ցանկությունս: Նա կամեցավ ինձ թաքցնել իրի կազի,  
եվ հիրավի, սիրտըս պիտի տեսնե՞ր զես շատ առնջանք ու ցավ»:

(«Ել.»., XVIII 394—397):

Երեխաներին զոհարերելու սովորույթի (տե՛ս բիրիական պատմվածքն այն մասին, թե ինչպիս Աբրահամը զոհարերում է իր որդուն, «Աստվածաշունչ», XXII 1—12) վերաբերյալ վկայություններ կան Տանտալոսի, Տիդեսի, Իանասայի, Լիկավոնի, Մինոսի և այլոց մասին հորինված առասպելներում: Իանասան, Ադամեմոնի գուստրը, Արթեմիս աստվածուհու կամքով զոհարելի է Աբլիդի նավակայանում, արայական բանակի զեպի Տրով շարժվելու նախօրյակին (տե՛ս Էլիբիպիդես, «Աբլիդի Իանասան»): Հոմերոսը, հավանաբար, անհրաժեշտ չի համարել, որ այս զեպը տեղ գրավի իր էպոպեայի մեջ: Այնուամենայնիվ, «Ելիականում» այդ զեպի մասին պարզորոշ ակնարկ արվում է («Ել.»., I 104—107):

Բացի սովորույթով սրբազորված առևանգումից, որ հավաստված էր հոմերոսյան իրավագիտակցությունը, էպոպեայում մենք հանդիպում ենք ամուսնության ձևերից մեկի՝ կնոջը զնկլու բացահայտ հետքերի: Հոմերական այս ինստիտուտը լիովին համապատասխանում է հոմեական իրավունքով նախատեսված *coemptio*-ին,

այսինքն կնոջը նրա pater familias-ից կամ նրա խնամակալից զընելու գործնկարկրպին: Հին ռուսական իրավունքի համաձայն կնոջ գնելը սլավոնների ամենահին սովորույթներից մեկն էր: Կնոջ զընման՝ իբրև ամուսնության միջոցի մասին, վկայում է նաև Արխատտիլը («Պոլիտիկա», II 5, 12): Կինը, իբրև իրավաբանորեն հավաստված սովորական առուծախի, գործարքի օրյակտ, անխուսափելիորեն ստանում էր զույգի նշանակութուն, որի հետ ամուսինը կարող էր վարվել ըստ իր հայեցողության (jus uli et abuti): Ամուսնության այս ձևի մասին Հոմերոսը հիշատակում է «Իլիականում», որտեղ ալջիկները դիտվում են որպես ծնողներին եղներ ձեռք բերելու հնարավորություն ստեղծողներ: (= Περδεδ'οι ἀλ'ἔσειβ'αἰσ| «Իլ.» XV III, 593): Այս դեպքից բացի, հոմերոսյան պոեմները հաճախ վկայակոչում են փեսացուներին, որոնք նվերներ են բերում հարսնացուին: Գնված կինը ամուսնու տանը դառնում էր ջանասեր մի սպասուհի, իսկ կանանցից ավագագույնը օժտվում էր մյուսներին ղեկավարելու իրավունքով: Այնուհետև, կանանցից մեկին վերապահվում էր կրոնական պաշտամունքի արարողություններ կատարելու բացառիկ իրավունքը: Այսպես, ծերունի Անթինորի կինը, Կիսիսի դուստր Բեանին, որ Աթենասի տաճարում քրմուհի էր, կատարում էր պաշտամունքի կրոնական ծեսեր («Իլ.», VI 297—300): Հոմերոսի նկարագրած մոնոգամ ընտանիքում իրավական հիմնական սկզբունքները հանդում էին հետևյալին. ա) ամուսինը հեղինակավոր կերպով և հրամայաբար պահանջում էր, որ կինը լինի հնազանդ և կատարելապես ողջախոհ, մինչդեռ ինքը ազատորեն օգտվում էր կոնկուրինատի իրավունքով (օրենքով չհաստատված կենակցութուն Հին Հուսում): Նման անհավասարությունը հաճախ հարուցում էր կնոջ վայրույթը.

Եվ նրա հետ խելույն գնաց, վառ հրազը ձեռին բռնած՝  
 Պեյսևնորյան Օփսի դստրիկը՝ Եվրիկեն հովատարիմ:  
 Սրան, մատաղ գեռ հասակում, մի ժամանակ գեհց լայնրթի  
 Իր սևփական միջոցներով ու վճարեց արժեքն ուղիղ ըսան եղան,  
 Որին նա իր ամուսնու շափ և հավասար մեծարում էր իր հարկի տակ,  
 Բայց մահիճին նրա երբեք չէր մոտենում, կնոջ խանդից միշտ  
 խույս տալով:  
 («Ու.», I)

բ) Կանայք առհասարակ ճնշված էին և, իբրև վերահսկողության ենթակա, հպատակվում էին ամուսնուն կամ ընտանիքի ավագ տղամարդկանցից մեկին:

Մինչ իր մտքը պատասխանեց և խոսքն ասաց Բեկեմարոսը խորիմաց.  
 «Մայր իմ, ոչ որ Աբրայանց մեջ այժմ չի կարող տիրել, իշխել այս ազնոյին.  
 Ում կամենամ, ես այն կտամ, կամ կմերժեմ: Ինձնից բացի, իրավունքն այդ  
 Ոչ որ չունի, ոչ ասպոսած Իլիակի իշխանները արժանահաղթ,  
 Ոչ էլ նրանք, որ իշխում են Էլիյայի լայն, ձիարույժ կղզիներին:  
 Իսկ զբանջից բնավ ոչ որ ինձ չի կարող արդէր լինել, եթե ես տամ  
 Կամ նվիրեմ Ուրիսի մեծ աղեղը այս շրջիկին, Բեկուզ ամբիշտ:  
 Իսկ զու գնա բո սենյակը, գործը հոգա այնուղ հիմա,  
 եւ հետեիր բո գործվածքին ու ոստայնին: Հրամայիր ծառաներին,  
 Որ աշխատանքը կատարեն: Իսկ աղեղը տղամարդկանց գործն է միայն,  
 Մանավանդ իմ: Եւ իմ տան մեջ ես եմ միայն իշխող տերը իրավագործ»:

(«Ող.», XX I):

Կանայք ոչ միայն իրավազուրկ էին, կամ օժտված սոսկ շնչին  
 իրավունքներով, այլև հանդիսանում էին իրենց ամուսինների պատ-  
 ժիշ իշխանութիւնն օրգելիտները, ինչպէս դա բխում է Զևսի, նրա  
 կնոջ Հերայի և դստեր Աթենասի փոխադարձ իրավահարաբերու-  
 թյուններից,

«Դու, շարունակ կասկածամիտ, լրտեսում ես ինձ մշտապէս,  
 բայց շեւ կարող անել ոչինչ. դու զրանով է՛լ ավելի պիտի կտրես  
 սիրտս քեզնից, և այդ աղետ կբերի քեզ: Եթե ճիշտ է քո ասածը,  
 ապա ես հենց այդ եմ ուղում: Լավ կլինի՞ նստես անխոս, հնազանդ-  
 վես իմ խոսքերին, ապա թե ոչ քեզ շին՝ օգնի աստվածներն իսկ  
 Օլիմպացի, երբ քո դիւսին բարձրանա իմ ահագնագույն ձեռքը հան-  
 կարծ»: («Ի.», I 561—567):

«Ինչո՞ւ եք դուք այդպէս տխուր, ով Աթենաս, և դու, Հերա...  
 Արդ՝ ասեմ ձեզ, և այս խոսքն իմ կատարվելու է անթերի.  
 Զեր կտորի մեջ, իմ փայլակից շանթահարված, երբեիցե  
 Ետ չէիր գա դուք Օլիմպոս, Օթարանը անմահներին»:

(«Ի.», VIII 446, 453—455).

«Տեսաւ նրանց Զևսն Եդայից ու զայրացաւ ահագնակի  
 Եւ ուղարկեց իր պատգամով նա Իոիսին սոկեթէիկ.  
 Թոիր, Իոիս, ես տուր զբանջ, և թույլ շտաս ասոջ գնալ:  
 Քանզի բնավ լավ չի լինի, եթե կովում մենք հանդիպենք:  
 Ահավասիկ աւու՞մ եմ ես, և ասածս կկատարվի.  
 Եջարչախում ձիանց ոտքերն այդ կառքի տակ փայլենազարդ,  
 կառքից իրենց դուրս կնետեմ, կխորտակեմ կառքն հիմնովին,  
 Եւ շրջադարձ տասը տարի դիցուհիները շնն կարող  
 Բուժել վերբերն՝ իմ ահավոր շանթ-որոտից առաջացած»:

(«Ի.», VIII 397—405):

Չնայած կնոջ ճնշված և բայահայտորեն անհավասար վիճակին, հոմերական իրավագիտակցության սխտեմը նրան էականորեն կարևոր ֆունկցիա է վերապահում ընտանեկան կյանքում և կենտրոնական տեղ՝ ընտանեկան տնտեսության բնագավառում, մի հանգամանք, որ հաստատվում է Պեննիլոպեին ուղղված Թելեմաքոսի խոսքերով, նմանապես և Անդրոմաքեին՝ ուղղված Հեկտորի վերոհիշյալ խոսքերով («Իլ.» VI 689—692): Գեո ալեկին, կինը երեսամենրի հետ մասնակցում էր ընդհանուր ճաշկերույթներին, այսպես, Բապուհի Արևտեն, որ առաջնորդվում էր մայրիշխանության սկզբունքով, բարձրադիր պահին բազմած, մասնակցում էր ֆեսակների արքա Ալկինոսի ապարանքում կազմակերպված խնջույքին և զբան ուղեկցվող զրույցներին («Ոդ.», XI): Պեննիլոպեն ազատ ներս ու դուրս էր անում այն շենքից, որտեղ կերուխում էին անում փեսացուները («Ոդ.», XVIII): Լակեդեմոնում, ուր ժամանել էր Տելեմաքը և որտեղ նրա պատվին խնջույք էին տալիս, Հեղինեն ոչ միայն ջանասիրաբար մասնակցում էր ուրախությանը, ոչ միայն եռանդուն հողացողությամբ էր շրջապատել Թելեմաքին, նրան սփոփելու և հանգստացնելու համար, այլև արտակարգ ինքնուրույնություն է հանդես բերում նրա մեծ հոր մասին տեղեկություններ հաղորդելիս («Ոդ.», IV)\*:

ԺԱՌԱՆԳԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔ, ՍԵՓԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ,  
ԳԱՇՆԱԳԻՐ

Սեփականության իրավունքը խիստ էֆեկտիվ և ուժեղ արտահայտություն է գտել «Իլիականում» նկարագրված իրադարձություններում: Ագամեմոնոնը, լինելով հսկայական հարստությունների, բազմաթիվ քաղաքների տեր, խոստանում է յոթ քաղաք նվիրել Աքիլլեսին: Լիկիացիներ Սարպեդոնը, Պանդարը և ուրիշներ վկայակոչում են սեփականության իրավունքը, երբ նրանց մատնացույց են անում Լիկիայում թողած նրանց խոշոր գույքը: Գերի ընկած բոլոր հերոսները խոշոր փրկագին են առաջարկում ոսկով, արծաթով և այլ գույքով (օրինակ, Հեկտորը, Լիկավոնը և ուրիշներ): Ռազմական ամբողջ ավարը բաժին է ընկնում թագավորներին և իշխաններին:

Քաղաքացիական իրավահարաբերությունների ոլորտում առանձնապես էական դեր են խաղում դաշնագրային իրավունքը և

\* «Ընտանիքը և ընտանեկան իրավունքը ըստ հոմերական իրավագիտակցության» բաժինը զբիխ մենք, ի միջի այլոց, իրրև նյութ օգտվել ենք Ն. Օրնորսկու «Ընտանիք» հոդվածից:

առ ու ծախի իրավունքը, իբրև փոխանակային շրջանառութեան իրենդրոգրական արտահայտութեան: Գործողութեան մեջ է գրվում փրկագնի պայմանագիրը: Գերիների վաճառքը տեղի էր ունենում կղզիներում, ինչպես վարվում էր Արիլիսը: Յագոնի որդու արայացիների ճամբար բերած զինին արայացիները գնում էին, փոխարենը վճարելով մուշտակ, երկաթ, պղինձ, անասուն և այլն:

Պայմանագրերի կնքումը ուղեկցվում էր ծիսակատարական սիմվոլիկայով, իսկ զրանց կատարումը ենթակա էր աստվածներից և դիցաբանական այլ հեղինակություններից բխող դաժան պատժիչ միջոցների սանկցիային: Պայմանագրի հասարակական ֆունկցիան այն էր, որ նա համաձայնեցվում էր անհատական և հասարակական վարքագծի հետ: Պայմանագրի մասնակիցները կարող էին լինել ունալ կամ առասպելական էակներ (մարդիկ, ինչպես առանձին անհատներ, այնպես էլ ամբողջ կոլեկտիվներ, օրինակ, ցեղեր, հասարակական խմբեր, քաղաքներ, պետություններ և ժողովուրդներ, ինչպես նաև աստվածներ, հրեշներ, ստորերկրյա և երկրային ուժեր և այլն): Պայմանագրի առարկա կարող էին լինել մարդու, ունալ և ոչ-ունալ, — անհատների և կոլեկտիվների գործողություններ, իրական և ոչ իրական առարկաներ, բնական և կենսական երևույթներ, մարդու, աստծու և առասպելական այլ էակների որևէ գործողություն, աշխատանք և աշխատանքի արդյունք:

Մեկնելով պայմանագրի ահա այսպիսի բնութագրությունից, կարելի է հաստատապես պնդել, որ եզրագրական գերագույն աստված Ռա-Գարամախիսան, խառն նունի որդին, հոր հետ համաձայնություն է հիշել ոչնչացնելու մարդկային ցեղը, նրա վրա սևեռելով իր «չար աչքը» Հատոր աստվածուհու տեսքով: Մեր տեսակետով օբյեկտիվորեն երբեք գոյություն չունեցած Ռա-Գարամախիսի և նրա (նույնպես երբեք գոյություն չունեցած) հոր միջև մարդկային ցեղի ոչնչացման վերաբերյալ համաձայնությունը անշուշտ մի պայմանագիր էր, որ ունալ գոյություն է ունեցել ոչ թե առարկաների օբյեկտիվ աշխարհում, այլ սոսկ կոիպտական ժողովրդի երևակայության մեջ: Սա կղզի է առասպելական բնույթի պայմանագիր:

Հին պարսկական աստված Արամազդի (Ահուրա-Մազդա) և Զրադաշտի միջև կայացած համաձայնությունը հօգուտ երկրի վրա բարի գործերի և լույսի տարածման իսկական պայմանագիր էր, որ համապատասխանորեն ուներ իր ռեկվիզիտները (վավերապայմանները), մի պայմանագիր, սակայն, որ հղացել էր հին պարսկական ժողովրդի երևակայության մեջ: Եհովայի և Նոյի միջև կա-

յացված համաձայնությունը (պայմանագրի երկու սուբյեկտներն էլ գոյություն չեն ունեցել, ֆանտաստիկ են) այն մասին, որ՝ «եվ ոչ ևս մեռանիցի ամենայն մարմին ի շրինգիդե, և ոչ ևս եղիցի ջր-հեղեղ ջուրց ապականել զամենայն երկիր» (Աստվածաշունչ, Հին կտակարան, գիրք I, գլ. IX), եղել է իսկական պայմանագիր: Ճիշտ աչգպիսի պայմանագիր պետք է համարել մի կողմից Եհովայի և մյուս կողմից Արքահամի, Իսահակի և Հաղբրի միջև կայացած համաձայնությունը Խանահանի բոլոր հողերը սեփականություն իրավունքով վերջիններին տրամադրելու մասին և այլն (հմմտ. «Մովսես, I գիրք, 4, 10, 17 և V գիրք, 6, 7, 12, 13, 18, 23): Օլիմպիական աստվածների համաձայնությունը, ինչպես պատմում է առասպելը, որ կայացել է Պրոմեթևսին ազատելուց հետո, ծովային աստվածուհի Թեթիսին Թեսալիայի թաղավոր Պելիսի հետ ամուսնացնելու վերաբերյալ, բառիս բուն իմաստով իրենից ներկայացնում էր մի պայմանագիր, բայց, իհարկե, առասպելական, անիրական բովանդակությամբ պայմանագիր:

Դիոնիս աստու, Աթենքի թատրոնի հովանավորի, և Հադեսի միջև կայացած համաձայնությունը, որ տեղի է ունեցել (Արիստոֆանի «Գորտեր» կատակերգության համաձայն) ստորերկրյա աշխարհում, թատերական գործունեությունը շարունակելու համար մեծ էսքրիլոսին երկիր վերադարձնելու վերաբերյալ, ներկայանում էր իսկական, բնկուղ և առասպելական բնույթի, պայմանագիր:

«Իլիականում» կարգում ենք.

«Պատասխանեց նրան Հերան մեծապատիվ ու կայանյա.  
 ...Թողնեք, սակայն, թշնամանքը և մեկմեկու զիջող լինինք,  
 Ես քեզ զիջեմ, իսկ դու էլ ինձ, որ անմահներն չեսեսն մեզ:  
 Սակայն հիմա, դու շուտափույթ հրամայիր Աթենասին՝  
 Գնալ ահեղ մարտազաշտը արայացոց ու տրովացոց՝  
 Եվ ամեն կերպ անդ ճիղ թափել, որ տրովացիք ուխտը դրժած՝  
 Նախահարձակ գրոճ գործեն արայական զորքի վրա:  
 Ասաց: Եվ հայրն անմահների, նաև մարդկանց, համաձայնվեց,  
 Այս իսկույն Աթենասին ուղղեց խոսքն իր այս թևավոր.  
 «Թաիր շուտով գեպի բանակն արայացոց ու տրովացոց  
 Եվ աշխատիր, որ տրովացիք ուխտը դրժած, կրթմազանց՝  
 Նախահարձակ գրոճ գործեն արայական զորքի վրա»:

(«Իլ.», IV 50—72),

Ինչպես նախորդ տեքստի, այնպես էլ այս հաստվածի և նրա շարունակության առուտենտիկ և տրամաբանական մեկնաբանությունից բխում է, որ Հերան և Զեսը համաձայնություն են կիկլ միջադեպ (=պրոպոկացիա) ստեղծել ռազմական գործողություն-

ները շարունակելու համար: Այդ համաձայնությունը, որ անմիջապես գործադրութեան մեջ է դրվել (որովհետև «Այդպիսի գրգեց Ալեհնասին, որ վաղուց հենց այդ էր ուղում: Եվ փութաճեմ նա սլացալ զազաթներից Օլիմպոսի...») և այլն, («ԲԼ», IV 73 և հաջորդ տողերը), անկասկած, ոչ այլ ինչ էլք, ևլլև ոչ պայմանադիր:

Այս կարգի պայմանադիր է եղել կնքված Գիտմեղեսի և Գլաւկոսի միջև.

«Եկ մեր զենքը փոխանակենք, թող ուրիշներն էլ իմանան,  
Որ մենք իբր պարծնեամ ենք ընկերութեամբ մեր պապերիս:  
Այլ ասելով՝ կտորերից ցած իջան նրանք ու սեղմեցին  
Մեկմեկու ձեռք և երգվեցին միշտ բարեկամ լինել միմյանց:  
Սակայն Զեսո կրրոնոսյան՝ խելից հոնեց բաշ Գլաւկոսին,  
Ոսկյա զենքն իր փոխանակեց Տիդյանի հետ պղինձ զենքով՝  
Հարյուր եղան զին ունեցող զենքը՝ լսի արժեքով ինք եղան:

(«ԲԼ», VI 230—236),

Սակայն կողմերի իրավահարաբերություններում իրավական ռեկվիզիտները և առասպելական բովանդակությունը ամբողջ լիակատարութեամբ դրսևորվելու տեսակետից իր զարմանալի հստակութեամբ ու իրավաբանական կոնսարտկցիայի որոշակիութեամբ առավել բնորոշ է այն դաշինքը, որ կնքված է եղել հիլնայա աստվածուհի Հերայի և Քուն աստծու (Մահվան եղբոր,  $\Theta\pi\omega\varsigma$ , տե՛ս «ԲԼ», XIV 231—280) միջև:

Ամենից առաջ անհրաժեշտ է մատնանշել, որ Հերայի և Հիպնոզի (Քնի աստվածը) դաշինքն ունի իսկական, քաղաքացիական-իրավական բնույթ և իր իրավաբանական ամբողջ էություն բոլոր ռեկվիզիտներով հանդերձ տրանսցենդենտ է: Հերայի և Քուն աստծու դաշինքն ունի իր հետևյալ առանձնահատկությունները. առաջին, կողմերի միջև դաշինքի կնքմանը նախորդում են կոնկրետ բանակցություններ՝ դաշինքի պայմանների, նրա հիմնական ռեկվիզիտների, զլխավոր օբյեկտի և բովանդակության վերաբերյալ:

Գեաց, հասալ (Հերան)... նույնիսկ կեմնու շեն քաղաքը քաշ Թովասի,  
Ուր հանդիպեց Քուն աստծուն, Մահու եղբորը հարազատ,  
Եվ, թոնելով ձեռքը նրա, անվամբ կոչեց և խոսքն ասաց.  
«Աստվածներին և երկրածին բոլոր մարդկանց իշխող ո՛վ Քուն,  
Իմ խնդրանքները անցյալում դու կատարել ես շարունակ,  
Լսիր և այժմ, և ես հավերժ շնորհապարտ կլինեմ քեզ:  
Սկ դու Զեսի վառ աչքերը թարթիչների տակ թմրեցրու,  
Երբ միասին քուն մտնելիս, նրան սիրով իմ զիրկն առնեմ\*:

\* Հերա աստվածուհու և Քնի աստծու հանդիպման մանրամասն վերլուծու-

Քեզ փոխարենն ես կընծայեմ անկեղծ ու պերճ ոսկի բազմոց,  
Որ բեզ համար շինելու է Հեփեսոսոսը՝ իմ կազ որդին,  
Նաև շքեղ մի պատվանդան բազմոցի տակ, որի վրա  
ինչույքներում զու կղենս քերուշ ոտներըդ հանդստայանս:

(Երկ., XIV 230—240)․

Մահու եղբայրը, սակայն, մերժում է կղնաշյա Հերայի՝ իրավաբանական, քաղաքական-իրավունքի շեշտն իր վրա կրող նախական սլայմանները.

Եվ Հերային պատասխանեց Քունն հմայել և անուշիկ.  
«Հերա, դատրիկ Կրոնոսի, աստվածուհիդ ավագագույն,  
Հավերժ-անմահ աստվածներին հեշտ կարող եմ ես քնեցնել,  
Կարող եմ ես խոր քնի մեջ սուզել հորձանքն օվկիանոսի,  
Որ սկիզբն է արարչության և զոյության ամեն բանի:

Սակայն Զևսին Կրոնոսյան ոչ մի դեպքում չեմ հանդիմ  
ես մտտենալ, որ քնեցնեմ,—եթե ինքը չի պատվիրելս:»

(Նույն տեղում)․

Կոնտրագենտները, վերջ ի վերջո, համաձայնվում են դաշինք կնքել, որի հիմքում բնկած պետք է լիներ կողմերի գործողությունների ազատությունը, փոխադարձ համաձայնություններ գործարքի բովանդակության մեջ, անկաշկանդ կերպով փոփոխություններ մտցնելու սկզբունքը, նրանց, այսպես ասած, կամահայտություն սկզբունքը: Մահու եղբայր Հիպնոզի հետ Հերայի համաձայնությունը ներկայացնում էր իրավաբանական իսկական դաշինք (թեև բովանդակությամբ՝ տրանսցենդենտ), որի մեջ ստույգ սահմանված էին. 1. ներկայացված կողմերը (=Հերա և Հիպնոզ), 2. գործողության վայրն ու ժամկետը (=իրագործվում է անմիջապես, Իդա լեռան դագաթին), 3. դաշինքի ակկորդային բովանդակությունը, որ նախատեսում էր անձնական վարձակալության սկզբունքով ստույգ ֆիքսացված որոշակի գործողություն (=Հիպնոզը պարտավորվում էր քնեցնել Զևսին), ըստ որում ամենայն ճշտությամբ նշվում էր, թե Հիպնոզի մատուցած ծառայությունները բարոյական ու նյութական ինչպիսի փոխհատուցում պետք է ստանան (=Քարիտե Պալիթին՝ Դյուլթանքի աստվածուհին, կնության է տրվում Հիպնոզին, վերջինս ստանում է նաև Հեփեսոսոսի պատրաստած հրաշակերտ բազմոցը), 4. կողմերի՝ դաշինքից բխող ու ամենայն որոշակիությամբ ֆիքսացված իրավունքներն ու պարտականությունները, 5. դաշինքում նշված պայմանների կատարման հանդ սանկցիան

թյունը տրված է «Հոմերական վերացական հասկացությունների անալիտիկան» բաժնում:

(նախատեսվում էին այն երաշխիքներն ու շարժառիթները, որոնցով կարգավորվելու էր կողմերի վարքագիծը՝ իրենց իրավունքներից ճիշտ օգտվելու և պարտականություններն անթերի կատարելու համար), որի համաձայն նա, ով կխախտի պարտավորությունները կամ երգմնազանց կլինի, անխուսափելիորեն կենթարկվի սոսկալի և անբեկանելի հավերժական պատիժների.

...Քոնք խնդաց, ապա կրկին՝ պատասխանեց.  
«Երգվիր, Հերա, արդ Սաիգսի անդրժելի դու ջրերով.  
Եկ, կոսցիր, զարկ մի ձեռքով այս սուրբ երկրին բյուրապատուղ,  
Իսկ մյուս ձեռքը քսիր ծովին,— թող մեզ վկա լինեն բոլոր  
Աստվածներն այն, որ կրոնոսի հեան ևն այնտեղ, Տարտարոսում:  
Երգվիր, որ ինձ դու կնոթյան կտաս մատաղ Քարտեխին,—  
Պազիթեին, որի համար հեծում է սիրտս հանապազ»:

Այս կոնկրետ ձևերի մեջ ներկայացված է սովորույթի իրավունքի արարողական սիմվոլիկան, որով ուղեկցվում է դաշինքի կնքման գործողությունը: Հերան կենթարկվում է կոնտրադեկտի պահանջին և, այսպիսով, ստուգապես ձեռակերպվում են դաշինքի անհրաժեշտ սեկվիլիտները.

Ասաց: Հերա աստվածունհին լուսաթևիկ հնազանդվեց:  
Երգվեց խսույն և մի առ մի հիշատակեց աստվածներին,  
Որոնք կոչվում են ախառներ Սանդարամետ անդեյի մեջ:  
Այսպես երգվեց: Երբ ավարտվեց կարգը ահեղ այս երգումի,  
Քողած Խմբոսն ու Լեմնոսը, նրանք ամօրով փախախվեցին  
Եվ երկուսով վեր բարձրացան ու սլացան օդի միջով:

(«Իւ», XIV 270—282)

Պոեմում այնուհետև ասպցուլցյներ կան, թե ինչպես Հիպնոզը, Մահու եղբայրը, ճշտությունը կատարում է պայմանագրային իր պարտավորությունները և քնեցնում Ջևին («Իւ», XIV 352—353): Այդ դաշինքի գոյությունը և նրա՝ իրավաբանական սիմվոլիկայի կանոններով ֆիքսացված, բովանդակությունը հաստատում է մեր այն թեզի ճշտությունը, որ հումերական իրավագիտակցության հիմքում դրված է դիցաբանությունը և որ «Իլիականում» նկարագրված բոլոր իրադարձություններն անքակտելիորեն շղթայակցված, կապված են այդ իրավագիտակցության հետ:

Դիոմեդեսի և Գլավկոսի միջև կնքված դաշինքին նման է Թելեոնի որդի Այասի և Հեկտորի անավարտ մենամարտից հետո կնքված դաշինքը.

Պատասխանեց այստեղ նրան Կորդակահճոճ հերոսն Հեկտոր,  
«Աստված է քեզ տվել, Այաս, մեծությունն այդ, ումն ու խելքը...  
Իսկ հիմա կկ միմյանց ձոններ մենք նվերներ ամենազեղ,  
եւ թող ասեն հետագայում տրովագացիք և արայանք.  
«Արի բազերն հոգեկործան ըշնամությամբ մարտնչեցին,  
Բայց միմյանցից բաժանվեցին սիրով ու հաշտ մտերմությամբ»:  
Այդ ասելով Հեկտորն հանձնեց նրան սուտերն արծաթազամ  
Գեղեցկակոփ իր կախոցի և պատյանի հետ միասին.  
Իսկ Այասը տվեց նրան իր փառահեղ կարմիր գոտին»:

(«Իլ.», VII 287—305)

Այս կարգի դաշինքների շնորհիվ էր, որ արայացիք փոխանակային գործարքներ էին կատարում (օրինակ, մուշտակները, անասունները փոխանակում էին Յաղոնի որդու կողմից Տրովայի ավերած գինու հետ), Աքիլլեսը վաճառում էր գերիներ («Իլ.», XXI 55—59):

### ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ-ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅԱՆ ԴԱՇԻՆՔՆԵՐ

Այս կարգի դաշինքի օրինակ կարող է ծառայել այն պայմանագրությունը, որ եղել է Տրովայի առասպելական թագավոր Լավոմեդոնի և Պոսիդոն ու Ապոլլոն աստվածների միջև՝ Տրովա քաղաքի անխորտակելի աստվածային պարիսպները կառուցելու և թագավորի մոտ այդ աստվածներին ծառայության վերցնելու մասին (Իլ., XXI, 441—456): Հասարակական-իրավական բովանդակությունը (հրապարակային իրավունքի ռեկվիզիտներով հանդերձ) ճիշտ այդպիսի դաշինք է եղել կնքված Ազամամոնի՝ Տրովայի գեմ ռազմական արշավանք կազմակերպելու գծով լիազոր ներկայացուցիչ՝ Ողիսեսի ու Նեսթորի (որ հատկապես այդ նպատակով եկել էր Ֆիթիա, Թեսալիայի թագավորը Պելլասի մոտ) և Աքիլլեսի միջև՝ արշավանքին վերջինիս մասնակից դարձնելու վերաբերյալ: Այդ դաշինքի կնքման փաստը հիշատակված է Նեսթորի և Պատրոկլոսի միջև տեղի ունեցած զրույցում («Իլ.», XI 765—789):

Գոյություն է ունեցել դաշինքների մի կատեգորիա, երբ պարտավորվող սուբյեկտներ եղել են ամբողջ կոլեկտիվներ, ցեղեր ու ժողովուրդներ, իսկ իբրև օբյեկտ հանդես է եկել հասարակական-կոլեկտիվ բնույթի իրավահարաբերությունների ֆիքսացիան. դրանց թվին են պատկանում, նախ, արայացիների և տրովացիների միջև միջազգային-իրավական բովանդակությունը հաճախակիորեն կնքվող դաշինքներ՝ կովող կողմերի միջև զինազաղսր հայտարարելու վերաբերյալ: Զինազաղարի համաձայնություն է եղել Պարիսի

և Մենելավոսի մենամարտը կազմակերպելու մասին («Իւ.», III 75—94): Միջազգային բնույթի դաշինքով զինազագար էր հայտարարված Թիւրքմենի որդի Այասի և Հեկտորի մենամարտը կազմակերպելու համար («Իւ.», VII 24—42, 65—95 և հաջ.): Զինադադարի դաշինք է եղել կնքված Աքիլլեոսի և Պերիամոսի միջև՝ Հեկտորի հուղարկավորութունը կազմակերպելու վերաբերյալ («Իւ.», XXIV 665—672): Զինադադարի դաշինք կնքվել է նաև Այասի և Հեկտորի մենամարտից անմիջապես հետո: Միջազգային այդ դաշինքի սուբյեկտներ հանդիսացել են արայացիները և տրովացիները, կողմերի միջև պայմանավորվածութեան օբյեկտ է եղել ռազմադաշտում զոհված մարտիկների հուղարկավորութեան կազմակերպումը («Իւ.», VII 394—397 և 408—420): Դաշինքների այդ իսկ կատեգորիայի շարքին պետք է դասել ծիսակատարական սիմվոլիկայով ուղեկցվող և սովորութային իրավունքի զարմանալիորեն մանրակրկիտ պրոցեդուրա ունեցող համաձայնութեանը մենամարտ կազմակերպելու վերաբերյալ: Հոմերոսը «Իլիականի» մեջ վերարտադրել է Այասի և Հեկտորի, Մենելավոսի և Պարիսի միջև տեղի ունենալիք մենամարտի դաշինքի կնքման շափազանց գունեղ պատկերը: «Իլիականի» III երգում (76—120 և 245—302) վերարտադրված Մենելավոսի և Պարիսի մենամարտի դաշինքը, որ ձևի տեսակետից և բովանդակությամբ շափազանց բարդ և ծիսակատարական մի գործողություն է, ուղեկցվել է սիմվոլիկ պրոցեդուրայով: Դաշինքը սրբազործված է եղել երգամբ, դոհաբերությամբ, աստվածների անուններով և բազմաթիվ այլ ձևականություններով: Դաշինքը կնքելուց անմիջապես առաջ Մենելավոսն առաջարկում է իր նախնական անհրաժեշտ պայմանները. 1. Լուսի աստված և արական ցեղի աստվածություն Հելիոսին զոհաբերել սպիտակ գառ և սև երկրի աստվածուհուն, իբրև կանացի ցեղի աստվածություն՝ սև գառ: Տրովացիներն էլ, իրենց հերթին, զոհաբերություն էին անում երկրների և երկրի մարմնացումներին, իբրև բնութեան երկու հիմնական տարերքի: Արայացիները, Հեկտորից բացի, զոհաբերություն են արել նաև Զևսին՝ խաղաղության պաշտպանին և Տրովի հովանավորին: 2. Մենելավոսի նախապես ներկայացրած երկրորդ պայմանն էր, որ տրովացիների կողմից դաշինքի կնքմանը մասնակցի հենց ինքը՝ տրովացիների թագավոր Պերիամոսը: Մենելավոսը համոզված էր, որ դաշինքն ավելի գործուն ու ակտուալ կդառնա, եթե նրա կնքմանը մասնակցի պարտադրական իրավունքի ավելի հեղինակավոր սուբյեկտ, իսկ դա իր հերթին կբարձրացնի սանկցիա-

յաւ: օժտված երաշխիքը և դաշինքի նկատմամբ պատասխանատու-  
թյունը: Պերիամոսը պետք է անմիջապահանորեն մասնակցեր երգման  
գաշինքի կնքմանը (105 տող օփօ՛ օրաεα αάμνγ αὔτῆς): Այս պա-  
հանջը հիմնավորվում է նրանով, որ Պերիամոսի որդիները վստա-  
հութուն չէին ներշնչում, քանի որ ամբարտապան էին ու անհու-  
սալի և, բացի գրանից, երիտասարդներ լինելով, թեթեամիտ էին  
ու թեթևաոտիկ (εἰπῆαι οἱ παῖδες ὑπερφίαλοι... γερῆδονται):

Դաշինքը կնքվում էր Զևսի, Հելիոսի և երկրի հովանավորու-  
թյամբ: Ազամեմոնը նախ կանչում է այն աստծուն, որի հովանա-  
վորութայն տակ էր գտնվում Տրոլան, այսինքն՝ Զևսին: Զևսից  
բացի, իրրև վկաներ, հրավիրվում են երկիրքը (Հելիոս), Երկիրը,  
ստորերկրյա թագավորութայն քինախինդ աստվածները (Այիդը և  
Պերսեփոնեն): Այնուհետև, հենց գաշինքը կնքելուց առաջ, Ազա-  
մեմոնը բարձրաձայն հայտարարում է, որ նա իրեն բավարարված  
չի համարի սոսկ Պարիսի մահով և կշարունակի կովել, մինչև որ  
չստանա իր բաժին հատուցումը, այսինքն ուղղմական ավարը (մի-  
ջազգային իրավունքի լեզվով՝ կոնտրիբուցիա): Ազամեմոնի այս  
հայտարարութայն կարելի է որակել իբրև գաշինքի լրացուցիչ  
ռեկվիզիտ: Ապա, սուբհանդակները խանարաններից սափոր-  
ներով գինի էին քաշում և լցնում աքայացի ու տրովացի մե-  
ծատոհմիկների գավաթները, որոնք, գինին թափում էին գետնին-  
զա նշանակում էր՝ հարգանք մատուցել աստվածներին: Մենելա-  
վոսը և Պարիսը, ըստ գաշինքի, մենամարտով պետք է վճռեին պա-  
տերազմի ճակատագիրը: Եվ քանի որ այդ մենամարտը սիմվոլա-  
ցնում էր երկու մարտնչող ժողովուրդների՝ աքայացիների և տրո-  
վացիների կամքը, ուստի և նրանք, աքայացիներն ու տրովացի-  
ներն էլ իրրև տեղի ունեցող իրադարձութայն մասնակիցներ, պետք  
է փոխադարձ ազոթքով մասնակցեին իրենց ներկայացուցիչ-  
ներին՝ Ողիսեսի և Հեկտորի գործողութայններին, որոնք լիազորված  
էին ձևակերպելու գաշինքը: Հենց այս իմաստն էլ ուներ կող-  
մերի կոլեկտիվ ազոթքը: Այնուհետև մորթոտում են անասունները:  
Կողմերից մեկի առաքած անասունները մորթոտում են մյուս կող-  
մի ներկայացուցիչները: Սղանված անասունները հեռացնում էին  
մարտազաշտից և թաղում հողի մեջ: «Իլիականի» մի այլ հատ-  
վածի (IX, 268) մեկնաբանումից կարելի է հանգել այն եզրակա-  
ցութայն, որ բնիկները՝ գաշինք կնքելիս և երգման ծես կատարե-  
լիս, սովորաբար զոհարեբված անասունները թաղում էին հողի մեջ,  
մինչդեռ օտարները նստում էին ծովը: Այդպիսի կենդանիների մի-

սր իբրև սնունդ չէր օգտագործվում, որովհետև դրանց վրա ծանրացած էր լինում աստվածային նշույլը:

### ՀՅՈՒՐԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹԻ ՆՈՐՄԱՎՈՐՈՒՄԸ

Նախնադարյան հասարակության մեջ հյուրասիրությունը կյանքի տնտեսական կացութաձևի բնական հանգամանքների արտահայտությունն էր՝ ի դեմս հավաքչության, կոլեկտիվ որսորդության և այլն: Համայնքային-տոհմային հասարակարգի պայմաններում հյուրասիրությունը վերջնականապես ձևավորվում է իբրև սովորույթի իրավունքի խնտիտուտ՝ հյուրի և հյուրբնակալի իրավահարաբերությունների խիստ որոշակի նորմավորումով հանդերձ: Բազմադարյան բարդ էվոլյուցիայի բնթացքում նկատում ենք, որ այդ խնտիտուտը բնդրայնում էր իր հասարակական ֆունկցիաների ոլորտը, մինչև որ նրա նորմավորման շրջանաժրի մեջ ընդգրկվում է առևտրի իրավահարաբերությունների նորմավորումը: Հյուրասիրության պատմական զարգացման ուղիների ուսումնասիրությունը դարձնում է անտարակուսելի, որ այն իրոք եղել է միջազգային-իրավական հարաբերությունների սկզբունքների աճման ու զարգացման օրբանը: Մեծ է եղել հյուրասիրության դերը «Կուլտուրայի նախնական աստիճաններում՝ միջազգային հարաբերություններ հաստատելու և պահպանելու գործում»: Մեղա Պոմպոնիոսը այսպես էր գնահատում գերմանացիների հյուրասիրությունը. «... նրանց իրավունքը ուժ գործադրելու մեջ է, և ուժի նկատմամբ ունեցած երկչուզածությունը հասնում է այն աստիճանի, որ նրանք ամոթ չեն համարում բացարձակ ավազակությունը և, այստամենայնիվ, նրանք բարի են հյուրերի նկատմամբ և ներողամիտ՝ աղերսանքների հանդեպ»:

Բոլոր հին ժողովուրդների իրավագիտակցութեամբ՝ հյուրը համարվել է անձեռնմխելի մի անձ: Հյուրբնակալը պարտավոր էր հյուրին օթեան հատկացնել, հարգել և մեծարել: Հյուրասիրել և նվերներ մատուցել: Աստվածների հեղինակությունամբ հավաստված սովորույթի իրավունքի նորմավորմամբ հյուրը կարող էր ակնկալել, որ իրեն պատվին, պաշտպանեն, օթեան և նույնիսկ կին տրամադրեն: Տան տերը կրբեմն, աստվածային պատժի երկչուղը սրբատում, պարտավորվում էր հյուրին արամադրել իր անկողինը՝ կնո-

\* Pamponius Mela: „De chrographion“.

ջով հանդերձ, ինչպես նաև իր դասեր անկողինը: Հյուրը նվերներ էր մատուցում հյուրընկալին և նրանից էլ ստանում նույնը: Կրոնական իրավունքի ահեղ ստնկցիան հյուրի և հյուրընկալի՝ կրոնական ծեսերով սրբազործված իրավահարաբերություններին տալիս էր անխուսափելի և անողոր անհրաժեշտության նշանակութուն: Օթեւիանի պաշտպանության կարիք ունեցող օտարերկրյա ճանապարհորդի և ուրիշների նկատմամբ սովորութիւնով սրբազործված բարյացակամ վերաբերմունքի անհրաժեշտության դիտակցությունը հիանալի է արտահայտել Սոֆոկլեսը Թեղեսի խոսքերով: «Ես շեմ մոռացել, որ մանկութունս անցկացրել եմ օտար երկրում և թե ինչպիսի վտանգների եմ ենթարկվել, թափառելով հայրենիքիս ավերից հեռու: Ես բնավ ոչ ոքի չեմ մերժի, ով հայցի իմ հյուրասիրությունը»:

Հոմերական իրավագիտությամբ հյուրասիրությունը կարգավորվում էր սակրալ իրավունքի դաժան սանկցիայով: Հյուրը մի մարդ էր, որին ուղարկում էր Զևսը: Նա գտնվում էր աստվածների, մասնավորապես Զևսի, հովանավորության ներքո: Օթեան, պաշտպանութուն, հյուրասիրութուն և մեծարում ակնկալելու նրա իրավունքը անսահման էր: Այդ սկզբունքի դրժումը համարվում էր ծանր հանցանք, որ կարող էր հարուցել աստծո դաշտույթը: Իր պայմանների նորմավորմամբ հյուրասիրությունը կարող էր արտահայտվել այնպիսի դաշինքի ձևով, որ համապատասխանում էր ողջումախբերության (որոշ ծեսով սրբազործված սրտագին բարեկամության) դաշինքին, իսկ սա ուղեկցվում էր փոխադարձ նվիրատվություններով, ձեռքի սեղմումով և այլն, ինչպես այդ նկարագրված է «Իլիականում» (IV, 215 և հաջ.): Մի շարք դեպքերում դաշինքը կնքվում էր ծեսերով սահմանված սիմվոլների փոխանակությամբ (σῦμφόλα, tessera, hospitalis): Ըստ որում այդպիսի սիմվոլ կարող էր հանդիսանալ կոնսրագենտների միջև բաժանվող որևէ առարկայի բեկորները, իբրև կողմերի միջև իրավունքների և պարտականությունների բաշխման արտաքին առարկայական մի նշան: Սիմվոլականացված այդ բեկորները, հյուրասիրության իրավունքի արտահայտչանշանները, անցնում էին ժառանգաբար, մի հանգամանք, որին էլ հենց ակնարկում է Ոդիսևսը.

Մենք վաղեմի ու պապական ծանոթներ ենք ու բարեկամ.

Եթե կուզես, դու այդ մասին հարցրու ազնիվ, ծեր Լայրիթին:

(«Ոդ.»., 1):

Հիանալի էր աստվածային խողապան էվմեսոսի հյուրասիրութ-  
յունը, որ ի միջի այլոց՝ պայմանավորված էր նաև լրացուցիչ  
ֆունկցիայով,—Ողիսևսից լուրեր ահնկալելու ցանկությամբ։

Այսպես նրան ի պատասխան խոսք ասացիր, ով էվմեսոս զու խողաբած.

— «Օտարակա՞ն, վաչկ չէ, որ հյուր եկվորին անարզ ու վա՞տ ես ընդունեմ,  
Քնկուզ լինի ես ավելի բնօրինց նմաստ, քանզի հյուրերն ու մուրիկներ

Միայն Ձևսից են մեզ դալիս։ Քիչ եմ տալիս, բայց տալիս եմ ես սրտալի...»:

(«Ող.», XIV),

Հյուրասիրության, իբրև միջազգային շփումների հասարակա-  
կան գործիքի, սովորույթի իրավունքի ֆունկցիայից բացի, հյուր-  
բնկալվողը իր պարտականությունները կատարելիս կարող էր հե-  
տապնդել նաև ուսիրիտար, ճանաչողական նպատակներ։

Հոմերոսի մոտ հանդիպում ենք նաև այնպիսի դեպքերի, երբ  
հյուրասիրությունը ուղեկցվում է հյուրին նվերներ տալու արարո-  
ղությամբ և արդեն վերածվում է մի ծանր բռնի։ Նույն Ալկինոսը,  
կարգադրություն անելով, որ մեկնող Ողիսևսին բոլորը նվերներ  
ժատուցեն, հայտարարում է.

եկե՛ք ձոններ ամեն մեկս և մի-մի սան ու մեծագույն կոտտանի.

Իսկ ես զրանց փոխարենը հետո ազգից տուրք ու հարկեր կհավաքեմ:

(«Ող.», XIII),

Այստեղ ահներևորեն տեսնում ենք հյուրին նվերներ ժատուցե-  
լու ծանրությունը ժողովրդի ուսերին դնելու գիտավորությունը:

## ՀՈՄԵՐՍԱԿԱՆ ՍԻՍՏԵՄԻ ՔՐԵՍԿԱՆ ԻՐԱՎԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԴԻՖԵՐԵՆՑՈՒՄԸ

Զարգացման պրիմիտիվ աստիճանների վրա գտնվող ժողո-  
վուրդներին անմատչելի են եղել քրեական իրավունքի և քրեական  
դատարանի դիֆերենցված հասկացությունները: Իշխանությանը  
չէր հետաքրքրում ոճրագործությունները հետապնդելու պարտա-  
կանությունը: Հասարակության և ժողովրդի դեմ ուղղված գործո-  
ղությունները, իբր հարուցում էին հասարակական կարծիքի ռեակ-  
ցիան, ենթարկվում էին ամբոխի անկազմակերպ դատաստանին:  
Ինչ վերաբերում է առանձին, մասնավոր անձանց դեմ ուղղված  
գործողություններին, ապա այդպիսիք հալածվում էին տուժողի, նրա  
մերձավորների և ազգականների կողմից վրեժխնդրության կար-

յով: Սակայն միամտություն կլինեն կարծել, թե հանցագործությունը հետապնդվում էր լոկ տուժածի կողմից, որովհետև, ըստ դիցարանական իրավագիտակցության, այդ հանցագործությունները դառնում էին ահեղ պատասխանատվության առարկա և հայածվում էին նաև շատ ավելի հզոր և անկասելի ուժերի կողմից: Դիցաբանական ժողովրդական իրավագիտության տվյալներով, հանցագործությունները հետապնդվում էին աստվածների, նեմեզիդայի, ստորերկրյա աշխարհի վրիժառու ոգիների և ճակատագրի կողմից: Այդ ուժերը՝ կազմում էին հետապնդման այնպիսի սարսափելի ու անկասելի սիստեմ, որ հանցագործը անխուսափելիորեն և հավերժապես իրեն կաշկանդված էր զղում անտեսանելի շղթաների մեջ, շարունակ և ամենուրեք հալածվում էր ոչ միայն կենդանի ժամանակ, այլև մահից հետո (հմմտ. էսքիլոսի «Օրեստական» ողբերգությունից Օրեստի ճակատագիրը): Քրեական իրավագիտակցության այս հիմնական դրույթը իշխում է նաև Հոմերոսի էպիկայում: «Իլիականում» հիշատակվում է այն անարգարացի դատը, որ Պարիսը հարուցել էր աստվածուհիների դեմ: Դա մի հանցագործություն էր, որի համար հավերժապես դատապարտվել էին և՛ ինքը՝ Պարիսը, և՛ նրա ամբողջ ցեղը: «Իլիականը» սկսվում է նրբանով, որ Ադամեմնոնը վիրավորում է ձեռունի քուրմ Քրիզին, մի բան, որ հանցանք էր համարվում: Քրիզին պաշտպան է կանգնում Ապոլլոն աստվածը. նա մահացու նիզակներ է արձակում ոչ միայն մեղանշող Աթրիդեսի (այսինքն Ագամեմնոնի), այլև նրա ամբողջ զորքի դեմ: Ռազմական բնդհարումների ժամանակ սպանվում է Պատրոկլոսը, որի համար վրեժխնդիր է լինում Աքիլլեսը. ըստ որում նրա վրիժառուության ակցիան, որ Հոմերոսը հանձարեղորեն նկարագրել է «Իլիականի» հիմնական մասերում, դրսևորվում է հիպիրբոլիկ, գերբնական ձևերով: Վրեժխնդիր լինելով Պատրոկլոսի համար, նա կոտորում է բազմաթիվ տրոլագիների, շատ հերոսների, սպանում է Հեկտորին, ծաղրանքի ենթարկում նրա դիակը և, դրանից բացի, գերեզարված տասներկու պատանիների պցում է խարույկի բոցերի մեջ:

Հոմերոսի քրեական իրավագիտակցության կոորդինատները բխում են ճակատագրից, անցնում են երկրային և ստորերկրյա աստվածների ահեղ սանկցիաների, վրիժառու ոգիների՝ հավերժորեն հալածող էրինների, սոսկալի ֆունկցիայի միջով և հանգում արյան վրեժի անողոք մխիթանիլովին:

Քրեական իրավունքի դիֆերենցացումը տակավին սազմնային

վիճակում էր, որի սանկցիաները, ոճրագործության պարագայում, իրագործվում էին անհատի նախաձեռնութեամբ: Պատժիչ սխտեմբ աչքի էր բնկնում իր ահեղ բնույթով ու կոշկետիվ պատասխանատվութեամբ և ուղեկցվում էր ծեսերի քարացած զոզմաներով զործող արջան վրեժով: Արա հետ մեկտեղ զործում էր նաև փրկագնի սովորույթը:

Հոմերական իրավագիտակցութեանը հայտնի է նաև դատարանի պրոպեհուալ (դատավարական) իրավունքը: Արա էլեմենտար-սագմնային ձևը մենք տեսնում ենք երեք աստվածուհիների ղեմ Պարիսի հարուցած դատավարութեան առասպելում, մի հանգամանք, որ դարձել էր տրոլլական պատերազմի զիցաբանական նախաղըրջալը: Դա դատարանի մինչպատմական նախապատկերն է, երբ կոնֆլիկտ հարուցող կողմերը, վեճը իր վախճանին հասցնելու նըպատակով, դիմում են մի երկրորդ, շեղոք անձնավորութեան օգնութեանը: «Ելիականում», սակայն, կային նաև դատասացութեան ավելի վարպայած ձևեր, որ հիմնված էին կողմերի մրցութեան, ապացույցների հավաքման վրա և այլն: Այդպիսի դատավարութեան մի ձևավորում պատկերված է Աբիլլեսի աստվածային վահանի վրա («Ել.», XVIII 497—508):

Հոմերական հասարակութեան մեջ զործող իրավունքի սխտեմբ, գրեթե իզկենախկ գուղագրմամբ, հատուկ էր նաև օլիմպական աստվածներին, որովհետև հոմերական աստվածները մարդկային բնավորութեան կրողներ էին. նրանց հատուկ էին մարդկային կրքերը, արատներն ու բարեմասնութեանները, բերկրանքը և վիշտը, շարութեանը, ասելութեանը, հոնցանքը, բարեգործութեանը և այլն: Օլիմպոսն\* տպրում է խստորեն ռեղլամենտի ենթարկված (կարգավորված) իրավական կազմակերպութեան մեջ: Զևսին պատկանում էր գերագույն, անսահմանափակ և ինքնակալ իշխանութեան: Սա այն անսահմանափակ բռնակալական իշխանութեանն էր և այն ինքնակալական զլխապետութեանը այլ աստվածների և աշխարհի վրա, որի ղեմ ապստամբել է Պրոմեթևսը (տե՛ս էսբիլեսի «Շղլալված Պրոմեթևսը»): Մյուս բոլոր աստվածները պարտավոր էին բացարձակապես ենթարկվել Զևսին: Օլիմպոսի վրա զործում էր բնտանական իրավունքը, որ հիմնված էր հայրիշխանութեան ահեղ սանկցիաների սկզբունքների վրա: Զևսը, որին Հոմերոսն

\* Օլիմպոսի իրավական կառուցվածքի մասին խոսք կլինի ստորև, երբ կրաղ-գատվեն հոմերական և հայկական սխտեմները:

անվանում է աստվածների և մարդկանց հայր (τὸν ἀνδρόπῶν),  
ահեղ և անողոք իրավունք ունի իր կնոջ և երեխաների (Հերայի,  
Հեփեսոսի, Ապոլլոնի և այլոց) նկատմամբ: Այդ իրավունքը նա  
գործադրում և հաճախ սպառնում էր գործադրել նրանց նկատմամբ:  
Աստվածները շարունակաբար գտնվում էին որոշակի փոխադարձ  
իրավահարաբերությունների մեջ. նրանք կնքում էին պայմանա-  
պրև, առուծախով զբաղվում, երգում տալիս սրա բոլոր հետևանք-  
ներով հանդերձ: Նրանք իրականացնում էին ընծայման և արջան  
վրեժի իրավունքը և այլն: Այլ կերպ լինել էլ չէր կարող, քանի  
որ աստվածների իրավական կազմակերպությունը ոչ այլ ինչ էր,  
և՛իև ոչ մարդկային հասարակական-իրավական կազմակերպության  
կոռելյառ: Նկատի պետք է ունենալ, որ ինչպես նահապետական,  
այնպես էլ հոմերական հասարակությունը, դիցաբանական կեցու-  
թյան պրիմիտիվ արտադրահարաբերությունների պայմաններում,  
իրենց մարդկային իրավակարգը ֆանտաստիկ կերպով տարածում  
էին նաև աստվածների վրա: Հետևաբար նախնադարյան (նույնպես  
և հոմերական) հասարակության իրավադիտակցությունը, որի հա-  
մաձայն աստվածները (ինչպես նաև երկրի վրա, երկնքում և Հա-  
զեստում ապրող դիցաբանական այլ էակներ) օժտված էին իրա-  
վունքներով և իշխանությունք, ապրում էին իրավական կազմա-  
կերպության մեջ, ժողովրդի դիտակցության (երևակացության) հո-  
ղեբանական պրոեկցիան էր, ժողովուրդ, որ տակավին չէր կանգնել  
շրջապատող աշխարհի երևույթների ոացիոնայ, պատճառական  
կապի իմացության հոդի վրա:

Վերևում արդեն նշված է, որ սակրալ իրավադիտակցության  
կառնկորիային է վերաբերում նաև պաշտամունքի, բրմերի,  
զուշակների և այլոց իրավունքը: Աստվածներն օժտված էին  
օրինազանցներին ամենադաժան պատիժների ենթարկելու ա-  
հեղ իրավունքով՝ երկրպագության, զոհաբերության, ընծաներ ըն-  
դունելու իրավունքով, որը աներկբա է և մշտապես պորժողության  
մեջ է լինում «Խիսականում» ծավալվող իրադարձություններում:  
Աստվածներին զոհաբերություն անելու արարողություն է տեղի  
ունենում, երբ Պերիամոսը պատրաստվում է մեկնել Աքիլլեսի մոտ՝  
աղատագրելու Հեկտորի մարմինը և այլն: Օլիմպիական աստվածնե-  
րին, օրինակ, խորապես վրդովվեցրել էր աքայացիների վարմունքը,  
որոնք պաշտպանական պարիսպ կառուցելով և դրա շուրջը խրա-  
մատներ փորելով, նախապես նրանց չէին մեծարել զոհաբերու-

Յլամբու Այգ պատճառով էլ Ջևար կարգադրել էր խորտակել այդ պարխուպները (հմմտ. «Իլ.», XII 17—36):

Համերական հասարակության մեջ բավականին զգալի է եղել քրմի և գուշակի նկատմամբ հատուկ հարգանքի իրավունքը: Այդ իրավունքի կրողներ՝ «Իլիականում» գուշակ Քալխասը և քուրմ Քրիզն են: Դա այն իրավունքն է, որ իրականացած ենք տեսնում հուշակավոր կույք գուշակ Քիրեսիայի գործողություններում (հմմտ. Սոֆոկլես, «Էլիպ արբա» և «Անտիգոնա»): Սակրալ—քրմական իրավունքի նման մի բան կարող ենք տեսնել նաև Մերձավոր արևելքի ժողովուրդների բանահյուսությունում: Հայկական էպոսում, օրինակ, քրմական իրավունքի տեր է Մհերը, որի կրոնական-դիցարանական կերպարը որոշ իմաստով հար ու նման է Հյուսիսային Կովկասի ժողովուրդների «Արամանիին» ու «Աբարսկիլոմին» և ասորա-բարելական Շամիրամին. վերջինս ստուգաբանվում է իբրև արև, որ հին դարերում եղել է աստված, հետևաբար, պաշտամունքի առարկա: Սակրալ-քրմական իրավունքի հասարակական ֆունկցիան լիակատար գրեթեբոլոր է հունական գրականության ամբողջ պատմության մեջ: Դրան ապացույց է ծառայում Դիանիս աստվածն ներբողներ, Ապոլլոնին հաղթերգեր նվիրող պոեզիան, որ հնչում էր կրոնական զոհաբերությունների ժամանակ: Համերոսի մտք քուրմը կոչվում է ἱερός, որ ծագում է ἱερός (սուրբ) բառից: Իսկ այդ բառի սկզբնական իմաստը եղիք է մեծ, ուժեղ, ամուր: Այդ ստուգաբանությունը բացատրվում է սկզբնական շրջանում քրմերի ունեցած ուժեղ ֆունկցիոնալ ազդեցությամբ, որոնք գործ ունեին աստվածների և անողոր ճակատագրի հետ: Ապա, բառ Համերոսի, գուշակը կոչվում է μάντις: Այս բառը, գլենտիկոսեն կապված լինելով μανία: (զազազել, մուկզեն) բայի հետ, նշանակում է «զազազած», «կատաղած» և «ողեշնչված»:

Կրոնական պաշտամունքի հետ կապված այդպիսի ստուգաբանությունը դժվար չէ բացատրել գուշակ բառի սկզբնական նշանակությամբ: Աստվածների գաղտնիքների մեջ թափանցելու ճրգտումը, խարխափելը խորհրդավորության կրում, որից այն կողմ գտնվում էին աստվածներն ու նրանց պատգամները, ճակատագրին ու սրա իշխանությունը, հոգեբանորեն պետք է հարուցեին հուզմունք, տարօրինակ վարքագիծ, անզուսպ զայրույթ և այլն, այսինքն ուղեկցվելին մարմնական շարժումների այնպիսի սխառնումով և ակնոմոլոգիայով, որոնք կարողանային ազդեցու-

թյուն գործել հանդիսատեսի և հասարակության վրա: Հետևա-  
բար, իթքե՞ և ք.ձ.Ն՞ իմաստների ու համանման տերմինների  
ֆունկցիոնալ նշանակությունը, որ կապված է համապատասխան  
սակրալ իրավագիտակցության հետ, նախապատմական ժամանակ-  
ներում արտահայտում է հասարակական-մոտիվացիոն նպատա-  
կասլացություն:

## ՀՈՄԵՐՍԿԱՆ ԻՐԱՎԱԳԻՏԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏԵՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

ա) Շարադրվածից կարելի է եզրակացնել, որ, առաջին, հոմե-  
րական հասարակության իրավագիտակցության սիստեմը, գենե-  
տիկորեն կապված լինելով տոհմային կաղմակերպության հետ,  
օժտված էր աշխարհայացքի դիցաբանական տարրերով և խիստ  
որոշակի՝ սակրալ սկզբունքներով: Բացի այդ, անհրաժեշտ է նշել,  
որ իրավագիտակցության հոմերական սիստեմում արդեն նշմար-  
վում էին արդի իրավակարգի (ընտանեկան իրավունքի, ժառանգա-  
կան և պայմանագրային, մասնավոր սեփականություն, միջազգային,  
քրեական, դատա-պրոցեսուալ իրավունքի և այլն) դիֆերենցված  
սաղմերն ու դիցաբանականացված ուրույն սկզբունքները և որ  
«Իլիականում» նկարագրված իրադարձությունների գրեթե ամբողջ,  
ընդարձակ հյուսվածքը ներքնապես ցեմենտված և միահյուսված  
է մարդկային և աստվածային բաղում իրավահարաբերություննե-  
րով:

բ) Հոմերոսի էպոպեան, եթե այն ազատելու լինենք իր ար-  
տաքին-բանաստեղծական պատյանից ու ներքին-բանաստեղծա-  
կան բաղադրյալներից, ապա նա կներկայանա որպես գործողու-  
թյան մեջ գտնվող իրավագիտակցության մի սիստեմ, որ ռեալ կեր-  
պով գոյություն ունի և գործում է տրոպական հարթավայրում, Հել-  
լեսպոնտի մոտակայքում, Միքեանդերի ափերին, Տրովի պարիսպ-  
ների տակ և ծովերում, կղզիներում, Միջերկրական ծովի առափնյա  
վայրերում:

Հասարակական-մարդկային կյանքի նորմավորումն այստեղ  
ներկայացված է ոչ թե վերացական շարադրանքի մեջ, մի «պա-  
տառ» թղթի վրա, այլ կենդանի պրակտիկայում, որ հախուռն ու  
բազմապիսի դրսևորումներով հորդում է կյանքի ափերից և «միս ու  
արյունով» լցվում:

դ) Իրավագիտակցութեան համերական սիստեմը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ պոստական բարդ կեղևի մեջ դրված իրավահարաբերութեան շրջանների ամբողջական մի հշուտվածք: Իրավահարաբերութեան շրջանների այդ հշուտվածքը ներկայացված է համերական դարաշրջանի կյանքի գործուն, ուսալ, գինամիկ ընթացքի մեջ: Ճիշտ այնպես, ինչպես գատաքննութեան ընթացքում գատավորը ուղղութեան է տալիս և ապա գործող օրենքի կանոններին համաձայն նորմավորում, գնահատում, գատապարտում կամ արգարացում է ծավալվող իրադարձութեանները, այդպես էլ համերական էպիկայում ծավալվող իրադարձութեանները հեղինակը նորմավորում է սովորութի իրավունքի սկզբունքներով և ապա կրոնական-գիցաբանական սանկցիաներով վրանց գնահատականն է տալիս: Եվ ահա, եթե պոստներում ներկայացված իրադարձութեանների նորմավորումը, դրանց գնահատականը, գատապարտումը կամ արգարացումը բխեր ոչ թե մեկ, այլ մի քանի հեղինակներից, ապա այդ դեպքում կտեսնեինք սովորութի իրավունքի սանկցիաների նորմավորման մեթոդների, կիրառման ձևերի, իրավահարաբերութեանների ձևակերպման ու լուծման, իրադարձութեանների կոնկրետ գնահատման հարցերում տարբեր մտակցումներ: Համերականները անտեսել են, որ Համերոսի էպիկան, եթե այն պոկելու լինենք իր իսկ բանաստեղծական պատշանից, իր ուսալ սուբստրատի մեջ հանգիս կգա իբրև հասարակական իրավահարաբերութեանների մի ամբողջական հշուտվածք: Իրադարձութեանների նորմավորման մեթոդներն, այդ իրադարձութեանների կոնկրետ արտահայտման, նպատակաուղղման և լուծման մեթոդները, դրանց գնահատման և առհասարակ սովորութի իրավունքի էթիկայի նորմատիվ սկզբունքների կիրառման բոլոր միջոցները միանգամայն նույնական են, միատեսակ և համանիշ էպիկայի բոլոր մասերում: Այս թեղի ճշտութեան ապացույց կարող է ծառայել «Երևականի» և «Ողիսականի» ամբողջ բովանդակութեանը, սակայն, բավական կլինի վկայակոչել այդ տրված շրջաններից միայն մի քանիսը: Ատավածների և հերոսների միջև կնքված դաշինքի ձևակերպումն ու նպատակաուղղված բովանդակութեանը, այդ դաշինքը սովորութի պարտադիր իրավունքի բոլոր էական սկզբունքներով օժտելը, ծիսական արարողութեանները, որ կոչված են ապահովելու դաշինքի ամբողջութեան միանգամայն նույնական են: Դրանք միատեսակ են ու միակերպ և՛ «Երևականի» I երգում (պայմանագրային համաձայնութեանը Աբրիլեսի և գուշակ Քալխասի միջև, տե՛ս 69—91 տողերը), և՛ X երգում (Հեկտորի և

յրտես Գոյունի միջև կնքված դաշինքը, տևս 319—331 տողերը), և՛ XIV երգում (աստվածուհի Հերայի և Քուն աստծու միջև կնքված դաշինքը, 229—280 տողեր) և այլն: Երգման՝ իբրև դաշինքի և խոստումների իրականացման իրավական, էական գործոնի ֆունկցիոնալ նշանակություն մեկնաբանման մեթոդը, երգման արարողությունը դիցարանական ահեղ սանկցիաներով օժտելը և նրա ուղեկցումը ձիսակատարական գործողությունների բարդ պրոցեդուրայով—այդ ամենը միանգամայն նույնական են, միակերպ և միասեռ (I, III, XIV, XIX երգերում): Նույնական են նաև Աքիլլեսի երգումը, Պարիսի և Մենելալոսի մենամարտի ժամանակ տրված հրդումը, աստվածուհի Հերայի երգումը և Աքիլլեսի ցասումը մեղմացնելու նպատակով Ադամեմնոնի տված երգումը: Հյուրասիրություն դաշինքների մեկնաբանման մեթոդները, ընտանեկան սովորություններ իրավունքի սկզբունքների բացահայտման մեթոդները, պատվավոր հուլարկավորության նկատմամբ «մեռյալի իրավունքի» կիրառման բարդ եղանակները (այդ մասին՝ հետո), արյան վրեժի և նրա ահեղ սանկցիաների մեկնաբանման մեթոդները, կուլիկտիվ պատասխանատվության իրագործման, փրկագնի կիրառման ձևականությունների մեկնաբանման մեթոդները և այլն,— այս բոլորը էպիկայի ամբողջ ընթացքում (ինչպես նաև այն մասերում, որ դասվում են «հիմնական միջուկի» մեջ, այնպես էլ այն մասերում, որոնք համարվում են լրացումներ) աչքի են ընկնում իրենց կատարյալ միասեռ ամբողջականությամբ:

Մինչդեռ հոգեբանորեն անհնարին է ենթադրել, որ մի քանի հեղինակներ կամ մի քանի «դատավորներ» կարող են ունենալ սովորույթի իրավունքի նորմերի նույնական ընկալում:

ԲԱԶՄԱՊԱՏՀԱՌԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵԹՈԴԸ ՀՈՄԵՐՈՍԻ  
ԱՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Գրական, գեղարվեստական ստեղծագործության պրոցեսում էական մոմենտ է հանդիսանում պատճառականության ճիշտ պատկերացման ու ձևավորման պրոբլեմը: Գիտական տեսակետից անհնարին կլինեն ժխտել այն իրողությունը, որ ծովափին թափված անթիվ-անհամար ավազահատիկները կամ ծառի վրա հիանալի դասավորված բազմաթիվ տերևները պայմանավորված են պատճառականության համապատասխան գործողությամբ: Ըիշտ այդպես էլ գեղարվեստական ստեղծագործության մեջ մարդկային գործողություններն են բաշխվում համապատասխանաբար և որոշակի սկզբունքով: Եթե գրվածքի հեղինակը զուրկ չէ առարկաների և կյանքի երևույթների խորին հասարակական-հոգեբանական բնկարման ընդունակությունից, և եթե նա օժտված է ստեղծագործողի իսկական շնորհքով, ապա նկարագրվող գործողությունների շարժառիթները անխուսափելիորեն կդասավորվեն այնպես, որպեսզի գրանք աղեկվատ կերպով և ներդաշնակորեն համապատասխանեն պատմական, հասարակական-տնտեսական և հոգեբանական պատճառականության բոլոր պայմաններին: Այս հանգամանքի մեջ պետք է տեսնել այն անհրաժեշտ պայմանը, առանց որի հնարավոր չէ ազահատել գեղարվեստական երկի սեպիցը: Սակայն պատճառականության բմբռնումը և սրա հոգեբանորեն նուրբ ձևավորումը գերազանցապես պայմանավորված է հեղինակի ստեղծագործական անհատականությամբ: Ուստի, կարելի է հաստատորեն ասել, որ պատմական և հասարակական-տնտեսական պատճառականության գեղարվեստական վերարտադրությունը և համապատասխան ձևավորումը ուղեկցվում է հեղինակի ստեղծագործական մտածողության անհական առանձնահատկություններով: Այսպես, «Հարություն» վեպում նկարագրված իրադարձությունների պատճառակա-

նության վերարտադրութիւնը բնորոշ է Լ. Տոլստոյի աշխարհայացքի համար, իսկ «Ոճիր և պատիժ» վեպում հիմնավորված իրադարձութիւնների պատճառականութիւնը իր տարբեր դժերով բնութագրում է Գոստոևսկու անհատականութիւնը: Պուշկինի «Բորիս Գոդունով» դրամայում վերարտադրված է իրադարձութիւնների այնպիսի պատճառականութիւն, որը միանգամայն տարբերվում է այն պատճառականութիւնից, որ ներկայացված է «Մակբեթի» ներքին մեխանիզմում: Օրինակ, Շեքսպիրը շի սիրում հանգամանորեն նկարագրել պատճառների և հետևանքների ընդհանուր շղթայի ամեն մի օղակն առանձին վերցրած: Զորեղ և զարմանալի վառ շտրիխներով է նա վերարտադրում պատճառների և հետևանքների շղթայի սոսկ հիմնական, հանդուցային այն օղակները, որոնց հիման վրա, հզրափակիչ պրոցեսի օղնությամբ, հնարավոր է դառնում պատկերացում կազմել նաև մյուս օղակների վիճակի մասին: Նկարագրական այսպիսի սիստեմը կարելի է անվանել սինթետիկ: Ընդհակառակ, Լ. Տոլստոյը և Գոդոլը պատճառականության պատկերման ժամանակ մանրամասնորեն և հանգամանորեն վերլուծում են պատճառների և հետևանքների ամբողջ շղթայի ամեն մի օղակն առանձին վերցրած: Այս մեթոդը կարելի է անվանել անալիտիկ: Պուշկինը և՛ մեկի, և՛ մյուսի մեծ վարպետն էր, նաև Սոֆոկլեսը կրկու մեթոդի հանճարեղ կիրառողը, մինչդեռ Եվրիպիդեսը զերադասում էր անալիտիկ մեթոդը: «Իլիականում», օրինակ, վերարտադրված են հազարավոր դեպքեր և տասնյակ հազարավոր մարդկային ու աստվածային գործողութիւններ: Գործողութիւնների և իրադարձութիւնների այդ անընդգրկելի օվկիանոսն Հոմերոսը իր կոնցիսցիայի մեջ բաժանում է հրաշալի ճյուղավորված պատճառականության առանձին գծերի: Այսպիսով ստեղծվում է հրաշալիւրտ, ճյուղավորված սուբստանցիոնալ պատճառականութիւն կամ բազմապատճառականութիւն: Ամենից առաջ նա հիմնավորում է պատճառականության գլխավոր, մագիստրալային գիծը.— դա այն գիծն է, որի միջոցով բացահայտվում են բոլոր պատճառների սկզբունքները: Այդ մագիստրալի վրա են տեղադրվում նախասահմանման ու ճակատագրի (Μοῖρα) գործողութիւն հետ առնչվող փաստերը և դիցաբանական պատճառականության (causa immanens) այլ տարբեր փաստերը: Այդ մագիստրալի վրա իրադարձութիւններն ու գործողութիւնները բաշխվում են ճիշտ այնպես, ինչպես տերևները ծառի վրա: Դիցաբանական պատճառականության մագիստրալ գծի ցուցադրման համար կարելի է բերել «Իլիականի»

առաջին իսկ տողերում հիշատակված գործոնը (Διός δ' ἔτελεσται ο βροχῆ— Զևսի կամքով դա կատարվեց)։ Պատճառականության այդ մագիստրալի վրա են կառուցված պոեմի ամենահիմնական իրադարձությունները։ Այստեղից, ճշուզավորվելով, ձգվում են պատճառականության մյուս գծերը։ Հոմերոսը, գործողությունը հետևողականորեն զարգացնելու միջոցով, ստեղծում է պատճառականության մի ամբողջ շարք սպեյսիֆիկ և օժանդակ գծեր։ Օբիևակ, իրրե անցողիկ պատճառականություն (causa transiens) երգում արված են ա) Քրիդի երևան գալը, բ) Ագամեմնոնի կողմից քրմին պատճառած վիրավորանքը, գ) Քուրմ Քրիդի Ապոլլոնին ուղղած խնդիրքը վրեժի մասին։ «Ելիականի» ստեղծագործողը դրանով չի բավարարվում։ Զևսվորելով ծավալվող իրադարձությունների հասարակական-հոգեբանական պատճառականությունը և ուժեղացնելով ստեղծված ճակատագրական իրադրության դրամատիկական պոետիկայը, նա իր վիժխարի վրձնով կտավի վրա է վերարտադրում երրորդ, շորրորդ և այլ կատեգորիաների պատճառականության նուրբ հյուսվածքները (causa efficiens, causa occasionalis) և այլն։ Այսպիսով, հարգելով քուրմ Քրիդի ազաչանքը, Ապոլլոն աստվածն իր թունավոր նետերով ժանտախտ է առաջացնում արքայացիների մեջ, մի իրադարձություն, որը մեկնարանված է իրրե causa efficiens—կատարվածի պատճառ։

Ելիելով ստեղծված վիճակից, Արիլլեսը հրավիրում է թագավորների և հերոսների խորհուրդ ու ազևանների պատճառների մասին հարցում է անում գուշակ Քալխասին։ Այս իրադարձությունը լուսարանված է իրրե causa occasionalis—պատահականության պատճառ և այլն։ Իրադարձությունների մեջ պատճառականության այս հանճարեղ վերարտադրությունները բնականորեն կապվում և փոխազարճարար միահյուսվում են, ստեղծելով անխախտ հասարակական-հոգեբանական կորրեկցացիա։ Հոմերոսն, իր կոնցեպցիայի կենտրոնական գաղափարի շուրջ զարգացնելով բազմապիսի իրադարձություններ, կիրառում է ճշուզավորված պատճառականության, կամ բազմապատճառականության մեթոդը։

Հայնորեն կիրառելով բազմապատճառականության սկզբունքը, իրրե էպիկաճանաչողական մի մեխանիզմ, Հոմերոսը միաժամանակ բավականաչափ օգտվում է նկարագրման անալիտիկ մեթոդից։ Նա մեծ հաճույքով է կանգ առնում մանրամասների, ամեն մի մանրուքի նկարագրման վրա, բանաստեղծական իր սուր տեսողությամբ լավիանցելով միկրոսկոպիկ-մանր երևույթների

մեջ: Իրադարձությունները դիտելով նրանց դինամիկ զարգացման մեջ, բանաստեղծը լայն շահերով օգտագործում է այն միջոցները, որոնք տրամաբանություն մեջ կոչվում են նմանություն, տարբերություն և ուղեկցող փոփոխությունների մեթոդ: Այսպես, Աքիլլեսի կամքով գումարված թագավորների խորհրդում ժանտախտի առաջացման պատճառների մասին Պելիսի որդու և գուշակ Քալխասի կարծիքներն ու նկատառումները տրված են ուղեկցող փոփոխությունների մեթոդով: Ուստի և մենք պնդում ենք, որ Հոմերոսյան իրադարձությունների հասարակական-հոգեբանական, պատմական և դիցաբանական պատճառականության նկարագրության մեթոդները բնութագրվում են այնպիսի անհատական-յուրահատուկ հատկանիշներով, որոնց շնորհիվ Հոմերոսի ստեղծագործությունը կարելի է տարբերել մյուս պոետների և գրողների ստեղծագործությունից: Կիրառելով տարբերակման այդպիսի մեթոդ, կարելի է, օրինակ, ապացուցել, որ II—VIII, X, XXIV և այլ երգերում («մանր պոեմներ») և «միջուկի» տեսությունների կողմնակիցները գտնում են, որ դրանք Հոմերոսինը շնն) ծավալված իրադարձությունները նկարագրված են միայն Հոմերոսին հատուկ բազմապատճառականության մեթոդով: Մեր թեզի ճշտությունը կարելի է հաստատել, օրինակ, XXIV երգով, որը մասնատման տեսության հետևորդների կողմից համարվում է հետագայում կատարված հավելում: Այդ երգի մեջ հաջորդաբար կիրառվում է իրադարձությունների նկարագրության բազմապատճառականության մեթոդը: ա) Հեկտորի դիակը ազատելու համար Պերիամոսի մեկնումը աքայացիների զորաբանակ՝—Աքիլլեսի մոտ, պայմանավորված էր Ջեսի կամքով, այդ մասին աստվածուհի Իոլիսը տեղեկացրել էր Պերիամոսին (=դիցաբանական պատճառականություն, *causa immanens*). բ) տվյալ դարաշրջանում տիրապետող իրավագիտակցության համաձայն ենթադրվում էր, որ թանկարժեք իրերի հետգնման համար հիմք կարող է ծառայել այդ նվերներին համարժեք իրեր ունենալը (=ածանցյալ պատճառականություն, *causa efficiens*). գ) աջ կողմից Ջեսի արծվի երևալը գործի հաջողությանը նպաստող պայման է (սպեցիֆիկ պատճառականություն, *causa occasionalis*):

Երբ Պերիամոսն արդեն գտնվում էր Աքիլլեսի վրանում, ապա այնտեղ իրադարձությունները ծավալվում էին բազմապատճառականության ասպեկտով: ա) Աքիլլեսը համաձայնում է վերագրվել Հեկտորի մարմինը, ուստի մեղմ ու սրտակից կերպով է ընդունում ծերունի-խնդրատուին, մի հանգամանք, որը նախասահ-

մանված էր Զևսի կամքով (դիցարանական պատճառականություն, causa immanens). բ) դժբախտ ծերունու անակնկալ հայտնվելը և հոգեկան ուժեղ ազդեցություն գործած նրա աղերսանքները (անցողիկ պատճառականություն, causa occasionalis). գ) ծերունին տալիս է Պելիսի անունը, և դա ուժեղ ներգործում է Աքիլլեսի վրա (սպիցիֆիկ-հոգեբանական պատճառականություն causa efficiens). դ) թանկարժեք նվերների մի մասն առանձնացվում է Պատրոկլոսի համար (նույնպես ածանցյալ պատճառականություն, causa efficiens): Այդ կասկածները ինքը՝ Աքիլլեսը, զիմեղով Պատրոկլոսի հոգուն, բարձրաձայն ազդարարում է.

«Չորանջաս, ով Պատրոկլոս, երբ Հագեսում դու խմանաս,  
Որ Հեկտորին աստվածազարմ ևս հանձնեցի հորն իր ծնող,  
Քանզի տվեց նա դերարժեք, և ոչ շնչին մի փրկանակ,  
Եվ սրանից ևս մի մասը բեղ կձոնեմ արժանապես»:

(«Իլ.», XXIV 593—596).

Բնութագրելով հոմերոսյան պոեմների գրական-գեղարվեստական, գիտա-պատմական և դիցաբանական ունիվերսալիզմը, դրանց բանաստեղծական զիսպաղոնի անընդգրկելի մասշտաբները և հեղինակի մտքի արտակարգ խորությունը, մենք, այսպիսով, սահմանում ենք հոմերագիտությանը անհայտ բազմապատեհառականությունը և անկասկածաբար պատմականությանը անհայտ բազմապատեհառականությունը, — մի մեթոդ, որ կազմում է հոմերոսյան ստեղծագործության բացառիկ հատկանիշը: Այդ մեթոդի հայտնադործությունը, որով Հոմերոսը ազատ օգտվում էր, մեղ հնարավորություն ընձեռեց վերլուծել իրավահարաբերություններն ու իրավազանցառությունները, որոնք սկզբից մինչև վերջ պոեմների գործողությունների զարգացման ու ծավալման հիմնական լծակներն են հանդիսանում:

Մեծ արվեստագետը էպիկական հանդիս ու օբյեկտիվ պատմիկաձևի և հասարակական-պատմական ու դիցաբանական իրադարձությունների ծավալման հիմքում դրել է բազմապատեհառականությունը սկզբունքը: Բազմապատեհառականության մեթոդը «Իլիականի» և «Ոդիսականի» հեղինակին հնարավորություն է տվել անզուգական կատարելության հասնել անհրաժեշտաբար ծավալվող իրադարձությունները զուգելու, դրանք անբակտիլի կայերով միմյանց միացնելու համար:

Բազմապատեհառականության սկզբունքի կիրառման շնորհիվ, գեղարվեստական կատարյալ միջոցներով վերահաս իրադարձու-

թյունները պատճառ-պատճառի ետևից իրար կապակցելու հետև-  
վանքով ստացվում է դեղարվեստական այնպիսի մեծասքանչ  
էֆեկտ, որ թվում է, թե այդ իրադարձությունները տեղի են ունե-  
նում նույն անխուսափելիությունով, ինչպես բնությունն էրևույթ-  
ները: Այսպես, օրինակ, Ագամեմնոնի գոտությունը Աքիլլեսի հետ,  
վերջինիս հևուանալը աքայացիների բանակից, օլիմպիական Զևսի  
հլույթը՝ Աքիլլեսի պատիվն ու փառքը վերականգնելու համար, ա-  
քայացիների ճակատագրական հարձակումը ինքնավստահ Ագամեմ-  
նոն թագավորի գլխավորությամբ, աքայացիների անխուսափելի  
պարտությունը, Պատրոկլոսի հլույթը և նրա մահը, վերջապես,  
Աքիլլեսի հլույթը, տրուվական բանակի պարտությունն ու փախուս-  
տը և, այնուհետև, Հեկտորի ճակատագրական պարտությունը,—  
այս բոլոր իրադարձությունները տեղի են ունենում բնական ան-  
խուսափելիությունով, ինչպես լուսնի շարժումը, ինչպես լուսաբացը  
և երեկոյան մթնշաղը, ինչպես կայծակը որոտի պահին, ինչպես  
օվկիանոսի հուզմունքը, ըստ որում այդ էֆեկտիվ անխուսափելիու-  
թյունը արդյունք է Հոմերոսի կողմից բազմապատճառականության  
մեթոդի կիրառման, որը կարելի է մեկնաբանել այսպես.

ա) ...Զևսի կամքով՝ դա կատարվեց—(պատճառ առաջին—  
գլխավոր, դիցաբանական, կամ causa immanens—հիմնական պատ-  
ճառ).

բ) Աքայացիների զորաճամբարում Ապոլլոնի քրմի երևան  
գալը, նրա աղաչանքը՝ իր դստեր՝ Քրիզուհուն ազատելու մասին  
(պատճառ երկրորդ—բարդացում կամ causa occasionalis—պա-  
տահական պատճառ).

գ) Ագամեմնոնի լկտի և մերժողական պատասխանը (պատ-  
ճառ երրորդ—նույնպես ածանցական կամ causa efficiens—կա-  
տարման պատճառ).

դ) Անարգված Քրիզը դիմում է Ապոլլոնին, խնդրելով նրան  
վրիժառու լինել (պատճառ չորրորդ—բարդացում կամ causa occa-  
sionalis—դեպքի պատճառ).

ե) Ապոլլոնի ձևնարկումների ուժով աքայացիների բանակում  
ժանտախտի տարածումը և զորքի կործանումը (causa efficiens).

զ) Աքայական թագավորների խորհրդակցությունն ու Քալխա-  
սի դուշակությունը ամրացված պահանջը, որ Ագամեմնոնը վերա-  
դարձնի Քրիզուհուն (պատճառ հինգերորդ—ածանցական կամ կա-  
տարման պատճառ).

է) Ազամեմնոնի համաձայնութիւնը և, այդ կապակցութեամբ Աքիլլիսի նկատմամբ նրա լիտի վերաբերմունքը, այսինքն Քրիզուհու առևանգումը: Պոհար գիտակցորեն ընդգծում է իրավական տեսակետից Ազամեմնոնի անօրին այդ վարմունքը, որպէսզի զորեղացնի հետագա պոռքկման և նրա սարսափելի հետևանքներէ անխուսափելիութիւնը (պատճառ վեցերորդ—կատարման պատճառ):

բ) Այնուհետև Աքիլլիսի աքայական բանակից հուռնալը, Ջևի հանդես գալը և պարտութիւնը տեղի են ունենում վերոհիշյալ պատճառներով:

Իր հանձարի հզոր կարողութեամբ պատկերելով այս պատճառները, իբրև նրբին հյուսվածքներ մեծ էպոսիայի կտավի վրա, պոետն այդպիսով ստեղծում է վերընթաց պրոգրեսիայի օրենքով հարատևողին աճող և ուժեղացող պատճառական զորեղ կապակցութիւն, որով և պայմանավորվում է վերագաս իրադարձութիւնների անխուսափելիութիւնը:

Մեր այս միտքը ավելի ակներախ դարձնելու համար կարելի է վերլուծել Ապոլլոնի բուրմ՝ Քրիզի հետ տեղի ունեցած միջադեպը: Պարզվում է, որ միայն այդ իրադարձության մեջ պարունակվում են բազմաթիվ իրավական պատճառական կապեր, որոնք հանդեցրել են հսկայական կարևորութիւն ունեցող այլ իրադարձութիւնների. 1. Քրիզի գոտերի գտնվելը Ազամեմնոնի մոտ, 2. հայրը, այսինքն՝ Քրիզը, իրավունք ունի գոտեր ազատման համար փրկագին առաջարկելու, 3. Քրիզը ներկայանում է աքայացիների զորաճամբարը Ապոլլոնի պսակը ձեռքին (մի հանգամանք, որ ուժեղացնում է քրմի իրավական դիրքը և նրա պահանջին հաղորդում է աստվածային սանկցիայի հեղինակութիւն), 4. իբրև փրկագին առաջարկում են թանկարժեք և հրապուրիչ նվերներ, 5. ի դեմս այդպիսի զորեղ սանկցիայի, աքայացիները համաձայնում են պատիվ ու հարգանք մատուցել ծեր քրմին, ընդունել նվերները և ազատել նրա աղջկան: Այս հանգամանքը մի ուժեղ դործոն է, որ, մի կողմից, ուժեղացնում է քրմի իրավական դիրքերը և, մյուս կողմից, վատթարացնում ու բարդացնում Ազամեմնոնի վիճակը, 6. Ազամեմնոնի հրամայական պարտականութիւնն էր՝ ա) հարգել քրմի պահանջը, բ) հարգել Ապոլլոն աստծու սանկցիան, գ) հարգել աքայացիների ղեմոնստրատիվ համաձայնութիւնը և, վերջապես, դ) նկատի ունենալով թանկարժեք նվերներ տալու առաջարկութիւնը, ընդառաջ զնալ քրմի պահանջին: 7. Ազամեմնոնը քմահաճորեն խախտում է այդ բոլոր պարտականութիւնները: Ավելին,

նա հրաժարվում է ընդունել վրկագինը, և, ոտնահարելով քրմի և Ապոլլոնի նկատմամբ տարրական պարկեշտությունը անարգում է և՛ Քրիզին, և՛ աստծուն: 8. Աքայացոց թագավորի արդարացում շունկոդ այս դործողությունը, իբրև աստծու և նրա քրմի դեմ ուղղված ակնառու հանցանք, անխուսափելիորեն պետք է հարուցեր զարհուրելի հետևանքներ: 9. Քրիզի աղոթքը և Ապոլլոնին ուղղած նրա աղերսանքը (= վրեժխնդիր լինել): 10. Ապոլլոնի վրեժխնդրությունը և 11. ժանտախտը աքայացիների ճամբարում:

Այս ասպեկտով կարելի է էթիկական-հոգեբանական վերլուծութայան ենթարկել Ագամեմնոնի և Աքիլլեսի միջև ծագած վեճը, Պարիսի և Մենելավոսի մենամարտի ուխտադրուժ հետևանքները, Դիոմեդեսի և էնիասի բախումը, Այասի, Թելեմոնի որդու, և Հեկտորի մենամարտը, դեսպանությունը և նրա տրագիկ-բացասական հետևանքը, Զևսի գայթակղումը Հերայից, Պատրոկլոսի ելույթը և մահը, Հեկտորի պարտությունը: էպոսում վերարտադրված մյուս բոլոր տրագիկ դեպքերն ու իրադարձությունները ենթարկվում են էթիկական, սովորութային իրավունքի նորմավորման պրոցեսի միասնական սիստեմին: Այդ բոլոր դեպքերում և իրադարձություններում բազմապատճառականության սկզբունքի հանճարեղ կիրառումը օրգանական մի անհրաժեշտություն է եղել տրամաբանորեն ճիշտ հիմնավորելու այն թեզը, որ մարդու հոգեկան աշխարհում և նրա կյանքում տեղի են ունենում սոցիալական կոնֆլիկտներ, որոնք իրենց ողբերգական հետևանքներով ընդունակ են առաջ բերելու վիթխարի պայթյուններ: Հետևաբար, մի կողմից սոցիալական կոնֆլիկտների և դրանց պայթյունների, մյուս կողմից, բազմապատճառականության սկզբունքի կիրառման փաստի միջև գոյություն ունի տրամաբանական ազեկվատության կապակցություն:

Բազմապատճառականության սկզբունքը և սրա պրակտիկ գործադրումը գեղարվեստական երկերում կազմում է Հոմերոսի, իբրև ինդիվիդուալ-մեծ ստեղծագործողի, բացառիկ առանձնահատկությունը: Ենթադրել, թե մի այլ հեղինակ կկարողանար նույնությամբ կիրառել այդ մեթոդը, նշանակում է ընդունել անհնարինը: Բազմապատճառականության մեթոդը, ի միջի այլոց, կիրառվել է նաև «Իլիականի» XXIV երգում, այսինքն հենց այն երգի մեջ, որը «հիմնական միջուկի» տեսությունը համարում է հետագա ժամանակաշրջանի հավելում: Նույն հավաստիականությամբ կարելի է պնդել, որ բազմապատճառականության այդ սկզբունքը լիովին կի-

բառվել է «Իլիականի» և «Ոդիսականի» նաև այն ևրդերում («Իլ.» II, VIII, IX և X), որոնք մասնատողների կողմից հռչակվել են իբրև հավելումներ: Պոեմների հենց այդ գլուխներն էլ փայլուն կերպով ժխտում են «մանր պոեմների» և «հիմնական կորիզի» տեսութայան փաստարկումները: Բաղմապատճառականության մեթոդի կիրառումը կազմում են Հոմերոսի անեղծելի դափնեպսակը:

## ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ՈՒ ՀԵՐՈՍՆԵՐԻ ՎԱՐՔԱԳԻԾԸ

Մարդու վարքագիծը ղեկավարող գործոնների մի կատեգորիայի, այսինքն մարդկային գործողությունները կարգավորող սովորութային իրավունքի նորմերի մասին մենք բավականին հանգամանորեն արդեն խոսել ենք վերևում: Սակայն, այդ էթիկական նորմավորող ուժերից բացի, մարդկային գործողություններին ուղղություն տալու պրոցեսում մասնակցում են նաև բազմաթիվ այլ հոգեկան ուժեր: Տվյալ դեպքում մեր խնդիրն է բացահայտել այդ հոգեկան պրոցեսների բովանդակությունն ու ֆունկցիոնալ գործողությունը:

Հոմերոսը մեծ հոգեբան է այս բառի պրակտիկ իմաստով: Հոմերագիտները, հսկայական ջանք թափելով, միկրոսկոպիկ ուսումնասիրություն անարկա դարձնելով հոմերոսյան պոեմների գրեթե ամեն մի բառը, ամեն մի արտահայտությունը, անտեսել են, սակայն, այդ պոեմների հոգեբանական կառուցվածքի պրոբլեմը: Մինչդեռ այդ պրոբլեմի հետազոտությունը երևան կբերեր մարդու հոգու ընդերքի վիթխարի հարստությունը:

Զայրույթ: «Իլիականը» սկսվում է «զայրույթ» հասկացության մեկնաբանությամբ\* (Μῆνιν ἄειεε δε): Զայրույթի արտահայտության մոտավոր վերլուծությունը մենք կներկայացնենք Ագամեմնոնի կերպարը քննելիս, որտեղ և ջուլջ կտրվի հոգեկան այդ երևույթի ֆունկցիան:

\* Հոմերոսի մոտ զայրույթ հասկացությունը արտահայտված է ա) λήγεις — երկարատև զայրույթ, շարունակուն, բ) μῆνιν — զայրանում եմ, վրդովվում եմ, գ) καλεπαίνω — հուզվում եմ, մոլեզնում եմ, խիստ զայրանում եմ, բարկանում եմ, դ) ἄλλος — մաղձ, զայրույթ, ատելություն, շարունակուն, ցասում, ե) δόλοισ — զայրացիկոս, զ) κωροαί — զայրանում եմ, է) σκληραία — բարկանում եմ, ը) σκληρομαί — զայրանում եմ, վրդովվում եմ բառերով և այլն:

Զայրույթը մարդկային վարքագծի ամենազորավոր լծակներից մեկն է: Այդ երևույթը վերաբերում է աֆեկտների կատեգորիային, զրզիռ առաջացնելու իմաստով (ի հակադրությունն ահի, որ լքող, ճնշող աֆեկտ է): Զայրույթի ինտենսիվությունը ուղեկցվում է սրտի ուժեղ գործունեությամբ և պատկերացումների բուռն փոփոխականությամբ: Զայրույթը բնորոշող պատկերացումների բովանդակությունը արտահայտվում է ձեռքերի մնջախաղային շարժումներով: Դեռ Դարվինն է նկարագրել մանկան զայրույթը «...Եվ երբ նա (այսինքն երեխան) չորս ամսական էր, կարելի էր նկատել, թե ինչպիսի՞ ուժգնությամբ է զրսևորվում նրա կիթքը. արյունը խփում էր երեսը և գլխի մաշկը: Բավական էր մի շնչին պատճառ: Այսպես, յոթ ամսական էր, երբ նա, շարունակյալ լի, հուսահատորեն աղմկում էր, ինչ է թե լիմոնն ընկել է ձեռքից: Երբ յոթ ամսական այդ երեխային առաջարկեցին մի այլ խաղալիք, որ նրա սրտովը չէր, նա վանեց իրենից խաղալիքը և հարված հասցրեց նրան: Ենթադրում եմ, որ հարվածը զայրույթի բնագրական արտահայտություն էր, ճիշտ այնպես, ինչպես ձվից նոր դուրս եկած փոքրիկ կոկորդիլոսը շխշխկացնում է ծնոտները և այլն» (տե՛ս Մանկան կենսագրական ակնարկը, Mivd, 1877, էջ 287):

Համաշխարհային դրականության ոչ մի երկում այնպես ընդարձակ չի նկարագրված զայրույթի և վրիժառության հոգեբանությունը, ինչպես «Իլիականում»: Պոեմի հիմնական գաղափարական զսպանակը Աքիլլեսի զայրույթն է և նրա ամենհի ֆունկցիայի (որ նման է հրաբխի ժայթքած հրաբորբ զանգվածին) տարածումը ռազմական գործողությունների ընթացքի վրա: Պոեմը սկսվում է զայրույթի ծնունդով ու հաստատումով և ավարտվում Հեկտորի դժնդակ մահով:

Հոմերոսի մեկնաբանությամբ զայրույթը եղել է մեծագույն այն գործոնը, որ Աքիլլեսին մի կողմ է պահել ռազմական գործողություններից, մինչև Պատրոկլոսի մահը: Վրիժառության աստիճանին հասած զայրույթը ազդու իր շարժումներով օբյեկտիվացվում էր Ագամեմնոնի («Իլ.», II), Դիոմեդեսի («Իլ.», XII), Մեծն Այասի («Իլ.», VII և XIII), Հեկտորի («Իլ.», XII և XIII) և այլոց բազմաթիվ քաջարի գործողություններում: Զայրույթի հոգեկան աղ-

\* Զայրույթի շարժական ակցիայի բնորոշ առանձնահատկությունն արտահայտված է, օրինակ, Հոմերոսի հետևյալ նախադասությունում. *Ἡρῶ οὐκ ἔχαδε σιγῆος πόλον*— Հերայի կրծքում զայրույթը տեղ չէր գտնում, այսինքն Հերան չէր կարողանում զայրույթը զսպել:

դու շարժման մասին էր խոսում Աքիլլեսը, դիմելով իր աստվածուհի մորը.

Ախ, երանի ոչնչանար անմահների և մարդկանց մեջ  
Ջայրույթն ահեղ, որից նույնիսկ մոլեղնում է իմաստունը,  
Որք քաղցր է շատ ավելի, քան մեզրն անուշ ու ծորացող,  
Եվ աճում է մարդկանց սրտում նա ինչպես ծուխը բոցախառն:

(«Իլ.», XVIII 107—110)

Քինախնդրական զայրույթի ազդու աղցիան իր կուլմինացիային է հասնում այն ժամանակ, երբ Աքիլլեսը, տրուպցի 12 սլատանիներին խարուչկի մեջ է նետում ի պատիվ Պատրոկլոսի, ինչպես նաև այն ղեպքում, երբ Հեկտորի սպանությունից հետո, նա դեռ երկար ժամանակ ծաղր ու ծանակի էր ենթարկում նրա մարմինը: Դաժան, արտաքնապես անիմաստ թվացող, բայց հոգեբանորեն միանգամայն հիմնավորված են Հեկտորի աճյունի անարգանքը («Իլ.», XXI 396—404) և այն դաժանությունները, որոնց անագորույն բնույթը խորապես հուզել ու վրդովել էր նույնիսկ Օլիմպոսի աստվածներին («Իլ.», XXIV 14—18, 40—54 և 113—119), անշուշտ ներկայացնում են զայրույթի վրեժխնդրական ուժի հոգեբանական հիպերբոլացումը:

Ջայրույթի անակնկալ ուժեղ պոռթկումները նկրտում են տիրապետել ամբողջ գիտակցությունը: Նման ղեպքերում ասում են, որ ուժեղ աֆեկտի ազդեցությունամբ գիտակցությունը մթազնվել է (կուրացել) է: Ջայրույթի հենց այդպիսի ներգործությունն է ընդգծված, օրինակ, Ադամեմնոնի հետևյալ խոսքերում.

«Ձի կարող ես մոտանալ ինձ կուրացնող շար Աքիլին  
Եվ այժմ իբրև մի մեղապարտ, որի խելքը Ձևն էր շորթել...»

(«Իլ.», XIX, 136—137)

Գիտակցությունը կուրացնող զայրույթի ավելի ապշեցուցիչ ներգործությունը նկարագրված է Ապոլլոնի հետևյալ խոսքերում («Իլ.», XXIV 39—52).

Այլ ուզում եք դուք, աստվածներ, շնորհատու պաշտպան լինել  
Միայն դաժան Աքիլլեսին, որի միտքն է խիստ անարդար  
Եվ կրճքի տակ սիրտն է անզուրկ: Ինչպես առյուծը վարենի,  
Արյունարբու և գիշատիչ, որ զորությունամբ աղետարեր  
Ու վնաս սրտով հարձակվում է հոտի վրա, որ կեր ճարի,—  
Այդպես ահա Աքիլլեսը կորցրել է զուրկ ու ամոթանք,  
Որոնք մարդկանց բերում են միշտ և՛ մեծ օգուտ, և՛ վնասներ:  
...Մինչդեռ ահա քաջ Հեկտորին, որի հոգին ինքն է կորզել,  
Կառքին կապած քարշ է տալիս նա շիրիմի շուրջն իր ընկերոջ:

Այս օրինակները ակներևորեն պարունակում են զայրույթի և նրա ճնշող ներգործության հոգեբանական մեկնաբանությունը. նախ, Ագամեմնոնը խոստովանում է, որ նա կուրացել էր զայրույթի անակնկալ պոռթկումից, և որ նրա գիտակցությունը առևանգել էին, ապա, Ապոլլոնն աստծու վկայությունամբ, Աքիլլեսի գիտակցությունից, զայրույթի ազդեցությամբ, չբացել էին խիղճն ու ամոթի զզացումը և, բացի այդ, նա դադարել էր ճկուն\* լինելուց, այսինքն փաստորեն գիտակցությունը մթազնվել էր: Ավելին, զայրույթի ազդեցությամբ նա դարձել էր դաժան, ինչպես առյուծը, որ անձնատուր է լինում իր հզոր ուժին ու համարձակությանը:

Պոետը տրովական պատերազմի գեղարվեստական պատկերման շարժիչ ուժ դարձրել է աստվածային, ազգային մեծ հերոսի՝ Աքիլլեսի զայրույթի ուժը: Այդ զայրույթի գործողության վրա է կառուցել արվեստագետը մարդկային հարաբերությունների բարդ մակրոկոսմը, որ ծավալվել է ճակատագրով կանխորոշված մահու և կենաց միջև գտնվող հանգրվանում: «Իլիականում» նկարագրված Տրովական պատերազմի իրադարձությունները կամ անմիջականորեն բխում են Աքիլլեսի զայրույթից, կամ էլ անուղղակի պայմանավորված են նրանով: Հոգեբանական տեսակետից բնական է, որ «Իլիականը» սկսվում է այդ զայրույթի ունիվերսալ գործողության դեդուկտիվ ընդհանրացմամբ.

«Ջայրույթն երգիր, աստվածուհի, Պելիսածին Աքիլլեսի—  
Ջայրույթն ահեղ, որ աքայանց մատնեց անթիվ աղետների  
նվ փառասպանձ շատ քաջերի հոգիները զժոխք նետեց,  
Իսկ մարմինները կեր դարձրեց թռչունների ու շներին»:

(«Իլ.», I 1—5),

Աքիլլեսի վարքագծի մոտիվացիոն պրոցեսում զայրույթի էմոցիայի ներգործությունը, իհարկե, պայմանավորված է եղել վերեվում բնութագրված օրինաչափություններով: Ջայրույթը պատկանում է հոգեկան պրոցեսների այն կատեգորիային, որոնք տեղի են ունենում օրգանիզմի ուժերի չափազանց լարված վիճակում, ուստի և այդ պրոցեսը երկարատև լինելու դեպքում կարող է օրգանիզմի համար կործանարար հետևանքներ ունենալ: Այդ պատճառով զայրույթի բռնկումը սովորաբար շատ կարճատև է լինում: Բռնկումին

\* Տեքստում ասված է οὔτε νόημα γυμναίων, որ բառացի նշանակում է՝ «գիտակցությունը չի ճկում», այսինքն առաձգական չէ, կորցրել է ճկունության ընդունակությունը, այլ խոսքերով ասած, գիտակցությունը չի գործում:

սովորաբար հետևում է խաղաղվելը, պատկերավոր ասած, հոգեկան կրակի հանդարտումը, մարմնումը: Հոգեբանական հենց այդպիսի երևույթի մասին է խոսում գուշակ Քալխասը Ագամեմնոնի արարք- ների մասին իր ելույթում:

«Քանզի անշուշտ պիտ գայրանա հզոր տերը արդևացոց,  
Որին հլու են աքայանք. իսկ հպատակ մարդու համար  
Սոսկալի է բարկությունը ամենազոր թագավորի:  
Թևև սովոր է նա հաճախ զսպել զայրույթն իր անավոր,  
Բայց կպահի քենը սրտում, մինչև սր իր վրեժն առնի»:

(«Իլլ.» I 78—83).

«Իլիականի» ամբողջ բովանդակությամբ հավաստվում է Աքիլլե- լեսի զայրույթի երկարատևությունը. — աֆեկտը նրա ողջ էությունը համակում է մի քանի տասնօրյակների ընթացքում, մինչև որ նա, զայրույթի վրեժխնդրական ակցիայի հետևանքով, սպանում է, վեր- չապես, Հեկտորին:

Աքիլլեսի զայրույթի սիմպտոմներն առաջին անգամ զրսևոր- վել են Ագամեմնոնի հետ ծագած վեճի հենց սկզբից.

«Ոհ, Աթրիդես դու դերափառ, բայց ամենից շատ քնշաքաղց.  
Որտեղից՞ քեզ նոր պարզև տան մեծահողի աքայացիք»:

(«Իլլ.» I 122—123).

Զայրույթն իր գագաթնակետին հասել է, սակայն, այն ժամա- նակ, երբ նա, մերկացնելով սուրը, փորձում է ոչնչացնել Ագամեմ- նոնին և երբ նրան զսպում է Աթենաս աստվածուհին: Այդ պահին, Հոմերոսի ասելով, Աքիլլեսի վարքագիծը ներկայացնում էր արտա- քին և ներքին ազդու շարժումների մարմնավորված մի սիստեմ: «Եվ ահեղ զայրույթը համակեց Աքիլլեսին»: Այս բառերում արտա- հայտված է զայրույթի բուն պրոցեսը: Այնուհետև Հոմերոսը տալիս է ներքին հոգեկան ուժի նկարագրությունը.

Այսպես ասաց, ետրունկ խոցվեց Աքիլլեսը: Իր թավարծի  
Լանջքի ներքո սիրտն էր հուժկու ալեկոծվում երկմտանքից.  
Քաշե՞լ արդյոք պերճ պատյանից իր ստուերը հեսանասուր  
Եվ, ամբոխին ետ մղելով, տալ ըստանել Աթրիդեսին,  
Թև՝ զսպելով զայրույթն անդ, ամոթել իր հողին հուզված...:

(«Իլլ.» I 189—193).

Դրան հետևել է զայրույթի արդեն արտաքին ֆիզիկական պար- պումը: Այդ ակցիան արտահայտող մարմնաշարժումների սխտեմը տրված է հետևյալ բառերում.

Այդ մոմենտին, սակայն, հայտնվում է Աթինաս աստվածուհին և իր միջամտութեամբ կանխում զայրույթի արտաքին-ֆիզիկական ակցիայի իրադործումը: Հոգևրանական տեսակետից, Աթինասի երեալու ֆունկցիան էլ, մեր կարծիքով, հենց այն էր, որ թույլ շտար զայրույթի ակցիային ուղղվելու արտաքին օբյեկտի վրա:

Այնուամենայնիվ, աստվածուհու միջամտութեամբ հերոսի զայրույթը չի վերանում, ընդհակառակը, Աթինասը, կարծես, հավանութուն է տալիս այդ զայրույթին, համաձայն շինելով, որ այն ֆիզիկապես սպառվի: Այս հանգամանքը հաստատվում է հետևյալ տողերում.

Վերջ տար դու այդ խտությունն ու ձևը մի տար քո սուսերին,

Բայց հայհայր նրան խոսքով, սրբան սրտանց դու ցանկանաս:

(«Իլ.», I 211—212):

Որ Աքիլլեսի զայրույթն իրոք դեռ գործում էր հոգևրանորեն, մնալով իր հուման բարձրակետում, դա երևում է այն բանից, որ նա, աստվածուհու խորհրդով, անպատվում է Ագամեմնոնին ամենասոսկալի հայհոյանքներով: Նրա ամբողջ լուտանքը, հիմնավորված խորհրդածությունները, փաստորեն ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ զայրույթի գրսեորում:

Ագամեմնոնի հետ ծագած վեճից հետո Աքիլլեսը, հրաժարվելով ռազմական գործողությունների մասնակցելուց, առանձնանում է միրմիդոնցիների նավերի վրա գտնվող իր վրանում: Այդ պահից նրա հոգու մեջ զայրույթը մեղմանում է, բայց չի վերանում: Բայց հենց որ ստանում է սիրելի ընկերոջ՝ Պատրոկլոսի մահվան գուժը, Պելիասծինի զայրույթը պռոթվում է կրկին, փոխելով, սակայն, իր ուղղվածության արտաքին օբյեկտը՝ վրեժխնդրական ակցիայի առարկան.— եթե մինչ այդ նրա ահեղ զայրույթի օբյեկտ էր իրեն ծանր վիրավորանք հասցրած Ագամեմնոնը, ապա այժմ նրա զայրույթի վրեժխնդրական ակցիան ահեղ կերպով ուղղվում է ամենից առաջ Պատրոկլոսին սպանող Հեկտորի, և առհասարակ տրուլացիների դեմ:

Այդ բեկմանը նախորդել է ոչ պակաս բարդ հոգևկան պրոցես, որ կապված է հղել Պատրոկլոսի մահվան ազդեցությունը առաջացած խոր և ցնցող ապրումների, վշտի, կսկծի և տառապանքների հետ: Վշտի և թախիծի պրոցեսն ապրելու պահին Աքիլլեսը

պատմում է իր մորը, աստվածուհի Թեոդիսին, իր արագիկ վիճակը: Ինքնավերլուծութեան միջոցով նա ըմբռնում է այն ճշմարտութեանը, որ Ագամեմնոնի դեմ հարուցած վեճը եղել է անիմաստ և անհիմն, իսկ իր զայրույթը՝ ապարդյուն և անօգուտ:

«Մայր իմ, դիտեմ, օլիմպոսյին դա կատարել է ինձ համար.  
Ինձ ինչ բերկրանք, կրք կործանված է սիրելին իմ Պատրոկլոս.  
Ամենից շատ, իմ զլխի շափ, նրան էի ձս սիրում միշտ»:

(«Իլ.», XVIII 79—81)

Մտքերի ասոցիատիվ ծագած նոր սեեռումը, որ Ագամեմնոնի դեմ վեճն ու զայրույթը եղել է ապարդյուն, հոգեբանական անխուսափելիութեամբ փոխում է նրա զայրույթի սլաքը մի այլ օբյեկտի, այսինքն «չարիքի նոր աղբյուրի»՝ Հեկտորի վրա, իբրև սիրելի մարդուն սպանողի:

«Մինչդեռ հիմա որդուդ մահվան վիշտը սրտանց պիտի կրես,  
Որին երբեք չես տեսնելու հայրական տուն վերադարձած,  
էլ սիրտ չունեմ, մայր իմ, որ զեթ ապրեմ, տեսնեմ լույսն արևի,  
Որ մարդկանց մեջ մնամ այսպես՝ սրտակոտոր և անպատիվ:  
Մինչև, որ իմ տեղով ցարկված Հեկտորը իր հույին շտա  
եվ Մենիտյան Պատրոկլոսի վրեժն այսպես չհատուցի»:

(«Իլ.», XVIII 88—93)

Որ հոգեբանական բարդ պրոցեսի հետևանքով Աքիլլեսի հոգու մեջ զայրույթի սլաքը փոխել է իր ուղղութեանը, դա ակնառու երևւում է Ագամեմնոնին ուղղված խոսքում:

«Սակայն թողնենք դատն անցյալը, թեպետ ցավ է դա մեր սրտին,  
եվ պահանջով անհրաժեշտի զսպենք ողին մեր ակամա:  
Արդ՝ ես կտրուկ վերջ ձմ տալիս իմ զայրույթին... վայել չէ ինձ  
Համառորեն հավերժ մնալ քինախնդիր: Իսկ դու արքա,  
Հրամայիր, որ վարսաղեղ արքայացիք զինվին շուտով,  
Որ թշնամու դեմը ելած՝ փորձեմ կրկին—արդյոք նրանք  
Մտադի՞ր են դեռ զիշերել նավերի մոտ: Հուսով ձմ ես,  
Որ նրանցից ամեն մեկը ուրախ սրտով ծնկի կդա,  
Որպեսզի այդ ահեղ մարտում չհսնդիպի մեր նիզակին»:

(«Իլ.», XIX 65—74)

Պատրոկլոսի սպանութեան մասին տեղեկութուն ստանալու մոմենտից ընդհուպ մինչև Հեկտորի մահը Աքիլլեսի զայրույթը, որ վերափոխվել էր վրեժխնդրական ակցիայի, ամբողջ ժամանակ և անընդմեջ գտնվում էր լարված վիճակում, հոգեկան ուժերի դրսևորման դադաթնակետին: Ժամանակի այդ հատվածում Աքիլլեսի զայ-

բուլժի աֆեկտի գարգացման պատկերը կարելի է վերադասարկել ճիշտ այնպիսի կոր զծով, ինչպես զծվում են միևնույն լեռնաշղթայի իրար հաջորդող տարբեր գագաթները: Այս մեկնաբանութեամբ Աբրիլեսի գայրուլժի առաջին մեծագույն գագաթը (այսինքն նրա հոգեկան դրսևորման կուլմինացիոն կետը) արտահայտուում է Ագամեմնոնի հետ վիճելիս, երկրորդ գագաթը իր բուռն արտահայտուտութեանն է ստանում մոր՝ աստվածուհի Քեղիսի, ներկայութեամբ («Իլ.», XVIII 90—94), երրորդ գագաթը՝ սպանված բնկերոջ՝ Պատրոկլոսի դիակին հանդիպելու պահին.

Ձեռն հանդիպի, և հոգն այստեղ կծածկի ինձ: Ով Պատրոկլոս,  
Քանի որ արդ բեզեից հետո պիտի մաննեմ ես զերեզման,  
Քո թագումը շեմ կատարի, մինչև որ աստ չխորտակեմ  
Ձեռքն ու զլուխը բո մահով խրոխտացող Հեկտոր բաջի:  
Խարույկից շուրջ, իրբև վրեժ բո սպանութեան, կլլխատեմ:  
Տրվագական մեծ բաջերի սասնեկերիս բնտրի գավակ:

Չայրուլժի շորթորդ գագաթը մեր առջև պատկերանում է Ագամեմնոնին ուղղված խոսքերում («Իլ.», XIX 67—73 և 201—202), հինգերորդը՝ Էնիասին հանդիպելիս («Իլ.», XX 350—351 և 360—363), վեցերորդը՝ Հեկտորի հետ առաջին իսկ հանդիպումին («Իլ.», XX 425—427 և 449—454), յոթերորդը՝ Պերիամոսի որդի Լիկավոնին հանդիպելիս («Իլ.», XXI 116—136) և այլն: Վերջապես, Չայրուլժի բարձրագույն գագաթները երևան են դալիս Հեկտորի հետ վերջին հանդիպումին, մենամարտից առաջ և դրանից անմիջապես հետո.

«Ով զու Հեկտոր, միշտ ատելի, ինձ մի ճոռիք ուխտ ու պայման,  
Առյուծների ու մարդկանց մեջ անհնար է անխոր գաշինք.  
Գտնե ու գայր շեն զառնալու բնկերակից կամ համերաշխ,  
Այլ գավապիր են միմյանց զեմ, միշտ ոխակալ ու շարտենչ.  
Այդպես էլ, արդ, անհնար է զաշինք կամ սեր իմ և բո մեջ,  
Մինչև մեղից մեկն ու մեկը, այստեղ բնկած գետնաթավալ,  
Իր արշուճով հագուրդ շտա վահանակիր Քուռն Արևոսին:  
Դեհ, պատրաստվիր. հիշիր ամբողջ արիությունը մարտական.  
Պետք է լինես բաջ տեղավոր և զերազանց անվախ մարտիկ,  
Ձի այլևս փախուտ չկա: Իսկ Ալևնասն արագորեն  
Իմ նիզակով կգտի բեզ, որ հատուցես միանգամից  
Վշտի վրեժն բնկերներիս, որոնց անգով կտորեցիր»:

Եվ այնուհետև, ի պատասխան Հեկտորի աղերսանքներին, կրթ մոլեգնող վիթխարի Չայրուլժը, հասնելով ծայրահեղ շափերի, Աբրիլեսին ղարձրել էր արյունարբու մի գագան, որ արդեն պատրաստ էր վայրի իր ծարավը հագեցնելու մարդկային արյունով.

«Մի խնդրի, շուն, ծունկս բռնած, հսնուն աղնիվ իմ պապերի.  
 Ես քեզ, և՛ ի սիրտս հաճի, կզգզեմ, միայր հում-հում  
 Կլափելիցեմ, քանզի քեզնից հոգիս բերանս է այժմ հասել:  
 Ձկա մի մարդ, որ քո գլուխը շներից փրկի հիմա:  
 Ե՛թև նույնիսկ տասնապատիկ, քանապատիկ ավելի շատ  
 Ինձ վճարեն հարուստ փրկանք և խոստանան բյուրապատիկ,  
 • Թև Պերխամբ, դարդանական թաղալորն այդ, հրամայի,  
 Որ քո քաշով ինձ վճարեն մաքուր ոսկի, դարձյալ մայրըդ  
 Քեզ շի ողբա մահիճիդ մեջ, քեզ տարաբախտ իր դավակին,  
 Այլ մարմինդ պիտ հոշոտեն վայրագ շներն ու հավերբը»:

(«Իւ», XXII 345—354)

Այս, ինչպես նաև մի փոքր առաջ («Իւ», XXII 331—336) արտասանած խոսքերը ներկայացնում են ղայրույթի հոգեբանության լիակատար արտահայտություն և նրա հոգև-ֆիզիոլոգիական գործողության սիստեմը: Հոմերոսը այդ բառերին ու արտահայտություններին, կամ դատողություններին մի ամբողջ շղթայի, նախ առաքում է հոգեբանորեն ճիշտ, միայն մեկ նախադասություն. «Ենթ նայելով (= ղայրույթով կամ շարույթամբ) այսպես ասաց Աբիլլեսը աստվածագոր», ըստ որում խնք նայելով կամ ղայրույթով, շարույթամբ բառերը հակիրճ արտահայտում են ղայրույթի բուն արտաքին ակցիան: Պելիսածինի ղայրույթը, իբրև երկարատև պրոցես, շարունակվել է մի քանի տասնօրյակ, այլ կերպ ասած, ժամանակի առումով նրա գործողության շառավիղը փաստորեն հավասարազոր է եղել «Իլիականում» վերարտադրված ռազմական գործողությունների տևողությանը: Եվ դա միանգամայն հասկանալի է, որովհետև պոետի գաղափարական մտահղացմամբ և նրա էպոպեայի կոմպոզիցիայի համաձայն Աբիլլեսի ղայրույթը մեծ նշանակություն է ունեցել «Իլիականի» շրջանակների մեջ ռազմական գործողությունների ծավալման ընթացքում: Այնուհետև նկատի ունենալով, որ հոգև-ֆիզիոլոգիական տեսակետից անհնարին է ղայրույթի պրոցեսը շարունակաբար և տևականորեն լարված վիճակում պահել, ղայրույթի լարված վիճակի կուլմինացիոն կետերի միջև ընկած հատվածում, տեղի էր ունենում ղայրույթի ավելի կամ նվազ հանգստացումը, նրա կրակի մաքմումը:

Այս հանգամանքը, որ շափաղանց կարևոր և էական է հոմերոսյան էպոպեայի կառուցվածքը ճիշտ ըմբռնելու համար, պահանջ ունի օրինակելի ասպացուցման:

Աբիլլեսը, իր ղայրույթի առաջին հրաբխային ժայթքումից հետո, հեռանալով ռազմադաշտից և առանձնանալով իր նավերում, մորը՝ աստվածուհի Թեղիսին է դիմում այսպիսի մի աղերսով.

«Այս իմ, Ձևին հիշեցրու դա, փարվիր ապա իր ծնկներին  
Եվ աղերսիր, որ նա հաճի կոխում օգնել տրտվացոց,  
Եվ հալածի արդիւպոց մինչև ծովը և խոր նավեր,  
Քող կոտորի, որ արայանք հրեմէն իրենց թաղավորով,  
Որ գերազոր Ազամեմնոնը հասկանա թէ ինչպիսի  
Մեղք է գործել՝ անարդիւով ամենաբոց արայացունն»:

(«Իւ.», I 408—413):

Ո՞րն է Աքիլլիսի ազերսանքի իմաստը: Դժվար չէ կուահել, որ  
Աքիլլիսը, ահեղ զայրույթի անմիջական ազդեցութեան տակ, հոգե-  
բանորեն պատճառարանված առիթ փնտրելով վրեժխնդրական իր  
ակցիա՞ն իրազործելու, ցանկութեամբ է հայանում, որ այդ ակցիայի  
իրագործումը հանձնարարովի օլիմպիական աստվածների թագավոր  
Ձևին: Հերոսի մայրը, աստվածուհի Քեղիսը, տալիս է իր համա-  
ձայնութեամբ, ասելով.

«Քալց ևս կելնեմ Օլիմպոսը ձուռով պատած, շանթաղվարճ  
Ձևին կասեմ ևս ամեն բան, դուցե հարգի նա աղերսն իմ:  
Իսկ դու պիտի մնաս այստեղ, արագընթաց նավերի մոտ,  
Աքայացոց դեմ սխալույ, պատերազմին անմասնակից»:

(«Իւ.», I 420—423):

Աստվածուհի Քեղիսի խոստման մեջ էական է երկու հանգա-  
մանք. առաջին, նրա դիտավորութեամբ է օլիմպիական աստված  
Ձևին համոզելու փորձ անել, որ նա հանձնառու լինի իրականաց-  
նելու Աքիլլիսի զայրույթի վրեժխնդրական ակցիան, այսինքն քի-  
նախնդիր լինելու արայացիներից՝ մեծ հերոսին անարդելու հա-  
մար: Ինչպես ցույց է տալիս գործողութեանների հետագա ընթացքը,  
Ձևն, իրոք, համաձայնում է Աքիլլիսի փոխարեն հանդես գալ վրե-  
ժառութեան ֆունկցիայով: Արդարև, Ձևի ամբողջ հետագա վարքա-  
գիծը՝ ռազմական գործողութեաններ բորբոքելը, արայական բա-  
նակի պրոպոզիցիոն հարձակումը («Իւ.», II, «Երազ», «Փորձու-  
թեամբ» և այլն), նրա ակտիվ օգնութեամբ տրտվացիներին, վերջին-  
ներիս ռազմական գործողութեաններին ղեկավարելը, արայացիներ-  
ին ջախջախիչ հարվածներ հասցնելը, — այս բոլորը, մեր կարծի-  
քով, Աքիլլիսի վրեժխնդրական ակցիայի օբյեկտիվ մարմնավո-  
րումն է: Պիլիսածինի վրեժխնդրական ակցիան Ձևը կատարում է  
ընդհուպ մինչև Պատրոկլոսի մահը, մինչև այն մոմենտը, երբ Աքիլ-  
լիսը անդեկանում է այդ մասին: Իսկ դրանից հետո Ձևը հեռա-  
նում է ռազմական գործողութեանների զաշտից և, դրա հեռանքով,  
վրեժխնդրական ակցիայի իրագործումը անմիջականորեն և ավտո-

մատ կերպով անցնում է նրա իսկական աղբյուրին ու կրողին: Երկրորդ, աստվածուհի Թեդիսի՝ իր որդուն տված խորհուրդը «աքայացոց դեմ ռխակալ, պատերազմին անմասնակից»—լավագույն համողիչ ապացույցն է այն բանի, որ Աքիլլեսի զայրույթը, երբ նա անգործութեան մատնված, կանգնած էր իր նավերի մոտ, իրոք չէր վերացել, այլ գտնվում էր խաղաղման և մարմրման վիճակում: Այդ մասին բացեիբաց հայտարարել է ինքը՝ Աքիլլեսը, Հեկտորին սպանելու պահին.

«Պատրոկլոսին սպանելով, Հեկտոր, փրկվել էիր տենչում,  
Մոռանալով, որ ես դեռ կամ, թեև քաշվել էի կովից:  
Անմիտ, այնտեղ նավերի մոտ քեզ կսպասեր վրիժառուն՝  
Պատրոկլոսից ավելի հաղթ և մեծագոր. ես էի այդ...»:

(«Իլ.», XXII 331—334).

Զայրույթը, իր ֆունկցիոնալ նշանակութունից բացի, որ ծափալվում է անհատական վարքագծում ունի նաև հասարակական մեծ նշանակութուն, որ հիւնված է հասարակական միջավայրում նրա օրինաչափ գործողութեան վրա: Իբրև մեծ արվեստագետ-ռեալիստ, Հոմերոսը, իհարկե, չէր կարող անտեսել նաև հարցի այս կողմը:

Հոմերոսը գեղարվեստական փայլուն վարպետութեամբ է օգտագործել զայրույթի ֆունկցիայի մասսայական դրսևորման օրինաչափութունները: Աքիլլեսի և Ագամեմնոնի միջև կատաղի ընդհարումից ու վեճից և նրանց զայրույթի դրսևորման կուլմինացիոնալարված վիճակից անմիջապես հետո գործողութեան մեջ է դրվում այդ զայրույթի օբյեկտիվ-հասարակական ակցիան.

Այդպես նրոնք, թշնամացած և խիստ գժտված, ոտքի ելան,  
Իսկ հավաքույրն ախայացոց ցրվեց ղեպի նավերը սև:  
Ախիլլեսը Մենիտյանի և զինակից համհարզի հետ  
Քայլեց դեպի վրանները և նավերը իր համաշափ,  
Իսկ թագավոր Աթրևորդին ծով ձգեց մի ճեպընթաց նավ:

(«Իլ.», I 305—309).

Ընդգծված բառերում արտահայտված է զայրույթի ուժը. հեթոսների զայրույթի պոռթկման հետևանքով մարդկանց մասսայական վաճառվածքը երևան եկավ երկու ուղղութեամբ. ա) աքայացոց հավաքը ցրվեց, որ, անշուշտ, իրենից ներկայացնում էր մասսայական շարժման մեխանիկա և բ) Աքիլլեսին հետևեցին Մենիտյանը և համհարզը:

Պոսիդոն աստվածը, երկիր սասանողը, որ օգնություն է ցույց տալիս արայացիներին և խրախուսում Ադամհմենոնին, ասում է.

«Ով Աքրիդես, քայացոց ջարդն ու փախուստը դիտելիս  
Աքրիլեսի ցամառալի սիրտն է հրճվում իր կրծքի տակ  
Բնավ չունի նա զգացմունք, ինչպես նաև զգոնություն:  
Թող նա կորչի, և թող նրան ամոթահար անի աստված:  
Մինչդեռ բնավ բեղ չեն ասում աստվածները գերերջանիկ...»:

(«Իւ.», XIV 139—143),

Այս ասելով և հավաստիացնելով, որ տրովացիները շուտով փախուստի կմատնվեն, Պոսիդոնը զայրացած և ուժգին գոռալով սլանում է դաշտի միջով.

«Կարծես ինը կամ տաս հազար քաջազոր մարդ միանգամից  
Թունզ գոռացին արեսական այդ ճակատում աճեղազոյ:  
Այգլոկս աճեղ ճիշ արձակեց կրծքից արբան երկրասասան,  
Ջորբերի մեջ որոտալով, և սրտերին քայացոց  
Նա ներշնչեց կորով մի մեծ, որ մարտնչեն անդուլ ու քաջ»:

(«Իւ.», XIV 148—152),

Այստեղ նկարագրված արայացոց բանակի մասսայական վարքագիծը, որ արտահայտվել է տրովացիների դեմ անվեհեր ու մեծ ուժով կուլիլու համառ ջանքերում, իրենից ներկայացրել է հասարակական աղցիա կամ, այլ կերպ ասած, մասսայական շարժման մեխանիկա, որ հաջորդել է զայրույթի կուլմինացիայում գտնվող Պոսիդոնի գործողություններին («Իւ.», XIV 135—152):

Պատրոկլոսը, Աքրիլեսի թույլտվությամբ, միմիզոնացիների ջոկատի գլուխ կանգնած, օգնության է գնում արայացիներին: Ջայրույթով լի, նա թիկունքից հարվածում է տրովացիներին: Սա այլ բան չէր, քան տրովացիների դեմ լեռնացած զայրույթի օբյեկտիվ մարմնացում: Այդ աղցիայի հետևանքով լիակատար շրջադարձ է տեղի ունենում ռազմական իրադրություն մեջ: Պատրոկլոսի զայրույթի ազդու դրսևորումը մի ամբողջ հեղաշրջում առաջացրեց ռազմական իրադրության մեջ: Տրովացիները փախուստի են դիմում, իսկ հուսահատական վիճակում գտնվող արայացիները, որ սեղմվել էին դեպի ծովափ, անցնում են հարձակման: Պատրոկլոսը տրովացիներին քշում է մինչև քաղաքի պարիսպների տակ («Իւ.», XVI):

Կուլող ուժերի դասավորության մեջ ճիշտ այգլոկսի փոփոխություն առաջացրեց Աքրիլեսի ելույթը, որ նրա զայրույթի օբյեկտիվ

արտահայտութիւնն էր: Այդ ելույթի հեղաշրջող նշանակութեան մասին է վկայում, նախ՝ տրույալներէ անսպասելի խուճապայի նահանջը, երբ նրանք նկատում են Պելիսածինին («Իլ.», XVIII 205—231) և, ապա, արայացիների ակտիվացող գործողութիւնները («Իլ.», XVIII 231—233):

### Ք Ո Ի Ն Ե Վ Ե Ր Ա Ձ

Հոմերոսը հիանալի գիտեր և հասկանում էր երազատեսութեան պրակտիկ էութիւնը և նրա առաջացման ու անհայտացման օրինաչափութիւնները: Մասնավորապէս, հանճարեղորեն ըմբռնել էր հիշողութեան նյութերի էկրանավորման էմոցիոնալ ուժը և քնի մեջ տրամաբանորեն կապակցված ամբողջական կոնցեպցիաներ ստեղծելու հնարավորութիւնը: Գնահատելով կառավարող ապարատում գործող էմոցիաների հզոր ուժը, նա գիտակցորեն հիպերբոլացնում էր այդ ներքին-հոգեկան ուժը, անվանելով այն աստվածային, իսկ համապատասխան էմոցիաները՝ պերսոնիֆիկացված գործոններ կամ աստվածներ...

«Իլիականում» քնի և երազատեսութեան պրոցեսների գործողութիւնը ցույց է տրված հոգեբանորեն ճիշտ և դրանց բոլոր բնորոշ առանձնահատկութիւնների նրբին իմացութեամբ: Ամենից առաջ, քնի հասկացութիւնը Հոմերոսը հիպերբոլացրել է, մարմնավորելով այն աստվածութեան սքոս մեջ, որը տվյալ պրոցեսի հոգեբանական ռեալ առանձնահատկութիւններին ճիշտ համապատասխան, աչքի է ընկնում թեթևութեամբ, վաղանցիկութեամբ, ընդհատվածութեամբ և «խաբուսիկութեամբ»: Օբյեկտիվացնելով քնի միջոցին գիտակցութեան ակտի ընդհատման ռեալ երևոյթները, հոմերոսյան սքոս կոչվել է մահվան աստծու եղբայր: Արտացոլելով այն փաստի ռեալականութիւնը, որ երազատեսութիւնները սովորաբար ուղեկցվում են բավականութեան կամ անբավականութեան զգացումներով և որ քնի միջոցին օրդանիզմը իրոք որ հանդրատանում է, մի տեսակ թարմանում է, հոմերական քունը, հանդիսանալով ամբոսիական («Իլ.», II 19), մարդկանց օժտում է սթանչլի քարեմասնութիւններով:

Հետո ամենքը սյուսկեցին, վայելեցին քունն անուշիկ:

(«Իլ.», VII 482):

Քնի և երազի պրոցեսների հոգեբանորեն բնորոշ հատկանիշները Հոմերոսը առանձնապէս ցցուն և ռեալիստորեն է նկարագրել

ա) Ազամեհմոնոնի երազատեսուծիան միջոցին. «Եւ վ կանչելով նրան իր մոտ՝ ասաց խոսքն իր այս թեւալոր. «Գնա, Երազ դու խաբուսիկ, դեպի նաւիրն աքայացոց...»: «...Երազն, արագ, հնազանդված նրա խոսքին, թռավ, հասավ աքայացոց սև նաւիրին արագաշարժ, մտավ վրանն Ազամեհմոնոն Աթրիդեսի, որ քնած էր և բունն անուշ այդ ժամանակ տարածված էր նրա վրա...»: «Այս ասելով՝ նա շքացավ Աթրիդեսին թողած այնտեղ՝ մտքերի մեջ խիստ հաճելի...»: «Ձարթնեց քնից: Դեռ հնչում էր կարծես ձայնը աստվածախոս»: («Իւ», II 7—41): բ) Երբ աստվածուհի Հերան հանդիպում է Քնին. «Աստվածներին ու երկրածին բոլոր մարդկանց իշխող, ու վ Քուն»: «Հերա, դատրիկ Կրոնոսի, աստվածուհիդ ավագագույն, հավերժ անմահ աստվածներին հեշտ կարող եմ ես քրնեցնել, կարող եմ ես խոր քնի մեջ սուղիկ հորձանքն օվկիանոսի, որն սկիզբն է արարչութիւնն և գոյութիւնն ամեն բանի: Սակայն Ձեսին Կրոնոսյան ոչ մի դեպքում չեմ հանդգնի ես մոտենալ, որ քնեցնեմ...»: «Ասպատակիր Ձեսի խելքը քաղցր քնով ես պատեցի...» («Իւ», XIV 233—252): գ) Աքիլլեսի հռչակալոր երազատեսուծիան միջոցին, երբ նրան էր ներկայացել Պատրոկլոսի ոգին.

Երազ Պելիսյանն զնաց, պակեց հավերժագոյ ծովի ափին,  
Հեծծում էր նա վշտատանջ...

Այստեղ նրան տիրեց բունը խոր և անուշ, որը սրտի  
Վիշտն ու հոգսերն էր փարատում:

...Եւ երազում այցի եկավ հողին դժբախտ Պատրոկլոսի,—  
Նրան նման մի ուրվական, նույն աչքերով գեղեցիկդեղ,  
Հագած շքնաղ հագուստը նույն, նույնքան հեշտ ձայնով, խոսքով:  
Նրա գլխի վերև կանգնած՝ նա այս խոսքերն ասաց այնժամ...»

...Նրան արագ պատասխանեց Աքիլլեսը քաջավարիկ.

«Ոհ, ինչո՞ւ ես, անգին դուխ, այցի եկել դու ինձ այստեղ  
Եւ մի առ մի պատմում է այդ, իրրև պատգամ ու ցանկութուն:  
Կկատարեմ ես ամեն ինչ, միշտ բո կամքին հնազանդված:

Միայն մոտ եկ, մոտեցիր ինձ, զեթ մի վայրկյան դրկներ միմյանց,  
Որ հագեհանք մեր ողբալի դառն արցունքով վերջին անգամ»:

Արթնանալով Աքիլլեսն ասում է. «Ոհ, աստվածներ... այս գիշեր ինձ այցի եկավ հողին դժբախտ Պատրոկլոսի, գլխիս վերև թեթև կանգնած,— նրա նման, ինչպես հրաշք,— նա սգավոր ու լալագին՝ պատվիր, պատգամ էր ինձ տալիս» («Իւ», XXIII 60—107):

Այս հատվածների հոգեբանական բովանդակութիւնն հանգամանալից վերլուծութիւնն միջոցով կարելի է համոզվել, որ քնի և

երազատեսութեան հոգեկան պրոցեսների համերական մեկնաբանութիւնը համապատասխանում է այդ երևույթների զարգացման օրինքներին: Ազամեմնոնը վեճի մեջ է մտնում Աքիլլեսի հետ, որը կտրականապես հրաժարվել էր մասնակցելու տրովացիների դեմ ծավալվող ռազմական դործողութուններին: Դրան ի պատասխան, թագավորը ամբարտաւան ու ինքնավստահ հայտարարում է, որ նա Աքիլլեսի օգնութեան կարիքը չի զգում, որ առանց նրա էլ զործը իր հաղթական վախճանին կհասցնի և որ իրեն զորավիգ կլինեն և աստվածները, և՛ քայացոց առաջնորդները: Այդպիսի պարագաներում Ազամեմնոնի դիտակցութեան մեջ այնուհետև հոգեբանորեն տեղի պետք է ունենար անխուսափելի զգաստացում. նա ստիպված պետք է լիներ ստուգելու իր ամբարտաւան հավաստիացումների հաւանականութեան և հնարավորութեան շահին ու աստիճանը, թե արդյո՞ք առաջիկա ռազմական դործողութուններին Ձևը կլինի իր կողմը: Նա ի վիճակի կլինի՞ առանց Աքիլլեսի հաջողութեամբ առաջ տանելու դործը: Իրագրութիւնը շափազանց բարդ էր: Պատերազմի շարունակումը անխուսափելի անհրաժեշտութիւն էր, որ բխում էր աստվածների կամքից և ճակատագրի նախասահմանումից: Բայց «միաժամանակ, կանխորոշված անհրաժեշտութիւն էր նաև Աքիլլեսի մասնակցութիւնը, որ գործի հաջողութեան երաշխիքն էր և բխում էր նույն դիցարանական սանկցիաներից: Հետևաբար, Ազամեմնոնի դիտակցութեան մեջ բավականին նպաստավոր հող կար թլուրատեսութեան և ինքնախարազանման համար: Բնական է, որ նա, ընկղմված այս խորհրդածութունների մեջ, պետք է ելք փնտրեր: Նրա մտածողութիւնը կաշկանդված էր, և նրա միտքը գաղափարների ասոցիացիայով բախում էր Օլիմպոսի դռները: Ի՞նչ անել: Ո՞րն է երկնային տիրակալ Ձևսի կամքը: Եկատի ունենալով Ազամեմնոնի բնավորութեան թեթևաբարո լավատեսութիւնը, նրա մտքի ընթացքը հեշտութեամբ կարող էր հակվել այն հետևութեանը, որ Ձևը պաշտպան կկանգնի իրեն և նա հաղթութիւն կնվաճի առանց Աքիլլեսի: Այսպիսի վիճակում էր, որ նա անձնատուր եղավ աստվածային քաղցր քնին: Եվ նրա նիրհող դիտակցութեան մեջ ծավալվեց վառ երազատեսութիւն: Ինչպիսի՞ն պետք է լիներ իր բովանդակութեամբ այդ երազատեսութիւնը: Նա հոգեբանորեն պետք է համապատասխաներ Ազամեմնոնի մտքերի ունալ-լավատեսական ընթացքի էութեանը: «Ձևը ինձ զորավիգ կկանգնի: Հաղթանակը կնվաճվի»: Եվ այդ տենդենցը Ազամեմնոնի գլխում վերժանվել է երազով: Ինչ վերաբերում է գոր-

ծի դիցարանական կեղևին, ապա հարցն ակներև է. Զևսն, իհարկև, չէր գտնվում Օլիմպոսում (որտեղ նա, խնդճ ու կրակ, երբեք էլ չէր եղել): Եվ բաղմաբլուր Օլիմպոսի գագաթից չէր, որ նա, ի լուր ամենքի, առաքեց «խաբուսիկ» քունը: Նա գտնվում էր Ազամեմնոնի ուղեղում, նրա բորբոքված գիտակցության մեջ, իբրև մտահանգման գլխավոր նախադրյալ, և այնտեղ էլ, Փանտադրիայի պատկերներով, հայտնեց իր գոյության մասին: Երազատեսությունը հանդիսացավ նախորդ խորհրդածություններով նախապատրաստված հոգեկան պրոցեսի ավարտը, որ նշանավորում էր պտուղի ծնունդը նախնական բեղմնավորումից:

Ճիշտ այդպիսի հիմքերի վրա էր խաբսխված նաև Աքիլլեսի երազատեսությունը: Նա չափից ավելի էր մտահոգված Պատրոկլոսով: Այդ պահին նրա հոգու գերիշխող դոմինանտը Պատրոկլոսի մասին հիպերբոլացված պատկերացումն էր: Աքիլլեսի ամբողջ էությունը համակված էր իր անսահման սիրելի ընկերոջ՝ Պատրոկլոսի մահվան հետ կապված խոհերով: Վրիժառության պարտքը, որպես գերիշխող ուժ, կատարված էր, բայց ընկերոջ գառն ճակատագիրը տակավին ծանր բեռի նման ճնշում էր նրա ողջ էությունը: Պատրոկլոսի անկենդան մարմինը դեռ շարունակում էր գտնվել նրա վրանի մոտ, և այդ մասին նա շարունակ խոսք է բացում Ազամեմնոնի և աքայական մյուս առաջնորդների հետ զրուցելիս: Խարույկը, աճյունի հրկիզումը, թաղումը... Այս էր նրա հոգեկան պրոցեսների բովանդակությունը: Ահա նա հառաչելով նստում է ծովափի ավազին... Եվ այստեղ նրան համակում են հոգեկան սուլայտանքները: Նրա խռովված ոգու բեմում ծավալվում է վառ մի երազ: Ինչպիսի՞ն պետք է լիներ այդ երազը: Ի՞նչը պետք է դառնար նրա ներքում փոթորկացող ներկայացման բովանդակությունը, եթե ոչ այն մտքերն ու հոգսերը, որ մինչ այդ այրում-խորտվում էին նրա հոգին... Պատրոկլոսը «խոսք է բացում» թաղման արարողությունն արագացնելու մասին: Բայց դա այն Պատրոկլոսն էր, որ այրում էր Աքիլլեսի վառ երեակայության մեջ, հիպերբոլիկ պատկերացման մեջ: Դա նրա ոգու ամենակարող գործակալն էր, որ պահանջում էր արագացնել թաղումը, և դա համապատասխանում էր մեծ հերոսի խոհերի ամբողջ ընթացքին: Հետևաբար, Աքիլլեսի երազատեսությունը Հոմերոսը պատճառաբանել է ամենայն ճշտությամբ ու բնականորեն:

Այդպիսի ուսուցիչական են և «Քնի ստոծու» բոլոր ուկվիդիտներն ու ատրիբուտները՝ խաբուսիկ, վաղանցիկ, ճախրելով առաջ

ընթացող, հոգու վիշտն ամոքող... Այս բոլոր ատրիբուտային հասկանիչները լիովին համապատասխանում են քնի պրոցեսի ֆունկցիաներին, նշանակութեանը, շարժման բնույթին ու զարգացման տևողեցներին, ուստի և դրանց հետ աղեկվատ են հոգեբանական իմաստով:

## Ա Ն Ե Վ Խ Ո Ի Ճ Ա Պ

«Իլիականի» զործողութեան մեջ ահի հասկացութեանն ունի հակադաս նշանակութեան: Գոթոս նշանակում է փախուստ, խուճապ. Գոթոս, Ἄρηα φορέειν հարուցել Արեսի դարձուրանքը, այսինք փախուստը Գոթոնդե-մատնել փախուստի. Գոթոնդե εἶεν ἱππους-ձիերը փախուստի դարձնել. Գոթոնդե τρωπάσθα! փախուստի մատնվել. Գոթոնդե ἀγορεύειν փախչելու խորհուրդ տալ: Գոթոս վերաբերում է այն վերացական հոգեկան հասկացողութեանների կատեգորիային, որոնք հիպերբոլացված լինելով Հոմերոսի և ժողովրդի գիտակցութեան մեջ, ստեղծել են ահի, իբրև աստծու, մարմնացումը: Այդպիսի մարմնավորման ասպեկտով Գոթոս նույնացվում է Արես աստծու ահաբեկիչ ֆունկցիայի հետ, ուստի և Գոթոս հոմերական մեկնաբանութեամբ հանդես է գալիս իբրև Արեսի արյանցակ, կառապան և որդի: Հոմերական մեկնաբանութեամբ Գոթոս շարունակ եղել է ամենամանկայուն և անորոշ հասկացողութեաններից մեկը: Փորձել են այդ բառը մեկնաբանել իբրև փախուստ, խուճապ: Հակառակ կարծիքի են եղել այն հետազոտողները, ովքեր ձգտել են այդ հասկացութեանը մեկնաբանել աֆեկտի հոգեբանութեան տեսակետից, իբրև հոգեկան մի պրոցես: Հարցի պատմութեանից հայտնի է, որ դեռ Արիստարքոսը (ապրել է մ. թ. ա. 210—240 թթ.), որ շատ բան է արել Հոմերոսի բառերի իմաստաբանութեանը և նշանակութեանը ստույգ որոշելու բնագավառում, ապացուցում էր, որ հոմերական Գոթոս նշանակում է փախուստ, այլ ոչ թե ահ: Մեր տեսակետով, հոմերական հասկացութեանների հասարակական-հոգեբանական մեկնաբանման ասպեկտով,—Գոթոս «Իլիականի» կառուցվածքի մեջ նշանակում է և՛ ահ, որ արտահայտում է հոգեկան պրոցես, աֆեկտ,—և, փախուստ, իբրև լարված մարմնաշարժումների որոշ սխեմա, որի միջոցով օրգանիզմը հեռացվում է վտանգի օջախից:

«Իլիականի» ուշադիր ուսումնասիրութեանը ցույց է տալիս, որ Հոմերոսը Գոթոս հասկացութեանը և դրա հոմանիշները զործ է ածում աֆեկտի իմաստով, այսինքն մոտորային ուժ ունեցող հոգեկան պրոցեսի, ինչպես նաև ազդու շարժումների, ակցիաների, ար-

տաքին մարմնաշարժումների սխառնի խմաստով: Առաջին դեպքում՝ դա կլինի ահ սրա բուն-հոգեբանական առումով, իբրև էմոցիա կամ աֆեկա, իսկ երկրորդ դեպքում՝ մարմնաշարժումների սխառն (ակցիաներ), այսինքն այն, ինչ որ կյանքում անվանում ենք փախուստ: Կրեակ կղզու թագավոր Իզոմենեսի և Մերիոնի զբույցում հանդամանորեն և հոգեբանորեն ճիշտ են նկարագրվում ահի ֆիզիոլոգիական ազդեցության սխառնները («Վախկոտի երեսը գունատվում է, լեզուն պտպանձվում, սիրտը թուլանում, ծնկները դողում են»): Հեկտորի փախուստի տեսարանում («Իլ.», XXII 129—166) միաժամանակ նկարագրված են՝ և՛ ահը, իբրև հոգեկան ուժ, աֆեկա («Տեսավ Հեկտորն ու սարսափեց: Չհանդգնեց կանգնել տեղում...»), և՛ իբրև ահի ակցիա («Այլ զարբասը կռե թողած ահաբեկված՝ փախավ իսկույն»): Հեկտորից քայացիների փախուստի նկարագրության մեջ («Իլ.», VIII 341—345) մենք տեսնում ենք ահի շատ ուժեղ մի գործողություն, այսինքն շարժումների սխառն, որ կոչվում է փախուստ: Սակայն, ահի ազդեցության և նրա սրբնթաց ակցիայի (այսինքն աֆեկտի, իբրև ուժեղ արտահայտված նպատակաուղղված մարմնաշարժումների, մոտարահոգեկան ուժի սխառն, որ կոչվում է խուճապ) օրինակ կարող է ծառայել «Իլիականի» XVIIII ևրդի 215—238 տողերում նկարագրված իրադարձությունը: Այդ տողերում գունեղ է վերարտագրված տրովական բանակին համակած խուճապը, երբ հանկարծ երևան է գալիս Աքիլլեսը: «Սարսափեցին տրովադացիք: Գեղեցկաբաշ ձիերն իսկույն, արհավիրքը նախազգալով, կառքերն առան ու կտ փախան: Կառպանները սոսկացին...»:

Համենայն դեպս, կասկածից վեր է, որ Հոմերոսը ահը և նրա ակցիաները նկարագրել է այդ գործողության հոգեբանական զարգացման և այդ աֆեկտի գրեհորմանը աղեկվատ, միանգամայն համապատասխան:

#### Կ Ի Ր Ք Ե Վ Ա Մ Ո Յ

Կրքի, իբրև հոգեկան սպեցիֆիկ սրոցեսի, հոգեբանությունը Հոմերոսի պաննիերում նկարագրված է զարմանալիորեն նուրբ և կրտարելագիտ: Կրքի գրեհորման սրոցեսը Հոմերոսն արտահայտում է սեր, ցանկություն, ձգտում, ավյուն, կիրք, սիրով հագեցած կրքով հագեցած և այլ տերմիններով հասկացություններով (*ἔρωτος, φιλότης, ἔμερω, ἔμεροι, μεγῆνα, φιλότης, τέρω, φιλότης, λιλαίωμα, εὐ φιλότης, և այլն*):

Հոմերոսը, հիպերբոլացնելով որոշ վերացական հասկացություններ ու հոգեկան ուժեր, դրանք անձնավորում է աստվածների կերպարներում:

Հոմերագիտության մեջ գեղարվեստական բարձր դնահաստական է տրված «Իլիականի» անկրկնելի գեղեցկությամբ, հոգեբանական խոր վերլուծությամբ ընթերցողին հրապուրող մի շարք հոյակապ մասերին, սակայն անտեսված է «Իլիականի» XIV երգը (153—353 տողերը): Մինչդեռ մեզ հետաքրքրող էպիքական պատճըվածքը Διὸς ἀπειθεῖ ἵρη կոմպոզիցիայով, պոետական շնչով, հոգեբանության վերլուծության խորությամբ, իրադարձությունների վերարտադրման ուժով ու ծավալով և գեղարվեստական կատարման օբյեկտիվ համոզչականությամբ, մեր կարծիքով, մեծ էպոպեայի ամենաարժեքավոր, իր մտահղացմամբ ու ձևավորման կատարելությամբ անզուգական մասերից մեկն է:

Հոմերոսի նկարագրած իրադարձությունը պարփակված է երկու բևեռի միջև, որոնցից առաջինը նշանավորվում է Տրոյական պատերազմում Ջևի ակաիվ մասնակցությամբ, իսկ երկրորդը — աստվածուհի Հերայի դիրքավորումով: Կատարելով Թեդիսին տված խոստումը Ջևսը փաստորեն առաջնորդում է տրոյական բանակը և, նրան ղեկավար օգնություն ցույց տալով, անխնա կոտորում, բռնում ու հետապնդում արայացիներին. սրանք, այդ պատճառով, ընկնում են ծանր, հուսահատական վիճակի մեջ: Հերա աստվածուհին, շնորհիվ նրա դիրքի դիցաբանական նախասահմանմանը, հանդիսանալով արայական բանակի մոլի պաշտպանը, անտարբեր կերպով նայել չէր կարող ստեղծված իրադրությունը. նա մի կերպ պետք է կանխեր արայացիների համար աղետալի ուղղմական գործողությունների ընթացքը: Հավանաբար դա հնարավոր կլիներ այն դեպքում, եթե Ջևսը հեռացվեր պատերազմական գործողություններից: Քայց ինչպե՞ս: Ուժ գործադրելու հնարավորությունը բացառվում էր կատարելապես: Ուստի անհրաժեշտ էր մտմտալ մի ինչ-որ այլ միջոց, բոտ որում այնպիսի, որը ոչ միայն հավասարազոր լիներ աշխարհի տիրակալ Ջևսի հզորությունը, այլև դերազանցեր նրա ուժերին. չէ՞ որ մի կերպ պետք էր նրան զսպել ու սանձահարել: Եվ Հոմերոսը հանճարեղ կերպով գտնում է այդպիսի մի ամենազոր ուժ. դրա պրակտիկ կիրառումը նա հանձնարարում է աստվածուհի Հերային: Գործի մեջ է դրվում սիրո կիրքը, որով էլ պետք էր «կուրացնել», սանձահարել և զինաթափել տիեզերքի տիրակալին, իբրև տրոյական բանակի ղեկավարի: Եվ որպեսզի Ջևսի մեջ հա-

րուցվի սիրո ամենագոր, կուրացնող ուժը, հարկ է լինում դիմելու օժժանդակ միջոցների մի բարդ սխառմի: Գործելով վերևում հիշատակված օրինաչափություններին խստիվ համապատասխան, Հոմերոսը աստվածուհի Հերայի միջոցով ձեռք է մեկնում մի ահռելի գործի, որն իր տրամաբանական նախադրյալներով, իրականացման մեթոդներով ու սքանչելի արդյունքներով կարող է համեմատվել վիթխարի լաբորատոր էքսպերիմենտի հետ:

Հերան որոշում է գայթակղեցնել Զևսին:

«Եվ սկսեց Հերան հարգո և եղնաշա խորհել իր մեջ՝ ինչպե՞ս անի, որ շանթարձակ Զևսի միտքը խարդավանի: Եվ թագուհու սրտին թվաց իր այս խորհուրդը լավագույն, — ելնել, գնալ դեպ լուսն Իդա, ոտից գլուխ զարդարված, միգուցե Զևսը ցանկանար պառկել սիրո տուփանքի մեջ և իր շքնաղ մարմնով հրճվել, իսկ ինքն անուշ, հանդիստ մի քուն լցնի նրա թարթիչներին, նաև խելքին (նույն տեղում, 159—166): Այսպիսի հանդուգն դիտավորությունը իրագործելու համար պահանջվում էր, որ առերես լինեին մի շարք հասարակական-հոգեբանական նախադրյալներ:

Աստվածուհի Հերային ուղարկելով հեազոտություն, մեծ պստք, բնականաբար, աստվածուհուն ամենից առաջ պետք է ստիպեր պննվել ամենանրբին ճաշակով, հոգեբանորեն ուժեղ ազդեցություն ունեցող էսթետիկայի և գեղեցկության օրենքներով: Հոմերոսը հանգամանորեն և հոգեբանորեն ճշմարտացի է նկարագրում Հերայի զգեստավորման գրավիչ պրոցեդուրան. «Ննջարանն իր... ներս մտնելով, փակեց իսկույն լուսապայծառ ղոներն ամուր. նախ և առաջ անապական մի հեղուկով լվաց-մաքրեց մարմինը կեղտ ու փոշուց, ապա օծեց անուշաբույր, ամբոսային քաղցր յուղով, որ տանը միշտ պահած ուներ. — բավական էր այն ցնցելին, և պղնձյա տունը Զևսի, երկինք, երկիր կլցվեին իսկույն բույրով աստվածային: Նա նրանով օծեց շքնաղ իր մարմինը, սանրեց մազերն, աստվածային իր մատներով գլխի շուրջը հյուսեց փայլուն, անմահական և երկնաբույր, վալկլշպեղ խոպոպիկներ: Հազավ հագուստն ամենազեղ—որը կարեց նրա համար Աթենասը՝ զարդարելով ճարմանդներով ճարտարահյուս: Կոճկեց կուրծքը այդ հագուստի ճարմանդներով նա ոսկեկուռ. կապեց գոտին՝ շքեղաշուք իր ծոպերով բյուր բյուրավոր, ականջներին կախեց զինդերն իր եռազարդ ու գեղալերտ, և շողշողաց գերնազելի աստվածուհին հմայքներով: Գլխին ծածկեց աստվածների վեհ գիցուհին շղարշը նուրբ, որ շողում էր նրա վրա արևի պես գեղգեղափայլ, իսկ ոտ-

Ներին իր լուսաշող հազավ մուկերն սքանչելի» (նույն տեղում, 166—186):

Աստվածունի Հերայի դիտավորության հաջող իրականացման երկրորդ նախապայամանը՝ կրճի միջոցով Զևսին կուրացնելու պայմանը, նրա հոգեկան շնորհալիությունն էր, ներշնչելու, հրապուրելու, Զևսի վրա հոգեբանորեն ներգործելու նրա բնդունակությունը:

Ըստ հոմերական դիցաբանական աշխարհայացքի աստվածուհի Ափրոդիսն էր մարմնավորում և օբյեկտիվորեն իր մեջ անձնավորում այդ ընդունակությունը: Նա կրթերի փոթորկման աղբյուր էր, օժտված հրապուրանքի և զրավչուլթյան բարեմասնություններով: Եվ աստվածուհի Հերան, համոզվելու համար, որ իր սկսած գործը կսլակվի հաջողությամբ, պետք է զինվեր այդ ընդունակությամբ: Բայց քանի որ ինքն անձամբ զուրկ էր նման շնորհքից, ապա անհրաժեշտաբար այդ բարեմասնությունը պետք է ժամանակավորապես «փոխ առներ» Ափրոդիսից: Ահա թե ինչու. «...Երբ այդպես ոտից գլուխ պերճ զարդարվեց, աստվածուհին՝ դուրս եկավ իր նընջարանից: Կանչեց ապա Ափրոդիսին, աստվածներից մի կողմ տարավ, և խոսքն ասաց այս թևավոր. «Արդյո՞ք, դատրիկ իմ գեղանի, կկատարե՞ս, ինչ որ ասեմ, թե՞ կմերժես... Սեր տուր դու ինձ, տուր ինձ սեր այն տոփանքի, որով հավերժ կախարդում ես անմահներին, այլև մարդկանց մահկանացու» (նույն տեղում, 178—199): Հերան իր այդ ստաբարո խնդրանքը նենգորեն հիմնավորում է այսպես. թե իբր այցելելու է դժտված ամուսիններ Օվկիանոսին և Տեթյուսին, նրանց հաշտեցնելու, նրանց հողու մեջ սեր ներշնչելու մրտադրությամբ: Ափրոդիսը տալիս է իր համաձայնությունը, և «...արձակեց մեջքից գոտին ասեղնագործ, գեղգեղափայլ ու նկարեն, որի մեջն էր իր հմայքը՝ տնչանք ու սեր, տոփանք, հույզեր և փաղաքուշ քաղցր լեզուն, իմաստունին խելքից հանող ոգեշնչումը շողոքորթ» (նույն տեղում, 214—217): Հերային հանձնելով այդ կախարդական գոտին, սիրո և գեղեցկության աստվածուհին ասում է. «Ահա վերցրու, կրճերիդ կապիր այս վառ գոտին իմ նկարեն, սրա մեջ է ամենայն ինչ, համոզված եմ ես այժմ արդեն,—ետ չես դառնա քո վեհ սրտի խոր փափազը շկատարած» (նույն տեղում, 218—221): Այսպիսով, Հերան Ափրոդիսից ընդունում է հրապուրելու և հմայելու ընդունակությունը:

Զևսին կրճով կուրացնելու և նրան ռազմական գործողություններից հեռու պահելու պլանի հաջող կատարման երրորդ նախապայամանը Քուն աստծու օժանդակությունն էր: Թեև Հերան ինքր

միայնակ էլ, իր սեփական միջոցներով, կկարողանար արբեցնել Զեաին, սակայն առաջադրված խնդիրը սրանով լիովին չէր իրագործվի, որովհետև Զեաը բուսական արբեցումից հետո դարձյալ ձևանամուխ կլիներ սաղմական գործողությունների ղեկավարմանը: Մինչդեռ անհրաժեշտ էր, որ նա շատ թե քիչ երկար ժամանակով մնար սանձահարված վիճակում: Այստեղից էլ ներկայացավ Քուն աստծու օժանդակության անհրաժեշտությունը: Եվ Հերան շրջահայեցորեն պայմանավորվում է Քնի հետ: Կողմերի միջև տեղի ունեցած բանակցությունների հիման վրա կնքվում է դաշինք, որ վավերացվում է և գործողության սանկյիս ստանում սրբազան երգամբը («Իւ», XIV 231—280): Սա իրավաբանական, քաղաքացիական-իրավական մի իսկական պայմանագիր էր, որտեղ, ստույգ նշված էին նրա գործողության վայրն ու ժամանակը. վարձակալության հիմունքով կողմերից մեկը պարտավորվում էր դիմել որոշակի գործողության, որի ծավալը ստուգապես սահմանվել էր իրավահարաբերությունների ակտով: Դրանից անմիջապես հետո կողմերը մեկնում են փորձի վայրը: Զեաը գտնվում էր. Քերագույն գլխավոր հրամանատարության իր շտաբում, այսինքն՝ Իդա լեռան Գարգարոսյան բարձրունքներում, ուր և շտապում են աստվածուհի Հերան և Քունը:

Այստեղ, Զեաին հանդիպելիս, Հերան իր գործի հաջողության համար պետք է գործեր սիրային կրքի հարուցման օրինաչափությունների համաձայն: Վարքագծի օրենքը տվյալ կոնկրետ պարագայում թևադրում էր հնարավորության սահմաններում լինել զուսպ, խիստ գործարար և սառնարշուն, խուսափել ամեն տեսակ փողաքշական սեթևեթանքից: Միայն այդպիսի վարքագծի շնորհիվ հնարավոր կզառնար շուտափույթ ազդեցություն գործել Զեաի վրա: Որովհետև որքան զսպված է լինում սիրային կրքի ազդեցուն իր վարքագծով, այնքան նա ավելի ուժեղ է բոցավառում կիրքը մյուս սեռի ներկայացուցիչների մոտ:

Սիրո հրապույրներով և թովչանք հարուցելու ընդունակությամբ զինված, ինչպես նաև աստվածային գրավչությամբ պճնված աստվածուհի Հերան, գործելով վերևում շարադրված օրինաչափություններին լրիվ համապատասխան, խիստ գործարար տեսքով, սիրային կրքի նկատմամբ կատարելապես զուսպ և անտարբեր վարքագծով, նենդամտորեն անցնում է ամպահալած Զեաի մոտից: (Պատահական չէ, որ Հոմերոսը այս ամբողջ պատմության ընթացքում աստվածուհի Հերային անվանում է նենգամիտ): «Տես-

նելուն պես՝ Զևսի հոգին խիստ մթազնեց այն տուփանքով, որի սերը վաշխելիցին մի ժամանակ, երբ սիրելի ծնողներից ծածուկ մտան անկողինը մամուսնության» (նույն տեղում, 294—295): Այլ կերպ ասած, տիկերքի տիրակալի՝ Զևսի հոգու մեջ վայրկենապես մուծվեցնում է սիրային կրքի հրաբուխը: Զորեղ կերպով դրսևորվում է սիրո ներքին ուժը, այսինքն գաղափարների և պատկերացումների նախկին ասոցիատիվ ընթացքը արագորեն փոխարկվում է սիրային կրքի հետ առնչվող նոր պատկերացումներով: Նրա բանականության միջից անմիջապես անհայտանում են ռազմական գործողություններին վերաբերող գատողությունները: «Զևսի հոգին խիստ մթազնեց... տուփանքով», և նա վերհիշում է իր կնոջ նկատմամբ առաջին կրքի բորբոքման հանգամանքները: Ավելին, կրկնքի ահեղ տիրակալը, որ սովորաբար կոպտում էր Հերային, այս անգամ նրա հետ սկսում է խոսել մեղմ, մտերմական, գրավիչ ու թավշային տոնով.

Արդ՝ ընդառաջ իր մամուսնուն դուրս եկավ Զևսն և շուտ ասաց.  
«Ե՛նչ ես եկել, Օլիմպոսից այստեղ հասել, Ով դու Հերա,  
Ոչ ձի ունես ահա քեղ հետ, ոչ էլ կառք քո ոսկեկուռ»:

Զևսի խոսքերից հետո Հերան պետք է ընդուներ խիստ գործարար դիրք, լրջորեն թողարկելով իր նկրտումները, ձեացնելով, թե սիրային կրքի հղացման մասին ինքն, իբր, ոչինչ չգիտի և առհասարակ այդպիսի ոչ մի բան չի նկատում և խաբուսիկ դիրք ընդունի, թե ցանկանում է հեռանալ մոլեգնացող կրքի աղբյուրից: Ստեղծված հանգամանքներում պահանջվում էր վարքագծի հենց այսպիսի, այլ ոչ թե մեկ ուրիշ սխտեմ, որը և կարող էր ուժեղացնել կրքի գործունեությունը: Եվ Հոմերոսը, իբրև մեծ արվեստագետ ու հոգեբան, իրադարձությունները այլ կերպ զարգացնել չէր կարող. սիրային կրքի հոգեբանության օրինաչափություններով պայմանավորված հենց այսպիսի նպատակաուղղված վարքագծով նա օժտեց աստվածուհի Հերային, և նա, ընդունելով սառնասիրտ-անտարբեր դիրք, ձեացրեց, թե չի նկատում Զևսին համակած փոթորիկը: Առաջ քաշելով հենց տվյալ դեպքի համար հորինած վերսիան, թե ինքը, իբր, պատրաստվում է ճանապարհորդել երկրի սահմաններից դուրս, այցելել Օվկիանոսին և Տերթյուսին, նրանց հաշտեցնելու, Հերան նենգամտորեն հավաստիացնում է. «Գնում եմ բյուրապտուղ երկրի ծայրը՝ այցելելու աստվածաճայր Օվկիանոսին և դիցամայր վեհ Տեթյուսին... Գնամ, տեսնեմ, գուցե վերջ տամ

նրանց անվերջ գծառնությունը. վաղուց նրանք բաժանված են թե անկողնով և թե սիրով... Իսկ իմ ձիերն ստորոտումն են Իդայի բյուրապատուղ, որոնք արագ ինձ կտանեն և՛ ցամաքով, և՛ ջրերով» («Իլ.», XIV 301—308):

Հերայի այս պատասխանը ապեցուն է հոգեբանական իմաստով: Նա կոչված է ցույց տալու, նախ, Զևսի մոլեգնացող կրքի նկատմամբ սառնարյուն ու անտարբեր երևալու շինծու դիրքը, երկրորդ, իր բուռն կրքերի բավարարմանը սրընթացորեն ձգաող Զևսին լեկլայն դիմադրավելու պատրաստակամությունը և, երրորդ, կրքի ազդյուրից անմիջապես հեռանալու կեղծ դիտավորությունը: Այս բոլոր գործոնները սիրային կրքի զարգացման պրոցեսը պետք է հասցնեին նրա ծայրաստիճանին: Արդարև, իրադարձության հետագա զարգացման մեջ այդպիսի տեսարանի էլ հենց հանդիպում ենք («Իլ.», XIV, 313—328): Հոմերոսը հանճարեղ կերպով է վերծանել աստղիատիվ այդ հոսանքի դինամիկ էությունը, և գեղարվեստական հզոր ուժով կերտել հոգեկան այդ վիճակի նկարագրությունը: Զևսը առարկում է իր նենգամիտ կնոջը. «Հերա, հետո էլ կարող ես դու հեշտությունը պնակ այնտեղ, իսկ արդ՝ հիմա, եկ, քուն մտնենք և միասին սեր վայելենք: Տես թագուհի, ոչ մի կնոջ կամ դիցուհու սերը երբեք իմ կուրծքն այսպես չի սողղել և իմ հոգուն տիրապետել ... ոչ կինը էքսիտնի, ... ոչ Ակրիզոսյան Դանայելի, ... ոչ Ֆենիքսի պերճ աղջկա... ոչ Ալքեմեննի ... Սիմելիի ... ոչ Դեմեթրա գեղադանդուր վեհ թագուհու... ոչ գերապայծառ Լեթովի, ոչ քո սերը վայելիլիս շեմ ունեցել երբեք կիրքն այս, որով հիմա տեսնում եմ քեզ» (նույն տեղում, 313—328):

Հոմերոսը գեղարվեստական նկատառումներով անհրաժեշտ է համարել շարունակել կրքի բորբոքման պրոցեսը: Այս նպատակով նա առաջ է քաշել կրքի ծավալման ևս մեկ «ստրատեգիական» արդեյակ: Հոգեբանական այդպիսի արդեյակ կարող էր լինել Հերայի հարատևող դիմադրությունը: Փյունիական թագավորի առաջարկությունը, թե՛ «Եկ, քուն մտնենք և միասին սեր վայելենք»,— Հերան պատասխանում է բացասաբար՝ մերժումը պատճառաբանելով բարոյական նկատառումներով. «Ով կրտսուչան Զևս ահավոր, այդ ի՞նչ խոսք էր, որ ասացիր. Դու այստե՞ղ ես ուզում քնել առփանքի մեջ, սիրով վառված, Իդա լեռան այս գագաթին, ուր երևում է ամեն ինչ. ի՞նչ կլինի, գիտե՞ս, եթե աստվածներից մեկն ու մեկը մեզ միացած տեսնի այստեղ և այդ պատմի անմահներին: Ես, ելնելով այդ անկողնուց, շեմ հանդգնի պալ քո տունը, քանզի մեծ ամոթանք

պիտի զգա հոգիս այնժամ: Սակայն եթե հաճո է քեզ, և դու հիմա այդ ես տենչում, — ապա ունես լավ ննջարան, որ քո որդի Հևիեստոսը կառուցել է պինդ դռներով և զրանդիք անզրդվելի: Այնտեղ դնանք մենք ննջելու, եթե քաղցր է քեզ մահիճը» (նույն տեղում, 331—340):

Հերայի առարկություններն իրոք պարունակում են այնպիսի սկզբունքներ և նկատառումներ, որոնք ձևական առումով Զևսին բավարար հիմք կարող էին ծառայել, որպեսզի նա ետ կանգներ իր մտադրությունից, սակայն, ըստ էության այդ ամբողջ առարկությունը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ մի խորամանկություն և նենգամիտ կեղծավորության մարմնացում: Հերան Գարգարոսի Իգա բարձունքն էր եկել զիտակցորեն, նախապես հղացած պլանով. նրա միակ նրպատակն էր իր կրքի ոստյանի մեջ առնել Զևսին: Իսկ այժմ, երբ Զևսը բուռն պատրաստակամությամբ է հայտնում իր փափազը, Հերան սկսում է խրատներ կարդալ իր իսկ մտածված վարքի անթույլատրելիության մասին:

Հոմերոսը Զևսին հաճախ անվանում է իմաստության շղթյուր, ամենազետ, ամենատես, խորամանկ: Մինչդեռ տվյալ պահին Հերան նրան խաբում և հիմար վիճակի մեջ է գցում: Ինչպե՞ս կարող էր դա պատահել: Ակներև է, որ Հոմերոսը զիտավորչալ է ստեղծել խաբկանքի և հիմարացման նման իրադրություն, որպեսզի այդ ձևով ցուցադրի սիրտ վիթխարի ուժը, որ բազմիցս գերազանցում է տիեզերքի տիրակալի գերբնական հզորությանը և ընդունակ է կուրացնելու նույնիսկ աստվածների թագավորին:

Եվ այսպես, վերլուծելով Հերայի էթիկայես հիմնավորված բացասական պատասխանը, գտնում ենք. առաջին, իր նկատառումները նա ուղեկցել է սարսափի և զարմանքի զգացման արտահայտությամբ («Ուվ Կրոնոսյան Զևս ահալոր, այդ ի՞նչ խոսք էր, որ ասացիր...»): Այս պարագան, Հոմերոսի մտահղացմամբ, բնորոշվում է հոգեբանական երկվությամբ. դա Հերայի նենգամիտ պլանները քողարկող մի վարագույր է և, բացի այդ, հանդիսանալով սիրային կրքին զիմադրելու մի փորձ, դառնում է այդ կիրքը սաստկացնող գործոն: Հերան ամոթալի և դատապարտելի մի բան է համարում սերը արտահայտել բացեիքաց, հրապարակայնորեն և մարդկանց (աստվածների) ներկայությամբ:

Այս բոլոր պարտադիր էթիկական սկզբունքներն ունեն բացառապես հասարակական նշանակություն և մեծապես կապված են հասարակական զարգացման սպեցիֆիկ պայմանների հետ:

Միրալյին փոխհարաբերությունների նորմավորման սխեմայի, շորի կիրառումը նույնպես խստիվ պահանջում է հոմերոսյան աշխարհայացքը («Իլ.», XIV 332—336), կազմում է հասարակական կյանքում բույլատրելիի և անբույլատրելիի սկզբունքների մոտիվացիոն ներգործությունը: Այս պրոբլեմների տեսական հիմնավորումը վերաբերում է հասարակական գիտության ավելի ընդարձակ մարդին, ուստի և այն չի մտնում մեր խնդրի շրջանակի մեջ: Մենք միայն համառոտակի կշռապահենք այս հարցը, այն չսփուլ, որքան դա առնչվում է Հոմերոսի սակզծագործության հետ: Խոսքը հասարակական ֆունկցիա ունեցող ամոթի և խայտառակության զգացմունքների մասին է, որոնք մոտիվացիոն գործողության հոգեբանական գործոններ են: Ամոթի և խայտառակության զգացման երկվություններն ունեն բացառապես հասարակական ծագում: «Իլիականում» Հոմերոսը բացմիջս վկայակոչում է ամոթի և խայտառակության զգացման գործոնը. հիշենք Քրեսիդի հետ տեղի ունեցած զեպքը («Իլ.», II 262), Հեկտորի խիստ-կշտամբանքը Պարիսին («Իլ.», III 41—42), Քելեմոնի որդի Մեծն Այասի կշտամբանքը Աքիլլեսին—դաժանությունների համար («Իլ.», IX 640):

Ծիշտ այդպես էլ Հերան վկայակոչում է ամոթի և խայտառակության զգացումը, իբրև այնպիսի մի գործոնի, որ կզսպեր նրա վարքագիծը: «Ես, ելնելով այդ անկողնուց, շեմ հանդգնի դալ քո տունը, քանզի սաստիկ մեծ ամոթանք պիտի զգա հոգիս այնժամ»: Ավելին, Հերան ձեռնալուով, վկայակոչում է էթիկական սանկցիան՝ ոչ այն պատճառով, որ կեղծավորաբար ցույց տա, թե ինքը անհրաժեշտորեն ետ է կանգնում Ձևի առաջարկած մերձեցումից, այլև, զլխավորապես, այն պատճառով, որպեսզի դիմադրի և արգելք հարուցի Ձևի կրքի բուռն զարգացմանը: Եվ իրոք, Ձևի կիրքը, Հերալի խորամանկ դիրքորոշման հետևանքով, հասել էր երեք ժայռ-աստիճանին, բայց մեծ արվեստագետը նրան մի քանի վայրկյանով պահում է անշարժ, կրքի ժայթքող հրաբխի խառնարանի մոտ, որպեսզի ավզարարի իր կենսահաստատ խոսքը, հավաստի հասարակական կյանքի կուլտուրական հիմունքների մեծ ուժը:

Ինչպիսի՞ վարքագիծ պետք է ունենար Ձևը նման պարագաներում: Ո՞րն էր վարքագծի այն օրենքը, որի միջոցով Հոմերոսը կարողանար ղեկավար ուղղություն տալ Ձևի գործողություններին: Իբրև մեծ արվեստագետ-ոնալիստ, նա պետք է սանկցիա տար այնպիսի մի վարքագծի, որը ստույգ համապատասխաներ հասարակության զարգացման օրենքներին: Հենց այդպես էլ վարվում է

Ձևսը: Իհարկե, նա կարող էր անտեսել Հերայի նկատառումները, հեղինակավոր տոնով հայտարարել, թե՛ «Այդ բոլորը, Հերա, դատարկ բաներ են: Օրենքը—դա իմ կամքն է, և դու պետք է կատարես նրա պահանջները»: Բայց այդպիսի պատասխանով նա կոչընչացներ սեփական արժանապատվությունը, նրա նշանակությունն ու ֆունկցիան: Որպես օրենքներ հուշակող և դրանց պահպան, նա, իրավագիտակցության իր, որպես աստվածահոբ, դրական ֆունկցիաների բերումով, պարտավոր էր ենթարկվել հասարակական կյանքի օրինականության սկզբունքին: Ուստի Ձևսը տալիս է միակ ճիշտ պատասխանը, որ ներդաշնակորեն զուգորդվում էր Հոմերոսի պատմահեռանկարային աշխարհայացքին և ուղղակիորեն հաստատում Հերայի առաջ քաշած էթիկական սկզբունքները. «Մի վախենա.—անմահներից կամ մարդկանցից ոչ ոք, Հերա, չի նկատի: Քեզ կպատեմ ես այնպիսի ոսկե ամպով, որ չի տեսնի քեզ արևի ճաճանշավառ աչքը նույնիսկ, որի լույսն է սրահայաց և թափանցում է ամենուր» (նույն տեղում, 342—345):

Հոմերոսը, հանճարեղ պարզություն արտահայտված այս պատասխանով իր սանկցիան է տալիս հասարակայնության նորմատիվ սկզբունքներին: Ձևսը ոչ միայն դեկլարատիվ կերպով է ճանաչում կյանքի էթիկական հիմունքները, այլև, ինչպես երևում է գործողության հետագա ընթացքից, դրանք կիրառում է նաև գործնականորեն («Իւ.», XIV 447—451):

Այս պատասխանից անմիջապես հետո բուռն թափ է ստանում վերջին գործողությունը: «Ասաց, գրկեց Կրոնոսյանն իր կնոջը հաղթ ձեռքերով»: Եվ այսպես, Ձևսի հոգում ծնված և ծայրահեղ լարվածության հասած կիրքը ընկճում է նրա աստվածային ամենահզոր կամքը. կրքի այս հաղթանակը Հոմերոսը հիմնավորում է հոգեբանական օրինաչափություններով. «Այդպես անհոգ Ձևսն էր ննջում Գարգարոսում բարձրակատար, իր ամուսնուն ամուր գրկած, սիրուց, քնից հաղթահարված»:

Ը ն տ ա ն ե կ ա ն գ գ ա ց ու մ ն ե ր: Հոմերոսյան պոեմներում դեղարվեստորեն ճիշտ է վերարտադրված Հին Հունաստանի հասարակական հարաբերությունների զարգացման հերոսական ժամանակաշրջանի ընտանեկան կարգը, որ խարսխվում էր իրավական հատուկ կառուցվածքի և կազմակերպական սկզբունքների վրա (ընտանեկան իրավունքը, ընտանեկան իշխանության հատուկ սիստեմը, ընտանիքի տնտեսական ֆունկցիաները և այլն), որի մասին խոսք եղավ վերևում: Ընտանեկան համատեղ կյանքը ծնում է հոգեկան

հատուկ պրոցեսներ (հոգեկան հակումներ), որոնք հոգեբանության մեջ արտահայտվում են ընտանեկան զգացումներ ընդհանուր խորագրի տակ: Այս վերջիններս, իհարկե, շին կարող շունենալ հասարակական-ֆունկցիոնալ նշանակություն, քանի որ դրանք ընտանիքը ամուր շաղախով միացնող գործոններ են: Ընտանեկան հարաբերությունների հիմնական ֆունկցիան է ամուր պահպանել ամուսնական դաշինքը, «ցեմենտել» և անխախտ դարձնել նրա միությունը, թույլ չտալ, որ նա ջլատվի, մի բան, որ հասարակական մեծագույն նշանակություն ունի՝ մասնավանդ հասարակության զարգացման սկզբնական աստիճաններում:

Ակներև է, որ ընտանիքի անդամների և նրա տարրերի միջև ֆիզիկական ոչ մի կապվածություն գոյություն չունի և որ նրա անդամները ոչ մի պարանոլ կամ շղթայով կապված չեն միմյանց հետ, և այնուամենայնիվ, ընտանեկան կապեր կոչվող և էմպիրիկանդիտակցական ծագում ունեցող այդ հասկացությունը իրապես արտահայտում է հոգեբանական բնույթի միանգամայն ուսալ (թեև անտեսանելի և անշոշափելի) կապվածության վիճակ:

Այդ զգացումների կատեգորիային է պատկանում սիրը: Առանձնապես զորավոր ուժ է ծնողական սիրը, որի հիմքում ընկած է սիրունգը պաշտպանելու, աճեցնելու և դաստիարակելու ուժեղ և անկասելի ձգտումը: Այդ սիրը, մասնավանդ մայրական, որ աչքի է բնկնում զգացմունքների և էմոցիաների մեծ ինտենսիվությունը, կրթման վերածվում է անհաղթահարելի մի ուժի, որն իր ակունքներով կապված է կենդանիների բնազդային համապատասխան վարքագծի հետ:

Ընտանեկան սիրո (լավ կլինեք տվյալ դեպքում ասել՝ ընտանեկան կապերի) մի տարատեսակը պետք է համարել այն սիրը, որ միացնում է եղբայրներին, քույրերին և բարեկամներին: Ինքնուրույն և անկախ գոյություն ունի այն սիրը, որ ընկած է մտերմության հիմքում, թեև սա էլ, ըստ ամենայնի, ծագել է զարգացման ամենահեռավոր դարաշրջանում, ընտանեկան հարաբերությունների հողի վրա:

Հոմերոսի պոեմներում ընտանեկան զգացումների և դրանց ազդու արտահայտությունների մեխանիզմի գործողությունը վերարտադրված է այդ պրոցեսների հոգեբանության խոր իմացությունը: Հայտնի է, որ Պերիամոսն ունեցել է շատ ամուսիններ և բազմաթիվ որդիներ ու զուտորեր: Նա ասում է. «Իսկ ես, զժբախտքս անսահման, սնուցեցի լայն Իլիոնում բազում որդիք, բայց ոչ ոքը

չի մնացել ինձ ապավեն: Հիսուն հոգի էին նրանք, երբ աստ եկան արայացիք.—տասնեկինը՝ մեկ արգանդից, դավակ էին ինձ մեկ մորից,—մյուսներն էլ ծնված էին այլ կանանցից, բայց մեկ տան մեջ» («Իլ.», XXIV 494—498): Միասին, ընտանեկան-տնտեսական կապվածությամբ այսմասններում էր ապրում Պերիամոսի ոչ միայն այս բազմաթիվ սերունդը վայրընթաց գծով (որդիներն ու դուստրերը), այլև իրենք որդիները՝ կանանց և երեխաների, ինչպես նաև զուտրերը՝ իրենց ամուսինների (այսինքն Պերիամոսի փեսաների) և երեխաների հետ: «Շուտով հասավ նա Պերիամի գեղեցկաշուք ապարանքին, որը ուներ գեղեցկաշեն և կոփածո սյունաշարքեր: Այդ գերհրաշ և սրբատաշ քարից շինված ապարանքում հիսուն սենյակ կար կառուցված,—մեկը՝ մյուսին կից ու մոտիկ,—ուր Պերիամի որդիքն էին քնում իրենց պերճ կանանց հետ: Դրանց դիմաց, սրահի մեջ, կար տասներկու ուրիշ սենյակ՝ ննջարաններն աղջիկների,—մեկը մյուսին կից կառուցված, շինված քարից գեղեցկատաշ,—ուր փեսաները Պերիամի քնում էին իրենց պարկեշտ և ամոթխած կանանց կողքին» («Իլ.», VI 240—248):

Այս հատվածը վերարտադրում է նահապետական-ընտանեկան կապվածության ֆունկցիայի օբյեկտիվ կիրառման մի ակնառու նմուշ: Մեկ հարկի տակ «մեկը մյուսին կից ու մոտիկ» դասավորված սենյակներում ու ննջարաններում միատեղ, տնտեսական-ընտանեկան միասնության մեջ ապրում էր 400—500 հոգուց բաղկացած մի ամբողջ համայնք (հաշվելով Պերիամոսի թոռներին ու ծոռներին և սպասարկող ստրուկներին ու ստրկուհիներին):

Զգայական սերո շոմերոսը ներկայացրել է աստվածուհի Ափրոդիսի կերպարում: Ափրոդիսին շնորհած շոմերոսի բոլոր մակդիրները զգայական սիրո օբյեկտիվ արտացոլումն են. նա ունի չքնաղ գոտի (ἵμας), անմահներին և մահկանացուներին դյուրթող ուժ («Իլ.», XIV 198—199), ոսկե մազեր, քաղցր ժպիտ (φιλολογείῃς), նրան համարում են հաղթող (νικηφόρος). Ինչպես գեղեցիկափայլ գոտու, այնպես էլ մակդիրների մեջ արտահայտված է զգայական սիրո ձգող ուժի սիմվոլիկան:

Զգայությունից անկախ և ինքնաբավ սերը շոմերոսը նկարագրել է առավելագույն հստակությամբ և հոգեբանական խորությամբ: Նախ, սիրո զգացմունքի ուժեղ պոռթկումը տակն ու վրա է անում Աքիլլեսի հոգեկան աշխարհը այն բանից հետո, երբ Ադամամոննի պատվիրակները առևանգում են Բերիզոնուն: Մեծ հերոսը, զրկվելով իր սիրո առարկայից, բռնկված այդ սիրո փո-

թորկով, ամբողջապես ընկնում է սիրո «մամլախների» տակ. «Մինչ Աքիլլեան արտասովելով, հեռացավ իր ընկերներից, նստեց ճերմակ ծովի ափին և, նայելով մութ Պոնտոսին, մեկնեց ձեռքերն ու լալազին, կանչեց մորը իր սիրելի. «Մայր իմ, ավա՛ղ, ինձ կարճակյաց դու ծնեցիր: Գեթ պարզեք Ծլիմպայի Զեան ամպահույզ ինձ մի շնորհ, մինչդեռ շնչին սլատովով անգամ չմեծարեց: Ագամեմոնոնն, ահավասիկ, լայնատարած իշխանատերն, ինձ անարգեց, առավ տարավ իմ պարզեր և, այդպիսով, տեր է դարձել հիմա նրան» («Իլ.», I 350—357): Թեղիսին ուղղված այս մտքերը վկայում են, որ այդ պահին Աքիլլեսի մտածողությունը, հակասության օրենքի համաձայն, համակված է եղել խորին թախիծով, որին իր տեղը զիջել է կորցրած սերը: Սիրո դրական ակցիաներն իրենց արտահայտությունն են գտել Ագամեմոնոնի մեջ, երբ նա, դայրանալով Քալխասի վրա, նրա աննպաստ զուշակությունների համար, ասում է. «...Մերժեցի ես ընդունել փրկանքն հարուստ և կամեցա իմ տուն տանել Քրիդոհոնն, քանզի նրան բարձր եմ դասում իմ իսկ ընտրած Կլիթեմոնեսի կնոջիցս, օրինական: Եւ իսկապես, չքնադ տեսրով, խոհուն խելքով և իր բարքով Քրիդոհին ոչ պակաս է, ոչ էլ նաև իմ կնոջից» («Իլ.», I 111—115):

Ինքնաբավ սիրո զգացմունքի հոգեբանության առավել խոր բնութագիրը Հոմերոսը տվել է Հեկտորի և Անդրոմաքեի հանդիպման հուշակալոր տեսարանում:

«Իլիականի» այդ էպիզոդում ներկայացված սիրո կոնցեպցիան մենք այստեղ քննում ենք սոսկ նեղ-հոգեբանական առումով. մեր նպատակն է գործող անձանց հոգու մեջ բացահայտել սիրո էմոցիայի տվյալտանքները և նրա արտաքին ու ներքին դրսևորումները: Պոետի նկարագրության մեջ այդ զգացումը ներկայանում է դատապարտված վիճակում, և դա այն պատճառով, որ ռազմական գործողությունների պայմաններում նա բախվել է ավելի ահեղ և անդիմադրելի մի ուժի հետ: Այդ ուժը փառապանձ հերոս Հեկտորի և Անդրոմաքեի հայրենասիրական զգացմունքն էր.— հայրենիքի, հարազատ քաղաքի նկատմամբ պարտքի գիտակցման ուժը: Ե՛վ Հեկտորի, և՛ Ադրոմաքեի գիտակցության մեջ սիրո փոթորկվող զգացման զեմ, մահացու վտանգը կանխելու համար մոբիլիզացված է եղել հարազատ քաղաքի պաշտպանության պարտքի զգացումը: Հակամարտության մեջ գտնվող հոգեկան ուժերի պայքարով էլ հենց պայմանավորված էր անձնվիրաբար միմյանց սիրող ամուսինների տրագիզիա: Այսպես, հրաժեշտ տալով Հեղինեին, Հեկտորն ասում

է. «Նստել մի՛ տուր ինձ, Հեղինե, որքան էլ որ սիրալիր ես՝ չես համոզի. հոգիս տենչում է՝ օգնութեան հասնել շուտով արովադացոց...»: «...Բայց ստիպիր ահա սրան, թող որ ինքն էլ շտապի դալ... Իսկ ես մի կարճ ժամանակով տուն կ'շտապեմ՝ ընտանիքիս՝ սիրաւիլեւ իմ ամուսնու և մանկիկիս տեսութեանը. էլ ո՞վ գիտի, պատերազմից կտ կդառնա՞մ կրկին ես տուն, թե՞ անմահներն ինձ կզցեն դաժան ձեռքը աքայացոց («Իլ.», VI 358—366):

Պարզ է, որ այս խոսքերն արտասանելիս՝ Հեկտորի հոգում բռնկած է եղել սիրո զգացումը, որ այդ խոսքերը ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ սիրո էմոցիայի արտահայտութիւն, և որ այդ մոմենտից սկսած նրա հոգում սկսվել է մի ներքին հակամարտութիւն: Հենց այդպիսի հոգեկան վիճակում էլ նա շտապում է հանդիպելու կնոջն ու որդուն:

Իսկ ինչպիսի՞ ապրումներ ունեւր այդ պահին Անդրոմաքեն: Հայրենասիրական զգացման և հարազատ քաղաքի նկատմամբ պարտքի գիտակցման ուժը բերել էին նրան դիպի քաղաքի պարիսպները: Հեկտորի հարցին, տնօրէն կինը այսպիսի պատասխան է տալիս. Անդրոմաքեն «...շտապեց դիպի Իլիոնի աշտարակը բարձրակառուցց, երբ իմացավ, որ նեղում են աքայացիք արովադացոց: Խելագարի նման վազեց, զնաց դիպի պարիսպները, իր հետ զնաց և դայակը՝ որ մանկանն էր սեղմել կրծքին» («Իլ.», VI 386—389):

Այս նկարագրութեան մեջ Անդրոմաքեի վարքագիծը ոչնչով չի տարբերվում Հեկտորի վարքագծից և հանդես է գալիս, որպես միացյալ ուժերի՝ հայրենասիրական զգացման, հարազատ քաղաքի նկատմամբ պարտքի գիտակցութեան և սիրո արտահայտութիւն: Հանդիպումը տեղի է ունենում այնպիսի հանգամանքներում, երբ Երկուսի հոգու մեջ էլ արմատացել էր հոգեկան այդ ուժը: «Շրջեց քաղաքն, հկավ—հասավ Սիբեական մեծ դարպասին, այնտեղից էր ճանապարհը ուղիղ տանում դիպի դաշտը: Եվ ընդառաջ եկավ նրան այնտեղ ինքը Անդրոմաքեն, մեծածիտ կինը նրա, որ դստրիկն էր էթիոնի» («Իլ.», VI 390—393):

Նախ և առաջ նշենք երկու էական հանգամանք. ա) կողմերի դինամիկ դիրքորոշման ճիշտ և ստույգ բնութագրման համար մեծ նշանակութիւն ունեն «Եվ ընդառաջ եկավ նրան այնտեղ ինքը Անդրոմաքեն» բառերը, որոնք արտահայտում են հոգեկան շարժողական ուժի (սիրո բուռն զգացմունքի) ինտրոյեկտ, որ սրբնթաց նրան նետում է դիպի սիրո առարկան. բ) ոչ սակավ խորիմաստ են մեծածածիտ կինը նրա բառերը: Չէ՞ որ հանդիպման ժամանակ Հեկ-

տորը ոտից գլուխ զինված էր փայլուն զենք ու զրահով: Այդպիսի ազգեցիկ փայլի հոգեբանական էկվիվալենտը պետք է լիներ նրան զիմավորող սիրո պերճաշուք զգեստը, ուստի և Անդրոմաքեն չէր կարող երևալ սովորական հագուստով: Եվ ահա նրանք հանդիպում են: Հոմերոսն այդ հանդիպումը ներկայացրել է հոգեբանորեն հագեցված ուրույն հանգամանքներում, որպեսզի հնարավոր դառնար լիովին բացահայտել ամուսինների հոգեկան ուժերի տեղաբաշխումը: Վսեմաշուք Անդրոմաքեի հոգում առաջանում է պաշտելի անձի նկատմամբ սիրո բոցավառ զգացմունքը: Ուժերի այդպիսի տեղաբաշխման հանգամանքներում էլ իրենց քնքուշ արտահայտությունն են գտել զգացմունքների փոխադարձ զեղումները: «Արդ՝ ժպտալով հայրը նայեց իր զավակին լուռ ու մնջիկ»: Սա նշանակում է. ամենից առաջ խոսում է ծնողական զգացումը, որ սվլյալ իրադրության մեջ կնոջ նկատմամբ ամուսնու տաժած սիրո դաշնակիցն էր: Ծնողական սիրո ձայնը հոգեբանական ազդանշան հղավ, որպեսզի Անդրոմաքեն բաց աներ իր զգացմունքների բուռն հոսանքը: «Ո՛հ, դու անմիտ, կկործանի քեզ քո ոպին քաջարության. դու չե՛ս խղճում ո՛չ մանկիկիդ և ո՛չ էլ ինձ,— մորն իր թշվառ Շուտո՞վ, շուտո՞վ ևս վաղաժամ պիտի դառնամ որք ու այրի.— միահամուռ գրոհ տալով՝ քեզ կսպանեն աքայացիք... Քեզնից զրկված... լավ է կորչեմ ևս գետնի տակ, երբ անտեր ևս թողնում դու ինձ, որովհետև քեզնից հետո վիշտն է միայն ինձ վիճակված»: Այս խոսքերում մենք գտնում ենք սիրո զգացմունքի գործողության հաստատուն արտահայտությունը, ըստ հակասության օրենքի.— այլ կերպ սառած, այստեղ արտահայտված է այն հնարավոր վիշտը, որ անխուսափելիորեն կհամակի նրա էությունը, և թե սիրո օբյեկտը խորտակվի (= Հեկտորը սպանվի): Այնուհետև, նկարագրելով իր հոր, մոր և եղբայրների ողբերգական մահը, Անդրոմաքեն անձնատուր է լինում իր սիրո զեղումներին. «Գու ևս հիմա, ո՞վ քաջ Հեկտոր, ինձ համար հայր և սիրող մայր, դո՞ւ ևս եղբայրն իմ հարազատ, ամուսինն իմ գերապայծառ: Խղճա՞ դու մեզ և կաց այստեղ: աշտարակի վրա կանգնած.— մի որբացրու, խղճա զավակիդ, այրի մի թող քո ամուսնուն»: Այդ գատողությունների իմաստի վերլուծությունը հեշտությամբ կարող է ցույց տալ, որ դրանք արտահայտում են սիրո զգացման տրամաբանությունը: Արդարև, օգտվելով բանականության ուժից, սիրո զգացմունքը զիջում է փոխաբերությունների մի ամբողջ սխառմի՛ իր զեղումները, սրտի սվլյատանքները գրեկորելու համար: Փոխաբերական այն արտահայտությունը,—

Երբ սիրող կինը պաշտելի իր ամուսնուն համեմատում է հոր, մոր և եղբոր հետ,—մի բան, որ ակնառու կերպով հակասում է օբյեկտիվ ճշմարտությանը,—ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ սիրո էմոցիայի հիպերբոլացված արտահայտություն: Սիրո զգացումը, գերիշխող տեղ գրավելով բանականության մեջ, նկրտում է հավասարության նշան գնել իր օբյեկտի և ամբողջ աշխարհի միջև, և դրանով էլ հենց բնորոշվում է Անդրոմաքեի՝ Հեկտոր, դու ամեն ինչ ես ինձ համար խոսքերի հոգեբանական իմաստը... Միաժամանակ Անդրոմաքեի հոգում սիրո զգացման հետ կողք-կողքի խոսում է նաև հայրենասիրական զգացումը, և դա է նրան ստիպում խորհուրդ տալ Հեկտորին կովել, շհեռանալով քաղաքի պարիսպներից («Իլ.», VI 407—439): Հեկտորի պատասխանում էական է հետևյալը. ա) Իր հոգեկան աշխարհը նույնպես համակված է սիրո վառ զգացմունքով. «նույն այդ միտքը, սիրելի կին, փոթորկում է և իմ հոգին... Բայց ես դիտեմ, համոզված եմ, այդ զգում է և իմ հոգին, օրը կգա, երբ կավերվի Իլիոսը սուրբ, կկործանվի Պերիամոսն ու նիզակավոր ժողովուրդըր Պերիամոսի: Սակայն այնքան ինձ չի հուզում գալիք վիշտը տրովազացոց, վիշտն Հեկաբե իմ պառավ մոր և Պերիամոս թագավորի, վիշտն հարազատ եղբայրներիս և բյուր վսեմ մարտիկների, որոնք զենքով ժանտ թշնամու՝ պիտ թավալվեն աստ փոշու մեջ,—որքան քո վիշտն, երբ ոխերիմ, պղնձաղեն աքայացին, ազատ կչանքդ խորտակելով, պիտ քարշ տա քեզ, որպես գերու, և Արգոսում պետք է հյուսվածք դործես օտար կնոջ համար, կամ չուր կրես Հիպերեյան կամ Սեսեսի աղբյուրներից... Ա՛խ, երանի ես մահանամ, շիրիմ մտնեմ ցուրտ հողի տակ, քանի դեռ չեմ լսել ողբդ, քանի քեզ չեմ տեսել գերված»: Այստեղ նույնպես Հեկտորի հոգեկան աշխարհում՝ սիրո զգացումը ձգտում է ունիվերսալիզմի, իր ֆունկցիայի հիպերբոլացված տարածմանը, որովհետև Տրովի, Պերիամոսի, Հեկաբեի, Պերիամոսի ամբողջ սերնդի և կովող ամբողջ ժողովրդի նշանակությունը հակադրվում է ավելի զորավոր ուժի նշանակությանը և այդ ուժը հերոսի սերն է Անդրոմաքեի նկատմամբ: Սակայն Հեկտորի հոգում էմոցիայի հիպերբոլացված պոսթ-կումը հոգեբանորեն սֆոդիվել է ավելի զորավոր գործոնի ազդեցությամբ (=հայրենասիրական զգացումով, հայրենիքի նկատմամբ պատվի և պարտքի գիտակցության զգացումով), որի մասին, իբրև հիմնական նախադրյալի, նա ասել է հանդիպման սկզբում... «Բայց տրովացի քաջերի և երկարազգեստ կանանց առաջ, ո՞հ, մեծ ամոթ է ինձ համար խույս տալ կովից վախկոտի պես: Իմ սի՛րտն էլ դա

չի հանդուրժի. սովոր եմ ես արուվազացոյ գլուխն անցած քաջա-  
բությամբ առաջ նետուիլ ե հարձակուիլ, վաստակելով հաղթական  
փառք թե իմ ե թե իմ հոր համար» («Իլ.», V 440—443): Եվ հենց  
այդ, ըստ էութեան, հասարակական ուժն էլ հանդիսացաւ Հեկտորի  
հետագա ամբողջ վարքագծի այն «ինքնակալ» և գերիշխող զորու-  
թյունը, որ խեղդեց նրա հոգում տեղ դատած ինտիմ զգացմունքները,  
խորտակելով միաժամանակ նաև Անդրոմաքի սերը: Կնոջը տուն  
ուղարկելով Հեկտորն հորդորում է. «Մի՛ խորտակիր, իմ նազելի,  
սիրտդ վշտով քո շափազանց... Ետ դարձիր տուն, իմ սիրելի, ոս-  
տայն հյուսիս, գերծոյ հոգա, և պտույտ տուր քո իլիկը: Հրամայիր  
ծառաներին՝ լավ աշխատել: Իսկ կոխիլը հողան է միայն տղամարդ-  
կանց,—մանավանդ իմ,—և բոլորի, որ ծնվել են սուրբ Իլիոնում»  
(նույն տեղում, 483—490): Այս խոսքերի մեջ շի կարելի չնկատել  
ա) Անդրոմաքի խորտակված սիրտ արտահայտութունը, բ) նահա-  
պետական բնույթում կնոջ վիճակի բնութագրումը և գ) հայրե-  
նասիրական զգացման հասարակական ֆունկցիայի հաղթանակը:

Մ ե ո ղ ա կ ա ն ս է ր: Մնողական, հատկապես մայրական,  
սիրտ գործողութունը միանգամայն նման է վերը նկարագրվածին:  
Այդ զգացումը և նրա օրինաչափ դրսևորումները հոմերոսյան պո-  
եմներում նկարագրված են կատարյալ պարզությամբ: Այդ զգաց-  
ման գործողության լիակատար անալիտիկ նկարագրութունը գրե-  
նում ենք. ա) Պենելոպեի վարքագծում, նրա հոգսերում, երբ նա  
Տելեմաքին ուղևորության է պատրաստում՝ հորը փնտրելու. բ) Ափ-  
րոդիսի մոր՝ աստվածուհի Դիոնիի վարքագծում («Իլ.», V 371—  
383), գ) Հեկտորի վարքագծի նկարագրութունում, երբ նա աղեր-  
սում է, որ Հեկտորը պատերազմի դաշտ չզնա («Իլ.», XXI, 79—  
89) և ողբում նրա մահը (744—752), որտեղ մայրական սերն ար-  
տահայտված է հակասության օրենքով, ինչպես նաև Հեկտորի և  
Անդրոմաքի հանդիպման տեսարանում («Իլ.», VI, 404—484):  
Մնողական սերն այստեղ դրսևորվում է երկու ձևով, որոնք բա-  
ցառիկ նշանակութուն ունեն. առաջին՝ «Հեկտորն իսկույն գլխից  
վերջրեց սաղավարտը զարհուրելի, գետին դրեց ռազմի զենքը՝ ճա-  
ճանչավառ ու գեղեցիկ: Գրկեց որդուն և գուրգուրեց, և ճոճելով  
ձեռքի վրա, ջերմ աղերսեց նա հայր Զեսին և մյուս հավերժ ան-  
մահներին. «Մ՛վ Զես, և դուք, այլ աստվածներ, այնպես արեք, որ  
այս որդիս, ինձ պես հզոր ու մեծափառ լինի ընդմիշտ տրուվացոյ  
մեջ, ինձ պես արի, Իլիոնի մեջ միշտ հաղթական, իշխանազոր...»  
և երկրորդ՝ Անդրոմաքին հոր գրկից վերցնում է որդուն, և «մայրն»

իր որդուն կրծքին սեղմեց ու մեղմ ժպտաց արտասովելով» («Իւ», VI 470—476, 481—482):

Անդրոմաքիի հոգու մեջ խաշաձևւում են Երկու տարբեր, որոշ իմաստով նույնիսկ հակոտնյա հոգեկան պրոցեսներ,—բախվում են բերկրանքի (որ որդուն սպասում է «մեծափառ ու հզոր» ապագա) և վշտի (այսինքն, ըստ հակասութեան օրենքի, խորտակված սիրո) զգացումը: Այսպես, օրինակ, Սոկրատեսի աշակերտները, ուսուցչի մահից առաջ, նրա հետ ունեցած վերջին դրույցի ժամանակ՝ «ոչ այն է—ծիծաղում էին, ոչ այն է՝ լաց լինում» (տե՛ս Պլատոնի «Ֆեդոնը»): Հոգեբանական այս բացառիկ և նրբին երևույթը Հոմերոսը հանճարիկ ուժով մեկնարանել է Անդրոմաքիի վարքագծի նկարագրութեան մեջ. նա «մեղմ ժպտաց արտասովելով» (δασυυεῖν γελαῶσα), Հոմերոսյան հերոսուհու գիտակցութեան մեջ արտահայտված է բերկրանքի զգացման (=սիրելի որդու նկատմամբ) և վշտի՝ (=խորտակված սիրո) բեկուցումը:

Թ ա խ ի ծ, վ ի շ տ, կ ս կ ի ծ: Հոմերական սիստեմում բավականին զգալի տեղ է դրավում թախծի հասկացութեանը: Այդ հասկացութեանը արտահայտվում է բազմաթիվ նույնական անուններով:

Հոմերոսի «Իլիականը» աուեցուն է ողբերգական էպիզոդներով ու տեսարաններով, իսկ ողբերգականի գործողութեանը ուղեկրցվում է րախծի և բերկրանքի իրար հաջորդող էմոցիոնալ վիճակներով: Այն, ինչ հատուկ է ողբերգականին, որը Արիստոտելն անվանում էր կատարգիս, հանդես է գալիս, որպես թախիծի, կարեկցանքի, բերկրանքի և բավարարված ակնկալութեանների զգացմունքի հոգեհանգստացուցիչ «պարպումը»: Հոգեբանները տարբեր դիրքերից են մեկնաբանում թախիծի, ցավի, տառասպանքի, կսկիծի, վշտի երևույթը: Ոմանց կարծիքով, թախիծը դա պատկերացումների ազդեցութեան տակ առաջացած մի ապրում է, երբ օրգանիզմը զգում է մոտալուտ վտանգավոր իրադարձութեանը (=զրթբախտութեանը, աղետը, անհաջողութեանը): Մյուսների կարծիքով թախիծը զգայական անբավականութեան է (զգում է, թե կորցրել է ինչ-որ մի բան, որը հնարավոր չէ վերականգնել: Տե՛ս Հեֆդինգ, ibid, էջ 225 և 251): Այս և նման շատ այլ հայացքները մեր կարծիքով սխալ են: Անբավականութեան զգացումը—դա թախիծին ուղեկցող հանգամանքն է, որ կարող է լինել, կարող է և չլինել: Պոետները հաճախ են նկարագրում այնպիսի թախիծ, որը զուգորդվում է բավականութեան և ներքին բավարարվածութեան ապրում-

ների հետ: Թախիծը հաճախ հարուցում է առուչդ տրամադրու-  
թյուն, որու վերելք և զբաղվողյան զգացում, և դրանով էլ, ըստ  
էության, բացատրվում է այն ուշագրավ հանգամանքը, որ Հոմե-  
րոսը ցույց է տալիս բավականություն զգացումի հետ շաղախված  
լացի և քախիծի տրամադրությունը:

Հոմերոսը, բացահայտելով թախծի, վշտի և տառապանքների  
էմոցիոնալ ազդեցությունը՝ դիմելով արտաքին նշանների նկարա-  
զրման մեթոդին, սահմանել է այդ երևույթի առանձնահատուկ օրի-  
նաչափությունները:

Այսպես, դիմելով սպասավորուհիներին, Անդրոմաքեն ասում է.  
«Ռուք երկուսով ևկիք ինձ հետ,—գնամ տեսնեմ ի՞նչ պատահեց.  
ձայնն եմ լսում զերամեծար իմ սկեսուրի, իսկ կրծքիս տակ սիր-  
տքս, կարծես, ցատկում է դուրս. ա՛խ, փետացան ծնկները իմ:  
Վերահաս է արհավիրքը Պերիամոսի որդոց համար: Ո՛հ, թող կորչի  
իմ ականջից խոսքն այդ. ալիա՛ղ, սարսափում եմ...» («Իլ.», XXII  
450—454): Այստեղ, թախծի զգացմանը զուգահեռ, նկարագրված  
է կասկածի զգացումը, որ հարուցում է ներքին երկվություն, դուա-  
լիզմ: Ողիսեսը «ասաց զարկեց գավազանով նրա մեջքին և ուսե-  
րին: Խիստ կուշ եկավ Թևրսիդեսը և հորդ արցունք թափեց աչքից»  
 («Իլ.», XXII 265—266): Այստեղ մենք նկատում ենք օրգանիզմի  
կծկում և հորդ արցունքներ,—դրանք թախիծի արտաքին նշաններն  
են: Երբ Անտիլոքոսը հայտնում է Աքիլլեսին Պատրոկլոսի սպանու-  
թյունը, հերոսի ամբողջ էությունը համակվում է պոռթկացող թախ-  
ծի, վշտի, տառապանքի զգացման հյուժող ուժով, որը նույնպես  
խորտակում է նրա հոգեկան հավասարակշռությունը: «...Վշտի սև  
ամպն Աքիլլեսի գեմքը պատեց. երկու ափով վերցրեց մոխիրն ու  
իր զլխի վրա ցանեց, և մոխիրով աչքանդակեց իր երեսը գեղեցկա-  
ղեղ: Իսկույն փոշին այդ սևաթուշք ծածկեց խիտոնն անուշաբույր:  
Ինքը վսեմ, քաջահասակ, զարկվեց գետին, խոր փոշու մեջ, և  
սկսեց ձեռքով փետել իր մաղկրը զեղազանգուր: Աքիլլեսի և Պատ-  
րոկլի ձեռքով գերված ջահել կանայք դուրս վազեցին, կանգնեցին  
շուրջն աստվածակերպ Պելլիսյանի, ողբ հնչեցին սրտատուշոր,  
կուրծք թակեցին ձեռքով՝ ուժգին, և անընդհատ, մինչև այդպես  
իրենց ծնկները թուլացան» («Իլ.», XVIII 22—32):

Այստեղ պոետը տվել է թախծի ու վշտի բուն ընթացքը. ա) մթապնում, բ) ողբ և աղաղակ, գ) ինքնախարազանում և դ) թախի-  
ծի ճնշման տակ՝ դրա կրողի լիակատար լքվածությունը:

Աքիլլեսի հողեկան աշխարհը ամբողջովին համակող թախիծը ավելի խորն է բացահայտված հետևյալ նկարագրովթյուններում. «Թող մահանամ, քանզի անզոր եղա օդնել ընկերոջս, երբ սպանվեց հայրենիքից այնքան հեռու. դուցե այնժամ ինձ էր կանչում, որ հանդես գամ, փրկեմ իրեն ահեղ մահից» («Իլ.», XVIII 98—101): «Եվ նրանց հետ քայլում էր ինքն՝ Աքիլլեսը արագավազ: Նա արտասվեց, երբ որ տեսավ իր սիրելի ընկերոջը...» («Իլ.», VIII 234—236): «Նախ սրտահույզ ողբն սկսեց Աքիլլեսը Պելիասժին. անշընչացած իր ընկերոջ կրծքին դրած իր ձեռքը, նա հառաչում էր սրբտամորմոր, ինչպես առյուծը պերճարաշ, որի մատաղ կորյուններին կորզեց որսորդը անտառից. նա անադան ետ դառնալով, տեսավ դործը այդ սոսկալի, ապա շրջեց հովիտ ու ձոր, փնտրեց հետքերը մարդկային. սիրտը լցված ահեղ վշտով, փափագում էր գտնել մի հետք: Այդպես Աքիլլն հեծեծալով՝ իր խոսքն ուղղեց միրմիդոնցոյ. «ավա՜ղ, ունայն էր այն խոսքը, որ ասացի այն ժամանակ քաջ Մինիտին իր պալատում՝ ջանալով իր սիրտն ամոքել...» (նույն տեղում, 316—325): «Աքիլլեսի շուրջն հավաքված ծնրունիներն աքայացի՝ աղերսեցին նստել ճաշի, բայց նա մերժեց, արտասվելով. «Ախ, ինձ լսե՛ք, սիրելիներ, եթե խոսքս հարգում եք դուք. զուր մի ստիպեք, որ վայելեմ ես կերակուր և կամ խմիչք. անհուն վիշտն է պատել հողիս, սիրտս տխուր է, դառնադառ կերուխումին ձեռք չեմ տա ես, մինչև արևը մայր շմտնի»: Այդպես ասաց և արձակեց արքաներին իր վրանից... Սիրտն էր նրա անմխիթար, քանի այդպես գեռ չէր նետվել կուլի կրախը արյունոտ: Հիշում էր նա մերթ իր անցյալն և կրկնում հեկեկալով. «Ախ սիրելի, դժբախտ բնկեր, դու քո ձեռքով վրանիս մեջ ինձ կերակուր էիր տալիս երբեմն համեղ և ընտրովի... Իսկ, արդ, պառկած ես վիրապատ, մինչդեռ սիրտն իմ դառնակսկիծ մերժում է ճոխ կերուխումը, տառապելով լուկ քեզ համար: Ա՛խ, չէր կարող ինձ խորտակել երբեք ոչ մի դառնալի վիշտ, նույնիսկ եթե ես լսելի ծեր ու դժբախտ իմ հոր բոթը... Այդպես ասաց հեկեկալով: Հեծեծացին քաջերն էլ մեծ» («Իլ.», XXII, 298—333): «...Այլ կանգնելով զորքերի մեջ՝ իր խոսքն ասաց բարձրադադակ. «Արագածի միրմիդոնցիք և սիրելի իմ ընկերներ, դուք դեռևս մի արձակեք միասմբակ ձիերը ձեր, այլ կառքերով մենք մոտենանք Պատրոկլոսին և դառնադևտ վիշտ ու ցավով ողբանք նրան. այդ է պատիվը մեռելոց: Իսկ երբ տխուր ողբ ու կոծով լավ հագնան սրտերը մեր, այնժամ ձիերը կարձակենք և կնստենք մենք ընթրիքի»: Ասաց, սկսեց ողբն Աքիլլը, և ողբում էր զորքը համայն: Եվ

ձիերով զիակի շուրջն երեք անգամ պտույտ եկան: Եւ Քեղիսը նըրանց սրտում ողբալու մեծ կարոտն հուզեց.— արտասուքից թըշվիլ էին աւազն ամբողջ և զենքերը: Այդպես ահա ողբում էին մարտական մեծ քաջագործին: Սուզուշիվանին սկիզբ դրեց Պելիսաձինն արագավազ՝ մարդակոտոր ձևորը դրած կրծքին սիրած իր ընկերոջ...» («Իւ», XXIII 5—18): «...Երբ խնջուքից սրտանց բոլորը դոհացան... ցրիվ եկան ու հո դարձան վրանները՝ քուն մտնելու Բայց Պելիսայանն զնաց, պառկեց հավերժագոյ ծովի ափին. հեծեծում էր նա վշտատանջ...» (ibid, 58—61):

Թախիծի պրոցեսը ուղեկցվում է հեծեծանքներով, հառաչանքներով, բարձրաձայն լացով ու աղաղակով:

Հոմերոսը այս հանդամանքը առանձնապես ուժեղ է ընդգծում նաև Հեկաբեի, Պերիանոսի և ընդհանրապես տրոյացիների ապրումները նկարագրելիս, երբ նրանք ողբում են Հեկտորի մահը: «Մայրն հեկեկաց հեծեծագին, երբ որ տեսավ սիրած որդուն, փետեց մազերն իր՝ ողբալով, պատուեց ձգեց քողն իր պայծառու Հառաշում էր և սիրելի հայրը անբախտ, և ազգն ամբողջ, ու բարձրացավ քաղաքով մեկ սուգ ու շիվան, աղմուկ ու ողբ: Եւ թվում էր, որ իսկապես անդ բարձրաբերձ Իլիոնը սուրբ, խիստ բորբոքված հրգեհի մեջ, ավերվում է հիմնահատակ: Ամբոխն հալիվ դեմը կտրեց վըշտամորմուր մեծ ծերունու, որ ճղնում էր դուրս գալ իսկույն դարդանաշեն դարբասներից: Հեծեծալով նա թափալկեց այնտեղ փոշու և աղբի մեջ, և զիմում էր ամեն մեկին նա հականև և հանվանև. «Թույլ տվեք ինձ, սիրելիներ, թողեք, թևախտ և վշտահար, հսքաղաքից դուրս գամ, զնամ դեպի նավերն արայացոց. անդ կաղաչեմ դաժանապույն ու ոճրագործ այն մեծ մարդուն» («Իւ», XXII 406—418): Ուժեղ թախիծը, ինչպես և բոլոր զպացումները, հասնելով իր գազաթնակատին, լարվածության բարձրագույն աստիճանին, ըստ զիալեկախկական օրինաչափության, կարող է փոխվել հակադրությանը, այսինքն ստեղծել հաճելի ու ցանկալի զպացումների հոգեվիճակ: Փիլիսոփայական նշանակություն ունեցող հոգեբանական այդ հրաշալի երևույթը Հոմերոսն ընդգծել է Աքիլլեսի և նրան շըրջապատող արայացիների վարքագծի վերլուծությունում: («Իսկ երբ ախուր ողբ ու կոծով լայլ հագնան սրտերը մեր...» «Եւ Քեղիսը նրանց սրտում ողբալու մեծ կարոտն հուզեց...»): Թախձին ենթարկված մտածողության պրոցեսը ամբողջապես ներթափանցված է այն առարկաների պատկերացումներով և ասոցիացիաներով, որոնց կորուստով էլ հարուցվել է վիշտը, կամ որոնցով պայմա-

նավորվել է տվյալ տառապանքը, ինչպես դա ակնհերեորեն երևում է Աքիլևսի, Պերիամոսի, Հեկաբևի, Անդրոմաքևի և մյուսների խոսքերից:

Ճիշտ այդպիսի օրինաչափություններ կարելի է տեսնել և Քերիդուհու («Բլ.», XIX 283—300), Հեկաբևի («Բլ.», XXII 429—436), Անդրոմաքևի («Բլ.», XXII 464—514) և մյուսների թախծով համակված վարքագծում:

Հայրենասիրական գագացում: Հոմերոսը ոչ պակաս ուժով է նկարագրել հայրենասիրական զգացումը: Վերջինիս գործողությունը «Իլիականում» և «Ոդիսականում» ցուցադրվում է բազմիցս: Հայրենասիրական զգացման հոգեբանությունը, սակայն, առավել լիակատարությունը ներկայացված է Տրովի մեծ պաշտպան Հեկտորի կերպարում: Եթե մի պահ անտեսելու լինենք հասարակական-տնտեսական ու պատմական ռեալ հանգամանքները (հունական ցեղերի գաղութաբնակության շարժումները արևմուտքից դեպի արևելք և հյուսիս-արևելք), որով պայմանավորված են եղել Տրովական պատերազմի ծագումն ու ընթացքը, ապա «Իլիականի» տվյալների հիման վրա կարելի է համարձակորեն պնդել, որ, մի կողմից, Տրովի պարիսպների տակ հույների մասսայական ռազմականացված վարքագիծը, վրեժխնդրություն էր Հեղինեին առևանգելու համար, ցասում էր ու դրան զուգորդվող հասարակական-հոգեկան մոտիվացիա, իսկ մյուս կողմից տրովացիների մասսայական վարքագիծը իր հիմքում ուներ գերազանցապես հայրենասիրական զգացում: Այս բոլոր գործոններն, իհարկե, գաղափարական բնույթ են ունեցել, իսկ Հոմերոսը դրանց տալիս է իր գեղարվեստական մեկնաբանությունը: Եվ դա էլ հենց հանդիսանում է մեր հետազոտության առարկան:

Հոմերոսի պոետական կոնցեպցիայից երևում է, որ տրովացիները պարզ գիտակցում էին իրենց մեղքը պատերազմի ծագման համար: Թեև աղջկա առևանգումը համարվում էր սովորութային իրավունքի նորմավորմամբ սանկցիա ստացած գործողություն, բայց Պարիսն առևանգել էր ուրիշի կնոջը և այն էլ հյուրասիրության հանգամանքներում, խախտելով հենց այդ ինստիտուտը պաշտպանող սրբազան նորմաները (հմմտ. «Տրովական պատերազմի դիցաբանական նախադրյալները և, այդ կապակցությամբ՝ Հեկտորի կշտամբանքը Պարիսին, «Բլ.», II և VI): Այնուամենայնիվ, տրովացիները հերոսաբար դիմադրում էին օտարերկրացիների ագրեսիվ արշավանքին և հարազատ քաղաքը պաշտպանում քա-

չարիութեամբ ու ցատումով լի: Ընդհանրացված ձևակերպում տալով Հոմերոսյան կոնցկայցիային, կարելի է ասել, որ հեղինակը Տրոլի պարիսպների տակ ներկայացրել է երկու հակամարտող ուժային մեծ սիստեմների բախման վիթխարի տեսարանը, որոնցից առաջինը ժողովրդական մասսաներին դեպի մարտը մղող ագրեսիվ-քինախնդիր ու ցոտումնալից հոգեբանութիւնն էր, իսկ երկրորդը՝ հայրենասիրական զգացմունքի հոգեբանութիւնը, որ բարգացված էր հասարակական համանման զրդապատճառներով (=պատվի զղացումով, հայրենիքի նկատմամբ պարտքի գիտակցութեամբ և այլն):

Ուժային առաջին սիստեմը մարմնավորված է ևղել հույների և նրանց զլուխ կանգնած աստվածամեծար հերոս Աքիլլեսի գործողութիւններում, իսկ երկրորդ սիստեմը, իբրև հայրենասիրութեան և զրան հավասարանիշ գործոնների մարմնավորում, իր արտահայտութիւնն է գտել արտաշինների և նրանց զլուխ կանգնած փայլուն հերոս Հեկտորի գործողութիւններում:

Թեև Հոմերոսը, իր աշխարհըմբռնման էթիկական նախադրյալների բերումով (=ճակատագրական վրեժխնդրութեան անխուսափելիութեան), թույլ տվեց, որ հաղթանակը նվաճի առաջին սիստեմը, այնուամենայնիւ, երկրորդ սիստեմը ևս նա անալիտիկ կերպով ու ամենայն մանրամասնութեամբ հիմնավորել է Հեկտորի կերպարում:

Հոգեբանները փորձում են ապացուցել, որ գենետիկական կապ կա հայրենասիրական ու բնտանական և, մասնավորապես, մայրական կամ հայրական սիրո միջև: Դա, սակայն, ճիշտ չէ: Հայրենասիրական զգացումը հասարակական հարաբերութիւնների արգասիք է. նա ծնվել է հասարակութեան մեջ և կատարում է միայն հասարակական ֆունկցիա: Հայրենասիրական զգացումը, իբրև հասարակական, և ոչ իբրև կենսարանական ծագում ունեցող մեխանիզմ, շունի իր սպեցիֆիկ արտահայտչական դրսևորումները, այսինքն, ակցիաները.— զրա փոխարեն նա իր գործողութեան բնթացքում առաջնորդվում է այլ էմոցիաներով, որոնք նրա հետ գործում են համերաշխ և միակերպ: Օրինակ, եթև հայրենասիրութիւնը մարդուն մղում է հակառակորդի դեմ՝ հայրենիքը պաշտպանելու, ապա նման պարագաներում այդ զգացումը զուգորդվում է թշնամու դեմ հղացած ատելութեան և զայրույթի էմոցիայի հետ, և դրսևորվում այս վերջիններիս (=ատելութեան, զայրույթի) ակցիաներում և, բնդհակառակն, երբ այդ զգացումը մարդու վարքագիծն

ուղղում է նրա հիմնական ֆունկցիային նպաստող առարկաների, հանգամանքների և գործողությունների կողմը, ապա նա դրսևորվում է սիրո, համակրանքի, կարեկցանքի ակցիաներում և այլն:

Հոմերոսը սքանչելի վարպետություններ է նկարագրել հայրենասիրական զգացմունքի անհատական և մասսայական գործողությունը և դրա դրսևորման օրինաչափությունները: «Իլիականում» բացահայտված այդ զգացումը գործել է հոգեկան այլ ուժերի հետ համերաշխ. ա) հայրենիքի նկատմամբ և հարազատ քաղաքի պաշտպանության պարտքի գիտակցություններ, բ) հարձակվող թշնամու նկատմամբ ցասման և ատելություն, ինչպես նաև ինքնապահպանության և ինքնապաշտպանության զգացումով, գ) պատվի, արժանապատվության և հպարտության զգացումով, որոնք ակտիվ իրավադիտակցությունը համապատասխանորեն նպաստող գործոններ են և այլն:

Ինչպես հետևում է պոետի մեկնաբանումից, այդ գործոնների միացյալ ուժը տրովացիների հասարակական հոգու մեջ հարուցեց այնպիսի մի բարդ պրոցես, որը, անձնավորված լինելով (մտածողության դիցաբանական մեթոդի շնորհիվ) Ջես աստծու և Իռիս աստվածուհու կերպարներում, վերածվեց մի զորավոր ուժի, որը տրովացիներին հարկադրեց նետվել դեպի ռազմամարտը հանուն հարազատ քաղաքի պաշտպանության:

«Տրով կեղծ Իռիսն այնժամ՝ շարագուշակ, մրրկաթև,  
Որ սրընթաց սուրհանդակն է ասպարակիր հողը Ջեսի:  
Տրովագացիք այդ ժամանակ միահամուռ ծեր ու ջահել,  
հորհում էին ժողովի մեջ՝ Պերիամոսի շեմքի առաջ,  
եվ մոտ գալով՝ զիմեց նրանց այնժամ Իռիսն արագավազ՝  
Իսկույն ձայնով նմանվելով Պերիամոսի Պոլիտ որդուն...  
«Նույնիսկ հիմա սիրում ես դու, ծերո՛ւկ, ճառել, ինչպես առաջ՝  
Անցյալ խաղաղ քո օրերին, մինչդեռ հիմա կոխվ է մեծ:  
Շա՛տ անգամ է ինձ վիճակվել տեսնել ահեղ պատերազմներ,  
Սակայն երբեք ես չեմ տեսել դեռ այսպիսի անհամար դորք.  
Անթի՛վ, ինչպես տերևները, և ավազի պես անհաշիվ,  
Սնանում են նրանք դաշտով, որ քաղաքի վրա նետվեն:  
Քեզ եմ, Հեկտոր, ես մանավանդ պատվեր տալիս. վարվիր այսպես,  
Պերիամոսի մեծ քաղաքում կան զաշնակից բազում աղզեր՝  
Տարբե՛ր իրենց լեզուներով և բազմազան իրենց զարմով:  
Թող նրանցից ամեն մեկին իշխող ու տեր մեկը լինի,  
Որ կովի մեջ առաջնորդի, ղեկավարի ժողովրդին»:

(«Իլ.», II 785—790, 795—805)

Այս ամբողջ դատողությունը, թեև արտահայտված է բանաստեղծական աշխարհըմբռնման դիցաբանական մեթոդով, աստվա-

ծային ներշնչման ձևով,— ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Պերիամոսի, Հեկատորի և սրանց հայրենակիցների ուղեղում հղացած հայրենիքի նրկատմամբ պարտքի դիւսակցութիւն, նրա պաշտպանութեան անհրաժեշտութեան գիտակցութիւն: Որ իսկապէս մեր քննութեան առարկան, այսինքն հասարակական-գրղիչ գատողութիւնը ուրվագծվել է տրովացիների ուղեղում ծնված մտածողական պրոցեսից, և ոչ թե ներշնչվել գոյութիւն շունեցող աստվածներից, դա ակներև երևում է հոգեբանական վերլուծութիւնից: Այդ կապակցութեամբ մենք բնթերցողի ուշադրութիւնը կհրավիրենք միայն երկու հանգամանքի վրա. ա) աստվածուհի Իուսը բնութագրվել է առաջավազ, մերկաքև մակդիրներով, որոնք ունեն հոգեբանական բովանդակութիւն և համապատասխանում են մտքի քոլիչի բնույթին, մտածողութեան արագ հղացման հատկութեանը. բ) գործողութիւնների վայրկենական արձագանքը, որ տվյալ դատողութեան անմիջական իրականացումն է. «Այդպէս ասաց, և Հեկատորը խոսքն հասկացավ աստվածուհու. ժողովն իսկույն նա արձակեց: Շուտ վազեցին զենք առնելու, բոլոր զաները բացվեցին, և զուրս թափվեց ժողովուրդը՝ թե հետեակ, թե ձիավոր, և անդ թնդաց աղմուկն ահեղ» («Իւ.», II 806—809): Այստեղ տեղի ունեցավ մի երևույթ, որ լիովին համապատասխանում է հոգեկան-ֆիզիոլոգիական օրինաչափութեանը. գրդումանը անմիջապէս հաջորդում է օրգանիզմի ուսակցիան: Տրովացիների զխում հղացած գատողութիւնները և զրանց վայրկենապէս հաջորդող գործողութիւնները կարելի է դիտել իբրև զրղիչ մտախիւղացիա, որն առաջացրել է գործողութիւնների և շարժումների մի ամբողջ սխտան (= որի շնորհիվ ծաւալվել է անհատական-մասսայական բարդ վարքագիծ, ի դեմս թշնամու զնմ կազմակերպված ուղղմարշավի): Համենայն դեպս, անտարակույս է, որ քննվող երևույթների հիմքում ընկած է եղել հայրենասիրական զգացումի և սրա հետ կապված հոգեկան ուժերի մեխանիզմի գործողութիւնը:

Հոմերոսն այնուհետև հանձարեղ կերպով է ներկայացրել գործողութեան հետագա զարգացումը. «Երբ բոլորին զորավարներն ահեղ մարտի պատրաստեցին, ճիշդ-աղմուկով, ասես հալքեր, առջ անցան տրովացիք, այդպէս ճախրում են ճշարով կուռնկները երկրների տակ, երբ որ փախած ձմռան բլից կամ անվախճան անձրևներից՝ արագահոս օվկիանոսն են աղմկալից անցնում նրանք, միշտ բերելով նախճիր ու մահ թղուկ մարդկանց, նրանց վրա մոլեգնաբար հարձակվելով օղագնաց բարձրունքներից» («Իւ.», III 1—7):

Այս հատվածը ուշագրավ է հոգեբանական տեսակետից. այստեղ ամեն մի բառն ու նախադասությունը հագեցած է խոր բովանդակությամբ: Տրովացիներին հայրենասիրական գործողությունում ցասման գործոնի մասնակցությունը ապացուցվում է այն փաստով, որ նրանց կողմն է պատերազմի աստված Արեսը: Վերջինս, Հոմերոսի մեկնաբանությամբ, ոչ միայն պատերազմի աստծու, այլև խիզախության, ճակատամարտի, կործանիչ գործողությունների և զարհուրանքի մարմնացումն էր, որոնք դրեթև միշտ ուղեկցում են պայրույթին, նրա բուռն դրսևորումների ժամանակ: Այն հանգամանքը, որ Արես աստվածը Տրովական պատերազմի ամբողջ ընթացքում շարունակաբար գործում էր տրովացիների կողմը, բացատրվում է պաշտպանական գործողությունների հայրենասիրական զգացման հետ առնչվող հոգեբանությամբ:

Հայրենասիրական զգացման և դրան միացած հոգեկան և հասարակական այլ գործոնների զորավար ուժը տրովացիների գործողություններին հաղորդում էր սրբնթացություն, թեթևություն և ոգեվորություն: Մարտադաշտ նետվելով հանուն հայրենիքի պաշտպանության, նրանք, թվում է, պատրաստ էին մահու և կենաց պայքար մղել, մի հանգամանք, որ օրինաչափորեն համապատասխանում էր հայրենասիրական զգացման հասարակական ֆունկցիային, ուստի և Հոմերոսը հոգեբանական կատարյալ հավաստիություն է նկատում. «...ասես հավքեր, առաջ անցան տրովադացիք, այդպես ճախրում են ճշալով կուռնկները երկնքի տակ... միշտ բերելով նախճիր ու մահ թվուկ մարդկանց...» սակայն մեծ հոգեբան-բանաստեղծը սրանով չի սահմանափակվել: Հայրենասիրական զգացման հզոր ուժի և տրովացիների ու արքայացիների գործողությունների հիմքում ընկած մոտիվացիոն պրոցեսների տարբերության վերաբերյալ իր բանաստեղծական թեզը հոգեբանորեն լավագույն կերպով ցուցադրելու համար նա դիմում է հակադրության մեթոդին, — տրովական բանակի մասսայական բուռն վարքագիծը հակադրելով արքայացիների հանգիստ ու խաղաղ վարքագծին. «Իսկ բոցաշունչ արքայացիք անցնում էին լուռ ու մնջիկ, իրենց սրտում լուկ մի փափազ՝ միշտ զորավիզ լինել միմյանց, ինչպես Նոտոս հողմն է սփռում լիռան վրա թանձր մշուշ՝ հովվի համար անհաճելի, գողին հաճո՝ հանց մուժ գիշեր» («Իլ.», III 8—11): Այստեղ բացահայտված է հոգեբանական այն տարբերությունը, որ գոյություն ունի ագրեսիվ-հարձակվողի և հայրենասիրության զգացման վրա հենվող պաշտպանվողների միջև: Հարձակվողը ստիպված է գործել

անաղմուկ, աննկատելի, շարժվել գաղտագողի՝ լավ կողմնորոշվելու և հարվածի օբյեկտը հաջողությամբ ընտրելու համար, մինչդեռ պաշտպանվողը, որ ղեկավարվում է հայրենասիրության և ինքնապաշտպանության զգացմամբ, կարիք ունի աղմուկ-աղաղակի, բացահայտ գործողությունների՝ վերահաս վտանգը կանխելու համար:

Նույնական պատճառներից ծնվում են նույնական հետեանքներ: Բերված հատվածում Հոմերոսի նկարագրած հայրենասիրական զգացման դրսևորումը իր հոգեկան բովանդակությամբ ու գործողությամբ, եթե անտեսենք հասարակական-պատմական պայմանները, նույնանման է 1812 թվականի առաջին հայրենական պատերազմում ռուս ժողովրդի հայրենասիրական զգացման բուռն բռնկմանը, որ փայլուն կերպով նկարագրված է Լ. Տոլստոյի «Պատերազմ և խաղաղություն» վեպում:

Իր գագաթնակետին հասած հայրենասիրական զգացումը Հոմերոսը անձնավորել է Ապոլլոն աստծու կերպարանքում: Ըստ առասպելական մի պատմության, Իլիոնի անխորտակելի պարիսպների կառուցման ժամանակ Ապոլլոնը անխոնջ կերպով ղեկավարում և գտնակնորում էր տրոլացիներին, զորավիգ լինելով հարազատ քաղաքի պաշտպանության գործում նրանց հայրենասիրական նկրտումներին. «...Բայց զայրացած Ապոլլոնը, որ Պերգամից տեսնում էր այդ, բարձրաղաղակ քաջալիքից տրոլագացոց. «քաջ տրոլացիք, մարտի դաշտը դուք շհանձնեք արգիվացոց. ոչ քարից է սիրտը նրանց, ոչ էլ մարմինն է կրկաթից, որ դիմանան հարվածներին մարմնակոտոր սուր պղնձի...» («Իլ.», IV 507—511): Խրախուսիչ այս դատողությունն արտացոլում է սոսկ հայրենասիրական զգացման տրամաբանությունը:

Հայրենասիրության հուման աստիճանին հասած զորավոր ուժը և նրա առավելագույն դինամիզմը Հոմերոսը նկարագրել է կորդակաճոճ, պայծառ Հեկտորի կերպարում: Նրա պայծառ (կորդակաճոճ) մակդիրի հոգեբանական բովանդակությունը ցույց է տալիս: Իր հերոսի հոգում շողշողում է հայրենիքը անձնվիրաբար պաշտպանելու զգացումը, ինչպես արևն է շողում իր հավերժական լույսով: Նրա հրապույրը, նրա առաքինի քաջարիությունը և աքայացիների վրա սարսափ ազդող խիզախությունը նույն զգացման օբյեկտիվ արտահայտություններն են: Նա, ամեն ինչ հիմնահատակ անող մրրիկի նման, մոլեգնած սլանում է մարտադաշտով, ոգևորելով ու խրախուսելով տրոլացիներին, նետվում է կատաղի ճակատամարտի հենց երախը: Այսպիսի ահա զորավոր կոշով է նա ոգե-

շնչում իր հայրենակիցներին. «Տրովադացիք, լիկիացիներ և ձեռնամարտ դարդանացիք. քաջարիությունն հիշելով միշտ՝ խիզախ եղիք, սիրելիներ, մինչև հազնեմ ես Աքիլլի զենքն ու զրահն աստվածագլուտ, որ պոկեցի Պատրոկլոսից, նրան մարտում խորտակելու» («Իւ.», XVII 184—188):

Հեկտորի կերպարի մեջ, հիպերբոլացնելով հայրենասիրության զորավոր ուժը, որ վերածվել է ուղմադաշտի վրա իշխող գերբնական քաջարիության ու խիզախության, Հոմերոսը տարբեր ասպեկտներով է բնութագրում այդ գործոնի հզորությունը:

Ծիշտ է խոսքդ, քաջ Օիլյան, իմ ձեռքերն էլ նիզակակիր  
կրակում են ուղմի տենչով, և աճում է ուսս իմ մեջ:  
Արդ՝ շարժվում են ոտքերս միշտ ու կորովի—տենչում եմ ես  
Դուրս դալ մենակ Պերիամոսյան քաջակորով Հեկտորի դեմ:

Այսպես էր ասում Տելեմոնի որդի Մեծն Այասը («Իւ.», XIII 77—80):

Տրովական հերոս Պոլիդամասը Հեկտորին դիմում է այսպիսի խոսքերով. «Ո՛չ ոքի հորդորները քեզ չեն կարող համոզել: Աստված ավելի քան առատաձեռն է եղել քեզ ուղմական շնորհ պարգևելիս»:

Իր հերոսին անվանելով հուր ու կրակ, պոետը հայտարարում է. «Հեկտորն այնժամ ահեղագոշ՝ արագորեն ցատկեց առաջ՝ հագած պղինձը շողշողուն, ինչպես կրակն Հեփեստոսի» («Իւ.», XVII 78—88), իսկ Մենելալոսի բերանով պնդում է, որ «Հեկտորը կրավում է» «աստծու հրամանով»: Այսպիսով, հայրենասիրական զգացման հզոր ուժը, միացած մյուս գործոնների հետ, վերածնել էր իր կրողին, դարձնելով նրան մոլեգին, կրակոտ և «աստծու հրամանով» մարտնչող:

Հայրենասիրական զորավոր ու անխորտակելի ուժը, սակայն, որից սարսափում էին աքայական մեծ հերոսները և որը ետ էր շարտում մի ամբողջ բանակ, պոետը առավել ուժեղությունմբ, բացառիկ գունագեղությունմբ նկարագրել է Հեկտորի և Անդրոմաքեի հանդիպման տեսարանում:

Ա շ խ ա տ ա ն ֆ և ա շ խ ա տ ա ն ֆ ա յ ի ն պ ր ո ճ ք ե ս : Հոմերոսը շէր կարող թերազնահատել աշխատանքի և աշխատանքային պրոցեսի նշանակությունը, իբրև խաղաղության մեծագույն գործոնի՝ մարդկանց հասարակական կյանքում: Նա հանգամանորեն, բանաստեղծական հափշտակությունմբ ու կրքոտությունմբ է նկարագրում աշխատանքը և նրա ստեղծած բարիքները (շենքեր, պալատներ, ուղմական գործիքներ, հագուստեղեն, տնային գործա-

ծության իրեր, նավեր, զանազան զարդեր, քանդակներ և այլն), այդ բոլորը վերարտադրում է բացառիկ գունեղությամբ և էպիկական մանրամասնությամբ: Եվ թեպետ նրա հայացքներն աչքի են բնկնում իրենց էմպիրիզմով ու կենսական, պրակտիկ իմաստությամբ, այսուամենայնիվ, աշխատանքի ստեղծարար ուժը և հասարակական ստեղծագործ մեծ ֆունկցիան նա ըմբռնում է խորասյես փրյուս սփաշորեն\*:

\* Աշխատանքի հասկացությունը Հոմերոսն արտահայտում է Πόνος, ον = աշխատանք, զործ, լարվածութուն, պայքար, մարտ, վիշտ, դժբախտություն, աղետ բառերով. Πονέομαι = աշխատում եմ, տընում եմ, պարսպում եմ, մարտնչում եմ, պատրաստում եմ, կառուցում եմ՝ Πονέω = կատարում եմ, պատրաստում եմ, կառուցում եմ, ստեղծագործում եմ, կատարում եմ—ուժինչով. Π.α.θ.ω. λ.ι.θ.ω.σ = մարդկանց զարնում եմ քար. Memdium— ստեղծում եմ ինձ, սարքում եմ, կատարում եմ, ուժ, ինչով, ձեռք եմ բերում ինձ համար. Ποιέω— պատրաստված, սարքված, կառուցված և այլն: Հոմերոսյան լեզու մեջ հեռու անցյալում աշխույժ վեճ է տեղի ունեցել հեռեկայ տերմինների բուն իմաստի շուրջը. ἄμα-դիա՞կ, թե՞ մարմին. εὖρος-փախ՞ուստ թե՞ սին Πόνος—աշխատանք թե՞ տառապանք և այլն: Ըստ որում մասնագետները հաստատում են, որ տակիին Արխտարքոս Մամոֆրակեցին վերջնականապես սահմանել է այդ բառերի իմաստը. ἄμα-դիակ (ոչ թե մարմին), εὖρος-փախուստ (ոչ թե ահ), Πόνος-աշխատանք (և ոչ թե տառապանք): Չնայած Արխտարքոսի և մյուս մասնագետների դարերով սրբագործված հեղինակությանը, մենք կարծում ենք, որ այդպիսի մեկնարանությունը սխալ է, և վեճը հիմնըված է թյուրիմացության վրա: εὖρος տերմինի մասին մենք արդեն խոսել ենք վերևում: Ինչ վերաբերում է ἄματος քաί Πόνου, ինչպես նաև հոմերական մյուս բարդ հասկացություններին, գտնում ենք, որ դրանց ճիշտ ըմբռնման համար պետք է կիրառվի մեկնարանման պատմա-հոգեբանական մեթոդը: Հոմերոսի պատկերացումը մարդու մասին այժեյի բարդ է. նա ներկայացնում է ֆիզիկական սուբստրատի միացումը հոգու հետ: Ֆիզիկական սուբստրատը առանց հոգու—դա մարմինն է: Մահանալուց հետո, այսինքն երբ ոգին հեռանում է մարդուց, վերջինս դառնում է մարմին առանց հոգու-դիակի:

Այս անակախից, հոգեբանորեն նույնպես մարմինը և դիակը, բայտ Հոմերոսի, նույնական հասկացություններ են: Ուստի Հոմերոսի պոեմներում գործածվող πῶμα տերմինը միաժամանակ նշանակում է և՛ մարմին, և՛ դիակ: Աշխատանք հասկացության էվոլյուցիայում լեզվագիտական համապատասխան հետազոտության միջոցով, կարելի է ցույց տալ հոգեկան մեծ տեղաշարժեր ու փոփոխություններ: Սկզբնապես, կուլտուրայի զարգացման նախնական աստիճաններում, աշխատանքային պրոցեսը, մտնվանդ ֆիզիկական աշխատանքի պրոցեսը, անխուսափելիորեն պետք է ուղեկցվեր սոցիալաբարի օրգանիզմի մեծ լարվածությամբ, դժվարություններով, ներվային սխտանի զգալի լարվածությամբ և, դրան համապատասխան, օրգանիզմի համար ծանր հոգեկան-ֆիզիոլոգիական ապարատի ակտիվացիայով, որ անհրաժեշտ է արտադրության պրոցեսին ուղեկցող մանիպուլյացիաների և շարժումների համար: Բնական է, որ այս պայմաններում աշխատանքի պրոցեսն

Պոետը էպիկական բարձր շնչով է նկարագրում աշխատանքի ստեղծագործական ֆունկցիան, այն դիտելով երկու տարբեր ասպեկտներով. ա) ծավալվող աշխատանքային պրոցեսի ասպեկտով և բ) այդ աշխատանքի արգյունքների ասպեկտով: Աշխատանքի պրոցեսի գեղարվեստական-պոետական նկարագրությանը հանդիպում ենք, օրինակ, «Իլիականի» VII կրդի 435—453 տողերում, որտեղ վերարտադրված է արքայացիների աշխատանքը, երբ նրանք մեռածներին թաղելուց հետո, դաշտավայրում կառուցում են մեկ ընդհանուր դամբարան և «մարտկոցներ, իբրև պատվար նավերի և զորքի համար»: XII կրդի 17—33 տողերում նկարագրված է Պոսիդոն և Ապոլլոն աստվածների աշխատանքային պրոցեսը, երբ նրանք ավերում ու հողին էին հավասարեցնում արքայացիների ամբուլյուններն ու սպարիսպները: Աշխատանքի աստվածային միջխարի ուժն այստեղ գործադրվել է բնութայն վերափոխման և Հեպտապոթ, Ռեզոս, Կարես, Ռոդոս, Գրենիկոս, էսոպոս, Սիբամանդեր և Սիմոլես գետերի բնական հունը փոխելու համար. XXI կրդի 342—376 տողերում տրված է օլիմպական աստվածային դարբին կաղ Հեփեստոսի ամենագորավոր ուժը.— նա մարտում է Սիբամանդերի հեղեղատների դեմ: Բոցավառ աշխատանքի ուժն այստեղ ընդունել է այնպիսի գերբնական շափեր, որ Սիբամանդեր գետի աստվածը ստիպված էր, միանգամայն զինաթափ լինելով, ինչպես Հոմերոսն է ասում, հանճարեղ Հեփեստոսի առջև բացականշել. «Ո՛հ, Հեփեստոս, ոչ մի աստված չի կարենա կանգնել քո դեմ. նույնպես և ես հրաբորբոք քո ուժի դեմ չեմ մարտնչի»: Ակնհերև է, որ այստեղ Հոմերոսը ստեղծարար աշխատանքի հրաբորբոք (էներգիա արտադրող աշխատանքի ներքին պրոցեսի ինչպիսի՛ դարմանալի ստույգ, պատկերավոր, հոգեբանական բնութագրում) ֆունկցիան

ուղեկցվում էր օրգանիզմի մեծ լարվածությամբ, ցավի, տանջանքի զղացումով և հողեկան այլ սպրումներով: Այստեղից հետևում է, որ աշխատանքի և աշխատանքային պրոցեսի հասկացության հիմքում սկզբնապես ընկած են կղիլ զմլարությունների, լարվածության, ցավի և տանջանքի հոգե-ֆիզիոլոգիական սպրումները: Ահա թե ինչու եվրոպական բոլոր լեզուներում աշխատանք հասկացությունը նշանակում է ջանք, զմլարություն, ցավ, տանջանք: Այս նկատառումները բերում են այն եզրակացության, որ հոմերական թժոժ-ը տերմինը հավասարապես կարող է նշանակել և՛ աշխատանք, զործ, այդ հասկացությունների բուն նշանակությամբ, ինչպես նաև ցավ, ջանք, տանջանք, զմլարություն, աղետ և այլն:

Միայն կրկարատե էվոլյուցիայից հետո, երբ օրգանիզմը համակերպվել է արտադրական պրոցեսին, աշխատանքը կարող էր ուղեկցվել ընկերանքի, հաճույթի սպրումներով և այլն:

գաղափարապես և դիտակցորեն հասցրել է այնպիսի դրսևորման, որի առջև ոչ մի բան չի դիմանա, ո՛չ բնությունը, ո՛չ աստված, և ո՛չ էլ մի այլ ուժ: Հոմերոսը դիտակցորեն է դարգացրել հրաբորբո՛ւ աշխատանքի գաղափարը, իբրև մարդու հասարակական կյանքում անհաղթահարելի և սանդժարար մի գործոնի:

Բանաստեղծը աշխատանքային պրոցեսի ամենազորավոր ուժը ցուցադրում է XVІІІ հրդի 410—613 տողերում, երբ Հեփեսոսը, որ մարմնավորում է աշխատանքի հանճարը և նրա ֆունկցիան հասցնում աստվածային, արարչագործական ուժի, զենք ու զրահ է պատրաստում մեծն հերոս Աքիլլեսի համար և որտեղ տրված է հրաբորբոք աշխատանքի ծավալուն պատկերը: Հասարակական-հոգևրանական զարմանալի ուժով է վերարտադրված այն տեսարանը, երբ հաննաբեղ բանվորը (Հեփեսոսը ներկայացնում է աշխարհաստեղծ մեծ բանվորի, աշխատանքի աստվածային շնորհը կրողի կերպար) հեռանում է իր գործից. «Ասաց հսկան և կաղեկաղ շուտ վեր կացավ իր զնդանից, և անհապաղ ժիր շարժվեցին նուրբ սրունքները նրա տակ: Նա հնոցից փուրսն հեռացրեց ու հավաքեց գործիքները, որոնցով ինքն աշխատում էր, դրեց արծաթ մի արկղի մեջ: Թաց սպունկով սրբեց երեսն ու զույգ ձեռքերն հզորագոր, սրբեց ապա հաստիկ վիզը, կորովի կուրծքն իր թավամազ, հագուստն հագավ, վերցրեց մականն ու դուրս եկավ նա կաղեկաղ» (ԲԻ., XVІІІ 410—416):

Այնուհետև պոետը նրան ներկայացնում է վիթխարի աշխատանքի ամենահուուն պահին, երբ նա հավերժական գործեր է ստեղծում.

«Ասաց, թողեց նա Թեդիսին, զնաց զեպի իր փուրսերը,  
Ուղղեց իրանք զեպի բոցը, հրամայեց գործել անդուլ.  
Ու փշեցին հնոցի մեջ քսան փուրսերն հրանշույլ,  
Որոնք հուրը բորբոքելով, փշում էին տարրեր ուժով.—  
Մերթ սաստկագույն,—երբ արարիչն էր շտապում,—մերթ կամացուկ,  
Ինչպես Հեփեսոսն էր ցանկանում, մերթ ըստ կարյաց կերտվածքների  
Նետեց ահա նա բոցի մեջ ծանր պղինձը անխորտակ.  
Նվ մեծարժեք ոսկի, արծաթի շնոց նետեց և շատ անագ.  
Վերցրեց ապա զնդանը մեծ և այն դրեց կոճղի վրա:  
Մի ձեռքն առավ հագթ կոսանը, իսկ մյուս ձեռքով՝ արջանը մեծ:  
Նախ նա կերտեց մի մեծ վահան՝ խիտ ամրակուռ և վիթխարի  
Պճնազարդ էր այդ վահանը և մեծարվեստ, շուրջը՝ շրջան  
Նուսանճանչ և եռահյուս, ապա կցեց արծաթյա փոկի  
Գերահրաչ էր այդ վահանը՝ հինգ ծայկծայ թիթեղներից,—  
Նրա վրա կերտված էին մտքի զեղում՝ բյուր սքանչելիք.

Նրա վրա դուրս էր բերված երկինք, երկիր, ծովը համայն,  
 Արևն անխոնջ իր ընթացքում, փայլուն լուսինն արծաթափայլ,  
 Բյուր բյուրավոր աստղեր պայծառ, որոնք պսակն են երկնքի  
 Համաստեղություն, բույլք, ալամունք և զորությունը Օրիոնի,  
 Արջը շողուն, որ կրում է և Սալլ անունը երկրային,  
 Որը շրջում է երկնքում և պիշ նալում է Օրիոնին  
 Եվ անհաղորդ է մնում միշտ Օվկիանոսի լողանքներին:  
 Մահկանացու մարդկանց հրկու քաղաք կերտեց նրա վրա.  
 Մեկում խնջույք կար բազմահյուր և բազմամարդ ճոխ հասրանիք...  
 Մինչ պաշարել էին երկրորդ քաղաքն երկու զորեղ ասնակ՝  
 Հազած զենքերի փայլահնացայտ ևնդ խորհուրդ կար երկնքորանքի:  
 ...Նրա վրա կերտված էր արտ՝ փափուկ, պարարտ և նորահերկ  
 Ու եռակի դուրանավար, և նրա մեջ՝ շատ մաճկալներ,  
 Արորներին հղներ լծած՝ քշում էին ետ ու առաջ—  
 ...Կերտված էր անդ նաև մի արտ խիստ հասկալից ու բազմարերք,  
 Ուր մշակներն հնձում էին՝ սուր մանգաղները ձեռքերին:  
 ...Նաև այգի կար ստեղծված՝ չի ոսկեհուր ողկույզներով,  
 Ուր խաղողի փայլենազարդ սև ողկույզները նորախալած  
 Կախված էին արծաթափայլ պինդ ձողերին ամենուրեք:  
 Այգու շուրջը կար սև խրամ՝ անազաշեն ցանկապատով...  
 Նաև կերտված կար մի նախիր եղջյուրավոր շեկ եզների.  
 Եզն ու երինջը, ստեղծված մաքուր ոսկուց ու անագից,  
 Հուժկու և զիլ բառաշելով՝ զոմից զեպ դաշտն էին վազում...  
 Եվ վերջապես, ճարտարագործ վահանի շուրջն, ափերի մոտ,  
 Ցույց էր տվել Օվկիանոսի բուռն հոսանքի զորությունը:

(«Եր.», XVІІІ 468—491, 509—510, 541—543, 550—551, 561—564,  
 573—575, 607—608)

Աբիլլեսի վահանի նկարագրությունը բազմիցս դարձել է  
 պատմական ընդարձակ հետազոտությունների առարկա այն իմաս-  
 տով, որ շատերը փորձել են բացահայտել նրա ունիվերսալ բո-  
 վանդակությունը՝ հոմերական դարաշրջանի տնտեսակարգի հա-  
 սարակական կառուցվածքը պարզաբանելու տեսակետից: Այդ երե-  
 վույթը, սակայն, պատշաճ չի ուսումնասիրվել աշխատանքի, աշ-  
 խատանքային պրոցեսի,—սրա՝ իբրև մարդկանց կյանքում ստեղ-  
 ծարար մեծ գործոնի, հասարակական-հոգեբանական էությունը,  
 բնութագրելու առումով: Մինչդեռ աշխատանքի հենց ա՛յդ ստեղ-  
 ծարար ֆունկցիայի գիտական ուսումնասիրությունը սակավ կարե-  
 վոր չէ, քան նրա պատմական մեկնաբանությունը: Աշխատանքի  
 ֆունկցիայի մեծ նշանակությունը Հոմերոսը ներկայացրել է Հե-  
 փեստոսի կերպարում, որը ոչ միայն կրակի և արվեստի աստվածն  
 է, այլև աշխարհն ու կյանքը վերափոխելու ընդունակ ստեղծարար  
 աշխատանքի հերոսը: «Ողիսականում» հեղինակը պատմում է, թե

ինչպես այդ Հեփիստոսը, այն բանից հետո, երբ կինը՝ Ափրոդիսը դավաճանում է իրեն, ամուսնական անկողինը շրջափակում է վարպետորեն պատրաստված ցանցով և դրա մեջ գցում Արեսին և Ափրոդիսին: Բացի Աքիլլեսի աստվածային զենք ու զրահը պատրաստելուց, Զևսի և Օլիմպոսի մյուս աստվածների հոյակապ պալատները կերտելուց, նրա ձեռքի հանճարեղ արտադրանքներն էին համարվում ա) Պանդարի նկարը, բ) էրոսի հրաշակերտ աղեղները, գ) Հելիոսի կառքը, դ) Հերմոսի մանյակը, ե) Ալկիմոսի ոսկե և արծաթե շնիրը, զ) Դիոմեդեսի զրահազգեստները, է) Պելոպսի դավազանը, ը) Սիդոնացիներից Մենելավոսին անցած ոսկե գավաթը և այլն: Աշխատանքի ստեղծագործական մեծ ֆունկցիայի զաղափարը Հոմերոսը հասցրել է արարչագործութայն բարձրութայն: Այսպես, Հեփիստոսը իր հրաշակերտ արվեստի միջոցով պատրաստում է երկու ոսկե ստրկուհի—սպասավորուհիների, որոնք խոսում են, ավտոմատ կերպով շարժվում և օգնում նրան՝ կաղեկազ քայլելիս («Իլ.» XVIII 417—420):

Հոմերոսյան զեղանկարչական վրձինը առանձնապես հարուստ և արդյունավետ է աշխատանքի ստուղները նկարագրելիս: Ասլեցուցիչ գեղեցկութայն ու գունեղութայն այդ կարգի նկարագրությունների՝ «Ելիականում» և «Ողիսականում», հանդիպում ենք ամեն մի քայլափոխում (աե՛ս, օրինակ, Ալկիմոսի պալատի նկարագրությունը «Ողիսականում», Հերաչի շքազգեստի, Աքիլլեսի և Ագամեմնոնի գավազանների, մեծն Այասի, Թելեմոնի որդու, պիլոսացի ժերուկ նեսթորի և Պերիամոսի գավաթների նկարագրությունները): Բանաստեղծական մեծ շնչով կերտված և լավատեսական հայեցողական իմաստով լեցուն այդ նկարագրություններից պարզ երևում է, թե որքա՛ն բարձր էր գնահատում պոետը աշխատանքի նշանակությունը, իբրև հասարակական կյանքի առաջադիմության մեծ գործոնի:

### ՍՈՎՈՐՈՒԹԱՅԻՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԸ ԵՎ ՆՐԱ ՖՈՒՆԿՑԻԱՆԵՐԸ

Հոմերական էպոսը, ինչպես և ամեն մի այլ պատմական կոթող, հնարավոր չէ ըմբռնել, առանց բնկալելու և հասկանալու իրավունքը և նրա՝ մարդկային էությունը կազմակերպող ու կարգավորող, բաշխող ու կոորդինացնող, դաստիարակող ու վարժեցնող ֆունկցիաները: Առանց իրավունքի և նրա սոցիալական ֆունկցիաների իմացության՝ անհնարին է ճանաչել հասարակական կյանքը՝

սկսած նրա նախնադարյան վիճակից մինչև զարգացման բարձրագույն աստիճանները:

Մարդու կյանքի պահպանման առաջին և անփոխարինելի նախապայմանը, հեռավոր դարաշրջաններից սկսած, եղև և մնում է սննդի հայրալընում: Բայց քանի որ հետագայում անհրաժեշտություն զգացվեց, որ մարդիկ ապրեն համատեղ՝ խմբերով կամ համայնքներով, առաջացավ ոչ միայն սննդի հայթայթման, այլև սննդի և դոյության այլ միջոցների արտադրության անհրաժեշտությունը: Ակներև է, իհարկե, որ սննդի և գոյության այլ միջոցների հայթայթումը, այլ խոսքով ասած, տնտեսա-արտադրական պրոցեսները մարդկային գոյության նախահիմքն են: Բայց ակներև է նաև այն, որ ամեն մի տնտեսական-արտադրական պրոցես ենթադրում է որոշ կարգ ու կանոնի հաստատում տնտեսվարող սուբյեկտների միջև, որոշ կազմակերպական կառուցվածք, որի միջոցով մարդիկ կապվում են միմյանց հետ...

Կարելի է ձևակերպել և հաստատել հետևյալ գրույթը. քանի մարդկությունը գտնվում է հասարակական անկատարելության վիճակում, նրա կյանքը, տնտեսական ու բարոյական բարիքների արտադրությունը, — այդ բարիքների կազմակերպման ու բաշխման իմաստով, — անխուսափելիորեն կարգավորվում ու նորմավորվում են էթիկական-հոգեկան ուժերի կողմից, այսինքն իրավունքի, բարոյականության և պետական իշխանության նորմաներով ու սանկցիաներով, իբրև մարդկային հոգու և բնավորության նորմատիվ ուժերի: Իսկ երբ մարդկությունը հասնի սոցիալական կատարելության, ապա, Մարքսի ասելով, մարդկությունը ընդհանրապես հանրապետություն անհրաժեշտության տիրապետությունից զեպի ազատության տիրապետությունը:

Մարդկային կեցության մեջ իրավական-էթիկական ուժերը սկսել են գործել դեռ այն ամենահեռավոր ժամանակներից, երբ կենդանական աշխարհի homo sapiens արարածը ձևոր է բերել կանգնելու ունակություն, երբ նա արդեն ունեցել է զարգացած ձեռքեր, բանականություն և, դրա շնորհիվ, խոսելու ձիրք: Այսպիսով, այդ արարածը հեռուսում է կենդանական զարգացման ուղիներից և կանգնում հասարակական-մարդկային զարգացման ու առաջադիմության ուղիների վրա: Այս տեսակետից, էթիկա-իրավական հոգեկան ուժերի գոյության տեղությունը և դրանց նախապատմական և պատմական հասակը ճշտորեն և մաթեմատիկորեն հավասար է մարդկային կուլտուրայի հասակին, այսինքն այն ժա-

մանակի տեղությանը, երբ սկսվեց homo sapiens ցեղի անշատումը կենդանական աշխարհից և նրա անցումը հասարակական դարգացման ուղիների վրա: Եթե ենթադրելու լինենք, օրինակ, որ մարդկությունը՝ այդ իմաստով, արդեն գոյություն ունի մոտ մեկ միլիոն, կամ 500—600 հազար տարի, ապա մենք կարող ենք ընդունել, որ մոտավորապես գոյության այդպիսի տեղություն էլ ունեն. ա) մարդկային բանականությունը, բ) մարդկային հոգու նորմատիվ-կարգավորող ուժերը:

Սակայն բազմաթիվ դարաշրջանների ընթացքում, մինչև պատմական կուլտուրայի հանդես գալը, կրոնա-անիմիստական ուժերը, հավասարապես նաև էթիկա-իրավական ուժերը, գիր չունենալու, դատական և պետական իշխանություն չունենալու պատճառով, գործում էին քարացած, տրադիցիոն, նախնիներից հետագա սերունդներին անցնող սովորույթի իրավունքի նորմատիվներով և զբրանց համապատասխան ծիսակատարություններ գործող ահեղ սանկցիաներով: Երբ մարդկային վայրի ցեղերը թափառում էին երկրագնդի ընդարձակ տարածությունների վրա, իրականացնելով արյան վրեժի դաշինքը, կրք նրանք, տեղից-տեղ քոչվու ընթացքում, ըսպանում էին ծերերին, հիվանդներին ու երեխաներին, ապա այդ բոլորը կատարվում էր ծեսերով և սովորույթի իրավունքի սանկցիաներով,— թեև նրանք չէին ըմբռնում դրանց հոգեբանական, մարդու վարքագիծը կառավարող էությունը: Թեև լորը գրում է. «Վայրենին միանգամայն լրջորեն է խոսում մեռած կամ կենդանի կենդանիների մասին, իբրև մեռած կամ կենդանի մարդկանց մասին,— նրանց ընծաներ է մատուցում և նրանցից թողություն է հայցում, երբ պատրաստվում է դրանց սպանել կամ որսալ... Երբ արջը հոշոտում է հնդկացուն, դա նշանակում է, որ արջը նրա վրա հարձակվել է գիտակցորեն, ցասման պահին, գուցե ցանկանալով վրեժխնդիր լինել մեկ ուրիշ արջի հասցրած վիրավորանքի համար: Երբ սպանում են արջին, նրանից թողություն են հայցում և նույնիսկ փորձում են վիրավորանքը մեղմել, նրա հետ ծխելով խաղաղության ծխամորձը. վերջինս դնում են նրա երախի մեջ, փշում են անցքից և միևնույն ժամանակ աղաչում, որ արջի ոգին վրեժխնդիր չլինի: Աֆրիկայում կաֆրերը, փղերի որս կատարելու ժամանակ, խնդրում են, որ նա շճվի և չսպանի իրենց. իսկ երբ փղն արգեն սպանված է, սկսում են նրան համոզել, որ այդ բանը դիտավորություններ չեն արել... Կոնգո ցեղը նույնիսկ վրեժխնդիր է լինում այդպիսի սպանության համար, երեւակայական հարձակում գործելով ոճիր գոր-

ծած որսորդների վրա: Այդպիսի սովորույթները խիստ տարածված են հետամնաց ասիական ցեղերի մեջ» (այս մասին տե՛ս նաև Լ. Ի. Петражицкнй. Теория права и государства в связи с теорией нравственности, т. 1, стр. 121—122):

Համարձակորեն կարելի է պնդել, որ վայրենի ցեղերի և առհասարակ կուլտուրական զարգացման ցածր աստիճանի վրա գրանրվող մարդկանց միջև հազարամյակներ շարունակ գոյություն են ունեցել տերիտորիամի, տոտեմիզմի և կաման (татуировка) երկվույթներ, որոնց էություն մասին գիտնականները մինչև այսօր էլ գլուխ են կտորում: Մեր կարծիքով այդ մասսայական պրոցեսների հիմքում ընկած են եղել և ընկած են սովորույթի իրավունքի նորմավորման հոգեկան ուժեր, որոնք մարդկանց վարքագիծը օրինականացնում են այսպիսի սկզբունքով, «վարվիր այնպես, ինչպես վարվել են մեր նախնիները: Վարվիր հենց այսպես, և ոչ այլ կերպ, քանի որ այդպիսին է եղել հին սովորույթը: Որովհետև, որքան հին է սովորույթը, այնքան նա լավ և սրբազան է»:

Սովորույթի իրավունքի բնույթունն ու սոցիալ-հոգեբանական առանձնահատկությունները մինչև այժմ գիտություն կողմից չեն հետազոտված: Սույն երևույթը առավել ճշգրտությամբ բնութագրել է Լ. Ի. Պետրաժիցկին իրավունքի և պետության վերաբերյալ իր ուսմունքում: «Սովորույթի իրավունքը,— գրում է նա,— իբրև պոզիտիվ իրավունքի մի տարատեսակ, կյանքի է կոչվում միայն այն դեպքում, երբ որևէ մեկի հոգու մեջ հղանում են իմպերատիվ-ատրիբուտիվ ապրումներ և երբ ուրիշների մասսայական վարքագծին համապատասխանող պատկերացումները բնորոշվում են իբրև նորմատիվ փաստեր,— ես (կամ՝ մենք, նա, նրանք և այլն) իրավունք ունեմ այսինչ բանն անելու կամ պարտավոր եմ այսինչն անելու, որովհետև անցյալում միշտ այդպես է եղել, այդպես են վարվել նախնիք, այդ է հին աղաքը, վաղեմի սովորույթը և այլն»: Հակումը դեպի այդ կարգի իրավական ապրումները, երբ ուրիշների, գերազանցապես նախնյաց, անցյալում ունեցած վարքագիծը դարձնում են օրենք, կամ նորմատիվ փաստ իրենց և ուրիշների համար,— ահա նման հակումը հատուկ է մեծ մասամբ պրիմիտիվ հոգեկան վիճակին,— կուլտուրայի ցածր աստիճաններում գտնվող մարդկանց, երբ խիստ զարգացած է լինում նախնյաց և նրանց սովորույթների մեծարումը, երբ հին տրադիցիաներն ու սովորույթները պատկերացվում են իբրև մի տեսակ սրբություն, իսկ զրանց խախտումը՝ շարանենգ և ամոթալի մի բան: Իսկ իրավական հոգե-

վիճակին վերաբերող երևույթների դիտական, հոգեբանական իմացության համար, բուն սովորույթի իրավունքի և նրա բնորոշ հատկանիշների իմացության համար՝ կարևոր է դիմել հինավուրց նասապետական կենցաղին կամ առհասարակ կուլտուրայի ցածր ստորիճաններին վերաբերող փաստական նյութին, նույնպես և այժմ նախնյաց սովորույթներով ապրող ցեղերի հոգեվիճակի ուսումնասիրությանը և այլն: Ընդամին, այդ հոգեվիճակի բնորոշ հատկությունը ոչ թե ճկունությունն է ու շարժունությունը, նոր հայացքներին ու պահանջներին համակերպվելու ընդունակությունը, ինչպես ենթադրում են իշխող կարծիքն արտահայտող գիտնականները, հատկապես Երինգը, այլ, ընդհակառակն, քարացածությունն ու անշարժությունը, համակերպվածությունը ոչ թե արդիականության, այլ անցյալին, երբեմն շատ հեռավոր անցյալի պայմաններին, ինչպես նաև քարացածությունն ու հնությունը հաստատապես պահպանելու տենդինքը: Սա իրավունքի առավել քարացած ու պահպանողական ձևն է... Այն ժամանակ, երբ օրենքը դիմում է ապագային, կայացնում է վճիռ, որ այսուհետև պետք է դառնա իրավունք, ունի հեռանկարային բնույթ. սովորույթի իրավունքը սակայն... նայում է ոչ թե առաջ, այլ ետ, ունի հետադարձ բնույթ, անխուսափելիորեն համակերպվում է ոչ թե այն բանին, ինչ պետք է լինի ապագայում և ոչ էլ այսօրվա պայմաններին, իբրև այդպիսիների, այլ այն բանին, ինչ եղել է առաջներում, շատ կամ քիչ հեռավոր անցյալում: Ահա թե ինչու, ի միջի այլոց, շատ սովորույթներ հասկանալի չեն նույնիսկ հենց դրանց հետևորդներին (Non omnium, quae majoribus constituta sunt, ratio reddi potest):

Այն պայմանները, որոնց մեջ այդ սովորույթների իմաստը հասկանալի է եղել, վաղուց անհայտացել են և դրանցից ոչ մի հիշատակ չի մնացել, այսպիսով ենթակա գործողությունների իմաստն ու նշանակութունը, ձևերն ու ծեսերը ժամանակակից սերնդի համար անհասկանալի են, սակայն դա, սովորույթի իրավունքի հոգեբանական ուրույն էությունից բխող առանձնահատկության շնորհիվ, չի խանդարում այդ ծեսերը կատարելուն...

Մարդկային կուլտուրան, այդ թվում տնտեսական կյանքը, ախնիական, նյութական բարիքների արտադրության գործիքներն ու եղանակները և այլն, առաջ է ընթանում ոչ թե ժամանակին համընթաց, այլ ժամանակի նկատմամբ աճող պրոգրեսիայով: Զարգացման ստորին, պրիմիտիվ փուլերում կյանքը համեմատաբար անշարժ է, կուլտուրական փոփոխությունների պրոցեսը խիստ

դանդաղ, մինչդեռ զարգացման բարձր փուլերում փոփոխությունները դառնում են ավելի ու ավելի արագընթաց: Մարդկային կյանքում այն զորեղ տեղաշարժերը, որոնց համար պրիմիտիվ ստադիաներում կապահանջվին տասնյակ հազարավոր տարիներ, հետագա ստադիաներում տեղի են ունենում հազարամյակների, ապա հարյուրամյակների ընթացքում, իսկ այժմ, մասնավորաբար, մարդկային առաջադիմության զորավոր զործոնի՝ գիտության ազդեցությամբ, տասնամյակներն ավելի նշանավոր փոփոխություններ են մտցնում, քան անցյալում կարող էին առաջացնել հազարամյակները: Այսպիսով, սովորույթի իրավունքից բխում են հետևյալ դրույթները. 1. Սովորույթի իրավունքի քարացածությունն ու արխայրկ բնույթը, նրա դանդաղ զարգացումը և համեմատական անշարժությունը՝ մարդկային քաղաքակրթության ցածր աստիճաններում գտնվող ժողովրդական կյանքի ու կուլտուրայի և նրա պրոգրեսի տեսակետից, էական թերություն չեն, քանի որ հենց ինքը՝ կյանքը ու նրա հոգևոր, անտեսական և այլ կարգերը անփոփոխ են, և որքան ցածր է կուլտուրայի աստիճանը, այնքան նվաղ է սովորույթի իրավունքի քարացածության բացասական նշանակությունը: Ավելին, կուլտուրայի ցածր աստիճաններում սովորույթային իրավունքի պահպանողականությունը պետք է համարվի ժողովրդական կյանքի համար օգտավետ հատկություն, քանի որ այն նպաստում է անգիտակցորեն ձևեր բերված կոլեկտիվ փորձի արժեքավոր կուտակմանը, որը արժեքավոր է դառնում նաև հետագա սերունդների համար: 2. Որքան բարձր է կուլտուրայի աստիճանը, որքան արագ են փոփոխվում կյանքի պայմաններն ու պահանջները, այնքան սովորույթային իրավունքը անկարող է լինում շարժվել այդ զարգացման հետ, այնքան շատ է հա մնում կյանքից: 3. Սովորույթային իրավունքի և առհասարակ նախնյաց սովորույթների (այդ թվում, բարոյական, տեխնիկական և այլն) մեծ արժեքին համեմատ՝ կուլտուրայի ցածր աստիճաններում, նախնյաց սովորույթներն արժանանում են անգիտակցորեն կուտակված, բայց օգտակար մասսայական փորձին համապատասխանող սոցիալական խիստ բարձր գնահատականի, վայելում են բարձր հեղինակություն: Համապատասխան այս ամենին, սովորույթի իրավունքն ունի մոտիվացիոն և կուլտուր-դաստիարակչական մեծ ուժ ու արժեք, իսկ օրենսդրությունը, նման պարագաներում, համեմատաբար դառնում է անկարող և սակավ արժեքավոր: Այդ վիճակը անխուսափելիորեն փոխվում է, երբ սովորույթի տրադիցիոն կանոնները ըս-

կըսում են ետ մնալ, շին համակերպվում կյանքի նոր պայմաններին, երբ փոխանակ գիտակցական-ուսցիոնալ նոր վարքագիծ մշակելու կյանքի տնտեսական և այլ բնագավառներում, իրենց դարն ապրած այդ հին կանոններին հետևելը դառնում է վնասակար: Սովորույթների վարկն ու էմոցիոնալ-մոտիվացիոն ուժն ընկնում ու քայքայվում է, իսկ հարգանքն ու սրբությունը օրինական իրավունքի նրկատմամբ՝ աճում են, 4. Պատմական այլալիսի օրենք (զարգացման տենդենց) կարևոր է սահմանել նաև սովորութային իրավունքի, այսպես կոչվող, արտադրողական ուժի, ստեղծագործ ընդունակության վերաբերյալ, երբ ժողովրդական ոգին հակում և ընդունակություն է դրսևորում սովորույթի կանոնների պահանջմունքների համեմատ մշակելու բավականին զարգացած, համամիացված (ունիֆիկացված) մի սիստեմ: Զարգացման ցածր աստիճաններում, կյանքի և մարդկանց հայացքների համեմատական անփոփոխությունն ու առհասարակ միապաղաղությունը, երբ նրանք հակում են ունենում մեծաբել նախնյաց սովորույթները և հետևել նրանց օրինակին, հանգեցնում է սովորույթի իրավունքի շաբլոնի արագ և անարգել զարգացմանը: Քաղաքակրթության բարձր աստիճաններում, երբ կյանքը ենթարկվում է արագ փոփոխությունների և դառնում բազմազան, երբ բուռն կերպով աճում է ազդաբնակչությունը, բազմազան են դառնում անհատական և դասակարգային հայացքները, թուլանում կամ անհայտանում են պահպանողական հակումները, սովորույթի իրավունքի զարգացումը դժվարանում է կամ հոգեբանորեն դառնում անհնարին (տե՛ս Ս. Մ. Петражицкий, там же, 553, 564—569):

Համամարդկային հասարակական հարաբերությունների, հասարակության մեջ մարդու վարքագծի նորմավորման սովորութային իրավունքի սիստեմը գործել է աշխարհի բոլոր երկրներում: Այդ ունիվերսալ սիստեմի բաղադրամասը, նրա բոլոր մարմնացումներով հանդերձ, գործել է Եգիպտոսում, Ասորիքի և Բաբելոնի ժողովուրդների մեջ, Չինաստանում, Հնդկաստանում, Իրանում, Փոքր Ասիայի երկրներում, Հռոմում և Հռոմեական կայսրությունում, հվրոպական, սլավոնական ժողովուրդների մոտ, այդ թվում նաև հրոշակավոր «Ռուսսկայա Պրավդայում», որի մեջ ակնհայտորեն արտացոլված են քրեական, քաղաքացիական և այլ գործերի առթիվ սովորութային իրավունքի սանկցիաները և այլն:

Մարդկային գործողությունների՝ սովորույթի իրավունքով նորմավորումը, որպես էթիկական-հոգեկան մեխանիզմի ունի-

վերսալ սիստեմի մի հատուկ բաղադրամաս, գոյություն է ունեցել և հզորապես գործել է նաև Հին Հունաստանում: Հեսիոդեսի Թեոգոնիայից մեզ հայտնի է, որ աստվածային Պեպսը, Ալբորայի ու Պոսիդոնի որդին, Մուսաների ձին էր, ըստ որում Պեպսը, մեր մեկնաբանութեամբ, սովորույթի իրավունքի տարատեսակներից մեկի կարգադրիչն էր: Ավանակը համարվում էր Երկնքի ասպետը, որովհետև նա, ըստ սովորույթի իրավունքի, օծուված էր թշնամիներին դժոխք դցելու բնդունակութեամբ: Իր զոռոցով նա ահի ու սարսափի էր մատնում բոլորին, նա «ոսկի էր զարձնում ամեն ինչ»... Ուստի և, սովորութային իրավունքի տեսակետից, ուշադրության արժանի է Միդասի առասպելը՝ «որին ավանակի ականջներով Սատիրը, երախտապարտ լինելով լավ հյուրասիրութեան համար, օծուում էր ամեն-ինչ ոսկի դարձնելու շնորհով»... Վեդաներում Ինդրան ներկայացված է իբրև հերոսական խոյ, որ ամբրոսիա է միզում, ոտքերի տակ տրորում հրեշ օձին (= Խոյի կերպարանք ունեցող Ինդրան, մեր կարծիքով, հանդիսանում էր սովորույթի իրավունքի ինվարիանտ և փոփոխական ուժերի հավերժական կարգադրիչը). ինքը՝ Յուպիտեր-Ամմոնը, ինչպես այդ մասին պատմում է Օլիմպոս Նազոնը, գիպանտների կողմից հալածված լինելով, «ծալտվում էր, ընդունելով եղջերավոր խոյի կերպարանք»: Շունը նույնպես սովորույթի իրավունքի հոգեկան մեխանիզմի ֆունկցիայի իրագործողներիցն էր. «Շունը երկակի դեր է կատարում.— իբրև զիշերային պահապան՝ նա դժոխային և դարհուրելի կենդանի է (հույնների մոտ՝ Կերբերը), իբրև ցերեկային պահապան՝ գթառատ ու բարերար աստվածութուն: Ըստ Ավեստայի, Տիեզերք կառավարողը՝ շան բանականութունն է: «Հունական դիցաբանության համաձայն՝ Կերբերը Հագեսի ստորերկրյա թագավորութեան մուտքը պահպանող շունն է: Հոմերոսին այդպիսի շունն արգեն հայտնի է, բայց Կերբեր անունով նա առաջին անգամ հիշատակվում է Հեսիոդեսի մոտ: Երբ մեռյալների հոգիների սովորները թափանցում են ստորերկրյա թագավորութեան մեջ, Կերբերը սիրալիրութեամբ շարժում է պոչը, սակայն երբ փորձում են դուրս գալ այնտեղից, նա դրանց հոշոտում է: Հետագայում կարծիքներ եղան, թե նա ահ է ներշնչում բոլորին, ով մուտք է գործում անդրըշիրիմյան բնակավայրը: Ժողովրդական հայացքների համաձայն... ստորերկրյա աշխարհ գնացողները հրեշի հետ սիրաշահվելու համար առաջարկում էին կարկանդակներ... Վաղնջական ժամանակներում Կերբերին սովորաբար պատկերացնում էին երկու գլխով ու օձի

պոռով... Երբեմն էլ, մեկ գլխով, բայց օձերը մեջքին, վզին ու փո-  
րին փաթաթված: Ավելի ուշ՝ Կերբերին պատկերացնում էին իբրև  
երևբգլխանի շուն, ըստ որում միջին դուխն էր առյուծի: Ըստ Հե-  
սիոդեսի, Կերբերը համարվում էր Տիփոնի և Էխիդնայի որդին...  
Ահնեբև է, որ սովորութային իրավունքի նորմավորմամբ Կերբերը  
պատժիչ ֆունկցիայի կատարածուն էր և, դրա հետ մեկտեղ—հի-  
նավուրց նորմատիվ սիստեմի մեխանիզմի ինվարիանտը և փոփո-  
խական ուժերի կարգադրիչներից մեկը:

Համաձայն սովորույթի իրավունքի՝ օձը նորմավորման ինվա-  
րիանտ և փոփոխական ուժերի պատժիչ կարգադրիչներից մեկն էր:  
Սովորութային իրավունքի նորմավորման պատժիչ ֆունկցիայի աս-  
պեկտով պետք է գիտվեն Էխիդնան (= Έχιδνα), նրա ծնողներ  
Տարտարոսն և Գէն, կամ Խրիզոռն ու Կալլիբոյը, կամ Ֆորկիսն ու  
Կետոնն և դրանց վիշապական էուֆյունն ու հասարակական նշանա-  
կությունը: Էխիդնան «կիսա-աղջնակ-կիսաօձ է, դաժան արյուն-  
ոռւշտ մի հրեշ, որ ապրել է քարայրներում և հոշոտել մահկանա-  
ցուններին: Էխիդնան Տիփոն ամուսնուց ունեւ բազմազլխանի Օր-  
թրային, Կերբերին, Լերնեյական Հիդրային, Քիմերին, Սկիլլային.  
Սֆինքսին և Նեմեյան առյուծին...»: Նրան քնած ժամանակ սպա-  
նել է Արգուս Պոնոյտը: Մենք սխալ ենք համարում հետադտող-  
ների այն տեսակետը, որ իբրև թև Տիփոն (= Τυφών, Τυφώνας) վի-  
շապը, սրպես զորավոր մի հսկա, երկրի հրեղեն ուժերի ու նրա  
գոյորշինների անձնավորումն է իղել: Հոմերոսի «Իլիականին» քաջ  
հայտնի են Տիփոնը, որ ապրել է արիմների երկրում, և նրա դեմ  
Ջեսի մղած ահեղ պատերազմը: Կայծակի մի ահավոր հարվածով  
Տիփոնը խորտակվել ու նետվել է Տարտարոսի մեջ: «Այդ հրեշն օժ-  
տըված էր ձեռքերի ու ոտքերի աննկարադրելի ուժով, վլլի վրա ուներ  
հարյուր պլխանի վիշապ՝ սև լեզուներով ու հրեղեն աչքերով: Նբս  
երախներից մերթ հնչում էր աստվածների սովորական ձայնը՝ մերթ  
ահավոր ցուլի բառաչ, մերթ առյուծի մոնչոց, մերթ շան հաջոց, մերթ  
էլ խլացուցիչ սուլոց, որ արձագանքում էր լեռներում: Տիփոնը կա-  
րող էր դառնալ աստվածների և մահկանացուների տիրակալը, բայց  
Ջեսը նրան մեհամարտի հրավիրեց, որից նրկիրը սասանվում էր  
իր հիմքից, ցամաքը, ծովը և երկինքը՝ բոցկլտում, և նույնիսկ ստոր-  
երկրյա թագավորության բնակիչները սարսափից դողում էին...»: Տիփոնի  
վերաբերյալ մի այլ կարծիք էլ կա. իբր թև, նա նրկրի հրեղեն  
ուժերի անձնավորումն է: Ըստ երևույթին, այդպիսի անձ-  
նավորմանը պիտանի շէր լինի «սև լեզուներ ու հրեղեն աչքեր

ունեցող հարյուրգլխանի վիշապը»... է՛լ առավել, «Ծրկրի հրեղեն ուժերն անձնավորողը», սրամարանորեն եթե դատելու լինենք, անհրաժեշտություն չպիտի զգար դոռալ աստվածների ձայնով, բռնաշել ահավոր ցուլի նման, օժտված լինել առյուծի մոնչլունով, շան հաշոցով կամ լեռներում արձագանքող սուլոցով... Միանգամայն ակներև է, որ սարսափեցնող ատրիբուտները հանդիսանում էին սովորութային իրավունքի և նորմավորող զորության պատժիչ ֆունկցիայի արտահայտություն: Այնուհետև, «Ծրկրի հրեղեն ուժերի անձնավորումը» չէր կարող պարտվել ու խորտակվել Տարտարոսում... իսկ սոցիալական, հոգեբանական մեկնաբանություն, այդ հրեղենը, իբրև իրավունքի և նրա նորմատիվ սանկցիաների պահապաններ ու դորձագրողներ, այլապես՝ Տրիտոնի խորտակումը, Կերբերի սանձահարումը, Լերնեյան Հիդրայի ոչնչացումը, կամ Էխիդնայի սպանությունը, ունեին պատմական իմաստ ու սոցիալական նշանակություն, որովհետև, ինչպես ասվել է վերևում, նորմավորող իրավական սկզբունքների ահաբեկող միջոցների մեղմացումը կամ անհայտացումը ինքնին նշան է մարդկության կուլտուրայի էական առաջադիմության, բանդի, համաձայն արդեն հիշատակված օրինաչափության՝ իրավական մոտիվացիայի ահաբեկող ու հրեշավոր միջոցների ուժերը հակադարձ համեմատական են կուլտուրական զարգացման աստիճանին:

Այնուհետև, հնադույն Հունաստանում գործող սովորույթի իրավունքի պատմությունից մենք դիտենք. ա) հույն նավաստիները փոթորկի ժամանակ ծովի աստվածության գուլթը շարժել են իրենց կտրած մատի արջունով, բ) հին սպարտացիք իրենց պատանիների ինիցիացիայի ժամանակ նրանց տանջանքի էին մատնում մտրակահարություն, մինչև որ արջունը հեղեղի նման հոսեր զոհասեղանի վրա... գ) Հերոդոտոսը պատմում է, որ Արիստագորը իր սուղացի համախոհից ստանում է կոնսպիրատիվ ուղերձ, որը կպցված է հողի ղեկանորդի գլխին և թաքցրած մաղերի մեջ, — և սա, անտարակույս, արված էր, սովորույթի իրավունքի նորմայի համաձայն... դ) Դելփյան կամ օլիմպական պատգամախոսարանների գործունեությունը ամեն ինչում՝ և՛ գուշակման, և՛ ռեորոսպիկտիվ փմաստով, զբանց ծագման հանդամանքների առումով, նորմավորվում էր սովորույթի իրավունքի միևնույն սանկցիաներով: Նույնը պետք է ասել նաև Համբրոսի էպոսում հիշատակվող Դոդոնի բրմերի գործունեության մասին... ե) հին հունական Սիրիլլաների, իբրև Թագառաշրջիկ գուշակուհիների, գործունեությունը և այսպես կոչ-

վող սիրելիւական գրքերի բովանդակութիւնը, որոնց ծագումը կապ-  
ված է Փոքր Ասիայի հյուսիս-արևմտյան մասի և Տրովական երկրի  
հետ, կարգավորվում էր սովորույթի իրավունքի նորմերով: Այս և  
բազմաթիւ այլ տվյալներ, օրինակ, Լիկուրգի, Սուլոնի, Գրակոնի  
և այլոց օրենքները, ակնհերև վկայում են, որ հնագույն Հունաստա-  
նում հասարակական-մարդկային հարաբերութիւնների և աստ-  
վածների ու գերբնական այլ էակների հետ եղած հարաբերութիւն-  
ների կարգավորումն ու նորմավորումը հիմնված էին միաշնորհ  
կերպով գործող սովորութային իրավունքի սանկցիաների վրա:

Եթև Հին Հունաստանի հասարակական հարաբերութիւն-  
ներում սովորույթի իրավունքի նորմավորումը ոչ այլ ինչ էր, եթև  
ոչ սոցիալական կյանքի նորմավորման ունիվերսալ, համամարդ-  
կային սիստեմի շափանիշը, ապա Հոմերոսի էպոսում ներկայաց-  
ված մարդկային ու աստվածային հարաբերութիւնների մեջ սովո-  
րույթի իրավունքի նորմավորման պատկերը ոչ այլ ինչ է, եթև ոչ  
նորմավորման համահունական շափանիշի մասնավոր ենթաբաժինը,  
որը հիմնված էր հին աշխարհի սովորութային իրավունքի հողեկան  
գործուն մեխանիզմի վրա: Այսպիսով, իրավագիտակցութեան հո-  
մերական սիստեմը, որ մեկնաբանված է սույն աշխատութեան նա-  
խորդ էջերում և ընդգրկում է իրավունքի բոլոր մարդերը, ինչպես  
նաև «Իլիականում» ու «Ոդիսականում» նկարագրված բոլոր իրա-  
դարձութիւնները, որ նորմավորված են նույն իրավունքի սանկ-  
ցիաներով, ոչ այլ ինչ են, եթև ոչ սովորույթի իրավունքի նորմավոր-  
ման ունիվերսալ սիստեմի համահունական ինգրեդիենտի հատուկ,  
հոմերական ենթաբաժինը: Մինչդեռ հոմերական դուշակները, դել-  
փյան, օլիմպական, դոդոնյան և այլ կարգի պատգամախոսները՝  
Քալիսաքը, Թերեզիոսը, Կասանդրան և ուրիշներ, աստվածները,  
հերոսները և մարդկային ու աստվածային այլ տիրակալներն ու ղե-  
կավարները փաստորեն հանդիսացել են մարդկային-հասարակա-  
կան հարաբերութիւնների սովորութային իրավունքի նորմավոր-  
ման գործուն մեխանիզմի ինվարիանտներ ու փոփոխական ուժերի  
կարգադրիչները...

Իրավունքը, օրենքը, սովորույթը, կարգ ու կանոնը, բարեմաս-  
նութեանը, վրեժխնդրութեանը, քառուցումը և դրանց հար ու նման  
էթիկական ուժերը հոմերական սիստեմում արտահայտված են  
հետևյալ բառերով. δίκη, θεμις, αἴσα, ἀρετή, νόμος, μοῖρα. Δίκη-  
սովորույթ... Δίκη Βασιλέων-թագավորների սովորույթ, Δίκη θεῶν  
աստվածների սովորույթ, δίκη βίβλαտագիր, վիճակ, αὐτε δίκη ἐθε

βροτων-սա է մահկանացուների ճակատագիրը. Διχτη—իրավունք, արդարութուն, արդարադատութուն. Διχτη επιδενας εχειν զրկվել իրավունքից, չստանալ պատշաճը: Διχτην ειπειν-դատավճիռ կախցնել: Հունական մյուս բոլոր բանաստեղծների մոտ, Հոմերոսից բացի-սոն διχτη, εν διχτη, προς διχτης-արդարացի է, ըստ արժանիուն է, բառ օրենքի է: Ըստ Հերոդոտոսի διχτη τινειν-պատիվ կրել: Θέμις տոհմ, θεμιστος θεμιστα-իրավունք, օրենք, սովորույթ, արդարութուն: Իրև անձնավորում-Θέμις-ιδος-արդարագատության, իրավակարգի և արդարության աստվածուհի: Νέμεσις-արդարացի վերդովմունք, արդարացի կշտամբանք, հիմնավորված ցտտոմ: Νέμις θεων-աստվածների ցտտոմ: «Ելիականում» (XIII կրդ 122) νέμεσις-նշանակում է նաև արդարության զգացում, խիղճ: Θυσιασις չի կարելի վրդովվել, չի կարելի կշտամբել: Ըստ Սոփոկլիտի νέμεσις εστι— դա մեկը է հանցանք է, անաստվածութուն է: Νέμεσις-ենեկղիպա, պատժի, վրեժխնդրության և արդարության աստվածուհի: Αίσα-օրենք, վճիռ, ճակատագիր, բախտ: Αίσα, Διός-ճակատագրի կամ աստվածության որոշումը, բնության դերագույն օրենք, որ հղանում է աստվածներից: Ἄρσεν-առաքինություն, բարեմասնություն, կատարելություն, արիւթյուն, խիղախություն: Μοῖρα-մաս, բաժին. վիճակ, ճակատագիր, բախտ, ճակատագրի սահմանում: Μοῖρα-ճակատագրի աստվածուհի:

Ինչպես արդեն պարզաբանվեց, Հոմերոսի «Ելիականը», ելիսպն ազատելու լինենք բանաստեղծական պատշանից, իրավագիտակցության մի այնպիսի սիստեմ է, որ տալիս է Հոմերոսի դարաշրջանի անտիկ աշխարհի հասարակական հարաբերությունների լիակատար նորմավորումը: Նույն բանը, որոշ վերապահումներով, կարելի է հաստատել նաև «Ողիսականի» նկատմամբ: Սակայն իրավագիտակցության այս սիստեմը, ինչպես ասված է վերևում, լիովին խարսխվում է սովորութային իրավունքի նորմատիվ-հոգեկան պրոցեսի վրա: Այդ նորմատիվ պրոցեսի մեխանիզմը միակերպ և նույնանշանակ արտացոլված է «Ելիականի» և «Ողիսականի» բոլոր մասերում, առաջին տողից մինչև վերջինը, և անհերքելիորեն վկայում է այդ էպոպիայի անխախտ միասնությունը, և այն, որ բանաստեղծական այդ կոթողը պատկանում է մեկ հեղինակի, որ նա իր մեծ բանականությամբ մեջ տրամաբանորեն և հետևողականորեն ծավալել է իր դարաշրջանի հասարակական հարաբերությունների նորմատիվ-հոգեկան կանոնավորման դործուն մեխանիզմի նկարագիրը:

Ակններև է, որ աստվածները կամ միասնական աստվածը, իբրև օբյեկտիվ էականեր, բնության մեջ երբեք չեն եղել և, բանականությանն ու բնության օրենքին հակառակ, չէին էլ կարող գոյություն ունենալ: Որ առարկայական աշխարհն իրոք գոյություն ունի, այդ անժխտելի ճշմարտություն է. դա մենք զգում, տեսնում շոշափում ենք: Այդ աշխարհը մեղ սնում, պաշտպանում է մեր գոյությունը. նրա մասին մենք ռեալ մտածում և խորհրդածում ենք: Հրաշագործ տիխնիկայի մեծագույն առաջադիմությունը, որ տիևզերական տարածություններ է ուղարկում արհեստական արբանյակներ, կառուցում վիթխարի ատոմային ազրեզատներ ու մեխանիկական կառույցներ, ամեն ըոպե հոշակում է այն ճշմարտությունը, որ առարկայական աշխարհն ունի իր գոյությունը և ղեկավարվում է իրեն հատուկ օրինաչափություններով: Եվ, ընդհակառակը, չկա ոչ մի բան, որ հիմք տար աեսելու, որ առարկայական աշխարհից անկախ գոյություն ունեն ինչ-որ պատրանքներ, ի դեմս «արարչագործ» աստվածների: Եվ, այսուամենայնիվ, աստվածներին պատրանք և երևակայության արդյունք համարելով, մենք, համենայն դեպս, պետք է մատնանշենք, որ աստվածներն իրոք գոյություն ունեցել են և ունեն... ինչպե՞ս թե: Մի՞թե սա ակնհայտ հակասություն չի: Աստվածներ չեն եղել ու չկան: Աստվածներ գոյություն չեն ունեցել և չունեն: Եվ մի՞թե՞ սրա հետ միաժամանակ հնարավոր է պնդել, թե աստվածները գոյություն ունեցել են և ունեն: Չկարողք այստեղ ակնհայտ անհեթեթություն: Պատասխանում ենք. ամենևին էլ ոչ: Այո, աստվածները գոյություն ունեցել են և ունեն. բայց ոչ թե օբյեկտիվ աշխարհում, այլ միայն մարդկանց դիտակցության մեջ, նրանց հոգեկան ապրումներում,—երևակայության մեջ... Հոմերոսի աստվածները՝ Զևսը, Ապոլլոնը, Հերան, Աթենասը, Հերմեսը, Պոսիդոնը և ուրիշներ՝ իրոք գոյություն ունեցել են, բայց ոչ թե Օլիմպոսում, ոչ թե Դելփիում, ոչ թե Տրոյական երկրում, այլ սոսկ հոմերական դարաշրջանի մարդկանց դիտակցության ու երևակայության մեջ: Աստվածներ եղել են և կան մարդկանց մտածողության մեջ, և ունեն խիստ ֆունկցիոնալ հոգեկան նշանակություն, և միայն իրենք մարդիկ են, որ հոգեկան վերարտադրության միջոցով, շնորհիվ հարուստ երևակայության և էքստազի, աստվածներին բնակեցնում են օբյեկտիվ աշխարհում: Այլ կերպ ասած, այն ինչ հանդիսանում է հոգեկան ռեալ և դիտակցության մեջ գոյու-

թյուն ունեցող երևույթ, երևակայության միջոցով ստվերագծվում է արտաքին աշխարհում, վերածվելով ֆիկտիվ-օբյեկտիվ էություն: Դա ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ իսկական փոխակերպություն (մետամորֆոզա), որից ծնվել է փիլիսոփայական աստվածաբանությունը, այսինքն՝ ֆիլիցիաների դիտությունը: Չխոսելով աստվածաբանության էության ու ծագման մասին, մենք միայն կշռափակնք աստվածների, այդ թվում նաև հոմերական աստվածների հոգե-ֆունկցիոնալ նշանակության հարցը:

Աստծու գործուն հասկացությունը, որ ապրել է մարդու հոգու մեջ, իր հոգեկան կեցության տևողության տեսակետից, գոյություն ունի այն ժամանակներից ի վեր, երբ մարդն առաջին անգամ դատողություն անելու, խորհրդածելու շնորհ է ստացել, որովհետև քննության ենթակա ֆունկցիայի տեսակետից, աստվածները եղել են դատողությունների սուբյեկտներ բնության երևույթների ու ուժերի ծագման ու գործողության վերաբերյալ: Ինչպե՞ս կարող էր դա պատահել: Այն ժամանակներից ի վեր, երբ homo sapiens ցեղը զարգացման իր ուղիներով անջատվեց կենդանական աշխարհից, նա թևակոխեց հասարակական զարգացման մի նոր ասպարեզ, իբրև մտածող էակ, որ ընդունակ էր խորհրդածելու իր գործողությունների մասին, այդ գործողությունների պատճառների և հետևվանքների մասին, բնության երևույթների մասին: Արդեն զարգացման առաջին աստիճաններում, կողմնորոշվելով ու հարմարվելով կյանքի ու կեցության պայմաններին, նա արդեն ընդունակ էր՝ թեև շնչին չափերով, դատողություն անել իր գործողությունների և բնության երևույթների մասին: Տեսնելով իր գործողությունների արդյունքները, նա համոզվում էր, որ ինքն էլ հենց պատճառն է այն հետևանքների, որ առաջանում է իր իսկ ջանքերով: Հետևողականորեն նա ավելի ու ավելի խորն էր բմբռնում, որ ինքն էլ հենց պատճառն է իր աշխատանքի այն արդյունքների, պատճառն է այն հետևանքների, որոնք բխում էին նրա աշխատանքի պրոցեսից: Այս հոգի վրա էլ առաջացել է մարդկային երկատված էության գաղափարը, այն պատկերացումը, թե մարդ-արարածը ֆիզիկական մի մարմին է, որի մեջ ապրում է նյութական բարիքներ արտադրող ինչ-որ ստեղծագործ մի ուժ, և որը հանդիսանում է աշխատանքային բոլոր արդյունքների, նրա կյանքի բոլոր հաջողությունների և անհաջողությունների պատճառը: Այստեղից էլ հղացել է հոգու պատկերացումը, իբրև անտեսանելի մի ներքին ուժի ու պատճառի և այն բոլոր անթիվ բարդացումների, որոնք աստիճանաբար իրենց

արտահայտութիւնն են գտել հոգու և նրա անմահութեան մասին կրօնական սիստեմներում և այլն:

Այսպիսով, հոգին, իբրև երևակայական մի մեծութիւն, որ առաջացել է մարդու մտածող գիտակցութեան մեջ և իբրև մարդու ֆիզիկական գործողութիւններին ուղեկցող հոգեկան մի ուժ, ընդունել է ևնրակայական բնույթ: Հետևապէս, սուբյեկտիվ պատճառականութեան մասին ունեցած մարդու պատկերացումը, այն համոզումը, որ ինքն է իր իսկ ստեղծած գործերի և գործողութիւնների, իր աշխատանքի արդունքների և աշխատանքային պրոցեսի պատճառը, նրա գիտակցութեան մեջ հղացել և զարգացել է պրիմիտիվ գատողութիւնների հոդի վրա: Մարդը, սակայն, անջատվելով կենդանական աշխարհի զարգացման ուղուց և ընթանալով հասարակական զարգացման նոր կածաններով, ոչ միայն սկսեց գլուխ հանել իր գործերից ու արարքներից, այլ անխուսափելիորեն սկսեց կողմնորոշվել շրջապատի՝ բնութեան պայմանների մեջ, պայմաններ, որոնք բնականորեն կարող էին կամ նպաստել նրա արտադրողական գործունեութեանը, կամ էլ՝ խանգարել: Քամին, ծովի ալեկծութիւնը, խոխոջութիւնով հոսող գետերն ու գետակները, աղբյուրներն ու ջրվեժները, մթնոլորտային երևույթները, օրինակ, ամպրոպը, կայծակը, անձրևը, կարկուտն ու ձյունը, երկրաշարժերն ու հրաբխային ժայթքումները և բնութեան հազարավոր այլ երևույթներ պետք է որ նրա գիտակցութեան մեջ հարուցեին խորհրդածութիւններ շրջապատի միջավայրում տեղի ունեցող այդ ահեղ՝ մերթօզտակար՝ նրա գործունեութեանը նպաստող, մերթ վնասակար, երևույթների մասին: Այստեղից էլ սուբյեկտիվ պատճառականութեան և սրա հետ կապված պատճառի և նրա հետևանքների վերաբերյալ ունեցած գատողութիւնների անալոգիան անխուսափելիորեն պետք է ստվերագծվեին նրա գիտակցութիւնից դուրս,—երևակայութեան միջոցով տեղափոխվեին դեպի օբյեկտիվ աշխարհ: «Եթե մարդու գործերում և գործողութիւններում և այդ գործողութիւնների արդունքներում գոյութիւն ունի պատճառականութիւն, որ կապված է հետևանքների հետ, և եթե այդ պատճառականութիւնը ինքը՝ մարդն է և նրա հոգին, ապա, հավանաբար անտրոպոմորֆիկ պատճառականութիւն կա և գործում է նաև բնութեան երևույթների հիմքում... Քամին փչում է,—նշանակում է կա մի պատճառ, որ առաջացնում է օդային հոսանքներ... Մովը հուզվում է,—նշանակում է կա մի պատճառ, որ պայմանավորում է այդ հուզմունքը... Ամպրոպ է, կայծակ, կարկուտ, և ձյուն,—նշա-

նակում է՝ կա մի պատճառ, որ առաջացնում է այդ երևույթները...  
 Եվ քանի որ սուբյեկտիվ պատճառականությունը մտածվում էր  
 անձնապես, կենդանի, գործող մարդու կերպարանքով, այս բնու-  
 թյան մեջ, օբյեկտիվ աշխարհում տեղի ունեցող երևույթների պատ-  
 ճառականությունը հոգեբանորեն և բնականաբար պետք է անձնա-  
 վորվեր անտրոպոմորֆի եղանակով: Մի կողմից արգասավոր երև-  
 վակայությունների հոգեկան պրոցեսի և, մյուս կողմից, բանականու-  
 թյան և դատողությունների ներքին տվյալները, դեպի տարածու-  
 թյունը և օբյեկտիվ աշխարհը ստվերագծվելու հետևանքով, անձ-  
 նավորում էին օբյեկտիվ աշխարհի պատճառականությունները:  
 Այսպիսով, մտքի էվոլյուցիոն պրոցեսում զրսերովեցին այն անտե-  
 սանելի ուժերը, որ բնկած էին աշխարհի օբյեկտիվ իրադարձու-  
 թյունների հիմքում և, հանդիսանալով օբյեկտիվ պատճառականու-  
 թյան անձնավորված մարմնացում, սկսեցին կոչվել աստվածներ...  
 Հետևաբար աստվածները—օբյեկտիվ պատճառականությունը գոր-  
 ծուն անձնավորումներն են: Եվ մենք գտնում ենք, որ, առաջին՝  
 աստվածների՝ իբրև բնության մեջ պատճառականության անձնա-  
 վորումների, ծագումը առնչվում է հոգեբանական գործոնի հետ,  
 դատողության և բանականության զարգացման ընդունակության  
 հետ. երկրորդ, աստվածների՝ իբրև բնության մեջ գործող պատ-  
 ճառականության անձնավորումների, ծագումը մի երկրորդական  
 երևույթ է, որ հաջորդել է մարդու գիտակցության մեջ սուբյեկ-  
 տիվ պատճառականության առաջացմանը. երրորդ՝ աստվածների՝  
 իբրև պատճառականության անձնավորումների, վրա գրոշմված է  
 եղել շրջապատի միջավայրում մարդու կողմնորոշման կեիքը: Ահա  
 թե ինչու մենք կարող ենք հաստատապես ասել, որ այս երեք գոր-  
 ծոններից դուրս մարդու գիտակցության ու երևակայության մեջ  
 աստվածներ հղանալ չէին կարող: Աստվածների՝ իբրև ստեղծա-  
 դործ, հրաշագործ, պատճառական ուժի էությունը հաստատվում է  
 նաև աստված բառի լեզվաբանական մեկնաբանությունը deus (լատ-  
 տիներեն), θεός (հունարեն), Σαββα, ιός (ֆրիգերեն), Աստված (հա-  
 յերեն) և այլն: Ըստ Հեգելի—աստվածը դա Գոյ-ի պատկերացումն  
 է. ըստ Շլեյերմախերի—աստվածը կախվածության զգացումն է.  
 ըստ Կանտի—դա մարդկային կամքի հարակցությունն է վերին բա-  
 րոյական կամքի հետ և այլն: Գծվար չէ հերքել վերացական այս  
 պնդումները: Գոյի պատկերացումը, իբրև պասսիվ ու անգործոնյա  
 մի բան (որովհետև հոգեբանորեն ամեն մի պատկերացում պասսիվ  
 պրոցես է), չի կարող արտահայտել ստեղծագործ ու գործուն

սկզբունք, ինչպիսին աստվածներն են, իբրև անձնավորված, ստեղծագործ և գործունյա պատճառականություններ: Իսկ կախվածության զգացումը շի կարող գործունյա սկզբունք լինել: Ինչ վերաբերում է մարդկային կամքի հարաբերակցությանը վերին բարոյական կամքի հետ, ապա դա իսկական ֆիլցիա է: Նախ՝ բնության մեջ, օբյեկտիվ աշխարհում, շկան բարոյական ուժեր և առավել ևս վերին բարոյական կամք, երկրորդ, բարոյականությունը կամք չէ, այլ միայն մարդկային հոգու նորմատիվ ուժ: Եվ, երրորդ, մարդկային կամքի հարաբերակցումը վերին բարոյական կամքի հետ—անհեթեթություն է, որովհետև դա նշանակում է հարաբերակցում գոյի և չգոյի միջև, այսինքն գոյություն շունեցողի հետ:

Աստվածների ֆունկցիոնալ նշանակության մասին մեր մեկնաբանությունը լիովին հաստատվում է բոլոր կրոնական սիստեմաների և դիցաբանական կառուցվածքների հասկացություններով: Եզրպտական, հին պարսկական, Ասորիքի, Հնդկաստանի և այլ երկրների գրեթե բոլոր աստվածները եղել են գործող և ստեղծարար, անձնավորված տիպարներ: Նրանք ստեղծագործել են, հարուցել և պատճառականորեն պայմանավորել են օբյեկտիվ աշխարհում և մարդկանց կյանքում տեղի ունեցող իրադարձությունների սկիզբը կամ վախճանը: Ուստի և արքայի պես է համարել այն պնդումը, որ աստվածները օբյեկտիվ աշխարհի գործուն պատճառականությունների անձնավորումներն են: Բոլոր աստվածներն ու աստվածությունները, որ փաստորեն ծագել են վայրենի և կիսավայրենի ժողովուրդների գիտակցության մեջ, ինչպես դա հանդամանորեն պարզաբանվում է նախնադարյան կուլտուրայի հետազոտողներ՝ Լեբբոկի ու Թեյլորի աշխատություններում, հանդիսացել են անձնավորված գործող ու ստեղծող ուժեր, կամ ավելի ճիշտ՝ գործող պատճառականություններ: Կուլտուրայի ստորին աստիճաններում եղել են անթիվ անհամար աստվածներ, և դա պայմանավորված էր մարդու կյանքում ու շրջապատում գործող բազմաթիվ, նույնիսկ միլիոնների հասնող պատճառներով: Կուլտուրական զարգացման համընթաց, կյանքում գործող պատճառականություններն աստիճանաբար ընդհանրացվում են և քանակով նվազում: Սրանից անմիջականորեն կախված է նաև աստվածների թվի նվազումը: Աստվածների թվի էվոլյուցիան,— որ կարելի է արտահայտել վայրընթաց թվաբանական պրոգրեսիայով, իսկ դա ստուգորեն համապատասխանում է մարդկային կյանքի կուլտուրական նվաճումների առաջադիմության վերընթաց պրոգրեսիային,— մեծ առաջադիմության

ցուցանիչ է: Իսկ անցումը՝ բաղմաստավածուկթյունից դեպի միաստ-  
վածուկթյուն, մարդկային կուլտուրայի զարգացման մի նոր բարձր  
աստիճանն է: Եվ, վերջապես, անցումը միաստվածուկթյունից դեպի  
աբեիզմը, այսինքն դեպի կյանքի ու բնության օրինաչափուկթյուն-  
ների գիտական ըմբռնումը, երբ վերանում է երևույթների պատ-  
ճառականուկթյունների միամիտ անձնավորումը, պետք է ընդունվի  
իրբև մարդկային մտքի ու կյանքի է՛լ ավելի ուժեղ ու զորավոր ա-  
ռաջադիմուկթյուն:

Հոմերական աստվածները, ինչպես նաև աստվածներից ծնված  
հերոսները, կենդանի, անձնավորված և շարունակաբար զործող  
պատճառականուկթյուններ են. նրանք կերտում, ստեղծագործում  
են, առաջացնում և կանխում մարդկային կյանքում ու օբյեկտիվ  
աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձուկթյունները: Հորայք՝ (օրգ.)  
— տարվա շորս եղանակների աստվածուհիները, կարգավորում են  
ժամանակի ընթացքը, պահպանում, բացում կամ փակում են Օլիմ-  
պոսի դարպասները, ամպերը՝ կուտակում կամ ցրում: Սրանք իս-  
կական անձնավորված պատմառականուկթյուններ են: Զևսը աշխար-  
հի տիրակալն էր, աստվածների թագավորն ու հայրը, ամպրոպի,  
կայծակի և անձրևի աստվածը: Նա ամպեր էր կուտակում, կռա-  
վարում աշխարհը, նա ունիվերսալ աստվածուկթյուն էր, ամբողջ  
բնության թագավորն ու հիմնադիրը. նա կայծակներ էր նետում,  
անձրև, ձյուն, կարկուտ ստեղծում, մթնոլորտային այլևայլ փոփո-  
խուկթյուններ առաջացնում և այլն: Նա ոչ միայն աստվածների  
ծնողն էր, այլև նրանց ստեղծողը. օրինակ, Աթենաս-Պալլասը զրա-  
հավորված գուրս էր եկել իր հոր՝ Զևսի դանդից. նա զրեթե բոլոր  
մեծ հերոսների ծնողն ու ստեղծողն էր և այլն: Ակներև է, հետև-  
վաբար, որ Զևսը— դա պատճառականուկթյան անձնավորված մարմ-  
նավորումն է եղել ինչպես մարդկային կյանքում, այնպես էլ օբյեկ-  
տիվ աշխարհում, տիեզերքում, ըստ որում ոչ միայն կոնկրետ, այլև  
ընդհանուր, ունիվերսալ-տիեզերական պատճառականուկթյան, որով-  
հետև նա իր մեջ մարմնավորում էր ամբողջ տիեզերքը զեկալարող  
ուժը: Նույնը կարող ենք հաստատել և՛ Պոսիդոնի, և՛ Ապոլլոնի,  
Աթենասի, Ափրոդիտի, Հերմեսի, Արթեմիսի, Հեսթիի, Հադեսի և  
ուրիշների մասին: Ինչը Մուսաները, որոնք Զևսի ծնունդն էին, ևս  
հանդես էին գալիս որպես գիտական, դեղարվեստական և այլ ստեղ-  
ծագործուկթյան հատուկ պատճառականուկթյուններ և այլն:

Հոմերական աստվածների թիվը, հնագույն մյուս ժողովուրդ-  
ների՝ ասորական, եգիպտական, հնդկական աստվածների համե-

մատուցյամբ, շատ շէր: Օլիմպոսում ապրում և աշխարհն ու մարդկանց կառավարում էին 12 աստվածներ: Դրանցից բացի, կային նաև երկրորդական աստվածներ և աստվածուհիներ, որոնց թիվը շէր անցնում 150—200-ից: Դա, մեր կարծիքով, ոչ միայն խոշոր առաջադիմություն է այլ ժողովուրդների բազմաթիվ աստվածների համեմատյամբ, այլև նշանակալից մի փաստ, որ վկայում է, թե ինչպես հոմերական բազմաստվածությունը աստիճանաբար մոտենում էր օբյեկտիվ աշխարհի և մարդկային կյանքի պատճառականությունների արտացոլման միաստվածության սխտեմին: Նույն պրոգրեսիվ տենդենցն է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ հոմերական հերոսները երբեմնի աստվածներ են, արտահայտելով գերբնականության ավելի ցածր աստիճանը. սահմանափակվել է նաև նրանց ֆունկցիան, իբրև բնության մեջ և կյանքում գործող պատճառականությունների մարմնացումը:

### ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԲԱԶՄԱՊԻՍԻ ՖՈՒՆԿՑԻԱՆԵՐԸ

Աստվածները, որ հանդես էին գալիս (իհարկե, միայն մարդկանց գիտակցության ու երևակայության մեջ) իբրև զորավոր կերպով գործող, ընդհանուր և մասնավոր պատճառականություններ, մարդկանց գիտակցության մեջ հոգեբանորեն օժտվում էին անխորտակելի, գերբնական ուժով, փառքի լուսապսակով ու հեղինակությանմբ: Բայց քանի որ մարդկանց հասարակական կյանքում տեղի էր ունենում թուլյատրելիի և անթուլյատրելիի, պատշաճի և ոչ պատշաճի էթիկական-նորմատիվ պրոցես, ապա իրավական ու էթիկական նորմատիվների կատարումը ստվերագծվում էր այդ պրոցեսից դուրս, և մարդիկ դիմում էին աստվածների ամենակարող ուժին ու հեղինակությանը, ակնկալում էին նրանց սանկցիաները, պահանջում, որ նրանք հավանություն տան իրենց գործողություններին, աղերսում, որ նրանք պատժեն կամ պարգևատրեն մարդկանց այս կամ այն գործողության կամ վարմունքի համար... Բնականաբար, այս բոլորը տեղի էր ունենում ոչ թե տարածության մեջ կամ օբյեկտիվ աշխարհում, այլ սոսկ մարդկանց գիտակցության մեջ և այն էլ բավականին երկարատև ժամանակի ընթացքում: Եվ մարդկանց գաղափարների սոցիալական և հոգեկան էվոլյուցիայի հարատևության շնորհիվ աստվածների նախկին ֆունկցիան՝ կյանքում և բնության մեջ անձնավորված գործուն պատճառականությունների ֆունկցիան, զուգավորվում է նոր, լրացուցիչ

Ֆունկցիայի հետ, երբ աստվածները հանդես էին գալիս նաև իբրև օրինականության հովանավորներ, այսինքն իրավական ու էթիկական նորմատիվների պահպանողներ ու նախանձախնդիրներ: Եվ շնորհիվ քույլատրելիի ու անքույլատրելիի այդ անհրաժեշտությունը, որ գն-նատիկորեն կապված է մարդկանց կյանքում գործող օրինաչափու-թյունների հետ, ինչպես նաև հազարամյակների ընթացքում տեղի ունեցած ֆունկցիաների զուգավորմանը, աստվածներն աստիճա-նաբար վերածվում էին ահեղ դատալուրենի, որոնք անողոր հաշ-վեհարգար էին տեսնում մարդկուհեց հետ: Այդ դատաստանին են-թակա էին մարդկային բոլոր գործերն ու գործողությունները, այդ թվում նաև էթիկական և իրավական նորմատիվների պահպանումը, դրանց անշեղ կատարումը, — պատժիչ և խրախուսիչ սանկցիաներով օժտված արդարադատությունը: Այսպիսով, օբյեկտիվորեն գոյու-թյուն չունեցած աստվածները, որ ապրում էին լոկ մարդկանց զի-տակցություն մեջ, դարձան օրինականության ու արդարադատության կարգադրիչներ ու հովանավորներ: Այստեղ նկարագրված նորմա-վորման պրոցեսի կլասիկ բնութագրությունը արված է Լ. Ի. Պետրա-ժիցկու վերոհիշյալ աշխատության մեջ (հատ. I, էջ 122—129): Մենք անհրաժեշտ ենք համարում այդ բնութագրումից համառոտաբար բաղել մի հատված. «Իրավական մոտորային զրգուղմներ, իմպե-րատիվ-ատրիբուտիվ էմոցիաները, օժտված են բարձր սանկցիայով ու սրբազան հեղինակությունամբ, նաև նրանց հատկանշող, շնորհող ֆունկցիայում, և դրան համապատասխանում է մարդկային իրա-վագիտակցության տենդենցը: Աստվածությունների իշխանությունը մարդու հոգեկան աշխարհում ընդարձակ է: Նա ընդգրկում է և՛ ստորերկրյա տարածությունը, և՛ երկինքը, լուսինը, արևը, աստ-ղերը, առհասարակ տիեզերական անհուն տարածությունները: Սը-րան համեմատ, կրոնական, աստվածներին վերաբերող իրավունքի գործողությունների և պարտականությունների սֆերան ընդգրկում է վէթխտի, անասահմանափակ տիեզերական տարածություններ, իսկ երկրի մակերեսը, որի վրա ապրում են մարդիկ, այդ իրավունքի գործողության ոլորտի միայն միկրոսկոպիկ մի մասնիկն է: Բա-րոյական ու իրավական պարտականություններ և իրավունքներ ունեցող սուբյեկտների այդ աշխարհի ազգաբնակչությունը բազ-մաթիվ ու բազմազան է, որոշ իմաստով խիստ արտասովոր իր ձևերով ու բնությամբ, համաձայն մարդկային այն մեծ արգասա-վոր երևակայության և սրա ստեղծած բազմապիսի ու քմաբարոտ արդյունքների, որով օժտված են ռասաները, ժողովուրդները՝ զար-

դացման տարբեր աստիճաններում... Այդ կարգի սուբյեկտների մեծաքանակութեանը և բազմազանութեանը համապատասխանում է կրոնական իրավունքի մեծ առատությունը,—մի իրավունք, որ սահմանում է մարդկանց նկատմամբ աստվածային էակների ունեցած պարտականություններն ու իրավունքները: Մարդկանց նկատմամբ աստվածների բազմապիսի իրավունքների թվում մեծ դեր են խաղում, մանավանդ կրոնական իրավունքի զարգացման ստորին աստիճաններում, աստվածությունների իրավահավակնությունները՝ իրենց սնունդ և խմիչքեղեն տալու վերաբերյալ: Երբեմն պահանջվում է, որ պարտավորն ինքն անձամբ կերակրի աստվածությունը, օրինակ, սնունդը խնամքով քսի կուռքի շրթերին, երբեմն մթերքներ առաքի աստվածությունը, նրա սպասավորներին ու ներկայացուցիչներին՝ քրմերին... Սննդառության իրավունքի հետ զուգահեռաբար զարգանում են նաև աստվածների՝ բնաբերքով կամ դրամով, զանազան նվերներ ընդունելու իրավունքները... Այնուհետև, աստվածների իրավունքների շրջանակի մեջ է դասվում ներանց մեծարելու և զանազան ծառայություններ մատուցելու պահանջը: Երբ աստվածների այդ իրավունքները ոտնահարվում են, նրանց իրավունք է վերապահվում պատժել կարգադանցներին: Կրոնական իրավունքի զարգացման ստորին աստիճաններում պատժիչ այդ իրավունքն ունի վրեժխնդրության դաժան ու անողոք օրենքի բնույթ. վրեժխնդրության հետևանքը լինում է մահ, հիվանդություններ և այլ աղետներ այս (և ոչ թե հանդերձյալ) կյանքում, առանց դատի և գործի հետաքննության: Վրեժխնդրությունը տարածվում է ոչ միայն իրավազանցի անձնավորության, այլև նրա ամբողջ տոհմի կամ ավելի ընդարձակ խմբերի՝ ցեղի, ժողովրդի վրա: Առհասարակ, գործադրվում են այնպիսի սկզբունքներ, որոնք հատուկ են միջմարդկային պրիմիտիվ քրեական իրավունքին... Մարդկանց և աստվածների միջև իրավահարաբերություններն ունեն փոխադարձ բնույթ, այսինքն, մարդկանց, նրանց պարտականությունների նկատմամբ աստվածների իրավունքներին համապատասխանում են մարդկանց նկատմամբ աստվածությունների իրավական պարտականությունները, աստվածների նկատմամբ մարդկանց իրավունքները... Աստվածները կարող են տարբեր իրավահարաբերությունների մեջ գտնվել ոչ միայն մարդկանց, այլև զանազան այլ էակների հետ: Այսպես, իրավահարաբերություններ հնարավոր են աստվածների և կենդանիների միջև: Այն կենդանին, որ պղծել է աստվածության բնակատեղը (տաճարը), սպանել է

մարդուն և այլն՝ ոճրագործ է և ևնթակա անարգված աստվածու-  
թյան պատժին: Կրոնական իրավունքը ոտնահարած հանգուցյալ-  
ների հոգիները հանդերձյալ աշխարհում ևս պետք է պատասխա-  
նատվույթուն կրեն իրենց արարքների համար, ուստի նրանց փո-  
խարեն և նրանց անունից փրկույթյան զոհարհրույթուններ ևն ար-  
վում և այլն: Նախնադարյան ժողովուրդների կյանքում առանձնա-  
պես բուռն է զարգանում միջաստվածային իրավունքը, որտեղ և՛  
պարտականույթյան սուրջեկտները, և՛ իրավունքի սուրջեկտները  
աստվածներն ևն: Օրինակ, Զևսը թագավոր էր, այսինքն հունական  
մշուս աստվածների նկատմամբ օժտված էր արքայական իշխանու-  
թյան իրավունքով. Հերակլի նկատմամբ նա ուներ ամուսնական իշ-  
խանույթյուն, իր սրդոց նկատմամբ՝ հայրական իշխանույթյուն և  
այլն... Ի միջի այլոց, մահմեդական երկրներում պետույթյան զերա-  
գույն իշխանույթյան իրավունքների և պարտականույթյունների սուր-  
ջեկտը Ալլահն է (որը նույնպես օժտված է զանազան քաղաքացիա-  
կան իրավունքներով, տարբեր հոգամասերի նկատմամբ սեփակու-  
նատիրոջ իրավունքով և այլն): Խալիֆները կատարում ևն Ալլահի  
փոխարքաների կամ առաջին մինիստրների զերբ... Առհասարակ  
աստվածապետական երկրներում պետական իշխանույթյան զերա-  
գույն իրավունքների և պարտականույթյունների սուրջեկտի զե-  
րում հանդես ևն դալիս զանազան աստվածույթյուններ, որոնք կա-  
ռավարում ևն քահանայապետների կամ այլ ստորադաս օրգանների  
միջոցով... Հենց այսպիսին էր Եհովայի զերբ հին հրեական պե-  
տույթյունում... Աստվածաշուշը պարունակում է Եհովայի և նրա  
ժողովրդի միջև պայմանագրային հարաբերույթյունների պատմու-  
թյունը: Պայմանագրային առաջին ակտի մասին հաղորդում է  
Մովսեսի օրենքներում»:

Աստվածների և մարդկանց իրավահարաբերույթյունները, հա-  
վասարապես նաև աստվածների ինքնուրույն իրավունքներն ու  
իրավասույթյունները բնույթագրող այս բուլոր դրույթյունները լիովին  
վերաբերում ևն նաև հոմեոթական աստվածներին: Հայտնի է, որ  
Ադամեմնոնի և նրա նախնիների (Պելոպսի և Աթրևոսի) զերագույն  
արքայական իշխանույթյունը բխում էր Զևսից: Դրան ապացույց  
կարող է համարվի Ադամեմնոնի հուշակավոր զավազանը, որ Զևսը  
նվիրել էր նրա նախնիներին, իբրև զերագույն իշխանույթյան խոր-  
հրդանշան: Այս մասին պարզորոջ հիշատակույթյուն կա «Ելիակա-  
նում»: Զևսը պայմանագրային հարաբերույթյունների մեջ էր Ադա-  
մեմնոնի հետ՝ տրույթացիների զեմ արքայացիների արշավանքը կազ-

մակերպելու, Տրուլը ավերելու և Հեղինեին վերադարձնելու հարցի կապակցութեամբ: Այդ հանգամանքն է դժգոհութեամբ ակնարկում Ազամեմնոնը այն պահին, երբ տրուլացիները սեղմել էին աքայական բանակը և նրան շարտել ծովափ:

Աստվածների կողմից հաստատված օրենքները և իրավակարգը խախտելու համար հոմերական աստվածները դաժանորեն պատժում էին իրավազանցներին և աղետներ առաքում նրանց ի վերուստ: Այսպես, Զևսը դաժանորեն պատժում է աքայական բանակը և նրա զորավարներին այն բանի համար, որ նրանք խախտել էին օրենքը և սահմանված կարգը, որի մասին բազմիցս հիշատակում է Պիլոսի իմաստուն նեսթորը և ինքն՝ Ազամեմնոնը:

Մարդկանց նկատմամբ իրենց պատժիչ ֆունկցիան բազմիցս օգտագործել են Ապոլլոնը, Արթեմիսը, Հերան և ուրիշներ: Զևսը, Օլիմպոսում իր պերագույն իշխանությունը դործադրելիս, դաժանորեն պատժում կամ ողորմածորեն պարզատրում էր և՛ Օլիմպոսի իր ստորադասներին, և՛ երկրի մարդկանց: Հոմերական աստվածները նույնպես ունեն սննդի և խմիչքեղենի պահանջի իրավունք: «Իլիականում» և «Ոդիսականում» աստվածների պատվին արվող հեղումներն ու զոհաբերությունները՝ սննդի և խմիչքեղենի նկատմամբ, նրանց իրավունքի ուղղմանտար մնացուկներն են: Հոմերական աստվածները նաև ունեն բնամթերքով զանազան նվերներ ստանալու իրավունք. այս մասին են վկայում հարյուրավոր ու հազարավոր ընծայաբերումները Գելիփիքում, Օլիմպոսում և այլ սրբապան վայրերում: Հոմերական աստվածները նույնպես, օրինակ, հենց ինքը՝ աստվածահայր Զևսը, Պոսիդոնը, Աթենասը, Հերան, Ապոլլոնը և ուրիշներ, «Ոդիսականում» և «Իլիականում» բազմիցս ազդարարում են աստվածների և մարդկանց կողմից իրենց մեծարելու և հարգանք մատուցելու անկապտելի իրավունքը...

Դիցաբանական մտքի զարգացման պատմության սիստեմատիկայի համար կարևոր նշանակություն կարող է ունենալ Հոմերոսի և Հեսիոդոսի «Թեոգոնիայի» համեմատումը: Այդ երկու սիստեմների մեջ ամփոփված նյութի բազդատումից կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ իթե Հեսիոդոսին հաջողվել է կտրատել հունական դիցաբանության անանցանիլ-կուսական մութ անտառը, ծառուղիներ և կածաններ հարթելով այդ անտառում, այսինքն, իթե նա կարողացել է որոշ իմաստով սիստեմավորել դիցաբանական կուտակված էմպիրիկ նյութը, ապա Հոմերոսը նրանից դեռ շատ առաջ՝ հասարակայնորեն ավելի ֆունկցիոնալ ձևով, ստեղ-

ծում է աստվածների ավելի հստակ տիպարներ: Հետոգեսի մոտ աստվածների գերընական դժերն ավելի պրիմիտիվ են, զոնհիկ (օրինակ, Կրոնոս աստվածը խժուում է իր զավակներին, իսկ հետո, Զեսի պահանջով, զգայուում է ստամոքսից, — մի հանգամանք, որ, որոշ չափով, այդ աստծու կերպարը մոտեցնում է Արեւելքի աստվածներին) և համեմատաբար ավելի քիչ են նմանվում մարդկանց, և հետևապես, ֆունկցիոնալ տեսակետից ավելի քիչ են կապված հասարակական-մարդկային կյանքի հետ: Մինչդեռ հոմերական աստվածների կերպարները հղկված են, նրանք ավելի մարդկային են և ֆունկցիոնալ առումով կապված են հասարակական կյանքի հետ: Այս առումով «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» կարելի է դիտել իրրե սինթետիկ արակտաոններ Օլիմպոսի աստվածների հասարակական-մարդկային ֆունկցիաների մասին: Այս դրույթում չի կարելի շղիտել այն նախապատմական պատճառականությունը, որ հոմերական աստվածները իրենց կյանքում և գործերում խստիվ կերպով առաջնորդվել են իրավական կազմակերպությանը (այսինքն այն բանով, որն ըստ էության հանդիսանում է հասարակական-մարդկային հաստատություն): Ելնելով այդ նույն գրույթից, կարելի է ապացուցել, որ գրեթե նույնական ֆունկցիոնալ երևույթն ենք նկատում նաև առաջավոր արեւելքի և միջերկրածովյան ժողովուրդների դիցաբանության սիստեմներում: Օրինակ, Աստվածաշունչը (մանավանդ Մովսեսի օրենքը), ըստ հին հրեական դիցաբանության, կարող է մեկնարանվել իբրև մի գիրք՝ եհովա աստծու հասարակական-մարդկային ֆունկցիաների մասին, իսկ Ասորանը՝ իբրև Ալլահի մարդկային ֆունկցիաների բանաստեղծական օրինակիրք:

Հոմերական բաղմաստվածություն համար՝ բնորոշը մարդկայնացման սկզբունքների կատարյալ բացահայտումն է, որն իր բացատրությունն է գտնում հունական ցեղերի կուլտուրական զարգացման սպեցիֆիկ առանձնահատկությունների մեջ: Տվյալ պանթեոնի բոլոր աստվածները, ինչպես իրենց անհատական տիպարով, այնպես էլ նրանցից յուրաքանչյուրին շնորհված հասարակական ֆունկցիայով, խիստ կոնկրետ են և համապատասխանում են հասարակական-հոգեբանական կոնկրետ պատկերացումների, ըստ որում աստվածների այդ աշխարհում կատարելապես բացակայում է վերացական աստվածության զաղափարը: Օլիմպոսի հիերարխիայում ներկայացված են Զեսը, Հերան, Պոսիդոնը, Հադեսը, Ապոլլոնը, Արթեմիսը, Հեփեստոսը, Աթենասը, Արեսը, Ափրոդիսը և Հեր-

մեսր, բայց բացակայում է աստվածուհի Դեմեթրան, որին «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» չեն ճանաչում, թեև նա ներբողվում է Հոմերոսին վերագրվող համանուն մի հիմնում: Եվ միշտ չէ, որ աստվածների օլիմպական ֆունկցիաներին համապատասխանում են նրանց համամարդկային ֆունկցիաները. օրինակ, Հերմեսը, որ Օլիմպոսում կատարում է Զևսի սուրհանդակի դերը, Երկրի վրա, մարդկային հասարակության մեջ, հանդես է գալիս իբրև առևտրի, ճանապարհորդության հովանավոր: Այս հանգամանքի մեջ չի կարելի շնկատել հունական կրոնի էվոլյուցիայի փաստը, նրա տեղեկեցր աստիճանաբար վերացնել աստվածների գերբնական էությունը և, միաժամանակ, նրանց մեջ աստիճանաբար զարգացնել մարդկային հատկություններ, այսինքն աստվածների գործուն հասկացություն աստիճանական անհայտացման տեղեկեցր: Հոմերական դիցաբանական աշխարհայացքը հիմնված էր հունական ցեղերի կրոնական պատկերացումների բազմազանության վրա, և չենց այս բազմազանության մեջ էլ արտացոլվում էին արտադրական, տնտեսական տարբեր պայմաններ:

Մրան համապատասխան, հոմերոսյան պոեմներում նկատվում է տերիտորիալ տարբեր պաշտամունքների բազմազանություն, որոնցից յուրաքանչյուրն իր յուրահատուկ ձևով համակերպվել էր այս կամ այն աստծու ֆունկցիային: Օրինակ, Զևսի պաշտամունքը զոչություն ունի Դոդոնում, Օլիմպոսում և Տրոլական երկրում (Իդա լեռան վրա), Ապոլլոնինը Դելփիքում (Հոմերոսի մոտ կոչվում է πᾶθω կամ πᾶθων), Աթենասինը՝ Աթենքում, Հերայինը Սամոսում և այլն: Օլիմպական պանթեոնը չի ճանաչում նաև Դիոնիս աստծուն և Գեյին՝ երկրի աստվածուհուն (ըստ Հոմերոսի Դի): Դիոնիսի պաշտամունքը Հունաստանի սահմաններն է թափանցել հետհոմերական զարաշրջանում, իսկ Դաօա-Դի-ն ըստ Հոմերոսի համարվում է լոկ երկրորդական աստվածուհի, որին չեն հանդուրժել օլիմպական գահի տիրապետությունում: Հետագայում, սակայն, Հունաստանում հասարակական հարաբերությունների զարգացման շնորհիվ և՛ Դիոնիսը, և՛ աստվածուհի Դի-ն խոշորագույն նշանակություն են ստանում, ինչպես դա հաստատվում է VIII և VII դարերում (մ.թ.ա.):

Դիոնիսը, ըստ հունական աշխարհայացքի, Զևսի հակոտնյան է: Իր ներքին ֆունկցիոնալ հոգեբանական բովանդակությամբ, նա Զևսի կուլտուրական էություն ճիշտ անտիթեզն է: Դիոնիսական պաշտամունքի կական հատկանիշն այն է, որ անհրաժեշտ է հա-

մարվում մարդկային ձգտումների, ակնկալումների, կրքերի, կենդանական բնազդների, իմպուլսների ազատ, բնական և անկաշկանդ գրսեորումը: Այստեղից էլ հենց բխում է Գիտնխի նուշնությունը ԲՊ (հրկրի) աստվածուհուն, այսինքն կուսական վիճակում գտնվող բնությանը: Հեռեապես ՄՊ ևս իր բնությամբ Զեսի ճիշտ անտիթեզն է: Գիտնխիական այսպիսի հակադրության գաղափարը, (որովհետև Գիտնխս ծնվել է Զեսից), բնկած է տիտանոմախիա առասպելի հիմքում, որ պատկերում է Զեսին գահընկեց անելու և բնության աստվածուհու ֆունկցիան վերականգնելու համար ծավալված պայքարը: ԵՊ կերպարում ամփոփվում է այն ամենը, ինչ առարկայական է, ներառյալ նաև հասարակությունը:

«Եզիպտական դիցարանությունը շէր կարող հունական արվեստի համար սնուցանող հող ու մաշրական գիրկ լինել...» (Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, ibid) Ակներև է, որ համերական դիցարանությունը, իր բարդ կոնցեպցիայով հանգերձ, պատրաստի երևան շի եկել և շի ծնվել միանգամից.— նա գարավոր զարգացման և երկարատև էվոլյուցիայի արգասիք է: Տարակուսելի չէ, որ նրան նախորդել են կրոնա-դոցմազնական պրիմիտիվ սիստեմներ: Ինչպես հունական ցեղերի կրոնական հավատալիքների ծագման գործում, այնպես էլ մշուս ժողովուրդների կրոնական սիստեմների զոչացման ասպարեզում հատուկ նշանակություն է ունեցել հոգեպաշտությունը ( որը նուշնպես, բստ Մարքսի Ֆորմուլայի, պետք է դասվի «ժողովրդական երևակայության մեջ անգիտակցորեն պեզարվեստական վերամշակման ենթարկված ձևերի» շարքը): Հոգեպաշտությունը, էմպիրիկ համակերպման միջոցով, մշակում է նախնիների պաշտամունքը, սրան հատուկ ծիսական սիստեմով: Աշնուհետև, նախապատմական զարգացման քնթացքում, հոգեպաշտության սիստեմը իր տեղը զիջում է կոսմիկական սիստեմին, որի աշխարհայցըր աստվածացնում և անձնավորում է բնության ուժերն ու երևութները: Մարդու կերպարանքով աստվածացվում են աստղաշին երկինքը, արևը, լուսինը, երկիրը, լույսը, խաղարը և այլն: Զեսը, որ սկզբնապես երկինքի անձնավորումն էր և տիեզերական երևութների նախապատճառը,— (չէ՛ որ անձրերը, կարկուտը, ամպերի շարժումը, կաշմակները առաջանում էին Զեսի կամքով),— հաշիւում է երկրի աստվածուհուն (ԲՊ), որի հետ նա միացել էր ամուսնական կապերով: Երկիրը, սակայն, մտազրվում է մեծ և փառապանծ գործ կատարել, այսինքն սպանել իր ամուսնուն: Այս կոն-

ցեպցիայցոյ վերկրի ֆունկցիան կատարում են Կլիթեմնեսոսներ աստ-  
 վածուհին և Ագամեմնոն աստվածը (սրանք երկուսն էլ սկզբում ան-  
 կասկած եղել են աստվածներ և միայն երկարատև էլիոլոցիայցի  
 շնորհիվ անցել են հերոսների շարքը): Որ այս կոնցեպցիան, ինչպես  
 ասված է վերևում, կապված է եղել «տիտանոմախիա» կոչված ա-  
 ռասպեկի հետ, հաստատվում է նաև լեզվաբանորեն. Կլիթեմնեսոսը  
 Κλυταιμνήστρη = κλυτός + μινμήστρα = ծարավի և՛ փառապանծ գործի  
 (մտադիր և՛ փառավոր գործ կատարել): Ագամեմնոն = Ἄγαμέμνων  
 = ἄγχι (ἄγναμι) μινμήστρα — հիշեցնում և՛ մահ, ավերակ, կործանում,  
 (որովհետև ἄγχι-ավերակ է, իսկ μινμήστρα-հիշեցնում և՛), այլ կերպ  
 ասած, Ագամեմնոն անունը նշանակում է դատապարտված, կոր-  
 ծանման ենթարկված (այս դատապարի իրականացման համար  
 համար. Էսքիլոսի «Ագամեմնոն» ողբերգութունը): Գլոցաբանու-  
 թյան մտահղացմամբ, իր ամուսնուն (այսինքն Ջեսին) սպանե-  
 լու շնորհիվ երկիրը իր իշխանութունը պետք է տարածեր աշ-  
 խարհի վրա, բայց ոչ առհավետ, որովհետև նա դատապարտված է  
 եղել. նրան պետք է սպաներ, վրեժխնդիր լինելով հոր համար,  
 նրա որդին (Արևը):

Թե որքան կատարյալ է այս կոնցեպցիան, երևում է Էսքիլոսի  
 «Օրեսթական» ողբերգութունից, որը հոմերական հերոսներ՝ Ագա-  
 մեմնոնի և Կլիթեմնեսոսների ողբերգական բնութագիրն է: Նույնա-  
 կան են նաև այն տիեզերական ֆունկցիաները, որ հատուկ են  
 Ողիսևսի և Պենելոպեի (Արևի և Լուսնի) փոխադարձ որոնումներին,  
 նաև Մենելավոսի և Հեղինեի, Աքիլլեսի և Ամազոնկայի որոնումնե-  
 րին, — ցերեկվա և գիշերվա, լույսի և խավարի հերթադաշտութունը  
 երկնքի և երկրի միջև տեղի ունեցող պայքարի՝ հոգեբանորեն ըստ-  
 վերագծվող ֆունի վրա: Այս բոլոր դեպքերում նշվում է աստվածների  
 կերպարում մարմնավորված համերաշխ կամ հակամարտող տիե-  
 ղերական ուժերի հարաբերակցութունը, ըստ որում նախապատմա-  
 կան դիցաբանութունը աստվածներից առավելապես ունիվերսալ  
 ֆունկցիայցոյ օժտել է Ջեսին նրա ինտեղրալ տիեզերական նշանա-  
 կությամբ (ամբողջ բնության, ցերեկվա և երկնքի, ամայրույի ու ո-  
 բոտի, փոթորկի և անձրևի անձնավորմամբ): Պոսիդոնը (ծովերի  
 աստվածը), Հագեսը (ստորերկրյա աշխարհի աստվածը) և Հերան  
 (Օվկիանոսի տանը դաստիարակված Ջեսի քույրն ու ամուսինը)  
 նույնպես հանդիսանում են նույն տիեզերական աշխարհամբանման  
 արդասիքը:

Հումերական հերոսները, սակայն, էսպիս տարբերվում են զարգացման նախորդ փուլի աստվածներից.—նրանց հրեմնի կապը տիեզերական երևույթների հետ զգալի շարժված ատրոֆիայի է ենթարկվել ու թուլացել, բայց և միաժամանակ ուժեղացել են նրանց հասարակական մարդկային հատկությունները: Հումերոսի աստվածները նյութականացված են. նրանք բոլորն էլ ունեն միս ու մարմին և իրենց գոյությունը պաշտպանում են սնունդով ու խմիչքեղենով (նեկտար և ամբրոսիա): Մարդկանցից նրանց բաժանող սպեցիֆիկ հատկանիշը անմահությունն է՝ ἄθανατοι, իսկ մարդիկ և հերոսները՝ մահկանացուներ են (Θνητοί): Եսպիսների պաշտամունքի հումերական հերոսների վրա կղած ավղետյությունը թուլացել է, հասնելով բուրբիմենտար աստիճանի, բայց դրա փոխարեն նրանց գիտակցությանը հատուկ են անցյալի վերհուշերը: Նրանց հոգևորական կառուցվածքում տիեզերական նախկին ֆունկցիաները միանգամայն մոռացվել, ջնջվել և շրջել են,—ուստի նրանք գործում են իբրև սովորական մարդիկ, բայց օժտված են խիզախության աստվածային ուժով: Եթե հումերոսյան պանթեոնի շարժական անձնավորված աստվածները միանգամայն մարդկայնացվել են, ապա Հումերոսի հերոսները, ընդհակառակն, օժտված են աստվածային հատկանիշներով, մի հանգամանք, որ կազմում է հումերական դիցաբանության բացառիկ առանձնահատկությունը և որի նմանը չի եղել մյուս ժողովուրդների նախապատմական և պատմական կյանքում: Աստվածների անձնավորման պրոցեսը, ցայտուն մարդկայնացումը, պետք է ընդունել իբրև երկարատև էվոլյուցիայի արդյունք, որի շնորհիվ աստվածները, որ գոյացել կամ ծնվել են բնական և հասարակական մարդկային երևույթների հիման վրա, աստիճանաբար կորցնելով իրենց գերբնական հատկանիշներն ու ֆունկցիաները, զրկվում են իրենց գերբնական սուբստրատից. հետզհետե մերձենալով մարդու էությանը.—այլ կերպ ասած, այդ օրինաչափության մեջ զրսեղորվում է աստվածների ու նրանց կոսմիկ ֆունկցիայի աստիճանական վերացման տենդենցը: Սրա հետ միաժամանակ, հումերոսյան հերոսների բնավորության մեջ աստվածային տարրերի ներկայությունը պետք է դիտել իբրև դրանց աստվածաբանական ծագման մնացուկներ:

Հումերական հանճարեղ վրձնով պատկերված աստվածային Օլիմպոսը լիցուն է զգայական էֆեկտներով,—նա միանգամայն նման է մարդկային կյանքին, այն տարբերությամբ միայն, ոչ աստվածները, արտացոլելով ու նյութականացնելով անտիկ դեղեց-

կության սկզբունքները և սրա հետ զուգորդելով անսահման կենսուրախությունն ու զգայական հաճույքի պրիմատը, իդեալ են հանդիսացել հունական ցեղերի համար: Սրա վրա հիմնված կլասիկ աշխարհզգացումը աքսիոմա է համարել այն, որ մարդկային գոյության իմաստը և նրա կենտրոնական էությունը զգայական վսեմ իրականությունն է և, ընդհակառակն, հանգուցյալների կյանքը ստորերկրյա աշխարհում համարվել է երկրային լուսաճաճանշ կյանքի սոսկ մոռյլ ստվերը: Ահա թե ինչու մեծն հերոս Աքիլլեսը, ստորերկրյա աշխարհում, նրան տրված հարցումին, տխուր պատասխանում է, որ նա կզերադասեր լինել ամենավերջին ու խղճուկ խողապահը երկրի վրա, քան թե թագավոր ստորերկրյա մոռյլ աշխարհի ստվերների մեջ:

Վերևում մենք արդեն հիմնավորել ենք այն դրույթը, որ աստվածները ծագել են այնպիսի պրոցեսում, երբ ժողովրդական բանականությունը էմպիրիկ կերպով և անգիտակցորեն համակերպվել է բնության երևույթներում և հասարակական, մարդկային կյանքում դրսևորվող պատճառականությունների գործողության պայմաններին: Այս դրույթն իր անալոգիան ունի օրգանական աշխարհի զարգացման մեջ, որտեղ դիվերգենցիայի պրոցեսում տեսակներն ու ցեղերը, գոյության պայքար մղելով, իրենց օրգանիզմները հարմարեցնում են բնության մեջ գործող պատճառականության օրենքին:

Համոզված հակառակորդ լինելով կենսաբանական մեթոդները հասարակական կյանքի ուսումնասիրության մեջ կիրառելուն, մենք այստեղ միայն նշում ենք անալոգիայի առկայությունը: Ընդունելով, որ հասարակական զարգացումը ըստ էության միանգամայն տարբեր է օրգանական զարգացման մեխանիզմից, մենք միայն նշում ենք այն մտքի ճշտությունը, որ նախնադարյան հասարակությունը նույնպես՝ գոյության համար մղվող դաժան պայքարի պայմաններում, — աշխատանքային արտադրական հաջող պրոցես ծավալելու անհրաժեշտության պայմաններում, — կարիք էր զգում (և չէր կարող չզգալ) պարզելու, թե ո՞րն է պատճառականության գործողության էությունը (քամիների ուղղությունը, գետերի, ջրվեժների հոսանքի ուժը, մթնոլորտային երևույթների՝ անձրևի, կարկուտի, ձյան, ամպրոպի և կայծակի ազդեցությունը և այլն): Նախնադարյան մարդը, զուրկ լինելով բանականության թափանցող ուժից, որ նրան ցույց տար պատճառականության գործողության ուղղությունը, բնականաբար, էմպիրիկորեն և անգիտակցաբար (չր երևակայու-

թյան մեջ) ստեղծում էր այդ պատճառակաճուրջան գերբնական  
 գործոճներն ու աղբյուրները, որպեսզի արտադրական իր գործու-  
 նեությունը համակերպի դրանց: Պատճառականության հենց այդ-  
 պիսի գերբնական գործոճներ ու աղբյուրներ էին աստվածները,  
 որոնց, մեր տեսակետով, պետք է համարել պատճառականուրջան  
 գործողության կողմնորոշիչներ: Սա՛—աստվածների և հասարակա-  
 կան կյանքի հետ նրանց ֆունկցիոնալ կախվածության առաջացման  
 առաջին զինհտիկ օրինաչափությունն է: Սույն օրինաչափությանը  
 համապատասխանում է երկրորդ, ոչ պակաս էական օրինաչափու-  
 թյուն, որ կարելի է ձևակերպել այսպես. բանականության ուժերի  
 ուժեղացմանն ու աճմանը զուգընթաց,—ուցիտնալիզմի զարգաց-  
 մանը զուգընթաց,—որ սկզբում անճարակ, իսկ ներկայումս արդեն  
 բանականությամբ զինված մարդուն հնարավորություն էր տալիս  
 ճիշտ որոշելու ու ճանաչելու պատճառականության գործողությունը,  
 աստիճանաբար սկսում են թուլանալ գերբնական ֆունկցիայից բխող  
 պատճառականության մեկնաբանության կուլանները: Այլ խոսքով,  
 պատճառականության գործողությունը դադարում է մեկնաբանվել  
 իբրև դիցաբանական էակաների (աստվածների) միջամտություն, այդ  
 պատկերացումը զեն է շարտվում, աստիճանաբար իր տեղը զիջե-  
 լով զարգացող բանականության և գիտության ֆունկցիային: Սրա-  
 նից հետևում է հետևյալ օրենքը.—մարդկային բանականության և  
 գիտության աճման վերընթաց պրոգրեսիան՝ համապատասխանում  
 է աստվածների ուժի, կշռի նշանակության ու բանակի աստիճանա-  
 կան անկման (ընդհուպ մինչև նրանց վերջնական անհայտացումը,  
 այսինքն՝ մահը) վայրընթաց պրոգրեսիան: Այս ձևով սահմանված  
 օրինաչափություններն ընդգրկում են զարգացման մի դիժ, որն  
 սկիզբ առնելով նախապատմական դարերում աստվածների ծնըն-  
 դից, գնում է մինչև նրանց մահը (տեկելով շատ հազարամյակներ),  
 ճյուղավորված բազմաստվածությունից մինչև գիտա-ուացիտնալ  
 աթեիզմը: Մյուս կողմից,—զուգահեռաբար դեպի անվախճան հե-  
 ոտներն է տանում մարդկային մտքի և գիտության զարգացման  
 գիժը, որն, սկսվելով անսահման փոքր մեծությունից, գնում է դեպի  
 բանականության անվերջանալի ինտեղրալը: Այս երկու գժերը մեդ  
 տալիս են աստվածների, այդ թվում նաև հոմերական աստված-  
 ների, պատմության վառ պատկերը: Այս գրույթների ճշմարտու-  
 թյունն հաստատելու համար կարելի է բերել բազմաթիվ պատմա-  
 կան տվյալներ, սակայն մենք կսահմանափակվենք հետևյալով:

Ա ս տ վ ա ծ ն ե Ր ի թ վ ի պ ա տ մ ու թ յ ու ն ը : Զարգացման

նախապատմական վիճակում աստվածների թվական կազմը հղել է խիստ մեծ. աստվածները մարդուն շրջապատել են ամենուր՝ անտառում, դաշտում, ճահիճներում, կիրճում, աղբյուրներում, գետերում, ծովերում, օվկիանոսներում, և նույնիսկ սեփական տանը (պենատները, տան ոգիները): Նախապատմական մի շարք ժողովուրդների մոտ դրանց թիվը հասել է նույնիսկ տասնյակ հազարների (օրինակ, բաբելա-ասորական ցեղերի մոտ): Աստվածների թիվը պատմականորեն գնալով նվազել է, հասնելով միավորների, — այս է բազմաստվածութունից դեպի միաստվածութուն տանող ուղին:

Աստվածների ֆունկցիաների աստիճանական նվազումը և դրանց անցումը հսկաների ու հերոսների կարգը, — սա մի հանգամանք է, որ արտացոլում է գերբնականի էվոլյուցիան դեպի նրա աստիճանական վերացումը:

Այս երևույթը հատկապես ցայտուն կերպով դրսևորվում է հուներական հերոսների գեներտիկայի պայմաններում:

Բնութագրելով հոմերական աստվածների էվոլյուցիան, թվական կազմի տեսակետից, մենք կարող ենք նշել, որ նրանք միջին տեղն են զբաղում վերևում հիշատակված երկու ղուգահեռ գծերի միջև: Նրանց թիվը հազարների շի հասնում: Մեր հաշվումներից պարզ է դառնում հետևյալ պատկերը. — օլիմպական աստվածների թիվը, Ջևսի գլխավորությամբ, հասնում է 12-ի, ծովային աստվածների թիվը (Ներևսի դուստրերը) ըստ Իլիականի՝ 51, տիտանների՝ 12. Կան նաև գետերի, անտառների և աղբյուրների տասնյակ այլ աստվածներ: Սրանք բոլորը, հոմերական մեկնաբանությամբ, բաժանվում են երկու կատեգորիայի՝ առաջին կատեգորիային պատկանում են օլիմպական 12 աստվածները, Ջևսի գլխավորությամբ, իսկ երկրորդին՝ մնացածները, որ համարվում են երկրորդական: Այն հանգամանքը, որ հոմերական Պանթեոնում հիմնական աստվածները տասներկուս են, իսկ մյուսները պատկանում են երկրորդ կատեգորիային, հատկանշական է էվոլյուցիայի տեսակետից: Կարևոր է նաև այն, որ հոմերական աստվածները, պատմական անխուսափելի զարգացման հետևանքով, լիիրավ ֆունկցիոնալ բարգավաճումից գնում են դեպի անկումն ու նվազումը աստիճանաբար դառնալով քննադատության և սատիրական մերկացման օբյեկտներ: Հենց այդ անկման վիճակումն էին գտնվում աստվածները, երբ նրանց ոմբակոծման ենթարկեց էսքիրոսը, որ, Մարքսի ասելով, «Շղթայված Պրոմեթեևսի» մեջ մահացու հարված հասցրեց

հունական աստվածներին: Այս փաստը նույնպես դալիս է հաստատելու մեր առաջ քաշած թեզի ճշտությունը:

Ինչպես ասված է վերևում, հնադուրյն ժողովուրդների պատմիչ և խրախուսական իրավական սխտեմում աստվածները խիստ ըզգալի ֆունկցիա էին կատարում: Հոմերական աստվածների մեջ ահարեկման ֆունկցիան պատկանում է մահվան աստված Հադեսին: Պատմիչ ուժով էր օժտված նաև աստվածների և մարդկանց թագավոր Զևսը, որ միաժամանակ համարվում էր օրինականության հովանավորն ու հյուրերի պաշտպանը: Արչունարբու Արեսը, պատերազմի աստվածը, հաճախ հանդես էր գալիս ահարեկողի գերում: Պատժում են նաև Հերան, Աթենասը, Ապոլլոնը և նրա բուլբ Արթեմիսը, իսկ արգարագատության հովանավորի դերը ստանձնել էր աստվածուհի Թեմիդան: Քանի ղեռ հասարակական զարգացումը գտնվում էր տոհմային կազմակերպության շրջանակներում, աստվածներն, իբրև մոտիվացիոն սխտեմի գործիքներ, իբրև նպաստող գործողներ, հանդես էին գալիս որպես զրական ուժեր, (թեև գտնվում էին ժողովրդի երեակայության մեջ) և կատարում էին առաջադիմական ֆունկցիա: Հասարակության դարգացման ընթացքում, սակայն, աստվածների զրական ֆունկցիան աստիճանաբար վերանում է: Աստվածների ֆունկցիաների այդ պատմական կերպարանափոխությունը առանձնապես ցցուն է երևվան գալիս հոմերական պանթեոնի էվոլյուցիայում: Համոզվելու համար բավական է հոմերական աստվածների տիպարները, որոնց վրա տակավին դրոշմված է տոհմային կազմակերպության կնիքը, համեմատել էսքիլոսի, Սոֆոկլեսի, էվրիպիդեսի և Արիստոֆանի երկերում վերարտադրված կերպարների հետ:

Այնուհետև, հոմերական աստվածների բնորոշ առանձնահատկությունն այն է, որ նրանք միաժամանակ հանդիսացել են մարդկության հոգևոր և մտավոր ուժերի մարմնացումը: Զևսը ամենազիտության աղբյուրն է (պատահական չէ, որ նա կուլ է տալիս իր առաջին կնոջը, Մէթե-ը այսինքն իմաստությունը): Նա պահապանն է օրինականության, ընտանեկան և պետական կարգուկանոնի, հովանավոր՝ ճանապարհորդների, օտարերկրացիների և ճնշվածների: Աթենասը—առաքինության, արվեստի, ձեռագործության և բանականության աստվածուհին է: Հերան—հովանավորն է ամուսնության և ծննդաբերության, Պոսիդոնը—հովանավորն է ծովագնացության: Ապոլլոնը գուշակության, լույսի, պոեզիայի, երաժշտության, պատանեկության, հոտերի և ժամանակի ճիշտ ընթացքի,

պտղաբերության և բժշկության հովանավորն ու աղբյուրն է: Արեսը՝ պատերազմի աստվածն է: Հեփեսոսը օլիմպական դարբինն է, կրակի կաղ աստվածը: Ափրոդիտը՝ սիրո և գեղեցկության աստվածուհին է, Հերմեսը՝ քնարի, տառերի և թվանշանների, մարմնամարզության, սրամտության, արդյունաբերության, խորամանկության և նույնիսկ զոդության աստվածը, այլև ճանապարհորդների և ճանապարհների աստվածը, Թեմիդան՝ իրավունքի և արդարատության աստվածուհին: Էրիդան՝ թշնամության և երկպառակության աստվածը և այլն:

## ՀՈՄԵՐԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՊՐՈՐԱՄԵՆԵՐ

### ԳՐԱԿԱՆ ԺԱՆՐԵՐԻ ԾԱԳՄԱՆ ՄԱՍԻՆ

Հոմերոսի պատմա-գրական նշանակությունը ունիվերսալ է: Նրա պոեմներում կարելի է գտնել եվրոպական ամբողջ գրականության զարգացման ակունքները: «Հունական փիլիսոփայության բազմազան ձևերում սաղմնային, սկզբնավորման վիճակում կարելի է գտնել հետագա շրջանների աշխարհայացքի գրեթե բոլոր տիպերը» (Ս. Մարխս և Ֆ. էնգելս, Երկեր, հ. XIV, էջ 340): Եթե ելնենք գրական ժանրերի հետազոտության տվյալներից, ապա ստիպված կլինենք հանգելու այն եզրակացության, որ բոլոր ժանրերի աղբյուրները «Իլիականն» ու «Ոդիսականն» են, իսկ զրանց ստեղծողը՝ Հոմերոսը:

Տարակույս չկա, որ ժանրերը, դեպի դարերի խորքը գնացող իրենց արմատներով, ծագման հանդամանքներով, կապված են ժողովրդական ստեղծագործության հետ: Հեքիաթը, օրինակ, իբրև ժողովրդական ստեղծագործության սկզբնական ձև, իբրև ժողովրդի հույսերի ու ակնկալությունների վերարտադրություն, ինչպես դացույց է տվել Վ. Ի. Լենինը (Ն. Լ. Անդրեև, Русский фольклор, стр. 29), գոյություն է ունեցել տակավին մինչպատմական դարաշրջանում, իսկ կենցաղային երգը, ինչպես երևում է Կ. Քյուխերի հետազոտությունից, իր ծագմամբ կապված է նախնադարյան աշխատանքային պրոցեսի հետ: Բաժանելով այս տեսակետը, այնուամենայնիվ պետք է ենթադրել, որ «ըստ էության և ըստ ձևի կենցաղային երգը սկզբնապես նույնական է եղել լիրիքական երգի հետ»:

Հետազոտողների կարծիքով, նույնիսկ առակը, որ պարունակում է ալեգորիկ-բարոյական գաղափարներ, նույնպես հանդիսացել է այնպիսի ժողովրդական ստեղծագործության նախնական ձևը, որ գալիս է մինչպատմական որսորդական դարաշրջանի տոտեմա-

կան պատկերացումներից: Գիտության մեջ բնդունված տեսակետ է, որ դրամատիկական ժանրը ևս վերարտադրում է ժողովրդական ծիսական կոլեկտիվ երգերը, որ շքերթների ժամանակ ուղեկցվում էին արարողական գործողություններով: (Հմմտ. Արխատուել, Պոետիկա, Պլատոն, Օրենքներ, գլ. III, 15, Ալեքսանդր Վեսելովսկի, Собр. соч., т. I, стр. 354):

Ալեքսանդր Վեսելովսկու այն պնդումը, թե դրամայում վերարտադրվում է գործողության, պատմվածքի և խմբերգի երկխոսության սինկրետիզմը, մասամբ ճիշտ է: Մեր կարծիքով, նա սխալվում է, երբ փորձում է հիմնավորել դրական ժանրերի ծագման սինկրետիզմը: Գրական-պատմական սինկրետիզմը, իբրև մեկ սխտեմի մեջ գրական-գեղարվեստական ժանրերի համագոյակցություն և կենտրոնացված կորելյացիայի տեսություն, ինչպես այդ մենք հիմնավորեցինք «Քրիականի» նկատմամբ, միանգամայն թույլատրելի է և առարկություններ չի հարուցում: Այս տեսակետից էլ «Քրիականը» և «Ողիսականը» կարող են դիտվել իբրև միասնական սինկրետիկ սխտեմներ: Կարելի է ավելի հստակ դնալ և հաստատել, որ, եթե սինկրետիզմ ասելով հասկանանք դիտա-փիլիսոփայական որոշ էկլեկտիզմ, այսինքն մեկ սխտեմի մեջ դիտա-փիլիսոփայական տարրեր սկզբունքների միացում, ապա այս դեպքում էլ նման սինկրետիզմը կլինի հնարավոր և անվիճելի: Բայց անբնդունելի և արմատապես սխալ է, եթե է համարել այն տեսակետը, թե սինկրետիզմը հանդես է գալիս իբրև գրական ժանրերի միացյալ և միասնական գեներիս, որպես մի սինկրետիզմ, որը դիտվում է իբրև ժանրերի ծագման տեսություն:

Պատմական և սոցիալ-հոգեբանական տեսակետից լիրիկան և ամեն մի կենցաղային երգ, իբրև պոեզիայի նախնական ձև, սկզբունապես արտահայտում է սոսկ աշխատավորի սուբյեկտիվ ապրումները, սուբյեկտիվ հոգեվիճակը: Հետագայում, սակայն, աշխատանքային այդ սուբյեկտիվիզմը ենթարկվում է էվոլյուցիայի և, աստիճանաբար փոփոխվելով, լցվում է հասարակական բովանդակությամբ, վերածվելով հասարակական հոգեբանության արտահայտչական ձևերի: Այդպիսի վիճակում էլ հենց ներկայանում են մեզ կենցաղային երգն ու ժողովրդական լիրիկան: Զարգացման տվյալ աստիճանում լիրիկական երգը գեղես միանգամայն զերծ է էպիկա-պատմողական տարրերից:

Եթե լիրիզմի նախնական հոգեկան ֆունկցիան համարենք սկզբնական պրիմիտիվ սուբյեկտիվիզմը, ապա հարկ կլինի պրնդել, որ պատմողական ժանրի առաջնային էությունը հոգեբանա-

կան յուրահատուկ օրչեկտիվիզմն է, որի միջոցով աշխատավորը աշխատանքային պրոցեսում փորձում է միասնական ձևով համակցել ու արտահայտել շրջապատի,— օրչեկտիվ աշխարհի, երևույթներն ու մարդկային հարաբերությունները: Ուստի նախնական լիբրիզմը և էպիկական պատմվածքը՝ հակոտնյաներ են, օժտված միանգամայն տարրեր հասարակական ֆունկցիաներով: Իբրև այդպիսիք, զրանք, զարգացման նախնական-սաղմնային ստադիայում անհամատեղելի են: Հետագայում, սակայն, զարգացման էմպիրիկ պրոցեսի շնորհիվ, հնարավոր է դառնում, որ դրանք աստիճանաբար համատեղվեն, և միայն դրանից հետո,— երկարատև էվոլյուցիայի ընթացքում, ժանրային սինկրետիզմը, ընդլայնելով հոգեբանական իր կուլանները, կարող է գոյություն իրավունք նվաճել, միացնելով և զուգորդելով առակի, կենցաղային երգի, պատմվածքի և դրական այլ ժանրերի տարրերը:

Հոմերոսի ստեղծագործության մեջ զրական բոլոր ժանրերը սինթետիկ կերպով համատեղված են: «Իլիականը» և «Ոդիսականը», յուրաքանչյուրն առանձին վերցրած, ամբողջական սինթետիկ սիստեմներ են, որ ընդգրկում են բոլոր ժանրերը: Սա դժվար չէ ապացուցել. ա) «Իլիականի» մեջ լիրիկական և կենցաղային երգերի ներկայությունը անժխտելի է: Օրինակ, XVIII երգի 567—572 ոտանավորները (Աքիլլեսի վաճանի նկարագրությունը) վերարտադրում են լիրիկական, այդ թվում սպեցիֆիկ աշխատանքային երգը՝ նրա բոլոր առանձնահատկություններով: Հարսանեկան երգի տարրեր են նկատվում նույն XVIII երգի 491—496 տողերում. բ) «Իլիականում» քիչ չեն հղերական երգերը. օրինակ, XIX երգի 285—300, XXII՝ 476—514, XXIV՝ 724—775 տողերում և այլն. գ) «Իլիականում» և «Ոդիսականում» ներկայացված է նաև հեքիաթը. օրինակ, «Ոդիսականի» XV երգի 402—415 տողերում, «Իլիականի» V երգում նկարագրված Դիոմեդեսի ելույթում և այլն. դ) Հոմերոսյան պոեմներում էպիկա-պատմողական տարրերի առկայությունը ակնհեր է, որովհետև դրանք դերազանցապես էպիկական բնույթ ունեն. ե) «Իլիականը» առլեսցուն է դրամատիզմով ու տրագիկ էպիզոդներով: Պատահական չէ, որ Արիստոտելը «Իլիականը» համարել է դրամատիկական երկ: Պատրոկլոսի թաղման տեսարանը և Աքիլլեսի գործողությունները հազեցած են դրամատիզմով: Հեկտորի պատմությունը և նրա դիակի վերադարձը պետք է բնութագրվեն իրրև դրամա. զ) պոեմների բովանդակության մեջ քիչ չեն նաև կոմիկական, սատիրական տարրեր:

Չարսի է նմանվում «Իլիականում» նկարագրված այն տեսարանը, երբ Հեփեստոսը իր մորը՝ Հերային սփոփելուց հետո, սկսում է զվարճացնել աստվածներին: «Իլիականի» այն մասերում, որտեղ Ջեսը ծագրուծանակի է ենթարկում իր կնոջ՝ Հերային, — ցցուն կերպով երևում են սատիրայի տարրերը. է) Կասկածից վեր պետք է համարել նաև հիմնի ներկայությունը, օրինակ, «Իլիականի» I երգում, երբ քուրմ Քրիզը դիմում է Ապոլլոնին (86—89 տողերը):

Վերջապես, անժխտելի է, որ Հոմերոսի ստեղծագործությունում իր արտահայտությունն է գտել նաև նովելի ժանրը: Օրինակ, ոսկեբերան Նեսթորի պատմությունները իր քաջակորով երիտասարդության մասին հանդես են գալիս իբրև ավարտուն նովելներ: Աթենաս աստվածուհու պատմությունը Դիոմեդեսի հոր՝ Տիդեսի առաքինի խիզախությունների մասին իսկական նովել է: Վերջապես, դեսպանական ֆունկցիայով Աքիլլեսի պալատում գտնվող ծերունի Ֆենիքսի պատմությունը հունական հերոս Մելեագրոսի մասին նույնպես պետք է բնութագրվի իբրև նովել:

Հանգամանորեն կանգ չառնելով այդ հարցի հետազոտման վրա, նշենք միայն, որ հոմերոսյան վիպերգությունը կարող է դիտվել որպես զրական ժանրերի անսպառնելի աղբյուր: Ինչո՞ւ բացատրել դա: Որոնք են այդ երևույթի առաջացման հանգամանքները: Անկասկած է, որ զրական ժանրերը՝ առակը, հեքիաթը, լիրիկան և լիրիկական երգերը (օրինակ, հարսանեկան երգերը, ողբը), պատմավածքները, զրամատիկական նկարագրությունները և այլն, ժողովրդական ստեղծագործության մեջ զոյություն ունեցել են նաև Հոմերոսից առաջ: Հայտնվեց Հոմերոսը, բանաստեղծական մեծագույն հանճարը, և նրա ստեղծագործական գիտակցության մեջ տեղ գտան ժողովրդական ստեղծագործության բոլոր ժանրային տարրերը: Դա միասնական գիտակցության մեջ հղացած ստեղծագործական բաղմազանության ինտեգրացիայի պրոցես էր, և այդ ինտեգրացիայի մարմնավորված արգասիքն էին «Իլիականը» և «Ոդիսականը»: Հենց այդպիսի ինտեգրացիայի պրոցեսով պետք է բացատրել տվյալ պոեմներում եղած բոլոր հնարավոր ժանրերի գոյությունը, — այսինքն Հոմերոսյան էպիկայի էնցիկլոպեդիկ բնույթը: Իսկ հետագայում VIII—V և IV դարերում (մ. թ. ա.) տեղի ունեցավ հակադարձ մի պրոցես, այսինքն՝ «Իլիականի» և «Ոդիսականի» զրական-բանաստեղծական բովանդակության դիֆերենցացումը, այլ կերպ՝ հոմերոսյան էպոսի ստեղծագործական տարրերի տարբերացումը, և այդ պատմականորեն ռեալ ու անժխտելի-

հողի վրա դիֆերենցիալ ճանապարհով առաջացան ու զարգացան Հին Հունաստանի գրականության բոլոր ժանրերը—լիրիկան, պատմվածքը, դրաման, պատմությունը, կատակերգությունը և այլն: Այս ասպեկտով քննելով հին հունական գրականության ծագումն ու զարգացումը,—Հոմերոսից հետո բնկած դարաշրջաններում,—կարելի է հաստատել, որ նա (այդ գրականությունը) գրեթե ամբողջապես ներկայացնում էր հոմերոսյան սիստեմի բովանդակության դիֆերենցիաման արդյունքը, որովհետև և՛ դրաման, և՛ լիրիկան, և՛ կատակերգությունը, և՛ պատմվածքը, և՛ հեքիաթը գեներալիտորեն կապված են Հոմերոսի ստեղծագործության հետ: Եվ, ինչպես թվում է մեզ, ակնհերե պետք է համարել այն հղրակացությունը, որ հին հունական գրականությունը,—նրա պատմական և սոցիալական պատճառականության պայմանավորվածությունից անկախ, անխախտորեն կապված է հոմերոսյան ստեղծագործության համապարփակ բովանդակության ինտեգրացիայի ու դիֆերենցացման հետ:

#### ՀՈՄԵՐՈՍԱՆ ԷՊԻԿԱՆ ԻՐՐԵՎ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՍԻՍՏԵՄ

Կարելի է ապացուցել այն դրույթը, որ հին հունական փիլիսոփայությունը, որ ըստ էության բնափիլիսոփայություն էր, իր հիմնական սկզբունքները, զաղափարների դիֆերենցիաման միջոցով, ստացել է հոմերոսյան սիստեմից: Այս առումով պետք է ընդունել, որ հինգերորդ դարի (մ. թ. ա.) և Յոնական դպրոցը, և, որոշ շափով, պլուտարկականները, և էլևատները և փիլիսոփա-ֆիզիկոսները իրենց աշխատություններում կրում էին Հոմերոսի դիֆերենցիաման սկզբունքներից. ա) «Բնության վերաբերյալ ունեցած այն հայացքները,—ասում է էդվարդ Ցելլերը,—որոնցից բխում էր մինչհելլենական դարաշրջանի աստվածապաշտությունը, էթիկայի և խորացվել և գեղարվեստականորեն վերափոխվել էին. աստվածներն իրենց նշանակությամբ բարձրացվել էին բարոյական ուժերի,—մարդկային գործունեության և մարդկային հարաբերությունների իդեալի աստիճանին: Եվ և՛ կրոնը, իբրև այդպիսին, և՛ միստերիաներում, և՛ հրապարակային պաշտամունքում դուրս չեկավ անտրոպոմորֆիկ բազմաստվածության շրջանակներից, ասպա նա, համենայն դեպս, իր մեջ պահպանեց կենսունակ սաղմեր, և բավական հզամ այդ սաղմերը փոքր ինչ զարգացնել, որպեսզի դրանք դուրս բերվեին այդ շրջանակներից... Գիտության նման մի ծառա-

յություն մատուցեց նաև պոեզիան, որը հունական փիլիսոփայութ-  
 թյան ծագման շրջանին նախորդած շորս դարերի բնֆայցրում փար-  
 թամորեն աճեց էպոսի, լիրիկայի և դիդակտիկայի ձևերով, ամփոփեց  
 հունական ցեղերի աստվածաբանական, տիեզերաբանական և էթի-  
 կական հայացքները այնպիսի նկարագրություններում ու ասույթ-  
 ներում, որոնք ժամանակակիցներին և սերունդներին յիշում էին որ-  
 պես հանրահայտ ճշմարտության արտահայտություններ, և այսպիսի  
 սով պոեզիան նոր ձևավորվող փիլիսոփայության համար սահմանեց  
 նախադրյալներ, որոնցից վերջինս մեկնում էր և՛ դրականորեն և՛  
 բանավիճորեն...» (տե՛ս էդ. Յելլեր, Очерки истории греческой  
 философии, стр. 15—17): Սակայն ակներև է, որ «աստվածաբանա-  
 կան, տիեզերաբանական ու էթիկական այդ հայացքները» ամենից  
 առաջ դալիս էին Հոմերոսից և, նրանից անմիջապես հետո, Հեսիո-  
 դեսից: Աստվածաբանական հայացքները, որ, իհարկե, խարսխված  
 էին ժողովրդական աշխարհայացքի տվյալներով, և, հետևապես,  
 երկնքից շէին իջել, այլ իրենց արտահայտությունն էին գտել ամե-  
 նից առաջ Հոմերոսի ստեղծագործության մեջ և Հեսիոդեսի «Թեո-  
 գոնիայում»: Սուրնի այն պնդումը, թե Ջևսը աշխարհի բարոյա-  
 կան կարգուկանոնի միակ ներկայացուցիչն ու պահապանն է և որ  
 տարբերություն կա աստվածային ու մարդկային արդարության  
 միջև (տե՛ս փք. 12, 17 և հաջ., ըստ Յելլերի վկայակոչության) ոչ  
 այլ ինչ է, եթե ոչ Ջևսի նշանակության և ֆունկցիայի վերաբերյալ  
 հոմերոսյան հայացքներից բխող փիլիսոփայական ընդհանրացում:  
 Ավիլին, — աստվածային արդարության մասին հուշակալոր պոետ  
 Թեոդնիտոսի կասկածը, որ պայմանավորված էր գարաշրջանի ոգով,  
 ըստ էության հակադրվում էր հոմերոսյան սկզբունքին, որն ընդու-  
 նում էր այդպիսի արդարության գործուն գոյությունը: Տիեզերաբա-  
 նական հայացքների հիմքում, սովորաբար, դնում են Հեսիոդեսի  
 «Թեոգոնիան»: Սակայն դա այնքան էլ ճիշտ չէ, որովհետև, հակա-  
 ռակ մի քանի դիտնականների կարծիքի, Հեսիոդեսից դեռ շատ ա-  
 ռաջ, Հոմերոսը Պոսիդոնի բերանով ասել է (Իլ., XV 187—191)  
 Τρετς γαρ τέχ κρόνου εἶμ' ἐν ἀνελφεοί, οὐδ' ἔτεκετο Ρεά, Ζεὺς καὶ ἐ, ὦ, τριτα-  
 τος, θελίδης ἐνέροισιν ἀνάσσω, τριχθὰ θε πᾶντα. ὀδῆασται ἕκαστος δ' ἔμμορε  
 τιμῆς αἰσինε. «Մենք ծնվեցինք Կրոնոսից և Ռեևից՝ Էրեք և դրայր,  
 ամպահալած Ջևսը և ես, — երրորդն Հադեսն էր: Աշխարհն ամբողջ  
 բաժանեցինք երեք մասի, ամեն մեկս իր բաժինն առավ...»: Այս  
 գաղափարները հետագայում կրկնել են շատ մտածողներ: Մասնա-  
 վորաբար, Սիրոսացի Ֆերեկիդի այն միտքը, թե Ջևսը, Կրոնոսը

և Խիոնը հանդիսացել են հավերժական նախահիմքեր, բխում է Հոմերոսի և Հեսիոդոսի աշխարհայացքից:

Աստվածներն իրենց սկզբնական ֆունկցիայով, ինչպես այդ թիկը մենք արդեն հիմնավորել ենք, հանդիսացել են բնության մեջ ու կյանքում դործող պատճառականության և նրա հետևանքներին անձնավորված մարմնացումները: Եվ էթի հետազայի հունական ամբողջ փիլիսոփայությունը բնության մեջ և մարդկային կյանքում գործող երևույթների պատճառականությունը. նրա տիեզերական նշանակությամբ այս կամ այլ կերպ արծարծել և հիմնավորել է, ապա պարզ է, որ դա էլ գալիս էր Հոմերոսից և նրա աստվածներից:

Այնուհետև, պատշաճի և անպատշաճի, թույլատրելիի և անթույլատրելիի բնագավառում մարդկային հարաբերությունների կարգավորման աստվածների, այդ թվում նաև հոմերական աստվածների նորմատիվ-էթիկական ֆունկցիայից բխում էին պատժիչ ուժը, պատասխանավությունը և վրեժխնդրությունը: Իսկ հետագայում այդ սկզբունքներն ընկան բարոյա-էթիկական փիլիսոփայության հիմքում: Պատասխանավության և վրեժխնդրության սկզբունքը, անմահության գաղափարի երևան գալու հետ միասին, հղացրեց անդրշիրիմյան կյանքի գաղափարը: Հոմերոսի պատկերացմամբ, Հադեսի թագավորության ստվերների մեջ կտմահու գոյությունը ոչ այլ ինչ է, էթի ոչ կյանքի շարունակությունը, մի հանգամանք, որում շի կարելի չնկատել անմահության սկզբնական, առաջնային ձևը: Հետագայում այդ նույն գաղափարը, արդեն բարդացված ձևով, երևան է գալիս միասնորոշում և օրֆիկների ու Գիոնիսիոսի հևաեորդների մոտ, վերածվելով, այսպես կոչված, հոգիների վերափոխության: Այդ գոկտրինան, խստիվ կապված լինելով երկրային գործերի համար պատժի և պարգևի էթիկա-իրավական ֆունկցիայի հետ, հանդիսանում էր հոգիների վերափոխության սյուլթագորոշյան փիլիսոփայության լրակատար զուգահեռը: Հևաեարար, սյուլթագորականների փիլիսոփայական ուսմունքը ելնում էր Հոմերոսի սիստեմից: Այն «...աշխարհայացքը, որի զեկավար մտքերը,—ասում է էդ. Յելլերը,—հավանաբար բխում էին իր իսկ Պյուլթագորոսից, ամենից առաջ, նկատի ունի կարգն ու ներդաշնակությունը, սրոնց համաձայն առարկաների միակցությունը ձուլված է հրաշալի մի ամբողջության մեջ, տիեզերքի մեջ, և որոնք առանձնապես պարզորոշ հանդես են գալիս երանգների ներդաշնակության և երկնային մարմինների ճիշտ ընթացքի մեջ... Պյու-

Քաղաքականները նկատեցին, որ այդ ներդաշնակութունը խարքսխալած է այն բանի վրա, որ աշխարհում ամեն ինչ տեղագրվում է թվային հարաբերություններով. թիվը, բոս Ֆիլոսոֆի (Փք. II չ Stob Ekl, 16, 20) գաղտնացածը դարձնում է ճանաչելի, իշխում է աստվածային իրերի (այսինքն՝ տիեզերքի) վրա և մարդկանց դործերի՝ երաժշտավյան ու արհեստի վրա, և շի հանդուրժում կեղծիքը» (Յեկեր, ibid, 34—35): Այստեղ նշենք, նախ, մի շափազանց կարևոր հանգամանք. թիվն այստեղ հանդես է գալիս իբրև էթիկա-իրավական կատեգորիա, որ շի հանդուրժում սուտն ու կեղծիքը, այսինքն բացառում է անթույլատրելի դրսևորման հնարավորությունը: Նրան, իբրև սրոշ կատարելիության, գուցադրվում է մարդկային վարքագիծը: Այստեղից դժվար չէ հանել այն եզրակացությունը, որ թիվը մտածվում է իբրև մարդկային վարքագծի մի իդեալ, որ մխտում, արդելում է սոցիալական արատները.— հետևվաբար, թիվը, այդ ասպեկտով, ինչ-որ մի կատարելություն է,— մի բան, որ պահանջում է էթիկական հոգեկան նորմավորման ֆունկցիան: Երկրորդ՝ կարգ ու կանոնը, ներդաշնակութունը, պատշաճը և օրինականորեն ավարտվածը, սրոնցից ծագում էին սլոյթագորականների հայացքները, էթիկական այն կատեգորիաներն են, որ բոս Հոմերոսի; սահմանվել են աստվածների, և, ամենից առաջ, Չևսի, իբրև աշխարհի աիրակալի, օրինականության ու կարգուկանոնի սկզբունքից: Կարգուկանոնն էլ ինքնին ոչ այլ ինչ է, ևթև ոչ էթիկական ներդաշնակություն: Եվ մենք պետք է հակվենք այն եզրակացության, որ սլոյթագորականների քիվը, իբրև կատարելության, ներդաշնակության ու կարգուկանոնի գաղափար, գենետիկորեն կապված է Հոմերոսի աշխարհայացքի հետ:

Քսենոֆանը, որ բնդվել է աստվածների մարդկայնացման դեմ, ի միջի այլոց ուսուցանում էր, որ «Երկիրն առաջացել է ծովից և ժամանակ առ ժամանակ դարձյալ բնիդմվում է ծովի մեջ»: Էմպեդոկլը գտնում էր, որ աշխարհը բաղկացած է անսոփոխ տարրերից (στοιχεῖα), հրից, օդից, ջրից և հողից, սրոնք իրերի արմատներն են: Հաշակավոր փիլիսոփա Թալեսը «ջուրը համարում էր մի նյութ, որից առաջացել է ամեն ինչ և բաղկացած է ամեն ինչից: Նա ասում էր նաև, որ Երկիրը լողում է ջրի վրա, ինչպես մի առշեղ, և դրանով էր բացատրում, որ նա (Երկիրը) կայուն կերպով իր տեղն է գրավում տիեզերքի կենտրոնում..., որ նյութի հետ կապված է գործող մի ուժ, և այդ ուժը նա պատկերացնում էր իբրև մի բան, որ նման է մարդկային ոգուն, և որ ամեն ինչ լեցուն է աստված-

ներով» (Յեւլիեր, *ibid*, էջ 26): Անաբաթիմանդրը հաստատում էր, որ ամեն ինչի սկիզբը անսահմանն է, այսինքն նյութի անվերջանալի զանգվածը, որից գոյացել են բոլոր առարկաները և որտեղ նրանք վերադառնում են իրենց մահից (կործանումից) հետո, միմյանց տուգանք և պատիժ հատուցելով անարդարության համար պատշաճ պահին»: Անաբաթիմանդրի հավաստման հիմքում ընկած է նախ՝ պատժի և պարգևի վերաբերյալ նորմատիվ-էթիկական սիստեմի սկզբունքը, այսինքն Հոմերոսից փոխառած վրեժխնդրության սկզբունքը: Բավական է նկատի առնել Հոմերոսի արտահայտած այս մտքերը.— «Հավերժ անմահ աստվածներին հեշտ կարող եմ ես ընեցնել, կարող եմ ես խոր քնի մեջ սուզել հորձանքն օվկիանոսի, որ սկիզբն է արարչության և գոյության ամեն բանի» («Իլ.», XIV 244—246): «Նրան նույնիսկ համազոր չի Աքեւլիոսն իշխանազոր, ոչ էլ նույնիսկ զորութունը անեզրական օվկիանոսի, որից և ծովն է դուրս բխում, նաև պայծառ աղբյուրներն ու գետերն ամեն, այլև ջրերը խորախոր ջրհորներին» («Իլ.», XXI 195—198),— համոզվելու համար, որ և էմպիոզիկի փիլիսոփայական մտքերը, և Ֆալեսի ու այլոց համապատասխան գրույթը տիեզերքում ջրային տարերքի առաջնության մասին ընդօրինակված են Հոմերոսից, նրա փիլիսոփայական աշխարհըմբռնման դիֆերենցիան միջոցով: Հերակլիտ Եփեսացու մոտ հանդիպում ենք այսպիսի մտքերի. «Այս տիեզերքը բոլորի համար է... նա եղել է հավիտյան և կա և հավիտյան կենդանի հուր կմնա, որ հանդիստ բոցավառվում, հանգիստ էլ հանդուում է... որովհետև ամբողջովին նա հուր է,— և երբ գա, կկշռագատի և կվերցնի իրեն... և ամեն ինչ փոխանակվում է հրի հետ, և հուրը՝ ամեն ինչի, ինչպես ոսկին է փոխանակվում գուլջի և գուլջը՝ ոսկու հետ»: Այս մտքերը բազդատելով Զևսի և կազ Հեփեստոսի մեծ ու ստեղծագործ Ֆունկցիայի հետ,— այսինքն կործանող ու ստեղծող հրի Ֆունկցիայի հետ, կարելի է համոզիչ կերպով հզրակացնել, որ Հերակլիտի փիլիսոփայական սկզբունքը ելնում է Հոմերոսից: Այն թեզը, թե Հոմերոսի դիֆերենցիալ փիլիսոփայական գաղափարները դրված էին հին հունական փիլիսոփայության հիմքում, մինչև սոփիստների երևան գալը, կարելի էր հիմնավորել բազմաթիվ այլ տվյալներով, մեներ, սակայն, կբավարարվենք բերածներով:

Եվ այսպես, Հոմերոսը ոչ միայն մեծ պոետ է, այլև մեծ փիլիսոփա-մտածող: Իսկ ի՞նչ է նրա էպոպեան, եթե ոչ, փիլիսոփայական առումով, դու և նա հասկացութունների օբյեկտիվ բովան-

դակույթյան վիթխարի վերլուծութիւնը: Բայց սուչն գրուելը անսխալ հասկանալու համար պետք է հլնել ժանրերի փիլիսոփայական իմաստից: Գրական ժանրերից յուրաքանչյուրը ինչպիսի հարաբերութեան մեջ է արտաքին աշխարհի հետ. այսպիս՝ լիրիկան, բառի նեղ առումով, զբաղւում է Ես հասկացութեան փիլիսոփայական, բայց լոկ սուբյեկտիւ, բովանդակութեան վերլուծութեամբ: Քիչ է պատահում, երբ քնարերգուն, մնալով լիրիկական իր մտածողութեան ուղեծրում, զրազվելով «լիրիկական արտադրութեամբ», դուրս է գալիս իր սեփական Ես-ի սահմաններից և հարեւանցիորեն հայացք նետում դեպի օբյեկտիւ հարաբերութեանների աշխարհը: Եթէ քնարերգուի մտածողութիւնը երբեմն ըմպում է զգացմունքների ակունքներից, ապա զա տեղի է ունենում սոսկ ինքնադիտման և ներքին սուբյեկտիւ զգացումների (ցավի, լքվածութեան և այլն) տվյալների հիման վրա, որոնք վերարտադրված են լինում նրա էկրանավորվող Ես-ի «հեռագիտակով» կամ «լուսակարգով»:

Լիրիկայի հակադրութեանն է ժողովրդական էպոսը: էպիկական երկը դարավոր պրոցեսի ընթացքում, անցնելով սերնդից-սերունդ իր բովանդակութեանից դուրս է նետում այն ամենը, ինչը տիպական ու օբյեկտիւլ չէ, այլ պատահական է և անձնական: էպոսը հարմարվում է օբյեկտիւլ պատճառականութեան գործողութեանը. ժամանակի դարբնոցում նա ենթարկվում է հզկման, դառնալով մի այնպիսի մեխանիզմ, որ պիտանի է լինի նա և դու հասկացութեանների բովանդակութեան բացահայտման համար:

Այս երկու բեռների միջև իրենց տեղն են զբաղում գրական մյուս բոլոր ժանրերը. զբամայում ու ողբերգութեանում, հավասար սկզբունքով, տրվում է այս աշխարհի բոլոր երեք կեանքի, այն է՝ Ես, դու և նա հասկացութեանների բովանդակութեան վերլուծութեանը: Սոփոկլեսի «էդիպ արքա» ողբերգութեանում հավասարապես ներկայացված են բոլոր երեք ասպեկտները: «Համլետում» նա հասկացութեան զորավոր օբյեկտիւլ վերլուծութեան հետ մեկտեղ ալընհայտորեն երևան է գալիս և իր գոյութեան մասին բարձրաձայն աղաղակում Ես-ը: Այսպիսի հարաբերութեան նկատում ենք նաև առակում, վիպակում և վեպում: Լ. Տոլստոյի երկերում, օբյեկտիւլի հիանալի վերլուծութեան,—նա և Պու հասկացութեանների զարմանալի բաղմազան բովանդակութեան անդերադանցելի բացահայտման հետ մեկտեղ, զուգահեռաբար տրվում է Ես հասկացութեան խորիմաստ վերլուծութեանը, մինչդեռ «Պատերազմ և խաղաղոս-

թյուն» վկայում կարատասի կերպարը՝ բացառապես հեղինակի անհատական Ես-ի բովանդակության բացահայտումն ու վերլուծությունն է:

Իսկ ի՞նչ է, այս տեսակետից, Հոմերոսը: Նրա անմահ էպոպեան հզակի երևույթ է բոլոր ժողովուրդների և բոլոր ժամանակների պատմության մեջ: Նրա անհասանելի մեծությունը հենց այն է, որ նա, ծավալելով իր անհատական բանաստեղծական մտածողության ուժերը՝ անհատական ստեղծագործության հողի վրա, կարողացել է իր բմբունումներից արմատախիլ անել ու կատարելապես դուրս նետել ամեն մի սուբյեկտիվ ինտրոսպեկցիա, — իր սեփական Ես-ի մասին ազազակող ամեն մի, թևիուղ ամենասաննշան, ձայն, և դրա փոխարեն իր համապարփակ-վիթխարի բանականության ամբողջ ճիգերն ուղղել օբյեկտիվի արտացոլմանը, օվկիանոսի պես անհատակ և տիեզերքի նման անհղբական Դու և Ես փրիխոսոփայորեն ընկալվող հասկացությունների վերլուծությանը:

Ճակատագիրը զրկել էր նրան տեսողությունից և արևի լուսնից: Բայց, կույր լինելով հանդերձ, նա ալիլի պաժառ և ավելի խորն էր տեսնում, քան նրա դարաշրջանի մարդկությունը ամբողջությամբ վերցրած: Իր գորավոր բանականության ամենատես աչքերով նա թափանցում էր օբյեկտիվ աշխարհի անքննիխ խորքերը և վերարտադրում այդ աշխարհը այնպես, ինչպես նա կա, այլ ոչ թե այնպես, ինչպես նա կարող էր ներկայանալ մի որևէ Ես-ի սուբյեկտիվ հայացքին: Զգացումները նա օգտագործում էր սուբյեկտիվ սասկեկտներից զտված վիճակում: Թևպետ կյանքի մայրամուտին նա զրկվեց տեսողական ընկալման հնարավորությունից, բայց տեսունակ եղած ժամանակ նա բավականաչափ պաշար կուտակեց այդ զգացումների համար, որպեսզի դրանց հիման վրա ստեղծի այնպիսի մի մտածողություն, որն ընդգրկեր ամբողջ տիեզերքը:

Հոմերոսի համար զգացումը օբյեկտիվ նյութ էր աշխարհի օբյեկտիվ տվյալների վերամշակման համար: Նրա մտածողությունը, որ սնունդ էր առնում զգացումների այգպիսի տվյալներից, վերածվեց օբյեկտիվ աշխարհի, Դու և Ես հասկացությունների մեջ ամփոփված հասարակական-օբյեկտիվ բովանդակության վերլուծական ճանաչման մի ապարատի: Այդ հասկացությունների մեջ նա այնպիսի բազմահարուստ բովանդակություն նկատեց, որն ամփոփում էր ամբողջ տիեզերքը, ամբողջ օբյեկտիվ աշխարհը, դեռ ավելին, դա նույնիսկ գերազանցում էր ամբողջ տիեզերքը:

«րովհետև իրապես գոյություն ունեցողին նա համակցում էր նաև պոտենցիալ-հնարավորն ու դյուցազնականը: Նա ելնում էր զգացումների օբյեկտիվ տվյալներից և նույնպիսի օբյեկտիվ մտածողութայն ֆունկցիայից: Հոմերոսի համար իրապես, սուբստանցիոնալ և անտարակուսելի վիճակում, գոյություն ունեին Օլիմպոսը, Իդա լեռը, տրոյական հարթավայրը, որտեղ արյունահեղ ճակատամարտերում քայացիները բախվում էին տրոյացիների հետ,—Տրովը, Պոնտոսը, քաղաքները, կղզիները, Հունաստանը, Երկիրը, աստղային երկինքը և օվկիանոսը: Անսահման հուսմանը և կյանքին լավատեսորեն նայող Հոմերոսը, ելնելով օբյեկտիվ զգացումներից և դրանց վրա հիմնված օբյեկտիվորեն ճանաչող մտածողությունից, հասարակությունը և նրա արտադրական գործունեությունը դիտում էր իբրև ուսուցիչ գոյություն և անհերքելի, հավերժ շարժման մեջ գտնվող մի կեցություն:

### ՀՈՄԵՐՈՍԻ ԷՊԻԿԱՆ ԻՐՐԵՎ ԿՈՆԿՐԵՏ ԳԻՏԱԿԱՆ ՍԻՍՏԵՄ

Անտիկ հնագրքը հիմք ունի, իհարկե, հոմերոսյան պոեմները համարելու ընդարձակ մի հանրագիտարան, որն ընդգրկում և ամփոփում էր կրոնական հավատալիքներ, իրավական սկզբունքներ, բնագիտական պրոբլեմների աղբյուրներ, աշխարհագրական և աստղաբաշխական գիտելիքներ: Կլասիկ հնագրքի ժողովուրդները մեծ կուլյրի սակզծագործությունները համարում էին իմաստության ու փիլիսոփայության անսպառելի օվկիանոս: Մասնապես գիտնական Կրատեսը և նրա դպրոցը քարոզում էին, որ Հոմերոսը ստեղծել է էթիկայի սիստեմ, որ նրա երկերում գոյություն ունի դաստիարակչական-մանկավարժական և լուսավորչակալի դադափարներ ի մի ամբողջ սիստեմ (διδασκαλία) և որ Ֆիդիլիս-մաթեմատիկական գիտելիքների բոլոր հիմնական նվաճումները գալիս են Հոմերոսից:

Վերածնության դարաշրջանում մի շարք գիտնականներ փորձում էին հոմերոսյան պոեմները և դրանց հերոսական կերպարները մեկնաբանել այլաբանորեն, քրիստոնեական, աստվածաբանական ուսմունքի ասպեկտով: Բայց եթե մի կողմ թողնենք այդ բնույթի բոլոր մեկնաբանությունները և անմիջապես դիմենք պոեմների մեջ ամփոփված տվյալներին, ապա կարելի է հանդել հետևյալ եզրակացություններին. 1. Հոմերոսը հունական առաջին թեոգոնիստն է: «Իլիականում» և «Ոդիսականում» ներկայացված է ան-

տիկ աշխարհի դիցաբանությունն, իր գեղարվեստական մեկնաբանութեամբ: Հոմերական թեոգոնիայի սխտեմը գիտութեան մեջ համեմատվում է Հեսիոդի սիթեոգոնիայի հետ, որ ստեղծվել է հետագայում. 2. Հոմերոսը տիրապետում է աշխարհագրական ընդարձակ գիտելիքներին, որի սխտեմատիկան կարող է նրան ներկայացնել իբրև իր դարաշրջանի խոշոր և հեղինակավոր աշխարհագետ: Միայն «Ելիականում» հիշատակվում են հարյուրավոր տեղագրական և աշխարհագրական վայրեր (լեռներ, գետեր, աղբյուրներ, ծովեր, լճեր, երկրներ ու քաղաքներ),— իրենց հանգամանալից նրկարագրութեամբ: Զափազանց ընդարձակ է և գիտական մեծ արժեք է ներկայացնում հոմերական տոպոնիմիկան, որի մշակման վրա ջանասիրարար աշխատել են տասնյակ գիտնական-հետազոտողներ: Հիմնվելով այդ տվյալների վրա, հաստատորեն կարելի է ասել, որ հոմերոսյան պոեմներում իր լիակատար արտացոլումն է գտել դարաշրջանի գիտական աշխարհագրությունը: «Ելիականում» և «Ողիսականում» արված է միջերկրածովյան և Մերձավոր արևելքի շատ ժողովուրդների ու ցեղերի զարմանալի մանրամասն նկարագրությունը:

3. Հոմերոսի ազգագրական գիտելիքները, տասնյակ ժողովուրդների և ցեղերի բարքերի, սովորութիւնների և բնավորութեան մանրակրկիտ նկարագրութեանները, ըստ էթիկական հատկանիշների, հիմք են տալիս ասելու, որ հոմերոսյան պոեմները հնագույն ազգագրութեան հարուստ աղբյուր են. 4. «Ելիականում» մենք բազմաթիւ տվյալներ ու տեղեկութեաններ ենք գտնում երկրի, արեգակի, աստղերի, երկնքի և առհասարակ տիեզերքի մասին: Այստեղ ևս մենք տեսնում ենք հոմերական սպեցիֆիկ տիեզերագիտութեանը: 5. Հոմերոսը նուրբ հոգեբան է: Նրա հերոսների կերպարները, վարքագիծը՝ բարձր իրադրութեաններում, կրքերն ու հոգեկան այլ դրսևորումները նկարագրված են հոգեբանի հմտութեամբ և համողութեամբ: Եւ քանի որ ճշմարիտ է այն պնդումը, որ ամեն մի գեղարվեստական երկ, եթե հոգեբանական նրբութեամբ է նկարագրում իր հերոսներին, հանդիսանում է հոգեբանութեան կոնկրետ տրակտատ, ապա հոմերոսյան պոեմները նույնպես պետք է դիտվեն իբրև հերոսների կոնկրետ հոգեբանութեան տրակտատներ: 6. Հոմերոսը, սակայն, ոչ միայն մեծ հոգեբան է ու սրտի մասնագետ: Նա զարմանալի հմտութեամբ է նկարագրում մարդու և կենդանու օրգանիզմի ֆիզիոլոգիան ու անատոմիան: Այսպիսով, նա հանդես է գալիս նաև իբրև դարաշրջանի ֆիզիոլոգ:

Չսահմանափակվելով այսքանով, մենք կարող ենք ելնել նաև այն եզրակացությունից, որ Հոմերոսի ստեղծագործության մեջ արտացոլված է նաև արամարանական գիտությունը:

Տրամաբանությունը, իբրև տեսական դիսցիպլինա, առաջին անգամ մշակել է Արիստոտելը, բայց էմպիրիկ արամարանությունը, իբրև մարդկանց գիտակցության մեջ գործող մտածողության մեթոդների միակցություն, իհարկև, գոյություն է ունեցել նաև առաջիններում: Հոմերոսը իր պոեմներում ծավալում է հենց այդպիսի, ճանաչողական արվեստի բարձր աստիճանին հասցրած էմպիրիկ արամարանության սխեմներ:

Իլլուստրացիայի նպատակով այստեղ մենք մեթոդիկ կոնստրուկցիաներ հոմերոսյան հասկացություններին և մտահանգման պրոցեսին վերաբերող մի քանի հարցեր:

Պոեմներում օգտագործված են երկու կատեգորիայի հասկացություններ. հասարակ, սովորական հասկացություններ և բացառիկ, հատուկ ընդգծված հասկացություններ: Հոմերոսը առաջին կատեգորիայի շարքն է դասում այն բոլոր հասկացությունները, որոնք նշանակում են սովորական առարկաներ և հնչում են ամեն մեկի շուրջը. օրինակ չափոս ըստ Հոմերոսի նշանակում է պղինձ, մետաղ և այն ամենը, ինչ պատրաստված է մետաղից (ամանեղեն, զենք, կացին և այլն): չափոս-բաղի, դիոս-կալից պատրաստված զինու. դավաթ, զանազան իրեր պահելու համար, քիոս-բուրբ, թաղիք, շոպ-շուն, դամիո, անամոթ, շոպեդ-շան կաշի, Եծրդ-թամք, բաղկաթոս, Զլոս-տառապանք, ցալ, ադիտ, արտոն-թյուն և այլն: Հոմերոսն այս և նման հազարավոր հասկացություններ գործածում է գրանց սովորական նշանակություններ, ըստ որում նա տալիս է գրանց սովորական արամարանական սահմանումը (definitio): Այսպես, Ելիականի՝ 1 կողի երկրորդ տողում ասված է. η μῦρ᾽ Ἀΐαοιοτ ἄλγε εἰδαεν) — որ արալանց մատնեց անթիվ աղեաների: Հեղինակի մտածողության մեջ այս հասկացությունն արտահայտված է սովորական սահմանումով: Հասկացությունների այս, չափազանց ընդարձակ կատեգորիայի նկատմամբ Հոմերոսը խիստ հետազոտական է եղել այն իմաստով, որ շարունակ օգտվել է գրանց այնպիսի ծավալից ու բովանդակությունից, որոնք ժողովրդական մտածողության մեջ կազմում են այդ արտահայտությունների միջին թվաբանականը:

Այլ պատկեր են ներկայացնում երկրորդ կատեգորիայի հասկացությունները: Սրանք ըստ հեղինակի, կոչված են կարևոր գեր

կատարելու գեղարվեստական ստեղծագործության բնագավառում: Այդ հասկացությունները, որակական իմաստով ընդունում են այնպիսի արտակարգ չափազանցված ձևեր, որոնք, կորցնելով իրենց բնական հատկանիշները, դառնում են գերբնական և, այդ ընդլայնված ասպեկտով. արդեն վերածվում են աստվածային մարմնավորումների: Բերինք մի քանի այդպիսի հասկացություններ, յաւուճ — օրենք, արդարութուն, օրինականութուն, արդարութուն, բանականութուն, խորհուրդ. արքա (պետություն) — մաս, բաժին, վիճակ, բախտ. արքայ-հարս, ջահել կին, ջուր-վեճ, դժտություն, անհամաձայնություն, չարչար-սքանչելի, գեղեցկություն, շնորհակալություն. փոփոխություն, երկուց. շախ (դի) — հող. սքոճ քուն, կյանք, կենսական ուժ. շաճ — նիհար. շաճոճ — շան հայացքով և այլն:

Հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ Հոմերոսի բանաստեղծական կոնցեպցիայում գերակշռողը դեդուկտիվ մտածողության սկզբունքն է:

Բանաստեղծի պոեմներում իրագործված են այսպես կոչված անմիջական եզրափակման սկզբունքները, որոնք օգտագործվել են շատ հաճախ և գրեթե ամեն քայլափոխում: Օրինակ, «Իլիականում» գերի վերցված Քրիզոհու շուրջ Ագամեմնոնի և Աքիլլեսի վեճը (I երգ) ղգալի մասով բաղկացած է անմիջական մտահանգման սրոցեսներից: Անդրոմաքեի հետ Հեկտորի հրաժեշտի տեսարանը (IV երգ), Պատրոկլոսի պատմությունը քայքայական բանակի վիճակի մասին (XVII երգի սկիզբը), Աքիլլեսի հանդիպումը էնիասի հետ և նրանց երկախոսությունը (XX երգ) և այլն հաճախ միջնորդավորվում են անմիջական եզրափակության սրոցեսներով:

Այս հանգամանքը, որ սովորաբար հատուկ է մարդկային ամեն մի խոսքի կառուցվածքին, սոսկ հոմերական մտածողության բնորոշ առանձնահատկությունը չէ: Իր հիմնական կառուցվածքներում Հոմերոսը գիմում է դեդուկցիայի հողը եղանակին, այսինքն մասնավորը ենթարկվում է ընդհանուր կանոնին, ստեղծելով մասնավոր դատողության պատճառականության խստիվ պայմանավորվածությունը ընդհանուրից, — ճշմարտության հիմնագրող սկզբունքից, ուստի և հոմերոսյան մտածողությունը պետք է բնութագրվի իբրև գերազանցապես դեդուկտիվ մտածողություն: «Իլիականը» սկսվում է հիանալի ձևակերպված դեդուկցիայով, համաձայն որի տրովական պատերազմի բոլոր ողբերգական ու աղետաբեր իրադարձությունները բխում են գլխավոր հիմնագրող պատճառից:

## (Զևսի կամքով դա կատարվեց)

Եթե դատելու լինենք այս դեղուկցիայի տեսակետից, ապա կարելի է ասել, որ պոեմի գեղարվեստական շնչքը բարձրանում է պատերազմի իրադարձություններին վերաբերող մասնավոր դատողությունների տրամաբանական հետևությունների վրա, իր հիմքում ունենալով գլխավոր ընդհանուր նախադրյալը՝ Զևսի կամքի պատճառական-հիմնադիր ուժը:

Բայց և այս գեղուկցիան, որի շարադրանքից էլ սկսվում է «Իլիականը», այն գերագույն, վճռական նախադրյալը չէ, որի գործողությունները, ըստ հեղինակի դիցաբանական աշխարհըմբռնման, պայմանավորված է ամեն ինչ: Կա նաև այլ, ավելի ուժեղ և համապարփակ մի սկզբունք, որ գրավում է տրամաբանական մտածողության դագաթը և որը Հոմերոսի մոտ կնթաղվում է իբրև ակնհայտ մի բան, որ ընկած է բոլոր իրադարձությունների հիմքում: Այդպիսի անդրովելի մի սկզբունք է հանդիսանում ճակատագրի ուժը, Μοίρα: «Իլիականի» և «Ոդիսականի» հանգամանալից հոգեբանական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ տեղի ունեցող ամեն ինչ (մահականացումների և անմահների, այդ թվում նաև հենց իր՝ Զևսի գործողությունները), իր բոլոր զուգորդություններով հանդերձ, մտածվում է իբրև մի բան, որ անխուսափելիորեն պայմանավորված է ճակատագրով: Հետևաբար՝ Հոմերոսի աշխարհայացքը, հենվելով մտածողության գեղուկտիվ մեթոդի վրա, գոյությունը, իրերը և ամեն ինչ բխեցնում է ճակատագրից: Այստեղ մենք գործունենք ունիվերսալ գեղուկցիայի հետ, որ աստվածային ու մարդկային հարաբերությունների ամբողջ աշխարհը բխեցնում է մեկ ընդհանուր նախադրյալից—ճակատագրի ուժից.—իսկ հոմերոսյան մտքի բուն ուղղությունը պետք է բնութագրվի իբրև գեղուկտիվ-մոնիստական ուղղություն: Հիմնադրող այդ գեղուկցիաներից բացի, վերլուծության միջոցով բացահայտվում են նաև գործադրության նեղ շառավիղ ունեցող շատ այլ գեղուկցիաներ. ա) Ագամեմնոնը իր պահանջը, որ վերադարձվող Քրիզոսի փոխարեն իրեն մի այլ գերուհի տան, գեղուկտիվ հղանակով բխեցնում է այն ընդհանուր դրույթից, որ ամոթալի ու անթույլատրելի մի բան կլինի, եթե աքայական բոլոր դուրսադրումները իրենց վրաններում ունենան նազելի գերուհիներ, իսկ ինքը՝ ժողովուրդների թագավորն ու գլխավոր հրամանատարը, զուրկ լինի այդ շնորհից («Իլիական» I

երգ). բ) Աքիլլեսը, առարկելով Ագամեմնոնի պահանջներին, իր նկատառումները զեղուկտիվ հղանակով բխեցնում է ընդհանուր այն նախադրյալից, որ ընծան վերագարձման ենթակա չէ, իսկ պարգևը պարզևատրվողից հոտ պահանջելը ամոթալի է («Իլ.», I երգ). գ) Ագամեմնոնը, հիմնավորելով տրոլացիների դեմ ուղմական գործողութլունները զաղարեցնելու և անմիջապես փախուստի գիմհլու իր առաջարկը, ելնում էր այն զեղուկցիայից, որ նենգամիտ Կրոնոսյան Զևսը խաբել է աքայացիներին, հարկաղրելով, որ նրանք արշավանրի դուրս գան, մինչդեռ հաղթանակը շնորհում է տրոլացիներին («Իլ.», IX երգի սկիզբը): դ) Ողիսեսը, հանգստացնելով հուզված բանակին և միաժամանակ առարկելով Թերսիդեսսին, ուղմական գործողութլունները շարունակելու վերաբերյալ իր համառ պահանջը զեղուկտիվ հղանակով բխեցնում էր գուշակ Քալխասի այն հղրակացութլունից, որ հուվանավորող աստվածների կամքը իրենց զորավիզը կլինի այդ պայքարում («Իլ.», II երգ). ե) Պատրոկլոսի մահվան համար թշնամուց դաժանաբար վրեժխրնղիր լինելու վերաբերյալ իր բոլոր դատողութլունները Աքիլլեսը զեղուկտիվ հղանակով բխեցնում էր այն ընդհանուր նախադրյալից, որ մեռած ընկերոջը պատշաճը պետք է հատուցել («Իլ.», XXI—XXII երգեր). զ) Պերիամոս թագավորը իր կին Հեկաբեի հետ ունեցած վեճի ժամանակ, Աքիլլեսի վրանը մեկնելու և Հեկտորի մարմինը հոտ գնելու վերարհրյալ իր դատողութլունները զեղուկտիվ մեթողով բխեցնում էր այն ընդհանուր գրուլթից, որ դա Զևսի կամքն է («Իլ.», XXIV երգ) և այլն:

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ Հոմերոսը իր ստեղծագործութլունը գերազանցապես կառուցում է զեղուկցիայի վրա: Հոմերոսի դարաշրջանում հասարակական-մարդկային կյանքի բոլոր երևուլթները մտածվում էին իբրև ճակատագրով պայմանավորված անխուսափելիութլուն: Ճակատագրական անխուսափելիութլամբ էին ծագում ու զարդանում ժողովրդի կյանքում տեղի ունեցող տնտեսական, բարոյական և իրավական երևուլթներն ու իրադարձութլունները,— ոճիրները, հատուցումը և վրեժխրնղրութլունը: Ճակատագրով պայմանավորված պատճառականութլունից բացի, Հոմերոսը ստեղծում է նաև այնպիսի պատճառականութլուն, որը ծագում է աստվածների, առանձնապես Զևսի, կամքից: Մարդիկ, հերոսները և նրանց գործունեութլունը հավասարապես ենթարկվում են այդ պատճառականութլանը, թեև աստվածներն իրենց գործողութլուններով միաժամանակ ենթարկվում են նաև ճակատագրին: Մարդ-

կանց վրա տարածվող աստվածների իշխանությունը ամենևին էլ անսահմանափակ բնույթ չի կրում. հերոսները, դուռազուհները և աստվածները հաճախ բողբոբում են այդ իշխանության դեմ և մերկացնում այն, ինչպես այդ տեսնում ենք Ադամեմնոնի, Աքիլլեսի, Ալյասի, Մենելալոսի և այլոց դործողություններից:

Եթե բնությունը, որ ճակատագիրը ինքնին ներկայացնում է կոնկրետ բովանդակությունից զուրկ որոշ արատակցիա, վերացական մի գաղափար և որ աստվածներն իրենց դործունեության բնթացքում ենթարկված են եղել այդ մշուշապատ, բովանդակազուրկ ուժին, ապա դժվար չէ եզրակացնել, որ համերական աստվածները դուռազուհական այնպիսի էակներ են, որոնց բացարձակ ուժ և իշխանություն չի տրված: Ավելին, նրանք բոլոր մարդկայնացած են, իսկ իրենց բարքերի ու պահանջմունքների ակասկետից բոլորովին նյութականացված, դեպի զգայական կյանքն ուղղված ակնհերձ գոտումով:

«Իլիականի» և «Ոդիսականի» բովանդակության հոգեբանական մեկնաբանությունը կարող է ցույց տալ, որ Հոմերոսը, իր փիլիսոփայական էությունը, պաշտպանում է երկրային զգայական կյանքի առաջնությունը և, որպես այդպիսին, բավականին մերձենում է մատերիալիստական առողջ աշխարհզգացմանը: Սրա հետ միաժամանակ, վերոհիշյալի հիման վրա, չի կարելի բացասել, որ գիտա-փիլիսոփայական դիտելիքների ակունքներն, առհասարակ, տանում են դեպի մեծ ծերունին, դեպի Հոմերոսը:

## ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ ՊՈՆՄՆԵՐԻ ԿՈՄՊՈԶԻՑԻԱՆ

Մենք դեռ չունենք «կոմպոզիցիա» հասկացության համար մըշակված դիտական այնպիսի սահմանում, որը հավասարապես պիտանի լիներ ստեղծագործության բոլոր ասպարեզներում՝ և՛ դիտության, և՛ փիլիսոփայության, և՛ երաժշտության, և՛ կերպարվեստի, և՛ գեղարվեստական գրականության համար: Այսպիսի սահմանումներն, օրինակ, ինչպես «ամբողջի ներդաշնակություն», կամ «բովանդակության ու ձևի միասնություն» խիստ ընդհանուր են և կոնկրետ ոչինչ չեն տալիս: Մրջյունը իր օրգանիզմի ամբողջությամբ և իր շարժումների սիստեմով կարող է համարվել և «ամբողջի ներդաշնակություն» և, որոշ իմաստով, «ձևի ու բովանդակության միասնություն»: Երկրագունդը, իբրև երկնային մարմին, արեգակնային համակարգության մեջ զրաված իր դիրքով և տա-

րածութեան մեջ իր ընթացքի հատկանիշներով կարող է ընդունվել և՛ իբրև «ամբողջի ներդաշնակութուն» և որոշ իմաստով «բովանդակութեան ու ձևի միասնութուն»: Այնուամենայնիվ, ո՛չ մըրջունին և ո՛չ էլ երկրագնդին «կոմպոզիցա» հասկացութեան ըստ ամենայնի սազական չէ: Նվ՛ մենք գտնում ենք, որ կոմպոզիցիան փաստորեն և մտովի իրականացված այնպիսի մի զաղափար է, երբ նրա բոլոր մասերը, օրգանապես կապված լինելով միմյանց հետ, կազմում են արամաբանական մեկ ամբողջութուն, արամաբանական միասնութուն: Դժվար չէ ապացուցել, որ այս ֆորմուլայով կարելի կլինի արտահայտել ստեղծագործութեան բոլոր բնագավառների՝ գիտութեան, փիլիսոփայութեան, կերպարվեստի, գեղարվեստական գրականութեան և այլն, երկերի կոմպոզիցիոն էությունը: Օղտվելով այդ նույն սահմանումից, կարելի է բացահայտել հոմերոսյան էպոպեայի բուն կոմպոզիցիան:

Նեղինակի գեկլարացիան իր երկի կոմպոզիցիայի մասին, իբրև էմպիրիկ գնահատականի արդյունք, հավանաբար, էական նըշանակութուն ունենալ չի կարող: Իսկ «Իլիականի» առաջին տողերում շոմերոսը Աքիլլեսի զայրույթը հռչակում է իբրև իր պատմվածքի առարկան: Բայց այդ զայրույթը, թեկուզ և հանդիսանում է գործողութեան զարգացման ու ծավալման կարևորագույն զսպանակը, չի սպառում և չի ընդգրկում էպոպեայի ամբողջ բովանդակությունը, հետևաբար, լոկ այդ զայրույթով չի բացատրվում նրա հիմնական կոմպոզիցիան: Ճիշտ այդպես էլ «Ոդիսականի» առաջին տողերում բերված գեկլարացիան չի արտահայտում նրա բուն բովանդակությունը: Այդ երկերի կոմպոզիցիայի ճիշտ գնահատականը տալու համար ամենից առաջ պետք է պատասխանել այս երկու հարցին. «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» միասին վերցրած ներկայացնո՞ւմ են, արդյոք, բանաստեղծական անբաժանելի մի երկ, միմյանց հետ օրգանապես կապված բանաստեղծական միասնական կոնցեպցիա: Թե՞ դրանցից յուրաքանչյուրը բանաստեղծական ինքնուրույն երկ է: Այդ հարցերից առաջինին մենք պետք է դրական պատասխան տանք, մերժելով երկրորդն ըստ էության: Թեպետ պոեմներում նկատվում են ոճական բնույթի տարբերություններ, չնայած դրանց մեջ եղած տարբեր էպիկական սկզբունքների կիրառմանը, չնայած քերականական ձևվերի, ինչպես նաև վերացական հասկացութեանների օգտագործման մեջ և մի շարք այլ դեպքերում նույնպես նկատվում են տարբերություններ (օրինակ, երկաթի օգտագործման եղանակների և

ծավալի, աստվածների ֆունկցիաների վերաբերյալ և այլն), մենք անժխտելի ենք համարում այն թեզը, որ «Ելիականն» ու «Ողիսականը» ոչ թե հերկու ինքնուրույն, տարանջատ բանաստեղծական կոնցեպցիաներ են, այլ միասնական ու անբաժանելի բանաստեղծական մեկ հրկ, տրամաբանորեն և օրգանապես միաձուլվ մեկ կոմպոզիցիա,—բայտ որում «Ելիականը» կազմում է միասնական, անբաժանելի էպոպեայի առաջին մասը, իսկ «Ողիսականը»—երկրորդ:

Համաձայն կոմպոզիցիայի հասկացությունից վերևում սահմանված բանաձևի, էպոպեայի համար իբրև միասնական և անբաժանելի կոմպոզիցիա է ծառայել հելենական հանճարի—պատերազմի և խաղաղության հերոսի զաղափարի փաստական մաքրման վրդույնն ու իրականացումը, բայտ որում հենց այնպիսի մի մարմնավորում, որի բոլոր մասերը, օրգանապես կապված լինելով միմյանց հետ, դիտվում են որպես տրամաբանական մեկ ամբողջություն: Ճիշտ այնպես, ինչպես Լ. Տոլստոյի «Պատերազմ ու խաղաղություն» մեծ վեպի բոլոր մասերը կազմում են տրամաբանական մեկ ամբողջություն, անբաժանելի մեկ էպոպեա, խարսխված միասնական կոմպոզիցիայի վրա, ճիշտ այնպես, ինչպես Դանթեի «Աստվածային կատակերգություն» բոլոր երեք մասերը (Դոժիս, Քավարան և Արքայություն) իրենց միասնական կոմպոզիցիայով կազմում են տրամաբանորեն անբաժանելի միասնական մեկ հրկ, այնպես էլ Հոմերոսի պոեմները՝ «Ելիականը» և «Ողիսականը» իրենց կոմպոզիցիոն էություններ կազմում են միասնական, անբաժանելի մի հրկ, հրկու մասից բաղկացած միասնական մեկ էպոպեա:

Համաշխարհային դրականության մեջ չկա մի այլ հրկ, որն այնպիսի բացահայտ համաշափություն մեջ գտնվեր հոմերոսյան էպոպեայի հետ, ինչպես Լ. Տոլստոյի «Պատերազմ և խաղաղությունը»: Ինքնին հասկանալի է, որ խոսքն այստեղ սոսկ կոմպոզիցիոն և ֆորմալ համաշափության մասին է և ոչ միանգամայն տարբեր, հետևաբար և անհամեմատելի դարաշրջանների, անհամեմատելի հասարակական հարաբերությունների նկարագրության ու էության մասին: Լ. Տոլստոյը իր վեպում, միասնական էպոպեայի ձևի միջ, ներկայացրել է պատմական իրադարձությունների նկարագրությունը և այդ ֆոնի վրա կերտել պատմական գործիչներ Ալեքսանդր I, Նապոլեոնի, Կուտուզովի, Սպիրանսկու և ուրիշների կերպարները և, այդ առնչությամբ, ռուս իրականության ներկայացուցիչների՝ Անդրեյ Բալկոնսկու, Կարատանի և բազմաթիվ այլ

պերսոնաժների և, գերազանցապես, ռուս ժողովրդի և մարդկանց, իբրև կյանքի կոնկրետիվ գործչի, կերպարները:

Արվեստագետի հանճարը վեպի մեջ ներկայացրել է Ռուսաստանի կալվածատիրական ու գյուղացիական խաղաղ կյանքի վիթխարի պատկերը, պատմական և ռազմական իրադարձությունների ընդհանուր կապի մեջ: Վեպը զեղարվեստական անդուգական ուժով վերարտադրում է 1805—1807 թթ. Ռուսաստանի սահմաններից դուրս, արտասահմանում, ծավալված ռազմական գործողությունները և 1812 թ. Հայրենական պատերազմի իրադարձությունները: Այսպիսով, Լ. Տոլստոյի էպոպեան ընդգրկում է բավականին ընդարձակ պատմական մի ժամանակաշրջան, որ զբաղեցնում է 1805 թվականից ընդհուպ մինչև դեկաբրիստների ապստամբության նախօրեին: Վեպի էպիկական գործողությունը պտուղտ է դալիս երկու կենտրոնների շուրջը. ա) դարաշրջանի ռազմական իրադարձությունների և բ) դարաշրջանի խաղաղ կյանքի հասարակական և ընտանեկան-կենցաղային հարաբերությունների շուրջը: Վեպում նրկարագրված իրադարձությունները, — 559 գործող անձանց վարքագծի պատկերմամբ հանդերձ, — տեղադրված են հիշյալ երկու կոմպոզիցիոն կենտրոնների շուրջը ներհյուսվող գծերի կամ կոնցենարիկ շրջագծերի սկզբունքով: Միանգամայն համանման է նաև հոմերոսյան էպոպեայի կառուցվածքը, որ Լ. Տոլստոյի վեպի նման, նույնպես կարող է կոչվել «Պատերազմ և խաղաղություն»: Հոմերոսի նկարագրած իրադարձությունները տեղադրվել և պտուղտ են դալիս նույնպես երկու կենտրոնների շուրջը, որոնք միասնական կոմպոզիցիայի անխորտակ կովաններն են, այն է՝ բացահայտել հելլենական աղգային հանճարը՝ հանձինս պատերազմի և խաղաղության հերոսների: Որպես ձգողականուրյան առաջին այդպիսի կենտրոն հանդիսանում են Տրովական հարթավայրում և Տրովի պարիսպների մոտ ծավալված ռազմական գործողությունները իրենց զեղարվեստական-բանաստեղծական նկարագրություններով, և այդ իրադարձությունների կապակցությամբ, բազմապիսի ռազմա-քաղաքական և հասարակական իրադրությունները, ինչպես նաև ավելի քան 500 գործող անձանց, այդ թվում և «ժողովրդի հովիվներ» Ազամեմնոնի, Աբիլլեսի, Ոդիսևսի, Մենելավոսի, Պիլոսցի ծերուկ նեսթորի, Դիոմեդեսի, Իդոմենեսի, Մեծն Այասի, արագավազ Այասի, Պերիամոսի, Հեկտորի, Պարիսի, Հելենի, Գլավկոսի, Սարպեդոնի, Պոլիդամասի և շատ այլոց կերպարները: Զգողականության երկրորդ կենտրոնում ներկայացված են հելլենական հերոսների

խաղաղ կյանքը Ողիսևսի հայրենիքում, վերջինիս թափառումները-  
այստեղ նկարագրված են բաղմախիվ իրական և հերթաթային (դու-  
շազնական) իրադրութուններ և հարյուրավոր գործող կերպարներ  
ու առասպելական էակներ: Պոեմում իրադարձութունների նկարա-  
գրութունները վերարտադրված են ոչ թե հյուսվող գծերի կամ կոն-  
ցենտրիկ շրջանադժերի սկզբունքով, ինչպես Լ. Տոյստոյի վիպում,  
այլ գծային հաջորդականության սկզբունքով: Հոմերոսյան էպոպե-  
այի և նրա կոմպոզիցիայի այսպիսի մեկնաբանության ճշտութունը  
հաստատվում է նրա երկու մասերի՝ «Իլիականի» և «Ողիսականի»  
ամբողջ բովանդակությամբ, մասեր, որ կազմում են ներդաշնակո-  
րեն կառուցված մեկ անբաժանելի ամբողջութուն: Ի պարզաբա-  
նումն այս տեսակետի, կարելի է բերել նաև հետևյալ նկատառում-  
ները. ա) որ «Իլիականն» ու «Ողիսականը» կազմում են կոմպո-  
զիցիոն անտրոհելի մեկ միասնութուն, հաստատվում է, առաջին,  
«Ողիսականի» հերոսի, այսինքն՝ Ողիսևսի կերպարի զարգացման  
հանգամանքներով. չէ՞ որ այդ բնավորութունը հիմնավորված է և  
զրա նկարագրի գլխավոր գծերը վերարտադրված են «Իլիա-  
կանում», իսկ այդ բազմամուտ և խոհամանկ հերոսի բնա-  
վորության հետագա զարգացումը տրված է էպոպեայի երկրորդ  
մասում՝ «Ողիսականում»: էպոպեայի երկրորդ մասում վերարտա-  
դրված են այնպիսի տվյալներ, որոնք արամաբանական կապ ունեն  
«Իլիականի» բովանդակության հետ և կազմում են նրա անհրա-  
ժեշտ շարունակութունը, այն է. Տրոյը և նրա կործանումը: բ) էպո-  
պեայի միասնութունը և նրա միասնական կոմպոզիցիան շին կա-  
րող ժխտվել ոճական, քերականական և այլ տարբերութունների  
պատճառով, որովհետև զրանք հեշտությամբ բացատրվում կն այն  
հանգամանքով, որ էպոպեայի այդ մասերը միևնույն հեղինակի  
կողմից կազմվել են նրա ստեղծագործական կյանքի տարբեր ժա-  
մանակաշրջաններում: Ճիշտ այդպիսի տարբերութուններ կարելի  
է գտնել Գյոթեի «Ֆաուստի» առաջին և երկրորդ մասերի միջև, Գո-  
գոլի «Մեռած հոգիներ» պոեմի առաջին և երկրորդ մասերի միջև և  
այլն: Ոչ ոք, իհարկև, չի փորձի ժխտել, որ «Ֆաուստի» երկու մա-  
սերը կազմում են միասնական երկ, խարսխված միասնական կոմ-  
պոզիցիայի վրա. գ) Հոմերոսի միասնական էպոպեայի այսպիսի  
մեկնաբանությանը լիակատար հնարավորութուն են բնձնում  
«Իլիականի» և «Ողիսականի» բոլոր մասերը, այդ թվում նաև այն  
մասերը, որ հոմերոսիցները թյուրիմացաբար համարել են հավի-  
լումներ կամ հետագայում կատարված լրացումներ (օրինակ,

«Իլիահանի» 2—8, 23, 24, կամ «Ողբսահանի» 1—4 երգերը), առանց որևէ արամարանական վնաս հասցնելու բովանդակությամբ, բնական կերպով տևողորն հաջորդականորեն զարգացող, մեր սահմանած, կոմպոզիցիայի շրջանակների մեջ: Էպոպեայի կոմպոզիցիայի այսպիսի բնկավման դեպքում նրա անդամահատման բոլոր փորձերն ինքնին կդառնան անիմաստ: Սահմանված կոմպոզիցիայի ֆոնի վրա անմահ արվեստագետը ներկայացրել է հելլենական ազգային հանճար-հերոսի կենդանի, հրաբուրբո՜ւ և միասնական կերպարը՝ ռազմական գործողությունների և խաղաղ կյանքի իրադրություններում:

Հանճար-հերոսի այս միասնական, հրաբուրբո գործուն կերպարը ներկայացված է նրա տարրեր ասպեկտներով և հասարակական-հոգեբանական տարբեր ուրվագծերով: Հանճար-հերոսի միասնական ազգային կերպարի խիստ կոնկրետացված, հասարակական-հոգեբանական առանձին նկարագրով օժտված ասպեկտներն են Աքիլեսը, Ագամեմնոնը, Ողիսեսը, Այասը, Նեսթորը, Դիոմեդեսը, Մենելայոսը, Իդոմենեսը և շատ ուրիշներ:

Այս բոլորը բերում է այն համոզման, որ միայն այսպիսի ուսումնասիրության միջոցով է հնարավոր բացահայտել հոմերոսյան էպիկայի բուն էությունը:

## ՀՈՄԵՐՈՍՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐԻ ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒՄԸ

Հոմերոսյան կերպարների և դրանց զեղարվեստական վերարտադրության մեթոդների բուն գիտական բնութագրությունը հնարավոր է տալ միայն մոնոգրաֆիկ ընդարձակ հետազոտության մեջ: Բացի այդ, հերոսական կերպարների շուրջը կենտրոնացված երեւոյթների անընդգրկելի մակրոկոսմի քիչ թե շատ լրիվ գիտական վերլուծությունը տալու, — այնպիսի կերպարների, բնավորությունների էություն մոտավոր վերլուծությունը տալու համար, — ինչպիսիք են Աքիլեսը, Ագամեմնոնը, Մենելայոսը, Նեսթորը, Դիոմեդեսը, Ողիսեսը, Մեծն Այասը, Իդոմենեսը, Թրազիմեդը, Հեկտորը, Պերիամոսը, Պոլիդամոսը, Գլավկոսը, Սարպեդոնը, Պարիսը, Անդրոմաքեն, Քրիզուհին, Պենելոպեն, Նավդիբայան, Պատրոկլոսը, Ալգոմեդոնը և շատ ուրիշներ (այսինքն մի քանի հարյուր հերոսներ և աստվածներ) կպահանջվեր գրել մի քանի ծավալուն հատորներ: Մինչդեռ մեր խնդիրն այստեղ ավելի քան համեստ է և սահմանափակվում է մի քանի թուղիկ դիտողություններով, որոնք նպատակ

ունեն նշելու այս հարցում հոմերագիտության (ինչպես նաև գրականության պատմության) մեջ եղած սխալներն ու թյուրիմացությունները:

ա) Հաճախ այն կարծիքն է հայտնվել, որ «Իլիականի» հերոսները (մանավանդ Աքիլլեսը, Ագամեմնոնը, Դիոմեդեսը, Հեկտորը և ուրիշներ) փաստորեն հանդիսանում են ռազմական առաքինության կրողներ, որ նրանց խիզախությունների և գործողությունների հիմքում ընկած են ռազմական բնույթի զրդապատճառներ և որ հետևապես, նրանց կերպարները, հոգեբանական առումով, զոված են նեղ շրջանակների մեջ: Հարցի այսպիսի ընկալումը, մեր կարծիքով, խոր մոլորություն է: Հոմերոսյան հերոսների գործուն բնավորությունը պայմանավորված է հոգեկան շարժառիթների և ուժերի բազմակողմանիությունով: Ամենից առաջ պետք է նշել, որ բնավորություն հասկացությունը, որ սոսկ առօրեական իմաստ ունի,— գիտա-հոգեբանական առումով նշանակում է մշտապես գործող մտքի վաղից սխտեմ, սրա բազկացուցիչ մասերն են միևնույն հոգեֆիզիոլոգիական կոմպլեքսները (օրինակ, կամային ակտերը, աֆեկտները՝ դյուրագրգռություն, դայրույթ, արտմություն, ուրախություն, ահ, խանդ, որոնք ուղեկցվում են տարբեր պատկերացումներով): Աքիլլեսի շարժումների և գործողությունների զորավոր մեխանիկան միշտ չէ, որ հանդես է գալիս իբրև ռազմական մոտիվացիայի արտահայտություն, և նա միշտ չէ, որ հանդես է գալիս իբրև միայն ռազմական քաջարիության տեր:

Առարկելով Ագամեմնոնին, որ անօրինական և լկտի պահանջ էր ներկայացնում Քրիզոհու փոխարեն իրեն հանձնել մի այլ հավասարազոր գերուհու, Աքիլլեսը առաջնորդվում էր ոչ թե ռազմական կամ խիզախությամբ աչքի ընկնելու նկատառումով, այլ պատվի, մարդկայնության, մարդկային գործողությունների օրինականության շարժառիթներով, ընդդեմ այլանդակ էգոիզմի:

Իր ընկերոջ՝ Պատրոկլոսի մահվան առթիվ խորապես վշտացած և հոգեկան անագորույն ցնցումների ենթարկված Աքիլլեսը ինքնախարազանման էր ենթարկում իրեն ոչ թե ռազմական շարժառիթներով, այլ բացառապես այն պատճառով, որ նա իր մեջ օբյեկտիվացնում, մարմնավորում էր գերբնական ընկերասիրությունն ու նվիրվածությունը: Եվ վիթխարի այդ սերը վերածվեց նույնպիսի վիթխարի գերբնական վրեժխնդրության: Աքիլլեսը իր վրբանում ընդունելով թշնամի Պերիամոսին և սրտադին վերաբերմունք ցույց տալով նրա նկատմամբ, գորովալից ու սրտաշարժ բաժանելով

գծբախտ ծիրունու վիշտն ու կսկիծը, հյուրասիրելով ու խորապես կարեկցելով նրան, նրբանկատորեն հոգ տանելով նրա մասին և կատարելով նրա խնդիրքը, գործում էր ոչ թե հանուն ռազմական առաքինության, այլ մարդասիրության, դժաստության և կարեկցանքի նրբին զպացումներից թևադրված: Ազամհամնը վերադարձնում է Բերիզուհուն և համառորեն պահանջում, որ իր նվերներն ընդունեն և լսեն նրա հրդումն այն մասին, որ ինքը ազնիվ ու անբասիր է եղել Բերիզուհու նկատմամբ: Նրա այդ վարքագիծը ոչ թե ռազմական խիզախության նշան էր, այլ սոսկ պարտքի, պատվազպացության արտահայտություն, ըստ սովորութային իրավագիտակցության:

Դիոմեդեսը դաժան ու արյունահեղ ճակատամարտի ժամանակ, հանդիպելով իր թշնամի Գլավկոսին, ղենքերը ցած է դնում և խոսք բացում բարեկամության, անցած օրերի անմոռաց հիշողությունների մասին և կիսում նրա հետ նվերները: Այդ գործողությունները բնավ ռազմական քաջարիության արտահայտություն չէին, այլ ընդհակառակն, իր այդ վերաբերմունքով Դիոմեդեսը փաստորեն հրաժարվում էր ռազմական փառքից ու պատվից, որպեսզի իր հոգեկան աշխարհի լավագույն զպացումներն արտահայտի հանուն ընկերության և նախնիների հիշատակի: Հեկտորը Անդրոմաքեին հրաժեշտ տալիս, արտահայտելով իր ողու զարմանալի նուրբ ապրումներն ու թուլիչ հուզմունքը, սերն ու մտահոգությունը ամուսնու և փոքրիկ զավակի ճակատագրի նկատմամբ,— տոգորված էր ոչ թե ռազմական քաջարիության շարժառիթներով, այլ ամուսնու և սիրող հոր հուզմունքով: Մենելավոսի հետ ունեցած մենամարտից հետո Ափրոդիսը փախցրել էր Պարիսին և հասցրել նրա ննջարանը: Այստեղ, Հեղինեի հետ միասին նա ոչ թե խորհում էր ռազմական խիզախության մասին, այլ անձնատուր էր եղել իր փոթորկվող կրքին:

Ոչ, հոմերոսյան հերոսները նեղ գծված կերպարներ չեն, այլ հանճարեղ մտածված հոգեկան գործուն մեխանիզմներ, որոնք իրենց հրաշալի գործերը կատարում են բազմակողմանի ու բարդ հոգեկան ուժերի և զրգապատճանների լայն դիապազոնով:

բ) Հետազոտողներից շատերը պնդում են, թե «հոմերոսյան անհատը ազատ է, և նրա վրա չի ծանրանում պետական հարկադրանքի ապարատը... Հերոսն իրեն ինքնուրույն է զգում նույնիսկ այն պահին, երբ նա հետևում է տոհմային բարոյականության նորմաներին: Անձնավորությունն ու հասարակությունը,— մեկը մյուսի

նկատմամբ հակամարտութեան մեջ շին դառնվել: Մինչդեռ Հոմերոսի հերոսներն ապրել են մի դարաշրջանում, երբ գոյութուն է ունեցել և գործել է կրոնի ահեղ սանկցիան.— («Զևսի կամքով զակատարվեց»): Ապա, եթէ այն ժամանակ, այսինքն հոմերոսյան հերոսների դարաշրջանում, քաղաքացիական օրենքներ տակալին շկային, հասարակական կյանքի պետական կարգավորման իմաստով, ապա կասկածից վեր է, որ օրենքը գոյութուն է ունեցել սովորութի իրավունքի, նախնիների օրենքի ձևով: Այնտեղ, ուր կան պարտքի զգացում, պարտականութուններ, այնտեղ խոսք անգամ լինել չի կարող ազատութեան մասին: Համեմար, որի հոգեկան աշխարհը հեծում էր վրեժի պարտքի գիտակցութեան ծանրութեան տակ, ամենևին էլ ազատ չէր: Նա կաշկանդված էր պարտքի զգացման անտեսանելի, բայց դժան շղթայով, և նրա բոլոր տառապանքները, նրա հոգու ամբողջ դժնգակ դժոխքը պայմանավորված է վրեժի, պարտքի խորախորհուրդ գիտակցութեամբ:

Հոմերոսի հերոսները զերծ էին պետական ապարատի հարկադրական ճնշումից, սա բառիս քաղաքական իմաստով միանգամայն ճիշտ միտք է, բայց չէ՞ որ նրանք գտնվում էին կրոնական ահեղ սանկցիաների տակ, անխնա գործող սովորութի իրավունքի նորմաների մամլակների մեջ, նախնիների անխափանելի իմպերատիվի իշխանութեանը ենթակա: Այսպիսի պայմաններում պնդել, թէ հոմերոսյան հերոսները եղել են ազատ, կնշանակի բնկնել ակներև մոլորութեան մեջ: Եթէ մի կողմ թողնենք ազատութեան պրոբլեմը պետական-քաղաքական իմաստով, շխտենք պետական կարգավորման հարկադրանքից զերծ լինելու մասին, ապա կարելի է ցույց տալ, որ մարդը հասարակութեան մեջ չի կարող ազատ լինել, որովհետև նա շարունակ ծանրաբեռնված է պարտականութուններով, հասարակութեան, բնտանիքի և իր նկատմամբ ունեցած պարտքի գիտակցութեամբ:

Այն ժամանակից ի վեր, երբ մարդը թեակոխել է աշխատանքային պրոցեսի և արտադրութեան ասպարեզը, երբ աշխատանքային գործունեությունը դարձել է անհրաժեշտություն և գոյությունը պահպանելու աղբյուր, երբ նրա հոգեկան կազմակերպութեան մեջ, կյանքի էկոնոմիկայի ճնշման տակ, առկայծել է թուլատրելիի և անթուլյատրելիի նորման, այդ օրվանից նա ծանրաբեռնվել է աշխատանքի և պարտքի անհրաժեշտություն գիտակցութեամբ:

Դիմելով, մասնավորապես, Հոմերոսի հերոսներին, կարելի է ասպացուցել, որ «Իլիականի» և «Ոդիսականի» դրեթն ամբողջ բո-

վանդակալուծյունը լեփ լեցուն է այդ հերոսների կաշկանդվածու-  
թյունը, խիստ ծանրաբեռնվածուծյունը հաստատող փաստերով:  
Նրանց (ինչպես նաև աստվածների) վրա անողորքաբար ծանրացած  
է եղել ճակատագիրը, որի անագորույն շղթաներից փրկվել նրանք  
չէին կարող: Այնուհետև, նրանց վրա դաժանորեն ծանրանում էր  
Զևսի անդիմադրելի բռնակալական կամքը: Ճակատագրի և Զևսի  
կաշկանդող ուժը իրեն զգացնել էր տալիս նաև Հոմերոսից հետո,  
էսքիլոսի, Սոֆոկլեսի և էվրիպիդեսի ստեղծագործություններում:  
Այսպիսով, Հոմերոսի հերոսների վրա կեղեքիչ ուժով ծանրացել է  
կրոնական նորմաների ու արարողությունների սանկցիան, սովոր-  
ության իրավունքի ծիսական բիրտ սանկցիան (որի կամքի թե-  
լադրանքից, նրանք նահանջել չէին կարող), նախնիների հեղինա-  
կավոր և անխախտելի տրագիցիաների սանկցիան և այլն:

Պատրոկլոսի սպանությունից հետո և մինչև նրա թաղումը  
վրեժի պարտքի դիտակցությունը Աքիլլեսին դաժան տառապանք-  
ներ էր պատճառում, կաշկանդելով նրա ամբողջ էությունը: Նա  
հրաժարվում էր սննդից և, անընդհատ արտասվելով Պատրոկլոսի  
դիակի վրա, բարձրաձայն երգվում էր, որ վրեժի իր պարտքը կկա-  
տարի: Նա ցավատանջ կերպով կաշկանդված էր նաև կառքի մեջ  
մարտադաշտով սլանալու պահին, երբ ձին անխուսափելի մահ էր  
գուշակում նրան: Նա ազատ չէր և կապված էր Զևսի կամքով նաև  
այն ժամանակ, երբ վրանում նրա առաջ կանգնած էր աղերսող  
ժերունի Պերիամոսը: Հեկտորի մարմինն էլ նա ստիպված էր փրկ-  
կազնով վերադարձնել Պերիամոսին՝ նույնպես Զևսի հրամանով:  
Կարելի է այս բոլորից հետո ասել, որ նա ազատ է եղել, երբ ճրա  
ամբողջ կյանքը կաշկանդված էր ճակատագրով: Ազատ է եղել  
արդյոք Հեկտորը, Տրոլի այդ փառաշուք պաշտպանը: Պաչքարի  
ավյունը, նրա փայլուն ու հաղթական ելույթները շարունակաբար  
պայմանավորել են արտաքին անդիմադրելի գործոններն ու զբո-  
ղապատճառները, որ դալիս էին հեղինակավոր Ապոլոնից ու Զևսից:  
Այսպես, օրինակ, Հեկտորը քաղաք է վերադառնում մարտադաշ-  
տից, որպեսզի իր մորը և տրովական մյուս կանանց հարկադրի:  
որ նրանք նվերներով ու աղերսանքով դիմեն Աթենասին: Հեկտորի  
վերադարձը, որ փայլուն վարպետությամբ է նկարագրված «Իլիա-  
կանի» VI երգում, պարտադրված է եղել աստվածներից, որոնց  
կամքը նրան հաղորդել էր իր եղբայր Հիլենը: Այնուհետ է, որ այդ  
գործողությունը նա ինքնուրույն չի կատարում, այլ արտաքին հե-  
ղինակուծյան կամքի թելադրանքով: Երբ Հեկտորը հրաժեշտի պա-

հին Անդրոմաքեին բացատրում էր իր և նրա ողբերգական վիճակը (տե՛ս «Իլիականի» VI երգը), նա ամենևին էլ ազատ չէր. նրան կաշկանդում էր, մի կողմից, հայրենիքի հանդես պարտքի ահեղ սանկցիան, քաղաքը պաշտպանելու պարտականությունը, մյուս կողմից, ընտանիքի նկատմամբ սիրո և նվիրվածության ցավատանջ զգացումը: Մենամարտի մեջ մտնելով մեծն Այասի հետ (տե՛ս VII երգը), Հեկտորը գործում էր ոչ թև ինքնուրույնարար, այլ Ապոլլոնի կամքով ու հրամանով: Իսկ ի՞նչ է ասում մեզ տրագիզմով ներթափանցված այն տեսարանը («Իլիական», XXII երգ), երբ խուճապի մատնված տրոլական զորքը, փախուստի դիմելով, քաղաք մտավ ու պատսպարվեց փակ պարիսպների հետևում, իսկ անօդնական, մեն մենակ մնացած Հեկտորը, բաց դաշտում կանգնած, սպասում էր մոտեցող Աքիլլեսին: Մերունի ծնողները քաղաքի պարիսպներից աղերսում էին, որ նա շտապ քաղաք մտնի, խուսափելու համար վերահաս վտանգից: Իսկ նա կանգնած էր զարհուրելի ողբերգական և անլուծելի հարցի առաջ. քա՛մնվե՛լ բաղա՛նում, քե՛՞ ոչ: Մա՛հ թե՛՞ կյանք: Նրա կամքն այդ պահին կաշկանդված էր: Նա, շարունակելով մնալ կանգնած, ստեղծված վիճակից չէր կարողանում ելք գտնել: Նրա հոգեկան աշխարհը, որ կաշկանդված էր հակամարտ ուժերով, փոթորկվում էր, զուրկ լինելով, սակայն ուղղություն սովող լծակից: Նա մտմտում էր.— քաղաք մտնել, կնըշանակի խայտառակվել Պոլիդամասի, տրոլական կանանց աչքում: Մնալ իր տեղում, սպասելով ահեղ թշնամուն,— կնշանակի նևտվել մահվա՛ն դիրկը: Այդ պահին նա կաշկանդված էր և կատարելապես անազատ: Իսկ Պատրոկլո՞սը: Նա ևս միանդամայն զուրկ էր ազատ գործելու հնարավորությունից, երբ մահից առաջ Ապոլլոնի անտեսանելի ձեռքով զարկված, ուժասպառ էր ու դինաթափ: Լիկիայի թագավոր Սարպեդոնը, Պատրոկլոսից մահ ընդունելիս ազատ չէր իր գործողություններում, որովհետև այն իրադրությունը, որի մեջ նա իր վախճանը գտավ, իրենից անկախ, նախապես պատրաստված էր նակատագրի և աստվածների կամով: Ագամեմնոնը «գլխավոր հրամանատարի» իր ամբողջ գործունեության ընթացքում անընդհատ կաշկանդված է եղել աստվածների, մանավանդ Ջեսի, անհաղթահարելի կամքով, մի բան, որի դեմ նա շարունակ դժգոհում ու գանգատվում էր (տե՛ս «Իլիականի» IX, XII, XIII երգերը): Էլ չենք խոսում Աքիլիսի նավակայանում տեղի ունեցած այն ահավոր դեպքի մասին, երբ նա, ըստ առասպելի, ենթարկված լինելով աստվածուհի Արթեմիսի անխորտակելի կամքին, ստիպված էր զոհաբերել իր

սիրելի դուստր Իֆիզենիային (տե՛ս էլ ըրիպիղոսի «Աբլիսի Իֆիզենյան» ողբերգությունը): Հեղինեն, տրովական պատերազմի առասպելական սկզբնապատճառը, միշտ և շարունակ գտնվել է Ափրոզիսի նվաստացուցիչ հպատակութան տակ (տե՛ս «Իլիականի» III երգը): Այն հերոսները, որոնց հոմերագիտները համարում են ազատ կամքի տեր մարդիկ, Մենելավոսի և Պարիսի մենամարտից առաջ (տե՛ս «Իլիականի» III երգը), ամբողջովին ստրկական կախման մեջ են գտնվել աստվածների ահեղ կամքից:

Վերջին հանգամանքը հոմերագիտները շին ժխտում: «Գործողութան ընդհանուր նկարագրութան, էպիզոդների և առանձին տևասրանների շղթայակցման մեջ (խոսքը վերաբերում է Հոմերոսի պոեմներին) մեծ դեր է խաղում «աստվածային միջամտությունը»: Այուժետային ընթացքը որոշվում է անհրաժեշտությամբ, որ ընկած է պատկերված հերոսների բնավորությունից դուրս, ըստ աստվածների կամքի և «ճակատագրի»: Այս հայտարարությամբ լիովին արդարացվում է մեր հիմնավորած դրույթը, որովհետև ասել, որ սյուժետային ընթացքը որոշվում է անհրաժեշտությամբ, որ գտնվում է հերոսների բնավորությունից դուրս, աստվածների, ցավատագրի կամֆով, դա միևնույն է, թե հաստատել, որ այդ հերոսները իրենց գործողություններում ազատ չեն, բանի որ այդ երկու պնդումներն էլ տրամաբանորեն նույնական են:

Մարդու հոգեկան աշխարհը երբեք ստատիկ չի լինում և չի էլ կարող լինել, այսինքն չի կարող լինել անընդհատ հանգստի և հավասարակշռության վիճակում: Ծիշտ այնպես, ինչպես ծովի մակերեսը երբեմն թվում է հավասարակշռված ու խաղաղ, մինչդեռ փաստորեն նրա ջրային զանգվածներին հատուկ է մշտական շարժում, դինամիզմ, այնպես էլ մարդու հոգեկան աշխարհը երբեմն կարող է թվալ հավասարակշռված, այսինքն կարծես թե ստատիկ ու անշարժ: Սակայն դա միմիայն արտաքին տպավորությունն է, մինչդեռ իրականում հոգեկան պրոցեսները շարունակ բնութագրվում են անընդհատ դինամիզմով ու զարգացմամբ: Ամեն մի մտածողություն, իբրև միմյանց հաջորդող դատողությունների շարժման պրոցես, շարժուն է և դինամիկ: Ի՞նչ բան է ապրում, սրա հոգեբանական իմաստով, եթե ոչ շարժման մեջ գտնվող պրոցես, կամ՝ փոխաբերական իմաստով, բանականության փոփոխական ակտերի կալեյդոսկոպ: Հետևապես, հոմերոսյան կերպարները իրենց բնությամբ իսկ ստատիկ լինել չեն կարող. ըստ էության, նրանք շարժուն են և դինամիկ: Այդ կերպարները ստատիկ չէին կարող լինել

նաև իրենց դիրքորոշմամբ: Բանն այն է, որ հոմերոսյան հերոսները պատկերված են ռազմական իրադրության մեջ գործելիս: Հոգեբանորեն ակնհեր է, որ պատերազմում գտնվող մարդը ստատիկ լինել չի կարող ո՛չ իր փոփոխակից, բուռն հոգեկանով, և ո՛չ էլ իր մարմնի հատուկ ակոմոդացիայով: Հակառակը պնդել հնարավոր չէ, այլապես տրամաբանորեն դա կնշանակեր բնդունել, որ հոմերոսյան հերոսները գտնվում են լիակատար ասպատիայի (անզգայուկյան), անտարբերության և անշարժության վիճակում, այսինքն այն, ինչ հանդիսանում է պատերազմող մարդու էություն ճիշտ հակոտնյան, նրա բացասումը: Արդարև, մի՞թե պարզ չէ, որ ռազմական գործողությունները— ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ նպատակասլաց և շարունակ ծավալվող հարակցված մարդկային շարժումներ, որ ներքուստ ուղեկցվում են հոգեկան ղինամիկ պրոցեսներով: Պատերազմն անհնարին կլիներ, ռազմական գործողություններն անխուսափելիորեն կքարանային, եթե նրա մասնակիցները լինեին ստատիկ վիճակում:

Հոմերոսը հոյակապ և գունեղ է նկարագրում իր հերոսների շարժումների կայծակնային ղինամիկան: Ընդունել, որ հերոսների վարքագծի կայծակնային ղինամիկան (օրինակ, Աքիլլեսի, Հեկտորի, մեծն Այասի, Դիոմեդեսի և այլն) կարող էր համատեղվել նրանց հոգևվիճակի անշարժության հետ, նշանակում է տուրք տալ անհեթեթությանը: Մեր միտքը կարող ենք հիմնավորել «Երկարանից» քաղված օրինակներով.

...Հանդես եկավ ժողովի մեջ

Իշխանապետն աստվածազուն՝ Ագամեմնոնը Աթրիդես:

Ելավ ցասկոտ, սիրտը լցված թշամանքով զարհուրելի,

Եվ վառվեցին բոցերի պես իր աչքերը փայլահնացալու:

Նախ Քալխասին նայեց նա խեթ ու կատաղի, սպա ասաց.

«Ով շար գուշակ աղետների,— չես ասել ինձ երբեք լավ խոսք,

Այլ սիրում ես դու գուշակել մեզ համար լուկ շար աղետների:

Մինչև հիմա ոչ ասել ես, ոչ կատարել բարի մի բան...

(«Երկ.», I 100—108):

Այս հատվածի վերլուծությամբ կարելի է ցույց տալ, որ հոմերոսյան հերոսների անշարժության թեղը զուրկ է որևէ կուլանից: Ագամեմնոնի վարքագիծը, նրա հոգևվիճակը, շարժումների սխտեմը և դրանց վայրկենական հարմարումը ստեղծված իրադրությունը (ցասկոտ թռչում է տեղից, բոցերի պես փայլահնացալու հայացքը և, հավանաբար, ձեռքերի շարժումները. թեև այս

մտմենտը տեքստում շի հիշատակված), դիմամիկայի կատարյալ մարմնացումն է: Ազամեմոննի մեջ խտացած դիմամիկան Հոմերոսը հանձարեղ կերպով օժտում է տվյալ վարքագծի շարժիչ ուժերով. «սիրտը լցված թշնամանքով դարհուրելի», «նայեց նա խնթ ու կատաղի»: Այլ խոսքով ասած, հերոսի հոգին լցվեց զայրույթով և սրան ուղեկցող հոգեկան փոթորիկով: Զայրույթն, ըստ էության հանդիսանալով հոգեկան կյանքի դիմամիկ գործոնը, հոգեբանության մեջ դասվում է այնպիսի ուժեղ աֆեկտների շարքը, որոնք հատկանշվում են սպեցիֆիկ գործողություններով և ազդու շարժումներով, դեպի ուղեղն ընթացող արյան հոսքի և նյարդային համակարգության ուժեղացմամբ:

Բերենք մի օրինակ.

*Զհապաղեց իր մեծաշեն ապարանքում և Պարիսը.  
Հազավ խեղույն նա պղնձյա իր զենքերը ճաճանշավառ,  
Եվ ոտքերին ապավինած, արագ վաղեց դեպի քաղաք:  
Ինչպես նծուզն արագասույր, միշտ մտորից դարով սնված,  
Կասը կտրած զուրս է վազում, դաշտը դոփում ոտնատրոփ,  
Սուրում դեպի գետը ծանոթ, ուր սուվոր է միշտ լողանալ.  
Թռչկոտում է նա բարձրալիզ, բաշն ուտերին թափահարում,  
Իր վաչկուռ և բացառիկ գեղեցկությամբ դոհ ու հպարտ՝  
Աքաղաղտ նետվում է դեպ դամբիկները, դեպի արտո,—  
Այգպես Պարիս Պերիամոսյանը Պերգամի բարձր ամրոցից  
Սլանում էր խիղախ ու վեհ, շարժելով իր ոտքերն արագ:*  
(«Իւ.», VI 500—510)՝

Այս հատվածում Պարիսի կերպարը գծված է նրա նպատակասլաց շարժումներում: Նա թեթև է, արագաշարժ, սրընթաց է, ինչպես բաց թողած նետը: Նա՝ արագասուրը, ապավինում է իր ոտքերի ուժին ու թևեղանքները: Նա ուրախ է, հպարտ՝ ինքն իրմով, լի է իր գեղեցկության գիտակցությամբ, գլուխը բարձր պահած, շողում է արեի նման: Ներքին օպտիմալ ուժերով առլեցուն և անհատնում է ներդրելով՝ փոթորկված, նա արիաբար սլանում է, ասես մրրիկ: Տարակույս չկա, որ այս հատկությունները, որոնցով Հոմերոսը օժտել է իր հերոսներից մեկին, արտացոլում են կերպարի ակներև ու լիարժեք դիմամիզմը:

Հոմերոսյան կերպարների անշարժության վերաբերյալ եղած կարծիքները հերքող և դրանց դիմամիզմն ապացուցող օրինակներ կարելի է բերել, որքան ուզեք: Սակայն պատկերն ավելի լրիվ կլինի եթև վկայակոչելու լինենք նաև ներքին կրակով առլեցուն հետևյալ հատվածները, որոնք նույնիսկ առանց լրացուցիչ վերլուծության

կհաստատեն «Իլիականի» և նրա կերպարների գործողությունների զինամիզմը (XIII 73—80, 33<sup>4</sup>—343, XV 67<sup>4</sup>—688 և XX 490—503):

Պելիսի որդի աստվածային Աքիլլեսը, որ ասես ամպրոպի մարմնացումը լինի, թափով ու հաղթական ավյունով առաջ էր նետվում, աջ ու ձախ կոտորելով թշնամիներին: Նա նման էր լեռնային անտառը լափիլիզող և ամեն ինչ բնաջնջող հրդեհի, ահարկու խոյանքով առաջ սլացող հրեղեն զանգվածի: Մեծն Այասը, Թելեմոնի որդին, ձեռքին նավամարտի երկաթագամ վիթխարի մի ձող բռնած, հսկայի քայլերով շափում էր նավերի տախտակամանները, և ամբողջ բանակի դեմ մեն-միայնակ, ոչնչացնում ու կոտորում էր թշնամիներին, պաշտպանում նավերը, սպառնում, որոտում, փոթորկվում, աղմկում երկինք հասնող գոչունով և իր անսպառելի խիզախությամբ, օվկիանոսի շափ եռանդով ահ ու սարսափ տարածում շորս կողմը: Նրա կուրծքը հուզվում էր, ինչպես փոթորիկը, ձեռքերը նման էին ամպրոպների, իսկ նրա ոգին հրաբխի նման ժայթքում էր հոգեկան հրեղեն զանգվածներով:

Ելնելով զարգացում բառի տրամաբանական հասկացությունից, մի վիճակից մյուսին անցնելու առումով, մենք վերևում արված վերլուծության մեջ արդեն ցույց ենք տվել, որ Ագամեմնոնի հոգեվիճակի նկարագրությունը («Իլ.», I 102—107) հանդես է գալիս որպես բանականության տրամադրությունների և զանազան ակտերի այլափոխություն, մեկ վիճակից մյուսին անցնելու անընդմեջ պրոցես: Նույն բանը կարելի է հաստատել, եթե վերլուծելու լինենք Աքիլլեսի հոգեվիճակն այն պահին, երբ նա զայրույթով հակաճառում և դիմադրում էր Ագամեմնոնին («Իլ.», I 120—122 և 149—171 և հաջ.), երբ նա նեսթորի որդուց տեղեկանում է Պատրոկլոսի մահվան մասին («Իլ.», XV III 4—35): «Եվ հոգերուխ հառաչելով, այսպես խոսեց նա ինքն իր մեջ», «վշտի սև ամպն Աքիլլեսի դեմքը պառեց» և այլն), երբ նա ծովափին մորը՝ Թեղիսին, պատմում էր իր վիշտը («Իլ.», XV III 79—93): Հեկտորի հոգեվիճակի վերլուծությունը ցայտուն դույներով է ցույց տրված այն պահին, երբ նա քաղաքի պարիսպներից դուրս կանգնած՝ սպասում էր Աքիլլեսի մոտենալուն («Իլ.», XX I 95—130): Հոմերոսը անզուգական ուժով է ցույց տալիս նրա հոգու մեջ փոթորիկով վաղանցիկ պրոցեսների պատկերը: Եվ այսպես անվերջ:

Ասում են, իբր թե հոմերոսյան հերոսի բնավորությունը «մեկընդմիջտ ֆիքսացված է շատ քիչ հիմնական գծերի մեջ,—ցույց է

արված գործողութիւն մեջ, որը, սակայն, այդ գործողութիւն ընթացքում չի փոխվում»: Նման փաստարկումը սխալ է ամենից առաջ հոգեբանական տեսակետից: Վերևում մենք հիմնավորել ենք, որ բնավորւթյուն հասկացութիւնը բանականութիւնն ակտիւրի և հոգեկան այլևայլ շարժուն ուժերի դիմամիկ պրոցեսն է, ուստի և բնավորութիւնը, իբրև անընդմեջ շարժման ու հոսունութիւն մեջ գտնվող մի բան, բնավ չի կարող ֆիքսացված լինել:

Այնուհետև ասում են, իբր թէ «հունական էպոսում չկա ներքին ապրումների վերլուծութիւն»: Բայց մենք արդեն ցույց ենք տվել, որ քանի զեռ վերլուծւթյուն ասելով հասկանում ենք տարալուծում և մասնատում, ապա հոմերական հերոսների հոգեկան աշխարհում այդպիսի վերլուծութիւն տեղի է ունենում շարունակ: Այսպես, մինչև Պատրոկլոսի մահվան լուր ստանալը Աքիլլեսի հոգեվիճակը շտարալուծված, շմանատված մի ամբողջութիւն էր. մի կոմպակտ մեծութիւն, որ պայմանական կերպով կարտահայտենք  $\psi$  տառով (հունական  $\psi$  = հոգի բառից): Մահվան դուշտը անմիջապէս ստանալուց առաջ և, լուրը ստանալու միջոցին ու հետո, Աքիլլեսի ներքին աշխարհի ընդհանուր կառուցվածքում հոգեկան այդ ամբողջութիւնը,  $\psi$  մեծութիւնը, անալիտիկ եղանակով տարալուծվում է բաղկացուցիչ մասերի  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  և այլն (աղետի նախաղագցումը արտահայտում ենք  $\alpha$  տառով, Պատրոկլոսի մահվան հավանական հանդամանքների վերաբերյալ հղացած կոնկրետ միտքը՝  $\beta$  տառով, և, ապա, վշտի առաջացումը, որ, իհարկե, հոգեկան երևույթ է՝  $\gamma$  տառով, այնուհետև, գիտակցութիւն մեջ ինքնախարազանման մտքի հղացումը, որ կապված է կամային ակտի հետ,  $\delta$  տառով):

Հետևարար,  $\psi = \alpha + \beta + \gamma + \delta$  բանաձևը հաստատում է, որ էպոսում Աքիլլեսի հոգեկան կազմակերպութիւնն վերլուծւթյան պրոցեսը կա և գոյութիւն ունի:

«Երբ հերոսը համակված է լինում հակասական զգացումներով և, վերջապէս, վճիռ է ընդունում,—ասում է Տրոնսկին,—բանաստեղծը չի կարողանում հիմնավորել այդ վճիռը: Դրան բնորոշ օրինակ կարող է հանդիսանալ «Իլիականի» 1-ին երգի այն տեսարանը, իբր զայրացած Աքիլլեսը տատանվում է. մերկացնել, արդոք, սուրը՝ Ագամեմնոնին շղանկու, թե՛ զսպվել: Նա արդեն մերկացնում է սուրը, բայց հետո դնում է պատշանի մեջ: Տրամադրութիւնների այդպիսի փոփոխութիւնը պատճառաբանելու համար բանաստեղծը աստվածային «միջամտութիւն» կարիք է ունեցել:

Աքիլլեսին անտեսանելի կերպով ներկայանում է Աթենասը և հանգրստութեան կոչում նրան»: Այս բացատրութեանը մենք ժխտում ենք լիովին, իբրև սխալ գատողութեան: Այդ պնդումը, ամենից առաջ, ճշտումների կարիք ունի: Աստվածուհի Աթենասը ամենևին էլ անտեսանելի չի ներկայանում, այլ

կանգնած հետևն Աքիլլեսի, միայն նրան տեսանելի,  
Իսկ բազմութեան աչքին անտես...

(«Ել.», I 198—199):

Հանդես եկած Աթենասի առաքելութեան բուն իմաստն այն չի եղել, որ հանգստացնի Աքիլլեսին, այլ ավելի կարևոր ու էական մի բան. թույլ տա՞լ, որ տրոյացիների դեմ ռազմական գործողութեաները շարունակվեն, քաղաքն ավերվի և Հեղինեն վերագարծվի (Հեղինեն էլ հենց հանդիսացել է տրոյական պատերազմի զիցաբանական նպատակը և նրան վերագարծնելու խնդրում Աթենաս աստվածուհին և այդ առաքելութեանը նրան հանձնարարող Հերան անձամբ շահագրգռված էին), թե՞ Ադամեմոնոնի սպանութեամբ կազմալուծել ու տապալել պատերազմի գործը (որովհետև Ադամեմոնոնի, իբրև ռազմական արշավանքի գլխավոր կազմակերպչի ու ղորավարի, սպանութեանը, ըստ էպոսի զիցաբանական կոնցեպցիայի հիմնական դրույթի, այդպիսի կազմալուծում կարող էր առաջացնել): Հետևապես, հարցն այն չէր, որ Աքիլլեսը հանգստանա, այլ այն, որ կանխվի Ադամեմոնոնի սպանութեանը և դրա հետ կապված կազմալուծումը: Եթե Աթենասի առաքելութեան միակ նպատակը լիներ հերոսին խաղաղեցնելը, ապա աստվածուհին պետք է խորհուրդ տար նրան. «Գործդ շարունակիր հանդիսա: Եթե ցանկանում ես, սպանիր, բայց գործիք անվրդով»: Մինչդեռ Աթենասի ներշնչումը այլ կարգի է.

...Ես երկնքից

Իջա եկա, որ գայրույթդ մեղմեմ, եթե լսող լինես.

Ինձ երկնքից աստ առաքեց լուսաթևիկ հզոր Հերան,

Որ երկուսիդ էլ հավասար սիրել է միշտ ու պահպանել.

Վերջ տուր դու այդ խոտլութեանն ու ձեռք մի առաք Ըն սուսերին,

Բայց հայհոյիր նրան խոսքով, որքան սրտանց դու ցանկանաս...

(«Ել.», I 207—212):

Ակնհերև է, որ խոսքն այստեղ ամենևին էլ հանգստացման գրգեղու մեջ չէ, հակառակ դեպքում աստվածուհին չէր ասի թրայց հայհոյիր նրան խոսքով, որքան սրտանց դու ցանկանաս»: Որ հենց մեր մեկնաբանութեանն է ճշմարիտ՝ հաստատվում է Աքիլլեսի հե-

տագա, դրան անմիջապես հաջորդող գործողութիւնների ընույթով:

Այն բացատրութիւնը, թէ «երբ հերոսը համակված է հակասական զգացումներով և, վերջապես, վճիռ է ընդունում» հոգեբանորեն միանգամայն սխալ է և անընդունելի՝ Հոմերոսի նկատմամբ: Այստեղ ի՞նչ իմաստով է ասվում հակասական զգացումների մասին: Հոգեբանութեան մեջ բանականութեան ակտերը դիտվում են իրենց երեք կատեգորիաների մեջ. իմացութիւն (ինտելիկտուալ— իմացական պրոցեսներ՝ պատկերացումներ, դատողութիւններ և այլն), զգացումներ (որոնց թվին վերաբերվում են աֆեկտները, էմոցիաները) և կամք: Չի կարելի, իհարկէ, ժխտել, որ հոգեվիճակում իրոք, կարող է տեղի ունենալ զգացմունքների այնպիսի փոփոխութիւն, երբ մեկ զգացմանը հաջորդում է իր բովանդակութեամբ հակասական մի այլ զգացում: Օրինակ, նախանձի զգացմանը կարող է հաջորդել բերկրանքի զգացումը: Մերկ զգացումները, սակայն, որքան էլ դրանք հակասական լինեն, հոգեկան բախումների շին առաջացնում, մանավանդ, երբ խոսքը վերաբերում է վճիռներ կայացնելուն, այս կամ այն ներհակ գործողութիւնների կատարելուն: Հոգեկան պրոցեսներում բախումն առաջանում է ոչ թէ մերկ զգացումների կամ մերկ կամային ակտերի ընդհարման հողի վրա, այլ կամային կամ զգայական այնպիսի պրոցեսների առնչութեամբ, որոնք անպայմանորեն կապված, միացած են իրական աւարկաների կամ գործողութիւնների ազդեցութեամբ հղացած պատկերացումների, դատողութիւնների հետ:

Այդպէս էլ այս դեպքում, Աքիլլեսի գիտակցութեան մեջ տեղի ունեցավ ոչ թէ հակասական զգացումների բախում, այլ կամային (նաև զգայական) ակտերի բախում, որ զուգորդված էին երկու հակասական գործողութիւնների հետ. արդէ՞ք մերկացնել սուրը և նրանով խորտակել Ագամեմնոնին, թէ՛ ետ կանգնել, ձեռնպահ մնալ: Եվ նա կարծես թէ փորձեց դիմել այդ գործողութիւններից առաջինին և սուրը դուրս հանեց պատյանից, այսինքն նրա գիտակցութեան մեջ հաղթող հանդիսացավ սուրը մերկացնելու և Ագամեմնոնին խորտակելու զգայա-կամային ակտի, էմոցիաների և պատկերացումների ասոցիացիան: Այսպիսով, խոսքն այստեղ սոսկ հակասական զգացումների մասին չէ, այլ գիտակցութեան մեջ հղացած ավելի բարդ հոգեկան ասոցիացիաների, որոնք բաղկացած են եղել զգայական-կամային և իմացական (պատկերացումների, դատողութիւնների) ակտերի էմոցիաներից:

Անախորժ տպավորութիւն է գործում հանճարեղ բանաստեղծ

Հոմերոսի մասին արած այն սխալ հայտարարութիւնը, թե նա «չի կարողացել պատճառարանել իր հերոսի վճիռը»: Այնտեղ, ուր պետք է, Հոմերոսը հիանալի պատճառարանութեամբ ու հիմնաւորութեամբ է լուծում իր հերոսների գիտակցութեան մեջ տեղի ունեցող հոգեկան բախումներն ու սուր կոնֆլիկտները, ըստ որում շատ ավելի բարդ ու խճողված, քան քննութեան ենթակա դեպքում Աքիլլիսի գիտակցութեան մեջ հղացած բախումը:

Հոմերոսը հոյակապ վարպետութեամբ ու հոգեբանական ներբութեամբ է պատճառարանում Քրիզուհու նկատմամբ հակասական վճիռներ կայացնող Ագամեմնոնի հոգեկան կոնֆլիկտը (վերագարձնել Քրիզուհուն իր հորը, թե՛ չվերագարձնել («Իլ.», I): Մեծ բանաստեղծը հոգեբանորեն միանգամայն հիմնավորված կերպով է լուծում Անտևոնորի գիտակցութեան մեջ առաջացած հոգեկան կոնֆլիկտը՝ Աքիլլիսի հետ նրա ճակատագրական հանդիպման պահին («Իլ.», XXII), երբ նա կանգնած է իր ահեղ երկրնորանքի առաջ. «հիմադրել՝ մոտեցող Աքիլլիսին, թե՛ փախուստի դիմել: Բանաստեղծը հիանալի մանրամասնութեամբ և հոգեբանորեն ճիշտ է հիմնավորել Հեկտորի հոգում առաջացած կոնֆլիկտի լուծումը այն պահին, երբ նա Տրոլի պարիսպների մոտ մեն-միայնակ կանգնած, ճակատագրական հանդիպում է ունենում իր ահեղ թշնամի Աքիլլիսի հետ և այլն:

Այն, ինչ որ, տեղի է ունեցել Աքիլլիսի հոգում (Ագամեմնոնի հետ ունեցած նրա բորբոքված, ջղայնացած ընդհարման պահին) ըստ էութեան եղել է ոչ այլ ինչ, եթե ոչ իրական, հոգեբանական մի պարզ պրոցես, որ դրսևորվել է ոչ թե մարդկանց միջև ընկած տարածութեան մեջ, այլ իր իսկ Աքիլլիսի էութեան մեջ, նրա հոգու խորքում (և քանի որ Աքիլլիսը, իր հերթին, զիցաբանական ֆորմացիայի հերոս է, ապա ակներև է, որ հոգեբանական սույն պրոցեսը հղացել է իր իսկ Հոմերոսի հոգու և երեակայութեան մեջ և նա էլ հենց դա վերագրել է դյուցազնական հերոս Աքիլլիսին):

Այստեղից հեշտ է եզրափակել, որ մեզ զբաղեցնող երևույթը, որ մեկնաբանվել է իբրև տարածութեան մեջ մարդկանց միջև տեղի ունեցած կվազի—օբյեկտիվ իրադարձութիւն (Աթինասի աստվածային միջամտութիւնը), փաստորեն Հոմերոսի գիտակցութեան մեջ հղացած և Աքիլլիսին վերագրված դատողութեան, հետեւութեան և մտահանգման պրոցեսի,—ինտելեկտուալ ու հոգեբանական պրոցեսի հիմնավորումն է: Հոմերոսյան աստվածներին շատերը հանդես են գալիս իբրև հոգեկան ուժերի, հոգեկան գործոնների ու պրոցես-

ների անմիջական անձնավորումներ, իբրև քարայրակա հասկացությունների անձնավորում. օրինակ, "Յուզ — գծառնություն, ընթացություն, "ԱՇՊ — ատելություն, Նէլուզ — ճշմարտություն, արդարամբարություն և այլն: Օբյեկտիվորեն գոյություն չունեցող նման անձնավորումների հանդես գալն ու գործուն մասնակցությունը մեկնաբանված է, իհարկե, ոչ թե դրանց սուբստանցիոնալ, կվադրոնալ գործողության իմաստով, այլ մարդկանց գիտակցության մեջ հղացած դադափարական, հոգեկան պրոցեսի իմաստով: Հոմերոսականները Աթենաս աստվածուհու հանդես գալը բացատրում են ֆիզիկական առումով, օբյեկտիվ գոյության կամ շփոթության տեսակետից, մինչդեռ աստվածուհու ներկայանալու փաստը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Հոմերոսի հոգու մեջ և նրա միջոցով Աթիլիսի հոգու մեջ ծավալված դատողությունների, մտահանգումների հոգեկան պրոցես:

Աթենասը և նրա հորդորները Աթիլիսի հոգեկան աշխարհում աստվածուհու կերպարով ծավալված դատողությունների պրոցեսի անբաժանելի մի մասն էին այն պահին, երբ նա կանգնած էր երկրնորանքի առջև. «մերկացնել սուրը և ոչնչացնել Ագամեմնոնին, թե՛ ևս կանգնել այդ գիտավորությունից»: Աթենասը լուր անձնավորված մի փաստարկ է, որ հերոսի գիտակցության մեջ ծնվել է հոգեկան բախման միջոցին: Ճիշտ այնպես, ինչպես Համլետի մեջ ուրվականի ներկայանալը չի կարելի դիտել նրա սուբստանցիոնալ կեցույթյան տեսակետից, այլ անհրաժեշտ է մեկնաբանել իբրև Համլետի հոգեվիճակի իրական ֆենոմեն. ճիշտ այնպես. ինչպես Մեֆիստոֆելը, Գյոթի հոգեբանական-փիլիսոփայական կոնցեպցիայի մեկնաբանման տեսակետից, ամենևին էլ չի եղել սուբստանցիոնալ-իրական մի մեծություն, այլ հանդիսացել է Ֆաուստի փիլիսոփայոզ անձի դիալեկտիկական երկատման անձնավորված արգասիքը (ուստի, այն արդանդը, որտեղ իրոք բեղմնավորվել են «Համլետ» ողբերգության ուրվականը և Մեֆիստոֆելը, եղել է նույն Համլետի հոգին և նույն Ֆաուստի ոգին, իսկ նրանց գործունեության ասպարեզը ոչ թե երկիրը և մարդկանց միջև ընկած տարածությունն է, այլ Համլետի և Ֆաուստի հոգեկան աշխարհը: Ահա, ճիշտ այդպես էլ Աթենասը և նրա հորդորները, — դա Հոմերոսի բանականության մեջ իրապես հղացած և նրա միջոցով Աթիլիսի գիտակցությանն անցած ինտելեկտուալ-հոգեկան փաստարկումն է, — մի գործոն, որ կոչված էր հիմնավորելու և լուծելու նրա հոգում հասունացող դրամատիկական բախումը: Եվ

ԼՅԻՆ հոմերագետները հարցը բնեկին հենց այս տեսակետից, այսպես նրանք հեշտությամբ կհամոզվեին, որ «Երևականում» նրանց որոնելին կա, որ էպոսի հերոսների գործողությունները հիմնավորված ու պատճառաբանված են, և դա ակնհայտ դրսևորվում է հենց այն հանգամանքում, որը նրանք մեկնաբանում են, ելնելով սխալ դիրքերից:

Հաճախ հայտնվել է այն կարծիքը, թե իբր հոմերական պատմելաձևում բացակայում է հեռանկարը և, կարծես թե «նկարագրության ունիվերսալության տպավորությունն ստեղծվում է շնորհիվ էպիլոգների և մանր տեսարանների առատության, սակայն դրանք արգելակում են գործողությունները, — և մասերի ուղղելի հղկվածությունը սքողում է ամբողջի բնորոշանուր զարգացումը» (տե՛ս პროф. Тронский, *ibid*, 54): Այս կարգի հայացքները համողիչ չեն: Հոմերոսի կոնցեպցիայի ունիվերսալիզմը առարկություն չի վերցնում: «Երևականի» ունիվերսալիզմը խարսխվում է ոչ միայն էպիլոգների և մանր տեսարանների առատության վրա: Համաշխարհային գրականության պատմությունից բաղմաթիվ օրինակներ կարելի է քաղել ցույց տալու համար, թե որքա՞ն առատորեն են շաղ տրված էպիլոգները այս կամ այն երկում, սակայն այս հանգամանքը բնավ չի կարող երկը դարձնել ունիվերսալ: էպիլոգներ կան, օրինակ, և Վերդիի ռոսի «Էնեասականում» (Նիզոսի և Էլբրիալայի մտերմությունը), և Դանթեի «Աստվածային կատակերգությունում» (Ուշոյինոյի հանդիպումը Ֆրանչեսկո դա Ռիմինիի հետ), Տասոյի «Ազատագրված Երուսաղեմում» (Արմիդայի այգիները), և Դոստոևսկու «Ոճիր և պատիժ» վեպում (Մարմելադովի պատմությունը), և Տուրգենևի «Նոյ» վեպում (երիտասարդության այցը Ֆոմոչկային) և այլն: Սոսկ այս հանգամանքը, սակայն, ամենևին հիմք չի տալիս ասելու, թե հիշյալ երկերն ունիվերսալ են իրենց բնույթով: «Աստվածային կատակերգությունը», օրինակ, իրոք որ ունիվերսալ է շնորհիվ լայն բնորոշումով առաջադրված այն գաղափարի, որ մարդ-արարածը հավիտյան պատասխանատու է իր արարվելի համար և ու հատուցումն ու վեժմանդրությունը անխուսափելի են:

«Երևականը» չափազանց հարուստ է հավերժ շողողացող սրանչելի էպիլոգներով (օրինակ, Հեկտորի հրաժեշտը Անդրոմաքին, Պատրոկլոսի թաղումը և այլն), բայց և այնպես էպոսի ունիվերսալիզմը խարսխված է նրա գաղափարական կոնցեպցիայի սպիցիֆիկ առանձնահատկության, նրա գեղարվեստական հյուսվածքի դուրբիչ ճկունության և կառուցման վրա, որոնք բնորոշակ

են ընկալել և օրգանապես գործողության մեջ մարմնավորել ամեն մի պատմվածք, էպիզոդ կամ նովել: Վերևում մենք փորձել ենք ապացուցել, որ «Բլիականը» համադրական, դիտա-փիլիսոփայական, պատմական, իրավական, բարոյա-էթիկական և ազգագրական գիտելիքների մի ընդարձակ հանրագիտարան է: Իսկ այստեղ մենք կսահմանափակվենք այն միտքն ազգարարելով, որ այդ երկը հանդիսանում է իբրև անընդգրկելի մի տիեզերք, որ բազկացած է միմյանց հետ օրգանապես՝ անքակտելիորեն կապված հազարավոր մասերից, որոնցից յուրաքանչյուրը իր հերթին հանդես է գալիս իբրև միկրոկոսմոսի մի բարդ օրգանիզմ: Թյուրիմացություն պետք է համարել այն կարծիքը, թե իբր հոմերական պատմեցածքը զուրկ է հեռանկարից: Նման տեսակետը հերքելու համար բավական են հետևյալ թուղթիկ դիտողությունները. «Բլիականը» բացվում է այսպիսի մի դեզուկտիվ ընդհանրացմամբ. «Ձևսի կամքով դա կատարվեց»: Այս ընդհանրացումից ճառագում է ընթերցողի աչքերին շողացող և դեպի անհուն հեռուները տանող մարդկային ու աստվածային բոլոր գործողությունների (այդ թվում պատճառականորեն Ձևսի կամքով պայմանավորված տրովական պատերազմի իրադարձությունների) հեռանկարը: Ազամեմոնի քունը և արայացիների հարձակողական ռազմական գործողությունները, որոնք ծավալվել էին Բիզիսին խոստացած Ձևսի վրեժխնդրական կամքի թևադրանքով և որոնք ենթակա էին կատարման,—բաց է անում արայական բանակի հետ կապված հետագա բոլոր իրադարձությունների ճակատագրական հեռանկարը:

Մեծն հերոս Աքիլլեսի, հոգեբանորեն նուրբ պատճառաբանված, աստվածների կամքով և ճակատագրով վավերացված, սպասողական վիճակը, որ նախասահմանություն գոյության հանդամանքներում հղի էր ողբերգական անհաշիվ հետևանքներով, բաց է անում անխուսափելիորեն ակնկալվող հետագա իրադարձությունների դրամատիկմով հագեցած հեռանկարը: Հոմերոսը ցույց է տալիս Հեկտորի հաղթական գործողությունների ու ռազմական առաքինության դատապարտվածության ճակատագրական հեռանկարը, որ նախասահմանված է եղել անտվածների կողմից: Աքիլլեսի աստվածային զենքն ու զրահը և հոգեբանորեն խիստ ազդեցիկ բնավորությունը և, դրա հետ մեկտեղ, աստվածային հերոսի սպառազինման շքեղ արարողության հոյակապ նկարագրությունը, կայծակի թափ ունեցող նրա դիվային ելույթը, որ նման էր դաշտով սուրացող բնաշնչող մրրկի, բաց է անում ակնկալվող մեծ հաղթանակ-

ների մեծագույն հեռանկարը և այլն: Եվ նման պարագաներում արդյո՞ք կարող է խոսք լինել հոմերական պատմելիաձևում հեռանկարի բացակայության մասին:

### ՀՈՄԵՐԳՍՅԱՆ ՊՈԵՄՆԵՐԻ ՀԱՍՍԿԸ

Հասակի սահմանումը հսկայական նշանակություն ունի ինչպես ֆիզիկական աշխարհի երևույթներն ուսումնասիրելու, այնպես էլ մարդկության հասարակական, հոգևոր կյանքը բնութագծելու համար: Աստորֆիզիկոսները, աստղային նյութի տվյալների հետազոտության հիման վրա, սահմանում են արեգակնային համակարգության և ամենահեռավոր աստղերի մոտավոր հասակը: Երկրաբաններն ու գեոֆիզիկոսները որոշում են երկրի հասակը: Բուսաբանը, այս կամ այն ծառի ներքին կառուցվածքի տվյալների վրա հենվելով, կարող է ստուգորեն որոշել նրա տարիքը: Եթե կենսաբանը որոշ շափով գծվարանում է որոշել օրգանական աշխարհի բնագհանուր ֆիլոգեննեզը, նա ի վիճակի է սահմանել ամեն մի տեսակի օնտոգեննեզը: Եվ մի՞թե հոմերական պոետիկան չի կարող ներկայանալ իբրև հետազոտության մի այնպիսի օբյեկտ, որի կառուցվածքային տվյալներից կարելի լիներ ստուգորեն սահմանել նրա հասակը: Մեղ ընկնում է, որ դա կարելի է և պետք է անել, թեև դրա համար կպահանջվի խիստ բարդ, մանրակրկիտ, տքնաջան հետազոտություն: Այստեղ մենք կկարողանանք միայն մի քանի խոսքով, համառոտաբար և ենթադրաբար նշել այն ուղին, որով պետք է տարվի աշխատանքը, առաջադրված խնդրի լուծման համար: Բայց ամենից առաջ մի քանի խոսք հոմերական պոեմների հասակի սահմանման սխալ ու անպտուղ մեթոդների մասին:

Անդլիական պատմաբան Գրոտը ենթադրում է, որ «Հոմերոսը պատկանում է էպոսի զարգացման երկրորդ ստադիային, և ոչ առաջին, որովհետև նա եղել է ընդարձակ էպոսի ստեղծագործողը և ոչ թե համառոտ երկերի հեղինակ»: «Ողիսականը», այդ գիտնականի կարծիքով, ի տարբերություն «Աքիլականի», ամբողջությամբ մեկ բանաստեղծի գործ է, բայց տարեկից է նրան: Ինչպես «Աքիլականի» հեղինակը, այնպես էլ «Ողիսականի» ստեղծագործողը ապրել են առաջին օլիմպիադայից շատ առաջ, այսինքն 776 թ. (մ. թ. ա.): (Գրոտ, Հունաստանի պատմությունը, հ. II, էջ 236, 262 և 273):

Կրիստը ընդունում է, որ մեծ բանաստեղծ Հոմերոսը հորինել է արտասանության համար նախատեսված որոշ քանակի էպիկա-

Ֆյան երգեր, որոնք կազմել են հնագույն նախնական «Իլիականը», հետադասյում, սակայն, վերջինս ընդարձակվել է մասամբ իր՝ Հոմերոսի, մասամբ էլ «հոմերիզների» կողմից, որոնց Հոմերոսը լիազորած է եղել պահպանել, արտասանել և տարածել պոեմը, ըստ որում «Իլիականը» ավարտվել է 800 թ. (մ. թ. ա.): «Ողիսականը», մասնատող Կիրլազոֆի կարծիքով, գոյություն է ունեցել որպես «Վերադարձ» («Նոստոս») խորագիրը կրող հնագույն մի պոեմ, որը, հավանաբար, ստեղծվել է «էպիկական արվեստի հասունանալուց» հետո: Հետադասյում, բայց 800 թ. (մ. թ. ա.) ոչ ուշ, կազմված է եղել «Վերադարձի» շարունակությունը: Այս երկուսը միասին կազմում էին «Ողիսականի» հին խմբագրությունը, որ գոյություն է ունեցել մինչև 800 թ. (մ. թ. ա.): Ֆիկկը պնդում է, որ մինչև 530, 500 թթ. (մ. թ. ա.) հոմերական պոեմները գոյություն են ունեցել էոլիացիների բարբառով և որ դրանից հետո, առասպելական ինչ-որ Կինետոսի խմբագրությամբ դրանք թարգմանվել են իոնական բարբառի: Ռ. Ջեբբը «Իլիականի» և «Ողիսականի» տարիքը հիմնավորում է հետևյալ նկատառումներով. Հոմերոսի նկարագրած հատկանիշներով, Տրոլի վայր կարող է համարվել այն հարթավայրը, որ բնկած է Բունարբաշի գյուղից այն կողմ, հարավից հարթավայրը օղակող բլուրների մոայլ լանջերին: Այստեղ Բալի-գաղ անունը կրող բլուրը մոտ 400 ոտնաչափ բարձր է հարթավայրից. նրա դարձիթափ լանջերը իջնում են դեպի հարավ և հարավ-արևմուտք Մենդերեի (Սկամանդր) հովիտը: Հոմերական Տրոլից քիչ հյուսիս-արևմուտք բխում էին երկու աղբյուր. ճիշտ այդպես էլ Բունարբաշից դեպի հյուսիս-արևմուտք աղբյուրների իրոք որ հոսում են:

Պրոֆ. Կուրցիուսը արգարացիորեն նկատում է. «Այդ երկու աղբյուրները հանդես են գալիս, որպես բնության անասան վկաներ, ուստի և դրանց ետևում ընկած բարձունքը կարելի է ընդունել իբրև Իլիոնի ամբոց»: Թեև Բունարբաշի տեղը տակավին քիչ է ուսումնասիրված, բայց այստեղ արդեն գտնվել են սկահանների բեկորներ, որ պատկանում են 1000—900 թվականներին (մ. թ. ա.): Այնուհետև Ջեբբը տվյալներ է վկայակոչում Պրոկլի «Քրականության պատմության ուղեցույցի» մեջ շարադրված էպիկական շարքից մեկ հասած մասունքները: Հիշյալ ուղեցույցը, որ եղել է քերականության դասագիրք, հավանաբար, գործել է II դարում (մ. թ. ա.): Այդ տվյալներն են ա) Կիպրիները, որ ենթադրաբար վերադրվում է Ստասին Կիպրիացուն, հավանաբար կազմված են մոտ 776 թ. (մ. թ. ա.) և պարունակում են հտ-հոմերական կուլտուրայի

տարրեր (օրինակ, Գիտակուրների աստվածացումը, որոնց Հոմերոսը համարում էր սովորական մահկանացուներ, Իֆիգենիայի զրույցը, Պալամեդի զրույցը. Հեղինեին՝ Զեսի կողմից հալածվող, Նեմիդիդայի դստեր տեղը ընդունելը. Կասսանդրայի մարդարևական շնորհով օժտված լինելը, մի բան, որ Հոմերոսը ժխտում է և այլն) և, հետևաբար, շեն կարող վերագրվել ո՞չ հոմերական պոեմներին և ո՞չ էլ դրանց նախորդող դարաշրջանին. բ) էֆիոպականը, որ Արկտին Միլետացին հեղինակել է մոտ 776 թ. (մ. թ. ա.), իր մեջ պարունակում է հետ-հոմերական կուլտուրայի տարրեր (դրանք են. հերոսների պաշտամունքը = մեռած հերոսների մեծարումը. օրինակ, այդ պատմվածքում Աքիլլեսն ու Մեմնոնը հռչակվում են անմահ, ապա, Ապոլլոնի հովանավորութեամբ մարդասպանի մեղքերը քաղելու արարողությունը, «Կատարդիս). դ) «Փոքր Իլիականը» («Իլիաս Միկրա»), որ ենթադրաբար վերագրվում է Լեսխ Միտիլենացուն, հեղինակվել է մոտ 700 թ. (մ. թ. ա.) և հատկանշվում է հետհոմերական ծագում ունեցող տարրերով (Պալլադիումը = Պալասի կերպարը, Սինոնի զրույցը, էթրեի՝ Թերեզայի մոր զրույցը, որին առավանգել էին Գիտակուրները). դ) «Իլի Պերսիս», պատկանում է Արկտին Միլետացուն, հեղինակվել է մոտ 776 թ. (մ. թ. ա.) և պարունակում է հետհոմերական ծագում ունեցող տարրեր, (պատմվածք Լաոկոոնի մասին, Էնիասի փախուստը, Աքիլլեսի դերեզմանի վրա Պոլիսանին զոհաբերելը, (որը պետք է ընդունվի իբրև հերոսների պաշտամունքի արձագանք). ե) Ալգիս Թրեզենացուն վերագրվող «Վերադարձը» («Նոստոս»), երկասիրված է մոտ 750 թ. (մ. թ. ա.) և պարունակում է հին-հոմերական տվյալներ (Քալլսոսի մահը, որ տեղի է ունեցել ավելի զորեղ զուշակի՝ Մոպս Կոլոֆոնացու հետ հանդիպելու պահին. Նեոպտոլեմի ուղևորությունը դեպի Էպիր. Ագամեմնոնին զոհաբերող Աքիլլեսի ստվերը, կախարհուհի Մեդեան). զ. Եվգամեն Կիրենացու հեղինակած «Թելեգոնիան», որ փորձ է արել կազմելու ծագումով Ողիսևսի հետ կապված բնատանիքների սերնդաբանությունը\* :

Ջերբը, վկայակոչելով այս տվյալները, եզրակացնում է, որ իբր Կիլիկյան պոեմներից մի քանիսը, կարծեք թե լինելով «Իլիականի» և «Ողիսականի» շարունակությունը կամ դարդացումը, կամ հոմերոսյան պոետիկայի ներածությունը, իրոք առաջացել են մոտ

\* Կիլիկյան պոեմների վերաբերյալ բոլոր տվյալները բազմ ևնք գոյություն ունեցող դրականությունից:

776 թ. (մ. թ. ա.), ապա դա նշանակում է, որ «Ելիականը» և «Ողիսականը» իրենց ներկա ծավալով գոյություն են ունեցել դեռ 800 թ. (մ. թ. ա.): «Ուրեմն, պնդում է Ջեբբը, էպիլիական շարքը, իբրև արտաքին վկայություն, հաստատում է բովանդակության ու լեզվի ներքին վկայությունն այն մասին, որ հոմերական պոեմների կմախքը 800 թվականից (մ. թ. ա.) ավելի հին է, թեև մի քանի մասնավոր լրացումները կատարվել են ավելի ուշ» (Թ. Ջեբբ, *ibid*, էջ 172, 176—180):

Անհրաժեշտություն չկա մեկ առ մեկ հիշատակել հոմերոսյան պոեմների հասակի վերաբերյալ հոմերագետների բոլոր սահմանումները, սրովհետև դրանք նման են մեկը մյուսին, կամ մոտավորապես նույնական են վերևում քաղված վկայություններին:

1. Այս բոլոր սահմանումները ելնում են արտաքին հատկանիշներից (դա խոստովանում է նաև ինքը՝ Ջեբբը), ուստի հոմերական պոեմների ծննդյան ժամանակը որոշում են միակողմանիորեն, դրանց հասարակական բովանդակությունից կտրված, մինչդեռ հոմերոսյան պոետիկայի՝ իբրև կուլտուրական որոշ սիստեմի, ստեղծման վայրը, ժամանակը պետք է պարզաբանել հասարակական-պատմական ֆորմացիաների հաջորդական փոփոխությունների կապի մեջ, — մի բան, որ հոմերագետները չեն անում:

2. Պոեմների տարիքի վերաբերյալ հոմերագետների բոլոր սահմանումները սովորաբար ընդգրկում են ժամանակի ստորին վերջնագիծը, որից հետո պոեմների ստեղծման հնարավորությունը բացավում է: Հոմերագետները, ինչպես երևում է վերևում շարադրվածից, պնդում են, որ «Ելիականը» և «Ողիսականը» գոյություն ունեցել են մինչև 776 թ. (մ. թ. ա.), կամ, որ միևնույնն է, պոեմները մաս առ մաս երևան են եկել մինչև 800 թ. (մ. թ. ա.) և այլն:

Այս և նման սահմանումները տարօրինակ տպավորություն են գործում: Հարկավ, Արարատ լեռը, որ հրաբխային ծագում ունի, անտարակույս առաջացել է մինչև 800 թ. (մ. թ. ա.), Ուրալյան լեռնաշղթան անկասկած գոյացել է մինչև 800 թ. (մ. թ. ա.), Բայկալ լիճը, հավասարապես նաև Սևանա լիճը, նույնպես առաջացել են մինչև 800 թ. (մ. թ. ա.): Արգյոք նման տարտամ և առաձգական սահմանումները կարո՞ղ են ներկայացնել որևէ գիտական արժեք: Չէ՞ որ Արարատ լեռը առաջացել և գոյություն է ունեցել նաև մինչև 1000 թ. (մ. թ. ա.), ինչպես նաև մինչև 2000 թ. (մ. թ. ա.), այլև մինչև 5677 թ. (մ. թ. ա.), նաև մինչև 12879 թ. (մ. թ. ա.), նույնպես մինչև 175764 թ. (մ. թ. ա.) և այսպես անվերջ: Նույն

քանը ստուգորեն կարելի է ասել և՛ Ուրալյան լեռնաշղթայի, և՛ Բայկալ լճի գոյացման ժամանակի մասին:

Մաթեմատիկայում մի շարք մեթոդներ և ֆունկցիաներ սահմանելու համար նշվում է դրանց ստորին սահմանը, մի բան, որ, անկասկած, ունի իր առանձնահատուկ մաթեմատիկական նշանակությունը: Մինչդեռ հումանիտար գիտություններում ստորին սահմանի նման նշումները անսահման դաշտ են բաց անում ֆանտազիայի համար: Արդարև, երբ ասում են, որ հոմերոսյան պոեմներն արդեն գոյություն են ունեցել մինչև 776 թ., ապա այդպիսի առածգական սահմանումը մեղ լիակատար իրավունք է տալիս, պահպանելով մտածողության տրամաբանական օրենքները, պնդել, որ հոմերոսյան պոեմները, օրինակ, գոյություն են ունեցել 285976 թ. (մ. թ. ա.), որովհետև այս վերջին տարեթիվը նույնպես նախորդում է այն սահմանին, որ արտահայտվել է 800 թ. (մ. թ. ա.) նիշով:

3. Քննության ենթակա բոլոր սահմանումները պարունակում են մի շարք ենթադրություններ (օրինակ, Կիրխգոֆի, Ֆիկկի սահմանումները և այլն), ըստ որում ամեն մի նոր ենթադրություն հիմնվում է նախորդ ենթադրության վրա, իսկ այս վերջինս, իր հերթին, նույնպես վիստակոչում է որևէ անապացույց մի այլ ենթադրություն և այլն: Այսպիսով, ստացվում է ենթադրությունների մի ամբողջ հիերարխիա: Բավական է դուրս քաշել ներքին քարը, և ոչնչով չամրացված, չցեմենտված պատն անմիջապես փուլ կգա: Ուրեմն, համապատասխանաբար, բավական է սխալ և անհիմն համարել առաջին իսկ ելակետային ենթադրությունը և անխուսափելիորեն հերքված կլինեն հիերարխիկ այդ կառուցվածքի մյուս բոլոր ենթադրությունները:

Տրամաբանորեն անհանդուրժելի ենթադրությունների հիերարխիայի փոխարեն, հոմերոսյան պոեմների տարիքի սահմանումը մենք կարող ենք խարսխել հետևյալ տվյալների վրա, որ մենք այստեղ ներկայացնում ենք խիստ սեղմ շարադրանքի մեջ:

1. Ամենից առաջ անհրաժեշտ է նլնել այն դարաշրջանի հասարակական բովանդակությունից, որ արտացոլված է պոեմներում: Դա լավագույն կերպով ներկայացված է էնդելսի բնութագրման մեջ:

էնդելսի ասելով, հոմերական պոեմներում մեր դեմ կընում է «Բարբարոսության վերին աստիճանի ամենածաղկած ժամանակը», որ իր հետ բերեց ջաղաքակրթություն: Սույն ստադիայի նյութական ու հասարակական կուլտուրայի հիմնական դժերը նույնպես

նշված են էնգելսի կողմից. «Երկաթն կատարելագործված գործիքներ, փուքս, ձեռնադաց, բրուտի դուրգ, ձեթի և դինու պատրաստում, մետաղի դարգացած, մինչև արվեստ հասցրած մշակում, կառք ու մարտակառք, նավաշինություն գերաններից ու տախտակներից, ճարտարապետական արվեստի սկզբնավորություն, պարսպապատ քաղաքներ՝ ատամնավոր սարխսպներով ու աշտարակներով, հոմերական դյուցազներգություն ու ամբողջ դիցարանություն, ահա այն պիտավոր ժառանգությունը, որ հունները բարբարոսության շրջանից իրենց հետ բերին քաղաքակրթության մեջ»<sup>\*</sup>:

Բնութագրելով հունական ցեղերի հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունը, էնգելսն ասում է. «Այսպիսով ուրեմն, հերոսական դարաշրջանի հունական կազմակերպության մեջ մենք դեռ ի՞նչ ուժի մեջ ենք տեսնում հին տոհմական կազմակերպությունը, ըստ և միաժամանակ տեսնում ենք նրա կործանման սկիզբը...»<sup>\*\*</sup>:

Պոեմների բովանդակության վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նրանցում արտացոլվել է ոչ միայն Հոմերոսին ժամանակակից դարաշրջանը, այլև զրան նախորդած Կրետի-միքենյան կուլտուրայի արձագանքներն ու ուղղման տները: Այստեղից կարելի է անել այն հետևությունը, որ հոմերոսյան էպիկայում նկարագրված դարաշրջանը մեզ ներկայանում է իբրև հունական միջնադար, որ ընկած է մի կողմից Կրետի-միքենյան կուլտուրայի սիստեմի և մյուս կողմից, պատմական Հունաստանի կուլտուրայի միջև, VIII դ. (մ. թ. ա.) սկսած (Գեորգ Ֆինսլեր, Վիլամովիչ-Մելլենդորֆ և ուրիշներ): Այսուամենայնիվ, իշխող է այն կարծիքը, որ միքենյան կուլտուրան, համեմատյալ դեպք, իր ավելի ուշ դրսևորումներում, անմիջականորեն հարել է Հոմերոսի դարաշրջանին: Ապա, կարելի է ընդունել, որ միքենյան կուլտուրայի «արյնիզարգային» սյրոցեսները, որոնք հոմերական դարաշրջանին միանալու համար, տանում են դեպի II հազարամյակի վերջը (մ. թ. ա.), ժամանակի առումով փաստորեն համընկել են Տրոյական պատերազմի՝ պատմականորեն ռեալ իրադարձությունների հետ, որովհետև Տրոյի դեմ աքայական ցեղերի աքշավանքն իրոք տեղի է ունեցել, հավանաբար, XIII դ. (մ. թ. ա.): Ուստի, հոմերոսյան պոեմների տարիքը որոշելու փորձերն անելիս, մենք պետք է դարերի խորքից հեռու վերին սահմանն ընդունենք XIII դարը, այսինքն տրոյական արշավանքի ժամանակը: Դրանից

<sup>\*</sup> Ֆ. էնգելս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Հայպետհրատ, 1953, էջ 36:

<sup>\*\*</sup> Նույն տեղում, էջ 126:

անմիջապես հետո մենք պետք է արձանագրենք երկու անժխտելի փաստերի առկայությունը.— դրանցից առաջինն այն է, որ հոմերոսյան պոեմներում իրոք վերարտադրված է Տրոլի դեմ պատմականորեն ուսուցողական արշավանքի նկարագրությունը: Երկրորդ անժխտելի փաստն այն է, որ պոեմներում պարունակվող Տրոլական արշավանքի բանաստեղծական նկարագրությունը հենվում է այդ արշավանքին վերաբերող անցյալի ժողովրդական (= ֆոլկլորային) ասքերի վրա, որոնք սնուցող հող են հանդիսացել հոմերոսյան պոեմների ստեղծման համար:

Հարց է ծագում, որքա՞ն ժամանակ պետք է անցնել, որպեսզի, այդ արշավանքի իրադարձությունները ժողովրդի երևակայության մեջ, վերամշակվելու միջոցով, հնարավոր դառնար դիցաբանական այդ զրույցների երևան գալը:

Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ ժողովրդական էպիկական զրույցների ձևավորման էմպիրիկ պրոցեսն ընթանում է խիստ դանդաղ, տևում է դարեր, ինչպես նաև այն, որ դեպի Տրոլ պատմական-իրական արշավանքը տեղի է ունեցել մոտավորապես XIII դ. (մ. թ. ա.), կարելի է հավաստիություն պնդել, որ այդ արշավանքի մասին բանաստեղծորեն ձևավորված և ամուսնի համար պատրաստ ժողովրդական զրույցները դոյուսթյուն ունենին և շրջում էին հունական ցեղերի մեջ Տրոլական պատերազմից երկու-երեք հարյուրամյակ հետո, այսինքն XI—X դդ. (մ. թ. ա.):

Զխախտելով հաջորդականության սկզբունքը, մենք պետք է ընդունենք, որ այս վիզյին ինտերվալը հենց այն ժամանակամիջոցն է, երբ տրոլական արշավանքի մասին արդեն ձևավորված ժողովրդական այդ զրույցները զորավոր հանճարի կողմից օգտագործվել են «Իլիականի» և «Ոդիսականի» էպիկական կոնցեպցիան ստեղծելու, և երբ ասյրել ու ստեղծագործել է Հոմերոսը: Ժամանակի այն ինտերվալը, որ ընկած է տրոլական արշավանքի սկզբնավորման ու ավարտի և այդ արշավի վերաբերյալ ժողովրդական ֆոլկլորային զրույցների ձևավորման միջև, հենց այն մշտական մեծություններից մեկն է, որը (աստղագիտության մշտական մեծությունների նման) անփոփոխ է մնում բոլոր ուսուցողական պայմաններում: Որքան էլ որ հոմերագետները ճգնեն հարցը խճուղի ու բարդացնող ամեն տեսակի գործոններ ստեղծել՝ այդ մշտականի վրա ազդելու համար, այնուամենայնիվ, նա մնում է իբրև անփոփոխ մեծություն, որի ստորին սահմանի վրա (այնտեղ,

ուր արդեն ձեավորված զրույցներ կան տրովական արշավանքի մասին) պետք է գտնվի «Իլիականի» և «Ողիսականի» ստեղծման նպատակով այդ զրույցներն օգտագործելու պատմական փաստը: Այդ մշտականի ստորին սահմանը, որ ընկնում է XI—X դդ. (մ. թ. ա.) վրա, առնչվում է այդ պոեմները ստեղծող բանաստեղծի գոյության փաստի հետ: Առարկությունների հնարավորությունը շենք բացառում: Իսկ ինչո՞վ կարելի է ապացուցել, կասեն մեզ, որ էպիկական կոնցեպցիա ստեղծելու համար տրովական արշավանքի մասին արդեն գոյացած ժողովրդական զրույցների ստեղծագործական օգտագործումը տեղի է ունեցել հենց մեր մշտականի ստորին սահմանում, այսինքն XI—X դդ. (մ. թ. ա.), և ոչ թե հետո, երկու-երեք հարյուրամյակ ավելի ուշ, օրինակ, IX—VIII դարերում (մ. թ. ա.):

Այդ առարկությունը հտ մղելու համար հարկավոր է դիմել այնպիսի հիմնավորված տվյալների, որոնք կարող են մեկուսացնել հոմերական պոեմները XI—X դդ. (մ. թ. ա.) ստեղծելու վերաբերյալ առաջադրվող փաստը և ժխտել այդ պոեմները X դ. (մ. թ. ա.) կամ հետագայում ստեղծվելու հնարավորությունը: Պոեմներն ունեն այնպիսի, էնգիլիսի ասած, ստույգ բնութագրված նյութական-հասարակական բովանդակություն, որը կարող էր միայն գոյություն ունենալ Հեսիոդոսից 2—3 հարյուրամյակ առաջ, մինչև օլիմպիական և մինչև կիկլոպի օրինագրությունը:

«Իլիականում» և «Ողիսականում» արտացոլված հասարակական հարաբերությունների և նյութական-տնտեսական ուժերի կոնցեպցիան անհամատեղելի է այն պատկերի հետ, որ նկարագրված է Հեսիոդոսի «Աշխատանք և օրեր» և այլ երկերում, այլ կերպ ասած, Հեսիոդոսի դարաշրջանը, իր հասարակական-տնտեսական յուրանդակությամբ բացառում է Հոմերոսին հատուկ հասարակական կուլտուրայի սիստեմի գոյացման ու զարգացման հնարավորությունը: Ի տարբերություն հոմերական նահապետական իրադրության, այստեղ Հեսիոդոսի նկարագրությունների մեջ, երևան է գալիս տվյալ դարաշրջանի հասարակության դասակարգային շերտավորման սկիզբը: Այդ ժամանակաշրջանի հասարակական հարաբերությունների բնորոշ հատկանիշ կարող է համարվել տոհմի ներքին շերտավորումը: Տոհմային արիստոկրատիան, իշխող դիրք գրավելով, կանգնում է ժողովրդի մեծամասնության շահագործման ուղու վրա: Հետզհետե կազմավորվում է հողային մանր սեփականատերը, որ դաժանորեն տառապում է կաշառակեր իշխանավորների

ծօրաբարձօս տուրքերից: Աղգարնակչութեան ճնշված զանգվածներէ հոգեկրանութեան մեջ հղանում է շահագործմանն ու կեղեքման դիմադրելու գաղափարը: Զարգանում են արիստոկրատիայի կամայականութիւններէ դեմ բողոքելու կոլմանները (օ՛ր՝ քրիստոս): Դիմադրողների և բողոքողների ուղին բունած բանակների մեջ են մտնում չքավորները (քեղքէս), որոնց արհամարհարութիւններն են վատեր, թշվառներ (օ՛ր չէթօլիս, օ՛ր քոս, օ՛ր ծէլաօ), և հողագործների միջին շերտը: Հասարակական հարարերութիւններէ էվոլյուցիան հող է ստեղծում օրինաբարութեան համար: Բեռթիայում այդպիսի օրենսդրութեան գոյութեան մասին վկայում է Արիստոտելը («Политика», II, 9, 7):

Հետիոտնի բերանից մերթնդմերթ տրտունջներ են լսվում, որ հասարակութիւնը կազմված է թագավորներից ու հովիվներէ: Թագավորները (այսինքն արիստոկրատիան ու հարուստները) փայլում են մահականացունների մեջ, նրանց մեծարում են աստվածներին նման. նրանք դատ ու դատաստան են տեսնում, նրանք էլ հենց իրենց արատավորել են ստով ու կաշառքով («Աշխատանք և օրեր», 39):

Հոմերական կենսահաստատ լավատեսութեան դիմաց, որ առկեցուն է աստվածային բարիքներով ու հաճուքներով, Հետիոտնը կյանքում տեսնում է միայն լարված ու անվերջ պայքար («Աշխատանք և օրեր», 11—24) երկու էրիզների առասպելը, որ, բանաստեղծի կարծիքով, մեծագույն շարիք է և աղբյուր աղետայց: Երկու էրիզների գոյութիւնը խորթ է հոմերական աշխարհայացքին: Ճնշման ու կամայականութեան բնութագիրը Հետիոտնը սովել է Սոխակի և բազիի առակում, որն իր գաղափարական էութեամբ անհեթեթ կլիներ հոմերական հասարակութեան համար:

Հոմերոսը Ողիսևսի միջոցով դաժան դատաստան է տեսնում «զազրկի» հրեշի կերպարանք ստացած և բոլորի կողմից ծաղրածանակի առարկա դարձած Թերզիլիսին, թագավորի դեմ նրա հանդուգն բողոքի համար,— մի բան, որ որակվել է իբրև արտասովոր ու անթույլատրելի լրբութիւն, մինչդեռ Հետիոտնը ճնշման ու կամայականութեան դեմ բողոքի բարձրածայն քարոզն է կարդում, և այդ բանի համար նրան կոչել են կյանքի իմաստուն ուսուցիչ: Հետիոտնը համառորեն խորհուրդ է տալիս միայն մեկ որդի ունենալ, քանի որ «այդ դեպքում մեծ հնարավորութիւն կստեղծվի հարցատութիւն դիզելու համար»: Չէ՞ որ մի քանի որդի ունենալու դեպ-

քում ժառանգութիւնը կմանրատւի («Աշխատանք և օրեր», 376—380): Նման աշխարհայացքը անհնարին կլինէր հոմերական հասարակութեան մեջ, որտեղ գործում էր բազմացման օպտիմալ-խրախուսիչ սիստեմը. այսպէս, Պերիամոսը արժանապատւութեան զգացումով հայտարարում էր, որ նա ունեցել է մի քանի տասնյակ որդիներ: Հեսիոդէսը խորհուրդ է տալիս «ոչ որից պարտք չվերցնել, քանի որ դա կարող է առաջացնել պարտք տալու անհրաժեշտութիւն» («Աշխատանք և օրեր», 395, 401, 408): Այնուհետև Հեսիոդէսի երկերից կարելի է հանգել այն եզրակացութեան, որ նրա դարաշրջանում իրավագիտակցութեան սիստեմի հետ մեկտեղ գործում էր նաև վարքագծի բարոյական նորմավորումը: Ի հակադրութեան դրան հոմերական հասարակութեան մեջ գործում էր սովորութեան իրավունքի քարացած, խիստ ծիսական, հնավանդութեան վրա հենված նորմավորումը, որ «Իլիականում» և «Ոդիսականում» հանդես է գալիս իբրև անսահմանորեն իշխող ու զեկավարող գաղափարական մի զեմէ:

Պատմականորեն գնահատելով Հեսիոդէսի դարաշրջանի հասարակարգը և միաժամանակ, ելնելով իրար փոխարինած հասարակական ֆորմացիաների հաջորդականութեան նախադրյալից, մենք պիտք է ընդունենք, որ հոմերոսյան պոետիկայում արտացոլված հասարակարգը վերափոխութեան երկարատև պրոցեսում վերածվել է այնպիսի հասարակական սիստեմի, որի պատկերը տեսնում ենք Հեսիոդէսի մոտ:

Որքա՞ն հարատև է եղել այդ պրոցեսը: Որքա՞ն ժամանակ է պահանջվել, որպիսով աստվածային կարգերի գովերգու Հոմերոսը վերածվեր Հեսիոդէսի նման մի երգչի, որպիսով հասարակական կյանքի հոմերոսյան դնացքը փոխադրվեր Հեսիոդէսի պոեմներում արտացոլված սոցիալ-տնտեսական նոր մեխանիզմի ուղիների վրա:

Այդ հարցին կարելի է տալ միակ ճիշտ պատասխանը. այն ժամանակի պայմաններում, երբ մարդկանց հաղորդակցութիւնները շփազանց դանդաղաշարժ էին, երբ բացակայում էր հասարակական և տնտեսական կյանքի պրոցեսն արագացնող տեխնիկան, դրա համար հարկավոր կլինէր, առնվազն, երկու-երեք հարյուրամյակ, որովհետև անհնարին է պատկերացնել, թե նման մի վերափոխում կարող էր տեղի ունենալ, ասենք, մի քանի տարվա, նույնիսկ մի քանի տասնյակ տարիների ընթացքում: Ժամանակի այդ հատվածը, մեր կարծիքով, այն երկրորդ անփոփոխ մշտական

մեծությունն է, որով սահմանվում է հոմերական պոեմների ծագման ստորին եզրագիծը:

Գտնում են, որ Հեսիոդեսը ապրել է VIII դ. (մ. թ. ա.): Եթե Հեսիոդեսին Հոմերոսից բաժանող տարածությունը կազմում է 200—300 տարի, ապա ախներե է, որ «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» ծրնվել են XI—X դարերի (մ. թ. ա.) սահմաններում:

1. Եթե հոմերոսյան պոեմները համեմատելու լինենք Հեսիոդեսի պոեմների հետ («Աշխատանք և օրեր» և «Քնոզոնիա»), ապա վերջինիս մոտ կնշմարենք հասարակական նշանակություն ունեցող մի շարք այնպիսի հասկացություններ, որոնք Հոմերոսին անհայտ են: Հոմերոսին խորթ այդպիսի բաղմամբով հասկացություններից վերցնենք վրիժառույթյուն (νιῆσις) և զժտուրյուն (εργς) բառերը: Հոմերոսի մոտ էրիս նշանակել է վեճ, գժտութիւն, անհամաձայնութիւն (ερίσθ συναγειν 'Αργος) ճակատամարտն սկսել. (ερίδι μαφեսθαι=գժտվել). εξ έριθός—մրցում, մրցակցութիւն: Էրիդան—վեճի, գժտութիւն աստվածութեան անձնավորումն է: Հետեւապես, սույն հասկացութիւնն իր բնույթով միայն բացասական է. ֆունկցիոնալ առումով նա նույնանում է շարիք, ավերածուրթյուն և հասարակական ազետ հասկացութիւնների հետ:

Հոմերական հասարակութեան զիտակցութեան մեջ էրիդա հասկացութիւնը չի կապվում և չի միանում ստեղծարար և հասարակական-կառուցողական դրական գործունեութեան հետ: Հեսիոդեսի մոտ, ընդհակառակն, մենք նկատում ենք այդ հասկացութեան հասարակական-ֆունկցիոնալ երկատումը. էրիդներից մեկը հանդես է գալիս ցայտուն արտահայտված ստեղծարար, օգտակար և դրական ֆունկցիայով. «Իմացիր, որ աշխարհում երկու տարբեր էրիդաներ կան, և ոչ թի ընդամենը մեկ: Խելացիին հաւանութիւն կտար առաջինին: Մյուսը արժանի է նախատինքնի: Հոգով էլ տարբեր են. սա վաշտազ կռիվներ ու շար թշնամանք է հարուցում, դաժան է: Մարդիկ սրան շին սիրում... Առաջինը երկրորդից վազ է ծնվել... Նա ընդունակ է աշխատանքի դրդել, նույնիսկ ծուլլին» («Աշխատանք և օրեր», 11—24):

Νέμεσις հասկացութեան մեջ Հոմերոսը չի տեսել աստվածային ոչ մի անձնավորում, այլ շարունակ ընկալել է. իբրև արդարացի դալրուլթ, արժանի նախատինք, օրինակ, վրդովմունքի առարկա. ալապես, ըստ Հոմերոսի՝ οὐ νεμεσις—չի կարելի նախատել. ἐν φρεσὶ θεοῦ αἰθῶσαι νεμεσιον—պատկերացրեք, որ սա ամսթ և նախատինք է: Որ νεμεσις Հոմերոսի մոտ իբրք գործածվում է իբրև Justa

indignaci կամ causa justa indignandi,—դա երևում է «Ողբասականի» II երգից, սրտեղ Տելիմաքը, ցանկանալով փեսաների հոգում զայլույթի դգացում հարուցել, ասում է. «Թե դգում եք ձեզ անարդար, մի խոսք ունեմ ես ասելու» (ναμεισοδαηται): Տվյալ հասկացությունն հինց այս իմաստով է գործածված «Ողբասականի» II երգում: Եվ, ընդհակառակն, Հեսիոդեսը այդ հասկացությունը գործածում է իբրև անձնավորում, աստվածուհի, Նեմեզիդա, որ ոճրագործության դեմ հատուցման, և քննի մարմնացում է: Հեռեպոս, մենք այստեղ ունենք հասարակացորեն անհրաժեշտ արդարագատության պատժիչ Փունկցիայի Փորմացիա:

Այսպիսով, տեսնում ենք, թե ինչպիսի էական տարբերություններ կան միևնույն հասկացության իմաստի մեջ, երբ Հոմերոսին համեմատում ենք Հեսիոդեսի հետ: Այս փաստը վկայում է նաև այն հսկայական փոփոխությունները, որ առաջացել են համապատասխան դարաշրջանների զազափարական սիստեմներում, փոփոխություններ, որոնց օրինաչափ ծագումը և զարգացումը կարող էր տեղի ունենալ երկարատև պրոցեսում՝ դարերի ընթացքում: Այս վկայության մեջ մենք տեսնում ենք մշտական մեծուքյունների վերաբերյալ մեր թեղի մի նոր ապացույցը, մեծություն, որով սահմանվում է հոմերոսյան պոեմների ծագման ժամանակի ստորին ելրագիծը:

Այն օրենքները, որոնց սանկցիաների վրա խարսխվում էր Սպարտայի պետական և հասարակական կյանքը պատմական աչք դարաշրջանում, վերագրվում էին Լիկուրգին:

Պլուտարքոսը հեռեկալ խոսքերով է սկսում նրա կենսագրությունը. «Լիկուրգի օրենսդրության մասին կատարելապես չի կարելի ասել այնպիսի մի բան, որը վիճելի չլինի. նրա ծննդյան, ուղևորությունների, մահվան, հավասարապես նաև նրա քաղաքական և օրենսդրական գործողությունների մասին գոյություն ունեն տարբեր կարծիքներ և ոչ մեկը գրանցից համաձայնեցված բան չի ասում այն ժամանակի մասին, երբ նա ապրել է»: Օ. Մյուլլերը ընդունում էր, որ «Լիկուրգի, իբրև անհատի, անձի մասին, կատարելապես ոչ մի տեղեկություն չկա»: Հերոդոտոսի ասելով, Լիկուրգը քեոհին և խնամակալն էր Սպարտայի Լաբոս թագավորի, որ ապրել է Օլիմպիադայից 220 տարի առաջ, այսինքն մոտավորապես 996 թ. (մ. թ. ա.): Ըստ Սիմոնիդի, Լիկուրգը Պրիտանի որդին էր: Ընդհակառակն, Գիևիսիդը նրան համարում էր Պրիտանի թոռը և էվնո-

մի որդին, Խարիրայ Թագավորի բեռին ու խնամակալը: Վերջինիս կարծիքին միանում է նաև Արիստոտելը:

Համաձայն այս տվյալների, Լիկուրգն ապրած պետք է լինի 880 թվականին (մ. թ. ա.): Էրատոսֆենը և Ապոլլոդորը, սակայն, նրա ծննդաթիվը համարում էին առաջին օլիմպիադայի նախօրին, այսինքն մոտ 776 թ. (մ. թ. ա.):

Պատմաբան Գրոտը ամենահավանականը համարում է Քուկիդոսի կարծիքը. նա, իսկապես ասած, խոսում է ոչ թի անձամբ Լիկուրգի մասին, այլ նրան վերագրվող օրենսդրության մասին, պնդելով, թե «...Լակեդեմոնը, գորյացիներով բնակեցվելուց հետո, որ այժմ ապրում են այդ մարզում, որքան մեզ հայտնի է, շատ հրկար ժամանակ տառապում էր ներքին հուզումներից: Սակայն վաղեմի ժամանակներից սկսած՝ նա կառավարվում էր արդարամիտ օրենքներով և հրեք չի եղել բռնակալների իշխանության տակ: Ավելի քան շորս հարյուր տարվա ընթացքում, որ անցել է այդ պատերազմի ավարտումից հետո, լակեդեմոնացիներն ունեցել են միևնույն պետական կառուցվածքը»: (Քուկիդոս, I, 18): Այս վկայության համաձայն, Լիկուրգի ապրած ժամանակը պետք է համարել 830—820 թթ. (մ. թ. ա.):

Այնուամենայնիվ, այդ օրենսդրի անձնավորությունը ծածկված է պատմության խավարի մեջ և, ըստ ամենայնի, նա, որին Գիլիպան պատգամախոսը հրաժարվում էր ճանաչել աստված կամ մահկանացու, որի մասին ժողովրդական հրեակայությունը բազմաթիվ գրուչցնեք է հորինել, որի հայրը՝ էվնոմը նույնացվում էր արդարամիտ օրենքի, իսկ որդին՝ էվնոմը համարվում էր արդար մարդ՝ հանդիսացել է առասպիլական, դյուցազնական անձնավորություն: Եվ, չնայած դրան, անժխտելի է մնում այն փաստը, որ Լիկուրգի անունով կոչվող օրենսդրության գործողությունը, Քուկիդոսի վկայությամբ, սկսվել է մոտ 830—820 թթ. (մ. թ. ա.):

Հասարակության հոմերական հերոսական կազմակերպությանը պետք է հակադրվի Լիկուրգի օրենսդրության վրա խարսխված Սպարտայի հասարակական-պետական կազմակերպությունը: Լիկուրգյան օրենքները ստեղծեցին սենատ—ավագների ժողով, որ բաղկացած էր 28 մարզուց ու հրկու թագավորից և կոչվում էր Գերուսի: Սրա հետ միաժամանակ հիմնադրվել էր բաց երկնքի տակ պարբերաբար հավաքվող՝ բայց կնոկիոն դատի և Բարիկո բնակավայրի միջև ընկած տարածության վրա մեկուսացված, ժողովրդական ժողով. սա օժտված էր Գերուսիի որոշումները հաստատելու

կամ բեկանելու բացառիկ իրավունքով: Բայց արդեն Պոլիդոր և Թեոպոմպե թագավորների ժամանակ, այսինքն 100 տարի հետո, ընդունված է եղել մի օրենք, որի համաձայն՝ Եթե ժողովուրդը ոչ ճիշտ որոշում ընդունի, ապա ծերունիները և թագավորները կարող են բեկանել այն»: Հինդ հոգուց բաղկացած մի հանձնաժողով էր ընտրվել, սրա անդամները կոչվում էին էֆորներ. և ամբողջ ներքին ադմինիստրացիան հետզհետե անցավ սրանց ձեռքը:

Ըստ Հերոդոտոսի և սպարտացիների իսկ վկայութչամբ՝ էֆորների այդպիսի մի հանձնաժողով կազմել էր նաև Լիկուրդը, սակայն Արիստոտելի և Պլուտարքոսի հավաստիութչամբ, դա ավելի ուշ ժամանակի ծնունդ էր:

Սպարտայում բոլոր ուղղմիկները հավասար իրավունքներ ունեին և մարտնչում էին՝ նիզակները ձեռքին, սեղմ շարքերով: Սպարտացիների աշխարհայացքով քաղաքական հարցերի լուծման իրավունքը շնորհված էր ծերունիներին, ուստի և հիանալի է ասել Պինդարը. «Պատանիները և տղամարդիկ պետք է աչքի ընկնեն նիզակով, երգով, մուսայով ու փայլուն ճարպկութչամբ. իսկ խորհելի ու խորհրդածութչունը ծերունիների գործն է»:

Գերուսիի անդամների պաշտոնը ցմահ էր և որևէ մեկի մահանալու դեպքում ընտրվում էր մեկ ուրիշը: Ընտրութչունները տեղի էին ունենում աղնվական կարգով, ժողովրդական ժողովում, ինչպես ասում է Արիստոտելը, «Օյ կալոյ կաատոյ» սկզբունքով: Գերուսիան սպարտավոր էր վճիռներ կայացնել քրեական և այլ կարևոր գործերի վերաբերյալ, հետևելով նախնիների օրենքներին, որոնք կենդանի էին ամեն մի սպարտացու սրտում (ազաթա նոմիա, նատրիոյ նոմոյ):

Պատերազմի և խաղաղութչան հարցերի առթիվ վճիռներ կայացնում էին գերուսիան և ժողովրդական ժողովը: Պլուտարքոսի ասելով, Լիկուրգին էր վերագրվում նաև հռչակավոր հանրային սեղանների—սիսիալիների (կամ սպարտական լեզվով—ֆիդիալների) հաստատումը, որոնց էութչունն այն էր, որ քաղաքացիներն ամեն օր պետք է ճաշին ընդհանուր սեղանի շուրջ, դրա դիմաց մուծելով մթերքներ և դրամական որոշ գումար: Բոլորի համար ընդհանուր ճաշը պատրաստում էին ժառանգական խոհարարները: Այդ հաստատութչունը վարելու ընթացքում, ըստ ավանդութչան, Լիկուրգը մի պատանու հարվածից կորցնում է մեկ աչքը: Սա նշանակում է, որ այդ նորամուծութչանը պիմադրութչուն էր ցույց աբրվում:

Սպարտայում իշխող կարգերի մասին բերված սույն ակնարկի նպատակն էր ցույց տալ, որ իրավահարաբերությունների հասարակական-պետական այսպիսի բարդ կազմակերպություն առաջացել էր հերոսական զարաշրջանից հետո, Հոմերոսից և նրա պոեմների ստեղծումից հետո: Հասարակության կազմակերպման այսպիսի բարդ սխեմներ միանգամայն խորթ է հոմերական աշխարհայացքին և նրա իրավագիտակցությանը: Նա խորթ է նաև «Իլիականի» և «Ոդիսականի» հասարակական բովանդակությանը: Որտեղի՞ց ծագեց այդ սխեմներ: Ընդունե՞նք արդյոք, որ նա էլ ծնվեց այնպես, ինչպես Աթենասը գուրս եկավ Զեսի գանգից: Ընդունե՞նք արդյոք, որ նա ընկավ երկնքից: Ոչ ոք չի կարող տարակուսել, որ նկարագրված սխեմներ հանդիսացել է երկտրատե և օրինաչափ հասարակական զարգացման արդյունք և հենց այնպիսի զարգացման, որը կարող էր սկսվել հերոսական զարաշրջանից հետո միայն, համայնքային-տոհմական կարգերի քայքայումից հետո, Հոմերոսի կողմից նկարագրված կարգերի կործանումից և անհայտացումից հետո,—Հոմերոսի, որը ոչ միայն չի հիշատակում օրենսդիր Լիկուրգի անունը, այլև ոչ մի պատկերացում չունի այդ հասարակարգի մասին: Այս ամենից բխում է այսպիսի եզրակացություն. Սպարտայի նոր կարգերը ծնվեցին այն ժամանակ և ժամանակի այն հատվածում, երբ «Իլիական» և «Ոդիսական» պոեմներն արդեն կային և երբ արդեն ավարտված էր զրանց զոյացման պրոցեսը, երբ հոմերոսյան էպիկայի հասարակական-անտեսական սուբստրատը հեռացել էր բնմից, իր տեղը զիջելով հասարակական նոր ֆորմացիայի: Սա հաստատվում է նաև այն լեզվաբանական բովանդակությամբ, ըստ որի, ինչպես հայտնում է Պլուտարքոսը, Լիկուրգը Հոմերոսի պոեմներն ստացել է ուսպոդ Կրեոֆիլի ժառանգներից, որ կապված էր Սամոս կղզու հետ:

Այս լեզվաբանական հարցուման մեջ էականն էլ հենց այն է, որ կիսա-առասպելական Լիկուրգի ժամանակներում, այսինքն 830—820 թթ. (մ. թ. ա.) մոտերքին, պոեմներն արդեն հայտնի էին: Հարց է ծագում, թե որքա՞ն հարատև պետք է լիներ զարգացման այն պրոցեսը, որ հանգեցրեց վերևում նկարագրված Սպարտայի քաղաքական կազմակերպությանը: Այլ խոսքով, որքա՞ն ժամանակ էր անցել հոմերոսյան պոետիկայի ստեղծման և վերջնական ձևավորման պահից մինչև Սպարտայի կարգերի հաստատումը: Ընդունե՞լ արդյոք, որ նման զարգացումը կարող էր տևել մի քանի-

տարի, մի քանի տասնյակ տարիներ: Այդ ենթադրութիւնը անհե-  
թեթութիւն կլինի, որովհետեւ նման սիստեմները կարող են կազ-  
մաւորուիլ դարեր տեղը էմպիրիկ դանդաղ էվոլյուցիայի ընթացքում:  
Իսկ եթէ վերցնելու լինենք ժամանակի այդ հատվածի նվազագույն  
տեղութիւնը, այսինք, 200—150 տարի, ապա կստանանք մի մըշ-  
տական անսիւփոխ մեծութիւն, որը, հոմերոսյան պոեմների կազ-  
մաւորման ժամանակի ներքին եզրագիծը, Սպարտայի նոր կար-  
գերի սկզբնավորման հետ միացնելուց հետո, կտա պոեմների  
ստույգ տարիքը, ուղղութիւն վերցնելով վերելից-ներքե, դեպի  
200—150 տարի հասակը: Վերջին թիւը գումարելով Սպարտայի  
կարգերի հաստատման տարեթիւն=830—820 թթ. (մ. թ. ա.),  
կստանանք մոտավոր որոնելին, այսինքն այն, որ հոմերոսյան  
պոեմները ստեղծուիլ են մոտավորապէս (830+200 կամ—150)  
1030—980 թվականներին (մ. թ. ա.), այսինքն XI—X դդ. (մ. թ.  
ա.):

Նույնպիսի արդիւնք կստանանք, եթէ հոմերոսյան էպիկայի  
հասարակական բովանդակութիւնը համադրելու լինենք Աթենքի  
պատմական վաղ շրջանի քաղաքական հաստատութիւնների, մաս-  
նավորապէս, Դրակոնի օրենքների հետ և այլն:

Մեր ստացած մշտական մեծութիւնները, իբրև հոմերոսյան  
պոետիկայի հասակի և տարիքի որոշիչներ, համոզիչ են և կարծում  
ենք, անհերքելի:

ՊՈՆՄԵՆԵՐԻ ՄԻԱՍՆՈՒԹՅԱՆ ՊՐՈՔԼԵՄԸ: ՀՈՄԵՐՈՍԻ ԳՈՅՈՒԹՅԱՆ  
ԵՎ ՆՐԱ ԱՆՎԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՄԱՍԻՆ: ՀՈՄԵՐՈՍԻ ՎԵՐԱԿԱՆԳԵՎԱԾ  
ԿՆՆՍԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հոմերագիտության կենտրոնական հարցերից մեկն այն է, թե արդյո՞ք հոմերոսյան պոեմները մեկ անհատ պոետի միասնական ստեղծագործության արդասիքը չեն:

Ամբողջ անտիկ աշխարհը անառարկելիորեն ընդունում էր, որ «Իլիականը» (շատ դեպքերում նաև «Ոդիսականը») իրապես գոյություն ունեցած մի մեծ բանաստեղծի ստեղծագործություն է: Եվ դա, նրանց պատկերացմամբ, եղել է հենց Հոմերոսը:

Հոմերոսի հեղինակության փաստն ընդունվում է ոչ միայն էմպիրիկորեն, այլև իբրև տեսական ճշմարտություն: Այս ասպեկտով են Հոմերոսին մոտեցել Արքիլոքոսը, Պինդարը, էսքիլոսը, Սոֆոկլեսը, էվրիպիդեսը, Հերոդոտոսը, Թուկիդիդեսը, Պլատոնը, Արիստոտելը, Արիստարքոսը, Կրատես-Կիլիկիացին, Դեմետրիոս, Յիցերոնը և շատ ուրիշներ:

Այս բոլոր նշանավոր մարդկանց գիտակցության մեջ շարունակ առկայծել է այն միտքը, որ «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» միմիայն մեկ հեղինակի ստեղծագործություն կարող են լինել: Ժամանակագրական տեսակետից «Իլիականի» սուաջին քննադատն է եղել աբբատ Տերրիսոնը, որն այդ պոեմը դարձրեց իր դիսերտացիայի նյութ (1715): «Իլիականը» առանձնապես սուր քննադատության ենթարկվեց, կոմպոզիցիայի և սյուժեի միասնության առումով, արբատ դ'Օբինյակի կողմից. նա պոեմը համարում էր ներքին կապակցությունից զուրկ լեզենդար պատմվածքների ժողովածու:

Հետագայում, հոմերոսյան պոեմների ծագման ու կոմպոզիցիայի հարցերը ժխտողական դիրքերից են արծարծել Ջ. Վիկոն և Հերդերը: 1795 թվականին գերմանացի գիտնական Վոլֆը հրապարակեց իր «Prolegomena ad Homerum» աշխատությունն ըստ

էութեան, սրանից էլ հենց սկիզբ առաւ հոմերոսյան պոեմների միասնական օրգանիզմի անդամահատութեան պատմութիւնը: Վոլֆի քննադատութեան արդյունքն եղաւ այն, որ «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» հռչակվեցին իբրև տարբեր հեղինակների գրչին պատկանող և ներքին միասնութիւնից զուրկ բազմաթիւ մանր զրուցներէից կազմուած պոեմներ: Վոլֆի տեսութիւնը ծայրահեղութեան հասցրեց կախմանը:

Այս երկուսի և սրանց հետեորդների դեմ հանդես եկան Նիշը, Վիլամովից-Միլլենդորֆը և ուրիշներ: Վերջիններս, հմտութեամբ պաշտպանուած և հիմնավորուած էին հոմերոսյան պոեմների ամբողջականութեան և անկապտելի միասնութեան սկզբունքը, ապացուցելով, որ դրանք պատկանում են մեկ հեղինակի, ինչպիսին, նրանց կարծիքով, եղել է Հոմերոսը: Տեսական այս վիճերի հիման վրա հետզհետե լույս աշխարհ էին գալիս այդ երկու իրարամերժ տեսութիւնների բազմաթիւ տարատեսակներ: Այսպես, Գերմանը, Գրոտը ներկայացրին իրենց «միջուկի տեսութիւնը», որ հետագայում արագ տարածվեց: Կիրխօլդֆին առաջարկեց կոմպիլյացիայի իր տեսութիւնը և այլն:

Հոմերագիտութեան բնագավառում, գաղափարների զարգացմանը զուգընթաց, հիմնական տեսաբանների հռչակի արժանացան է. Շվարցը, Բերնսը, է. Պետերսենը, Վ. Բերարը, Գ. Մյուլդերը, Բետեն, Կ. Ռոքիրտը, Օ. Գրուպպեն, Ա. Էրխարդտը, է. Դրերուպը, Կ. Ռոտեն, Վ. Կրիստը և ուրիշներ: Մեր նպատակը չէ այստեղ հանգամանորին քննելու այդ հեղինակներից յուրաքանչյուրի հայացքները:

Եթև շանդրադառնանք Նիշի և Վիլամովից-Միլլենդորֆի ունիտար տեսութեանը, որ մենք համարում ենք ճիշտ (թեև բավարար չափով չհիմնավորված) և համառոտակի բնութագրենք մյուս հոմերագետների հայացքները, այսպես ասած, դրանց ամբողջութեամբ, ապա անսխալորեն կարելի է հաստատել, որ նրանք, ելնելով տարբեր ելակետներից և հարցը քննելով պատմա-գրական տարբեր ասպիկտներով, փորձել են անդամահատել հոմերոսյան պոեմների միասնական օրգանիզմը, տրոհել ու բաժանել այն՝ ներքին կապից զուրկ ինքնուրույն մասերի: Ուստի ստորև շարադրվող քննադատական դիտողութիւնները հավասարապես վերաբերում են վերոհիշյալ տեսութիւններին ընդհանրապես և յուրաքանչյուրին՝ առանձին վերցրած:

Հոմերագետների մեծագույն մասը, ինչպես նաև պատմական սխալ նախադրյալներից, պնդում է, թե «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» անհատական մեկ հեղինակի ստեղծագործության արդասիք չեն, այլ առանձին հեղինակների առանձին երկեր են կամ ֆուլկլորային ծագում ունեցող առանձին առասպելներ, որոնք միայն հետագայում, ի մի հավաքվելով, ստացել են այն կերպարանքը, որով ներկայանում են մեզ այսօր:

Մենք վճռականապես հերքում ենք այն փաստարկումները, որոնց հիման վրա կառուցվել են «մանր պոեմների տեսությունը» (Վոլֆ և Լախման) և «միջուկի տեսությունը» (Գրոտ, Զելինսկի և ուրիշ.): Այս հարցում մեզ վստահելի կովաններ են ծառայում առաջին, ունիտար տեսության կողմնակիցների տվյալներն ու փաստարկները և, երկրորդ, այն անհաշիվ փաստերն ու ապացույցները, որոնց առաջադրումն ու մեկնաբանությունը կազմում են մեր սփական հայացքների շարադրանքը:

ա) Վերևում հոմերական իրավագիտակցության վերլուծությանը ընթացքում, սովորութային իրավունքի նորմավորման ծիսական տարրերի հետ մեկտեղ, որ իրենց ծագման հանգամանքներով առընչվում են ժողովրդական ստեղծագործությանը, բացահայտվեցին իրավագիտակցության այնպիսի տարրեր, որոնցով բնութագրվում է միմիայն անհատական ստեղծագործությունը: Օրինակ, Մենելավոսի և Պարիսի մենամարտից առաջ երգման արարողությունը, որը բացառապես ծիսական և ժողովրդական սիմվոլիկ է, մինչդեռ Ագամեմնոն թագավորի զայրալից ոհակցիան Բրիդի օրինական պահանջի դեմ, կամ Աքիլլեսի իրավաբանորեն հիմնավորված առարկությունները Ագամեմնոնին, — սրանք, անկասկած, անհատական իրավագիտակցության արտահայտություններ են: Եվ քանի որ «Իլիականի» բովանդակության մեջ ցրված իրավագիտակցության ինդիվիդուալ տարրերը, իրենց էությունով, միանգամայն նման են, հանդիսանալով որպես մեկ որոշակի անհատ-անձի իրավագիտակցության արտահայտություն, ապա ակներև է, որ «Իլիականը» անհատ-հեղինակի միասնական ստեղծագործություն է:

բ) Պոեմների ամբողջ շարադրանքի ընթացքում ստեղծագործության էպիկական տարրերի՝ մակրոնների, համեմատությունների և, մանավանդ, այսպես կոչվող հոմերական կրկնողությունների, միայն մեկ անհատ-ստեղծագործողին հատուկ նույնական օգտագործումը ցայտուն վկայությունն է այն բանի, որ այստեղ մենք գործ ունենք մեկ անհատ հեղինակի հետ:

դ) Պոռմեների՝ սկզբից մինչև վերջ, էպիկական գործողության ծավալման նույնատեսակ զեղարվեստական մեթոդները, այդ գործողության ակտիվացման, զեղարվեստական զնահատման և որակման մեթոդը, վերջապես, սկզբնական և հղրափակիչ էֆեկտիվ կետերում (ինչպես, օրինակ, ամեն մի ճակատամարտի կամ մենամարտի սկզբին կամ վերջում) բանաստեղծական նույնատիպ բնութագծումները և այլն,—այս բոլոր երևույթները,—որ կարող են խարսխվել անհատական ստեղծագործության միմիայն մեկ միասնական հոգեբանական հիմքի վրա (պատկերացումների նույն դուրսդրումները, դրանց էմոցիոնալ-զգայական միասնական ուղղվածությունը, առանձին դատողությունների և դրանց մտահանգումների հոգեբանական նույնական կազմը) վկայում են, որ էպիկական այդ կոթողները կարող են լինել միմիայն մեկ անհատ-հեղինակի ստեղծագործությունը:

դ) Գործող պերսոնաժների, կերպարների զեղարվեստական պատկերավորման ու հղկման և դրանց գաղափարական լիցքավորման միասնական մեթոդը վկայում է, որ դա խարսխվում է մեկ անհատ ստեղծագործողի բանականության հիմքի վրա:

և) «Իլիականի» և «Ոդիսականի» լեզուն հանդիսանում է որպես միասնական հեղինակի «մտածողության իսկություն»: Այնուհետև կարելի է ասել. զեղարվեստական ամեն մի երկ լեզվաբանական մի որոշակի սխտեմ է, նրա հեղինակին հատուկ առանձնահատկություններով հանդերձ: Ամեն մի այդպիսի սխտեմ աչքի է ընկնում քերականական, շարահյուսական և խոսքի ու նախադասությունների ուղիղ կազմի այնպիսի ուրույն հատկանիշներով, որոնք ստուգորհն համապատասխանում են հեղինակի բնավորությանը, արտահայտվելու եղանակին, խառնվածքին և առհասարակ արտահայտչական միջոցների ամբողջ կոմպլեքսին: Այսպես, օրինակ, Գոգոլի լեզվական սխտեմը (նրա «Տարաս Բուլբայում» և «Մենած հոգիներում») ունի խիստ յուրօրինակ, միայն այդ հեղինակին հատուկ, խիստ բրոշակի անհատականություն: Ծիշտ այդպիսի բնավորությամբ և անհատական առանձնահատկություններով են հատկանշվում նաև Լ. Տոլստոյի, Պուշկինի, Տուրգենևի, Դոստոևսկու, Երսայիրի, Բայրոնի, Մոլիերի, Վ. Հյուգոյի, Շիլլերի, Գյոթեի և գրեթե բոլոր մեծ գրողների լեզվային սխտեմները: Եթե էքսպլիցիտալ նպատակով մեկ ընդհանուր զանգվածի մեջ իրար խառնենք այդ բոլոր հեղինակների լեզվական սխտեմները, և, ելնելով մեր առաջադրած նախադրյալներից, կատարենք դրանց քերական-

նական, շարահանուսական և ռիթմիկ կառուցվածքի հանդամանալից վերլուծությունը, ապա հաջողությամբ կարելի կլինի որոշել և տարբերել, թե լեզվական այդ խառնուրդի որ մասերը ո՞ր հեղինակին են պատկանում:

Եթե վերլուծության այս մեթոդը գործադրելու լինենք «Իլիականի» և «Ողիսականի» ուսումնասիրության վրա, ապա դժվար չի համոզվել, որ զրանց լեզվական սխտեմը, առաջին տողից մինչև վերջինը, աչքի է ընկնում այնպիսի յուրահատուկ գծերով, որոնք կարող են պատկանել միայն մեկ հեղինակի:

դ) Լեզուն պրակտիկ մտածողություն է: Լեզվական ամեն մի սխտեմ, ինչպես նաև յուրաքանչյուր անհատ հեղինակի գրական երկի լեզվական սխտեմը, արտահայտում է մտածողության հոգեբանական բազադրությունն ու կառուցվածքը: Եթե այս առումով հոգեբանական վերլուծության ենթարկենք «Իլիականի» տեքստը, ապա կկարողանանք բացահայտել մտածողության այնպիսի մի սխտեմ (զոնդորդովոլ պատկերացումների կադմը, զրանց ինքնատիպ և յուրահատուկ միակցումը, այլափոխվող և հերթագայվող պատկերացումների արագությունը, դիցաբանական բնույթի դատողությունների բազադրությունը, սակրալ դատողությունների սխտեմը և զրանց հիման վրա հասարակական-տոհմային և դիցաբանական հարաբերությունների վերաբերյալ ինքնատիպ-հոմերոսյան մտահանգումները, էմոցիոնալ-զգայական տարրերը, որոնք արտահայտված են միայն Հոմերոսին հատուկ լեզվական սխտեմում, աստվածների, հերոսների և նրանց գործերի մասին միայն Հոմերոսին հատուկ դադափարների համաչափ ասոցիատիվ ընթացքը և այլն և այլն), որը, լինելով միասնական, միաձուլ, ամբողջական և անտրոհելի, կարող է պատկանել միայն մեկ անհատ-անձի, խիստ զարգացած մեկ գիտակցության, հետևապես, միայն մեկ մտածողի, ինչպիսին եղել է Հոմերոսը:

է) Այն հանգամանքը, որ բոլոր մեծ, հանձարեղ մտածողները, պոետները, գրողները, նկարիչները, ասենք, Պիեդարը, էսքիլոսը, Սոֆոկլեսը, Արիստոտելը, Պլատոնը, Ցիցերոնը, Վերգիլիոսը, Գյոթեն, Շիլլերը, Դանթեն, Լեսսինգը, Գոգոլը, Գնեդլը, Ժուլյովսկին, Պուշկինը, Բեկինսկին, Տուրգենևը, և Տոլստոյը և ուրիշներ իրենց հանճարեղ գիտակցության մեջ «Իլիականն» ու «Ողիսականը» ընկալել են իբրև միասնական հեղինակի ստեղծագործության միասնական, անբաժանելի արգասիք, ապա այս հանգամանքը ևս պետք է դիտվի իբրև հոգեբանական մի էֆսպերտիզա, որ հավաստում է

էպիկական այդ պոեմներին՝ պատմականորեն դոյություն ունեցող մեկ անձնավորութեան՝ Հոմերոսին պատկանելու փաստը:

բ) Պոեմների միասնական օրգանիզմը առանձին մասերի անդամահատելու տեսութեան հետևորդները. ապարդշուն փորձեր են կատարել «Ելիականի» և «Ողիսականի» կազմից առանձնացնել մի շարք դուխներ, որոնք, նրանց կարծիքով, ինքնուրույն են և ոչնչով կապված չեն դրանից յուրաքանչյուրի զեղարվեստական բնդհանուր կառուցվածքի հետ:

Եթե «Համառոտ երգերի տեսութեան» հետևորդները առհասարակ էլնում էին պոեմների լիակատար մասնատման անհրաժեշտութեանից, ապա «Հիմնական կորիզի տեսութեան» պաշտպանները պնդում էին, թե, օրինակ, «Ելիականում» նրա հիմնական կառուցվածքին չվերաբերող, հետագայում կատարված, հավելումներ են II—VIII երգերը, IX երգը (գեսպանութուն), X երգը. (Դոյոնիա); XXII և XXIV երգերը և այլն:

Սակայն այդ լրացումներ ու հավելումներ համարված երգերը ամենեին էլ մեխանիկորեն միացած չեն պոեմի բնդհանուր կոնցեպցիային: Դրանց բովանդակությունը պոեմի շենքի հետ կապված է հատուկ «շարակցական հյուսվածքի» միջոցով: Այսպես, օրինակ, II երգի բովանդակությունը, նրա մեջ նկարագրված իրադարձությունների հետ, կապված է յուրովի «շարակցական հյուսվածքով»:

\* "Ἄλλοι μὲν βὰ θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι ἰπποκορυσταὶ εὐδὸν παννύχιοι. Δία δ' οὐκ ἔχε νήδυμος ὕπνος.

ἀλλ' ὅ γ' εἰ μερμηρίζε κατὰ φρένα, ὡς Ἄχαιῶν  
τιμῆσ' ὀλέσῃ δὲ πολέας ἐπὶ νηυσὶν Ἄχαιῶν.

III երգում հավելում է համարվում «տրոպիական պարիսպներից կատարվող զորատեսք և արայական դուրացողների հետ տրոպիական ծերունիներին ծանոթացնելու տեսարանը»: Այս մասի բովանդակությունը, սակայն, պոեմի ամբողջ կառուցվածքի (մասնավորապես երգման արարողութեան և Պարիսի ու Մենելալոսի մենամարտի) հետ կապված է հատուկ «շարակցական հյուսվածքով», որ սկսվում է 116-րդ տողից և վերջանում է 160-ով: Այս հատվածում խոսվում է այն մասին, որ Հեկտորը երկու սուրհանդակների քաղաք ուղարկեց Պերիամոսին կանչելու, ինչպես այդ նույն բանն

\* «Գիշերն ամբողջ քնած էին անմահներն ու դիմիված մարդիկ, Ջան էր միայն այնտեղ արթուն և բուն շուներ քաղցրանուշիկ, այլ խորհում էր՝ ինչպե՞ս արդյոք վրեժն առնել Աքիլլեսի և րազմութեանն արայացող Իսապորոսի նավերի մոտ» (Ել., II 1—4):

արեց Ազամեմնոնը, սուրհանդակ ուղարկելով դեպի արայացիները՝ վրանները, ինչպես աստվածուհի Իոխը ներկայացրած Հեղինիին և նրան համոզեց բարձրանալ պարիսպների վրա ու դիտել իր նախկին և այժմյան ամուսինների մենամարտը, և ինչպես վերջինս եկավ, բարձրացավ քաղաքի պարիսպների վրա և նրան ինչպե՞ս դիմավորեցին տրուվացի ծերունիները:

IX հրդում խոսվում է Աքիլլեսին ներկայացած դեսպանության մասին: Սրա բովանդակությունը, սակայն, պոեմի ընդհանուր շնչին միացած է ոչ թե մեխանիկորեն, այլ նույնիսկ «շարակցական հյուսվածքի» միջոցով, որ սկսվում է այդ հրդի առաջին տողից և վերջանում է 95-ով. այս հստվածում խոսվում է հուսահատ Ագամեմնոնի այն առաջարկության մասին, թե քանի որ Զևսը նենդորեն խաբել է արայացիներին, ուրեմն հնարավոր չէ ավերել ու գրավել Տրոյ՝ քաղաքը և սր, հետևաբար, գերադասելի է անմիջապես նավերով վերադառնալ հայրենիք: Այնուհետև նույն տեղում նկարագրված է հերոս Դիոմեդեսի խիստ ելույթը Ազամեմնոնի դեմ և արայական Ոսկերերան նեսթորի ողջույնի խոսքը քաջակորով Դիոմեդեսին: «Շարակցական հյուսվածքը» վերարտադրում է, թե ի՞նչպես նեսթորը խորհուրդ է տալիս պարսպի հետևում փոսի մոտ պահակ կարգել, ապա ընթրիքով հյուրասիրել արայական հերոսներին և թե ի՞նչպես Ազամեմնոնը կատարում է այդ խորհուրդները:

Այս բոլորից հետո միայն, երբ ընթրիքն ավարտված էր, արայացի դուռնադնների մտերմական զրույցի ընթացքում հոգեբանորեն անխուսափելի միտք է հղանում ստեղծված վիճակի պատճառների, Աքիլլեսի հանդեպ Ազամեմնոնի մեղապարտության մասին. հետևապես, հաշտեցման մտահղացումը ծագել է տրամաբանորեն ճիշտ և բնական:

«Իլիականի» ընդհանուր կառուցվածքի հետ ճիշտ այդպիսի «շարակցական հյուսվածքներով» են կապված և Դոլոնիան (X հրդ), և զինախաղերը (XXIII հրդ), և Հեկտորի մարմնի փրկագնումը (XXIV հրդ):

Տրամաբանական ընդհանուր դատողությունների միջոցով մենք կարող ենք ապացուցել, որ հավելվածներ համարվող բոլոր այդ երգերը ընդհանուր կոնցեպցիայի անհրաժեշտ մասերն են, բայց աչտեղ մեզ զբաղեցնում է հիշյալ «շարակցական հյուսվածքները» էության պրոբլեմը: Հաստատորեն կարելի է ասել, որ այդ «հյուսվածքները» զազափարը, կթե դա ճիշտ ընկալվի, արդեն ինք-

նին վարկարեկում է մասնատման տեսութունը: Մեր միտքը հաստատելու համար կարելի է դիմել հակասութեան մեթոդին: Ընդունենք, որ հարյուր տոկոսով ճիշտ է այն պնդումը, թե «Իլիականի» վերոհիշյալ բոլոր երգերը (II—VIII, IX—X, XXIII—XXIV և այլն) իրոք հետադաշում կատարված հավելումներ կամ լրացումներ են: Այս տեսակետն ընդունելու դեպքում անհրաժեշտ կլինի հզրակացնել, որ, հետևապես, դրանց «շարակցական հյուսվածքներն» էլ, ոչ մի բնդհանուր բան շունհնալով հոմերոսյան ստեղծագործության հետ և, դենհարկորեն կասված լինելով հենց այդ լրացումներին, ավելի ուշ ժամանակի երևույթներ են, որովհետև առանց այդ հավելումների՝ դրանք չէին կարող առաջանալ: Սակայն այդ նույն «շարակցական հյուսվածքների» հանդամանալից հետազոտությունը, դրանց լեզվական բաղադրությունը, հոգեբանական էությունն ու ապիրցիպցիոն բովանդակությունը, ոճը, քերականական-շարահյուսական կառուցվածքը, տրամաբանական առանձնահատկությունները և այլն ոչ մի կասկած չեն թողնում, որ դրանք պատկանում են Հոմերոսի մտածողության սիստեմին և լիովին բնութագրվում են հենց այն առանձնահատկություններով, որոնք հատուկ են միմիայն հոմերոսյան մտածողությանը, նրա ստեղծագործության արտահայտչական մեթոդներին և նրա տրամաբանական նրկերբտումներին: Եվ քանի որ վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ շարակցական հյուսվածքները հոմերոսյան ստեղծագործության հրգացումների արգասիք են, ուրեմն ակներև է դառնում *reductio ad absurdum*, — չէ՞ որ Հոմերոսը այդ շարակցական հյուսվածքներ չէր կարող կազմել հետագայում կատարվող լրացումների համար: Այսպիսով, հիմնական միջուկի տեսաբանների հայացքներն ընդունելու դեպքում մենք կհանգեցնե՞նք անհետաքրքիր, և դա էլ հենց անխախտ կովան է այդ տեսությունը հերքելու համար:

Թ) Ստորև ցույց կտանք, որ հոմերոսյան պոեմներն օժտված են ամբողջական տրամաբանական սիստեմով (հասկացություններ, սահմանումներ, տրոհում, դատողություններ, եզրափակումներ և այլն, — մտածողության դեղուկտիվ մեթոդի ակնհայտ գերակշռությունը), որը հավասարաչափ սփռված է պոեմների բոլոր մասերում, այդ քվում նաև այն մասերում, որոնք ընդունվում են իբրև հավելվածներ ու լրացումներ: Տրամաբանական այդ սիստեմը հատուկ է հենց Հոմերոսին և պատկանում է միմիայն նրան: Պոեմների բոլոր մասերի տրամաբանական միասնական սիստեմում

միասնական մտածողութեան առկայութիւնը ակներևաբար մերկացնում է մասնատման տեսութեան սնանկութիւնը:

ժ) «Իլիականի» և «Ողիսականի» հարակցված մասերի վերաբերմամբ մենք դիմեցինք հակասութեան մեթոդին: Այդ մեթոդը կարող է կիրառվել նաև Հոմերոսի պոեմներում օրջկիտիվացված մտածողութեան սիստեմի նկատմամբ: Վերոհիշյալ ավյալներով և բազմաթիւ այլ ապացույցներով, որ առատորեն ցրված են քննութեան ենթակա պոեմներում, հաստատուում է Հոմերոսյան մտածողութեան միասնականութեան ընդհանրացումը և կառուցվածքի միասնութիւնը: Այդ էլ հենց անհերքելի այն գրույթն է, որ լիովին ու նույնականորեն համապատասխանում է Հոմերոսի լեզվի և ոճի կառուցվածքի միասնութեանը, որոնք նրա նույնաժան մտածողութեան իսկութեանն են: Հետեապես, Հոմերոսյան պոեմներում արտացոլված մտածողութիւնը մեկ անհատի մտածողութիւն է և, որպես այդպիսին, չի կարող համարվել տարբեր կամ մի քանի մարդկանց ինտելեկտուալ գործունեութեան արտահայտութիւն:

Այժմ ընդունենք, որ «մանր պոեմների տեսութեան» կամ «միջուկի տեսութեան» համաձայն, Հոմերոսի պոեմներից յուրաքանչյուրը իսկապես տարբեր հեղինակների կազմած պատմվածքների ժողովածուներ են: Բայց այդ դեպքում պոեմներում արտացոլված բուն մտածողութեան էլ նույնական լինել չի կարող, — մեկ անհատ ստեղծագործողի պատկանել չի կարող: Ընդհակառակն, այդ դեպքում մեկ կներկայանան տարբեր հեղինակների տարբեր մտածողութիւններ և հոգեբանական տարբեր գրեթէ ամբողջութիւններ: Ակներև է, որ եթէ ընդունելու լինենք նաև այդ տեսակետը, ապա անխուսափելիորեն դարձյալ անհեթեթութեան կհասնենք, և դա կհակասեր հոմերական մտածողութեան արտայայտ նույնականութեանը վերաբերող առաջին գրույթին: Հետեապես, մեր ընդունածը սխալ է և չի համապատասխանում իրականութեանը: Այստեղից էլ հետևում է «մանր պոեմների տեսութեան» կամ «հիմնական միջուկի տեսութեան» տրամաբանական սնանկութիւնը:

Ընդունելով Հոմերոսի մեզ հասած լեզունդար կենսագրութեանների հանգամանալից հետազոտութեան տվյալները, պատմաբանների, փիլիսոփաների, գրողների վկայութեանների և պատմական այլևայլ աղբյուրների վրա, մենք կարող ենք հաստատել, որ այս ասպարեզում նկատվող գիտական նիհիլիզմը զուրկ է որևէ կովանից և պետք է հերքվի:

Գիտնականները, ոմբակոծելով «Իլիականի» և «Ողիսականի»

դեղարվեստական կառուցվածքի միասնության և ամբողջականու-  
 թյան պրորբլեմը, ինչպես նաև զրանց՝ մեկ անհատ հեղինակի պատ-  
 կանկիրության հարցը, առաջադրել են մի շարք դժվարին բացատ-  
 րություններ, որոնք տարբեր մեկնաբանությունն են տալիս «Հոմե-  
 րոս» անվան իմաստին ու նշանակությանը: Այդ բացատրություն-  
 ների նպատակն է՝ (զրանք բերվում են իբրև բացասական փաս-  
 տարկումներ) ցույց տալ, որ Հոմերոս բառը, իբր, հեղինակի անուն  
 չէ, այլ կա-շկա մի հասարակ անուն, որ նշանակում է ժողովածու,  
 խեղկատակ, կույր երգիչ, միմոս և այլն: Ստուգաբանական նման  
 վարժությունների հիման վրա հերքվում է Հոմերոսի, իբրև «Իլիա-  
 կանի» և «Ոդիսականի» հեղինակի, պատմական գոյության փաստը:  
 Երևք հազար տարվա քննադրում Հոմերոսը համարվել է իմաստու-  
 թյան ազդյուր: Տասնյակ սերունդներ նրա անմահ պոեմներից քա-  
 ղել են իմացություն անսպասելի օրինակներ: «Ὀμηρος δὲ παντὶ παντὶ  
 ἀνδρῶ καὶ γέροντι τοσοῦτον ἀφ' αὐτοῦ ὅσον ἕκαστος δόναται λέγειν  
 («Հոմերոսը և՛ պատանուն, և՛ հասունացած մարդուն, և՛ ծե-  
 րունուն տալիս է այնքան, որքան նրանցից յուրաքանչյուրը  
 կարող է վերցնել»): Հոմերոսի պոեզիան պիտույթյան ու կրթ-  
 թույթյան բնդարձակ հանրագիտարան է եղել անտիկ աշխարհի հա-  
 մար: Գիտական պրպտող միտքը տասնյակ հարյուրամյակների ըն-  
 քացրում այդ պոեմներում փնտրել է մարդկային կյանքի համար  
 կարևորագույն նշանակություն ունեցող պրորբլեմների լուծումը: Գի-  
 տությունը, փիլիսոփայությունը, արվեստը և գրականությունը,  
 կրոնը և դիցաբանությունը, իրավական ու բարոյական սխտեմ-  
 ները, ընտանիքը, հասարակարգը, իշխանությունը և նրա հրամա-  
 յական սկզբունքները—որանք բոլորը պատմական ու նախապատ-  
 մական իրենց արմատներով շարունակ ու միշտ անկապտելիորեն  
 կապված են եղել հոմերոսյան պոեզիայի բովանդակության հետ,  
 որը և հանդիսացել է հույն ժողովրդի պիտույթյան, արվեստի, բա-  
 րոյականության հիմնադրող շտեմարանը: Հերոդոտոսի ասելով:  
 Հոմերոսն ու Հեսիոդոսն են ստեղծել հունական աստվածներին: Պո-  
 եզիայի հորը՝ «մեծանուն ծերունուն», անտիկ աշխարհի խանդա-  
 փառ ասպետը շնորհել էր աստվածային լուսապսակ և հուշակել իբրև  
 սրբազան, իդեալական անձնավորություն (ἄειτος ποιητής): Ու  
 թեև կցկտուր տեղեկություններ են հասել մեզ հանձարեղ պոետի  
 կյանքի, ծննդյան ու տարիքի վերաբերյալ, այնուամենայնիվ մարդ-  
 կության մեծագույն և անմահ լուսատուների շարքում նա զրավում է  
 առաջին տեղը աշխարհի զազափարական դանձարանում: Մարդկու-

Թյան կոլեկտիվ զիտակցութեան մեջ նա ապրում է մոտ երեք հազար տարի: Անցյալի պատմութեան մեջ գոյութիւն ունեցող պոետներից, փիլիսոփաներից, քաղաքական ու կրօնական գործիչներից ոչ մէկը չի կարողացել այդ մասշտաբով շարժել շոմերոսի հետ: Այս մեկնաբանութիւնը ամենից ավելի համոզիչ կերպով լուսարանվել է հունական բանաստեղծական անթոլոգիայից քաղված հետեւյալ հատվածում. «Դու, աստվածային ծերունի շոմերոս,— անկասկած չես ծնվել դու Սմյունայի սքանչելի դաշտերում, դու չես ծնվել նաև Կոլոֆոնի շողշողենի աստղի տակ: Քո հայրենիքը երբեք չեն եղել ո՛չ Կիպրոսը, ո՛չ Քիոսը, ո՛չ Ժայռանիստ Իթակի կղզին, ո՛չ էլ Եգիպտոսը: Քեզ չեն ծնել ո՛չ ոսկեզահիկ Միքենը, ո՛չ Արգոսը: Նույնպէս և սրբազան քաղաք Կիպրոսը չի շնորհել քեզ կյանք, քանի որ դու բնավ երկրային ծնունդ չես: Երկնքից քեզ երկիր են ուղարկել մուսաները, որ դու հավերժ ու լուսավոր սիտիանքը լինես մարդկութեան»:

Յուլիորային ծագում ունեցող ժողովրդական մի երգում ասվում է. «Եթե բանաստեղծ շոմերոսը իրոք աստված է, նա պետք է աստվածների հետ հավասարապէս մեծարվի, իսկ եթե նա աստված չէ, ապա միևնույն է, պետք է աստվածամեծարման արժանանա աստծու փոխարեն»): շոմերոսն իսկապէս աստվածացվել է անտիկ Հունաստանում: Նրա պոեզիայում հույները տեսնում էին իրենց գոյութեան, իրենց ձգտումների և հույսերի, իրենց իդեալների, աշխարհայացքի ու կրօնական պաշտամունքի և էպիկական վսեմ նրպատակի մարմնացումը: «Իլիական» ու «Ոդիսական» համարվում էին հունական կյանքի բարոյական ու իրավական նորմաների հեղինակավոր օրհնագիրքը: շոմերոսը համաշխարհային անգերազանցելի մեծութիւն է: Նրանով սկսվում է ոչ միայն Հին Հունաստանի սլաւմական կուլտուրան և զրականութիւնը, այլև եվրոպական մշուս ժողովուրդների զրականութիւնն ու արվեստը:

Շոմերոսի, իբրև հանճարեղ բանաստեղծի, ազդեցութեան ունիվերսալ ուժը, նրա անկասելի բարոյական հեղինակութիւնը, իբրև կյանքի ուսուցչի և օրհնագրի, իմաստունի և փիլիսոփայի, այնքան մեծ է եղել, որ, ըստ ավանդութեան, յոթ քաղաք վիճել են միմյանց հետ, անմահ բանաստեղծի հայրենիք լինելու պատվին արժանանալու համար:

‘Ἐπτα πόλεις μάρναντο σοφῆν διὰ ρίζαν Ὀμητροῦ.  
Σμύρνη, Χίος, Κολοφών, Ἰθάκη Πόλος Ἄργος, Ἀθήνα.

Շոմերական ստեղծագործութեան քննական հետազոտութիւնը

սկսվել է հնագույն ժամանակներից, իսկ նիհիլիզմն ու նրա անձնական գոյության ժխտումը ծագել են միայն XVIII դարում: Այդպիսի ժխտման համար կուլան են ծառայել մի շարք փաստարկումներ, որոնցից ամենաէականներն են.

1. Հոմերոսյան պոեմների քննական տեսությունը համոզում է, որ դրանք իբր թե չեն կարող ընդունվել իբրև անհատական ստեղծագործության արգասիք: «Ելիականը» և «Ոդիսականը», հանդիսանալով ժողովրդական-ֆոլկլորային երկեր և երկարատև կոլեկտիվ ստեղծագործության արգասիք, զանազան լեզենդար պատմվածքների ու գրույցների անանուն ժողովածուներ են, — ուստի և անհատ հեղինակի հետ ոչ մի անընթացուն ունենալ չեն կարող: Այս փաստարկման հերքումը կարվի ստորև:

2. «Ելիականի» և «Ոդիսականի» հեղինակի, իբրև անձ-անհատի, գոյության հարցի նկատմամբ նիհիլիստական վերաբերմունքի համար հիմք է ծառայել «Հոմերոս» անվան ստուգաբանական վերլուծությունը: Հոմերոսյան պոեմների քննադատության շուրջը բորբոքված և վերևում նկարագրված «աժիոտածը» հոգեբանորեն հեշտությամբ կարող է վերածվել մեծ բանաստեղծի անվան սխոլաստիկ միկրոսկոպային քննության: Աբբատ դ'Օբինյակը իր «Cojectures academique ou dissertation sur l'Iliade» 1664 թվականին լույս տեսած աշխատության մեջ առաջին անգամ հայտնել է այն միտքը, որ «Օլսթոս» հունարեն նշանակում է «կույր»: Դ'Օբինյակի կարծիքով, «Ելիականը» սկզբնապես կոչվել է «Հոմերոսյան սապսոդիա», այսինքն կույր երգչի ժողովածու, մի հանցամանք, որն իբր բացատրվում է նրանով, որ այն ժամանակներում էպիկական ժողովրդական երգերը արիստոկրատների պալատներում կատարում էին կույր երգիչները: Հոմերոս անվան իմաստին վերաբերող որոշ ակնարկ է արվում նաև Հոմերոսի կենսագրություններից մեկում, որտեղ ասված է. «Օլսթ» — որպիսի բառը փոքրասիական Կիո քաղաքի այժմյան բարբառով նշանակում է կույր: Հետազոտողները, վերլուծելով Հոմերոս անվան ստուգաբանությունը, բացասական տարբեր կարծիքների էին հանդում «Ելիականի» և «Ոդիսականի» հեղինակի իրական գոյության մասին: Մի շարք պիտնականներ, ելնելով Օլսթոս բառի ստուգաբանությունից և պնդելով, որ այն բաղկացած է 'Օլսթ և ὄραρις (միացնում եմ, կապում եմ, հավաքում եմ, պատրաստում եմ և այլն) հասկացությունների համադրումից և, որ, հետևապես "Օլսթոս նշանակում է մի տեղ հավաքված ժողովածու, հակվում էին այն կերակացու-

Բյան, որ Հոմերոս բարբ, շիինելով անհատ-բանաստեղծի հատուկ անուն, լոկ հասարակ մի գոյական անուն է, և նշանակում է միայն ժողովածու: Հետեւապես, պնդում էին այդ դիտնականները, «Իլիա-կանը» և «Ոդիսականը» բոտ էության անհատ հեղինակ շունեցող ժողովրդական պատմվածքների առանձին ժողովածուներ են: Եղել են նաև այնպիսի «սոկիսուլզներ» (գիտական ճշմարտություններ որոնողներ), որոնք Հոմերոս բարբ ստուգարանությունը կայիլ են հունական «Օբզոս = պատանդ, դրով, միմոս, խեղկատակ. Օբզոս — գիմավորել, ուղեկցել և այլ բառերի հետ: Այսպիսով, մեծ բանաստեղծք, դաննալով Բյուրիմացության զոհ, վերածվելով անլեզու ժողովածուի, ենթարկվելով պատանդ, խեղկատակ, միմոս լինելու բավականին տխուր ճակատագրին ու զրկված լինելով երկրային գոյության իրավունքից, կարծես զոյորշիացավ: Այն միտքը, որ այգքան հեշտությամբ հաշվեհարգար էր տեսնվում Հոմերոսի անվան հետ, կարող էր սպառնացող վտանգ դառնալ մարդկային մտքի նաև այն խիստ բաղմաքանակ հսկանների համար, որոնց անունները կապված են բառերի հասարակ նշանակության հետ: Ավելին, այդ ճանապարհով զժվար շէր լինի վերացնել նաև իրական գոյություն ունեցող բաղմաթիվ գետեր, լճեր, լեռնապագաթներ, քաղաքներ, — ոչ մի մեղք շունեցող աստղեր ու աստղահուլլեր և նույնիսկ նորին մեծություն գալակտիկաները՝ տիեզերքի համապարփակ, անսահման աշխարհները. — շէ՞ որ իրենց անուններով սրանք էլ Հոմերոսի նման եղել են «տարտախտ»: Սակայն, բարեբախտարար վերոհիշյալ բնաշնչող պրոցեսը եղել է սոսկ նոմինալ ու բառային, ուստի և պետք է քնութագրվի «իրրև մահափորձ ոչ պիտանի միջոցներով»:

Արդարև, «Օբզոս անվան ստուգարանությունը նշանակում էլ է ժողովածու, կուչր, պատանդ և այլն, բայց զա շի կարող «Իլիականի» և «Ոդիսականի» հեղինակի շոցությունն ապացուցել, որովհետև հատուկ անունների մեծ մասը ստուգարանորեն կապված է հասարակ անունների հետ: Շեքսպիր, Պետրարիա, Սերվանտես, Ժուլիոսկի, Պուշկին, Գրիբոյեդով, Տոլստոյ, Գորկի, Պերիկլես, Թեմիստոկլես, Մոֆոկլես, Ալեքսանդր, Աբիլլես, Ոդիսես, Պլատոն, Արիստոտել, Գեմոկրիտ և այլ հատուկ անունները ծագել են հասարակ անուններից: Հոմերոսի ամբողջ տոպոնիմիկան, մասնավորապես և բոլոր տոպոնիմիկական միավորները, որ առատորեն բերված են «Իլիականում», ամանցվում են հասարակ անուններից, օրինակ Αίπειτα (մեհնական քաղաք) առաջացել է αἰπειρα, որ նշանակում է բլուր, բարձր բլուր. Αἰσώπη (Թրակիայի քաղաքներից

մեկը) առաջացել է Αισχυρητης բառից, որ նշանակում է իշխանա-  
տենչ, հրամայող. Ήραδωη (Մակեդոնիա) — ήραδωεις բառից (= αρα-  
δος) — նշանակում է ավազուս, չէլածօւն-(զեւ Արիադիայում) —  
քելածօւն բառից, որ նշանակում է «աղմկող առարկա» (λαχιδοσυων.)  
քաղաք Պելիպոնեսում (λαχε — բառից) = λαχω անցյալ կատարյալ  
(աորիստ) ελαχον կամ λαχον (և δα:լաւ) = աստված, աստվածուհի,  
աստվածութլուն), որ նշանակում են «աղմկող աստված» և այլն:

Այսպիսի բաղմամբիլ տվյալների վրա կարելի է կառուցել ա-  
ռանձին մի օրինաչափութլուն, որի համաձայն բոլոր հատուկ  
անունները իրենց ծագման պատմական և նախապատմական հան-  
գամանքների բերումով, առհասարակ կապված են հասարակ գոյա-  
կան անունների հետ և, որպէս այդպիսիք, առաջացել են դրանցից,  
և որ բառի (հետևապէս և անվան) հասարակական-ճանաչողական  
ֆունկցիայի ծագման, ինքնորոշման ու զարգացման հանգամանք-  
ները, իբրև մտածողական ապարատի մասեր, նախորդել են բոլոր  
հատուկ անունների՝ իբրև մտածողութլան ածանցյալ ֆունկցիանե-  
րի, առաջացմանն ու զարգացմանը: Օրինաչափ այդ երևութլները  
բացատրվում են նրանով, որ հատուկ անունները, իբրև մտածողու-  
թլյան գործիքներ, հասարակական ֆունկցիոնալ նշանակութլուն են  
ստանում շատ ավելի ուշ, քան հասարակները: Որ հատուկ անուն-  
ները իրոք ծագել ու զարգացել են գոյական հասարակ անուններից,  
դա իր ապացուցին է դոնում Հր. Աճառյանի «Անձնանունների բա-  
ռարան» աշխատութլյան մեջ (հրատ. 1947—1948 թթ.): Ելնելով ար-  
դեն հիշատակած լեզվական օրինաչափութլունից, կարելի է հաս-  
տատորեն ասել, որ Օլտրօս անվան ստուգաբանական նշանակու-  
թլունը ոչ միայն շի կարող հիմք հանդիսանալ Հոմերոսի գոյութլյան  
փաստը ժխտելու համար, այլև տրամաբանորեն ճիշտ հակառակն  
է ապացուցում:

3. Պատմութլունը կենսագրական ստույգ տեղեկութլուններ շի  
թողել մեզ Հոմերոսի ծննդավայրի, ծնողների և ծննդյան ժամանա-  
կի մասին: Բանաստեղծի մեզ հասած կենսագրութլունները, որ աչ-  
քի են ընկնում հակասական և առասպելական տվյալներով, վավե-  
րական չեն: Հին հեղինակներից ոմանք (Ֆերեկիդոսը, Հելլանիկը  
և Հերոդոտոսը) պնդել են, թե Հոմերոսը, իբրև թե եղել է Հեսիոդոսի  
ժամանակակիցը, հետևապէս ապրել է VIII դարում (մ. թ. ա.):  
Ուրիշների կարծիքով (Կսենոֆան, Հերակլիտ Պոնտոսացին, Ալեք-  
սանդրյան գիտնականները և Յիցերոնը) պոեզիայի արքան ապրել  
է Հեսիոդոսից առաջ:

Մրա հետ մեկտեղ մենք ունենք և այնպիսի վկայություններ (էֆոր, Ակցի, Ֆիլոսոփա, Հովհան Յից և շատ ուրիշներ), որոնց կարծիքով Հոմերոսն ապրել ու գործել է Հեսիոդոսից հետո: 1845 թվականին Վեստերմանի հրատարակած Հոմերոսի ուժը կենսագրությունները, որոնք քննադատական հանդամանալից հետադոտու-  
թյան են ենթարկվել (օրինակ, Զանգերուշի, Ռոդրի, Ալլենի և ուրիշ-  
ների կողմից), հոմերագետների կարծիքով բանաստեղծի կյանքի  
մասին ոչ մի դրական բան չեն ասում: Այդ կենսագրություններից  
առաջինը վերագրում են Հերոդոտոսին: Ստուգումը, սակայն, ցույց  
է տվել, որ դա չի պատկանում պատմագրության հիմնադրի գրչին:  
Երկրորդ կենսագրությունը կապվում է Պլուտարքոսի անվան հետ,  
սակայն, այդ էլ հերքված է պատմագրական քննադատության կող-  
մից:

Կենսագրություններից բացի, որոնք հոմերագետներին ոչ մի  
դրական նյութ չեն տվել, մենք ունենք վերամշակման ենթարկված  
(II դար մ. թ. ա.) մի պատմություն Հոմերոսի և Հեսիոդոսի մեր-  
ցության մասին (Αγών Ὀμηροῦ καὶ Ἡσίοδου), որը, սակայն, ա-  
ռասպել է և ցույց է տալիս, իբրև թե Հոմերոսն ու Հեսիոդոսը հղել  
են ժամանակակիցներ. մինչդեռ նրանք ժամանակակիցներ չեն  
հղել, ուստի և նման մրցություն էլ տեղի ունենալ չէր կարող: Հե-  
րոդոտոսին վերագրվող կենսագրությունում հաստատվում է, որ  
Հոմերոսը, իբրև բանաստեղծ, հրկարատե ուղևորություններ է կա-  
տարել, այցելել է Փոքր Ասիայի բոլոր հրկրները, բայց չի հղել բուն  
Հունաստանում: Մինչդեռ «Մրցության» մեջ ասվում է, որ նա այ-  
ցելել է Դելփիկը, Քալկիդը, Աբլիսը, Աթենքը, Կորինթոսը, Արգոսը  
և այլ բնակավայրեր ու քաղաքներ: Կենսագրությունների մեծ մասի  
տվյալներով Հոմերոսը հղել է տրոլական պատերազմի ժամանա-  
կակիցը: Աղբյուրներից մեկ հայտնի է, որ մեծ բանաստեղծը  
«Իլիականն» ու «Ոդիսականը» ստեղծել է տրոլական պատերազ-  
մից 60—80, 100 կամ նույնիսկ 275 տարի հետո: Գրեթե բոլոր  
հոմերագետները միահամուռ պնդում են, որ բանաստեղծը մահա-  
ցել է խոս կղզում և որ նրա բոլոր կենսագրությունները կազմվել  
են VI դարում (մ. թ. ա.) և հետագայում: Իսկ լիբիական բանա-  
ստեղծ Արխիլոքոսը, որ ապրել է VII դարում (մ. թ. ա.), Հոմերոսի  
անունը կապում է իր ժամանակի հետ: Վերջապես, ուշագրության  
արժանի է նաև այն փաստը, որ հոմերագետների համերաշխ կար-  
ծիքով դեռևս V դարում (մ. թ. ա.) լայն տարածված է հղել «Βίος  
Ὀμηροῦ» («Հոմերոսի կյանքը») աշխատությունը, որի տվյալները

մտտավորապես համապատասխանում են «Մրցության» բովանդակությանը\*:

Գիտնական մասնագետները ոչ միայն մերժում են Հոմերոսի կենսագրությունները, իբրև պատմական հավաստի աղբյուրներ, օգտագործելու հնարավորությունը, այլև գտնում են, որ դրանք լի են ակնհիշ հակասություններով: Այսպես, օրինակ, անգլիական գիտնական Ք. Ալլենը Հոմերոսին նվիրված իր ուսումնասիրության մեջ (Т. W. Allen. Homer The origin and transmission, Օքսֆորդ, 1924), քննադատելով հոմերոսյան կենսագրությունները, նշում է դրանց մեջ պարունակվող հակասությունները. 1. Կենսագիրները Հոմերոսի հայր համարում են Ապոլլոնին, Տելեմաքին, Մենին, Մելևսին և Դամասգորին. 2. Այդ կենսագրությունների վկայությամբ բանաստեղծի մայրերն են եղել Կրեֆեիդան, Մետիդը, Քեմիստը, Հիրնոֆոն, Կալլինոսը, Պոլիկառոն. Կլիմանը, էվմեիդը, ինչ-որ մի իթակեցի կին և ուրիշներ: 3. Հոմերոսը սկզբում կրել է Մելևսի գին (Մելևսածին) անունը, որովհետև Կրեֆեիդան նրան ծնել է Մելևս գետի ափին (Μέλιτος): Իսկ ինքը՝ Կրեֆեիդան, ըստ Հերոդոտոսին վերագրվող կենսագրության, իբրև թե եղել է էոլական Կիմֆադաքի բնակչուհի, մինչդեռ Պլուտարքոսին վերագրվող կենսագրությունը հավաստում է, որ Կրեֆեիդան եղել է աստվածուհի (= հավերժահարս) և Հոմերոսին ծնել է Մելևս գետ աստծուց և 4. Վերջապես, նույն կենսագրական աղբյուրից տեղեկանում ենք, որ Մելևսի գետը կուրացել է և միայն դրանից հետո է կոչվել «Հոմերոս», քանի որ էոլական բարբառով այդ անունը տալիս էին կույրերին («οὐχ ἄρ' Αἰόλεος τους τεφλοὺς ομηροὺς καλοῦσιν»)\*\*:

Ելնելով այս հակասական իրարամերժ տվյալներից, հոմերագետները գալիս են այն հետևություն, որ Հոմերոսը, իբրև պատմական անձնավորություն, գոյություն չի ունեցել:

Քննելով հիշատակված պատմական տվյալները և այդ անշուշտությամբ հոմերագետների ժխտական մեկնաբանությունները և ապա այդ բոլորը համադրելով «Իլիականի» բովանդակության կոնկրետ տվյալների հետ, մենք, ընդհակառակն, գալիս ենք այն հաստատ համոզման, որ սլոնիայի հայր Հոմերոսը իրոք ապրել և ստեղծագործել է:

\* Մեր հիշատակած բոլոր տվյալների մասին տես «История греческой литературы», под ред. Соболевского и др., 1946, стр. 73—74 и др.

\*\* Տես «История греческой литературы», стр. 74.

ա) Ինչպես արդեն ասել ենք, հոմերոսյան կենսագրական բաղմաթիվ աղբյուրների մեջ կա մեկը, որ կոչվում է «Հոմերոսի և Հեսիոդեսի մրցութուն»:

Սույն առասպելի պատմական և գիտական մեկնաբանության նպատակով դիտարկանքները շատ հիպոթեզներ են կառուցել, արդյո՞ք լեզնեղը կարող է լինել կենսագրական պիտանի նյութ: Այս հարցին ճիշտ պատասխանելու համար հարկավոր է պարզել լեզնեղի նշանակությունը: Մեր տեսակետով լեզնեղներում պետք է տարբերել երկու կատեգորիա. առաջին կատեգորիային վերաբերում են այնպիսիները, որոնց ամբողջ բովանդակությունը, տրամաբանական ու գեղարվեստական ամբողջ կոնստրուկցիան և բոլոր բաղադրամասերը ժողովրդական երևակայության արդասիք են: Այդպիսին է, օրինակ Ֆանտոնի լեզնեղը, որի բոլոր տարրերը հավասարապես ֆանտաստիկ են: Այդ կարգի լեզնեղները, ինչպես ասում է Մարքսը, լինելով ժողովրդական երևակայության մեջ բնության և հասարակական ձևերի անգիտակցական գեղարվեստական վերամշակումը, ունեն սոսկ վերացական-ֆունկցիոնալ նշանակություն: Դրանց բովանդակության մեջ չկան և լինել էլ չեն կարող փաստական կոնկրետ տվյալներ: Այդպիսի լեզնեղները մի տեսակ ինտելեկտուալ-վերացական մեխանիզմներ են բնության և կյանքի երկվայթները բացատրելու համար: Իսկ երկրորդ կատեգորիային դասում ենք այն լեզնեղները, որոնց ամբողջ բովանդակությունը, բոլոր բաղադրամասերը ժողովրդական երևակայության արդասիք չեն: Ընդհակառակ, դրանցում հանդիպում ենք միանգամայն ռեալ ու կոնկրետ փաստերի՝ լուսարանված «ժողովրդական ֆանտազիայի գեղարվեստական անգիտակցական վերամշակմամբ»: Դրանք կառուցված են միանգամայն տրամաբանորեն, բայց ֆանտաստիկ տարրերի հետ զուգորդված: Այդպիսի լեզնեղների հոգեբանական ֆունկցիան է—տարրերի ֆանտաստիկ զուգորդման միջոցով, բացահայտել ու ցույց տալ մեկնաբանվող իրական փաստի և ռեալ իրադարձությունների հասարակական արժեքը: Այդպիսին են օրինակ, Իվիկի լեզնեղը, Մուսաների այցելությունը Հեսիոդեսին (հմմտ. նրա «Քնոզոնիան»), Էսքիլոսին և այլն: Այս երկրորդ կատեգորիային պետք է դասել նաև Հոմերոսի և Հեսիոդեսի մրցության լեզնեղը. ('Αγών Ὀμηροῦ κατ' Ἡσιόδου): Ելնելով պատմական և հոգեբանական մի շարք նկատառումներից, մենք այն եզրակացություն ենք հանգում, որ այդ առասպելը, չլինելով կենսագրական վավերագիր, միայն մասնակի նշանակություն ունի Հոմերոսի կյանքի վերաբ-

տադրութեան համար, որ «Մրցութիւնը» հանդես է գալիս իբրև գեղարվեստական կարգի կոնստրուկցիա, և ոչ թե նրևույթներէ օբյեկտիւլ վերարտադրութիւն. զա հղացել է Հոմերոսից և Հեսիոդեսից հետո, սերունդներէ գիտակցութեան մեջ, իբրև այդ երկու մեծ բանաստեղծներէ համեմատական արժեքավորման մի փորձ:

Այս տեսակետից «Մրցութիւն» լեզունդը դիտւում է որպէս հոգեբանական (գաղափարական) պոետիկցիա դեպի անցյալը: Հետեւեալս, շի կարեւիլ ինտելեկտուալ նշանակութիւն ունեցող լեզունդար կոնստրուկցիան դիտել իբրև կենսագրական կարգի օբյեկտիւլ փաստ:

Վերծանելով «Մրցութեան» բովանդակութիւնը, իբրև ինտելեկտուալ-գաղափարական կոնստրուկցիա, մենք նրա մեջ կարող ենք գտնել. ա) միանգամայն ունալ օբյեկտիւլ փաստեր. առաջին, Հոմերոսի և Հեսիոդեսի գոյութեան և նրանց բանաստեղծական գործունեութեան մասին, երկրորդ, նրանց պոետիկայի հասարակական օգտակարութեան մասին, երրորդ, միանգամայն ունալ, այլ աղբյուրներով ևս հաստատուող փաստ բանաստեղծների կատարած ուղեւորութիւնների մասին և բ) լեզունդար երևակայական տւլյալներ. առաջին՝ այդ երկու բանաստեղծների հանդիպումը (մի հանգամանք, որը պատմականորեն տեղի ունենալ չէր կարող), երկրորդ, նրանց մըրցութիւնը և, երրորդ, այդ մրցութեան արդշունքները: Ինչպէս ինքը՝ մրցութիւնը, այնպէս էլ դրա արդշունքները հոգեբանութեան կառուցւած մի կամայական կոնստրուկցիա է: Իրականում, սակայն, երկու բանաստեղծների հանդիպման փաստը գոյութիւն չի ունեցել և չէր էլ կարող ունենալ: Իսկ լեզունդը, իր ամբողջութեան մեջ, հանդիսանալով հոգեբանական բարդ կոնստրուկցիա, պետք է մեկնաբանւի իբրև նախաշղակաւ կառուցւած, որի գաղափարական նպատակն է եղել տալ երկու բանաստեղծների համեմատական հասարակական գնահատականը:

Իդեոտիկ-ճանաչողական կոնստրուկցիա է, օրինակ, նաև Արիստոֆանի վերամշակած «Գորտեր» առասպելը—ստորերկրյա թագաւորութիւնում էսքիլոսի և էվրիպիդեսի, իբրև հասարակական համեմատական արժեքավորման օբյեկտների, մրցութեան մասին: Արիստոֆանի մեկնաբանութեամբ Աթենական թատրոնի հովանավոր Դիոնիս աստուածը, զուգվելով Հերակլիսի նմանութեամբ, ավանակին նստած իր ուղեկցի հետ իջնում է Հագես: Այնտեղ, Քիրոնի մակույկի վրա անցնելով Ստիքս գետը, կազմակերպում է մեծ դրամատուրգների հանդիպումն ու մրցութիւնը: Այս առասպելի ամբողջ

կոնստրուկցիան և նրա զուգորդված տարրերը, իհարկե, ֆանտաստիկ վերամշակութուն են: Այստեղ ֆանտազիայի անդիտակցական-գեղարվեստական վերամշակման արդյունք պետք է համարել. 1. Դիոնիս աստծուն, 2. Նրա հովանավորութունը Ալեկսի Բատրոնին, 3. Հերակլեսի նմանությունը նրա զուգվելը, 4. Նրա ուղեւորությունը ստորերկրյա աշխարհ, 5. Նրա հանդիպումը Քիրոնի հետ և անցումը մակուկյով Ստիքսի վրայով, 6. Նրա ժամանումը ստորերկրյա աշխարհի աստծո ապարանքը, 7. Նրա հանդիպումը Էսքիլոսի և Էվրիպիդեսի հետ, 8. Սրանց մրցությունը ստորերկրյա աշխարհում և այլն:

Այս բոլոր տվյալները ստվերազծված ֆանտազիայի հետևանք են: Սակայն տվյալ կոնցեպցիայում օբյեկտիվ-ռեալ փաստեր են. ա) էսքիլոսի և էվրիպիդեսի գոյությունը, բ) Սրանց դրամատիկ գործունեությունը, գ) կոնցեպցիայի հասարակական ճանաչողական նպատակը, այսինքն, դրամատուրգների համեմատական արժեքավորումը: Ավելի քան միամիտ մի բան կլինեի, եթե այդ առասպելի կոնստրուկցիան դիտեինք իբրև էսքիլոսի և էվրիպիդեսի կենսագրական տվյալների ռեալ իրողություն: Ճիշտ այդպես էլ—պարզամիտ և հակագիտական պետք է համարել այդ առասպելի կենսագրական նշանակության բացարձակ ժխտումը: Նրա հոգեբանական-կոնստրուկտիվ բովանդակության մեջ զուգորդված հանդես են գալիս կենսագրական ռեալ տվյալներ՝ միահյուսված զուտ ֆանտաստիկ, իռեալ տարրերի հետ. նման զուգորդումը միայն ժողովրդական երևակայության մեջ առաջացել է անդիտակցական-գեղարվեստական ճանապարհով և հասարակական դիրքերից ելնող ճանաչողական նպատակադրմամբ: Ռեալ-կենսագրական են և ճանաչողական նշանակություն ունեն.— երկու դրամատուրգների գոյության փաստը, նրանց ստեղծագործության տարբերության փաստը և իրենց բնավորությամբ տարբեր այդ երկու ստեղծագործությունների համադրման ու համեմատության հասարակական անհրաժեշտության փաստը: Իսկ առասպելի բոլոր մյուս տարրերը (ինքը՝ Դիոնիսը, նրա ձեռնարկումը և արտասովոր ճանապարհորդությունը ստորերկրյա աշխարհում) ֆանտաստիկ շինանյութ է եղել, որը պիտանի է դարձել երկու մեծ դրամատուրգների համեմատության գաղափարական-ճանաչողական մեխանիզմը կառուցելու համար:

Գիտական այսպիսի մեկնաբանության պետք է արժանանա նաև արդեն հիշատակված «Մրցությունը» ('Αγών Ομηρου και 'Ησίοδου): Հոմերոսի և Հեսիոդեսի ստեղծագործությունները միանգա-

մայն տարբեր են: Բնական է, որ ժողովրդի կուլիկտիվ գիտակցության մեջ պետք է հզանար այդ տարբերության հասարակական ընկալման և պատշաճ դնահատման անհրաժեշտության հարցը: Ուստի ժողովրդական հրեակայության մեջ անդիտակցական գեղարվեստական մշակման դարաւոր պրոցեսի հիման վրա այդ ընկալման անհրաժեշտութունը վերածվել է մի ամբողջ կոնցեպցիայի, երկու բանաստեղծների և նրանց ստեղծագործութունների գեղարվեստական համեմատության գաղափարական մեխանիզմի, ըստ որում իբրև շինանյութ օգտագործվել են ֆանտաստիկ տվյալներ (= հոգեբանության լեզվով ասած, հրեակայության արգասավոր տվյալներ), այն է՝ հրեակայությամբ ստեղծված իռեալ փաստեր. 1. Բանաստեղծների հանդիպումը, 2. նրանց մրցութունը, 3. այդ մրցության արդյունքը ի դեմս Պանիդայի դատավճռի, և միանգամայն ռեալ փաստեր՝ 1. երկու բանաստեղծների գոյության փաստը, 2. նրանց բանաստեղծական գործունեության տարբեր բնույթը, 3. այդ տարբերության դնահատության հասարակական ռեալ պահանջի փաստը և 4. բանաստեղծների պատմականորեն տարբեր ժամանակներում կատարված ճանապարհորդության միանգամայն ռեալ փաստը:

«Մրցութուն» լեգենդի հասարակական-հոգեբանական այսպիսի մեկնաբանութունից, բացառելով իռեալ տարբերը, մենք հանգում ենք այն հետևության, որ նրա բովանդակության մեջ անժրիտելի փաստեր են պարունակվում Հոմերոսի կենսագրության վերաբերմամբ: Այդ կարգի փաստերից է այն, որ բանաստեղծն ապրել է երկրի վրա, Հունաստանում, և որ նա ստեղծագործել ու ճանապարհորդել է:

Vita Herodotea (այսինքն կեղծ—հերոդոտոսյան, Vita A. և Vita B., այսինքն Պլուտարքոսի վերագրվող և հինգ անոնիմ կենսագրութունները) գիտնականները քննել են լեգենդար և առասպելական ծագման ասպեկտով, ուստի, բացասական դնահատակ տալով, մերժել են դրանք իբրև ոչ-պիտանի կենսագրական նյութ: Դա նշանակում է, որ հետադոտողները այդ կենսագրութուններից յուրաքանչյուրը գիտել են իբրև պատմական ամբողջական կոնստրուկցիա:

Հոմերագետները բանաստեղծի կենսագրութունները գիտել են սոսկ հակասութուններ գտնելու միտումով: Ավելին, նրանցից ոմանք (օրինակ, Բ. Ալլենը վերևում հիշատակված աշխատության

մեջ) փորձել են այդ կենսագրությունները ներկայացնել իբրև իրա-  
բամերժ և անհեթեթ հակասությունների մի համատարած հանդույց:

Ընդունելով, որ այդ կենսագրություններում բացակայում է տրամաբանական հակասությունը և բոլոր կարծեցյալ հակասու-  
թյունները, իբրև հոգեբանական կարգի երևույթներ, որոնք հանդես  
են գալիս, որպես փաստերի երևակայական «զղեստներ», մենք,  
ընդհակառակն, դրանց մեջ փնտրում ենք բանաստեղծի կյանքն ու  
գործունեությունը ապացուցող ուսու փաստեր:

Այդ բոլոր ութ կենսագրությունների համագրումից տրամա-  
բանորեն բխում է բանաստեղծի գոյության փաստի ոչ թե ժխտման,  
այլ հաստատման հետևությունը. 1. Բոլոր կենսագրությունները,  
ինչպես նաև պատմական այլևայլ աղբյուրները, ընդունում են, որ  
Հոմերոսը, իբրև անհատ-անձ, իրոք գոյություն է ունեցել և ապ-  
րել է երկրի վրա: 2. Նա, ունեցել է հայր ու մայր, և նրանցից էլ ծըն-  
վել է: 3. Նա, իբրև եզակի ընդունակություններով օժտված մի մարդ,  
եղել է բանաստեղծ-երգիչ, «Իլիականի» և «Ոդիսականի» հեղինակը  
և իր ժողովրդի բարոյական ուսուցիչն ու հեղինակավոր դաստիարա-  
կը: 4. Փառքով պսակված այդ երգիչ-բանաստեղծը ապրել է Տրոյա-  
կան պատերազմից մտա երկու հարյուր կամ երկու հարյուր հիսուն  
տարի հետո: 5) Այդ մեծ բանաստեղծն ու իմաստունը մեծ ու երկա-  
րատև ճանապարհորդություն է ձեռնարկել դեպի Հունաստանի մայր  
ցամաքը և Փոքր Ասիայի երկրները, այցելել է հին աշխարհի բոլոր  
խոշոր քաղաքները: Բանաստեղծի ձեռնարկած ուղևորության ան-  
ժխտելի փաստը հավաստվում է, առաջին, Vita Herodotea կենսա-  
գրությամբ, երկրորդ, «Մրցություն» բովանդակությամբ ('Αγών Ομη-  
ρου και Ἡσιόδου). վերջինս վկայում է, որ բանաստեղծն այցելել  
է Դելփիկ, Քալկիդոն, Արլիսը, Կորինթոսը և Արգոսը. երրորդ, վերևում  
հիշատակված երկտող ոտանավորի տրամաբանական իմաստով,  
ըստ որի յոթը (և ավելի) քաղաքները վիճել են, իրենց վերագրե-  
լով մեծ բանաստեղծի ծննդավայրը լինելու պատիվը, որովհետև  
այդ երկտողը ակնհերևորեն ցույց է տալիս, որ Հոմերոսը եղել է  
այդ բոլոր քաղաքներում և, չորրորդ, «Իլիականի» բովանդակու-  
թյամբ, որ դրսևորում է բանաստեղծի աշխարհագրական անսպա-  
ռելի գիտելիքները: Ուրեմն, բանաստեղծի ձեռնարկած ճանապար-  
հորդության փաստը ակնհայտ է: Բայց չէ՞ որ ճանապարհորդու-  
թյան իրողությունը ենթադրում է նաև ճանապարհորդի ուսու գո-  
յությունը: 6) Բանաստեղծը բոլոր կենսագրությունների վկայու-  
թյամբ, մահացել է իրոս կղզում: Հետևաբար՝ մարդ նախ գոյություն

պետք է ունենա ու ապրի, որպեսզի այնուհետև մահանա: Այլ կերպ  
ասած, միայն գոյություն ունեցողը կարող է մահանալ: Եվ քանի  
որ բոլոր կենսագրություններն ընդունում են Հոմերոսի մահվան  
փաստը խիստ կղզում, ապա դրանից բխում է նրա ռեալ գոյության  
անժխտելի իրողությունը: Ավելին, կենսագրությունների գոյության  
փաստն իսկ վկայում է այն մարդու գոյությունը, որի կյանքի մասին  
դրանք պատմում են: Դրան պետք է ավելացնել նաև, որ Հոմե-  
րոսի կենսագրությունը (Βίος 'Ομηρου) տարածված է եղել տակա-  
վին VI և VII դարերում (մ. թ. ա.), ինչպես այդ մասին վկայում են  
Արքիլոքոսը, Սիմոնիդը, Պինդարը, Ասիեմ Սամոսացին, Իդոկրա-  
տը: Իսկ Սվիդը այդ կենսագրության շարադրանքը տվել է հոմերոս-  
յան բառապաշարով:

Վերևում հիշատակված ռեալ փաստերի այս վեց խմբի նշա-  
նակությունը հնարավոր չէ ժխտել. ոչ մի փաստարկումով, նույն-  
իսկ «անթիվ-անհամար հակասությունների» վկայակոչումով, որով-  
հետև այդ փաստերը (ռեալ և իռեալ) ցույց են տալիս բազմաթիվ  
սերունդների և միլիոնավոր մարդկանց օբյեկտիվ վկայությունը:  
Անգլիացի գիտնական Թովմաս Ալլենը, դասակարգելով հակասու-  
թյունները և կազմելով դրանց ցուցադրական աղյուսակները, կա-  
տարել է տրամաբանական բազմապիսի վարժություններ, որոնք,  
սակայն, պետք է դիտվեն որպես անհիմն մի գործ: Եթե պատմա-  
կանորեն հաստատված համարենք, որ Հեսիոդոսը ապրել է VIII և  
VII դարերում (մ. թ. ա.) և որ նրան Հոմերոսից անջատող ժամա-  
նակի ինտերվալը կազմել է մոտ 300—400 տարի\*, բացի այդ, եթե  
հավանական համարենք այն ենթադրությունը, որ Տրովական պա-  
տերազմը, որ ծագել է Միքենական կուլտուրայի անկումից հետո,  
տեղի է ունեցել մոտավորապես XIII կամ XII դարում (մ. թ. ա.) և,  
վերջապես, եթե նկատի ունենանք աղբյուրների վկայությունն այն  
մասին, որ Հոմերոսն ապրել է Տրովական պատերազմից 100—200  
տարի հետո, ապա կարելի է հակվել այն հավանական ենթադրու-  
թյան, որ բանաստեղծների արքան ապրել և աշխատել է XI և X դա-  
րերի (մ. թ. ա.) սահմաններում:

Բացի այդ, մի շարք հետազոտությունների միջոցով հաստատ-  
վել է, որ հոմերոսյան կենսագրությունները կազմված են եղել մոտ  
VI և V դդ. (մ. թ. ա.): Հետևապես, հավաստի պետք է համարել  
այն, որ կենսագիրները մեծ բանաստեղծի կյանքի մասին դրել են

\* Հմտ. „История греческой литературы“, стр. 164—165.

նրա մահից 400—500 տարի հետո: Իսկ 4—5 հարյուրամյակների տևողությունը այնքան մեծ ու բազմանշանակ է իր հասարակական բովանդակությամբ, որ մեծ բանաստեղծի վերաբերյալ կենսագրական կոնկրետ տվյալները, ենթարկվելով ժողովրդական երևակայության «անդիտակցական գեղարվեստական վերամշակման» ու զարգացման՝ զարավոր էմպիրիկ պրոցեսի ընթացքում, բերն-բերան, սերնդից-սերունդ անցնելով, բնականաբար կարող էին էականապես կերպարանափոխվել:

Հասարակության շրջանառության մեջ գտնվող անյշալի իրազարժույթյունների վերաբերյալ կոնկրետ տվյալների վերամշակման էմպիրիկ պրոցեսը կարող է նմանվել վերափոխման այն պրոցեսին, որ հայտնի է լեզվի պնտամությունը և որի պրոթոլույթյան արգասիքն է այսպիս կոչված ժողովրդական ստուգարանությունը: Հոմերոսի մահից հետո եղած 4—5 հարյուրամյակի ընթացքում նրա կենսագրական տվյալները կարող էին անճանաչելիորեն փոխվել: Պատմական պատճառականության (հասարակական-տնտեսական պայմանների) ազդեցությամբ զարգացման էմպիրիկ պրոցեսի հետևանքը կարող էր լինել այն, որ կենսագրությունների ոչ-էական տարրերը կենթարկվեին արմատական փոփոխությունների, իսկ առավել կարևորները կպահպանվեին: Շնորհիվ հենց այս օրինաչափության, բանաստեղծի կենսագրության տվյալներից իսկապես մնացել է այն, ինչ կազմում է նրա երկրային գոյության «երկաթե կմախքը» (նրա ծննդյան, գործունեության, ուղևորության փաստերը և այլն), իսկ մյուսները ենթարկվել են արմատական փոփոխությունների.— կերպարանափոխվել են նրա ծնողների, ծննդավայրի բարեկամական կապերի մասին եղած տվյալները: Սրան զուգահեռ իր ազդեցությունն է ունեցել նաև հասարակական-հոգեբանական գործոնը.— սա արտահայտվել է այն բանում, որ շափաղանցվել և հիպերբոլացվել են բանաստեղծին հատուկ գեներալի և ինտելիկտուալ գծերը, որի հետևանքով նրա կենսագրության մեջ անխուսափելիորեն պետք է առաջանային առասպելական նստվածքներ, այսինքն այն, որ մենք բնութագրել ենք, իբրև ռեզիստի հոպե-ֆանտաստիկ ֆակտուրա» և որը վերամշակվել է ժողովրդական երևակայության մեջ:

Հենց այստեղից էլ բխում է բանաստեղծի, նրա ծնողների, նրա ծագման հանգամանքների աստվածացման հոգեբանական պրոտնցիալ հնարավորությունը: Խոշոր գործիչների առասպելականացումն ու փառաբանումը՝ նրանց՝ լեգենդար-աստվածային լուսապսակով

զարգարելը եղև է հին հունական մտքի զարգացման, ընդհանուր տենդենցը: Այդպես է պատահել, օրինակ, Էսքիլոսի, Հեսիոդեսի, Սաֆոյի, Պլատոնի և այլոց հետ: Մտքի այդպիսի տենդենցի շնորհիվ բնական պետք է համարել, որ ժողովրդական ֆանտազիան աստվածացրել է մեծ փառքի և ունիվերսալ ճանաչման հասած բանաստեղծի ծնողներին: Եվ եթև հին աշխարհի պարզամիտ կենսագիրները Հոմերոսին համարել են Այոլլոնի, Մևելս գետատոժու, Տելևմաքի, Մևոնի որդի և այլն, կամ եթև աստվածացրել են նրա մորը, նրան կոչելով հավերժահարս կամ աստվածուհի, ապա մենք, ելնելով վերոհիշյալ նկատառումներից, դա համարում ենք բնական, հասկանալի և դյուրին բացատրվող մի երևույթ: Տարօրինակ և հակասական պետք է համարվեն ոչ թև Հոմերոսի հին կենսագիրների միանգամայն հասկանալի և պարզամիտ հավաստիացումները, որոնք մեծ բանաստեղծի կյանքի իրադարձությունները լուսաբանել են ժամանակակից գիտությունից 2500—2600 տարի հեռավորության վրա գտնվող դարաշրջանի աշխարհայացքի ասպեկտով, այլ այն տրամաբանորեն անհետևողական վարժությունները (ինչպիսին են, օրինակ, Թ. Ալլենի դժվարիմաց համադրումներն ու մեկնաբանությունները), որոնցով հոմերագետները փորձում են վարկաբեկել մանկական միամտությամբ, բայց ճշմարտացի զրված բանաստեղծի կենսագրությունը: Մարքսը հոմերական էպոսեան բնութագրել է իբրև մարդկային հասարակության մանկություն: Տեղին է նշել, որ հոմերական էպոսիայի մեկնաբանման մեջ նույն սկզբունքն է հնում կիրառվել նաև նրա կենսագրության նկատմամբ. նույնպես մանկամտորեն, նույնպես մանկական պարզամտության և ֆանտաստիկայի լույսով են վերարտադրել հին աշխարհի մեծագույն ստեղծագործողի կենսագրությունը: Հոմերոսի կենսագրությունների, աղբյուրների վկայությունների և «Իլիականում» ու «Ոդիսականում» պարունակվող սովյալների պատմական մեկնաբանությամբ հաստատվում է, ինչպես ցույց ենք տվել վերիվում, Հոմերոսի ճանապարհորդության փաստը: Բանաստեղծն այդ ճանապարհորդությունից հետո է միայն հիմնավորվել նիոս կղզում մշտական բնակության համար: Այստեղ էլ նա վախճանվել է: Ծանապարհորդության ընթացքում նա այցելել է Իթակե կղզին, Պիլոս, Արգոս, Աթենք, Կիմոս և Կոլոֆոն քաղաքները: Եվ երբ նա գտնվելիս է եղել իր փառքի ու ժողովրդական համբավի ու համակրանքի գագաթնակետին, վերևում հիշատակված երկտող ոտանավորում ցույց տրված քաղաքներն ու կղզիները, համակված լինելով հպար-

տության, փառասիրության ու հայրենասիրության զգացումով, պաշտպանել են մեծ բանաստեղծի ծննդավայրը համարվելու իրենց իրավունքը:

Հոմերոսը ծնվել է Զմյուռնա քաղաքում, սակայն, նա բավականաչափ երկար ժամանակ ապրել է վերոհիշյալ քաղաքներից յուրաքանչյուրում: Նա ապրել է և՛ Կիմոն, և՛ Կոլոֆոնում (Փոքր Ասիա), և՛ Արգոսում, Աթենքում, Կորինթոսում, Պիլոսում, և՛ Իթակե ու Խիոս կղզիներում: Ուստի և հոգիբանորեն բնական էր, որ ծնունդ առավ ու տարածվեց դարերով հաստատված երկտող ոտանավորը «Ἑπτα πόλις θεορέζουσιν περὶ γῆσαν Ὀμηῆρον» (սյոթ քաղաքներ, վիճելով, իրենց համարում են Հոմերոսի ծննդավայրը): Այս ոտանավորի ծագումը այլ կերպ չի կարելի բացատրել, քան վերոհիշյալ նկատառումներով: Մեծ բանաստեղծի ծննդավայրը կոչվելու իրավունքը նվաճելու ձգտման դադախարակաւն կովանն էր և նպատակը — (սյոթ քաղաքներ վիճում էին...), իսկ խմբադրություններից մեկում «θεορέζουσιν» բայի փոխարեն ասված է՝ «ῥιδαίνωσι. μαργατο» բառեր, որոնք հիմք են տալիս մեկնաբանելու այս ոտանավորի բովանդակությունն ու գեներկոսը, այսինքն որ Հոմերոսը երկար ժամանակ ապրել է հիշյալ քաղաքներում ու կղզիներում:

Հոմերագետները դժգոհում են այն բանից, որ բանաստեղծի կենսագրության վերարերջալ պատմական ստույգ տվյալներ չկան, — մինչդեռ մեր մեկնաբանած ոտանավորի կենսագրական նշանակությունն այնքան մեծ է և բազմանշանակ, որ նա հմուտ մեկնաբանողի համար հավասարազոր է բազմարժանդակ կենսագրությունների ծավալուն հատորներին:

Հռչակավոր պատմաբան Թուկիդիդեսը, որ աչքի է ընկնում իր պատմական հավաստիացումների պրագմատիկ հիմնավորումով, Հոմերոսին բնութագրում է իբրև «մի կույրի, որ ապրել է ժայռանիստ Իթակեում»: Նշանավոր բանաստեղծ Պինդարը ռապսոդներին անվանում է «հոմերիդներ», իսկ իր երկերից մեկում պնդում է — «առաջներում հոմերիդներ անվանում էին այն մարդկանց, որոնք սերում էին Հոմերոսից և երգում նրա պոեմները... իսկ հետագայում այդպես էին կոչվում նաև նրանք, ովքեր Հոմերոսի հետ բերկամական կապեր են ունեցել»: Այս հավաստիացումը զուգադրելով այն վիկայության հետ, որ ռապսոդներն ապրել են Խիոս կղզում, մենք կարող ենք եզրակացնել, որ մեծ պոետը երկար ժամանակ ապրել է և այդ կղզում:

Հերոդոտոսը զգուշորեն է արտահայտել իր կարծիքը բանաստեղծի կյանքի ժամանակի վերաբերյալ. «Ինձ թվում է, որ Հեսիոդոսը և Հոմերոսը ապրել են ինձանից 400 տարի առաջ»: Այս հավաստումը քննադատական վերձանման կարիք ունի. 1. պատմաբանը ընդունում է Հոմերոսի գոյության փաստը, 2. նա մոտավոր ճշտությամբ է սահմանում նրա կյանքի ժամանակը. 3. դոմնվելով երկու բանաստեղծների մրցության վերաբերյալ հանրամատչելի լեզվեղի ('Αγών 'Ουράϊου και 'Ησιόδου) ազդեցության տակ, նա բացահայտ սխալ է թույլ տվել, Հոմերոսին և Հեսիոդոսին համարելով ժամանակակիցներ:

«Մրցություն» լեզվեղի մեկնաբանությունը մենք տվել ենք վերևում: Այստեղ հարկավոր է միայն նշել, որ Հերոդոտոսի մտքի բովանդակությունից պետք է դուրս նետվի այն մասը, որ սխալմամբ, իրրև «Մրցության» ազդեցության հետևանք, վերաբերվում է Հեսիոդոսին:

Այսպիսի մեկնաբանության հետևանքով մենք արդեն կունենանք հավանական մի վկայություն, որ Հոմերոսն ապրել է մոտ 885 թ. (մ. թ. .ա): Սակայն Հերոդոտոսի կարծիքը լինելով ենթադրական («ինձ թվում է...» ասում է նա) ճշգրտման կարիք ունի: Ընդունելով, որ Հոմերոսն ապրել է Տրոյական պատերազմից 100—200 տարի հետո, և այդ փաստը համադրելով Հերոդոտոսի վկայության հետ, կարելի է եզրակացնել, որ մեծ բանաստեղծը ծնվել և ապրել է մոտ XI դարի վերջերին և X դարի սկզբներին (մ. թ. ա.):

«Իլիականի» և «Ոդիսականի» անհատ-հեղինակի ունալ գոյության պատմական փաստը կարելի է հիմնավորել նաև հետևյալ դատողություններով.

ա) Հոմերոսի գոյությունը, իրրև փաստ, միահամուռ ու հեղինակավորապես հավաստում են բոլոր այն պատմաբանները, պոետները, գրողները, փիլիսոփաները, որոնք ավելի մոտ են Հոմերոսի դարաշրջանին, քան բանաստեղծի ունալ գոյության փաստի ժրխտողները: Եվ եթե այդպիսի փաստ իրոք գոյություն չունենա, ապա այդ հանդամանքը բնավ չէր կարող վրիպել խիստ հարցասեր, լրբջամիտ, քննադատական մտքով օժտված այնպիսի մտածողների ուշադրությունից, ինչպիսիք են Արքիլոքոսը, Պինդարը, Կալլինոսը, Պլատոնը, Արիստոտելը, Հերոդոտոսը, Թուկիդիդեսը, Արիստարքոսը և ուրիշներ, որոնք անվերապահորեն ընդունում են Հոմերոսի, իրրև պատմական անձնավորության, գոյությունը: Նրանց մտքով

անգամ չի անցիլ, որ հունական մեծագույն բանաստեղծը կարող էր լինել ֆիկցիա, — ժողովրդի երևակայության մեջ հղացած սիմվոլիկա:

բ) Հոմերոսի «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» գրված և ներհուստ ցեմենտված են միասնական անբակտելի զալալիարով: Գաղափարի միասնությունը, որ կատում և թափանցում է այդ պոեմներին յուրաքանչյուրի ամբողջ օրդանիզմը, դրանց ամբողջ դեղարվեստական-արտահայտչական տպարատը, մի բան, որ ակնհայտորեն ներխուժում է առաջին տասնից մինչև վերջինը, այս ամենը այն բանի վկայումն է, որ այդ երկերը գոյություն ունեցող անհատ-հեղինակի ստեղծագործության արդյունքներն են:

Հարադրելով մեր առաջ բաշած բոլոր ավյալներն ու ապացույցները Հոմերոսի գոյությանը վերաբերվող հարցին, — մենք պատասխանում ենք. այո՛, մեծ բանաստեղծը գոյություն ունեցել է:

\* \* \*

Ճարտարապետության համաշխարհային նշանակություն ունեցող մեծ կոթողները, որ ավերվել են ժամանակի ամենազոր ազդեցությամբ ու թաղվել երկրի խոր ընդերքում, բացահայտվում են պեղումներով և ապա վերականգնվում համաձայն ճարտարապետական օրենքների: Ժամանակի նույն անողոր ազդեցությամբ ավերվել ու փլատակների է վերածվել մեծ մարդու կյանքի շենքը: Բայց բարեբախտաբար այդ փլատակներից անվնաս մնացած են չնայիսի բազմանշանակ բեկորներ, որոնց հիման վրա կարելի է մոտավորապես վերականգնել բանաստեղծի կյանքի որոնելի ամբողջական շենքը: Վերականգնման այդպիսի աշխատանքի համար մենք պետք է դիմենք մի քանի, մեր կարծիքով հավանական, ենթադրությունների:

1. Հոմերոսն իսկապես գոյություն ունեցել և ապրել է երկրի վրա: Բայց գոյություն ունենալու և ապրելու համար պետք է ունենալ ծնողներ: Կենսագրություններից ակներև է դառնում, որ բանաստեղծի հայրը իբրև թև եղել է Ապոլլոն աստվածը, Տելեմաքը, Մեոնը, Մելեսը և Դեմասագորը, իսկ մայրը՝ Կրեթեիդան, Մետիդան, Փոմիստան, Գիրնեիդան, Կալլիոպը, Պոլիկատեն, Կայմենը և էվմետիդան: Հայրության հարցում մենք կարող ենք բացառել երեք միավոր, որոնք աստվածացման և հիպերբոլացման հոգեբանական պրոցեսի արգասիք են: Այսպես՝ բացառվում են Ապոլլոնը, Մելեսը և Տելեմաքը: Եվ այստեղ առաջին, միանգամայն հավանական, ենթադրությունը պետք է համարվի այն, որ բանաստեղծի հայրը եղել է Մեոնը,

նույն ինքը՝ Դմասագորը: Իսկ մայրական գծով ցուցակից լիակատար իրավունքով կարելի է դուրս նետել այն բոլոր միավորները, որոնք հանդես են գալիս իբրև Ֆանտաստիկ նստվածքներ, — Կրեֆկիդայից բացի, որ եղել է էոլական Կիմա քաղաքի բնակչուհի: Թեև սա էլ հիպերբոլայման պրոցեսում աստվածացվել է հավերժահարսի կերպարով (ըստ կեղծ Պլուտարքոսի կենսագրության), այնուամենայնիվ հիմք կա նրան բնդունելու, որ դա եղել է Հոմերոսի հարազատ մայրը, — և դա մեր երկրորդ ենթադրությունն է:

2. Մարդու կյանքը ընդգրկում է ժամանակի որոշակի մի հատված: Այդ կյանքն ունի իր սկզբնական ու վերջնական, — եզրափակիչ կետերը: Մեր առաջագրած բոլոր ավյալներն, իրենց ամբողջությամբ մեղ բերել են այն կղրակացության, որ Հոմերոսն ապրել է XI դարի վերջերին և X դարի սկզբներին (մ. թ. ա.): Պոեզիայի հոր կյանքի սկզբնակետը ենթադրաբար համարելով XI դարի (մ. թ. ա.) քսանական թվականները, մենք հետագայում, որպես մի պոստուլատ կհաստատենք, որ Հոմերոսը ծնվել է 1030—1025 թվականներին (մ. թ. ա.): Մենք գիտակցում ենք, որ նման պնդումը ենթադրություն է սոսկ, և կարող է լուրջ առարկություններ հարուցել: Միևնույն ժամանակ մենք մնում ենք այն հաստատ համոզմանը, որ այդպիսի ենթադրությունը հավանականությունից զուրկ չի. չէ՞ որ մեծ բանաստեղծի XI դարի սկզբներին ծնվելու փաստը, մեր տեսակետով, միանգամայն ռեալ է, իսկ այդ փաստի ենթադրական ֆիքսացիան, նույնիսկ այն դեպքում, եթե դա բավականաչափ հիմնավորված չհամարվի, բիշ բանով կփոխի հարցի էությունը:

Հոմերոսը գործել է մեծ սխրանք և անմահ գործ, ստեղծելով երկու մեծ էպոպեաներ՝ «Իլիականն» ու «Ոդիսականը», որոնք արդյունք են խիստ երկարատև, ջանադիր աշխատանքի: Նա կատարել է երկարատև ճանապարհորդություն. եղել է Փոքր Ասիայի գրեթե բոլոր կենտրոններում ու քաղաքներում. նա այցելել է Հունաստանի գրեթե բոլոր գլխավոր քաղաքները, որոնցից շատերում ապրել է երկար ժամանակ: Ուստի լիակատար հիմք ունենք ենթադրելու, որ բանաստեղծն ապրել է մինչև խորին ծերությունը: Նրա կյանքի տևողությունը, եթե համարելու լինենք 80—90 տարի, ապա նույն հիմունքներով՝ հիպոթետիկ կերպով, կարող ենք ֆիքսացնել նրա մահվան տարեթիվը, երբ նա հրաժեշտ տվեց այս աշխարհին, X դ. (մ. թ. ա.) երեսնական թվականներին և այդ հիման վրա ընդունել, հավանականությունից ոչ զուրկ այն ենթադրությունը, որ նա մահացել է հիոս կղզում (աղբյուրների վկայությամբ), մոտավորապես 930—935 թթ. (մ. թ. ա.):

3. Զմյուռնա քաղաքը (Σμύρνα, իսկ իոնական բարբառով՝ Σμυρνα) հիմնադրվել է էոլացիների կողմից մոտավորապես XI դ. (մ. թ. ա.) վերջերին: Քիև պատմաբանները պնդում են, որ նա հիմնադրվել է մոտավորապես X դարում (մ. թ. ա.), սակայն դա ենթադրություն է, ուստի այն հավանականությունը, որ նա հիմնադրվել է դրանից առաջ, այսինքն XI դարի վերջերին, տրամաբանորեն չի բացառվում: Տակավին 688 թ. (մ. թ. ա.) առաջ Զմյուռնան միացել էր իոնական միությունը, իսկ 580 թվականին՝ ավերվել է կիդիայի թագավոր Ալիաթթի կողմից: Համաձայն պատմական տեղեկանքների, կարելի է ենթադրել, որ Զմյուռնայում հիմնադրված էոլական առաջին դաղութարնակների մեջ հղել է ոմն Մեոն (նույն ինքը՝ Դմասագոր), որը ամուսնացել է էոլական Կիմա քաղաքի (Κύμα) բնակչուհի Կրեֆեիդայի հետ: Այդ ամուսնությունից ծնվել է տղա, որին անվանել են Մելիսագեն (Մելեսածին), որն հետագայում ընդունել է Հոմերոս մականունը: Այս ենթադրության հավանականությունը խարսխված է աղբյուրների և բանաստեղծի կենսագրությունների տվյալների վկայությունների վրա:

Վերոհիշյալի հիման վրա մեծ բանաստեղծի վերականգնված կենսագրությունը ենթադրաբար կարելի է ներկայացնել հետևյալ ձևով: Հոմերոսի գոյություն փաստը կասկածից պուրս է: Նա, հավանաբար, ծնվել է 1020—1025 թթ. (մ. թ. ա.) Զմյուռնա քաղաքում: Նրա հայրը հղել է էոլական դաղութարնակ Մեոնը, նույն ինքը Դմասագորը, իսկ մայրը՝ Կիմա քաղաքի բնակչուհի Կրեֆեիդան: Նորածին տղայի անունը դրել են Մելեսիդեն: Դեռ պատանեկան հասակում Մելեսիդենը դարձավ թափառաշրջիկ երգիչ՝ այնպիսով, որ շրջեց ամբողջ Փոքր Ասիան և փախտն կերպով ուսումնասիրեց այդ երկրի աշխարհագրությունը: Վառ երեակայությամբ և ստեղծագործական զորավոր ուժով օժտված պատանին ինքնուրույն վերամշակում և երգում էր այն ժամանակ արդեն հայտնի դարձած զրույցները Տրոլական պատերազմի մասին: Հետագայում բանաստեղծն այցելեց Տրոլ քաղաքը, որի տեղանքն ու շրջակայքը ուսումնասիրեց ամենայն մանրամասնությամբ ու դարմանալի ճշտությամբ: Տրոլից վերադառնալուց հետո, նրան դժբախտություն պատահեց. նա կուրացավ, ուստի և ստացավ «Օմրոս» մականունը, այսինքն, կույր Մելեսիդեն: Ժամանակի ընթացքում Մելեսիդեն անունը հետզհետե մոռացության մատնվեց, և բանաստեղծին սկսեցին ուղղակի կոչել «Օմրոս», — Հոմերոս, այսինքն կույր երգիչ: Հենց այսպիսի էվոլյուցիայի միջոցով «Օմրոս» հասարակ անունը ստացավ անձնական

նշանակութիւն: Դրանից հետո բանաստեղծը արդէն իրրե կույր եր-  
գիչ-այեդ, ճանապարհորդութիւն ձեռնարկեց դեպի Հունաստանի  
մայր ցամաքը. նա այցելեց Աթենք, Կորինթոս, Պիլոս, Սպարտա,  
Իթակե կղզին և այլն: Արկածներով և տպավորութիւններով լի,—  
երկարատե ճանապարհորդութիւնների ընթացքում Հոմերոսն ստեղ-  
ծեց իր «Իլիականը»: Եվ միմիայն «Իլիականն» ստեղծելուց հետո  
բանաստեղծը ճանապարհորդութիւն ձեռնարկեց գեպի Խիոս կղզին,  
սրտեղ և հիմնավորվեց ու ապրեց մինչև իր կյանքի վերջը: Խիոս  
կղզում Հոմերոսն ստեղծեց իր երկրորդ պոեմը՝ «Ոդիսականը», և  
այնտեղ էլ նա մահացավ 930—935 թթ. (մ. թ. ա.):

Մեծ ունուցչի մահից հետո նրա գործը շարունակեց նրա աշա-  
կերա-հոմերիդների դպրոցը:

ՔՆՆԱԴԱՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱՌՈՑ ԱԿՆԱՐԿ ԸՈՄԵՐԱԳԻՏԱԿԱՆ  
ԿՈՆՑԵՊՑԻԱՆԵՐԻ ԵՎ ՄԻ ՔԱՆԻ ՄԱՍՆԱՎՈՐ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐԻ ԱՌԹԻՎ

Հոմերագիտական կառուցվածքների և մասնավոր գրույթների դեմ կարելի է անել երկու կարգի առարկություններ, որոնց առաջին խումբը բնդհանուր բնույթ ունի և վերաբերում է տրամաբանական այնպիսի սխալների, որոնք հատուկ են այդ բոլոր կառուցվածքներին կամ դրանց մեծ մասին, մինչդեռ երկրորդ կարգի առարկություններն ուղղված են մասնավոր գրույթների դեմ, որ արտահայտել են լոկ առանձին կամ մի քանի հոմերագետներ:

\* \* \*

Հոմերագետներին մեծ մասը հոմերագիտության հիմնական պրոբլեմները դիտում ու հետազոտում են սոսկ-էմպիրիկ մոտեցմամբ ու տարերայնորեն դոյացած «հոմերոսական հարցի» շրջանակներում: Ջերբը, օրինակ, այդ պրոբլեմները դիտում է իր աշխատության մի հատուկ բաժնում և նույնիսկ փորձում է հիմնավորել տվյալ բաժնում ամփոփված հարցերի առանձնահատուկ բնույթը (տե՛ս Ջերբ, նշվ. աշխ., էջ 118—203): Նույն բանն է անում նաև պրոֆ. Ռադցիգը իր «Հին հունական գրականության պատմություն» գրքում (էջ 59—73): Մեթոդոլոգիական տեսակետից այդ թյուրակերպության շին նահանջում նաև Բ. Մ. Տրոնսկին (տե՛ս նրա «Անտիկ գրականության պատմությունը», էջ 45—51) և Մ. Մ. Պոկրովսկին, Բ. Վ. Գորնունգը և Ս. Պ. Շիտտակովը (տե՛ս «Հունական գրականության պատմություն», էջ 129—130):

Այդ գործելակերպի մեթոդոլոգիական էությունն այն է, որ հոմերագիտության բովանդակությունից (= օրգանիզմից) անջատվում ու մեկուսացվում են մի շարք այնպիսի պրոբլեմներ, որոնք ինքնին կազմում են այդ նույն գիտության անտրոհելի և անբաժանելի մասը, ուստի և մեկուսացման ենթակա չեն: Այսպես, հոմերական

նաբցի արհեստական շրջանակների մեջ դիտվում են հետևյալ պրոր-  
լեմները. ա) բանաստեղծ Հոմերոսի ունալ դոյության կամ շգոյու-  
թյան, բ) հոմերոսյան պոեմների միասնության կամ աշղպիսի  
միասնության բացակայության, գ) այդ պոեմները ծագման, դ) հո-  
մերական պոետիկայի առանձին մասերի պատմական և դեմոստիկ  
ակունքների, ե) «Ելիականի» և «Ողիսականի» միջև կառուցվածքա-  
յին, լեզվական և այլ տարբերությունների և զ) հավելումների, լրա-  
ցումների և ընդմիջարկումների, է) պոեմների նախնական բնագ-  
րերի, լեզվի՝—հարցերը և այլն: Ակներև է, որ այս ամբողջ պրորլե-  
մատիկան ձեռնարկներն և ըստ էության վերաբերում է հոմերա-  
գիտության հիմնական բովանդակությանը ու կազմում է նրա կա-  
ռուցվածքային, օրգանական էությունը: Ահա թի ինչո՞ւ է տարօրի-  
նակ, երբ այդ «կտորները» պոկվում են հոմերագիտության բուն  
օրգանիզմից:

\* \* \*

Բնության, մարդկային կյանքի և հասարակական մտքի ոլորտ-  
ներում առավել անսոցք և ամենակործանարար քննադատը ժամա-  
նակն է, մահաբեր դերանդին ձեռքին՝ օրգանական աշխարհում ժա-  
մանակը գոյության պայքարի և բնական ընտրության միջոցով ոչըն-  
չացնում է այն ամենը, ինչ համեմատաբար պիտանի և նպա-  
տակահարմար չէ: Ընտրության այդպիսի կործանիչ ֆունկցիայի  
վրա է խարսխված օրգանական աշխարհի էվոլյուցիան, որի ըն-  
թացքում անէություն գիրկն է նետվում ավելորդն ու ոչ-պիտանին  
կամ կենսազուրկը, և, ընդհակառակն, առաջ է քաշվում ու զարգա-  
նում այն, ինչ պիտանի է բնության ու կյանքի համար:

Ժամանակի ներգործող ուժը շատ ավելի զորեղ է դրսևորվում  
հասարակական կյանքում և, մասնավորապես, իդեոլոգիական պրո-  
ցեսներում: Մարդկային ուղեղում ծնված քանի՞-քանի՞ միլիարդ  
մտքեր են ոչնչացել, հողին հանձնվել ժամանակի կործանարար  
ուժի հրամանով: Եվ ժողովրդական կյանքի քանի՞-քանի՞ ճշմար-  
տություններ, վարքագծի իմաստուն կանոններ, տեխնիկական իմաս-  
տուն միջոցներ է արտադրել ժամանակն իր երկարատև և էմպիրիկ  
պրոցեսում: Տեսական միտքը չէ, իհարկե, որ ստեղծել է մարդու  
արտադրանքի գործունեության պրիմիտիվ տեխնիկական միջոց-  
ները, ինչպես, օրինակ, անիվը, արորը, մակույկը, կացինը, բահը  
և հար ու նման գործիքները, կամ բժշկության ժողովրդական մի-

ջոցները, օրինակ, խինինը,—այլ ժամանակի երկարատև էմպիրիկ պրոցեսը:

Իր էմպիրիկ հետևանքներով վիթխարի շափերի է հասնում ժամանակի փրկարար ու կործանիչ ուժը: Առաջին դեպքում այդ ուժը աստիճանական ընտրութեան միջոցով աճեցնում է այն միտքը, որն էմպիրիկ ճշմարիտ, պիտանի և նպատակահարմար է մարդու հասարակական արտադրութեան համար, երկրորդ դեպքում էմպիրիկ քննադատութեան միջոցով, արդի իրականութեան աստղաբնագիտական գոյությունը, խոտանում ու ոչնչացնում այն ամենը, ինչ պիտանի ու ճշմարիտ չէ և չի համապատասխանում օրինաչափորեն զարգացող իրականութեան ուսուցանանքին: Հետևապես, իր ընթացքի մեջ ժամանակը համայնապարփակ մաքրիչ, այդ թվում նաև իդեոլոգիական դաժան ու անողոք զտիչ աշխատանք է կատարում: Ոչ մի քննադատ, ոչ մի հանճարեղ Բելինսկի, Լեսսինգ, Հերվինուս, Բրանդես այնպիսի դաժանութեամբ չի քննադատել, ինչպես «նորին վսեմութուն» ժամանակը:

Եվ ահա եթե հոմերագիտական գաղափարների բաղմարդևա այդ աշխարհը դիտենք ժամանակի կործանարար ուժի ասպեկտով, ապա անտարակուսելի կդառնա, որ այդ գաղափարների մեծագույն մասն արդեն դատապարտվել է ժամանակի կողմից: Ոչ մի անհրաժեշտութուն չկա քննութեան ենթարկել ու լրջորեն վերլուծել Զոխլոսի հոմերագիտական գաղափարները և առհասարակ ղոխլական ուղղութեան տեսութունները, որովհետև դրանք,— ինչպես նաև Կալիկլի, Հերոստրատի, Կալիզուլի, Ներոնի, դեկադենտների ու ֆուտուրիստների գաղափարները,— վաղուց ի վեր խորտակել է ժամանակը և դրանց վերածել «գերեզմանոցային» բեկորների:

Ճիշտ այդպիսի ճակատագրի են արժանացել նաև հոմերագիտութեան այսպես կոչված այլաբանական տեսութուններն ու գաղափարները, որոնք մահվան դատապարտված լինելով ժամանակի կողմից, ներկայումս ունեն լոկ «գերեզմանոցային» նշանակութուն, ուստի լուրջ գործ էջը լինի, եթե մենք զբաղվեինք դրանց քննադատութեամբ:

Արդարև, գիտութեան զարգացման պայմաններում ո՞ւմ մտքով կանցնի լրջորեն ընդունել այն պնդումը, թե իբր Հոմերոսն իր պոեմներում նկարագրել է ոչ թե հասարակական-մարդկային հարաբերութուններ, այլ սոսկ երկնային լուսատուների շարժումներ (համտ. Վլաստովի տեսութունը), կամ բիբլիական, քրիստոնեական դավանաբանութեան կերպարները: Հոմերոսյան պոետիկայի էու-

Յյան նկատմամբ այդպիսի հայացքներն այսօր թվում են աննկ-  
ղոտային և լուրջ քննադատության ենթակա չեն:

Այսպիսով, քննության ենթակա հոմերագիտական գաղափար-  
ների ու տեսությունների շրջանակը, ժամանակի ազդեցությամբ,  
աստիճանաբար սեղմվել է և այսօր փաստորեն բնդարկում է XVII,  
XIX, XX դարերի հոմերագետների գաղափարները, հայացքներն ու  
տեսական կառուցվածքները, սկսած Վոլֆից:

Բայց քննության ենթակա այդ գաղափարների շրջագիծը ավելի  
պետք է սահմանափակել, ըստ որում երկու ուղղությամբ. առաջին,  
քննության ոլորտից դուրս պետք է նետել այն գաղափարները, տե-  
սություններն ու կառուցվածքները, որոնք դրական առումով են  
մեկնաբանում հոմերոսյան սիստեմը և, հետևապես, ոչ միայն չեն  
գտնվում հոմերական «անատոմիկումում» այլև, ընդհակառակն,  
համառ դիմադրություն են ցույց տալիս հոմերոսյան պոետիկայի  
ամբողջութունների դեմ ձեռնարկված «բարբարոսական» արշավանք-  
ներին: Այդ կարգի հոմերագետների թվին մենք դասում ենք, օրի-  
նակ, Նիշին, Նուցգորնին, Ֆ. Սոկոլովին, զրականագիտական մեկ-  
նաբաններ Կարլ Ռոտեին, Գրեբոպին և ուրիշների. երկրորդ, — XVIII  
և XIX դարերի հոմերագետ-մասնատողների շարքից ինքնաբերա-  
բար դուրս ենք մղում այն հետազոտողներին ու գիտնականներին,  
որոնց նկատմամբ մեղադրական դատավճիռը կայացրել է ժամա-  
նակը, ինչպես, օրինակ, այդ կարգի Նիհիլիստական ուսմունքների  
նահապետ արքատ ԴՕրինյակին, Վոլֆին, «մանր երգերի որսորդ-  
ներ» Լախմանին, Մորից Գաուպտին, Գերմանին, Կյոխլին և ուրիշ-  
ների. քանզի սրանց տեսական կառուցվածքները ժամանակի սանկ-  
ցիայով լիովին զրկվել են որևէ նշանակություներից: Եվ եթե հետագա  
շարադրանքների մեջ մենք հարկ համարենք վկայակոչել այդ հեղի-  
նակներին, ապա դա տեղի կունենա միմիայն տրամաբանական  
համադրման և իլլուստրացման նպատակով:

Այսպիսով, ակներև է, որ քննադատության առյուծի բաժինը, որին  
արժանի են Հոմերոսին վատաբանողներն ու ջլատողները, հասնում է  
արդարամիտ պատժիչ դատավոր ժամանակին: Կասկածից վեր  
է, որ հետադայում ևս ժամանակի կործանիչ հարվածներին ու նրա  
պատժիչ սանկցիային կենթարկվեն նաև Հոմերոսի անատոմիկ մաս-  
նատման այն գաղափարներն ու տեսությունները («հիմնական մի-  
ջուկի տեսություն», «ալքյուրների, կոմպլիքացիայի տեսություն» և  
այլն), որոնք այսօր տակավին չեն կորցրել իրենց գիտական որոշ  
արժեքը:

Խոսակցութիւն ժամանակի պատժիչ ուժի մասին, մենք նկատի ունենց-  
գիտութեան ու բանականութեան ամենահազալի ուժը, որ մոտ ապա-  
գայում վերջ կղնի «մեծն ծերունու» վրա ձեռնարկվող «բարբարո-  
սական» (Շիլլերի ու Հեգելի դիպուկ արտահայտութեամբ) բոլոր ար-  
շավանքներին:



Վերևում մենք արդեն առիթ ունեցել ենք քննելու հոմերայի-  
տական ուսմունքների արատաւոր կողմերը, այստեղ, սակայն, թի-  
զի ընդհանրացման նպատակով անհրաժեշտ է դիտել այդ կարգի-  
մի շարք այլ նմուշներ:

ա) Զորջ Գրոտը ենթադրում է, որ «Իլիականի» առաջին երգում  
նկարագրված դեպքերից հետո Զևսը անհրաժեշտաբար պետք է  
կատարեր քայքայողներին պարտութեան մատնելու վերաբերյալ  
Քեդիսին տված իր խոստումը: Այս հիմնական միտքն արտահայ-  
տելուց հետո, հետադրոտողը պոեմի ամբողջ բովանդակութեան մեջ  
պրպտումներ է կատարում գտնելու համար քայքայողներին պատ-  
ժելու տեսարանը: Վերջապես, նա հայտնաբերում է, որ ռազմական  
ճակատագիրը քայքայողներին առաջին անգամ դաւաճանել է VIII  
երգում նկարագրված իրադարձութեանների ընթացքում, երբ պարտ-  
ված հույները գիշերն անց են կացնում մարտի դաշտում, պահա-  
պան խարույկների շուրջը խմբված: Եվ այստեղից նա եզրակաց-  
նում է. որ առաջին երգին սկզբնապես հաջորդել է VIII երգը.  
ուստի II—VII երգերը հնագույն Աքիլեոսի դաշտում շին եղել: Խորա-  
նալից իր այս «տրամաբանական որոնումների» մեջ, Գրոտը մի նոր  
գյուտ է անում. Զևսի խոստումից բխում է, որ VIII երգում նկա-  
րագրված քայքայողների առաջին պարտութեանը անմիջապես պետք  
է հաջորդեր մի նոր պարտութուն, որը, սակայն, ըստ Գրոտի «Բը-  
վաբանական հաջորդականութեան», նկարագրված պետք է լիներ  
ոչ թե IX կամ X երգերում, այլ XI: Այստեղից նա շտապել է եզ-  
րակացնել, որ, հետևապես, «Աքիլիդա» պոեմում VIII երգին ան-  
միջապես հետևել է XI երգը, այդ պատճառով էլ, իբր, IX և X եր-  
գերը, շկաղմկով սկզբնական պոեմի օրդանական մասերը, պետք  
է համարվին հետագայում արված ընդմիջարկութեաններ:

Գատողութեանների այս սխտեմին հատուկ է տրամաբանական  
երկու սխալ. նախ, ոչ մի կերպ հնարաւոր չէ ապացուցել այն դա-  
տողութեան օբյեկտիւլ և ընդհանուր նշանակութեանը, թե իբր Զևսի  
խոստումը (քայքայողներին պարտութեան մատնելու վերաբերյալ)

տրամաբանական անխուսափելիութեամբ պետք է կատարվեր ոչ այլ կերպ, քան I երդում նկարագրված իրադարձութիւններից և այդ խոստումը տալուց անմիջապէս հետո՝ Երկրորդ, ոչ մի կերպ հնարավոր չէ ապացուցել, թէ արդյո՞ք օբյեկտիվորեն անսխալ է իրադարձութիւնների այն հաջորդականութիւնը, որ առաջարկում է Գրոտը արայացիների երկրորդ պարտութեան առնչութեամբ (XI երդ)։

Որտեղի՞ց է քաղել անդլիական պատմաբանը իր այդ հետևութիւնը, թէ իբր դատաւճիւրը կատարվում է նրա հրապարակումից անմիջապէս հետո՝ Ընդունե՞նք, արդո՞ք, զերբնական ու միատիկական այն ենթադրութիւնը, թէ միգուցէ Օլիմպոսի արքան, որը բարեբախտաբար, Հոմերոսի գիտակցութեան մեջ մարմնավորվել էր լոկ իբրև զաղափար, ցած է իջել կրկնքից ու շշնջացել պատվարժան Գրոտի ականջին, հայտնելով աստվածային իր նախագծումների կատարման զբաֆիկն ու ժամկետները։ Եվ եթէ մենք բացառենք այդպիսի իրողութեան հնարավորութիւնը, ապա ստիպված պետք է լինենք ընդունել, որ Գրոտի հիշյալ գատողութիւնը սուրջնեկալիվ է և միմիայն անդլիական պատմաբանի անհատական մտածողութեանը ներհատուկ։ Մինչդեռ Հոմերոսի գիտակցութեան մեջ օլիմպական Զևսը լիակատար իրավունք ու հնարավորութիւն ունեւր դատելու այլ կերպ. նա կարող էր այնպէս դասավորել իրադարձութիւնները, որպէսզի արայացիներին պարտութեան մատնելու վերաբերյալ Թիդիսին խոստացածը կատարվեր ռազմական գործողութիւնների ծավալման ընթացքում, այն բանից հետո, կրք արայացիները ականերևորեն համոզվելին իրենց հերոսական ուժի մեջ։ Դա, մի կողմից, Զևսի միջամտութիւնը ավելի է ֆեհկտիվ կղարձներ և, կրկրորդ, արայական առաջնորդների հերոսութեանը կհակադրեր Օլիմպական տիրակալի անվախճան ու անհաղթահարելի հզորութիւնը։

Հոմերոսի գիտակցութեան մեջ մտածողութեան պրոցեսը տեղի է ունեցել հենց այդպիսի սխեմայով, բայց ոչ անտես, ինչպէս ենթադրում է անդլիական գիտնական Գրոտը իր սուրջնեկտիվ տրամաբանութեամբ։

Նույն բանը պետք է ասել նաև արայացիների կրկրորդ պարտութեան պլանային ժամկետների վերաբերյալ։ Բանաստեղծը և նրա երևակայութեան մեջ գործող Զևսը միանգամայն ռեալ հնարավորութիւն ունեին որոշելու, որ արայացիների կրկրորդ պարտութիւնը տեղի ունենա ոչ թէ առաջին պարտութիւնից անմիջապէս հե-

տո, այլ որոշ ժամանակ անց, այսինքն՝ քառյացյիների հերոսականութ-  
յան մի քանի ուղիղվածներից հետո: Դա հնարավորություն կընձե-  
ռեր այդ երկրորդ պարտությունը նկարագրել ոչ թե IX և X երդերում,  
այլ միայն XI երդի մեջ պատկերված իրադարձությունների կապակ-  
ցություններ: Եվ եթե անգլիական գիտնականն ավելի գիտակցաբար  
վերաբերվեր քրեական օրենսդրությունների պատժիչ սխեմաների  
իրականացման պրակտիկային, կգար այն եզրակացություն, որ այդ  
բնագավառներում գործը, սովորաբար, ծավալվում է հենց այնպիսի  
հաջորդականությամբ, ինչպես տեսնում ենք Հոմերոսի պոեմում, և  
որ քրեական դատավճռի իրականացումը (աքայացյիներին պարտու-  
թյան մատնելու վերաբերյալ Զեսի խոստումը կարելի է նույնաց-  
նել քրեական պատժիչ դատավճռին) միշտ չէ, որ անմիջապես հա-  
ջորդում է դատավճռի նրապարակման փաստին. — իրականում՝ իրա-  
վական այդ երկու գործողությունների միջև, այլևայլ պատճառնե-  
րով (դատապարտվածի տկարությունը, բողոքարկելու մտադրու-  
թյունը, դատավճռի կատարման հետ կապված այլ ղեկավարություն-  
ները) բնկած է լինում ժամանակի որոշ ինտերվալ: Եվ եթե պատ-  
վարժան գիտնական Գրոտից չի կարելի պահանջել քրեական օրենս-  
գրքի և քրեական գործելակերպի լրիվ իմացություն, ապա, համե-  
նայն դեպս, նա, իբրև հետազոտող, պարտավոր էր խուսափել իր  
սուբյեկտիվ տրամաբանությունը ուրիշներին, մանավանդ Հոմերո-  
սին, պարտադրելու դիտավորությունից, որի մտածողությունը, ի  
դեպ, միշտ չէ, որ համընկնում է ժամանակակից գիտնականների  
մտածողության հետ:

բ) Նշված տրամաբանական արատը, որն ավելի է խորանում  
ամեն մի հեղինակի գեղարվեստական-էսթետիկական ճաշակի, գե-  
ղարվեստական երկի կոմպոզիցիային վերաբերվող հետազոտողների  
անձնական նկատառումների հետևանքով, ավելի լայն շափեր է բն-  
դունում «հիմնական կորիզի տեսություն» դրեթի բոլոր ներկայա-  
ցուցիչների մոտ: Գոյություն ունեցող առարկաների և իրա-  
դարձությունների օբյեկտիվ իսկությունը բացահայտելու նպատա-  
կով գիտական հետազոտություններում կիրառվող մտածողությանը  
հասուկ պետք է լինի հանրանշան հատկանիշը, այսինքն դա պար-  
տադիր պետք է լինի նորմալ մտածող ամեն մի սովորական մար-  
դու համար: Երբ գիտնականներից ոմանք, խախտելով այդ պայ-  
մանը, կիրառում են անձնական ճաշակի սուբյեկտիվ նկատառում-  
ների ու գնահատականների մեթոդները, դրանով իսկ նրանք հե-  
տազոտությունը զրկում են օբյեկտիվ նշանակությունից և դրա

հետևանքով հետազոտութեան բուն օբյեկտը ներկայացնում ծուռ հայելու մեջ:

Հոմերագիտները, որ հիմնական միջուկի տեսութիւնը պաշտպանում են հոմերոսյան պոեմների մասնատման միջոցով, փաստորեն կիրառում են որևէ Ֆուտուրիստի կամ Պետրոնիոսի տիպի քննադատների մտածողութեան տրամաբանական եղանակները: Նքրանք դատում են այսպիս. «Աքիլիզայի» կմախքը նախապես կազմել են I, XI, XVI, XXII երգերը: Հիմնական պոեմի այդ սյուժեն, որտեղ զործողութիւնը սրբնթաց գնում էր դեպի հանդուցալուծումը, հետագայում տարածվել է նրա բոլոր մասերում: Առաջին երգում պատկերված իրադարձութիւնների մեջ և XI երգում՝ արայացիների պարտման նկարագրութեան մեջ հետագայում մուծվել է բավականին ընդարձակ մի պատմութիւն—արայացիների և տրոյացիների միջև տեղի ունեցած ռազմական ընդհարումների մասին,—որոնց ընթացքում, իբր հակառակ Զեսի խոստման, հաղթանակում են ոչ թէ տրոյացիները, այլ արայացիք: Այդպիսի ենթադրութեան համար դիտարկութեան հիմք է ծառայում այն նկատառումը, թէ երգերի այդ խմբում շատ տեսարաններ հանդուրժելի և տեղին կլինեն ավելի շուտ տրոյական պատերազմի սկզբնական շրջանի նկարագրութիւններում, քան այն էպիզոդի, որ տեղի է ունեցել այդ պատերազմի տասներորդ տարում: Ըստ որում ռազմական գործողութիւնների տասներորդ տարվա համար անհարիր տեսարաններ են համարվում «պարսպապատից կատարվող զորատեսք» («Տեխնոկոպիա»), «նավերի կատալոգը» և այլն: Նման սուբյեկտիվ դիրքերից է դիտվում նաև Հեկտորի և Անդրոմաքի հրաժեշտի տեսարանը (VI երգ): Այդ առթիւ՝ զեղարվեստական տեսակետից այն անհամոզիչ միտքն է հայտնվել, թէ իբր նպատակահարմար կլիներ, եթէ պոեմի վախճանի մասերում (մինչև Հեկտորի զոհվելը) ամփոփվեին և՛ «Դիոմեդեսի սխրագործութիւնները» (V երգ), և՛ «Դեսպանութիւնը» (IX երգ), և՛ «Դոլոնիականը» (X երգ):

Այդօրինակ մասնատումների հիմքում ընկած են հենց իրենց՝ ռեցիպտների հեղինակների սուբյեկտիվ գատողութիւններն ու նեղանձնական ճաշակը: Ահա թէ ինչու մենք կարող ենք ասել, որ հիմնական միջուկի տեսութեան հիմնավորման եղանակները, լինելով տրամաբանորեն արատավոր, զուրկ են գիտական նշանակութիւնից ու արժեքից:

դ) Տրամաբանական չէ, օրինակ, Կրիստի տեսութիւնը,—մի գիտնական, որն «Ելիականի» անարատ մարմինը բաժանել է քա-

աասուն մասերի: Կրիստը պնդում է.— Հոմերոսն, իբրև մեծ բանաստեղծ, բանասացութեան համար հորինել է որոշակի քանակութեամբ էպիկական երգեր: Այդ երգերը եղել են բավականաչափ ինքնուրույն, բայց դրանք, միաժամանակ, բանաստեղծի գիտակցութեան մեջ կապված են եղել միմյանց հետ, կազմելով միասնական պարզ պլանի մասեր: Այսպիսով՝ հնագույն «Ելիականը», որ բազկացած էր հենց այդպիսի էպիկական երգերից, ընդգրկել է. Ադամեմնոնի և Աքիլլեսի դժուրությունը, Ջեսի վճիռը՝ վրեժխնդրի լինել Աքիլլեսին հասցրած վիրավորանքի համար, Ադամեմնոնի սխրանքները, նրա և աքայացիների պարտությունը, Պատրոկլոսի հիւսյթը և մահը, Աքիլլեսի հիւսյթը տրուպացիների դեմ, նրա հաղթանակը և Հեկտորի սպանությունը:

Կրիստի ասելով, հնագույն այդ «Ելիականը» հետադադում ընդարձակվել է մասամբ Հոմերոսի, մասամբ էլ այն բանաստեղծների (= հոմերիդների) կողմից, որոնց մեծ քերթողը հանձնարարել է պահպանել ու տարածել իր ստեղծագործությունը: Սակայն ոչ մի հնար չկա Հոմերոսի կատարած ընդմիջարկությունները տարբերել հոմերիդների հավելումներից:

Այս կոնցեպցիայում աչքի են զարնում հետևյալ անհետևողական տողերը. եթե գոյություն է ունեցել Հոմերոս անունով մի մեծ բանաստեղծ՝ որոշ քանակութեամբ էպիկական երգերի հեղինակը, ապա ինչո՞ւ չընդունել, որ այդ նույն մեծ բանաստեղծը կարող էր հորինել «Ելիականի» նաև բոլոր երգերը: Եթե Հոմերոսը կարողացել է ստեղծել հնագույն «Ելիականի» էպիկական որոշ երգեր, ապա ինչո՞ւ նա, այդ մեծ բանաստեղծը, դրանք չի ամփոփել այնպիսի մի կուռ և օրգանական միասնություն մեջ, որպեսզի հետադադում հնարավոր չլիներ պոեմը ընդարձակել կամ փոփոխել: Եթե մեծ բանաստեղծի սկզբնապես կազմած էպիկական երգերը բավականաչափ ինքնուրույն ու առանձնական են եղել, ապա ստեղծանակում է, որ դրանք չէին կարող կապված լինել մեկ ընդհանուր, թեկուզ և հեղինակի գիտակցության մեջ գտնվող, պլանում: Եվ, ընդհակառակն, եթե այդ, սկզբնապես կազմած, էպիկական երգերն իրոք կապված են եղել միմյանց հետ մեկ ընդհանուր պլանի մեջ, ապա, ակնհերև է, որ տրամաբանորեն դրանք ինքնուրույն լինելու չէին կարող, որովհետև «ինքնուրույն» և գաղափարապես մեկ ամբողջության մեջ միացած ու կապված հասկացությունները տրամաբանորեն իրարամերձ են: Այնուհետև, եթե ոչ մի հնար չի եղել տարբերելու հեղինակի և մյուս բանաստեղծների կատարած

ընդմիջարկություններն ու հավելումները, ապա դա տրամաբանորեն նշանակում է, որ դրանք իրար շատ նման, նույնական են եղել, քանի որ միայն նույնական բաներն են, որ չեն տարբերվում իրարից: Եվ իրարից շտարբերվող ընդմիջարկությունների կատարյալ նմանութունն էլ հենց անտարակուսելի ապացույց է այն բանի, որ դրանք ծագել են մեկ ընդհանուր աղբյուրից:

Հետևապես, բոլոր ընդմիջարկությունները տրամաբանորեն պետք է վերագրվեն միայն մեկ հեղինակի, իսկ դա էլ ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ քննության ենթակա կոնցեպցիայի հերքումը:

Լսենք, սակայն, Կրիստին և տեսնենք, թե նա այնուհետև ի՞նչպես է զարգացնում իր տեսությունը, առնչելով այն հատուկ տեսություն ստեղծելով, որպեսզի արհեստականորեն պարզաբանի այն, ինչ հնարավոր չի բացատրել նրա հորինած քեֆ մակարդակի տեսության օգնությամբ, Կրիստր պնդում է, թե հիշյալ ընդմիջարկությունները կարելի է բաժանել չորս կատեգորիայի.

1. Կոպիտ արված ամենահին ընդմիջարկություններն են II, III, IV և V հրգերը, բացառությամբ «նավերի կատալոգի»: Բոլոր այդ ընդմիջարկությունների հեղինակները, Կրիստի մեկնաբանությամբ, իբրև թե հետապնդել են մեկ որոշակի նպատակ, այն է՝ էոլացիների և իոնացիների հերոսներին փառաբանելու և դրվատելու միջոցով հաճույք պատճառել Հոմերոսի հայրենակիցներին:

2. Ապա, առաջնորդվելով Սարպեդոն ու Գլավկոս հերոսներին դրվատելու նպատակով, համաձայն նույն տեղեւորիայի սկզբունքին պոեմի ընդմիջարկությունների հեղինակներին, իբր թե թխել են V և VI հրգերի համապատասխան մասերը: Այդօրինակ օպերացիան Կրիստր բացատրում է շատ պարզ. չէ՞ որ «Իլիականում» հանդիպում ենք երկու տարբեր ցեղերից բաղկացած հյուսիսային լիկիացիների. որոնք մարտնչել են Պինդարի առաջնորդությամբ, և հարավային լիկիացիների, որոնց զլխավորել են Սարպեդոնն ու Գլավկոսը: Եվ ահա, բանից պարզվում է, որ այս վերջիններին վերաբերող բանաստեղծական կտորները ոմանք հատուկ նպատակով ստեղծել ու մտցրել են պոեմի մեջ, որպեսզի հաճույք պատճառեն Գլավկոսի հեանորդներ համարվող իոնացիներին: Իսկ այն ընդմիջարկությունը, որտեղ խոսվում է աքայական ճամբարի շուրջ պարիսպ կառուցելու մասին, իբր բացառապես մեկ նպատակ է հետապնդել՝ այն է բեմականացման հնարավորութուն ստեղծել XII, XIII, XIV և XV հրգերում նկարագրված զրոհի հոյակապ տեսարանների համար:

3. Կրիստի հորինած ընդմիջարկությունների կրորդ կատեգորիային են պատկանում VII, VIII, IX երգերը, XI երգի վերջին մասը (սկսած 596 տողից), XIX երգը մինչև 356 տողը, XXIII երգը մինչև 256 տողը և XXIV երգը:

Փորձված մասնատողը միևնույն ժամանակ աշխարհին ներկայացնում է մի խորիմաստ վերապահություն, թե XXIV երգի վերջին հատվածը, իբր թե իրականում եղել է Հոմերոսի պոեմի հիմնական սկզբնական պլանի մի մասը: Բանից պարզվում է, որ այս կատեգորիային վերադրված բոլոր ընդմիջարկությունները կատարվել են այս աշխարհ եկած մի անհայտ բանաստեղծի կողմից հատուկ նպատակով՝ մեկ ամբողջության մեջ համախմբել ու զոգել «խեղճ» «Իլիականի» բաղմամբիվ ցրված մասերը: Եվ ահա ընդունայա աշխարհում հատուկ նպատակով հայտնված այդ մեծահոգի բանաստեղծը ընդմիջարկում է, ի միջի այլոց, «գեսպանությունը» և, այդպիսով, ամբողջ պոեմը (ինչպես նաև իր առաքելությունը) ամփոփում Հեկտորի մարմնի հանձնման նկարագրության մեջ: Հատուկ առաքելությամբ այս աշխարհ եկած այդ բանաստեղծը, սակայն, հաջողություն չի ունեցել մի բանում.— ամփոփելով «Իլիականի» կոնցեպտիան, աչքաթող է արել, որ Հեկտորի մարմնի վերագարձի նկարագրությունը, որով նա, անձնատուր լինելով Կրիստի երևակայությանը, ամփոփել է պոեմը, այդ նույն գիտնականի հավաստիությունը եղել է ոչ թե ընդմիջարկություն, այլ կազմել է պոեմի սկզբնական պլանի հիմնական մասերից մեկը:

4. Այս բոլորից հետո, որ տեղի է ունեցել մինչև 800 թ. (մ. թ. ա.), ասպարիզ են իջել «հոմերական ուսպոզները»,— գուսանները, որոնք հիմնովիլով այդ դարաշրջանում ծաղկուն վիճակում գանվող էպիկական արվեստի վրա, «Իլիականի» օրգանիզմին ավելացրել են IX երգի՝ Ֆենիկսին վերաբերող մասը, X երգը («Դուրնականը»),— ղենուզարգի նկարագրի (XVIII երգ) և Աքիլլեսի մեղամարտը էնիասի հետ (XX երգի 75—352 տողերը): Վերջապես, Բաբելոնյան առասպելական աշտարակաշինությունը հիշեցնող այս խառնակությունների վերջում անսպասելի կերպով հանդես են գալիս մի քանի ապաշնորհ բանաստեղծ-գուսաններ, որոնք կամայականորեն մի շարք աննշան փոփոխություններ են կատարում պոեմի մեջ, այդ թվում նաև «նավերի կատալոգը»: (Կրիստի տեսության մասին տե՛ս Ռ. Ջեբր, նույն տեղում, 145—147 էջերը):

Մենք դիտավորյալ ենք այդքան հանդամանորեն խոսում Կրիստի ուսմունքի մասին. մեր նպատակն է ցույց տալ թե՛ք մակար-

զակով ցած գլորվող տեսություններից մեկ տիպական նմուշ, ինչպես նաև այն, թե երբեմն ի՞նչպիսի կերպարանք է ընդունում հոմերագիտության մեջ տարածված տրամաբանության խախտումների մեթոդը:

Աչքի է զարնում, մանավանդ, այդ տեսության ծայրահեղ, կարելի է ասել, աննախընթաց արհեստականությունը, մի տեսություն, որ ամենևին չի բացատրում հոմերոսյան պոետիկայի և նրա ծագման երևույթները, այլ, դրա փոխարեն, հորինում է բազմապիսի ընդդիմադրություններ ու հավելումներ, հետապնդելով միայն մեկ նպատակ. արգարացնել իրեն և հիմնավորել իր գոյություն իրավունքը:

Այս «ուսմունքի» առավել էական հատկանիշն այն է, որ նա խարսխվում է արհեստականորեն ստեղծված տեխնոլոգիայի վրա և վիկայակոչում «Իլիականի» ստեղծողների նախասահմանված ինչ-որ նպատակադրումները, որոնց համաձայն, պոեմի գրեթե ամեն մի տողը, իբր թե հղացել ու ստեղծվել է որոշակի նպատակով՝ — հաճոյանալու մեկին, շողքորթելու մյուսին, հարմարվելու ինչ-որ վերահաս իրադարձությանը, համապատասխանել այսինչ կամ այնինչ պահանջներին, օպորտունիստորեն դրվատել այսինչ հերոսին, կամ այսինչ ցեղերին և այլն: Այսպիսով, ստացվում է մակիավելյիստական յուրօրինակ մի սիստեմ, ըստ որի ամեն մի ընդմիջարկություն, ամեն մի շնչին փոփոխություն արվել է ստուգորին սահմանված որոշակի նպատակով:

Այդօրինակ թեք մակարդակի վրա կանգնած հեղինակի համար հեշտ է, — համակերպվելով «Իլիականում» հիշատակվող ցեղերի ու ժողովուրդների, հերոսների ու աստվածների, գետերի ու քաղաքների քանակին, պոեմը տրոհել հազար մասերի, հատվածների, ընդմիջարկությունների, — այդ մասերից ամեն մեկի համար հորինելով հատուկ նպատակադրում և, միաժամանակ, ապացուցել, որ ահա այսինչ հատվածը ստեղծվել է այս հերոսին դրվատելու համար, այս ընդմիջարկության նպատակն է եղել հաճույք պատճառել այսինչ ցեղին և այլն:

Նպատակադրումների նույնպիսի տեսություն կարելի էր հորինել, ասենք, Իսակիևի տաճարի ծագումը բացատրելու համար: Այդ դեպքում հնարավոր է պնդել, որ ոչ միայն նրա յուրաքանչյուր սյունը, այլև պատերի մեջ գրված ամեն մի քարը տեղափոխվել, համապատասխանորեն մշակվել և իր տեղն է գրվել նախասահմանված նպատակով: Եվ այդպիսով, կստեղծվեր տասնյակ հատորնե-

րից բաղկացած՝ Իսաիիևի տաճարի «տեղեկութեան պատմութիւնը»: Բայց և՛ այդ տաճարի հոյակապ ճարտարապետութիւնը, և՛ «Երիտազնայի» անմահ կոնցրետիան, իրենց անկրկնելի գեղեցկութեան և օրինաշատ բնական ծագման հանգամանքներով, նման արհեստական տեղեկութեան իրարիքն, իհարկէ, չեն զգում:

Յերես կարելի լիներ աննշան ու ներքիլ համարել Կրիստի թույլ տված այն հակասութիւնը, երբ նա մի կողմից պնդում է, թե «Երիտազնայի» XXIV երգը կազմում է պոեմի նախնական պլանի հիմնական մասերից մեկը և ապա, այդ նույն մասը հռչակում է այս աշխարհը հատուկ նպատակով հայտնված մի այլ բանաստեղծի հետագայում կատարած ընդմիջարկութիւնը: Բայց նման ներդրամութիւն հանդես բերել չի կարելի նույն գիտնականի այն հակասութեան նկատմամբ, երբ նա սահմանում է «Երիտազնայի» ստեղծման վրա տքնած բանաստեղծների քանակը, որովհետև վերջին գեղարվեստագետը վերաբերում է թվաբանական գործողութիւնների գեղծմանը:

«Կրիստը ձեռնամուխ չի լինում բանաստեղծների ստույգ քանակի սահմանմանը, բայց հնթադրում է, որ Հոմերոսի հետ միասին նրանք չորս հոգուց ավելի չեն եղել» (Ռ. Ջերբ, նշվ. աշխ., էջ 147): Բայց ի՞նչ հաշիվ է դա: Չէ՞ որ Կրիստը հաստատում է, որ Հոմերոսից հետո «Երիտազնայի» ընդարձակել են հոմերիդ-բանաստեղծները, որոնց վստահել է հենց ինքը՝ Հոմերոսը (սրանց թիվը երկուսից պակաս լինել չէր կարող): Այնուհետև հայտնվել է մի ինչ-որ բանաստեղծ, որ ընդմիջարկել է «Դիսպանութիւնը», «Հեկտորի դիակի հանձնման նկարագրութիւնը» և այլն: Թվաբանորեն դա նշանակում է (հաշվելով իրեն՝ Հոմերոսին)  $1 + 1 + 2 = 4$ : Բայց չէ՞ որ դրանից հետո «Երիտազնայի» վրա աշխատել են «հոմերական գուսան-նապոդները», որոնց թիվը նույնպես երկուսից պակաս լինել չէր կարող (դրանք այն նապոդներն են, որոնց կողմից իբր արված են «Դոլոնական» և այլ ընդմիջարկութիւնները):

Միացնելով այդ գումարելիները, կստանանք  $1 + 1 + 2 + 2 = 6$ : Վերջապես, այդ բոլոր օպերացիաներից հետո, ասպարեղ են իջել այն ապաշնորհ գուսանները, որոնց վերագրվում են «նավերի կատալոգի» ընդմիջարկութիւնը և այլ մանր փոփոխութիւններ: Այս մասին Կրիստը խոսում է հոգնակի թիվով, հետևապես, դրանք, թվաբանութեան կանոններով նույնպես երկուսից պակաս չէին կարող լինել: Ի վերջո, թվաբանութիւնն ասում է.  $1 + 1 + 2 + 2 + 2 = 8$ :

Նվ այսպես, ըստ Կրիստի տեսութեան, ստացվում է, որ «Երիտազնայի» վրա աշխատել են (ներառյալ Հոմերոսը) 8-ից ոչ պակաս

բանաստեղծ, մինչդեռ տեսութեան հենց հեղինակը հաստատում է, որ զրանց թիվը եղել է 4: Արդյո՞ք, սա ակներև հակասութիւնն չէ՞:

Կիրխհոֆը ստեղծել է «Ողիսականի» ծագման ու աստիճանական կազմավորման անալիտիկ տեսութիւնը: Իր տեսութեան խիստ բարդ և չափազանց վիճելի հիմունքները նա շարադրել է «Հոմերոսի Ողիսականը» գրքում և 1869 թ. հրատարակված, յոթը հատուկ տրակտատներից բաղկացած «Ողիսականի կոմպոզիցիան» աշխատութեան մեջ: Նրա տեսութեան հիմնական դրույթները քննադատվել ու համապատասխանաբար հերքվել են Հելմերխայի, Բերգլի, Կամմերի և Ռիտչլի կողմից: Մեզ հետաքրքրում է Կիրխհոֆի փաստարկներից մեկը, որով նա հիմնավորում է «Ողիսականի» կոմպոզիցիոն մասերի տարբեր ծագման թեզը: «Վերագարծի» մեջ (Կիրխհոֆը կենթադրում է, որ «Նոտոս Օդիսևոս» խորագրով հնագույն պոեմը պարունակել է մեր այժմյան «Ողիսականի» V, VI, VII, IX, XI և XIII երգերը),— Ողիսեսը տակալին երիտասարդ է, մինչդեռ, «Շարունակութեան» մեջ (Կիրխհոֆի ասելով, — «Շարունակութիւնը» «Ողիսականի» այն մասն է, որ հետագայում կազմել է մի այլ բանաստեղծ, և ընդգրկում է XIII—XXIII երգերը, բացառութեամբ XV) նա արդեն ծերացել է: Այդ կերպարանափոխութիւնը կատարել է Աթենասը իր կախարդական գալվադանով (Ող., XIII երգ):

Հետազոտողները, սակայն, նկատել են, որ կախարդական գալվադանի զորավոր ուժը չէր կարող վերացնել այն հակասութիւնը, որ առաջացել էր տարբեր ծագում ունեցող երկու պոեմների միացումից: Բացի այդ, մասնատողները հակասութիւն են նկատել նաև XIII երգի 399 տողի, XVI երգի 175 ու VI երգի 231 տողերի միջև. առաջին դեպքում հերոսի մազերը բաց են, երկրորդ և երրորդ դեպքերում՝ թուխ:

Ինչ վերաբերում է Ողիսեսի կերպարանափոխութեանը, ապա անկասկած է, որ բանաստեղծի կողմից հիանալի հիմնավորած այդ երևույթի նպատակն է եղել հերոսի արտաքինը նախապատրաստել առաջիկա իրադրութեանը: Չէ՞ որ Ողիսեսը, պոեմի կոմպոզիցիայի համաձայն, յուրաչիններին պետք է ներկայանար ցնցոտիների մեջ, անճոռնի մուրացկանի կերպարանքով: Կա՞ր արդյոք մի այլ բան, որ ավելի համապատասխաներ մուրացիկի արտաքինին, քան ծերունական հասակը: Ուստի զեղարվեստական անհրաժեշտութեան տեսակետից միանգամայն բնական պետք է համարել, որ Աթենասի միջամտութեամբ հերոսի հասակը փոխվում է: Նման պարագաներում աննշանակալից են այն նկատառումները, թի իբր «աստվա-

ծուհու կախարդական դաժազանով հնարավոր չէր վերացնել հասակի հակասությունը»: Այս կարգի փաստարկներն ու առարկությունները պետք է նահանջին բոլոր այն դեպքերում, երբ գործող ուժի դերում հանդես է գալիս աստվածային գերբնական զորությունը: Իսկ «Ողիսականում», ինչպես հայտնի է, աչդպիսի գերբնական ուժերի պակասը չի զգացվում: Ինչ վերաբերում է հերոսի մագերի գույնին, ապա կարելի է բնդունել, որ այստեղ սփրթնել է ակամա կամ շնչին այն սխալներից մեկը, որ հանդիպում ենք գրեթե բոլոր մեծ գրողների մոտ (հմմտ., օրինակ, «Ռիչարդ 3-րդ»-ում Շերսպիրի սխալը, որով մատնացույց է արված Մաքիավելին):

Սակայն ի՞նչ զնահատական կարելի է տալ այն գատողությունը, որում եղակի փաստի հիման վրա, ընդհանուր կզրակացություն է կատարվում: «Ողիսականի» կոմպոզիցիոն մասերը տարբեր հեղինակներին և տարբեր աղբյուրներին պատկանելու վերաբերյալ եզրակացությունը փորձում են հիմնավորել պատահական, եղակի փաստերով: Հետադոտողների՝ տրամաբանական տեսակետից արատավոր գատողությունները հիշեցնում են մանկական դեֆեկտիվ գեղուկցիան («Քեռին շարունակ ակնոցով է, ուրեմն բոլոր քեռիներն էլ ակնոցով են»), կամ արատավոր ինդուկտիվ ընդհանրացումը («Մայրիկս տուն վերադարձավ նվերներով, ուրեմն մայրիկը շարունակ վերադառնում է ու կվերադառնա նվերներով»):

Նմանօրինակ կզրակացությունների ապացուցիչ ուժը, որոնցով առատ է հոմերագիտությունը, աննշան է:

Խախտաւ եղրափակումների վրա է կառուցված, օրինակ, Բետեի տեսությունը. նա պնդում է թե իբր, «Իլիականը» Հեսիոդոսից ջահել է: Իբրև ապացույց բաղդատում է պոեմի XI երգի 20—23 տողերում նշված դետերը և «Թեոդոնիայի» 340—342 էջերը:

Կիրխհոֆը կամ Բետեն եղակի դեմքեր չեն: Տրամաբանական հետազոտականությունները շատ են տարածված հոմերագիտմասնատողների, մանավանդ «Թեք մակարդակի» տեսության աշխատությունների մեջ:

Եզրայրներ Ա. և Մ. Կրաուզները առաջ են քաշել մի հիպոթեզ, որը, մի կողմից, լիովին համընկնում է «հիմնական միջուկի ջարդարարական տեսության» հետ, մյուս կողմից, կարծես, ընդունում է պոեմների ծագման և դրանց ստեղծագործական միասնությունը հնարավորությունը:

Ըստ այդ հիպոթեզի.

1. «Հոմերոս անունով հանճարիղ այլեր, հավանաբար, առաջին երգը ստեղծել է մոտավորապես այն ձևով ու բովանդակութեամբ, ինչպիսին մենք ունենք այժմ»: Այս հավաստիացման տրամաբանական բոլոր տարրերը վիճելի են:

Որտեղի՞ց է քաղված այնչ հասկացությունը: Ինչո՞վ և ե՞րբ է ապացուցված, որ Հոմերոսը, կամ «Ելիականի» հեղինակը, եղել է այնպիսի: Մեծագույն էպոսիկայի մեծագույն կերտողը այնչ... Դա նշանակում է նրան նույնացնել անանուն՝ թափառաշրջիկ ժողովրդական երգչին և այն էլ անապացուցելի համեմատություն միջոցով:

Տեսնենք, թե ի՞նչ է ասում Ֆ. Զելինսկին.

«Զրաշականությունը ծնում է ռիթմ, իբրև մեր արյունատար անոթների այն ալիքների բնական արտահայտություն, որոնց վրակայությունն է մեր սրտի ու զարկերակի բաբախյունը.— ռիթմն իր հերթին շտապում է զգեստավորվել տեսության ու լսողության համար շոշափելի համաշափ ժեստի, կամ ելեէջված հեշյունի, կամ արտասանված բռնի պատմուճանի մեջ: Այս երևյալ տարրերի միացումից ստեղծվում է և՛ հունական, և՛ ամեն մի այլ պոեզիայի առաջնային բջիջը— եռամիասնական խորեյան՝ կազմված պարից, երաժշտությունից և բանավոր երգից, կամ՝ նեղ առումով՝ պոեզիայից: Այս եռամիասնական խորեյան մենք կարող ենք տեսնել երկու սկզբնական վիճակում: Առաջին վիճակը— զա ծիսական խորեյան է, որ պոեզիային, երաժշտությանը և պարին փայլ է տալիս աստծուն մատուցած ծառայությամբ: Հունական, — թիկուղ և ամենահեռավոր հնագարում երևան եկած կրոնական այդ խորեյան դրսևորվում է միմիայն աղոթքի իմաստով: Բնական է, որ ծիսական խորեյան հովանավորվում էր թագավորի կողմից: Ծեսը պաճուճանքով ու փարթամորեն անցկացնելու ձգտումը, որ առատության անմիջական հետևանքն էր, հանդիսանում էր բանին, որ դրա ղեկավարությունը հանձնարարվեց խիստ բանիմաց մարդկանց՝ ավանդությունների, ինչպես նաև ռիթմի պահապաններին ու սնուցիչներին, որը միասնական կապի մեջ էր վերցնում խորեյայի եռակի կազմը: Դրանք երգիչներ (այեդներ) էին...»

Անդրադառնանք, սակայն, այեդների սոսկ գրական նշանակությունը: Նրանք, իբրև բանաստեղծական երգիչներ, որ մայրենի ավանդությունները վերածում էին շափածո ձևերի, իրենց «հոմերիդներ» էին անվանում, այսինքն տառացիորեն՝ «հորինողներ»: Այդ անունը իր հերթին պատկերացում էր հարուցում իրենց նահապետի՝

Հոմերոսի մասին, իբրև այն էպոպիայի սահղծողի, որ երգում էին հոմերիդները: Այդ անվան հետ հյուսվեցին ավանդազրույցներ.— Երա շուրջը բյուրեղանում էին տեղեկություններ «հոմերոսյան պոեմներին» տարբեր մասերում հիշատակվող առանձին երգիչների մասին» (Ֆ. Զելինսկի, Հին հունական գրականություն, հ. I, էջ 13, 14, 18):

Այս պնդումների հեղինակը շատ է սիրում վկայակոչել առասպելը: Նույնիսկ հոմերոսյան անարատ բառը, որ նշանակում է պոեմների պատկանելության մի հատկանիշ, վերցնում է շահիրտների մեջ: Դեռ ոչ ոք չի հաստատել այն փաստը, թե այնպե՞ս, կերպափոխության ենթարկվելով, վերածվել են հոմերիդներին: Ապացուցված չէ Հոմերոսի կապը այնպե՞սի, կամ «Հոմերոս» անվան լեզվա-գեներալի կապը հոմերիդների հետ: Ինչ վերաբերում է պոեմների ծագման և դրանց էությունը պրոբլեմներին, ապա ոչ մի ապացույց չի կարող հաստատել այն փաստը, թե պոեմներում երբեմն հիշատակություններ են արվում այնպե՞սի, իբրև զործող անձանց մասին:

Խիստ տարածված է այն կարծիքը, թե «Ելիականի» ու «Ողիսականի» հանձարեղ հեղինակը փաստորեն այնպիսի մի այնպե՞ս է եղել, ինչպես, օրինակ, Դեմոգոկլը, կամ ինչպիսիք հիշատակվում են հենց նույն պոեմներում և թե «այդպիսի մի այնպե՞ս էր նաև Հոմերոսը: Պատահական չէ, որ հունական ավանդությունը նրան նկարագրում էր կույր երգչի կերպարանքով, ինչպիսին Դեմոգոկին էր: Այդ նմուշներում, հավանաբար, պարզապես պետք է տեսնել ինքնակենսագրական գծեր» (Ռադցիգ, Հին հունական գրականության պատմություն, էջ 27): «Այսպիսով, ի դեմս հոմերոսյան պոեմների, մենք ծանոթանում ենք ժողովրդական հերոսական գրույցների գրական մշակման երկու աստիճանների. առաջին աստիճանում երգը մատչելի է ժողովրդի բոլոր խավերին (Աբիլիսը «Ելիականի» 9-րդ երգում). այստեղ նա, հավանաբար, երգվում է և ոչ թե արտասանվում, ինչպիսի բիլինան. երկրորդ աստիճանում նույն երգը կատարվում է այլ կերպ, պոսիկսիոնալ երգիչ-գրուցասացների կողմից»:

«Իսկ ի՞նչպիս է ընթացել այդպիսի առանձին երգ-բիլինաների զարգացումը հետագայում, երբ դրանք արդեն վերածվում էին ավելի բարդ ամբողջության՝ էպոպիայի: Այս հարցի պատասխանը փալիս է հոմերոսյան երկու պոեմների վերլուծությունը, սակայն, մի քանի ակնարկություններ գտնում ենք հենց դրանց բնագրում» («Հունական գրականության պատմություն», էջ 77, ուսու.):

Բերված տողերով այն միտքն է հաղորդվում, թի հոմերոսյան էպոսիան ծագել ու զարգացել է այն աշխոյնների մոտ, որոնց հանդիպում ենք պոեմներում, հեռեապես, հեղինակներին համոզմունքով, Հոմերոսը կղել է այնպիսի:

«Հոմերոսը համաշխարհային հոշակ ստացած այն փոքրաթիվ բանաստեղծներից է, որոնք ձուլվել ու ծնվել են իրենց ստեղծագործութայան մեջ, իսկ սրա հատկանիշը օրջեկտիվութունն է, էպիկական առումով, որը համառ լուծութուն է պահպանում իր հեղինակի սուրջեկտիվ անձի մասին: էպոսեալում հավերժացվել է իր անունն ունեցողը՝ նրա նախորդը,— «աստվածամեծար» Դեմոգոլը, որին «խանդավառված» մեծարել է Ժողովուրդը» («Իլիականի» ռուս. թարգմանութայան ներածութուն, 1935, էջ 21):

Բոլոր այս խորհրդածութունները շատ են հիշեցնում կղ. Կրատեղներին՝ «Հոմերոս անունով հանձարեղ այնպիսի սահմանումը: Ակներե է, որ այստեղ խոսքը «Իլիականի» և «Ողիսականի» անհատական ու ստեղծագործ հեղինակին՝ հիշատակված այնպիսիների և, մասնավորապես, Դեմոգոլի հետ՝ նույնացնելու մասին է: Ի՞նչ հիմունքով...

«Իլիականում» անմիջական հիշատակութուն չկա այնպիսիների («*ἄϊοδοῦς*») մասին, եթե բացառենք Թամիրոսին, որը պարծենում էր, թի ինքը կարող է «մրցութայան մեջ երգասիրութայամբ հաղթել նույնիսկ Ջևսի դստրիկ մուսաներին» (II կրգ, 527—598), որի համար էլ նա պատժվեց: Քանզի էվրալիայի էվրատոսից վերադարձի ճանապարհին մուսաները կուրացնում են նրան և զրկում երգասութայան աստվածային ձիրքից (II կրգ, 599—600):

Սրա իմաստն այն է, որ հանձինս Թամիրոսի Հոմերոսը տեսնում էր մի բանաստեղծի, որն ինքն էր արտասանում իր շափածո երկերը և, միևնույն ժամանակ, հմուտ էր բանասացութայան արվեստի մեջ:

«Իլիականում» երգասութայան մասին երկրորդ հիշատակութունը վերաբերում է Աքիլլեսին,— սա, զվարձանալով իր զորաճամբարում, նվագում էր քնարի վրա և, երգելով՝ զրվատում «հերոսների փառքը» («*Καεὶνδρεῶν*»): Իսկ «Ողիսականում» պրոֆեսիոնալ երգիչ Դեմոգոլը, հրավիրված լինելով ֆեակների թագավոր Ալքինովի պալատը, քնարի նվագակցութայամբ զովերգում է «զլուցագունների փառքը» («*Κλεῖνδρεῶν*»), իր երգին նյութ ընտրելով «Ողիսեսի և Աքիլլեսի գժտութունը» («Ող.», VIII):

Մի այլ անգամ Գեմոդոկը, թագավորի առաջարկութեամբ, «Տրովական ավանդութիւններէից» արդեն երգում է փայտակերտ ձիու մասին, երգն սկսելով թագավորի նշած տեղից (VIII):

Իթակի կղզուց բացակայող Ողիսեսի պալատում, խոսանայր-ների պահանջով, Ֆեմիոսը երգում է «աբայացոց բազմատխուր վերագարծը սուրբ Իլիոնից»: Դա ճնշող տպավորութիւն է գործում Պեննելոպիի վրա. — («Ֆելյոն», — ասում է նա, — չէ՞ որ մարդկանց սրտին բերկրանք բերող ուրիշ երգեր դու շատ գիտես աստվածների և քաշերի գործոց մասին, որ երգիչներն երգում են միշտ: Գեթ նրանցից մեկը երգիր... Եւ ընդհատիր դառնակակի՞ծ ու տխրագին երգն այդ շուտով, քանզի վշտով լեցնում է դա սիրած սիրտս իմ կրծքի տակ: Չէ՞ որ ինձ է ամենից շատ վերաբերվում վիշտն անմոռաց»:

Նրան, սակայն, առարկում է Տելեմաքը. «Մայր իմ, ինչո՞ւ թույլ չես տալիս գերհաճելի այս երգչին զվարճագեղ երգը երգել, ինչպես նրան ոգեշնչում է իր հոգին... մարդիկ սովորաբար հրապուրվում են այն երգով, որն իսկապես նորագույն է և ազդեցութեամբ քաղցրահնչեղ» (Ող., I):

Երգչի մասին հիշատակում է նաև Էվմելոսը: Վերջապես երգչի մասին է խոսվում նաև «Ողիսականի» XXI երգում. «Վերցրած ազնվն հզոր ու մեծ, զննում էր այն ճարտարակի ու խորիմացու նվ ճիշտ ինչպես վարպետն հմուտ, որը երգում և նվագում է կիթառով...»:

Այս տվյալներից բխում է միայն մեկ եզրակացութիւն, այսինքն որ հոմերոսյան պոետիկայում պատկերված այնպիսի երգում էր աստվածային ներշնչմամբ, իր երգերով հանգես էր դալիս խնջույքներում, քնարի նվագակցութեամբ: Այնուհետև՝ կարելի է ցույց տալ, որ Հոմերոսի նկարագրած այնպիսի հայտնի էին մի բանի զրույցներ Տրովական պատերազմից, որի մասին էլ հենց նա երգում էր: Բայց նույն տվյալներից արդյոք կարելի՞ է անել այն հետևությունը, թե Հոմերոսի նկարագրած այնպիսի ունի ինքնակենսագրական բնույթ: Ամենակն ո՞չ. — որովհետև վկայակոչված հաստատմանի նման մեկնաբանությունը, որը խիստ տարածված է, այլ բան չէ, եթե ոչ հոմերոսյան բնագրի աղճատումը: Մեր քաղած տվյալներից արդյոք կարելի՞ է եզրակացնել, թե «Իլիականի» և «Ողիսականի» հանճարեղ հեղինակը հենց այն այնպիսից էր, որոնց կերպարը հյուսված է պոետներում: Մենք հաստատապես պնդում ենք, որ այդպիսի եզրակացութեան համար ոչ մի հիմք չկա: Հոմերոսն իր պոետներում պատկերել է ո՞չ թե ինքն իրեն, ո՞չ թե իր կերպարը՝ իբրև պոետների հեղինակի, ո՞չ թե իր ինքնակենսագրությունը, այլ դարաշրջանի

ռեալ հասարակական հարաբերութիւնները և, միևնույն ժամանակ, այդ դարաշրջանը ներկայացնող տիպական կերպարների ու բնավորութիւնների պատկերացումը: Եվ էլի կերպարների ու բնավորութիւնների այդ պատկերացման մեջ մենք հանդիպում ենք նաև կրգասացի դիմանկարը, ասպ դա բնալ շի նշանակում, թե դա էլ հենց Հոմերոսն ինքն է, մեծ էպոպեակայի հեղինակը: Հավասարութեան նշան դնել «Իլիականի» ու «Ոդիսականի» հեղինակի և դրանց մեջ պատկերված այնգի կերպարի միջև, նշանակում է նույնացնել Պուլկինին և «Ռուսլան ու Լյուդմիլա» պոեմի կերպիչ Բայանին:

Այստեղ մեզ կարող են առարկել. «Այդ դեպքում ինչպիսի կերպարանքով պետք է պատկերացնել Հոմերոսին: Ո՞վ էր նա իրականում»: Դրան կարելի է պատասխանել. առաջին, — Հոմերոսի՝ իբրև ռեալ գոյութիւն ունեցող անհատի և բանաստեղծի մասին պատմական ստույգ տվյալների բացակայութիւնը տրամաբանական ոչ մի հիմք չի կարող տալ նրա անձը նույնացնելու կամ նմանեցնելու պոեմներում պատկերված կերպարների հետ: Երկրորդ, — բացառված չէ, որ «մեծն ժրուհին» ապրել ու ստեղծագործել է նույնպիսի պայմաններում, նույնպիսի շրջապատում, ինչպես Սալֆոն, Պլատոնը և Արիստոտելը, — նրանք, որ ստեղծել են «Պոեզիայի ու էսթետիկայի ուսուցման դպրոց», «Գիտութեան ու փիլիսոփայութեան ակադեմիա»: Այլ կերպ ասած՝ անհնարին և տրամաբանորեն անկարելի չպետք է համարել այն հիպոթեզը, թե Հոմերոսն էլ, Սալֆոն, Պլատոնի և Արիստոտելի նման, իբրև հանճարեղ բանաստեղծ ու հեղինակավոր ուսուցիչ, գլխավորել է «սյուտների մի դպրոց», որի գործունեութեան հատկանշական կողմերը միգուցե արտացոլվել են հանճինս նրա պատկերած այնգիների (= Թամիրիս, Դեմոգոկ և Ֆեմիոս)\*:

Հոմերոսի նույնացումը «Իլիականում» և «Ոդիսականում» պատկերված այնգիների հետ սխալ պետք է համարել նաև տրամաբանական տեսակետից: Հոմերոսի անձը ներկայացնում է, դիցուք, ինչ որ մի անհայտ ( $X_1$ ), որը պետք է գտնել ու լուսաբանել: Այս կապակցութեամբ, հոմերոսյան ամբողջ պոետիկան նույնպես, որ անխզելիորեն կապված է հեղինակի անձի հետ, պատմական, գենետիկական, գրական-գեղարվեստական, լիզվաբանական ու փիլիսոփայական ասպեկտով դիտութեան համար հանդիսանում է իբրև մի անհայտ ( $X_2$ ), որի նշանակութիւնը նույնպես պետք է գտնել:

\* Այս ենթադրութիւնը կարելի է դիտել իբրև հնարավոր հիպոթեզ:

Այսպիսով հոմերոսյան պոետիկան իր ամբողջությամբ գոյանում է փոխադարձորեն պայմանավորված բազմաթիվ պրորլիմներից ( $=X_1 + X_2 + X_3 + X_4 + X_5 + X_6 \dots + X_n$ ): Երկրորդ կարգի անհայտի (այսինքն  $X_2$ ) տարրերից մեկը զիտություն համար հանդիսանում է այնպիսի պրորլիմեր: Հետևապես, այնզի անձը, նրա բնավորությունն ու էությունը կազմում են մեր բերած գումարի-լիններից ( $=X_1 + X_2 + X_3 + X_4 + X_5 + X_6 \dots + X_n$ ) մեկը միայն:

Ընդունենք, որ մեր սխեմայում այնզինների պրորլիմեր արտահայտվում է  $X_5$  մեծությունը: Հավանաբար, անհատ  $X$ -ը (այսինքն Հոմերոսի անձն ու բնավորությունը) հնարավոր չի գտնել մեկ այլ անհայտով, ասինք օրինակ  $X_5$ -ով: Բայց անհայտը հնարավոր չի գտնել անհայտով, հակառակ պարագայում կստացվեր տրամաբանական անհեթեթություն:

Այն հոմերագետները, որ ճգնում են Հոմերոսի անձը ճշտել՝ վկայակոչելով այնզի կերպարը, փաստորեն ապարդյուն փորձ են անում մեկ անհայտը գտնել մեկ ուրիշ անհայտի օգնությամբ, այսինքն  $X$ -ի նշանակությունը որոշել  $X$ -ով:

Հենց այդպիսին է եղբ. Կրուազենների քննադատվող արտահայտությունը՝ «Հոմերոս անունով հանճարեղ այնզ», ինչպես նաև մյուս հոմերագետների նույնանման փորձերը:

Շղբայրներ Կրուազենները շարունակում են. «Հոմերոս անունով հանճարեղ այնզը, հավանաբար, նախ հորինել է առաջին երգը մոտավորապես այն ձևով, որ այժմ մենք ունենք: Դա ինքնուրույն մի երգ է եղել, նման այն երգերին, որոնք այն ժամանակ մոդայական էին»:

Այս պնդումը նույնպես չի կարող խուսափել Սքիլլայից ու Քարիբդայից: Արդարև՝ եթե ընդունենք, որ Հոմերոսը հորինել է իր էպոպեայի առաջին երգը, ասինք հենց այդ ինքնուրույն երգը, ապա, հարց է ծագում, թե նա ինչո՞ւ ի վիճակի չպետք է լիներ նույն ձևով ստեղծելու նաև պոեմի մյուս երգերը: Նա այդ անհղու հնարավորությունն ուներ առավել ևս այն պատճառով, որ այդ առաջին երգն իր սյուժեի բնույթով ու էությամբ, ինչպես այդ ընդունում են Կրուազենները, հղի էր բարդ կարելիություններով, որոնք պոետինցիայ կերպով ու հոգեբանորեն կարող էին ձևավորվել հաջորդ երգերում նկարագրված իրադարձությունների մեջ: Գուցե այդ անհղու համար նա ժամանակ չի՞ ունեցել: Այդպիսի ենթադրությունը սխալ է: Գուցե այդ անհղու համար պոպասել է անհրաժեշտ գեղարվեստական վարպետությունը, կամ՝ ինտելեկտուալ-պոետական դրեղ ձի՞րբը: Սա էլ, սակայն, անհեթեթություն է, որովհետև մի բա-

նաստեղծ, որ կերտուի է «Իլիականի» առաջին երգի հոյակապ կոնցեպցիան, լիակատար հնարավորութիւն պետք է ունենար ստեղծելու «Իլիականի» և «Ոդիսականի» նաև մյուս երգերը: Վերջապէս, ինչ կարող է նշանակել դիտութիւններից շատ հետո հետեւյալ պընդումը. «Դա ինքնուրույն մի երգ է եղել, նման այն երգերին, որ այն ժամանակ մողայական էին»: Ինչո՞ւ և ինչպէ՞ս է ապացուցւած, որ այն ժամանակ (Հոմերոսի դարաշրջանում) «Իլիականի» 1-ին երգի նման երգերը մողայական են եղել: Եթէ ընդունենք, որ այդ պնդումը ճշմարիտ է, ապա անհրաժեշտաբար պետք է գանք այն հետեւությանը, որ նման մողայական երգեր հին հույների մոտ բազմաթիւ են եղել, որովհետեւ ամեն մի մողայի հասարակական-հոգեբանական տենդենցն է մասսայաբար տարածել մողայի առարկան: Եւ եթէ «Իլիականի» առաջին երգի նման երգեր այն ժամանակներում բազմաթիւ են եղել, ապա ինչո՞ւ դրանցից ոչ մեկի մասին հին դարերի և ոչ մի գրող, պատմաբան ու փիլիսոփա ոչինչ չի ասում: Եւ եթէ եղբ. Կրուազենները տվյալ դեպքում նկատի ունեն միայն Հոմերոսի պոեմներում նկարագրված այնգներին և նրանց կատարած երգերը, ապա այդ դեպքում էլ հետեւութունը տառապում է նույն արամաբանական արատով—definitio per idem.

Սղբ. Կրուազենները շարունակում են. «Նրա (այսինքն «Իլիականի» առաջին ինքնուրույն կազմած երգի) ինքնատիպութիւնը եղել է այն, որ մի շարք իրադարձութիւնների մասին պատմելու, կամ ռազմական սխրագործութիւն նկարագրելու փոխարեն, հեղինակը զարմանալի ուժով առաջին պլանի վրա քաշել է բարոյական իրադրութիւնը (ընդգծումը մերն է—Հ. Հ.): Այդ իրադրութիւնը հետաքրքիր թեմա է առաջացրել այն իմաստով, որ իրմով բխեցրել է անհրաժեշտ հետեանքներ: այլ կերպ ասած, դժտութեան տեսարանը արդեն սաղմնային իր վիճակում պարունակել է այլ տեսարաններ»:

Այս պնդումը պետք է հերքելի երկու տեսակետից՝ առաջին. «Իլիականի» առաջին երգում ծավալված է ոչ թի բարոյական, այլ բնական մեջ գտնվող ազնվական իրավահարաբերութիւնների դաժան իրադրութիւնը: Այսպիսով, առաջին գլխում արծարծվում են ոչ թի այնպիսի հարցեր, որոնց լուծումը կախված է կողմերի բարի կամքից, այլ խոսքը հակամարտող հոգր ուժերի բնական մասին է, զորավոր մի գժտութեան, փոխադարձ պահանջների ու նկրտումների (=գերի վերցված Քրիզոսու և Բրիզոսու) և անհասարակ այն մասին, թի ո՞ւր ինչպիսի իրավունքներով ու արտոնություններով է

օժտւած «Իլիականի» առաջին երգում նկարագրւած իրադարձու-  
թյունների վերլուծութիւնը ցույց է տալիս, որ դրանք ունեցել են  
ստույգ իրավական բնույթ: Այսպէս՝— քում Քրիզն՝ առաջարկում  
է փրկանքով աղատել իր զստերը՝ զերութիւնից: Աքայացի առաջ-  
նորդները համաձայնում են այդ առաջարկութեանը: Ազամհանունը  
պահանջում է, որ աղատվող Քրիզուհու փոխարեն մեկ այլ համար-  
ժեք զերուհու հանձնեն իրեն: Արիլիսը հերքում է նման պահանջի  
օրինական լինելը, արտահայտելով զուտ իրավական այն միտքը,  
թէ «պարզեր վերադարձման ենթակա չէ». «Ժողովուրդների տիրա-  
կալ» Աթրիդիսը, մոլեգնած պահանջում է՝ ճանաչել իր՝ որպէս «զե-  
քագույն կառավարողի» առանձնաշնորհումները, օրինական արտու-  
նութիւնները և այլն:

Կասկածից վեր է, որ այս բոլորը իրավահարաբերութիւններ  
են կամ սովորութեան իրավունքի նորմալորման արտահայտու-  
թիւններ, և ոչ բարոյական երևույթներ:

Հոմերոսը «Իլիականի» կոնցիպցիայի հիմքում դրել է բավա-  
կանին բարդ մի իրավական կազմ, որն առաջացրել է օրինաչա-  
փորեն ծավալվող անհաշիվ իրավական հետեանքներ: Ուստի բա-  
ցահայտ մոլորութիւն պետք է համարել այն պնդումը, թէ, իբր,  
«Իլիականի» առաջին երգում առաջագրւած է բարոյական իրադրու-  
թիւն: Երկրորդ, ի՞նչ իմաստ ու նշանակութիւն ունեն հետևյալ  
խոսքերը. «զժտութեան տեսութեանը արդեն սաղմնային վիճակում  
պարունակել է այլ տեսարաններ»: Որտե՞ղ են գտնվել «այլ տեսա-  
րանները» այդ սաղմերը, որոնք գենետիկորեն կապւած են զբ-  
տութեան հետ: Հելլենայոնաի ափերի՞ն: Տրովական հարթավայրո՞ւմ:  
Տրով քաղաքո՞ւմ, թե՞ Տրովադայի քաղաքներից որեւէ մեկում: Կամ  
զուցն էզեյական ծովի կղզիներո՞ւմ:

Ակներև է, որ այդ սաղմերը, իբրև պոտենցիալ ուժեր, որոնց  
արգասիքն են հղել «Իլիականի» հաջորդ երգերում նկարագրւած  
իրադարձութիւնները, գտնվել են կամ պետք է գտնվելին այն գործող  
անձանց (= հերոսների ու աստվածների) գլուխներում, որոնց հա-  
րաբերութիւններն ու ընդհարումները նկարագրւած են պոեմում:  
Եվ քանի որ հոմերոսյան հերոսներն ու աստվածները, շունենալով  
ոեալ գոյութիւն, ապրել ու տեղավորվել են միայն Հոմերոսի երե-  
վակայութեան ու զիտակցութեան մեջ, ապա «Իլիականի» հաջորդ  
տեսարանների սաղմերը նույնպէս պետք է գտնվելին ու ապրելին  
միմիայն Հոմերոսի գլխում: Իսկ սա նշանակում է, որ Հոմերոսն իր  
գլխում ունեցել և ամուր պահել է «Իլիականի» ամբողջ մտահա-  
ցումն ու կառուցվածքի գաղափարական պլանը:

Այստեղից մի՞թե պարզ չէ, որ հոմերոսյան պոետիկայի միասնությունը ժխտողների պատճառաբանությունների տրամաբանական զարգացումը հանդեպում է բացասումների բացասմանը:

Նդրաչր Կրուագենները այնուհետև ճշտում են իրենց մտքերը, ասելով. «Այդ տեսարաններից մի քանիսը Հոմերոսը զարգացրել է ինքնուրույն մի շարք երգերում, որոնք սովորաբար արտասանվում էին առանձին, բայց առաջինի հետ կապված էին զրույցի տվյալներով ու հոգեկան տվյալանքների հետևողականությամբ... Այնուամենայնիվ, այդ երգերը իրենց ավարտուն վիճակում ամբողջական պոեմ կազմող մի խումբ չեն եղել, բայց հանդիսացել էին որպես «գործողություն», այսինքն բարոյական իրադրության զարգացում» — դրա սկզբնավորումից մինչև վերջը»: Ավելի խրթին ռեբուս, կամ եղտպոսյան լիզվի ավելի կատարյալ նմուշ, հարկավ, դժվար է մոգոնել: Այս պնդումների քննությունը սկսենք վերջից:

«Բարոյական իրադրության զարգացում» արտահայտությունը միանգամայն անհարիր է «Ելիականի» կոնցեպցիային: Ինչպես ցույց ենք տվել վերևում, այդ պոեմի բովանդակության մեջ ծավալվում են ոչ թե բարոյական իրադրություններ, այլ դաժան հակամարտության մեջ գտնվող հարաբերություններ, որոնց հիմքում ընկած են եղել հասարակության զանգվածների իրավական շահերը: Եվ, վերջապես, ի՞նչ է նշանակում՝ «այդ երգերը... հանդիսանում են որպես... «գործողություն», այսինքն՝ բարոյական իրադրության զարգացում»: Եվ ապա, — թող թույլ տրվի հարցնել. որտե՞ղ է գրտնրվել կամ պետք է գտնվեր «բարոյական իրադրությունը»:

Իհարկե, այդ պնդումների հեղինակները այնքան միամիտ չեն, որպեսզի «բարոյական իրադրություն» ասելով հասկանային ինչ-որ ֆիզիկական կամ նյութական առարկաների իրադրություն կամ դասավորություն, ինչպես, օրինակ, ավազուանների կույտերը Սկամանդրա գետի, կամ Հելեսպոնտի ափին և այլն: Հավանաբար, հոգեբանական ու հասարակական իմաստով «բարոյական իրադրություն» ասելով պետք է հասկանալ բարոյա-հոգեկան այնպիսի մրդումների, ազդակների, դրդումների գործուն դասավորություն, որոնք ընդունակ լինեն հարուցելու արտաքին շարժումների այս կամ այն սիստեմը (իմա՝ վարքագծի սիստեմը): Ակներև է նաև, որ նման «բարոյական իրադրությունը» (=բարոյական ու հոգեկան մղումների ու ազդակների դասավորությունը) փաստորեն գտնվել է կամ կարող էր գտնվել միմիայն «Ելիականում» գործող հերոսների ու աստվածների դիստում, կամ նրանց գիտակցության մեջ: Բայց

քանի որ վերջիններս գոյություն չեն ունեցել իրերի օբյեկտիվ աշխարհում, ապա այստեղից հետևում է, որ կղբ. կրուազները պլանդումը կարելի է արտահայտել նաև հետևյալ բանաձևով. «Այդ երգերը... հանդիսացել են որպես Հոմերոսի գիտակցության մեջ առաջացած «գործողություն», այսինքն բարոյական իրադրության դարգացում (=հոգեկան ու բարոյական մղումների ու ազդակների դասավորություն): նման հետևություն անհեթեթությունն ակներև է ինքնին, որովհետև Հոմերոսն իր առանձին երգերը կազմել է ոչ թե իր գիտակցության բարոյական մղումների ու ազդակների, այլ հասարակական օբյեկտիվ իրադարձությունների ու կրեույթների մասին:

Տրամաբանական տեսակետից հաջորդ «գարմանահրաշ» միտքը ձևակերպվել է այսպես. «Այնուամենայնիվ, այդ երգերը իրենց ավարտուն վիճակում չեն կազմել ամբողջական պոեմի նմանվող մի խումբ, բայց հանդիսացել են «գործողություն», կամ բորոյական սիստեմի դարգացում»:

Այս բանաձևի խոցելի կողմը նախայն է, որ տրամաբանական դատողության ու սահմանման մեջ մուծված է մերկախոս սուբյեկտիվ հատկանիշ («...ամբողջական պոեմին նմանվող»): Բանաստեղծական կառուցվածքը մեկի համար կարող է միանգամայն նման լինել ամբողջական պոեմի, իսկ մյուսի համար՝ ճիշտ հակառակը: Գա ճաշակի և հակումների հարց է:

Բանաձևի երկրորդ կողմն այն է, որ նա միանգամայն անհարիր իմաստ է հաղորդում «գործողություն» հասկացությանը: Համբնդհանուր պատճառականության օրենքի գործողության շնորհիվ ամեն մի դարգացում տեղի է ունենում զարգացվող օբյեկտի բոլոր բաղադրիչների կապի մեջ:

Վերջապես, փիլիսոփայող եղբայրները հայտարարում են. «Հոմերոսը այդ տեսարաններից մի քանիսը զարգացրել է մի շարք ինքնուրույն երգերում... որոնք առաջինի հետ կապված են եղել զրույցի տվյալներով ու հետևողականորեն զարգացող հոգեկան տվյալտանքներով»:

Այստեղ հակասությունն ակներև է: Եթե այդ երգերն իրոք եղել են ինքնուրույն, ապա, իհարկե, դրանք կապված լինել չէին կարող ո՛չ զրույցի տվյալների հետ, ո՛չ հոգեկան տվյալտանքների հետևողականությամբ, ո՞չ էլ առաջին երգի հետ: Եվ, ընդհակառակն, եթե Հոմերոսի հիշյալ երգերը առաջինի հետ կապված են եղել զրույցի տվյալներով ու հոգեկան տվյալտանքների հաջորդականու-

թյամբ, ապա դրանք ինքնուրույն կամ «առանձին» լինել չէին կարող: Հեռակապես, հաջորդականության տրամաբանությունամբ, Հոմերոսի կողմից հետազայում՝ առաջին հրդի ոգով զարգացրած հրգերը պետք է կազմեին մեկ կապակիցված ամբողջություն:

Հոմերագիտության մեջ շատ են տարածված հղբ. կրուազհեների զատողությունները հիշեցնող կառուցվածքներ ու մտքեր: Իբրև նրմուշ կարելի էր, օրինակ, հիշատակել Ռ. Զերբի գատողությունները, նրբ նա հերքում է Գրոտի կառուցվածքը: Մեր կարծիքով, տրամաբանության քննության շեն դիմանում ինչպես Գրոտի, այնպես էլ Զերբի զատողությունները:

### ՀՈՄԵՐԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍՆԱՏՈՂ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՆԵՐՔԻՆ ՀԱԿԱՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

Երբ քննության ենք հնթարկում հոմերագիտության տարբեր տեսությունները, ապա ինքնին հասկանալի է դառնում, որ դրանց ստույգ ու արժանահավատ շափանիշը որոշելու համար անհրաժեշտություն է զգացվում դիմել կամ-կամ սկզբունքին, օգտվելով ձևական տրամաբանության նույնության, հակասության և հրորդի բացառման օրենքներից: Օրինակ. «Համլետը», արդյոք մե՞կ հեղինակի անունը կրող միասնական գեղարվեստական ստեղծագործություն է, թե՞ բազկացած է տարբեր հեղինակների առանձին երկերից, որոնք մեխանիկորեն կամ այլ կերպ միացվել են մեկ ամբողջության մեջ:

Այս հարցը, իհարկե, կարող է լուծվել միմիայն կամ-կամ այլ ոչ թե և՛ այս, և՛ այն սկզբունքով, այսինքն հակասության, նույնության և հրորդի բացառման օրենքների սկզբունքների կիրառմամբ:

Ճիշտ այդպիսի մոտեցում են պահանջում նաև հոմերոսյան պոետիկայի պրոբլեմները: Եվ քանի որ բոլոր հոմերագետներն էլ թեև դիտում են միևնույն ռեալ առարկան, բայց հարցի լուծումը տալիս են միանգամայն տարբեր և տրամագծորեն հակադիր դիրքերից ելնելով ու իրարամերժ հղանակներով, ուստի ամուր հիմք է ստեղծվում նույնության, հակասության և հրորդի բացառման օրենքների արդյունավետ կիրառման համար:

Չնական տրամաբանության այդ օրենքների մեխանիզմը արգարև կարող է համեմատվել Սկիլայի ու Նարբիդայի կործանիչ ուժի հետ, որի միջոցով դժվար չէ մասսայաբար բնաջնջել բազ-

մազան համերազիտական տեսութիւնները: Եւ քանի որ նույն առարկայի՝ համերոսյան պոեմների միասնութեան և զրանց ծագման վերաբերյալ ասպարեղ են իջել խիստ բազմազան, իրար հակասող կարծիքներ, ապա հակասութեան և երրորդի բացառման օրենքի հիման վրա կարելի է ցույց տալ, որ համերազիտների մեծ մասի տեսական հետեւութիւններն ու դատողութիւնները կատարելապէս անճիշտ են ու անասպացույց:

Այստեղ շէնք անհանգստացնի Վուլֆին, «մանր երգերի որսորդներին» (Լախման, Հաուպտ, Կյոխլի և շատ ուրիշներ), որոնց տեսական հետեւութիւնները հերքել է ժամանակը, բայց նմուշի համար կվերցնենք, մի կողմից Նիշի, Նուցգորնի, Մ. Ս. Կուտորգի, Ֆ. Ֆ. Սոկոլովի և մյուսների ունիտար տեսութիւնը, մյուս կողմից Ջորջ Գրոտի, Լ. Ֆրիդլենդերի, Ռ. Ջեբբի, Ս. Պ. Շեստակովի, Ֆ. Ֆ. Ջելիխակու և ուրիշների «հիմնական միջուկի» կոնցիպցիան:

Այսպէս, եթէ ընդունենք, որ հետազոտողների առաջին խմբի տեսական պնդումները ճիշտ են, ապա, հակասութեան և երրորդի բացառման (կամ-կամ) օրենքով ոչ-ճիշտ պետք է համարվեն, հերքվեն ու ասպարեղից անմիշտ անհետանան «հիմնական միջուկի» բոլոր տեսութիւնները՝ իրենց բոլոր շլացուցիչ ու բազմասլիսի հրանգներով. այսպիսով, կժխտվեն Գրոտը, Ֆրիդլենդերը, Ջեբբը, Էդր. Կրուզենները, Շեստակովը, Ջելիխակին և տվյալ ուղղութեան ներկայացուցիչներից շատ շատերը:

Եթէ տրամաբանութեան նույն սկզբունքների դիրքերից համարենք «հիմնական միջուկի տեսութեան» շատագովներին և վիլամովից-Մեյլենդորֆի, Գյորգ Ֆինսլերի, էդ. Շվարցի, Ռոդերի և ուրիշների հետեւութիւնները, ապա ակներևորեն պետք է ընդունենք, որ կատարելապէս անճիշտ են կամ առաջին, կամ երկրորդ խմբի համերազիտների դատողութիւններն ու կառուցվածքները, որովհետև միևնույն առարկայի վերաբերյալ նրանք ասում են տրամադժորեն հակառակ բաներ:

Ճիշտ այդպիսի տրամաբանորեն իրարամերժ, իրար ոչնչացնող, մեկը մյուսի «գոյութեան իրավունքը» ժխտող հարաբերութիւններ են հիշեցնում վիլամովից-Մեյլենդորֆի, Գյորգ Ֆինսլերի, էդ. Շվարցի, Ռոդերի և Կարլ Ռոբերտի, Ֆ. Բիխտելի, է. Պետերսենի և ուրիշների տեսութիւնները\*:

\* Մտղեն Հոմերոսին համարում է մեծ նորարար, որը «երգերի հին պոեզիայի» փոխարեն ստեղծել է էպոս, այսինքն այն, ինչ առաջներում երբեք չէր եղել, շէնք նախազգացել: Միևնույն վիլամովից Մեյլենդորֆի կարծիքով, «Երկանք» ստեղծ-

Հակասութեան և երրորդի բացառման օրենքի հիման վրա կեղծ պետք է համարվեն ու հերքվեն կամ առաջին խմբի պիտնականների տեսութունները կամ դրանց հակասող երկրորդ խմբի հետազոտողների կառուցումները, որովհետև դրանք բոլորը միաժամանակ ճշմարիտ լինել, բնականաբար, չեն կարող:

Նույն արդյունքը կստանանք, եթե համեմատելու լինենք, մի կողմից, Կարլ Ռոբերտի, Ֆ. Բեխտելի ու Ի. Պետերսենի և, մյուս կողմից, Դ. Մյուլլերի ու է. Բեստի ուսմունքները: Այնուհետև, այդ բոլոր հետազոտողներին, հավաքելով խայտաբղետ մեկ խմբի մեջ (=Կ. Ռոբերտ, Ֆ. Բեխտել, Ֆ. Պետերսեն, Դ. Մյուլլեր և է. Բեստ) կարելի է հակադրել է. Դրեբուպի, Կարլ Ռոտեի, Վուլխահուզի. Սկոտտի, Շեպպարդի և ուրիշների հակառակ դիրքերում կանգնած խմբին: Եվ ձեռնարկային տեսութանույն նույն օրենքների համաձայն, պետք է հերքվեն ու դեն նետվեն կամ առաջինների, կամ վերջինների տեսութուններն ու կառուցվածքները:

Համադրման նույնպիսի օպերացիայի կարելի է դիմել նաև «Ողիսականի» օրգանիզմը մասնատող տեսութունների նկատմամբ: Այսպես, Կիրխհոֆի կոնցեպցիային կարելի է հակադրել Դյունտցերի (հմմտ. նրա «Կիրխհոֆը և Կյոլպին «Ողիսականի» մասին», 872), Հերմերկլսի, Բերդլի, էդ. Կամմերի և ուրիշների պարզաբանումները, և ապա XX դարի հետազոտող Վ. Բերարի հետետեսությունները: Այդ կրկնակի հակադրման մեջ, հակասության օրենքի և կամ-կամ սկզբունքի համաձայն, անճիշտ պետք է համարվեն ու ժխտվեն «Ողիսականի» ծագման վերաբերյալ հրապարակի վրա եղած բոլոր տեսութունները, բացառությամբ, Բերես, մեկի:

\* \* \*

Ամբողջ դժբախտությունն այն է, որ հումերագետները ջանասիրաբար Հոմերոսին հն վերագրել հասարակական կյանքի ու նրա իդեալների, արվեստի, պոետիկ երկի, նրա կոմպոզիցիայի, իրավունքի, բարոյականության, էսթետիկայի ու էսթետիկական արժեք-

---

վել է աստիճանաբար ու «օրդանայես», իսկ նրա հեղինակը եղել է այդ զարգացման գործոններից մեկը: Նրա ասելով միասնական «Ելիականը», ամենավերջին բնյալարկություններով հանդերձ, ստեղծվել է Իոնիայում, VIII դարում: Հենց այստեղ է նա ստացել իր ներկա տեսքն ու կառուցվածքը: Պոեմն աստիճանաբար բնդարձակվել է բազմաթիվ մարդկանց միջամտությամբ:

«Ելիականը», որ հանդիսացել է հայրենի և այլ աղբյուրներից գոյացած ու օրհիցինալ մի պոեզիա, եղել է սակայն, նորակերտ՝ իր ծավալով ու կոմպոզիցիայի

ների վերաբերյալ իրենց սուբյեկտիվ պատկերացումները, կանխակալ կարծիքներն ու հայացքները: Եվ ահա, կրբ բնականաբար անհարիր ություններ են կրկան գալիս հիշյալ սուբյեկտիվ հայացքների ու Հոմերոսի՝ պոեմներում արտացոլված տեսակետների միջև, համերազեաները խլացուցիչ աղմուկ-աղաղակ են բարձրացնում, թե՛ «ահավասիկ, հակասություն, անկապակցություն ենք բռնել»: Եման դեպքերում խոսքը սովորաբար վերաբերում է ոչ թե հոմերոսյան պոետիկային հատուկ և նրա, այսպես ասած, ֆիդիոլոգիական կառուցվածքից ու կոմպոզիցիայից բխող բուն հակասություններին, — այլ սոսկ այնպիսի անխուսափելի անկապակցությունների ու անհարիր ությունների, որ դրսևորվում են հոմերազեաների սուբյեկտիվ հայացքների՝ մի կողմից, և պոեմներում իր կոնկրետ աբտահայտությունը գտած Հոմերոսի աշխարհայացքի միջև, մյուս կողմից:

Այդպիսի անհարիր փաստերի մասին խոսվել է այս աշխատության առաջին մասում: Ստորև բերում ենք մի քանի այլ օրինակներ:

1. «Այն ակնածանքը, որին հոմերոսյան պոեզիան արժանանում է մանավանդ վերջին ժամանակներս, դրդել է մեզ մի քայլ ևս անել և մի նոր լույս սփռել այն հայտնագործության վրա, — որ նրա մեջ իշխում է մեկ ղեկավարող դաղափար, այն է...»: Այս խոսքերի հեղինակը Բոնիցն է (տե՛ս ն. տ., էջ 19): Վկայակոչելով Նիչին, նա բերում է նրա կարծիքը. «հենց ինքը՝ տիեզերքի գերագույն տիրակալն է երաշխավորում Աքիլլեսի հաջողությունը, պայմանով, որ նրա ղայրույթը միանգամայն չափավոր ու արդարացի լինի: Մարդկային կիրքը, սակայն, չափազանցության է հասցնում ինքնին արդարացի այդ ղայրույթը, կորցնելով չափի ամեն մի ղգացում: Մերժելով հակառակ կողմի առաջարկած հաշտությունը, Աքիլլեսն ինքն է դառնում հատուցման արժանի և իրոք պատժվում է իր անչափավոր ղայրույթի պատճառով, կորցնելով իր մտերիմ ընկերոջը»: Ավելի ևս ղարդացնելով իր միտքը, Նիչը գրում է. «Աքիլլեսի արդարացի, բայց սնփական կործանման պատճառ դարձած, ղայրույթի մեջ «Ելիականը» դրսևորում է այն բանի ամենաշոշափելի և ամենազեղեցիկ օրինակը, թե մարդս որքան է ղղջում իր անղուսպ վարքի համար, թե ի՞նչպես բարձր արվեստով... հնարարյան «Ելիականի» հեղինակը եղել է ականավոր բանաստեղծ»:

Մինչդեռ Կարլ Ռոբերտի և Ֆ. Բևիտտի անքննելի իմաստությամբ «Ելիականն» ունեցել է ղոբս տարբերակ: (Համենայն դեպս, միթիարական է, որ «Ելիականների» թիվը ղի եղել 400, կամ 4001):

խոցված պատիվը բավարարելու անշափալտոր հավակնությունը կործանում է մարդու հոգին, քանի որ Զևսը նման բան չի հանդուրժում և, ըստ մեծի մասին, իրեն է վերապահում հանգամանքների հետագա զարգացումը տնօրինելու իրաւունքը:

Բոնիցն ընդունում է, որ «Իլիականում» սկզբունքորեն արտահայտված պետք է լիներ բարոյական այդպիսի մի գաղափար, որը, սակայն, պոեմի մեջ չդրամվ իր արտացոլումը՝—նրա կոմպոզիցիոն մասերի տարատեսակության և բազմապիսի դեֆորմացիայի ենթարկված լինելու հետևանքով: «Ով կարող է ժխտել, որ գործողությունների ու իրադարձությունների այն շարքը, որ մեզ ներկայացնում է «Իլիականը», իրոք արտահայտում է բարոյական այդպիսի լուրջ միտք և ո՞ւմ համար պարզ չէ, թե շափը, արդարև, այն հայեցակետն է, որ հույները, իրենց ազգային առանձնահատուկ տակտի շնորհիվ, միշտ և շարունակ դիտել են, իբրև բարձր բարոյականության ու ազնվության իդեալ»:

Ապացուցելով, որ բարոյական այդ գաղափարի հետքերն անգամ «Իլիականում» չեն նշմարվում, Բոնիցը շարունակում է.— «Հարկավոր է շատ մեծ հեռավորությունից դիտել այն տեսարանները, որ նկարագրվում են «Իլիականում», հարկավոր է ըստ հնարավորին մոռացության մատնել այն ամենը, ինչի մասին իրոք խոսվում է այդ վիպերգության մեջ,—որպեսզի կարելի լիներ առաերկայորեն գույություն ունեցող պոեմի հիմքում դնել այն գաղափարը, որը, հարկավ, կոչված էր իշխող լինել նրա մեջ»: (Բոնից, ն. տ., էջ 20—21):

Հեղինակային սուբյեկտիվիզմի առավել համոզիչ նմուշ անկարելի է հորինել:

Նիշի պնդումներում մարմնավորվել է Հոմերոսին վերագրվող արհեստական այն խրատը, որն հավանաբար, հատուկ է հետազոտողի սուբյեկտիվ աշխարհըմբռնմանը: «Իլիականին» ամենևին հայտնի չէ, և իրերի բուն էությունը չէր էլ կարող հայտնի լինել, այն պատիժը, որ իբրև թե կրել է Աքիլլեսը իր անշափալտոր զայրույթի և հաշտության առաջարկությունը մերժելու պատճառով: Իսկ Պատրոկլոսի մահը ամենևին չի կարելի դիտել, իբրև հատուցում: Այս հանգամանքը նշում է նաև Բոնիցը: Սա իր հերթին այն թեկն է, համաձայն որի իբր թե «Իլիականում» պետք է որ իշխող լիներ բարոյականության գաղափարը: Հետևապես, Նիշի և Բոնիցի միջև տեսնում ենք միայն մեկ տարբերություն. առաջինը պնդում է, թե «Իլիականում» կան բարոյական սանկցիաներ, մինչդեռ երկ-

բորզը ճգնում է հիմնավորել պոեմների կառուցվածքում բարոյական գաղափարներ մտցնելու անհրաժեշտութիւնը:

Երկու դեպքերումն էլ մենք տեսնում ենք հետադասողների ծամծամված սուբյեկտիվ կարծիքները:

Էթիկական տեսակետից և էթնիկայի՝ իմաստով «Իլիականը» վերարտադրում է նախնադարյան իրավունքի և տոհմային-համայնական իրավակարգի համապատասխան սիստեմի հիմնական դրժերը: Ինչպես ցույց կտրվի ստորև, այդ սիստեմին, որ հիպերբոլացված կիրառումն էր վարքագծի և հասարակական հարաբերութիւնների, սովորութային իրավունքի ծիսական դաժան նորմավորմամբ—հայտնի շնն հղել (բացառութեամբ խիստ հազվագեղ և ոչ պարտադիր դեպքերի) վարքագծի բարոյական նորմավորումը և բարոյագիտական սանկցիաները: Քառոյական նորմավորում հասկացութիւնը նախնադարյան կյանքին առհասարակ չհայտնի չի հղել: Այդ անհիշելի ժամանակներում հասարակական ու բնտանական հարաբերութիւնները ձևավորվել ու նորմավորվել են նախնադարյան իրավունքով (տե՛ս Լեբբոկ, «Քաղաքակրթութեան սկիզբը», Մորգան, «Նախնադարյան հասարակարգը», Թեյլոր, «Նախնադարյան կուլտուրան»):

Սրա համապատասխան էլ «Իլիականը» հանդես է գալիս որպիս բազմապիսի ձևերով բնդհարվող իրավահարաբերութիւնների բացառիկ բարդ կոնցեպցիա: Ծիծաղելի է՝ ինչ-որ բարոյագիտական գաղափարներ վերագրել իրավագիտակցութեան այն դաժան սիստեմին, որ կիրառել է կենաց ու մահու իրավունքը (Jus necis ac vitae), կոլեկտիվ պատասխանատւութիւնը, արջան վրեժը, գերիների ոչնչացումը կամ վաճառքը և այլն:

«Իլիականը» լի է այդ կարգի դաժանութեան օրինակներով: Ուստի հոմերոսյան պոեմներում բարոյագիտական գաղափարի դոյութեան մասին խոսք անդամ լինել չի կարող: Դա կատարյալ թշուրիմացութիւն է: Եւ այդ թշուրիմացութեան աղբյուրն այն է, որ հետադասողները Հոմերոսին են վերագրում իրենց սուբյեկտիվ մտորումները, ճաշակն ու հակումները:

\* \* \*

«Այդ կենդանի և առանձին վերցրած պատմութեան ամբողջ բնթացքում շատ հաճախ հանդիպում ենք դիստանսներին.—անմիջականորեն իրար հաջորդող մասերում չի իշխում միևնույն մտայնութիւնը՝ ճակատամարտի, նրա վարման եղանակի, վայրի մա-

սին: Այսպես՝ օրինակ Պոսիդոնի մարտի մեջ մտնելու վերաբերյալ մեզ միաժամանակ ներկայացվում են իրար անհարիր երկու տարբեր պատմություններ: Նույն Ձևը մեկ օրվա ընթացքում միանգամայն անհարիր կանխազուշակություններ է անում վերահաս ճակատագրի վերաբերյալ: Պատրոկլոսի մահվան մասին մեկը մյուսի հետևից հաղորդվում են իրար անհամապատասխան նկարագրություններ և այլն: Մեզ հրապուրում են առանձին տեսարանների ուժն ու զեղեցկությունը: Բայց մեր բոլոր փորձերն անցնում են ապարդյուն, նրբ մենք, մեր ուշադրությունը լարելով, ձգտում ենք շկորցնել պատմության թիւը, հետևապես ըմբռնել այդ պատմությունը իրեն մեկ ամբողջություն, որի միասնությունն զաղափարը հեշտությամբ ընկալվում է, երբ նրա մասին լսում ենք առաջին իսկ բանավոր հիշատակությունը: Այստեղ մենք, կարծես, գտնվում ենք մոլիզնած ծովի ալիքների մեջ, շունենալով ոչ մի ամուր հենարան»<sup>6</sup>:

\* Բոնիցի պատողությունները վերաբերում են «Ելիականի» հետևյալ տողերին, որոնց մասին արտահայտվել են հոմերադիտության ականավոր ներկայացուցիչները: XVI երգի 777 տողում ասված է, «եվ շատ երկար, բանի արև երկնքում սահում էր դեռ» . Οὐρα μὲν ἴελιος μέσσην οὐρανὸν ἀμφιβέβηκειν», իսկ XI երգի 84-րդ տողում կաղզում ենք. «Եվ այն ժամին, երբ վայտահատն արդեն իր ճաշն է պատրաստում . . . » . ἔμος δὲ δρνιομος περ ἀντὶ ἀπλισασαυ δειπνον»:

Շումանը և նիւր ժամանակի իմաստով հակասություն չեն տեսնում այս երկու տողերի զուգայիցման փաստի մեջ: Ֆեդին նույն տողերը մեկնարանում է այլ կերպ. «Կեսօրվա ժամի վերաբերյալ, պարզապես ասած, ոչ մի տեղ էլ չի հիշատակվում: Չէ՛ որ XI երգի 86—90 տողերում նշվում է առավոտյան ավելի ուշ պահը: XVI երգի 777—779 տողերում, ընդհակառակն, ենթադրվում է, որ կեսօրն արդեն անցել է, իսկ իրիկունը նոր է միայն մտնելում»: Բոնիցը դեմ է նման մեկնարանությանը: Նա ապացուցում է, որ XVI երգի 777 տողում էլ հենց նշվում է կեսօրին նախորդող պահը, և որ XI երգի 86-րդ տողում «ոչ մի այլ բանի մասին չի խոսվում, եթե ոչ կեսօրվա»: Կա Ռոշը հակված է այս տողերը մեկնարանել: Բոնիցի տեսակետով: Կինըը «Ելիականի ժամանակագրությունը» դիտարկությանում Հայտնում է այն միտքը, թե «Ելիականում» ծավալվող իրադարձություններում ժամանակագրական տվյալները լրակատար ներդաշնակության մեջ են:

Արիլլեսի հանձնարարությամբ արայացիներին այցելած Պատրոկլոսի դործություններում տեղ գտած «հակասությունների» մասին են գրել Շումանը, իր և ուրիշները: Հաստատելու համար իր այն թեզը, թե Պատրոկլոսը, վերադառնալով Արիլլեսի մոտ, ոչինչ չի հայտնում հանձնարարությունը կատարելու վերաբերմամբ, Բոնիցը վկայակոչում է XVI երգի 2-րդ տողը, որտեղ ասված է. «Պատրոկլոսը եկավ, կանգնեց դեմն Արիլլես ազգայետի» (επαίροχος ἔ' Ἀχιλλῆ παρὶς τ' ατατο πομενι λαῶν): Ֆեդին այս տողը թարգմանում է այսպես. «Նա (այսինքն Պատրոկլոսը) կանգնել էր նրա մոտ և նրա առջև» և զրա հիման վրա ապացուցում, որ «Արիլլեսի հետ հանդիպման առաջին պահն արդեն անցել էր»: Նման մեկնարանման դեմ է արտահայտվում Բոնիցը, ասելով, որ, ինչպես և բոլոր մյուս դեպքե-

Սուրբյեկտիվ դատադոմթյուններով լեցուն այդ սիստեմը արիպական է հոմերադեանների մեծամասնության համար: Տարակուսանք հարուցող այդ դատողությունների քննադատությունը մենք կսկսենք վերջից:

րում «պարիստաս» (παριστάσο) բայը «Ելիականում» գործ է ածվում ոչ թե գրության, վիճակի խմատով (=նա կանդնել էր), այլ գործողության, ուստի և նշանակում է. «ներկայացավ»: Բռնիցի կարծիքով, խոսք անգամ լինել՝ չի կարող, թե առաջին հանգիստումը տեղի է ունեցել մինչև աչյ: Մեկնաբանելով XVI երգի 12-րդ տողը («Գուցե գո՛րծ կա, որն ուզում ես դու այժմ հայտնել միբմիդոնցոց...») — էն տի Մյուրմիդոնեստի պիֆաուկեսայ, է էմոյ աուտոս», Ֆերզին տալիս է հոգերանական աչյսպիսի պատճառարանություն. Մերկիսը «Երտամաբ սչնպես է ձևանում, թե իբր իրեն հայտնի չէ Պատրիկոսի արտասվելու շարժառիթը»: Որպեսզի հիմնավորի «անմիջապես իրար հաջորդող պատմություններում» ճակատամարտի տարրեր վիճակների վերաբերյալ» արտահայտած էր կարծիքը. Բռնիցը բաղդատում է XI երգի 819—820 և XII երգի 35—39 տողերը: Առաջին զեպրում ասված է. «Քա՛ջ Պատրիկոս, արայացիք ոչ մի սլաշտպան չունեն հիմա, շուտով վերջին սպաստանը պիտի փնտրեն սև նավկում...», իսկ երկրորդ զեպրում կարգում ենք. «...Մինչ թնդում էր գոռ մարտն ահեղ՝ շուրջն ամբակուս աչյ սլաքսպի: Թնդում էին զերանները հիմնակործան մարտիոցների: Չես ասածու մտրակներից հաղթահարված ու խուճապահար, բաջ ձեկտորից ահարեկված, արայացիք խոնվիկ էին նավերի շուրջը խորագողս»:

Ֆեղին, մեկնաբանելով XII երգի առաջին տողը, համոզմունք է հայտնում, որ տալյ կրդ կազմում է նախորդի անմիջական շարունակությունը, որով, հակասել Բռնիցի պնդումների, սպացուցվում է պատմության անընթիջություն սկզբունքը: Ֆրանկեն մասնանշում է, որ «XII երգը, վերջապես, մեզ նկարագրում է սլաքսպի համար մղվող այն մարտը, որին մենք սպասում էինք VIII երգից հետո»:

Պոսիդոնի գործողության կղանակների մեջ տեղ գտած «հակասություններ» ցույց տալու նպատակով, սովորաբար բաղդատում են XIII երգի 39 և 345—360 տողերը: Մեկնաբանելով XIII երգի 352-րդ տողը և վկայակոչելով «Ճերմակ ծովից գաղտնի ելած» բառերը (αἰθέρι γλαυκῶπις ποσειδῶν ἀόρατος) Ֆեղին միտում է հակասության փաստը, թե և ենթադրում է, որ մի՛րոցի XIII երգի 345—360 տողեր սկզբնապես այլ տեղում են գտնվել: Լա Ռոչը, մեկնաբանելով XIII երգի 352 տողը, աչյսպիսի մի բացատրություն է տալիս... «Մինչդեռ Պոսիդոնը սուզվում է ծովի խորքերը,—այդ մասին, սակայն, բունաստեղծը հիշատակություն չի անում»: Առարկելով զրան, Բռնիցը բաղդում է XIII երգի 239 տողը. «Ասաց աստվածն ու շտապեց զեպի մարդկանց սլատերազմը»:

Պատրիկոսի մահվան ու նրան զինաթափելու նկարագրության մեջ հղած հակասությունը ցույց տալու նպատակով, սովորաբար վկայակոչում են XVI երգի 793—815 և 846 և XVII երգի 13, 16, 125, 187, 205 տողերը: Այդ տողերից մեկում բանաստեղծը հավաստիացնում է, որ Պատրիկոսի վրայից զենք ու զրահը հանում է Ապոլլոնը, իսկ XVII երգում՝ թե՛ զոհված հերոսի վրայից զենքերը հանում է ձեկտորը: XVII երգի 13-րդ տողի իր կոմենտարներում Ֆեղին բացատրում է. «Բանաստեղծը չէր կարող ենթադրել, թե Ապոլլոնը կվերցնի սպանվածի զենքերը»: Սակայն այս նախվ բացատրությունը հերքվում է VI երգի 815, 846 տողե-

Ճշմարիտ է և իրականությունը համապատասխանում է վերջին հայտարարությունը. «Մենք այստեղ կարծես գտնվում ենք մոլորական ծովի ալիքների մեջ, շունհնալով ոչ մի ամուր հենարան»: Այդ ճշմարտությունը, սակայն, վերաբերում է ոչ թե համերոսյան պոեմներին, այլ նրանց, ովքեր, վերև բերված բնութագրման համաձայն, գտնվելով տարերային էմպիրիկ շարժման ազդեցության տակ, հրապուրվել են ամբողջաբան, նպատակ ունենալով ամեն գնով գրոհել համերոսյան պոետիկայի ամբողջությունները: Այս առումով Բոնիցը, ամփոփ ձևակերպում տալով համանման մասնատող-համերազմունների հիմնական պատճառաբանություններին, անդիտակցորեն ճշմարիտ միայն է հայտնել այդ հասանքների իրոք անսխանձելի վիճակի մասին:

Բոնիցը և նրա համախոհներից շատերը, խոսելով «Իլիականում» իրադարձությունների խնդրված լինելու մասին, ավելացնում են. «Բայց մեր բոլոր փորձերը անցնում են ապարդյուն, երբ, ուշադրությունը լարձով, ձգտում ենք չկորցնել պատմության թելը, հետևապես ըմբռնել այդ պատմությունը իբրև մեկ ամբողջություն, որի միասնության գաղափարը հեշտությամբ ընկալվում է լսողության, երբ նրա մասին լսում ենք առաջին իսկ բանավոր հիշատակությունը»:

Սույն նախադասությունը վերծանվում է այսպես. «Իլիականը» շունի միասնություն, դեպքերի տրամաբանական հաջորդականություն և օրգանական ներքին կապ: Նման պնդումը պետք է դիտվի իբրև ակներև փաստերի կամ իրադարձությունների մակերեսային ընկալման արտահայտություն: Իսկ ինչպե՞ս առարկել արտաքին աշխարհի իրադարձությունները սխալ ընկալող այնպիսի մի մարդու, որն պնդելիս լինի, թե չնայած իր բոլոր ջանքերին, չի հաջողվել լինի զգրագրում տեսնել կամ զգալ Իսակիևի տաճարը, նեղ գետը, էրմիտաժը: «Իլիականում» հորդահոս գետի նման իր ամերից դուրս

---

րով, որոնց և վկայակոչում է Բոնիցը, IX, XVIII երգերում պատմության խճողվածություն և ժամանակի հարցում հակասությունների մասին արտահայտվել են Շումանը, Նիլը, Բերգեր և ուրիշներ: Իրադարձությունների ժամանակի նշման հարցում կարծեցյալ հակասությունները բացատրելու համար առաջ է քաշվել «էպիկական դուրահեռ պատմության» հատուկ տեսություն՝ «ժամանակագրական անհամատեղելիության» օրենքի բանաձևի համաձայն: Ըստ այդ օրենքի էպիկական բանաստեղծը միամամանակյա և դուրահեռ իրադարձություններ ներկայացնում է իբրև հետևողական իրադարձություններ: «ժամանակագրական անհամատեղելիության օրենքի» պաշտպաններն էին Բերգերը, Ֆ. Զելինսկին և ուրիշներ: Այդ «Օրենքի» մասին խոսք կլինի նոտրև:

եկող անընդմիջելի ու հատկողական իրադարձությունները, որ ակներևորեն զգացվում են ամբողջ պոեմում, նրա առաջին տողից մինչև վերջինը, և որոնք իշխողաբար համակում են ընթացողի էությունն ու մտածողությունը, — հաղաբամյակների ընթացքում անգրգռելիորեն ճանաչվել են միլիոնավոր մարդկանց կողմից ճիշտ այնպես, ինչպես տասնյակ հաղաբավոր դարերի ընթացքում մարդկությունը ընկալել է արևածագն ու մայրամուտը, կամ Վոլգայի ընթացքը:

«Իլիականի» գործողության աստվածային» հունով, Վոլգայի ջրերի նման փառահեղ ու զորավոր ուժով ընթացել են միլիոնավոր մարդկանց հիացմունքին ու ակնածանքին արժանացած անլախճան ու հաջորդական իրադարձությունները, և այդ միլիոնների շարքում եղել են այնպիսի ականավոր մտածողներ, ինչպիսիք են Հերոդոտոսը, Քուկրիդիտեսը, Էսքիլոսը, Սոֆոկլեսը, Պլատոնը, Արիստոտելը, Յիցերոնը, Կլիստիլիանը, Ժան-ժակ Ռուսոն, Լեսսինգը, Գյոթեն, Ծիլլերը, Հեգելը, Հերվինիոսը, Պուշկինը, Բելլինսկին, Գոգոլը, Գնեդիշը և շատ ուրիշներ: Արդարև, ինչպե՞ս կարող էր պատահել, որ առողջ դատողություն ու սուր հիշողություն ունեցող բազմաթիվ մարդիկ, այդ թվում և մեր վկայակոչած մեծ մտածողները, ոչ միայն ընկալել են Հոմերոսի պոեմներում նկարագրվող դեպքերի անընդմիջելիությունն ու հաջորդականությունը, այլև դրանք համարել են ինքնին հասկանալի ու անխուսափելի մի բան, բայց ահա Բոնիցը և նրա նման շատ հոմերագետներ պնդում են, թե այդ բանը իրենք չեն կարող ըմբռնել:

Պատրոկլոսի վրայից զենք ու զրահը հանելու նկարագրության մեջ փաստերի հակասությունը, որի մասին խոսում է Բոնիցը (=և միաժամանակ պնդում, թե պոեմում այդ զենքերը մի դեպքում հանում է Ապոլոնը, մյուս դեպքում՝ Հեկտորը) սոսկ հրեության է ու պատրանքային:

Այդ հակասության մասին Ֆելդի բացատրությունը զուրկ է որևէ հիմքից ու քննադատության չի դիմանում: Հարկավ, Հոմերոսը հաղորդում է, թե Պատրոկլոսի վրայից զենք ու զրահը մի դեպքում հանում է Ապոլլոնը, մյուս դեպքում՝ Հեկտորը: Կա՞ արդյոք այստեղ հակասություն: Այդ հարցին մենք բացասական պատասխան ենք տալիս: Այս եզրակացությունը մենք հանգում ենք համապատասխան հատվածների տրամաբանական իմաստի բացահայտման միջոցով: XVI երգի 793—815 տողերում ասված է. «Ապոլլոնը կորզակն հապճեպ պոկեց գլխից, զարկեց զեպին» (793): «τοῦ δ' ἀπόρρυεν κρατος κννεην βάλε Φῶϊός τος Ἀπυλλων»:

Հետեապես, սաղաւարտը պոկվելի ու դէն է շարտվել, և ոչ թէ հանվել: Ավելին, այս մեկնարանությունը հաստատուում է գրան հաշորդող 794 տողի բովանդակութեամբ. «Եւ ձի ձիերի ոտքերի տակ դմբկթաձև սաղաւարտն այդ թունդ շառաշեց»: «ἦ δ' ΚΥΛΙΝΘΟΥΣΕΝΗ ΚΑΝΥΖ' ἦν ἔξει ποσσὶν ὑφ' ἵπδων νομ' ἀνλωπιζ' τρυφάξεια»: Այսուհետև, նույն հատվածի մեջ կարդում ենք (801—804 տողեր) «Տեղն ամբակուռ... նրա ձեռքում շարդվեց իսկույն, փշուր-փշուր եղավ հանկարծ, իսկ լայն վահանն ուսից ընկավ և իր փոկով զարկվեց գետին: Զևսի դավախ Ապոլլոնը պոկեց նրա գրահն ապա, մարմինն առույզ խիստ թուլացավ, և շփոթվեց հոգին սաստիկ»:

Այստեղից հետևում է, որ Ապոլլոնը Պատրոկլոսի վրայից զենք ու զրահը չի հանում: Եվ նա շէր էլ կարող դիմել նման գործողութեան, մի բան, որ միանգամայն անհարիր է աստծու գրաված դիրքին: Մահկանացուի զենք ու զրահը (և՛ Աքիլլեսը, և՛ Պատրոկլոսը, իհարկե, մահկանացուներ են) վայել չէին կարող լինել աստծուն: Եվ եթե, հակառակ գրան, ընդունենք, որ Ապոլլոնն իրոք հանել է զենք ու զրահը, ապա այդ գեպքում միանգամայն անհասկանալի ու անբացատրելի է մնում, թե ապա ինչո՞ւ էր նա սաղաւարտն ու վահանը գետին,— ձիերի ոտքի տակ, շարտում և ի՞նչն էր դրդում նրան, փշուր-փշուր անելու «տեղն ամբակուռ»:

Ո՛չ, Ապոլլոնը զոհված հերոսի զենքերը բնավ չի հանել: Իբրև զերբնական ուժով օժտված աստված (դա էլ հենց նկատի ունի Հոմերոսը տվյալ գեպքում, իբրև անհրաժեշտ պրեզումպցիա), նա զենք ու զրահը պարզապես ցած է նետել Պատրոկլոսի ուսերից, պլսից ու ձեռքերից: Չի կարելի ասել, թե դա Ապոլլոնը կատարել է աննպատակ: Տրոլի պաշտպան աստվածն այստեղ հետապնդել է երկու նպատակ. նախ, ուժաթափ անել Պատրոկլոսին, զրկել նրան ազրեսիվ մարտունակութունից, մի բան,— որ խիստ էական էր արովացիների համար և, երկրորդ, ամեն միջոցով ձգտել, որ այդ պահին Պատրոկլոսի մոտ գտնված՝ Աքիլլեսի ամենահաղթ ու փայլուն զենքն ու զրահը անցնի Տրոլի մեծ հերոսի ձեռքը:

Եվ այսպես ստացվում է, որ Ապոլլոնի ֆունկցիան փոխանցիլ բնույթ է ունեցել. Պատրոկլոսի վրայից զենք ու զրահը նա ցած է նետում մի նպատակով՝ որ Հեկտորը գրանք բարձրացնի: Ապոլլոնի գործողութունների հենց այդպիսի նպատակը վկայում են XVI երգի 798—800 տողերը. «Մինչդեռ երբեք չէր պղծվել այդ սաղաւարտը գերահրաշ, երբ շողում էր աստվածակերպ Աքիլլեսի լույս ճակատին: Սակայն հիմա աստվածահայր Զևսի կամֆով Հեկտորն

հգոր պիտի ծածկեր դա իր գլխին, քանզի մոտ էր մահը նրա»։ Վերջին բառերը պետք է հասկանալ ոչ այն իմաստով, թե Զեսը ֆիզիկապես է վերցրել այդ սաղավարտն ու սեփական ձեռքերով հանձնել Հեկտորին, այլ դա կատարվել է «Զեսի կամքով»։ Ճիշտ այդ իմաստով պետք է մեկնաբանել նաև նույն ղեկը ու զրահի մասին XVII երգի 125, 287 և 205 տողերում արված հիշատակությունը. «Մինչ Հեկտորը Պատրոկլոսին, — պոկած նրա ղեկը շրեզ, — քարշ էր տալիս, որ գլուխը սուր պղնձով կտրի ուսից»... «Մինչև հազնեմ ես Աքիլլի ղեկքն ու զրահն աստվածագյուտ, որ պոկեցի Պատրոկլոսից, նրան մարտում խորտակելով»։ «Եվ անարժան անդ պոկեցիր ղեկքը զլսից և ուսերից»։ Վերջին ղեկքում՝ «Եվ անաթման անդ պոկեցիր» բառերը (անարժան, այսինքն անվայել կերպով են հանել, ոչ այնպես, ինչպես ընդունված է, այլ անաղնիվ ձևով) բացառապես վերաբերում են Ապոլլոնի և ոչ թե Հեկտորի գործողություններին, որովհետև Պատրոկլոսի նկատմամբ անաղնիվ, անվայել վարվել է հենց ինքն աստվածը՝ Ապոլլոնը։

Այնուհետև զենքը հանել, զենքը պոկել արտահայտությունները բոլոր դեպքերում պարզապես գործ են ածվել այդ հասկացությունների առաձգական, ընդլայնված իմաստով, մի բան, որ, իհարկե, նշանակում է «զենքը վերցնել գեանից», բարձրացնել, պարզապես՝ վերցնել Ապոլլոնի պոկած ու գեանից ցած ղեկք ու զրահը։ Զեսի արտասանած «և անարժան անդ պոկեցիր» — նախատող բառերը այդ իմաստով էլ պետք է հասկանալ բառեր, — որոնցով ընդգծված է Հեկտորին ուղղված կշտամբանքը։

Այսպիսով, մենք հակվում ենք այն հետևություն, որ, ըստ Հոմերոսի նկարագրության տրամաբանական և ֆունկցիոնալ իմաստի, Պատրոկլոսի վրայից ղեկք ու զրահը անաղնիվորեն պոկել ու ցած է նետել Ապոլլոնը, իսկ Հեկտորը զրանք հավաքել, բարձրացրել է գեանից։ Մյուս կողմից, եթե հիշելու լինենք այն ենթադրությունից, որ Ապոլլոնը եղել է Հեկտորի պաշտպանը, ողեշնչողն ու «աստվածային երկվորյակը», ապա Ապոլլոնի բոլոր գործողությունները կարելի է որակել, իբրև Հեկտորի գործողություններ և, ընդհակառակն, Հեկտորի բոլոր արածներն ընդունել, իբրև Ապոլլոնից ներշնչված գործեր։

Ըստ այդմ, «Իլիականում» նկարագրված իրադարձությունների, այսպես ասած, ընդհանուր կոնյունկտուրային իրադրություն պայմաններում, Ապոլլոնի և Հեկտորի գործողությունների միջև կարող

է դրվել հաւասարութեան նշան: Այս ասպակտով «Մինչ Հեկտորը Պատրոկլոսին, պոկած նրա զենքը շքեղ»—հեղինակային բառերը միանգամայն նույնական են՝ «Ապոլլոնը կորզակն հապճեպ պոկեց զլիսից, զարկեց զետին»,—արտահայտութեանը:

Այս հաւաստիացումների միջև ոչ մի հակասութեան չկա «Իլիականից» քաղված հատվածների վերոհիշյալ համադրութեաները, որոնց մեջ հոմերոսեան-մասնատողները տեսնում են ինչ-որ հակասութեաններ, և այդ համադրութեաններից բխող մեկնաբանութեանները մեզ հանգեցնում են այն եզրակացութեան, որ բոլոր այդ հատվածները ազնիվատ կերպով համապատասխանում են միմյանց, ներդաշնակ են, բխում են պոեմի ընդհանուր կոմպոզիցիայից, բացառելով որևէ հակասութեան հնարավորութեան:

Ասում են, թե «Զեսը վերահաս ասպազայի ճակատադրի վերաբերյալ մեկ օրվա ընթացքում հայտնում է միանգամայն անհարթի պուշակութեաններ»: Եթե,—տիեզերքի ուսումնասիրող օրինքներին հակառակ,—Հոմերոսի երեակայութեամբ որպես պրոնկցիա մարմնավորված Զեսն իրոք հանդիսանար սուբստանցիոնալ մի ուժ, ապա նա, անտարակույս, չէր ենթարկվի մարդկային կյանքի սլայմանուկանութեաններին և հասարակական կյանքում հավաստված վարքագծի կանոններին: Զեսը թեև մարդկայնացած է իր կրքերում, նկրտումներում ու ցանկութեաններում, իր իրավագիտակցութեան սխտեմում, Օլիմպոսի իրավա-քաղաքական ուժի մի կազմավորման մեջ,—այնուամենայնիվ, Հոմերոսի պատկերացմամբ, նա տրանսցենդենտալ ուժ է: Չէ՞ որ նա «կարողացել է» դառնալ ոսկե անձրև ու թափանցել Գանահի անկողինը, չէ՞ որ իր ազդրում պահել է Սևեղի նորածին Դիոնիսին: Չէ՞ որ Աթենասը հանդես է եկել Դեիֆորի կերտարանքում: Հեռուապես, ելնելով Զեսի դերընական, տրանսցենդենտալ էությունից, պետք է ընդունել, որ նրա ստեղծագործութեաններում, նախասահմանումներում ու գուշակութեաններում հակասութեաններ լինել չեն կարող, որովհետև այդ նույն հակասութեանները միմիայն մարդկային տրամաբանութեան գործողութեան արդասիք են, մինչդեռ Զեսի գործողութեանների ոլորտը զբաղում է տրամաբանութեան օրենքներից դուրս: (Բայց այնտեղ ու այն զեպքերում, որտեղ նա մարդկայնացվել է, նրա բոլոր գործողութեաններն ու վճիռները ենթարկված են մարդկային կյանքի ու տրամաբանութեան օրենքներին):

Հետևապես մենք տեսնում ենք, որ հակասութեան չկա և չի

կարող լինել այն բանում, որ Զևար, իբրև գերբնական ուժ, միևնույն օրվա ընթացքում «վերահաս ապագայի ճակատագրի նկատմամբ» արել է «հակասական գուշակություններ»: Ավելին, ոչ թե մեկ օրվա, այլև մի քանի ընթացքում (իհարկև, հին հույների երևակայությամբ) միևնույն առարկայի վերաբերյալ նա կարող էր անել տարբեր, միմյանց հակասող գուշակություններ ու նախասահմանումներ,— և սրանում, այնուամենայնիվ, շղեպ է հակասություն տեսնել, որովհետև Զևար, իբրև գերբնական ուժ, գործել է արամաբանության (առավել ևս ձևական տրամաբանության) կանոններից զուրս, ուստի և զերծ է եղել ամեն տեսակի հակասություններից:

Մեր կարծիքով ճիշտ այգպես պատրանքային, անիրական են նաև այն «հակասությունները», որ նկատվել են Պոսիդոն աստծու մարտի մեջ մասնելուն վերաբերվող նկարագրության մեջ (իբրև թե միևնույն ժամանակ այդ մասին արվում են երկու իրար հակասող պատմություններ: Հմմտ. «Իլ.», XIII երգ, 10—13, 239 և 346—360 տողերը): Այդ անհարթությունների միանգամայն բավարար բացատրությունը տվել են Նիշը, Ֆեզին և մասամբ՝ Լ. Ռոշը:

Հոմերագետ-մասնատողները տարօրինակ ու անբնական են համարում այն ամենը, ինչ Պատրոկլոսն անում է Աքիլլեսի հանձնարարությամբ: Մեծն հերոսը վերջինիս ուղարկում է տեղիկանալու, թե ի՞նչ վիճակումն է գտնվում այն վիրավորը, որին նկատորդ զուրս էր հանել ճակատամարտից: «Պատրոկլոսն այնքա՛ն է շտապում, որ նույնիսկ մերժում է նստելու հրավերը: Այդ անսովոր եռանդը, սակայն, շուտով սառում է: Այն պահին, երբ Հեկտորը գրոհով գրավում է պարիսպը, ինչպես նաև ճակատամարտի ամենաբազմազան տարրնթացությունների միջոցին, որոնք նկարագրված են «Իլիականի» շորս երգերում,— Պատրոկլոսը հունական առաջնորդների վրանում նստած՝ հանդիսա զրույց է անում: Ավելին, երբ, վերջապես, XVI երգում նա դարձյալ ներկայանում է Աքիլլեսին, ապա ոչ մի խոսք չի ասում՝ ոչ Աքիլլեսի հանձնարարության կատարման և ոչ էլ մի այլ հանձնարարության մասին»:

Ի՞նչ են հասկանում հոմերագետները շտապել ասելով: Կամ, որ միևնույնն է, Պատրոկլոսը ժամանակի ի՞նչպիսի հատվածում պետք է կատարեր Աքիլլեսի հանձնարարությունը, որպեսզի պատաճանաչ համարվեր և, այգպիսով, չհարուցեր հոմերագետների վերոհիշյալ տարակուսանքը:

Քիչ ժամանակ պահանջող առանձին գործողությունների համար «շտապողականություն» հասկացությունը կարող է ընդգրկել մի քա-

նի բուսել: Ժամանակի ինչպիսի՞ հատված էր պետք շտապող Պատրոկլոսին, որպեսզի առանց ուշացումի ու ստույգ նա կատարեր Արիլլեսի հանձնարարությունը և հոմերագետներին կողմից շննդադրվեր տարօրինակ դանդաղաշարժության մեջ:

Այդ հարցի ճիշտ պատասխանը տալու համար պետք է պարզել, թե Արիլլեսը ինչպիսի՞ հանձնարարություն էր տվել նրան և ի՞նչպիսի ջանքեր կպահանջվեին այն կատարելու համար:

Արիլլեսի հանձնարարության էության մասին պարզ պատկերացում ենք կազմում, երբ համադրում ենք XI երգի վերջին մասի մի քանի հատվածներ. 593—612 տողերում կարդում ենք. «Կըրվում էին նրանք այնպես, ինչպես կրակը բորբորված: Մինչդեռ ձիերն արագավազ ու քրոնափոր, սաղմի դաշտից տանում էին ծեր նեոփոթին և ազգապետ Մաքավոնին: Տեսավ ծերին ու ճանաչեց Արիլլեսը բաջավազիկ, քանզի այնժամ կանգնած էր նա իր բարձրաբերձ նավի վրա և դիտում էր մահախուճապ տխուր փախուստն արայացոց: Նավի բարձրից զիլ կանչելով, իսկույն գիմեց նա ընկերոջը՝ Պատրոկլոսին, որ վրանի ներսում լսեց կանչը նրա... «Ո՞վ Մենիտյան ասավածակերպ, միշտ իմ սրտին շատ սիրելի, ժամն է հասել, երբ արայանք պիտ դան, փարվեն իմ ծնկներին, քանզի արդեն կորստաբեր տաղնապի մեջ են սոսկալի: Շո՞ւտ, Պատրոկլոս՝ Զեսի սիրա՞ժ, զնա հարցրու ծեր նեոփոթին՝ ո՞վ էր արդո՞ք վիրավորն այն, սրին կովից տանում էր տուն: Նա հեռեից, ինձ թվում է, շատ նման էր Մաքավոնին՝ Ասկլեպիոսի մեծ զավակին, սակայն գեմքը լավ չտեսա, քանզի ձիերն իմ առջևից եկան-անցան սաստիկ արագ»:

Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե Արիլլեսի գլխավոր նըպատակը եղել է տեղեկանալ, թե նեոփոթը կովի դաշտից ո՞ւմն է դուրս բերել: Մաքավոնն էր արդո՞ք դա, Ասկլեպիոսի որդի՞ն:

Սակայն սա հարցի սոսկ ձևական կողմն է: Իսկ այդ ձևի տակ թարնված է եղել բովանդակություն և այն էլ Պելլոսածինի համար չափազանց էական, — այդ մասին նա արտահայտվում է բավականին պարզորոշ. առաջին, — դռնվերով իր հսկայական նավի տախտակամածի վրա, նա «դիտում էր մահախուճապ տխուր փախուստը արայացոց»: Այս հանդամանքն էլ, ըստ էության, հետաքրքրում է նրան: Այդպիսի հեռուություն ենք անում նրա հատուկ ընդգծված խոսքերում. «Ժամն է հասել, երբ արայանք պիտ դան, փարվեն իմ ծնկներին, քանզի արդեն կորստաբեր տաղնապի մեջ են սոսկալի»:

Ակներև է, որ Արիլլեսին դերազանցապես հետաքրքրել է կեն-

ասկան աչն հարցր, թե ինչպիսի՞ ընդհանուր վիճակ է տիրում արա-  
յացիներին մտա, իրո՞ք արգեն հասել է ժամանակը, երբ նրանք  
սլաքաություն կրելով, անխուսափելիորեն պետք է ընկնեն Աքիլլեսի  
ոտերը և նրանից օղնություն հայցեն: Երկրորդ, եթե Աքիլլեսին  
իրոք հետաքրքրեր միայն Մարավունի վիճակը, այդ դեպքում հարկ  
չէր լինի, որ նա առանձնապես ընդգծեր արայացիների ողբալի վի-  
ճակը: Այս մեկնարանությունը համապատասխանում է պոեմի ընդ-  
հանուր կամպոզիցիային, իրադարձությունների արամարանական  
ընթացքին, մասնավորապես, Աքիլլեսի գայլուցվին, Ալլենասի,  
Զեսի խոստումներին և այլն:

Հիմնականը և կենտրոնականը պարաություն կրող արայացի-  
ների վիճակն է, ուստի բնական է, որ Աքիլլեսը, Պատրոկլոսին ու-  
ղարկելով մարտի դաշտ, նրան հանձնարարում է պարզաբանել հենց  
այդ հարցը: Այս թեզը հաստատվում է նաև Նեսթորի հանդամանա-  
լից պատմությամբ, որի ընթացքում դժվար չէ նկատել, որ նա  
տալիս է ամայացիների ռազմական ողբալի վիճակի ընդհանուր  
նկարագրությունը, մի բան, որն, անտարակույս, նպատակ է ունեցել  
զրգելու Պատրոկլոսին, որ այդ մասին նա գեկուցի Աքիլլեսին:  
Պարզ ասած, ի՞նչն է հետաքրքրում Պելիսածինին՝ արայացոց բա-  
նակի ընդհանուր վիճակը, թե՞ արայացոց առաջնորդները: Այս է  
հենց Պիլոսի ոսկերեքան ծերուկի կույթի տրամաբանական իմաս-  
տը: Դա ակնհեղորեն արտահայտված է XI կրգի 652—664 տողե-  
րում. «Ինչպե՞ս է, որ Աքիլլեսը կարեկցում է և մեղքանում արա-  
յացոց նետահարված և վիրավոր որդիներին: Դեռ չի՞ լսել, ի՞նչ  
ազեղ է հասել հիմա մեր բանակին. նետահար են կամ վիրավոր  
ավազները նավերի մեջ: Նետահար է Տիդևածին Գրոմեղեսն ամե-  
նազոր, տեղով խոցված է Ողիսը, նաև արքան Ագամեմոնոն, էվրի-  
պիլոսն է վտանգված, ազդրը ջարդված է մկունդով, և արգ՝ սրան.  
որ աղեղի սլաքով է վիրավորված, բերել են ևս ուղամի դաշտից:  
Իսկ Աքիլլեսն աստվածասուն ամենեին չի՞ կարեկցում, չի՞ ավի-  
տոտում գանայացոց: Կամ գուցե դեռ սպասո՞ւմ է, մինչև որ մեր  
նավերը սև հրի արվեն ծովի ափին և հեճուկս արայացոց, մինչև  
բը աստ մենք բուրս սրի քաշվենք ու կործանվինք»:

Հետևապես, Պատրոկլոսին հանձնարարված է եղել տեղեկա-  
նալ արայական դորքերի և արայացոց ավազների ընդհանուր վի-  
ճակին: Ըստ այդմ էլ՝ Նեսթորը նրան նկարագրում է ռազմական  
իրադրության ընդհանուր տեսարանը: Իսկ Մաքավոնի անձինը վերա-  
բերող հարցը հարուցվել է ի միջի այլոց, և ունեցել է լոկ ձևական  
նշանակութուն:

Աքիլլեսին զբաղեցնողն ու հետաքրքրողը իր պատիվը վերականգնելու հարցն է եղև, այլ ոչ թի «բարոյական» հոգատարութիւնը Մաքավոնի նկատմամբ:

Արդոյոք Պատրոկլոսը կատարե՞լ է իրեն վստահւած հանձնարարութիւնը:

Աքիլլեսի կամակատար Պատրոկլոսի կերպարն իր մեջ մարմնավորել է տոհմային-համայնական իրավակարգի քայքայման դարաշրջանի հասարակական հարաբերութիւնները: Իհարկե, Պատրոկլոսը պարտավոր էր կատարել իր ավագ ընկերոջ հանձնարարութիւնը. բայց թի ժամանակի ինչպիսի՞ հատվածում՝ մե՞կ ժամում, մի քանի՞ րոպեի, մե՞կ, թե՞ մի քանի օրվա ընթացքում: Այս հարցերին հնարավոր չէ որոշակի պատասխան տալ: Նա իր հանձնարարութիւնը կարող էր կատարել և՛ մեկ ժամում, և՛ մեկ օրվա, և՛ մի քանի օրվա ընթացքում: Ըստ որում հանձնարարութիւնի կատարման միջոցին նա կարող էր զանազան արգելքների հանդիպել (= ճշտակատարութիւնի ուղիղ գիծը կվերածվեր կոր կամ բեկված գծի) օրինակ՝—հիւլանդութեան, ջրհեղեղի, դանազան անակնկալ զեպրերի:

Եվ իրոք, Պատրոկլոսը հանձնարարութիւնը կատարում է, ըստ էութեան, ճշտապահորեն ու հետևողականորեն: Հանձնարարութիւնի կատարման ընթացքում նրա վարքագծի դժային հաջորդականութիւնը, սակայն, խախտվում և վերածվում է բեկված գծի՝ անակնկալ գործոնի (= քրայական վիրավորված ավագներից մեկին բժշկական օգնութիւն ցուցց տալու անհրաժեշտութիւն) հետևանքով:

Նման պարագաներում հոմերագետ-մասնատողների այն պընդումը, թի Պատրոկլոսը, իրք, վերագաւանալով Աքիլլեսի մոտ, նրան ոչինչ չի հայտնում հանձնարարութիւնի կատարման մասին—իրավացի չէ: Պատրոկլոսը, համաձայն հանձնարարութիւնի, արտասովոր «սպառնիչ զեկուցց» է ներկայացնում քրայացիների ողբալի վիճակի և նրանց պարտութեան վերահաս վտանգի մասին: Ծիշտ է, նրա զեկուցման մեջ Մաքավոնի անունը չի հիշատակվում. դա, սակայն, ինչպէս ցուցց տրվեց վերևում, այնպիսի մի ձևական հանդամանք է, որ Հոմերոսը ամենայն իրավամբ կարող էր անտեսել, ինչպէս որ մաթեմատիկոսներն ևն հրբեմն իրենց հաշվարկներում արհամարհում ժայռահեղորեն շնչին մեծութիւնները: Արդարև, քրայացիների ռազմական վիճակի համեմատութեամբ, երբ հարցը վերաբերում էր Աքիլլեսի պատվի վերականգնմանը, Մաքավոնի պրոբլեմը Հոմերոսի համար էական ոչ մի նշանակութիւն ունենալ

չէր կարող, բանդի դա ծայրահեղ շնչին մեծութունն էր նրա հետա-  
բրբրութուններին մատչանում:

ժամանակի առումով Պատրիկոսի գործողությունների տե-  
կանությունն ու ձգձգվածությունն փաստի բննադատական մեր մեկնա-  
բանությունը հավասարապես վերաբերում է հոմերագետների այս  
կարգի մյուս դիտողություններին, ասենք, երբ նշվում է Թեյեմաքի  
դանդաղաշարժ աշխատանքը հորը փնարելիս («Ողբսական», I—IV  
երգեր) և այլն:

Հոմերագետ-մասնատողներն այնուհետև Հոմերոսի անթույլա-  
տրելի սխալը համարում են այն, որ նա, իբր, տրաքարանորեն ան-  
իմաստ ու «անհեթեթ» պատկերացում ունի ժամանակի մասին,  
որ «Իլիականում» ծավալվող գործողությունները նա պարփակում  
է խիստ նեղ շրջանակների մեջ՝ ժամանակի առումով: Այսպես,  
պոեմի հիմնական բովանդակությունը խտացված է երեք մարտա-  
կան օրերի նվիրված նկարագրություններում: Առաջին օրվա իրա-  
դարձությունների նկարագրությունը արված է II—VII երգերում.  
երկրորդ օրվա իրադարձությունները՝ ճակատամարտի բնթացքում  
աքայացիների կրած մեծապույն պղտները, Պատրիկոսի մասնակ-  
ցությունը կովին ու մահը իրենց արտացոլումն են գտել XII—XVIII  
երգերում: Վերջապես, երրորդ օրվա բովանդակությունն ընդգրկում  
է ահեղ իրադարձություններ՝ տրովացիների դեմ Աքիլլեսի ճակա-  
տամարտը և Հեկտորի սպանությունը: Եվ ահա, հոմերագետների  
կարծիքով, առավելագույն զժվարություններն ու «անհաղթելի» հա-  
կատությունները բխում են այն հանգամանքից, որ XII—XVIII եր-  
գերում նկարագրված իրադարձություններն իբր օբյեկտիվորեն ան-  
հնարին է պարփակել մեկ օրվա մեջ: Այս հարցում մենք մեկ ան-  
դամ ևս լսենք հոմերագետներին. «Ճակատամարտի սկզբի պատմու-  
թյունը խիստ համառոտ է. արդեն 80-րդ տողից մենք տեղեկանում  
ենք, որ մինչ արևը կբարձրանար, հակառակորդ ջոկատները կռվում  
էին հավասար հաջողությամբ, իսկ այդ պահին, այսինքն՝ կեսօրից  
հետո, վճռական շրջադարձ է տեղի ունենում: Այնուհետև, հինգ եր-  
գերի բնթացքում մենք ակնդետ հետևում ենք ճակատամարտի բազ-  
մապիսի տարբնթացություններին. հազորդվում են այնպիսի իրա-  
դարձություններ, որոնք տեղական ժամանակ են պահանջում. ճակա-  
տամարտ է բորբոքվում աքայացիների պարսպի մոտ. համառոտ  
դիմադրությունից հետո, դարպասները զրավվում են գրոհով. Հերան  
միջոցներ է ձեռնարկում Ջեսին խաբելու համար. Հերան մոլորեց-  
նում է Ջեսին և հնարավորություն ստեղծում, որ Պոսիդոնը գործի

իր օգտին. Ձևսը երազ է տեսնում, ապա՝ արժնանում և օգնութեան հասնում արտագիրներին. նահանջող արտագիրները նոր հարձակման են անցնում. մտառ է տեղի ունենում Այաթսի նազի մոտ. Պատրոկլոսը խնդրում է Աբրիլեանին օգնութեան հասնել արաչացիներին. Պատրոկլոսն ու միրմիրոնացիները սպառազինվում են. և, վերջապես, նկարագրվում է Պատրոկլոսի կալի զգալի մասը—և, հանկարծ, 4000 սուգից հետո, երբ մենք արգեն պարզ լսել էինք, թե կեսօր է, տեղեկանում ենք, որ կեսօրը դեռ շարունակվում է կամ նորից է սկսվում, որ արևը դեռ երկնքի կենտրոնում է:

Որքան էլ մենք փորձելու լինենք արդեն վրա հասած կեսօրի այս երկու սահմանների միջև տեղի ունեցող դեպքերից առանձնացնել ոչինչ, ինչ համարվում է իբրև հետագայում տարածված նախնադարյան շրջանի ինչ-որ կապակցված պատմություն, ապա ոչ մի արդյունքի շենք հասնի, որովհետև ճակատամարտի վարպետման ամբողջ բնթացքը, որով պետք է պայմանավորվեր Պատրոկլոսի ելույթը, և նույնիսկ բուն իսկ ճակատամարտի մեծ մասը, ոչ մի ժամանակ չի գրագեցնում, այլ տեղի է ունենում ժամանակի երկու նույն սահմանումների միջև» (Բոնից, ն. տ. էջ 22—23):

Այս պնդումները պատշաճ կերպով հերքվել են Միչի, Շումանի, Ֆեդիի, մանավանդ Կիների աշխատություններում (տե՛ս վերջինիս «Իլիականի» ժամանակագրության մասին» աշխատությունը): Բացի այդ, հիմնավորապես ապացուցված է, որ XII—XVIII հարյուրամյակներում որոշ իրադարձություններ տեղի են ունեցել զուգահեռաբար և «բանաստեղծը, ցավոք, մոռացել է հիշատակություն անել, որ դրանք տեղի են ունենում միևնույն պահին»: Այլ կերպ ասած, պոեմը մասնատողների հակառակորդները ցույց են տվել, որ բազմապիսի իրադարձություններով ճակատամարտի հրկրորդ օրվա ծանրաբեռնված լինելու վերաբերյալ դատողությունները հիմքից զուրկ են, որովհետև տվյալ դեպքում, ինչպես և միշտ, Հոմերոսը կիրառել է պատմվածքի էպիկական սկզբունքը, որ իր արտահայտությունն է դտել «ժամանակագրական անհամատեղելիության օրենք»-ի բանաձևում, որի համաձայն (Բեդդի և ուս լեզվարան Ֆ. Ջլինսկու կարծիքով) «միաժամանակ տեղի ունեցող իրադարձությունները նկարագրվում են հաջորդաբար, իրար հետևից»:

«Ժամանակի հոմերոսյան սահմանումը», և, հետևապես, մեկ օրվա շրջանակների մեջ այդքան շատ ու բազմապիսի իրադարձություններ տեղադրելու անհնարին լինելու հարցը մենք քննության

կառնենք այն հասկացությունների (որոշիչ տերմինների) ասպակատու, որոնցից Հոմերոսն օգտվել է իր նկարագրություններում:

XI հրդի 49-րդ տողում կարդում ենք. «Արշալույսը դեռ շծագած՝ Բնդաց աղմուկն անլուխի»: Դա նշանակում է, որ ճակատամարտն սկսվել է լուսածաղից շատ առաջ: Իսկ 84-րդ տողում ժամանակի հասկացությունը արված է ոչ թե ստուգորեն ֆիքսացված տերմինով, այլ արտաքին օրչեկտիվ փաստի վկայությամբ «Եվ այն ժամին, երբ փայտահատն արդեն իր ճաշն է պատրաստում...»: Իսկ անմիջապես դրանից առաջ, 82-րդ տողում, ասված է. «Մինչ առավոտ էր տակավին, աճում էր օրը լուսատու...»:

Ապա, XVI հրդի 777 տողում կարդում ենք. «Եվ շատ երկար, քանի արևը երկնքում սահում էր դեռ...»:

Բոլոր այս գեպերում մենք ունենք ժամանակի անորոշ-առաձգական հասկացություն:

Հոմերոսը մաթեմատիկական ճշտությամբ չի սահմանում և որոշիչ տերմիններով չի ճշտում ժամանակն ու նրա կոնկրետ հատվածները... դրա փոխարեն նա մեզ ներկայացնում է անորոշ-առաձգական սահմաններ, որոնց մեջ միանգամայն ազատ կարող են տեղադրվել բազմաթիվ այլևայլ իրադարձություններ: «Արշալույսը դեռ շծագած», «Եվ այն պահին, երբ փայտահատն արդեն իր ճաշն է պատրաստում», «Մինչ առավոտ էր տակավին, աճում էր օրը լուսատու», «Եվ շատ երկար, քանի արևը երկնքում սահում էր դեռ...»: Այս սահմանումները խիտ անորոշ են, անսահման առաձգական և անթիվ-անհաշիվ մեկնաբանությունների ասպարեզ են տալիս: Եթե վերցնենք ժամանակի ավելի մանր՝ վաչրկյաններով ու ակնթարթներով չափվող հատվածներ, այդ գեպում, արշալույսը դեռ շծագած, առաձգական հասկացության սահմաններում մենք կունենանք անհաշիվ հատվածներ ու ինտերվալներ:

Եթե «Իլիականում» նկարագրված ռազմական իրադարձություններից յուրաքանչյուրը տարալուծենք բաղադրամասերի (= սրի մեկ հարվածը, նիզակի նետումը, նետի կամ քարի արձակումը), ապա կտեսնենք, որ հարյուրհազարանոց բանակը մեկ վաչրկյանի քնթացքում կարող էր կատարել հարյուր հազար այդպիսի էլեմենտար գործողություններ:

Ռազմական գործողությունները կատաղորեն շարունակվում էին, և Հոմերոսը դրանց համար սահմանում է ժամանակի նույնպիսի անորոշ-առաձգական հասկացություններով արտահայտված կոորդինատներ. «Եվ այն պահին, երբ փայտահատն արդեն իր

ճաշն է պատրաստում», «Մինչ առավոտ էր տակավին, աճում էր օրը լուսատու», «Եվ շատ երկար, քանի արևը երկնքում սահում էր դեռ...»:

Այս բոլոր սահմաններում չկա ստույգ մի բան, մաթեմատիկական որևէ ֆիքսացիա: Միակ բառը, որ համերազեաներին շփոթության մեջ է դրել և որից, կարծեր մաթեմատիկայի «հոս» է դալիս, — դա XVI երգի 777-րդ ստղում կրած «մեջտեղում» — անմեղ բառն է («բէժօն»):

Համերոսի դիտակցության մեջ, սակայն «բէժօն» բառը մաթեմատիկական մեծությունն չէ և հավասարազոր լինել չի կարող  $\frac{1}{2}$  կտորակին: բէժօն-ը դա «մեջտեղի» էմպիրիկ իմաստն է և նշանակում է մեջտեղում: Այստեղից էլ βάλει αὐχένα բէժօն=նա կարձ պարանոցի մեջտեղին. ἐν բէժօնισι ἴδε=նա նստեց նրանց մեջտեղում բէժօն ἴμαρ=կեսօր. το βէժօն=կեսօր. ἐς μεσσον ἀφορῆς=գասել անաչառ կերպով:

Համերական սահմանումներում մաթեմատիկական կեսօր, օրվա կեսը տերմինի շինք հանդիպում, այլ կա սոսկ տրամաբանորեն բնկալվող «օրվա կես» հասկացությունը: Ուստի հաշվատի կարևոր է անել, որ XVI երգի 777 տողի ἴδε: το βէժօն οὐρανῷ ἀφορῆς βάλει արտահայտությունը, չունենալով մաթեմատիկական արժեք, սոսկ նշանակում է. «արևը կանգնած էր երկնքի մեջտեղում»: Բայց արևի՝ երկնքի մեջտեղում կանգնած լինելու հանդամանքը դեռ հավասարազոր չէ մաթեմատիկական կեսօր հասկացությանը, քանի որ արևը էմպիրիկ առումով երկնքի մեջտեղում կանգնած կարող է լիվա և՛ ցերեկվա ժամը 12-ին, և՛ ժամը 13-ին, և՛ 14-ին, և՛ նույնիսկ ցերեկվա 15-ին: Այդպիս նաև XI երգի 86 տողի արտահայտությունը. «Եվ այն պահին, երբ փայտահատն արդեն իր ճաշն է պատրաստում» չի կարելի մեկնաբանել մաթեմատիկականի «կեսօր» իմաստով, որովհետև Համերոսի աված սահմանումը ֆունկցիոնալ առումով կախված է ժամանակի այն պահից, երբ փայտահատն սկսել է իր աշխատանքը:

Այստեղից հետևում է, որ Համերոսին վերաբրվող այն պնդումը, թե «հակառակորդ ջոկատները հավասար հաջողությամբ են մարտնչել, բայց այդ պահից, այսինքն կեսօրից, սկսվել է վճռական շրջադարձը» — ոչ այլ ինչ է, և՛ թե ոչ (ժամանակի կոորդինատին վերաբերող կեսօր մասում) համերազեա-մասնատողների երևակայության ակնբախ արգասիքը:

Սակայն, պետք է անել էական վերապահում. Համերոսի նկա-

բազրած իրազարծություններից, որոնք իբր շէին կարող կատարվել մեկ օրվա ընթացքում, մի քանիսը պետք է բացառվեն, և հենց այն իրազարծությունները, որոնք տեղի են ունեցել զուգահեռաբար և XI—XVIII երգերում նկարագրված ճակատամարտի հետ միաժամանակ: Փամանակի առումով այդ համատեղ և ոչ հաջորդական իրազարծությունները (օրինակ, Ձևին խարելու նպատակով Հերաչի ձևնարկումները, Ձևին մոլորեցնելը, Ձևի բունը և արթնանալը, Պատրոկլոսի դիմումը Արիլեսին, որ վերջինս նրան թույլ տա օգնության հասնելու արաչացիներին, Պատրոկլոսի և Միքսիդոնցիների սպառազինումը) զգալի ժամանակ զբաղեցնել շէին կարող, որովհետև, ինչպես ասացինք, դրանք տեղի են ունեցել զուգահեռաբար և միաժամանակ: Հետևապես, մեկ օր տևողություն ունեցած ռազմական իրազարծությունների, — համերազեմ-մասնատողների առաջադրած ընդհանուր թիվը պետք է պակասեցնել կրկնակի: Այդ զեպրում մեկ օրվա համար պոտենցիալ կերպով ստացված հնարավոր ռազմական գործողությունների ընդհանուր զումարը հարչուրապատիկ անգամ կդերագանցի ռազմական գործողությունների այն թվին, որ համերազեմ-մասնատողները համարում են անկարելի:

Սա, թվում է, բավական է, հերքելու համար համերազեմների անհիմն պնդումները:

Համերազեմներն անտեսել են, որ ելև անգամ պահանջվել անհամաչափություններ, անհարիրություններ գտնել պոեմների բովանդակության և սեալ իրականության միջև, ապա հարկ ու անհրաժեշտություն չէր լինի բնկնել այնպիսի «մանրուքների» հետեից, ինչպիսիք են Փամանակի սխալ սահմանումը, Պատրոկլոսի վարքագծի ասարօրինակությունները և այլն, որովհետև տվյալ պոետական կոնցեպցիայում և սեալ իրականության մեջ կան ավելի շոշափելի և նույնիսկ արտասոց անհարիրություններ: Վերցնենք, ինչպես, «Իլիականի» ու «Ոդիսականի» զիցաբանական աստառ: Օլիմպական աստվածներ բնավ չեն եղել ու չկան: Ռեալ աշխարհում գոյություն չեն ունեցել Ձևեր, Պոսիդոններ, Հեփեսոսներ, Ապոլլոններ, Արեսներ, Չեն եղել ու չէին կարող լինել ո՛չ Հերաներ, ո՛չ Աֆենասներ, ո՛չ էլ առավել ևս զայնթաղիչ Ափրոդիտներ: Պոեմներում վառ դուշներով նկարագրված աստվածների ամբողջ գործունեությունը իդեա է անիրական: Այս առումով, «Իլիականի» ու «Ոդիսականի» բովանդակության 90% «իրականությանը չի համապատասխանում»: Ասենք, ինչու միայն հենց այդ պոեմների

բովանդակութիւնը:—ԿՏԵՐՔՎԵՆ նաև ուրվականի տեսարանը «Համ-  
լետում», Մեֆիստոֆելի զործունեութիւնը «Յառուսում», Բայրոնի  
«Կայենն ու Արելը», Լերմոնտովի «Դեր» ամբողջովին, և այլն, քանի  
որ դրանք նույնպէս «իրականութեանը շին համապատասխանում»:

Այսօրինակ մտանցման անհեթեթութիւնը պահերի է: Չպետք  
է մոռանալ, որ հիշյալ կերպարներն ու իրադարձութիւնները բունն  
կոնկրետութիւնից զերծ միայն երկրաշափական ֆիգուրների նշա-  
նակութիւն:

Ուտի երբ հոմերագետները պնդում են, թէ «Իլիականի» XI—  
XVIII երգերում նկարագրված իրադարձութիւններն, իբր թէ շին  
կարող պարփակվել մեկ օրվա անձուկ շրջանակների մեջ, ապա այդ  
բնույթի գատողութիւններից միայն գրեհիկ նատուրալիզմի հոտ է  
փշում, և դրանք ձգտում են հոմերոսյան պոեմները անդրադարձ-  
նել ծուռ հայելու մեջ:

Հոմերագետները ժամանակ հասկացութիւնն ըմբռնում են  
իբրև մի զետեղարան, որի մեջ իրադարձութիւնները դասավորվում  
են շարքերով ու հերթով: Եվ քանի որ հերթի կանգնած այդ իրա-  
դարձութիւններից յուրաքանչյուրը մտնում է զետեղարան և իր  
պատշաճ տեղը գրավում նրանում, ապա այստեղից հետևում է, որ  
այդ շարքաստիկ զետեղարանում շափից ավիլի իրադարձութիւն-  
ների համար արդեն տեղ չի մնա: Այստեղից էլ հենց զալիս է ժա-  
մանակի հոմերական սահմանումների քննադատութիւնը:

Մենք քննութեան շինք առնի «Իլիականի» և «Ողիսականի» մեջ  
օրգանական ու ստեղծագործական կապի բացակայութեան մա-  
սին հոմերագետների պնդումները: Միայն նմուշի համար այս-  
տեղ կդիտենք «Ողիսականին» վերաբերվող այդ կարգի գատողու-  
թիւններից մի քանիսը:

«...Հինգերորդ երգի սկզբում նկարագրվում է աստվածների  
ժողովը.—նրանց խորհրդածութիւններն իրենց բովանդակությամբ  
անհնարին է համաձայնեցնել այն բոլորի հետ, ինչի մասին խոս-  
վում է 1 երգում, և այն էլ շափածու տողերում, որոնք, հավանութեամբ,  
ոչ թիղ զժվարութեամբ քաղվել են պոեմի մշտա մասերից» (Բոնից,  
ն. տ., էջ 33): Մինչդիռ հակասական ոչ մի բան մենք չենք տեսնում  
առաջին և հինգերորդ երգերում նկարագրված աստվածների խոր-  
հրդածութիւնների միջև:

Այդ հատվածների համագրումից երևան են գալիս ոչ թէ ինչ-  
որ հակադրութիւններ, այլ քննութեան ենթակա առարկաների ու  
դրանց բնույթի տարբերութիւններ: Առաջին զեպքում խոսակցու-

Յշան նշույթը էզիստոսն է, Ազամեմննի մահը, Պոսիդոնը,—մինչ-  
դեռ երկրորդ դեպքում այդ պերսոնաժները աստվածների խորհրդ-  
դակցութեան ուղեծիրում այլևս չեն հայտնվում: Իսկ խորհրդակցու-  
թեան թեմատիկայի տարրերութեանը դեռ հակասութեանն է: Ան-  
կախ այդ բանից, Նիշը դատում է, որ հիշյալ երկու պատմութեան-  
ները ընթանում են զուգահեռաբար և ոչ թե հաջորդաբար:

«XV երգում հանդես է գալիս հենց ինքը՝ աստվածուհի Աթե-  
նասը, որը և՛ խոսքով, և՛ գործով ամեն կերպ գորավիպ է լինում  
Ոդիսևսին՝ նրա Իթակե վերադառնալուց հետո: Մինչդեռ այժմ նույն  
Աթենասը մեկնում է Լակեդեմոն, որպեսզի Տելեմաքին զրդի վե-  
րադառնալու Իթակե: Բայց նա Ոդիսևսից հեռանում է արեածագից  
զգալիորեն հետո, իսկ Լակեդեմոն է հասնում նույն օրը արշալույսը  
չբացված: Ժամանակի այս երկու սահմանումները տրվում են ա-  
ռանց որևէ նպատակի.—զրանք, բնդհակառակն, իմաստ են ստա-  
նում երբ այդ երկու... պատմվածքներից յուրաքանչյուրը վերցնում  
ենք առանձին: Նշված հատվածների անհարթութեանը ակնհեր է,  
և դա ընդունում են բոլորը» (Բոնից, ն. ա., էջ 33):

Ինչպես մենք արդեն ապացուցել ենք վերևում, ժամանակի հո-  
մերական սահմանումները աչքի են ընկնում էմպիրիկ, անորոշ-  
առածգական բնույթով,—զրանք մաթեմատիկանացված չեն, ուս-  
տի և զուրկ են ստուգութեանից: Եվ քանի որ զրանց մեջ բացակա-  
յում են քանակական հատկանիշները, այդպիսիք համադրելի  
չեն և, իրենց առածգականութեան պատճառով, հեշտութեամբ ձուլ-  
վում են ժամանակի հաջորդական հատվածների մեջ, ուստի ոչ մի  
հակասութեան տեղիք տալ չեն կարող: Այսպես, XIII երգի 439 տո-  
ղում կարգում ենք. «Եվ խորհուրդն այդ հավանելով, բաժանվեցին:  
Մինչ Աթենաս դիցուհին թռավ դեպի Լակեդեմոնն աստվածազան,  
դեպի Ոդիսի աղնիվ որդին»: Ոչ մի իմաստուն չի կարող ստուգապես  
պնդել, թե Աթենաս աստվածուհին առավոտվա ո՞ր ժամին է թողել  
Ոդիսևսին: Դա տեղի է ունեցել առավոտյան: Բայց առավոտ հաս-  
կացութեանը բավականաչափ տևական է և հնթակա անսահման  
տրոհումների: Ուստի «առավոտը», իբրև ժամանակի որոշ մեծու-  
թյուն, կարող է բաժանվել բազմաթիվ հատվածների: Կատարելա-  
պես անհայտ է, թե այդ հատվածներից որումն է Աթենաս աստ-  
վածուհին հեռացել Իթակեից: Ուստի այդ հատվածի Բոնիցի ֆիր-  
սացումը պետք է հերքվի, իբրև անհիմն առարկութեան:

«Ոդիսականի» XV երգի առաջին իսկ տողերից պարզ երևում  
է, որ Աթենաս աստվածուհին, դալով Լակեդեմոն, Տելեմաքին գրտ-

նում է անկողնու մեջ: Այստեղ նույնպես կատարելապես անորոշ է մնում, թե աստվածուհին առավոտովա՞ր պահին է հասել Լահի-դեմոն: Խոսք անդամ լինել շի կարող այդ երկու պահերի միջև եղած հակասության մասին: Ժամանակի այդ սահմանումների միջև հակասության բացակայությունը ապացուցված է (ճիշտ է, մի փոքր այլ կերպ) Ֆեդիի մեկնաբանություններում:

Շարունակելով հոմերագիտական քննադատական հայացքների հետադոտությունը, մենք պետք է միայն նշենք, որ Հոմերոսի անմահ ստեղծագործության մասնատողների գիտական մյուս փաստարկումներն ու պատճառաբանությունները, ըստ մեծի մասին, գրեթե հար ու նման են այն փաստարկումներին ու առարկություններին, որոնց նմուշների քննությանը մենք զբաղվեցինք վերևում:

\* \* \*

Հոմերոսի ստեղծագործության ու նրա պոետիկայի միասնության դեմ առաջացած առարկությունները հաղարների են հասնում. դ՛ Օբինյակից և, մանավանդ, Վոլֆից հետո, XIX դարի ընթացքում և XX դարի առաջին կեսին գրանք ծնվում ու բազմանում էին, սունկերի պես:

Հոմերագիտության մեջ, մեծ էպոպեան անդամահատելու տեսակետներից ու տեսություններից բացի, ստեղծվել են բազմաթիվ մասնավոր գիտական գրույթներ, որոնց մեծ մասում, մեր կարծիքով, սխալ գիրքերից են քննադատվում կամ մեկնաբանվում Հոմերոսի պոեմների առանձին մասերը: Այդ գրույթներից մի քանիսը մենք արդեն քննեցինք, իսկ մնացածների՝ ամենաէական հարցերին վերաբերող մասի քննադատական զնահատականը մենք կտանք հաջորդ էջերում: Դա, հուսով ենք, կնպաստի պոեմների ճիշտ ըմբռնմանը:

«Իլիականն» ու «Ոդիսականը» որոշ հոմերագետներ դիտում են ոչ թե գրանց հեղինակի աշխարհայացքի, զեղարվեստական-էսթետիկական ճաշակի, հայացքների ու մտածողության տեսակետից, նրա գարաշրջանի հասարակական-հոգեբանական պայմանների ասպեկտով, այլ միմիայն իրենց անհատական նկատառումների ու տեսակետների, ժամանակակից գիտության և ճաշակների ու մասշտաբների գիրքերից:

Հոմերոսի սխալմը և նրա բանաստեղծական ստեղծագործությունը կարող են դիտվել և փաստորեն դիտվել ու հետազոտվել են տարբեր ասպեկտներով: Հոմերոսն ու նրա ստեղծագործությունը ընդարձակ մի աշխարհ է, երևույթների անհատնում հարըս-

տուժյամբ: Բնական է, որ երևույթների այդ ընդարձակ աշխարհը անցյալում կապված է եղել և շարունակում է կապված մնալ գիտա-հետազոտական ու փիլիսոփայական մտքի հակադասական ու անպարագիր շարժման հետ: Ուստի ստորև շարադրվող բննադատական գիտողությունները ամենևին հավանություն չունեն ընդգրկելու համերգիրական մտքի բոլոր ուղղւեյությունները: Ընդհակառակը, մեր խնդիրը խիստ սահմանափակված է համեստ շրջանակների մեջ, — ուրվագծել Հոմերոսի նիհիլիստական հետազոտողների ընդհանուր բնութագիրը:

Հոմերագետների մեծ մասը, վերլուծելով Հոմերոսի կյանքն ու նրա ստեղծագործությունը, բնկնում են մանրութների հետևից, ծաւերի հետևում շտեմելով անաաւր Երանք իրենց ամբողջ ջանքերն ու միայր կենարոնացնում են ինչ-որ երևութական հակասություններ որսալու վրա: Ավելին, նրանց աշխատությունների լուրջ բնութայնը ցույց է աալիս, որ հոմերագետներից շատերը հոմերոսյան պոեմների հետազոտությանը ձեռնամուխ են եղել կանխակարծ կերպով, *culpa fide* գրանցում ինչ-որ պակասություններ, արատներ, կարծեցյալ հակասություններ գանելու միտումով: Դա հետազոտության օբյեկտի նկատմամբ սխալ մեթոդոլոգիական մոտեցում է:

...Ողիսեսի պատմելով, Մենիթորի կերպարանքն ընդունած Աթենասը Տելեմաքի հետ, հանդես գալով Պիլոսում, հանդիպում է մարդկանց մի մեծ ժողովի, որը, սակայն, ինչպես պարզվում է հետագա շարադրանքից, հարապատների մի փոքր խումբ է եղել: Եվ սա մեկնարանվում է իբրև հակասություն: «Ելիականի» ալլալներով, արայացիները արովական ծովափին մերթ պատսպարվում են պաշտպանողական կառույցներում (փոսերով ու պարիսպ պատվարով), մերթ էլ իրենց գործի մեջ մտանում են գրանց պոյություն մասին: Սա էլ է համարվում հակասություն: Ըստ «Ելիականի» Գիոմեղեսը, Աթենասի ներշնչմամբ, վիրավորում է Ակրոզիս աստվածուհուն և Արես աստծուն, բայց մի ալլ անգամ հայտարարվում է, թև աստվածների դեմ նա հրածարվում է կովել: Սա էլ է համարվում հակասություն: Ոմն՝ Պերիմեղի սրգի Աքեղիոս մի ուրիշ անգամ կոչվել է Իփիտոսի սրգի: Ըստ «Ելիականի», Գիոմեղեսը մըրցումներում հանդես է գալիս էնիասից վերջված ձերով, մինչդեռ ալգտեղ չի հիշատակվում Քրակիայի թաղավորից խլված ձերի մասին: Եվ սա էլ հոմերագետ Զ. Մադաֆֆին համարում է հակասություն:

Հոմերագեաներին հատուկ են ամբողջի և նրա մասերի ճիշտ հարաբերակցութեան ըմբռնման սխալ հայացքները: Եթե ուզում ես ճիշտ գնահատական տան առարկաներին, ապա անհրաժեշտ է դիտանալ այդ հարաբերակցութեան նշանակութիւնն ու էութիւնը: Զանազան ռեալ ու արատրակտ-տրամաբանական կոնցիպցիաներում այդ հարաբերակցութիւնը տարբեր կարող է լինել: Մասերից մեկը, ֆունկցիոնալ առումով ու ըստ էութեան, կապված լինելով ամբողջի հետ, այնուամենայնիվ, կարող է ունենալ ինքնուրույն նշանակութիւն, կարող է և շունենալ:

Այդպէս նաև պոեզիայում ու գեղարվեստական արձակում:— Որևէ բարդ բանաստեղծական կոնցիպցիայի կամ գեղարվեստական երկի առանձին մասերը, ամբողջի հետ բնդհանուր՝ ֆունկցիոնալ կախում ունենալուց բացի, կարող են օժտված լինել նաև միանգամայն ինքնուրույն նշանակութեամբ: Բայրոնի «Չայլդ Լարոյ» պոեմի ամեն մի երգը, ստեղծագործական առումով, գաղափարական ուղղվածութեամբ և իր ծագման հանգամանքներով,— ունի միանգամայն ինքնուրույն գեղարվեստական-պատմական ու հասարակական-հոգեբանական նշանակութիւն:

Ենթադրելով որ «Իլիականի» բնդհանուր սխտեմում IX («Գեսպանութիւն») և X («Դոլոնական») երգերը ինչ-որ էպիկա-պատմողական ինքնագո ու ինքնուրույն պատմվածքներ են, գիտնականներն այստեղից եզրակացրել են, թե իբր այդ մասերը, ոչ մի անմիջական առնչութիւն չունեն բնդհանուր կոնցիպցիայի հետ: Դա, սակայն, ակնհեր մոլորութիւն է: «Դոլոնականը» ֆունկցիոնալ առումով ու տրամաբանորեն կապված է պոեմի բնդհանուր կոնցիպցիայի հետ. այսպէս.— Աքիլլեսի ցասումը և նրա գործողութիւնները ռազմական իրադրութեան արգասիք են, իսկ հետախուզութիւնը՝— պատերազմի լրացուցիչ ֆունկցիաներից մեկը: Ինչ է «Դոլոնականը», եթե ոչ պատերազմական իրադրութեան մեջ արքայցիների ռեալիստորեն նկարագրված քննախուզութեան արդունքների գեղարվեստական մարմնացումը: Իսկ «Գեսպանութեան» կապը Աքիլլեսի գործողութիւնների հետ ինքնին ակնհեր է և ապացուցյունների կարիք չունի: Ընդամենը՝ այդ մասերից յուրաքանչյուրը, շնորհիվ իր գեղարվեստական մշակման ուրույն բնույթին, իր գաղափարական հատուկ նպատակադրման, իհարկե, ինքնուրույն է, բայց դա դեռ չի նշանակում, թե դրանք ծագել են գեներտիկորեն մեկուսացված միջավայրում:

Հոմերագեաները «գրոհ» ձեռնարկելով Հոմերոսի գույցազներ-

դուքյան միասնակաճուրջան դեմ, ցաւոք սրտի, զուրկ են այն էա-  
կանապես կարեոր կովանից, որ պետք է դառնա այգորինակ ձեռ-  
նարկման հաշտութեան գրաւականը: Կասկածից վեր է, որ կյանքի  
ու բնութեան երեւոյթներն, այդ թվում նաև հասարակական-պատմա-  
կան ու զրական երեւոյթներն, ճիշտ բնկալման համար անհրաժեշտ  
են գիտա-տեսական նախադրեալներ ու տեսական ճկուն միտք: Իսկ  
երբ հետազոտութեան առարկա է դառնում արվեստը, գեղարվեստա-  
կան ստեղծագործութիւնը, ապա տեսական լուսարանումից բացի  
խիստ անհրաժեշտ է նաև խնդրի պրակտիկ խմացութիւնը: Ինչո՞ւ  
Որովհետև լինում են դեպքեր, երբ պրակտիկ գիտակցութիւնը,  
փորձը, հոտառութիւնը և ճաշակը կարող են շատ ավելի խոր և  
ուժեղ թափանցել աշխարհի ու կյանքի երեւոյթներն մեջ, քան տե-  
սական միտքը: Գրանով էլ բացատրվում է այն խիստ կարեոր երե-  
վութիւնը, որ, ասենք, Պուշկինը զարմանալի նրբին ու խորաթա-  
փանց կերպով էր բմբռնում այն բարդ պրոբլեմները, որոնք, երբեմն,  
անբննիկ էին թվում տեսարաններին. նույնը կարելի է ասել Գլո-  
քի մասին: Ռուս հանճարեղ քննադատ Բելինսկին արվեստի և  
զրականութեան հարցերը զարմանալի շրջահայեցողութեամբ ու խորն  
էր բմբռնում ո՞չ միայն շնորհիվ իր գիտա-փիլիսոփայական բազ-  
մակողմանի պատրաստականութեան, այլև, զխաւորապես, այն  
պատճառով, որ օժտված էր պրակտիկ բանականութեան վիթխարի  
ուժով, էսթետիկայի հանճարեղ նրբազգացողութեամբ և անգերազան-  
ցելի նուրբ ճաշակով: Արիստոտելի հռչակվոր «Պոետիկան», որ  
իր հրատապ ու հեղինակավոր նշանակութիւնը զրականութեան  
հարցերում պահպանել է ցայսօր, մի բան, որ կարելի է հաստատել  
նրա հիմնական սկզբունքների հողերանական վերլուծութեան միջո-  
ցով, խարսխվում է ոչ այնքան տեսական գիտելիքներն, որքան  
պրակտիկ բանականութեան ու ներթափանց նրբազգացողութեան  
տվյալներն լրա: Այս բնդհանրացումը առանձնակի նշանակութիւն  
է ստանում այն բացառիկ դեպքերում, երբ փիլիսոփայական ու տե-  
սական հանճարեղ մտքին միանում է ունիվերսալ պրակտիկ բա-  
նականութիւնը:

Հումերոսյան դուրեպաներգութեան քննադատները կլնում են ոչ  
թիւ Հոմերոսի պոետիկ ստեղծագործութեան պատմական նախադր-  
եալներից և նրա աշխարհայացքից, որ անբակտիլորեն կապված  
է հղի դարաշրջանի հասարակական բովանդակութեան հետ, այլ  
սեփական հայացքներից ու ճաշակից, զրականութեան ժամանա-  
կակից բմբռնումներից, գեղարվեստական-պոետիկ ստեղծագործու-

Յան արդի սկզբունքներից, — և սա, անկասկած, հոմերոսյան պոետիկայի քննադատության առաջին անհանդուրժելի ու, մեթոդաբանական տեսակետից, արատալուր կողմն է: Գյոթեն ճիշտ միտք է հայտնել, թե բանաստեղծին ու նրա ստեղծագործությանը իսկական ու անսխալ գնահատական տալու համար պետք է ելնել նրա աշխարհայացքի հիմնական էությունից, նրա ներշնչման աղբյուրից: Պոետական ստեղծագործությունը և նրա՝ «գեղարվեստական արտադրության» մեջ առարկայացած բանաստեղծական «ճարտարապետությունը» մշտական ու անփոփոխ մի ձև չի բուրդ գարաշրջանների համար: Ընդհակառակը, նա համապատասխան հասարակական-պատմական ֆորմացիայի իդեոլոգիական արտացոլման, անցողիկ մի արտահայտություն է: Ուստի բանաստեղծական նման «ճարտարապետության» զիտական ճիշտ գնահատականը տալու համար անհրաժեշտ է ելնել դարաշրջանի աշխարհայացքային նախադրյալներից և ոչ թե արդի պոետիկայի այս կամ այն սկզբունքներից ու կանոններից: Օրինակ, հոմերոսիաները խորհրդածում են այսպես. «Երգերի միևնույն խմբում կան նաև այնպիսիները, որոնց մենք կուզենայինք հանդիպել պոետի վախճանից առաջ, այսինքն նախքան Հեկտորի մահը. — դա — VI երգի հուշակալոր տեսարանն է — Անդրոմաքի և Հեկտորի հրաժեշտի տեսարանը, որտեղ դեռ հին աշխարհի մարդիկ նկատել են հարազատների զգացմունքի պատկերման արտասովոր կենսունակություն և մանկան հոգեբանության նրբին բացահայտում»\*:

Հար ու նման դատողությունները, որոնցով լի է հոմերոսյան պոետիկայի միասնության դեմ ուղղված քննադատությունը, մեր կարծիքով, ոչ այլ ինչ են, ի՞նչ ոչ ասարդուն փորձեր՝ ժամանակակից բնութագրերը պարտադրելու Հոմերոսին և նրա վաղնջական դարաշրջանին: Դա էլ հենց պետք է համարել քննադատվող մտավոր ուղղության բնահանուր մեթոդաբանական սխալը:

Հոմերոսյան դյուցազներգության միասնության հիմնական պրոբլեմի նկատմամբ հոմերոսիաների հետադրական գիրքերում արմատացած է տրամաբանական անուղղելի մի հակասություն: Հիմնական վեճը վերաբերում է բացառապես «կամ-կամ» հասկացությանը: Հոմերոսի դյուցազներգության մեկնարանությունը իրրև մեկ անհատական գիտակցությունից հղացած ամբողջական գործ, որ պատմականորեն սրբազործվել է մտքի հաղարամյա աշխատանքի պրոցեսում և ստացել նրա սանկցիան ահա այդ մեկնա-

\* Յե՛ս „История греческой литературы“, под редакцией Соболевского и др., АН СССР, 1946. стр. 121.

բանությանը հակառակ, XVIII դարում ծագել ու տարածվել է, և մինչև այժմ էլ շարունակում է իր գոյութիւնը այն մտայնութիւնը, թե Հոմերոսի պոեմները, իրենց ձևով ու բովանդակութեամբ, շլի-նելով բանաստեղծական մեկ ամբողջութիւն, հանդիսանում են ներքին կապից զուրկ, տարբեր ծագում ունեցող ցաք ու ցրիվ հատ-վածների ժողովածու, որոնցից յուրաքանչյուրը պատմա-գրական ու գեղարվեստական ուրույն արժեք ունի:

Մտքի այդ ուղղութեան պաշտպանների թվին մենք կարող ենք դասել Վոլֆին, Լախմանին (մանր երգերի որսորդին) և նրանց հետերդներին, որպիսիք են Մ. Հաուպտը, Գերմանը, Կյոխ-լին, Բոնիցը, Զանգելը, Լարոշը և ուրիշներ: Այդ խմբի մեջ պետք է դասել նաև, նախ, Հերդերին, որ հոմերոսյան դյուցազներգութեան ծագումը կապում էր ժողովրդական պոեզիայի ու ժողովրդական ստեղծագործութեան հետ, և, երկրորդ, այսպես կոչված հիմնական միջուկի տեսութեան բոլոր կողմնակիցներին՝ Զ. Գրոտին, Հենրիխ Դյունցերին, Լ. Ֆրիդլենդերին, Ա. Կիրխհոֆին, Վիլամովից-Մեկեն-գորֆին (թեև վերջինս մի շարք հարցերում հարում էր ունիտար տեսութեանը), Ռոդերին և շատ ուրիշների «Միջուկի տեսութեան» կողմ-նակիցներին մենք դասում ենք միասնութիւնը մխտող հոմերադեա-նների թվին այն պարզ պատճառով, որ փաստորին սրանք էլ են փոր-ձում մասնատել պոեմներից յուրաքանչյուրի միասնական օրգա-նիզմը: Այդ տեսութիւնը, ըստ էութեան, մենք դիտում ենք իբրև կոմպրոմիսային մի ուսմունք: Փոխանակ պարզ ու հակիրճ պա-տասխանելու այն հարցին, թե՞ միասնակա՞ն է արդեօք Հոմերոսի դյուցազներգութիւնը, — միասնական ստեղծագործութիւնից հղա-ցած օրգանի՞զմ է, թե՞ սոսկ տարբեր ծագում ունեցող պատմվածք-ների ժողովածու, — ահա այս պարզ ու մեկին հարցին տվյալ ուս-մունքի կողմնակիցները պատասխանում են. և՛ այո, և՛ ոչ, այսինքն իբր թե դյուցազներգութիւնը և՛ միասնական է, և՛ միասնական չէ: Նա միասնական է ըստ միջուկի, բայց միասնական չէ իր հետագա հավելվածներով:

Գիտնականների այս երկու խմբերը, գինված լինելով իրարա-մերժ համապատասխան փաստարկումներով, հակամարտում են երկու հակասութիւնների սահմանագծում: Ունիտարիստներն ու նոր-ունիտարիստները պնդում են, թե Հոմերոսի դյուցազներգու-թիւնը անտրոհելի մեկ միասնութիւն է թե՛ իր ծագմամբ, և թե՛ ձևով ու բովանդակութեամբ, հղացել է ստեղծագործական մի մեծ ինդիվիդուալ աղբյուրից: Մինչդեռ վերջիններիս հակառակորդները

(մանր պոեմների որսորդները, «միջուկի» տեսության կողմնակիցները և այլն), ժխտելով միասնությունը, պնդում են ճիշտ հակառակը: Այդ սահմանազոմում, սակայն, անխուսափելի է հակոտնյա ուժերից սրևէ մեկի տրամաբանական կտրծանումը: Այսպես, Հոմերոսի դուցազներգությունը կամ միասնությունն է, կամ միասնությունն չէ: Միաժամանակ նա չի կարող լինել և՛ միասնություն, և՛ ոչ-միասնություն, քանզի *tertium non datur*:

Այս հիմունքների տեսակետից՝ տվյալ ներհակ թեզերից մեկն ու մեկը պետք է ճանաչվի կեղծ և հերքվի: Բայց ո՞րը: Վերևում մենք սահմանել ենք բանաստեղծի պոեմներում արտացոլված մտածողության հոգեբանական-ստրուկտուրային միասնությունը, որին համապատասխանում են նրա տրամաբանական միասնությունը և լեզվական սիստեմի միասնությունը: Ուստի մեզ համար անվիճելի է, որ պարտություն պետք է կրի միասնությունը ժխտող նիհիլիստական տեսությունը:

Միջուկի տեսության վերաբերյալ մենք մեկ անգամ արդեն առիթ ունեցել ենք ասելու, թե որտեղի՞ց է նրան սպառնում մահացու վտանգը, կամ Սկիլլա-Քարիբտան: Իսկ այժմ հարկ է նշել նրան սպառնացող մի այլ վտանգ: «Միջուկի» տեսության կողմնակիցները պնդում են. պոեմներից չտրաքանչյուրի միջուկը անսասան է ու միասնական: Բայց այդ միասնությունը (=միջուկը) ժամանակի ընթացքում բարդացվել է զանազան ծագում ունեցող հավելվածներով ու շերտերով: Սակայն, եթե նկատի ունենանք, որ ինչպես այդ հավելվածներն, այնպես էլ բուն միջուկը խարսխվում են մտածողության նույն հոգեբանական ստրուկտուրայի ու լեզվական միասնական սիստեմի վրա, ապա անմիջապես հարց է ծագում. հնարավո՞ր է արդյոք, որ հետագայում գոյացած հավելվածները նույնական լինեին մտածողության հոգեբանական ստրուկտուրայի բուն միջուկի հետ և ձևավորվեին լեզվական իդենտիկ սիստեմով: Այդպիսի զուգադիպության հնարավորությունը բացառվում է տրամաբանորեն: Եթե ընդունենք, որ հետագայում այդպիսի հավելվածներ իրոք գոյացել են, ապա դրանք անհրաժեշտորեն պետք է ունենային մտածողության ու հոգեբանական այլ ստրուկտուրա և ձևավորված լինեին լեզվական մեկ այլ սիստեմի մեջ:

Բայց քանի որ այդ բանը չկա ու շենք նկատում է նշանակում է «հավելված» կոչեցյալները առհասարակ գոյություն չեն ունեցել:

Ողբերգական այս ճակատագրից, բարեբախտաբար, չի խուսափում նաև «մանր պոեմների» տեսությունը: Մի պահ ընդունենք,

որ Հոմերոսյան գլուցազներգութիւնը իրոք տարբեր ծագում ու գաղափարական տարբեր բովանդակութիւն ունեցող պոեմների ժողովածու է: Այդ դեպքում զանազան մանր պոեմների հիշյալ ժողովածուի մեջ պետք է իրենց արտահայտութիւնը գտնելին մտածողութեան ու լեզվական տարբեր սխառմանը: Մինչդեռ մենք տեսնում ենք ճիշտ հակառակը. երևակայական այդ մանր պոեմները խորըսովում են մտածողութեան ու լեզվական միասնական սխառմի վրա: Նշանակում է՝ ընդունած այս գրուելքը ևս ճիշտ չէ և իրակա-նութեանը չի համապատասխանում:

XVIII դարի երկրորդ կեսում ժողովրդական մասսաների հոգեբանութեան մեջ, իբրև գոյութիւն ունեցող սոցիալ-քաղաքական կարգերի անտիթեզ, ծագեց ու բուռն ծիրեր ավելց ժողովրդի, ժողովրդական հեղինակութեան, ժողովրդական կամքի ու ժողովրդական Ոգու պաշտամունքը: Այդ մասին արդեն խոսել ենք վերևում: Հիշյալ հոսանքի հատկանիշները հեշտութեամբ նշմարվում են Մոնտեսկյոյի՝—ֆրանսիական լուսավորիչների փայլուն պլեադայի գլխավոր ներկայացուցիչներից մեկի աշխարհայացքում: 1748 թվականին հրատարակված իր «Օրենքների ոգին» աշխատութեան մեջ նա գրում էր. «Մարդկային գործելակերպին ուղղութիւն են տալիս կլիման, կրօնը, օրենքները, կառավարութեան կարգադրութիւնները, անցյալի օրինակները, բարքերը, սովորույթները»: «Օրենքների ոգին» աշխատութեան հեղինակի ասելով, բոլոր այդ գործոնների փոխհարաբերութեամբ ստեղծվում է «ժողովրդի հավաքական ոգին»: Այսպիսով, ժողովրդի ոգու, ժողովրդի կամքի ստեղծագործական նշանակութեան գաղափարով են ներթափանցված Մոնտեսկյոյի հառարակական հայացքները: Ժողովրդական ոգու ստեղծագործական նշանակութեան վերաբերյալ նույն գաղափարը, բավականին ակնբախ, արտահայտել է Ջանբատիստ Վիկոն իր 1730 և 1744 թթ. հրատարակած «Նոր գիտութեան հիմունքները» աշխատութեան մեջ: Նա, ժխտելով Հոմերոսի ինդիվիդուալ գոյութեան փաստը, պնդում էր, իբր թէ Հոմերոսին անտիկ գլուցազնական պոեզիայի լավագույն ներկայացուցիչ համարում են այն պատճառով, որ նրա ստեղծած իդիլական կերպարները, որոնցում բնահանրացված ուժով արտահայտվել են հերոսական դարաշրջանի դժերը, ժողովրդի հավաքական ստեղծագործութիւնն են, որն իր արմատներով խորըսովում է երևակայութեան ամենազորեղ ուժերի վրա,— ուստի Հոմերոսն, իբրև բանաստեղծ, գոյութիւն է ունեցել սոսկ երևակայութեան մեջ:

Վոլֆի «Prolegomena ad Homerum» և Լախմանի «Betrach-  
Tungen ub Homers Ilias» աշխատությունների համեմատական  
վերլուծությունը մեզ բերում է հետևյալ հետևություններին. մտավոր  
այն շարժումը, որ մարդկային կուլտուրայի զարգացման ամբողջ  
բովանդակությունը բխեցնում է ժողովրդական հանճարից, և որի  
շարժման ֆարվատներում քայլել են և՛ Վոլֆը, և՛ Լախմանը, և՛ Հո-  
մերոսի մյուս բննադատները, սոսկ-ճանաչողական, տրամաբանա-  
կան մի երևույթ չլինելով հանդերձ, գերազանցապես էմպիրիկ հու-  
նով զարգացող և հասարակայնորեն պայմանավորված զաղափա-  
րական մի պրոցես է, որը գեներալիորեն կապված է եղել դարա-  
շրջանի հետ: Գաղափարական պրոցեսի այդ հասարակայնորեն  
զարգացող հոսանքում շատ ավելի դործուն գեր են խաղացել դա-  
բաշրջանի լուծույնները, աղղային պատվի ու զգացությունյան կրքերն  
ու զգացմունքները, երևակայությունը և այլն, քան տրամաբանական  
մտածողության և օբյեկտիվ հետազոտության սկզբունքները: Դա  
երևում է Վոլֆի ժամանակակից Հերդերի գործունեության տրվ-  
յալներին. սա նույնպես տարվել է ժողովրդական ոգու ունիվեր-  
սալ-ստեղծագործ նշանակության հովերով, ինչպես Վոլֆը և Լախ-  
մանը: Եվ եթե բանականությամբ օժտված մարդիկ Հերդերին հա-  
մարել են ամպերի մեջ ճախրող մի մարդ, որի պատկերացմամբ  
պոեմը, էպոսը ստեղծվել են հրաշքով, կամ՝ քնարը ձևաբին բռնած  
արվեստագետի ներշնչանքով, ապա այդ նույն մակդիրներով ան-  
վերապահորեն կարելի է բնութագրել նաև Վոլֆին, Լախմանին ու  
նրանց հետևորդներին, որոնք նույնպես դիտությունը անջատել են  
ոհալ իրականությունից և այն ուղղել դեպի անգրեկրկյա հեռուները:

Վերլուծելով Վոլֆի և Լախմանի հոմերագիտական դատողու-  
թյունները, մենք սուանց դժվարության կհամոզվենք, որ դրանք  
իրենց բովանդակությամբ լիի լիցուն են պրակտիկ բարոյականու-  
թյան զգացմունքով, ժողովրդական ամենաստեղծ Ոգու առջև խունկ  
ծխելու մտայնությամբ: Այս հանգամանքը պայմանավորված է  
նրանով, որ հոմերագետների բննադատության մեջ իր արտացոլումն  
է գտել ոչ թե տեսական միտքը, այլ էմպիրիկ ծագում ունեցող հա-  
սարակայնորեն պայմանավորված զաղափարական պրոցեսը: Ավի-  
լին, մտավոր այն շարժումը, որի արտահայտիչներն են եղել Վոլֆը  
և Լախմանը, ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Սավինիի՝ հիմնավորած այսպես  
կոչվող «Իրավունքի պատմական դպրոցի» հասարակ մի ճյուղա-  
վորումը: Այն ժամանակ, երբ այդ դպրոցի դոկտորինան ժողովրդ-  
րական մարի դանդաղ զարգացման արգասիք համարում էր իրա-

վունքը, լեզուն, բարքերը, հավատալիքները, պոեզիան, ապա Վոլֆր, Լախմանը, իրենց հետևորդներով հանդերձ, ժողովրդական Ոգու ստեղծագործության արդասիք համարում էին Հոմերոսի պոեզիան։ Ակներև է, որ այդ հոմերայականների ստեղծած սիստեմը իրավունքի պատմական դպրոցի ընդհանուր գոկարինայի միայն մեկ մասնավոր երևույթն է։ Եթև «իրավունքի պատմական դպրոցի» հիմնական դատողություններում Իրավունք կոչված տեսական սուբյեկտը փոխարինենք «Հոմերոսյան դյուցազներգություն» բառերով, ապա այդ դպրոցի ուսմունքի բոլոր փաստարկումները նման կլինեն Հոմերոսի դեմ ուղղված քննադատների, ամենից առաջ Վոլֆի ու Լախմանի, կոնցեպցիային։ Սավինիի դատողություններին հույժ նման են Լախմանի խորհրդածություններն այն մասին, որ հոմերոսյան պոեմները դոյացել են ժողովրդական ոչ-մեծ պոեմների մեխանիկական միացման միջոցով և որ, մասնավորապես, «Բլիականի» բովանդակության մեջ այս ճանապարհով մուծվել են 18 փոքրածավալ պոեմներ։ Բայց, ինչպես տեսանք վերևում, այդ ամբողջը կատարյալ մոլորություն է։

\* \* \*

Հոմերոսյան դյուցազներգության քննադատները, նշելով իրենց նկատած մի շարք հակասությունները, պնդում են, թե անհատական ստեղծագործություններում հակասություններ լինել շեն կարող։ Այս պնդումը թյուրիմացության արդյունք է։ Վերգրված «էնեականում» մի տեղ ասվում է, թե փայտյա ձին սոճից էր, մի այլ տեղ ընթերցողին ներկայանում է կաղնուց պատրաստած ձին։ Սերվանտեսի «Դոն Գիշտի» 23-րդ գլխից տեղեկանում ենք, թե Սանչոյի իշուկը գոգացել են, մինչդեռ այդ դեպքից անմիջապես հետո ասպետը սլանում է առաջ, իսկ նրան, իշուկի վրա բազմած, հետևում է նրա զրահակիրը։ Շեքսպիրյան «Ռիչարդ 3-րդում» հիշատակվում է Նիկոլո Մաքիավելլու դաժան սիստեմը, մինչդեռ դա անախրոնիզմ է.— Ռիչարդ 3-րդը, ծնված լինելով 1452 թվականին և մահացած 1484-ին, փաստորեն տեղեկություն ունենալ չէր կարող մի սիստեմի մասին, որի հեղինակ՝ Մաքիավելլին ծնվել է 1469 թվականին և մահացել 1527 թվականին, իսկ նրա աշխատությունները հրատարակվել են միայն 16-րդ դարում։ Մեծ բանաստեղծների ու արձակագիրների երկերում հղած նման հակասությունների շարանը կարելի էր անվերջ լրացնել նոր օրինակներով։ Այսպիսով, տեսնում ենք, որ անհատ-հեղինակի երկերում հակասու-

թյունների ու սխալների հնարավորութիւնը բացառւած չէ, հետեապես Հոմերոսի դրուցադներգութիւննում էական նշանակութիւն չունեցող ինչ-որ մանր հակասութիւնների գոյութեան փաստով հնարավոր չէ հերքել ո՛չ պոեմների պատկանելութիւնը ավյալ հեղինակին, և ո՛չ էլ դրանց բանաստեղծական օրգանիզմի գաղափարական ու գեղարվեստական միասնութիւնը: Ավելի կոնկրետ քննելով հոմերագետների նշած հակասութիւնները, մենք գտնում ենք.

1. «Իլիականի» հեղինակն իրոք սխալվել է, երբ Պաֆլագոնիայի թագավոր Պիլեմնին, նրա սպանվելուց հետո, վերստին կոլոզների շարքն է վերագարծրել:

2. Աքեղիոսին վերաբերող փաստը ոչ մի գեպքում հակասութիւն համարել չի կարելի, որովհետև Հոմերոսը միևնույն անունով հաճախ կոչում է տարբեր հերոսների, անձնավորութիւնների ու մարտիկների: Օրինակ, Քրոմիս անունն ունի և՛ Մեգեոնի որդին, միգրացիների առաջնորդը, և՛ Պերիամոսի որդին: Բացի այդ, սրանցից մեկը լիկիացի է, մյուսը՝ տրովացի:

3. Միամտութիւն է հակասութիւն համարել այն հանգամանքը, որ Հոմերոսի պատմվածքում աքայացիները մերթ պաշտպանվում են ամբողջութիւնների հետևում (պարիսպ ու խանդակ), մերթ էլ, կարծեք, մոռանում են դրանց գոյութիւնը: Ծննդով իր սեփական նկատառումներից ու գեղարվեստական սեփական ճաշակից ու կարծիքներից, Հոմերոսը միանգամայն օրինաչափօրէն կարող էր մի գեպքում նշել և, մասնավորապես, ընդգծել աքայացիների կողմից պաշտպանական դժից օգտվելու հանգամանքը, մի այլ անգամ միանգամայն ավելորդ համարել այդ մասին հատուկ հիշատակութիւն անելը:

4. Միամտութիւն է նաև հակասութիւն համարել Դիոմեդեսի հետ կապված իրադարձութիւնը: «Իլիականի» նման գեղարվեստական երկի պոետնեցիալ հնարավորութիւնների տեսակետից, Դիոմեդեսը կարող էր հարձակում գործել աստվածների վրա, — մանավանդ, երբ այդ հարձակումը ներշնչված էր Աթենաս աստվածուհու կողմից, ինչպես դա տեղի է ունեցել, օրինակ V երգում նկարագրված իրադարձութիւններում, — բայց մի այլ պարագայում նա, թերևս ձեռնպահ մնար այդպիսի քայլ կատարելուց: Տիդեոսի որդու վարքագծի հիմքում ընկած հողերանական տարբեր մղումներն են, բրնականարար, պայմանավորել նրա հակասական գործողութիւնները, և դա զալիս է հաստատելու այն պարզ ճշմարտութիւնը, որ այդ հերոսական կերպարը ընդունակ է այս կամ այն գեպքում իր

գործողութիւնն ուրույն եղանակն ընտրելու, նայած հանգամանքին ու իրադրութիւնը: Վարքադժի նման ճկունութիւնը հակասութիւն համարելը աններելի կարճատեսութիւն է:

5. Արիլլեսի նիզակի (XXI երգ) հետ կապված պատմութիւն մասին պետք է ասել հետեւյալը. երկի մեջ այդ բնույթի փաստերի առկայութիւնն ու կենտրոնացումը կամ անտեսումը, բխելով հեղինակի առանձնաշնորհ իրավունքից, պայմանավորված է նրա հոգու մեջ գործող շարժասիւնների բաղմագանութեամբ: Միանգամայն հնարավոր է, որ հեղինակը անհրաժեշտ է գտել Արիլլեսի նիզակը գետին նետել, բայց հարկ չի համարել, կամ պարզապէս մոռացել է հիշատակել, որ հերոսը վաշթկենապէս գետնից վերցրել ու դնել է նետել նիզակը: Ուստի մենք գտնում ենք, որ այդ փաստը իբրև հակասութիւն որակելը նույն արժեքն ունի, ինչ արժեք կունենար մեր «հակասական» դատողութիւնն այն մասին, թե Արարատ լճաւր անցյալ տարի ծածկված է եղել ձյունի ավիլի կապտավուն շերտով, քան այս տարի:

6. Տրամաբանութիւն տեսակետից ապշեցուցիչ դիտմանս է հանդիսանում է Բետերի այն «հուշք խմաստալից» հայտարարութիւնը, թե պոեմի զեղարվեստական կողմը կշահեր, եթե Արիլլեսը, հակառակ Աթենասի հորդորներին, մերկացներ սուրը Ադամնոմոնի դեմ, ինչպէս նաև մի քանի հոմերադասների այն տարօրինակ պրնցումները, թե և՛ II երգում՝ հիշատակվող «նավերի կատալոգը», և՛ III երգում նկարագրված «ստուգատեսը» ավելի ուժեղ կհնչէին Տրովական պատերազմի սկզբին, քան «Բլիականի» սխտեմում, որ վերաբրտադրում է պատերազմի տասներորդ տարվա անցքերը: Արդարև, զավեշտական չէ՞ միթե, երբ քննադատները բարոյական հորդորներ են կարգում Համերոսին, բացատրելով, թե նա ի՞նչպիսի պլանով պետք է բաշխեր կոմպոզիցիոն նյութը և ի՞նչպէս պիտ մշակեր այդ նյութի բանաստեղծական ճարտարապետութիւնը: Ներանք մոռանում են, որ Արիլլեսի կողմից սուրը չմերկացնելու փաստը հանդիսանում է իբրև աստվածուհի Աթենասի ազդեցութիւն տրամաբանական և մոտիվացիոն արտահայտութիւն և պոեմի հիմքում իբրև պոստուլատ զրված պատճառականութիւն զիցարանական բաղմաթիվ հետեւանքներից մեկը: Եթե Արիլլեսը վարվեր այնպէս, ինչպէս խմաստնարար խորհուրդ է տալիս Բետեն, ապա աստվածուհու (=ըստ հոմերոսյան աշխարհայացքի, — գերմարդկային, վերուստ կառավարող ուժի) միջամտութիւնը անխուսափելիորեն անհետեանք կմնար, իսկ դա անշուշտ կհակասեր Հոմերոսի վերաբ-

տադրած զիցարանական պատճառականությանը, և, այդպիսով, տրամաբանական ներքին անհազվահարկի մի հակասություն կըստեղծեր ամբողջ կոնցեպցիայի մեջ: Գիտնական Բևան, թերևս, ավելի լավ կաներ, եթե պարզապես առարկեր. «Այդ դեպքում թող ինքը Աթենասը չմիջամտեր այդ դործին»: Թեև այսօրինակ առարկությունը չափազանց պրիմիտիվ կհնչեր, բայց և վնասն էլ դրանից թիչ կլիներ: Աթենասը, իբրև զիցարանական պատճառականության մարմնացումներից մեկը, չմիջամտել չէր կարող, որովհետև այդ միջամտությունը ներկայացված է որպես ամբողջ կոնցեպցիայի կենսունակության տրամաբանական անհրաժեշտ պայմանը (= *Conditio sine gue non*): Եվ այսպես, հարցարժան գիտնականը չի հասկացել, որ բավական կլիներ պոսիթիվ կոնցեպցիայում տեղից շարժել թեկուզ մի աննշան Գար (ավյալ դեպքում սրի մերկացումը), որպեսզի բանաստեղծական ամբողջ շենքը երեքար ու կորցներ իր ամբուլթյունը:

Այնուհետև՝ Բևան մեծ բանաստեղծին բարոյական մի այլ խրատ է տալիս, որի գաղափարը նրա մեջ հղացել է Հոմերոսից 3000 տարի հետո:

Արդ, ինչպե՞ս պետք է վարվեր Աթիլեսը. մերկացնե՞ր սուրը, թե՛ չմերկացնիր: Այդ հարցի լուծման միակ դատավորն ինքը՝ Հոմերոսն է, և ուրիշ ոչ ոք: Եվ լուծել է նա պրոբլեմը հանճարեղ արվեստով, այնպես, ինչպես ներկայանում է մեզ «Իլիականի» էջերից:

7. Գեղարվեստական նպատակահարմարության տեսակետից, պոսիթիվ մասում ավելի ուժեղ կհնչեին «Նավերի կատալոգի» և պարսպապատի վրայից կատարվող ստուգատեսի նկարագրությունները: Մեզ թվում է, որ այդ հարցը նույնպես բանաստեղծական ճարտարասպետությանը, ուրեմն և հեղինակի իրավասությանը սոսկ վերաբերվող մի հարց է, և, իբրև այդպիսին, իր լուծումը պետք է ստանար միմիայն Հոմերոսի կողմից: Նա էլ հենց լուծել է այդ պրոբլեմը (լավ թե վատ—այլ հարց է) «Իլիականի» ասպեկտով: Բայց կարելի է հոմերագետներին հաճելի մի վերապահություն անել.— ընդունենք, թե ժամանակագրական առումով «Կատալոգն» ու «Ստուգատեսը» իրենց իսկական տեղը կգտնեն, եթե տեղափոխվեն Տրոյական պատերազմի սկիզբը: Համաձայն ենք: Բայց դա նշանակո՞ւմ է արդյոք, որ այդ իրադարձությունների մասին այլևս արգելվում է խոսել պատերազմի տասներորդ տարում, կամ իրադարձությունների մի այլ փուլում: Ամենեկին ոչ: Արվեստի

աշխարհում արամարանական այգպիսի «քարացած հաջորդականութիւն» չի եղել ու չկա:

Հոմերոսյան պոեմները, ինչպէս և ամեն մի գրական երկ, օժտւում են հասարակական ֆունկցիայով: Գրողն իր երկերը ստեղծում է հասարակութեան, բնիկացողների համար: Այդ դեպքում, հարկավ, ինչպիսի պետք է վարվի հունական քրիստոնէական, երբ իր մեջ անդիմադրելի պահանջ է զգացել սերունդներին պատմել այն մասին, թե ինչպիսի և են արայացիներն իրենց նավերով հասել Տրովի պարիսպներին, կամ ինչպիսի է Արգիվացի Հեղինեն Պերիամոսին ծանոթացրել արայական դուրսագողների հետ: Այդ հարցի պատասխանը մեկ է. — բանաստեղծը, երգչին պոեզիայի հասարակական ֆունկցիան կատարած կլինի միայն այն դեպքում, եթե Արիլիսի ցամառն հետ կապված իրադարձութիւնների նկարագրութեանը անհրաժեշտաբար զուգորդի հիշատակութեամբ այն բանի, թե քանի՞ դուրսագողն և որքան՞ զորք եկան-հասան Տրովի պարիսպներին՝ Հեղինենին ազատելու նպատակով, և ապա՝ թե ինչպիսի այնուհետեւ աստվածակերպ Հեղինեն Պերիամոսին տեղեկացրեց արայական հերոսների մասին: Հոմերոսն, իհարկէ, չէր կարող, բարեբախտաբար, այն ժամանակ դեռ չծնված հոմերագետների առածներով զեկավարվել և ունկնդիրներին (այն «աուդիտորիային», որ, դարաշրջանի ոգուն համապատասխան, կիրառում էր բանավոր պոեզիայի հասարակական ֆունկցիան) ասել. «Իմ հարգարժան ունկնդիրներ, այժմ ես չեմ կարող ձեզ պատմել արայական նավերի, արայացոց զորքերի մասին, նաև չեմ ասի, թե ինչպիսի Հեղինեն Պերիամոսին ծանոթացրել է արայացոց մեծ դուրսագողների հետ: Չեմ կարող, որովհետեւ այդ բոլորը տեղի է ունեցել Տրովական պատերազմի նախնական շրջանում, և ոչ թե տասներորդ տարվա այն անցքերի ժամանակ, որոնց ես այժմ նվիրել եմ իրգերս»: Ակներե է, որ Հոմերոսն այդպիսի բան չէր կարող անել, թեև նման վարքագիծը համահնչյուն կլինի XVIII, XIX դարերի և XX դարի առաջին կեսի հոմերագետների նկրտումներին: Նա մերժել է նման, հին աշխարհի համար անվայել վարքագիծը, և, անսալով իր ժամանակի ոգուն ու պահանջներին, վերարտադրել է ոչ միայն պատերազմի տասներորդ տարվա անցքերի հետ կապված պատմութեանը, այլև մինչ այդ տեղի ունեցած իրադարձութեանները և պատմել Տրովի պարիսպներին մոտեցած նավերի, հակառակորդի զորաբանակի, «պարսպապատի վրայից կազմակերպված ստուգատեսի» մասին: Հետևապէս, հասարակական օբյեկտիվ պատճառականութեան բն-

բումով, Հոմերոսը իր բանաստեղծական ճարտարապետութեան մեջ պետք է մոռնա՞ր հինց այնպիսի տարրեր, ինչպիսիք են «Նավերի կատալոգը» և «Ստուգատեսը»:

Այս կապակցութեամբ տեղին է նշել էական մի հանգամանք, որին թեև անտեղյակ են փիլիսոփայոց հոմերագետները, բայց դա կարող է անկասելի փաստարկի ուժ ստանալ նրանց քննադատութեան դեմ: «Իլիականը» մի կոնցկայցիա է, սրբ ոչ միայն վերարտադրում է ներկայի իրագարծութեանները (= «Ներկա» ասելով, բնականաբար, պետք է հասկանալ այն ժամանակը, երբ տեղի են ունեցել արտվական պատերազմի տասներորդ տարվա իրագարծութեանները՝ որպէս պոեմի բանաստեղծական ուսումնասիրութեան առարկան), այլև, միաժամանակ, իր ոլորտի մեջ ընդգրկում է պատմական այնպիսի բազմաթիւ տարրեր (թեև առասպելական ծագում ունեցող), ինչպիսիք են, օրինակ, Պիլոսի սոկերերան «Նեսթորի (հմմտ. «Իլիական», I, 260—274), Պիրիթովի, Դրիվասի, Աքիլլեսի հին դայակ Ֆենիքսի (հմմտ. «Իլ.», X Երգ) Մելիագրի պատմութեանները և այլն: Հետաքրքիր է, թե ինչո՞ւ հոմերագետները բծախնդիր չեն պատմվածքի այս տարրերի նկատմամբ, որոնք նույնպես, ժամանակագրական տեսակետից, չեն հարմարվում «Իլիականում» վերարտադրված պատերազմի տասներորդ տարվա անցքերին: Եվ, այսպէս, հասարակական պատճառականութեանից բացի, «Իլիականի» բովանդակութեան մեջ պատմվածքի բազմաթիւ տարրերի ներկայութեանը լիովին արդարացում է պոեմի սյուժեի մեջ «Նավերի կատալոգի» և «Ստուգատեսի» ներմուծումը: Այդ հատվածները, սակայն, կտպված են նաև պոեմի ներքին, զաղափարական, ֆունկցիոնալ էութեան հետ, մի բան, որ երևում է հետևյալից. ի՞նչ է «Իլիականի» II երգում նկարագրված «Նավերի կատալոգը», եթե ոչ հրե-հեղեղի նման դեմ հանդիման գնացող երկու բանակների բանաստեղծական կոնկրետացված վերարտադրութեանը: Հարկավ, «Կատալոգը» իր բովանդակութեամբ մեզ ներկայանում է իբրև արքայական ու արտվական բանակների ներքին կառուցվածքի ու կազմի հինց այդպիսի մի կոնկրետացում: Հետևապէս այդ հատվածը տրամաբանորեն ու ֆունկցիոնալ առումով կապված է պոեմի ամբողջ օրգանիզմի հետ: Իսկ ի՞նչ է «պարսպապատի վրայից կազմակերպած ստուգատեսը»: Այդ հարցին ճիշտ պատասխանելու համար պետք է ելնել «Իլիականի» III երգում նկարագրված ուսուցիչ իրագրութեանից: Տեղի է ունենում Պարիսի և Մենելայովոսի բարդ պրոցեդուրայով շրջապատված մենամարտը, որ խաղաղ ճանա-

սարհով պետք է լուծիք Արդիւլացի Հեղինի պատճառով հաշուցված վեճը, — պատերազմական դործողություններն ընդհատել-չընդհատելու պրորբիւմը: Տարակույս չի կարող լինել, որ այդ մենամարտը կ' պատմական առումով, կ' սոսմի ճարտարապետութեան ընդհանուր կոնցեպցիայի տեսակետից, միասնական կառուցվածքի օրգանական անհրաժեշտ մասն է: Բայց ովքե՞ր էին այդ մենամարտի մասնակիցները: Սպարտացի թագավոր Մենելավոսը, Հեղինի նախկին օրինական ամուսինը, և Պարիսը — նրա այժմյան անօրինական ամուսինը: Ըստ Հոմերոսի կառուցվածքի, Մենելավոսը քաջական ամենափայլուն, ամենաականավոր, առարիւնի ու քաջագուն հերոսներից մեկն էր: Ավելին, նա «մեծ հերոս էր», որի պատիւը վերականգնելու համար էլ հենց զոյացել էր «կործանարար» պատերազմի բարդ մեխանիզմը: Իսկ  $\pi^*$  վ է Հեղինի անօրինական ամուսին Պարիսը: Դա երևում է Հեկտորի տված սպանիչ բնութագրութեանից («Իլիական», III, 39—57):

Եվ ահա հենց Պարիսն էր, այն աննախանձ կերպարի տերը, որ մենամարտի մեջ իր ուժերը պետք է շափեր անբասիր, հեշտական դարաշրջանին արժանի «մեծն» անունը կրող և «Արեսի սիրելին» մակդիրին արժանացած այնպիսի հերոսի հետ, ինչպիսին էր Մենելավոսը: Հարկ չէ՞ր արդոյք, որ բանաստեղծը երկու հակադիր դիմապատկերների հոգեբանական այդպիսի համադրութեան կատարեր նաև Հեղինի գիտակցութեան մեջ, մի կին, որ առանց որևէ հիմքի, թեթևամտորեն լքել էր փայլուն հերոս մեծն Մենելավոսին, ստնահարել նրա պատիւը և անձնատուր եղել երկշտ ու անպատկառ Պարիսին: Հոմերոսը մեծ հոգեբան ու ռեալիստ չէր լինի, եթե Հեղինի գիտակցութեան մեջ այդպիսի հոգեբանական-էթիկով համադրում չկատարեր և, այդպիսով, նրա մեջ չհարուցեր ինքնալեւրածութեան, բարոյական բաղադրաման հզար մի պրոցես: Կերպարների գեղարվեստական-հոգեբանական կատարչւյ պատկերման տեսակետից՝ այդպիսի դուզողութեամբ ինքնին հասկանալի մի պահանջ ու անհրաժեշտութեան է եղել, մանավանդ մենամարտի նկարագրութեան մեջ:

Մենամարտից հետո Հեղինի հոգեկան աշխարհում ծնունդ է առնում ինքնավերլուծութեան և համեմատական արժեքավորման պրոցեսը, որ լիովին համապատասխանում է Հոմերոսի գաղափարական ու գեղարվեստական նպատակադրմանը. «Հեղինեն... սուկաց սաստիկ և, դառնալով, ստտվածուհուն, այսպես խոսեց. «Ո՛հ, անողո՞ք, նորի՞ց ես դու ցանկանում ինձ հրապուրել; գուցե ուզում

ևս ավելի հեռուն ձգել, այժմ էլ տանել Փոյուզիայի կամ գեղեցիկ Մեռնիայի մի այլ քաղաք, դուրս արդեն խո՞սք ևս ավել քեզ սիրելի ինչ-որ մարդու: Մենամարտում արդեն հաղթեց Մենեկավոսն Ալեքսանդրին և ուզում է հիմա կրկին իր տուն տանել անարգվածիս... կովի՞ց եկար.— լավ չէ՞ր լինի, թշվառակա՞ն, անդ մեռնելիք պարտված ձեռքովն այն մեծ քաջի, որ ամուսինն էր իմ նախկին»): («Իլիական», III հրդ, 399—404, 428—430):

Ափրոդիտին և Պարիսին ուղղված այս մտքերը հղացել ու հասունացել են ոչ թե ինչ-որ դատարկ տարածության մեջ, այլ Արգիվացի Հեղինեի հոգու խորքում: Դրանից մենք բխցնում ենք հետևյալ հետևությունները. 1. Այդ մտքերը Հեղինեի հոգու խորքում հղացել են մենամարտի անմիջական ազդեցության տակ. 2. Դրանք մենք բնկալում ենք իբրև հոգեկան վերլուծություն. 3. Նման հոգևվերլուծության շնորհիվ Հեղինեն բմբռնում է, որ ինքը Մենեկավոսին դավաճանել է Ափրոդիտի նենգ ու խարդախ հորդորների ազդեցության տակ և, դրժելով ամուսնական հավատարմությունը, անարգվել է. 4. Այնուհետև, Հեղինեն խոստովանում է, որ ինքը թեև դաշմակցեցնող մի անարժան կին է, այնուամենայնիվ, իր օրինական ամուսին Մենեկավոսը պատրաստ է տուն վերադարձնելու իրեն և 5. Իր օրինական ամուսին Մենեկավոսի համեմատությամբ, Պարիսը անարգ, մահվան արժանի վախկոտ ու անպիտան մի մարդ է: Հետևապես, մենամարտի տեսարանի ստուգատեսը կազմակերպելու պահանջը, ինչպիս նաև մենամարտի վախճանը Հեղինեի հոգում անհրաժեշտաբար պետք է հարուցեին ինքնավերլուծություն, մի բան, որ հնարավորություն պետք է տար նրան կշեռքի երկու նրժարների վրա դնելու Մենեկավոսի ու Պարիսի արժանիքները: Այս ամբողջը բխում է Հոմերական կառուցվածքի գեղարվեստական կոնցկացիայի բուն ոգուց:

Արդարև, մենամարտը սկսվելուց անմիջապես առաջ Հեղինեին է ներկայանում Իռիս աստվածուհին՝ Լավոդիկի կերպարանքով, և դիմում նրան հետևյալ խոսքերով. «Ո՞վ սիրելիդ հավերժահարզ, դո՛ւրս եկ և տե՛ս հրաշքը մեծ պղնձադեն քայացոց և ձիամարդ արովացոց մեջ... Բայց կանգնած են մունջ ու լուիկ, դադարել է մարտը ահեղ, ցած են դրել զենք ու զրահ, նիզակները գետին մեխել: Եվ քեզ համար Ալեքսանդրը ու Մենեկավը մարտատենչ, բռնած հրկար տեղերն իրենց, դուրս են գալիս մենամարտի, և հաղթողը քեզ կանվանի իր սիրելի ամուսինը» («Իլիական», III, 130—131, 134—138):

Եվ դա՛ հանդիսացել է պոեմի զեղարվեստական նախադրյալներից բխող մի մարտահրավիր: Հեղինեն, որի սիրտը լցվել էր «Քաղցր մի կարոտով դեպ առաջին ամուսինն իր, հայրենիքն ու ծնողները... արտասովորով» բարձրանում է քաղաքի պարսպի վրա, և այստեղ, աշտարակի մոտ, հանդիպում Պերիամոսին ու տրուվացի այլ ծիրունիներին: Պերիամոսը պարսպապատի վրա էր բարձրացել մարտադաշտը դիտելու նպատակով, և դա պատերազմի իրադրությունից բխած մի անհրաժեշտություն էր: Հեղինեի ու Պերիամոսի հանդիպումը նույնպես պատահական չէր, այլ մենամարտի իրադրությունից բխած հոգևորական անհրաժեշտ մի նախապայման: Հանդիպման պահին Պերիամոսի մեջ, բնականաբար, պետք է հարուցվեին երկու կարգի հոգեկան պրոցեսներ. հայացք նետելով մարտադաշտի վրա և զննելով Հեղինեին, նա պետք է խորհրդածեր. Աբայացիք ու տրուվացիք «...այս կնոջ համար անվերջ աղետ ու ցավ են բաշում այսբան տարի»: Դրանից բացի, նա հանգամանորեն պետք է խորամուխ լիներ, պարզելու համար, թե ովքե՞ր են բազմաթիվ այն մարդկային ուրվականները, որ շարժվում են նրա աչքի առաջ, տրուվացոց ու արալացոց զորարանակներում: Եվ Պերիամոսի մեջ այդ մտքերը իրոք որ հղանում են: Հրաժարվելով հարսին հանցավոր ճանաչելու մտքից, Պերիամոսը պատերազմի ամբողջ պատասխանատվությունը գցում է աստվածների վրա. «Եկ, սիրասո՛ւն դու իմ զավակ, ինձ մո՛տ արի, նստի՛ր կողքիս, ու կուսնես դու այստեղից և՛ ամուսնուն քո երրեմնի, և՛ ազգակից շատ շատերի: Մեղավոր չես դու իմ առաջ. մեղապարտ են անմահները, որ զրգեցին արայացոց ելնել իմ դեմ դաժան կովի...»:

Եվ ծիրունին անհրաժեշտաբար իր հարս Հեղինեից պետք է հարցներ, թե ովքե՞ր են մարտադաշտում երեացող մարդիկ, անկախ այն բանից, թե արդյոք պատերազմի սկզբի օրից ճանաչե՞լ է քաջական հերոսներին, թե ոչ: Այդ հարցով նա պետք է դիմեր հենց իր հարս Հեղինեին, որովհետև նա իրենից ավելի քաջատեղյակ էր գործի հանգամանքներին: Այդպես էլ լինում է. «Ասա՛ անունն այն մեծ քաջի, կամ ո՞վ է սա՛՝ արալացոց առջև կանգնած հզոր ու մեծ» և այլն: Եվ Հեղինեն պատասխանում է հարցերին: Այսպիսով դժվար չէ կռահել, որ շարադրածն էլ հենց ներկայացնում է «պարսպի վրայից կազմակերպած ստուգատեսի» բովանդակությունը: Նշանակում է, որ մենք շինք կարող չբնգունել, որ և՛ «Նավերի կատալոգը» և «Ստուգատեսը» օրգանապես և ֆունկցիոնալ առումով կապված են «Իլիականի» կառուցվածքի հետ, կազմելով նրա քնդհանուր կոնցեպցիայի բաղադրամասերը:

6. Հումերագետները հակասութիւն են տեսնում այն բանում, որ Պոսիդոն, Արևս, Աթենաս և Հերա աստվածները մարտադաշտ են դուրս գալիս կառքերով, բայց հեռանում են շգիտես թի ինչպես, քանի որ կառքերի ու ձիերի մասին այլևս որևէ հիշատակութիւն չի լինում:

Փաստը ճիշտ է դիտուած: Այդ կարգի փաստերը, սակայն, չեն կարող մեկնարանլիլ իբրև հակասութիւն: Միանգամայն հնարավոր է, որ բանաստեղծի ուշադրութիւնից վրիպել է այդ փաստը կամ նա գիտակցաբար երկրորդ անգամ շի հիշատակել մարտակառքերի ու ձիերի մասին, համարելով դա ավելորդութիւն:

7. Շատ ավելի լուրջ պետք է համարել քննադատների նկատած հակասութիւնները XII երգի սկզբում, երբ աստվածներն ավերում են արայացիների պաշտպանական պարիսպը: Հումերոսը հիշատակում է այն գետերը, որոնց հոսանքը, աստվածների կամքով, շուտ պետք է տրվեր պարսպի կողմը, այն ավերելու նպատակով: «Հակասութիւնն» այն է, որ հիշյալ գետերը, տրուվական հարթավայրից բաժանված լինելով լեռնաշղթայով, ոչ մի կերպ չէին կարող հոսել դեպի պարիսպ: Այս առարկութիւնը լուրջ և հիմնավոր կարելի էր համարել, եթէ բխեր առարկաների ու բնության երևույթների հիմքում բնկած ռեալ, բնական պատճառակաճուրջունից, մինչդեռ պոեմում այդ փաստերը կապված են դերբնական, առասպելական ուժով օժտված աստվածների գործունեութիւն հետ: Ինքնին հասկանալի է, որ եթէ պոեմում վերարտադրված գործողութիւնները տեղի ունենային բնական-իրական պատճառականութիւն հանգամանքներում, սպա տրուվական հարթավայրից լեռնաշղթայով անջատված գետերը բնալ չէին կարող իրենց ջրերն ուղղել դեպի պարիսպ: Բայց այդ բանը կարող էր տեղի ունենալ (= ժողովրդի երեակայութիւն մեջ) բանաստեղծի հոգեբանական ասպեկտում, երբ գործողութիւն մեջ էր դրված առասպելական պատճառականութիւնը, կապված աստվածների հրաշագործութիւն հետ: «Իլիականում» քիչ չեն դեպքերը. երբ իրադարձութիւնները պայմանավորվում են դիցաբանական պատճառականութիւնով: XVIIII երգում Աթենասը հրաշքով կերպարիտում է Աքիլլեսին, երբ նա, բարձրանալով բլրի վրա, խուճապային նահանջի է մատնում տրուվացիներին: Մարտակառքի վրա նրստած Պոսիդոնը ճեղքում է ծովը: Հեփեստոսը իր համար պատրաստում է ավտոմատ-ադախիներ և այլն: Հունական ժողովրդական առածը, մեկնելով դիցաբանական պատճառականութիւնից, ասում է. «եթէ Զևսի կամքը լինի, նավերը կանցնեն ժայռերի վրայից»:

Այստեղից հետևում է, որ դիցարանական մեկնարանությունը ենթակա այս հանգամանքը ևս չի պարունակում ոչ մի հակասություն:



Վերևում մենք արդեն քննել ենք Հոմերոսի դյուցազներգության միասնական օրգանիզմը մասնատող տեսությունները: Այստեղ մենք լուի ցույց կտանք, թե ինչպիսի է աղճատվում դյուցազներգությունը հոմերագետ-հերձողների ձեռքին (օրինակները քաղել ենք «Իլիականից»):

1. Պոեմի կենդանի մարմնից կտրած XXIII և XIV հերգերը համարվել են հետագայում կատարված ընդմիջարկություններ. 2. Հոմերագետներից շատերի կարծիքով II—VIII հերգերը հետագա դարաշրջաններում կատարված հավելումներ են. 3. X հերգը, «Դոլոնականը», որ համարվել է Պիլիաստրոսի ժամանակի ընդմիջարկություն, դուրս է նետվել պոեմի կազմից, 4. XII հերգը, իբր մուծված է այն ժամանակ, երբ VIII, X, XIII և XV հերգերը դեռ գոյություն չեն ունեցել. 5. XVII և XVIII հերգերի նախնական քուվանդակությունը (Պատրոկլոսի մարմնի շուրջ ճակատամարտի հանգամանալից նրկարագրությունը) իբրև թե տարածվել ու լրացվել է հետագա բանաստեղծների կողմից:

Անողորք մասնատման ենթարկելով պոեմի օրգանիզմը, հոմերագետների վիրաբուժական դանակը, համենայն դեպս, ունեցել է իր շարժառիթները: Բացատրությունն այս է. 1. III, IV, V, VI հերգերը վերարտադրում են «Աքիլլեսի ցասումը» հինավուրց պոեմի ծավալուն շարունակությունը: Ավելի ուշ ժամանակների մի բանաստեղծ, կատարելով այդ լրացումները, իբրև լև հնապսղել է երկու նպատակ. առաջին, ցանկացել է արայական բանակից բացակայող Աքիլլեսին փոխարինել քաջարի Դիոմեդեսով. երկրորդ, տրուվացիների ընտանեկան կենցաղի բանաստեղծական նկարագիրը ներկայացնել այնպես, ինչպես դա վերարտադրված է «Պարիսը և Հեղինեն ննջարանում», «Հեկտորի հրաժեշտը Անդրոմաքին» հատվածներում և այլն: 2. II—VIII հերգերի սյուժեները, պատմականորեն ու տրամարանորեն կապված չլինելով «Աքիլլեսի ցասումը» պոեմի հիմնական թեմատիկայի հետ, տրուվական պատերազմի նկարագրությունը տալիս են ընդհանուր գծերով, շանդրադառնալով Աքիլլեսի և Ագամեմնոնի վիճի հետևանքներին: Դրանից դատ, այդ հերգերում ավելի շատ նկարագրվում է արայացիների հաղթանակը, քան պարտությունը, մի բան, որ հակասում է Քեդիսին տված Ձևսի

խոստումին: Մինչդեռ, Զեախ նախասահմանումներին համապատասխանող քաջակամ բանակի պարտությունները սկսվում են IX երգից: Հեռեակա I երգի (գծտության, վեճի և ժանտախտի նկարագրությունը) անմիջական շարունակությունը կազմում է IX երգը, իսկ II—VIII երգերը հետագայի ընդմիջարկություններ են. 3. IX երգում նկարագրված «Գեսպանությունը» ինքնուրույն պատմվածք է, որ մուծվել է հետագայում, որովհետև պոեմի ո՛չ XVI երգի բովանդակության մեջ և ո՛չ էլ մյուս մասերում որևէ հիշատակություն չկա այն մասին, թե Ագամեմնոնը փափագել է հաշտվել Աքիլլեսի հետ. 4. «Դյուսնականը» (X երգ), լինելով միանգամայն ինքնուրույն պատմվածք, ոչ մի տանջություն չունի պոեմի թեմատիկայի հետ և պարզապես մեխանիկորեն է կցված «Իլիականին» հետագայում և այլն: 5. Քննելով հոմերոսյան պոեմների գործողությունների զարգացման ու ծավալման հիմքում ընկած սկզբունքները, գրեթե բոլոր հոմերոսիկոսները, համերաշխ կերպով ընդունում են, որ այդ գործողությունները առաջ են գնում երկու պլանով. ա) Օլիմպիական, այսինքն Օլիմպիական աստվածների նախասահմանումների և բ) երկրային, այն է՝ մարդկային պլանով:

Եթե ընդունելի լինի պոեմների հիմնական սկզբունքների այսօրինակ մեկնաբանությունը, ապա տրամաբանորեն կհանգենք այն եզրակացության, թե «Իլիականի» ու «Ոդիսականի» դադափարական-գեղարվեստական շենքը կառուցված է դուալիզմի սկզբունքով: Այս տեսակետը թեև բավականին տարածված է, սակայն մենք նման եզրակացությունը համարում ենք թյուրիմացության արդյունք: Հոմերոսի պոեմներին վերագրվող գուալիզմը հիմքից զուրկ է և, բացի այդ, հիմնովին նսեմացնում է մեծ կոթողների գաղափարական-բանաստեղծական արժեքը: Համարձակությամբ կարելի է հաստատել, որ քննության ենթակա հայացքի հիմքում ընկած է հոգեբանական պատրանք: Տեսնելով, որ աստվածները տրովական պատերազմի մասին որևէ վճիռ կայացնելուց առաջ խորհրդակցում են Օլիմպոսում, իսկ հերոսներն ու թագավորները նույն բանն անում են երկրի վրա,— գիտնականները, անձնատուր լինելով պատրանքին, եզրակացնում են, թե կա-չկա՝ պոեմների հիմքում դրված է երկու պլան՝ աստվածային ու մարդկային: Եթե նույնիսկ այդ թևը հերքող ոչ մի փաստական տվյալ կամ ապացույց չլիներ, այդ դեպքումն էլ, համենայն դեպս, a priori դա պետք է համարվեր արատավոր, որովհետև պոեմների կոնցեպցիայի հիմքում ընկած մոնիզմը ակընհայտ է: Զէ՞ որ դրանց ամբողջ կառուցվածքի մեջ ներթափանցում է ճակատագրի միասնական, համապարփակ ուժը, որի աննախըն-

թաց հեղեմոնիան են արտացոլում պոեմները սկզբից մինչև վերջ: Չէ՞ որ կառուցվածքի բոլոր իրադարձությունները ծագում ու ծավալվում են ճակատագրի նախասահմանումով, և ամեն ինչ գտնվում է նրա անողոր ուժի արքանների մեջ: Մոնիստական այդ սկզբունքը հետևողականորեն կիրառվել է ոչ միայն հոմերոսյան պոեմներում, այլև հետագա շրջանների հունական ամբողջ գրականության մեջ: Այդ ունիվերսալ մոնիզմի լույսի տակ երկու պլանի վերաբերյալ դատողությունները պետք է համարվեն իբրև արառուց թյուրիմացություն: Ապրիորի բերված մոնիզմից բացի՝ պոեմները փաստական հարուստ նյութ են պարունակում քննադատվող թեզը հիմնավորապես ժխտելու համար. ա) «Իլիականը» սկսվում է մոնիստական հայտնի սկզբունքի հռչակումով. «Ջևսի կամքով դա կատարվեց», որ նշանակում է, թե հետագա բոլոր իրադարձությունները ծավալվում են Ջևսի կամքով ու թելադրանքով. բ) Թեղիս աստվածուհու դիմումը Ջևսին, որ նա ռազմական գործողությունները ծավալի տրոլացիիների օգտին, հեռանկարային առումով, նույնպես հղացել է նույն մոնիզմից. գ) այդ կապակցությամբ Ջևսի ձևոնարկած միջոցները (աստվածուհի Երազի առաքելությունը Ագամեմնոնի մոտ, (II երգ) և արայական բանակի հարձակողական օպերացիաները պաշմանավորված են նույն մոնիզմի ուժով ու ներգործությամբ (Ջևսի կամքով). դ) իրադարձությունների դարգացման բոլոր հիմնական գործոններն ու հանդուցակետերը՝ Աքիլլեսի և Ագամեմնոնի դժտությունը, արայացիների սլարտությունը, Պատրոկլոսի ելույթը և նրա ողբերգական մահը, բառացիորեն ամեն ինչ ենթարկված է աստվածների կամքին և նախադժոմներին. ե) «Իլիականում» և «Ողիսականում» այս կարգի հարյուրավոր փաստեր կարելի է գտնել, բայց դրանք մի կողմ թողնենք և մեր ուշադրությունը բեռենք միայն մեկ, բացառիկ նշանակություն ունեցող, փաստի վրա. — արայացիները, առանց աստվածների համաձայնության և առանց նրանց հաստանլի ու պատշաճ ղոհաբերությունների, հիմնում են պաշտպանական կառույցներ՝ պարիսպ և խանդակ: Օլիմպոսում այս երևույթը գիտվում է իբրև աստվածների կամքի հանդուգն անստում. Ջևսը կարգադրում է կործանել պարիսպն ու խանդակը, որ դրանց հետքն անգամ չմնա (համտ. «Իլիական» XII երգ, 12—36):

Այս փաստն ունի հասարակական հոգեբանական բացառիկ նշանակություն: Դրանից բխում է մոնիստական այն սկզբունքը, որ երկրի վրա աստվածների կամքից անկախ ոչ մի բան չի կատար-

վում և չի էլ կարող կատարվել: Այս և մի շարք այլ փաստարկները, որոնք կարող են ներկայացվել ad libitum, բավ են, որպեսզի քրն-նագամովող դրույթը համարվի կատարելապես հերքված:

6. «Իլիականի» XXIII երգի սկզբում (65—98) նկարագրված է Աքիլլեսի երազը, որի ժամանակ նրան ներկայանում է Պատրոկլոսի հոգին և, բացատրելով, որ առանց թաղման արարողության նա զրկվում է Սթիքսի ափերին մերձենալու հնարավորութունից, պահանջում է, որ ծիսական այդ արարողություններն անմիջապես կատարվեն: Այս տեսարանը բուն վիճաբանութուն է հարուցել հոմերագետների շրջանում: Նրանք, մասնավորապես, ճգնել են բացատրել թե ինչ նպատակ է հետապնդել պոեմի հեղինակը, զուգորդելով անդրշիրիմյան կյանքի երկու ներհակ կոնցեպցիաներ.— հոմերական Հագեսի կոնցեպցիան, ըստ որի, մեռյալների հոգիները, վերածվելով անկենդան սովերների և կատարելապես կտրելով իրենց բոլոր կապերը երկրային կյանքի հետ, առհավիտ առանձնանում են ստորերկրյա աշխարհում, և այն պատկերացումների կոնցեպցիան, համաձայն որի մեռյալների հոգիները, շխզելով իրենց կապերը երկրային կյանքի հետ, շարունակում են ազդեցութուն գործել կենդանի մնացածների վրա և ապրում են գերեզմանի շրջակայքում: Այն փաստը, որ «Իլիականում» և «Ոդիսականում» իր արտացոլումն է դասի և՛ առաջին, և՛ երկրորդ կոնցեպցիան, մեր կարծիքով վկայում է, որ Հոմերոսի աշխարհայացքում գործել է և՛ առաջինը, և՛ երկրորդը: Բացի այդ, պաշտամունքի և կրոնական հավատալիքների հարցերում հնարավոր չէ կիրառել արամաբանական իրարամերժության սկզբունքը, որովհետև էմպիրիկ առումով իրար կողքի կարող են գոյակցել անդրշիրիմյան կյանքի տարամերժ և տարբեր ծագում ունեցող պատկերացումների սխառմաներ, ըստ որում դրանցից մեկը կարող է լինել ռուդիմենտար վերապրուկ, իսկ մյուսը՝ հասարակական նորագույն Ֆորմացիաների արգասիք: Այս կարգի փաստերը ճիշտ մեկնաբանելու համար անհրաժեշտ է հիմք ընդունել մեր բնութագրած սովորութային իրավունքի նորմավորումը, մասնավորապես, նկատի պետք է ունենալ իրավունքի էվոլյուցիան և նրա սանկցիաները մեռյալների նկատմամբ:

\* \* \*

Հոմերոսյան պոետիկայի այս կամ այն հարցը լուծելիս հետազոտողները երբեմն արտահայտում են այնպիսի կարծիքներ, որոնք գիտական ոչ մի արդարացում չունեն: «Տասներորդ երգը թեև

հարմար է նստած իր տեղում, բայց, անկասկած, երևան է եկել «Իլիականի» մյուս՝ ավելի մեծ մասից առաջ, կեղուն տալիս է այդ բանի բաղմամբիլ ապացույցներ» (Ռ. Ջերբ, ն. տ., էջ 141—142)։ Հեղինակը «բաղմամբիլ» ապացույցների թվին է դասում նախ այն, որ «Իլիականին» հատուկ վեհույունը X երգում իր տեղը զիջում է ցցածր ոճին ու ձևին» և ապա վկայակոչում է լեզվական ու պատմական մի քանի ավյալներ, օրինակ շրջագղեստի և զենեփի իմաստն արտահայտող մի շարք հասկացությունների շնորհանգիստում Հոմերոսի պոետիկայի որոշ մասերում։—«սաղավարտ առանց կատարի», «նիզակի, կամ նրա ստորին սուր ծայրի պղնձապատումը», «լայն ծածկոց»—և մի շարք բառեր, որոնք թեև սովորական են «Ողիսականում», բայց շնորհանգիստում «Իլիականում»։

Այս բոլոր դատողություններին անճշտությունը ավելի քան ակներև է։ «Իլիականի» համար բնորոշ վեհույունն հարցը և, մասնավաճնդ, X երգում այդ վեհույունն վերածումը ստորին ոճի աստիճանին, բացառապես սուբյեկտիվ բնկալման հարց է. սա մի փաստարկ է, որ չի կարող ճանաչվել իբրև գիտական ճիշտ, օբյեկտիվ չափանիշ հետադոտովոդ երևույթն բնկալելու և զնահատելու համար։ «Իլիականի» X երգում զրսեւրովոդ վեհույունն աստիճանը մեկին կարող է թվալ կատարյալ ու սքանչելի, իսկ մեկ ուրիշի վրա, որը մտածում է Ջերբի նման,—կարող է միանգամայն այլ տպավորություն գործել։ Ինչ վերաբերում է X երգում նկատվող լեզվաբանական օրիգինալ ձևերին ու անվանումներին, ապա այս հարցը լուծվում է շատ հասարակ կերպով, շկա և լինել չի կարող այնպիսի մի կանոն, որը բանաստեղծին պարտադրեր դուցյաղներգության բուլոր մասերում օգտագործել միևնույն լեզվական ձևերն ու ոճերը, միևնույն անունները, բառերն ու հասկացությունները։ Միանգամայն բնական է, երբ նա իր երկասիրության մի մասում գործածում է որոշ ինքնատիպ ձևեր ու արտահայտություններ, իսկ մյուս մասերում այդ բանը չի անում։ «Իլիականի» ու «Ողիսականի» լեզվի բնդհանուր բնույթը վկայում է, որ պոետները ծագել են հին աշխարհի վաղնջական ժամանակներում։ Հոմերոսի բարբառը—իոնական է, որին հանդիպում ենք V դարում (մ. թ. ա.), մինչդեռ ծագումով նրան ավելի մոտ, թեպետև նրանից, տարբեր աստիկյան բարբառը հունական գրականության մեջ հասավ իր կատարելությանը։ Հոմերոսի իոնական բարբառի և V դարի իոնական ու աստիկյան բարբառների միջև կան երկու կարգի տարբերություններ՝

ձևաբանական և շարահյուսական: Այդ տարբերության վերլուծությունը ցույց է առելիս, որ Հոմերոսի իոնական բարբառը պատկանում է լեզվի զարգացման ավելի հին աստիճանին և նա փոփոխության ենթարկվել է ոչ պակաս քան երկու կամ երեք հարյուրամյակի ընթացքում: Հին հունական լեզվի այդ առանձնահատկությունից հետևում է, որ Հոմերոսի պոեմները պետք է դասվեն ոչ ուշ քան 800—700 թթ. (մ. թ. ա.) ստեղծագործությունների շարքը: Հոմերոսի իոնական բարբառը, սակայն, երբեք չէր կարող միանգամայն կենդանի բարբառ լինել որևէ ժամանակի համար: Նրանում հանդիպում ենք ամենասովորական բառերի չափազանց շատ ձևվերի... Հոմերական բանաստեղծն օգտագործում էր իոնական մի բարբառ, որով խոսում էին իր ժամանակակիցները, բայց դրանից բացի նա օգտվում էր հին—իոնական բարբառի տարրերից, որ նրան հասել էր արաղիցիայով» (Ռ. Զիրբ, ն. տ., 156—157 էջեր):

Իոնական բարբառը, ինչպիսի այն բնութագրված է բերված հատվածում, իհարկե, չէր կարող ձևավորվել միայն երկու-երեք հարյուրամյակի ընթացքում: Լեզուն երբևր չի կարող այդպիսի արագությանը և կարճ ժամանակում զարգացման տարբեր փուլեր անցնել: Հին իոնական բարբառը կարող էր փոփոխության ենթարկվել մի շարք դարաշրջանների երկարատև պրոցեսում, հարյուրավոր սերունդների կյանքի ընթացքում, համենայն դեպս, ոչ պակաս, քան 500—600 տարում: Եթե դա այդպես է, ապա մենք ունենք ժամանակի մի վերընթաց դիժ Հերոդոտոսից մինչև հոմերական դարաշրջանի բարբառը,—500—600 տարի տևողությամբ մի ժամանակաշրջան. սա մի հանգամանք է, որ դալիս է ապացուցելու վերևում հիմնավորած այն մշտական մեծուքունների ճշմարտությունը, որոնց միջոցով մենք սահմանել ենք հոմերոսյան պոեմների հասակը: Անկախ դրանից, արդի լեզվագիտության լույսի տակ անհեթեթություն է պնդել, թե «Հոմերոսի իոնական բարբառը երբեք չէր կարող միանգամայն կենդանի բարբառ լինել որևէ ժամանակի համար»: Ամենից առաջ՝ անկարելի է պատկերացնել մի բարբառ, որ թեև գոյություն ունի, բայց զուրկ է կենսունակությունից, ֆունկցիոնալ գոյությունից, քանի որ բարբառի ծագման ու զարգացման փաստն իսկ «eo ipso» պարունակում է կենաց ու գոյության ֆունկցիան: Առանց այդպիսի օրգանական ֆունկցիայի ոչ մի լեզու, այդ թվում նաև բարբառ, չէր կարող գոյություն ունենալ, որովհետև գործունեության և գոյության ֆունկցիան, իբրև ինքնին

հասկանալի մի բան, պարունակվում է լեզվի և բարբառի ծագման ու զարգացման հենց փաստի մեջ, որպես նրա սուբստանցիոնալ հատկանիշը: Ընդամին՝ Հոմերոսի պոետիկայի տարրեր մասերում միևնույն բառի բազմապիսի ու բազմաթիվ քերականական ձևերը կարելի է և պետք է բացատրել սոսկ տարրեր զործոնների պատմական ազդեցությամբ, բայց դա չի կարող հիմք ծառայել նույն լեզվի կամ բարբառի կենսունակ ֆունկցիայի ժխտման համար: Եթե հոմերոսյան դյուցազներգությունը իրոք գրված է եղել հին հունական լեզվով, իսկ դա անառարկելի փաստ է, ապա այդ հանգամանքում «eo ipso» արտահայտվել է այդ բարբառի կենսական ֆունկցիայի նախադրյալը, — հակառակ դեպքում դյուցազներգությունը չէր ծնվի: Հոմերոսյան բնագրում կան այսպես կոչված «կեղծ արխաիզմներ» (հնէարանություններ): Հետազոտողները, քննության ենթարկելով դրանք, ստեղծում են ծայրահեղ խճուղված պորթլեմներ և դրանց լուծումը տալիս տարրեր դիրքերից: «Մի բանաստեղծ, որ գործածել է ավանդաբար իրեն հասած բաներ ու նախադասություններ, ինքն էլ կարող էր նոր ձևեր կազմել, դիմելով անալոգիայի: Այդպես վարվելով, նա չէր ենթարկվում կենդանի լեզվի վերահսկողությանը, մինչ վերջինիս կարգավորման համար դիտական լեզվաբանությունը այն հեռավոր ժամանակներում չի եղել: Իսկ անալոգիաները, որոնց բանաստեղծը դիմել է, հիմնվելով նույնանման հին ձևերի վրա, ավյալ դեպքում վատ խորհրդատուներ էին, քանի որ դրանք՝ նույնպես կարող էին սխալ լինել: Այդպես են առաջացել «կեղծ արխաիզմները» (Ռ. Ջերբ, ն. ա., էջ 158):

Հոմերոսագիտաներից ոմանք ճշմունք կին հիմնավորել իրենց այն պնդումները, թե «կեղծ արխաիզմներ» պարունակող հատվածները ծագել են հետագա դարաշրջանում, օրինակ, 450—400 թթ. (մ. թ. ա.) հետո, և որ հենց պոեմներն էլ իրենց լրիվ կազմով գոյացել են միայն V դարում (մ. թ. ա.):

«Կեղծ արխաիզմների» մասին հղած բոլոր այս կարգի մեկնաբանությունները սխալ են և, իբրև ազդպիսիք, պետք է մերժվեն: «Կեղծ արխաիզմները» լեզվի բնական զարգացման արգասիք են և էմպիրիկ առումով հատուկ են բոլոր լեզուներին: Լեզուները զարգացել են ոչ թե հետազոտողների պատրաստի բանաձևերի համաձայն, այլ այնպիսի հղանակով, որը չի բացառում սխալ ձևերի գոյացման և ընդհանուր սկզբունքներից շեղումներ կատարելու հնարավորությունը: Այս առումով միանգամայն բնական պետք է

համարվեն Հոմերոսի մոտ նկատվող այն «շեղումները», այն կեղծ արխաիզմները, որ արտացոլում են լեզվական էվոլյուցիայի էմպիրիկ անհավասարաչափությունը: Նման շեղումներ համեմատաբար ավելի մեծ չափերով և ավելի շուտ կարող էին առաջանալ հենց այն հեռավոր դարաշրջանում, երբ ստեղծվել են Հոմերոսի պոեմները, քան հետագայում, ասենք, V դարում (մ. թ. ա.): Այստեղից էլ հետևում է հոմերագետների վերը բերված բացատրությունների թուլությունը. իրենց ջլատող արվեստը և նրա հետևությունները հոմերագետները երբեմն հիմնավորում են, առաջ քաշելով այն տարբերությունները, որ նրանք «բացահայտում են» կերպարների բնութագրման եղանակների, ոճի և բանաստեղծական վարպետության մեջ: «Տրոլից վերագառնալու ճանապարհին և իր սեփական տանը թշնամիների դեմ մարտնչելու պահին Ողիսևսի վիճակը նրկարագրող բազմաթիվ ու բազմապիսի պատմությունները միշտ և շարունակ ուշադրությունը բեռում են մի կետի վրա,— դա հենց Ողիսևսի բնավորությունն է: Նրա արիությունն ու ողջախոհությունը շեն բնկնվում ո՛չ ծովային վտանգավոր ճանապարհորդությունների բնթացքում, ո՛չ էլ հսկաների և այլ գերբնական էակների դեմ տարվող պայքարի սարսափների մեջ: Ոչ մի բան չի կարող հալթահարել նրա հոգու մեջ հաստատված հայրենիքի կարոտը և կնոջ նկատմամբ սիրո հավատարմությունը— ո՛չ հաճույքների հեռանկարը, ո՛չ աստվածային գեղեցկության թովչանքը, ո՛չ իրեն փրկող աղջկա հրապույրը... Ողիսևսի բնավորությունը կարելի էր «Ողիսականում» ցույց տալ այնպես, ինչպես նրան բնութագրեցինք վերևում: Իրականում, սակայն, նա այդպիսին է միայն «Ողիսականի» առաջին մասում. մինչդեռ երկրորդ մասում այդ բնավորությունը, ինչ-որ զավեշտական չափազանցության հետևանքով, աղճատվում է, և հերոսի ողջախոհ ինքնազոհությունը գոհհուության ու ստորության աստիճանի է իջնում, երբ նա իր սեփական տանը, խորամանկություն բանեցնելով, հաղնում է մուրացիկի դիմակ... վերջապես, «Ողիսականում» պատմելիաձևի տոնը և բանաստեղծական արժանիքը դրսևորվում են այնպիսի բազմապիսի ձևերի մեջ, որոնց ի վիճակի չէ միօրինակ դարձնել նույնիսկ գերմանական թարգմանություն համահարթող ուժը: Բավական է «Ողիսևսը և Նավդիկեն» հատվածից անմիջապես հետո (VI երգ) կարդալ XX երգը, որտեղ նկարագրվում են ճակատագրական աղնղանետությունը նախորդած իրադարձությունները, որպեսզի համարձակորեն կարելի

լիներ պարզեատրել նրան, ով վճռականություն հանդես կբերեր միևնույն բանաստեղծին վերադրելու առաջին պատմվածքի պարզությունն ու պատկերավորությունը և երկրորդի խճուղված անհարիրությունը» (Բոնից, ն. տ., 30, 34 էջեր):

Նմանօրինակ դատողությունների հանդիպում ենք նաև Ռ. Զեբբի, Էլզբայր Կրուսզենների, Գրոտի, Ֆ. Զելինսկու և ուրիշների մոտ: Այդ կարգի դատողությունների սխալը բացահայտվում է առանց դժվարության: Ամենից առաջ հարց է ծագում. ինչո՞ւ է ապացուցվում բերված գնահատականների օբյեկտիվ նշանակությունը: Արդյոք կարելի՞ է պնդել, թե «Ողիսեսի բնավորության գծերի աչգպիսի արտաուց տարբերությունը (=անսասան ողջախոհությունը առաջին մասում և, բնդհակառակն, զավեշտի հասցված գոհակությունը՝ երկրորդ) հանրաճանաչ է: Օրինակ, Շիլլերը, Գյոթեն, Լիստինգը, Հեգելը և Բելինսկին նման գնահատականը անշուշտ սխալ կհամարեն: Մեզ համար միանգամայն պարզ է, որ վերոհիշյալ գնահատականները, զուրկ լինելով օբյեկտիվ նշանակությունից, արտահայտում են իր իսկ Բոնիցի և նմանների սուբյեկտիվ ըմբռնումը: Պոեմի սկզբից մինչև վերջ Ողիսեսի բնավորությունը բնավ չի դրսևորում գոհակության ու զավեշտի հասնող գծեր: Ողիսեսը իր բնավորությամբ ու գործելակերպով մինչև վերջ հետևողական է և լիովին աղեկվատ ու համապատասխան անվերջ զարգացող ու փոփոխվող իրադրություններին: Երկրորդ, այն պարզեք, որ Բոնիցը համարձակորեն խոստանում է նրան, «ով վճռականություն հանդես կբերեր միևնույն բանաստեղծին վերադրելու առաջին պատմվածքի պարզությունն ու պատկերավորությունը և երկրորդի խճուղված անհարիրությունը», անկասկած կարող էին ստանալ, տողերիս գրողից բացի, այնպիսի «համեստ» մտածողներ, ինչպիսիք են Շիլլերը, Գոգոլը, Բելինսկին և ուրիշներ, որովհետև նրանք ընդունում են, որ ամբողջ «Ողիսականը», իբրև անտրոհիկ միասնություն, պատկանում է միևնույն հեղինակին: Երրորդ, «Ողիսեսը և Նավզիկեն» հատվածի ու XX հրդի միջև նըշվող հակասությունն ու էական տարբերությունը պայմանավորված է այդ պատմվածքների հիմքում ընկած երկու տարբեր իրադրություններով: Սակայն եթե մի կողմ թողնենք այս նկատառումները և դիմենք աշխարհի ու կյանքի երևույթների ճանաչման մեջ դրսևորվող տարբերություններին, ապա ստիպված պետք է լինենք կրկնելու այն, ինչ արդեն շարադրված է վերևում: Փիլիսոփայական առումով աշխարհի ու կյանքի բոլոր երևույթները տարբեր են, և

իրական աշխարհում նույնական ոչ մի բան չկա: Ամեն ինչ տարբերվում է մյուսից, իսկ նույնականությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ տրամաբանական ու մաթեմատիկական արստրակցիա: Առավել ևս բրնական պետք է լինեն տարբերությունները միևնույն հեղինակի 15 հազար տողում շարագրված ծավալուն խոսքի մեջ: Չկա՞ն արդյոք ոճական ու բանաստեղծական տարբերություններ Գանթերի «Աստվածային կատակերգություն»՝ Դոսիքի և Դրախտի միջև: Չե՞նք տեսնո՞ւմ, արդյոք, տարբերություններ Ֆաուստի բնավորության և գեղարվեստական նկարագրի մեջ՝ երկի առաջին և երկրորդ մասերում: Արդյոք տարբերություններ չկա՞ն Գոդոլի, «Մեռյալ հողինների» առաջին և երկրորդ մասերի միջև: Այդ տարբերություններն այնքան ակնհայտ են, որ ոչ ոք չի համարձակվի դրանք ժխտել: Այնուամենայնիվ, անհեթեթություն կլիներ պնդել, թե «Ֆաուստի» տարբեր մասերը պատկանում են տարբեր հեղինակների, թե «Դրեժոխքն ու Դրախտը» ստեղծել են երկու տարբեր հեղինակներ: Ճիշտ այդպիսի անհեթեթություն կլիներ, եթե մենք «Մեռյալ հողինների» ամեն մի մասը վերագրեինք տարբեր հեղինակների: Այդ նույն reductio ad absurdum սկզբունքն է զրսերովում նաև համերազմների փորձերում, երբ նրանք Հոմերոսի մասնատման «պատմությունը» խարսխում են պոեմներում այլևայլ կարգի տարբերություններ որոնելու հրերուն հողի վրա:

«ԻՒՍԿԱՆԻ» ԵՎ «ՈՂԻՍԱԿԱՆԻ» ՍԵՍՂ ՀԱՄԵՄԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ԵՎ ՀՈՄԵՐԱԳԵՏՆԵՐԻ ՄՅՈՒՍ «ՄԵՂՔԵՐԻ» ՄԱՍԻՆ

Ելնելով հոմերոսյան պոեզիայի կոմպոզիցիային տրված սահմանումից, մենք հիմնավորեցինք այն դրույթը, որ «Իլիականն» ու «Ոդիսականը» ոչ միայն միևնույն հեղինակի միասնական ստեղծագործությունն են, այլև, հանդիսանալով ինքնուրույն երկեր, կազմում են արամարանական մեկ ամբողջություն, բանաստեղծական մեկ կոնցեպցիա: Մինչդեռ հոմերագետ-մասնատույները սակավ ճիշտ և ջանք չեն թափել դործի պցիլու այն ջրաղացը, որը ձգտում է շարժել, փշուր-փշուր անել «Իլիականի» և «Ոդիսականի» միասնական շենքը: Այդ պոեմների միասնության պարբերաբար պահանջում է հատուկ հետազոտություն, որը հոգեբանական վերլուծության միջոցով ցույց տար բանաստեղծական միասնական ստեղծագործության այդ երկու մասերի նույնական հիմունքները: Այստեղ, սակայն, մենք կարծարժենք մի քանի մասնավոր հարցեր:

1. «Իլիականի» ու «Ոդիսականի» համեմատական ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանցից յուրաքանչյուրին հատուկ են մի շարք սպեցիֆիկ առանձնահատկություններ: Ըստ որում այստեղ ևս հոմերագետները սխալ ընդհանրացումներ են կատարում: Էպիտետների ու էպիկական համեմատությունների «Իլիականում» շատ ավելի հաճախ ենք հանդիպում, քան «Ոդիսականում»: Էպիկական համեմատությունների թիվը «Իլիականում» հասնում է 342-ի, մինչդեռ «Ոդիսականում» հազիվ կազմում է 129: Աստվածների դործունեությունը և ղիցաբանական պատճառականության գործողությունները «Իլիականում» շատ ավելի ուժեղ և դժանարտահայտություններ են ստանում, քան «Ոդիսականում»: «Իլիականում» աստվածների կերպարները, հոգեբանական առումով, ավելի կոնկրետ ու հստակ են, այլապես՝ ավելի մարդկայնացված են, քան «Ոդիսականում», որտեղ աստվածներն օժտված են համե-

մատարար ավելի վերացական հատկանիշներով: «Ողիսականի» էպիկական գործողության զարգացման մեջ շատ ավելի տեղ է տրված հերիաթային գործոններին ու հրաշքներին, որոնք հանդիսանում են իբրև կյանքի ու բնության երևույթների մեկնաբանման մեխանիզմ, ուստի իրական պատճառականության գործողությունն այստեղ ավելի հեղհեղուկ ձևեր է բնորոշում և սպորադիկ է, մինչդեռ «Իլիականի» հիմնական գործողության զարգացման գինամիկայում բոլոր իրադարձություններն ու փաստերը ամուր շաղկապված են և զոգված ռեալ պատմառականություն (հոմերական դարաշրջանի հաջացքների տեսակետից), անկապտելի շղթայով:

Հիմնվելով այս տվյալների վրա (բացառում ենք տեսական այն դրույթը, որի համաձայն պոեմներից յուրաքանչյուրում ռեալ պատճառականության գործողությունը հավասարաչափ և միակերպ չի տարածված), գիտնականները մի շարք այնպիսի ընդհանրացումների են գիմում՝ «Իլիականի» ու «Ողիսականի» համեմատական բնութագիրը կազմելիս, որոնք մեր տեսակետից բնորոշելի լինել չեն կարող: Մատնանշելով, որ հունական լեզվում վերացական հասկացություններն արտահայտվում են ստր., և այլ վերջավորություն ունեցող բառերով, և որ «Ողիսականում» 81 այդպիսի հասկացություններ կան (օրինակ, εὐθησίη — համեստություն, հնազանդություն, σοφροδύνη — ողջխախտություն, խելամտություն, շրջահայություն, ἀλγέειη — ճշմարտություն, արգարամություն և այլն), մինչդեռ «Իլիականում» դրանց թիվը հազիվ հասնում է 58-ի, դիտնականները հակվում են այն հետևության, իբր թե «Ողիսականի» բովանդակությունը շատ ավելի հարուստ է արտոբախտ մտածողությամբ, որ նրա մտածողության սիստեմը ծագել է ավելի ուշ ժամանակներում և ավելի պրոգրեսիվ է, քան «Իլիականում», ուստի և դրանք չեն կարող հանդիսանալ միևնույն հեղինակի ստեղծագործություն (տե՛ս Ռադցիգ, Հունական գրակ. պատմ., էջ 71):

Թեև հունարենում մի շարք արտոբախտ հասկացություններ արտահայտվում են ստր., տես վերջավորություն ունեցող բառերով, այնուամենայնիվ, դա ընդհանուր երևույթ չէ: Այլ վերջավորությամբ կան շատ բառեր, որոնք սակայն, արտահայտում են կոնկրետ հասկացություններ, օրինակ, εἴσοιη — դեպքանություն, κλυσιή — խրճիթ, ατρυμείη — ծանծի, կուլտ և այլն: Կան նաև արտոբախտ հասկացություն արտահայտող շատ բառեր, որոնք, այնուամենայնիվ, չունեն հիշյալ վերջավորությունները. օրինակ, αἶσος —



զգայականութունը: Ակներև է, որ սոցիալ-հոգեբանական այդպիսի կոնկրետութեամբ հագեցված չէ «Ողիսականի» բովանդակութեանը. այստեղ գերակշռում են հերթաթային ուսմանտիղմին հատուկ արկածային տարրեր և որտեղ աստվածների ներկայութեանը ամենուրեք պարտադիր չէ. այդ է պատճառը, որ սրանք օժտված են ավելի բնորոշված վերացական հատկանիշներով: Այս հատկութեանը, այնուամենայնիվ, հիմք չի տալիս պնդելու, թե իբր «Ողիսականի» աստվածներն իրենց որակական բարտրակտ էութեամբ ավելի պրոգրեսիվ են, քան «Իլիականի» աստվածները:

Եթե դիցաբանական աշխարհը մբռնման էվոլյուցիան պատկերացնելու լինենք իբրև էլիմենտար գծային մի շարժում՝ աստվածների գործուն գոյութեանից դեպի արեիզմը (այսինքն, դեպի դրանց կատարյալ վերացումը), ապա «Իլիականի» աստվածների կոշտ մարդկայնացումը, նյութականացված երկրային զգայականութեանը ու մեղսակցութեանը պետք է դիտվի իբրև զարգացման օրինաչափ աստիճան, որ մեծանուն է գծային շարժման վերջին օղակին, այսինքն, ավելիդմին, հասարակական կյանքից առաված հասկացութեան իսպառ վերացման ու ոչնչացման հանդրմանին: Այս առումով «Իլիականի» աստվածների բնավորութեան մեջ նշմարվում է պրոգրեսիվ տենդենց դեպի ավելիդմը, մի հանդամանք, որ պետք է մեկնաբանվի իբրև Հոմերոսի հանճարեղ մտքի ևնթագիտակցական պայծառացում:

2. Մասնատողները վկայակոչում են պոեմների լեզվական տարբերութեանները: «Ողիսականի» լեզուն, հարկավ, որոշ շափով տարբերվում է «Իլիականի» լեզվից, ըստ որում ավելի շոշափելի են շարահյուսական կարգի տարբերութեանները: Դրանք, սակայն, այնքան չնչին են և այն աստիճան բնական ու բացատրելի՝ անհատական ստեղծագործութեան տեսակետից, որ կատարելապես ոչ մի հիմք չեն տալիս «Ողիսականը» ստեղծագործութեան միասնական աղբյուրից անջատելու համար: Իրենց նշանակութեամբ այդքան մանր ու չնչին փաստարկների դեմ կանգնած է երկու պոեմների միասնական ստեղծագործութեան անխախտ ու անսասան ամբողջը: Այդպիսի միասնութեան հիմքը պոեմներում դրսևորված միասնական ու նույնական հոգեբանութեանն է, մտածողութեան միասնութեանը՝ նրա տրամաբանական բոլոր մանրամասներով հանդերձ, և բանաստեղծական ստեղծագործութեան մեթոդների միասնութեանը: Բացի այդ, «Ողիսականի» կոմպոզիցիան ըստ էութեան «Իլիականի» բովանդակութեան շարունակութեանն է, իսկ Ողիսեսի

բուն իսկ կերպարը կերտված ու հիմնավորված է դեռ «Իլիականում»:

Անկախ աչս բոլորից, կա նաև մեկ այլ անհերքելի ապացույց, որ «Ողիսականը» ստեղծվել ու կոմպիլ է ստեղծագործության այն մեծ դարբնոցում, որտեղից դուրս է եկել «Իլիականը»: Խոսքը վերաբերում է բանաստեղծական բաղմամբիվ տողերի, որոնք միանշանակորեն ու նույնականորեն կրկնվում են և՛ «Ողիսականում», և՛ «Իլիականում»:

Ահավասիկ. «Ող.» IV 127 և «Իլ.» IX 382, — «Թերեի մեջ եղիպտական, ուր տները լիքն են գույքով բյուրաբազում»: «Ող.» IV, 661—662, «Իլ.», I 103—104. — «Ելավ ցասկոտ, սիրտը լցված թշնամանքով զարհուրելի, և վառվեցին բոցերի պես իր աչքերը փայլակնացալոտ»: «Ող.», V, 90, «Իլ.», XIV, 196. — «Առա ինչ որ մտքումդ կա: Սիրահոժար կկատարեմ, եթե միայն կարողանամ...»: «Ող.», V, 91, «Իլ.», XVIII, 387. «Եկ, մոտեցիր, ուզում եմ քեզ հյուրընկալել հյուրամեծար»: «Ող.», VI, 324, «Իլ.», II, 157, V, 115, 714, X 284. — «Ավա՛ղ, դստրիկ ասպարակիր Զևս զդոնի...»: «Ող.», VII, 326, «Իլ.», I 599. — «Երջանկափառ աստվածների դասում հնչեց ծիծաղն անվերջ»: «Իլ.», I, 610, «Ող.», XIX, 49. — «Սոփորաբար, երբ իջնում էր նրա վրա քունն անուշիկ»: «Իլ.», VII, 316—318 և 320, «Ող.», XIX, 421—423 և 425. — «Մորթած եղբւր լավ մաշկեցին, կարատեցին պատառ-պատառ և զարկեցին, մանրացնելով, եղան միտք շամփուրներին, խորովեցին և խնամքով շամփուրներից դուրս քաշեցին: Երբ այդ դործը ավարտեցին, սարքեցին ճոխ մի խրախճանք, ուր բոլորը վայելեցին, և հազեցավ սիրտն ամենքի»: «Իլ.», I, 234, III, 365, «Ող.», XX, 201 և 229. — «Ահավասիկ, ասում եմ քեզ. երգվում եմ ես մեծ երգումով»: «Զևս հայր, քեզ պես աղետարար չըկա դասում անմահներին...»: «Իլ.», VI, 478—489, «Ող.», XXI, 350—353. — «Ետ դարձիք տուն, ի՛մ սիրելի, ոստայն հյուսիք: գործդ հոգա, և պատույտ տուր քո իլիկը: Հրամայիր ծառաներին՝ լավ աշխատել: Իսկ կռիվը հոգան է միայն աղամարդկանց...»: «Իլ.», VII, 402, XIV, 507, XVI, 283, V, 41 և 57, III, 336—337, XI, 123—125, XXI, 20, XXIV, 647, «Ող.», XXII, 33, 43, 93, 123—125, 308, 497. — «Որ վերահաս, մոտալուտ է կործանումը արովադաշոց», «Եվ ամեն մեկն աչք էր ածում, թե ուր փախչի ահեղ մահից»: «... Զարկեց նիզակը թիկունքին, ուսերի մոտ, և սուր նիզակը դուրս թռավ կրծքի կողմից»: «Գլխին դրեց ճարտարաշեն սաղավարտը իր հոյակապ, որի ցցունքը ձիապես ճռճվում-ծփում էր ահուկի»: «Եվ

կոտորեց նա աջ ու ձախ, շարադաժան ու սրակոխ: Գետը կարմրեց հորդ արշուճից և բրաձրացավ ճիշ ու հուռաչ»: «Դուրս վազեցին տնից կանայք, վառ ճրագնեքը ձեռքներին»: «Իւ», XIII, 637, «Ող», XXIII.—«...Եվ երգերի քաղցրանուշիկ և պարների անմեղական, որոնք սրաին շատ ավելի բղձալի են, քան կոխվը...»: «Իւ», XVI, 775, 776, II, 809, XIII, 59, XXII, 482, XXIV, 229—231, II, 119, «Ող», XXIV, 39—41, 70, 204, 276, 433; 450, 453, 225.—«Մինչ պառկած էք նա փոթորկվող խիտ փոշու մեջ, կառապանի առմիշտ արհեստը մոռացած»: «Բոլոր դոները բացվեցին, և դուրս թափվեց ժողովուրդը՝ թե՛ հետևակ, թե՛ ձիավոր, և անդ թնդաց աղմուկն ահեկ»: «Մինչ դու իջար տունն Հաղեսի, Սանդարամետըն անդնդախոր»: «Եվ դուրս հանեց տասնևերկու ծածկոց, շուրջառ ամենագեղ, տասնևերկու շքեղ թիկնոց, նույնքան գորգեր՝ պերճ, երփներանգ...»: «Մինչդեռ գալիք սերունդները միշտ ամոթով կհիշեն մեզ...»:

Պոեմներից քաղված այս մտքերն ու դատողությունները, որ կրկնվել են հաջորդաբար, նույնպե՛ս են «Իլիականի» հեղինակի մտածողության ամբողջ սիստեմի մեջ: Դրանց մեջ հանդես են գալիս հրկու պոեմների միասնական ծագման կենդանի վկաները: Այդ կրկնություններից հնչող մեծ բանաստեղծի ձայնը կարծես վերաբտադրելիս լինի այն հոգեբանությունը, մտածողական այն պրոցեսը և բանաստեղծական ընկալման այն մեթոդները, որ ընկած են Հոմերոսի գյուղապետության հիմքում:

Ինչպե՛ս ավերված ճարտարապետական կոթողի բեկորներից հնարավոր է լինում վերականգնել վերջինիս կենդանի պատկերը («Զվարթնոց»-ի բեկորները հետազոտելու միջոցով ականալոր ճարտարապետ Թորամանյանին հաջողվել է վերականգնել տաճարի ընդհանուր սխեման), ահա այդպես էլ երկու պոեմներում կրկնվող դատողությունների նմուշներով միանգամայն հնարավոր է վերականգնել մտածողության ու ստեղծագործության այն սխեմանը, որ հատուկ է եղել միայն Հոմերոսին: Որ «Ողիսականը» և «Իլիականը» Հոմերոսի միասնական ստեղծագործության պտուղներն են, դա երևում է պոեմներում նույնականորեն կրկնվող մտքերի ու դատողությունների վերևում բերված նմուշներից: Ավելի համոզիչ ապացույց դժվար է գտնել: Այդ հատվածները հոմերագետները որակել են, իբրև «Ողիսականի» հեղինակների կողմից «Իլիականի» տեքստից վերցված մեխանիկական ընդօրինակություններ և վրամ իբրև ավելի ուշ շրջանի ընդամիջարկություններ: Այդօրինակ մեկնաբանությունները, սակայն, հերքվում են «Ողիսականի» ամ-

բողջական օրգանիզմի հետ օրգանապես կապված մեր բերած քաղ-  
վածքների բնույթով, ներքին էությունը ու սնով: Այդ հատվածներից  
չուրաքանչյուրը ամուր նստած է իր տեղում, օրգանապես ձուլված  
և ֆունկցիոնալ առումով կապված է պատմվածքի նախորդ ու հա-  
ջորդ տարրերի հետ: «Ողիսականի» ընդհանուր օրգանական սիս-  
տեմի հետ հիշատակված հատվածների ձուլվածության փաստով  
իսկ բացատրում է մեխանիկական ընդօրինակության կամ ավելի  
ուշ ծագում ունեցող ընդմիջարկության հնարավորությունը: Պնդել  
հակառակը՝ մեկ է թե հաշտվել անբացատրելի հրաշքի հետ:  
Ուստի պոեմներից քաղված հատվածները, բաղմամբիվ այլ ապա-  
ցույցների հետ միասին, գալիս են վկայելու, որ «Ողիսականը»  
«Իլիականի» հարադատ եղբայրն է և որ երկուսով էլ ծնվել են մեկ  
հանճարեղ հորից, սրի անունն է Հոմերոս:

3. Հոմերագետները հաճախ հիշատակում են «պիտական» ձև  
ստացած երկու դրույթ, որոնք, մեր կարծիքով, ճիշտ չեն: Գրանցից  
առաջինը ձևակերպվում է, իբրև «հոմերոսյան էպիկայի կրկնակի  
տեսողության օրենք»: Ըստ այդ բանաձևի, Հոմերոսի պոեմներում  
գործողությունը ծավալվում է երկու պլանով ու երկու ուղղությամբ-  
երկնային—Օլիմպական (=աստվածային) և երկրային, որտեղ իշ-  
խում են մարդկային հարաբերությունները: Երկրորդ թեզը քաղա-  
քացիության իրավունք է ստացել «ժամանակագրական անհա-  
մատեղելիության օրենք» կոչված փքուն բանաձևում, համա-  
ձայն որի «երկու գործողություն երբևր չեն վերարտադրվում զուգա-  
հեռաբար և էպիքական պատմվածքի թելը երբևր չի վերադառ-  
նում դեպի իր կլակետը»: Այս դրույթներից առաջինը մենք արդեն  
հերքեցինք: Հոմերագետները հեշտ միջոց են դաել զուգահեռա-  
բար և միաժամանակ տեղի ունեցող իրադարձությունների էպիկա-  
կան պատմությունը մեկնարանելու համար, ուստի և հորինել են  
«ժամանակագրական անհամատեղելիության օրենքը»: Այդ «Օրեն-  
քը» ներկայումս լայն քաղաքացիություն է վայելում և իր ամփոփ  
ձևակերպումն է ստացել ահա այսպիսի դատողություններում. «Իրա-  
դարձությունների մասին բանաստեղծը պատմում է այնպես, ինչ-  
պես մենք տեսնում ենք իրականության մեջ: Երբ գործողություն-  
ները նույնատեսակ կամ նույնակերպ են, պատմվածքի ընթացքը  
հանդարտ է: Այս սկզբունքը, սակայն, դժվար է լինում պահպանել,  
երբ անհրաժեշտություն է զգացվում վերարտադրել միաժամանակ  
տեղի ունեցող իրադարձությունները, որովհետև ընթերցողը դրանք  
միանգամից ընկալելու ուժ ու հնար չունի: Բանաստեղծը, սակայն»

կրքեր շի խախտում հոգեբանական ընկալման իր սկզբունքը: Նա բնավ չի փորձում տարբեր իրադարձությունների նկարագրությունները համատեղել ժամանակի միեկնույն հատվածի մեջ, այլ դրանք միշտ վերածում է հաջորդական իրադարձությունների»<sup>6</sup>:

Այս սկզբունքն են վիպակոչում գրեթե բոլոր հոմերագետները: Սակայն՝ «Օրենք» հորջորջված այդ սկզբունքը քննադատելուց առաջ պետք է հարցնել, արդյոք միայն Հոմերոս<sup>6</sup> սն է, որ միաժամանակ և զուգահեռաբար տեղի ունեցող իրադարձությունները վերարտագրում է հաջորդական կարգով, թե՛ առհասարակ բոլոր դրողները, մտածողներն ու փիլիսոփաներն են անխուսափելիորեն դիմում շարադրանքի այդ եղանակին: Միաժամանակ տեղի ունեցող իրադարձությունները հոգեբանորեն միաժամանակ էլ ընկալվում են: Արտաքին օբյեկտիվ աշխարհի իրադարձությունները, երբ դրանք տեղի են ունենում միաժամանակ, մեր հոգեկան մեխանիզմը նույնպես ընկալում է միաժամանակ: Սակայն, այդ իրադարձությունները բանավոր ձևավորելու և բանավոր էլ ուրիշներին հաղորդելու համար հոգեբանորեն անխուսափելի է հաջորդականության սկզբունքի պահպանումը: Այլ կերպ դա հնարավոր չէ: Մարդկային բանականությունը, իր տրամաբանական գործունեության մեխանիզմում, նրա տրամագրության տակ գտնվող հոգե-ֆիզիոլոգիական նյութը (= սպավորություններ, զգացումներ և ընկալումներ) վերամշակում է աստիճանաբար, համաձայն պատկերացումների հաջորդական առաջացման ու հերթագայության: Իսկ այդ եղանակով մշակված նյութը, արտաբերման սիստեմի միջոցով, բանավոր իր արտահայտությունն է գտնում նույնպես հաջորդաբար և աստիճանաբար արտաքին աշխարհին հաղորդելու համար: Հետևվապես այն, ինչ գրվում, շարագրվում, պատմվում և հաղորդվում է, անխուսափելիորեն պետք է ենթարկվի հաջորդականության բակլըբունքին: Մեր նկարագրած երևույթն այնքան պարտադիր է, այնքան հանրահայտ և այն աստիճան ակնհայտ, որ այն պետք է համարել ինքնին հասկանալի տրյուիզմ, մի հասարակ ճշմարտություն: Եվ ահա այդ տրյուիզմը հոմերագետները անհիմն ուրախություն բարձրացրել են «ժամանակագրական անհամատեղելիություն» օրենքի աստիճանին: Փաստորեն այստեղ ոչ մի օրենք չկա, այլ կա մի հանրահայտ, անխուսափելի երևույթ, որ զրսեորվում է բոլոր մարդկանց կյանքում: Հոմերոսը իր մտքերն արտահայտելիս

<sup>6</sup> Ֆ. Ջեյլիսկի, նշվ. աշխ., էջ 20, 28, 189:

կիրառել է այդ արշուիզմը, էպիկական անցքերը շարագրելով որոշ հետևողականությամբ: Միակ հանցանքը, որ գործել է «մեծն ծերունին», այն է, որ իրադարձությունները հաջորդաբար շարագրելիս, անհրաժեշտ չի համարել ամեն անգամ հիշատակել ու բնորոշել, թե, տեսե՞ք, «Հոմերոսիս նկարագրած իրադարձությունները տեղի են բռնկում միաժամանակ»: Հենց այս միակ հանցանքն է, որ ավել կհատում Հոմերոսին բաժանում է Սևրվանտեսից, Շեքսպիրից, Գլոբից, Շիլլերից, Տոլստոյից և ուրիշներից, երանք սովորաբար ազդարարում են միաժամանակ տեղի ունեցող իրադարձությունները:



Չնայած հոմերոսյան սիտեմին բարոյական սկզբունք վերագրելու անհամողչությունը, այնուամենայնիվ, այդ մտայնությունը տարածված և իշխող է հոմերոսագիտության մեջ: «Ո՞վ կարող է ժրխտել, որ գործողությունների և իրադարձությունների այն շարքը, որ մեզ ներկայանում է «Իլիականում», արդարև այնպիսի բնույթի է, որ կարող է ծառայել իբրև բարոյական լուրջ մտքի արտահայտություն»: (Բոնից, ն. տ., 20): Ջեբբը գտնում էր (հմմտ. նրա «Հոմերոսյան պոեմների պրոբլեմները», 1878 թ.), որ բուն «Իլիականի» երգերի հետ «Ողիսականի» հոդեհարազատությունը իր արտահայտությունն է գտնում բարոյական բնույթի հատկանիշներում: «Այս կողմից «Իլիականում» ներկայացված բարոյական իրադրության պատկերը, որոշ չափով, էլեմենտար է... Հոմերոսյան արվեստը շարունակ ամբողջական գույններով է նկարագրում առարկայի ինչպես բարոյական, այնպես էլ ֆիզիկական կողմը: Բանաստեղծն իր հերոսներին դիտում է, իբրև անհայտացող մի սերնդի, որ մոտ է կանգնած հղի աստվածների կաճափին: Արտաքինապես նրանք օժտրված են գեղեցկությամբ, ուժով, ճարպկությամբ, բարոյական «առաքինությամբ», այս բառի բուն իմաստով»: (Նդրայր Ա. և Մ. Կրաուզեներ, «Հունակ. դրակ. պատմ.», էջ 39—40): Ռ. Ջեբբի կարծիքով, ընտանիքի, օտարների և մուրացկանների նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի, սարուկների վիճակի, սովորույթների, պատվասիրության, ամոթի և արդարացի գայլույթի հարցերում Հոմերոսի հայացքները պետք է դասվեն բարոյական նորմավորման կատեգորիայի շարքը: (Տե՛ս Ջեբբ, ն. տ., 60—62 էջեր): «Բայց սակավ առ սակավ այդ պատկերացումները հստականում են, այնդների կրոնական միտքը, չնայած նրանց աշխարհիկ բնավորությանը,

աստիճանաբար սկսում է ընդունել աստվածների ամենազոր, ամենատես ուժը և, համենայն դեպս, նրանց էության մեջ զերակշռողը ողորմածության զգացումն է, աստվածներ, որոնք ավելի ու ավելի էին դառնում մարդկանց բարոյական օրենքի պահպաններ... Երգիչը, թագավորական կերուխումի այդ մշտական հյուրը, գործում էր իր օգտին, վսեմ մտքեր քարոզելով հյուրասիրության պարտքի վերաբերյալ: Դա թույլ է տալիս մեզ բարոյա-կրոնական հայացքներ տեսնել Հոմերոսի աշխարհայացքի մեջ: Այստեղ, սակայն, մենք պետք է տարբերենք բանաստեղծ վկային բանաստեղծ ուսուցիչի: Հոմերոսի բարոյա-կրոնական մակարդակը չի համապատասխանում նրա դարաշրջանի կամ այն ժամանակի ուսմունքին, որի մասին դրում է» (Ֆ. Զիլինսկի, «Հին հունակ. գրակ.», էջ 18, 30, սուս.):

Վերջին հեղինակի մեկնաբանությունները, շնայած դորձ դրած ձիգերին ու ջանքերին, ակամա զրկվում են որևէ կովանից: (Տե՛ս նրա «Օրեստականի» բնութագրմանը նվիրված «Բարոյական արդարացման գաղափարը» հոդվածը, որ զետեղված է «Գաղափարների կյանքից» դրքում):

Հողվածի հեղինակը սկզբից ևեթ գրում է. «Օրեստ-մայրասպանի» ավանդությունը հետաքրքրում է մեզ ո՛չ իբրև ավանդություն և ո՛չ էլ իբրև ողբերգության կամ օպերայի սյուժե, այլ բացառապես իբրև բարոյական կարևորագույն ու մեծագույն գաղափարներից մեկի՝ ոճրագործի արդարացման գաղափարի, արտահայտություն»: Արդարացնել—նշանակում է վերականգնել հոգեկան հավասարակշռությունը, որ կորսված է եղել հանցանք կամ ոճիր կատարելիս»: Հեղինակը չի նկատում, որ ոճրագործին արդարացնելը հասարակական ֆունկցիայի արդասիք է, որ այն բխում է իրավական գործող սանկցիաներից, որոնք զրոստրվում են հասարակական-իրավական կազմակերպության մեջ, նա մոռանում է, որ ոճիր, պատիժ, արդարացում կան ու գոյություն ունեն միայն այնտեղ, որտեղ գործում է իրավական սիստեմ և իրավագիտակցություն,— նա չի հասկանում, որ հենց արդարացում բառի ստուգաբանությունը ակներևորեն ցույց է տալիս, որ խոսքը արդարադատության և իրավական սանկցիաների գործադրման մասին է, որ «Օրեստականի» հիմքում ընկած է արչան վրեժի յուրովի բարդացված մի սկզբունք, որն իր անսասան սանկցիաներն ստացել է սովորության իրավունքից, և որ կենսական երևույթների այն աշխարհում, ուր իշխում է ներման, հնազանդության, շարին շղիմագրավելու սկզբունքը,

խոսք անգամ չի կարող լինել ո՞չ պատժի, և ո՞չ էլ, առավել ևս, արդարացման մասին:

Հոմերոսյան պոեմների վերլուծությունը ոչ մի կասկած չի հարուցում, որ այստեղ մենք գործ ունենն իրավահարաբերությունների ծավալուն մի սխտեմի հետ, որտեղ գործում են սովորուրային ու սակրալ իրավունքի անկախացումները: Իսկ այդ դաժան սխտեմում ի՞նչ խոսք կարող է լինել բարոյական նորմաների կիրառման մասին:

Հոմերական հասարակության կազմակերպման հիմնական ըսկըզբունքները գրեթե համապատասխանում են Մորգանի («Նախնադարյան հասարակարգը»), Լեբբոկի («Քաղաքակրթության սկիզբը») և Տեյլորի («Նախնադարյան կուլտուրան») նկարագրած հասարակարգի պայմաններին: Ինչպես երևում է այդ գիտնականների հավաքած ու մշակած ամենամանրակրկիտ տվյալներից, վաղնջական այդ հասարակությունը խարսխվում էր սովորութային իրավունքի նորմավորման քարացած, նախնիների սովորություններով շաղախված ծիսական արարողությունների վրա: Նախնիների սրբազորման, բնության օրհնքի ու ունեցող արյան վրեժի, կոլեկտիվ պատասխանատվության պայմաններում, երբ բնաջնջվում էին ամբողջ ցեղեր, հախուռն կերպով սպանվում ծերունիներ և երեխաներ, երբ հաճախակի արյունահեղ ընդհարումներ էին տեղի ունենում, փրկական վճարվում գերիներին ազատելու համար, կամ հար ու նման բազմաթիվ դաժան սովորություններ սրբազործվում, ահա այսպիսի պայմաններում—խոսք անգամ չէր կարող լինել բարոյական սկըզբունքների կիրառման մասին:

Հոմերոսյան պոեմներում կոլեկտիվ պատասխանատվության (Պարիսի վարքագծի համար պատասխան է տալիս Տրոլի ամբողջ ժողովուրդը), արյան վրեժի, փրկանքի, գերիների ոչնչացման և սովորութային իրավունքի շատ այլ դաժան ատրիբուտները մեկ ներկայանում են, այսպես ասած, գործողության մեջ:

«Իլիականը» սկսվում է իրավական բնույթի, «պայթյունի», իրավական հավակնությունների նկարագրությամբ և ավարտվում՝ սպանվածի նկատմամբ իրավական պարտականության կոտորման տեսարանով (= թաղումը և հողհհացը): Տրոլացիների պատկերացմամբ Հեկտորը չէր զրկվել պատվավոր թաղման ու հողհհացի առանձնաշնորհումից: «Ոգիսականը» նույնպես սկսվում է արդարադատական փաստերի նկարագրությամբ (= փեսացուների անօրինական վարքագիծը օսարի սուներ և Տելհեմաքի իրավական պարտակա-

նությունը հոր և նրա գույքի նկատմամբ) և ավարտվում զուտ իրավական դաշինքի կնքման տեսարանով: Երկու պոեմների սկզբի մասի և վերջաբանի միջև ընկած ամբողջ ընդարձակ տարածությունը լցված է հերոսների և աստվածների անընդմեջ զործողություններիով (= բախումներ, պահանջներ, հավակնություններ, ոճիրներ, պատժի սպառնալիքներ, երդումներ, դաշինքներ, վրեժ, սպանություն և այլն), որոնք խստորեն նորմավորվում են սովորութային և պաշտամունքային իրավունքով: Պոեմներում նկարագրված բոլոր իրադրությունները, իրենց բուն էությամբ, բացառում են բարոյական նորմաների կիրառման հնարավորությունը:

Պոեմներում արտացոլված իրավահարաբերությունների անալիտիկ քննությամբ կարելի է ցույց տալ, որ դրանք ամբողջապես վերաբերում են դարերի ընթացքում ծագած ու զարգացած նախնադարյան տոհմական սովորութային իրավունքի մարդին: Քուրմ Քրիզը պահանջում էր, որ սովորութային իրավունքի հիման վրա իր դուստրը վերադարձվի պատճառ վրկանքով: Աքայական բոլոր ավագները, սովորութային իրավունքի սանկցիայով, պահում էին գերուհիներ: Սովորութային իրավունքի հիման վրա ռազմական ավարը բաշխվում էր տոհմական ազնվականության ներկայացուցիչների միջև: Հռչակավոր գավազանը, իբրև իշխանության սիմվոլ, բաժին ընկավ Ագամեմնոնին նույն սովորութային իրավունքի սանկցիաների համաձայն: Աքիլլեսը, վկայակոչելով սովորութային իրավունքի սանկցիան հակաճառում էր Ագամեմնոնին, ապացուցելով, որ ավագներին շնորհած պարգևները հա շին պահանջվում: Օլիմպական աստվածների ամբողջ ստատուտը, նրանց ընտանեկան իրավահարաբերությունները, Զևսի պատժիչ ու բռնակալական իշխանությունը, ստորագաս աստվածների հետ ունեցած նրա հարաբերությունները, տիեզերքի բաշխումը Զևսի, Պոսիդոնի և Հադեսի միջև, նրանց գերիշխանության ու ազդեցության ոլորտը և այլն, — այս բոլորը խարսխվում էր սովորութային իրավունքի սրբազործված սանկցիաների վրա: Պարիսի և Մենելավոսի մենամարտի ժամանակ դաշինքի կնքման ամբողջ ծիսական հանգամանալից պրոցեդուրան, երդման վաղնջական կանոնները, այն սկզբունքը, որ մարգասպանը պարտավոր է լքել հայրենիքի սահմանները, մեռելիների վրա կատարվող եղերերգը, մեռյալների հրկիզումն ու թաղումը, արյան վրեժի դործադրումը, զորքերի բաժանումը ըստ ցիչային հատկանիշների, խորհուրդների ու խորհրդակցությունների գումարումը, խրախճանքների կազմակերպումը, զոհաբերություն-

ները և այլն—այս բոլորը անհողողող ու անհղ հետևողականութեամբ սրբագործվում էր սովորութային իրավունքով: Ալկինոսի և մյուս բասիլեանների միջև հաստատված հասարակական-քաղաքական իրավահարաբերությունները, հյուրասիրության ուժիմը, նվիրատվությունները, խրախճանքների կազմակերպման կանոնները, ընտանեկան կենցաղի ուժիմը Ողիսեսի պալատում, խոզապահ էվմենոսի բարդ հարաբերությունները իր բացակայող տիրոջ հետ և այլն—այս բոլորը ֆունկցիոնալ առումով բխում էին սովորութային իրավունքի սանկցիայից:

Մենք կարող էինք մեկ առ մեկ թվել պոեմներում նկարագրված հաղարավոր գործողություններ և ցույց տալ, որ դրանցում իշխում է սովորութային իրավունքի նորմավորումը, հետևաբար, համերոսյան էպիկայում այլևս տեղ չի մնում բարոյական սկզբունքների կիրառման համար: Նախ, այն պատճառով, որ այդ բնդարձակ սրահում բոլոր տեղերը զբաղվել են սովորութային իրավունքի սանկցիաները և, ապա, այն պատճառով, որ տվյալ դարաշրջանում կյանքի բարոյական նորմավորումը դեռ չէր բարձրացել այն զորավոր աստիճանին, որ կարողանար հավասարապես գործել սովորութային իրավունքի դաժան ու հզոր մեխանիզմի հետ զուգահեռ: Այստեղից բխում է անհերքելի մի հետևություն. հոմերագետները նախապես դատապարտված ճիգեր են գործ դնում, երբ փորձում են արհեստականորեն Հոմերոսի վզին փաթաթել բարոյական գաղափարներ, որոնք իրր իրենց մարմնացումն են ստացել այն հետավոր դարաշրջանում: Շատ հազվադեպ, կուլտուրայի բարձրագույն աստիճաններում է, որ վաքագծի կարգավորումը իրականացվում է բարոյական սանկցիաներով: Շեքսպիրի, Կալդերոնի, Գյոթեի, Շիլլերի, Պուշկինի և այլոց երկերում մարդկային վարքագծի կարգավորումը ներկայացված է ի դեմս իրավական սանկցիաների: Եվ շատ հազվադեպ է, որ այն կիրառվում է բարոյական սանկցիաներով: Մինչդեռ Հոմերոսի մոտ—«Ելիականում» ու «Ողիսականում», մարդկային ու աստվածային վարքագծի վրա անսահմանորեն իշխում է միմիայն սովորութային իրավունքը:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԿՈՒՆՏՈՒՐԱՅԻ ՈՒ ԷԹՆԻԿԱՅԻ ՏԱՐԲԵՐԸ ՀՈՄԵՐՈՍՅԱՆ  
ԷՊԻԿԱՅՈՒՄ

Կասկածից վեր է, որ համերական պրոբլեմատիկայի ծավալը խիստ բնդարձակ է. նա ընդգրկում է բազմաթիվ կարեորագույն հարցեր: Մեր հետազոտությունը, սակայն, հեռու լինելով այդ բոլոր պրոբլեմների գիտական լուծումը տալու հավանությունից, շոշափում է այդօրինակ հարցերի համեստ մի շրջանակ. մեր նրպատակն է ցույց տալ համերական պրոբլեմատիկայի և փոքրասիական երկրների կուլտուրայի միջև եղած զենետիկ կապը: Դա մեզ հնարավորություն կտա ընդհուպ մոտենալու հայկական էթնիկայի նույնական պրոցեսների քննությանը, միաժամանակ անմիջական զուգահեռներ անցկացնելու հայագիտության ու հայկական կուլտուրայի մի շարք պրոբլեմների ու համերական սիստեմի միջև<sup>\*</sup>:

Համերոսյան սիստեմը ծագել ու զարգացել է փոքրասիական Իոնիա երկրի կուլտուրայի պատվանդանի վրա:

«Իլիականի» գործողությունը սկսվում, ծավալվում ու ալարտվում է Փոքր Ասիայում: Եվ թեպետ «Ոգիսականի» էպիկական գործողությունը զարգանում է Միջերկրական ծովի առափնյա վայրերում ու կղզիներում, ապա մեզ ստուգապես հայտնի է նաև այն, որ պոեմի կենտրոնական հերոս Ողիսեսը հայրենիք է վերադառնում տրոյական պատերազմից, այսինքն Փոքր Ասիայից: Կարևոր է նաև ընդգծել, որ պոեմի գեղարվեստական-ստեղծագործական թեմատիկ սուբստրատն իր ամբողջության մեջ՝ հերոսի վերադարձն է հայրենիք՝ Իթակե: «Իլիականում» աստվածների և հերոսների՝ տրոյական պատերազմի հասարակական-քաղաքական ֆունկցիան կրողների գործունեությունը խստիվ տեղայնացված և անբակտիլիտ-

\* Համերական էպիկայում հայկական կուլտուրայի ու էթնիկայի պրոբլեմի հետազոտությանը նվիրել ենք ծավալուն մի հատոր, որից այստեղ քաղում ենք միայն մի քանի հատվածներ:

րեն դամված է տրովական հողին՝ Փոքր Ասիայի հյուսիս-արեւմտյան առափնյա տերիտորիային: «Իլիականում» ամենայն մանրամասնութեամբ նկարագրվում են աշխարհագրական տասնյակ վայրեր, բազարներ ու ցեղեր: Պոնոնների հեղինակը՝ Հոմերոսը, ինչպես արդեն ասված է վերեւում, ծնվել է Իոնիայի Զմյուռնա քաղաքում: Նա զարմանալի հմտությամբ ծանոթ էր իր հայրենիքի՝ Փոքր Ասիայի աշխարհագրությանը, ազգագրությանը և էթնիկական առանձնահատկություններին: Սկզբ ու հակիրճ շարադրված այս փաստերը բավական են ապացուցելու համար, որ հին անցյալում անխախտ կապ է գոյություն ունեցել հուներական սիստեմի և փոքրասիական ժողովուրդների կուլտուրայի միջև:

Իոնացիներին վերաբերող տվյալները մեզ հասել են հունական ավանդական հաղորդումներից: Վերջիններիս տվյալներով իոնացիները սերել են իրենց նախահայր էլլիոնից, Դեկալիոնի որդուց, իսկ նրա ժառանգները կոչվել են հելլեններ (<sup>1</sup>Ἑλλήνη), սրանց մասին հիշատակություն կա—«Իլիականի» II երգի 683—685 տողերում: Հոմերոսի մեկնաբանությամբ, հելլենները, միքմիզոնցիների ու արայացիների հետ միասին, եղել են Աքիլլեսի հպատակները և ապրել Հելլադայում: Վերջինս, որ Թեսալիայի երկրներից մեկն էր, Հոմերոսը հիշատակում է «Իլիականի» IX երգի 394—395, 446—447 տողերում, XVI երգի 593—596 տողերում, ինչպես նաև «Ոդիսականի» I երգի 340, IV երգի 726 և XI երգի 494 տողերում:

Հերոդոտոսը, Թուկիդիդոսն ու Ապոլլոդորը այս տվյալները մեկնաբանում են իբրև պատմական իրողություն: Մինչդեռ Արիստոտելը, յուրովի մեկնաբանելով «Իլիականի» XVI երգի 234—235 տողերը, նույնացնում է հելլեններին և Զեսի Դոդոնյան քրմեր սելերեներին, նրանց համարելով էպիրի բնակիչներ: Էդ. Մեյերի կարծիքով, էպիրի բնիկները Թեսսալիա են վերաբնակվել նախապատմական ժամանակներում, և հետագայում միայն ավանդությունը, Հեսիոդեսի ժամանակից սկսած, Հելլենին ներկայացրել է իբրև Դեակալիոնի և Պիրրի որդի: Հելլենը, ըստ ավանդության, երեք զավակ է ունեցել—Կսուս, Էոլ և Դորա, որոնցից առաջինը, զաղթելով Ատտիկա և ամուսնանալով տեղական թագավոր Էրիսթեի դստեր հետ, նրանից ունենում է Իոն և Աքայ անուններով որդիներ: Իոնից առաջացել է իոնացիների ցեղը\*, իսկ Աքայից՝ արայացիների: Հերո-

\* Էվրիպիդեսը այլ մեկնաբանություն է տալիս Իոնի ծագմանը իր նույնանուն ողբերգության մեջ: Իոնը, նրա կարծիքով, Ապոլլոնի և Կրեուզի որդին է: Այս մեկնաբանությամբ ընդգծվում է Իոնի արևելյան ծագումը, քանի որ Ապոլլոնը գնեատիկորեն կապված է Արևելքի հետ:

գոտոսի հեղինակավոր անվան հետ կապվող ավանդույթյան համա-  
ձայն, իոնացիները դեռ նախապատմական ժամանակներում, գաղ-  
թիւով Պելոպոննես, գտնվել են Ազամեմոնոնի իշխանության տակ:  
Միայն հետագայում՝ արտաքսվելով արքայական ցեղերի կողմից,  
նրանք անցել են Ատաիկա և այնտեղից, Կողրայի որդիների առաջ-  
նորդութեամբ, — Փոքր Ասիա:

Հերոդոտոսի մեկնաբանութեամբ, իոնացիները Փոքր Ասիայում  
ունեցել են 12 քաղաք և պաշտել են Պոսիդոն աստծուն:

Այս առասպելական տվյալներից բացի, որոնց հիմքում ան-  
շուշտ բնկած է նախապատմական իրողութեան որոշ փաստական  
նյութ, մենք ունենք մի շարք այլ փաստեր, որոնք գալիս են հաստա-  
տելու, որ իոնացիները, դեռ նախապատմական ժամանակներում,  
բնակութեւն են հաստատել Փոքր Ասիայում և փոքրասիական ժո-  
ղովուրդների հետ կապված են եղել կուլտուրական ու տնտեսական  
բազմապիսի կապերով: Աստվածաշնչի տվյալներով, հրեաները սը-  
րանց անվանում էին «Իւալան»-ներ, իսկ պարսիկները՝ «Իւուն»-ներ:  
Գոյութեւն ունի հավանական մի ենթադրութեւն, որ իոնական քա-  
ղաքները, այդ թվում նաև Ջմյունան, միավորված են եղել քաղա-  
քական դաշինքով, որի կրոնական կենտրոնը եղել է Միկալա հըր-  
վանգանում գտնվող Պանիոնիոն քաղաքը: Կրեդոսի դարաշրջանում  
նրանք ենթարկվել են լիդիական թագավորութեանը, իսկ վերջինիս  
անկումից հետո բնկել՝ Պարսկաստանի լծի տակ:

Հիմք ընդունելով այս և բազմաթիւ այլ տվյալներ, որոնք  
դուրի չեն պատմական նշանակութեւնից, կարելի է հաստատուպես  
ասել, որ իոնացիները Փոքր Ասիայում հիմնավորվել են դեռ Միքե-  
նական կուլտուրայի դարաշրջանում: Հետեւապես, հազարամյակնե-  
րով անցած նրանց կյանքը Մերձավոր արեւելքում և հասարակական  
տնտեսական պայմանները չէին կարող օրդանապես կապված չլի-  
նել Արեւելքի այն կուլտուրայի հետ, որն արտացոլված է Հոմերոսի  
պոեմներում:

#### ԿՐՈՆԱ.-ԴԻՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՍԻՄՏԵՄՆԵՐԻ ՆՈՒՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հոմերական դիցաբանութեան ֆունկցիաները միանգամայն  
իդենտիկ են Մերձավոր արեւելքի և Միջերկրական ծովի երկրների  
ժողովուրդների կրոնական սիստեմներում գործող աստվածների  
համապատասխան ֆունկցիաներին. ա) Զեսին, Պոսիդոնին, Ապոլ-

լունին, Հելիոսին, ծովալին աստված ներեսին և նրա զուտրերին, ծովալին աստվածուհիներին, ինչպես նաև հողմերի աստվածուհիներ Նոտոսին ու Զեփյուսին ներհատուկ տիեզերական ֆունկցիաները ստորոգելի են նաև Մերձավոր արևելքի ու Միջերկրական ծովի երկրներին:

Մի կողմ թողնելով հոմերական պանթեոնում հետևողականորեն կիրառված անարոպոմորֆիզմի և Արևելքի կրոնական բխտեմներում գործող աստվածների մարդկայնացման եզանակների նմանութան պրոբլեմի քննությունը, մի բան, որ հանգամանորեն հետադատվել է գիտություն մեջ և լրացուցիչ լուսաբանման կարիք չունի, մենք կփորձենք քննել հոմերական, Մերձավոր արևելքի ու Միջերկրական ծովի երկրների աստվածների սխտեմի հասարակական ֆունկցիաների նմանության պրոբլեմը:

Աստվածների հասարակական պարտականությունների մեջ է մտնում մարդկանց մեջ բարու և չարի (distributio bonorum atque malorum) բաշխման կազմակերպչական սկզբունքը: Տարակույս չկա, որ այդ ֆունկցիան պատճառականորեն պայմանավորված է առաջին կատեգորիայի ֆունկցիայի գործադրությամբ, որովհետև էմպիրիկ առումով բարի համարվում է այն ամենը, ինչ որ հասարակական հարաբերությունների համար օգտակար է ու բարենբախտ և, ընդհակառակն, չարի՛ համարվում է այն ամենը, ինչ վնասում է մարդկանց,—բացասաբար անդրադառնում հասարակական դարգացման վրա: Իսկ հասարակական-կազմակերպչական ֆունկցիաների կատարման սլորտում աստվածները մարդկանց և իրենք իրենց օժտում են իշխելու իրավունքով ու հնազանդվելու պարտականությամբ՝ առաջնորդվելով համաձայնության (= զաշինքի) սկզբունքով: Վերջապես, հասարակական-անտեսական բնույթի Բազմապիսի պարտականությունների կատարման ընթացքում աստվածները ներկայանում են իբրև խրախուսանքի, հովանավորման, հասարակական այլևայլ փաստերի ազդյուր և այլն:

Կարելի է բացահայտել և ասպեցուցել, որ հասարակական ֆունկցիաների նշված բոլոր ուղղություններով հոմերական աստվածների բնույթը գրեթե նույնահուն է միջերկրածովյան և մերձարևելյան պանթեոնի աստվածների համապատասխան բնորոշ առանձնահատկությունների հետ: Հոմերոսի մոտ պատմիչ ու խրախուսանքի ֆունկցիաներով օժտված են Զևսը, Հերան, Աթենասը, Ապոլլոնը, Արտեմիսը, Արևսը, Հադեսը և ուրիշներ: Այդ ֆունկցիան կարմիր թելի նման անցնում է «Իլիականի» և «Ոդիսականի» ամ-

բողջ բովանդակութեան միջով: «Իլիականի» հինց առաջին երգում Ապոլլոն աստվածը, լսելով քուրմ Քրիզի աղոթքը, կիրառում է իր պատժիչ բացառիկ ֆունկցիան. մահաբեր նետերով նա ժանտախտ է առաջացնում արայացոց բանակում: Զևսը, կիրառելով իր պատժիչ գերագույն ֆունկցիան, Թեղիսի խնդրանքը համաձայնվում է պարտութեան մասնակցության: Ասորա-Բաբելական պանթեոնում պատժիչ-խրախուսող ֆունկցիայով օժտված էին Աշուր աստվածը, երկնքի ու երկրի դատավոր Շամաշը, թշնամիների շար գործերը տնօրինող Ռամմանը, որ «չբասուլղ էր անում թշնամիների հոգերը, նրանց արտերն ու սները, Նինիրը խորտակում էր շարագործներին ու հակառակորդներին և ապա մարդկանց շնորհում այն ամենը, ինչ նրանց սիրան էր փափագում (համտ. Թիհլատ-Ֆելլասսար թագավորի սեպագիր արձանագրությունը): Իրանում հասարակական պատժիչ ֆունկցիան կիրառում էին Օրմիզդը՝ ստախոսների թշնամին ու խաբերանների վրիժառուն, ու Միհրը (Mithra), որ պատժում էր օրինազանցներին: Հնդկաստանում Վարունը և Միթրան, Եգիպտոսում — Ռան, Օզիրիսը: Բարձու և շարի (distributio bonorum atque malorum) ֆունկցիաների բաշխման տեսակետից, Զևսի, Աթինասի, Ապոլլոնի և այլոց բնորոշ գծերը վերարտադրում են — պարսիկների մոտ Օրմիզդը, Ահրիմանը և Միթրան, հրեաների մոտ (ըստ Աստվածաշնչի) Եհովան, ասորա-բաբելացիների մոտ՝ Աշուրը, Շամաշը, Նինիրը, հնդկացիների մոտ Վարունը և Միթրան, Եգիպտոսում Ռա աստվածը, Օզիրիսը և ուրիշներ:

Իշխանութեան գերագույն աղբյուր լինելու ֆունկցիան «Իլիականի» կառուցվածքով պատկանում էր Զևսին, որը իր հերթին Ագամեմնոնին է հանձնում գերագույն իշխանությունը:

Օրինականութեան ազդուր դառնալու և մարդկանց կառավարելու նպատակով գերագույն իշխանութեամբ օժտված հասարակական ֆունկցիան, հանդիսանալով պետական իշխանութեան անձնավորման իրավունքի ու պարտականությունների սուբյեկտ, ինչպես նաև մարդկանց միջև դաշինքային սկզբունքի կիրառման նախադրյալ, որ կարմիր թելի նման անցնում է «Իլիականի» միջով, ակնհայտորեն զրսևորվում է հրեական Եհովա աստծու, ասորական, պարսկական, եգիպտական, ուրարտական աստվածների կերպարներում:

Հարցի գիտական մեկնաբանման տեսակետից այս խիստ կարևոր թեղը լուսաբանելու համար մենք այնպիսի տվյալների

կղիմենք, որոնք համահնչյուն կլինեն «Ելիականի» համապատասխան մասերին.

ա) կառավարման գերագույն իշխանությունը Մովսեսը ստացել է ՆՀԵՂայից: Ապա, Աստվածաշնչում բիշ շեն ահա այս կարգի բնդումները. «Տիրն իմ ձեռքը մատնեց թշնամիներին և տաղածվեց Դավթի անունը աշխարհով մեկ. Տիրոջ կամքով (Նհովայի—Չ. Չ.) նա սարսափելի դարձավ բոլոր ժողովուրդներին»:

Ասորական դիցաբանական աղբյուրներում հանդիպում ենք այսպիսի տվյալների. «Իմ տիրոջ՝ Աշուրի փառքը, կործանել է նրանց. նրանք եկան ու ոտքերս բնկան»:  
«Աշուրի ահը համակեց քաղքենիներին, նրանք եկան ու բնկան իմ ոտքերը»:  
«Աշուրն ու մեծ աստվածները, որ փառաբանում են իմ տիրությունը, օժտելով ինձ ուժով ու հզորությամբ, ինձ ներշնչեցին բնդարձակել նրա երկրի սահմանները և իմ ձեռքը հանձնեցին իրենց ամենահազթ զինքը— ճակատամարտի մրրիկը: Աշուրին թշնամի երկրները, քաղաքները, լեռները ևս նվաճեցի»:  
(Տե՛ս Թիհլատ Ֆելասսար I արձանագրությունը):

Աստվածների անունից վավերացված գերագույն իշխանության համանման փաստերի հանդիպում ենք Իրանի (հմմտ. Դարեհ թագավորի, Ահուրամազդ աստծու հարաբերությունները, ըստ Բեզուտանի սեպագիր արձանագրության), կղիպտական (փարավոնների իշխանությունը շնորհվում էր աստվածներից) և ուրարտական (տե՛ս ստորև) դիցաբանություններում:

բ) Աստվածների ու մարդկանց իրավահարաբերություններում դաշինքային սկզբունքը այնպիսի մի երևույթ է, որն ակնհայտությունամբ կապում է ու մերձեցնում հոմերոսյան դիցաբանության հասարակական սուբստրատը մերձարևելյան ու միջերկրածովային երկրների դիցաբանության բովանդակության հետ: Այս դրույթը ավելի ակներև դարձնելու համար բազմաթիվ տվյալներ կարելի է բերել, բայց մենք կսահմանափակվենք միայն մեկ համադրությունամբ:

Աստվածաշնչում կարդում ենք. 8. «Եւ խոսեցաւ տէր Աստուած ընդ Նոյի և ընդ որդիս նորա որ ընդ նմա էին և ասէ: 9. Եւ ահաւասիկ ևս հաստատեամ զուխտ իմ ընդ ձեզ, և ընդ զաւակի ձերում յեւ ձեր. 11. Եւ հաստատեցից զուխտ իմ ընդ ձեզ, և ոչ ևս մեռանիցի ամենայն մարմին ի ջրհեղեղէ, և ոչ ևս եղիցի ջրհեղեղ ջուրց ապականել զամենայն երկիր. 12. ...Այս է նշան ուխտին, զոր ևս տաց ընդ իս և ընդ ձեզ... 13. Զաղեղն իմ եղից յահմպս, և եղիցի ի

նշանակ յաբխոնական ուխտին ընդ իս և ընդ ամենայն երկիր. 14-  
Ն և հղիցի ի գումարել ինձ դամպս ի վերայ երկրի, երևեսցի ազեղն  
իմ յամպս»\* : (Մնունդք, զլ. թ.):

Սուչնպիսի դաշինք է կնքված հղել (իհարկե, ոչ թե իրակա-  
նության, այլ մարդկանց երևակայության մեջ) Եհովայի ու Արրա-  
համի միջև այն մասին, որ վերջինիս և նրա սերունդներին կտրամա-  
դրվի քանանացոց նրկիրը: Արրահամի հետ կնքած դաշինքը վերա-  
կանդնված ու հաստատված էր Իսահակի և Հակոբի երդմամբ:  
(Հմմտ. Մովսես, II, 4. V գիրք, 1, 6, 12, 13, 18, 23, 33):

դ) Հասարակական ֆունկցիայի մյուս զծերով հոմերական  
աստվածներից յուրաքանչյուրին կարելի է համեմատել արևելյան  
դիցաբանության համապատասխան (= ըստ սոցիալական աստի-  
րուտների) ներկայացուցչի հետ. օրինակ, ֆունկցիոնալ առումով  
Ապոլլոնին մասամբ համապատասխանում է իրանական Միթրան,  
ասորական Շամաշը և ուրիշ., Ափրոդիտին, մասամբ նուչնիսկ  
Արեսին, համապատասխանում է Իշթար աստվածուհին և այլն:

#### ԽԵԹԱԿԱՆ ԵՎ ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ԿՈՒՆՏՈՒՐԱՅԻ ԿԱՊՐ ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ ՍԻՍՏԵՄԻ ՀԵՏ

«Իլիականում» նկարագրված Տրոյական պատերազմը, ինչպես  
ցույց են տալիս պատմական հետազոտությունները, պատմական  
իրողություն է հղել: Պատերազմը հավանաբար ծագել ու ծավալվել  
է XII դ. (մ. թ. ա.) այսինքն այն հինավուրց դարաշրջանում, երբ  
գոյություն է ունեցել խեթական պետությունը, իսկ նրա կողքին՝  
Հայասա (Խայասա) «Թագավորությունը»—«հայերի օրրանը»: Իսկ  
տրոյական պատերազմի ավանդազրույցները, հավանաբար, կաղ-  
մավորվել են X—XI դդ. (մ. թ. ա.): Հենց այդ զրույցներն էլ  
օգտագործել է Հոմերոսը՝ «Իլիականը» ստեղծագործելիս: Այդ  
նույն ժամանակներում Փոքր Ասիայի կենտրոնական և արևել-  
յան մասերում սփռվում էր խեթական «մեծ թագավորությունը»,  
որ իբրև պետական կազմակերպություն, գոյություն է ունեցել եր-  
րորդ հազարամյակից մինչև IX դ. (մ. թ. ա.): Խեթական տիրու-  
թյունը ընդգրկել է խայտաբղետ ցեղեր ու ժողովուրդներ: «Հեթիթ-  
ների (խեթերի) երկրի մեծ թագավորի գերիշխանությունն տակ են  
հղել Հալլուս գետի ավազանը, վասսալական ու կիսավասալական

\* Հոմերոսի մոտ Զևսի կամրի նշանակն է արծվի թռիչքը աջ կողմից սիմ-  
վոլիկան և այլն:

բազմաթիւ տիրույթներ, կախյալ ու դաշնակից պետութիւններ: «Յողազբոյցի և Լյուբրի գահանիստ քաղաքների հոյակապ բեկորները, Վինկլերի հայտնաբերած փաստաթղթերի և Սարգից մինչև Կարգեմիշ ու Խամես ընկած տարածութեան վրա ցրված բազմաթիւ հուշարձաններ մեզ այժմ հնարավորութիւն են տալիս... որոշ պատկերացում կազմելու այդ ժողովրդի կուլտուրայի մասին,— ժողովուրդ, որ եղել է հույների նախորդը այն մարզերում, որ հետագայում նրանք զբաղել են... Խեթերի քաղաքակրթութիւնը, անշուշտ, շփման կետեր ունի տրովական, կրետական և միքենական քաղաքակրթութեան հետ՝ ինչպես կրտնի, այնպես էլ արվեստի, մանավանդ ճարտարապետութեան ու շինարարական տեխնիկայի ասպարեզներում»\*: Մեր համեմատութիւնները ցույց են տալիս, որ խեթական խոսքը ոչ միայն շփման կետերի մասին է, այլև ավելի էականի. խոսքն այն մասին է, որ հերոսական դարաշրջանի հին հունական, միքենական և տրովական կուլտուրական սիստեմների բանաստեղծական վավերագիր հանդիսացող համերոսյան էպիկայում հաստատապես արտացոլված են խեթական հնագույն կուլտուրայի զանազան տարրերը: Եվ քանի որ հայկական հնագույն «Խայասա» թագավորութիւնը», ինչպես ցույց են տալիս վերջին հետազոտութիւնները, գոյակցել է խեթական պետութեան հետ, երբեմն իբրև ինքնուրույն, սուվերեն և մրցակից, երբեմն էլ ընկնելով խեթերի տիրապետութեան տակ, ամբողջ հարչութամշակների ընթացքում հասարակական սերտ շփման մեջ է դառնել խեթական կուլտուրական և էթնիկական գործոնների հետ (համտ. Նշան Մարտիրոսյանի և Ղափանցյանի աշխատութիւններում հիշատակվող լեզվական ընդհանրութիւնները): Այս հողի վրա էլ առաջացել է կուլտուր-էթնիկական տարրերի փոխադարձ ընկալումն ու յուրացումը: Համերոսի էպիկայում եղած խեթական կուլտուրայի ազդեցութեան փաստի մեջ, սակայն, չի կարելի շտկանել մասամբ նաև հայկական էթնիկայի ազդեցութիւնը: Ուստի ստորև բերվող համառոտ համագրումները կարող են յուրօրինակ նախաբան հանդիսանալ Համերոսի դուցազներգութեան և Խայասայի համեմատական բնութագրութեան համար:

Աթոռանիստ Խաթթուշ քաղաքում կատարված պեղումների շնորհիւ հայտնաբերվել են ամբութիւնների և պալատների բեկորներ. Վեբերը ոչ-առանց հիմքի զրանք համեմատում է Համերոսի

\* Ռ. Ա. Տուրան, *Հին Արևելքի պատմութիւնը*, մ. 1, էջ 308. (ռու.)»

մտտ հիշատակվող Կոտսի պալատի հետ: Խեթերի կրոնական պատկերացումները և դրանց անդրադարձումը մշակույթի մեջ, ինչպես նաև աստվածների ֆունկցիոնալ փոխհարաբերությունները քնդհանուր շատ բան ունեն հոմերական դյուցազննրդություն հետ: Կայծակի աստվածները (Թարիու, Թիշուբ) համապատասխանում են հոմերական Զևսի տիեզերական ֆունկցիային: Ենթադրվում է, որ Կիլիկիայի աստվածը (որն համապատասխանում է հունական Հերակլեսին), զենեոտիկոսն կապված է խեթական Էանթեոնի հետ: Հոմերական Ռեէն համապատասխանում է Մաե Քիբել անունը կրող Մեծամորը: Սիպիլ լեռան նիոթեն և պողարերուսյան աստվածուհի Արվեմիսը նույնությունը անդրադարձել են խեթական կրոնական յղատկերացումների մեջ մերթի նույն Մեծամոր, մերթ էլ այլ աստծու կերպարանքով: «Կենդանիների վրա բազմած» աստվածների կերպարները սովորաբար մեկնաբանվում են իբրև «խեթական կրոնի հատկանշանք»: Ընդունվում է, որ հենց խեթերի երկրից են նրանք անցել դեպի Փյունիկիա, Ասորիք և Եգիպտոս:

Այդ կերպարներում հասկացվել էն կենդանիներն ու լեռները աստվածացնող ֆեախշական պատկերացումների վերապրուկներ: Դժվար չէ ապացուցել, որ այդ ատրիբուտներն իրենց որոշակի արտահայտությունն են գտել նաև հոմերական Զևսի կերպարում, որին հաճախ հաջողվում էր որևէ աստվածուհու կամ կնոջ տիրանալ՝ տիեզերական կամ կենդանական կերպարանափոխություն միջոցով: Այսպես, օրինակ, Զևսը Դանայեի սենյակն է թափանցում սակն անձրևի ձևավորմամբ. կաշապի տեսք բնգունելով, նա դառնում է Լեդային, առևանգում է էվրոպին՝ սպիտակ ցուլի տեսքով. իսկ Հերային ներկայանում է իբրև կկու:

Հոմերական սիստեմի և խեթական էթնիկայի միջև այլևի ապշեցուցիչ նմանությունն ենք՝ տեսնում աստվածային իրավունքի կրոնական սանկցիաների ծիսական արարողություններում, իբր, ասենք, միջազգային նշանակությունը որևէ դաշինք է կնքվում: Եգիպտական Ռամսես II թագավորը 1870 թ. (մ. թ. ա.) խաղաղությունը դաշինք է կնքում խեթական թագավոր Խաթթուշ II-ի հետ: «Այդ դաշինքի պայմանները ցայսօր պահպանվել են Կառնակի և Ռամսեսիայի պատերի արձանագրություններում»: (Տուրան, նշվ. աշխ., էջ 306): Վինիլերը Բողազքյոցում գտել է եգիպտական թագուհու նամակը՝ հասցեագրված խեթուհի քրոջը: Նամակում թագուհին շնորհավորում է քրոջը հաշտության դաշնագրի կնքման առթիվ: Պաշտոնական և հարձակողական դաշինքը ձևավորող վավերա-

գիրը սկսվում է աստվածների ծիսական վկայակոչությամբ. «Թվականին 24, ձմեռվա առաջին ամսին, 21-րդ օրը... Նորին մեծությունը գտնվում էր «Ռամսես Մերխամունի տան» քաղաքում, հաճելի ծես կատարելով իր հոր Ամոնի՝ հորիզոնների ուժին, Աթումին, երկու երկրների տիրակալի պատվին... Եվ թող նրա կյանքը հարասե լինի դարերով խնջույքների մեջ, հավերժական լինեն նրա խաղաղ տարիները, և թող բոլոր երկրներն ու հողերը հավիտյանս-հավիտենից հնազանդ լինեն նրան, նրա ոտքերի տակ ընկած: Եկավ թագավորական ղեսպանը, ներկայացնելով խեթական թագավոր Խարթիսուսին և խեթերի թագավորի մյուս ղեսպանին (արծաթե սկավանակով), որին Խաթթուշիլը, խեթերի մեծն թագավորը, փարավոնին էր ուղարկել խաղաղություն հայցելու համար» և այլն: Գաշնագիրը վերջանում է ավելի ահեղ աստվածացին սանկցիայով. «Ինչ վերաբերում է Եգիպտոսի թագավորի հասցեին խեթական թագավորի արած հավաստիացումներին, որ փորագրված են արծաթե սկավանակի վրա, ապա դրանք կիրադործեն խեթական երկրի արական ու իգական սեռի 1000 աստվածները, ի դեմս Եգիպտոսի արական ու իգական սեռի 1000 աստվածների: Նրանք ինձ հետ են, իբրև խոսքիս վկաները... «—երկնքի տիրակալը, Իերիեն քաղաքի Ռան, Սութխը—երկնքի տիրակալը, Զարուրանդա քաղաքի Սութխը. Փայրաքի քաղաքի Սութխը... Խեթական երկրի Աշթարթան... Խեթերի երկրի լեռների ու հեղեղատների աստված՝ Հիջավադանին, աստվածներ Ամոնը, Ռան, Սութքը, Եգիպտոսի լեռների ու գետերի արական ու իգական աստվածները, երկինքն ու երկիրը և ծովը, հողմերն ու փոթորիկները... Եվ թող ավերվի նրա տունը, երկիրը և սարուկը, ով գրժի այս պայմանները...»:

Իրավագիտակցության գործող սիստեմների հասարակական նույնությունը վկայող զաշինքային սանկցիաների համանրման կրոնական ծեսի հանդիպում ենք նաև «Ելիականում»: Ագամեմոնն թագավորը ձեռքերը վեր պարզելով, աղսթում է. «Ո՛վ մեք ծնող, մեծափառ Զևս, ո՛վ Իդայի մեծ տիրակալ, և գո՛ւ, և գո՛ւ Հելիոս—արև ամենատես, ամենալուր, և գուք, երկիր ու հեղեղներ, ո՛վ անմահներ ստորերկրյա, որ պատժում եք ուխտագրուծ, երզմնազանց մեռածներին, վկա եղեք և երզումն այս պահպանեցեք անդրժելի»: («Ելիական», III երգ, 276—280):

«Թեղ-Ամարնի վավերագրերում կա խեթական թագավոր Սաբալուլուի երկու նամակը Ամինդոտ VI-ին և Եգիպտոսից ստացված դրա պատասխանը. Թագավորները միմյանց կոչում են «եղբայրներ», աչխներն իրավահավասարներ, և գրում են բարեկական

լեզվով: Խոսքը վերաբերում է էտիկետին և նվերներին. (փարավոնը ստորագրել է առաջինը)—Հիշատակութունն կա նաև թագավորների ծնողների վաղեմի հարաբերությունների մասին» (Վ. Տուրան): Ակնհերև է, որ Տուրանը այստեղ սխալ է մեկնաբանել հիշյալ նամակները, քանզի խոսքը վերաբերում է ոչ թե սովորական էտիկետին (նիստուկային), այլ շատ ավելի կարևոր ու էական հարցի. խոսքը միջազգային հարաբերությունների սովորութային իրավունքի նորմավորման, այդ հարաբերությունները «եղբայրական» սիմվոլիկալով սրբազործելու և բարեկամութան այդ դաշինքը փոխադարձ նվիրատվություններով ամրացնելու մասին է: Միջազգային կարգի իրավահարաբերությունների հողի վրա բարեկամութան ու փոխադարձ հարգանքի այդպիսի արարողություն է վերարտադրված նաև «Իլիականում», արայական հերոս Դիոմեդեսի և լիլիացի Գլավկոսի հանդիպման անսարանում: (Իլ., VI, 123—233):

Խեթական էթնիկայում, իբրև կրոնական սիմվոլիկա և աստվածների բարեհաճության խորհրդանշան, վիթխարի նշանակություն են ունեցել կենդանիները, մանավանդ, առյուծներն ու արծիվները: Այդ սիմվոլիկայի, իբրև տիեզերական յուրահատուկ աշխարհամբռնման հոգեբանական արտահայտություն ֆունկցիան այնքան ուժեղ է եղել ու տարածված, որ նույնիսկ ներթափանցել է նաև արվեստի, քանդակագործության և ճարտարապետության մեջ: Պեղումները տաճարների ու պալատների մոտակայքում հայտնաբերել են երկղլխանի արծիվ քանդակներ: Հավանաբար, տաճարներն ու պալատները պահելիս են եղել արծիվներ, եղներ, առյուծներ և ձիեր: Բողազքոյում հայտնաբերվել են առյուծաձև դարպասներ, Ջենջուրլիում—Թևավոր սֆինքսներ՝ առյուծի մարմնով: Սֆինքսներն ու առյուծները դարդարել են պալատների պատերը և պահպանել դարպասները:

Էթնիկական այդ տեղեկներ իր արտահայտությունն է դտել նաև Հոմերոսի մոտ: Միայն «Իլիականում» առյուծն, իբրև համեմատության առարկա, հիշատակվում է ավելի քան 30 անգամ: Իսկ արծիվը համարվել է Ջևսյան թռչուն: Երբ նա երկնքում երևում էր այդ կողմից, նշանակում էր, որ աստվածների Օլիմպական տիրակալի վերաբերմունքը բարեհաճ է: Խեթական տաճարներին կից գործում էին քրմերի բազմաթիվ կոլեգիաներ: Ծիշտ է, «Իլիականում» քրմերի ֆունկցիան կատարում է բասիլևսը, սակայն հետազոտող Բեռնի կարծիքով: «Իլիականի» սիստեմում կան նաև պրոֆեսիոնալ

քրմեր: Հումերոսի դյուցազններգութեան մեջ էական դեր է կատարում գուշակների ինստիտուտը, որին խեթերի մոտ համապատասխանում է պատգամախոսը: Դա հաստատվում է Սուբրիլուլիումի վավերագրերով: Վերջինս «Տիշուրին հարցում է արեւ Միխաննիի ճակատադրի մասին»: (Տուրան, նշվ. աշխ., էջ 311):

Եղած տվյալների համաձայն իրավա-քաղաքական համոզիչ զուգահեռ կարելի է անցկացնել Հումերական բասիլեսի և հեթանոսական թագավորի միջև: Ենթական թագավոր Տելիպիեիոսը սահմանած է եղել գահաժառանգութեան կարգ. գահը ժառանգել, ուրեմըն և թագավորական իշխանութեան իրավունք ստանալ կարող էր միայն որդին, իսկ արական սեռի ժառանգների բացակայութեան դեպքում գահը և թագավորական իշխանութեանն անցնում էին թագավորի ավագ դստեր ամուսնուն: «Իլիականի» և «Ոլիսականի» տվյալներով, բասիլեսի իշխանութեանն անցնում էր որդուն, սակայն, չէր բացառվում, որ իշխանութեան ժառանգ կարող էր դառնալ թագավորական ընտանիքին չպատկանողը, այն դեպքում իհարկե, երբ բասիլեսը ժառանգներ չէր ունենում: Այսպես, Սպարտայի թագավոր Բինդարեսը, ինչպես այդ խեթերի մոտ էր բնորոշված, թագավորական իշխանութեանը ժառանգարար հանձնում է իր զրստեր ամուսին՝ Մենելավոսին, քանզի նրա հարազատ որդիներ Պոլիդեկեսին ու Կաստորին (= Դիոսկուրներին) անմահութեան էր շրջնորհված:

Ենթական թագավորի իշխանութեանը սահմանափակվում էր թագավորի հարազատներից, պալատականներից ու դինվորական մեծամեծներից կազմված խորհրդով: Խորհուրդը վերահսկում էր թագավորական միանձնյա իշխանութեանը, հետեապես, խեթական թագավորի իշխանութեանը կաշկանդված է եղել ուղղա-կալվածա-ծափրական ազնվականութեան կողմից: Եվ շնայած խեթական թագավորների իշխանութեան նկատմամբ գործադրվող այդ վերահսկողութեանը, իշխանութեանը իր բնույթով եղել է աստվածապետական, խարսխված կրոնական սանկցիաների վրա. այս հանդամանքի հաստատվում է վերոհիշյալ գաշնադրի բովանդակութեամբ: Ըստ «Իլիականի» բասիլեսն իր իշխանութեանը ստանում էր Զեսից: Պետք է ստեղծ, որ հումերական բասիլեսների «արարչագործ» նախահայրը միշտ էլ եղել է Զեսը: Նրանք իշխում են ոչ թե կամայականորեն, այլ սովորութային իրավունքի չգրված նորմերով: Վերջիններիս համաձայն, իշխանագործը ոչ միայն միանձնյա բասիլեսն էր, այլև նրան կից գործող խորհուրդը և ժողովուրդը: Հումերական

բասիլևսին և իրենց իրավունքներում կաշկանդված խեթական թագավորներին բաբելա-ասորական անսահմանափակ միապետներից սկզբունքորեն տարբերողն այն էր, որ պետություն տերիտորիան սեփականություն իրավունքով նրանց (=բասիլևսին ու խեթական թագավորին) չէր պատկանում: Ըստ Հոմերոսի, բասիլևսն իրավունք ուներ իր իշխանություն մի մասը հանձնել մեկ ուրիշի, բայց հանձնել կամ օտարել պետությունը չէր կարող: Բասիլևսին պատկանում էր պետական տերիտորիայի (տեմենոս) միայն մի մասը, որտեղից նա եկամուտներ էր քաղում: «Իլիականում» ու «Ոդիսականում» տվյալներ չկան բասիլևսի օգտին հարկեր գանձելու վերաբերյալ: Պատերազմի ժամանակ նա իրավունք ուներ ստանալու ռազմական ավարի որոշ մասը՝ իբրև զորավար և զոհի լավագույն մասը՝ իբրև քրմական ֆունկցիա կատարող, նվերներ՝ գատվող կողմերից՝ իբրև ավագագույն գատավոր (=դորա, դալիմայ, քեմիսքես): Հոմերոսյան սիստեմում բասիլևսի իշխանությունը, ինչպես խեթական թագավորների մոտ, սահմանափակված է եղել ազնվականություն ներկայացուցիչներից բաղկացած խորհրդով: Իր ֆունկցիաները կատարելիս, բասիլևսն իրավունք չուներ անտեսել ազնվականություն կամքը: Վերջինս պատերազմի ժամանակ առաջնորդում էր ջոկատները, սեփական մարտահառքերով մեկնում էր ռազմաճակատ և մասնակցում կռիվներին: Ուստի ռազմական ավարի առյուծի բաժինը, բասիլևսի հետ միասին, ստանում էր հոմերական ավագանին: Ազնվականությունը հանձինս իր ներկայացուցիչների (գերտարիս, մեդոնես, զերոնես) ժողովրդական ժողովում կարող էր հանդես գալ նաև բնագիմ թագավորի: Ահա թե ինչու բասիլևսը ստիպված էր հաշվի նստել ավագանիի հետ: Վերջինիս ներկայացուցիչները հաճախ հրավիրվում էին բասիլևսի մոտ և խնջույքի սեղանի շուրջ կարևորագույն հարցեր լուծում (բուլեֆորոյ):

Խեթական պետության մեջ գոյություն ուներ ստրկություն և ամենախոշոր ստրկատերերը թագավորն ու տաճարներն էին: Ստրուկներ ուներ նաև հոմերական բասիլևսը: «Խեթական թագուհիները բարձր դիրք էին զբաղում և համարվում էին թագավորների օգնականները երկրի կառավարման գործում,—մի բան, որ կասյունի մայր-իշխանության վերապրուկների հետ: Ուստի նաև նրանց կնիքը գրոշմվում էր պետական և միջազգային վավերագրերին» (Տուրակ, ն. տ., էջ 311): Այդ նույն ինստիտուտը գործել է նաև հոմերական սիստեմում. հայտնի է ոսկեդահ թագուհի Հերա աստվածուհու իրավական դիրքը աստվածների Օլիմպական կազմա-

կերպույթյան մեջ, Զևսի առանձնաշնորհույթունների և նախասահմանումների կատարման ժամանակ, իբրև նրա մշտական հակառակն, հանդես է դալիս Հերան, որ համառ կերպով պահանջում է հարգել աստվածային գործերին հավասար իրավունքով մասնակցելու իր արտոնությունները:

Խեթական օրենքները ոչ մի կասկած չեն հարուցում, որ այդ երկրում եղել են բրուտներ, զարբիններ, ասաղձագործներ, կոշկակարներ, մանածագործներ և այլն: «Ելիականի» ու «Ողիսականի» բովանդակությունից նույնպես պարզ երևում է, որ նույնական ֆունկցիայով աշղպիսի արհեստավորներ եղել են նաև հոմերական հասարակության մեջ (=կազդիկ զարբին Հեփեսոսու աստվածը):

Խեթական և հոմերական սաղմական գործիքները՝ անկասկած իրենց հիմնական գծերով նույնպես եղել են համանման: Իսկ խեթական սրածայր գլխարկը հիշեցնում է Ողիսեսի սրածայր սաղավարտը:

Հոմերական սիստեմի և ուրարտական կուլտուրայի համապատասխան տարրերի համեմատական հետազոտությունը ապացուցվում է.

ա) սպառազինության ընդհանուր կոնստրուկցիայի ու շուրահատուկ տարրերի փոխադարձ նմանությունը. հոմերական մարտակառքերը, նիդակները, սրերը, դաշույնները, աղեղներն ու նետերը պրեթե համանման են ուրարտական զենքերին: «Ելիականի» էջերում նկարագրված կավագործությունը (=կերամիական) իր շատ գծերով նման է ուրարտականին: Աբիլլեսի հուշակավոր վահանը, բացառությամբ նրա սպիցիֆիկ զարդաքանդակների, նման է Ֆրումենի որդի Ռուսայի վահանին:

բ) Ուրարտական և միջերկրածովյան ու միջինասիական ժողովուրդների կուլտուրաների միջև եղած զենետիկ կապն է նշել զեռ Լեման-Հաուպար, իսկ Կրեյմերը հիմնավորել է այն հիպոթեզը, թե Ալթեյքի սրբազան ըլուերը՝ 'Արծղտօս իր անվան սեմանտիկայով կապված է ուրարտական Արդա աստծու հետ, իսկ ըսա էլյալերի, հունական Ալթեյաս աստվածուհու անունը նույնական է ուրարտական Ատ-տ-նատ անբմինին: Ուրարտական թագավորների անունները վերծանվում են հունական ստուգաբանության (Ռուսս = ρούσας, ալիւնքն կարմիր, էրիմենա = 'Εριμῆνη = տեղիանորեն գոյություն ունեցող. Արգիշտի = 'Αργιστής = վալլուն)\*:

\* Հմմտ. Պիստրովսկի, Ուրարտու, 137, 187, 217—218, 234—235.

դ) Ուրարտուի բազմաստվածությունը, ինչպես և հոմերական աստվածածագումը բխում են միևնույն հիմունքներից: «Ելիականում» գործող աստվածների թիվը (Օլիմպական և երկրորդական) հասնում է 100—150-ի, իսկ IX դ. վերաբերող բնագրերից (համտ. Պիոտրովսկի, Ուրարտու, էջ 272—273, Գ. Վափանցյան, Ուրարտուի պատմությունը, էջ 44—51) երևում է, որ ուրարտացիներն ունեցել են 79 աստված: Իշխանության հարցերում ուրարտական աստվածները, հոմերական պանթեոնի նման, իրենց գործունեության մեջ կիրառել են հիերարխիկ հպատակության սկզբունքը:

Պանթեոնի գլուխ կանգնած է եղել Խալդ աստվածը, որի պաշտամունքի սիմվոլիկան իր ծիսական արտահայտությունն է գտել 17 հղների և 34 ուշաբանների զոհաբերության փաստում\*, բայց Զևսին մատուցվող զոհերի քանակը սահմանված չի եղել: Հասարակական-հոգեբանական խոշոր նշանակություն ունեցող այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ Ուրարտական իրավահարաբերություններում բնակալությունը համեմատաբար ավելի ուժեղ է եղել: Հոմերական աստվածների ֆունկցիոնալ նշանակությանը համապատասխան, ուրարտական աստվածները, որ գննետիկորեն կապված են եղել տիեզերական երևույթների հետ, աստիճանաբար մարդկային կերպարանք ստանալով, կատարել են հասարակական տարբեր ֆունկցիաներ. Խալդը հանդես էր գալիս ռազմիկի կերպարում և հովանավորում էր ուրարտական թագավորների արշավանքները\*\*: Տեղաբեր աստվածն ու Բագբարդու աստվածուհին ներկայանում են մարդու կերպարանքով: Աստվածների ֆունկցիաների դիֆերենցիան նույնպես հիմնված է եղել տիեզերական երևույթների բաշխման վրա և պայմանավորված սուբստանցիոնալ պատճառականությամբ (=արևի և լուսնի շարժմամբ ու նրանց հատկություններով, դարնան ու ձմռան հերթագայությամբ, ջրերի ու օդի շարժմամբ և այլն): Իր ֆունկցիայով Խալդը համապատասխանել է Զևսին, Արտը, իբրև արևի ուժի մարմնացում, իդենտիկ էր Հելիոսին ու Ապոլլոնին: Շելարդի աստվածը, իբրև լուսնի մարմնացում, ներկայացնում է զիշերային արևը կամ «գիշերվա աչքը»: Թեյշաբան, հոմերոսյան Արեսի նման, պատերազմի աստվածն էր և այլն:

դ) Հոմերական հասարակության իրավական կազմակերպությունը բնութագրելիս՝ մենք ցույց տվեցինք նրա իրավագիտակցու-

\* Պիոտրովսկի, ibid, էջ 272—273:

\*\* նույն տեղում, էջ 274, 275, 279:

Յյան բարդ սիստեմը, որն աստվածներին ու մարդկանց կատարում էր սրբազան աստվածասպետական սկզբունքների վրա խարսխված հասարակական առանձնահատուկ ֆունկցիաներով: Ուրարտական կուլտուրայի սիստեմը դիտելով նույն համեմատական բնութագրությունն իր լույսի տակ, համոզվում ենք, որ համերական սիստեմին գենետիկորեն մոտեցնող այդ կուլտուրայի առավել էական պայմանը հղել է դիցաբանական իրավագիտակցությունը և դրանից բխող աստվածասպետական իշխանությունը, ինչպես նաև կրոնա-իրավական կազմակերպությունը:

Ուրարտական թագավորներն իրենց իշխանության հիմքն ու ազդեցությունը բխեցնում էին աստվածներից շնորհվող սանկցիայից, ինչպես դա տեսնում ենք համերական սիստեմում: Արգիշտի Բագավորը վիժակերտ սյունի վրա արձանագրել է. «Մեծն աստվածը այս տաճարը կանգնեցրել է Արգիշտի, Մենուայի որդու, համար», իսկ Սարգուր թագավորը ժայռի վրա թողել է սեպագծե հետևյալ արձանագրությունը. «Ամենակարող խալդ ասածուն Սարգուրը, Արգիշտի որդին, ասում է. Լուսիսի որդու թագավորանիստ Յինալիբի քաղաքը ես դրավել եմ մարտում, գերի եմ վերցրել թագավորին, սղամարդկանց ու կանանց»: Մի այլ առիթով նույն Սարգուրը սեպագծե մի արձանագրության մեջ արտահայտվել է այսպես. «Խալդ աստվածը հանդես եկավ իր մեծ ողորմածությամբ: Ես հնազանդեցրեց էրախ ևրկրի թագավորին, նա նվաճեց Աբիլուանիս ևրկիրը.— տապաստ են դարկված նրանք Սարգուրի, Արգիշտի որդու, առջև»: (Պիտտոլիսի, *ibid*, 75, 82, 84, 85): Եվ ահա այդ Սարգուրը խալդ աստծուն հանդամանալից զեկուցադիր է ներկայացնում իր սուղմական գործողությունների մասին. «Խոսում է Սարգուրը. նույն տարվա ընթացքում ես ևրբորդ անգամ մեկնեցի էրախ. Երկիրը նվաճեցի, հրկիզեցի ու ոչնչացրի պուղերը, ավերակի վերածեցի ևրկիրը. տղամարդկանց բռնեցի Բիայնու. այնտեղ կառուցեցի ամրոցներ և ևրկիրը միացրի իմ հողերին:—Սարգուրն ասում է մեծն աստված խալդին.— Այնտեղ ես գերի եմ վերցրել 4636 տղամարդու. ես այնտեղ նվաճել, բռնել եմ 15553 կանանց—ընդամենը 20189 մարդու: Մի քանիսին սպանեցի, մյուսներին բռնեցի: 1613 ձի, 115 ուղտ, 15429 հատ եղջիրավոր անասուն բռնեցի. 37685 ոչխար բռնեցի»:

Եթե մասնագիտ-հետազոտողները ցանկանային վառ ու համոզիչ նկարագրել աստվածաբանական դիցաբանական իրավագիտակցության հիմունքները, ապա նրանց ևրևի շհաջողվեր մի այնպիսի անկասելի ու սպեցիֆիկ բովանդակություն հաղորդել իրենց այդ

վաճակարարին, ինչպես այդ կատարել են ուրարտացիները ի գեմս վերոհիշյալ սեպագիր արձանագրության:

Այս փաստական տվյալներից ինքնին բխում է. առաջին, — ուրարտական թագավորն իր գործողություններում (այսինքն իր դիտակցությունյան մեջ) պատճառականորեն կապված է եղել խալդ աստծու կամքի հետ: Ավելին, նա ամենակարող աստծուն հանդամանալից զեկուլցյներ է ներկայացրել իր գործողությունների մասին: Իր գործողություններն անմիջականորեն պայմանավորել է աստծու կամքով: Սարգուր թագավորը ո՛չ միայն իր գործելակերպն է համաձայնեցրել խալդ աստծու նախախնամություններին, այլև գործել է այն գիտակցությամբ, որ ինքը հաշվետու է աստծու առջև:

Ինչը կարող էր պայմանավորել այս երևույթը հասարակակառն-հոգեբանական տեսակետից, եթե ոչ այն հանդամանքը, որ ուրարտական թագավորների աշխարհայացքի և իրավագիտակցության հիմքում ընկած է եղել դիցաբանական (= աստվածներից բխող) ահեղ սանկցիան և որ այդ թագավորները խալդ աստծու կամքը, իդեոլոգիական առումով, համարել են իրենց իշխանության աղբյուրը: Հոգեբանական հանդամանալից վերլուծության միջոցով կարելի է ցույց տալ, որ այդ թագավորների մտածողության պրոցեսը ամբողջովին ներթափանցված է եղել աստվածապետական-դիցաբանական սկզբունքներով:

Ինչպես երևում է շարադրվածից, ուրարտական թագավորների և հոմերական հերոսների իրավագիտակցությունը և նրանց գործելակերպի աստվածապետական սիստեմը նույնական են: Կոնկրետացնելով հետազոտության առարկան, կարելի է առանձին դրույթներ հիմնավորել ուրարտական արդարագատություն սրբազան սկզբունքների, պատժիչ-խրախուսական սիստեմի, արչան վրեժի, դաշինքային հիմունքների մասին և այլն, ցույց տալով, որ դրանք նույնական են, կամ համենայն դեպս, նման են հոմերական աշխարհում կիրառվող նույնանման երևույթներին:

ՀՈՄԵՐՈՍՅԱՆ ԷՔՆԻԿԱՅԻՆ ՆՈՒՅՆԱԿԱՆ ՏՎՅԱԼՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ  
ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՕՐՐԱՆ ԽԱՅԱՍՍՅՈՒՄ

Լեզուների և դրանց էվոլյուցիայի գիտական ուսումնասիրության միջոցով հնարավոր է անսխալորեն վեր հանել ոչ միայն դրանցից յուրաքանչյուրի զարգացման հաջորդական փուլերը, այլև

յուրաքանչյուր լեզվի ու նրա ժողովրդի կոնկրետ, հիմնավորված հասակը:

Հայոց լեզուն հնագույններից է աշխարհում: Այդ լեզվի ծագման իսկական ու ճշմարտացի տեսությունը, իհարկե, հնարավորություն կընձեռներ սահմանել նրա հաջորդական ֆորմացիաների ու ձևավորման հասակները և, դրա հիման վրա, նաև նրա էթնիկական կրողի, այսինքն հայ ժողովրդի, հասակը: Այդպիսի ավյալներ, սակայն, չկան, քանի որ չկա այդ լեզվի ստույգ տեսությունը: Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մի քանի կցկտուր ավյալներից ահներև է դառնում, որ հայ ժողովուրդը գոյություն է ունեցել տակավին երրորդ հազարամյակում (մ. թ. ա.), թեև պատմաբանները անհավանական են համարել մեր հանճարեղ պատմահոր այս հազորդումները: Հետաքրքրական է խեթական կուլտուրայի ականավոր հետազոտող Զինսենի այն պնդումը, թե խեթական սեպագիր և այլ արձանագրությունների հիմքում բնկած է եղել «Խայասայի» (այսինքն՝ հնագույն հայկական) լեզուն:

ա) սում. — ակիազ. — tangārū = վաճառական, հայերեն — քաղաք. բ) սումեր. — տիկազ. anakū, հայերեն — անագ. գ) սումեր. an = աստված կամ երկինք, հայերեն նալն հասկացությունը արտահայտել է բառը. դ) սումեր. — bad հայերեն պատ կամ պատյան. ե) սումեր. — as — մեկ, հայերեն եզ, եզակի. զ) սումեր. il = բարձրանալ — հայեր. ել, ելնել է) սումեր. gad (ակազ. „kitu = վառ. հայերեն — կռավ. բ) սումեր. gu = եզ, նախիր, հայերեն — կով. թ) խեթ. ushas (բաղա. հալով) ishan = պարոն, ախակալ, իշխան, հայերեն — իշխան. ժ) խեթ. — hatt, կտրել, հայերեն — հատ, հատանել. ի) խեթ. parsea = ջարդել, քանդել, հայերեն — վշրել. լ) խեթ. vas, հայերեն — վառ, վառել. խ) խեթ. hujani = կիտխչեմ, կուզեորվեմ, հայերեն — խոյանալ. ժ) խեթ. halanta = գլուխ, հայերեն — խավամ, գլուխ, իսկ ըստ բարբառների՝ = հատի. մ) խեթ. anija = կատարել, աշխատել, հայերեն — անել. բանել. կ) խեթ. er-app (= appant), հայերեն — բռն, ալի, բռնել. և՛ մեկը, և՛ մյուսը նշանակում է բռնել, ձեռքով պահել. հ) խեթ. kakkapa = կաքավ, հայերեն — նույնպես կաքավ, ձ) խեթ. galgalinai = երգել, հայերեն — զեղզեղել, զլլալ. զ) խեթ. hannas = մեծ մայր, տասիկ, հայերեն — նաև կամ՝ նալի և ալն:

Ահանավոր արևելագետներ է. Յորրերի, Ս. Ֆրիդրիխի, Բ. Գրոննի և Ա. Գեոցեի հետազոտություններում լիակատար պարզությունը լուծվել է խեթական պետության ծաղկման շրջանում Խայասա թա-

գալ՝որության դոյության պրորբւմը: Այդ պետութիւնը քաղաքական մրցակցութեան բնթաքքում հաճախ հաղթանակ է տարել, իրեն ենթարկելով նրանց երկիրը, հազարավոր գերիներ վերցրել: Այդ տեսակետից ուշագրավ են սեպագիր արձանագրութիւնների մեջ պահպանված այն քաղաքական վավերագրերը (= դաշնագրերը), որ կնքվել են խաչասաչի ու թագավոր Խոսիկանի միջև 1395—1355 թթ. (մ. թ. ա.), ինչպես նաև խեթական թագավոր Մուրշիլի տարեգրութիւնները, որ, հավանաբար, կազմվել են 1345—1320 թթ. (մ. թ. ա.):

«Մեծն ծերունու» ստեղծագործութեան ուղեծիրում պտույտ են գալիս Մերձավոր արևելքի բազմաթիւ ժողովուրդներ ու ցեղեր: «Իլիականի» գործողութեան ոլորտում բնոգրկված միջերկրածովյան սաղիուտի էթնիկական խմբի թիւը հասնում է 49-ի, որոնցից շատերը՝ անբողջ ժողովուրդներ ու ցեղեր, Փոքր Ասիայից են. ալիզոններ, ամազոններ (—արգի հետապոտոզներից ոմանք սրանց անվանում են գիցաբանական ալգեյութեան ենթարկված խեթեր (տե՛ս Տուրան, ն. ա.), դարգանացիներ, էրիթիներ (Պաֆլագոնիացի մի ժողովուրդ), իոնացիներ, կարիացիներ, կիլիկացիներ, կիմերներ, լելեգներ, լիկիացիներ, մեոնյացիներ, միդիացիներ, պաֆլագոցիներ, սիդոնացիներ, սոլիմներ (լիդիական մի ժողովուրդ), լիդիացիներ, տրովացիներ և այլն: Հոմերական պոետիկայի մեջ բնոգրկված աշխարհագրական անունների ցանկը հասնում է 251-ի, իսկ Փոքր Ասիայի էթնիկային վերաբերող անձնանունների թիւը՝ 300-ի: Մերձարևելյան (փոքրասիական) էթնիկայի աչսպիսի ունիվերսալ բնոգրկման պայմաններում, երբ բանաստեղծի ստեղծագործութեան ուղեծիրն իր մեջ էր առել չիկիան, կիզիան, Պաֆլագոնիան, Կարիան, Կապադովկիայի երկրները, Փյունիկիան (Սիդոնը), a priori և մեծ հավանականութեամբ կարելի է բնոգրել, որ խաչասան նույնպես իր էթնիկական կուլտուրայով պետք է որ արտացոլված լիներ Հոմերոսի ունիվերսալ էպիկայում,—եթև հայերի այդ հնագույն օրրանը, որտէ կական գեր խաղացել է հոմերոսյան դուստրալներութեան ձևավորման դարաշրջանի իրագրութիւններում: Եւ իրոք, խաչասան հին-հայկական պետական կազմավորումը դոյութիւն է ունեցել XIII—XI դարերում (մ. թ. ա.), այսինքն Տրովական պատերազմի դարաշրջանում և, ապա, այդ պատերազմի մասին ժողովրդական զրույցների ձևավորման դարաշրջանում, ինչպես նաև այն ժամանակ, երբ ապրել ու իր անմահ պոետիկան է ստեղծել Հոմերոսը: Խեթական թագավորութեան հետ միաժամանակ, վերջինիս սիս-

տեմում Խաչատուրյան իրոր ունեցել է սոցիալ-քաղաքական և տնտեսական նշանակություն: ԵՍԽ Երևելու լինենք այս էական ու հավասար հանդամանքներից, ապա հնարավոր կդառնա գիտական լույսի տակ մեկնաբանել Տրովսկյան պատերազմին հայ հերոս Զարմայրի մասնակցությունը, համաձայն Մովսես Խորենացու պատմած առասպելի: Միամտություն կլինի կարծել, թե իբր այդ առասպելը, որի բովանդակությունը Մ. Խորենացուց հետո վերարտադրել են հայոց բոլոր պատմաբանները, իբրև պատմական եղելություն, պատրաստի վիճակում բնկել է երկրից, կամ հղացել է առանց պատմական-իրական շարժառիթի: Հայ Զարմայրը, ատորենտանցիների Տևտամոս թագավորի հղատակը, «...Եթովպական զորքի հետ օգնական է եղել Պերթամոսին և այնտեղ հելլենացի քաջերից վիրավորվելով մեռել է, բայց կկամենայի, Արիլեսից և ոչ թե մի ուրիշ քաջից»<sup>1</sup>: Զարմայրն, իհարկե, դիցաբանության ազդեցության ենթարկված անձնավորություն է, ինչպես և արայական ու տրովական հերոսներ Արիլեսը, Ադամեմոնը, Մենելավոսը, Նեսթորը, Գիոմեդեսը, Հեկտորը, Սարպեդոնը, Մեմոնը և ուրիշներ: Բայց առասպելները, հղանալով ժողովրդի երևակայության մեջ, այնուամենայնիվ, արտացոլում են հասարակական-մարդկային հարաբերություններ: Զարմայրի առասպելը հաստատում էն նաև հունական ազդեցություններ: Գիոմեդես Սիցիլիացին՝ Հուլիոս Կեսարի ժամանակակիցը, որ շրջել է Եվրոպան ու Ասիան և 30 տարի շարունակ աշխատել իր «Քրաղաքանի»՝ բոլոր երկրների ու ժողովուրդների պատմության վրա, վկայում է, որ իրեն հայտնի է մի առասպել, ըստ որի Տևտամոսը Զարմայրի գլխավորությամբ Տրովա է ուղարկել մի ջոկատ, որը միացել է Եթովպացիներին, որոնք նույնպես նույն նպատակով պատերազմի են դուրս եկել: «Երիտանի» և վերոհիշյալ պոեմների բովանդակությունից երևում է, որ Տրովական պատերազմին Եթովպացիներն իրոր մասնակցել են հերոս Մեմոնի գլխավորությամբ: Ըստ Հոմերոսի, Մեմոնը Արշալույսի (Էոսի) որդին էր, իսկ ըստ Հեսիոդեսի՝ Արշալույսի և Տիթոնի որդի Պերթամոսի եղբայրն էր: Նա (Մեմոնը) իր ջոկատով օգնության է շտապել Պերթամոսին և, արայացիների դեմ ճակատամարտելով, սպանել է Նեսթորի որդի Անտիլոքոսին: Սակայն կովի զաշտում Արիլեսը նրան սպանում է: Այդպես էլ, ըստ հայկական առասպելի, Զարմայրն է սպանվում Արիլեսից: Մեմոնի ուղեկիցները առաս-

1 Մ. Խորենացի, Հայոց պատմություն, Հայպետհրատ. 1961, էջ 137:

պելի մի այլ պատումի համաձայն, իրենց հերոս բնկերոջը թաղում են Տրովադայում: Համակված խորին վշտով, նրանք վերածվում են «մեմնոնես» կամ «մեմնոնիզես» թաշունների, որոնք ամեն տարի երամով այցելել են Մեմնոնի գերեզմանը, նրա մահը ողբալու: Մեմնոնին է վերադրվում Եգիպտոսում և Ասիայում հոյակապ կոթողների, այսպես կոչված Մեմնոնիաւների կառուցումը: Կասկածից վեր է, որ եթովպացիների և նրանց հերոս Մեմնոնի տրովական պատերազմին մասնակցելու առասպելը արտահայտում է առևտրական, տնտեսական այն պատմական կապերը, որոնք այդ պարաշրջանում գոյութւյն են ունեցել Տրովադայի և եթովպացիների կրկնի միջև ձիշտ այս իմաստով էլ պետք է մեկնաբանել Զարմայրի առասպելը: Հայ պատմաբաններից, օրինակ, Չամչյանը, նույնիսկ նշում է Զարմայրի Տրով ուղեորվելու և նրա մահվան տարեթիվը—1194 թ. (մ. թ. ա.): Դա, սակայն, մոլորութւյն է: Տրովական պատերազմը, ըստ ամենայնի, տեղի է ունեցել XIII դարում (մ. թ. ա.): Հիշյալ առասպելում արտացոլված հասարակական տնտեսական իրադարձութւյնները վերաբերում են հենց այդ ժամանակին, այսինքն՝ խայասայի դարաշրջանին: Մեր տեսակետով, Զարմայրի առասպելը, որ անկասկած արտացոլում է հասարակական որոշ իրադարձութւյններ, զրական վկայութւյն է տալիս հոմերական աշխարհի (= Իոնիայի) և հայերի հնագույն օրրան խայասայի միջև գոյութւյն ունեցած տնտեսական ու քաղաքական կապերի մասին: Այս հետևութւյնը հաստատուում է արևելագիտաներ Բ. Գրոզնիի, է. Ֆորբերի և Ա. Գյոցիի հետազոտութւյններում պարունակվող այն քաղաքական վավերագրերով, որոնց հիման վրա դաշինք է կնքված եղել Խեթական պետութւյան և խայասահայ հայկական թագավորութւյան միջև: Խեթական թագավոր Շուպպիլիումի և խայասացիների թագավորի միջև 1395—1355 թթ. (մ. թ. ա.) կնքված դաշնագրով կողմերը պայմանավորվել են ռազմական համագործակցութւյան ու փոխադարձ օգնութւյան, կղբայրութւյան ու խաղաղ գոյակցութւյան մասին: Դաշնագրով նախատեսվում է, որ խեթական թագավորի քույրը ամուսնութւյան կզնա խայասայի թագավոր Խուկկանին, և ամուսնութւյնը ազգակցական (= արենակցական) կապերով կհավաստի իրավական այդ վավերագրով: Ամուսնութւյան սանկցիաներին վերաբերող մասում վավերագիրը նշում է, որ խայասայում արգելվում են մերձավոր ազգականների, այդ թվում եղբոր ու քրոջ, կենակցական կապերը: «Քուրանական սիս-

տեմի» համաձայն՝ ազգականները (հորեղբոր, հորաքրոջ և քեռու որդիների ու դուստրերի), ինչպես նաև եղբոր ու քրոջ միջև ամուսնական սովորությունը հալվանաբար, տարածված է եղել խայասայում, ահա թե ինչո՞ւ հիշյալ դաշնագրում նման կապերը հայտարարվում են արդելված: Խայասայում գործող այդ սովորույթը ոչընչով չի տարբերվում «Իլիականում» արտացոլված էթնիկալից. չէ՞ որ Հերան Զեսի և՛ բուլըն էր, և՛ կինը: Չէ՞ որ Հեփեսոսոսն ու Ափրոդիսը նույնպես կապված են եղել ամուսնական կապերով, թեև Զեսի և Հերայի դավախներն էին...

Տվյալ դաշնագրի և հոմերական սիստեմի միջև եղած էթնիկական նմանությունը, սակայն, սրանով չի սպառվում: Այդ նրամանություն մտնի է վկայում նաև դաշինքային պարտավորությունների բուն իսկ առարկան,—այսինքն—պետությունների միջև խաղաղություն հաստատել աստվածների եռանդուն աջակցությամբ, պարտավորություններով հավաստված խտտագույն երաշխիքը և դրա խախտման սարսափելի հետևանքները: Հոմերոսի «Իլիականում» քայացիներն ու տրոլացիները դաշինք են կնքում Պարիսի և Մենելավոսի (III երգ), Հեկտորի և Մեծն Այաքսի (VII երգ) մեծամարտի վերաբերյալ. դաշինքում նախատեսվում էր, որ մենամարտի միջոցով խաղաղություն կհաստատվի կովոզ կողմերի միջև: Դաշինքի կատարման երաշխիքը այդ գործարքին աստվածների ներկայությունն ու գործուն մասնակցությունն էր. գործարքի սլայմաններ գրծողները պիտ հնթարկվեին աստծու պատժին ու ահեղ անեծքներին: Նույն բանը մենք տեսնում ենք նաև խեթական թագավոր Շուպալիուլումի և խայասայի թագավոր Խուկկանի միջև կնքված դաշնագրում. հազար աստվածներ են «ներկա դտնվել» դաշինքի կնքման պահին. հազար աստվածներ երաշխավորել են պարտավորությունների կատարումը և նույն հազար աստվածները վավերացրել են դաշինքը խախտողին ահավոր պատիժների ու անեծքների հնթարկելու իրենց խոստումը: 1395—1355 թթ. (մ. թ. ա.) կնքված Խեթա-խայասա դաշնագրի այս ուկիվիդիաներում նույնպես չի կարելի քաղաքական ու էթնիկական նմանություն շտանել Հոմերոսի էպիկայի համապատասխան էթնիկական սկզբունքների հետ: Խեթական թագավոր Մուրշիլը 1345—1320 թթ. (մ. թ. ա.) կազմած իր տարեկրություններում արծարծում է այլ ցեղերի, այդ թվում նաև խայասայի ժողովրդի հետ քաղաքական ընդհարումների

\* Տե՛ս Մորգանի «Նախապատմական հասարակությունը»:

և համաձայնություններ ի հարցերը: Այստեղ ևս մենք նկատում ենք հոմերական աշխարհի հետ զուգորդվող դիցաբանական-էթնիկական նույն բնդհանրությունը. ա) Մեծն մայր (Mater magna)—Կիբելան, որ սկզբնապես եղել է Փրշուզիացիների աստվածուհին, իշխել է Փոքր Ասիայի երկրներում և զաղույթների միջով ներթափանցել է Հունաստան, իր ուղեկիցներ կորիթեանների, կուրեանների և հնդկական զակաիլների հետ,—նա իր շատ դժերով նման է մայր Ռեկին: Հիշյալ մեծամորը համապատասխանել է լուսններում ու քարանձավներում բնակություն հաստատած (չէ՞ որ Ռեկն Ջեսին ծնել է քարանձավում) Խայասական «երկրի աստվածը». բ) «Երկրի» աստծու որդուն խայասացիները էռչում էին Ջեաշ (հմմտ. հունական Ջեսի հետ). նա եղել է բուսականության և արևի աստվածը. գ) Հոմերական Ջեսին համապատասխանել է Դաթթա աստվածը, իսկ Ափրոդիտը իր ֆունկցիայով լիովին համապատասխան է ասորական աստվածուհի Իշտարին. դ) Հոմերական դիցաբանական սիստեմում աստվածների պաշտամունքը տեղադրված է եղել առանձին քաղաքների մեջ: Նույն բանը տեսնում ենք Խայասա երկրում. այստեղ աստվածները խստիվ տեղայնացվել են, անկախ զրանց բնդհանուր պաշտամունքից: Օրինակ, բստ Հոմերոսի (=և բստ հունական դիցաբանության առհասարակ), Արգոսի, Միքենի և Սպարտայի հովանավորը եղել է Հերան (հմմտ. Էսքիլոսի «Ամիմոնա» դրամայի հետ, որտեղ հիշատակվում է մի զրույց, թե «Պոսիդոնը շորադրել էր երկրի աղբյուրները, զայրացած լինելով Ինարոսի վրա, ինչ է թե նա վկայել է, որ երկիրը պատկանում է Հերային). Հերմեսը պաշտամունքի հատուկ առարկա էր Արկադիայում, իսկ Արտեմիսը՝ և՛ Արկադիայում և՛ Էթոլիայում. Ափրոդիտը՝ Աթենքում (Պանդեմոս), Կորինթոսում (πῶρον ἰσθμίου), Սիկիոնում և Արգոսում (Ուրանիա, երկնային): Ապոլլոնը հատկապես մեծարվում էր Դելփիքում, Աբդիոսում, Տրոլում (պաշտպան ու հովանավոր), Տրոլադայում = Σμυνθῆς, — (Աթենքում) = Ἀπόλλων πατρως. παρθενός) և այլն: Հոմերոսի էթնիկական ոգուն համապատասխան, հնագույն Խայասա երկրում զոյություն է ունեցել հովանավոր աստվածների ֆունկցիաների տեղայնացում. օրինակ, Իշթարը համարվել է Պաթթա քաղաքի, Սանուշը՝ Լախերիսիլա, Ջաքքան՝ Հադիուսի, Տեշուրը, կամ Տեշուրը՝ Արանիա քաղաքների հատուկ աստված: Վերջինս միաժամանակ հանդիսացել է նաև կայծակի ու ամպրոպի աստվածը: Բախխոդեա քաղաքի հովանավորը եղել է Շանթ աստվածը, որ միաժամանակ համարվել է Կայծակ աստվա-

ծովյուն (= Ժամանակակից հայոց լեզվում շանթն էլ հենց նշանակում է կայծակ) և այլն:

\* \* \*

1. Հունաստանի հետ հայկական կուլտուրայի օրդանական կապի հարցն առաջին անգամ չէ, որ արծարծում ենք այստեղ: Եւ ընդ գարավոր պատմութիւն և իր արտայայտման է գտել հազարամյակների գիտա-պատմական, փիլիսոփայական, զեղարվեստական և մասնագիտական հետազոտական ընդարձակ գրականութեան մեջ:

Հայաստանում քրիստոնեութեան ընդունումն ու նրա տարածումը զուգահիշում է կուլտուրայի ծաղկմանը: Աստվածաբանական բնույթի բազմաթիւ թարգմանութեաններ են կատարւում հունարենից և ասորերենից, իսկ V դարում հունարենից ու ասորերենից թարգմանւում է Աստվածաշունչը: Հայաստան են թափանցում Պլատոնի և Արիստոտելի գաղափարները և հայ փիլիսոփաները ձեռնամուխ են լինում «Օրդանոնի» փիլիսոփայական մեկնաբանութեանը: Աստվածաշունչը թարգմանելուց հետո, հայ պատմաբանները, փիլիսոփաներն ու աստվածաբանները սկսում են թարգմանել Փիլոն Ալեքսանդրացուն, Բարսեղ Կեսարեցուն, կեղծ Գիոնիս Արեոպագային, Եվսեբիոս Կեսարեցուն, Կիրակոս Աղեքսանդրացուն, Հովհան Ոսկերեբունին, Եպիփանոս Կիպրացուն, Օրիգենին, Արիստիդոս Աթենացուն, Տիմոթեոս Աղեքսանդրացուն և շատ ուրիշների (այս մասին տե՛ս Չալոյան, Հայոց փիլիսոփայութեան պատմութիւն, էջ 43): Ամբողջ հայ մատենագրութեանը լի է հայկական և հունական կուլտուրաների միջև եղած պատմական անխախտ կապերի փաստական տվյալներով: Ականավոր գիտնականների, լեզվաբանների, պատմագիրների, հայկաբանների բազմաթիւ ուսումնասիրութեաններ նվիրված են Հունաստանի և Հայաստանի մշակութային-պատմական հարաբերութեանների բնութագրութեանը: Կարելի է ավելին ասել. տվյալներ կան, որ հայ-հունական կուլտուրական կապերը մեզ տանում են դեպի պատմութեան հեռավոր խորքերը՝ Հունաստանի կլասիկ դարաշրջանը:

Էմինի ասելով, Պլատոնը իր «Հանրապետութեան» մեջ խոսում է ինչ-որ հայ էրի մասին. «Չէ այս զրույցն Ալկիոնոյեա, որո հանդերձեալ եմ ճառել, այլ պատմութիւն առն քաճասրտի Հայոց ասեմ Եր, ծնեցելոյն ի Պամփիլիա: Սպանավ սա ի պատերազմի զկնի տասն ավուր ի վերա անցանելոյ, — այնինչ բառնային զնխեալ

զիսակունս անկեկոցն բնդ նմին ի պատերազմի, զնորայն գտին ամ-  
բողջ և անխախտ: Առեալ տանէին զնա ի տուն առ ի դիահան.  
յարդարել նմա. և չերկոտասաներորդում ավուր մինչդեռ եղեալ  
կայր ի խարուկի՝ վերադարձալ ի կեանս և պատմել սկսալ զան-  
ցէսն...»\*:

Կուզենի ենթադրութեամբ, Պլատոնը այս առասպելին հավանա-  
բար ծանօթացել է Արեւելքում կատարած իր ճանապարհորդութեան  
ընթացքում:

Այս պատմութեան մեջ էականն այն է, որ փիլիսոփա Պլատոնը  
իր «Հանրապետութեան» մեջ ղեակել է հայկական առաս-  
պելը, որ մի քանի դար անց էպիկական զգեստաւորմամբ մեջ  
է բերում Մովսէս Խորենացին:՝ Նույնպիսի մի ղեպք է կապւած  
էվրիպիդեսի «Բարոսուհիներ» ողբերգութեան հետ, որ ավելի քան  
2600 տարի առաջ, Պլուտարքոսի վկայութեամբ, բնագործել է  
Արտաշատ քաղաքի թատրոնում (Կրատս, զլ. 33): Նա գրում է.  
«Շրջագայող հունական թատերախումբը Պարթևական թագաւորի  
արքունական թատրոնում կատարում էր «Բարոսուհիները», երբ  
Կառից եկած սուրհանդակը հազորդեց հռոմեացիների դեմ տարած  
հողթանակի լուրը և ցույց տվեց իր հետ բերած Կրասսոսի կտրած  
դուխը: Ազգավայի ղերակատարը նրա գլուխն անցկացնում է ցցի  
վրա և երգում. «Կիթերոնից մենք որսն ենք բերում երջանիկ.—  
Հաղթանշանն է սա թարմագույն. Բաղիլի փունջը մեր օթեանին»  
(տե՛ս էվրիպիդեսի «Բարոսուհիների» Ֆ. Զելինսկու ծանոթագրու-  
թյունները հրատարակութեամբ Շաբաշնիկովի, 1916 թ.):

Պլուտարքոսը Արտաշատի նույն հայկական թատրոնը սխալ-  
մամբ համարել է պարթևական, մինչդեռ այստեղ ևս էականը Հա-  
յաստանում հունական ողբերգութեան առկայութեան փաստն է:

Հայկական միջավայրում Եղովպոսի առակների տարածված  
լինելու փաստը նույնպէս մի նոր վկայութիւն է Հունաստանի և  
Հայաստանի միջև եղած հարատե կուլտուրական կապերի: Եթե  
Դավիթ Անհաղթը, հայ հին փիլիսոփան (տե՛ս Հ. Մանանդյանի և  
Զալոյանի վերոհիշյալ աշխատութիւնները) մշակել է Արիստոտելի  
տրամաբանութեան պրոբլեմները և Աղեքսանդրիայում դասախո-  
սութիւններ է կարդացել փիլիսոփայութիւնից, ապա Եղովպոսի  
վերաբերմամբ գոյութիւն ունի հավանական այն ենթադրութիւնը,

\* Մկրտիչ էմին, Երկասիրութիւններ, Մ., 1898, էջ 147:

որ մերձարևելյան ծագում ունեն ոչ միայն առակաները, այլև նրա ամբողջ ստեղծագործությունը, որ իր ծագման հանգամանքներով կապված է հայոց էթնիկայի հետ: (տե՛ս Ն. Մառ, «Կարգանի առակաների» ժողովածուն, 1899, Ա., Ս. Պետերբուրգ, 429—507):

Համառոտ այս տեղեկությունները բավական են համոզվելու համար, որ հայ կուլտուրայի կապը պատմական շրջանի Հունաստանի կուլտուրական կյանքի հիմնական հոսանքների հետ խորապես ուսումնասիրված է և հանրաճանաչ: Նույնը, սակայն, չի կարելի ասել հոմերական դարաշրջանի նկատմամբ: Հայկական կուլտուրայի ու էթնիկայի և հոմերական հասարակության փոխազդեցության պրոբլեմը ոչ միայն ինչպես հարկն է չի ուսումնասիրվել անցյալում, այլև ցայսօր գիտական ստույգ հոգի վրա չի դրվել: Այս ուղղությամբ արվել են միայն առաջին վեհերոտ բաշխերը, և հայագիտությունը տակավին չի փորձել իր հետազոտության նյութը բազդատել հոմերական էպիկայի հետ: Թեև ահադեմիկոս Հ. Մանանդյանը իր «Հայ ժողովրդի քննական պատմությունը» աշխատության մեջ հայերի անվան ծագումն իսկ («армеиыс») փորձել է կապել Հոմերոսի հետ, սակայն այդ փորձը հաջող չի կարելի համարել:

Ն. Յա. Մառի հետազոտություններում հայագիտության, մասնավորապես հայ կուլտուրայի հետ կապված մի շարք պրոբլեմներ դիտվում են հոմերական սիստեմի ասպեկտով, բայց, ցավոք սրտի, Ն. Յա. Մառի մեթոդոլոգիական որոշ գրույթները անկարելի է բնդունել առանց վերապահումների: Հայ պատմաբաններն իրենց ուսումնասիրություններում հաճախ են խոնարհում Հոմերոսի, հոմերական աստվածների ու հերոսների անունները, բայց դա ամենևիլն էլ չի նշանակում, թե նրանք որևէ կերպ հետազոտում են տվյալ պրոբլեմը: Հասկանալի է, որ այդօրինակ խոնարհումների միջոցով գիտական պրոբլեմները, հարկավ, շին լուծվում:

Ստորև շարադրվող ակնարկը հետապնդում է միայն մի նպատակ, այն է՝ ներկայացնել տվյալների մի այնպիսի ամբողջություն, որը իրավունք տա մեզ հիմնավորելու հայկական կուլտուրայի ու էթնիկայի տարրերի և հոմերական սիստեմի միջև եղած կապերի տեսությունը:

Պատմական հավաստի տվյալների վկայությամբ արքայական ցեղերի արշավանքը Տրոլի վրա և բուն տրոլական պատերազմը իրականում տեղի են ունեցել մոտավորապես XII դարում (մ. թ. ա.): Հոմերոսի վկայությամբ, տրոլացիների կողմում կռվել են Փոքր Ասիայի տարբեր ժողովուրդներ, այդ թվում նաև լիկիացիներ:

վերջիններին մենք դիտավորյալ կերպով ենք ընդգծում, որովհետև մեզ հասած խեթական պաշնագրերում նրանք հիշատակվում են խայասների կողքին: Նորագույն հետազոտությունները վկայում են, որ հայ ժողովուրդը, Խայասա-Աղզա անվամբ գոյություն է ունեցել տակավին 1300 տարի մ. թ. ա., — այսինքն այն դարաշրջանում, երբ արայական ցեղերը արշավանք են ձեռնարկել դեպի Տրով, և երբ տեղի է ունեցել տրովական պատերազմը, որ հետագայում դարձել է հոմերոսյան էպիկայի առանցքը: Եվ եթե Փոքր Ասիայի ժողովուրդներից շատերը, ինչպես լիկիացիները, պելազդները, կարիացիները և այլն, ներգրավված են եղել այդ պատերազմին և կավել տրովացիների շարքերում, ապա վերացականորեն կարելի է ընդունել, որ Փոքր Ասիայի բոլոր ժողովուրդների, ի թիվս որոնց և լիկիացիների ու Տրովի այլ ժողովուրդների հետ տնտեսական սերտ կապերի մեջ գտնվող հայերը անհրաժեշտորեն պետք է մասնակցեին Տրովական պատերազմին, իբրև Պերիամոսի գաշնակիցներ: Այս ենթադրությունը հաստատվում է Մովսես Խորենացու վերոհիշյալ էպիկական ավանդական պատմվածքի բովանդակությունով: Եվ այդ դեպքում մենք նկատի ունենք հայ հերոս Զարմայրին:

Կասկածից վեր է, որ Զարմայրի էպոսն ունի հնագույն ծագում: Իր տարիքով նա պետք է համարվի արայական արշավանքների վերաբերյալ ժողովրդական այն զրույցների հասակակիցը, որոնք ընկել են հոմերոսյան էպիկայի հիմքում: Եվ հայոց քերթողահայր Մովսես Խորենացին ոգի ու շունչ է տվել ինչպես Զարմայրի առասպելին, այնպես էլ իրեն հասած բազմաթիվ այլ էպիկական զրույցներին:

Հայկական պանթեոնը, նրա պաշտամունքի առարկաներն ու աստվածների անունները հազարամյա էվոլյուցիայի ընթացքում ենթարկվել են զգալի փոփոխությունների: Բայց վերջիններին ֆունկցիաները մնացել են զրեթե անփոփոխ: Խայասա-Աղզի թավալուրյան դարաշրջանում, այսինքն XVI—XIII դդ. (մ. թ. ա.), երբ տեղի է ունեցել տրովական պատերազմը և ձևավորվել են ժողովրդական զրույցներն այդ պատերազմի մասին, հայոց աստվածները իրենց ֆունկցիաներով համապատասխանել են հոմերական կրոնական կոնցեպցիային: Ինչպես արգեն ասվեց, Խայասա-Աղզիում, հայերի այդ հինավուրց օրրանում, պաշտամունքի առարկա է եղել կալծակի ու ամպրոսյի զերագույն աստված Դաթթին, որ հետագայում, հավանաբար, պարսիկների ազդեցության տակ, կոչվել է Արամազդ (Ahuramasda): Սա ֆունկցիոնալ առումով համապա-

տասխանում է Զևսին և Օլիմպոսում գրաված նրա դիրքին: Հոմերոսի կրոնական սխտեմը ամբողջացնում են Հադեսն ու Պերսեփոնեն՝ Զևսի և Դեմեթրայի դուստրը: Տիեզերքի կառավարման հարցերում Հադեսը համարվել է Զևսի հավասարազոր եղբայրը, որ վիճակով ստացել է «Յոֆոս էլերոզես», ուտաի և համարվել ստորերկրյա Զևս («Զեուս կատախտոնիոս»): Իր կին Պերսեփոնեի հետ միասին նա իշխել է ստորերկրյա աշխարհում՝ կինը ամուսնու հետ մեկտեղ պատժելիս է եղել Երգմնադանոցներին («Իլ.», III, 278), լսել է ծնողների նշովքը («Իլ.», IX 454 և 464): Հադեսի և Պերսեփոնեի ֆունկցիաներին «Նայասա-Ալզլի թագավորութունում լիովին համապատասխանում են մահվան ու ստորերկրյա աշխարհի աստված Ուզուրը և նրա ամուսին Եսպիթը, կամ Նինան:

Նրանք Նայասա-Ալզլի գարաշրջանից անցնենք հայ ժողովրդի հեթանոսական կրոնի զարգացման այն շրջանը, որտեղից մատենագիր հիշատակութուններ են հասել մեզ, ապա հայոց պանթեոնի և հոմերական աստվածաբանության միջև եղած նմանությունը շատ ավելի ուժեղ է դառնում ու էական:

Հին հունական էպիկայի հետադոտողները բազմաթիվ հիպոթեզներ են կառուցել Հոմերոսի աստվածների արևելյան ծագման և վերջիններիս սիմվոլիկ նշանակության մասին: Ենթադրվել է, որ Զևսը հնդկական ծագում ունեցող լուսյի աստվածն է, որ Զևսը շղթայվել է («Իլ.», I, 397), հրեշ Տիֆոնի, ոսկե շղթայի, Հերային պատժելու, նորածին Հեփեստոսին թաքցնելու և հար ու նման առասպելները ոչ այլ ինչ են, և թե ոչ հնագույն սիմվոլիկայի արտացոլումը («Իլ.», II 781, VIII 18, XV 18, XVIII 396): Մինչդեռ դրևի ոչինչ չի արված հոմերական աստվածաբանությունը հայկական կրոնական առասպելների հետ բազդատելու ուղղությամբ:

ա) Հոմերոսի մոտ Զևսը «յուպատոս կրելյոտոն» է—հզորագույնը և մեծագույնը բոլոր աստվածներից: Նա աստվածների և մարդկանց հայրն է, անմահների կաճառում ամենազորեղը, ամենատեսը, ամենախմաստունը: (Հմմտ. «Իլ.», I 566, 580, 589, VIII 2, 450, 542, IX 245, 335, XIII 365, XV 166 և այլն): Այդ կերպարին լիովին համապատասխանում է Հայաստանում պաշտված Արամազդը: Նրա անունը կազմված է երկու հասկացությունների միացումից՝ Ահուրա-Մշուրա, բառերից, որ նշանակում է գոյություն ունեցող, կենդանի էակ և մազղան մակդիրից, որ նույնանիշ է հայկական իմաստ բառին (իմաստութուն, միտք): Հետևապես,

Արամազդը, ինչպես և Զևար, մեզ ներկայանում է իբրև ամենա-  
իմաստունը բոլոր աստվածներից (Ազարաեզեղոս, Պատմ., 586):  
Արամազդը աստվածների «մեծ ու քաջակորով» աստվածն է: Նա է  
երկնքի ու երկրի արարիչը, առատության ու պտղաբերության աղ-  
բյուրը (Տմմտ. Ազարաեզեղոս, ն. տ. 57, 102, էմին, Երկասիրու-  
թյուններ, էջ 15): Ինչպես Զևար, այնպես էլ Արամազդը (այսպ  
Միհր) համարվել են կայծակի ու ամպրոպի աստվածներ:

բ) Հոմերական Արտեմիսին համապատասխանում է հայոց  
Անանիայը, որի ֆունկցիաները, սակայն, ավելի քնդարձակ են: Հե-  
տադոտողները տարբեր, երբեմն էլ իրարամերձ կարծիքներ են  
հայտնել աստվածուհի Անահիտի էություն, նշանակության ու ծագ-  
ման վերաբերյալ: էմինը (նշվ. աշխ., էջ 15—26) ոչ մի նմանու-  
թյուն չի տեսնում Անահիտի և հունա-հռոմեական պանթեոնի որևէ  
ներկայացուցչուհու միջև.— նա գտնում է, որ հայոց աստվածուհին  
ունի ինքնուրույն-տեղական ծագում և ուրույն ֆունկցիա: Ղափանց-  
յանը («Խեթական աստվածները հայերի մոտ», 51—54 էջեր), հիշե-  
լով աստվածուհու անվան լիզվարանական մեկնաբանությունից,  
փորձում է մերձեցնել և որոշ իմաստով նաև նույնացնել նրան խե-  
թական աստվածուհի Խեպիթի հետ: Բայց, միաժամանակ, հերքելով  
Անահիտ աստվածուհու պարսկական ծագման հնարավորությունը,  
նա պնդում է, որ պարսկական ազդեցությունը կարող էր միայն  
մասամբ փոփոխել աստվածուհու անունն ու պաշտամունքը, սակայն  
չէր կարող միանգամայն պարսկական դարձնել նրան: Անահիտի  
պաշտամունքը նախապատմական է և սկզբնական, որն իր արմատ-  
ներով կապվում է փոքրասիական Աստվածամայր «Կիրիլա» և «Խե-  
պիթ» պաշտամունքների հետ: Անահիտի ծագման վերաբերյալ նման  
մեկնաբանությունը հակասական է, որովհետև հայոց աստվածու-  
հին, լինելով մինչպատմական ֆորմացիայի արգասիք, էթնիկական-  
կուլտուրական բարդ դարգացման մարմնացում է, իսկ այն, ինչ  
պատկանում է մինչպատմական ֆորմացիային, արդեն ինքնին կա-  
րող է պատմական հետեանքների (ներդրումների, ավանդների) ար-  
գասիք լինել: Այնուհետև, եթե Անահիտի ծագման ակունքները  
թաքնված են նախապատմական խավարի մեջ, այսպ «պատմա-  
կան» ինչպիսի՞ ցուցումներ կարող են լինել այդ «նախապատմա-  
կանի» վերաբերյալ: Ավելին, նշելով, որ քննության ենթակա պրոբ-  
լեմը լուսաբանելու համար բացակայում են նյութերը, Ղափանց-  
յանը, համենայն դեպս, հնարավոր է համարել նույնացնել հայոց  
վաղեմի աստվածուհի Անահիտին խիստ կասկածելի խեթական

«Խեղիթի» հետ, — մի հանդամանք, որը, մեր կարծիքով, առնվազն թյուրիմացություն է: Ճիշտ է, պարսիկների «Ավեստա» սրբազան գրքում և հին պարսկական կրոնա-գիցարանական գրականության մեջ Անահիտ աստվածուհուն հանդիպում ենք տարբեր անունների տակ և տարբեր կապակցություններում (օրինակ, «Արդվի, Սյուրա Անախտա», այսինքն՝ Արդվի ևրկնային ուժդին գետի Անահիտին. «Անախտա», «Նախադ» և այլն), սակայն, կասկածից վեր է, որ մեր աստվածուհին գոյություն է ունեցել և ժողովրդական երևակա-յություն մեջ գործել է պարսկական կոնցեպցիան ձևավորվելուց շատ առաջ: Կարելի է ընդունել, որ Անահիտ աստվածուհին ժողովրդի գիտակցության մեջ հղացել է «Խայասի-Աղզի» պետական կազմավորումից (XIII—XII դարեր մ. թ. ա.) շատ ու շատ առաջ: Հայոց Անահիտի պաշտամունքը տարածված է եղել Փյունիկիայում, Ասորեստանում ու Բաբելոնում: Պլուտարքոսը նրա անունը հիշատակում է իր «Արտաքսում»: Տուրանի վկայությամբ, պտղաբերու-թյան աստվածուհու՝ Անահիտի պաշտամունքը, որ իր ֆունկցիա-ներով ու նկարագրով կատարելապես նման է Իշտարին, Աստարա-յին, Ափրոդիսին, առանձնապես տարածված է եղել Կապադով-կիայում և Հայաստանում: Պարսկաստանի կրոնական պանթեոնում նա եղել է խորթ տարր: Հերոդոտոսի վկայությամբ, Անահիտ աս-տվածուհու կերպարը ընդօրինակված է սեմիտներից (1, 131): Այնու-ամենայնիվ, Արտաքսերքսես II-ը իր արձանագրություններում նը-շում է, որ ինքը գործել է «Արամազդի, Անահիտի և Միթրայի (Միհ-րի) կամքով» և այդ բոլոր երեք աստվածությունների ողորմածու-թյունն է հայցել: (Բ. Ա. Տուրան, ն. տ., հ. 2, էջ 147): Պլինիոսը (Բնական պատմ. 33 գիրք) մատնանշում է այն փաստը, որ ոսկե-ծուլլ առաջին արձանը կառուցված է եղել Հայաստանում, Անահիտ աստվածուհու տաճարում, արձան, որ Մարկ Անատինոսը ավար է վերցրել պարթևացիների գեմ պատերազմից (Էմին, ն. տ., 16):

Ստորաոնք պատմում է, որ հայերը գերազանցապես պաշտում էին Անահիտին. շատ վայրերում նրա պատվին կառուցում էին տա-ճարներ, որոնցից ամենահռչակապը գտնվում էր Աբիլիսինում: Այդ տաճարում աստվածուհուն ծառայում էին տղամարդիկ ու կանայք, ազնվատոհմ ընտանիքների զուտորեր, որոնք աստվածուհուն եր-կարատե ծառայելուց հետո, ամուսնանալու իրավունք էին ձևոք բերում: Անահիտ աստվածուհու ֆունկցիան առանձնապես հանգա-մանորեն է նկարագրում Ալաթանյեզոսը՝ անվանելով նրան ոսկե-մայր, ոսկեհատ, ոսկեծին:

«Նախագաղափար գոյով քաջութեան, որպէս և նմանիք նորին Հերակլեսը, ի սլաշտպանութիւն մաղթէին զնա Հայք՝ հավասարապէս ընդ Արամազդայ և տիկնոջն Անահտայ»:

«Այլ զոր զուգ կոշեա մեծ Անահիա տիկին՝ լեալ իցեն արդեօք մարդիկ որ յայնժամ երբեմն ժամանակի: Քանզի զիցապաշտ կախարդութեամբ զմարդիկն որ յայնժամն էին, ցնորիւր կերպս ի կերպրս լինելով զիւացն՝ հավանեցուցին մեհեանս շինել և պատկերս կանգնել և երկիր պագանել», «...զմեծն Անահիտ, որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց»: Նույն Ագաթանգեղոսը, նկարագրելով Տրդատ Թագաւորի և Գրիգոր Լուսաւորչի կյանքը, մատնացուց է անում, որ Տրդատ Թագաւորը լուսաւորչին տանջամահ անելուց առաջ հրամայում է, որ նա Անահիտի զոհասեղանին պրսակներ ու ծառերի փարթամ ճշուղեր մատուցի: Այս վերջին հանգամանքը առավել էական է, քանի որ վկայում է, որ աստվածուհու ամենահիմնական ֆունկցիաներից մեկը, եղել է դաշտերին ու անտառներին հովանաւորելը, մի ֆունկցիա, որ նրան մերձեցնում է հունական Արտեմիսին:

Անահիտի պաշտամունքի դարգացման պայմանները հետազոտելիս, հավանաբար, կարելի կլինի բացահայտել, որ նրա խիստ բարդ և բազմակողմանի ֆունկցիաները հանդիսացել են երկարատև էվոլյուցիայի արդյունք, ինչպէս այդ տեղի է ունեցել հունական Արտեմիսի հետ: Սա որսորդուհի էր, որ նուրբ նևաերով սրբնթաց ու անակնկալ խոցում էր կանանց. «Արեսի դեմ կանդնեց խաժակն աստվածուհի Աթինասը, իսկ Հերայի դեմ՝ նևաածիզ Արթեմիսը ոսկեալաք, որսի հզոր աստվածուհին...» («Իւ.», XX 69—71): Նևաածիզ աստվածուհու վրա «նողկալի խոսքերով» հարձակվում է աստվածուհի Հերան. «Դու լրբենի, անամսթ շուն, հանդդնեցիր իմ դեմ զուրս գալ, Արդ, դայրույթովն իմ ծանրագին ևս կդառնամ քեզ ախոջան, թեպէտ հզոր աղեղնաւոր ևս գու իրոք, և Զևսը քեզ առյուծ դարձրեց կանանց վրա, որ կոտորես՝ ում կամենաս: Ալիւի հեշտ գու լեռներում սպանում ևս գաղաններին, հեշտ կարող ևս լեռների մեջ գու կոտորել ևղնիկներին, քան հանդես գալ ու մարտնչել հզորներին դեմ-հանդիման»: («Իւ.», XX 479—485):

Հունական Արթեմիսի այդ ֆունկցիաները հետագայում, զարգանալով, բարդացել են: Դա երևում է Կիկլիկ էպոսի «Կիպրիականից», երբ նախատորմը երկրորդ անգամ զուրս գալու պատրաստութիւն էր տեսնում Աբլիդից, Ագամեմնոնը որսի պահին եղջերու խփելով, շեշտում է, որ ինքը դերագանցում է Արթեմիսին:

Ձայրացած աստվածուհին խափանում է արայացիների նավերի շարժումը, նրանց դեմ հանելով կատաղի մրրիկ: Քալխասը հաղորդում է նրանց աստվածուհու ցասման պատճառը և պահանջում, որ Իֆիգենիան ողջակեզ արվի (տե՛ս էվրիպիդեսի «Աբլիդյան Իֆիգենիա»): Այստեղ Արթեմիսը հանդես է գալիս որպես արոտավայրերի, անտառների և գազանների հովանավորող: Մինչդեռ Իպոլիտի առասպելում գրսևորվել են նրա նաև այլ ֆունկցիաները: Այստեղ մենք նրան ճանաչում ենք իբրև կենդանի բնության պտղաբերութ-  
թյան աստվածուհուն: (Գրուպլե, Հունական դիցաբանություն, 1922, ռուս.): Թրեզենի պաշտամունքում (Փավստ. II, 32) Արթեմիսը պաակերացվում է իբրև կուսության աստվածուհի: Հետագայում, Արթեմիան իր նշանակութամբ գրեթե նույնացել է Անահիտի հետ և օժտվել այն բարդ ֆունկցիաներով, որոնք հիշատակված են Ագաթանգեղոսի վերևում բերված նկարագրության մեջ: Մինչդեռ սկզբնապես, Խայասա-Աղզի հնագույն թագավորությանը դարաշրջանում, Անահիտը իր նշանակութամբ իզհնտիկ է եղել հոմերական Արթեմիսին:

Ուշագրավ է, ի միջի այլոց, այն, որ Տրդատ թագավորի հրամանով Գրիգոր Լուսավորիչը Անահիտի զոհասեղանին պսակներ ու փարթամ ճյուղեր պիտք է մատուցեր: Սա միանգամայն համապատասխանում է «Իպոլիտ պսակազարդի» վարքագծին (էվրիպիդեսի նույնանուն ողբերգութունից), որը Արթեմիսի արձանին նվիրաբերում է ծաղիկներից հյուսած պսակ:

Այս բոլորի հիման վրա մենք անվիճելի ենք համարում այն հետևությունը, որ հոմերական Արթեմիսի և հայոց աստվածուհի Անահիտի ֆունկցիաները, հնագույն պատկերացումների համաձայն, նշանակալի մասով, եղել են նույնական:

## ՀՈՄԵՐՈՍՅԱՆ ԱՓՐՈԴԻՍԸ ԵՎ ՍԻՐՈ ՈՒ ԳԵՂԵՅԿՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅՈՑ ԱՍՏՎԱԾՈՒՂԻ ԱՍՏՂԻԿԸ

Հոմերոսյան Ափրոդիսին ֆունկցիոնալ առումով համապատասխանում է Աստղիկ աստվածուհին: Ագաթանգեղոսը, բնութագրելով սիրո ու գեղեցկության հայոց աստվածուհուն, նրան անվանում է Ափրոդիտ: Ուշագրավ է աստվածուհի Աստղիկի անունն իսկ, որ ծագում է ստեք ընդհանուր արմատից. հունակ. աստեք, աստեռն, սանսկրիտ. ստար: Այս նույն արմատի տարբեր ձևերն ենք տեսնում հնդեվրոպական գրեթե բոլոր լեզուներում: Աստղիկի և Ափ-

րոգիսի միջև եղած դիցարանական-կրոնական կապն ակնհերև է: Բայց, անկախ դրանից, Աստղիկ անվան ստուգարանությունը (=աստղ, աստղեր) արդյոք հիմք չի՞ տալիս այն ենթադրության, որ հայոց աստվածուհու գաղափարը նույնական է նաև երկնային Ափրոդիսի հետ: Հայերի մոտ զոլություն է ունեցել նաև աստվածուհի Նաննի պաշտամունքը: Ագաթանգեղոսի վկայությամբ, Գրիգոր Լուսավորիչը, Անահիտի տաճարն ավերելուց հետո, ձեռնամուխ է լինում նաև Նաննի աստվածուհու մեհյանի կործանմանը: Պատմաբանները հայոց Նաննին նույնացնում են սեմական աստվածուհի Աշթարի, վրացական Այ-Նինայի և Նանա քարոզչի, հրեական Նանայի կամ Նանայայի հետ, որին Հովսեփ Փլաբիոսը (տե՛ս Древности, XII, 13) համեմատում է հունական Արթեմիսի հետ և այլն: Մեզ համար ավելի կարևոր է այն հանգամանքը, որ հայ պատմաբանները, նույնացնելով Նանն և Աստղիկ աստվածուհիներին, վերջինիս համարում են հոմերական Զևսի երկվորյակը հանդիսացող աստվածահայր Արամազդի՝ երկնքի ու երկրի արարչի դուստրը: Եվ այսպես Նաննն (=սիրո աստվածուհի Աստղիկը) հայ ժողովրդի դիցարանական աշխարհըմբռնմամբ, Արամազդի դուստրն է, իսկ սա համահնչյուն է հոմերական աստվածաբանության այն դրույթին, որ Ափրոդիսը եղել է Զևսի դուստրը:

### ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ ՀԵՐՄԵՍԸ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԻՐ ԿԱՄ ՏՐԻ ԱՍՏՎԱԾԸ

Տիր կամ Տրի աստծու պաշտամունքը լայն ժողովրդայնություն է վայելել Հայաստանում: Դա հաստատվում է այդ աստծու անվան հետ կապված բազմաթիվ հատուկ անուններով՝ Տրգատ (=Տիրգատ), Տիրայր, Տիրան, Տիրանամ, Տիրուկ, Տիրիկ (հմմտ. Հյուրձման, Հայկ. քերակ., էջ 88) և տեղանուններով՝ Տիրոց, Տիրոտ, Տիրիր, Տիրևուկ (հմմտ. Ղափանցյան. Խեթական աստվածները հայերի մոտ, էջ 62): Ագաթանգեղոսը այդ աստծուն հիշատակում է իր պատմության մեջ. «Տրգատ թագավորը պնում է Արտաշատ, որպեսզի խորտակի Անահիտ աստվածուհու զոհարանները Երեզավուն կոչված վայրում: Ճանապարհին թագավորը նախ այցելում է Տիր աստծու տաճարը, որտեղ այդ աստվածը ներշնչումով մահկանացուներին քնեցնում էր, իսկ քրմերը՝ մեկնում էին նրանց երազները: Դա քրմական իմաստություն տաճարն էր, որ կոչվում էր գրիչ Արմիզդի (—Արամազդի) դպրոց և որտեղ ուսուցման առարկա էին բոլոր արվեստները: Բերելով Ագաթանգեղոսի պատմության այս մասը,

էմինը (Հմմտ. ն. ա., 23—24 էջեր) եզրափակում է, որ Տիրը բըրմական իմաստութեան ուսուցիչն էր, որ նա միաժամանակ եղել է «գրիչ Արամազդ», որ Տիրը հայերին ներկայանում էր իբրև բոլոր արվեստների գասատու, որ նա բուն էր ներշնչում և նրա տաճարում մեկնում էին երազները: Այս ավյալները բավական են, սրբնդում է էմինը, հայոց աստված Տիրին, իբրև եգիպտական աստված Տոտի, փյունիկեցիների Տաուտուի և հունական Հերմեսի երկվորյակը համարելու համար: Ղափանցյանը գտնում է, որ Տիրը ինքնակալ հայկական աստված է: Տիրի և Հերմեսի կերպարն ու ֆունկցիաները նույնական են. «Այս ասելով՝ դիմեց ասպա նա Հերմեսին, սիրանվեր իր զավակին.— «Դու ես, Հերմես, բանբերը մեր այլ դեպքերում: Նաև հիմա...» («Ող.», V 28—29): Սրան համապատասխան Տիրը Արամազդի կամակատարն էր, նրա գրիչը: Հոմերական Հերմեսն համարվում էր 'Իիակտորոս—ուզեկցող, Էրիունիոս—բարերար (Հմմտ. «Ող.», VI 626, «Իլ.», XXIV 334): Նույնպես և հայկական Տիրը բարերար է և ուրիշներին դեպի ստորերկրյա աշխարհ ուղեկցող: Հերմեսը հանձնարարություններ կատարելիս՝ իր հետ վերցնում էր զավազան (=ուտաի և կոշվում է խրչուզօրբապիս), որով նա խավարեցնում էր մահկանացուների աչքերը («Ող.», X, 291): Հայկական Տիր աստվածը նույնպես ներշնչում էր բուն ու երազներ և, այդպիսով, դուշակում ասպազան՝ լուսավոր կամ ապերջանիկ: Նա լեզվի, գրադրութեան, ամենայն գիտութունների, արվեստների և առհասարակ, իմաստութեան ուսուցիչն էր: Արդոյր դիցաբանական այգօրինակ աշխարհայացքը նույնական չէ՝ հոմերական կոնցիպցիային:

Հայոց պանթեոնի հանդամանակից հետազոտութունը կրացահայտի նրա նաև շատ այլ հատկանիշները, որոնք հայոց կրոնադիցաբանական աշխարհայացքը մտակցում են հոմերականին: Այս միաբը հաստատելու համար բավական է բերել հետևյալ օրինակները, որոնք արդեն վերաբերում են ոչ թե բուն աստվածներին, այլ հերոսներին, կիսաստվածներին ու հրեշներին:

#### ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ ՕՐԻՈՆԸ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՅԿԸ

Մովսես խորենացին հաղորդում է Հայկի ու Բեկի էպիկական պատմութունը: Առասպելը վերարտադրում է հայ ժողովրդի ներգաղթը դեպի Ուրարտու և վերջինիս նվաճումը: Հայկը դիցաբանական հերոս է և հայ ժողովրդի առասպելական նախահայրը: Ըստ

Սերեոսի, նա հզորագույն որսորդ էր: Չցանկանալով հնթարկվել բռնակալ Բելիին, Հայկը իր որդիների հետ հեռանում է դեպի հյուսիս: Բելը (որ Բաբելոնում համարվում էր աստվածների գերագույն հայրը, նախաարարիչ իշխանագործը, բուրբ ոգիների թագավորը, երկրների տիրակալը) իր հսկաներով ու զորքերով հարձակվում է Հայկի վրա, նրան իր իշխանությունը հնթարկելու դիտավորությամբ: Հայկը սակավաթիվ մերձավորների հետ ելնում է Բելի դեմ և մարտակոչում սպանում է նրան: Բելի ամբոխը ցրվում է: Այսպիսով, ազատագրված երկիրը Հայկի անունով կոչվում է Հայք: Հայկը ներկայացված է զորավոր, վայելչակազմ, թիկնավետ ու զեղեցկադեմ որսորդի կերպարանքով. մահանալուց հետո նա երկնքում փայլում է որպես աստղահույ: Վերջինս էլ հենց Օրիոն համաստեղությունն է: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ այդ համաստեղությունը կոչվում է Հայկի անունով: Հայաստանում կան շրջաններ, որտեղ այժմ էլ Օրիոնի համաստեղությունը կոչում են հայերի նախահոր անունով: Նույնը տեսնում ենք նաև ժողովրդական մի շարք երգերում:

Ակներև է, որ Հայկի առասպելում վերարտագրված է մի կերպար, որ իր լիակատար նմանությունն ունի համերական Օրիոնի հետ: «Երբ Վարդամաան Արշալույսը Օրիոնին սիրով սիրեց, ողջացուրեց, վրդովվեցիք, նախանձեցիք դուք հեշտակյաց ով աստվածներ, մինչև նրան սուրբ Արթևիսը ոսկեգահ, Օրթիգեյումն հարձակվելով, զարկեց հանկարծ և սպանեց իր հեղագույն սլաքներով» («Ող.», V 121—124): «Տեսա այնտեղ նաև հսկա ու վիթխարի Օրիոնին,—Ասֆոդիլյան մարգերի մեջ հալածում էր նա դադաններ, որոնց ինքը մի ժամանակ ամայացած լիոների մեջ կոտորել էր պղնձակուռ և հավիտյան շխորտակվող իր մեծ գուրդով» («Ող.», XI 572—575): «Նա նաչում է Բուլլքին անդուլ և անազան միշտ մայր մտնող Եզնարածին, այլև Արջին, որն այլապես կոչվում է Սայլ, որ միևնույն տեղն է շարժվում և անդադար հետևում է Օրիոնին՝ և մշտապես ինքն է միայն օվկիանոսի մեծ լողանքին անմասնակից («Ող.», V 272—275):

ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ ԿԻԿՂՈՊՍ ՊՈՒԻՖԵՄԸ ԵՎ ՀԱՅՈՑ  
ՏՈՐՔԸ (ԿԱՍ ՏՈՒՐՔԸ)

Մովսես Խորենացին բերում է Տորք Անդեզի պատմությունը («Հայոց պատմություն, II, գլ. VIII): Պատմականորեն հավաստ-

վում է, որ այն հերոսը, որի մասին պատմվում է, կոչվել է ոչ թե Տորք, այլ Տուրք: (Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայկական առասպելները, էջ 259—283): Քերթեզահոր ասնլուվ, նա Հայկի թոռն է եղել և Պասքամի որդին: Տորքը նշանակվում է երկրի արևմտյան մարզերի կուսակալ. «նա մի աղեղ, բարձր, կույիս կազմվածքով, տափակ բլուրով, փոս ընկած աչքերով, զմնյա հայացքով» մարդ էր, որին «սաստիկ աղեղության պատճառով կոչում էին Անդեղյա»: (Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 157):

Մովսես Խորենացին ճիշտ չի ստուգաբանում անգեղ բառը, որ այլ իմաստ ու պատմական բովանդակություն ունի: Անգեղը աստծու անուն է. այսպես, հայերեն Աստվածաշնչում ներդալ աստվածը կոչվում է Անգեղ: Հետևապես Տորքին (կամ Տուրքին) հաղորդած Մ. Խորենացու մակդիրը, սոսկ ընդգծում է այդ հերոսի աստվածային ծագումը: Չէ՞ որ հոմերական Պոլիֆեմը, Պոսիդոնի որդին, նույնպես աստվածային ծագում է ունեցել: Հայոց քերթեղահայրը, ղեկավարվելով քրիստոնեական տեղեկեցյուններով, դիտարկում է ունեցել վարկարեկել Ֆեթանոսական հերոս-կիսաստված Տուրքին, նրա անվան աստվածային ծագմամբ պայմանավորված մակդիրը գործածելով բացասական իմաստով:

Այնուհետև պատմահայրը հաղորդում է, որ երկրի արևմուտքի կուսակալ նշանակված այդ Տուրքը օժտված էր արտակարգ, վիթխարի ուժով, նա «իր բն, ձևը էր զարնում սրձաքար ապառաժներին, որոնց վրա ոչ մի ճեղքվածք չկար, ուղածին պես ճեղքում էր մեծ ու փոքրը, հղունգներով տաշում էր, տախտակներ էր դարձնում և նույնպես կղունգներով նրանց վրա զծում էր արծիվներ և նման բաներ: Պոստոս ծովի ափին պատահել է թշնամիների նավերին և նրանց վրա է հարձակվել, նրանք հեռացել են դեպի խոր ծովը մոտ ութ ասպարեղ: Չկարողանալով նրանց հասնել, ասում են, վերցնում է բլրածև ժայռեր և շարտում «նրանց հետևից»: Եվ ապա Խորենացին բացակամշում է. «Ո՛հ, չափազանց առասպել է այս, առասպելների առասպել»: (Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 157): Աստվածային անդեղ-հսկա Տուրքի նկարագիրը, նրա վիթխարի, գերբնական ուժը լիովին համապատասխանում են հոմերական Կիկլոպս Պոլիֆեմին, որ վերարտադրված է «Ողիսականի» IX երգի 185—499 տողերում: Այս երկու կերպարներն իրենց աղեղությամբ, ֆիզիկական վիթխարի ուժով, գործելակերպով այն աստիճան նման են իրար, որ հատուկ մեկնաբանման կարիք չունեն:

Դիցաբանական ստեղծագործության տարրերի զուգորդման

միայն այս միակ փաստի հիման վրա կարելի կլիներ հաստատել, որ հայ ժողովրդի առասպելաբանական ստեղծագործական երեակայությունը համահնչյուն և նույնությամբ է գործել համապատասխան այն երեակայության, որն հրաշագործ ուժով մարմնավորվել է Հոմերոսի պոետիկայում:

Այստեղ, սակայն, ոմանք թերևս առարկեն, թե Մովսես Խորենացին մեխանիկորեն է բնագործնակել Հոմերոսի հիշյալ պատմվածքը և այն արհեստականորեն մոծել է պատմողական իր կոնյունկտուրայի մեջ: Հանդամանորեն պատճառաբանված այդպիսի առարկություն իբրև եղև է և այն էլ պրոֆ. Խալաթյանցի կողմից (տե՛ս նրա «Армянский эпос в истории Армении» Моисея Хоренского աշխատությունը, Մոսկվա, 1896): Այդ առարկությունը հերքվել է մի շարք պատմական հետազոտություններում, որոնցից մենք կվկայակոչենք Մ. Արևդյանի «Հայ ժողովրդական առասպելները» աշխատությունը (1904, էջ 295 և հաջ.) և Մովսես Խորենացու պատմության՝ ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցի «Ներածությունը»: Ավելին, Ղափանցյանի «Եկեթական աստվածները հայերի մոտ» աշխատությունից տեղեկանում ենք, որ մերձարևելյան Տուրքիա ծանոթ են եղել շատ ժողովուրդներ. օրինակ, հյուսիսային Ասորեստանում (հմմտ. տղամարդկանց անունները) իշխան Գուրգումայի Թախուլարա, Տիգլատպիլասար, III, 745—727 թ. (մ. թ. ա.), իշխան Մելիթթենի Թախունագգի, Սարգոն II (721—705) և այլն. Լիկիացիների մոտ Տուրքի նշանակել է աստված. խեթերի մոտ՝ Տարխուն, որտեղից, հավանաբար և ծագել է արդավղիների տարխուլիաբարը, որ նշանակում է գլխապետություն, գլխավորություն. (հմմտ. Տարխունդարաբա թագավորի անունը), կիլիկիացիների մոտ (=հմմտ. Թարկոնդամոս իշխանի անունը), էտրուսների մոտ (Տարկուսիում) և այլն...

Յրադայի համալսարանի պրոֆեսոր Ն. Մարտիրոսյանի կարծիքով, Տուրք կամ Տարխուն, Տարխուն տարբերակներով, ինչպես այդ հիշատակվում է մի շարք սեպագրերում, եղել է Խայասա, Պալա, Խուրրի և այլ ժողովուրդների աստվածներից Տորքի մասին պահպանված և մեզ հասած առասպելները,—զրում է Ն. Մարտիրոսյանը,—հատվածներ են անցյալի հայկական հերոսական այն դիցաբանությունից, որի հերոսը եղել է Տորքը:

Այսպիսով, գիտական ամուր կովան է ստեղծվում ապացուցելու համար, որ աստվածային Տորք (=Տուրք) Անդեղի կերպարն ունի փոքրասիական ծագում, իսկ նրա էպիկական նկարագիրը, որ

նույնական է հոմերական Կիլկոպս Պոլիֆեմի հետ, հղացել ու ձևավորվել է հայ ժողովրդի ստեղծագործական երևակայության մեջ հազարամյակներ սրանից առաջ:

Որ այս հետևությունը անհիմն չէ, հաստատվում է նաև մեկ այլ մեր կարծիքով, ավելի ծանրակշիռ ապացույցով: Խոսքն այն մասին է, որ հազարամյակների ընթացքում սերնդի-սերունդ անցնող էպիկա-գիցաբանական ավանդությունները մինչև այժմ պահպանվում են հայ ժողովրդի ստեղծագործական երևակայության էկրանի վրա: Էպիկական պատմվածքի ձևով մեզ հասած ալգոլիսի մի ավանդության մասին է խոսում Ստ. Մալխասյանցը Մ. Խորենացու «Հայոց պատմության» իր ծանոթագրություններում (տե՞ս էջ 383, ծանոթագրություն № 89): 'Նա գրում է. «Նս ունեմ կազմած մի ժողովածու ժողովրդական առասպելների և առակների՝ Ախալցխայի բարբառով, որ գրի եմ առել մոտ 50 տարի առաջ՝ իմ հոր պատմածներից: Մի առասպելում (համար 73) պատմվում է մի անցք՝ որը շատ նման է Պոլիֆեմի՝ Ոգիսեսի ընկերներին լափելուն և Ոգիսեսի խորամանկությանը նրան կուրացնելու և նրանից խուսափելու նրկարագրության: Իմ ժողովածուի մեջ էլ հրեշք թափազյոզ է, այսինքն գլխաշքանի, ճակատի վրա մի աշք ունեցող: Մարդը նրա այրից դուրս գալու համար ոչ թե թաքնվում է ոչխարի փորի տակ, ինչպես Հոմերոսի մոտ է, այլ ոչխարների մորթիքով ծածկում է զուլխը, մարմինը և ապա շորեթթաթ մոտենում է թափազյոզին և անցնում նրա բաց արած ստների արանքով»:

Ստ. Մալխասյանցի ասածներից հետևում է, որ Թափազյոզ հրեշք նույնպես օժտված է եղել գերբնական ուժով, նա նույնպես ապառաժներ է պոկել լեռներից ու նետել հակառակորդի նավերի հետևից:

Թափազյոզի մասին էպիկական պատմությունը, որ պահպանվել է ժողովրդական ավանդություններում, արտացոլում է հայ ժողովրդի ստեղծագործության հենց այն գիցաբանական առանձնահատկությունը, որ միանգամայն նման է հոմերական ստեղծագործությանը և նրա Կիլկոպս Պոլիֆեմի կերպարին:

## ՀՈՄԵՐԱԿԱՆ ՀԵՐԱԿԼԵՍԸ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊԻԿԱԿԱՆ ՎԱՀԱԳՆԸ

Մովսես Խորենացին գրում է. «Նս սիրում եմ ըստ քաջության այսպես կոչել—Հայկ, Արամ, Տիգրան, որովհետև քաջերի սերունդները քաջերն են, իսկ նրանց միջև եղածներին՝ ով ինչպես ուզում է՝

թող կոչի... Այսպիս նահ շատերը կան Տիգրան անունով, բայց սա մեկ և միակն է Հայկազուններից, որ Աթղահակին սպանեց և նվաճեց նրա աուն ու տեղը և Անուշխն, վիշապների մորը, և օգտվելով Կյուրոսի բարի կամքովն ու հոժարությամբ, Մարաց և Պարսից իշխանութունը հավշտակեց:

Սրա որդիներն են Բաբ, Տիրան և Վահագն, որի մասին մեր երկրի առասպելներն ասում են.

Երկնում էր երկինք, երկնում էր՝ Երկիր:  
Երկնում էր ծովը ծիրանի,  
Երկունքը բռնել էր ծովում,  
Նաև կարմրիկ եղեղնիկին:  
Եղեղնի փողովք ծուխ էր ելնում,  
Եղեղնի փողովք բոց էր ելնում  
Եվ բոցիցը դուրս էր վազում  
Մի խարտյաշ պատանեկիկ:  
(Վազում էր խարտյաշ մի պատանեկիկ)  
Նա հուր մագեր ուներ, (ապա թե՛)  
Բոց մուրսբ ուներ,  
Եվ աշիկներն էին արեգակներ:

Մենք մեր ախանջով լսեցինք, ի՛նչպիս այս ոմանք երգում էին փամբիւններով: Գրանից հետո երգի մեջ ասում էին, թե կուվել է վիշապների հետ ու հաղթել, և Հերակլեսի քաջագործություններին շատ նման բաներ էին երգում նրա մասին: Բայց ասում են նաև, թե սա աստվածացրած է, և Վրաստանում՝ սրա հասակով արձան կանգնեցնելով՝ պատվում էին զոհերով» (ն. տ., էջ 135):

Վահագնի կերպարը ամբողջացնում է Ազաթանգեղոսը՝ Վիշապաքաղ (= տե՛ս Հերմեսի՝ Ἄργυροφόρος հետ) անվանելով նրան, պատմագիրը հազորդում է, որ Վահագնը բարձր պատիվ է վայելիլ հայերի մոտ: Նրա տաճարը գտնվել է Եփրատի ափին, Տարոնի գավառի Աշտիշատ գյուղում և եղել է Հայաստանի ամենահարուստ տաճարներից մեկը՝ լի ոսկով, արծաթով և մեծն Հայաստանի թագավորների այլևայլ թանկարժեք նվիրատվություններով (Ազաթանգեղոս, 1835, 602—603 էջեր): Յոթերորդ դարի մի այլ հայ մատենագիր, մաթեմատիկոս ու տոմարագետ Անանիա Շիրակացին, խոսելով Ծիր-կաթինի մասին, հաղորդում է, որ հին աշխարհի մի քանի հայերի վկայությամբ, Վահագնը ցուրտ ձմռան մի օր հարգ է գողանում ասորական Վարշամ թագավորից: Երբ հարգը գրկին՝ նա անցնում էր երկնքով, ապա թափվող հարգի փշրանքներից կազմվում է Ծիր-կաթինը. հա՛ա թե ինչու հայերի մոտ վեր-

ջինս կոչվում է «Հարգազոզի ճանապարհ»։ Այս դրույցը մեկնաբանվում է այսպես. երաշտ ամռանը հաջորդող խստաշունչ ձմռան օրերին հայկական գյուղերի ու քաղաքների ազգաբնակչությունը անասնակերի սուր կարիք էր զգում։ Վահագնը, իր ժողովրդի բարերարը, կարևորելով նրան, գնում է Ասորիք և, խաբելով վարշամ թագավորին, նրանից հարգ է գողանում ու երկինք բարձրանալով անասնակերը հասցնում է հայերին։

Վահագնը համարվել է Հայաստանի փառքով պսակված ու սիրված հերոսներից (կիսաաստվածներից)։ Ահա թե ինչու Տրդատի թագավորական առաջին հրովարտականերից մեկում ասված է. «Նվթող մեզ հովանի լինի Վահագնի քաջությունն ու արիությունը»։

Վահագնի մասին ստեղծվել է դիտական ընդարձակ գրականություն։ Նրա մասին հետազոտողներն արտահայտել են տարբեր, նույնիսկ իրարամերձ կարծիքներ։ Ք. Պատկանյանը, որ տվել է Վահագնի մասին դիտական առաջին մեկնաբանությունը, 1871 թվականին հրատարակել է իր «Հին հայկական ամիսների մի քանի անունները» աշխատությունը, որտեղ, ի միջի այլոց, խոսում է նաև Վահագնի էպիկական կերպարի մասին։ Վահագնի կերպարը, — գրում է նա, — առասպելական ծագում ունի, և դա երևում է նույնիսկ նրա անունից։ Նրա մասին պահպանվել է մի առասպել, որ հայոց լեզվի հնագույն նմուշն է<sup>6</sup>։ Հավանաբար խոսքն այստեղ արևի ծագման և խավարը ցրող արշալույսի մասին է։ Կանգ շառնելով դրա վրա, մենք անցնում ենք նրա անվանը, որը մեզ կբացատրի, թե ինչու Վահագնին սխրագործություններ են վերագրվում և ինչու նրան աստվածային հարգանք էր մատուցվում»։ Այնուհետև, քննելով Վահագն անվան ստուգաբանությունը, նրա ծագումն ու գենետիկ կապը հին պարսկական, զինդական Վեհերագնա անվան հետ, Պատկանյանը եզրափակում է, որ Վեհերագնան եղել է զբոսադաշտական ուսմունքի հանձարներից մեկը, ուստի և հասկանալի է, թե ինչու էին Վահագնին աստվածային հարգանք մատուցում և նրա պատվին տաճարներ կառուցում։ Ավելորդ չի լինի ասել նաև, որ հայ գրողների մոտ գործածական Վռամ, Վահրամ անուններն ըստ էության զինդական Վեհերգյեների ալլափոխված ձևերն են, իսկ բուն հայկական ձևն է Վահագն։

<sup>6</sup> Այստեղ հեղինակը նկատի ունի վերևում քաղված «Վահագնի ծնունդը» էպիկական երգը։

Պատկանյանի ենթադրությունը քննադատության ենթարկեց Մ. էմիլը («Հետադոտություններ և հոգվածներ», էջ 61—84): Նա հերքելով Վահագնի պարսկական ծագումը, առասպելը կապում էր հնդկական աստված Ինդրային նվիրված Ռիդ-Վեգայի հիմների հետ. Վահագնի վիրշապալա մակդիրը նույնացնելով Ինդրայի Վրիտա-  
Ֆադ-ին, այսինքն Վրիտային սպանող մակդիրի հետ: Հիմնվելով քննության ենթակա հայկական, պաշտական և հնդկական անունների ստուգաբանության վրա, նա հանգում է այն եզրակացության, որ Վահագնի առասպելն ունի հնդկական ծագում և որ նա հնդկական զիցածնեղաբանության մի հատվածն է:

Մանուկ Աբեղյանն («Հայոց հին գրականության պատմություն», հ. 1, 31—36 էջեր) ընդունելով, որ մեր առասպելն ունի պարսկահնդկական խառն ծագում, գտնում է, որ նա վերաբրտագրում է տիեզերական ուժերի բախումները, ամպրոպը և բնության հակոտնյա երևույթները: Մ. Աբեղյանը պնդում է, որ Վահագնը կայծակի կամ ամպրոպի աստվածն է և որ նրա ծննդի բանաստեղծական նկարագրությունը վերաբերում է ո՞չ թե երկրին, այլ երկնային շրերին. «երկնի և երկրի որդի Վահագն է՝ միանգամայն և ծովածին, ծիրանի ծովի որդին: Այդ ծիրանի ծովը ոչ թե երկրավոր, երկրի վրա տեղափոխված մի ծով է, այլ երկնային ծով» (ն. տ., էջ 33): Ստ. Մալխասյանցը արտահայտվում է մի քիչ զուսպ, բայց և այնպես հակվում է ընդունելու առասպելի պարսկական ծագումը (տե՛ս Մ. Խորենացու «Հայոց պատմության» նրա ծանոթագրությունները, № 93, էջ 276): Ղափանցյանը, հիմնվելով համապատասխան անունների ստուգաբանության և համեմատական քերականության տվյալների վրա, գալիս է հետևյալ եզրակացության. «Մենք, գրում է նա, կարծում ենք, որ հայոց աստված Վահագնը թեկուզ և ընդօրինակված է իր անունով, հնարավոր է նաև պաշտամունքի առումով, իրանականից, բայց մինչ այդ անկասկած գոյություն է ունեցել իբրև հայկական կամ մինչ-հայկական հեթանոսական աստված (հանճար), իբրև արիության, աստվածային փայլի մարմնավորում կամ անձնավորում: Չէ՞ որ, թվում է, չկա մի ժողովուրդ, որը զրույցներ կամ հեքիաթներ հորինած չլինի հրեշների կամ բազմազուլս օձերի դեմ այս կամ այն հերոսի մղած կռիվի մասին (հմմտ. Բաբելական Մարգուկի կռիվը Թահամաթի դեմ կամ հունական Չևսի կռիվը Տյուֆոնի, Հերակլեսի կռիվը նեմեյական Հիդրայի դեմ, հնդկական Ինդրայի կռիվը վուրա օձի դեմ, Ինդրայի օգնությանը Տրիտա Ապտիայի կռիվը երեքսլանի օձ վիրշվարունայի դեմ՝ կամ պարսկական Թրխ-

րաւերառն հերոսի կոխը Անիղաքնալ՝ օձի դեմ՝ և այլն, և այլն): Ինչու՞ և շինթադրել, որ նյութականացված հայկական Վահագնը կարող էր բնական (հայկական ու մինչ-հայկական) գրույցներ հղացնել զանազան հերոսների՝ հրեշների դեմ մղված կոխվճերի, գյուղացու կենցաղը կամ բարի գործը ավերողներից կամ խանդարողներից պաշտպանող աստվածների մասին, որովհետև հրեշները արդելքներ էին հարուցում գյուղացուն, խափանում էին անձրեւները և այլն: Հայկական Վահագնը, և՛ թե դատելու լինենք նրա ծննդին նվիրված հայտնի երգից և վիշապների դեմ նրա կովի իրանական պատումից, անշուշտ, եղել է արիության, լույսի պահպանության, իսկ հետագայում նաև կայծակի ասածու (հանճարի) տեղական անձնավորումը: (Վախանցյան, Խնթական աստվածները հայերի մոտ, 63—68 էջեր):

Ղափանցյանի հետևությունները ճիշտ ենք համարում այն մասում միայն, որտեղ Վահագնը հանդես է գալիս իբրև հասարակական-ավերիչ ու վնասակար գործոնների դեմ պայքարողի համապատասխան դրական ֆունկցիաներով: Միաժամանակ պետք է մերժենք հետադուրսյան այն եղանակը, որին նա դիմում է բացահայտելու համար Վահագնի անվան ծագումը և դրա հետ կապված հանդամանքները: Խհարկի, առհասարակ, հետաքրքիր է դիտենալ Վահագն անվան ծագումը, սակայն, լոկ լիզվարանական սահմանումների միջոցով՝ տրամաբանորեն անկարելի կլինի բացահայտել առասպելի ֆունկցիոնալ նշանակությունը: Այդ երևույթի էությունը ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է նախապես ալացուցել, որ բնության ու կյանքի բոլոր երևույթներն ու առարկաները իրենց անունը միշտ և շարունակ ստանում են օրինաչափորեն, իրենց էություն ու դարգացման առանձնահատկություններին համապատասխան:

Վահագնի առասպելը հայկական հնագույն ինքնակա էպիկական կոթող է, որ արտացոլում է հայ ժողովրդի ստեղծագործական մղումները, և նրանում վերարտադրված կիսաստված-հերոսի անունը դեհնետիկորեն թերևս կարող էր արդյունք լինել օտար ազդեցություն: Վահագնին նվիրված էպիկական պատմվածքը և երգը հոմերական ոգուն, մասշտաբին ու աշխարհայացքային գրույթներին խիստ համահնչուն մի ստեղծագործություն է ոչ թե այն պատճառով, որ այդ հատկանիշները մեխանիկորեն ընդօրինակված են հայ ժողովրդի կողմից, այլ այն, որ վերջինիս ստեղծագործական ավյուննի մեջ օրգանապես եղել և գործել են դիցաբանական ճիշտ

այնպիսի տեղեկանքներ, ինչպիսիք հատուկ են եղել Հոմերոսին և նրա բանաստեղծական մտածողությանը:

Բոլոր հետազոտողները միաբերան բնորոշում են, որ «Վահագնի ծնունդը» հիմնը (այո, հիմնը և ոչ թե հրգը) հնագույն և նույնիսկ մինչդարամական ծագում ունի: Հայ հին պատմագիրները վկայում են, որ Վահագնի էպիկական պատմվածքը նման է հունական Հերակլեսի պատմությանը: Վահագնը հերոս է, կիսաստված, աստվածային հատկանիշներով օժտված դյուցազնական զորավոր զործիչ, այլ կերպ ասած, նա աստվածակերպ հերոս է, և դրանով ասված է ամեն ինչ: Այս հարցում Մովսես Խորենացին հավար անգամ ավելի խորաթափանց է դտնվել, քան ժամանակակից շատ գիտնականները: Ճիշտ է, հայոց պատմահայրը Վահագնին համարում է Տիգրան թագավորի դավակը, բայց չէ՞ որ վերջինս էլ համարվում է հերոս, աստվածատես, հրաշակերտ հերոս: Հյուսիս-արևմտյան վկայությունը (Հայ. քերակ., 77), հունական լեզվից թարգմանված: Ապոլլոնիական հունական թարգմանության մեջ հայոց Վահագն: Ապոլլոնիական հունական թարգմանության մեջ հայոց Վահագնը դարձել է Հերակլես: Հերակլեսին նվիրված վերոհիշյալ հիմնը կազմվել է հոմերոսյան ոգով, մտածողության ու ստեղծագործության հոմերական եղանակներով: «Վահագնի ծնունդը» հիմնի բոլոր տարրերը մեզ ներկայանում են իբրև հոմերոսյան աշխարհայացքին ու ստեղծագործությանը հատուկ ահեղ խորհրդանշաններ (τέρας, σήμα): Հոմերոսի աշխարհըմբռնմամբ աստվածային ուժի անմիջական գրսևորումներ են ամենից առաջ հենց այն երևույթները, որոնք, կարծես, միջնորդներ են հանդիսանում հրկնի և հրկրի հարաբերություններում: Օրինակ, որոտը, կայծակը, ծիածանը, արծվի սրընթաց թռիչքը, ինչպես նաև ամեն մի դարմանահարաշ երևույթ, որ զուգադիպում է որևէ իրադարձության կամ ձեռնարկության: Ուստի այն աստղը, որն իր շուրջը կայծեր է սփռում («Իլ.», IV 75—77), ամպերի մեջ երևացող ծիածանը («Իլ.», XI 28), հրեշ Գորգոնի գլուխը («Իլ.», V 742), վերևից դահավիժող օձը («Իլ.», XII 209), արյունախառն անձրևը («Իլ.», IV 52), ճնճող կնիքներին լափող օձը («Իլ.», II 324), Ողիսեսի տանը երևացող սարսափելի տեսիլքները («Ող.», XX 348), Հելիոսի արջառներին լափելու ժամանակ երևացած նախանշանները («Ող.», XII 394) և այլն—այս բոլոր երևույթները այնպիսի խորհրդանշաններ են, տέρας և σήμα, որոնց միջոցով ու օգնությամբ ճանաչվում ու գուշակվում են վերահաս անխուսափելի իրադարձությունները: Սյուժետային տվյալները

նույնպես Վահագնի առասպելը մերձեցնում են հոմերոսյան պոեմներում վերարտադրված Հերակլեսին և այլ զրույցներին: Եվ Հերակլեսը, և Վահագնը ժողովրդի բարերարներն են: Հերակլեսը նեմեյական հիդրայի կործանողն է, նա Կերբերին զոթոթից դուրս բերող հերոս է, իսկ Վահագնը՝ հրեշներ ոչնչացնող: Ծիր կաթինը այն ճանապարհն է, որով անցել է Հերիոնի արջաուր հափշտակած Հերակլեսը, իսկ Վահագնը Ծիր կաթինի (=հարդազողի ճանապարհի) շինարարն է: Եվ Հերակլեսը և Վահագնը աստվածակերպ հերոսներ են:

Կարելի էր շարունակել համանման փաստարկումների շարքը, սակայն մենք, կահամանափակվենք շարադրվածով, հաստատված համարելով, որ «Վահագնի ծնունդը» լինելով հայ ժողովրդի էպիկական վառ ստեղծագործությունը, համոզիչ ապացույց է այն բանի, որ հայկական գիցարանության մեջ մարմնավորված են եղել Հոմերոսի ստեղծագործության ոգին, եղանակներն ու մտածողությունը:

Ի լրումն այս բոլորի պետք է նաև նշել հետևյալը. վերևում մենք համադրել ենք հոմերական Զևսի և Արամազդի մի քանի ֆունկցիաները: Դրան պետք է ավելացնել, որ հյուրերին հրավանավորելու և հյուրասիրության ղևայան ֆունկցիաներին համապատասխանում է հայկական Վանատուր աստվածը, որ համարվում էր կայծակի ու որոտի աստվածություն և միաժամանակ հանդես էր գալիս իբրև հյուրասիրության աստված և հյուրերի հովանավոր: Հատուկ հետազոտության միջոցով կարելի կլինի բնդհանուր շաբաներ գտնել հոմերական Զևսի և Արամազդ-Վանատուրի միջև:

ԻՐԱՎԱԳԻՏԱԿՅՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՍՈՎՈՐՈՒԹԱՅԻՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ  
ՆՈՐՄԱՎՈՐՄԱՆ ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Աշխատության առաջին մասում, համերազիտական ուսմունքների քննության առնչությամբ մենք արտահայտել ենք համերական իրավագիտակցության հիմնական տենդենցները և, մասնավորապես, անհատական վարքագծի և հասարակական հարաբերությունների ասպարեզում սովորության իրավունքի սանկցիաների հեղեմունքին: Ուստի ինքնին հասկանալի է, որ համերական և հայ ժողովրդի իրավագիտակցության սիստեմաների միջև նորմավորման ընդհանրությունն ու համանմանությունը հնարավոր է բացահայտել միմիայն սովորության իրավունքի և ծիսական արարողությունների ասպարեզում:

Նախնադարյան իրավունքը, այդ թվում նաև տոհմային համայնական կարգերի քայքայման համերական դարաշրջանի իրավունքը, որ հազարամյակներ շարունակ գործել է ծիսական քարոցած սովորությունների հիման վրա, ըստ ձևի ու բովանդակության միանշանակ և ֆունկցիոնալ առումով նույնական է գրեթե բոլոր ժողովուրդների մոտ: Այս իմաստով a priori կարելի է հավաստի համարել այն հետևությունը, որ համերական ու հայոց համապատասխան սիստեմաներում իրավական նորմավորման ընդարձակ ասպարեզները պետք է նույնական լինեն կամ շփման շատ կետեր ունենան: Այս ենթադրությունից բացի, կարելի է բազմաթիվ փաստական տվյալներ բերել ցույց տալու համար, որ հայ ժողովրդի պատմության տարբեր ժամանակաշրջաններում դրսևորված իրավական նորմավորման համապատասխան երևույթները լիովին զուգահեռապես են համերական իրավագիտակցության սիստեմին:

Կրոնի համերական կոնցեպցիայի հիմքում ընկած է այն գաղափարը, որ «...բոլոր մարդիկ կարիքն ունեն աստվածների օգնության» («Ող.», III 48) և որ աստվածները հաճույքով բավարարում

են այդ պահանջը, եթե մարդիկ ըստ արժանվունքն են մեծարում  
 նրանց: Ձոհաբերություններն ու աղոթքները վայելուչ միջոցներ են,  
 որոնց օգնությամբ մարդիկ արժանանում էին աստվածների օգնու-  
 թյանը, նրանց աջակցությանն ու հովանավորությանը: Ձոհաբերու-  
 թյուններն ու աղոթքները սրբազան իրավահարաբերություն էին  
 ստեղծում մարդկանց և աստվածների միջև: Սովորույթի սանկ-  
 ցիայով մարդիկ, եթե նրանք աստվածների օգնության կարիքն  
 ունեն, պարտավոր էին աստվածներին դիմել աղոթքով և զոհաբե-  
 րությամբ: Իսկ աստվածները, օժտված լինելով աղոթքի և զոհա-  
 բերության պահանջի իրավունքով, իրենց հերթին պարտավոր էին  
 օգնել, աջակցել և հովանավորել իրենց մեծարողներին: Այս իրա-  
 վահարաբերությունը (= պարտավորություններն-իրավունքները) հո-  
 մերական էպիկայում խստիվ վավերացված է սովորական սրբա-  
 զան իրավունքի նորմաներով: Մերոնի Ֆենիքսը երգման նշանակու-  
 թյունը բացատրում է Աքիլլեսին («Իլ.», IX 499 և հաջ.), վերամ-  
 բարձ ու վսեմ աղոթքների նմուշներ են արտացոլված «Իլիականի»  
 բազմաթիվ հատվածներում (օր. VI 476 և հաջ., XVI 233 և հաջ.):  
 Քեև հոմերոսյան էպիկայում զոհաբերություններն ու աղոթքները  
 կատարվում են անմիջականորեն և առանց քրմերի միջնորդության,  
 այնուամենայնիվ, հոմերական սիստեմին հայտնի են քրմեր, որոնք  
 հանգես են գալիս իբրև տեղական սուրբ պաշտամունքի պահապան-  
 ներ: Հոմերոսը որոշակիորեն հիշատակում է Ապոլլոնի քուրմ Քրի-  
 ղին, որ իր պարտականությունները կատարում էր Տրոյվադայում:  
 «Իլիականի» առաջին խոսքում (440—457) նա մեկ ներկայանում  
 է իր ֆունկցիաների կատարման պահին. «Եվ ափ իշավ ծովագնաց  
 Իավից նաև Քրիդուհին, որին Ողիսն ամենապետ, դևսի Բագինը  
 տանելով, սիրելի հոր ձևերը հանձնեց և խոսքն ասաց. «Ինձ, Քրիզես,  
 ուղարկել է Ագամեմնոն արանց արքան, որ քեզ հանձնեմ քո դրստ-  
 րիկին, իսկ Ֆոքուսին զենեմ զոհը զանայացոց, որպեսզի մենք  
 արժանանանք ողորմությանը աստծո, որ պատճառեց արգիլացոց  
 բազմահառաչ աղետ ու ցավ»: Ասաց, հանձնեց հորն աղջկան: Իսկ  
 նա գրկեց սիրատենչիկ իր դստրիկին: Մինչդեռ պարարտ և փառա-  
 վոր զոհերը այն աքայացիք տարածեցին զոհարանի շուրջը իսկույն.  
 ձեռքերն իրենց լավ լվացին, վեր հանեցին աղ և զարի, և Քրիզը  
 բազկատարած ջերմ աղոթեց մեծաբարբառ. «Լսի՛ր ինձ, տեր ար-  
 ծաթաղեղ, ո՞վ պահապան սուրբ Կիլիայի և Քրիզի, միահեծան  
 տիրակա՛լը Տենիդոսի, իմ առաջին ջերմ աղերսը դու լսեցիր բար-  
 յացակամ, ինձ պատվելով՝ կոտորեցիր ժողովուրդը աքայական:

նան հիմա, ան՝ր Ապոլլոն, կատարի՛ր իմ պաղատանքը, հեղու վա-  
նիր դանաչական աղոթից ժանտախտն աղետավոր»: Այդպես բարձր  
նա աղոթից, լսեց նրան Ապոլլոնը»:

Եթե հետազոտողները կարենային խորապես ներթափանցել  
այս հատվածի հասարակական-հոգեբանական էություն մեջ, նրանք  
կհամոզվին, որ այստեղ ծավալված է սովորութային իրավունքի  
իրավական գործարքի, այսինքն իրավահարաբերությունների կիրառ-  
ված կամ կիրառվող՝ ռեկվիզիտների իսկական պատկերը Քրիզ զըր-  
մի և նույն աստծու միջև: Այդ իրավահարաբերությունների օբյեկտի-  
ներն են զոհաբերությունը և շարիքի ու կործանման կանխումը: Իբրև  
իրավահարաբերությունների սուբյեկտներ այստեղ հանդես են գալիս  
աքայացիները՝ հանձինս իրենց ներկայացուցիչ-լիազոր Ողիսակա-  
նի, և Ապոլլոն աստվածը: Աքայացիները նույնպես պարտավորվել  
էին կատարել իրենց պարտականությունը՝ հեկատոմբան նվիրարե-  
րելու միջոցով: Ապոլլոն աստվածը նախապես համարժեք հատու-  
ցում ստանալով իր ծառայությունների ղիմաց, պարտավոր էր հե-  
աացնել կործանման վտանգը աքայացիներին, — և նա, ընդունելով  
զոհը, համարժեք կերպով էլ կատարում է իր պարտականությունը:  
Մինչդեռ քուրմ Քրիզը, հանդես գալով իբրև միջնորդ՝ աստծու և  
աքայացիների միջև (թեև Հոմերոսի մոտ զոհաբերություններն ու  
աղոթքները մեծավ մասամբ կատարվում են առանց քրմերի մաս-  
նակցության), փաստորեն ու գործուն կերպով ձևավորում է սովոր-  
ութային իրավունքից բխող իրավական գործարքի ռեկվիզիտները:  
Այնուհետև, Հոմերոսի մոտ հիշատակվում են Տրոյական երկրի Հե-  
փեստոսի քուրմը՝ Աւոլլոնի Թրակիական քուրմը և այլն: Հոմերոս-  
գետները մասամբ ճիշտ են նշում, որ քրմական խավը հոմերական  
սիստեմին անձանոթ է: Սակայն մի շարք տվյալներ ցույց են տա-  
լիս, որ պոեմներում քրմական խավի գոյություն որոշ հետքեր կան-  
էտոլիացիները Մեկեպրոսից օդնություն են հայցում տեղական  
գլխավոր սրբավայրերի (ἱερῆας ἀριστους) քրմերի միջոցով  
(«Իլ.», IX 575): Հոմերոսը հիշատակում է հատուկ ծեսեր, որոնց  
կատարման ֆունկցիան ստանձնել են գուշակն ու քուրմը («Իլ.»,  
XXIV 221): Այնուհետև Դոդոնի մոտ Սելլիները բնութագրված են  
ոչ իբրև սովորական քրմեր, այլ իբրև Զևսի կամքը մեկնաբանող-  
ներ («Իլ.», XXIV 16, 234):

Երբ այս տվյալները համեմատում ենք հայոց կրոնական սիս-  
տեմի համապատասխան պայմանների հետ, ապա պարզ են դառ-  
նում զրանց նմանությունները: Կասկածից վեր է, որ Խայասայի

պետութեան դարաշրջանում աստվածներ Ուրուգին, Չակկին, Տարումին, Պախտուտին, Ունդաստին մատուցվում էին հարուստ ու առատ զոհեր, որ կային այդ աստվածների կամքը մեկնաբանող բրմեր: Այսպես, Խայասա քաղաքին վերաբերող վավերագրերից մեկում՝ կայծակի և ամպրոպի աստծու անվան կողքին հիշատակվում է նաև մի ոմն բուրմ: Սուրբութային իրավունքի համաձայն, զոհաբերություններ կատարելիս վերահիշյալ աստվածների ու զոհ մատուցողների, ինչպես նաև բրմերի ու նույն աստվածների միջև հաստատվում էին որոշ իրավահարաբերություններ: Կողմերը խստիվ կատարում էին պաշտամունքով սրբազործված իրենց ծիսական իրավունքներն ու պարտականությունները: Այդ բանը առանձնապես իր ահնրախ արտահայտությունն է ստացել հայ ժողովրդի հետագա շրջանի կրոնական սիստեմում: Հին աշխարհի մասնագիրները Զինոր Գլախի, Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բլուզանգի, Մովսես Խորենացու վկայություններով, աստվածների տաճարներն ու զոհասեղանները գտնվել են Արմավիրում, Արաշատում, Բագարանում, Կարկա լեռան ստորոտին, Անի ամրոցում, Մծբինում, Եղեսիայում, Աշտիշատում, Բագավանում, Տորգանում, Տիլում, Երեզում, Բագարինջում (հմմտ. էմին, նշվ. աշխ., 51—55 էջեր, Ն. Ադոնց, Армения в эпоху Юстиниана, стр. 6, 48, 306, 308, 351, 412, 414, 416, 417, 471 и др., Ղափանցյան, նշվ. աշխ., 85—88 էջեր): Երեզ քաղաքում բարգավաճել է Անահիտ աստվածուհու պաշտամունքը: Հույն զրոգների վկայությամբ, Անահիտի պատվին մի ամրոց մարզ կոչվել է Անահիտիկա: Պատմագիր Ագաթանգեղոսը պնդում է, որ Անահիտին երկրպագելու էին գալիս նույնիսկ հունական թագավորները: Անահիտի տաճարների անհատանելի գանձերի ու շքեղության մասին, հայ մատենագիրներից բացի, գրել են նաև Պլինիոսը և Ստրաբոնը: Առաջինի վկայությամբ այդ աստվածուհու տաճարում կանգնած է եղել նրա ոսկեծույլ արձանը: Իսկ Ստրաբոնը հավաստում է, որ հայերը զերպանցապես պաշտել են Անահիտին և որ շատ վայրերում նրա պատվին կառուցվում էին տաճարներ, որոնցից ամենահռոյակապը գտնվում էր Ակիլիսենում: Վերջինս, Անահիտի պաշտամունքի և նրա հեղինակության ժողովրդայնության շնորհիվ, դարձել էր երկրի ամենահարուստ մարզերից մեկը: «Այստեղ հազարներով ուխտարներ ու եղևեր էին արածում»: Անահիտի պաշտամունքի վայրից ոչ հեռու, Տիլ գյուղում էր գտնվում նաև աստվածուհու մեհյանը, իսկ Անի քաղաքում հայոց աստվածահոր՝ Արամազդի տաճարը: Հայ և օտար թագավոր-

ները, իշխանները և ժողովուրդը, երկրպագելով այդ աստվածներին, առանձնապես Անահիտին, զոհաբերություններ, աղոթքներ էին կատարում, մատուցում առաջ և թանկարժեք նվերներ: Միամտություն կլիներ, եթե զոհաբերություններով ուղեկցվող այդ աղոթքները մեկնաբանելինք հենց այնպես, տառացիորեն, առանց թափանցելու դրանց ներքին էություն, իրավական, սովորութային իրավունքից բխող նշանակության մեջ, անտեսելով խստիվ կիրառվող այն իրավահարաբերությունները, որ նման դեպքերում, զոհաբերությունների և երկրպագության հետևանքով, հարուցվում էին զոհ մատուցողների և աստվածների միջև: Իրավագիտակցության այն սիստեմը, որի համաձայն թագավորները, իշխաններն ու հայ ժողովուրդը, զոհեր մատուցելով ու աղոթելով (ասենք, օրինակ, Անահիտ աստվածուհուն), խստիվ պահպանում էին ծիսական արարողությունները, իրենց պարտքը կատարելով աստվածուհու նկատմամբ և, միաժամանակ, զոհաբերությունից ու աղոթքից հետո, իրենց համապատասխան պահանջներն էին ներկայացնում Անահիտ աստվածուհուն, նրանից ակնկալելով իրենց հոգատարությանը համարժեք ծառայություն, և որ ինքն Անահիտը օժտված լինելով զոհեր ընդունելու իրավունքով, իր հերթին պարտավոր էր զոհ մատուցողներին հատուցել իր համարժեք ծառայություններով, — կրոնական իրավագիտակցության ահա այս սիստեմը միանշանակ ու նույնական է հոմերական դիցաբանության այն սիստեմին, որի համաձայն Ագամեմոնը, Աքիլեսը, Նեսթորը, Դիամեդեսը, Պերիամոս թագավորը և շատ ուրիշներ, զոհաբերությունների գիմելով, մի կողմից իրենց պարտականությունն էին կատարում, մյուս կողմից, արտահայտում էին համապատասխան փոխադարձ ծառայություն ակնկալելու իրենց իրավունքը. (= պահանջը): Իսկ զոհաբերությունների ու աղոթքների հասցեատերերը՝ Զեսը, Աթենասը, Ապոլլոնը և մյուս աստվածները, իրականացնելով զոհաբերության ու աղոթքի իրենց իրավունքը, միաժամանակ պարտավորվում էին համարժեք ծառայություններ մատուցել արքայացիներին կամ արովացիներին:

Աստվածների պատվին զոհաբերությունները ինչպես հոմերոսյան էպիկայում, այնպես էլ հայոց կրոնական սիստեմում, անբախտելիորեն կապված են աստվածների համարժեք ծառայությունների հետ, իբրև սովորութային իրավունքի համաձայն կատարվող երկկողմանի իրավական գործարքի ռեկվիզիտներ: Սրա մեջ էլ հենց իր արտահայտությունն է գտնում կրոնա-դիցաբանական այն իրավաբարբերության էությունը, որ վիթխարի շարժումով ծավալվում է

Հոմերոսի պոեմներում և հայ ժողովրդի կրօնական սիստեմում, նրա զարգացման հնագույն դարաշրջանում: Ահա այսպիսի մեկնաբանություններ հնարավոր է դառնում բմբունել հոմերական և հայկական (ինչպես նաև մերձարևելյան մյուս ժողովուրդների) դիցարանությունը: Համաձայն այս ամենի պետք է մեկնաբանվի նաև բրբամական ինստիտուտը, սա դիցարանական իրավագիտակցության այն օբյեկտիվ արտացոլումն է, համաձայն որի զոհերն ու աղոթքները աստծուն հասցնելու և հակառակ կողմից համարժեք հատուցում ստանալու համար պահանջվում էին միջնորդության հատուկ ֆունկցիայով օժտված միջնորդներ: Այդօրինակ միջնորդությունը, արտացոլելով ժողովրդական իրավական հոգեբանության հիմնական տենդենցը, հանդես է գալիս որպես կողմերի (զոհ մատուցողների և աստվածների) իրավահարաբերությունները արձանագրող և ֆիրսացնող մի գործոն:

Հոմերոսի զոգոնյան սելլերին, իբրև Զեաի կամքի մեկնաբանողների, համապատասխանում են հայոց աստվածների քրմերը կամ քրմապետերը: Ավելին, հոմերական սիստեմում տաճարների և աստվածների սպասարկումը քրմերի հետ մեկտեղ, կատարում են նաև քրմուհիները. «Երբ ամրոցի գլուխն հասած, սուրբ տաճարին Աթենասի, նրանց առաջ դուռը բացեց անդ Թևանի Կիսեսյանը՝ քաջ Անթենոր ձիավարժի կինը շքնազ, որին այնտեղ տրուվադացիք կարգել էին Աթենասի պերճ քրմուհի»: («Իլ.», VI 295—298): Հոմերական սիստեմի նման, հայոց հնթանոսական կրօնը նույնպես աստվածների կամքը մեկնաբանելու համար ճանաչում էր նաև բրբամուհիների հեղինակությունը, մի հանդամանք, որ հաստատվում է Ստրաբոնի վկայությամբ: (Հմմտ. նրա «Աշխարհագրություն» գիրք XI, գլուխ 19, նույն հարցի մասին տե՛ս ն. Հ. Էմին, ն. տ., 55—56 էջեր):

Չնայած հոմերական ու հայկական քրմերի ֆունկցիաների նրմանությունը, նրանց միջև եղել են նաև էական տարբերություններ: Հին հայկական հնթանոսական քրմականությունը հիպերբոլիկ շափեր ընդունելով, վերածվել էր բյուրեղատական ուռճացած, ինքն իր մեջ ամփոփված մի խավի, որ իր ձևքն էր ատել հսկայական հարստություններ: Թեպետև քաղաքականապես նա վասալական կախման մեջ էր գտնվում հայոց թագավորից (Էմին, նշվ. աշխ., էջ 57, Մ. Խոբենացի, գիրք 2, գլ. 8), սակայն իր արամադրության տակ ունեցել է Բրմական մի քանի մարգերում տեղադրված զորամասեր: Պատերազմի ժամանակ այդ զորքերը ղենքի էին դիմում և

քրմապետի զլխավորութեամբ փողեր հնչեցնելով շարժւում էին թըշնամու դեմ: (Ջենոպ Գլակ, Տարոնի գավառի պատմութեանը, 28. 37 էջեր): Քրմերը սեփականութեան իրավունքով տիրապետում էին ամբողջ մարդերի, քաղաքների ու գյուղերի, իրենց ձեռքում կենտրոնացնելով վիթխարի հարստութեանն: Այս բոլոր հանգամանքներն, իհարկե, խորթ են հոմերական քրմերին: Չնայած դրան, Դոդոնի Սելլերին, մեր կարծիքով, նույն նշանակութեամբ համապատասխանում են հայոց «Վահունիք», այսինքն այն քրմերը, որոնց պատկանել է Աշտիշատը և նրա շրջակայքը՝ Վահագնի, Անահիտի և Աստղիկի տաճարներով հանդերձ: Իհարկե, վկայութեաններ չկան, որ այդ «Վահունիք» իրենց կենցաղով նման են եղել Սելլերին («Ո՛հ ցրտաշունչ Դոդոնի տեր, — շուրջդ ապրում են Սելլերը՝ գետնախորշի քրմերդ վեհ, որոնք ոտքեր չեն լվանում»: «Ի.», XVI 234—235): Սակայն դա բնավ չի ժխտում նրանց ֆունկցիաների նմանութեանը: Հոմերոսյան Դոդոնի քրմերին պարզապես բուրմ էլ կոչում էին, մինչդեռ նրանց հայ «համախոհ կղբայրներին» այսինքն Վահունիներին, ժողովուրդն անվանում էր «կանանց զգեստ հագած տղամարդիկ»: Տարոնում կային նաև եկեղեցական կալվածքներ: Մարդպետը, այցելելով Աշտիշատի սուրբ վայրերը, հիացած էր պատրիարք Ներսեսի պալատի գեղատեսիլ վայրով, բայց նախանձից՝ զայրուլթով նշավակում էր Տրդատ թագավորին այն բանի համար, որ նա, ինչպես սասում է պատմագիրը, այդպիսի վայրեր է հատկացրել կանացի զգեստ հագած մարդկանց, այսինքն՝ հոգևորականներին: Այսպիսով, Տարոնի մի մասը, Ողականի հետ միասին, պատկանում էր Մամիկոնյաններին, իսկ մյուս մասը՝ Աշտիշատով հանդերձ՝ եկեղեցուն, կամ, ավելի ճիշտ, պատրիարքի տանը: Խորհնացու վկայութեամբ, Աշտիշատը նախկինում գտնվելիս է եղել Վահունի քրմական ընտանիքի ձեռքին (Ն. Աղոնց, նշվ. աշխ., 309—310 էջեր):

Եվ այսպես, եթե Դոդոնի Սելլերը համարվում էին գետնախորշերում ապրող ու ոտքերը չլվացող մարդիկ, ապա Վահունի քրմերին ժողովուրդն անվանում էր կանացի հագուստով տղամարդիկ:

**ՄԵՌՅԱԼՆԵՐԻ ԻՐԱՎՈՒՆԷՐ ԸՍՏ ՀՈՄԵՐՈՍԻ ԵՎ ՀԱՅՈՑ**  
**ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՍԻՍՏԵՄԻ**

Հոմերագետները վիճում են այն հարցի շուրջը, թե արդյոք հոմերական հասարակութեան մարդիկ ի՞նչ վերաբերմունք են ունե-

ցել զեպի մեռուլները: Հոմերական կոնցեպցիան՝ հայոց հեթանոսական կրոնի համապատասխան տվյալների հետ անսխալ համադրելու նպատակով, մենք կաշխատենք հանդամանորեն քննել հոմերագիտների առաջադրած հարցի բնույթը: Նրանց դատողությունները մոտավորապես այս կարգի են. «Պատրոկլոսի հոգու հայտնությունն զրվազը հիմնված է այնպիսի պատկերացումների վրա, որոնք խորապես խորթ են անդրշիրիմյան կյանքին վերաբերող հոմերոսյան սովորական կոնցեպցիային... Հոմերական Հադեսի սարտամ սովերները միանգամայն կարված են երկրային կյանքից, մինչդեռ համաձայն հույների մասսայական հավատալիքների, մեռյալների հոգիները ակտիվորեն ներգործում են կենդանի մարդկանց կյանքի ու գործունեության վրա: «Իլիականի» XIII երգում նկարագրված հուղարկավորությունների սխտեմը ամբողջապես խարքսխվում է այն պաշտամունքի վրա, որ զերեղմանում եղած ուրվականների կյանքը նման է երկրային կյանքին: Այս հակասությունը հատուկ է էպոսին, որն արարողությունները նկարագրելիս ավելի մոտ է կանդնում իրական հավատալիքներին, քան բանաստեղծի անունից մատուցվող կոնցեպցիաները: Պատրոկլոսի հոգու հայտնությունը հետաքրքիր է նրանով, որ այստեղ փորձ է արվում կամուրջ պահել անդրշիրիմյան կյանքի ընդհանրական պատկերացումների ու էպիկական կրոնի միջև: Այդ կառուցվածքի համաձայն, թաղման ծեսերը անհրաժեշտ մի պայման են, որպեսզի հոգին իր տեղը գրավի Հադեսի մեջ: Հակառակ դեպքում՝ Հադեսի մյուս հոգիները շթաղվածին իրենց միջավայրը չեն ընդունում: Այն պահից, երբ դիակը մասնվում է կրակին, նրա հոգին թափանցում է Հադեսի ներսը և այնուհետև երկիր երբեք չի վերադառնում: Սակայն հոգիուրվականի և հոգի-սովերի պաղափարներն իրար զուգորդելու փորձը ևս անբացատրելի է հոմերոսյան պատկերացումների տեսակետից: Մինչդեռ այն հոգիները, որ արգելում են շթաղվածների մուտքը Հադես, արգեն անդսր սովերներ չեն: Ըստ «Իլիականի», երբ որևէ մեկը մահանում է, նրա հոգին անմիջապես տեղափոխվում է Հադես, անկախ այն բանից, նրա դիակը գանվում է թշնամու ձեռքում, թե՞ դարձել է գիշատիչ թռչունների կեր. ընդամին չի արժարժվում այն հարցը, թե թաղումն անհրաժեշտ է թափառող հոգու հանգրստության համար: Առհասարակ էպոսի և ոչ մի մասում ու ոչ մի տեղ չի հիշատակվում, թե հոգին, Հադես հասնելուց առաջ, պետք է անցնի ստորերկրյա դեսը (73 տող): Պատրոկլոսի թաղման ամբողջ իրադրությունը խորապես արխաիկ է: Բանաստեղծն իր տրամադ-

բության տակ ունեցել է հինավուրց նյութ, որն ամենեին համատեղելի չի եղել հոգի-ստվեր կոնցեպցիային, մինչ վերամշակումը չի կարողացել հարթել անդրշիրիմյան կյանքին վերաբերող երկու խումբ անհարիր գաղափարների տարբերությունն ու հակասությունը: «Իլիականի» XXIII երգը ոչ այլ ինչ է, եթև ոչ մինչհոմերական հավատալիքների արժեքավոր վավերագրերից մեկը»: (Պրոֆ. Ի. Մ. Տրոնսկի, «Իլիականի» 1935 թ. հրատ. ներածական հոդվածը, էջ 64 և ուս. ծանոթագրությունները, էջ 657):

Այս դատողությունները, որ տիպական են ժամանակակից հոմերոագետների համար, հիմնովին սխալ են և շին համապատասխանում այն հրեւելյի էությունը, որը քննվում է: Սխալ է հոմերոագետների պնդումը այն մասին, թե, իբրև, ըստ Հոմերոսի, մեռածի հոգին անմիջապես Հագես է դնում, անկախ նրա դիակի փաստական վիճակից, գտնվում է արդյոք քշնամու ձեռքում, քե՞ կեր է դարձել զիշատիչ քոչուններին, քե, իբր, երբևի շի հարուցվել այն հարցը, որ քաղումն անհրաժեշտ է քափառող հոգու հանգստության համար: Եթև այս պնդումը ճիշտ լիներ, ապա տեղի չէր ունենա արյունահեղ այն ճակատամարտը, որ ծավալված էր Պատրոկլոսի դիակի շուրջ նրա փրկություն համար: Եթև հանդուրժելի համարվեր ամեն մի դոճվածի դիակ անպատիժ թողնել թշնամու ձեռքին, կամ կեր դարձնել զիշատիչներին, ապա այդ ղեպքում, անբացատրելի կմընային բազմաթիվ այն դոտեմարտերը, որ «Իլիականի» էջերում ծավալվում են սպանված հերոսների դիակները փրկելու կամ առևանգելու պատճառով: Եվ եթև այդ պնդումը, իբրք, ճշմարիտ լիներ, ապա անիմաստ և անհեթեթ կհնչեր Հեկտորի պահանջը, որ իր դիակը վերադարձնեն ծնողներին, եթև Աքիլլեսի հետ ունեցած մենամարտում ինքը պարտվի: Եվ, վերջապես, եթև մի պահ ընդունենք, որ քննադատվող դատողությունները ճիշտ են, ապա տարօրինակ և անիմաստ կթվար նաև «Իլիականի» XXIV երգի սկզբում նկարագրված աստվածների խորհուրդը, որտեղ քննվել են Հեկտորի օրինական թաղումը կազմակերպելու նպատակով նրա դիակը Պերիամոսին վերադարձնելու հարցը: Ո՛չ, մեռածի կամ սպանվածի դիակի ճակատագրի նկատմամբ հին հույները անտարբեր չեն եղել ու չէին կարող լինել:

Հեկաբեի և Անդրոմաքեի ամբողջ ողբերգությունն էլ հենց այն էր, որ Հեկտորի դիակը գտնվում էր թշնամու ձեռքին: Ողբերգական այդ հարցն էր հուզում նաև մահացող Սարսիդանին, հենց դա էր, վերջապես, որ ստիպում էր Գլավկոսին նախատինքի խոսքեր ասել Հեկտորին: «Իլիականի», XXIV երգի հասարակական-հոգեբանա-

կան իմաստն էլ հինց այն է, որ հռչակավոր հերոս Հեկտորի դիակը թշնամու ձեռքում գտնվելու փաստը, ըստ հոմերական աշխարհայացքի, համարվել է անպատվաբեր և անօրինական: Ուրեմն՝ հարկավոր էր վերականգնել սովորույթով սրբազործված վիճակը՝ այսինքն դիակը վերադարձնելու իր տիրոջը: Այդ նույն պրոբլեմն է արծարծվում նաև Սոֆոկլեսի «Անտիգոնա» ողբերգությունում: Ճշմարտությունն այն է, որ մեռած մարդը, ինչպիսի վիճակում էլ նա գտնվեր, չէր կարող զրկվել օրինական ձեռքերով թաղվելու անկասելի իրավունքից, և նրա այդ իրավունքը հավաստված է եղել սովորույթով, աստվածների բարեհաճ սանկցիայով:

Ճիշտ չէ նաև այն պնդումը, թե իբր հին հույների մու. հոգիստվեք և հոգի-ուրվակա՞ն հասկացությունները եղել են անհարիր բաներ: Ուրվականն ու ստվերը նույնական հասկացություններ են: Հավանաբար, հոմերագիտները ուրվականը համարում են ինչ-որ նյութական մի բան, իսկ ստվերը՝ աննյութական: Հոմերոսի պատկերացմամբ, և՛ ուրվականը, և՛ ստվերը աննյութական են:

Մխալ է նաև պնդել, թե, իբր, «Իլիականում» անդրշիրիմյան կյանքի վերաբերյալ կան հրկու իրարամերձ կոնցեպցիաներ: Այդպիսի հակադրություն չկա և լինել չէր կարող: Մեկ կոնցեպցիայի համաձայն մարդու հոգին, նրա մարմինը մահանալուց անմիջապես հետո, չսպասելով թաղման արարողություններին, իջնում է Հադեսի թագավորությունը: Մինչդեռ հրկրորդ կոնցեպցիայով, որ փաստորեն առաջինի բարդացված պատումն է, հոգին իջնում է Հադես թաղման արարողությունից հետո: Ինչպես առաջին, այնպես էլ հրկրորդ դեպքում մեռածի հոգին (ժողովրդի միամիտ պատկերացմամբ) չի զրկվում պատվավոր և օրինական թաղման իրավունքից: Ըստ հրկրորդ կոնցեպցիայի, թաղման արարողությունն անհրաժեշտ պայման է Հադես թափանցելու համար: Իսկ ինչո՞ւ: Որովհետև թաղման արարողությանը սպասող հոգին տրամաբանորեն պետք է բավարարվի իր ակնկալություններում: Եվ երբ նա չի արժանանում այդ արարողությանը, նշանակում է նրան անպատվում են, համարելով անօրինակ: Այստեղից էլ հինց բխում է այն հետևությունը, որ իրավազրկված և անպատված հոգիները Հադեսի թագավորության մեջ տեղ չունեն:

Միանգամայն անհիմն է այն պնդումը, թե՛ չթաղվածին Հադեսում տեղ չտվող հոգիներն արդեն անզոր ստվերներ չեն: Այսպիսի կարծիք հայտնող հեղինակները, հավանաբար, «Հադեսում տեղ չտալ» կապակցությունը քմբռնում են նյութական, առարկայա-

կան իմաստով: Բայց դա հոմերոսյան գաղափարի ակներև աղճատում է: Հավանաբար Հաղեսում տեղ շտալը պետք է բմբռնել ո՛չ թե ֆիզիկական, այլ անէական, գաղափարական առումով: Հոմերոսը նման անէական, անմարմին գործողությունը նկարագրում է մի այլ տեղ ևս, այսինքն Աքիլլեսի կողմից Հեկտորի հետապնդման ու հալածման նկարագրության մեջ.— «Ինչպես երբեք բռնելու չէ մարդը մարդուն երազի մեջ—մեկն ուզում է խուչս սալ, փախչիլ,— մյուսը հասնիլ, բայց ապարդյուն...» («Իլ.», XXII, 197—199): Մի՞թե հնարավոր է երազատեսության երեսույթը մեկնաբանել ֆիզիկականի շարժում ու կշռով:

Անդրշիրիմյան կյանքի հոմերոսյան կոնցեպցիայի մեկնաբանությունը կփորձենք տալ հաջորդ գլխում, իսկ այստեղ, հոմերական և հայկական սիստեմները համադրելու նպատակով ստիպված ենք կրկնել, որ նախնադարյան իրավագիտակցությունը մեռյալներին վերագրում է սովորույթով խստիվ օրինական դարձած ու սրբազործված տարբեր իրավունքներ:

Այս հարցն արդեն քննված է մեր աշխատության առաջին մասում: Այնտեղ մենք հիմնավորել ենք, որ հին աշխարհի սակրալ իրավագիտակցությունը իրավունքներով ու պարտականություններով է օժտել նաև մեռածներին: Նախնադարյան սովորույթային իրավունքի գործողության նորմավորման օբյեկտներն ու գործունեության ոլորտը անսահմանորեն բազմազան են ու բազմապիսի: Այդ իրավունքի սանկցիան տարածվում է և՛ երկրի, և՛ Օլիմպոսի (աստվածները դիտվում են իբրև փոխադարձ իրավահարաբերությունների մեջ գտնվող էակներ), և՛ Հադեսի ստորերկրյա թագավորության (որտեղ գործում են պատասխանատվության, պատժանողք սանկցիաները), և՛ կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչների, և՛ հրեշների, և՛ նույնիսկ անկենդան առարկաների վրա: Նախնադարյան մարդու հոգեբանության տեսակետից բնական էր համարվում, որ մեռածները նույնպես ենթարկվում են սովորույթային իրավունքի սանկցիաներին, և մեռածների վարքագիծը (ոչ թե իրականում, այլ ժողովրդի երևակայության մեջ) լիովին և բոլոր ուղղություններով կարգավորվում էր այդ իրավունքով: Ենթադրվում էր, որ մեռածը նույնպես սննդի, ջրի, հագուստեղենի պահանջ ունի. նա կարող էր հուզվել, վայելքների ձգտել, վրդովվել, տանջվել ու տառապել: Այստեղից էլ բխում էր կենդանի մարդկանց հետ կապ հաստատելու նրա պահանջը: Մեռածը օժտվում էր սնվելու, հագնելու, զվարճանալու, վիրավորվելու, վրեժխնդիր լինելու անսահման

իրավունքով: Մի խոսքով, նախնադարյան մարդու սովորույթով, մեռյալը իրավունքի և պարտականութիւնների գործուն սուբյեկտ էր: Նա անսահման իրավունք ուներ պահանջելու, որ իրեն պատվարժան թաղեն, հարգանք ու պատիւ մատուցեն: Գրանով էլ հենց բացահայտվում է գրեթէ բոլոր ժողովուրդների մեջ տարածված այն երկուցը, որ պատմական, վիրավորանքի, կռիւի, ընդամենի պահանջարկները անպատվում ու հայհոյում են նախ և առաջ թշնամու մերձավոր հանգուցյալներին (հորը, մորը, պապին և այլն):

Հոմերական սիստեմում մեռած մարդու իրավունքը կիրառվում է ոչ ամբողջապես և ոչ էլ բոլոր ուղղութիւններով: Մենդի և հագուստի տեսակետից նրա իրավունքները միանգամայն ազատված են, ատրոֆիայի ենթարկված: Պոեմներում մենք ոչ մի հետք չենք գտնում այն բանի մասին, թե մեռյալները օժտված են եղել սննդի, հագուստի, պաշտպանիլու իրավունքով: Սրանով էլ քատ էութեան, բացատրվում է անդրշիրիմյան կյանքի վերաբերյալ հոմերոսյան երկու կոնցիպիաների տարբերութեան հարցադրումը, որ փորձութեան քար է դարձել հոմերոսի համար: Հոմերոսի մոտ, սակայն, անխախտ ու անդրդիւլի է մեռյալի պատվասիրութեան, հարգանքի մատուցման, պատվաւոր ու օրինական քաղման իրավունքը, սովորույթով սրբազորմով քաղման առարողայքանն առժանանալու իրավունքը: Այդ իրավունքը սրբութեամբ են կատարում մեռյալի մերձավորներն ու հարազատները: Այդ իրավունքի խախտումը անպատվութեան ու վիրավորանք է համարվում հանգուցյալի համար: Նա պատկերվում է սրպես իր անկապտելի իրավունքից զրկվածը: Ահա թե ինչ՞ է հոմերոսյան հերոսները, զգալով վերահաս վտանգը, ամենից առաջ մտահոգվում են այն հարցով, թե արդո՞ք պատվազուրկ չեն՞ անի իրենց, — կարժանացնեն՞ արդո՞ք օրենքով ու պատվով թաղվելու պատվին: Ահա թե ինչ՞ են նրանց սարսափեցնում է այն միտքը՝ չլինի՞ թե իրենց զրկեն օրինական կարգով թաղվելու հնարավորութեանից, որովհետեւ դա կընշանակեր զրկել նրանց հարգանքի մատուցման այն իրավունքից, որ վերապահում է սովորույթը:

Այսպիսով, անվիճելի պետք է համարել, որ հոմերոսյան պոեմներում իմպերատիւ ու ահեղ սանկցիաներով գործել է հանգուցյալին՝ սովորույթով սրբազորմով՝ արարողութեաններով թաղելու իրավունքը՝ հողհհայտով և սրան ուղեկցող բոլոր ծեսերով հանդերձ: Սա էլ հենց եղել է այն իրավագիտակցութեանը, որը ստիպել է Հեկտորին, մահվան դողը սրտում, թախանձել Աքիլլեսին, որ ծաղր ու

ժանապետի շնորհակալի իր մարմինը, այլ հանձնի տրուվացիներին՝ օրինական կարգով, սովորույթով հավաստված արարողություններով թաղելու համար: («Իւ», XXII, 338—343): Պատվավոր թաղման նույն իրավունքով օժտված էր նաև Պատրոկլոսը, — իրավունք, որի շուտափույթ կիրառումով խստապես մտահոգված էր Աքիլևսը: («Իւ», XIII, 43—46):

Այդ իրավունքը իրականացնելու համար Պատրոկլոսի հոգին ներկայանում է Աքիլևսին և նրան հիշեցնում, որ իր մարմինը անհասպաղ պետք է հրկիզվի ու հոգին հանձնվի: («Իւ», XXIII, 69—92): Մահվան նախօրյակին օրինական թաղման պատվին արժանանալու հոգան էր համակել նաև լիկիացիների թաղավոր Սարպիզոնին («Իւ», XVI, 492—501): Նույն լուսավորի և Սարպիզոնի պատվավոր թաղման մասին էին խորհրդակցում Զևսն ու Հերան: («Իւ», XVI, 450—457): Նույն հարցն էր դբադեցրել նաև Գլավիոսին, որ աղտթրով դիմում էր Ապոլոնին («Իւ», XVI, 514—526): Սպանված Հեկտորի պատվավոր թաղման հենց այդ իրավունքի իրագործման մասին են խորհրդակցել Օլիմպոսի աստվածները, այդ նույն նպատակով էր Զևսը կարգադրել, որ իր մոտ կանչեն Թեդիսին և նրան Աքիլևսի մոտ ուղարկեն, որ նա Իսիս աստվածուհու միջոցով համոզի Պերիամոսին գնալ թշնամու մոտ՝ իր սրգու դիակը հո գնելու առաքելությամբ: («Իւ», XXIV, 29—119, 144—187): Ավելին, Պատրոկլոսի դիակն հրկիզելու արարողության պահին Աքիլևսի մի շարք գործողությունների իմաստը ոչ այլ ինչ էր, և՛ ինչ ոչ Պատրոկլոսին ծխական արարողություններով պատվի, փառքի և մեծարանքի արժանացնելու արտահայտություն: Տրովական տասներկու պատանիներին մորթելու և կրակի մեջ նետելու գործողությունը այլ իմաստ չունի, և՛ ինչ ոչ Պատրոկլոսի պատվի իրավունքի կիրառումը և նրա կյանքի համար վրեժխնդիր լինելու արտահայտություն: Երբ Աքիլևսը կրկու շուն կրակի մեջ է նետում, ապա այս փաստը նույնպես պետք է դիտել իրեն Պատրոկլոսին պաշտպանության տակ առնելու արտահայտություն: Երբ Աքիլևսը իր մազերը կտրելով կրակի մեջ է նետում, ապա դրանով իր հարգանքի հավաստիքն ու ջերմագին սերն է արտահայտում զոհված բնկերոջ նկատմամբ: («Իւ», XXIII, 144—151, 170—183):

Վերևում բնութագրված իրավագիտակցությունը, որ նախատեսում է հանգուցյալի սնունդ բնգունելու, պատվի, պաշտպանության և օրինական թաղման արժանանալու իրավունքը, անհամե-

մատ ավելի ահեղ սանկցիաներով ու ինտենսիվ գրսեորվել է նաև հայ ժողովրդի հնագույն էթնիկայում: «Առանձնապես հոգու հավատքի և նախնիների պաշտամունքի գերապրեկները դեռ պահված են եղել մինչև XIX դարի վերջերը և, հավանորեն, մինչև օրս էլ: Այսպես՝ մեր օրով էլ դեռ շատերը կարծում էին, թե մարգու հոգին կարող է բաժանվել մարմնից և թափառել, «տեսիլքի գնալ», շատ բաներ տեսնել... Հավատում էին, թե այդպիսի մեռելների հոգիները հոգում են իրենց զարմերի համար: Նրանք իբր գալիս, մտնում են իրենց տները, ձայն են տալիս իրենց գավակներին, խոսում նրանց հետ ու խորհուրդներ տալիս նրանց»: (Մատուկ Արեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, I, էջ 13): Մ. Արեղյանը մի այլ աշխատության մեջ գրել է, թե մեռելի հարազատները որոշակի օրերին, գերազանցապես սոններին, մեռելի գերեզման տարել են սնունդ, հագուստեղեն, խմիչք և դրանք բաժանելով, համոզված են եղել, թե դա հանգուցյալի օրինական բաժինն է:

Հայոց թագավոր Արտաշեսի թաղման արարողությունը, որ նրկարագրել է Մովսես Խորենացին, շատ բանով հիշեցնում է Պատարկլոսի դիակի հրկիզման ու թաղման ծիսակատարությունը: Պատմահոր ասելով, շատերը ողջակեզ էին լինում, ինքնասպանություն գործում հանգուցյալ թագավորի պատվին, մի բան, որ, մեր կարծիքով, նման է Պատարկլոսի թաղման ժամանակ Աքիլլեսի վարքագծին: Այս երևույթները պետք է դիտել, իբրև հանգուցյալ թագավորի պատվի, փառքի արժանանալու արտույտ և ահեղ իրավունքը: Այնուհետև Մ. Խորենացին գրում է, որ հանգուցյալ թագավորի դիակին մատուցել են շքեղ պատիվներ, փառք ու հարգանք, նրա դագաղը ոսկեղեն էր, գահը և անկողինը բեհեզից և մարմինը պատող պատմուճանը ոսկեթել, գլուխը թագ դրած, ոսկյա ղենքն առջևը: Գահը շրջապատում էին որդիներն ու աղդականների բաղմությունը, և սրանց մոտ զինվորական պաշտոնյաները, նահապետները, նախարարական զնդերը և ընդհանրապես զորականների վաշտերը, ամենքը զինված, որպես թե պատրաստվում են պատերազմի, առջևից պղնձի փողեր էին հնչեցնում, իսկ հետևից սևազգեստ ձայնարկու կույսեր և լալկան կանաչք, բուրբից վերջը՝ ուսմիկների բաղմությունը (Մ. Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 217):

Մեր կարծիքով, լրիվ զուգահեռ կարելի է անցկացնել այս բուրբ արարողությունների և Պատարկլոսի դիակի հրկիզման ու թաղման ծեսերի միջև («Իլ», XXIII):

«Իշխանություն» հասկացությունն իրավական քմբնումը հոմերոսյան էպիկայում արտահայտված է բասիլևս բառով, որ նշանակում է ցեղերի առաջնորդ, զորավար, ժողովրդի կառավարիչ, քաղալոր (այս բառի նեղ իմաստով): Բասիլևսին համարժեք հասկացություններ են անախ (տիրակալ), պոլմեն (հովիվ), կրեյոն (իշխանավոր), օրխամոս (պետ, առաջնորդ, տեր), կոսմետոս (առաջնորդ), կոյրանոս (տիրակալ, իշխանավոր, առաջնորդ), գեգեմոն (առաջնորդ), ագոս (առաջնորդ, պարագլուխ), դեգետոս (առաջնորդ, պարագլուխ), արխոս (առաջնորդ, պետ, ղեկավար), մետոս (խորհրդատու), գերոն (ավագ, գերագույն խորհրդի անդամ), դեմոգերոն (ավագ): Բոլոր այս տերմինները հիմնականում արտահայտում են բասիլևսի իրավական նշանակությունը, նրա բազմազան նրբերանգներով: Այդ հատկություններով հավասարապես օժտված են եղել Ագամեմնոնը, Աքիլլեսը, Պերիամոսը և ուրիշներ:

Հոմերական իրավագիտակցության տեսակետից, հիմնականը, մեր կարծիքով, բասիլևս հասկացությունն է: Նա օժտված է իշխանության ֆունկցիայով, մարդկային ու աստվածային իրավունքով: Ագամեմնոնը Զեսից ստացել էր իր հռչակավոր դավազանը (իշխանության սիմվոլը): Հոմերոսի մոտ բասիլևսը ուղեկցվում է դիոտրեֆես մակդիրով (= Զեսի սան): Նա օժտված է մի շարք առանձնաշնորհումներով. զորավար է պատերազմի ժամանակ, գլխավորում է դատական իշխանությունը (= գլխավոր դատավոր է), նախագահում է խորհրդում ու ժողովրդական ժողովում, գլխավորում է հասարակական զոհարերությունները: Սրան զուգընթաց, բասիլևսը օժտված է նաև քրմի պատվաստիճանով (այս մասին տե՛ս Արխտոտեյ, Պոլիտիկա, 3, 14, 12): Ագամեմնոնը սեփականության իրավունքով տիրում էր հսկայական կալվածքների և բազմաթիվ քաղաքների, զրանցից յոթը նա խոստանում է նվիրաբերել Աքիլլեսին: Պոեմներից պարզ երևում է, որ հողային քնդարձակ տարածությունների սեփականատեր են եղել նաև Ողիսեսը, Լիկիայի թագավոր Սարպեդոնը և ուրիշներ:

Հոմերական բասիլևսին, իբրև գերագույն իշխանության տիրոջ համապատասխանում է հայկական արքան: Այս բառի ստուգաբանությունը, նրա գեներտիկ հատկանիշները և իրավական բովանդակությունը մոտավորապես համընկնում է բասիլևս հասկացությանը և դրա վերահիշյալ հոմանիշներին: Հետազոտողները արքա բա-

ութ ստուգաբանությունը կապում են հոմերական արխես (սկիզբ, պատճառ) բառի հետ. արհոս (առաջնորդ, պետ) և արխո (ևս առաջինն էմ, ևս սկիզբ էմ գնում, առաջ էմ գնում, սկսում էմ): Արհա բառի ծագումը բացատրել են, վկայակոչելով նաև հին-պարսկական այլ և կիսա բառերը, որ նշանակել են քաղափոր: Այնուհետև՝ արհա բառի կազմավորումը փորձել են բացատրել զենդական ար, արմախոի բառերով, որ նշանակել են քաղափորական, — հոմերական օրեզո (սփռում էմ, մեկնում էմ, ուղղելով հասնում էմ) և լատինական բեզերե (իշխել), ռեկս (թագավոր), — սանսկրիտերեն ռայան, արկիսա (փառապանծ, փայլուն, պերճ) բառերով: Գիտնականներից ոմանք արհա բառի ծագումը կապում են հայոց արեզ, թալմուզում գործածված ռեկիսա (թագավոր), սումերական ռյուկ (թագավոր), հայոց մարգարե բառերի հետ: Մեյլի կարծիքով, արհա բառը գենետիկորեն կապված է հունական (մեր կարծիքով, նաև հոմերական) արխո բառի հետ: (Տե՛ս Հր. Անառյան, Արմատական բառարան, հ. 1, 772—776 էջեր):

Հոմերական բասիլևսի նման, հայկական արհան նույնպես նշանակում է տիրակալ, իշխանության գլուխ, քաղափոր, պետ, զըլխավոր: Հայ ժողովրդի իրավագիտակցությունը, հոմերականին համապատասխան, ստեղծել է այդ հասկացության համարժեք համանուններ — ավագ, այստեղից՝ ավագանի, ավագութուն, իշխան, թագավոր, առաջնորդ, առաջին, իշխանավոր, իշխանազոր և այլն:

Կասկածից վեր է, որ իրավական հասկացությունների ծագման աղբյուրների և զրանց իմաստաբանական համատեղման իդենտիկ երևույթը վկայում է այն մասին, որ հին հայկական և հոմերական հասարակության իրավագիտակցությունները եղել են միատարր:

Ըստ Հոմերոսի, բասիլևսի իշխանությունն ունի աստվածային ծագում. նա տրված է Զևսից և այլ աստվածներից: Թագավորը Զևսի սանն է: Արամեմոնոնի դավազանը (= նրա իշխանության սխմվորը) շնորհված է Զևսից: Հայոց թագավորը կամ արքան նույնպես իշխել և կառավարել են աստծու անունից. նրանց իշխանության սանկցիան և առանձնաշնորհումները (ժողովրդի պատկերացմամբ) ունեցել են աստվածային ծագում: Այս դրույթը, որ նույնական է հոմերական սիստեմի համապատասխան սկզբունքի հետ, բխում է Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» — XII դարի կոթողի, ևրիորդ գրքի առաջին մասից: Չնայած գրական այդ կոթողը ստեղծվել է ավելի ուշ ժամանակներում, այնուամենայնիվ նրանում ամփոփված էյուրթի զգալի մասը արտացոլում է հայ ժողովրդի պատմության

հնագույն շրջանի սովորութային իրավունքը: Որ այդ կոթողի բովանդակութեան մեջ իրոք արտացոլվել են հնագույն շրջանի սովորութային իրավունքի նորմաները, դա ակնհերերեն հաստատվում է «Դատաստանագրքի» հեղինակի կողմից հիշատակված աղբյուրներից: Ասենք, առանց դրան էլ Գոշի հիշատակած առանձին օրենքներից երևում է, որ այստեղ մենք գործ ունենք հնագույն շրջանի սովորութային իրավունքի նորմաների հետ: Այսպես, օրինակ, իրավական այդ դրույթներից մի քանիսը մեզ տանում են դեպի իսամուրաբիի դարաշրջանը, դեպի Մովսեսի օրենսդրությունը:

«Դատաստանագրքի» 2-րդ գրքի 1-ին մասում հանդիսավոր կերպով հուշակվում է. «հայտնի պետք է լինի, որ քաջավորն աստված է իր իշխանութեան մեջ» (տե՛ս Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը» Ա. Բաստամյանցի հրատարակությամբ, 1880 թ., էջ 249): Հայոց հին թագավորի իշխանության կրոնա-աստվածային (ավելի ճիշտ՝ դուրյազնական) ծագումը մի հանգամանք է, որով այդ իշխանությունը դենեպիտոն են կապվում է ոչ միայն հոմերական սիստեմի, այլև ասորական թագավորների հետ, որոնք համարվել են «աստու գրածոներն ու սիրեցյալները» (տե՛ս Ք. Ա. Տիւրակ, ն. տ., հ. 2, էջ 59), ինչպես նաև իսամուրաբի իշխանության (տե՛ս ն. տ., հ. 1, էջ 112) հետ և այլն: իսամուրաբին իր օրենքների վերջաբանում հայտարարում է. «ես, թագավորս, զորավորն եմ թագավորների մեջ: Իմ խոսքը, իմ իմաստությունը անբաղդատելի են: Երկնի ու երկրի մեծն դատավորի՝ Շամաշի հրամանով թող երկրում հավերժ փայլի իմ ճշմարտությունը: Իմ տիրակալ Մարդուկի կամքը կամենում է, որ երբեք որեէ մեկը չհանդգնի խորտակել իմ արձանը... իսամուրաբին, հարկավ, տիրակալ է, հպատակների հայրը, Մարդուկի խոսքին: հնազանդ» (տե՛ս ն. տ., էջ 112):

Ազամեմնոնը սեփականության իրավունքով տիրակալ էր կալվածքների ու քաղաքների: Հին հայկական սովորութային իրավունքով նույնպես հայոց թագավորները սեփականության իրավունքով տիրակալ էին պետական հողերի ու քաղաքների: Ազամեմնոնը խոստանում էր նվիրել Աքիլիսին ամբողջ քաղաքներ: Մ. Խորենացու վկայությամբ, Վաղարշակ թագավորը ժառանգական իրավունքով Գուշակին է հանձնել Մթին լեռը, այսինքն Կանդարքը և Զավախրի կես մասը, Կողբը, Ծոփը և Զորը, իսկ Շարաշանին պարգևել է Արձնը և նրա շրջակայքը, Տավրոս լեռը և ամբողջ Կղեսուրը: (ն. տ., 156, 158): Հայոց թագավորների իշխանությունը ժառանգական էր

(տե՛ս ևս Սամվելյան, ն. տ., Ղափանցյան, «Նախասա...»): Ըստ «Ողիտականի», Տելեմաքի ժառանգական իրավունքը իր հոր թագավորության նկատմամբ ճանաչվել է փեսացուների կողմից: Հայոց պետության մեջ, թագավորի անձնական սեփականությունը կազմող հողամասերից բացի, եղել են նաև համայնքային հողեր: Նման բան տեսնում ենք նաև հոմերական սիստեմում, «Իլիականի» տրվյալների համաձայն (XII, 422) հավանական պետք է համարել, որ համայնքային հողերը հանձնվում էին նրա անդամներին՝ ժամանակավոր օգտագործման համար: (Տե՛ս Զեքեր, նշվ. աշխ., էջ 54):

Մենք շենք անյրադառնա հոմերոսյան էպիկայում արտացոլված սովորության իրավունքի մի քանի ինստիտուտների, որոնց գործողության ոլորտը շիման շատ կեանք ունի հայ իրականության հետ (հիշենք Բեկուզ հյուրասիրության բարձր սիստեմը վավերացնող սովորության իրավունքի նորմերը, ռազմական իրադրության մեջ մենամարտի պայմանները կնքելու գործելակերպը, ռազմական գործողությունների սանկցիաները, գերիվարության ու ավարատության սովորությունները, գերիների վաճառքը և այլն), որովհետև մեզ հետաքրքրող հարցը բազմակողմանիորեն ու հանգամանորեն քըննելու համար կպահանջվի հատուկ ուսումնասիրություն: Ուստի, ամփոփելով իրավական սովորություններին վերաբերող մեր համեմատությունները, կսահմանափակվենք միայն ընտանիքի և ամուսնության սովորությունների համադրությամբ:

ա) Երբ խոսում ենք հին աշխարհի հայ և հույն (=հոմերական) ընտանիքների բնահանրությունների մասին, ապա մեր ուշադրությունը ամենից առաջ բեռնվում է ընտանեկան կազմակերպության քանակական կողմի վրա: Այս առումով ուշադրավ է «Իլիականում» նկարագրված Պերիամոսի բազմանդամ նահապետական ընտանիքը՝ հարազատության թելերով միմյանց հետ կապված մարդկանց մի հսկայական միություն, որ ապրում էր սովորության իրավունքի նորմաներով: Ընտանեկան այդ կազմակերպության մեջ գտնվել և համաձայնեցված գործել են ազդակցական կապերով կապված մի քանի հարյուր մարդ: Այստեղ մի հարկի տակ ապրել են պապը, նրա ուսուցիչը ու գուսուցիչը, փեսաները, թոռներն ու ծոռները: Նման բազմանդամ ընտանիքներ ունեցել են նաև հայերը. «Այդ նախնական կրոնը, ինչպես և տոհմային կենցաղը, բնականաբար միանգամից շին վերացել, դրանց մի քանի բնորոշ առանձնահատկությունները հարատեւել են երկար: Դրանց հետքերը գտնվում են ոչ միայն մեր ֆեոդալական հասարակարգի շրջանում, մեր հին

առասպելների, ժողովրդական վեպի ու հավատալիքների մեջ, այլև հասել են մինչև XIX դարը և երևում են անգամ մեր ժամանակի ժողովրդական հավատալիքների ու առասպելների և կենցաղի մեջ: Այդ հին շրջանի կենցաղի գերապրուկներն են եղել XIX դարում՝ հայ գերդաստանի մեծութունն ու նահապետական կազմութունը. գերդաստանի հոր, այլև մեծ նանի իշխանութունն ընտանիքի մյուս անդամների, մեծ նանինը՝ հոր կենդանության ժամանակ հատկապես կանանց և երեխաների վերաբերմամբ...»: (Մանուկ Արեղյան, ն. ա., էջ 12):

Նահանգետական այս ուռճացած ընտանիքում գործել է տան տիրակալի ահեղ իշխանութունը, որ գերդաստանի անդամների նկատմամբ ունեցել է կենաց ու մահու իրավունք (jus vitae ac ne cīs): Ընտանեկան այդ ահեղ ռեժիմի հետքերը (հմմտ. Զևսի բըռնակալական դիրքը Հերայի և Օլիմպական ընտանիքի մյուս անդամների վերաբերմամբ) մենք տեսնում ենք դեռ II դարում մ. թ. ա., երբ Հայաստանում գերդաստանի հայրն իրավունք է ունեցել սպանել իր կնոջը, երեխաներին, այլև իր անզավակ եղբորն ու քրոջը: (Տե՛ս Պ. Խալաթյանց, Հայաստանի պատմության ակնարկներ, Մ., 1910, էջ 327):

բ) Հոմերական սիստեմը շի ժխտում առևանգումը իբրև ամուսնության միջոց: Հեղինին առևանգել էր Պարիսը: Տրուվացիների իրավագիտակցությամբ, Հեղինեն, թեև առևանգված էր, այնուհանգիստ շարունակում էր ճանաչվել իբրև Ալեքսանդրի օրինական ամուսինը: Նրա նկատմամբ անբարյացակամ վերաբերմունքի պատճառը այն էր, որ առևանգման փաստը դարձել էր աղետների ազդյուր: Հոմերոսը Հեղինե Արգիվացուն համարում է Պարիսի ամուսինը: Վերջինս էլ նրան համարում է իր օրինական կինը, որին արժանացել է աստվածների կամքով: Հոմերոսյան դյուցազնեբզութունը հիմք է տալիս պնդելու, որ առևանգման սովորույթից բացի, օրինական է համարվել նաև կնոջ առուծախը՝ իբրև ամուսնության միջոցներից մեկը: Այսպես, «Ելիականում» (XIII, 953) աղջիկները բնութագրվում են որպես իրենց հետ արջառներ, եղներ բերողներ: Իսկ փևսացուն հարսնացուի տունը իբրև օժիտ տանում էր եղներ: Դրանից բացի, հոմերոսյան պոեմներում ակնարկի ձևով հաճախ հիշատակվում է, թե փեսան հարսնացուի տունը գնում է նվերներով:

Հայկական հին սովորույթի համաձայն, կնոջ և՛ առևանգումը, և՛ վաճառքը, իբրև ամուսնական դաշինքի կնքման միջոց, խիստ

տարածված են եղել: Հին հայերի մոտ առեանգման սովորույթի կլասիկ օրինակ կարող է համարվել Մ. Խորենացու էպիկական պատմությունը Արտաշես թագավորի մասին. սա, մերժում ստանալով, առեանգել է Ալանաց թագավորի դստեր՝ Սաթենիկին: (Տե՛ս Մ. Խորենացի, Հայոց պատմություն, II, գլ. 50): Առեանգման նմանօրինակ փաստերը բազմաթիվ են ժողովրդական էպիկական պատմություններում, օրինակ, «Շիրին Շահը և Վահրը» ֆոլկլորային գրույցում: (Տե՛ս «Եմինի անվան Ազգազրահան ժողովածու», հ. II, էջ 102, եւ Սամվելյան. Սովորույթի իրավունքը հայերի մոտ, էջ 41): Առեանգումը այնքան տարածված է եղել հայերի մոտ, որ այդ երևույթի դեմն առնելու համար եկեղեցական ժողովները հրապարակել են խիստ օրենքներ: (Տե՛ս Աբել Մխիթարյան, Հայոց եկեղեցական ժողովների պատմությունը, էջ 20): Առեանգման դեմ նույնպիսի պատժիչ սանկցիաների հանդիպում ենք նաև Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքում» (տե՛ս 189, 151 էջերը): Առեանգման սովորույթը մինչև XX դարի սկիզբը ուժի մեջ է գտնվել Ախալքալաքի, Ախալցխայի, Ապարանի շրջաններում, Ղարաբաղում և այլ վայրերում: (Տե՛ս Ազգազրահան տեսություն, 1889, № 1, եւ Ախալքալաք, Ջավախք, էջ 121, նույն հեղինակի «Վարանդա», 117—118 էջեր, «Ազգազրահան հանդես», գիրք IX, 1902, էջ 215 և այլն): Առեանգմանը զուգընթաց հին հայերն ունեցել են նաև կնոջ վաճառքի սովորույթ: Այդ մասին են վկայում, մասնավորապես, Մովսես Խորենացին և Մխիթար Գոշը: Այս երևույթի համար առավել բնորոշը Հուստինյանի XXI նովելն է: Սրա վկայությամբ 536 թվականից, Հայաստանում Հռովմեական իրավունքը հաստատվելիս, նշվում էր, որ հայերի մոտ գործադրվում է կնոջ վաճառքը:

դ) Հայ-հունական սխտեմների միջև եղած նմանությունն է՛լ ավելի ափսոսելի է լեիրատի (տեղբուրության) ինստիտուտում: Լեիրատի կլասիկ բանաձևը գտնում ենք Աստվածաշնչում. «Եվ եթէ բնակեսցեն եղբարք ՚ի միասին, և մեռանիցի մի որ ՚ի նոցանէ, և զաւակ ոչ իցէ նորայ, մի լինիցի կին մեռելոյն արտաքո առն ումիք՝ որ մերձավոր շիցէ նորայ, այլ եղբայր առն իւրոյ մտցէ առ նա, և առցէ զնա իւր կնութեան, և բնակեսցէ ընդ նմա. և եղբիցի մանուկն որ ծնանիցի՝ հաստատեալ յանուն վախճանելոյն. և մի ջնջեսցի անուն նորայ յԻսրայելէ»: («Երկրորդ Օրենք, զլուխ ին, 177): Բիրլիական Հռովմ պատմվածքի համաձայն, եղբայրներից բացի այդ պարտականությունը տարածվել է նաև մյուս մերձավորների վրա («Հռովմ», գլ. 9, 5):

Ընտանեկան իրավունքի նմանօրինակ նորմաներ ենք տեսնում նաև Մանուի օրենքներում:

Հոմերական սիստեմում լեիրատի հետքերն ակներև են: Պարիսի մահից հետո, Հեղինիին տիրանում է նրա եղբայր Դևիֆորը: Անդրոմաքեն, Հեկտորի եղևնական մահից հետո, դառնում է Հեկենոսի, աշխնքն Հեկտորի եղբոր, կինը: Ակիեբն է նաև, որ նախնազարգան իրավունքի այդ ինստիտուտը իր անդրազարձումն է գտել նաև հայոց իրավագիտակցության կոթողներում: Ղլտշյանը իր «Հին հայոց իրավունքը» (էջ 100) աշխատության մեջ վկայում է, որ հայ ժողովրդի կյանքից այդ ինստիտուտի (=լեիրատի) գերապրուկների ոչնչացման և դրա օրենսդրական միջոցառումների հարցերով զբաղվել են ազգային երկու ժողովներ: Դրանցից մեկը տեղի է ունեցել Աշտիշատում, 365 թ., երկրորդը՝ Շահապիվանում, 447 թվականին: Ինչպես հայտնում է Փավստոս Բուզանդացին, Աշտիշատի ժողովը արգելել է հարսի (եղբոր կնոջ) հետ ամուսնանալը: Նույն հարցն է արժարժում նաև Մովսես Խորենացին:

Ղլտշյանը իր նույն աշխատության մեջ նշում է, թե, իբր, լեիրատի ինստիտուտը, համենայն դեպս, տակավին IV դարում, կորցրել է իր նախնական ձևը, փոխարինվելով իսկական ամուսնական դաշինքով, որն այնուհետև իր զարգացման երկու փուլն է անցել: Առաջին փուլում անօրինական է համարվել հանդուցյալ եղբոր կամ այլ ազգականի անզավակ կնոջ հետ ամուսնանալը: Ծիշտ նման բանի հանդիպում ենք նաև Մխչթար Գոշի այն կանոններում, որ վերաբերում է մերձավորների ամուսնական կապերի արգելմանը: Հասկանալի է, որ օրենսդրական արգելիչ սահնկիաներ կարող էին ստեղծվել միայն այն դեպքում, եթե իրոք գոյություն ունենար այն, որի դեմ ուղղված են եղել նման արգելիչները: Հետևապես, լեիրատը, հոմերական սիստեմին զուգահեռ, գոյություն է ունեցել հայոց հրեանազույն իրավունքում, և միայն քրիստոնեական եկեղեցին է հետևողական պայքար մղել այդ երևույթի դեմ:

ՔՐԵԱԿԱՆ ԱՐԴԱՐԱԴԱՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ԵՂԱԾ  
ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Աշխատության առաջին մասում նշել ենք, որ հոմերական սիստեմում քրիական արդարագատությունը ոճրագործներին հետապնդել է մասնավոր նախաձեռնություն կարգով, ընդամին կի-

բառելով կոչկիտիվ պատասխանատուները, արյան վրեժը, փրկակաղինը և պատժիչ այլևայլ միջոցներ: «Իլիականում» հիշատակվում է աստվածուհիների նկատմամբ Պարիսի անարդար դատաստանը: Դա ընդունվել է որպես մի ոճրագործություն, որի համար ոչնչացման են դատապարտվել Պերիամոսը, նրա ամբողջ առհմը և Իլիոն քաղաքը: Վրեժ լուծելով Պատրոկլոսի մահվան համար, Աքիլլեսը կոտորում է բազմաթիվ արուվացի հերոսների, սպանում Հեկտորին, ծաղր ու ծանակի ենթարկում նրա դիակը, և, բացի այդ, տրուվացի 12 պատանիների մորթնտում ու նետում է խարույկի բոցերի մեջ:

Հայոց հնադարին նույնպես հայտնի են դեպքեր, երբ քրեական ոճիրի առնչությամբ, գործել է արյան վրեժը, կոչկիտիվ պատասխանատուության սովորույթը, ըստ որում այդ իրավագիտակցության դերապրոկները հարատևել են ընդհուպ մինչև XIX դարը (տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 12):

Այս ընդհանուր հեռուկությունները մենք կարող ենք հանդամանորեն հիմնավորել ավելի համոզիչ փաստերով. այստեղ մենք ամենից առաջ նկատի ունենք Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքով» սահմանված որոշ նորմատիվներն ու պատժիչ սանկցիաները, սակայն մի վերապահությամբ: Հոմերոսյան դյուցազններգությունը, որ ծագել է տրուվական պատերազմին վերաբերող 13—11-րդ դարերի (մ. թ. ա.) ժողովրդական զրույցներից: Մինչդեռ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը» կազմված է XII դարում (1184 թ.):

## ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ-ԿԵՆՅԱՂԱՅԻՆ ԷԹՆԻԿԱՅԻ ԸՆԴՀԱՆՐԱՊԷՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Չնայած հոմերագիտության հիմնական պրոբլեմների նկատմամբ մեր ունեցած քննադատական վերաբերմունքին, համենայն դեպս, ընդունում ենք, որ գլխահայտնները քիչ բան չեն արել հոմերական դարաշրջանի մշակույթի հետազոտության և, մասնավորապես, նրա վրա Արևելքի ունեցած ազդեցության բացահայտման մարդում: Հաստատված է, օրինակ, որ Հերակլիսի ոսկի գոտու վրա պատկերված կենդանիների ու ճակատամարտերի տեսարանները («Ող.», XI, 610) հիշեցնում են արևելյան արվեստի վերածնության հետ կապված ռոզոսական սկահակները (Տե՛ս Զիբբ, նշվ. աշխ., 76, 78 էջեր), որ Աբիլլեսի վահանը, որի վրա չենք տեսնում ծովագնացության ու հունական կրոնական ծեսերի տեսարաններ, ավելի սաղական կլիներ ու բնական Սսորիքի համար, քան Հունաստանի (Զիբբ, ն. ա.), որ Հոմերոսի նկարագրած թագավորական պալատը էականապես հիշեցնում է արևելյան արքաների ապարանքները և այլն: Սակայն, որքան մեղ հայտնի է, հոմերագիտության մեջ փորձեր չեն եղել բացահայտելու հոմերական դարաշրջանի տեխնիկայի, արվեստի և էթնիկայի կապը հաշոց մշակույթի համապատասխան երևույթների հետ:

ա) Վերևում մենք արդեն նշել ենք այն մի շարք նմանություններ, որ կան հոմերական հասարակության և ուրարտական տեխնիկայի ու սպառազինության միջև: Ստորև մենք կշարունակենք այդ նմանությունների կամ ընդհանրությունների քննությունը, սակայն հետևյալ վերապահությամբ.— ուրարտական մշակույթի տարրերը մենք մեկնաբանում ենք իբրև հաշկական կուլտուրայի սիստեմի էկվիվալենտներ (համարժեքներ):

«Բլիականում» (XX երգ, 494—497) խոսվում է հացահատիկի կալսման եղանակների մասին, որոնք գրեթե ոչնչով չեն տարբերվում Հին Հայաստանում և ցայսօր էլ հայերիս մոտ ընդունված երկ-

բազործական աշխատանքի այդ ձևերից ու եղանակներից: Հոմե-  
րոսի մոտ կարգում ենք. «Այնպես, ինչպես երկրագործը, լծած կզ-  
ներ լաչնաճակատ, իր բոլորուն, հարթ կալի մեջ ծեծում է իր ճեր-  
մակ գարին, որը թափվում է բառաշող ցուլ-կզների ոտքերի տակ...»  
(«Իլ.», XXII, 495—497):

Կալսման այս մեխանիզմը տեսնում ենք նաև Հեսիոդեսի մոտ  
(տե՛ս «Աշխատանք և օրեր», 597—599), Ասավածաշնչում (երկրորդ  
օրենք, զԼ. ԻԾ, 4). «Մի կապեցես զցուլ կզին կալուսույց» և Կալ-  
լիմախի մոտ (Դեմետր., էջ 21): Հեսիոդեսը կալսման բուն գործո-  
ղությունը արտահայտում է ծ:νερειν, ծ:νερην, ծ:νερῶ բայով, որ  
նշանակում է՝ շրջագծով քայլել:

Հոմերոսի ժամանակ հացահատիկը կալսում էին ճիշտ այնպես,  
ինչպես ներկայումս էլ կալսում են ամբողջ Ասիայում և, ի միջի  
այլոց, մեր բոլոր ասիական գավառներում, այսինքն՝ բոլորածև  
կալի մեջ... կալսման գործողությունը կատարվում է ձիերի կամ  
կզների ամբակներով, որոնց բշտն են հասկերի վրայով, կամ զույգ  
կզներով, որ քարը են տալիս ներսի կողմից քարերով ամրացված  
տախտակը: Սրա վրա դրվում են ծանրություններ կամ նստում են  
մարդիկ, և հատիկն անջատվում է հասկից: Հատիկը ցողունից ան-  
ջատելու այս եղանակը կիրառվել է անհիշելի ժամանակներից: Լի-  
նոսիմանը Հին Արևելքի իր պատմության մեջ (հ. I, 181) մատնա-  
ցույց է անում, որ քարե գարի շատ գործիքներ սխալմամբ դանակ են  
անվանել, մինչդեռ դրանք, ըստ ամենայնի, եղել են այն քարերը,  
որոնք ամրացվել են տախտակին՝ հատիկը հասկից անջատելու հա-  
մար, ինչպես դա անում էին անհիշելի ժամանակներից ի վեր...  
բայց մենք ինքներս էլ Անդրկովկասի գավառներում տեսել ենք  
կալսող տախտակներ, որոնց, դեռ հինավուրց ժամանակներից, ամ-  
րացվում էին քարեր: Հայերի, ինչպես նաև հարևան ժողովուրդ-  
ների մոտ կալը կամ կալասեղը բոլորածև է: Տողերիս հեղինակը  
իր երիտասարդության տարիներին գրաշվել է այդ գործով և քաջա-  
ժանոթ է կալսման բնույթին ու բովանդակությանը: Կալի շրջանածև  
գիրքը օրինաչափական երևույթ է,—դա հեշտացնում է գործը, հը-  
նարավորություն ստեղծում, որ կզները շարժվեն ոչ թե զիզզազնե-  
րով, անկյուններ առաջացնելով, այլ համաչափորեն կլոր եզրա-  
գծով:

Ո՛չ Հեսիոդեսը («Աշխ. և օրեր», 597—599), ո՛չ էլ Հոմերոսը  
(«Իլ.», XX, 495—497) ոչինչ չեն ասում ներսի կողմից քարերով  
ամրացված ու կզներով շարժվող տախտակների մասին: Հոմերոսը,

ասկայն, հենց այդ էլ նկատի ունի, հրք ասում է. «Այնպես, ինչպես երկրագործը, լծած հզներ լայնաճակատ, իր բոլորուն, հարթ կալի մեջ ձեռնում է իր ճերմակ դարբին»։ Ակներև է, որ լայնաճակատ եղները, ըստ Հոմերոսի, կալի մեջ լծվում էին հենց ներսի կողմից քարերով ամրացված տախտակին։ Վերջինս, ինչպես ասացինք, չի հիշատակում նաև Հեսիոդուսը։ Իսկ Հեսիոդուսի մեկնաբանը նման տախտակը նկարագրում է արտաքնապես, շտալով դրա անունը։ Այդ տախտակը կալսման գործիք է և հայերի մոտ կոչվում է կամ։ Հեսիոդուսը կալը անվանում է ծոչ, իսկ Հոմերոսը՝ օլաոչ, որ ավելի ստույգ է։ Եվ իրոք, հայոց կալը աղեկվառ է հոմերական օլաոչ-ին։ Լեզվաբանները նույնացնում են հայկական կալը և հոմերոսյան օլաոչ-ը՝ և նրա օլաօքսի, դեղերում եմ, թափառում եմ, բայց։ Հայկական կալ, վրացական կալո, պարսկական կալիդան (ոտրերով կոխտակ, մանրացնել), սանսկրիտ. կխալա և հոմերոսյան օլաոչ իմաստաբանորեն և ծագումով միատարր են։ Կալ բառի ստուգաբանությունը վերաբերյալ նույն կարծիքն ունի Մյուլլերը (տե՛ս նրա Армен., IV, էջ 3)։ Նրան առարկել է Հյուբշմանը (Հայկ. քերական., 457)։ Իսկ Պետերսոնի կարծիքով կալ բառը գենետիկորեն կապված է հենց հայկական կալնում, կալա=բռնել, ընդունել, տիրել բայերի հետ (տե՛ս Անառյան, նշվ. աշխ., հ. 3-րդ, 856—859 էջեր)։

Կալսման վերջին գործողությունը (դարմանախառն հատիկը քամուն տալը) Հոմերոսը հիշատակում է համեմատություն անունով. «Պերիամորդին առաջինը դարկեց նետով Մենելավին, նրան կրծքի վարապանին, բայց սուր սլաքը հտ թռավ, ինչպես ցատկում է սև ուռու թիակից՝ լայն կալի մեջ, ինչպես ցատկում են սիսեոի հատիկները կալատեղում, երբ որ էրան անողն է այդ հատիկները քամու տալիս»։ («Իլ.», XIII, 584—588)։

Հայերը դարմանախառն հատիկը քամուն են տալիս ճիշտ այնպես, ինչպես նկարագրված է Հոմերոսի մոտ, ըստ որում այդ գործողությունը կոչվում է էրան, էրան անել։ Այդ բառերի իմաստն արտահայտում է մարդու և քամու կոորդինացված գործողությունը՝ հատիկը դարմանից անջատելու նպատակով։ Ծնթադրաբար մենք կարող ենք ընդունել, որ հայկական էրան անելու և հոմերոսյան քոաչ (=ուժեղ շարժում) բառերի մեջ կա ինչ-որ շափով իմաստաբանական ընդհանրություն։

Շարադրվածից բխում է, որ կալսման մեխանիզմը, արտահայտելով գործողությունների կոորդինացում, նույնական է հայերի և հոմերոսյան շրջանի հույների մոտ։

բ) Հոմերական տունը բնութագրելիս անդլիական գիտնական Ջեբբը, ի միջի այլոց, գրում է. «Ժուլսը, հալանաբար, դուրս էր գալիս առաստաղում արված անցքից. Հոմերոսը, սակայն, այս մասին ոչ մի հիշատակութուն չի անում»: Իր այս նախադասության տողատակի ծանոթագրության մեջ Ջեբբը բացատրում է. «Ծխի համար արված այդ անցքը (καπνοδόκη) Իոնական ձև է καπνοδόχη, — ատտիկական κῶπνη, καπνός կամ օπη հունա-հոմերական տան պատկանելության հնագույն ձևերն են (հմմտ. Հերոդ. 8, 137): «Ողիսականի» I երգի 32 տողում գործածված ἀνοπαα բառը թարգմանվել է իրրև խողովակ, բայց, հավանաբար, դա պարզապես նշանակում է միայն վերև: (Ջեբբ, նշվ. աշխ., էջ 70): Այս մեկնություն սխալն այն է, որ հերքվում է Հոմերոսի մոտ երգիկի հիշատակությունը: «Ողիսականի» I երգի 320 տողում գործածած բառն էլ հենց վկայում է այդպիսի անցքի մասին: Հոմերոսյան ἀνοπαα բառը մեկնարանվում է աղճատված (իրրև խողովակ), և առաստաղում եղած անցքը, այսինքն երդիկը, համարվում է հնագույն շրջանի հունա-հոմերական տան պատկանելություն:

Մինչ ἀνοπαα նույն երգիկն է՝ լուսա-ժխնելույզը, որ հետաքրքրում է մեզ: Նա ոչ մի գեպքում չէր կարող լինել մետաղե խողովակ, քանի որ երդիկը գեներալորեն նախորդել է մետաղի հայտնագործությանը: Իսկ եթե ընդունենք, որ խաղովակ ասելով ենթադրվում է առաստաղ-տանիքից անցկացրած որևէ անցք, ապա այդ գեպքում հենց, այդպիսի անցքն էլ հանդիսանում է մեր մեկնաբանած երդիկը: Միայն է պնդել, թե ἀνοπαα նշանակում է ուղղակի վերև, որովհետև դա հակասում է բնագրի իմաստին ու նշանակությանը. «Այդպես ասաց ու հեռացավ վեհն Աթինաս, պայծառաշյա աստվածուհին, երդիկից թռավ ինչպես արծիվ» (Ող.», I, 320): Ինքնին հասկանալի է, որ առաստաղի վրա ինչ-որ մի անցք պետք է լիներ, որի միջով աստվածուհին կարողանար դուրս թռչել: Այս տեղը Ֆոսսը թարգմանում է մեր մեկնաբանության իմաստով:

Զբացասելով, որ հավանաբար, հնագույն ժամանակի հունա-հոմերական տանը եղել է առաստաղում բացված ժխնելույզ, — մենք պետք է պնդենք, որ այդպիսի անցքը հայ գյուղացու տան հիմնական և սպիցիֆիկ հատկանիշն է եղել ինչպես հին Հայաստանում, այնպես էլ հետագայում: Երդիկը հայերի մոտ կատարել է երկակի ֆունկցիա. նա ձուխն է դուրս քաշել սենյակի ներսից և լույսը՝ (= արևի ճառագայթները) անցկացրել դրսից: Վերջին ֆունկցիան առավել էական է եղել, որովհետև հայերն իրենց տները կառուցեց

են առանց լուսամուտների: Հետևապես, երգիկը կատարել է և՛ լուսանցքի, և՛ ծխանցքի դերը:

Հայկական տները կառուցվում էին տափակ կառուրներով, բայց դրանց կենտրոնական մասում բարձրանում էր մի փոքր գմբեթ (ղուրա), որի ծայրին էլ հարմարեցվում էր առատաաղից անցնող անցքը (երգիկը): Կապված լինելով լույսի, իմա՝ կլանքի աղբյուրի հետ երգ և երգիկ բառը ունեցել է իմաստային ընդարձակ նշանակություն, կապված ընտանիքի բարեկարգության, գործունեության, բազմացման, հասարակական զիրքի հետ: Այսպես, երգ, երգիկ նշանակում է ո՛չ միայն լույսի կամ ծխի անցք, այլ տուն, տանեցիք, տան մեջ ապրող (այս իմաստով են գործածել այդ բառը Եզնիկը, Աղաթանգեղոսը, Եզիշեն և ուրիշներ): Այնուհետև, երգ-երգիկ նշանակել է ընտանիք, տոհմ, ընտանեկան կազմակերպություն, ընտանեկան կազմ, ընտանեկան կենցաղ, ազգակցական սրբուրյուն, օջախ և այլն: Այսպիսով, երգիկը, օրգանապես կապված լինելով հին հայկական տան կոմպոզիցիայի հետ և կատարելով խիստ էական դեր, մանավանդ, գյուղացու կենցաղում, հայկական իր ձևի մեջ աղեկվատ է համերական հասարակության տան համապատասխան ֆունկցիային և նրա որոշակիորեն արտահայտած հասկացությանը՝ ἀνοπαίστα գաղափարին («Ողիսական», I, 320):

դ) «Իլիականում» հաճախ են կրկնվում նիստուկացի որոշ կայուն ձևեր (մսկ կերակուրի պատրաստումը և նրա մատուցումը կերուխումի ժամանակ), որոնք հար ու նման են հայերի, վրացիների և Մերձավոր արևելքի շատ այլ ժողովուրդների մոտ գերիշխող սովորույթներին: Այսպես, «Իլիականի» II երգի 428—429 տողերում կարդում ենք. «Մյուս մասերը կտրատեցին ու զարկեցին շամփուրներին, և, հմտորեն խորովելով, շամփուրներից դուրս քաշեցին»: Նույն բանը, շատ ավելի հանդամանորեն նկարագրված է «Իլիականի» IX երգի 206—216 տողերում. «Ինքն էլ վերցրեց մի մեծ սինի, դրեց դեմը վառ կրակի, գցեց վրան պարարտ այծի ու ոչխարի մեջքն ու ողներ, պարարտալի աղղրը խողի, որի ճարպը շողշողում էր: Բռնեց դրանց Ավտոմեդոն, կտրեց դյուցազն Աքիլլեսը, բրդեց մանր և հմտորեն, շարեց շքեղ շամփուրներին, իսկ Մենիտյանն աստվածազարմ բորբոքում էր կրակը բորբ: Երբ կրակի բոցը անցավ, մնաց ածուխը կայծախառն, խառնեց կրակն Աքիլլեսը, ապա շարեց շամփուրները, նվիրական աղը ցանեց և նեցուկի վրա դրեց: Երբ պատրաստ էր խորովածը՝ քաշեց, լցրեց նա սեղանին: Պատրոկլոսը պերճ գամբյուղով հացը բերեց, դրեց մեջտեղ»:

Խորովածի պատրաստման եղանակը նույնն է հայերի մոտ: Այս նկարագրութեան մեջ ներկայացված են խորովածի պատրաստման բոլոր անհրաժեշտ նախադրյալները. ամենից առաջ, միսը կտրատում են, պատրաստում են համապատասխան կրակ («երբ կրակի բոցը անցավ, մնաց ածուխը կայծախառն»), ապա, շամփուրների վրա են շարվում մսի կտորները, նվիրական աղը ցանում վրան, և վերջում խորովածը քաշում են շամփուրներից ու լցնում սեղանին: Խորոված պատրաստելու նույն եղանակներն անհիշելի ժամանակներից մինչև այսօր բնորոշված են հայերի և վրացիների մոտ: Հայերը նույնպես միսը կտրատում են, շարում շամփուրների վրա, աղ ցանում, շամփուրները դնում կրակի վրա, խորովում և ապա մատուցում սեղանին: Խորովածի այս բոլոր գործողություններն ու գործիքները հայերս արտահայտում ենք համապատասխան տերմիններով. խորոված, միս բռնել, շամփուրներ, միսը շամփուրներին զարկել և այլն: Մեզ հայտնի չէ, թե արդյոք հոմերականները գլխի բնկե՞լ են, որ «Ելիականում» նկարագրվել է կովկասյան և մասնավորապես, հայկական խորովածի պատրաստման եղանակը: Հայերի (զուցե նաև վրացիների) խորոված պատրաստելու սովորությունը հազարամյակների պատմություն ունի. նույնպիսի հնությունից են մեզ հասել նաև խորոված, շամփուր, շամփուրին զարկել տերմինները: Այստեղից արդյոք ակներևորեն չի՞ բխում, որ խորոված պատրաստելու հոմերական սիստեմը զինետիկորեն կապված է հայ իրականության հետ:

դ) «Ելիականում» (XXIII երգ, 250—259) հիշատակվում է դիւ:πελεκκον երկաթե գործիքը, որ թարգմանվել է секира և полусекира բառերով. դա, մեր կարծիքով, այնքան էլ ճիշտ չէ: Այս թարգմանության համար, հավանաբար, հիմք է ծառայել այն, որ դիւ:πελεκκον կաղձված է πελεκος և դիւ:σος (=կիտառ) բաղադրիչներից: Գնեդիչը և նրա հետևությունները Վերնստեր այդ տերմինները թարգմանել են двойной топор և простой топор, թեև թարգմանվող բառերում կատարելապես բացակայում է երկակիությունը արտահայտող իմաստը: դիւ:πελεκκον տերմինին հանդիպելիս թարգմանիչները պարզապես դժվարություն առաջ են կանգնել, որովհետև հին հունական այդ բառի համարժեքը ուսանելու չկա, մի բան, որ լավագույնս վկայում է, որ ուսուց կենցաղում բացակայել է համապատասխան երկաթե գործիքը: Եթե πελεκος թարգմանենք секира, իսկ πελεκκον — большая секира կամ топориче բառերով, ապա ոչնչով չենք

Յարող փոխարինել *ἡμιπέλεκκον* տերմինը, որովհետև *полусекира*  
 կամ *полуготпор* հասկացութունները փաստորեն նշանակում են  
 половину секиры կամ ½ половину готпора, այսինքն, այն ինչ որ  
 կենցաղային ֆունկցիայի տեսակետից, մեր կարծիքով, անհեթե-  
 թութուն է: Այս վիճակից դուրս գալու նպատակով Գնեդիչն ու  
 Վերեսաևը հորինել են արհեստական *двойной готпор* և *простой*  
*готпор* տերմինները: Ակնհերե է, որ *простой готпор* հասկացու-  
 թյունը չի համապատասխանում հոմերոսյան *ἡμιπέλεκκον*-ին: *Մինչդեռ*  
 հայերիս մոտ կացին (= տապար) հասկացության  
 կողքին ունենք նրանից տարբերվող և Հոմերոսի տերմինին լի-  
 վին համապատասխանող ուրազ բառը: Հայկական տերմինների  
 ստուգարանութունը մատնացույց է անում, որ դրանք կապ անեն  
 հոմերականի հետ: Կացին բառը, որ հիշեցնում է արարական կազ-  
 ինք, հոմերոսյան *ἀξίονη* = տապար, լատինական *catus* = հմուտ,  
 խելացի, խորամանկ, սուր և սանակը. *colis* = քար, ժայռ, հետան  
 (Ն. Մառի մեկնարանությամբ, տե՛ս «*Этимиол. словарь*», I, 125),  
 զենետիկորեն կապված է հունականի և ասորականի հետ: Իսկ  
 ուրազ բառը, մի քանի լեզվաբանների մեկնարանությամբ, ունի  
 զուտ հայկական ծագում, որ իր արմատով կապված է ուռն, վուռ  
 և վիռ բառերի հետ (տե՛ս — Թիրեակյան, «Բաղամովկա», I, 13,  
 342): *Մինչուչն* ժամանակ չի բացառվում նաև հունականի հետ եղած  
 նմանութունը: Այստեղից մենք կարող ենք գալ այն հետևություն,  
 որ ուրազ բառի բուն հայկական հասկացութունը նույնանում է  
 հոմերական *πέλεκτος*-ի հետ, իսկ կացին հասկացությանը համա-  
 պատասխանում է *ἡμιπέλεκκον*-ը: Նման ենթագրությունը կարող է  
 արդարացվել, եթե նկատի անենանք այդ գործիքներն իրարից  
 տարբերող տեխնիկական հատկանիշները. ուրազի կտրիչը ուղ-  
 ղահայաց է նրա բունակին, մինչդեռ կացնի կտրիչը՝ դադահետ:  
 Ճիշտ այնպես, ինչպես հոմերական *πέλεκτος* ունի նաև *πέλεκκον*  
 ձևը, այդպես էլ հայկական ուրազն ունի իր մեծացված ձևը ու-  
 ուրազ: Եվ այսպես, երկաթե գործիքների հոմերական դիֆերեն-  
 ցացիայում (*πέλεκτος* և *ἡμιπέλεκκον*) մենք տեսնում ենք ուրազ  
 և կացին հասկացութունների տեխնիկական համարժեքները: Առա-  
 ջինը համապատասխանում է հոմերական *πέλεκτος*-ին, երկրորդը՝  
*ἡμιπέλεκκον*-ին:

Ե) 1938 թվականին Երզնկայից ոչ հեռու Ալթին-Թեփե բլուրի  
 պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են խայասայի դարձրչանի  
 նյութական կուլտուրայի առարկաներ, որոնք հնարավորություն են

տալիս դրանք համադրելու հոմերական տվյալների հետ նկատի ունենալով, որ Խայասա-Ազդի երկիրը 1400—1200 թթ. (մ. թ. ա.) անմիջականորեն մտնում էր խեթերի քաղաքական և կուլտուրական սիստեմի մեջ, իսկ մինչ այդ այնտեղ գտնվել են նաև ասորական վաճառականների գաղութներ, ապա այս դրական փաստերի լույսի տակ պետք է ընդունել տեխնիկական և նյութական մշակույթի այն վիճակը, որը հանդես է գալիս ի դեմս Ալլին Թափում հայտնաբերված առարկաների:

«Այս բլուրը ամբողջի նման իր մեջ տակավին թաքցնում է սրահներ ու խուցեր»... Պատերը ժայռի մեջ քանդակել էին դամբարան, որտեղ և գտնվել են տարբեր առարկաներ: Նախ, գտնվել է բրոնզյա մեծ կաթսա՝ կափարիչով և եռոտանիով, նման այն կաթսային, որ պատկերված է ուրարտացիների Մուսասիրի տաճարի պատերին, թեև շատ ավելի նման է էրլանդենում (Բավարիա) հայտնաբերված և էտրուսական ծագում ունեցող եռոտանիի վրա կանգնեցված նույնանման ամանին, կամ Ֆրանսիայի Լա-Գարենի բլրի վրա գտնված անոթին, որոնց արևելյան ծագումն ընդունում է զիսնապանների մեծ մասը... Գիտնականներ Սասենը, Բոսսերար և ուրիշներ Ալլին-Թափի ամբողջ և նրանում գտնված առարկաները փորձում են ճանաչել որպես ուրարտացիների սեփականություն. թեև ըստ իս նրանց իշխանությունը չի տարածվել այդ տեղերի վրա: Ավելի շուտ մենք գործ ունենք խեթերի կամ տեղալիքն խայասացիների, այսինքն հին հայերի, ժառանգության հետ (Կավալանցյան. Խայասա..., 101, 243—244 էջեր):

Այդ առարկաների մեջ կա 45 սմ բարձրությամբ և 56 սմ տրամագծով բրոնզե կաթսա, բոլորաձև տակով և դուրգամած բռնակներով, որոնցից չուրաքանչյուրն արջառի գլուխ ունի: Եթե մի պահ անտեսելու ինքենք խայասական (= հայկական) եռոտանիի և կաթսայի մի քանի՝ չուրահատուկ տեղական նշանակություն ունեցող, հատկանիշները (օրինակ արջառի գլխով բռնակները), ապա կարելի է ընդունել, որ Հին Հայաստանի (= խայասայի) նյութական կուլտուրայի այդ առարկաները լիակատար նման են հոմերական եռոտանիին և կաթսաներին. «Մեղապարտ եմ, շեմ ուրանում: Նա,—որին Զևսն է շատ սիրում,— շատ ավելի գերազանց է, քան մի ամբողջ զորաբանակ, և Զևսն հիմա նրա սիրուն կոտորում է զորքն աքայանց: Ազնտաբեր մտքով խաբված՝ այնժամ իզուր մեղանշեցի, բայց պատրաստ եմ այժմ հաշտվել, նաև փրկանք տալ մեծագույն: Ահավասիկ թվեմ ես ձեզ պարգևները այդ գերարժան. յոթ

նորաձուլը հոռտանի... («Իլ.», 1X, 116—122): «Նախ ձիարշավ հե-  
րոսներին նա սահմանեց մրցանակներ—չքնաղարվեստ ձեռագոր-  
ծում քաջահմուտ փայլուն մի կին, մի կանքավոր եռոտանի՝ ֆան-  
երկու շափ պարունակող («Իլ.», XXIII, 262—264):

Նույնիսկ հոմերական այդ կանթավոր հոռտանի մեծութունն  
ու ծավալը հիշեցնում է խայասաղիների տոռոզ կաթսան:

Կարելի էր բազմաթիվ այլ օրինակներ էլ բերել, որոնք կարող  
էին հաստատել, թե սրբա՞ն նմանություններ կան հոմերական ու  
հայկական տնտեսական իրերի միջև, բայց մենք կաահմտնափակ-  
վենք այստեղ շարադրվածով:

ՖՈՒԿՈՐՈՒՅԻՆ-ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԷԹԻԿԱԿԱՆ,  
ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հայ մշակույթը հոմերական էպիկայի հետ կապող այս կարգի համանման բաղմաթիվ երևույթների հանդիպում ենք, օրինակ, «Իլիականի» V երգի 322, VIII երգի 185—188 և 480—482, IX երգի 63, 64, 175, 225, XI երգի 67—68, 393, 421, 425, 433, 559 և 630, XIII երգի 484—485, XVII երգի 4—5, 20—27, 28, 389, XVIII երգի 24, 30, 50, 345, 491, 495, 496, 550—560, 560—573, 575, 593, 600 տողերում: Իսկ «Ողիսականում» պարունակվող ընդհանրությունները մենք արդեն հանգամանորեն նշել ենք պոեմի հայերևոթարգմանություն ծանոթագրություններում: Հոմերոսի դյուցազններգության մեջ և հայկական աղբյուրներում տեղ գտած ֆոլկլորային-էթնիկական բնույթի այդ ընդհանրություններից մենք այստեղ կհիշատակենք միայն մի քանիսը.

ա) Հստ Հոմերոսի, կինը ամուսնու լավագույն բնկերն է: Սպարտայի հասարակության մեջ և բնտանիքում նրա դրաված դիրքը ամենահամոզիչ կերպով երևում է Հեղինեի կերպարում: (Ջեբբ, նշվ. աշխ., էջ 71): Տնտեսության մեջ նույնանման դրական գծերով է բնութագրվում նաև հայուհին, որ իր փայլուն արտահայտությունն է գտել հայ ժողովրդի առածներում. «Խապարին (լուր) աղևկը կընիկներն առ», «կնիկմարդ որ կա՝ մարդու կյանքն ա», «կնիկը տղամարդի հոգին ա», «տղամարդ որ կա դրսի պատ է, կնիկ որ կա ներսի պատ է» (Ս. Տ. Ղանալանյան, Առածանի, 1960, էջ 67—68):

բ) Հոմերական սիստեմում արհեստներն ու մասնագիտությունները արժանանում են հախուռն դրվատանքի ու մեծարման, մինչդեռ առևտուրը, ըստ երևույթին, առանձին հարգանք չի վայելել: «Ողիսականում» մենք հանդիպում ենք «ղեմիուրգոս» տերմինին, որով բնութագրվում է բանիմաց, փորձառու, իր գործի մեջ հմուտ մարդը: *δημιουργός* ատրիբուտով Հոմերոսն օժտում է գուշակին.

բժշկին, սուրհանդակին, երգչին, արհեստավորին: Բոլոր գեպքերում գործիմացությունը և հմուտ մասնագիտությունն արժանանում են գովեստի ու հավանության: Մինչդեռ առևտուրը, ընդհակառակն, կծու հեղանք է հարուցում: Այսպես, օրինակ, Ֆեակների առաջնորդներից մեկը («Ող», VIII, 161) ծաղրելով Ողիսեսին, ասում է. «Դու նման շես, օտարական, մրցության մեջ բազմահմուտ հերոսներին, որպիսիները մարդկանց մեջ շատ կան, իրավ, ամենուրեք,—այլ նման ես դու բազմաթի նավի վրա շրջող մարդկանց վաճառական, որ միմիայն առևտուրով են զբաղվում և իշխում են նավորդներին, որպեսզի նոր ապրանք բառնան իրենց նավին նոր շահավետ գործի համար: Ո՛չ, նման շես դու մարտիկի, պիտանի շես դու մրցության»: Համանման բովանդակություն ունի նաև հայոց էթնիկան, որ տեսնում ենք ժողովրդական առածներում. «Արհեստ ունեցող հարի (մինչ) կեսօրին անօթի կը մնա, շունեցող՝ հարի իրիկուն», «Փեշակն (արհեստ) որ կա օսկե բիլագուկ (ապարանջան) է», «Արհեստը կաթ-կաթ աղբյուր ա, որ վրարի ոչ՝ պկասիլ էլ չի», «Անուտա արհեստը հարամ է», «Սովորած լավ փեշակդ հետդ զերիզման շտանես», «Ղանիաթն (եռանդ) ու սանիաթը (արհեստ) ախպար են», «Մեղի երկուս-երկուս, ութենուն տասներկուս», «Բարեկամի հետ կեր ու խում արա, առ ու տուր մի անի» (226), «Աս ու տուր են ասիլ, ոչ թե՛ առ ու կուլ», «Առնողը գտնում է, ծախողը՝ կորցնում», «Առուտուրը հերն ու մեր շունե» (Ղանալանյան, նշվ. աշխ., 226, 245, 246, 247, 249, 250 էջեր):

դ) Հոմերական սիստեմում բնտանական օջախը համարվում է սրբություն: Ամուսինը կնոջ հետ, ծնողները զավակների, ազգականները ազգականների հետ կապված են անխախտելի կապերով՝ «Հեկտորի և Անգրոմաքեի, Մենելավոսի և Հեղինեի, Ողիսեսի և Պենելոպեի կերպարները ամուսնական հավատարմության նուրբ ըմբռնման վկայություններ են» (Ջեքք. նշվ. աշխ., 60): Միտո, հավատարմության և բնտանական այլ առաքինություններով են հատկանշվում նրանց հարաբերությունները: Ողիսեսը, բարի ցանկություններ արտահայտելով նավգիլիեի նկատմամբ, ասում է. «Թող շնորհեն քեզ աստվածներն, ինչ որ սրտանց դու ցանկանաս. պերճ տուն ու տեղ և ամուսին, ու նրա հետ համերաշխ կլանքը անպակաս: Եվ արդարև՝ չկա ոչինչ ավելի լավ, և ազնվագույն ու պարզունակ, քան այն, երբ միշտ մտրդ ու կինն են համարարո և սիրով լի մեկ հարկի տակ—ի բերհրություն բարեկամի և ի հեճուկ նախան-

ձաբեկ չար թշնամու: Մինչ ամենից ավելի լավ նրանք իրենք են գիտակցում այդպիսի բախտ»: («Ող.», VI, 180—185):

Հայկական հնագույն էթնիկան վերարտադրում է հենց այդօրինակ՝ սիրո և հավատարմության վրա խարսխված, ընտանեկան հարաբերություններ՝ ծնողների և երեխաների, ամուսինների, ազգականների միջև: Սա հաստատվում է հայկական հին առածներով. «Մարդի շվաք, վարդի շվաք», «Մի փետե մարդը լավ ա, քանց օխար պողվառի աղեն», «Մի բու մարդը լավ ա, քանց օխար տերրը», «Ախպերը օրական, մարդը հավիտենական», «Աղեկ կին. շունի գին», «Հո անկնիկ տունը, հո ջրտտած ջաղացը», «Կնիկ՝ կը շինէ տնիկ», «Մարդ որ կա գետ է, կնիկ ինոր գեմ բանդ ի (արգելոց)», «Աշխարքումը ամեն բան կու ճարվի, սավայի (բացի) հերն ու մերը», «Կնիկս մեռնի՝ մինն էլ կը ճարեմ, որ մերս մեռնի՝ ո՞րդիան ճարեմ», «Հորն ու մոր հարգը շիմացող դավալը, ասու հարգն ի՞նչ իմանա», «Որդի շունես, հոգի շունես», «Տղեն որ լավ ըլնի, իբա հոր տունը կշինի» (Ա. Ղանալանյան, նշվ. աշխ., 259, 260, 263, 268, 270 էջեր):

դ) Ընչազուրկների և թափառաշրջիկների նկատմամբ մարդասիրական և կարեկից վերաբերմունքը Հոմերոսի աշխարհայացքի հիմնական հատկանիշն է. «Զգո՛ւյշ կղիր, որ չհուզես դու իմ սիրտը հույժ ցավագար, թե ոչ ես քեզ չի՛մ խնայի՛ Զեսի պատվիրը խախտելով, շնայած որ դու ալժամ իբր աղերսող ես միայն այստեղ» («Իլ.», XXIV, 569—571): Հոմերոսյան դյուցազններգության մեջ աստվածային սանկցիտայով հավաստված հյուրասիրությունը դրական սկզբունքների մասին արդեն խոսել ենք վերևում, իրավագիտակցության սխտեմը բնութագրելիս: Սրա կլասիկ նմուշը կարող է հանդիսանալ Դիոմեդեսի և Գլավկոսի հանդիպման նկարագրությունը: («Իլ.», VI, 120—121): Հայ ժողովրդի ֆոլկլորը համապատասխանորեն և նույն դրական ոգով է վերարտադրում այդ սկզբունքները, դրանով իսկ մերձենալով Հոմերոսի աշխարհայացքին: «Ղոնաղն աստծունն ա», «Ղոնաղը տան տիրոջ վարդն ա», «Ղոնաղն եկավ, ղոնաղը գնաց, տեղը դատարկ չմնաց», «Էն տունը քանդվի, որ ղոնաղ չի գա», «Աղ ու հացը քարն էլ կու իմանա», «Կոտիկ-կոտիկ եղ ունիմ, ամեն մարդու տեղ ունիմ» (279), «Առաջ հաց, հետո հարց», «Տուն իմ տուն չէ, տուն դուռ բացողինն է»: (Ա. Ղանալանյան, նշվ. աշխ., 218, 220, 221, 278, 279 էջեր):

ե) Ըստ Հոմերոսի, վարքագծի ազդակներ են նորմավորող սովորույթի և սովորութային իրավունքի ուժը և այդ սովորույթի սանկ-

ցիայի վրա ազգող պատշաճի և ոչ պատշաճի գիտակցութիւնը, պատվի, ամորի, երկյուղածութեան զգացումը: Սովորույթի նորմաներին հակասող վարքագիծը համարվում է անպատկառ և ամոթաբեր: Այն մարդը, որ դարձել է սովորույթով սահմանված կարգուկանոնին հակառակ, բոս հոմերոսյան էտիկայի, համարվում է պատվազուրկ, անամոթ, անպատկառ. ձեռք սկզբունքը կիրառում է արդարադատութեան ֆունկցիա: Սովորույթը խարսխված անցյալի ու նախնիների սանկցիաների վրա, կարգավորում է պատշաճի վարքագիծը, պատապարտում է ոչ-պատշաճը, ամոթալին: Այն թագավորները, որոնց Ձևը հանձնել էր օրենքները, պարտավոր էին պահպանել սովորույթը: Անպիտան էր համարվում այն թագավորը, որ ծուռումուռիկ որոշումներ էր կայացնում: «Եվ արդ՝ հիմա արդիվացոց ձեռքին է սա՛ իրրև պաշտպան Ձևս ղզոնի արդարադատ օրենքներին» («Իւ.», 238—240): «Արդ՝ այդ դինով լեցված մի տիկ հնոս տարա,—պարկի մեջ կար նակ պաշար, քանգի սիրտն իմ քաջահայաց նախատեսավ, կարծես ղզաց, որ պետք է մենք մի ահռելի, մեծ զորութեամբ օժտված մարդու ղեմը կանգնենք,—վայրկենական մի հրեշի որ շգիտի ոչ իրավունք և ոչ օրենք» («Ող.», IX, 221—225):

Սովորույթի, արդարադատութեան, պատվի, ամոթի, երկյուղածութեան հոմերական սկզբունքները բացահայտորեն արտացոլված են հայ ֆուլկորում թե՛ դրական և թե՛ բացասական առումներով. «Վա՛յ քեզ քաղաք, դատավորդ մանուկ է», «Թագավորն էլ թախտին լայաղ (արժանի) պրտի լինի», «Թագավորը թախտեն ընկնի լավ ա, քան տղեն օրոցքեն», «Ձոռը (բռնութեան) դռնն որ ներս մտնի, դատաստանն երթիքեն կենի», «Խոփդ սուր ա, ամա հանդր բաժանովի ա», «Բանդի քանդածը աստված չի քանդի», «Դատավորին աչք չկա, ահանջ կա», «Շունն ամշնա նե՛ վարտիք կհագնի», «Որ ամշընա՛ չի կանշնա», «Մարդ որ հարի կեսավոր շամշցավ, էլ շամշնա», «Անզգամն աստոծ շունի», «Անզգամի գյամը (սանձը) մենակ աստոծ ինքը կքաշի», «Աստոծ մարդի հաչը սրտից չի տանի, ամոթը՝ երեսից», «Ինչ տեղ ահ, էնտեղ ամոթ», «Անզգամի մատաղն էլ չի ուտվի, ինչ թե հացը», «Անզգամից փախի», «Ոչ անառակ կը պառավի, ոչ առվեզերուն խոտ թոռմի», «Սուտ ասողի երեսն ի սև, հոգին ի դև», «Ստի տակը փութ (փտած) ա», «Սուտը սատանին կվայելի» (Ա. Ղանալանյան, նշվ. աշխ., 39, 49, 41, 223, 254, 255 էջեր):

զ) Հոմերոսի համար կենսափորձը սկզբունքների սկզբունքն է:

Փորձը ազբյուր է իմաստութեան, կառավարման արվեստի և միջոց՝ փրկարար հնարադիտութեան: Ողիսեսի վեհ կերպարը խարսխվում է նրա փորձառութեան վրա. նրա մեծ սխրանքներն ու իմաստութեանը ներկայացված են իբրև փորձառութեան արգասիք, ուստի և նա արժանացել է բազմամնուտ մակդիրին: Փորձի և փորձառութեան հասարակական նշանակությունը ոչ նվազ փայլով ու խորությամբ վերարտադրված է հայկական ֆոլկլորում. «Փորձված սատանն լավ է, քանց անփորձ հրեշտակը», «Փորձած հարևանը անփորձ բարեկամ լավ ա», «Շատ ապրողը շատ բան շի իմանա, շատ ման եկողը շատ բան կիմանա», «Փորձված թանը լավ ա, քանց անփորձ մածուներ» (Ա. Ղանալանյան, ն. տ., 283, 284, 285):

Ամեն ինչ իր շարքը պետք է ունենա: Ամեն ինչի սահման կա: Այդ սկզբունքին պետք է ենթարկված լինեն ցասումն ու վրեժը, հպարտությունն ու փառասիրությունը, բերկրանքն ու վիշտը: «...Աբիլիսը իր կրծքի տակ ունի գոռոզ, ամբարտավան, վայրենի սիրտ: Նա, անողոր, առ ոչինչ է համարում սերն ընկերների, սրոնք նրան նավերի մոտ հարգում էին մեծնից շատ: Մա՞րդ անողորմ, անգամ հայրը իր զավակին սպանողից, կղբայրն կղբոր սպանողից ընդունում է հաճախ փրկանք, մարդասպանը, փրկանք տալով, ապրում է իր քաղաքի մեջ... Գոնե թող քո հոգում շարժվի գուլթը մի բիշ, հարդիր գոնե օջախը քո և պատկառիր այն մարդկանցից...» («Իլ.», IX, 628—634, 239): «Ջե՛ս մեծագոր, աստվածահայր, վա՛տ է լինել այդքան գոռոզ. ո՛չ առյուծը, ո՛չ էլ վագրն է այդքան խրոխտ ու մեծապարծ, ո՛չ էլ կինճը աղիտաբեր՝ խիստ մեծասիրտ իր բնութեամբ, որ վայրագ է ու մոլեգին և հոխորտում է իր ուժով, ինչպես որդիքն են ինքնապարծ, նիզակակիր Պանթովոսի» («Իլ.», XVII, 19—23): Նույն բանը ընդգծվում է Ապոլլոնի պահանջում, երբ նա աստվածների խորհրդում խոսում է Հեկատրի դիակի փրկություն մատին (10, 24, 40—54): Չափի ու սահմանի պահպանման սկզբունքը վառ արտահայտված է նաև հայկական ֆոլկլորում, «Ամեն բան իր շահն ունի», «Ամեն բան իր ժամանակն ունի», «Աշխարհն աղով, աղն էլ համով», «Ուշ արի, նուշ արի», «էն քարը մի վեր ունի, որին ուժդ չի պատում», «Մի ձեռքով երկու ձեռքով չեն բռնի» (Ա. Ղանալանյան, ն. տ., 138, 140):

է) «Ողիսականի» կոմպոզիցիայում մուծված են հեքիաթային, գերբնական բազմաթիվ տարրեր: Դրանց թվումն են, օրինակ, հրաշագործ այն բույսը, որ Հերմեսը հանձնել է Ողիսեսին՝ Կերկեսի դեմ գործադրելու համար. «Այդպես ասաց Արդոսասպանն և ինձ

հանձնեց զեղահուները և արբենան, որը զետնից քաղեց իսկույն ապա մեկնեց նա ինձ նրա ճիշտ հատկութունն: Մաղիկ էր դա, արմատը սև, ինքն սպիտակ, կաթի նման, աստվածները անվանում են դրան մուռը: Մահկանացու մարդկանց համար վտանգավոր է քաշել դա...» («Ող.», X, 302—305): Անփուտ (անապական) քողը, որ կաղմոսի դուստր Ինոն հանձնում է Ողիսևսին՝ խեղդվելուց փրկվելու համար. «Վերցրու անեղծ, անմահատուր այս քողը և կրծքիդ փոփր, և դու բնավ այսուհետև չես վախենա կործանումից» («Ող.», V, 346—347): Հելիոսի մորթած եղնների միսը, որ թշուում էր շամփուրի վրա խորովելիս. «Մորթերն հանկարծ սողսողացին. միսը դարկված շամփուրներին, անդ սկսեց թունդ բառաչել, կարծես իրոք ձայնն էր հնչում ցուլ եղներին»: («Ող.», XII, 394—396): Փեսացուների կործանման կանխատեսումը գուշակի կողմից. «Ո՛հ, թըշվառներ, ի՞նչ ահռելի աղետ է արդ, կամ արհավիրք վիճակվել ձեզ. խոր խավարն է պատել ձեր զեմքն ու ճակատը, ձեր մարմինը ոտից գլուխ: Շուրջը թնդում է հառաչանք, ձեր այտերն են արցունքի մեջ ու վշտածոր, արյունով են ցողված պատերն, ամուր քիվերն ու բարավորն: Եվ ուրվական ստվերներով լիքն է դավիթն,— և վխտում է բակն ահաբեկ, որ սուրսուրում են դեպ էրեքն անդնդախոր, իսկ երկնքից արևն սրղեն անհետանում է վերջապես, և տիրում է խավարն ահեղ ամենուրեք» («Ող.», XX, 351—355):

Այս բոլոր հեթաթախյին տարրերը հատուկ են նաև հայկական էպոսին: Մեռած մարդու խոսելու և ձայն հանելու ընդունակությունը վերարտադրվել է Արաաշեսի մասին Մովսես Խորենացու էպիկական պատմվածքում: Հանրահայտ է «Մոր սիրտը» էպիկական պատմվածքը, որ մշակել է Ավ. Իսահակյանը: Բանաստեղծական մտահղացման տեսակետից կրծքավանդակից պոկված մորսրտի ձայնը իդենտիկ է շամփուրների վրա խորովվող եղան մսի բառաչին: Ինչ վերաբերում է գուշակների կանխատեսումներին, ապա պետք է մատնանշել, որ այդ մոտիվը տարածված է բոլոր աղգային գրականություններում: Այն մենք գտնում ենք Մագաբարատի էպոսում (տև՛ս «Նալն ու Դամայանտին»), Շեքսպիրի ողբերգություններում այլև «Սասունցի Դավիթ» էպոսում: Բացառապես Հոմերոսի սեփականությունը չի նաև մուռը կոշվող բույսը, որ Հերմեսը հանձնել է Ողիսևսին: Բնագրում այդ բույսը կոշվում է φάρμακον որ նշանակում է դեղ, թույն, բուժիչ միջոց: Հետևապես, հոմերոսյան ֆարմակոն հասկացությունը չի արտահայտում ինչ-որ հրաշագործ, կախարդիչ ֆունկցիա: Բայց այդպիսի կախարդիչ

հատկութիւն ունի մօլոշը, որը ֆարմակոնի մի տեսակն է: Իսկ հայերենում սրա նուշնական էկվիվալենտը դեղ հասկացութիւնն է, որ, հանդիսանալով բուժիչ բույս, ունի հրաշագործ, կախարդիչ ֆունկցիա: Աճառչանի ասելով դեղ բառի առաջին և հիմնական նըշանակութիւնն է խոտը: Բայց այս իմաստով, առանց մշուս բառերի հետ կապվելու, շարունակ զուգորդում է դալար բառի հետ, որ նշանակում է կանաչ խոտ: (Հր. Անառչան, Արմատական բառարան, հ. II, 486—487): Այնուհետև, ինչպես բացատրում է Աճառչանը, այդ բույսը ստանում է բուժիչ հատկութիւն և նուշնիսկ մարդու վրա ներգործելու հրաշագործ, կախարդիչ ֆունկցիա: Հայկական դեղը, եթէ ընդունենք, որ դ բաղաձայնը նուշնական է լ-ին, ստուգաբանորեն կապում է հունական  $\theta\alpha\lambda\lambda\omega$ -ի հետ = կանչում եմ, ձաղկում եմ, ճլուղ  $\theta\alpha\lambda\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$  = ծաղկող, ուժեղ, հարուստ,  $\theta\alpha\lambda\epsilon\iota\alpha$  = ձաղկող, փարթամ և այլն: Հոմերոսի մեկնաբանութեան տեսակետից, էական և խիստ կարևոր պիտք է համարել այն հանգամանքը, որ հայկական դեղ = հոմերական  $\varphi\sigma\rho\mu\alpha\kappa\omicron\iota$ -ը (ֆունկցիոնալ առումով հարում է Ողիսեսին հանձնած մոլոշին), ինքնին օժտված է այդ կախարդիչ հատկութեամբ, որ ներկայացրել է Հերմեսը Կիրկեի դեմ գործադրելու համար: Ելլ եթէ Արդոսասպանը քաջածանոթ լինելը հայերին, նրան կարելի էր պատվիրել, որ խորհրդավոր մոլոշ բույսի փոխարեն նա Ողիսեսին հանձնելը հայկական դեղը, որ լիովին կարող էր ազդեցիկ միջոց լինել Կիրկեի կախարդանքի (դյուլթանքի) դեմ: Հարցն այստեղ, իհարկե, Հերմեսը չէ, այլ այն, որ «Ողիսականում» վերարտադրված կախարդիչ, հրաշագործ մոտիվը ոչ միայն խորթ չէ հայ ժողովրդի էպիկական ստեղծագործութեանը, այլև իր անդրադարձումն է գտել նաև լիզվաստեղծագործական գիտակցութեան մեջ:

ը) Հոմերոսի պոեմներում տղամարդկանց հաճախ նմանեցնում են կանանց (օրինակ, «Իլիականի» II երգի 289 տողում): Անչափովելու նպատակով արվող այդպիսի համեմատութիւնը հայկական ծագում ունի: Հայերս նուշնիսկ ունենք այսպիսի նախատական խոսք. «Դու կնիկ ես, մարդ չես»: Ավելին, հայկական լեքսիկան հատուկ տերմին է ստեղծել այդօրինակ ստորացուցիչ միտք արտահայտելու համար. կնամարդ, կնամարդի (տե՛ս Անառչան, հ. III, էջ 1191):

Այնուհետև «Իլիականի» բովանդակութիւնից մենք քաղել ենք էթնիկական բազմաթիվ տարրեր, որոնք նուշնութեամբ կրկնվում են հնագույն (մասամբ նաև ժամանակակից) հայոց էթնիկայում և

որոնք, ըստ մեծի մասին, նկարագրված են պատմա-ազգագրական համապատասխան գրականության մեջ: Հարկ չհամարելով կրկնել միևնույն փաստերն ու պատճառաբանությունները, մենք, առանց հիմնավորման, պարզապես կիջվարկենք մեր կողմից ընտրված հայկականին նմանվող հոմերոսյան էթնիկական տարրերը:

Տրովպոցիների և, մասնավորապես, Հեկտորի հասցեին արված սպառնալիքների բնույթը («Իլ.», II 355, 414—415), մեծերի նկատմամբ ցուցաբերվող հարգանքն ու վստահությունը («Իլ.», III, 105—110), «Թող գետին մտնեմ այն ժամանակ» արտահայտությունը հայկական է («Իլ.», IV 182): Պատանիների կողմից խնջույքի սեղանի սպասարկումը և դինու մատուցումը («Իլ.», IX 175), փարթամ կերուխումի բնութագրումը Ողիսեսի կողմից («Իլ.», XI 325), գարու ալյուրից և գեղին մեղրից պատրաստած և Հեկամեդոսի կողմից սեղանին մատուցած ուտելիքը հայերս կոչում ենք փոխինն («Իլ.», XI 630), արտում երկու երկրագործների միջև ծագած վեճը բաժնեհատի (մարդագծի) վերաբերյալ և այդ վեճի հենց բնույթը («Իլ.», XII 421), եզան մաշկելու եղանակը («Իլ.», XVIII 389). վշտի պահին գլխին մոխիր ցանելը, ինքնազանահարումը եզերամայրերի, սգացող կանանց սուգն ու շիվանը («Իլ.», XIII, 24), Աքիլլեսի վահանի վրա վերարտադրված էթնիկական պատմվածքներից մի քանիսը, օրինակ, հարսանիքը, հորանց տանից հարսին դուրս բերելու և հարսանեկան թափորը փողոցներով շրջելու, ինչպես նաև այգեկութի տեսարանները («Իլ.», XVIII, 491—496) և այլն—այս բոլոր տվյալները լիովին համապատասխանում են հայկական հնագույն (մասամբ նաև ժամանակակից) էթնիկային:

Այս աճենը բավականին հիմք է տալիս այսցուցված համաբեկու, որ հոմերական կոնցեպցիան և՛ իր իրավագիտակցության էությունը, և՛ իր էթնիկական բովանդակությամբ գեներտիկորեն կապված է եղել հայկական հնագույն մշակույթի հետ:

Prof. A. A. AMBARTSUMIAN

## THOUGHTS ON HOMER AND APROPOS OF HOMER

The following items are dealt with in this volume:

1. Introduction: on certain premises of investigation of Homer scholarship problems.
2. Fitroma in the body of Homer scholarship.
3. On the law-consciousness system in Homeric society.
4. Family and family law according to Homeric law-consciousness.
5. Legacy, property, contract.
6. Summary of the Homeric law-consciousness survey.
7. On the unity of psychic process underlying cognition. On the essence of literature, poetry, art etc.
8. Method of multicausality.
9. Analytics of certain abstract concepts.
10. Common law and its functions.
11. Homeric gods and heroes.
12. Some specific problems of Homer scholarship. The origin of literary genres, Homeric epics as a philosophical system etc.
13. On the composition of Homeric poems and on his images.
14. On the universality of Homeric concept and on the perspective-ness of narration.
15. On the age of Homeric poems.
16. The problem of the unity of poems.
17. Synonymity of functions of religious-mythological systems.
18. Connection of Hettic and Urartaean cultures with Homeric system.
19. The most ancient data on the Armenian cradle-Haiasa synonymous with Homeric ethnics.
20. Detailed data on connection of Armenian cultural-ethnic elements with Homeric system.
21. Armenian pantheon in comparison with Homeric.
22. Unity of law-consciousness and of common-law classification.
23. The right of the dead according to Homer and to the Armenian system.
24. Homeric „Basilevs“ and Armenian „Arka“.
25. On the unity in

the field of criminal justice. 26. On the unity of economic-domestic ethnics. 27. On the unity of folk-lore, arts and ethnics. 28. Logical fallaciousness of Homer scholarship breaking up theories. 29. Criticism of opinions on contradictions. 30. On compositional discrepancies. 31. On incorrectness in comparing the Iliad with Odyssey. 32. On misunderstanding due to which a moral principle is attributed to Homeric concept. 33. Homeric system originated and developed on the basis of culture of Asia Minor Ionia, Evidence in support of the following arguments is adduced and discussed in the present work:

a) The study of Homer, as a particular scientific discipline, which has been developing over a period of two thousand years and reflecting, as it is, the views and concepts of a great number of great thinkers, involves a great number of methodological shortcomings, the correction of which may lead us to the proper solution of controversial problems connected with the immortal epopee of the eminent aged man. It is precisely these methodological data that are dealt with in detail in the first part of the work.

b) The social development of the history of the human mind along a curvilinear road is wrought with some rises and falls, some elemental and even unhealthy processes which become in vogue and gain control of men's minds. Such has been the movement of the sophisticated mind in Ancient Greece, of the demoralized thought in Rome under Nero and his successors (Cf. Petronia and others) during the reign of the decadence in Paris, in time of the so-called „Tempests and Pressure“ in Germany etc. The nihilistic or negatively-ramified studies of Homer have trodden along the same path of historical trend. „Zoyl“, Xehophon, Wolf and Lachmann and many others are the representatives of this unhealthy course of Thought in consequence of their nihilistic researches splitting the artistic body of the great epopee into parts.

c) If we strip the epopee under consideration of its poetic and mythological attire and look into its historical and ethical essence, we shall discern at its foundation the complex system of legal consciousness of the antique society, a

system involving the men and the gods, the human and divine relationship in the general course of progress; namely in the course of punishments and awards as put forth in their legal and religious standards and aimed at humanity's perfection. Viewing the complicated contents of the „Iliad“ and the „Odyssey“ from this particular angle the author ascertains the existence in antique society of legal and ethical bodies of the society with the exception of moral principles which are, in spite of the views held by most researchers, alien to the outlook on Homer.

d) Unlike the existing interpretation of the contents of the epopee and relying upon a detailed study of Homeric outlook, the author has brought to light a particular, unknown to the researchers of Homer, branch of science entitled „The Analysis of Abstracted Homeric Conceptions“ where well-grounded evidence, intrinsic to Homeric society, is produced with regard to such notions and principles as power, honesty, fear, courage, benefactor, love, duty to the Motherland, revenge, custom, simple law, state, god, divine origin and other ethical notions. In this connection the scientific definition of art is given as psychological legal proceedings of the process of approving or disapproving the bad conduct of man in the society etc.

e) Rejecting the different principles on the make up of the Homeric epopee, as suggested by the scientists, for instance; „The principle of dual vision“, the principle of „chronological incompatibility“ and so on, the author establishes the principle of multi-causation, peculiar to Homeric creation, which can readily account for all the dramatic movement and the development of actions in the Iliad and the Odyssey. Furthermore, the biographical data available make it possible to assert the constants, like those in astronomy, that ascertain the time, life and creative efforts of Homer and his epopee.

f) Severely criticizing all the breaking up theories of the researchers of Homer and the false assertions of the scientists on the existence in the Homeric system of some sham contradictions and also rejecting the invalid teachings on the folk-lore or popular origin of the poem, the author, drawing

upon historical and psychological data as well as the artistic course of the creation, is inclined to believe that the creative work of the poems under discussion forms a unity, while the origin is a purely individual creation representing the features of the types of Homeric characters and gods as particular embodiments of the causalities acting in nature and in life.

g) In sum, alongside the criticism levelled at the basic teachings and interpretations of Homeric studies, the author sets up a new teaching on Homer and his creation and a new notion of the given universal epic system.

h) A description of the general traits between the Homeric ethnic system, on the one hand, and that of the Near-East, in particular the ancient Armenian cultural and ethnic system, on the other, is given in the second part of the present work.

**ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ**

Պատմնասիրության մի քանի նախադրյալների մասին . . . . .	5
Համերակտն հասարակության իրավագիտակցության սիստեմի մասին . . . . .	22
<i>Ընտանիքը և ընտանեկան իրավունքը ըստ հոմերական իրավագիտակցության</i> . . . . .	36
<i>Փառանգական իրավունք, սեփականություն, դաշնագիր</i> . . . . .	43
<i>Հնասարական-իրավական բովանդակության դաշինքնիր</i> . . . . .	49
<i>Հյուրասիրության սովորույթի նորմավորումը</i> . . . . .	52
<i>Հոմերական սիստեմի բրեպական իրավագիտության դիֆերենցումը</i> . . . . .	54
<i>Հոմերական իրավագիտակցության տեսության հետևությունները</i> . . . . .	59
Բազմապատեռակալության մերոզը Հոմերոսի ստեղծագործության մեջ . . . . .	62
Ստավածների ու հերոսների վարձագիծը . . . . .	71
<i>Փոռն և երազ</i> . . . . .	83
<i>Ահ և խուճապ</i> . . . . .	87
<i>Կիրք և ամոթ</i> . . . . .	88
<i>Սովորույթային իրավունքը և նրա ֆունկցիաները</i> . . . . .	120
<i>Հոմերական աստվածներն ու հերոսները</i> . . . . .	132
Ստավածների բազմապիսի ֆունկցիաները . . . . .	135
Համերակտության մի քանի պրոբլեմներ	
<i>Դրական ժանրերի ծագման մասին</i> . . . . .	153
<i>Հոմերոսյան էպիկան իբրև փիլիսոփայական սիստեմ</i> . . . . .	157
<i>Հոմերոսի էպիկան իբրև կոնկրետ գիտական սիստեմ</i> . . . . .	164
<i>Հոմերական պոեմների կոմպոզիցիան</i> . . . . .	170
<i>Հոմերոսյան կերպարների ընդլայնումը</i> . . . . .	175
<i>Հոմերոսյան պոեմների հասակը</i> . . . . .	192
Պոեմների միասնության պրոբլեմը: Հոմերոսի գոյության և նրա անվան ծագման մասին: Հոմերոսի վերականգնված կենսագրությունը . . . . .	208
Քենսդատական համառոտ ակնաբլ հոմերակալական կոնցեպցիաների և մի քանի մասնավոր դրույթների առքիվ . . . . .	238
<i>Հոմերագիտության մասնատող տեսությունների ներքին հակասությունը</i> . . . . .	263

«Ելիակոսեի» և «Ողիսականի» սխալ համեմատությունների և նոմերազե- ների մյուս «մեղքերի» մասին . . . . .	316
Հայկական կուլտուրայի ու Լքնիկայի տարբեր նոմերոսյան էպիկայում	329
Կրոնա-դիցարանական սխտեմների նույնականությունը . . . . .	331
Խնթական և ուրարտական կուլտուրայի կապը հոմերական սխտեմի հետ	335
Հոմերոսյան Լթնիկայի նույնական ավյալները հայկական հնագույն օրրան հայաստյամ . . . . .	345
Հոմերոսյան Ափրոդիսը և սիրո ու գեղեցկության հայոց աստվածուհի Աստղիկը . . . . .	360
Հոմերական Հերմեսը և հայկական Տիր կամ Տրի աստվածը . . . . .	361
Հոմերական Օրիսնը և հայկական Հայկը . . . . .	362
Հոմերական Կիկլոպս Պոլիֆեմը և հայոց Տորքը (կամ Տուրքը) . . . . .	363
Հոմերական Հերակլեսը և հայկական էպիկական Վահագնը . . . . .	366
Իրավագիտակցության և սովորության իրավունքի նորմավորման ընդ- նաճուրդունը . . . . .	373
Մեռյալների իրավունքը ըստ Հոմերոսի և հայոց կրոնական սխտեմի . . . . .	379
Հոմերական րասիլևան ու հայոց արքան . . . . .	387
Քրեական արդարադատության մեջ կղած ընդհանրությունները . . . . .	393
Տնտեսական-կենցաղային էքնիկայի ընդհանրությունները . . . . .	395
Ֆոլկլորային-գեղարվեստական էքնիկական ընդհանրություններ . . . . .	404
Ամփոփում (անգլերեն) . . . . .	412



ՀԱՄԱՁԱՍՊ ԱՍԱՏՈՒՐԻ ՀԱՄԱՐՁՈՒՄՅԱՆ  
АМАЗАСП АСАТУРОВИЧ АМБАРЦУМЯН  
ՄՏՈՐՈՒՄՆԵՐ ՀՈՄԵՐՈՍԻ ՄԱՍԻՆ

Տպագրվում է Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Մ. Արեղյանի անվան  
գրականության ինստիտուտի գիտական խորհրդի  
հանձնարարությամբ

Խմբագրությամբ Մ. Մ. Մ կ ր յ ա ն ի

Հրատ. խմբագիր՝ Ս. Ա. Ա ն ա ս տ ա ս յ ա ն  
Նկարչական ձևավորումը Լ. Ա. Ս ա դ ո յ ա ն ի  
Տեխ. խմբագիր՝ Մ. Ա. Կ ա փ լ ա ն յ ա ն  
Սրբագրիչ՝ Լ. Ս. Ս ա ր ա ֆ յ ա ն

ՎՅ 00769, հրատ. № 2918, ԽԼԽ № 866, պատվեր 162, տպաքանակ 1000

Հանձնված է տրատարության 28/IV 1963 թ., ստորագրված է տպագրու-  
թյան 29/XI 1964 թ.: Տպագրական 28<sup>1/2</sup> մամուլ, հրատ. 21,63 մամուլ,  
Քուղք 60x92<sup>1/16</sup> Գինը 1 ռ. 10 կոպ.

ԼՍՍՐ ԳԱ հրատարակչության տպարան, Երևան, Բաքեկամուսյան 24



1	2	3	4
158	7 ζ	οὐς τέκετο	οὐς τέκετο
158	8 ζ	ἑλίδης	δ' Ἀίδης
158	8 ζ	ἔε πίνια	δέ πάντι
158	8 ζ	ἀνάσσω	ἀνάστων
166	21 φ	ηθος	πθος
166	10 ζ	μυρι Ἀφαιοίτε	μόρι' Ἀγαιοίτε
167	6 φ	νίμια	θέμια
167	8 φ	μοτρα (μειρδομαι)	μοίρα (μείρομαι)
167	11 φ	γαία (ἡ)	γαῖα, γῆ
185	16 φ	ψρτη	ψυχτή
200	4 φ	οἱ ἀριστοί	οἱ ἀριστοι
200	6 φ	πέντες	πένητες
200	7 φ	οἱ χεῖροίς, οἱ καοί, οἱ θεῖλοι	οἱ χεῖροι, οἱ κακοί, οἱ θεῖλοι
202	12 φ	νυεσις	νέμεις
202	15 φ	μαψεσθαι	μίχεσθαι
202	2 ζ	θεσοε αἰδωκαί	θέσοε αἰδώ και
213	22 φ	θεοί	θεοί
213	25 φ	Τιμμαι	Τιμήσαι
217	15 φ	ἀφ αὐτοῦ	ἀφ' αὐτοῦ
217	15 φ	Λαβριν	λόβειν
217	5 ζ	θευος	θεῖος
218	3 ζ	μειαν	ρίζαν
218	2 ζ	Ἰδαση, πυλος, Ἀθῆνα	Ἰθάκη, Πόλος, Ἀθῆναι
219	4 ζ	Ο'μου ἡ ἀραρισκω	Ὀμοῦ ἡ ἀραρίσκω
221	5 ζ	λασκω	λάσκω
222	17 φ	Ὀμηρον και Ἡσιόδου	Ὀμήρου και Ἡσιόδου
222	1 ζ	Ὀτρου	Ὀμήρου
232	10 φ	ρνεαν Ὀτρου	ρίζαν Ὀμήρου
236	2 φ	Σμυρην	Σμύρνη
255	5 ζ	Καεάνδρων	κλέα ἀνδρῶν
255	2 ζ	Κλεάνδρων	κλέα ἀνδρῶν
269	20 φ	ὄρνιθος	ὄρνιθος
269	20 φ	ὠπλισσασυ θεῖπνον	ὠπλίσατο θεῖπνον
269	5 ζ	παίροκλος ζ' Ἀχιλῆι παριστατο	Πάτροκλος δ' Ἀχιλῆι παρίστατο
270	15 ζ	λάθηρ νπεξαναδύι	λάθηρ ὄπεξαναδύει
272	1 ζ	Φιτοῖρος Ἀπόλλων	Φοῖβος Ἀπόλλων
273	5 φ	ἱπῶν νωί ἀνλωπιζ τρυφάλεια	ἱππων ἀλώπις τρυφάλεια
3:7	22 φ	σοφροδόν'νη	σοφροσύνη
3:17	23 φ	ἀληθειη	ἀληθειή
3:17	3 ζ	κλνσιη, ατυρμια	κλειση, ἀχυρμια
3:18	1 φ	διε	δίχη
3:18	2 φ	αλεωυη, ψυχη	ἀλεωρή, ψυχή





ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



220036494

A 36494