

ԽԱՆԴՈՒԹԻ ԿԵՐՊԱՐԻ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ՝ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒՐ» ԷՊՈՍՈՒՄ*

ԱԼԻՆԱ ՂԱՐԻՔՅԱՆ

Բանալի բառեր՝ «Սասնա ծռեր» էպոս, Խանդուկ, մոտիվ, մայրաստվածուհի, ամազոնուհի, հերոսական կին, Կույս դիցուհի, վիշապամարտիկ, առասպելաբանություն, Անահիտ դիցուհի:

Ամփոփում

«Սասնա ծռեր» էպոսում Խանդուկը ներկայանում է իբրև հերոսականություն, նվիրումի, անձնագոհության բացառիկ որակներով օժտված հերոսուհի: Այդ հատկանիշները նպաստում են կողակցի՝ Դավթի կերպարի ավելի ամբողջական ընկալմանը: Խանդուկին առնչվող մոտիվներն աչքի են ընկնում առատությամբ և բազմազանությամբ, ինչի շնորհիվ էպոսի կանանց մեջ նրա կերպարը նույնպես ամենամբողջականն ու կատարյալն է դառնում: Քննելով «Սասնա ծռեր» էպոսի 94 պատումներում Խանդուկի կերպարի շուրջ հյուսված դիպաշարերն ու մոտիվները՝ հաշվի ենք առել տիպաբանական երեք խմբերում (Մոկս, Մուշ, Սասուն) առկա առանձնահատկությունները: Կերպարը դիտարկվում է նախ իբրև անհաղթ ամազոնուհի, մեծ տիկին, սիրո և գեղեցկության աստվածուհիների հատկանիշներ ունեցող առասպելական դիցուհի, ապա՝ իբրև Սասնա հերոսին լրացնող, «Սասնա տանը» հզոր ժառանգ պարզևող հերոսական կին և մայր:

Ընդհանուր առմամբ, էպոսի հերոսուհիներից Խանդուկի կերպարն առանձնանում է միայն իրեն բնորոշ հերոսականությամբ, վիշապամարտիկի առանձնահատկություններով, բայց և իր կերպարում պահպանված հնագույն առասպելաբանական շերտերով շատ ընդհանրություններ է հանդես բերում այդ հերոսուհիների, նաև համաշխարհային առասպելաբանության մեջ հայտնի մի շարք դիցուհիների հետ, որոնց հետ զուգահեռներ տանելը նպաստում է կերպարի համակողմանի քննությանը:

Նախաբան

«Սասնա ծռեր» էպոսի կին հերոսուհիների շարքում Խանդուկի կերպարը հերոսականության, նվիրումի, անձնագոհության, « ... հայ կնոջ հաւատարմութեան և ընտանեկան կեանքի մաքրութեան»¹ մարմնավորումն է, որոնք

* Ներկայացվել է 07. XI. 2024 թ.: Հոդվածը տպագրության է երաշխավորել գիտական ղեկավար, բ. գ. դ. թ. Հայրապետյանը (02. II. 2025 թ.): Ընդունվել է տպագրության 27. III. 2025 թ.:

¹ Հ ո վ ս ե փ ե ա ն. 1892, Գ:

նպաստում են Դավթի կերպարի ամբողջականացմանն ու համակողմանի ընկալմանը: Էպոսի երրորդ ճյուղում Խանդուլին առնչվող մոտիվները բավականին շատ են և աչքի են ընկնում բազմաշերտությամբ, ինչի շնորհիվ էլ էպոսի կանանց շարքում այս կերպարն առավել ընդգծված ու կատարյալ է դառնում: Այն առանձնանում է և՛ անհաղթ ամազոնուհու իր առասպելաբանական հատկանիշներով (քաջ, կռիվող, գերբնական ուժի տեր), և՛ գեղեցկությամբ, առաքինության, կանացիության մարդկային գեղեցիկ որակներով, նաև հայ կնոջը բնորոշ սիրող, նվիրվող, հավատարիմ զուգընկերուհու հատկանիշներով: Խանդուլի կերպարի շուրջ հյուսված մոտիվներն ու մոտիվաշարերը հարստությամբ աչքի են ընկնում ինչպես նախքան հերոսուհու ամուսնությունը, այնպես էլ ամուսնությունից հետո, երբ առասպելական հզոր դյուցազնուհուն գալիս է փոխարինելու մոր և հավատարիմ կնոջ երկրային կերպարը, որի նվիրումի ու անձնագոհության դրսևորումներն արտացոլում են մեր ժողովրդի պատկերացումները հայ կնոջ, նրան արժանի իդեալական հերոսի և, ընդհանրապես, հայ ընտանիքի մասին:

Խանդուլի կերպարը դիտարկում ենք նախ իբրև մայրաստվածություններին բնորոշ Կույս դիցուհի և անհաղթ ամազոնուհի, ապա նաև «Սասնա տանը» հզոր ժառանգ պարզեղ հերոսական կին և մայր՝ այլ ժողովուրդների առասպելաբանական պատկերացումների հետ համեմատություններով ու զուգահեռների արձանագրումով: Հարկ է նշել, որ երրորդ ճյուղի վիպական կառույցի տրամաբանությամբ պայմանավորված՝ Խանդուլին իրեն նախորդող հերոսուհիների կերպարներից (Մովինար, Դեղձուն, Պառավ) առանձնանում է միայն իրեն բնորոշ հերոսականությամբ, պատմականությամբ, վիշապամարտիկին բնորոշ առանձնահատկություններով: Միևնույն ժամանակ՝ իր խորքում պահպանած հնագույն առասպելաբանական շերտերով պայմանավորված՝ ընդհանրություններ է հանդես բերում հիշյալ հերոսուհիների, նաև հայ ու համաշխարհային առասպելաբանությունների մեջ հայտնի նույնատիպ դիցուհիների հետ:

Նկատենք նաև, որ տիպաբանական խմբերի (Մոկս, Մուշ, Սասուն) քննության դիտանկյունից Խանդուլի կերպարի շուրջ հյուսված մոտիվներն էական տարբերություններ չունեն. ավելի կայուն են ու ծավալուն, ինչը դարձյալ վկայում է երրորդ ճյուղի կարևորության և ամբողջականության մասին²:

² Կարծում ենք՝ էպոսի երրորդ ճյուղի կայունությունն ու ամբողջականությունը կարող է պայմանավորված լինել նաև վեպի ենթադրաբար գրավոր ձևով ավանդված լինելու հանգամանքով. մասնավորապես, խոսքը հենց Դավթի ճյուղի մասին է, քանի որ Սասնա պատումներում մնացած ճյուղերն ուրվագծային բնույթ ունեն: Այդ մասին վկայում են հատկապես սասունցի ասացողները. Թամո Դավթյանը՝ Սասունի ճախրկան գյուղից, վկայում է, որ «Դավթի գիրքը» գոյություն է ունեցել, իր պատմածները գրքից են քաղված, և ինքը տեսել է այդ գիրքը, որը «մեկ լիտր կը քաշեր ու պահվում էր Գոմաց վանքում»: Հետագայում կոլիվների ժամանակ, քրդերը գիրքն այրել են [Սասնա ծուր (այսուհետ՝ ՄՕ). 1944, Բ, I, 156: Այսուհետ տեքստում էպոսից կատարված մեջբերումներին կից կտրվեն թվականը, հատորը, մասը և էջը]: Գենջո Գրիգորյանը՝ սասունցի մեկ այլ ասացող, նույնպես վկայում է, որ ինքը տեսել է գիրքը, իր պատմելը կարդացել են այդ գիրքը և վեպը գիտեն այդ գրքից: Հագրոյից մի չարչի է եկել Սարեկան և ամեն երեկո կարդացել է Սասնա Դավթի պատմությունն այդ գրքից: Այդ գիրքը ճախրկան-

Սասնա կանանց առասպելաբանական հիմքերին անդրադառնալիս կարևոր է հերոս-հերոսուհի հարաբերությունների մեջ հերոսականության դրսևորումները դիտարկել նաև հերոսուհիների կերպարներում³: Դրանք կատարյալ կերպով արտահայտված են Դավիթ-Խանդուկ միասնության մեջ:

Հերոսականության կարևորագույն նախապայմանը պատմականությունն է, այն «իրական ու կեղծ» պատմական փաստերի առկայությունը, որոնց ճշմարտացիության ասացողն անվերապահորեն հավատում է: Վեպում Խանդուկն ընկալվում է որպես պատմական անձ, ով իր երկրի տիրուհին է և նրա սահմանները պահողը:

Հայ իրականության մեջ Խանդուկի վերաբերյալ առաջին գրավոր հիշատակությունը հանդիպում է 1806 թ. Ղուկաս Ինճիճյանի հրատարակած «Նոր Հայաստան» գրքում⁴:

Բացի այդ XVI դ. պորտուգալացի երկու ճանապարհորդների ուղեգրություններից⁵ պարզ է դառնում, որ «Դավիթ ու Խանդուկ» գրույցն արդեն XVI դ. տարածված էր Սասունում և նրա շրջակա գավառներում: «Մյուս կողմից՝ հիշյալ ժամանակաշրջանում վեպն այն աստիճանի պատմական ճշմարտություն է համարվել, որ անգամ փաստարկվել է իրեղեն ապացույցներով» (ՄԾ. 1977, 627):

Խանդուկն իբրև հզոր Կույս դիցուհի և անհաղթ ամազոնուհի

Ընդհանրապես, «ժողովրդական վեպի դյուցազնական կանանց տիպերը որոշվում են իրանց մեծավայելուչ բնավորությամբ. նրանք, ինչպես դյուցազնները, քաջամարտիկ են, քաջավարժ են զինարժույթյան և ձիավարության մեջ»⁶: Վեպում նման դյուցազնական կնոջ օրինակ է Խանդուկը, որը «... իբրև ազատ տիրուհի ... ձիու վրա նստած, զինավորված» շրջում է իր երկրի սահմաններով և սահմանից դուրս՝ բնութագրվելով «զորքա աղջիկ» (ՄԾ. 1951, Բ, II, 344), «հուրի մալաք» (ՄԾ. 1951, Բ, II, 198), «չկազի» (40 հյուսք) (ՄԾ. 1944, Բ, I, 123): Նա «կուսական հպարտության մեջ» իր համար այր է ճանաչում միայն նրան, ով «իրեն հաղթում է մենամարտի մեջ և իրենից ուժով գերազանց է լինում»⁷: Միայն Խանդուկը կարող է ասել. «Դու քու պապուն կտրիճն ես, ես իմ պապուն» (ՄԾ. 1944, Բ, I, 36, ՄԾ. 1951, Բ, II, 515, ՄԾ. 1979, Գ, 279), կամ՝ «Առյուծն առյուծ է, էգ էղնի, թե որձ» (ՄԾ. 1944, Բ, I, 316, 400): Ի դեպ, Կույս դիցուհիներին առյուծի հետ համեմատելու պատկերացումները միայն մեր էպոսին չեն բնորոշ: Այսպես, պարսկական «Շահնամեում» նույնպես Ջալը իր սիրեցյալ Ռուդաբեին այդպես է բնութագրում. «Կյանքում չկա մի էգ առյուծ,

ցի քուրդ Ալիխանն Հասոն սեփականացրել է, իսկ հորեղբայր Մուրադը՝ Ափո Մուրադ, մի կով է տվել քուրդ Հասոյին և գիրքը հետ գնել: Գենջոն վկայում է, որ գիրքը եղել է մեծագիր, կաշեկազմ, կարմիր մետաքսե աստառով, մոմած: Էրզրից գաղթելիս Գենջոն այն մոմել է, դրել է ճամպուրակի մեջ և թաղել մի քարայրում, որի վրայով ջուր է հոսել (ՄԾ. 1999, Դ, 378):

³ Ղ ա ր ի բ յ ա ն. 2018, 476–487:

⁴ Ի ն ճ ի ճ ե ա ն. 1806, 121:

⁵ Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ. 1986, 171–213:

⁶ Ա բ ե ղ յ ա ն. 1985, 52:

⁷ Ա բ ե ղ յ ա ն. 1985, 52:

որ արուին չը որսա»⁸: Կամ Սոհրաբի հետ մենամարտող Գորդաֆերիդին նույնպես համեմատում են առյուծի հետ. «Հսկա բերդից խսկույն թռավ նման ահեղ առյուծի // Սանձեղ էր նա մենամարտի համար ահեղ հողմածի»⁹:

Աշուղների գովքից մինչև Դավթի հետ «Խառ բախչում» հանդիպումը, նրան ապստակելը, կովի դաշտում «Ջանդակները» նիզակի ծայրով թեթևորեն այս ու այն կողմ նետելը, մենամարտը Դավթի հետ, ամուսնությունը, հզոր ժառանգի ծնունդը վկայում են Խանդուկի կերպարում հզոր մայրաստվածության հատկանշային գծերի մասին: Մայրաստվածություններին բնորոշ «Կույս, Մայր, Պառավ»¹⁰ հայտնի բանաձևը Խանդուկի առումով էլ առկա իրողություն է: Նրա կերպարում այն դրսևորվում է նախ որպես Կույսի, հետո նաև Մոր՝ որպես նույն աստվածության կյանքի առաջին երկու փուլերի դրսևորման ձևերով: Առանձին դեպքերում կերպարը նույնիսկ Պառավին բնորոշ «կործանարար ասպեկտի»¹¹ դրսևորումներ է հանդես բերում. պատմմանը ինքնուրույն փորձում է սպանել Դավթին, բայց չի կարողանում և միայն պառավի միջոցով է իրադրվում դա (ՄԾ. 1936, Ա., 1126):

Վիպական հյուսվածքում Կույս-Խանդուկ աստվածուհուն բնորոշ անհաղթ, անսանձ ամազոնուհու հատկանիշներն աչքի են ընկնում մոտիվաշարերի առատությունից և կայունությամբ: «Կինը, զգալով ավելի կանոնակարգված կյանքի հրատապ անհրաժեշտություն, «ավելի մաքուր քաղաքավարությամբ» ապստամբեց իր իրավունքների ոտնահարման դեմ և վերածվեց ամազոնուհու, որը զինված զինադրություն ցույց տվեց սողամարդկանց ... ամազոնությունը մարդկության էվոլյուցիայի անհրաժեշտ անցումային փուլն էր. չնայած իր «կենդանական անառակությունը», այն արտահայտեց մայրության «ապստամբությունը, որն իր բարձրագույն օրենքը հակադրեց սողամարդկանց սեռական բռնությունը» և այդպիսով հիմք դրեց Դեմետրի փուլին, որի ընթացքում ամազոնուհին հրաժարվեց ռազմատենչ և քոչվորական կյանքից և վերագտավ իր բնական կոչումը. մայրությունը նստակյաց ամուսնական կյանքում»¹²: Հիմքում ունենալով առասպելաբանական խորը շերտեր՝ վեպին բնորոշ էպիկական թափով ու գեղեցկությամբ հյուսվում և ծավալվում է Խանդուկի ու Դավթի սիրո և ամուսնության պատմությունը, ինչի արդյունքում «ամազոնուհին»՝ «զորքա աղջիկը», հրաժարվում է իր ռազմատենչ կյանքից՝ մենամարտում հաղթելով հերոսից, ամուսնանում է նրա հետ և ծնում հզոր ժառանգին՝ ստանձնելով մայրությունն ամուսնական կյանքում:

Ռազմատենչ հերոսուհիները նաև վիշապամարտիկներն են, վիշապասպան, «կռվում են թե դյուցազների և թե այլ հրեշների դեմ»¹³, նրանց օգնությամբ է հաճախ հերոսը հաղթում վիշապին կամ աղջկա «ուզնգաններին»: Այն իրո-

⁸ Ծիրգուսի. 1975, 83:

⁹ Ծիրգուսի. 1975, 227:

¹⁰ Сорита Д'Эсте для Adamantine Muse, Профанация Гекаты: Дева, Мать или Богиня Старуха. – Draco Scandere, https://vk.com/@ignis_nox-profanaciya-gekaty-deva-mat-ili-boginya-staruha.

¹¹ Движение Богини – Goddess move ment. – https://ru.wikibrief.org/wiki/Goddess_movement

¹² Bachofen. 1948, P. 2, 48 ff.

¹³ Աբեղյան. 1985, 52:

դուլթյունը, որ այդ աստվածուհիներն էլ հնում դիտվել են որպես վիշապամարտ կամ վիշապասպան դիցուհիներ¹⁴, արտացոլվում է էպոսի պատումներում. *Խանդուլթն իր «ուզնգաններին» պատուհանից դուրս է չպրտում և սպանում (ՄԾ. 1936, Ա, 455): Խանդուլթի դռնապանը, որը, ըստ էության, նրա պահապանն ու պաշտպանն է, Մոկսի պատումներում վիշապանման, դիվանման հսկա Համտոլն է կամ Սևահողունգ դեւը (ՄԾ. 1936, Ա, 1012): Կան պատումներ, որոնցում ենթադրյալ «վիշապի» դերում հանդես է գալիս Խանդուլթի հայրը, որը կռապաշտ է, իսկ Խանդուլթը՝ խաչապաշտ (ՄԾ. 1936, Ա, 211, ՄԾ. 1944, Բ, I, 308), և Խանդուլթը կոչվում է «վիշապ» հոր դեմ ու Դավթին փրկում մահից: Ասացող Մանուկ Թորոյանի պատումում Խանդուլթի հայր Վաչո-Մարջոն Դավթին ստիպում է երդվել, որ էլ արյուն չթափի. «Դավթ, արի՛ յերթում երա, Որ էլ արունք չենիս» (ՄԾ. 1944, Բ, I, 320): Երդվելուց հետո Դավթը թուլանում է. հայրն իր մարդկանց պատվիրում է Դավթին սպանել, որպեսզի Խանդուլթին ետ բերեն. «Զարգիք զը Դավթի սպանիք, Խանդուլթ դառցունք, բերինք» (ՄԾ. 1944, Բ, I, 321): Սակայն վերջինս հազնում է Դավթի շորերը և միայնակ կամ Քեռի Թորոսի օգնությամբ կոչվում ու կոտորում է իր հոր ուղարկած բոլոր մարդկանց և թուլացած Դավթին հասցնում Սասուն (ՄԾ. 1944, Բ, I, 321, ՄԾ. 1979, Գ, 224): Հոր կողմից Խանդուլթին ետ բերելու մոտիվը դարձյալ խոսում է հնագույն առասպելաբանական այն պատկերացումների մասին, երբ երկրի սահմանների պատասխանատուն կանայք էին¹⁵: Տարոնցի ասացող Կրպոյի պատումում Խանդուլթի հայրը պայման է դնում Դավթի առջև. եթե Դավթ մնա, Խանդուլթին կտա նրան, եթե չմնա՝ չի տա, քանի որ «դուշման շատ են», իր քաղաքը կավերեն (ՄԾ. 1944, Բ, I, 38): Ընդհանրապես, եթե առկա է հարսնացուի հայր-փեսացու ընդգծված հակամարտությունը, ապա փեսացուն վերադառնում է իր հայրենիք և այնտեղ թագավորում¹⁶: Այս դիպաշարը մի շարք փոփոխակներով գործում է նաև հայ ժողովրդական հեքիաթներում, որոնցում փեսան սպանում է աղջկա հորը¹⁷: Այսինքն՝ ինչպես հերոսները, այնպես էլ հերոսուհիները «... գտնվում են համառ և մահացու պայքարի մեջ՝ ընդդեմ չար ուժերի, ընդդեմ վիշապ-օձերի ... էականն այն է, որ նրանք բոլորն էլ վիշապամարտի դիցաբանության հերոսներ և հերոսուհիներ են, և որ հատկանշական է, նախապես հերոսները պատկերվել են եղալերապ, հերոսուհիները՝ կովակերա»¹⁸:*

¹⁴ Մ ն ա ց ա կ ա ն յ ա ն. 1955, 542:

¹⁵ Այսպես, «Նիբելունգների երգում» Բրունհիլդը իր երկրի՝ Իսլանդիայի թագուհին է և ամուսնությունից առաջ նույնիսկ մտածում է, որ չի կարող իր երկիրը թողնել, հեռանալ (Նիբելունգների երգը. 2007, 93):

¹⁶ Աղջկա փեսացուն թագավորի մահացու թշնամին է և այն ժառանգորդը, ով պիտի սպանի նրան (տե՛ս Пропп. 1976, 265):

¹⁷ Նման հեքիաթների մանրամասն քննություն կատարել է բանագետ Թամար Հայրապետյանը (Հ ա յ ր ա պ ե տ յ ա ն. 2016, 313–316):

¹⁸ Մ ն ա ց ա կ ա ն յ ա ն. 1955, 542: Եգիպտական դիցարանում կովակերա դիցուհի է երկնքի, սիրո, երջանկության, պտղաբերության, բարու ու չարի աստվածուհի Խատորը (Hathor), որը պատկերվում է կնոջ տեսքով, ունի կովի եղջյուրներ և արևի սկավառակ, քանդակներում՝ նաև կովի ականջներով (Рубинштейн. 1982, 584–585): «Կովը խորհրդանշում է Մեծ մորը, լուսնի բոլոր աստվածուհիներին՝ իրենց սնուցող ասպեկտով, երկրի արգասաբեր ուժը, բազմաբա-

Խանութի վիշապամարտի կնոջ առասպելաբանական հատկանիշների մասին է խոսում անվանի բանահավաք Սարգիս Հարությունյանը¹⁹ նկատի ունենալով այն դիպաշարը, երբ էպոսում Դավիթը Սանասարի նման, որպես ամբարտապետ հերոս, կռվում է Խանութի հոր թշնամիների դիվանման հսկաների հետ (Լոռվա Համգա փահլեան, Շապգի Խորասանաց, Օղան-Տողան և այլն): Ապա ազատում է Խանութին և ամուսնանում նրա հետ, ինչը հիշեցնում է վիշապամարտի հայտնի բանաձևը, որը մեր էպոսի ճյուղերում առկա կայուն թեմա է:

Երրորդ ճյուղի երկրորդ գլխավոր հերոսը Խանութ խաթունն է, ով «...իր մոտ է կանչում հիանալի ընտրյալին, իր ձեռքին է պահում ընտրություն կատարելու իրավունքը: Ինչպես Դեղձունի պալատի պատերի տակ տոչորվում են նրանով կախարդված քառասուն կտրիճները ... այնպես էլ Խանութի պալատի ներքնահարկի խնժուղքասրահում յոթ տարի տառապում են քառասուն հիսաքանչ կտրիճ»²⁰: Այս դրվագը մայրական իրավունքի հնագույն առասպելաբանական պատկերացումների դրսևորում է: Այդպիսի օրինակներ կան նաև պարսկական «Շահնամեում», երբ Դեղձունի ու Խանութի նման առասպելական հերոսներ Դեստան-Ջալին ու Ռոստամ Ջալին իրենց սերն են առաջարկում Քաբուլի Մեհրաբ շահի դուստր Ռուդաբեն²¹ ու Թուրանի արքայադուստր Թեհմինեն²²:

Վիպական կառույցում Խանութի կերպարն ավելի պատմական, երկրային է թվում, բայց մյուս կողմից՝ հերոսահիներից ոչ մեկն այնպիսի հզոր առասպելական գծերով ներկայացված չէ, ինչպես նա, թեպետ ավելի արխայիկ հատկանիշներով աչքի են ընկնում Ծովինարը, Դեղձուն Ծամր, Պառավր: «Վիթխարի հաղթանադամությունը դիցազնական վիպական ոգու պահանջ է: Մեծ հերոսները պետք է լինեն և լեռնադեզ հսկաներ: Նույնպիսի հսկաներ են վեպի մեջ և կանաչ, ինչպես մերի մեջ Խանութ խանումը: Գերբնական մեծությունը, սակայն, որ մեր աչքին տեղացնում է հերոսին, վեպի մեջ չի խանգարում գեղեցկությունը: Դավիթն ու Խանութը, ինչպես Սանասարն և ուրիշները, աշխարհի գեղեցիկներն են: Էականն է անդամների համեմատությունը կամ չափակցությունը, որ եթե պահված է, լեռնաչափ հսկան էլ գեղեցիկ է»²³: Խանութի նման առասպելաբանական գեղեցկության նկարագրություն է հիշեցնում «Շահնամեում» Քաբուլի արքայադուստր Ռուդաբեի գովքը Ջալի առաջ²⁴, ինչի արդյունքում հերոսներն ամուսնանում են:

Առասպելաբանություն մեջ սիրո և ընտրության դասական միջոց է խնձորով հարվածելը: Հնագույն ձևերից է, երբ կանաչ են խնձորով ընտրություն կատարում²⁵, ինչպես որ Խանութին է սիրո խնձորով հարվածում Դավիթն՝ բո-

նակությունը, ծննդաբերությունը, մայրական բնագույնը: Կովի եղջյուրները լուսինն են՝ նորարարների փուլում ... Հնգիկների մոտ կովը սուրբ կենդանի է, որը խորհրդանշում է պտղաբերությունը, առատությունը, երկիրը...» (К у п е р. 1995, 149):

¹⁹ Հ ա Ր Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն Յ Ա Ն. 2000, 187:

²⁰ Օ Ր Բ Ե Լ Ի. 1956, 42:

²¹ Ֆ Ի Ր Դ Ե Ւ Ս Ի. 1975, 53:

²² Ֆ Ի Ր Դ Ե Ւ Ս Ի. 1975, 206–209:

²³ Ա Բ Ե Ղ Յ Ա Ն. 1966, 403:

²⁴ Ֆ Ի Ր Դ Ե Ւ Ս Ի. 1975, 53:

²⁵ Կելտական դիցաբանության մեջ Ավալոն (aval-խնձոր) հեքիաթային կղզու գեղեցկուհի կանաչ իրենց մոտ պատահական հայտնված ծովագնացներին անմահական կախարդական խնձորներով են հյուրասիրում (В о в к. 2006, 135):

լոր փեսացուներից նրան ընտրելով (ՄԾ. 1936, Ա, 33, ՄԾ. 1951, Բ, II, 605): Սա «նախապես եղել է մայրիրավական տոհմային սովորություն, որը հետագայում անցել է հայրիրավականին՝ այս անգամ հարսնացու ընտրելու համար»²⁶: Հետագայում խնձորով ընտրություն կատարելու իրավունքը պատկանում էր տղաներին²⁷: Խանդուկի կողմից խնձորով հարվածելը Կույս դիցուհու կողմից դարձյալ ընտրության իրավունքն իր ձեռքում պահելու հնազանդյան առասպելաբանական պատկերացումների արտահայտություն է:

Էպոսում հետաքրքրական մոտիվ է, երբ Խանդուկը հարբած Դավթին սթափեցնելու և փեսացուներից պաշտպանելու համար սինու վրա կաղին է գցում կամ Դավթի գլխին ընկույզով հարվածում (ՄԾ. 1979, Գ, 49), որպեսզի նրա քունը չտանի, և փեսացուները չապանեն նրան: Տեղի է ունենում Խանդուկի փեսացուների և Դավթի մենամարտը, որը հիշեցնում է Ողբսևսի մենամարտը Պենելոպեի փեսացուների հետ²⁸:

Պատումներում համբույրին առնչվող քիչ հանդիպող մի մոտիվ կա. Խանդուկը Դավթին երկու անգամ համբուրում է՝ հավելյով գլխին և թևի Մսե խաչին (ՄԾ. 1936, Ա, 211–212) (հին հունական սովորություն է կինը համբուրում է ամուսնու գլուխն ու ձեռքերը)²⁹, ինչը մայրիրավական ծիսական սովորությունների դիտանկյունից համարվում է նշանել. «Էլավ էրկու նշան, որ գ Դավթի առնը» (ՄԾ. 1936, Ա, 212): Սա վերաբերում է Խանդուկին խաչաձև համբուրելու Դավթի համարձակությանը, ինչն արդեն հայրիրավական իրավունքի ցուցադրություն է³⁰. «Խանդուկ կըսը. – Տու դալ մա ձի չիս իկած, ձի կանիս խալ» (ՄԾ. 1936, Ա, 519), «... Տու վրե՞ իմ սըրտ պաքնիցիր, էրիր խաչ» (ՄԾ. 1936, Ա, 642): Ուշագրավ է, որ ինչպես նվիրագործում անցնող հերոսն է իր վրա նշան կրում՝ դրոշմ, կնիք, դաժվածք³¹, նույնը տեսնում ենք նվիրագործում անցնող Կույսի դեպքում, երբ նա պիտի կին դառնա: «Սասնա ծռերից» և բանահյուսական այլ նմուշներից երևում է, որ ծիսական համբույրը և երեսի դաժ-խալը նույնանում են: Այսպես, էպոսում Խանդուկի երեսը կապտում է, երբ Դավթի ընկնում է նրան. թվում է, թե խալ է առաջացել (ՄԾ. 1936, Ա, 451): Նման երևույթներ հանդիպում են նաև հեքիաթներում³²:

Մոկսի պատումներում սիրո և զոհաբերության գեղեցիկ մոտիվ է Խանդուկի արյունոտած բոբիկ ոտքերով վազքը Դավթի ետևից (ՄԾ. 1936, Ա, 453, 591). տեսարան, որը հիշեցնում է Անդերսենի «Ջրահարսը» հեքիաթի հերոսուհուն³³: Մենամարտից հետո Խանդուկը Դավթից և Ձենով Հովանից առաջ է ընկնում և փորձում առաջինը մտնել իր բերդ, ինչը Սասնա կարգի խախտում

²⁶ Բ գ ո յ ա ն. 1976, 84–99:

²⁷ Տե՛ս ՄԾ. 1936, 149, 486, 540–541, 612, ՄԾ. 1951, 130: Ն ա հ ա պ ե տ յ ա ն. 2007, 40: Եզդիների մոտ տարածված սովորություն կա. հարսանիքի ժամանակ փեսան խնձորով հարվածում է հարսի գլխին:

²⁸ Հ ո մ եր ո ս. 1988. 343–356:

²⁹ Հ ո մ եր ո ս. 1988, 363:

³⁰ Բ գ ո յ ա ն. 1976:

³¹ П р о п п. 1946, 44; Ս ր վ ա ն ձ տ յ ա ն. 1978, 218:

³² «Թարխուն թագավորի հեքիաթում» հերոսը համբուրում է քնած գեղեցկուհուն այտերը, որոնց վրա խալեր են առաջանում (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ. 1959, II, 182):

³³ Ա ն դ եր ս ե ն. 2005, 90–91:

է. առաջինը հորեղբայրը պիտի ընթանա, հետո՝ Դավիթը, վերջում՝ Խանդուլը. «Խանդուլ խանըմ, Խորոխպերս մենձ մարդ ի, թրդ հառեջ քելի. Յես էլ ենու քամակեն կը քալիմ. Տու էլ իմ քամակեն քելի» (ՄԾ. 1936, Ա, 292, 1017–1018): Սակայն Խանդուլը դեռ իր երկրի տիրուհին է և ինքն է որոշում կայացնողը, բայց նա նաև նշանված է, ինչը նշանակում է Սասնա կարգի կամ հայրական իրավունքի խախտում, մի բան, որը իսկական հերոսները չեն ներում:

Խանդուլի մենամարտը որպես ամուսնությունն նախապայման

Դյուցազնավեպերին բնորոշ ամենակարևոր մոտիվը հերոսուհու մենամարտն է հերոսի Դավիթի հետ, որը սուրբ ամուսնությունից առաջ հերոսի վերջին մենամարտն է, ավելի ճիշտ՝ մրցամարտը: «... մենամարտերը, ըստ բանահյուսության, պահպանում են ամուսնության ամբողջ ցիկլը՝ պատգամախոսությունը, հարսնառի և հարսնախոսության ծեսերն ու մենամուսնական ընտանիքի պատվի պաշտպանությունը: Ընդ որում, բանահյուսությունը պահել է դրանց հնագույն ձևերը: Ամենանախնականն այն է, երբ փեսացու որոնողն ու ընտրողը աղջիկն է»³⁴: Այս դիպաշարը կայուն է վեպի բոլոր պատումներում: Հերոսուհու ամուսնությունը օրինական է (ինչպես և՛ հերոսին), ուրեմն՝ սուրբ է, այդ պատճառով էլ հերոսական է. չկա մեղկ սեր, տարփանք, նա հաղթահարում է բազում «ուզնգաններին» արգելքները, ընտրում է հերոսին, հերոսական մենամարտ է վարում նրա հետ, ինչն ամուսնության նախապայմանն է: Այդպես ուսական վեպում Դունայն է մենամարտում իր նշանածի հետ³⁵, գերմանական էպոսում՝ Ջիզֆրիդը Բրունհիլդի հետ³⁶, Ռուստամի որդի Սուհրաբը Իրանի Սպիտակ ամրոցի տիրոջ աղջիկ Գորդաֆարիդի հետ³⁷: Կիրգիզական էպոսում նույնպես «Հարսնացուի համար գինված պայքարի հետքեր են պահպանվել ... որի ժամանակ Ատեմիրի դուստրը դաշույնով վիրավորում է փեսային. այդ բախումը դյուցազնական կույսի սանձահարման տարածված սյուժետի թուլացած տարբերակն է»³⁸: Նման սյուժետի թուլացած և ուժը կորցրած տարբերակի հանդիպում ենք նաև «Սասնա ծռերում», երբ Խանդուլին իր հետ մենամարտում պարտված ուզնգաններին սպանում է. «Ասում են, եփ որ դրան առնողներ է գալում, Յըլնում է խետները կռվում է, Ախճիզը հաղթում է, ըսպանում է» (ՄԾ. 1979, Գ, 491–492): «Այս նույն մենամարտը գտնում ենք Մուշկեթի և «Աղջիկ Տարունի» և Դավիթի ու Խանդուլի համար պատմված: Նույնն է նաև Տրդատի և Հովհաննիսի մենամարտը ... Մի անգամ որ մենամարտի մեջ հաղթում է աղջիկը, ամուսնությունն էլ գլուխ չի գալիս, և նա թողնում է ապարանքը»³⁹, «... իսկ ընդհանրապես պարտվելով հերոսին մենամարտերում կամ ամուսնական մրցումներում, հերոսուհին դառնում է նրա սիրեկանը կամ կինը, որից հետո նա սովորաբար կորցնում է իր հերոսա-

³⁴ Հայ ժողովրդական խաղեր. 1980, II, 13:

³⁵ Խ ա լ ա թ ե ա ն ց. 1903, 51:

³⁶ Նիբելունգների երգը. 2007, 118:

³⁷ Ֆ ի Ր դ ու ս ի. 1975, 226–231:

³⁸ Жирмунский. 1962, 288.

³⁹ Ա բ ե ղ յ ա ն. 1968, 222:

կան ուժը ...»⁴⁰: Դյուցազնական կինը հերոսին պարտվում է, և տեղի է ունենում «սուրբ ամուսնությունը»։ Հզոր դիցուհին դառնում է երկրային կին (Խանդուլթ, Դեղձուն, Բրունհիլդ)։

Խանդուլթի ամագոնուհիներին⁴¹ բնորոշ ուժն ու քաջությունը նկատի ունենալով է Դավիթը նրան պատվիրում կռվի դաշտում իրեն գտնելու դժվարին գործը։ Բացառիկ հզոր ուժի ցուցադրություն կարծես լինի այն մոտիվը, երբ Խանդուլթը ձի հեծած, տղամարդու շորերով և գենքերով դիակների մեջ փնտրում է Դավիթի դին՝ նիզակի ծայրով դիակները թեթևորեն այս ու այն կողմ գցելով։

Խանդուլթը՝ «Սասնա տանը» հզոր ժառանգ պարզևող հերոսական մայր ու կին

Ժողովրդական վեպերում գործողությունն առաջ մղող կենտրոնական վիպական սյուժե է հերոս-հակահերոս ուժերի հակադրությունը։ «Սասնա ծռերում» այս գլխավոր սյուժետային գիծը լրացնող կարևոր վիպական սյուժե է նաև հերոսուհի-հակահերոսուհի ներքին հակամարտությունը (Արմաղան-Իսմիլ, Խանդուլթ-Չմշկիկ Սուլթան), որի հանգուցալուծումը հերոսական մենամարտը չէ, այլ հզոր ժառանգի կանխորոշված ծնունդը։ «Սասնա ծռերում» ժառանգի խնդիրը գլխավոր նպատակն է ինչպես հերոսուհու, այնպես էլ հակահերոսուհու համար։ Եվ էպոսն այդ խնդիրը հանգուցալուծել է վիպական հզոր տրամաբանությամբ։ Հերոսի և հակահերոսուհու կապը սուրբ չէ, ապօրինի է, ու արդյունքում ծնված զավակը հակահերոսն է (Փոքր Մելիքը, Դավիթ ապօրինի աղջիկը), և միայն սուրբ ամուսնության արդյունքում ծնված օրինական զավակն է իրական հերոսը (Դավիթը, Մհերը)։ Խանդուլթի կյանքի երկրորդ փուլի՝ Մայր դիցուհուն բնորոշ հատկանիշները մոտիվներով ու մոտիվաչափերով շատ հարուստ չեն, սակայն էպոսի համար ամենաէականն են։

Հզոր ժառանգի՝ Փոքր Մհերի ծնունդը տարբերակվում է ըստ վեպի պատումների տիպաբանական խմբերի։ Մոկսի պատումներում Մհերը ծնվում է հիմնականում Սասունում, Մշո և Սասնա պատումներում՝ Կաղզվանում կամ Կապուտկողում մայրական պապի տանը, ինչը նույնպես խոսում է մայրական կողմի հզորության մասին։

Հիմնականում Մոկսի պատումներին են բնորոշ և ուժեղ արտահայտված հոր ու որդու կռվի և նրանց հաշտեցնելու Խանդուլթի միջամտության մոտիվները։ Նկատենք, որ համաշխարհային առապելաբանության մեջ հոր և որդու, անգամ երկվորյակ եղբայրների կռիվների ժամանակ մոր կերպարը էապես չի ընդգծվում։ Մինչդեռ այս դիպաշարում Խանդուլթը կարևոր դեր է կատարում, ինչպես Ծովինարը, որը միջամտում է երկու որդիների կռիվին՝ նրանց հաշտեցնելու նպատակով։ Խանդուլթի միջամտությունը և հորն ու որդուն հաշտեցնելու ջանքերը կարող են հասնել մինչև Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի հնագույն շերտեր⁴²։ Անահիտին, մասամբ նաև մայր դիցուհիներին բնորոշ

⁴⁰ Жирмунский. 1962, 288.

⁴¹ Բժշկեսան. 1819, 50–51, 93–96, 102, 120–121:

⁴² Ի դեպ, Անահիտի պաշտամունքը մինչև XX դարասկիզբ տարածված է եղել նաև Դերսիմի քրդերի մոտ։ Ինչպես վկայում է նաև Նուրի Դերսիմին, աշխրամների միջև

«ռազմատենչ աստվածուհու»⁴³, «արդարության պաշտպանի»⁴⁴, հաշտության⁴⁵ գործառույթների հնագույն արձագանքներն են գուցե պահպանվել նաև ինանդուլթի կերպարում, որը, օգնության կանչելով երկնային տիրոջը կամ Գաբրիել հրեշտակապետին, փորձում է հաշտեցնել հորը և որդուն:

Պետք է նկատել, որ ինանդուլթի կերպարում որքան էլ հզոր են մայր աստվածուհիներին բնորոշ հատկանիշները, այնուամենայնիվ, մոր կողմից որդու հանդեպ մայրական ջերմությունն ու հոգացողությունը վեպում այնքան խորությամբ ընդգծված չեն, որքան Ծովինարի կամ Իսմիլի կերպարներում՝ որպես երկվորյակ եղբայրների մայրերի: Մայր-որդի հարաբերություններն առկա են հատկապես Մոկսի պատումներում, Մշո և Սասնա պատումներում գրեթե միշտ Մհերը մնում է մայրական պապի տանը, իսկ ծնողները վերադառնում են Սասուն:

Դավիթի լողանալու մոտիվը ևս ուղղակիորեն առնչվում է ինանդուլթին: Դավիթը լողանալիս նախագգուշացնում է նրան, որ ինչ տեսնի՝ լռի: Սակայն ինանդուլթը բարձրաձայնում է իր տեսածի՝ Դավիթի մարմնի մի մասի՝ պառնկի, թևի, կողի, ջանդակի մի մասի, թևի ինչ Պատրազի, Ս. Նշանի սևանալու մասին՝ այսպես կարծես հաստատելով աստվածային նախախնամությունը: Այսինքն խոսքը ուժ ունի, իսկ այս դեպքում հնչողը աստվածուհու խոսքն է, որն այլևս անկասելի է դարձնում հերոսի վախճանը. «Բայց իմ ջանին ինչ տեսնիս, Ընձի չասիս, իմ էրեսին չըտաս. Հըմա իմ էրեսին տվիր, ես կերթամ, էլ եղ չեմ գա»⁴⁶:

Սակայն էպոսի երրորդ ճյուղը փակող հիմնական մոտիվը, որը գրեթե Դավիթի մահվանը հափառար ազդեցիկ և ողբերգական վիպական սյուժետ է, ինանդուլթի ինքնասպանությունն է: «Շատ չէ նման սիրահարների թիվը, որ պահպանել է մարդկային հիշողությունն իր ստեղծած գեղարվեստական կերպարների մեջ: Արևմուտքում Տրիստանի և Իզոլդայի, Պատույի և Ֆրանչեսկայի, Իրանում՝ Վիսի և Իհամինի, քրդերի մոտ՝ Մամեի և Զինեի մեջ մարմնավորված փոխադարձ հարատև սիրո գաղափարը հայկական էպոսում իր դրսևորումներն է գտել հանձին Դավիթի և ինանդուլթի»⁴⁷: Այսպիսի գեղեցիկ պատմությունների հիշատակումը գրեթե սրբացման է հասցնում հերոսներին. մեռնում են սիրահարները, սակայն ապրում է սերը՝ տիեզերքի արարչագործ ուժը: Գեղեցիկ սիրո նման պատմություն է պարսկական «Խոսրով և Շիրին» սիրավեպը, երբ Շիրինը Խոսրովի մահից հետո ինքնասպան է լինում: Կելտական էպոսի «Ուանեխի որդիների աքսորը» սազայում հայտնի է Դեյրդրեի պատմությունը⁴⁸, ով նախընտրում է ինքնասպան լինել, քան ապրել չսիրած

ծագած բոլոր վեճերը խաղաղ լուծում էին գտնում Անահիտի կաթնաղբյուրներից ջուր խմելով (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն 5. 1973, 258–259):

⁴³ Մ ե լ ի ք-Փ ա չ ա յ ա ն. 1963, 62:

⁴⁴ Մ ե լ ի ք-Փ ա չ ա յ ա ն. 1963, 64:

⁴⁵ Դրա վերաբերյալ քրդական բանահյուսության մեջ քառյակ է պահպանված. «... կաթն Անահտա, կաթ մայրական, ով որ խմե, եղբայր կըլլա» (Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն 5. 1973, 261):

⁴⁶ Սասունցի Դավիթ. նոր պատումներ. 1977, 314:

⁴⁷ Օրբելի. 1956, 45:

⁴⁸ Широкова. 2005.

տղամարդու հետ: Բյուզանդական «Դիզենիս Ակրիտաս» էպոսում Վասիլ Դիզենիսը մահից առաջ սիրելի կնոջը՝ գեղեցկուհի Եվդոկիային պատվիրում է իր մահից հետո ամուսնանալ, սակայն Եվդոկիան մեծ վշտից մահանում է հենց սիրեցյալի գրկում⁴⁹: Հերոսի մահվան պլոթետին հաջորդող տարածված մոտիվներից է հերոսուհուն կին առնելու հորեղբոր, եղբոր, որդու առաջարկը: «Սասնա ծռերում» Վերգոն է իմանդութին կին առնելու առաջարկ անում (Մշո և Սասնա պատումներում), «Շահնամեում» Շիրինին առաջարկ է անում Թագավորը՝ ամուսնու տղան: Նման դրվագ կա նաև կիրգիզական «Մանասում»⁵⁰: Ազգագրական գրականության մեջ այս երևույթը կոչում են լեիրատ⁵¹, որի մեջ կարելի է տեսնել բազմակնություն հռոպոր արձագանքները:

Խանդութ-Անահիտ դիցուհի գուգահեռներ

Անդրադառնալով խանդութի՝ որպես մայր աստվածուհու, և հայոց Անահիտ դիցուհու գուգահեռներին՝ նշենք, որ բանագետ Կարո Մելիք-Փաշայանը համարում է, որ էպոսի վրա Անահիտի ազդեցությունը հատկապես երևում է խանդութի կերպարում⁵². Նախ «Զլկազ» մականունը, որը նշանակում է քառասուն հյուսվածք (ՄԾ. 1944, Բ, I, 123), ենթադրում է ոսկե ծամեր, երկրորդ՝ ինչպես Անահիտի պաշտամունքին էին նվիրված ձորեր, բերդեր, նույնը տեսնում ենք խանդութի առումով՝ «խանտութայ ձոր, խանդուդ-կալա»⁵³, «խանդուդ քաղաք»⁵⁴, «խանտութայ ջուր»⁵⁵: Կարծում ենք՝ իրավացի է բանագետը, երբ Անահիտի՝ որպես մայր դիցուհու գուգահեռ համարում է առավելապես խանդութին, քան Դեղձուն Ծամին, քանի որ «Ոսկեմայր, Ոսկեծին, Ոսկեհատ»⁵⁶ մականունները Մայր աստվածուհուն բնորոշ հատկանիշներն են, որքան էլ ««ոսկու պատկերը» ինքնին բաւ է համեմատութեան դնելու 40 ճողձամի հետ, որը ուրիշ անունով կը կոչուի Դեղձուն Ծամ, դեղձուն մագեր ունեցող, ոսկի ծամերով շրջանակուած դէմքի տէր, եւն»⁵⁷: Էպոսի հերոսուհիների կերպարներում հզոր մայրաստվածության հետքերը պահպանվել են հատկապես խանդութի կերպարում. նա զինավառվում է տղամարդու պես, իր երկրի տերն է և նրա սահմանները պահողը, ինքն է իր ընտրությունը կա-

⁴⁹ Վասիլ Դիզենիս Ակրիտաս. 1978, 153–155:

⁵⁰ Жирмунский. 1962, 290.

⁵¹ «Ազգի ներսում արգելված է եղել նաև ամուսնանալ եղբոր այրու հետ: Այդ երևույթը հայտնի է լեիրատ անունով: Լեիրատի առանձին դեպքեր արձանագրված են վաղ միջնադարում: Դրանցից մեկը Գնելի այրու՝ Փառանձեմի հետ Արշակ Թագավորի ամուսնությունն է: Եկեղեցական կանոններն ասում են «Անիծեալ որ առնէ գեղբաւր իւրոյ զկին, վասն զի ընդ եղբաւրն իւրում պղծի. Զի մի են նոքա»» (տե՛ս Բ զ ո յ ա ն. 1974, 159):

⁵² Մելիք-Փաշայան. 1963, 150:

⁵³ Հ ա յ կ ու ն ի. 1894, 338:

⁵⁴ «Մասնաւոր աւանդութիւնը կը յայտնէ, որ խանդուդ խանումը հանդեպ իւր քաղաքին երասխի վերայ մի կամուրջ շինած էր, միմիայն իւր սիրեկանին անցուդարձին համար» (Հ ա յ կ ու ն ի. 1894, 342):

⁵⁵ Հ ա յ կ ու ն ի. 1894, 355:

⁵⁶ Ա գ ա թ ա ն գ ե ղ ո ս. 1983, 452:

⁵⁷ Զ ի Թ ու ն ի. 1911:

տարում, նաև կարող է ունենալ ոսկե մագեր՝ 40 հյուսք (ինչը էպոսում քիչ հանդիպող մոտիվ է): Մոկացի ասացող Մարտիրոս Մուրադյանի պատումում խանդուկի փոխարեն Դեղձուն Ծամի անունն է գործածվում (ՄԾ. 1979, Գ, 48), թեպետ բոլոր մոտիվներն ու մոտիվաչափերը նույնն են: Այստեղ էլ խանդուկ-Դեղձուն Ծամը⁵⁸ Դավթի մահանալուց հետո պալատի տանիքից իրեն ցած է նետում:

Անահիտին տարբեր մականուններ են տրվել, և դրանց մի մասը կարող է վերագրվել նաև խանդուկին: Ինչպես հայտնի է, Անահիտին նվիրաբերում էին ճակատին ճերմակ նշանով երինջներ կամ ցուլեր, ինչն ակնհայտ է դարձնում նրա կապը պտղաբերության հետ: Մեր էպոսի ուսումնասիրողները դիտարկել են Դավթի՝ եզան հետ կապակցված հնագույն պաշտամունքային շերտերը. «Սասնա Դավիթի կերպարը կապում են նաև եզան գաղափարի հետ: Այս առումով ուշագրավ են մեր էպոսի այն պատումները, որտեղ Կուզբաղինը Մարութա վանքի պահապաններին ցույց է տալիս եզան գլուխ կամ եզան ականջներ և հավատացնում, որ դրանք սպանված Դավթի ականջներն են ... Այդ պերճախոս վկայությունները ցույց են տալիս Դավթի կերպարի մեջ պահպանված եզան տոտեմի կամ եզակերպ նախնու գաղափարի մնացուկները»⁵⁹: Նույն պաշտամունքի «մնացուկներով» պիտի բացատրել Դավթի լողանալը քառասուն երինջների արյան մեջ⁶⁰ մարտից առաջ (ՄԾ. 1944, Բ, I, 26) կամ երբ նա ամուսնությունից առաջ արձակում է գութանավորների գոմեշներին, կամ եզներին, և ինքն է նրանց փոխարեն վար անում: Նույն դիպաչափի շղթայում հանդիպող մոտիվ է Դավթի գոմեշներին տեսնելու և նրանց սպանել փորձելու դրվագը. նա երբեք գոմեշ չէր տեսել, և միայն հոտաղների միջամտության շնորհիվ է, որ կենդանիները փրկվում են (ՄԾ. 1944, Բ, I, 32):

Այս միջադեպերը հեռավոր ձևով հիշեցնում են վիշապամարտի սյուժե՝ վիշապամարտիկի կոփվել վիշապների դեմ կամ Մհերի կոփվել առյուծի հետ, ով երբեք առյուծ չէր տեսել: Կոփվել, ըստ էության, դառնում է ոչ միայն նախա-ամուսնական փորձության հաղթահարում, այլև սեփական ինքնության (վիշապային, արևային, ցլային կամ պտղաբերող էության) բացահայտման, ինքնաճանաչման, ինքնահաստատման ձև: Բոլոր նման մոտիվները նույնպես ակնհայտ են դարձնում Դավթի կերպարում եզան պաշտամունքի դրսևորումները: Այս համատեքստում կարելի է ենթադրել, որ խանդուկը Դավիթ-ցուլ պաշտամունքային շղթայում գուգահեռներ ունի «ցլապահ»⁶¹ Անահիտի հետ: «Ցլապահ» մակդիրը, թերևս, մասամբ տարածելի է խանդուկի վրա՝ որպես Ցուլ-Դավիթին հովանավորող, իր երկրում պահող, պաշտպանող: Այսպես, Մշո պատումներում Դավիթը համաձայնում է ամուսնությունից հետո մնալ խանդուկի հայրական տանը 3 կամ 7 տարի, որտեղ ծնվում է Մհերը. այսինքն՝

⁵⁸ «Դավթի հեքիաթում» աղջկա անունը Դեղնավարդ է (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ. 1959, I, 296–315):

⁵⁹ Մ ն ա ց ա կ ա ն յ ա ն. 1955, 541:

⁶⁰ Զիգֆրիդը լողանում է վիշապի արյան մեջ, որպեսզի անխոցելի դառնա (Նիբելունգների երգը. 2007, 45): Սանասարը վիշապին սպանում, կաշին քերթում և իր համար քուրք է դարձնում (ՄԾ. 1936, Ա, 992): Հայ-իրանական «Ռոստամ-Չալ» վեպի մեջ Ռոստամը սպանում է վիշապին և հագնում կաշին (ՄԾ. 1951, Բ, II, 824):

⁶¹ Մ ե լ ի ք - Փ ա չ ա յ ա ն. 1963, 94:

աղջիկը կանչում է հերոսին իր երկիր և նրան պահում է այնտեղ: Այս երևույթի կամ մայրական գծի բացարձակ դրսևորումները տեսնում ենք Ֆիննական էպոսում «Կալեվալայում», որտեղ ամուսինը, դառնալով կնոջ ցեղի անդամ և իր տեղն ունենալով այնտեղ, այլևս չի վերադառնում իր երկիրը⁶²: «Սասնա ծռերում» այս երևույթի արտահայտությունը նույնպես տեսնում ենք: Սարալանջեցի ասացող Մկրտիչ Պետրոսյանի պատումում Կապուտա բերդի իմանդութ խանումի սիրուց Դավիթը հալումաչ է լինում⁶³: Սակայն ոչ Քեռի Թորոսն է համաձայն, ոչ էլ «օխտը ճամփու մեջ նստուկ Ծերունի պալեն», որ նա գնա իմանդութի ետևից, քանի որ «Ենտեղ երթող ել ետ չի գա, Ենտեղ սեյրբազի երկիր ա» (ՄԾ. 1951, Բ, II, 692–693): Գուցե մայրիշխանությունը բնորոշ այս հնագույն հիշողությամբ պիտի բացատրել վեպում ոչնչով չպատճառաբանված այն մոտիվը, երբ Դավիթի ազգականները (Վերգոն, Քեռի Թորոսը, Ձենով Հովանը) անխնա ծեծում կամ ծեծել են տալիս իմանդութի աշուղներին, որովհետև գիտեն, որ եթե Դավիթը գնաց, այլևս չի վերադառնա Սասուն: իմանդութի «ցլապահ» գործառույթը դրսևորվում է նաև վերը նշված մոտիվում. իմանդութը թուլացած, գրեթե մահամերձ Դավիթին փրկում է մահից, երբ իր հայրը դավադրաբար ստիպել էր Դավիթին «երգում ուտել»: Այսինքն՝ իմանդութը, որպես մայր դիցուհի, դառնում է Դավիթին պաշտպանողը, նաև՝ հարություն տվողը: Ընդհանրապես, հնագույն վեպերում տարածված սյուժե է հերոսի հարություն մոտիվը, ում օգնում է քույրը, կինը, մայրը կամ դուստրուհի ձին⁶⁴: «Կալեվալայում» մեռած Լեմինկյայնին կյանք է տալիս մայրը⁶⁵: Այդպիսի սյուժե կա կիրգիզական «Մանասում»⁶⁶: Ասուրաբաբելական Բել-Մարդուկին հարություն է տալիս կինը՝ Բելտիսը⁶⁷: Կնոջ հավատարմության և անմնացորդ սիրո օրինակ է եգիպտական Մայր աստվածուհի Իսիդան, ով, հավաքելով ամուսնու, նաև եղբոր՝ Օսիրիսի մարմնի մասերը, հարություն է տալիս նրան⁶⁸:

Իմանդութի ծամերի առկայությունը խոսում է նրա և Անահիտ դիցուհու, ընդհանրապես, Մայր դիցուհիների հետ զուգահեռների մասին, բայց միաժամանակ վկայում է իմանդութի և Դեղձունի աղերսների մասին: Իմանդութի կերպարում պահպանվել են արևային դիցուհիներին բնորոշ հատկանիշներ, ինչը փաստում է նաև բանագետ Արուսյակ Սահակյանը⁶⁹՝ չորս սերունդների միասնականության, մեկ ամբողջականության զորավոր ապացույցներից մեկն էլ համարելով այն կայուն իրողությունը, որ չորս հերոսներն էլ ամուսնանում են արեգակի խորհրդանիշ աղջիկների հետ: Իմանդութի առումով, սակայն, առասպելաբանական հնագույն գծերը թաքնված են արտաքին «պատմական»

⁶² Евсеев. 1957, 99.

⁶³ «Ինչպես երևում է, Սասունի վիպասքի հերոսները առավել գրկաբաց էին օտար արքայադուստրների առաջ, քան Արա Գեղեցիկը» (տե՛ս David de Sassoun. 1964, 46):

⁶⁴ Жирмунский. 1962, 353.

⁶⁵ Гринцер. 1974, 229.

⁶⁶ Жирмунский. 1962, 290.

⁶⁷ Մատիկեան. 1930, 126:

⁶⁸ Редер. 1980, 568–570.

⁶⁹ Սահակեան, Փահլեանեան. 1996, 19–20:

չղարչի ներքո, որոնք մի շարք դիպաշարերի ու մոտիվների շնորհիվ երևան են հանում կերպարի առասպելաբանական բազմաշերտությունը: Խանդուկի և Դեղձունի կերպարներում պահպանված արևային հնագույն առասպելաբանական շերտերը դրսևորվում են մի շարք գուգահեռներով. նախ՝ ինչպես դիտարկված է, Դեղձունը ծնեց Մեծ Մհերին, Արմաղանը՝ Դավթին, Խանդուկը՝ Մհերին: Մհերամայր-Արևամայր և շատ այլ գծերով Խանդուկը աղերսվում է արևային Դեղձուն Ծամին: «Դեղձունին Խանդուկը հարազատ է դառնում նաև նրանով, որ նա որոշ առնչություն ունի գրքացություն հետ: Խանդուկը «գրքերից» իմանում է, որ կովի դաշտում Դավթի դեմ մարտնչողը նրա ազգականն է՝ պարոն Աստղիկը»⁷⁰ (ՄԾ. 1936, Ա, 37): Խանդուկի կերպարում առկա արևային հատկանիշներից է Խանդուկի մահից հետո նրա աստվածային մագերի մասին վկայությունները, որոնք արխայիկ մոտիվներ են և հանդիպում են հիմնականում Մշո պատումներում. «Պերտի վերեն ուր ձամիրն ին քավի. Զամիրու դիխ կըց երգու սուն գը սեվգըզը»: (ՄԾ. 1944, Բ, I, 195), «Ուր յովթ ճուղ ծամի տեղ լե հմկա կերևա ...» (ՄԾ. 1944, Բ, I, 41), «Էնու ծամիր կասկանա փրտերուն, էն ծամիր կըմնա էնտեղ նշանակ» (ՄԾ. 1979, Գ, 54):

Էպոսում ուղղակիորեն արտահայտված է Խանդուկի որպես մայր դիցուհու կապը ջրի և հացի պաշտամունքների, ընդհանրապես՝ պտղաբերության հետ: Սակայն դա միայն առերևույթ է: Այդ առումով հետաքրքիր են այն մոտիվները, որոնք ուղղակիորեն վերաբերում են նման հնագույն պաշտամունքային շերտերին. մասնավորապես, ջրի պաշտամունքի հետ կապի դրսևորում պիտի համարել ինքնասպանությունից հետո Խանդուկի կրծքերի տեղից գույգ աղբյուրների բխումը. «Իր մահվամբ Խանդուկը կյանք է տալիս երկու աղբյուրի»⁷¹, «Ուր ճըձվընու դիխ մըգա լը, երգու ախպուր գը սարը» (ՄԾ. 1944, Բ, I, 195), «Ուր ծծերու տեխ էրկու ախպուր բուսավ» (ՄԾ. 1979, Գ, 111): Ազգագրական, բանահյուսական ու մատենագիտական շատ նյութերում հայկական տարածքների աղբյուրները սուրբ են համարվել, դրանց վերագրվել են բուժիչ և պտղաբերող գործունեություններ: Այս իրողությունը դրսևորվում է նաև էպոսի մի շարք դրվագներում. Ծովինարը ծարավում է և խնդրում Աստծուց՝ մի աղբյուր բխեցնի, որից երկու բուռ խմելով՝ հղիանում է, Սանասարը, աղբյուրի ջրից խմելով, հզորանում է, ոչ միայն Դավիթն է Կաթնաղբյուրից ջուր խմելով հզորանում, այլև պատումներից մեկում Խանդուկ խանումը, նույն աղբյուրի ջրից խմելով, այնքան է հզորանում, որ հագնում է իր ամուսնու շորերը, կապում գենքերը և պաշտպանում Սասունի սահմանները: Վերջին մոտիվը, որը թեպետ բնորոշ է հերոսահիններին, հետաքրքրական է այնքանով, թե վեպում որքան յուրային են ընկալվում Սասնա կանայք, որ սասունցի չլինելով՝ նույն աղբյուրի ջրից հզորանում են:

Էպոսում Մայր աստվածուհիներին բնորոշ ցորենի, հացի պաշտամունքի հետ է կապվում հայտնի մոտիվը. Խանդուկի գլխի հարվածից քարի վրա սանդի չափ փոս է առաջանում, որի մեջ սասունցիները ցորեն են ծեծում:

Դա վկայում է մի հնագույն պաշտամունքային իրողության մասին. Խանդուկը, որպես բնության երևույթների հետ կապ ունեցող դիցուհի, կարելի է ասել, Դավթի հետ կիսում է մեռնող-հառնող աստծո գործառությունները: Հա-

⁷⁰ Սասունցի Դավիթ. 1961, XX:

⁷¹ Օրբելի. 1956, 44:

րության մոտիվի բացառիկ դրսևորում պիտի համարել նաև Դավիթի և Խանդութի գերեզմաններից եկող ձայնը, որով ուղղորդում են Փոքր Մհերին դեպի նրա անմահ վախճանը: «Մայր աստվածությունները դիցաբանությունների մեծ մասում փոխկապակցված են մեռնող և հարություն առնող աստծո հետ (Իսիս և Օսիրիս, Կիբելե և Ատտիս, Իշտար և Թամուզ և այլն), որը մայր աստվածուհու ամուսինն է կամ սիրեկանը»⁷²: «Դավիթն ու Խանդութը, թե՛ կյանքում, թե՛ չիրիմում՝ օձերի ու կարիճների բների տակ, որտեղից վշտով ու իմաստությամբ լի պատասխան են տալիս իրենց չիրիմին խորհրդի համար այցի եկած Մհերին, մեծ վարպետի կերտած փոխադարձ վսեմ սիրո հուշարձան են»⁷³: Այլ կերպ՝ Խանդութի կերպարում նույնպես պահպանված են մեռնող և հարություն առնող աստվածուհու գծեր: Ինչպես հունական առասպելաբանության մեջ հայտնի Դեմետրիայի դուստրը՝ Պերսեփոնեն է մոր հետ կիսում մեռնող-հառնող աստվածուհու գործառույթները, այնպես էլ այստեղ մեռնող-հառնող աստծո կինն է (Իշտար, Իսիդա, Կիբելե) իր ամուսնու հետ կիսում նույն գործառույթները:

Ընդհանրապես, հերոսուհիները տարբեր ժողովուրդների վեպերում կապվում են ինչպես արևի, այնպես էլ լուսնի պաշտամունքի հետ, որոնք ոչ թե հակադրվում են, այլ միմյանց լրացնում, կատարյալ, աստվածային գեղեցկության չափանիշ դառնում: Օրինակ՝ բուրյաթական հերոսական «Գեսեր» էպոսում կանացի գեղեցկության չափանիշն արևի լույսն է և լուսնի փայլը: Եթե հերոսուհին աջ այտով խավարեցնում է արևը, իսկ ձախով լուսինը, նշանակում է՝ նա ինքնին կատարելություն է⁷⁴: Այդպես միաժամանակ արևի և լուսնի հետ է համեմատվում պարսկական էպոսի հերոսուհի Թեհմինեն. «Լուսնի նման ճերմակադեմք մի կույս եկավ նրա հետ, Արեգակի պես հրեղեն, վարդի նման բուրավետ»⁷⁵: Մեր հերոսուհիներին (Ծովինար, Խանդութ) ևս համեմատում են ինչպես արևի հետ՝ «Արևին ասում է՝ դու դուրս մի արի, ես եմ գալի», այնպես էլ լուսնի հետ, երբ նրանց ասում են՝ «Լուսնկի տասնհինգ»⁷⁶:

Էպոսներին բնորոշ առասպելաբանական հնագույն հատկանիշների համատեքստում պետք է դիտարկել նաև վեպում երգային հատվածների առկայությունը, քանի որ «Ինչքան ժողովրդական վեպերը կենդանի և նախնական են, այնքան նկատելի է վեպում գործող կերպարների կապը երաժշտական և երգեցողական կատարման հետ»⁷⁷: «Սասնա ծռերում» տղամարդ հերոսների շարքում ավելի շատ երգում է Դավիթը, կանանց մեջ երգային հատվածները վերագրվում են Խանդութին. նա է աշուղներ ուղարկում և պատվիրում, թե ինչպես գովեն իրեն: Ընդհանրապես, երգի միջոցով կնոջ նույնականացումն աստվածուհուն կանանց նվիրագործման ծեսի տարրերակներից է⁷⁸, հերոսու-

⁷² Рабинович. 1980, 178.

⁷³ Օրբելի. 1956, 45:

⁷⁴ Гончикова. 2009.

⁷⁵ Ֆիրբուսի. 1975, 206:

⁷⁶ Սասունցի Դավիթ. 1977, 58:

⁷⁷ Աբելյան. 1985, 53:

⁷⁸ Ղարիբյան. 2024, 310–327:

հու գովքն աստվածուհու գովք է, ընդ որում Ճերմակ աստվածուհու⁷⁹, որը կին դառնալու համար պիտի հայտնվի կարմիրի մեջ⁸⁰:

Եզրակացություն

«Սասնա ծռեր» էպոսում, ինչպես և այլ ժողովուրդների համանման բանահյուսական երկերում, տղամարդ հերոսների կողքին և նրանց հետ ուրույն դեր ու կարևորություն ունեն կին հերոսները: Խանդութին առնչվող մոտիվները էպոսում բավականին շատ են և աչքի են ընկնում բազմազանությունը, որի շնորհիվ կերպարը ներկայանում է տարբեր կողմերով ու առասպելաբանական շերտերով: Խանդութի կերպարում դիտարկվում են հատկանիշների երկու կարգի խմբավորումներ ըստ նախաամուսնական և ամուսնական շրջանների: Ամուսնությունից առաջ նա անհաղթ ամազոնուհի է՝ առասպելական հատկանիշներով, իսկ ամուսնությունից հետո բնորոշ են սիրող, նվիրվող, հավատարիմ գուգընկերուհու գծերը: Այլ կերպ ասած՝ Խանդութի կերպարում միահյուսվում են առասպելական ու երկրային, և ամուսնությունից հետո առասպելական հզոր դյուցազնուհուն փոխարինելու է գալիս մոր և հավատարիմ կնոջ երկրային կերպարը: Դրանում նկատելի է մայրաստվածություններին բնորոշ «Կույս, Մայր, Պառավ» բանաձևի դրսևորումը, նախ՝ Կույսի, ապա՝ Մոր գործառույթներին բնորոշ մոտիվներով: Այդ առումով հատկանշական է, որ էպոսի կանանց շարքում հենց Խանդութի ունի էական ընդհանրություններ Անահիտ դիցուհու հետ: Պետք է փաստել նաև, որ Խանդութը, որպես բնության երևույթների հետ կապ ունեցող դիցուհի, Դավթի հետ կիսում է մեռնող-հառնող աստծո գործառույթները:

Ընդհանուր առմամբ, Խանդութի իր մեջ ամփոփում է միջնադարյան էպոսների կին հերոսներին բնորոշ առասպելական, հերոսական ու երկրային լավագույն հատկանիշներ և ունի շատ ընդհանրություններ տարբեր ժողովուրդների դիցաբանական հերոսուհիների հետ:

Ալինա Ղարիբյան – Մ. Հերացու անվան ԵՊՀ հայոց լեզվի ամբիոնի դասախոս: Գիտական հետաքրքրությունները՝ էպոսագիտություն, բանահյուսություն և գրականագիտության խնդիրներ, լեզվի և մշակույթի փոխհարաբերություններ, ճանաչողական լեզվաբանություն և այլն: Հեղինակ է շուրջ 30 հոդվածի: ORCID:0009-0007-5458-7766. alinagharibyan@rambler.ru

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Արեղյան Մ. 1966, Երկեր, հ. Ա, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 571 էջ:
Արեղյան Մ. 1968, Երկեր, հ. Գ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 694 էջ:

⁷⁹ Ճերմակ Աստվածուհին լուսինն է. հունական առասպելաբանությունից հայտնի Իոն, երբ դառնում է կով, լինում է սպիտակ, հետո՝ վարդագույն (կարմիր) ու սև: Սպիտակը՝ երիտասարդ նորալուսինն է՝ Կույսը, կարմիրը՝ լիալուսինն է՝ Մայր աստվածուհին, սևը՝ ծեր լուսինը՝ սև աստվածուհին է՝ մահվան ու գուշակության աստվածուհին (տե՛ս Грейс. 2007):

⁸⁰ Ղ ա Ր Ի Բ Յ ա ն. 2024, 310–327:

Աբեղյան Մ. 1985, Երկեր, հ. Ը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 670 էջ:

Ազաթանգեղոս. 1983, Հայոց պատմություն, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 551 էջ:

Անդերսեն Հանս Քրիստիան. 1980, Հեքիաթներ, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 415 էջ:

Բդոյան Վ. 1974, Հայ ազգագրություն, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 228 էջ:

Բդոյան Վ. 1976, Ընտրության և ամուսնության ձևերը «Սասունցի Դավիթ» էպոսում. – ՊԲՀ, № 1, էջ 84–99:

Բժշկեան Մ. 1819, Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Սեաւ ծով, Ի Վենետիկ, Ի վասն Սրբոյն Ղազարու, 160 էջ:

Ինձիճեան Ղ. 1806, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի Ասիոյ, Եւրոպիոյ, Ափրիկոյ և Ամերիկոյ, Մասն առաջին, Ասիա, հ. Ա, Ի Վենետիկ, Ի վասն Սրբոյն Ղազարու, 425 էջ:

Խալաթեան Բ. 1903, Հայ ժողովրդական դիցազնական վեպը, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 73 էջ:

Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն 5. 1975, Դերսիմի ազգագրություն, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 301 էջ:

Հայ ժողովրդական խաղեր. 1980, հ. II, աշխատ.՝ Վ. Բդոյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 239 էջ:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներ. 1959, հ. I, Այրարատ, Երևան, հատորը պատրաստեց և առաջաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 671 էջ:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներ. 1959, հ. II, Այրարատ, հատորը պատրաստեց և նախաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 660 էջ:

Հայկունի Ս. 1894, Բագրեւանդ Ջրաբաշխ գաւառ, Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 384 էջ:

Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ. 1986, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 335 էջ:

Հայրապետյան Թ. 2016, Արքեպիսկոպոսի հարակցումները հայկական հրաշապատում հեքիաթներում և վիպապատմական բանահյուսության մեջ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 462 էջ:

Հարությունյան Ս. 2000, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, Համազգայինի Վահէ Սէթեան տպ., 527 էջ:

Հոմերոս. 1988, Ոդիսական, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 416 էջ:

Հովսեփեան Գ. 1892, Սասնայ ծռեր, Սասունցի Դավիթ ժողովրդական վեպի երկու նոր վարիանտներ (Աբարանի եւ Մոկաց բարբառներով), Թիֆլիս, հրատարակութիւն Թիֆլիզի Ընկ. Հայ. Գրք. հրատ., 60 էջ:

Ղարիբյան Ա. 2018, Հերոսուհի-հերոսականություն կապի դրսևորումները «Սասնա ծռեր» էպոսում. – Գիտական հոդվածների ժողովածու. 5, Գավառի պետական համալսարան, էջ 476–487:

Ղարիբյան Ա. 2024, Կանանց նվիրագործման ծեսի արտահայտությունը «Սասնա ծռեր» էպոսում. – Գիտական հոդվածների ժողովածու. 16, Գավառի պետական համալսարան, էջ 310–327:

Մատիկեան Ա. 1930, Արայ Գեղեցիկ, Համեմատական-քննական ուսումնասիրություն, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 351+ԺԱ:

Մելիք-Փաշայան Կ. 1963, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 163 էջ:

Մնացականյան Ա. 1955, Հայկական զարդարվեստ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 698 էջ:

Նահապետյան Ռ. 2007, Աղծնիքահայերի ամուսնահարսանեկան սովորույթներն ու ծեսերը (պատմաագագրական ուսումնասիրություն), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 305 էջ:

Նիբելունգների երգը. 2007, Գերմանական ազգային էպոս, թարգմ., առաջ. և ծանոթ. Ա. Առաքելյանի, Երևան, «Նաիրի», 339 էջ:

Չիթունի Տ. 1911, Անահիտ-Արեւ-Աստղիկ եւ հայ ժողովրդական վէպի «Դեղծուն-ծամ-Գոհար»ը.– «Հանդէս ամսօրյա» (Վիեննա), թիւ 3, էջ 169–172:

Սահակեան Ա., Փաղեւանեան Ա. 1996, Սասնայ ծռեր դիցազնավէպ. Առասպելական ընդերք, վիպական կառոյց, վիպասանական եղանակ, Փասատենա, «Դրա-գակ» հրատ., 125 էջ:

Սասնա ծռեր, ժողովրդական վէպ. 1936, հ. Ա, Երևան, Պետհրատ., 1128 էջ:

Սասնա ծռեր, ժողովրդական վէպ. 1944, հ. Բ, մաս Ա, Երևան, Պետհրատ., 405 էջ:

Սասնա ծռեր, ժողովրդական վէպ. 1951, հ. Բ, մաս Բ, Երևան, Պետհրատ., 1005 էջ:

Սասնա ծռեր, ժողովրդական վէպ. 1979, հ. Գ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 583 էջ:

Սասնա ծռեր. 1999, հ. Դ, Երևան, «Գիտություն» հրատ., 582 էջ:

Սասնա ծռեր. 7 նորահայտ պատումներ. 2000, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 280 էջ:

Սասունցի Դավիթ նոր պատումներ. 1977, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 366 էջ:

«Սասնա ծռեր» ժողովրդական վէպ. 1977, աշխատ.՝ Ս. Հարությունյանի, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., էջ 627:

Սասունցի Դավիթ. Հայկական ժողովրդական էպոս. 1961, Երևան, Հայպետ-հրատ, 334 էջ:

Սրվանձտյան Գ. 1978, Երկեր, հ. 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 668 էջ:

Վասիլ Դիգենիս Ակրիտաս. 1978, թարգմանություն, ուսումնասիրություն, ծանոթագրություններ՝ Հրաչ Բարթիկյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 231 էջ:

Օրբելի Հ. 1956, Հայկական հերոսական էպոսը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 138 էջ:

Ֆիրդուսի. 1975, Շահնամե, Սերգեյ Ումառյանի թարգմ., Երևան, «Հայաստան» հրատ., 526 էջ:

Вовк О. В. 2006, Энциклопедия знаков и символов. М., изд. дом «Вече» 521 с.

Гончикова Н. Д., Образ женщины в бурятском героическом эпосе «Гэсэр». – <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-zhenschiny-v-buryatskom-geroicheskom-epose-geser/viewer>

Грейвс Р. 2007. – https://royallib.com/book/robert_greyvz/belaya_boginya.html

Гринцер П. А. 1974, Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., изд. «Наука», 419 с.

Движение Богини – Goddess movement. – https://ru.wikibrief.org/wiki/Goddess_movement.

- Евсеев В. Я. 1957, Исторические основы карело-финского эпоса, к. 1. М.-Л., изд. Академии наук СССР, 336 с.
- Жирмунский В. 1962, Народный героический эпос. М.-Л., гос. изд. «Художественной литературы», 435 с.
- Купер Дж. 1995, Энциклопедия символов, Кн. IV. М., Ассоциация Духовного Единения «Золотой век», 397 с.
- Пропп В. 1946, Исторические корни волшебной сказки. Л., изд. Ленинградского государственного ордена Ленина университета, 340 с.
- Пропп В. 1976, Фольклор и действительность. М., изд. «Наука», 324 с.
- Рабинович Е. 1980, Богиня-Мать. – Мифы народов мира, т. 1. М., изд. «Советская энциклопедия», с. 178–180.
- Редер Г. Г. 1980, Исида. – Мифы народов мира, т. 1, М., изд. «Советская энциклопедия», с. 568–570.
- Рубинштейн Р. И. 1982, Хатор. – Мифы народов мира, т. 2. М., изд. «Советская энциклопедия», с. 584–585.
- Широкова Н. С. 2005, Мифы кельтских народов, АСТ Астрель, Транзиткнига. М.–<http://svr-lit.ru/svr-lit/shirokova-mify-keltskih-narodov/zhenkie-bozhestva.htm>.
- Bachofen J. J. 1948. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. // J. J. Bachofen. Gesammelte Werke. / Ed. by Karl Meuli. Basel, P. 2, 48 ff.
- David de Sassoun. 1964, Épopée en vers, traduit de l'arménien avec une introduction et des notes de Frédéric Feydit, Gallimard, 398 p.
- Сорита Д'Эсте для Adamantine Muse, Профанация Гекаты: Дева, Мать или Богиня Старуха?. – Draco Scandere. – https://vk.com/@ignis_nox-profanaciya-gekaty-deva-mat-ili-boginya-staruha.

REFERENCES

- Abeghyan M. 1966, Yerker, h. A, Yerevan, HSSH GA hrat., 571 ej (In Armenian).
- Abeghyan M. 1968, Yerker, h. G, Yerevan, HSSH GA hrat., 694 ej (In Armenian).
- Abeghyan M. 1985, Yerker, h. Y, Yerevan, HSSH GA hrat., 670 ej (In Armenian).
- Agat'angeghos. 1983, Hayots' patmut'yun, Yerevan, Yerevani hamalsarani hrat., 551 ej (In Armenian).
- Andersen Hans K'ristian. 1980, Hek'iat'ner, Yerevan, «Sovetakan grogh» hrat., 415 ej (In Armenian).
- Bdoyan V. 1974, Hay azgagrut'yun, Yerevan, Yerevani hamalsarani hrat., 228 ej (In Armenian).
- Bdoyan V. 1976, Yntrut'yan yev amusnut'yan dzevery «Sasunts'i Davit'» eposum. – PBH, № 1, ej 84–99 (In Armenian).
- Bzhshkean M. 1819, Patmut'iwn Pontosi vor e Seaw tsov, I Venetik, I vasn Srboyn Ghazaru, 160 ej (In Armenian).
- Ch'it'uni T. 1911, Anahit-Arev-Astghik yev hay zhoghovrdakan vepi «Deghdzun-tsam-Gohar»y.– «Handes Amsorya» (Viyenna), t'iw 3, ej 169–172 (In Armenian).

Firdusi. 1975, Shahname, Sergey Umaryani t'argm., Yerevan, «Hayastan» hrat., 526 ej (In Armenian).

Gharibyan A. 2018, Herosuhi-herosakanut'yun kapi drsevorumnery «Sasna tsrer» eposum.– Gitakan hodvatsneri zhoghovatsu 5, Gavari petakan hamalsaran, ej 476–487 (In Armenian).

Gharibyan A. 2024, Kanants' nviragortsman tsesi artahaytut'yuny «Sasna tsrer» eposum.– Gitakan hodvatsneri zhoghovatsu, Gavari petakan hamalsaran, 16, ej 310–327 (In Armenian).

Gonchikova N. D., Obraz zhenshchiny v buryatskom geroicheskom epose «Gesser». – <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-zhenschiny-v-buryatskom-geroicheskomepose-geser/viewer> (In Russian).

Greyvs R. 2007.– https://royallib.com/book/robert_greyvz/belaya_boginya.html (In Russian).

Grintser P. A. 1974, Drevneindiyskiy epos. Genezis i tipologiya. M., izd. «Nauka», 419 s. (In Russian).

Harut'yunyan S. 2000, Hay araspelabanut'yun, Beyrut', Hamazgayini Vahe Set'ean tp., 527 ej (In Armenian).

Hay azgagrut'yun yev banahyusut'yun 5. 1975, Dersimi azgagrut'yun, Yerevan, HSSH GA hrat., 301 ej (In Armenian).

Hay zhoghovrdakan hek'iat'ner. 1959, h. I, Ayarat, Yerevan, hatory patrastets' yev arajabany grets' A. M. Nazinyany, Yerevan, HSSR GA hrat., 671 ej (In Armenian).

Hay zhoghovrdakan hek'iat'ner. 1959, h. II, Ayarat, hatory patrastets' yev nakhabany grets' A. M. Nazinyany, Yerevan, HSSR GA hrat., 660 ej (In Armenian).

Hay zhoghovrdakan khagher. 1980, h. II, ashkhat.' V. Bdoyani, Yerevan, HSSH GA hrat., 239 ej (In Armenian).

Haykuni S. 1894, Bagrevand Jrabashkh gawar, Ejmiatsin, Tp. Mayr At'voroy S. Ejmiatsni, 384 ej (In Armenian).

Hay-portugalakan haraberut'yunner. 1986, Yerevan, HSSH GA hrat., 335 ej (In Armenian).

Hayrapetyan T'. 2016, Ark'etipayin harakts'umnery haykakan hrashapatum hek'iat'nerum yev vipapatmakan banahyusut'yan mej, Yerevan, HH GAA «Gitut'yun» hrat., 462 ej (In Armenian).

Hmeros. 1988, Vodisakan, Yerevan, Yerevani hamalsarani hrat., 416 ej (In Armenian).

Hovsep'ean G. 1892, Sasmay tsrer, Sasunts'i Dawit' zhoghovrdakan vepi yerku nor variantner (Abarani yev Mokats' barbarnerov), T'iflis, hratarakut'iwn T'iflizi Ynk. Hay. Grk'. hrat., 60 ej (In Armenian).

Inchichean GH. 1806, Ashkharhagrut'iwn ch'vorits' masants' ashkharhi Asioy, Yevropioy, Ap'rikoy yev Amerikoy, Masn arajin, Asia, ht. A, I Venetik, I vasn Srboyn Ghazaru, 425 ej (In Armenian).

Khalat'eants' B. 1903, Hay zhoghovrdakan diwts'aznakan vepy, Viyenna, Mkhitar'ean tp., 73 ej (In Armenian).

Kuper Dzh. 1995, Entsiklopediya simbolov, Kn. IV. M., Assotsiatsiya Dukhovnogo Yedineniya «Zolotoy vek», 397 s. (In Russian).

Matikean A. 1930, Aray Geghets'ik, Hamematakan-k'nnakan usumnasirut'iwn, Viyenna, Mkhit'arean tp., 351+ZHA (In Armenian).

Melik'-P'ashayan K. 1963, Anahit dits'uhu pashtamunk'y, Yerevan, HSSH GA hrat., 163 ej (In Armenian).

Mnats'akanyan A. 1955, Haykakan zardarvest, Yerevan, Haykakan SSRR GA hrat., 698 ej (In Armenian).

Nahapetyan R. 2007, Aghdznik'ahayeri amusnaharsanekan sovoruyt'nern u tsesery (patmaazgagrakan usumnasirut'yun), Yerevan, YePH hrat., 305 ej (In Armenian).

Nibelungneri yergy. 2007, Germanakan azgayin epos, t'argm., araj. yev tsanot'. A. Arak'elyani, Yerevan, «Nairi», 339 ej (In Armenian).

Orbeli H. 1956, Haykakan herosakan eposy, Yerevan, HSSH GA hrat., 138 ej (In Armenian).

Propp V. 1946, Istoricheskiye korni volshebnoy skazki. L., izd. Lenin-gradskogo gosudarstvennogo ordena Lenina universiteta, 340 s. (In Russian).

Propp V. 1976, Fol'klor i deystvitel'nost'. M., izd. «Nauka», 324 s. (In Russian).

Reder G. G. 1980, Isida. – Mify narodov mira, t. 1, izd. «Sovetskaya entsiklopediya», s. 568–570 (In Russian).

Rubinshteyn R. I. 1982, Khator. – Mify narodov mira, t. 2. M., izd. «Sovetskaya entsiklopediya», s. 584–585 (In Russian).

Ryabinovich, Ye. 1980, Boginya-Mat'. – Mify narodov mira, t. 1. M., izd. «Sovetskaya entsiklopediya», s. 178–180 (In Russian).

Sahakean A., P'ahlevanean A. 1996, Sasnay tsrer diwts'aznavep. Araspelakan ynderk', vipakan karoys', vipasanakan yeghanak, P'asatena, «Drazak» hrat., 125 ej (In Armenian).

Sasna tsrer, Zhoghovrdakan vep. 1936, h. A, Yerevan, Pethrat., 1128 ej (In Armenian).

Sasna tsrer, Zhoghovrdakan vep. 1944, h. B, mas A, Yerevan, Pethrat., 405 ej (In Armenian).

Sasna tsrer, Zhoghovrdakan vep. 1951, h. B, mas B, Yerevan, Pethrat., 1005 ej (In Armenian).

Sasna tsrer, Zhoghovrdakan vep. 1979, h. G, Yerevan, HSSH GA hrat., 583 ej (In Armenian).

Sasna tsrer. 1999, h. D, Yerevan, «Gitut'yun» hrat., 582 ej (In Armenian).

Sasna tsrer. 7 norahayt patumner. 2000, Yerevan, HH «Gitut'yun» hrat., 280 ej (In Armenian).

«Sasna tsrer» zhoghovrdakan vep. 1977, ashkhat. S. Harut'yunyani, Yerevan, «Sovetakan grogh» hrat., ej 627 (In Armenian).

Sasunts'i Davit' nor patumner. 1977, Yerevan, «Sovetakan grogh» hrat., 366 ej (In Armenian).

Sasunts'i Davit'. Haykakan zhoghovrdakan epos. 1961, Yerevan, Haypet-hrat, 334 ej (In Armenian).

Shirokova N. S. 2005 Mify kel'tskikh narodov, AST Astrel", Tranzitkniga. Moskva.– <http://svr-lit.ru/svr-lit/shirokova-mify-keltskih-narodov/zhenskie-bozhestva.htm>. (In Russian).

Srvandztyan G. 1978, Yerker, h. 1, Yerevan, HSSH GA hrat., 668 ej (In Armenian).

Vasil Digenis Akritas. 1978, T'argmanut'yun, usumnasirut'yun, tsanot'agrut'yunner Hrach' Bart'ikyani, HSSH GA hrat., 231 ej (In Armenian).

Vovk O. V. 2006, Entsiklopediya znakov i simvolov. M., «Veche» izd. dom, 521 s. (In Russian).

Yevseyev V. YA. 1957, Istoricheskiye osnovy karelo-finskogo eposa, k. 1. M.–L., izd. Akademii nauk SSSR, 336 s. (In Russian).

Zhirmunskiy V. 1962, Narodnyy geroicheskiy epos. M.–L., Gos. izd. «Khudozhestvennoy literatury», 435 s. (In Russian).

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ОБРАЗА ХАНДУТ В ЭПОСЕ «САСНА ЦРЕР»

АЛИНА ГАРИБЯН

Резюме

Ключевые слова: «Сасна црер» эпос, Хандут, мотив, богиня-мать, амазонка, героическая женщина, богиня-девственница, драконоборец, мифология, богиня Анаит.

Героине эпоса «Сасна црер» – Хандут присущи героизм, самоотверженность и жертвенность. Эти черты ее характера способствуют более целостному восприятию образа главного героя – Давида.

Мотивы, связанные с Хандут, отличаются огромным разнообразием, благодаря чему ее образ является наиболее цельным и совершенным. Образ Хандут анализируется нами в контексте связанных с ней эпизодов и мотивов в 94-х вариантах эпоса «Сасна црер» с учетом особенностей трех типологических групп (Мокс, Муш, Сасун). Прежде всего ее образ рассматривается как образ непобедимой амазонки, госпожи, мифической богини с чертами богинь любви и красоты, а затем как героической жены и матери, давшей могущественного наследника «Дому Сасуна».

В целом образ Хандут разнится от других героинь эпоса присущими ей героизмом, чертами драконоборца. Однако благодаря наличию в ее характере древних мифологических черт она имеет много общего с другими героинями эпоса, а также с богинями мировой мифологии, проведение параллелей с которыми способствует более глубокому раскрытию ее характера.

Алина Гарибян – преподаватель Ереванского государственного медицинского университета. Научные интересы: эпиковедение, фольклористика и литературоведение, язык и культурные связи, когнитивная лингвистика и др. Автор около 30 статей. ORCID:0009-0007-5458-7766. alinagharibyan@rambler.ru.

MYTHOLOGICAL BASES OF THE CHARACTER OF
KHANDUT IN THE EPIC “SASNA TSRER”

ALINA GHARIBYAN

Summary

Keywords: “Sasna Tsrer” epic, Khandut, motive, Mother Goddess, an Amazon, heroic woman, virgin goddess, dragon fighter, mythology, goddess Anahit.

In the epic “Sasna Tsrer” Khandut appears as a heroine endowed with exceptional qualities of heroism, dedication, and self-sacrifice. These features of her character contribute to a more holistic perception of the image of the main hero, David.

The motives related to Khandut are extremely diverse, making her image the most complete and perfect. We analyzed the character of Khandut in the context of episodes and motives associated with her in 94 versions of the epic “Sasna Tsrer”, taking into account the characteristics of three typological groups (Moks, Mush, Sasoun). First of all, her image is seen as an invincible Amazon, a Great Lady, a mythical goddess with the features of the goddess of love and beauty, and then as a heroic wife and mother who gave a powerful heir to the “House of Sasoun”.

In general, the character of Khandut differs from the other heroines of the epic by her inherent heroism, and traits of a dragon fighter. However, due to the presence of ancient mythological features in her character, she shares a lot in common with the other heroines of the epic, as well as with the goddesses of world mythology, drawing parallels with which contributes to a deeper disclosure of her character

*Alina Gharibyan – Lecturer at the Yerevan State Medical University. Scientific interests: epic studies, folklore and literary studies, language and cultural relations, cognitive linguistics, etc. Author of about 30 articles.
ORCID: 0009-0007-5458-7766. alinagharibyan@rambler.ru*