

ԲԺՇԿԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ
HISTORY OF MEDICINE
ИСТОРИЯ МЕДИЦИНЫ

ԿԱՐԻՆԵ ՄՈՍԻԿՅԱՆ*

DOI:10.57155/JNWI7171

ԲՈՒԺԱՂՈՌՔՆԵՐԸ ԵՎ ԲՈՒԺԱԿԱՆ ՀՄԱՅՆԱԳՐԵՐԸ
ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ԳՐԱՎՈՐ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Բուժաղոթք, հմայագիր, հմայախոսություն, հմայական բժշկություն, խոսքի հմայություն, ախտաբան, դոկտրինություն, հմայիչ, գիր, դե, մոգություն:

«Մարդկությունը դժվարությամբ է թողնում իր կոտրված, հեշտ չէ բաժանվում իր սրբություններից: Մեռնում են աստվածները, բայց նրանց պաշտամունքի բեկորները մնում են սրբազան ավանդ, որ անցնում են սերնդից սերունդ, տանարից տանար՝ պահպանելով իրենց վաղեմի խորհրդավորությունը: Եվ զարմանալիս այն է, որ հարատևում են հաճախ մանավանդ կրոնի արտաքին արտահայտությունները, որ ավելի մատչելի են հանրությանը, ծեսերն ու արարողությունները: Գինիները փոխվում են, և մնում են տիկերը՝ իբրև նվիրական անոթներ, պատրաստ ընդունելու նոր բովանդակություն» (Ն. Ադոնց, «Հին հայոց աշխարհայացքը», Պատմագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, 2006, էջ 14):

Հայկական ավանդական մշակույթի ընդերքում, այլ ավանդույթների շարքում պահպանվել են դարերի խորքից եկող բուժական սկզբունքներ, որոնք անընդհատ վերարտադրվելով տարբեր մշակութային համակարգերում, հասել են մեզ: Դրանց մեջ հատկապես մեծ հեղինակություն են վայելել հմայական աղոթքներն ու հմայագրերը, որոնք լուրջ կռիվներ են հին հայկական նախա-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, karinemosikyan@mail.ru, փիլ.գ.թ., հոդվածը ստանալու օրը՝ 4 հոկտեմբերի, 2025, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 15 նոյեմբերի, 2025:

քրիստոնեական մշակույթի և հատկապես հնագույն բժշկագիտության մասին մեր պատկերացումներն ընդլայնելու համար:

Զանազան օտար սկզբնաղբյուրներ վկայում են, որ Հին Հայաստանում բժշկությամբ զբաղվում էին մոգերը, հետևաբար վաղ շրջանում բժշկական գործունեությունն ուներ խորհրդապաշտական-մոգական բնույթ¹, դրան զուգահեռ, չափազանց կարևորվում էին նաև հունական բժշկությունից ստացված տեղեկությունները²: Հին Հունաստանում նույնպես մեծ տարածում ուներ հմայական բժշկությունը: Ասկլեպիոսի տաճարի քրմերը զանազան արարողակարգեր էին կիրառում, որոնք ուղեկցվում էին հիվանդության բուժմանն ուղղված հմայախոսությամբ: Այդ ամենն այն աստիճանի էր արմատավորված հունական բժշկության մեջ, որ նույնիսկ դասական կրթություն ստացած հույները, որոնք ժամանակին տվել էին բժշկակագիտական մտքի այնպիսի հսկա, ինչպիսին Գալենոսն է (~130-210), տուրք տալով իրենց ավանդույթներին, ոչ միայն դիտարկում ու կարևորում էին մոլորակների ազդեցությունը հիվանդի և հիվանդության ընթացքի վրա, այլ նաև խորհուրդ էին տալիս, օրինակ, համապատասխան թալիսման կրել, իսկ բուժման հաջող ընթացքից հետո, զոհեր էին մատուցում աստվածներին՝ այդ ամենը համադրելով ռացիոնալ բժշկության մեթոդների հետ: «Ուսյալ հույնը բնավ չէր ամաչում իր համեստ բարեպաշտությունից: Լինելով բժիշկ, նա լավ գիտեր իր արվեստի սահմանները, և այնտեղ, որտեղ նա իրեն անգոր էր զգում, հաճույքով տեղը զիջում էր աստծուն, հանձինս որի տեսնում էր իր հովանավորին և ղեկավարին»³:

Նույն տրամաբանությամբ էր զարգանում բժշկական արվեստը նաև նախաքրիստոնեական Հայաստանում: Այն մի կողմից ուներ բանաքննական (ռացիոնալ) ուղղվածություն, որն իրագործում էին արհեստավարժ բժիշկները⁴, իսկ մյուս կողմից՝ մոգական, որ շարունակում էին պահպանել քրմերը: Եվ այս երկուսը համերաշխ գոյակցում էին դարերի ընթացքում⁵: Քրիստոնեության հաստատումից հետո համառ պայքար սկսվեց հեթանոսական հավատքի ան-

¹ Л. Оганесян, *История медицины в Армении*, 2-ое изд., ч. 1, Ереван, 1946, с. 65.

² Л. Оганесян, նշվ. աշխ., էջ 66:

³ Т. Мейер-Штейнер, К. Зудгоф, *История медицины*, перевод В. Любарского и Б. Гершуни, Москва, 1925, с. 41.

⁴ Հին Հայաստանում որակյալ բժշկության և արհեստավարժ բժիշկների առկայության մասին են վկայում ոչ միայն պեղումներից ստացված տվյալները (զանազան վիրաբուժական գործիքներ, վիրահատված գանգոսկրեր, որոնք ենթարկվել էին տրեպանացիայի և ոսկրաշաղկապման), այլ նաև բազմաթիվ օտար հեղինակներ, այդ թվում Ստրաբոնն ու Պլինիոս Ավագը (տե՛ս Ս. Վարդանյան, *Հայաստանի բժշկության պատմություն հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը*, Երևան, 2000, էջ 24-35):

⁵ Л. Оганесян, նշվ. աշխ., էջ 72:

կապտելի մասը կազմող հմայության բոլոր տեսակների դեմ: Այդ պայքարը՝ քարոզների և ծավալուն գրվածքների ձևով, գրեթե առանց ընդհատումների, շարունակվեց ողջ միջնադարում:

Մակայն թեկուզ և ժխտողական նպատակով ստեղծված այդ մատենագրության շնորհիվ մանրամասնորեն փոխանցվում էին հայ ժողովրդի հնամենի պատկերացումները, ծեսերը, մոգական բժշկության ձևերն ու եղանակները: Եվ թեպետ քննադատվում ու մերժվում էին հին հեթանոսական աստվածներն ու նրանց օգնական ոգեղեն էակները, սակայն ոչ ոք կասկածի տակ չէր դնում դրանց գոյությունը, ավելին, դրանք բոլորովին էլ չէին համարվում անգոր կամ անգործունակ: Պարզապես միջնադարում այդ աստվածություններին անվանում էին դևեր⁶: Պետք է նկատել նաև, որ միջնադարյան հայ բժիշկները նույնպես չէին անտեսում ոգեղեն պատճառների դերը հիվանդությունների ծագման մեջ: Խորհրդապաշտական տարրերի, ոգեղեն սկզբի և հատկապես Աստծու մասնակցությունն ու ազդեցությունը հիվանդությունների առաջացման և ելքի վրա գրեթե բոլոր միջնադարյան բժիշկների աշխատություններում համերաշխորեն ընթանում են բանաքննական բժշկական ընկալումներին զուգահեռ⁷:

Մատենագրարանի բազմաթիվ բժշկական ձեռագրերում բժշկական այս կամ այն երկին հետևող էջերին շարադրված են հմայագրեր, «չար»-ի տարբեր տեսակներից մարդուն փրկելու եղանակներ՝ զանազան դիվաբանական, խորհրդապաշտական հնարքներով: Կան նաև մոգական բնույթի ձեռագրեր, որոնք հին ձեռագրացուցակներում ներկայացվում էին իբրև բժշկական գրվածքներ⁸: Նմանատիպ երկերը սովորաբար կոչվում են «ախտարական», որը Ղևոնդ Ալիշանը նույնացնում է քաղդեություն, այսինքն՝ մոգության հետ⁹: Վերջինիս գաղափարախոսության մեջ ձևավորված էին հայեցակարգային և գործնական համակարգեր, որ տարածվել ու կիրառվում էին ողջ աշխարհում:

«Ախտարք» բանահյուսական ընդհանուր անվան տակ ի մի են բերված գրական-գեղարվեստական տարբեր ծիսահմայական, գործառական բնութագիր ունեցող բնագրեր, որոնք միավորվում են ձևաբանական կամ գործառական

⁶ А. Ветухов, *Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова*, Варшава, 1902, с. 8. Դևերով պայմանավորելով որոշ հիվանդությունների ծագումը, ենթադրում էին, որ այդ կազմալուծող (դետուրկտիվ) ոգեղեն էակները՝ ներթափանցելով մարդու մարմին, յուսափանչյուրն իրեն բնորոշ ձևով փոփոխությունների է ենթարկում այն: Հիվանդաստեղծ ոգիներից բացի նկարագրվում էին նաև հովանավոր ոգիներ և միջնորդ վերերկրային ուժեր:

⁷ Л. Оганесян, *նշվ. աշխ.*, էջ 106:

⁸ Նույն տեղում, էջ 68:

⁹ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հաւատքը կամ հեթանոսական կրօնները*, Երևան, 2021, էջ 65:

հատկանիշների ընդհանրությունը¹⁰: Ախտարական արվեստը ի սկզբանե կապելով աստղաբաշխության հետ և դրանից բխեցնելով անվանումը՝ պահպակերեն՝ *axtar* «կենդանակերպ, համաստեղություն», պարսկերեն՝ *axtar* «աստղ, բախտ» բառից: Անասյանը միաժամանակ նկատում է, որ «աստղաբաշխությունը որպես աստղերի զննության հետ կապված արվեստ, ունեցել է ուրույն զարգացում, և իր բնույթով հետզհետե մեկուսացել է ախտարական գրվածքներից»¹¹: Վերջիններս, ըստ էության, ներկայացնում են մարդու ֆիզիկական և հոգեկան կյանքում, ինչպես նաև բնության մեջ ոգեղեն, գերբնական ուժերի գործունեության հետևանքները և, անհրաժեշտության դեպքում, դրանցից ձերբազատման հնարավոր ուղիները:

Ժամանակակից հայագիտության մեջ ախտարքի թեման ավելի շատ եղել է ազգագրագետների և ձեռագրագետների ուսումնասիրության առարկան: Դրա առանցքային հարցերից մեկին՝ հմայական աղոթքներին ծավալուն աշխատություն է նվիրել Սարգիս Հարությունյանը¹²: Ախտարքի հետազոտությունն է ընկած Ասյա Օդաբաշյանի դոկտորական թեզի հիմքում¹³: 1986 թ. ֆրանսիացի հայագետ Ֆրեդերիկ Ֆեյդիտը հրատարակել է «Քրիստոնեական Հայաստանի հմայիլները»¹⁴ ժողովածուն: Հմայիլների ուսումնասիրությանն է նվիրված նաև Դավիթ Լազարյանի ատենախոսությունը¹⁵: Սակայն այս բազմաշերտ բնագրական ժառանգությունը հաստատապես ունի ինչպես բնափիլիսոփայական, այնպես էլ բնագիտական ուսումնասիրման կարիք: Ախտարական գրականությամբ ներկայացված աստղաբաշխությունը, մոլորակների ազդեցությունը մարդու մարմնի վրա, խոսքի հմայական ներգործությունը, քարերի բուժիչ և պաշտպանիչ դերը, որոշ բույսերի խորհրդապաշտական նշանակությունը կարևորում էին նաև միջնադարյան բժիշկները: Պատահական չէ, որ թե՛ Մխիթար Հերացի բժշկապետը¹⁶, թե՛ Ամիրգովլաթ Ամասիացին և այլք, բժշկությանը զուգահեռ զբաղվում էին նաև աստղաբանությամբ¹⁷:

Ախտարքի հիմնական մասերից է հմայական բժշկությունը, որն առաջացել ու ձևավորվել է խոսքի հմայական ուժի հանդեպ հավատի արդյունքում: Հմա-

¹⁰ Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 424-467:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 426:

¹² Ս. Հարությունյան, Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, Երևան, 2006:

¹³ Ա. Օդաբաշյան, Հայոց ժողովրդական հավատալիքները. Կազմը և ծխակարգը, Երևան, 1995:

¹⁴ F. Feydit, *Amulettes de l'Arménie chrétienne*, Venise: St. Lazare, 1986.

¹⁵ Դ. Լազարյան, Պահպանության գրերի (հմայիլների) գեղարվեստական հարդարանքը (15-րդ դարից մինչև 1659 թ.), Երևան, 2013:

¹⁶ Տեառն Ներսեսի Շնորհալույ Հայոց կաթողիկոսի բանք չափաւ, Մատենագիրք Հայոց, հ. ԻԱ, Երևան, 2018, էջ 519-530:

¹⁷ Կ. Բասմաջյան, «Մխիթար Հերացի», Անահիտ, Փարիզ, 1935, Զ տարի, № 5, էջ 23:

յագրերը, թալիսմանները, հմայիլները նույնպես ստեղծվում էին հիմքում ունենալով խոսքի ուժի նկատմամբ այդ նախկին աներկբա հավատը, որի հիմնավորումներն աստիճանաբար մոռացվեցին, իսկ գրավոր ու բանավոր հմայախոսության ավանդույթը գոյատևեց: Միայն թե վերջինիս ուժն արդեն վերագրվում էր սրբազան ծիսակատարությանը, երբեմն էլ հմայողի հեղինակությանը, ոչ թե խոսքի ներգործությանը¹⁸: Սակայն ցանկացած, նույնիսկ մակերեսային ուսումնասիրություն ակնհայտ է դարձնում, որ հմայությունների ժամանակ առաջարկվող գործողությունը չէր իրականացվում առանց ծեսին ուղեկցող հմայական խոսքի, իսկ խոսքը (բառը, բանաձևը կամ հմայագիրն ամբողջությամբ) ինքնուրույն, առանց ծեսի էլ կարող էր կիրառվել: Հետևաբար, խոսքի հմայությունը առաջացել է ծեսից ավելի վաղ՝ լեզվի ձևավորմանը զուգընթաց: Ըստ որում, վերացարկված հմայագրերի և իմացական բանաձևերի զուգահեռներ են դիտարկվում հատկապես այն ժողովուրդների հմայագրերում, որոնք անցել են լեզվամտածողության և լեզվաշինության նույն ճանապարհը¹⁹:

Հմայական գործընթացի եզրաբանությունը նույնպես բացահայտում է լեզվաշինությանը զուգահեռ սկսված ծիսակարգի հնագույն ծագումը: Հայոց լեզվի հնախոսական արմատների շարքում հստակորեն պահպանված է խոսքի հմայության ծագումնաբանական հիմքը: Ախտարական ձեռագրերում կիրառվող հմայական անվանումների կարևոր մասը հայերեն է²⁰: Բառեզրերի մշակվածության բարձր աստիճանը վկայում է, որ դրանք կարող էին ձևավորվել միայն լեզվի երկարատև գոյության պայմաններում: Այդ բառեզրերը բովանդակում են խոսքի, «ասելու» սրբազան առանձնահատկության նկատմամբ հավատը²¹: Ընդ

¹⁸ А. Лосев, *Философия имени*, Москва, 1999, с. 23.

¹⁹ Ա. Օղաբաջյան, «Խոսքի հմայությունն ու ծեսն ախտաբանում», ԼՀԳ, 2000, № 1 (էջ 42-53), էջ 42:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 43:

²¹ Օրինակ՝ «թովել» – «խոսքով կախարդել, կարգալով հմայել, դյուքել»: Բուն հայերեն բառ է՝ հնախոսական *tou* – «խոսել, կարգալ, արտասանել» արմատից, որից էլ հին հնդկերեն *stu* – «գովել, օրհնաբանել, գովեստով խոսել կամ երգել» բառը: Հնագույն աղբյուրներում «թովել»-ը օգտագործվել է նաև «երգ և բան» իմաստով, որ գործածվում էր վերեր բուժելու համար (Հ. Աճառյան, *Հայերեն Արմատական Բառարան*, 1926, հ. 2, էջ 199): Այդ կերպ նաև հոգեկան հիվանդություն («խրդլացավ») էին բուժում (Ս. Վիսիցյան, *Ձանգեգուրի հայերը*, Երևան, 1969, էջ 289): Բավական ընդգրկում բովանդակություն ունի այս բառի «ձայնել, գոչել, կանչել, անվանել, հրավիրել, հորջորջել» նշանակությունը, որ բացահայտում է դրա ծագումնաբանական արմատները և հասնում ծիսակարգի ձևավորման նախնական շերտերին, երբ միայն բառն արտաբերելը նշանակում էր կատարել ծեսը: Իսկ հնախոսական ձգ՝ – «ասված, խոսք», արմատից ծագել են հայերեն «ասել, խոսել»-ը, որոնցով էլ կազմվել են դիցաբանական խորհ ունեցող «վիպաս, վիպասան, վիպասել, սրբասաց, կանխասաց» բառերը (Ա. Օղաբաջյան, «Խոսքի հմայությունն ու ծեսն ախտաբանում», էջ 43-44):

որում, ոչ միայն հայերենում, այլ նաև հնդեվրոպական այլ լեզուներում «հմայություն, դյուլթություն» նշանակող բառերի արմատական իմաստը եղել է խոսքը կամ խոսելը²²: Նմանատիպ վկայություն ենք գտնում նաև հին հնդիկների լեզվափիլիսոփայության մասին ուսումնասիրություններում²³:

Հայերենի բարբառներում և ընդհանրապես, ժողովրդախոսակցական լեզվում «աղոթել» նշանակում է աղոթքով և կախարդությամբ բժշկություն անել: Մինչդեռ բուն «աղոթել» նշանակության համար գործածվում է «աղոթք անել» արտահայտությունը: Այսպես. «աղոթած մարդ», «աղոթած էլ» և համատիպ այլ դարձվածքներում «աղոթած» ածականն ունի «թմրած, ապշած, հլու» իմաստը և ցույց է տալիս բառի՝ «հմայված, կախարդված» նշանակությունը: Իսկ «աղոթող, աղոթարար»՝ դարձյալ նույն համաբանությամբ, նշանակում է՝ «աղոթքով հմայող, կախարդանքով բուժող»²⁴: Առաջին դեպքում («աղոթել») բայն օգտագործվում է ներգործական իմաստով՝ աղոթքի ենթարկել մեկին: Իսկ երկրորդ դեպքում («աղոթք անել») գործածվում է անդրադարձ իմաստով, երբ աղոթողը հենց իր համար է կատարում աղոթքը, ոչ թե մեկ ուրիշի²⁵: «Աղոթել»-ը կարող էր կիրառվել երկու նպատակով՝ դրական և բացասական: Աղոթողը կարող էր

²² Հին հունարեն ἐπωδή բառը, որի արմատն է ὥδή – «երգ», սկզբնապես նշանակել է «կախարդական երգ, հմայական աղոթք», ապա ընդհանրանալով դարձել է՝ «բուժամիջոց» (Ս. Հարությունյան, *Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ*, էջ 29): Լատիներեն *cantio* սկզբնապես նշանակել է ուղղակի «երգ», ապա՝ հմայական երգ, աղոթք: Բայը, որից այն ածանցյալ է *canto* – «երգել», նաև հմայական աղոթք ասել, այնուհետև նախաձանց է ստացել՝ *excanto* – «դյուրությամբ որևէ բան առաջ բերել, հմայել», ապա *incanto* – «աղոթել» (հմայական իմաստով), նաև՝ «դյուրել, կախարդել»: Նույնպիսի փոխհարաբերությունների մեջ են նաև լատիներեն *oro* – «խոսել», *oraculum* – «մարգարեություն, աստվածային պատգամ», գերմաներեն՝ *sprechen* – «խոսել», *Spruch* – «անեծք», անգլերեն՝ *spell* – և՛ «խոսք», և՛ «դյուրություն» բառերը (Հ. Աճառյան, *ԱԲ*, հ. 2, էջ 199):

²³ Ն. Դիլբարյան, «Անվան հասկացությանը հնդիկների լեզվափիլիսոփայական հայացքներում», *ԲեՀ*, 2 (71), 1990, էջ 183-190:

²⁴ Ս. Մալխասյանց, *Հայերեն Բացատրական Բառարան*, հ. 1, Երևան, 1944, էջ 52:

²⁵ Աճառյանը «աղոթք» բառը ստուգաբանում է սկզբում մեջբերելով Գրիգոր Տաթևացու խոսքը. «Աղոթք որ անդրադարձեալ ասէ այսպէս. Թող արարէ մեղաց ձեռոց յամենայն ժամ. կամ թէ յաղթութիւն արարէ ի վերայ դիւաց. կամ թէ յամօք արարէ զսատանայ, կամ թէ ախ և օք արարէ, այսինքն՝ ախիւն և եղուկին և տրտմութեան օքևանս արարէ զձեզ...» (Ձմռ. հատ., ՀԹ): Մի տեղ էլ Տաթևացին «աղոթք»-ը դուրս է բերում «աղ» բառից. «Աղոթքն այսպէս անուն յայտնէ. աղ՝ այսինքն որպէս աղն յամենայն իր խառնի և զամենայն ի համ բերէ, այսպէս աղօթքն յամենայն բարի գործս խառնի և փաղցր և ընդունելի առնէ Աստուծոյ» (Ամռ. հատ., 323): Աճառյանը նշում է նաև այն կարծիքը, որ «աղոթել»-ը կարող է կապված լինել «աղաչել» բառի հետ՝ հղելով ՆՀԲ-ին: Ի վերջո, նա նույնպես նկատում է, որ «հին հայերենի ոճով բայը լինում է «աղօթք անել», իսկ «աղօթել» նշանակում է՝ չար աչից պահելու կամ ցար փառատելու համար վրան աղօթք անել» (Հ. Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 1, էջ 138):

իր խոսքի ուժով և ներգործություն մարդուն «կապել», բանադրել, հիվանդություն դատապարտել, խաթարել նրա ինքնավերահսկողությունն ու սթափությունը, բայց կարող էր նաև հմայական աղոթքով «արձակել» արդեն առկա «կապանքները», կազմալուծել հիվանդաստեղծ ոգեղեն էակներին, ոչնչացնել կամ հեռացնել դրանց, ինչպես նաև կանխարգելել հետագա հարձակումները: Իսկ «աղոթք անել»-ը միշտ դրական իմաստ ունի, այն լինում է ի փառաբանություն Աստծու և ի պաշտպանություն մարդու: Դրան, սովորաբար, չի վերագրվում անմիջապես ներգործող ազդեցություն:

Հմայական աղոթքներն ու բանաձևերը, ինչպես պահպանելու նպատակով, այնպես էլ գրի հին պաշտամունքին տուրք տալով, գրվում էին նաև թղթի կամ որևէ այլ առարկայի վրա: Այդպիսով առավել զորանում էր դրա ազդեցությունը, քանի որ խոսքի հմայական գործությանը գումարվում էր նաև գրի կախարդական ուժը: Այդ հմայագրերը այդպես էլ կոչվում էին՝ «գիր»: Հայերեն ձեռագրերում հաճախ են հանդիպում «գիր կապքի», «գիր գլխացալի», «գիր աչացալի», «գիր խոլինջի», «գիր ջերմի», «գիր ատամնացալի» և նմանատիպ վերտառությամբ այլ գրվածքներ²⁶: Հմայախոսությունները թղթի վրա գրանցելու և հուռուլթ-հմայիլի վերածելու այս սովորույթից էլ առաջացել են «գիր անել» կամ «թուղթ ու գիր անել» դարձվածները, որոնք ընդհանուր առմամբ նշանակում են՝ «հմայել, կախարդել, ազդեցության տակ պահել», ինչպես նաև՝ մարմնից հեռացնել հիվանդաստեղծ պատճառները կամ մարդուն պաշտպանել դրանց ազդեցությունից:

Պահպանակները կամ հմայիլները թղթի երկար փաթեթների վրա գրված անհատական հմայագրեր են, որ ընդգրկում են աղոթքներ, հմայական աղյուսակներ, զանազան խորհրդանշաններ: Հմայիլի նպատակը հիմնականում պաշտպանական էր: Պատվիրատուն այն պահում էր տանը կամ գրպանում՝ բոլոր տեսակի վտանգներից, հիվանդություններից ապահով լինելու համար:

Հայերեն հմայագրերի հիմնական մասը բուժագրեր են, որոնք թեպետ ճնշող մեծամասնությամբ պահպանվել են ավելի նոր ժամանակների (ԺԵ - ԺԹ դդ.) ընդօրինակություններով, սակայն դրանցում ականհայտ են հեթանոսական ըմբռնումներ ու պատկերացումներ: Բացի հիմնական բանաձևերից, հմայիլները պարունակում են նաև հաճախ անհասկանալի նշանագրեր՝ զանազան ականակա-

²⁶ ՄՄ 697 (ԺԷ դար), ք. 1ա, ՄՄ 713 (ԺԷ դար), ք. 135ա, ՄՄ 716 (ԺԳ դար, յաւելագրութիւն՝ ԺԷ դար), ք. 2բ, 4ա-8բ, ՄՄ 738 (ԺԶ դար), ք. 116բ, ՄՄ 737 (ԺԷ-ԺԸ դդ), ք. 218բ-223ա, ՄՄ 744 (ԺԷ դար, յաւելագրութիւն՝ ԺԸ դար), ք. 39աբ, 257բ, 258աբ, ՄՄ 764 (ԺԳ դար, յաւելագրութիւն՝ ԺԷ-ԺԸ դդ), ք. 247բ-248ա, ՄՄ 809 (ԺԷ դար), ք. 307բ, ՄՄ 459 (ԺԸ դար), ք. 25ա, ՄՄ 482 (ԺԸ դար), ք. 83ա, 58ա-94բ, ՄՄ 35 (ԺԷ դար), ք. 36ա-41բ և այլն:

թյուններով²⁷: Լինելով վերերկրային ուժերին ուղղված բանաձև-գիմում, դրանք արտաքինապես նմանվում են աղոթքի, գուցե նաև հին հեթանոսական աղոթքների պատառիկներ են, սակայն իրականում հմայագրերը շատ են տարբերվում քրիստոնեական աղոթքներից: Դրանցում նկատվում է ոչ թե խնդրանք կամ երախտագիտություն, այլ համեմատություն առկա երևույթի և ցանկալի երևույթի միջև²⁸:

Այսպիսով, ի՞նչ են իրենցից ներկայացնում հմայագրերն ու հմայությունն՝ ընդհանրապես: Ինչո՞վ էր պայմանավորված դարերի մեջ ձգվող դրանց կենսունակությունը: Արդյո՞ք դրանք ընդամենը անհիմն սնահավատության արդյունք էին:

Հմայությունն առաջացել է հավատալիքից, այնպես, ինչպես կրոնական այս կամ այն պատկերացումներից ծագել են ծիսակատարությունները կամ որևէ պաշտամունք, կամ էլ՝ ինչպես բնության ուժերի մասին ձեռք բերված գիտելիքներին հաջորդել է դրանց կիրառությունը²⁹: Ուստի հմայության ծագմանը մոտենալ սոսկ որպես սնահավատություն, առանց հաշվի առնելու դրա տեսական հիմքը, նույնն է թե՛ հետևանքի ծագումը քննելիս նկատի չառնել դրա առաջացման պատճառը³⁰:

Առհասարակ, այն ամենը, ինչը չի համընկնում մեր պատկերացումների հետ, մենք սովոր ենք անվանել սնահավատություն: Սակայն ցանկացած սնահավատության հիմքում ընկած է որևէ դիտարկում: Հավատքի և գիտելիքի սկզբնակետը նույնն է՝ զգայական ընկալումը: Բայց դարերի հեռավորությունից մեզ համար դժվար է տարբերակել հնագույն մարդկանց ընկալումները հավատքի և գիտելիքի սահմանի վերաբերյալ:

Մասնավորապես, քննվող նյութին վերագրվող «սնահավատությունը» պայմանավորված էր այն վստահությամբ, որ հիվանդությունների ծագման ու բուժման համար պատասխանատու ոգեղեն էակների հետ շփման ամենագործուն ձևը խոսքն է³¹: Թեպետ նույնիսկ ժամանակակից պատկերացումներով չի հերքվում խոսքի ներգործությունը մարդու հոգեկան վիճակի, նրա կամքի, զգացմունքների և նույնիսկ ֆիզիկական ինքնազգացողության վրա: Հասկանալի է, թե ինչպիսին պետք է լիներ դրա նկատմամբ վերաբերմունքը այն ժամա-

²⁷ Լ. Խաչիկյան, «Նախամետաղային գրի հարցը և հմայագրերը», Աշխատություններ, հ. Ա, Երևան, 2012, (էջ 14-26), էջ 23:

²⁸ А. Лосев, *Философия имени*, с. 26-27.

²⁹ А. Лемани, *Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней*, Москва, 1900, с. 13.

³⁰ Ս. Հաղոբյունյան, նշվ. աշխ., էջ 7:

³¹ А. Лосев, *Философия имени*, с. 52.

նակաշրջանում, երբ խոսքն ընկալվում էր իբրև մարդու կրկնօրինակ կամ դրա նման մի բան³²։ Հին մարդը բնությունը համարում էր նույնքան բանական, որ-քան և ինքն էր, և հավատում էր, որ որոշակի բառերի և դրանց համարժեք գործողությունների միջոցով կարելի է ներգործել ինչպես նյութական, այնպես էլ ոգեղեն էակների վրա և նույնիսկ իշխել նրանց³³։ Բացի դրանից, արտաբերված խոսքին վերագրվում էր գաղտնի գորություն, որովհետև համարում էին, որ ձայնն ու ռիթմը սերտ կապ ունեն տիեզերաստեղծ չորս նախատարրերի հետ։ Ձայնը՝ առաջացնելով օդի տատանում, խթանում է տիեզերական ուժերի գործունեությունը, որոնց տարբեր համադրությունները բերում են երբեմն ականալվող, երբեմն էլ անսպասելի արդյունքների³⁴։ Ըստ Պլատոնի՝ ձայնը ականջների միջով ուղղվում է դեպի ուղեղ, ապա արյուն և հասնում հոգուն։ Իսկ ձայնի շարժումը, որը սկիզբ է առնում գլխից և ավարտվում լյարդի մոտ, ձևավորում է լսողությունը³⁵։ Ինչպես ձայնն ու լսողությունը, այնպես էլ երաժշտությունը, ռիթմն ու խոսքը մարդուն շնորհվել են նրա «ներքին անկանոն շարժումները» կարգավորելու համար։ Պլատոնի կարծիքով, սրանք բոլորը նպատակ ունեն ստեղծել ներդաշնակություն, որը հարազատ է մեր հոգու շրջապատույթներին, Մուսաներն այդ ներդաշնակությունը բանական էակին շնորհում են ոչ թե հանուն անիմաստ հաճույքի, այլ որպես միջոց՝ նրա հոգու աններդաշնակ շրջապատույթները կարգի բերելու և համահունչ դարձնելու համար, որպեսզի հաղթահարվի շատերի մեջ առկա անշափավորությունն ու վայելչության պակասը³⁶։

Հավանաբար այս տրամաբանությամբ էլ հմայագիրն ունենում է իմաստ պարունակող կրկնակ, որը կառուցվում է համաչափ վանկերի և տողերի կրկնությունամբ։ Այս ճանապարհով, ինչպես չափածո ստեղծագործություններում, ապահովվում է հմայական բանաձևերի ռիթմը, որը նաև նրան ուղեկցող ծեսի ընթացքում հոգեբանական ներգործման կարևոր գործոններից է³⁷։ Կրկնությունը պայմանավորում է ծեսի հիմնական սկզբունքը՝ իմաստավորելով և հմայական ներգործման գործությամբ օժտելով այն։ Բանաձև բառերի համահունչ կրկնությունները՝ իբրև իմաստաբանորեն հենակետային բառերի, բնորոշ են հին առասպելական մտածողությանը, հնդեվրոպական բանաստեղծական ավան-

³² А. Ветухов, УК. СОЧ., с. 4.

³³ Նույն տեղում, էջ 18:

³⁴ Հայոց գիրը, աշխատախրուքեամբ Ի. Յարութիւնեանցի, Թիֆլիս, 1892, էջ 40-41:

³⁵ Պլատոն, *Տիմեոս*, *Երկեր չորս հատորով*, հին հունարենից թարգմանությամբ Ս. Ստեփանյանի, հ. 3, Երևան, 2011, էջ 156:

³⁶ Պլատոն, նշվ. աշխ., էջ 131:

³⁷ Ա. Օղաբաշյան, «Խոսքի հմայությունն ու ծեսն ախտաբանում», էջ 47:

դուլթին³⁸: Բանաձևային բնույթ ունեցող կրկնակներին ի սկզբանե հատուկ է եղել կարևոր կատարողական գործառույթ, որ ենթադրել է խոսքի և ապա՝ գործողության վավերացում³⁹: Համոզված էին, որ հմայախոսությունների հզոր ուժը ամփոփված էր հին ժամանակներից օրինականացված կամ կանոնակարգված այդ բանաձևերում: Որքան մոռացվում կամ փոփոխվում էին բանաձևերը, այնքան հմայախոսությունները դառնում էին անգործունակ: Այս համոզմունքը ստիպում էր առավել հոգատարություն և խնամքով պահպանել յուրաքանչյուր բառ: Սակայն դրանց գրավոր արձանագրման արդյունքում՝ կախված գրչի գրագիտության աստիճանից, հմայական խոսքն անխուսափելիորեն աղճատվում և փոփոխությունների էր ենթարկվում:

Նախնական հմայություններում մշտապես առկա էր համեմատության հանգամանքը: Նմանակումը մարդկային հոգեբանության ու մտածողության կարևոր յուրահատկություններից է: Դա պատկերավոր-զուգանմանական (ասոցիատիվ) մտածողությունն է, երբ մի առարկա կամ երևույթ իր արտաքին պատկերով հիշեցնում և երևակայության մեջ վերականգնում է մեկ այլ առարկայի կամ երևույթի մտապատկերը: Դրանով հաճախ միմյանցից շատ հեռու և տարբեր առարկաների կամ երևույթների միջև ստեղծվում է նմանողական կապ և հարաբերություն⁴⁰: Այդ հարաբերությունը կառուցվում է հիմնականում բառ-խորհրդանիշների միջոցով: Այդ կերպ դրսևորվում էր մարդու մտածողության՝ միայն բառերի միջոցով արտահայտվելու բնական հնարավորությունը: Հենց այս հիմքի վրա էր ձևավորվում հմայական բանաձևը, որը խոսքի հմայության խտացված ձևն էր, որտեղ բառ-խորհրդանիշերը հմայությանը ենթակա առարկաների ու երևույթների անվանումներն էին և բացահայտում էին դրանց էությունը՝ մտային և հոգևոր գործընթացի մեջ: Այսպիսով, հմայախոսությունն, ըստ էության, հոգեբանական զուգորդումներով պայմանավորված համեմատություն էր, որն արտահայտվում էր բառերով⁴¹: Ըստ Լոսևի, համեմատությունը մտածողության հիմնական մեթոդն է, իսկ բառերով արտահայտված խոսքը՝ գիտակից մտածողության, ինչպես նաև ինքնագիտակցության, ինքնորոշման և մտավոր ստեղծագործության առաջնային ակունքը⁴²:

³⁸ Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, т. 2, Тбилиси, 1984, с. 838.

³⁹ Ռ. Խաչատրյան, «Կրկնակների ու կրկնությունների գործառույթները ծիսերգերում», *ՊԲՀ*, 1991, № 2 (էջ 123-136), էջ 123:

⁴⁰ Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 13:

⁴¹ А. Лосев, *Философия имени*, с. 39.

⁴² Նույն տեղում, էջ 42:

Բայց բառը պարզապես ձայն չէ, այլ մարդու հոգաբաշխ խոսքի հնչյուն, և այն արտաբերելուց յուրաքանչյուր ոք դրա մեջ ներմուծում է իր ձայնային առանձնահատկությունը: Իսկ բառ-խորհրդանիշը հնչյունային այն խոսքն է, որ ունի իմաստային խորք, հոգևոր հագեցվածություն, բարոյացնող ուժ⁴³: Այլ բառերի հետ համադրվելով, այն ձեռք է բերում ավելի կենդանի նրբերանգներ և դրսևորում այն կենսունակությունը, ինչի համար էլ գոյություն ունի աշխարհում: Կենդանի խոսքից վերցված բառը միշտ կապված է նախադասությունը կազմող մյուս բառերի հետ և իր վրա է կրում ամբողջի իմաստային էներգիան: Բառերի իմաստը փոփոխություն է ենթարկվում նաև՝ կախված այն արտաբերն միջամտություններից, որոնք գործածվում են արտահայտչականություն ապահովելու համար (օրինակ՝ հանգավորված խոսքը)⁴⁴: Այս ամենով բառ-խորհրդանիշը կոչված է մարդուն հաղորդակցելու այն իրականությանը (կամ իրին), որի դրսևորումն է ինքը: Սա ինքնին ենթադրում է նրանում երկու տարասեռ իրողությունների՝ նյութականի (արտաբերնի) և հոգևորի (բնազանցականի) ներկայություն, որոնցից առաջինով բացատրվում է երկրորդը⁴⁵, քանի որ կենդանի խոսքը սերտորեն կապված է իրի մեջ ներդրված նախնական նպատակների և դրանց մասին էությունական գիտելիքների հետ⁴⁶: Եվ երբ հնչում է իրի անունը (նույնիսկ դրա բացակայությամբ), այն մարդու բանականության մեջ բացում է այն բոլոր շերտերը, ձևերը, հատկանիշներն ու հնարավորությունները, որ կարելի էր ընկալել այդ իրի ներկայությամբ: Եվ իրն անվանող բառը, ըստ էության, նույն կերպ է շփվում մեր բանականության հետ, ինչպես իրն ինքը: Իրի անվանումն, ընդհանրականորեն, դրա հայտնությունն ու ինքնաբացահայտումն է:

Այս պատկերացումների խտացումն է Պլատոնի «էյդոսների»՝ նախաստեղծ աշխարհի մասին թեզը, ըստ որի նախ ստեղծվել են իրերի նախագիծ-կաղապարները՝ էյդոսները, որ իրերի էություններն են, դրանց հիմքն ու պատճառը, դրանց նախատիպերը կամ հարացույցները, ինչպես նաև դրանց կեցության իդեալները և նպատակները, ապա միայն դրանց համապատասխան իրերը՝ նյութական աշխարհում⁴⁷: Եվ կապը էյդոսի ու իր համապատասխանությամբ ստեղծված իրի միջև հավերժական է, անխախտ ու անքակտելի: Այն արտա-

⁴³ Հ. Քյոսեյան, Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն, Երևան, 2021, էջ 330: Տե՛ս նաև А. Лосев, *Философия имени*, с. 47-48:

⁴⁴ А. Лосев, *Философия имени*, с. 49.

⁴⁵ Հ. Քյոսեյան, նշվ. աշխ., էջ 334: Տե՛ս նաև А. Лосев, «Диалектика символа и его познавательное значение», *Известия АН СССР*, 1972, т. 31, вып. № 3, с. 228:

⁴⁶ А. Лосев, *Философия имени*, с. 56.

⁴⁷ Ս. Զաֆարյան, *Փիլիսոփայության պատմություն*, Երևան, 2000, էջ 63-65:

հայտնում է իրն անվանող բառով⁴⁸: Այս փոխհարաբերակցությունների և դրանց ձևավորման մեխանիզմների ուսումնասիրությունը կարող է լույս սփռել հմայական աղոթքների, դրանց նկատմամբ հավատի, դրանց հրաշագործ ազդեցության մասին զարմանալի հիշատակումների ֆենոմենի վրա:

Ինչպես ասացինք, հայերեն դյուլթաղոթքների մեծ մասը բուժաղոթքներն են: Բուժիչ հմայախոսությունների մի մասը հստակ նպատակային է, մի մասն ուղղված է այն երևույթին, որի հետևանքն է հիվանդությունը, մի մասն էլ կանխարգելող բնույթ ունի:

Կարևոր են և բավական հաճախ են հանդիպում կապի արձակման հմայագրերը: Դրանք նպատակ ունեն չարի ազդեցությամբ «կալված ու կապված» բնությունը (երաշտի ժամանակ կապված երկինքը), կենդանիներին (անծնություն, կաթի ցամաքում) և մարդկանց (անպտղություն, քրոնիկ փորկապություն, ընկճախտ) ազատելու այդ կապանքներից՝ որոշակի հմայական բանաձևերով («գիր արձակման»), որոնց մեջ նկարագրված իրողությունները կառուցված են միևնույն երևույթների նկատմամբ կիրառվող հմայական գործողությունների հաստատման և հերքման հակադրությունների վրա, որոնցով էլ չեզոքացվում, վնասագերծվում էր հմայական կապը⁴⁹: «Կապ, կապք»՝ իր հիմնական իմաստից բացի, նշանակում էր նաև «կախարդանք, հմայություն»⁵⁰:

«Կապքի» գիրն, ըստ էության, դիտվում է որպես կապելու ֆիզիկական առարկայական գործողություն, որով կապվում է նաև հիվանդությունն առաջացնող պատճառը: Կապելու գործընթացը սկսվում է ընդհանրական՝ կառուցվելով երկնքի և ստորերկրայքի հակադրությամբ, ապա տեղայնացվում է մարդու վրա՝ վերջինիս վերին կողմը կապելով հոնքին, հոնքը՝ ճակատին, մազերը՝ երկնքին: Իսկ ներքին կողմը կապվում է կրծքին, կուրծքը՝ սրտին, սիրտը՝ փորին, փորը՝ ոտքի թաթին, ոտքը՝ սատանայի գլխին (ստորերկրայք): Այսինքն, հմայ-

⁴⁸ Պլատոն, նշվ. աշխ., էջ 111: Զարմանալիորեն սրան նման մի երևույթ էլ գոյություն ունի նյութական մարմիններում: Կենդանի օրգանիզմների գեները գաղտնագրված են ԴՆԹ-ի երկար շղթաներում, որոնք կառուցված են նուկլեոտիդային միավորներից: Օրինակ՝ սպիտակուց գաղտնագրող գեները կազմված են երեք նուկլեոտիդներից: Այդ եռամիավորումն անվանում են «կոդոն»: Կոդոններն, ըստ էության, գենետիկական լեզվի «բառերն» են: Գենի դրսևորման համար նախ ԴՆԹ-ն առաջացնում է Ինֆորմացիոն ՌՆԹ՝ կոչվող միջնորդը, որն իրեն փոխանցված տեղեկությունը տրամադրում է տվյալ սպիտակուցի կենսասինթեզի իրականացման համար: Այսինքն, այստեղ նույնպես սկզբում գաղափարն էր (գաղտնագրված տեղեկությունը), ապա միջնորդը (տեղեկությունը փոխանցող բառը կամ խորհրդանիշը) և վերջում՝ սինթեզված նյութական սպիտակուցը (իրը) (B. Alberts, A. Johnson, J. Lewis, M. Raff, K. Roberts, P. Walter, *Molecular Biology of the Cell*, New York, 2002, ch. 2-3):

⁴⁹ Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 47:

⁵⁰ Հ. Աճառյան, ԱԲ, հ. 2, էջ 519:

վող անձը կապվում է երկնքի ու երկրի միջև՝ գլուխը մազերով՝ դեպի երկինք, իսկ ոտնաթաթերով՝ դեպի ստորերկրայք: Սա նույնանում է մարդ — փոքր աշխարհ՝ վաղնչական արքետիպային պատկերացման հետ: Ամենակարևորն այն է, որ հանգամանալի կապման այս գործընթացն ավարտվում է ամբողջի արձակմամբ՝ տիեզերական երևույթներից մինչև մարդ⁵¹:

Տիեզերքն ու ողջ բնությունը նույնպես կապի ենթարկելով, և այդ կերպ հավասար իրավիճակի մեջ դնելով «կապված» մարդու հետ, ստեղծվում է համատեղ Կապի մեկ ընդհանուր համակարգ: Եվ սրանով հմայողն, ըստ էության, Տիեզերքի հզոր ինքնավերականգնող ուժերը մարդուն ծառայեցնելու նպատակ է հետապնդում: Այսպիսի իրավիճակում Տիեզերքն իր կապերի արձակման և ինքնակարգավորման հետ մեկտեղ, կապերից ձերբազատում և վերականգնում է նաև իր հետ նույն համակարգում գտնվող մարդուն: Փաստորեն Տիեզերքի վերադարձումն ու Մարդու (իբրև փոքր աշխարհի) ապաքինումը դիտվում են իբրև համարժեք իրողություններ: Ահա այդպիսի հմայագրի մի օրինակ՝

Գրեալ եմ և եղեալ զմազե սանդուխն և ելեալ եմ յերկինս.
 Կապեալ եմ զարևն և զլուսինն ի կամարն,
 Կապեալ եմ Ք-ից Ք (9000) աստեղաց:
 Կապեր եմ ԳՃ (300) ու ԿԵ (65) գետս ի գնացման,
 Կապեր եմ զտուն ի շէն զերերֆն ի լերին զմայրն դստերաւմն:
 Զեմ դրեր զմազեղեն սանդուխն,
 Զեմ կապեր զարևն և զլուսինն ի կամարն,
 Զեմ կապեր զԳՃ (300) ու ԿԵ (65) գետս ի գնեացս,
 Զեմ կապեր զտուն ի շէն և զերերֆն ի լերին,
 Զեմ կապեր զմայրն դստերաւմն և որդովֆն,
 Եւ զհաւն ձագերովն:
 Այլ կապեմ զամենայն մարդու,
 Զպարընի, զնաիպի,
 Զհայու և զտանիկի,
 Զիւրան և զկն[կ]ան,
 Զվերին կոպն ի յունֆն,
 Զունֆն՝ ի վերին նակատն ի գայգաթն,
 Զմագն ի յերկինֆ...
 Այլ կապեմ զներֆին կոպն ի կուրցն,

⁵¹ Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 233:

Զկուրցն ի սիրտն,
 Զսիրտն ի փորն,
 Զփորն ի թաթն ի յոտն,
 Զոտն ի վերայ սատանայի գլխոյն:
 Ո՛չ երկնիցն սուն, ո՛չ գետն ի գերանն
 Եւ ո՛չ ծովուն խուր, և ո՛չ յափին մէջն մազ բուսանի,
 Եւ ոչ աւ բանիս անցումն լինի՝
 Անուամբ անեղին հաւր և որդոյ և սուրբ հոգոյդ,
 Այժմ և միշտ և յաւիտեանս, ամէն⁵²:

Կապի արձակման հմայագրերը հաճախ կիրառվում էին տղամարդու սեռական անկարողության վերացման համար, որի պատճառը նույնպես համարվում էր հմայական «կապք»-ի ներգործությունը.

Աստուած արձակեցաւ ի վերայ հրու.
 Եւ հուրն արձակեցաւ ի վերայ լուսոյն,
 Լուսն արձակեցաւ ի վերայ յօդոց,
 Օդն արձակեցաւ ի վերայ արեգակն,
 Արեգակն արձակեցաւ ի վերայ շառաւիղաց լուսնին,
 Լուսինն արձակեցաւ ի վերայ աստեղաց.
 Աստեղք արձակեցան ի վերայ ամբոց,
 Ամբք արձակեցան ի վերայ երկրի,
 Երկիր արձակեցաւ ի վերայ ջուր,
 Զուրք արձակեցաւն ի վերայ անդնդոց,
 Անդունդք արձակեցան ի վերայ բանին Աստուծոյ,
 Բանն Աստուծոյ արձակեցէ զայս անուն,
 Որ արձակիչդ ես կապելոց, արձակէ զիս,
 Զծառայս քոյ ի կապանաց անդի,
 Բարեխօսութեամբ սուրբ Կուսին Մարիամու
 Եւ ամենայն սրբոց քոց, ամէն⁵³:

Որոշ հմայագրերի կառուցվածքային հիմքը քառսից անշատված ու նրան հակադրված տիեզերական ծառն է: Ընդ որում, համադրվում են տիեզերական

⁵² Մատենադարան, հմայիլ № 27 (Ժէ դար):

⁵³ ՄՄ 6677 (ԺԹ դար), ք. 6 ա:

ծառի տարբեր իմաստաբանական պատկերացումներ: Արարողության նպատակը քառասյին ուժերի ազդեցությունից խախտված տիեզերքի (մարդու) նախկին կարգավիճակը (առողջությունը) վերականգնելն է⁵⁴: Օրինակ, դիվահար մարդուն օգնելու համար նախատեսված մի հմայագրում նկարագրված է անճյուղ, անտերև, անարմատ ծառ և դրա վրա՝ անգլուխ, անոտ ու անթև արծիվ: Դա տիեզերքի խաթարված պատկերն է, որ առաջ է եկել մարդու հիվանդության հետևանքով: Այս վիճակը վերականգնելու համար հմայողը դիմում է 365 սրբերին, 24 մարգարեներին, 12 առաքյալներին, 72 աշակերտներին: Նա հիշատակում է նաև մի շարք սրբազան առարկաներ՝ Սողոմոնի մատանին, Մովսեսի աստվածագիր տապանակը, Ահարոնի պատմունձանը, Քրիստոսի թաշկինակը, նրա խաչի չորս գամերը, Տիրամոր քաղցր կաթը և այլն: Այս բոլորի օգնությամբ նա կալում, կապում է հիվանդության հարուցիչ շար ոգուն և դրանով վերականգնում մարդ-տիեզերքի խաթարված վիճակը՝ փոխարինելով այն առողջությամբ⁵⁵:

Հաճախ հմայախոսության իմաստի խորհրդանշային արտահայտությունը դրա գույնի խաղարկումն է: Երբեմն դա կապված է հիվանդության գունային կերպի հետ: Օրինակ, դեղնուկի ժամանակ բոլոր առարկաները բնորոշվում են դեղին գույնով (դեղին գետ, դեղին փայտ, դեղին ձագ, դեղին բուն, դեղին հավ-կիթ)⁵⁶:

Երբեմն գույնն ունի շատ հստակ նշանակություն: Օրինակ, կապույտ գույնը համարվում էր ակնահարության բուժամիջոց: Հմայագործը՝ համատարած կապության մեջ օժտելով ամեն ինչ՝ մածունը, կարագը, անգամ մարդուն, փորձում է այդ կերպ ակնահարվածին կապույտով բուժել կամ պաշտպանել շար աչքից: Կրկնվելով յուրաքանչյուր տողասկզբին և շեշտվելով իբրև գլխավոր իմաստակիր բառ, «կապույտ»-ն առաջ է բերում գունահնչյունային միասնականություն: Այդպիսի միասնականություն է ստեղծվում նաև ծիրանագույնի պատկերացմամբ, երբ «ծիրանի» մակդիրը վերագրվում է առարկայական ամբողջ համալիրին (ծովին, ծառին, ճյուղերին, բնին, թռչնաձագին)⁵⁷:

Ուշագրավ է որոշ բաղաձայների հետևողական կրկնությունը: Օրինակ, հանդիպում են «ծ» բաղաձայնի և հնչողությամբ դրան նմանվող «ճ» սկզբնատառով բառերի («ծով», «ծառ», «ճուղք», «ճուտ») կրկնություններ: Իսկ, օրի-

⁵⁴ Կամ ներքին շրջապտույտները կարգավորելը:

⁵⁵ ՄՄ 6678 (ԺԹ դար), ք. 43ա:

⁵⁶ ՄՄ 454 (ԺԼ դար), ք. 172բ:

⁵⁷ Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 279- 288:

նակ, «օձիկ»⁵⁸ կոչվող հիվանդության համար կիրառվող հմայագրում գրեթե բոլոր տողերում առկա են «ս» բաղաձայնի, մասամբ նաև «սև» բառի պարբերական կրկնություններ, որոնք հիվանդության անվանն ու աղոթքի իմաստին համապատասխան՝ ստեղծում են օձի սուլոցին նմանվող հնչյունախաղ: Այդպիսի հնչյունախաղերը նույնպես հատուկ են հին ծիսաառասպելական բնագրերի լեզվին և վկայում են ներկայացված հմայագրերի խոր հնությունը: Նմանատիպ վկայություն է նաև միավանկ բառերի միտումնավոր ընտրությունը («ծով», «ծառ», «ճուղք», «ճուտ», «բուն»)՝⁵⁹:

Բազմաթիվ հիվանդությունների ծագման և բուժման համար կարևոր գործոն էին համարվում լուսնի փուլերը: Այստեղ, իհարկե, առկա են իրական բնախոսական դրդապատճառներ: Երկրի նկատմամբ լուսնի ամսական շրջապտույտով պայմանավորված նրա տարբեր դիրքերը (փուլերը) մագնիսական դաշտերի պարբերական փոփոխություններ են առաջացնում: Դրանք նաև զգալի ազդեցություն են ունենում երկրի ու մարդկային օրգանիզմի վրա (մակընթացություններ, տեղատվություններ, կանանց ամսականի, նյարդային և հոգեկան հիվանդությունների սրացումների պարբերական կրկնություններ և այլն):

Օրինակ, գորտնուկի համար կիրառվող բոլոր դյուլթաղոթքների և բուժման հմայական մեթոդների հիմքում ընկած են լուսնի, մասնավորապես նորալուսնի հետ կապված տարբեր հավատալիքներ: Գորտնուկների վերացման համար դրանք նորալուսնին հաշվում էին, ապա ասում «Լուսինը՝ նոր, գորտնուկը՝ չոր» բանաձևը և կրկնում այն յոթ օր՝⁶⁰:

Լուսնի փուլերի հետ է կապվում նաև փայծաղի բորբոքումը: Ասում էին, որ նորալուսնի ժամանակ այն բորբոքվում է, իսկ լրման ու փլման ժամանակ՝ դադարում:

Լուսինն հինացաւ լեռի պէս,
Դալախն⁶¹ հալեցաւ եղի պէս.
Լուսնին՝ հինը, դալախին՝ չորը⁶²:

⁵⁸ Օձիկը վերջ է նոր գոյացած ժամանակ այն ախտորոշում էին «մւմար» («օձմար») կոչվող ֆարով, որ օձի կաշի հիշեցնող հանմար է մագնեզիումի սիլիկատ (Է. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976, էջ 1589):

⁵⁹ Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 105, 288-289:

⁶⁰ Ազգագրական Հանդէս, X, Թիֆլիս, 1903, էջ 159:

⁶¹ «Դալախ» = «տալաղ» – 1. Փայծաղ (թուրքերեն *dalak* – «փայծաղ» բառից), 2. Զրգողություն (Ռ. Ղազարյան, Հ. Ավետիսյան, Միջին հայերենի բառարան, Երևան, 2009, էջ 742):

⁶² ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվ № 2358: Տե՛ս Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 109:

Բազմատեսակ ու հաճախակի հանդիպող են «Գիր ջերմի» կոչվող հմայագրերը, որոնք նախատեսված են ջերմախտի բուժման համար: Դրանցում ջերմը երբեմն անձնավորվում է իբրև դև, երբեմն էլ՝ իբրև վարազի ժանիքներով իժ: Հաճախ ջերմի ոգուն վերագրվում են էթնիկական և կրոնադավանաբանական հատկանիշներ՝ «Թէ հայ ես, Թէ ջհուդ ես, Թէ կղէմիտր⁶³ ես ...»⁶⁴:

Գիր ջերմի.

Գ թղթի վրայ գրէ, մէկն ֆարի տակ դիր, մէկն ջուրն ձգէ և մէկն կրակն ձգէ, ծուխ տուր, կրակ ձգելոյն ասէ.

Զախմիթայ, Ամաշաթայ, Վասմիթայ, երդմնեցուցանեմ զձեզ Աստուածն կենդանի, թողէ՛ գդողն և զշողն:

Քարի տակ դնելոյն այս է.

Առամայ, Խորամայ, Թարշամայ, դարձեալ ձեր արևուն համար թողէ՛ գդողն և զշողն:

Ջուրն ձգելոյն այս է.

Մակսիմանոս, Ամդիկոս, Դիոնոս, Անտոնիոս, Կոստանդինոս, Յոհանէս, Հեկսակիոս, Տատիանոս, Հովիէլ հրեշտակ, թողէ՛ ի բաց զշողն և զդողն ծառայիս Աստուծո այս անուն⁶⁵:

Այստեղ գործողությունն ուղղված է անմիջապես երեք խումբ ոգիների, որոնք կապված են բնության երեք տարրերի՝ հրի, ջրի և քարի հետ: Հմայագիրը կրակը գցելիս և քարի տակ դնելիս տրվում են երեքական ոգիների անուններ, իսկ ջուրը գցելիս դրանց քանակը դառնում է ինը:

«Գիր դողի» կոչվող հետևյալ հմայագրում նույնպես ոգին էթնիկ պատկանելիություն է դրսևորում.

«...Բժշկեայ զձառայն քո զայս անուն: Թէ հայ ես, երդմնացուցանեմ զքեզ Յիսուս Քրիստոս: Թէ տանիկ դող ես՝ երդմնացուցանեմ զքեզ յԱստուած կենդանի՝ յապրել և ի մահ: Թէ ջհուդ ես, երդմնացուցանեմ զքեզ ի Մովսէս և յԱհարոն»⁶⁶:

Հիվանդություններ հարուցող չար ոգիները մարդակերպ էին նկարագրվում կամ մարդակենդանակերպ: Հանդիպում էին լերկ լեռներում, ճանապարհներին, անապատներում, հաճախ ավազի վրա նստած, որ վկայում էր նրանց կապը

⁶³ Ըստ Սարգիս Հարությունյանի՝ կրոնական ինչ-որ աղանդ է (Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 465): Գուցե խոսքը կաթոլիկ կղերականության մասին է:

⁶⁴ ՄՄ 6678 (ԺԹ դար), ք. 42ա:

⁶⁵ ՄՄ 8428 (ԺԹ դար), ք. 81:

⁶⁶ ՄՄ 737 (ԺԷ-ԺԸ դար), ք. 218բ:

չորության և անբերրիության հետ: Սրբազան առարկաների, երևույթների և սրբացված մարդկանց անվան ուժով հմայողը խոստովանեցնում էր այդ էականներին՝ բացահայտելու համար նրանց բնորոշ հատկությունները, դիտավորություններն ու առաջացրած հիվանդությունից բուժման հնարավոր միջոցները: Սրբերի անունով նա նաև արգելում (կանխարգելում) էր դրանց հետագա ներթափանցումը հիվանդի մարմին: Գուցե սա նշանակում է, որ հիվանդն այլևս անընկալունակություն (իմունիտետ) էր ձեռք բերում տվյալ հիվանդության նկատմամբ: Հետաքրքիրն այն է, որ ավելի հաճախ սրբերը լիովին չէին ոչնչացնում չար ոգուն: Բացահայտելով նրա բնութագրերը, նրանք արգելում էին «պեղծ»-ին մուտք ունենալ այնտեղ, որտեղ կտրվեր **իրենց (նշված սրբերի) անունը**: Հետևաբար, այլ տեղերում, որտեղ չէր տրվի համապատասխան սրբի անունը, դեերը կարող էին գործել ինչպես ուզում էին: Այսինքն, սրբի անունն այս դեպքում գործում էր իբրև կանխարգելող միջոց (ինչպես պատվաստանյութը): Պատահում էր նաև, որ պահպան սրբերն, այնուամենայնիվ, հարվածում էին իրենց հրեղեն սրբերով, սպանում չար ոգուն և վերջնականապես փարատում հիվանդությունը, որ նման է վիրաբուժական միջամտության: Ըստ իս, այս ամենն ավելի շուտ հիշեցնում է այլաբանություն:

Երբեմն էլ աղոթողի հոգեռանգ տրամադրությունն ու կենսաճառագայթումը հիվանդի մոտ առաջացնում էին կենսահոգեբանական արձագանք, որի արդյունքում նրա մարմնական ու հոգեկան վիճակի մեջ անսպասելիորեն դրական տեղաշարժ էր նկատվում: Այա հիվանդությունը սկսում էր նահանջել՝ բուժարար աղոթքի արարողական ու խոսքային թովչության ազդեցությամբ, ինչպես լինում է մերօրյա հոգեթերապիական և հոգեվերլուծական բուժումների ժամանակ⁶⁷:

Յավին նույնպես դիվական ծագում էր վերագրվում: Օրինակ, փորացավը դիտվում էր իբրև կենդանի էակ, որին թե՛ աղոթող-հմայողը, և թե՛ աղոթքում հանդես եկող սուրբ անձինք (երեք աբեղա) կապում, հանգուցում են կանեփի թելով: Ընդ որում, հմայողը կատարում է այն, ինչ նկարագրված է աղոթքի բանաձևում. «Առ անշուր կանափ, է հանգոյց առայ, ամեն հանգոյցի Ասայ...»⁶⁸:

Անձնավորված է հանդես գալիս նաև «բեղնի յարա» կոչվող կարմիր քամին: Մի դանակ քսելով վերքին, սկզբում հարց է ուղղվում հիվանդությանը՝ իբրև կենդանի էակի, թե որն է իր բուժամիջոցը: Ոգին թվարկում է դեղերի

⁶⁷ Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 219:

⁶⁸ ՄՄ8428, ք. 73:

շարք⁶⁹, ինչը բուժարարին թույլ է տալիս հավաստիացնել, որ հայտնաբերված բուժումը համայն աշխարհի համար է: Այս դեպքում հմայագիրը տվյալ հիվանդության յուրատեսակ դեղատոմս է⁷⁰:

Մրջմուկ (երեթիկ)⁷¹ հիվանդության բուժման համար դյուլթաղոթքն ամբողջապես կառուցված է «ո՛չ» ժխտականի կրկնությամբ, որով իսկ հերքվում, չքացվում է հիվանդությունը: Սա ժխտման միջոցով կայուն և դրական արդյունքի հասնելու դիցաբանական մտածողությանը բնորոշ սկզբունք է⁷².

Ո՛չ հաւն ի ծին,	Ո՛չ խղան աչխ,
Ո՛չ ջորին ի ծնունդ,	Ո՛չ լուպ,
Ո՛չ նորոխի ձայն,	Ո՛չ ախար մանկաղ.
Ո՛չ բաղեղյան ան,	Զիք ես և չիք դառնաս ⁷³ :
Ո՛չ ոշի պտուղ,	

Բավական հաճախ են հանդիպում գլխացավի համար նախատեսված հմայագրեր, որոնք տիպաբանորեն ու բովանդակությամբ տարբեր են: Հետաքրքիր է «Դիր վասն գլխացավի, աչացավի եւ նզովի» դյուլթաղոթքը.

«Սուրբն Սիսիանոս և սուրբն Սևերիանոս և սուրբն Սարասինոս կային ի լերինն և աղօթէին: Եւ դևն երկաթի փեղոփ խառնէին գուղեղս նոցա: Եւ նոքա ի ժամ մահուան իւրեանց խնդրեցին յԱստուծոյ, թէ՛ Տէր Աստուած, եթէ ոք յիշէ զանունս մեր, մի ցաւեսցի զլուխ նորայ: Եւ ձայն եղև երկնից, թէ՛ եղիցին որպէս և կամիք»:

Այս ավանդությունն՝ իբրև աստվածային նախադեպ, կիրառում էին գլխացավով տառապող մարդկանց բուժման համար. «Նույնպէս մի մերձեսցի ամենայն ցաւ ի ծառային Աստուծոյ [անունը]»⁷⁴:

⁶⁹ «Գոգրի ծաղիկ, գորտի կաշին, ֆարերի մեշի դանդուրը, շատու շաֆար, սիպտակ բելիլա, առանց կրակի մեղր» (Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական արխիվ, № 1191, 01, տե՛ս նաև Ս. Հարությունյան, էջ 106): Մի տեղ էլ երեք անգամ հարց է տրվում, և ստացվում երեք առանձին պատասխան. «Բեղնի, բեղնի յարա, գոգրի ծաղիկ, ֆու դեղն ինչ ա. — Թսան բողոնը: Բեղնի բեղնի յարա, ֆու դեղն ինչ ա. — Զամիշը: Բեղնի, բեղնի յարա, ֆու դեղն ինչ ա. — Գորտը» (Հ. Ճանիկյան, *Հնութիւնք Ակնա*, Թիֆլիս, 1895, էջ 242):

⁷⁰ Գուցե հմայագրի նպատակն այս դեպքում դեղատոմսի բանավոր պահպանությունն է:

⁷¹ Մկնատամ, սնկային հիվանդություն, dermatomycosis:

⁷² Ա. Օդաբաշյան, «Տիեզերաստեղծման առասպելի վերաբերյալ լեզուական և տարրերն ախտաբանում», *ՊԲՀ*, 1986, № 3, էջ 138-149:

⁷³ ՄՄ 8428, ք. 71:

⁷⁴ Մատենադարան, հմայիլ № 4 (ԺԸ դար):

Իսկ հետևյալ հմայագիրը, որ կոչվում է «Գիր գլխացաւի և տուժմայի»⁷⁵, լրիվ հակառակ տրամաբանությունն ունի. «Երանելի սուրբ հրեշտակ ի Աստուծոյ Միփայել և Կարբիել գային զօրութեամբ և անտարանէին զկնալն իւրեանց: Հանդիպեցան չար դևն, ասէին հրեշտակն և հրեշտակապետն Աստուծոյ ընդ չար դևն. Ուր երթայ: Ասին չար դևն. Երթամք մտանեմք ի մարդն, ցաւեցնեմք գլուխն կամ զկէս գլխոյն կամ զայսահարեալ: Եւ հանեալ հրեշտակն զհրեղէն սուրն և սատակեցին զչար դևն և ազատեցին զծառայս Աստուծոյ: Եղիցի բժշկութիւն այս անուն»⁷⁶:

Առաջին աղոթքում լեռներում ճգնող սրբերն են, որոնք ենթակա են գլխացավ հարուցող դևերի ներգործությանը և սեփական մահվան գնով են ձեռք բերում բուժման բանաձևը⁷⁷: Իսկ երկրորդում՝ հրեշտակների ակտիվ գործունեությունն է: Նրանք սրբերով սպանում են գլխացավ հարուցող դևերին և ազատում հիվանդին:

Մեծաթիվ հմայագրեր կան՝ ուղղված դիվահարի կամ այսահարի բուժմանը: Երբեմն այս երկու բառը չեն դիտարկվում որպես հոմանիշներ, այլ նշվում են իբրև առանձին հիվանդություններ⁷⁸:

Բազմաթիվ են մասնավոր հիվանդությունների համար նշված դյուժաղոթքները՝ ականջացավի, ականացավի, ականահատի⁷⁹, հավկուրություն, ատամնացավի, գլխացավի, «խուլիչի»⁸⁰, «թաթարճայի»⁸¹ և այլն⁸²: Բայց հանդիպում են նաև «Գիր ամենայն ցեղ ցաւոց բժշկութեան» վերտառութեամբ ընդհանրական հմայագրեր⁸³: Դրանց մեջ, սովորաբար, նախ նշվում է, որ տիեզերական տարածքը բռնված է տարբեր չարաղետ ախտերով, որոնց թիվը 12 է, իսկ անունները՝ «խիթք», «տենդ», «ջերմ», «գլխացաւ», «ականացաւ», «սրտացաւ», «ոսկերացաւ», «տուժմա», «ղոլինջ», «քամի», «դեղնացաւ», «չարոց-դիւոց» (դի-

⁷⁵ «Տուրմայ» կամ «տուտմայ» նշանակում է գլխացավ, քուրֆերեն՝ tutmak – «ցավել» բառից (ՄԶԲ, էջ 765):

⁷⁶ ՄՄ 6678, ք. 42աբ:

⁷⁷ Հարկ է նկատել, որ շատ են պատմությունները, երբ օրինակ ժամտախտի համաճարակի ժամանակ բժիշկներն իրենք իրենց վրա էին անցկացնում փորձարկումները և նկարագրում իրենց զգացողություններն ու կլինիկական ախտանշանները՝ հաճախ իրենց մահվան գնով:

⁷⁸ ՄՄ 6678, ք. 47ա-49ա:

⁷⁹ Ակնահատը ծաղիկ հիվանդության թողած հետևանքներից է, երբ աչքի մեջ սպիտակ սպի է մնում:

⁸⁰ Որովայնի խիթ, սուր ցավ, կոլիկա, արաբ.՝ qūlinj (Հ. Ահադյան, ԱԲ, հ. 2, էջ 416):

⁸¹ Այսպես էին անվանում ներքին դողը, սարսուռը, փորացավը և շղային հոլզումները:

⁸² ՄՄ 454 (ժժ դար), ք. 176ա, ՄՄ 697 (ժժ դար), ք. 1ա, ՄՄ 713 (ժժ դար), ք. 135ա, ՄՄ 737 (ժժ-ժժ դդ), ք. 218բ-223ա, ՄՄ 744 (ժժ-ժժ դդ), յաւելագրութիւն ք. 39աբ, 257բ, 258ա, ՄՄ 809 (ժժ դար), ք. 307բ և այլն:

⁸³ ՄՄ 706 (ժժ դար), ք. 211ա:

վահարություն): Հիշատակվում են նաև հիվանդությունների հարուցման ժամանակային պահերը՝ «չար օր», «չար սհաթ»: Բոլոր այդ հիվանդություններն ընկալվում են իբրև կենդանի ոգիներ, որոնց երգվեցնում է հմայողը՝ դրանց առանձնահատկությունները պարզելու և հալածելու միտումով:

Ահ է զարիայ կապուտ և կարմիր ծովուն,
Թէ խիթք ես, թէ տենդ ես, թէ ջերմ ես,
Թէ գլխացաւ ես, թէ յաչից ցաւ ես,
Թէ սրտացաւ ես, թէ ոսկերացաւ ես,
Թէ տուքմայ ես, թէ դոլինն ես,
Թէ քամի ես, թէ դեղնացաւ ես,
Թէ չարոց-դևոց ես,
Թէ չար օրէ ես, թէ չար սնաթոյ ես,
Թէ զինչ ազգ ցաւ որ իցես,
Երդմնացուցանեմ գփեզ,
Զի Յիսուս Քիստոս յայն Կենդանին,
Որ եկն և գալոյ է՝
Ամենայն ցեղ ցաւ հալածիս և չիք դառնաս,
Ոչ մտանես, ոչ մերձենաս
Ի դիմաց ծառայիդ Աստուծոյ⁸⁴:

Ընդհանուր առմամբ, հմայական բժշկության գործունեության տիրույթում նշվում էին ՅԿԶ (ՅԵԶ) «ցաւ կամ աղտածէտք»⁸⁵:

Չար աչքը նույնպէս համարվում էր տարբեր հիվանդությունների հարուցիչ և այդ առումով ընդհանրություն ունէր հիվանդաստեղծ մյուս ոգիների՝ ցավերի և դևերի հետ, դառնալով դրանց տարատեսակներից մեկը: Հավանաբար, այս հավատալիքի հիմքում ընկած էին աչքից բխող կենսաճառագայթների գործուն ազդեցության մասին պատկերացումները⁸⁶: Հաճախ հմայագրերում չար աչքն ու չար հայացքը («նիաթը» կամ «նազարը») նշվում են միասին՝ որպէս երկվորյակներ: Դրանց վերագրվում էր ստորերկրյա քառսի կործանարար ջրերի հետ կապը⁸⁷: Այլաբանորեն, մարդու համար այն կարող էր կապված լինել մարմնում գործող չորս կենսահեղուկների՝ արյան, լորձի, դեղին ու սև մաղձերի գործու-

⁸⁴ Մատենադարան, հմայիկ № 19 (ԺԸ դար):

⁸⁵ ՄՄ 6678, ք. 43ա:

⁸⁶ Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 220:

⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 223:

նեության, գրանցից որևէ մեկի ավելցուկի կամ այլափոխման հետ՝ որպես մարդու «ընդերքում» տեղակայված «ըրերով» պայմանավորված գործընթացներ:

Միջնադարյան ախտաբանական գրականության մեջ բերված են այն սրբերի և հրեշտակների անունները, որոնք վկայակոչվել են տարբեր հիվանդությունների, նաև չար աչքի, չար լեզվի և չար հայացքի բուժման կամ գրանցից զերծ մնալու նպատակով, ինչպես նաև ցերեկվա, գիշերվա ժամերը, շաբաթվա օրերը հսկող ու հովանավորող հրեշտակների անունները⁸⁸: Օրինակ ծննդկանին օգնելու համար կանչում են՝ «Ունահատ», «Հուրագատ», «Մաքուդարայ», «Աքէաքայ», «Կաթառասաք», «Դիաս» հրեշտակներին, որպեսզի «բացցին դրունք ծննդեան սորա և երեսցի պատկերն Աստուծոյ»⁸⁹: Թվարկվում են նաև այն վեց հրեշտակները, որոնք «մանկաբարձք էին սրբոյ կուսին, յորժամ ծնաւ զմանկացեալն Յիսուս»: Այս ավանդույթունը նույնպես իբրև նախադեպ վկայակոչվել է ծննդաբերության ժամանակ՝ ծնունդը դյուրացնելու նպատակով. «Ովիաս, Ուլիթաս, որ բազմեալք եմ ի վերնատունն ի վերայ աթոռոյն, ունիք բանալիս, բացեք զարգանդ զայս անուն կնոջ՝ բարեխօսութեամբ սուրբ Աստվածածնին և սուրբ Յակոբայ և ամենայն սրբոց քոց: Քրիստոս Աստուած մեր, քո սուրբ անուամբն ազատէ զձառայս քո ի նեղութենէ»⁹⁰:

Կապի արձակման համար նույնպես դիմում են համապատասխան հրեշտակներին.

«Աւա՛, Կատառասա՛ք, Դիա՛ս, փութացուցեք և արձակեցեք ի կապած ծառայիս Աստուծոյ, զի բացցեն և արձակեն և առաջ եկեսցեն է պատկերն Աստուծոյ:

Կենդամա՛հ, Մաթ՛հ, որ եմ զսպասաւորս Աստուծոյ, դոմ օգնական լեռում և արձակեցեք կապած ծառայիս Աստուծոյ, ամէն:

Անուն Աստուծոյ գրածին և ողորմածին, Գաթա՛յ, Հանա՛յ, Լաֆա՛թ, Քաթհան՛հ, Շազար՛շ, արձակեցեք ծառայիս Աստուծոյ, ամէն»⁹¹:

Մատենադարանի մի քանի ձեռագրերում պահպանված է նաև հետաքրքիր մի բնագիր («Գիրք Սողոմոնի»), ըստ որի, տասներկու կենդանակերպերից յուրաքանչյուրի ազդեցության տակ ծնված մարդիկ ունեն իրենց հատուկ հիվանդաբեր դեերը, որոնք բնակվում են տարբեր վայրերում՝ դռան շեմին, կրակի եզրին, ջրին մերձ, հորի մեջ, ավերակ ջրաղացներում և այլուր, ստեղծելով մար-

⁸⁸ ՄՄ 8428, ք. 231, 233, 748:

⁸⁹ Մատենադարան, հմայիլ № 22 (ԺԺ դար):

⁹⁰ ՄՄ 8428, ք. 71: Դյուրադոքներում հաճախակի են տրվում նաև հետևյալ հինգ հրեղեն հրեշտակների անունները՝ «Հրանիթ, Հրափայլ, Հրատն, Համատուն, Համակէգ»: Բոլորի հիմքում «հուր» բառն է, իսկ «Հրատ»-ը նաև Մարս մոլորակի անունն է:

⁹¹ ՄՄ 8428, ք. 61:

դու մոտ որոշակի նախատրամադրվածությունն այս կամ այն հիվանդության նկատմամբ: Սողոմոն Իմաստունը հանդիպում ու հարցաքննում է այդ դեերին և պարզում նրանց հիվանդաբեր ներգործությունից ազատող երեք կարգի հմայական գրերը՝ «Թլիսմն»-երը. առաջինը պետք էր պահել հիվանդի գլխի վրա, երկրորդով՝ լողացնել նրան, իսկ երրորդը՝ լուծել ջրի մեջ և տալ խմելու⁹²: Այսպես, նշվում են 36 հմայական գրերի շարքեր (12 դեերից յուրաքանչյուրի դեմ՝ 3 հմայագիր)⁹³:

Հմայական բնագրերն, ըստ էության, մտքի (գաղափարի), գործի (հմայական արարողության) և խոսքի (հմայական բանաձևի) եռամակարդակ միասնությունն են, որտեղ թեպետ ելակետային (առաջին) մակարդակը հավատալիքն է, սակայն հիմնական և ամենակարևոր գործիքը խոսքն է:

Ֆիզիկական մարմինների վրա խոսքի և, ընդհանրապես, ձայնի ազդեցության ուսումնասիրությունները ներկայումս ավելի են ընդլայնում իրենց շրջանակները: Բացի հոգեվերլուծական և տեսական դատողություններից՝ դրանք ներառում են նաև մարդու մարմնի և ընդհանրապես նյութական աշխարհի վրա ձայնի ազդեցության բացահայտմանն ուղղված գործնական հետազոտություններ: Հայտնի են ջրի բյուրեղային կառուցվածքի փոփոխությունները՝ ձայնային զանազան ներգործությունների արդյունքում⁹⁴:

Հմայախոսություններն ու հմայագրերը նույնպես կարիք ունեն համարժեք ուսումնասիրության: Պետք է նկատել, որ մենք բավական քիչ բան գիտենք թե՛ բանավոր, և թե՛ առավել ևս գրավոր հոգաբաշխ և կենդանի խոսքի ազդեցության մասին: Իսկ հայերեն միջնադարյան ձեռագրերը և հատկապես ախտաբանական գրականությունը մեծածավալ նյութ են տրամադրում այդպիսի ուսումնասիրությունների համար:

⁹² ՄՄ 35 (ԺԷ-ԺԸ դդ), ք. 229բ-237բ:

⁹³ Լ. Խաչիկյան, նշվ. աշխ., էջ 24:

⁹⁴ В. Коваленко, В. Глазкова, «Влияние акустических волн на структурные свойства воды». <https://cyberleninka.ru/article/n/vliyanie-akusticheskikh-voln-na-strukturnye-svoystva-vody/viewer>

KARINE MOSIKYAN

HEALING PRAYERS AND HEALING SPELLS IN MEDIEVAL ARMENIAN WRITTEN SOURCES

Keywords: Healing prayer, spell, incantation, spell medicine, speech spell, enchantment, demon, magic.

In pre-Christian Armenia, the art of medicine had a rational orientation on the one hand, and a magical-mystical one on the other. Echoes of the latter were preserved and continued to exist even after the adoption of Christianity, despite harsh criticism by the clergy. The most important tool of magical medicine was influencing a person through speech. This was accomplished through special spells, pronounced both in written and oral form. This article examines such spells, many of whose written versions are preserved in manuscripts called “Akhtark”. These manuscripts represent multilayered and surprisingly extensive repositories for preserving relics of Armenian pagan culture.

КАРИНЕ МОСИКЯН

ЦЕЛЕБНЫЕ МОЛИТВЫ И ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАКЛИНАНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ АРМЯНСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ

Ключевые слова: Целебная молитва, заклинание, колдовство, заклинательная медицина, чары, демон, магия.

В дохристианской Армении врачебное искусство имело, с одной стороны, рациональную, с другой – магико-мистическую направленность. Отголоски последней сохранились и продолжали существовать и после принятия христианства, несмотря на суровую критику со стороны духовенства. Важнейшим инструментом магической медицины было воздействие на человека посредством речи. Оно осуществлялось с помощью специальных заклинаний, которые произносились как в письменной, так и в устной форме. Статья посвящена изучению этих заклинаний, многочисленные письменные варианты которых сохранились в рукописях под названием «Ахтарк». Эти рукописи представляют собой многослойные и удивительно емкие хранилища реликвий армянской языческой культуры.