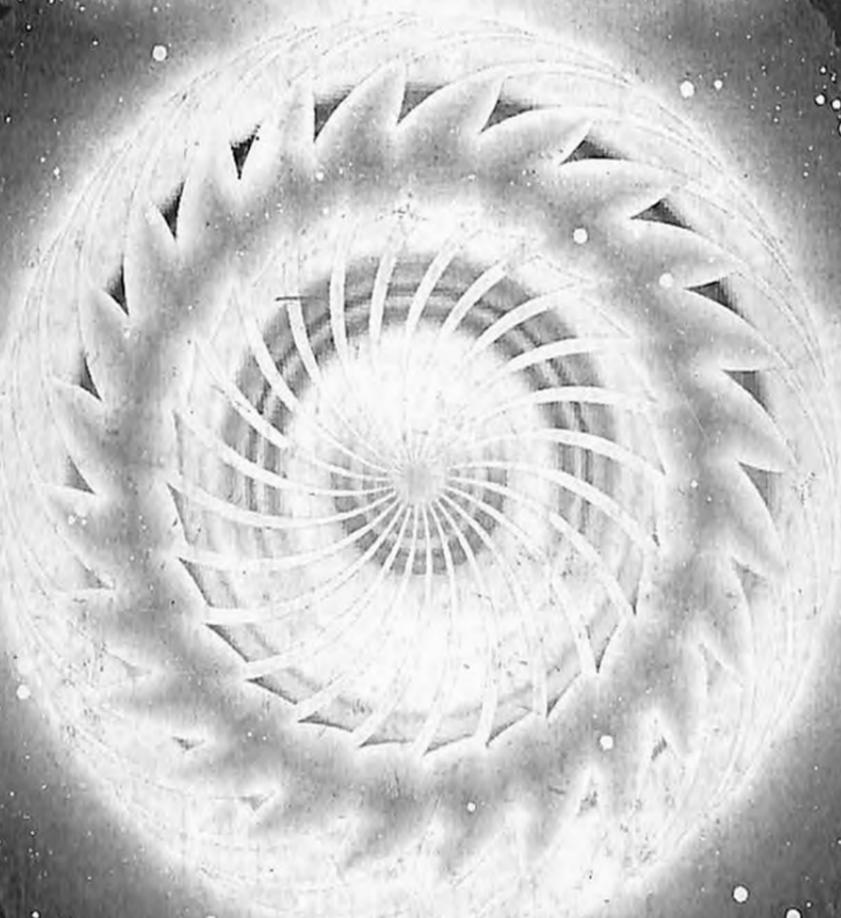


ԵՐՎԱՆԴ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ
ԴՐՎԱԳՆԵՐ
ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ
ՀՈԳԵՎՈՐ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ





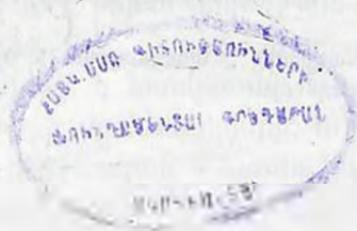
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ
ԱԿԱԴԵՄԻԱ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԵՐՎԱՆԴ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ

ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ
ՀՈԳԵՎՈՐ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Handwritten notes:
Պրոֆ. Մարգարյանի
համարը 86793

A II
86793



ՀՀ ԳԱՄ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2001

947.325, 639

ՀՏԳ- 941 (479.25)

ԳՄԳ- 63.3 (2Հ)

Մ 350

Աշխատությունը հրատարակության և հանձնվել է ՀՀ Գիտությունների
ազգային ակադեմիայի պատմության ինստիտուտի հին դարերի
պատմության պրոբլեմային խմբի երաշխավորությամբ:

Մարգարյան Ե. Հ.

Մ 350 ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀՈԳԵՎՈՐ
ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԻՑ

Պատասխանատու խմբագիր՝ պ.գ.դ. Դանիելյան Է.Լ.

Գիրքը հրատարակության են երաշխավորել գրախոսներ՝
պ.գ.դ. Մաթևոսյան Ռ. Ի. և պ.գ.թ. Վարդումյան Գ. Դ.

Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2001, 128 էջ + 1 ներդիր

Այս աշխատանքը նվիրված է հին հայոց աշխարհաընկալմանը վերաբե-
րող մի քանի բիշ ուսումնասիրված հարցերին: Հստակապես քննվում է Ֆառն-
Փառքը՝ իրեն լույսի բխվածքի և քաղաքապետական ճակատագրի արտահայտու-
թյան մի ձև: Այն կապված էր Մլիր-Մեերի պաշտամունքի հետ և գլխավոր
խթան էր համակարգված տիեզերքի կայացման և նորոգման համար: Փառքի
գալափարի դրսևարմանը է մեղավոր կաշամանուկի արքեախալը, որը
խաբիբյան շում է անգլխակից անձի վերաճելու միավածությունը բանական,
գոյադ անհատի: Փորձ է արվում նաև հերմենևտիկայի մեթոդաբանությամբ
վերլուծել Ազաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» «Յուրաջարանք»:

Աշխատանքը գրված է պատմության, հնգերանության, սեմիոտիկայի,
փիլիսոփայության և այլ հումանիտար գիտությունների ավյակների հիման
վրա:

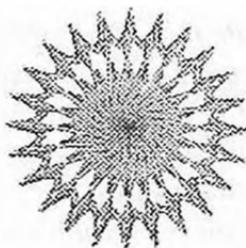
Գիրքը հասցեագրված է պատմության և մշակույթի հարցերով հե-
տադասարանական լսողներին:

Մ 0503020913
703(02)-2001

ԳՄԳ- 63.3 (2Հ)

ISBN 5-8080-0005-x

© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2001



ՆԱԽԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ

Սույն հետազոտության նպատակը հայ վաղ միջնադարյան հեղինակների պատմական ստեղծագործությունների ուսումնասիրությունն է որպես փաստաթուղթ, այսինքն՝ վկայություն, տեքստ, որն ունի ինքնուրույն արժեք՝ իր բոլոր դրսևորումներով: Պոզիտիվիստական ավանդությանը հակառակ՝ մենք չենք փորձում «մաքրել» տեքստում զետեղված «ճշմարտության» չափաբաժինը՝ այն տարանջատելով «հորինվածից», «անիսկականից», «երևակայականից»: Մեզ համար առաջնային է այն դրույթը, որ «իսկությունն», իբրև պատմաբանի մեկնության առարկա, անբաժանելի է ողջ վկայությունից՝ նրա «ճշմարտությունից» և «երևակայականից», ինչպես և նրանում գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար բաքնված բազմաթիվ այլ երևույթներից: Աղբյուրի հանդեպ մեր ունեցած վերաբերմունքի փոփոխությունը պայմանավորված է թերևս գիտության ուժի անվերապահության հանդեպ նոր սերնդի հետազոտողներին բնորոշ թերհավատությամբ և կասկածով: Վերջիններս, ի տարբերություն հին բարի ժամանակների, այլևս չեն համարում, որ հասու են վերջնական և անառարկելի ճշմարտության տիրապետմանը (կամ իլ՝ որ կարող են տիրապետել վերջնական և անառարկելի ճշմարտությանը: Գիտակցելով, որ փաստերի ամբողջական և վերջնական իմացությունը սկզբունքորեն անհնարին է, մենք համարում ենք, որ միակ հասանելի իսկությունը զետեղված է փաս-

տարլթում: «Յուրաքանչյուր դարաշրջան կարող է երևակայել, որ տիրապետում է ստեղծագործության փոփոխական իմաստին, սակայն բավական է մի փոքր ընդլայնել պատմության սահմանները, և այդ մենիմաստությունը վերածվում է բազմիմաստության, իսկ բաց ստեղծագործությունը՝ փակի: Փոխվում է ստեղծագործության սահմանումն իսկ՝ դառնալով ոչ թե պատմական, այլ մարդաբանական երևույթ, քանի որ ոչ մի պատմություն չի կարող սպառել այն»¹:

Դրանով էլ պայմանավորված է տվյալ ակնարկների մշակութաբանական ուղղվածությունը: Նրանցից յուրաքանչյուրը յուրօրինակ խաղ է (թեպետ կատարված ավանդական պատմական ուսումնասիրությունների դասական կանոններով): Դրա շնորհիվ մեզ հաջողվեց խուսափել մեխանիկական դիպվածականությունից և պատմական ուսումնասիրություններին բնորոշ պոզիտիվիստական փորձապաշտությունից:

Մենք ձգտում ենք ոչ թե պատմական տեքստի, բառի, արտահայտության տառացի սահմանման, այլ նրա երկրորդ բովանդակության, ներքին իմաստի, այսինքն՝ ծածկագրի, խորհրդի, նշանի բացահայտմանը: Բանն այն է, որ բոլոր մշակութաբանական ֆենոմենները՝ առօրեական գաղափարախոսականից մինչև փիլիսոփայության արվեստը, անխուսափելիորեն ազուցված են նշաններում: Մրանք մի տեսակ մեխանիզմներ են, որոնց ոչ ակնհայտ նշանակությունը կարելի է և պետք է մեկնաբանել ու բանականորեն բացատրել (ըստ Պոլլեի՝ հետազոտողը դատապարտված է և. ությունների և իրերի ներքին առումների տեսնելու և բացահայտելու պարտականությանը)»². «Չէ՞ որ, եթե բառերն ունենալին միայն մեկ իմաստ, որը նշված է բառարանում, և թե երկրորդական լեզուն չունենար խոռվարար, սպակողմնորոշող ազդեցություն լեզվի «հաստատուն փաստերի

¹ Барт Р. Избранные работы, М. 1994, էջ 350:

² Pulet G. Response - "Lettres nouveaux", 1959, 24, juin, էջ 12:

վրա», ապա չէր լինի նաև գրականություն: Ահա թե ինչու ստեղծագործության ընթերցանության կանոնները թե-
թաղրվում են ոչ թե տառով, այլ ակնարկությունով, դրանք ոչ
թե բանասիրական, այլ լեզվաբանական սահմանումներ
են»³:

Այդ ոգով մենք փորձեցինք կարդալ մեր վաղ միջնա-
դարյան հեղինակների տեքստերի որոշ հատվածներ՝ չվե-
րացնելով նրանցում եղած լեզվական երկիմաստությունը,
այլ սուզվելով նրա մեջ, որպեսզի հասկանանք տեքստի
կապերը, համահարաբերակցությունները, միջնորդավոր-
վածությունները, տարածայնությունները, առանց որևէ բան
պարզեցնելու, «շակելու»՝ չհարմարեցնելով այդ ամենը
միասնական համակարգին: Մենք գիտակցաբար կանգ
առանք մեր միջնադարյան հեղինակների միայն տեքստերի
մի քանի հատվածների վրա՝ գիտակցելով, որ Ագաթանգե-
ղոսի, Փավստոսի, Կորյունի և Մովսես Խորենացու ստեղ-
ծագործությունների ավելի ընդարձակ ընթերցումը մեր
կողմից կլիներ որքան հանդուգն, նույնքան ևլ անպա-
տասխանատու: Այդ գործը պահանջում է ոչ միայն հսկա-
յական փորձ, այլև մեծ ճիգեր և ժամանակ:

Սակայն այս հետազոտության նպատակը ոչ միայն մեր
վաղ միջնադարյան հեղինակների տեքստերի «*ընթերցումն
է, այլև նրանց անուրջների մեջ ներթափանցումը*»: Մենք
ձգտում ենք, ըստ Բաշլյարի պատկերավոր խոսքերի,
«*մինչև վերջ անրջեր*» մեր միջնադարյան գրիչների անավա-
րտ երազները՝ «*մնալով հավատարիմ մարդու անգիտակ-
ցականում արմատավորված արքևտիպերի պատրանք-
ներին*»⁴:

Չէ՞ որ պատմական ստեղծագործության շատ դրսևո-
րումներ առնչություն չունեն ո՛չ հեղինակի անձի, ո՛չ էլ
տվյալ հասարակական-քաղաքական իրավիճակի հետ,
քանի որ ստեղծագործական գործընթացի մեջ վճռական

³ Барт П., էջ 352:

⁴ Bachelard G., La Terre et la rUver de la Volonte, Paris, 1948, էջ 3:

գործոնը երբեմն ոչ թե իրականությունն է, այլ անուրջը, ցնորքը: Իսկ անուրջները ծնվում են ենթագիտակցակա- նում, ինչը որևէ կախում չունի օբյեկտիվ իրականությունից: Դա այն է, որ Ադուլֆ Բաստիանը անվանում էր «տարրա- կան գաղափար», Դյուրքհեյմը՝ «կոլեկտիվ գիտակցու- րյուն», իսկ Լևի Բրյույլը՝ «կոլեկտիվ անգիտակցական»:

Բայց և անգիտակցականում (կամ, ըստ Բաշյարի՝ ա- նուրջներում) անցկացված են սեփական երթուղիներ, որոնք բառի առաջ սփռում են ստեղծագործության եկտրորդական լեզուն: Այդ երթուղիները կարելի է ճանաչել առասպելների և երազների միջոցով, որոնք, ըստ Յունգի, *«հոգեբանության մեջ խաղարկվող ներքին անգիտակցական դրամայի խորհրդանշական արտահայտություններ են, որոնք հասա- նելի են գիտակցությանը՝ առաջձգության (սյրոյեկցիա) շնորհիվ»*: Այդ, այլ կերպ ասած, արքետիպերի միջնորդու- րյամբ, անգիտակցականը արտապատկերում է սխեմաներ, ստվերազօծեր, a priori ձևավորելով մարդու պատկերացում- ները՝ դրդելով գիտակցությանը ոչ միայն արտացոլելու օբյեկտիվ աշխարհը, այլև նորից արարելու այն: Այդ իսկ պատճառով ստեղծագործողը և, մասնավորապես, պատ- մաբանը մարդ է, որն ունակ է ըմբռնելու և համարժեք շեշտելու այդ ուրվագծերը, արքետիպական ձևերը՝ դրանք օգտագործելով սեփական ստեղծագործության կառուցման համար: Առասպելի հետքերը, այսինքն՝ արքետիպական մոտիվները հեշտությամբ կարելի է հայտնաբերել ցան- կացած կերպարում, ցանկացած փոխաբերության մեջ՝ քաղված մեր վաղ միջնադարյան պատմիչների ստեղծա- գործություններից: Ահա թե ինչու, գիտակցության բացման ուսումնասիրությունը մենք սկսում ենք նյութից, որն ունի այս կամ այն առնչություն կենդանի առասպելի հետ, սա- կայն դրան զուգահեռ վկայում է նաև առասպելից արթնա- նալու մասին, որի վերապրումը տեղի է ունենում սաստիկ ուժով և տրամաբանական ծայրահեղ հստակությամբ: Մեր

խնդիրն է ցույց տալ, թե ինչպես և ինչ ճանապարհով է տեղի ունենում այդ արքնացումը:

Այդպիսի բացման և առասպելից դուրս գալու հնարավորությունը կլինե՞ր հրաշք, եթե առասպելը լինե՞ր զուտ ալգորիթմիկ գործող մեքենա: Բայց առասպելի սահմանները, նրա սկիզբն ու վերջը կազմող հանգույցները քսոփանցում են նրա իրադարձությունների, էությունների և իրերի Լուքյան մեջ: Ի տարբերություն բնական աշխարհի, առասպելի աշխարհը չի ապրում ինքնուրույն կյանքով, այդ դեպքում մարդուն կմնար պարզապես միանալ դրան: Նրա «գործունեությունը» էապես կախված է մարդու ճիզերից, լինի դա տարրական մոզական գործունեություն, թե ընդարձակ ծես, որը նմանագործում է աստվածա- և տիեզերաստեղծության նախասկզբնական արարքները, խտացված տեսքով ճախորդում է արխայիկ մարդու կյանքի բոլոր կարևորագույն իրադարձություններին:

Բայց կա առասպելական երեք ծես, որոնցում արքետիպական մարդը մոտենում է սահմանագծին՝ իր աշխարհի ընդհանուր գիտակցության հնարավորություններին: Այդ ծեսերն են՝ ա) նվիրաբերության ծեսը, երկրորդ ծնունդը՝ անցում անլինելիությունից դեպի աշխարհ, բ) ամանորի տիեզերաստեղծ ծեսը, գ) և վերջապես, նոր բնակավայրի հիմնադրումը, ամրոցի կամ քաղաքի շինարարությունը: Որսին, ցանքին, բերքակուտին, ամուսնությանը, ծննդին վերաբերող որոշ այլ ծեսեր միջնորդավորված ձևով կապված են առաջին երեք ծեսերի հետ և գերազանցապես ունեն ամանցյալ, լրացնող բնույթ (թեպետ երբեմն հանդես են գալիս ինքնուրույնաբար): Նրանք բոլորը կոչված են վերարտադրելու սկզբնարարչական բառերը, պատկերները, որպեսզի աշխարհը կրկին բարեկարգվի, անկանոն տարերքից պատվարվի և ընթացքի մեջ գցվի: Այդպիսի եզրակետերում է ազուցված առասպելական գիտակցությունը, այստեղ է առասպելը հատուկ եղանակներով ազատվում կուտակված անճշտություններից, սխալներից, վրիպում-

ներից, մի խոսքով՝ աշխարհում չլուծված, չյուրացված գիտակցության հետքերից: Գիտակցության բացման պատմական մի ձևը հերոսի Փառքի ուղիներում դրսևորվում է՝ սրբվելով մարդկային աշխարհի ավանդական, ազգային, կենցաղային ձևերից: Դրան է նվիրված սույն աշխատանքի առաջին ակնարկը: Փառքի հովանավորումը ցույց է տալիս հերոսի աստվածընտիր բնույթը, վկայում է թագավորական իշխանության սրբազնային լինելը:

Գիտակցության մաքրագործվելը անձնականից և մարդու ղիմագրկվելը խորհրդանշում է մենավոր հրաշամանուկի արքետիպը: Այդ նախատիպը կրկնվում է բոլոր մշակույթներում և արտապատկերում է մարդկային հոգևոր կյանքի որոշ հիմնարար նմուշներն ու կառույցները: Այս երևույթին է նվիրված մեր երկրորդ ակնարկը, ուր մեկնաբանվում է՝ կերպարների մի խումբ, որից կազմվում են յունգյան մենավոր մանուկի արքետիպի բաղադրիչ հաստատամասերը: Հայ միջնադարյան պատմիչների ստեղծագործություններից քաղված նյութերը ղիտարկվում են հոգեվերլուծաբանական անկյան տակ: Ուսումնասիրվում է անգիտակցական անձի կերպարը՝ նրա կառուցվածքով ու հարաշարժությամբ և, վերջ ի վերջո, նրա վերածումը գիտակից անհատի: Գիտակցության հայտնագործության բացման պատմական ձևերը կամ այլ կերպ ասած՝ ձևեր, որոնց շնորհիվ մարդ վերադառնում է յուր մեջ և ձեռք է բերում անկրկնելի դեմք, որն ուղղված է այլ գոյող և այլ հնարավոր անձանց՝ այդ ձևերը մշակույթի սկեռումներն են՝ իբրև մարդու գոյության նշանակալից և ուրույն փորձեր:

Ընդորոմ, յուրաքանչյուր մշակույթի համապատասխանում է ներփակ տարածության կամ ներունակ գիտակցության ուրույն ձև: Սակայն այդ «մշակութային նյութը» բնորոշվում է ընդհանուր բնագծերի զարմանալի մեծ թվով: Դեռևս մինչև Յունգը, այդ Ֆենոմենը իր արտացոլումը գտավ Ադոլֆ Բաստիանի (1826-1905) ղիտարկումներում, որի պատկերացումներն ընկան առասպելի մեկնության

ժամանակակից դպրոցների հիմքում՝ կառուցվածքաբանական (ստրուկտուրալիստական) և հոգեբանական: Բաստիանը առաջարկեց առասպելի երկու քաղաղրյալների տեսություն. 1) տարրական գաղափարի (բոլոր մարդկանց բնորոշ առանպելաբանական հիմքային նմուշների շարք), 2) «ժողովրդական գաղափարի» («տարրական գաղափարի» յուրատեսակ երանգավորում յուրաքանչյուր տվյալ էթնիկ խմբում և տվյալ ժամանակում): Ինչպես նշել են հնդիկ գիտնական Անանդա Կումարավամին և ամերիկացի Ջոզեֆ Քենփելը, Բաստիանի հայացքները համահունչ են «գուգահեռ առասպելների» վերաբերյալ հինդուիստական ավանդական ընկալումներին: Հինդուիստական աշխարհընկալման համաձայն՝ գոյություն ունի «մարգա»՝ համապարփակ ուղի՝ առասպելի միօրինակ տարրերով, որոնք ընդհանուր են բոլոր ժամանակների և բոլոր մարդկանց համար: Դա, ըստ էության, Բաստիանի «տարրական գաղափարն» է: Գոյություն ունի նաև «դեշի մարգան»՝ գիտակցության յուրահատուկ ձև, որը «մարգան» ընդունում է տվյալ տեղում և տվյալ ժամանակում, ինչը համապատասխանում է բաստիանյան «ժողովրդական գաղափարին»: 1920-30 թթ. Եվրոպայում Բաստիանի գաղափարները երկար ժամանակով մոլեցին Լեոն Կլան: Նրանց տեղը գրավեց էությանը պոզիտիվիստական Լեո Ֆրոբենիուսի և Բրոնիսլավ Մալինովսկու «ցրման» տեսությունը: Սակայն արքեստիպերի վերաբերյալ յունգյան տեսության լայն տարածման շնորհիվ Բաստիանի գաղափարները կրկին հայտնվեցին հետազոտողների ուշադրության ոլորտում: Յունգյան հոգեբանավերլուծական ուսումնասիրությունները զգալիորեն լայնացրին և հարստացրին Բաստիանի գաղափարները՝ այն դարձնելով ընկերային հոգեբանության ուսումնասիրության համար հրաշալի գործիք: Մեր ակնարկը մի փորձ է սպարզելու «տարրական գաղափարներից» մեկի՝ մարգայի կամ այլ կերպ ասած՝ մենավոր հրաշամանուկի որոշ դրսևորումները: Այդ նպատակի համար օգտագործվե-

ցին էպիկական ավանդություններից և գրավոր ստեղծագործություններից քաղված բազմաբնույթ նյութեր, որի շնորհիվ էլ հաջողվեց կազմել որոշակի պատկերացում, թե ինչ ձևեր և ընդունել այդ արքետիպը (դեշի մարգան) հայկական հողի վրա:

Եվ, վերջապես, երրորդ ակնարկում դիտարկվում է ջրային տարերքի՝ ծովի արքետիպը, որը կարծես դառնում է Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» նախահիմքը: Ագաթանգեղոսի «Պատմությունը» սկզբնավորում է «Հայոց պատմությունների» մի ամբողջ շարք, որը գետի վտակի պես անընդհատ հոսում է կամ բացվում զլանարդի փաթեթի նման, ուր գրված է տեքստը (ինչպես չիլչել այստեղ Ն. Կոզանսկու հայտնի "complicatio-explicatio"- "փաթարում-ծավալում"- "свертывание-развертывание"): Նույն կերպ ենք հասկանում նաև միջնադարյան հեղինակների աշխարհընկալման վրա մեծ ազդեցություն ունեցած Բարսեղ Կեսարացու հետևյալ տողերը. «...*խկ էւ իսկ իբր սկսանին շարժիլ զնացք նորա՝ յորդեն ստիպեն յորդորիւնք բազմութեանց նոցա, ...էւ միմեամբք զնան, և միմեանս մղեն*»⁵:

Այսպիսով ծովով, ջրային տարերքով մեկնարկում է ողջ Հայոց պատմությունը կամ առնվազն՝ քրիստոնյա Հայաստանի պատմությունը:

Դեռևս Բաշլյարն Լ. նկատել, որ ստեղծագործության, ավելի ճիշտ՝ տեքստի հիմքը, կազմում են շրջակա աշխարհի մասին մարդու պատկերացումների առանցքը կազմող չորս տարրերը՝ հողը, ջուրը, կրակը, օդը⁶: Դրան Լ. արձագանքում Օ. Ֆրեյդենբերգը. «Փիլիսոփայության մեջ «նախատարրերն» են, ողբերգության մեջ՝ փոխաբերությունները»⁷:

⁵ Բարսեղ Կեսարացի, Յաղագս վեցարեաց արարչութեանն, Ե., 1984, ճառ Գ, էջ 104-105:

⁶ Bachelard G, L'Air at les songes, Paris, 1943, էջ 184:

⁷ Фрейденберг О. М., Миф и литература древности, М., 1978, էջ 309: Նույն ստեղծում Ֆրեյդենբերգը թվարկում է այդ փոխաբերությունները,

Չորս սկզբնատարրերը՝ իբրև տիեզերքի և գեղարվեստական կամ պատմական ստեղծագործության մասին պատկերացումներ, բավական ցայտուն երևում են հայ միջնադարյան հեղինակների երկերում (այդ դարաշրջանի մարդիկ չէին վորձում թաքցնել իրենց արքետիպությունը): Այսպես ջրային տարերքը գերիշխում է ոչ միայն Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբանում», այլ նրա ողջ ստեղծագործության մեջ: Պատահական չէ, որ իր պատմությունը հեղինակը համեմատում է ծովի հետ, իսկ իր ստեղծագործության տողերը՝ հարավագ ալիքների, որոնցով սահում են նավակները, իմա՝ պատմիչի գրիչը, նրա պատկերները, մտքերը:

Ընդ որում, ծովը «Ագաթանգեղայ Յառաջաբանում» մի տեսակ տեմենոս է⁸: Նեղ իմաստով «տեմենոսը» (τέμενος) տաճարի տարածքն է: «Տեմենոս» բառում առկա է *τεμ*՝ «կտրել» արմատը: Նույն արմատը կա յատինական *templum* (տաճար) ձևում: Այսպիսով, խոսքը որոշակի վայրի մասին է, որում ներկա (ներ - կա) է աստվածությունը: Չկա տարածության որևէ սուբստրատ, որը կարողանար գոյատևել առանց իր աստվածային բովանդակության, և որի հանդեպ այս բովանդակությունը գտնվեր մի տեսակ փոփոխական մեծության հարաբերության մեջ: Ահա թե ինչու, ըստ Կասսիրերի, այդպիսի տարածքը անպայմանորեն շրջապատված է մի տեսակ «կրոնական նախազգացումով»: Իսկ բնդհանրապես, տեմենոսն այն տեղն է, որում ապրում է աստվածը և որտեղ մշտապես առկա է կամ վերսկսվում է արխեն: Դա կարող է լինել ծովը, սարը, անտառը, աղբյուրը, դաշտը, ճանապարհների խաչմերուկը և

կոչելով այն «չար էպոսի» ձևեր. դրանք են՝ ջրի կործանարար ուժերը (հորդ անձրև, ջրհեղեղ), օդինը (փոթորիկ, մրրիկ), հողինը (երկրաշարժ) և զվաարապես՝ կրակինը (հրդեհ):

* Այդ Կասսիրերի կողմից լայն կիրառվող տերմինը. վերջինս փոխառել է Նիստենից: Տե՛ս Kassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2, Berlin, էջ 126, տե՛ս նաև՝ Свасян К. А., Философия символических форм Кассирера, Е., 1989, էջ 134-135, Хюбнер К., Истина мифа. М., 1996, էջ 144-146:

այլն: Տեմենոսը բնակեցված է սրբազնային արարածներով: Սակայն տեմենոսը հաճախ ինքն էլ սրբազնային արարած է: Նրանում անձնավորվում են առարկաները, երևույթները, բնապատկերները:

Հայ իրականության մեջ մենք սմենոսները հանդիպում ենք նմանօրինակ տեմենոսների: Նրանցից մի քանիսը դիտարկված են մեր ակնարկներում: Դ-ա, ոչ միայն ծովն է, այլև մայրի անտառներն ու արգելանոցներն են (օրինակ՝ պատվարված Խոսրովի արգելանոցը, որտեղ չնվիրաբերվածների, պրոֆանների մուտքն արգելված էր, Տայրին հարակից Լազիկեի անտառները, ուր ձոնվել է Պապը), լեռներն են (Վարազան, Մարութան և շատ ու շատ ուրիշները, որտեղ նվիրագործվել են առասպելական հերոսները և վերջիններիս նույնացվող քաղաքորներն ու իշխանագունները), քարայրներն ու վիրապները (որոնցում արգելափակված էին Միիր-Միերը, Արտավազդը, Շիդարը, Գրիգոր Լուսավորիչը և ուրիշն.), ձեռակերտները, ճանապարհների խաչմերուկները (Մ. Խ. II, 49), գերեզմանոցները և այլն:

Տեմենոսները գտնվում են հատուկ փոխհարաբերությունների մեջ: Զանի որ խոսքն այստեղ տարբեր սրբազնային վայրերի մասին է, պարզ է, որ տեմենոսները, որպես տարածության տարբեր, հստակորեն տարանջատված են միմյանցից և սահուն անցումը մի տեմենոսից մյուսը անհնարին է: Այդ կապակցությամբ հատուկ դեր էին խաղում սահմանապահ աստվածները: Նրանք պաշտպանում էին տոհմական տիրույթների, մարզերի, երկրների, բնակավայրերի սահմանները և բոլոր այն տարածքները, որտեղ բնակվում են աստվածները: Դրա հետ էին կապված որոշ պաշտամունքային սահմանափակումներ: Այսպես, նվիրաբերության ժամանակ սրբազնային մայրի անտառ արգելված էր մտնել սուանց նախնական մաքրագործման: Նույն կերպ էին վարվում սրբազան լեռ բարձրանալիս և նմանօրինակ այլ դեպքերում: Դ-ա ուներ համապարփակ բնույթ,

ինչպես տեմենոս մտնելուց, այնպես էլ դուրս գալուց (դա էլ ծնում էր տեմենոսի և տաճարի զուգորդությունը):

Իրանում և Հայաստանում հնուց ի վեր տեմենոսները, այսինքն՝ սրբազնային և ունայն աշխարհների սահմանները հսկող աստվածը Միիր-Միրբա-Ապոլոնն էր (տե՛ս Մ. Խ. II, 49): Այստեղից նրա բնորոշ մակդիրներից մեկը՝ «սահմանների ուղղիչ»՝ karso rāzah (Յաշտ X 61), «Rāzah» նույնարմատ է «Rex» և «Rājah» բառերին: Հայկական առասպելապոետիկայում Միիր-Միեր-Արտավազըր գամված է քարանձավում լեռան ընդերքում, իսկ Գրիգոր Լուսավորիչը (Միիրի արքեպիսկոպի մարմնավորումը) արգելափակված է քարե խոր վիքապում: Որոշ ստույգ մրանք բոլորը սրբազնայինի և կենսականի սահմանապահներն են, որոնք թույլ չեն տալիս երկու աշխարհների դարպասների միջև անժամանակ բացվելուն և արգելում են չմվիրաբերվածների, չձոնվածների մուտքը տեմենոս: Հայ ավանդության մեջ նույնօրինակ սահմանապահ ոգիներն են Տիրանը, նրա որդի Արշակը և վերջինիս կին Փառանձենը: Նրանք բոլորը, կալանավորված լինելով ամբողջում, մի տեսակ սրբազնային էակներ են, լույս աշխարհի և անդրաշխարհի սահմանների վերակացուներ: Անհուշ և Արտագերս բերդերն այս դեպքում ի հայտ են գալիս որպես յուրօրինակ տեմենոսներ, ջրբաժաններ երկու աշխարհների միջև:

Մին և սրբազան ոլորտների ջրբաժանի տեղում սովորաբար կանգնեցնում էին սահմանաբաժան քարեր⁹, Հելլադայում՝ քարերի կույտեր, գերմաներ, Հռոմում՝ սահմանապահ քարեր՝ տերմինուսներ, որոնց երկրպագում էին և զոհեր մատուցում, նրանց պատվին կազմակերպում էին հատուկ սոցնակատարություններ՝ տերմինալիաներ: Հայաստանում այդպիսի տեմենոս խորհրդանշող սահմանաբաժան քարերը՝ արտաշխյան (նաև «արդաշիրյան») կոթողներն էին: Կոմմագենեում նմանօրինակ երևույթ կարելի է համարել սրբազնային որմնագրությունները՝ վորագրված սալերի

⁹ Նույն տեղերում:

վրա, հատուկ դարավանդներում Նեմրուդ լեռան կատարին գտնվող հսկայական արհեստական բլրի երկու կողմերում: Նույն տեղում գտնվել են աստվածների, այդ թվում՝ նաև Միհրի, արձանները¹⁰: Այսպիսով, այդ Կոմմագենեում ամենաբարձր կետը եղել է, կարծես թե աշխարհների խաչմերուկը: Այստեղ էին հանդիպում երկինքն ու երկիրը, լույս աշխարհն ու անդրաշխարհը, աշխարհի չորս կողմերը և շատ այլ իրողություններ: Նույնը վերաբերում է նաև Արսամեյան անձավների՝ միթրեյոնների և այլ սրբավայրերին:

Ըստ էության բոլոր այդ տեմենոսները տիեզերքի կառուցվածքային տարրերն են: Նրանք ի հայտ են գալիս ոչ միայն որպես տարածության տարրերի արտահայտություն, որը պարունակում է ինչ-որ բան, որ թույլ է տալիս ունենալ ցանկացած փոփոխվող բովանդակություն, այլ կազմակերպված են այդ բովանդակության միջնորդությամբ և գտնվում են նրա հետ անբաժանելի միասնականության մեջ:

Այդ կապակցությամբ նշենք, որ իբրև տեմենոս կարող է ի հայտ գալ ոչ միայն բնապատկեր, «սրբազան աշխարհագրական» միջավայր, այլև այնպիսի մի տարածություն, ինչպիսին տեքստն է (թերևս նաև այբուբենն ու երբեմն էլ այն ամենը, ինչը որևէ առնչություն ունի տառերի ու թվերի հետ): Ինչպես ասվեց, տեմենոսը «Ագաթանգեղայ Յառաջաբանի» ծովն է: Դա այստեղ մի տեսակ հաշվման համակարգ է, որում հատվում են սրբազնայինը և ունայնը, հեթանոսականն ու քրիստոնեականը, նախագրային ու

¹⁰ Կոմմագենեի հետ կապված երևույթների վերաբերյալ տե՛ս Hummann K., Puchstein O., Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Berlin, 1890; Dörner K.F., Goell Th., Arsameia am Nymphaios, Berlin, 1963, Տիրացյան Գ. Ա., Նոր հելլենիստական կենտրոն Կոմմագենեում, ԼՀԳԱԳԱ 1961, №3, էջ 94; Մարգարյան Գ. Խ., Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Ե., 1966, էջ 57, Маргарян Е. Г., Святыниша страны Коммагены в Армения, Автореферат на соискание уч. ст. канд. ист. наук, Е., 1992.

գրային, ժամանակները, ինչպես նաև՝ պատմագրային և նախապնդմագրային:

Սակայն լինելով տեմենոս, ծովը՝ ջրային տարերքը, Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբանում» նախ և առաջ մարմնավորում է դիպվածային պատմություն (ջուրը կարող է ընդունել միայն տարողության ձև, որի մեջ լցված է): Դեռ ավելին, վաստագրական պատմությունն իր իրավիճակային (կոնյուկտուրային) բնույթի պատճառով հարահոս է և փոփոխական: Միակ հաստատուն մեծությունը ջրի մեջ նրա ամենատարրական բաղադրամասնիկները՝ ապոմներն են: Քանի որ երևույթների հիմքում էլ ընկած են նրա կառուցվածքը կազմող պարզագույն տարրերը, այն ընկալելու համար անհրաժեշտ է հասկանալ այդ տարրերի միջև գոյություն ունեցող ներքին կապը, օրինաչափությունները, նրանց ձևն ու տեսակը, այլ կերպ ասած՝ կանոնավիճակը: «Կանոնավիճակն այն է, որ տրվում է իրերի մեջ, որպես նրանց ներքին օրենք, բաքնված ցանց, որով նրանք հարաբերակցվում են միմյանց և միաժամանակ այն, ինչ գոյություն ունի միայն անցնելով հայացքի, ուշադրության, լեզվի յույսի ներքո: Իր ընդերքում կանոնավիճակը բացահայտվում է միայն այդ ճաղաչարի դատարկ վանդակներում՝ լռության մեջ սպասելով այն պահին, երբ այն կձևավորվի»¹¹:

Ահա թե ինչու պատմությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ է պատմական ստեղծագործությունը մասնատել առանձին բաղադրամասների (ատոմների), «դատարկ վանդակների», որոնք հետագայում լցվելու են «ձայներով» և «պատկերներով», էութենական իմաստով: Այդ նպատակով էլ մենք «Ագաթանգեղայ պատմությունից» անջատել ենք «Յառաջաբանը», որպես առավել խոհական և, ըստ էության, ծրագրային մաս: Իր հերթին նրա մեջ տարանջատելով նշանային միավորների որոշակի բազմություն (ա,

¹¹ Фуко М., Слова и вещи, Археология гуманитарных наук, М., 1977, էջ 37:

բ, գ...), մենք փորձեցինք Ռ. Բարթի տերմինաբանությամբ տրոհել «Յառաջաբանի» տեքստը «*ընթերցանության գոտիների*»¹²: Այսպիսով գոյացել է մի «*ցանց, բազմաթիվ ելքերով և մուտքերով*»¹³, որի շնորհիվ հնարավոր դարձավ անդամատել տեքստը հերձատների, հատվածամասերի և հետո այն կրկին հավաքել: Միայն այս ձևով է հնարավոր պատկերացնել տեքստի կառուցվածքը, հասկանալ՝ ինչ է նրա ներսում»: Չէ որ յուրաքանչյուր տեքստ բաղկացած է անթիվ ենթատեքստերից, որոնց գոյությունը հեղինակը հաճախ չի գիտակցում՝ նրանք «ներծծված» են տեքստի մեջ անգիտակցորեն: Այդ չգիտակցված (և միաժամանակ գիտակցված) մշակութային ենթատեքստերի առկայությունը դրդեց մեզ մտնելու հարանշանների խաղի մեջ, միանալ գրչության (իմա՝ գրարվեստի) գործընթացին՝ այս կերպ իրականացնելով տեքստի բազմազանությունը: Ընդ որում, իր էպիդեյտրիկ (ցուցադրական) բնույթի պատճառով Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբանը» կարծես ինքն է պարտադրում, որ իրեն հերձատեն: Տեքստի քննության ժամանակ ականա առաջանում է համոզվածություն, որ մեր Հեղինակը դրդում է Ընթերցողին բանալու «Յառաջաբանը», տեքստը կարծես ինքն է պահանջում, որ իրեն «մերկացնեն»:

Աշխարհի ընկալումն իբրև միջավայրի, որ ծածկված է վերժանման ենթակա նշաններով, ինչպես և այն, որ այդ նշանները մմանօրինակության արտապատկերման որոշակի ձևերն են, սերվում է դեռևս Ալեքսանդրյան նորիռետորական դպրոցի (Ող.) ավանդություններից, որոնց ազդեցությունը վաղ միջնադարյան հայկական հոգևոր մշակույթի վրա շատ մեծ էր: Հայտնի է, որ Ալեքսանդրյան նորիռետորականության մեջ արմատավորվել և բացարձակացվում էր էկֆրասիաը ('*ἐκ-φράσις*)՝ առանձնացված ինքնամփոփ և ինքնաբավ ստեղծագործության փայլուն հատվածի ժանր, որ ընդհանուրի շրջանակներում չունի կապ որև.

¹² Barthes R., S/Z., Paris, Seuil, "Tell Quell", 1970, mai, էջ 21:

¹³ Նույն տեղում, էջ 22:

գործառույթի հետ և առնչվում է նկարագրվող տեղի. ժամանակի՝ այս կամ այն անձի, արվեստի ստեղծագործությունների հետ: Լեգուն նրանում «ոչ թե մտքի արտաքին դրսևորումն է, այլ հենց ինքը՝ միտքն է»¹⁴:

Միևնույն ժամանակ Ալեքսանդրյան հռետորությունը հոսանք է, արտաբխում, որը ձգտում է գեղեցկության՝ նախ և առաջ ունենալով գեղագիտական գործառույթ¹⁵: Իմանալ՝ նշանակում է մեկնաբանել, ընթանալ տեսանելի նշանակից (իմա՝ նախանշան) դեպի այն, ինչը առանց դրա կմնար չարտահայտված բառ՝ թաքնված իրերի մեջ: Այդ իմացությունը տեղի է ունենում «լեզվի և առասպելի միջև սփռված լեզվային անվերջության միջոցով»¹⁶:

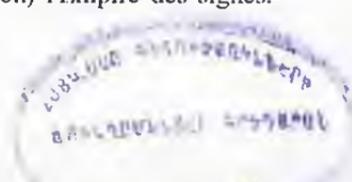
Այդ սկզբունքով է կառուցված Ագաթանգեղոսի «Յառաջարանը», որն իրենից ներկայացնում է էպիստեմների ('επιστημη՝ տեսական գիտելիք) ճարտարապետություն, դիցարանական ծագում ունեցող ծածկագրերի և նշանների կուռ համակարգ: Ընդ որում, առասպելի կենտրոնական կերպարը (ասել է թե՛ առասպելույթը) անտեսանելի է, այն ապրում է փոխակերպության բազմազան ձևերում (մի տեսակ soto voce) և այն կարելի է բացել, հանել լույս աշխարհի միայն արհեստական ճանապարհով: Այն գոյություն ունի, երբ այն չկա, և գոյանում է, երբ կորցնում է իր գոյությունը: Ահա թե ինչու Ագաթանգեղոսի առասպելական փոխակերպումները ճանաչողական գործունեության արդյունք են և իմացության գործիք:

Առասպելա-իմաստարանական սկզբունքով կառուցված իր «Յառաջարանում» պատմաբանը ձգտում է ընթերցողին դարձնել տեքստի սպառող, այսինքն վերլուծաբան, մեկնաբան, քննադատ: Իսկ ինչպես հայտնի է. «Չկա իսկական

¹⁴ Фуко М., էջ 132:

¹⁵ Տե՛ս Ковельман А. Б., Риторика в тени шпрандл, М. 1988.

¹⁶ Bellour R., Entertecin avec R. Barthes, S/Z et (on) l'Empire des signes. - "Les Letters nouvelles", 1970, №1335, 20-26.



քննադատություն, առանց երկու գիտակցությունների՝ ըն-
բերգողի և գրողի գուգադիպության»¹⁷:

«Ազալթանգեղայ Յառաջաբանում» այն հարթությունը, որտեղ հարթվում են ընթերցողի և գրողի գիտակցությունները, ծովն է: Հունարենում ծով բառի փոխաբերական իմաստներից մեկը ճանապարհն է: Մեկնել ծովագնացության նշանակում է ճամփա ընկնել: Դիշտ այդպես էլ մենք «լողացինք» մեր միջնադարյան հեղինակի թելադրած ծովային ճանապարհով:

Հարկ ենք համարում նշել, որ այս աշխատանքում մենք խուսափում ենք «մաքուր» պատմական մոտեցումներից (ինչպես և ուրիշ «մաքուր», այսինքն՝ միանշանակ մոտեցումներից)՝ սրափ գիտակցելով, որ հումանիտար գիտություններն իրենց աճող գործության հետ մեկտեղ չեն կարող սպառել մշակույթի անսահմանությունը, որն էլ որդեգ մեզ որպես ելակետ ընտրել ստեղծագործության փաստաթուղթ, որի հիման վրա մենք կառուցում ենք մեր երևակայության փիլիսոփայությունը: Բաժանող, մասնատող մոտեցումը պատմության և հատկապես մշակույթի պատմության մեջ, ակնհայտորեն հնացել է: Ավելին, հումանիտար գիտություններում աներկբայորեն զգացվում է միջբնագավառային արհեստական անջրպետների ժամանակավրեպությունը: Մենք ճիշտ չենք համարում տվյալ մոտեցումն անվանել «կոմպլեքսային», որպեսզի չստեղծվի տպավորություն, որ այժմ գոյություն ունեցող արհեստական միջբնագավառային սահմանները բնական են և հարատև, իսկ բնագավառների միավորումը կարող է կրել միայն պարբերական և անկանոն բնույթ, զուտ որոշ «կոմպլեքսային» խնդիրներ լուծելու համար: Բանն այն է, որ ուսումնասիրվող երևույթները չեն կռահում վերոհիշյալ սահմանների և դրանց ուսումնասիրման մեթոդների մասին:

Ասվածին մնում է ավելացնել, որ բոլոր երեք ակնարկներն ի սկզբանե չեն նախատեսվել որպես միասնական

¹⁷ Бопнар А., Греческая цивилизация, М., 1995, էջ 21:

մենագյուրջուն: Դրանք գրված են ևղել տարբեր ժամանակներում տարբեր հանդեսների համար, սակայն ինչ-ինչ պատճառներով յույս չեն տեսել: Հոդվածների միջև գոյություն ունեցող տրամաբանական կապի և միասնական հայեցակարգի շնորհիվ հնարավոր դարձավ դրանք խմբավորել և հրատարակել այս փոքր գրքի տեսքով: Այն հանգամանքը, որ աշխատանքը հոդվածների ժողովածու է, ազդել է նրա շարադրանքի վրա և պայմանավորել է հոդվածների որոշ ընդհատվածությունը: Դրանով էլ բացատրվում է մեր գրքում տարբեր ակնարկներում հանդիպող ոչ միատեսակ մոտեցումներն ու շեշտադրությունները: Այս աշխատանքը կարելի է բնկալել մի տեսակ «լաբորատոր հետազոտություն», որի ընթացքում հաջողվեց փորձարկել նոր մոտեցումներ և առաջ քաշել նոր խնդիրներ՝ հետագա հետազոտությունների համար:



«ՓԱՌՔԻ» ԳԱՂԱՓԱՐԸ ՀԻՆ ՀԱՅՈՅ ԱՇԽԱՐՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳՈՒՄ

Ավանդական համակարգում թագավորը խորհրդանշում էր կյանքն ու աստվածային աշխարհապահպան սկզբունքը: Նա պատասխանատու էր ոչ միայն մարդկային համակեցության, այլև բնության ոլորների կրկնման համար¹: Այդու, նա պետք է օժտված լիներ արարչական ուժով. դա «Փառքն» էր: Կորցնելով այն՝ զորավարը կամ առաջնորդը հասարակության համար դառնում էր ավերող բեռ: Այս բնբռնումների ընդգծված դրսևորմանը հանդիպում ենք մասնավորապես հնդեվրոպական ժողովուրդների՝ հին գերմանների, սկանդինավյան ցեղերի², ինչպես նաև սլավոնների³ մեջ:

¹ Дж. Фрезер. Золотая ветвь. М., 1980, էջ 18-20, 778-790; Н. В. Брагвинская. Царь. Мифы народов мира, II, М., 1992, էջ 615; И. С. Ключков, Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М., 1983, էջ 20; М. А. Барг, Шекспир и история, М., 1979; И. В. Шталь, "Одиссея"-греческая поэма странствий, М., 1978.

² А. Я. Гуревич. Проблемы генезиса феодализма в западной Европе. М., 1970.

³ Ю. В. Лотман. Об оппозиции "честь и слава" в текстах киевского периода. Труды по знаковым системам III, Тарту, 1971; Еще раз о понятиях "честь и слава" в текстах киевского периода. Труды..., Тарту, 1971; М. Ф. Попович, Мирозрениє древних славян, М., 1985, էջ 146:

Սակայն դրանք առավել ցայտուն են արտահայտված իրանական ժողովուրդների հայեցողական համակարգում, որոնք իրենց ռազմական սուաջնորդներին վերագրում էին խորհրդավոր մի ուժ: Այս գաղափարը ծագել է հնդեվրոպական *suer (-nes) - երանելի, բաղձալի, այստեղից էլ՝ «բարօրություն», «անձություն») հասկացությունից, որից էլ՝ հնդիրանական hwar-wah-ը, որը սովորաբար մեկնաբանվում էր որպես արեգակնային սկզբի, աստվածային կրակի արտացոլք, բխում: Իրենց հերթին այստեղից են ծագել հին պարսկ. Farna, farr և միջ. պարսկ. hvartab «թագավորական փառք»⁴, «տերունական շուք» ձևերը: Ըստ Հ. Վ. Բեյլիի՝ hvarna-ն ունի «Երանելի կամ Բաղձալի ճակատագիր» իմաստը⁵: Դրան էր վերագրվում արքաներին, հերոսներին ու բարեպաշտներին հաջողություն և հաղթություն պարգևելը: Իր զարգացման ավելի ուշ շրջանում hvartab/hvarna-ն ամբողջովին անձնավորում էր օրինական թագավորական իշխանությունը⁶:

Իրանական առասպելներում թագավորական faro-ը հանդես է գալիս ինքնուրույն աստվածության տեսքով կամ՝ իբրև Միթրայի օգնական, նրա երրորդության դրսևորումը: Յաշտ XIX, 34-35-ում հիշատակվում է kavaem hvama՝ «Բավյանների հվարնան» և հայտնվում է, որ սկզբում այն պատկանում էր նախամարդ Յիմային (միջ. պարսկ.՝ Ջամշիդ): Բայց երբ վերջինս ճշմարիտ ուղուց շեղվեց, հվարնան թագեի տեսքով լքեց նրան: Դրանից հետո տրոհված hvarna-ի մեկ երրորդ մասը բաժին ընկավ Միթրային, մնացած երկուսը՝ Կրասասպեին և Թրայտաունային: Յաշտ 127-ում ասված է. «*Միթրայի առջև ստվառնում է հորը՝ բոցավառ*

⁴ В. Н. Топоров, Фарп. Мифы народов мира, II, М. 1992, էջ 557-558:

⁵ Bailly H. W. Zoroastrian Problems in the Ninth-Century, Books, Oxford, 1943, էջ 1-51:

⁶ М. Дрезден, Хварца, Мифология древнего Ирана.- Мифология древнего мира. М., 1977, էջ 356-357:

հզոր Փառնր Կալվան»։ դա վկայում է farn-ի կապը Սիրիա աստծո հետ։

Հնդիրանական farr-ը կարելի է համեմատել հունական Տիլսեի (Ծնչդ) և հռոմեական Ֆորտունայի (Fortuna) ու հանճարի (Genius) հետ։ Հելլենիստական դարաշրջանի յուրաքանչյուր իշխող ունեցել է իր Ծնչդ βασιλέως (Fortuna regia), որին երկրպագում և գոհեր էին մատուցում։ Սելևկյան քաղաքորդները միշտ որևէ գաղտնի տեղում պահում էին Ծնչդ - ի ոսկեձույլ արձանիկը, որը մահից առաջ փոխանցում էին իրավահաջորդներին (Cass. Dion, XLIV, 61; Orig., «Contra Celsum», VIII, 65 (19 281; Koetschau) և ուր.)։ Սրա կորուստը հղի էր աղետալի հետևանքներով թե՛ արքայական, թե՛ ողջ երկրի համար (Capitolin, «Anton Pius», 12; « arc. Anton. », 7; Spartien «Sever», 23, հմմտ. Ammien Marcellin, XXV, 2, 4; XXX, 5, 8)։ Թագավորների Ծնչդ «բարեբախտ» (ինչպես և հետագայում Հռոմեական կայսրերի Felix՝ «երջանիկ») վիճելը վկայում էր նրանց աստվածընտիր էության մասին, որն իր հերթին նրանց «բարեպաշտության» հետևանքն է։ Այսպես Նեմրոդ լեռան սրբավայրի իր հայտնի վիմագրության մեջ Երվանդական արքայատնից սերվող փառավոր արքա Անտիոքոս Ա. Կոմագենացին միանշանակ հայտարարում է, որ իր հաջողակության, երկար կյանքի և բազմաթիվ արհավիրքներից խուսափելու բուն պատճառը բարեպաշտությունն ու բարեգործությունն են⁷։

Անշուշտ, հին հայերին նույնպես բնորոշ էին այսօրինակ պատկերացումները. «Ուշադրություն է գրավում այն փաստը, որ թագի վրա (հայկական քաղաքորդների - Ե.Մ.) պատկերվում էին արևին ակնապիշ նայող երկու արծիվներ։ Կասկած չկա, որ այդ թռչունները մարմնավորում էին մի սկզբնային տիեզերական ուժ՝ hraš/hreš, որի հետ... հին հայերի առասպելական գիտակցության մեջ աղերսվում էր

⁷ Hummann K. und Pushstein O., Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Textband, Berlin, 1890, էջ 282:

տիեզերաստեղծություն → կենաց ծառ → աշխարհածուրդ/ համընդգրկուն սենսանախկ դաշտը»⁸:

Անգ հասած հայ դիցաբանության կցկտուր դրվագներում այս աստվածությունը՝ որպես ճակատագիր և քազավորական «Փառքի» դրսևորում, ուղղակի չի հիշատակվում: Սակայն հրեշ/հրաշի գաղափարը ակնհայտորեն տեսնում ենք հայկական հերիաթներում: Այստեղ հերոսի և արքայագնի «Փառքը», որը բնորոշում էր նրա ընտրյալ լինելը, ունի հավքի տեսք⁹: Դա Փերին է (հմմտ. իրան. farn/farr-ի հետ) կամ հրե հավքը՝ Հագարան բլրուր: Ակնբախ են վերիի - «Փառքի» իբրև իր ետևից տանող ճակատագիր - «բախտի», գուգահեռները հունական ֆորոճ-ի հետ, որը նշանակում է «տանող, առաջնորդ, ընդառաջող, օժանդակող, ուղեկից» և այլն: Ըստ Հ. Աճառյանի՝ նույն արմատներն ունի հայկական «վար» ձևը, որը ծագում է հնդեվր. «վարեյ, քաշեյ, տանեյ, առաջնորդեյ, վարժեցնեյ, ուսուցանեյ, կնոթյան առնեյ, կարգեյ» և այլ իմաստներ ունեցող vedh ձևից¹⁰: Հատկանշական է նաև բախտորոշ հրաշ-հրեշի թոշնակերպ և հատկապես արժվակերպ լինելու հանգամանքը¹¹:

«Փառքի» ևությունը հասկանալու համար տեղին են նաև գուգահեռները Վարագ/Varhagan/ - Վարուժան թոշնի հետ: Ա. Փերիխանյանը, ստուգաբանելով վարուժան, նժույգ և երիվար բառերը, եզրակացնում է, որ սրանք սերվում են

⁸ А.А. Степанян, Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф. Рационализм. Историческое описание. Е., 1991, էջ 97:

⁹ Հայերեն hav-ը և իրաներեն hvarah-ն, անշուշտ, սկիզբ են առնում հնդեվրոպական *Huc/i/ հիմքից՝ «վիչել», «օդ» սկզբնական իմաստով, այստեղից էլ հետագայում առաջացավ «Վերին աշխարհ» ընդհանուր անունը: Թ. Յ. Գամքրելվազե, Յ. Յ. Իվանով, Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тбилиси, 1984, էջ 537:

¹⁰ Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 4, Ե., 1979, էջ 312-314:

¹¹ Թ. Յ. Գամքրելվազե, Յ. Յ. Իվանով, Նույն անդամ, Индоевропейское название орла; էջ 538:

իրանական *var*՝ «ջուր, անձրև, հեղուկ» ձևից¹²: Ավելի հավանական է, որ այդ ձևերը թե՛ իրանական, թե՛ հայերեն լեզուներում ունեն ընդհանուր հնդեվրոպական ծագում, որից սակայն չեն փոխվում սրանց հետ կապված օրինաչափությունները: Դրանց միջոցով իր պատշաճ բացատրությունն է ստանում հայերեն Վարուժան բառը, որը գուցորդվում է իրաներեն **var-awjana*՝ «սերմ հեղող», «արական ուժի, գորության տեր» ձևերի հետ և ստուգաբանվում է՝ արու թռչուն, աստվածային հավք, հրեղեն հավք, հրաշ-հրեշ: Նույն խորհուրդն է քաքնված «երիվար» *eri-var* ձևի մեջ, ուր *var*-ը կրկին ընկալվում է իբրև սերմ, հեղուկ, իսկ *eri*-ն նույնացվում է իրանական **ri, rita*՝ «զեղել, թափել, արտահոսել, արտադրել» իմաստի հետ: Այստեղից՝ միջ. պարսկ. *retak*, նոր պարսկ. *ridak*՝ «պատանի», «սպասավոր», «ծառա» (*ῥεφεος*), ինչպես և հայերեն «երիտասարդ» ձևերը, որոնք ծագում են պահլավերեն **raitā*՝ զեղել, արտադրել և *sard*՝ տարի, տարիք, հասակ ձևերից: Սրանք ուղղակիորեն ստուգաբանվում են որպես սերմի արտադրության, սերմի զեղման¹³ տարիքի հասած պատանի: Անշուշտ, նույն բովանդակությունն ունի «Վարագ» ձևը, որն իրաներենից քարգմանվում է խոյ: Պատահական չէ, որ Սասանյան պատկերագրության մեջ *far*/Փառքը ներկայացվում է գրգռված կամ սերմ զեղող խոյի տեսքով¹⁴: Ըստ այդմ՝ ակներև է դառնում *var/hvar /far* Փառքի կապը նաև Վարագի հետ:

Փորձենք իմաստավորել «Փառքին» վերաբերող հայ և օտար աղբյուրների որոշ նկատառումներ և ցույց տալ հին հայկական հայեցակարգում դրա տեղն ու դերը՝ իբրև արքայատան պաշտամունքի հիմքային երևույթ, գլխավոր

¹² Перяхаян А. Г. Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка, Часть I, Ереван, 1993, էջ 68-71: Նույն տեղում բերվում են նաև բազմաթիվ գուգահեռներ հնդեվրոպական հին և նոր լեզուների հետ, որոնցում *war/var*-ն ունի նույն՝ ջուր, հեղուկ, անձրև, մեղ, սերմ իմաստները:

¹³ Դա է հաստատում նաև սանսկրիտերեն *retos*՝ սերմ, սպերմա ձևը:

¹⁴ Мифы народов мира, фараи, II, էջ 558:

դրդապատճառ: Այդ իմաստով արժեքավոր են հայտնի կոնագենիան և Տիգրանակերտի վիմագիր արձանագրությունները, որոնցում հանդիպում ենք բազավորի Ծ՛ժղի «բարեբախտ ճակատագրի» բազմաթիվ հիշատակությունների¹⁵: Ընդ որում՝ «Փառքի» գաղափարն առնչվում է ոչ միայն բազավորի անձի, տոհմի, հարստության, այլև ողջ երկրի հետ: Ուտի և «Փառքի» պահպանման խնդիրը դրված էր ողջ հասարակության, առաջին հերթին՝ նրա հոգևոր վերնախավի, նվիրյալների վրա: Ուշադրության է արժանի Ագաթանգեղոսի մեջբերած Տրդատ Գ-ի ողերձը Հայոց աշխարհին: Այստեղ Տրդատը հանդես է գալիս Արշակունյաց ողջ արքայատոհմի անունից. «*Եւ ի մեր դիւցախստն պարթեւաց հասցլ այցելութիւն, ի փառաց քազաւորաց եւ ի քաջ նախնեաց*»¹⁶, որից բխում է, որ փառակիր բազավորն աստվածների հետ համատեղ ի հայտ է գալիս իբրև տիեզերքը կարգավորող: Նույն տեղում կարդում ենք. «*Արդ՝ եւ մեր հրաման շինութեան կամեցեալ ձեզ, հոգեցեալ զի եւ ձեզ ամենալլիքն, ամենաբարիքն ի դիցն քազմասցին... զի որպէս ամենայն տանուտէր ընդ տան իւրոյ եւ ընդ ընտանեաց հոգայ՝ նոյնպէս եւ մեր հոգամբ ընդ մեր Հայոց աշխարհիս շինութեան*»¹⁷: Հետաքրքիր է նաև հետևյալ հղումը. «*...եւ ի շինութեան բնակեացիր ամենեքեան, զի մեր գլխովին իսկ ողջ ենք*»¹⁸, որից հետևում է, որ երկրի բարգավաճումը բխում է բազավորի բարեկեցությունից:

Նույն ըմբռնումներն առկա են Հովհան Մամիկոնյանի «Պատմութիւն Տարօնոյ» երկում մեջբերված Արձան քրմապետի դիմումի մեջ: Այն համակցված է հայ իշխաններին

¹⁵ Գ. Խ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Ե., 1966, էջ 66:

¹⁶ Ագաթանգեղոս..., 127, որը Գ. Սարգսյանն արդարացիորեն նույնացնում է Ծ՛ժղի-ի հետ (Հելլենիստական..., էջ 68):

¹⁷ Նույն տեղում, 130:

¹⁸ Նույն տեղում, 131:

ուղղված սպառնալիքներով; որոնք իրենց ուրագության պատճառով «բարեփառ» (εὐ-δαίμων) աստվածների ցատումն են առաջացրել: Ուստի և վերջիններս «ուխտադրուծ» իշխաններին զրկել են իրենց հովանավորությունից և «բարի փառքից» (εὐ-δαίμονία)¹⁹, հարդյունս որի՝ նրանք այնուհետև պետք է գահավիժեն: «Յառաջ մասիք, ով ղենակողոյսք եւ ուրացողք զհայրենի աստուածն, և թշնամիք բարիփառին Գիսիանէ եւ ուրացողք: Ո՞չ զիտէք, զի այսաւր մեծն Գիսիանէ ի պատերազմ եյանէ ընդ ձեզ եւ մատնելոյ է զձեզ ի ձեռս մեր եւ հարկանկոց է զձեզ կոտորեամք եւ մահուամք»²⁰:

Վերոհիշյալ ուղերձները համեմատելի են Տիգրանակերտի²¹ և Անտիոքոս Ա Կոմագենացու հունարեն արձանագրությունների հետ: Դրանցում արժարժված հիմնական գաղափարը հայկական և կոմագենյան համակեցական տիեզերքների²² Νόμος²³-ի նորոգումն է: Տիեզերական

¹⁹ Այդ գաղափարը համեմատելի է Արտաշեսի «Բարի (Փառքի)» հետ, որը վերջինիս տիտղոսի ընկալման նոր ևրանգներ է բացահայտում:

²⁰ Յովհան Մամիկոնեանի «Պատմութիւն Տարօնոյ», աշխատութեամբ և առաջարկով Ա.Աբրահամյանի, Ե., 1941, էջ 84-85:

²¹ X. Саркисян, Тиграпакерт. Из истории древнеармянских городских общин, էջ 81 և հաջ., նույնի, Հելլենիստական դարաշրջանի..., էջ 67-68:

²² Կոմագենյան տիեզերքի նորոգումը կապվում է Հայոց Տիգրան Բ-ի աշխարհակալության արժանի և Կոմագենե երկրի անկախացման փաստի հետ, որը, ինչպես հայտնի է, վավերացվել է մ.թ.ա. 66թ., Արտաշատի պայմանագրով: Ընդ որում, կոմագենյան Երվանդականների պաշտոնական գաղափարախոսության մեջ Արտաշեսյան Հայոց տերությունը և դրա արքան դիտվում էին որպես բառսի և անկալյունության մարմնավորում, որի հանդեպ «հաղթանակն» ընկալվում էր իբրև աշխարհանորոգ գործունեություն: Այդ գաղափարն իր արտահայտությունն է գտել Անտիոքոս Ա-ի վիճազիր արձանագրություններում, որտեղ Երվանդական արքան բազմիցս շեշտում է իր ծագումը հնագույն արքայական տներից (Արեմենյան, Սելևկյան) և հավատարմությունը մալոնյաց ավանդներին: Այդպիսով՝ Անտիոքոսը ներկայանում է իբրև «հայտնված» մշակութային հերոս, տիեզերքի փրկիչ: Իսկ, ինչպես գիտենք, դեռ հնուց Երվանդականների դինաստիական աստվածությունը Միհր-Միթրան էր, որին էլ նույնացվում էր Անտիոքոս արքան:

տարածության նորոգման գործընթացը սկսվում էր աստվածներին նվիրված սրբավայր-դամբարանների նորոգումից²⁴: Հանդիսավոր արարողությունների և ծիսակատարությունների համար Կոնստանդնուպոլսի սահմանվել էին հատուկ օրեր, որոնք համընկնում էին աստվածային հայր և որդի Միհրդատ Կալինիկոսի և Անտիոքոս Ա Կոնստանդնուպոլսյան ու գահակալության օրերին²⁵: Ընդ որում՝ թագավորների ծննդյան ընդհանուր մեկ օրը, ըստ երևույթին, համընկնում էր ցլասպան արարիչ Աստված Միհրի հայտնության²⁶, իսկ գահակալության օրերը՝ աշխարհի արարման ժամկետների հետ: Հավանաբար, տոնախմբություններն սկսվելուն պես, Միհրի կերպարանը ընդունած Անտիոքոս արքան զոհաբերում էր «մաշված» տիեզերքը

²⁵ Νόμος («կարգ», «օրենք», «կանոն», «սովանդոյթ») հասկացությունը շատ ընդգրկուն է և համեմատվում է «ամբողջականություն», «ներդաշնակություն» և «չափ» ընկալումների հետ: Դրանք կանոնավորված տիեզերքի դրսևորումներն են և, ըստ Պլատոնի, փառաբանված են տիեզերքում (Tim. 31,32): Իր հեղինակ մարդկային համակեցությունը՝ որպես տիեզերքի մի յուրատեսակ արտացոլք, նույնպես պետք է ենթարկվի այդ օրենքներին: Ընդ որում, կանոնավորված տիեզերքի հիմքում, համաձայն Պլատոնի, ընկած է մի նախասկիզբ, տիեզերական դրոշմատուր: Դ-ա ε δος-ն է (Gorg., 503de), որն ապահովում է բնության և մարդկային հանրության κοσμία «բարեկարգությունը» (Prot, 325): Այս գաղափարն առանցքային է Անտիոքոս Ա-ի Նեմրոդյան և Արամեան վիճագիր ողերձներում: Νόμος -ի մասին մանրամասն տե՛ս Փ. Ա. Лосев, История античной эстетики: Высокая классика, М. 1974, էջ 265-269: История античной эстетики, Софясты. Сократ, Платон М., 1969, էջ 374-405: Հայ իրականության մեջ այդ մասին տե՛ս Ա. Ա. Ստեփանյան, «Ընտանիք-պետություն» համաձևությունը 5-րդ դարի հայ հասարակական մտքի մեջ. Մովսես Խորենացի, Իրան Նամե, №6, նոյեմբեր, 1993, էջ 21-23:

²⁴ Humann K., Puchstein O., Reisen in Kleinasien und Nordsyrien. Textband, 1890, էջ 272:

²⁵ Dörner F. K., Goell Th. Arsameia am Nymphaios, Berlin, 1963, էջ 43, 46-48:

²⁶ Նոյնը, Ե. Маргаряк, Святители страны Комматены и Армении. Автореферат на соискания уч. ст. к. ист. н., Е., 1992, էջ 14-15:

խորհրդանշող ցույն և իբրև Տիեզերքի փրկիչ (σωτήρ)՝ վերականգնում նախնական ժամանակն ու նոր լիցք տալիս կոմագենյան աշխարհին:

Ե՛վ Կոմագենեում, և Մեծ Հայքում ու Փոքր Հայքում արքաների սրբավայր դամբարաններն ընկալվում էին իբրև «փառքի պահոցներ», որոնք խիստ հսկողության էին ենթարկվում²⁷: Հիշարժան է, որ հետագայում հայ-պարսկական քառամյա պատերազմի (364-368թթ.) ժամանակ, երբ պարսկական մի զորախումբ գրավեց Անգեղ տուն գավառի Անգղ ամրոցը, առաջին հերթին փորձեց գերեվարել հայոց արքաների մասունքները, «*զի աստին ըստ իրեանց հերանոտրեանն ըստ օրինացն, թե վասն այտորիկ բարձեալ տանիմք զոսկերս քազատորացն Հայոց աշխարհն մեր, զի փառք քազատորացն եւ քաջութիւն աշխարհիս աստի զնացեալ ընդ ոսկերս քազատորայն յաշխարհն մեր եկեսցեն*»²⁸:

Բնավ պատահական չէ, որ Մար Ածղահակի երազներում Հայկազյան Տիգրանին անձնավորող «այր աստծոյ»-ն, ըստ Մովսես Խորենացու երկում պահպանված ավանդության, հարձակում է գործում ոչ թե արքայի և նրա յուրայինների վրա, այլ «խորհէր կործանել զոյցսն» այն պահին, երբ թագավորն ու պալատականները «պատուել զնոսա զոհիքս և խնկոզք»: Փշրելով կուտքերը՝ Տիգրանը

²⁷ Տե՛ս Переханян А. Г. Храмовые обзеливания Малой Азии в Армении, 1960, էջ 78: Ս. Մ. Կրկյաշարյան, Հին Հայաստանի և Փոքր Ասիայի քաղաքների պատմության դրվագներ, Ե., 1970, էջ 149-150:

²⁸ Փավստոս Բուզանդ, IV, ԻԴ, տե՛ս նաև՝ Մովսես Խորենացի, 3-րդ, ԻԷ: Հավանաբար նույն շարժառիթներով էր առաջնորդվում պարթևական զորավար Սուրենը մ.թ.ա. 53թ.: Արտաշատ ուղարկելով աշխարհակալ Հռոմի եռապետերից մեկի՝ Մարկոս Կրասոսի զլուխը: Նմանօրինակ դրդապատճառներ պետք է ունենար նաև հայոց սպարապետ Վաչե Մամիկոնյանը Խոսրով Գ Կոտակին և Վերանեսին մազկուրաց Մանեսան արքայի զլուխն ուղարկելիս: Գլուխը, զանգը հնագույն ժամանակներից ընկալվում էին իբրև զորության և «Փառքի» խորհրդանիշ (չէ՞ որ «Փառքը» յուսմբազի տեսքով պատկույն է հերոսի, առաջնորդի, արքայի զլուխը): Այդ մասին տե՛ս Լ. Ջ. Փրեզեր. Золотая ветвь, էջ 262-265:

Աժդահակի ընկալմամբ, ուզում էր ոչնչացնել Իրանի «Փառքը» և կործանել Մարաց աշխարհը: Ուստի և մարաց արքան «...Վէջ անկեալ՝ յիս գայնայիսի ընկալայ գյարծակումն, մարտ ընդ սքանչելոյն առնելով զիցագինն»²⁹: Երագում Աժդահակը պարտվեց, և Իրանի «Փառքը» (farn) խորտակվեց: Սակայն իր «փառագերծ» երկիրը փրկելու Աժդահակի բոլոր ջանքերն ապարդյուն էին: Պայքարի ելքը կանխորոշված էր. քաղաքորին և իր երկրին սպասում էր անփառունակ վախճան:

Այնքան էլ կարևոր չէ, որ Անտիոքոսի հիերոթե-սիոններում չենք գտնում նրա նախնիների մնացորդները: Դրանց բացակայության պայմաններում կարող էին լինել անմահ աստվածների և նախնիների իդեալականացված պատկերները³⁰, որոնք թագավորի «Բարի փառքի», պահապան ուժի մարմնավորումն էին³¹: Հավելենք, որ երկրում կարող էր լինել մի քանի սրբատեղի: Այսպես, Կոնագենում, բացի Անտիոքոս Ա-ի պաշտամունքին նվիրված

²⁹ Մովսես Խորենացի, 1 էջ:

³⁰ Dörner F.K., Goell Th. Arsameia, էջ 27-30, 52: Левя-Брюль И., Первобытное мышление, Христоматия по истории психологии, М., 1980, էջ 242:

³¹ Նույնը ասանում ենք Հռոմում, որտեղ յուրաքանչյուր վայր ուներ իր Genius loci-ն: Նմանօրինակ ըմբռնումները բնորոշ են նաև քրիստոնեական դարաշրջանին, երբ գրեթե ամեն վանք հայարտանում էր իր մոտ պահվող որևէ սրբի կամ նահատակի աճյունով: Սուրբ մասունքների վերագրում էին խորհրդավոր մի ուժ և համոզված էին, որ հենց դրանք կարող են պահպանել սվյալ վայրը և անգամ ողջ երկիրն արհավիրքներից: Այդպիսի սրբազան մի հանգստավայրի հետ է կապված նաև Գրիգոր Լուսավորչի՝ ղեռևս իր իղի մոտ մարմնում «փառակիր» դառնալը, որը Ջրաղաշտի մասին հայտնի առասպելային կրկնօրինակումն է: Հովհան Մամիկոնյանի «Պատմութիւն Տարօնոյ» երկում կարդում ենք. «Արդ մինչ ի պարսից դիմեալ Անակ Արտագ գաւառ, ի հանգիստ սուրբ առաքելոյն Թադէոսի. ասէն գարբոյն Գրիգոր գլղութիւնն, որ գնորին մշակութեան ելից կարգին»: Այս հաստատվածից երևում է, որ իրաշարժին Գրիգորը, ժառանգելով սուրբ Թադէոսի «Փառքը», «Լույսը», մշակեց և նորացրեց Հայոց աշխարհը և, այսպիսով, կարգավորեց Հայոց սիեզերքը:

սրբատեղիներից, կային նրա հորն ու Լառղիկն մորը նվիրված սրբավայր-դամբարաններ:

Գ. Խ. Սարգսյանի կարծիքով՝ Հայաստանում նույնպես եղել է չորս-հինգ սրբավայր-դամբարան³²: Անգեղ տան սրբավայրն Արտաշիսյանների տոհմական դամբարանն էր, իսկ Արշակունիներին թաղում էին Դարանաղի գավառի Անի ամրոցում: Ի դեպ, Փավստոս Բուզանդի հիշատակած դեպքերից հետո երկու արքայատների թագավորների ոսկորները տեղափոխել են և թաղել «*յամուր ի գեղն՝ որ Աղծնր անուանին, յԱյրարատ գաւառին՝ որ կայն ի խինձս ի գոգս, ի ծոցս յանձուկս ի դժուարս լերինն մեծի, գոր Արագածն կոչեն*»³³:

Հատկանշական է, որ Հայաստանի և Կոմագենի բոլոր սրբատեղի դամբարանները գտնվում էին լեռնային բարձրադիր վայրերում: Դա պայմանավորված էր ոչ միայն այդ վայրերի անմատչելի դիրքով³⁴, այլև նրանով, որ լեռները նյութական և հոգևոր աշխարհների հանգուցման, միակցման տեղն են³⁵: Լեռներում վերանում է աշխարհիկ տարա-

³² Գ. Խ. Սարգսյան, Նույն տեղում, էջ 64:

³³ Փավստոս Բուզանդ, IV, ԻԳ:

³⁴ Перяхаян А. Г. Храмовые объединения..., էջ 7:

³⁵ Հայերի պես հնդիրանական ժողովուրդներն իրենց հողարկափորման ծեսերը կատարում էին լեռներում: Այնտեղ՝ դժվարամատչելի և ամայի տեղերում, քողնում էին անթաղ դիակները, որոնց հոգիները, հաղթահարելով բազում դժվարություններ, արևի ճառագայթների միջոցով երեք օրում հասնում էին արևմուտքում գտնվող Չինվատուպլեխուու կոչվող կամուրջը և այնտեղ ներկայանում Միքրայի դատաստանին: Միայն բարևպաշտ և բարևիառ Ֆրավաշի-հոգիներին էր հաջողվում հաղթահարելով գետանցը («կամուրջ-բաժանարար») և խույս տալով չար ոգիների հյուսած դավերից՝ գրավել իրենց արժանի տեղը նախամարդ Յիմայի թագավորությունում: Այնտեղ, ի տարբերություն այս աշխարհի, անասան և մնացել «Ռսկեդարը», և իշխում են Միքրայի սահմանած օրենքները: Մյուսների հոգիները (ուրվան) մնում են անաուների և սպասում Միքի վերջին դատաստանին: Հոգիների ճանապարհը դեպի սրբագնային ոլորտները ավելի դյուրին դարձնելու համար լեռներում կատարվում են արյունայի զոհաբերություններ և հատուկ ծեսեր: Ջրադաշտական դարաշրջանում այդ պատկերացումները որոշ

ծությունը՝ կարծես վերափոխվելով սրբավայրի: Սրբավայր-դամբարանները, մեհյանները, պաշտամունքի իրերը հայտնվում են ընդհանուր առասպելական տարածության մեջ, այսինքն՝ աշխարհի առանցքում, որտեղ ծրնվում և քայքայումից հետո վերադառնում է առասպելական ժամանակը:

Անդրադառնալով ժամանակի նորոգման պատկերացումներին՝ նշենք ևս մի կարևոր հանգամանք. քանի որ «փառակիր» թագավորի նիստուկացից և գործելակերպից էր կախված արար աշխարհի բարօրությունն ու հարատևումը, ուստի բնական է նրա նույնացումը հնատիպ հերոսի կամ աստծու հետ³⁶: Այս ըմբռնումը, ըստ հին հայի, ոչ պիղծ էր, ոչ էլ անհեթեթ, քանի որ աշխարհիկ ժամանակի նեղ շրջանակից դուրս եկած մարդը նույնացվում էր աստծուն, դառնում նրա մարմնավորումը: Այսպես էր Հայաստանում և Կոնստանդնուպոլսում³⁷, որտեղ հեյլենիզմի դարաշրջանում մեծագործ թագավորներն ընկալվում էին իբրև աստվածային-մշակութային հերոս, այսինքն՝ տիեզերքի արարիչ և կյանք պարգևող: Ընդ որում, վերոհիշյալ առասպելաբանաստեղծական ընկալումները ժամանակի ընթացքում վերաճեցին իմաստասիրական ըմբռնումների³⁸: Հնարավոր է, որ Մովսես Խորենացու նկարագրած Երվանդ Վերջինի «մշակութային գործունեությունն» այդ իսկ ըմբռնման արգասիքն է: Վերջինիս արարչական տիեզերաստեղծ գործունեության ամենացայտուն դրսևորումն է նոր, հրաշակերտ

փոփոխություններ կրեցին, և Յիմայի տեղը զրավեց Չրադաշադ, իսկ Միրբայի առանձին գործառույթներ անցան Ախուրա Մազդային, սակայն բնդհանուր ամամբ ավանդական ըմբռնումները մնացին անփոփոխ (Мэри Бойс, Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988, էջ 21-25, 37-39):

³⁶ Мврча Элиаде, Космос и история, М., 1977, էջ 58:

³⁷ Г. Х. Саркисян, Тигракакерг, ..., էջ 38, նույնի՝ Հելլենիստական..., էջ 55-57:

³⁸ Степанян А. А., նշվ. աշխ., էջ 41, նույնի ՊԲՀ, Вопросы государства в "Географив" Страбона и логос Арменния, 1978, թիվ 1, էջ 261-267:

Երվանդաշատ մայրաքաղաքի կառուցումը: Այն հիմնվել է նախկին (արդեն «մարած») Արմավիր մայրաքաղաքի շուրջն առաջացած ճահիճներից հեռու (ճահիճը, մորր, ինչպես հայտնի է, քառսի և տձևուքյան խորհրդանիշն են)³⁹, «ի քարակտուր մի բլուր»⁴⁰, որը մոտեցնում էր մայրաքաղաքը սրբազնային ոլորտին:

Երվանդի արարչական գործունեության մյուս դրսևորումներն են ավանդապաշտությունն ու բարեպաշտությունը: Դա արտահայտվել է պաշտամունքա-յին նոր կենտրոն Բագարանի կառուցմամբ, որտեղ արքան «գրագնաց յօրինեալ է զկազմութիւն. և փոխեաց անոր զամենայն զկուռսն որ յԱրմավիր»⁴¹: Այդ ամենը պետք է նպաստեր մինչ այդ քայքայված աշխարհի վերաշինմանը: Հատկանշական է, որ Երվանդի կողմից կառուցված Երվանդաշատ, Երվանդակերտ, Երվանդավան և մյուս բնակավայրերը հորջորջվել են արքայի տոհմանունով: Եվ դա պատահական չէ. հների աշխարհընկալմամբ՝ «Փառքը» փոխանցվում է անվան հետ, իսկ թագավորի «Փառքը»՝ առավել ևս (թագավորական անուններն անգամ ընկալվում էին իբրև տիտղոս): Այս միտումով է պայմանավորված տոհմանունների հավերժացումը հաջորդ սերունդների մեջ՝ որպես փառքի հավերժացում: Բնորոշ օրինակ է բոռանը պապի անունով կոչելը: Արքայատան շահերից բխող պատճառներից բացի Երվանդի կողմից Երվագին քրմապետ կարգելը կարելի է բացատրել տոհմի, ողջ երկրի «Փառքի» պահպանման նկատառումով⁴²:

Բնության հետ ներդաշնակ ապրելու Երվանդի ձգտումը տեսնում ենք «Ծննդոց» կոչված անտառի տնկման և նրանում վայրի կենդանիներ արգելելու մեջ՝ այն արքունի

³⁹ Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, Индоевропейский язык..., А.А. Степанян, Развитие исторической..., էջ 20-22:

⁴⁰ Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, 2 ԼԹ:

⁴¹ Նույն տեղում, 2, Խ:

⁴² Մովսես Խորենացի, 2 Խ:

որսատեղի դարձնելով⁴³: Որսը համարվում էր հասուն (նվիրաբերված) տղամարդկանց և հատկապես արքաներին վայել հիմնական զբաղմունք: Արքայորսը մեծ տեղ է գրավում արխայիկ ժողովուրդների առասպելապոետիկայում. որսի ժամանակ վերարտադրվում է նախնական սրբազնային վիճակը⁴⁴: Պատահական չէ, որ Սասունցի Դավթի համար ամենաբաղձալի զբաղմունքը որսորդությունն է: Նույնը կարելի է ասել Հայկի մասին:

Սակայն Երվանդի աշխարհանորոգ ձեռնարկումներից ամենացայտունը պետք է համարել Երվանդակերտ դաստակերտի հիմնադրումը, որն, ըստ Խորենացու «Պատմության» մեջ պահպանված նկարագրության⁴⁵, հարաբերակցվում է տիեզերքի արարման, նրա ձևավորման և սրբազործման հետ. «Քաղցր է ինձ ասել և յաղագս գեղեցիկ դաստակերտին Երուանդակերտի, զոր յօրինեաց նոյն ինքն Երուանդ գեղեցիկ և չքնաղ յօրինուածովք: Քանզի զմիջոց հովտին մեծի լնու մարդկութեամբ ր պայծառ շինուածովք, յուսաոր որպէս ական բիր: Իսկ շորջ զմարդկութեամբն՝ ծաղկոցաց և հոտարանաց կազմութիւն այգեստանոյ՝ իբր զարտևանանց խիտ և գեղեցիկ ծիր. ըրոյ հիւսիսային կողմանն դիր կարակնաձև՝ արդարև գեղատր կուսից յոնից դարաւանդաց համեմատ: Իսկ ի հարաւոյ հարթութիւն դաշտաց՝ ճնօտից պարզութեան գեղեցկութիւն: Իսկ գեան բերանացեալ դարաւանդոք ավանցն՝ գերկրերթիսն նշանակլ շրթունս: Եւ այսպիսի գեղեցկութեան դիր՝ անբթթելի իմն գոգցես ի բարձրաւանդակ քազաւորանիստն զհայեցուածսն ունի. և արդարև բերրի և քազաւորական դաստակերտան»: Ինչպես տեսնում ենք, Երվանդի ձեռնակերտում

⁴³ Նույնը, II, ԽԱ:

⁴⁴ Степанян А. А., Նույն տեղում, էջ 41, Арсеньев В. Р., Зверн=Богн=Людя, II, 1991; Левн-Брюль Л. Первовыгное мышление, Хрестоматия по истории психологии, М. 1980, էջ 24:

⁴⁵ Մովսես Խորենացի, II, ԽԲ:

առաջին հերթին գերիշխում են կյոռ ձևերը, մի հանգամանք, որը բնորոշ է առասպելական տիեզերքին⁴⁶:

Արտաշեսի գահակալության օրոք այս գաղափարախոսական ըմբռնումը ստանում է նոր արտահայտություն՝ հանգչող և հարություն առնող տիեզերքի ավանդական առասպելույթի ձևով: Թերևս դրա հիմքերը դրվել էին Արտաշեսի և նրա մերձավորների միջավայրում: Անհավանական չլ, այն տեսակետը, որ այդ գաղափարախոսության մշակմանը մասնակից են եղել արքայազն Վրույրը՝ «գայր իմաստուն եւ բանաստեղծ»⁴⁷, Արտաշեսի մյուս որդին՝ Մաժան քրմապետը և Սմբատ Բագրատունին: Չի բացառվում այդ ծրագրի մշակմանը նաև Արտավազդի և Տիրանի մասնակցությունը: Պետք է կարծել, որ հենց այդ միջավայրում է ձևավորվել մ.թ.ա. 3-րդ դարի վերջում իշխանության համար ծավալված պայքարի ըմբռնման հակաերվանդական վարկածը: Այդ ժամանակ է, որ Երվանդին վերագրվել է կապ մութ ուժերի հետ, որը նրան կերպարափոխելով՝ դարձրել է քառսի և ապակայունացման կրողը: Իր հերթին Արտաշեսն օժտվել է «մշակութային հերոսին» կոսմոկրատորին (κοσμο-κράτωρ)⁴⁸ բնորոշ գծերով: Նրա վրա է դրված Երվանդի օրոք քայքայված տիեզերքի վերականգնման պատասխանատվությունը: Այդ ժամանակ է «ուղղվել» նաև Արտաշեսի տոհմաձառը, կատարվել «օրինական ժառանգի» իրավունքների հիմնավորումը:

Բնական է, առասպելում Արտաշեսը ներկայացվում է որպես իր «Փառքով» առաջնորդվող հերոս՝ կատարելության միջոցով: Այդ հայեցակարգի հիմքում ընկած էր հնից ավանդված «փառակիր» հերոսի ծննդյան և փրկության հրաշապատումը: Խույս տալով մութ ուժերն անձնավորող «հակահերոսի» նյութած խարդավանքներից ու հալածանքներից՝ իր հոգևոր առաջնորդի աջակցությամբ փրկված

⁴⁶ Лосев Ф. А., *նույն տեղում*, էջ 255:

⁴⁷ Մովսես Խորենացի, Բ, ԾԳ:

⁴⁸ Կոսմոկրատորը հիշատակվում է Պողոսի քրթերում (Եփ. 612):

հերոսը, հաստատվելով հայրական գահին, փրկում է արար աշխարհը և վերականգնում «Ոսկեդարը»⁴⁹: Դա արտահայտվում է Արտաշեսի վարչական և հողային բարեփոխումներով, որոնք մատուցվում էին որպես նախնական հնատիպային իրավիճակի վերանորոգում:

Հատկանշական է Արտաշեսի ձեռնարկած տոմարի բարեկարգումը, որն անպայման պետք է դիտվեր որպես ab origine սկզբնական սրբազնային ժամանակի նորոգում: Ընդ որում՝ տոմարի բարենորոգող իմաստուններն, ըստ ամենայնի Միևր և Տիր աստվածների քրմերը, իրենց տոմարային հաշվարկների ժամանակ պետք է առաջնորդվեին ոչ միայն թվերի կենցաղային, առօրեական ըմբռնումներով, այլև դրանց աստվածային, խորհրդավոր իմաստով:

Արտաշեսի արարչական գործունեության բարձրակետը, ըստ Ստրաբոնի՝ Հայաստանի εὐταξία 'Αρμένων ταξία 'Αρμένων (հայկական կենսակարգ, ապրելակերպ)⁵⁰ իր ավարտուն տեսքով պետք է համարվեր երկրի միավելզու դառնալը: Հայերի՝ միավելզու ստանդարտին անց-

⁴⁹ Հեպտաբրերական է, որ Արտաշեսին նախնական ժամանակների հետ մերձեցնելու համար նրա խրատատու և դայակ Սմբատ Բագրատունին մանուկ արքայազնին տանում է հայ մարդու պատկերացմամբ ամենաարքազնային տարածք՝ «ընդ երես լերանց և դաշտանց այլակերպեալ շրջելով հետի հանդերձ մանկամբն սնուցանէ ի հովուականս եւ յանդէորդս, մինչև պարսպ գտեալ ժամ...»: Հովիվների միջավայրում սնուցումը (նաև այդ բառի հոգևոր իմաստով) նույնպես ուներ իր խորհրդավոր իմաստը՝ հովվի կյանքը մոտենում է սրբազնայինի՝ մասամբ միայն զիջելով որսորդի ապրելակերպին, և նույնպես ապահովում էր հերոսի կապը ներդաշն բնության և նախակազմական ժամանակների հետ (Մովսես Խորենացի, 2 ԼԸ): Առավել հետաքրքիր մանրամասներ այդ մասին կարելի է հանդիպել նաև Թովմա Արծրունու երկում (Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Ե., 1985, 1 Է, էջ 84-88), ինչպես նաև Գրիգոր Մագիստրոսի թրթրում (ԼԶ, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 89-92):

⁵⁰ Մանրամասն այդ մասին տե՛ս Степанян А. А. Вопросы теории государства в "География Страбона", ՊԼՀ, 1980 №3, էջ 201.

նելը, անշուշտ, ընկալվում էր որպես վերադարձ նախնական ժամանակների⁵¹, առասպելական «Ոսկեդարին», երբ աստվածներն ու մարդիկ խոսում էին ընդհանուր լեզվով (մի յուրատեսակ սրբազնային նախալեզվով): Բազմալեզվությունը հնում դիտվում էր որպես քաոտիկ և անկայուն իրավիճակի դրսևարում, որը հղի է Տիեզերքի քայքայմամբ և անկումով: Այդու՝ միայն խորհրդապաշտներին է տրված հասկանալ աստվածների լեզուն:

Ակնհայտ է, որ հայոց մեծագործ արքաները (այդ թվում և՛ Արտաշեսը) իրենց արարչագործության կիզակետը համարում էին քաղաքաշինությունը, նոր և հին մայրաքաղաքների պարսպապատումը: Թերևս չափազանցություն չի լինի ասել, որ իրեն աստվածացնող յուրաքանչյուր տիրակալ ձգտում էր Աստծո կամ մշակութային հերոսի նմանությամբ արարել իր տիեզերքը, որի մարմնացումն էր նորակառույց կամ նորացված մայրաքաղաքը: Դա արտացոլվել է անգամ քաղաքների անվանաձևերի մեջ: Այսպես՝ այդ գաղափարն էր արտահայտում Հաննիբալի նախագծած Արտաշատի երկրորդ հանրահայտ «Հայկական Կարթագեն» անունը, որը արամերենից բարգմանվում է որպես «Նոր քաղաք»: Նույնիմաստ անուն է ունեցել Հայաստանի մյուս մայրաքաղաքը՝ Վաղարշապատը: Այն իր երկրորդ անվանաձևն ստացել է հռոմեական լեզուների կողմից: (Հայտնի է, որ Վաղարշապատում երկար ժամանակ զբոսնվել է հռոմեական մի կայագոր, որի սպաների և գինվորների մեջ մեծ տարածում էր գտել Միլրա աստծո պաշտամունքը)⁵²:

⁵¹ Ի դեպ, հնում բոլոր բարևորոգողների գործելակերպի հիմքում ընկած էր հայտնի կարգախոսը. «Յուրաքանչյուր նորը լավ մոռացված հիմն է»: Նա, ով անտեսում էր այդ սկզբունքը, մատնված էր անհաջողության իր ցանկացած ձեռնարկման մեջ:

⁵² Тер-Мартыросов Ф. И. Мелвезопок и другие персонажи армянской мифологии. Е., 1977, էջ 46:

Արտաշատի՝ որպես նորացված և համաձև տիեզերքի դրսևորում լինելը, ի հայտ է գալիս նրա կստակ և ներդաշնակ կատակագծում և հատու սահմանագծված պատվարում, որը շրջապատված էր Արաքսի հունով և խրանով: Տվյալ դեպքում Արաքսը խորհրդանշում է ջրի տարերքը, այսինքն՝ մարմնավորված քառսը, որով պատված է կոսմիկական մշակված աշխարհը, տիեզերքը (տիւ=դև, հոգի, դից, աստված, եզր=սահման, տիեզերք=աստվածային (Աստծո կողմից մշակված) սահմանը)⁵³:

Հայ դիցառասպելաբանական համակարգում քաղաքի (պոլիսի) նույնացումը տիեզերքին երևում է էպիկական երկվորյակների՝ Սանասարի և Բաղդասարի կողմից Սասունի հիմնադրման ու կառուցապատման դրվագում: Այստեղ Սասունը հսկայակերտ, ամուր պատվարով շրջապատված մարդկանց կենսոլորտ է, որտեղ հանգուցված են առասպելական ժամանակն ու տարածությունը⁵⁴:

Ավելացնենք, որ Սասունը, ինչպես և Հայոց աշխարհը, շրջանաձև է⁵⁵: Թերևս այդ ընկալումներն են ընկած Անա-

⁵³ Այդ կապակցությամբ Ա. Յու. Գուրեհչը գրում է. «Մարդկանց աշխարհը՝ Միթգարդն և (Miqgarqd), ողողակիրուն «Միջնադիր Դոյակ», աշխարհի տարածության հերկված, մշակված մասը. Միթգարդը շրջապատված է մարդկանց թշմանի հրեշների և հսկաների օղակով. դա Ուրգարդն է (Սtgarqd) «այն, որ սլատվարի այն կողմն է», աշխարհի անմշակ, քառսային մասը (Гуревит А. Я. Категория средневесковой культуры, М., 1911, էջ 41) : Այդ նույն գաղափարն են արտահայտում ոռակերն քорол (отрооживать, քоролитъ բառերից) և անգլերեն gard, garden (հնդկարալական քր ձևից) բառերը:

⁵⁴ Ճիշտ այնպես, ինչպես հռոմեական ժամանակի մեկնարկումը սկսվել է դիցածին և հրաշափառ երկվորյակների կողմից Հռոմի հիմնադրումով:

⁵⁵ «Պլաստիկ պատկերաձևությամբ է համակված ողջ տիեզերքը, նշում է Ֆ. Լոսեր, այն է՝ գնդի ձևով: Այդ պլաստիկ պատկերաձևությունն ընկած է առհասարակ ողջ գոյի հիմքում... Պլատոնականության հակառակորդները կարող են իրենց ազածի չափ ծիծաղել, բայց անկախ դրանից և դրան հակառակ՝ Պլատոնը խիստ և անգիջում կերպով շարունակում է կառուցել իր տիեզերքը՝ երկրաչափական պատկերաձևերի հիման վրա» (Лосев Ф. А. էջ 255: Նույնի, АРТЫЧЫН

նիա Շիրակացու աշխարհագրիտական պատկերացումների հիմքում, որտեղ քե՛ Հայոց աշխարհը, քե՛ տիեզերքն ընդհանրապես նման են սպիտակուցով պատված ձվի դեղնուցի⁵⁶: Դրանով է պայմանավորված նաև «կենտրոն» գաղափարի չափազանց մեծ դերը հայերի տիեզերաբանական պատկերացումներում: Այսպես, ողջ Հայոց աշխարհը խաբսխված է չորս կողմերով շրջափակված միջնաշխարհի վրա, որի կենտրոնում Այրարատ նահանգն է և հայոց մայրաքաղաքը⁵⁷:

Դյուցազուններ Սանասարի և Բաղդասարի՝ իրենց դոյակի շուրջ, չորս կողմերում քառասուն գյուղացիական բնտանիքների բնակեցումը աշխարհի չորս կողմերի հետ⁵⁸: Սակայն դա կարող է ունենալ մի ուրիշ առեղծարանական իմաստ: Խոսքը վերաբերում է չորս տարերքներին, որոնց կենտրոնում միշտ արարիչ-աստվածն է: Միայն նրա հայտնությունից հետո են այդ տարերքներն իմաստավորվում և կազմելով համադաշնություն՝ հանգեցնում տիեզերքի առաջացմանը: Դիշտ այդպես էլ Հայոց աշխարհի առանցքը կազմում է նահապետը, էպիկական հերոսը կամ աստվածային ծագում ունեցող որևէ քագավոր: Ինչպես Աստված է չորս տարերքներից «շաղախում» համայն աշխարհը, այդպես էլ քագավորը տարբեր տարրերից կերտում է նոր քաղաքը՝ Կαιոյ πόλις, որն էլ ինքը՝ աշխարհն է⁵⁹:

Դրանով է բնորոշվում Արտաշեսի քաղաքաշինությունը: Նույն գաղափարախոսական ընթրնումներով են համակված նաև Տիգրանի շինարարական ձեռնարկումները: Այս-

космос и современная наука, М., 1927, էջ 147-163, 181-186: Նույնի, *Дialeктика мифа. Философия. Мифология. Культура.* М., 1991, էջ 88:

⁵⁶ Դանիելյան Է., Հին հայոց դիցարանական պատկերացումները աստեղային երկնքի մասին, ՊԲՀ, 1983 №3:

⁵⁷ Степанян А. А. Развитие исторической мысли... էջ 57):

⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 56:

⁵⁹ Հին աշխարհում πόλις - ի և արար աշխարհի նույնացումը հանրահայտ է: Stéu Eliade M. *Cosmologic sialchimie babiloniana.* Bucarest, 1937, էջ 22.

պես, հայտնի է, որ Տիգրանակերտում եղել են չորս համայնքների՝ հրէական, ասորական, հունական և հայկական: Նրանցից յորպանչյուրը պետք է խորհրդանշեր որևէ տարրեր, որն անհրաժեշտ էր տիեզերքի ներդաշն գործունեության համար:

Շարունակելով այս քննան՝ ավելացնենք, որ Տիգրանակերտը նույնպես պարսպապատված էր, իսկ նրա կենտրոնում գտնվում էր ագորան (*ἀγορά*): Տիգրանակերտը «ներկայացնում էր կայսրության մի յուրատեսակ մոդելը»⁶⁰: Պատահական չէ, որ Տիգրանն իր մայրաքաղաքն ու դոյակը տեղավորել է նորաստեղծ տերության (այսինքն՝ իր արարած տիեզերքի) կենտրոնում: Այսպիսով՝ նա Հայաստանի շուրջը համախմբում էր տարբեր տարրերը՝ խորհրդանշող երկրներ և ժողովուրդներ:

Ըստ Ա. Ֆ. Լոսևի՝ «Հնում տիեզերքն ունեցել է չորս, իսկ ավելի մանրամասն՝ հինգ դրսևորումներ՝ Կրակ (ստաջնահինք), Լույս (գաղափար), Օդ (հոգի, ոգի), Հող (ոգեղեն մարմին), Ջուր (չորրորդ որակավորում նախորդ երեքի միջոցով)»⁶¹: Պատռոնը նույնիսկ օժտվ է այդ նախատարրերը շրջնուսելի ձևերով, որոնց հանրագումարը շրջանն է: Եվ դա պատահական չէ. առասպելական տարածությունն ու ժամանակը միշտ վերադառնում են նախասկզբնական վիճակին՝ կարծես շարժվելով մի շրջանագծով: Հետևելով այդ տրամաբանությանը՝ կարելի է ենթադրել, որ Վահագն-Տիգրանը, կառուցելով իր տիեզերքը, որպես հինք օգտագործել է հողը՝ Մեծ Հայքը, որի շուրջն են համախմբվել մյուս նախատարրերը (քաղաքակրթությունները): Սակայն աներկբա է, որ իբրև միավորող ուժ, դրդապատճառ, Բան՝ այստեղ դիտվում էր թագավորի «Փառքը», որի պատկերը տեսնում ենք Տիգրանի թագի վրա: Այդ ստույգով, որպես մայրաքաղաքի հիմնադրման վայր, պատահական չէ

⁶⁰ Степанян А. А. Նույն տեղում, էջ 100:

⁶¹ Лосев Ф. А. Античный космос и современная наука, էջ 147-153, 181-186:

ընտրվել Աղձնիք աշխարհը: Այստեղ է գտնվում Արտաշես-
յանների սրբավայր-դամբարանը⁶², այստեղ է կենտրո-
նացված եղել թագավորական նախնիների «Փառքը», այս-
տեղ է թագադրվել նաև ինքը՝ արքան, և իր մեջ ներառելով
այդ «Փառքը»՝ իր անվան հետ փոխանցել է նոր մայրա-
քաղաքին: Այսպիսով, Ծոփա բասիլեոս, ստանալով նոր որակ,
վերաճում է Ծոփա πόλεως-ի: Մի երևույթ, որն իր արտա-
ցույունը գտներ քաղաքի Νόμος-ում:

Հասկանալի է, որ Անտիոքը չէր կարող լինել Տիգրանի
համար «Փառքի» աղբյուր, որովհետև այն Սելևկյանների
«Փառքի» մայրաքաղաքն էր: Սակայն նշված դարաշրջա-
նում Սելևկյաններն այն կորցրել էին, որն էլ հանգեցրեց
նրանց տիեզերքի քայքայմանը և կազմալուծմանը: Դա էր
պատճառը, որ Անտիոքի բնակչությունը ստիպված եղավ
հրավիրել Տիգրանին՝ գրավելու «փառագրկված» Սելևկյան-
ների գահը և նորոգելու Անտիոքի պոլիսը, տիեզերքը: Իսկ
Տիգրանի «Փառքն» այն ժամանակ հասել էր իր
բարձրակետին, և այդ առումով Մերձավոր Արևելքի ոչ մի
տիրակալ չէր կարող համեմատվել նրա հետ: Ինչ
վերաբերում է Արտաշատին, ապա այն, մնալով Արտաշես-
յանների և Հայոց աշխարհի «Փառքի» արտացոլքը, այնու-
հանդերձ չէր կարող դառնալ նորակերտ կայսրության
«Փառքի» խորհրդանիշը: Նոր կարգավիճակ ձեռք բերած
տերությունը պետք է ունենար համապատասխան «փառա-
կիր» մայրաքաղաք: Այսպիսով՝ Արտաշեսի և Տիգրանի
կողմից նոր մայրաքաղաքների կառուցումը չպետք է
ընկալվի իբրև գոտ «մեխանիկական» գործողություն, այլ
առաջին հերթին սրբազնային տիեզերաստեղծ ակտ:
Պարխսպների շինարարությունը մի տեսակ տիեզերանորոգ

⁶² Աղձնիքը գտնվել է Մեծ Հայքի հարավ-արևմուտքում, իսկ արևմուտքն
ու հարավը այն տեղն են, որտեղ հանգչում են արևը և տիեզերքը:
Այստեղ են ուղևորվում մահացած նախնիների հոգիները, այստեղ է
հանգրվանում նրանց «Փառքը»: Այդ պատճառով հնում սրբավայր-
դամբարանները գտնվում էին արևմուտքում կամ հարավ-արևմուտքում:

արար էր, որի ժամանակ ամրանում էին «անմշակ» և «մշակված» աշխարհների սահմանները:

Անկասկած, Հայաստանում ոչ բոլորն էին ընդունում այս նոր իրավիճակը, և անգամ ավանդապաշտ որոշ տարրերի կողմից չի բացառվում ընդդիմությունը Տիգրանի նորարարություններին⁶³: Նրանք ընկալում էին Տիգրանի կայսրությունը որպես Հայոց «Փառքի» աղճատում ու այլակերպում, որպես մի յուրօրինակ շեղում, փառագրկում, որն էլ «*ծնունդ է տալիս բռնավորությանը* (δεσποτεία), որտեղ բարոյաստվորութենական նորմերն ու օրենքները մղվել են հետին սյան՝ իրենց տեղը զիջելով միապետի կամքին ու քմահաճույքներին: Շատ հաճախ այդ ամենն ուղեկցվում է բարբերի կտրուկ անկմամբ»⁶⁴: Տիգրանի նորարարական ձեռնարկումների հանդեպ ընդդիմությունն ամենից ցայտուն դրսևորվեց նրանում, որ հայ ավանդապաշտ ավազանին Տիգրանակերտում բնակվելուց հրաժարվեց, ուստի Տիգրանը ստիպված էր դիմել սպառնալիքների ու բռնի միջոցների:

Տիգրանի կերտած համաձև տիեզերքի մյուս դրսևորումը պետք է համարել անտիկ հեղինակների երկերում պահպանված արքայի դոյակի նկարագրությունը: Այն, Երվանդակերտի պես, առասպելական տիեզերքի արտացոլքն է, մշակված տարածության խորհուրդ՝ շրջապատված Նիկեփորիոն գետով և արևևատական անտառով, որտեղ արգելված էին բազմաթիվ կենդանիներ արքայորսի համար: Աիշտ այդպես է վարվել 4-րդ դարում Խոսրով Գ Կոտակը, որը նախնական արքևտիպային իրավիճակը վերականգնելու միտումով Հայոց ոստանում տնկել է կաղնու մերի: Այն կոչվում էր Տաճար մայրիի և ձգվում էր Գառնի սրբավայրից մինչև Մեծամորի դաշտի կենտրոնում գտնվող Դվին բլուրը: Դրանից հարավ արքան Խոսրովակերտ անունով մի ուրիշ անտառ է տնկում: «*Եւ անդ շինեցին*

⁶³ Appian, Mithr., 84.

⁶⁴ Մակվանյան Ա., «Ընդամենի-պետություն» համաձևությունը... էջ 23:

գալարանսն արքունականսն եւ գերկոսեան տեղիսն փակեցին...»⁶⁵:

Ինչպես արդեն ասվեց, որսորդությունը սրբազնային զբաղմունք էր, որի մեջ ամենից ցայտուն է արտահայտվում քազավորի աստվածային էությունը, նրա առնչությունը նվիրաբերական ոլորտների հետ: Այս առումով հատկանշական է Խոսրովի անտառի «Տաճար մայրի» և Երվանդի տնկած «Ծննդոց» անունները: Պատահական չէ նաև, որ հնում ստորին լսավերին արգելվում էր ծառ հատել և որս անել թագավորական արգելանոցներում: Դա արքայի և իր դրանիկների մենաշնորհն էր: Խոսրովի անտառում էր գտնվում Հայոց զորքի ճամբարը և ամեն զարնան

⁶⁵ Փափսոս, 3 Ը: Խոսրովի աշխարհաժողով գործունեության դրսևորումներից է Դվինում քազավորական ապարանքների կառուցումը և մայրաքաղաքի տեղափոխումն այնտեղ: Բանն այն է, որ Արտաշատի եզրով հոսող Արաքսը տվյալ դարաշրջանում վոխսել էր իր հունը, իսկ նրա հնահունում առաջացել էին ճահճուաներ, մոր, որը ջրային տարերրի, քառսի, տձև աշխարհի խորհրդանիշն է: Դրա դեմ պայքարելով՝ արքան տեղափոխում է իր դղյակն ու Արաաշատի բնակչության մեծ մասը բարձրադիր, սրբազնային ոլորտներին մոտ գտնվող Դվին ամրոցը: Ի դեպ, Դվին անվանաձևը համարվում է ներմուծված հայ Արշակունիների ժամանակ. այն բերված էր իրենց նախնիների արևելյան հայրենիքից: Դավին (Դվին) իրան. լեռ, դար, գյուղ, այն վայրն էր Ուտուվա (Αστουνη) նահանգում, որը համարվում էր պարթևական հարստության օրրանը: Այստեղ է գտնվել պարթևների հիմնական սրբավայր Ասակը (Ασαάκ), որտեղ պաակադրվել է պարթևական քազավորության անդրամիկ արքան՝ Արշակը: Այստեղ էր պահպանվում Արշակունիների հավերժական կրակը՝ արքայատոհմի և բոլոր պարթևների «Փառքի» սարմնավորումը: Նույնանուն Դվին Ասակ սրբավայրը Արշակունիները հիմնել են տարբեր տեղերում, այդ թվում և՛ Հայոց աշխարհում, և այն համարվում էր հայ Արշակունիների «Փառքի» պահոցներից մեկը: (Դվին մայրաքաղաքի նախապատմության մասին տե՛ս Тирапаян Г. А., Армения эллинистического времени в свете археологических исследований, ВДН, 1979, թիվ 2, էջ 165-167, Բոչարյան Գ. Գ., Դվին 3, Դվինը անտիկ դարաշրջանում, Ե., 1991, էջ 8-9): Այսպիսով, Տիգրանի պես Խոսրովն իր նոր մայրաքաղաքը հիմնել է մի սրբավայրի շուրջ, որը համարվում էր իր արքայատան «Փառքի» խտացման, հարստացման տեղը:

գինավարժությունների և որս անելու համար այստեղ իր գորաջոկատներով հավաքվում էր հայոց ավագանին: Այստեղ էր կատարվում ազնվատոհմիկ պատանհների նվիրաբերումը (ինիցիացիա), մի խորհրդավոր ավանդույթ, որի արմատները գալիս են դարերի խորքից, այն ժամանակներից, երբ անտառն ու որսասարը ընկալվում էին իբրև առասպելական տարածություն, և այստեղ որս անող մարդիկ նույնացվում էին էպիկական հերոսներին: Սրանք, որսի ժամանակ ազնիվ մենամարտում սպանելով վայրի կենդանիներին, «ազատում» էին նրանց կենսական էներգիան և լիցք էին հաղորդում արարված տիեզերքին»: Այսպիսով, որսորդը նույնացվում էր տիեզերաստեղծ արարիչ աստծուն: Մի համոզմունք կար, որ իր առաջին որսի ժամանակ որևէ զազան սպանած պատանին տիրանում էր նրա ուժին, գորությունը, «Փառքին»: Դրանից հետո պատանին դառնում էր նվիրյալ և ընդունվում էր ընտրյալ (ազնիվ տոհմի) տղամարդկանց միության մեջ:

Դրա ցայտուն օրինակն է Թովմա Արծրունու «Պատմութեան» այն դրվագը, որտեղ նկարագրվում է, թե ինչպես Վաչե և Սմբատ Բագրատունու եղբայր Աշոտին, «...քանզի էր մինկագոյն տիովք առեալ դայեկի իւրոյ մատուցանէ առաջի Երուանդայ... Իսկ Երուանդ պահեալ զերդումն հօրն նորա՝ քողացուցանէ երթեալ բնակե եւ կեալ ուր հաճոյ քուիցի եւ նորա առեալ տանի զնա ի լեառն Սիմ⁶⁶, ի տեղի հայրենայ բնակութեան յաշխարհին Տայրոնոք»⁶⁷:

⁶⁶ Սիմը խորհրդապաշտական հայանի որսասար էր, որին հնում նվիրված էր հատուկ առասպել (Մովսես Խորենացի, ԸԵ): Հարավային շոգ տափաստանավայր, բազմամարդ Բաղդասից փախչում և այստեղ բնակություն են հաստատում մշակութային հերոսներ, աստվածային երկվորյակներ Մանասարն ու Բաղդասարը: Այս սրբազան լեռան վրա սրանց գլխավոր զբաղմունքը, ինչպես հարկն է, դառնում է որսորդությունը: Արբեռխալային պայմանաձևի համաձայն՝ այստեղ են նրանք արարում Մասունը՝ կառուցելով իրենց աշխարհը: Հայտնի է, որ մինչև Մամիկոնյանների այդ լեռան վրա հաստատվելը (նույն տեղում. II, ԻԴ) այն պատկանում էր Սլաքի տոհմին: Այդ տան անդամները փառավոր

Սակայն «Փառքի» ուղիներով անցնելը և խորհրդապատական իմացությանը հաղորդակից դառնալը առավել կարևոր ու անհրաժեշտ էր հայոց քաղաքաշինության համար: Խրատատու դայակները, վերջիններիս կտրելով սովորական միջավայրից, տանում էին արբետիպային ոլորտ, աստվածային տարածք, որտեղ ունայն ու սին ժամանակը հատվում էր հարակայուն առասպելականին: Այսպես՝ Սմբատ Բագրատունին մանուկ Արտաշեսին տանում է *«ընդ երեսս լեռանց եւ դաշտանց այլակերպեալ շրջշրջելով հետի հանդերձ մասամբն սնուցանէ ի հովուանս յանդէորս, մինչեւ պարսպ գտեալ ժամ...»*⁶⁸: Հովիվների հետ շփումը (սրանց կողմից սնուցումը՝ այդ բառի նաև հոգևոր իմաստով) ուներ խորհրդավոր նշանակություն: Հովվի կյանքը մոտ է արբետիպայինի՝ մասամբ միայն զիջելով որսորդի ապրելակերպին⁶⁹, և նույնպես պահպանում է հերոսի ներդաշնակ կապը բնության և նախաստեղծ ժամանակների հետ:

Ելնելով Վասպուրականում տարածված ժողովրդական գրույցներից՝ Մովսես Խորենացու տեղեկությունները համալրում է Թովմա Արծրունին. *«...Սմբատ առեալ զԱրտաշէս գայ բնակէ ի բարձրաւանդակ լեռինն Վարագ: Իսկ Երուանդայ հետազօտեալ գայ բնակի առ ստորոտով լեռինն ի գլոյս Տոսպ գաւառի, եւ կոչէ. գտեղին Երուանդականս»*⁷⁰:

Հնուց ի վեր Վարագա լեռը եղել է նվիրաբերական ուխտատեղի: Դրա վկայությունն ենք գտնում Գրիգոր Մա-

 68 Մովսես Խորենացու պատճառով Վաղարշը սրանց *«...կարգ է սակաւ արամբք պահել լեռոն եւ որսալ գորշնն»* (նույն տեղում, II, Ը): Հետաքրքիր է, որ Մամգոնի՝ բոլոր Սլկունիներին բնաջնջելուց հետո էլ այդ տնից երկու եղբայրները փրկվում են և փախչում Ծովքի լեռները:

69 Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Ե. 1985, I, Է, էջ 84:

68 Մովսես Խորենացի, II, I, Ը:

69 Степанян А. А., Развитие исторической..., էջ 50:

70 Թովմա Արծրունի, I, Է, էջ 88-94:

գիսարոսի «Առ Հնձացին Գրիգոր տելետիս, սակս որոյ ել վանաց եւ չորսու ի յեառն Վարազաւ»⁷¹ ԼԶ քորում: Այստեղ Մագիսարոսը ողջունում է իմաստասերի «...ճամփորդութեանն ի լերին», քանզի «ի բարձրագոյնս հաւնել մեզ նշանակէ յեառն եւ ի բոլորս կենցաղական տղմատիպ ծովածովի ցնորից ի բաց կալ»: «Եւ զի ի լերինն միշտ երեւեր Աստուած Բանն, բոյի երկ. զմեզ ի վեր հանէր ի լեռնէ բղխին սղբերք յտակք և ականակիտք և զստորս կացնայսն առոգանեն (իմա՛ խոսքն իմացութեան աղբյուրների մասին և - Ե.Մ.), եւ ի յեառն ապստինին փայտուտեայք, եւ յարեզակնային ճառագայթից յանաստուեր տապոյն գոփացեայք»: Ի հաստատումն ասածի՝ Մագիսարոսը բերում է բազմաթիվ օրինակներ հունական դիցաբանությունից և Աստվածաշնչից:

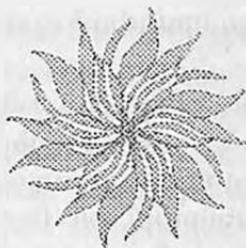
Պատահական չլ. իմաստասեր Հնձացին Գրիգորի «տելետիս» կոչումը: Այն ծագում է հունարեն τελετή բառից, որը նշանակում է՝ 1) «նվիրաբերում», «մաքրագործում», 2) «նվիրաբերական ծես», «արարողություն», «տոն», 3) «քրմական դաս», «քրմություն»: Հետևապես, իմաստասերի հիշյալ կոչումը պետք է հասկանալ իբրև «նվիրաբերված», «ծոնված», «մաքրագործված»:

Ուշագրավ է, որ նվիրապետ փիլիսոփան աստվածային իմացությանը տիրապետելու համար ովստ է կատարում Վարազա որսասարը: Սարն արքետիպային գոյակարգում ընկալվում է իբրև աստվածային ոլորտ⁷², մինչդեռ որսը (և

⁷¹ Գրիգոր Մագիսարոսի քղերը, ԼԶ, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 89-92:

⁷² Այդ առումով հասկանալի է նաև շումերական աշխարհատեսությունը, որի համաձայն վերին ոլորաներում է գտնվում «սրբազան ծեսերի երկիրը»: Այդ երկիրը Հայկական լեռնաշխարհում գտնվող Արատտան է: Այդ մասին տես Kramer S. N. Gilgamesh and the land of Living ICS, I, 1947, էջ 45; «Эммеркар и верховный жрец Аратты», транскрипция, перевод, комментарии и вводные статьи Н. Т. Каневой.- ВДИ, 1964, №4, էջ 210. Крамер С., История пачинается в Шумере, М., 1965, էջ 208, 210, 218, 219. Մովսիսյան Ա., Հնագույն պետությունը Հայաստանում, Ե., 1992, էջ 30-31:

նմանապես ծովագնացությունը) ղեռն անտիկ փիլիսոփայության մեջ գուգորդվում է իմաստասիրական որոնումների հետ:



«ՄԵՆԱՎՈՐ ՀՐԱՇԱՄԱՆՈՒԿԻ»
ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՊԱՅՄԱՆԱԶԵՎԸ ՈՐՊԵՍ ԿԱՅ
ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ
ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԻ ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ
ԳԱՂԱՓԱՐ

Յուրաքանչյուր մշակույթի բնորոշ է գիտակցականի ուրույն և ինքնապարփակ արտահայտչաձև և, ի վերջո, ի հայտ և գալիս որևէ մի ամբողջական և ինքնամփոփ գոյակերպ, իրողություն, որի օգնությամբ հնարավոր է դառնում գիտակցականի «քողագերծումը»: Դա առասպելն է:

Հենց սկզբից ասենք՝ առասպելամտածողության մեջ պատմական ժամանակին էական դեր չի հատկացվում, ավելին, Մ. Էլիադեի ձևակերպմամբ՝ «կոլեկտիվ հիշողությունը ապաուպատմական է»: Արխայիկ մարդու աշխարհընկալումը հիմնվում է միայն դիցաբանական պայմանաձևերի ու հնատիպերի, և ոչ թե պատմական անցքերին և անհատներին առնչվող քիչ թե շատ հավաստի իրողությունների վրա: Անհատի կենսագրությունը (որը չի նույնացվում այլ օրինաչափությունների ենթարկվող «վարքին») ենթադրում է որոշակիություն, ստույգություն և պատմական անշը-

ջելիություն, որը չի հանդուրժում առասպելաբանական գիտակցությունը¹:

«Ավանդական» գոյակարգում էմպիրիկ ժամանակն ու անցքերն ընկալվում են իբրև հավերժական նախահիմքի անդրադարձ, նրա ճշգրիտ կամ աղճատված արժացում: Այդ ըմբռնումներն ակնբախ են նաև միջնադարյան հայ պատմագիրների երկերում, որտեղ գործ ունենք ոչ միայն «պատմական», այլև առասպելաբանական պայմանաձևերի հետ (այդ առումով բացառություն չի կազմում անգամ այնպիսի հեղինակ, ինչպիսին Մովսես Խորենացին է):

Այս առասպելաբանական պայմանաձևերից մեկին և որա մոդելավորմանն է նվիրված սույն հոդվածը: Մասնավորապես խոսքը բազմաթիվ առասպելների, ավանդապատումների և պատմական սյուժեների նախահիմք հանդիսացող որք մանուկի առասպելային մասին է: Ինչպես աշխարհի բոլոր ժողովուրդների², այնպես էլ հայոց էպիկական հերոսները հանդես են գալիս որպես *filius ante patrem* (որդի՝ հորից առաջ, նախահայր որդի)՝ դրանով իսկ ի հայտ բերելով ավելի ինչ ու հիմքային առասպելային միաձին աստվածային պատանիների՝ ժայռից հայտնված Միհրի և չորս հիմնատարրերից ծնված Վահագնի մասին³:

Հրաշածին էպիկական հերոսի նախահայր լինելը հաճախ զուգորդվում է անմայր կամ մայրական խնամքից զրկված լինելու հանգամանքին: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ դյուցազնը ձևականորեն մայր ունի, վերջինիս կերպարն այնքան տարտամ է, որ ակամա ծագում է նրա

¹ Эляде М. Космос в история, М. 1987, էջ 62

² Նույն տեղում, էջ 62:

³ Степанян А.А. Развитие исторической мысли в древней Армении, Е. 1991, էջ 175-176: Վահագնն այստեղ փաստորեն հինգերորդ միջուկային տարրն է, որը միշտ տիեզերքի շարժման դրդիչն է, կյանքի սկզբնաղբյուրը: Տիեզերքի կայացման համար խորհրդավոր 5 բլի նշանակության մասին տես Степанян А.А., Развитие исторической мысли в древней Армении, Е. 1991, էջ 25, 55-56:

«անկարևորության», «ավելորդության» խնդիրը⁴ (բացառությանը, թերևս, մեր էպոսի հերոսուհիների՝ Շոփինարի և Փառանձենի, որոնց մասին կխոսվի ստորև): Անտիկ դրամայի տերմինաբանությանը, պրոտագոնիստ *πρωτ-αγοιστης* հերոսները մեծ մասամբ մանուկ հասակում են կորցնում մայրերին. այս հանգամանքը թերևս պայմանավորված է այն բանով, որ սկզբնական հերոսը ծնվում էր մեկ այլ միջոցով՝ լոտոս-եղեգնի «խողովակ» փողից⁵:

Որպես օրենք՝ դիցածին հերոսին սնուցում և մինչև որոշ տարիք խնամում է իր մորից ծագումով և դիրքով ստորադաս կինը⁶: Այսպես՝ ոչ Մովսես Խորենացու, ոչ էլ այլ

⁴ Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. М. 1997, էջ 42:

⁵ Արխայիկ գոյարանական ավանդությունների մեջ լոտոսը նույնացվում է որդեժին օրգանի հետ և, որպես այդպիսին, ի հայտ է գալիս իբրև սանդղագործող ուժի ինքնուրույն խորհրդանիշ (տե՛ս *Лотос. Мифы народов мира, II*, էջ 71): Այդ գաղափարին համառոտ է բարանձավի խորհրդավոր պայմանաձևը, որն իմաստարանորեն կապվում է մայր երկրի արգանդի հետ (տե՛ս *Пелопс*, նույն ստեղծում, էջ 311):

⁶ Այդ օրինաչափությունը տեսնում ենք բոլոր ժողովուրդների դիցաբանություններում. որք է մեծացել Չևսը, որին Կրեստն կղզու բարանձավներից մեկում սնուցել են ստորին կարգի դիցուհիները՝ նիմփաները և աստվածային արարած՝ Այծ (տարրերակ՝ նիմփա) Ամալթեյան (այժը հնուց ընկալվել է իբրև սնուցող երկրի խորհրդանիշ, այստեղից՝ «առատության եղջյուր»): Նույն տարերային արարածները՝ նիմփաները, սնուցել են անմայր մնացած, Չևսի ազդրից ծնված Դիոնիսոսին և մոր կողմից լքված, վերջինիս զավակ Պանին: Անմայր է Չևսի գլխից ծնված Արեմաը: Խեթական Կոմարբի աստվածը, տապալելով Անուին (շումերական Ան՝ Երկինք ձևից), կուլ է ուվել նրան՝ մեռական օրգանը: Գրա հետևանքով հղիացել է և գլխից ծնել երեք նշանավոր աստվածներ, այդ րվում՝ ուազմի և ամպրոպի հզոր աստված Թեշուրին: Որք են հնդկական աստված Նարայանան, ֆիննական Կուլերվոն, աստվածային երկվորյակներ Հոռմուլտը և Հոնմուսը, նույնպիսի ճակատագիր ունեն Համուրաբին, Սարգոնը, Պարխը, Արիլետը, Էդիպոսը, անգլիական արքա Արթուրը, Ֆրիդրիխ Բարբարոսսան և ուրիշները: Հաճախ այդ մոտիվը հանդիպում է իրանական առասպելներում և էպիկական պատմությունում: Որք են Կյուրոսը և Քեյ-Նոսրովը, որոնց, ըստ Մովսես Խորենացու, սնուցել է այժը (իրանական էպոսում՝ շունը կամ գայլը), Չալը, որին, ըստ հայոց պատմահոր, հովանավորել է արծիպ (իրանական

հեղինակների երկերում անգամ հպանցիկ չի հիշատակվում Մանատրուկի որդի Արտաշեսի մոր մասին: Փոխարենը հիշատակվում է արքայի ստնտուն, որը «...առնայ... ի նորա՝ փախաւ ի կողմանս Հերայ, ի հովուսանս Մաղխազանի»: Այստեղ, վտարանդության մեջ, «անմշակ» աշխարհում, ծծնայրը կերակրում և մեծացնում Լ. հերոսին՝ հասցնելով նրան գիտակից տարիքի, որից հետո, «լուր առնելով դայեկի նորա Սմբատայ, որդոյ Բիւրատայ Բագրատունոյ»՝ իր հոգեզավակին հանձնում է վերջինիս խնամքին: Մանուկ հերոսին տանելով Վասպուրականի⁷ լեռները՝ Սմբատ Բագրատունին իր սանիկին «սնուցանէ ի հովուավնս»⁸, հավանորեն ոչխարի կամ այծի կաթով⁹:

Լպտսում՝ Միմուրզը) և այլն: Ծնողագուրկ են ժողովուրդների հոգևոր առաջնորդները՝ Չարատուշտրան, Մովսեսը, Մուհամադը, անհայր է Հիսուսը և այլք: Եվ վերջապես, որք են շատ ու շատ հեթաբային հերոսներ ու հերոսուհիներ, որոնք միշտ հալածվում են իրենց աեղն ալօրինաբար գրաված հակահերոսների կողմից:

⁷ Իրաներեն waspuhragan նշանակում է «բազավորական տան զարմեր», այդ մասին տե՛ս Perikhanian A. Notes sur lexicque iranien et armenian Revue des etudes Armeniennes, Paris, T. V, 1968, էջ 9-30: Վասպուրական անվան ստուգաբանությունը մեզ հուշում է, որ այդ աշխարհը և հասկապես Վարազա լեռն ու դրա շուրջն ընկած տարածքները՝ Բոզունիքը (Եօր, բազա) կամ նույն Բալպերունիքը, Հայոց ձորը, Երվանդունիքը, Բուն Մարդատանը և քիչ արևելք ընկած Վարածունիքը, եղել են Հայոց արքայազների նվիրաբերության վայրեր:

⁸ Մովսես Խորենացի II, ԼԷ

Արխայիկ գոյագաղթում այն ամենը, ինչ կապված էր կաթի և ~~հովանակ գալթի~~ հետ, ուներ արքային նշանակություն: Այդպիսին էր կուրծքը հին հայերենում՝ ծիծ, տիտ, ստինք, որի հնդեվրոպական ծագումը կասկած չի հարուցում (տե՛ս Դամկրեյալազե Թ. Բ, Иванова В.В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, էջ 570-571): Չի բացառվում այդ բառերի կապը հնդեվրոպական *t' ieu(s) - աստված, երկինք բառերի հետ: Այստեղ, հավանաբար, կարևոր էր ստինքների գույգ լինելու հանգամանքը և նրանց խորհրդավոր կապը աստվածային երկվորյակների, ինչպես նաև երկիր-երկինք առասպելաբանական պայմանաձևի հետ: Հնդկրոպական գոյաբանական պատկերացումներում երկակիության (բինարության) մասին տե՛ս Դամկրեյալազե Թ. Բ, Иванова В.В., նույնը, էջ 776-778:

Յոթ տարեկան հասակում ստիպված իրենց մորը լքում են Կանթնաղբյուրից ծնված Սանասարն ու Բաղդասարը, որոնք յոթ տարի սնվել են մայրական կաթով: Բաղդասարում հասակակիցները նրանց կոչում են «պիճ»¹⁰: «Պիճ» էր նաև Գավիթը, որին Մարում Իսմիլ Խարունը կերակրում էր կրծքով, իսկ հետո՝ Սասունից բերված մեղր ու կարագով: Իր հոր ով լինելու հարցը մտատանջում էր նաև «պիճ» Փոքր Միերին: Էպոսի տարբերակներից մեկում վերջինիս ծագման գաղտնիքը բացում է միայն «Սասնա պառավը»:

Նույն ճակատագիրն են ունեցել ազգական մանուկներ (աստվածային երկվորյակների մասին առասպելության հետազոտող արձագանք)՝ Տրդատն ու Գրիգորը: Հայտնի է Գրիգորի ստնառուի խորհրդավոր Սովի (σοφία, հունարեն Իմաստություն, Իմացություն, աստվածային ճշմարտություն) անունը:

Երբեք չի ելիշատակվում նաև հեքիաթային հերոսների մայրերի մասին¹¹:

¹⁰ «Պիճ», որը լինելը նշանակում է ոչ միայն ծնողագուրկ, այլև ընչագուրկ, որը ծագում է հնդեվրոպական *orb(h)օ՝ «որք», «ինչքից, ունեցվածքից զրկված» ձևից (Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, Ե. 1977, էջ 675, Pokorny J. Indogermanisches Etimologisches Wörterbuch. Bd. 1, Bern, München, Franke, 1959, 1183 S.): Բոլոր հայկական (և ոչ միայն հայկական) էպիկական հերոսները բունակալ ազգականի կողմից ապօրինաբար զրկված են քազից, հարստություններից, արքայատան «Փառքից» և «Պատվից»: Այդ առումով հատկանշական է Փոքր Միերի ողբը հոր գերեզմանի վրա.

«Հերի՛կ, վե՛ր էլի, հերի՛կ, վե՛ր էլի,
Սասնա ջոջ տնեն անմաս եմ էլի
Աշխարհի էրեսեն անմաս եմ էլի...
Էսօր մոմոն ձյուն էկեր է,
Քո որդի Միերի ուրեր կը մոմոան...»:

¹¹ Ճիշտ է, երբեմն հնարավոր են նաև այլ վարկածներ, երբ մայրը կա և հարկադրված չի քել իր հերոս-գավակին: Նա կիսում է աստվածային երկվորյակների ճակատագիրը և դառնալով վտարանդի՝ գոհ է գնում հակահերոսի կամ հակահերոսուհու հյուսած դավերին (հիշենք Հերայի կողմից հալածված երկվորյակներ Ապոլլոնի և Արտեմիսի մայր Լեդային): Հայկական առասպելապոետիկայում այդպի-

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ հերոսի փտարանդիտությունն ու միայնակությունը պարտադիր պայման էր նրա, ինքնությունն ձևավորման և ինքնակայացման, ըստ Արիստոտելի՝ էնտելեխիայի համար¹²: Միաժամանակ, ըստ Կ. Գ. Յունգի, «*«աննշանության», անպաշտպան, լքված և փտանգի ենթակա լինելու մտտիվները կարծես կոչված են ցույց տալու, թե որքան անորոշ են հոգեկան ամբողջականության, «բարձրագույն երանության» ճանապարհին հանդիպող դժվարությունները: Դրանք նաև նշանակում են ապրելու ցանկության, կենսատենչության անզորությունը, անօգնականությունը, որը յուրաքանչյուր աճող էակի դարձնում է առավելագույն ինքնակայացման գերի, մինչ-*

սին են Շովինարն ու Փառանձեմը, որոնք կիսում են իրենց դեռահաս որդիների կրած գրկանքները, պաշտպանում են նրանց դաժան ստիսից: Մեզ չպետք է զարմացնի այն հանգամանքը, որ Շովինարն, ի տարբերություն մյուս դյուցազն հերոսների մայրերի, ինքն է սնուցում իր որդիներին և նստատուն նրանց կայացմանը: Բանն այն է, որ Շովինարն ինքը հնագույն տարերային դիցուհի է և նույնացվում է հերասին սնուցող խթոնիկ երևույթների հետ: «Մենավոր հերոսի» պայմանաձևի տեսակետից արտասովոր է նաև Փառանձեմի ակտիվ մասնակցությունը իր որդու ճակատագրին: Արշակի գերելուց հետո նա թափառում է ողջ երկրով՝ որդու համար անփտանգ վայր գտնելու նպատակով: Նա է զլխավորում բարձր և անառիկ Լոռուօճեռա ամրոցի 14-ամսյա պաշտպանությունը հայոց արքայազնին հալածող Շապուռի զորքից: Միայն որդու՝ Էֆեբոսի սարիքին հասնելուց հետո թագուհին հանձնում է նրան Մարդպետունիներ Գղակին և Արտավանին, որ հովանավորեն և դաստիարակեն ապագա արքային: Անտարակույս, Փառանձեմի վեհ կերպարը նրա էությունը մոտեցնում է աստվածայինի և դարձնում ողջ երկրի՝ Հայոց աշխարհի մարմնացումը, նրա «փառքը»: Ստորացնելով Հայոց թագուհուն՝ Շապուռի նպատակ ուներ ստորացնել, փառագրկել Հայոց արքայատունը, ողջ երկիրը: Համենայն դեպս այդպիսին է Փավստոսի կողմից Հայոց թագուհու ընկալումը:

¹² Έντελέχεια հուն. 'εντελής՝ ավարտված, ավարտուն և 'έχω. լինել, գտնվել ձևերից (Arist. Met. 1047a30, 1050a23):

դեռ չրպատատր նորանոր սրգեկքներ է ստեղծում անհատականացման ճանապարհին»¹³:

Այսուհանդերձ, իրավիճակի երկիմաստությունն ակներև է, քանզի դյուցազն հերոսի հայտնվելը վայրի բնության, նախնադարյան տարերքի մեջ խորհրդանշում է ոչ միայն իր միայնակությունը, անգորությունը, այլև վերադարձը հարազատ, հաճախ՝ իրեն ծնած միջավայր (որպես բնորոշ օրինակ բերենք տարերային հերոս Էնկիդուի վերադարձը իրեն ծնած անմշակ աշխարհ): Հիշենք՝ հերոսների մեծ մասը ծնվում են այս կամ այն տարերքից (երբեմն՝ մի քանի տարերքներից) և հովանավորվում են նրա կողմից: Չարմանալի չէ, որեւմն, որ վերադարձը դեպի այդ տարերք, նրա մեջ խորասուզվելը պետք է խորհրդանշեր վերադարձ մոր գոգը, նրա պաշտպանության տակ, ուր նա անհասանելի է իրեն հալածող ոտխի համար, և որտեղ կարող է շարունակվել և ավարտին հասցվել դյուցազնի հասունացումը: Այստեղ հերոսը հասու է դառնում աստվածային իմաստնությանը, դառնում հզոր ու անխոցելի: Դիշտ այնպես, ինչպես բոլոր խթոնիկ արարածները իրենց ուժն ու անխոցելիությունը ստանում են մայր հողից, այդպես էլ ջրածին և հրածին հերոսներն իրենց ցատումն¹⁴ ու գորությունը քաղում են համապատասխան տարերքներից¹⁵:

¹³ Юнг К. Г., Керепись. Душа и миф..., էջ 103:

¹⁴ Ցատումը (պատանի տարիքում անկառավարելի) բնորոշ է առասպելաբանական հերոսին: Հայ-արիական դիցաբանության մեջ այդպիսին էր Համուտրա-ն: Այստեղ Միքրա անվան համ- նախածանցը քարզանվում է իրրև «ցատումնալից», «կատաղի», այստեղից՝ «ամեհի» ձևը: Ցատումն ու ամեհությունը պետք է խորհրդանշեին նաև հերոսի գորությունն ու սեռական ուժը: Ցատումը, դժնդակությունը բնորոշում է նաև էպիկական հերոսների կենսոլորտը: Այսպես, Սասմա ծուրի դժնի աշխարհի ժողովրդական ստուգաբանությամբ նշանակում է Ցատումնալից (Սասմա=Ցատմա):

¹⁵ Ինչպես ծովային տարերքից ծագող Փետիդե դիցունին, Սաորեկ-բայքի Սաիրս գետի ջրերի մեջ սուզելով (ըստ մյուս վարկածի՝ կրակի մեջ պահելով), իր որդի Աբիլուսին դարձնում է գորեղ և անխոցելի (բացի գարշապարից), և կլան բնության դիցունի Դեմևարան, կրակի վրա

Այս գաղափարն էր ընկած արխայիկ ժամանակներում տարածված այնպիսի երևույթի հիմքում, ինչպիսին օրդալ-խան էր: Ենթադրվում էր, որ ջուրը, հուրը, բնության տարրերը չեն վնասի իրենց գոգից դուրս եկած ճշմարիտ հերոսին, օրինական ժառանգին, սրբագործված իմաստունին, արդարին: Նշանակալից է, որ իրանական իրականության մեջ օրդալիա նշանակող տերմինն ուներ var, հնագույն ժամանակներում՝ varah (ավեստերեն) ձևը, իսկ այն վայրը, ուր կատարվում էր օրդալիան, կոչվում էր vargāh հետագայում՝ xvarāstān (հայկական էպոսում՝ խավարաստան), բառացիորեն՝ «երդման վայր» (հնդեվր. *suer- արմատից, նույնն է, ինչ միջին գերմ. schwören, Schwur, անգլ. swear)¹⁶: Կասկածից վեր է, որ այդ տերմիններն ուղղակիորեն առնչվում են Ֆառն-Հվարայի, հայերեն «Փառքի» գաղափարի և նրա հետ կապված լույս, հուր, երկինք խորհրդանշող Վարագի հետ: Ակնհայտ է նաև այդ երևույթի կապը արդարության և երդմնապահ լույսի, ճշմարտության աստված Միհրի հետ¹⁷: Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ տարերային աշխարհում հերոսի բոլոր փորձությունները (ջրով, հրով անցնելը, մոթ քարանձավում մեկուսանալը և այլն) օրդալ-խայի տեսակներ են, որոնց ժամանակ պետք է բացահայտվի հերոսի աստվածային էությունը, նրա փառակիր լինելը¹⁸:

բարձրացնելով իր կրծքով կերակրվող մանուկ Դեմոփոնտոսին, այրում է վերջինիս մահկանացու բնությունը և ամմահ դարձնում նրան, այնպես էլ ջրածին Սանասարը, սուզվելով ծովի հատակը՝ «մայրական գոգը», այնտեղից դուրս է գալիս ահարկու, անխոցելի և անպարտելի: Չմոռանանք նաև, որ մինչ այդ աստվածային երկվորյակներին դեպի սրբազնային և անվտանգ կենտրոն առաջնորդում էր մոգական առվակի անմահական և «անպարտելի» ջուրը:

¹⁶ Беньвенист Э., Иллоевропейское именовое словообразование, М., 1955, Перяхаян А. Г., Общество и Право Ирана Парфянский и Сасанидский периоды, М., 1983, էջ 288-297.

¹⁷ Տե՛ս նախորդ ակնարկը:

¹⁸ Ինչպես չի՞շել այստեղ Վեգիլ-Վերջիլի խորհրդով դեռահաս Դավթի կրակով ու ոսկով փորձվելը. «Դավթի աչքերը շաղ եկան, ձեռք

• Այդ ստումով բնորոշ է ավանդագրույցը Սանատրուկի հրաշալի փրկության մասին: Այստեղ ևս մենավոր մանուկ հերոսին կարծես անխուսափելի մահ է սպառնում: Սակայն նրան վիճակված չէ վաղաժամ կործանվել, քանզի իր հետ է Փառքը: Չմեռվա եռօրյա բքի ժամանակ Կորդփաց ձնածածկ լեռներում կորած մանուկին փրկում է իր ստնտուն՝ Բյուրատ Բագրատունու քույրը՝ խորհրդավոր անուն ունեցող Սանոտը: Մանուկ արքայազնին տեղավորելով իր գույգ ստիկնների մեջ՝ նա սնուցում և տաքացնում է նրան: Սանույնպես խորհրդանշում է հերոսի վերադարձը մայրական գոգ, հարազատ կենտոյրտ, որի մարմնացումն է սովորաբար ստնտուն (իմա՝ սնուցող և պահպանող մայր կողմ¹⁹, քերևս՝ Անահիտը):

Այդ օրհասական պահին Սանատրուկի անվտանգությունն ապահովելու համար հերոսի կողքին հրաշալի կերպով հայտնվում է սպիտակ (իմա՝ աստվածային) շունը: Հայտնի է, որ շունը (գայլը, չախկալը) արխայիկ ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի մեջ, խորհրդանշում էր միջնորդավորված (մեղիատորական) կապը անդրաշխարհի հետ (Կերբեր, արալեզներ, Միհրի արբանյակ շունը, Միեր-Արտավազդ-Շիդարի, Ամիրանիի, Օրիոնի, Անտառային արքայի և այլ հերոսների շները, Սուրբ Սարգսի «Առաջա-

բալեց ոսկուն, Աստծո հրամանով հրեշտակը Գավթի ձևոր բռնեց ու տարավ դեպի կրակը, մատը կալավ կրակին, էրվեց: Գավթին իր մատը կրակաթաթախ տարավ բերանը, լեզուն էրվեց», «Մարա Մեղիք ասաց.- Լավ, ձեզ եմ բաշխում, թող ապրի»: Ակնհայտ է, որ Ասաված (ի սկզբանե արդարադատ Միիր-Միերը) «փառակիր» հերոսի կողմից է, նրա պահապանը, որ իր դյուցազն որդուն օգնի՝ ճիշտ ընտրություն կատարելու, փրկի նրա կյանքը (հրաշ-հյեշի մասին տե՛ս Степанян А.А., Развитие исторической мысли в древней Армении, Е. 1991, էջ23): Նույն առասպելության ընկած է Սանատրուկի որդի Արաաշնի հրաշալի փրկությանը վերաբերվող գրույցի հիմքում: Այստեղ արքայազնին նույնպես փրկում է իր ստնտու մայրը, որն էլ փոխանցում է հերոսին Բյուրատ Բագրատունու որդի Սմբատին:

¹⁹ Այդ մասին տե՛ս Dietterich A., Mutter Erde. Bonn, 1905, 230S; Степанян А.А., Развитие исторической..., էջ 32:

վորք», ռուսական հեքիաթների գայլը, մեստամերիկյան ժողովուրդների կոյուտը և այլն):

Այսպիսով, տարերային բնույթից ծնված, հերոսը, վերադառնալով արքետիպային միջավայր և հայտնվելով սովորական մահկանացուի համար անհուսալի վիճակում, իրականում հայտնվում է «մայրական» խնամքի ներքո». այստեղ հերոսին միշտ սպասում է մեկը, որը պետք է սնուցի և պաշտպանի նրան²⁰:

Հերոսի էութենական սերտ կապը նախնական տարերային ուժերի հետ վկայում է իր կերպարում խրոնիկ տարրերի առկայությունը: Հայ դիցաբանության մեջ դրա օրինակները բազմաթիվ են. արալեզների շնորհիվ վերակենդանացած Արան (ինչպես նաև Պլատոնի հիշատակած Արմինոսի որդի Էրեն), որի նախատիպը մութ աշխարհի իջնող և շների (շնակերպ արալեզների) օգնությամբ ազատվող, երկրորդ անգամ ծնվող²¹ աստվածն է՝ Միերը: Վերջինս

²⁰ Հերոսի սնուցումը որևէ կենդանու կողմից քերես նույնպես նրա աստվածընտիր վիճելու նշան է, որի գուգահեռները երևում են իրանական էպոսում: Դեռևս Նյոլդկեն իր «Das iranische Nationalepos», էջ 132-135 (տե՛ս նաև Safa. Hamaseasarayi, էջ 135) աշխատության մեջ ուշադրություն է դարձրել խորենացու կողմից հպանցիկ հիշատակվող իրանական առասպելների և ավելի ուշ գրավոր աղբյուրներում պահպանված իրանական էպոսի սյուժեների ընդհանրության վրա: Որպես օրենք՝ դրանցում մենք տեսնում ենք լեռներում վայրի բնության կողմից հերոսի սնուցման մոտիվը: Սովորաբար դա շունն է (Կյուրոսի, Քեյ-Նոստրովի, Արդաշիր Բարականի և այլոց մասին գրույցներում) և արծիվը կամ Միմատրոգ քաչունը (Չալի և Աբեմենի մասին առասպելներում): Կենդանիները երբեմն նաև պահպանում են նախկինում վառակիր հերոսի դիակը, որպեսզի քշամանները այն չսլոթեն (ինչպես, օրինակ, դա տեսնում ենք Աժդահակի դեպքում, որի դին, ոսկորները (Փառքը) պահպանում է աստվածային առյուծը: Ցավոք, Նյոլդկենի ուշադրությունից վրիպել են Մովսես Խորենացու երկում վերարտադրված նույնատիպ հայկական առասպելաբանական մոտիվները):

²¹ Գ. Ղափանցյանը այդ մասին դիտարկում է. «Բառիս արմատը aral (թե arl) կարող է կամ շուն և նման կենդանի նշանակել և կամ թե «հասրուցի», որ հիմնական նրանց ֆունկցիան էր: Ըստ իս, այդ վերջին նշա-

Միևի պես արգելված է Սանդրամետոք անդնոցի մուտքը հանդիսացող քարայրում և սպասում է, թե երբ կգա իր երկրորդ ծննդյան ժամը: Բացահայտ խթոնիկ ծագում են ունեցել Երվանդն ու Երվագը. նրանց ծնունդը Խորենացին համեմատում է Մինոտավրոսի ծնունդի հետ²²: Պատահական չեն նրանց հաղթանդամությունը, ահարկու ուժը և գերբնական հմայական հատկանիշները²³:

Սովորաբար ժողովրդական ասքին վերապահությամբ վերաբերող պատմահայրը Երվանդի ծագումը նկարագրելիս չի զրանում մեջբերել վերջինիս մոր բացահայտ առասպելաբանական բնույթ ունեցող խթոնիկ հատկանիշների նկարագրությունը: Ըստ այդմ՝ Երվանդի մայրը եղել է «*կինոմն յագգէ Արշակունեաց, անծամբ հարսաի եւ խոշորագեղ, վարար, գոր, ոչ որ դիմագրտենաց առնուլ կնութեան*» (II, ԼԸ): Այսպիսով, ինչպես Սանասարի և Բաղդասարի, այնպես էլ Երվանդի և Երվագի մայրերն ընդգծված տարե-

նակությունը ավելի ընդունելի պետք է լինի, այսինքն՝ արև կան արև ունեցել է ֆունկցիոնալ նշանակություն («հարություն տաք»)» (Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Ե., 1945, էջ 30):

²² Նույնանման երևույթի հանդիպում ենք 60-ական թթ. Չաքալ-Քյույուբում պեղված նեոլիթյան բաղաբառիկ բնակավայրի պաշտամունքային սենյակներում: Այստեղ ամենուրեք հայտնաբերվել են ընդգծված խթոնիկ արաաքին ունեցող Մայր դիցուհու արձանիկներ: Վերջինս պատկերված է սեռական ակտի կամ ծննդաբերության պահերին: Որպես նրա գույգ պատկերվում է կամ ստորադաս դիրք գրավող տղամարդ (որդի, եղբայր), կամ ցուլ, որը պետք է խորհրդանշեր արգավանդություն, գորություն, քսոսից սկզբնավորվող նոր կյանքի դրդապատճառ (Mellaart J., Catal hüyük a neolithic town in Anatolia, London; Southampton, 1967, էջ 166):

²³ Երվանդի խթոնիկ բնույթի մասին հետաքրքիր մի դիտողություն ունի Մ. Արեղյանը, որտեղ նա կարևորում է հենրի միստերիաների բանաձևը, թե «ցուլը ծնեց վիշապին» և մեջբերելով Վահրամ վարդապետի երկից մի հատված՝ եզրակացնում է, որ «Երվանդն իր ծնունդով հանդիսանում է իբրև մի վիշապ, որին և ինչպես վիշապ Արտավազդին, քաջերը կապած պահում են այնտեղ, ուր բոստ «...ոմանց քաջաց եւ վիշապաց տաճալս ի լեռինս բարձրունս եւ բնակութիւնս» (Մ. Արեղյան, Երկեր, Երևան, 1968, էջ 64):

րային արարածներ են, որոնց զավակները ոչ այլ որ են, քան *filius ante patrem*, և նրանց հայտնուրյան պատճառը սովորաբար նախատարրերից մեկն է (լինի դա ջուր, նախասկզբնական վիճակ խորհրդանշող ցուլ կամ մեկ այլ քան):

Թերևս նույնը կարելի է ասել Երվանդի ախոյան Արտաշեսի ծագման մասին: Նրա ոչ ականովոր հորը վերագրվող հրաշալի ծնունդն ու փրկությունն ավելի հարիր են թվում արարչագործ Արտաշեսի հերոսական կերպարին: Ինչ վերաբերում է Սանատրուկ-Սինատրուկին, ապա նա, ըստ ամենայնի, սկզբնական շրջանում ինքնուրույն գործող անձ չի եղել, իսկ նրա անունը (որը չի համապատասխանում պատմական Արտաշեսի Չարեհ հոր անվանը. վերջինս նաև թագավոր չէ) կարող էր լինել հրաշածին այլ հերոսի մակդիր-պատվանուն: Դրա իմաստաբանական ստուգաբանությունը փորձել է տալ դեռևս Մովսես Խորենացին՝ այն բացատրելով որպես դայակ («դայակ» պիլ. *dayak*՝ ծծմայր, ստնտու) «Սանուսի տուրք». սա միակ դեպքն է, որտեղ մենք հանդիպում ենք այդ տարօրինակ կանացի անվանը: Մակայն ի սկզբանե Սանատրուկ-Սինատրուկ անունը կարող էր ունենալ այլ՝ «շան տուրք» խորհրդավոր իմաստը: Բանն այն է, որ հայերեն շուն, սկյունդ բառերը ծագում են հնդկփրոպական *k^huon²⁴ ձևից, այստեղից էլ՝ վեդ. *cuva, cuvan-*, սանս. *cva, cvan* (սեռ. *cunas*), գնդ. *spa* (սեռ. *suno*), հուն. *κύων* (սեռ. *κύωνος*), լատ. *canis* և վերջապես մեդ. *spaka*, պրսկ. *sag*, պիլ. *saka, saga*²⁵

արտադրյալ ձևերը: Կերակրող շան փոխարեն կնոջ-դայակի մոտիվը ուշ ժամանակների արգասիք է, առասպելի

²⁴ Իզական տարերային խրոնիկ երևույթների մասին տե՛ս Лосев Ф.А., Мифология, Античная литература, М., 1986, էջ 17-18; Шталъ И.В. "Одиссея" - героическая поэма странствий, М. 1978, էջ 57; Степация А.А., Развитие исторической... էջ 21-22; Горан В.П., Древнегреческая мифология судьбы, М., 1990, էջ 36 և այլն:

²⁵ Гамкреладзе Т. В., Ивалов В.В. Индоевропейский язык... էջ 589:

ռացիոնալիստական վերամշակման հետևանք. հասունացման շրջանում, ինչպես գիտենք, տարերային անմշակ աշխարհում մենավոր հերոսի դայակներ են դառնում որսորդները, հովիվները, կերպարանավոխյալած ազնվատոհմիկ դաստիարակ-«հայրերը»: Այսպես, Կյուրոսի մասին առասպելի ուշ վարկածներից մեկում նրան սնուցում է ոչ թե Լգ շունը (saka, ռուս. cyka, լեհ. suka, պոլաբ. seuka), այլ հովվի կին՝ Սպակա անունով (=сoвaкa, «την κύνα καλεουσι σπάκα Μήδο», Herod 1, 110), իսկ ռացիոնալիստական ոգով վերամշակված Հոմոնոյոսի և Հռեմոսի մասին ավանդության մեջ սրանց խնամել և կերակրել է ոչ թե Լգ գայրը, այլ պոռնիկ մի կին. լատիներենում lupa-ն ունի երկու նշանակություն՝ Լգ գայլ և պոռնիկ:

Հետաքրքիր է, որ հայերենում շուրջ բառը նույնպես ունի «պոռնիկ», «շնացող մարդ» փոխաբերական իմաստը²⁶: Հերոսին կերակրող և խնամող այս արտասովոր կնոջ կերպարը աներկբայորեն զուգուղվում է հաճախ շան գլխով (կամ շան դիմակով) պատկերվող խթոնիկ, վավաշոտ և գրբացական «արվեստների թագուհի» Հեկատե-Մեդեայի հետ: Սա, ինչպես նկատել է դեռևս Կերենյին²⁷, Դեմետրա-Կորա-Հեկատե երրորդության մի մասն է և սերտորեն կապված է նվիրաբերության հմայական ծեսերի հետ: Դիշտ այդպիսի խթոնիկ և թովչական դիցուհու հատկանիշների արձագանքն ենք տեսնում Սանոտի (հնում՝ սոնտու շան) կերպարում²⁸: Իսկ վերջինիս կողմից կերակրված Սանատրուկ-Սինատրուկ մանկան հատուկ անունը սկզբնական շրջանում կարող էր լինել տարերային ծագումով

²⁶ Աճառյան Հ., Հայերենի արձատական բառարան, III, էջ 534:

²⁷ Юнг К. Г., К. Кереньи. Душа и миф..., էջ 7:

²⁸ Չալքալ-Հույուկի հնագիտական ավյակների ուսումնասիրության հիման վրա Մարգիսը եզրակացնում է, որ հների համար «սերսի և մայրության դիցուհին նաև անդրշիրիմյան աշխարհի դիցուհին էր. քանզի չկան մարդկային կյանքում ավելի սերսու բաներ, քան մահը, զուգավորումն ու ծննդաբերությունը» (Margis A. L'idea di destino nel antico. Vol. I Undine: del Bianco, 1984, էջ 33):

արարչագործ հերոսի (ինչպիսին, օրինակ, Արտաշեսն է) մակդիր՝ կապված սրան սնուցող և պաշտպանող շան և երկրորդ ծնունդն ապահովող շնակերպ արալեզների հետ:

Ավանդության ուշադիր ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Արտաշեսին ևս բնորոշ են հմայական հասկանիչներ, առանց որոնց նա թերևս չկարողանար հաղթել իր դյուրբական ախոյան Երվանդին և նրա մոգ եղբորը՝ Երվազին: Չորս չէ, որ իր մրցակից Արտաշես Արշակունուն (իմա՝ Երվանդակահին) Երվանդ վերջինը վերագրել է մարական ծագում՝ ակնարկելով նրա վիշապագուն և խավարտական լինելը: Պատահական չէ նաև, որ տեսնելով Արտաշեսին՝ Երվանդի զինվորները բացականչում են «մոգ ումատ» (կամ գո՞ւցն «մոգուպատ»): դա կարող էր լինել Արտաշեսի միևրապաշտ, քաղղեացի լինելու վկայությունը: Չմոռանանք, որ Արտաշեսի կինը՝ Սաբենիկը, նույնպես ուներ տարերային բնույթ, որն արտահայտվում էր նրա հեշտասիրության և վիշապների նկատմամբ ունեցած անբնական հակումների մեջ՝ *«տուհանք Սաբինկան ընդ վիշապագունան»*: Մ. Աբեղյանը ճիշտ է նկատել Սաբենիկի հմայական էությունը, քանզի վերջինս տեսչում էր Արգամի բարձերից ունենալ *«բժժական բույսերը՝ արտախոր խավարտ և խավարծի փունց (տից=տցակ) ըստ հմայական հավատալիքի, որով մեկին սիրահարացնելու համար նրա բարձերի կամ զգեստի մեջ կարում էին բժժանքները և հետո առնում»*²⁹: Այստեղից պարզորոշ երևում է, որ վիշապագուն

²⁹ Աբեղյան Մ., նույն տեղում, էջ 71-72: Այդ կապակցությամբ տեղին ենք համարում մեջբերում կատարել Եզնիկի հայտնի երկից. «Եւ ոչ որս երբէք՝ որպէս մարդկան արարեալ են վիշապաց, կամ առնիցեն և ոչ տաճարք իբրև մարդկան են նոցա ի բնակութիւնս եւ ոչ զիք ի բազառքաւզեաց եւ ղիւցազանց ունին կապեալ առ իւրեանս կենդանի...»: Այդ, ինչպես և Վահրամ վարդապետի մեջբերած հատվածից պարզորոշ երևում է, որ հայերը համոզված էին, որ բարձր լեռներում կան քաջերի և ղևերի տաճարներ և բնակավայրեր, որոնց զոյությունը հերքում է մեր հեղինակը: Սակայն, ինչպես վկայում է Գրիգոր Մագիստրոսը, դեռևս

Արգամ-Արգաւականը, լինելով խթոնիկ, տարերային էակ, տիրապետում էր մոզական գիտելիքների՝ կապված հողի և բուսականության հետ: Ըստ ավանդագրույցի՝ Արտաշեսի և Մաքենիկի որդի Արտավազդը նույնպես ունեցել էր խթոնիկ ծագում, քանզի՝ «*Վիշապագունք գողացան զմանուկ Արտաուազդ Եվ դև փոխանակ եղին*» (Ո, Կ.Ա.):

Պատահական չէ, որ Միհր-Միերի պես, որն «*աշխարքի էրեսեն անմատ*» է (Սասունցի Դ-ավիթ, էջ 317), նա, շղթաներով գամված, հայտնվում է «Մութն աշխարհի» նախաշեմին՝ «Սեառ լեառն» Ագատն Մասիսի ընդերքում, որտեղից նրան ջանում են ազատել հավատարիմ շները (հիշենք Արայի և արալեզների մոտիվը):

Մեզ չպետք է զարմացնի էպիկական հերոսի վիշապագուն և դիվարախ լինելը, նրա անցումնայնությունը (տրանզիտիվությունը) մարդկային վիճակից կենդանականի և հակառակը: Հայտնի է, որ այդ վիճակների միջև սահմանը քափանցիկ և անցանելի է աստվածների և աստվածային ծագում ունեցող արարածների համար: Միայն դիցախառն հերոսներին են ենթարկվում աստվածային կենդանիները, միայն նրանք են ունակ հասկանալու կենդանիների և թռչունների լեզուն և վերջապես, միայն նրանց է վիճակված անվնաս և նույնիսկ ավելի գորեղացած դուրս գալ մարդուն թշնամի վիշապների, դևերի, հրեղեն ձիերի և փերի-թռչունների աշխարհից:

Աշխարհի բոլոր ժողովուրդների առասպելներում այդ երևույթը այս կամ այն կերպ կապվում է մութ ուժերի կողմից հերոսին առևանգելու կամ վերջինիս պատանդ մնալու հետ: Երբեմն հերոսը ինքնակամ կուլ է գնում վիշապին, դևին, հսկային կամ որևէ խթոնիկ կենդանու (այդ առումով հատկանշական է Միերի՝ վիշապի երախից սկն, իմա՝ հմայական իմաստության քար կորզելը. ակն-աչքը

11-րդ դարում Վարագա լեռան վրա՝ քարանձավներում, կային խորհրդապաշտական մեղեկներ-մեհրեաններ:

մինչև օրս էլ կապվում է դյուքանքի հետ)³⁰: Վիշապի կամ հրեշի նկատմամբ հաղթանակից կամ նրա որովայնից, երբեմն էլ խոռոչատիպ բնակավայրից (որտեղ նա պետք է հոշոտվեր կամ սովամահ լիներ) ազատվելուց հետո հերոսն այլակերպվում և վերածնվում է: Կ. Ֆ. Յունգը, այսպես է բացահայտում հերոսի՝ տարերային ուժերի նկատմամբ հաղթանակի անհրաժեշտությունը. «...երե սպառնալիքը որևէ մեկի թաքնված ինքնությանը ծագում է վիշապներից և օձերից, ապա դա նախանշում է բնագղական հոգու, ոչ գիտակցականի կողմից վերջերս արթնացած գիտակցության կյանված լինելու վտանգը: Ստորին ողնաշարավորները հնուց ի վեր եղել են կոլեկտիվ հոգեբանության սուրստրարի (միասեռ միջավայրի և երևույթների նախահիմք-Ե.Մ.) խորհրդանիշը»³¹:

Որպես մեկնակետ ընդունելով արխայիկ գոյաբանության մեջ մակրոկոսմոսի և միկրոկոսմոսի (մարդու) ներդաշնակության և հաճախ նույնացման սկզբունքը՝ կարող ենք ասել, որ հաղթանակը խթոնիկ երևույթների հանդեպ հաղթանակ է նաև սեփական հոգու մութ և տարերային դրսևորումների նկատմամբ: Այնուհետև գիտակցությունը վերածում է մշակված և համակարգված ամբողջության:

Բնորոշ օրինակ կարելի է համարել Տիգրան Երվանդյանի մասին գրույցը, որի հիմքում դրված է Մար Աժդահակի խորհրդավոր երազը: Աժդահակի տեսիլքում հայոց արքա Տիգրան Երվանդյանի հրաշալի ծնունդը տեղի է ունենում Հայկազեան երկրի՝ սուպիտակափառ և ցրտաշունչ սրբազնային լեռան (անշուշտ՝ Մասիսի) գագաթին: Այդ ծնունդը է...բուրանշում է Տիգրանի երկրորդ՝ ոգեղեն ծնունդը, ինքնության արթնացումը, որն էլ պետք է օգնի նրան Վիշապ Աժդահակի դեմ դրամատիկ պայքարում: Ծիրանագգեստ և երկնագույն պատմունճանով ծածկված (այստեղ խորհրդանշական է երեք՝ սպիտակ, կարմիր և կապույտ գույների

³⁰ Андреев Ю.В., Поэзия мифа и проза истории. Л., 1990, էջ 166-170:

³¹ Юнг К. Г., Душа и миф..., էջ 103:

առկայությունը և երեք դյուցազունների ծնվելը) գեղանլի և հսկայաճարմին կլինը, որ բռնված է երկունքի ցավերով, մարմնավորում է աստվածային իմաստնությունը, որի շնորհիվ տեղի է ունենում հերոսի երկրորդ ծնունդը, նրա գիտակցության արքնացումը: Առասպելում, հանգուցալուծումն սկսվում է ճշմարտության բացահայտումից. հայոց արքան իր դեմ մութ ուժերի հյուսած դավերի մասին իմանում է ամևխանիայի վիճակից դուրս գալով և ակտիվ գործելակերպի անցնելով: Միևնույն ժամանակ պատահական չէ Մար Աժդահակի վիշապաձև կերպարանը. անկասկած, դա երկյուղի նշան է: Ըստ Յունգի՝ «*օձերով տեսիլքները տեղի են ունենում այն ժամանակ, երբ գիտակցությունը շեղվում է իր բնագոյային հիմքից*»³²:

Պատահական չէ, Աժդահակի տեսիլքում հայտնված երիտասարդ հայոց արքայի թռիչքը թևավոր վիշապի վրա, որը բացահայտում է Տիգրան Երվանդյանի մոգական բնույթը և խորհրդանշում է նրա զարթոնքն ու վերընթացը դեպի աստվածային ոլորտներ: Հիրավի, միայն դյուրական գործությամբ տոգորված հերոսը կարող էր հաղթանակ տանել մոգական գիտելիքներին տիրապետող մարական արքայի³³ դեմ: Այսպիսով՝ Աժդահակի տեսիլքը մեզ ներկայացնում է երիտասարդ Տիգրանի նվիրաբերության խորհուրդը՝ դիցախառն արքայի կայացումը:

Ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ հերոսի երկրորդ ծնունդը տեղի է ունենում ժայռածին Միլիի և Վիշապաբաղ

³² Նույն տեղում: Այս առումով հատկանշական է Արդաշիր Բաբականի պայթարը Սաորգետնյա Ռոդի դեմ (հաղթանակ օրդախայի միջոցով, այդ մասին տես «Книга деяний Ардашира сына Папак. Сост. Чувачова О. М., М., 1987, էջ 27, а также XIII, էջ 7): Այդ երևույթի մասին տես նաև՝ Элваде М., "Магический полет" Космос и история, М., 1987, էջ 183-187, Андреев Ю.В., էջ 86-91:

³³ Հնում հայերի, պարսիկների, հույների և շատ ուրիշ ժողովուրդների մոտ «մար»-ը և «քաղղեսցի»-ն (իմա՝ բարեկական բուրմ) գրեթե միշտ նույնացվում էին մոգության և հմայական գիտելիքների հետ: (Հիշենք մոգ Չաումատայի կերպարը):

Վահագնի հայտնության վայրում (դա նաև դյուցազունների համար նախատիպական էր), որտեղից հերոսը՝ որպես տարերային երևույթ, հմայական գործություն և իմաստություն է քաղում:

Այս առումով հատկանշական է Ագաթանգեղոսի, Խորենացու և Հովհան Մամիկոնյանի երկերում Լուսավորչի վարքը, որն իր կառուցվածքով «մենավոր հերոսի» հնատիպի անմիջական արձագանքն է: Այն, ըստ Կ. Մելիք Օհանջանյանի, քրիստոնյա կղերի կողմից ենթարկվել է վերամշակման: Գրիգորի կենսագրությունից հանվել են «չափից դուրս աչք գարնող առասպելական տարրերը, ինչպես օրինակ, կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչների կողմից հերոսին սնելն ու աճեցնելը», կրճատվել են «ծիծաղաշարժ միջադեպերը, չարածճիությունները (մորոք բռնելը, կրակով ու ռսկով փորձելը..., որ վայել չեն քրիստոնյա առաքյալին, նահատակին)»³⁴:

Սակայն կղերագրական վերամշակումների շղարշի տակ, այնուամենայնիվ, ուրվագծվում են «մենավոր դիցաճանուկի», անշուշտ, նաև միաժին Միհրի առասպելության բնորոշ գործող անձանց անունները, որոնց «...մի մասը, գլխավորապես հերանոսականը, կերտվել է ըստ ֆունկցիոնալ նշանակության»³⁵: Դրանցից ուշագրավ է գույգ հերոսներից մեկի՝ Տրդատի հորը սպանող Անակի (նոր պրսկ.՝ «չար», նաև «չարք», «չար ոգի») անունը: Սրա դաժան արարքից հետո երկու մանուկներն էլ դառնում են որբ և վտարանդի: Հատկանշական է նաև Բուրդարի (ինդեվր. b^[h]er-e-t^[h]i «տանել», «կրել», «համբերել» ձևից) անունը: Վերջինս «հրաշալի» կերպով մանուկ Գրիգորին ազատում է Երասխից, որը «յարուցեալ գայր լի դարիս եւ դարիս, ստոնահալ, ջրակուտակ, ձիւնասույգ, ձիւնախաղաղ բազմութեամբն յաուրս իւրոյ պղտորութեանն», (Ագաթանգե-

³⁴ Մելիք-Օհանջանյան, Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը, ՊԸՀ, 1964, №4, էջ 77:

³⁵ Նույն աեղում, էջ 80:

դոս, 37): Այս դրվագում ակներև է վարար Երասխի և Կորդվաց լեռներում հայտնված Սանատրուկի համար օրհասական քառտիկ և սանձարձակ միջավայրի նմանօրինակությունը (վարար ջուրը, ձյունը, սառույցը, փոթորիկը քառսի, նախասկզբի և վերջի խորհրդանիշն են):

«Մենավոր մանուկի» հնատիպի մյուս դրսևորումներն են Սոփիի՝ խորհրդապաշտական անուն կրող ստնտուի կողմից կերակրվելը և նույնքան խորհրդավոր անուններով Բուրդարի և Եփրաղի³⁶ կողմից հովանավորվելն ու դաստիարակվելը, վերջապես՝ հերոսի նվիրաբերական մահը խորհրդանշող Սանդրամետր անդոցում արգելափակվելը: Միև-Միերի, Արտավազդ-Շիդարի և Դավթի պես հերոսը, զեռուններով ու կարիճներով շրջապատված, հայտնվում է մի տեղում, ուր «...այլ մարդիկ, որ միանգամ իջուցեայ էր անդր՝ ամենքեան մեռեայ էին վասն դժնդակ չարաշունչ դառնութեան տեղոյն, վասն կարակոյ տղմին, օձախառն բնակութեան եւ խորութեանն»³⁷: Այս դժնի և մութ աշխարհում հերոսին, ինչպես կարգն է, օգնում է սրտաբաց «կինոմն այրի», որը սնուցում և գտնեակնում է նրան: Հերոսն այստեղ անցկացնում է 14 «ամս», որից հետո միայն տեղի է ունենում նրա զարթոնքը՝ երկրորդ ծնունդը (Γρηγόριος արքուն, զվարթուն, հսկիչ՝ Արև-Միբրա-Միերի հիմնական մակդիրներից մեկը): Միայն դրանից հետո հերոսը կարող է իրականացնել նախախնամությամբ իրեն վերապահված առաքելությունը (նա, ով չի ազատվել, չի կարող ազատել ուրիշներին): Այստեղ հետաքրքիր է նաև Լուսավորչի ազատման գործում մեծ դեր խաղացած մեկ այլ կնոջ՝ Գայանեի կերպարն ու խորհրդավոր անունը: Այն կապվում

³⁶ Եփրաղե-Եփրաղիոս-εϋ-Θάλης=Θάλλω բայից՝ ծաղկած, ճոխ, նաև հարուստ, ունևոր, մեծասուն, նաև արգասավոր: Այս անվան ստուգաբանությունը ի հայտ է բերում այդ կերպարի իմաստաբանական կապը սնուցող արգասավոր Ամարեայի մոտիվի հետ, որի «առատության եղջյուրից» սնվել է Ջևաը:

³⁷ Ազարանգեղոս, 124

է հունարեն (դոր, Γα, α) հող, երկիր նշանակութեամբ հետ և թարգմանվում է Երկրային. կրկին ուրվագծվում են գուգահեռներ Դեմետրա-Կորա-Հեկատեի հետ:

Գայանեի երկրային կերպարն անմիջականորեն առնչվում է նաև Գրիգորի «կրտսեր երկվորյակին», նրա «ստվերին»՝ Տրդատին: Վերջինիս կերպարի մեջ նա բացահայտվում են խթոնիկ հատկանիշներ: Վարազի կերպարանք ընդունած «ղիվաբախ» թագավորը վայրի խոզերի հետ թափառում է Երասխի եղեգնուտներում՝ նույն քառտիկ, նախասկզբնական ոլորտում: Վայրի խոզի մոտիվն այստեղ նույնպես ստեղծում է աղերսներ Գայանեի և Դեմետրա-Կորա-Հեկատեի հետ: Այսպես Կորայի առեկտանգոն առասպելության օրֆիկ վարկածի մեջ ի հայտ է գալիս ոմն խոզարարած Եվրուկար (բարի խորհրդատու՝ Հաղեսի մակղիրներից մեկը), որի խոզերը Պերսեփոնեյի հետ ընկնում են երկրի ընդերքը, անդրաշխարհ: Այդ պատճառով էլ Դեմետրա-Պերսեփոնե-Հեկատեին գոհաբերում էին խոզեր (Խաճախ՝ սև գույնի): Էլիվսինյան գաղտնաձևության ժամանակ գոհաբերվող խոզերին կոչում էին δέλωαξ՝ Երկրի «որովայնի կենդանի» (ճիշտ այնպես, ինչպես դելֆինների անվանում էին ծովի «որովայնի կենդանի»): Այս խոզերին բուծում էին հատուկ պայմաններում՝ կերակրելով սպիտակ ցորենով և գինով, իսկ տոն օրերին բրուտածեծ էին անում և մասնատում: Սրանց անդամահատված մնացորդները հորում էին և օրեր անց հանում հողից, որպեսզի մատուցեն Դեմետրա-Կորա-Հեկատե դիցուհուն: Հենց այդ ժամանակ տեղի էր ունենում հրաշք, և խոզերի նեխած մնացորդներից սկսում էր աճել ցորեն. դա նոր կյանքի, վերածնության խորհուրդն էր: Փաստորեն նույնպիսի մի ֆարմակ³⁸ կարելի է համարել նաև «պիղծ» Տրդատին, որն ապրում է թագավորավայել կյանքով, բայց հետո խոզ է դառնում ու

³⁸ Զրիստոսն ինքն էլ է ֆարմակ: Այդ մասին տե՛ս Փրեյденբերգ Օ. Մ. Миф и литература в древности, Везд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии), М. 1978, էջ 491-531:

«մեռնում», «իջնում Անդրաշխարհ», որպեսզի «հառնի» և նոր կյանքի կոչի իր երկիրը: Նույն երևույթն ենք տեսնում նաև Քրիստոսի կողմից դիվահարին չար ոգիներից ազատելու մոտիվի մեջ (Լուկաս, 8, 26-40): Չար ոգիներից տառապող մարդը Տրդատի պես փախչում էր տնից և թափառում սմայի վայրում և Տրդատի պես ազատվում դևերից աստվածային օգնությամբ: Հալածված չարքերը Քրիստոսի կամքով հայտնվում են մոտակայքում արածող խոզերի մեջ և նետվում անդունդը: Այս խոզերն, անկասկած, ֆարմակներ են, որոնց մահը նոր կյանք է պարզևում բուժվածին: Վերադառնալով Գալստեի կերպարին, փորձենք պարզել, Տրդատին «հաղթելն» ու վարազ դարձնելը արդյոք չե՞ն վկայում նրա (երկրային, երկրից սերված) հմայական հատկանիշների մասին: Վերհիշենք մայրիշխանության դիրքերի պահապան, տղամարդկանց բռնության և անհավասարմության համար վրիժառու էրինուևիներով շրջապատված Մեղեա-Հեկատեի և նրա ազգական Կիրկա կախարդուհու մոտիվները: Վերջինս խոզ է դարձնում Ողիսևսի արքանյակներին, և սրանք կարողանում են դյութանքից ազատվել միայն աստվածների կողմից սիրված իրենց հնարամիտ քազավորի շնորհիվ: Հետաքրքիր է, որ կախարդներ Կիրկան, սրա եղբայր Էյետես-Այետեսը, վերջինիս դուստր Մեղեան (Հեկատե) բնակվում են Էյա-Այա անվանվող կղզիներում (ավելի ուշ Էյետոսի Էյան նույնացվեց Կողքիսին): Էյա, Էյա (Հոմերոս), Այա՝ Գալսա, Գեյա անվան հնագույն ձևն է: Այստեղ կրկին տեղին են քվում զուգահեռները մի կողմից՝ Գրիգորին հովանավորող «կին ոմն այրո» հետ, որ «*հրաման տեսալ յարիսարաց՝ զի աւուրն նկանակ մի արարեալ պատրաստական ընկենուղ ի ներքս ի խոր վիրսպն*» (124) և շուտով ինքն էլ հայտնվեց նման մի «խորուն» ու «ղժնղակ» վիհում, և մյուս կողմից՝ կորեկի արաի տեր, երկրագործ (որն ինքնին բնորոշ է Սասունի բնակչությանը)³⁹, Դավթի խրատատու «Սասնա

³⁹ Степанян А.А., Развитие исторической мысли... էջ 43:

պառավի» հետ: Վերջինս եղել է Միերի տարփուհին, որով խախտել է «Սասունի համակեցության հիմնական սկզբունքներից մեկը՝ տարամուսնությունը, նրա դուստրն էլ, ըստ երևույթին, Դավթի խորթ քույրն էր»⁴⁰: Ուստի պատահական չէ, որ իրեն ոչ խորթ այդ կնոջն է դիմում Ջոջ Միերի ազգականներից հալածված Դավիթը.

«-Պառավ, ... շնորհակալ եմ քեզնե.

Կը գաս դու ինձի մեր ըլնես. ես մեր չունիմ»:

Եվ ստանում է խորհրդավոր պատասխան.

«-Դավիթ, ես էլի՛ քեզ մեր եմ,

Կերքամ իմ տուն.

Ինչ բան քեզ պետք կրլնի կը գաս, կ'ասես»:

Եվ ավելացնում է.

«Ըսկի՛ մի վախենա...

Չոր հիմիկ պատիկ էիր՝ ջոջացար»:

Վերջում պառավը խորհուրդ է տալիս Դավթին՝ հորեղբայրներից պահանջել իր հոր «սենեկը», որ «նստե» այնտեղ:

Հովսեփ Օրբելին համարում է, որ պառավի կերպարում գետնեղված են «... ոչ թե պատկերացումներ երկրային մոր, այլ ընկալումներ մայր հողի մասին՝ այն տարերքի, որն աշխարհի շատ ժողովուրդների մոտ ընդունեց կնոջ-մոր կերպարանքը, դարձավ իմաստուն խորհուրդների կրողն ու մատուցողը և ծնեց լիովին մարդակերպ գուշակների»⁴¹: Այս պազշոտ, Սասունի համակեցության օրենքներից մեկուսացած, ուրույն օրենքներով ապրող և ամեն ինչից իրազեկ գուշակ «պառավի» կերպարը մոտ է Դեմետրա-Կորա (հմմտ.՝ «պառավի» դուստր)-Հեկատեի, փոքրասիական Դիցուեի-մայր ու միևնույն ժամանակ տարփուհի Կուրաբա-Կիելայի, Դերկետոյի, Իսիդայի և նմանօրինակ այլ դիցուեիների կերպարներից: Ակնհայտ է սրանց գենետիկ կապը Ծովինարի և հարստի (իմա՝ «պառավ») կանանց՝

⁴⁰ Նույն տեղում:

⁴¹ Орбеля И., Армянский героический эпос, Е., 1956, էջ 130:

ցանկասեր մոր, Տիգրան Երվանդյանի «հսկա» մոր, Սաթե-
նիկի, Փառանձեսի և անգամ Ագաթանգեղոսի գուշակ հերո-
սուհիների հետ (Սոփի, «կին ոմն այրի», Գ-այանե, Խոսրո-
վիդովստ և այլք, որոնք թեպետ որպես քրիստոնյա հերո-
սուհիներ հեշտասեր չեն, բայց պահպանել են իրենց պատ-
գամախոսական հմայական հատկանիշները):

Գրիգորի և Տրդատի՝ իրենց էությամբ հնատիպական
կերպարները համահունչ են Փավստոսի երկում պահ-
պանված բախտակից ազգականներ և նախկին ընկերներ
(կրկին՝ աստվածային երկվորյակների մասին առասպե-
լույթի հեռավոր արձագանք) Արշակի և Ներսեսի մասին
ավանդագրույցը: Երկու դիցախառն հերոսներն էլ ծծոված
են «փառակիր» անձին բնորոշ հատկանիշներով՝ ուժով,
դյուցագնական ցատումով, պարթևահասակ են, գեղեցիկ:
Երկուսն էլ հալածվում են հակահերոսների կողմից (Շա-
պուհ, Վալենտ) և վտարանդիներ են հեռավոր, օտար վայ-
րերում: Ընդ որում, Ներսեսը հայտնվում է բացահայտ
քառտիկ, հասարակ մարդու համար բշնամական միջավայ-
րում՝ օվկիանոսով շրջապատված անմարդաբնակ, ամայի
կղզում⁴²: Այստեղ նա և իր ընկերները փրկվում են հրաշքի
չնորհիվ (հմմտ. Կիրկեի Էյա կղզում Ոդիսևսի ընկերների
փրկության մոտիվի հետ): Փոքորիկը մեծ քանակությամբ
ծուկ է ավի հանում, և հողից աղբյուր է բխում: Ի վերջո,

⁴² Հմմտ. Շովինարի Վանա ծովի մոտ դեզերումների հետ (տե՛ս
Степанян А.А., Развитие исторической мысли в древней Армении, Е.,
1991, էջ 20-21, նաև՝ էջ 58, 77): Հունական դիցաբանության մեջ
հանդիպող նմանատիպ երևույթներին բազմիցս անդրադարձել են
տարբեր հետազոտողներ: Տե՛ս, օրինակ, Лосев Ф.А., Античная
литература, էջ 15-26; Шталъ Н.В. "Одиссея"...էջ 51-61; Аварсев Ю.В.,
Поэзия мифа и проза истории, էջ 140-144, 161-168, 175-219; ուսական
առասպելաբանության ուսումնասիրություններից նշենք Пропп В.Я.,
Русский героический эпос, М., 1958: Հայերի առասպելապոետիկ
գիտակցության մեջ այդ տարերային նախասկզբնական աշխարհը
պետք է գտնվեր հարավում կամ արևմուտքում, «մայրամուտի»
երկրում, ուր ապրում է իր կրծքով կերակրող Արևամանուկին իր կրծքով
կերակրող մայրը (և կրկին՝ «մենավոր դիցամանուկի» մոտիվ):

իրենց հովանավորների ջանքերով (Կայսր, Հայոց արքա) երկու հերոսներն էլ վերադառնում են հարազատ երկիր և նորոգում Հայոց Տիեզերքը:

Սակայն Փափստոսի ընկալմամբ՝ Արշակը Գնելի սպանության և նրա այրու հետ ամուսնանալու⁴³, Ներսեսի խրատներն արհամարհելու և նրա հետ ընդհարվելու, ինչպես նաև իր ուխտադրժության պատճառով հոր պես «փառազրկվում» և ընկնում է պարսից Շապուիի ձեռքը: Այստեղ է բացահայտվում Արշակի դիցախառն և տարերային ծագումը: Մար Աժդահակի պես Շապուիը խորհրդակցում է մոգերի, կախարհների և աստղագուշակների հետ, վերջիններիս խորհրդով կազմակերպում մի տեսակ օրդալիա՝ այսինքն՝ փորձություն հայրենի երկրից բերված նախասկզբնական տարրերով⁴⁴, որի ժամանակ բացահայտ-

⁴³ Արխայիկ աշխարհընկալման մեջ (որի դեմ եռանդուն պայքարում էր Ներսեսը) հարևորոր որդու կնոջ հետ ամուսնանալը բարոյական նորմերի խախտում չէր համարվում (տե՛ս Золотарев А. М., Родовоѣ строѣ и первобытная мифология, М., 1964, էջ 53-55): Արշակի ամուսնանալը Գնելի այրու հետ խորհրդանշում էր վերջինիս բյուրեղի՝ «պատվի» առևանգումը: Ավանդական առասպելապոետիկայում հերոսի փառազրկվելու պատճառով կործանվելը տարածված սյուժեներից էր: Այդ կապակցությամբ հիշենք հայ առասպելաբանության այնպիսի օրիսական կանանց, ինչպիսիք են Շամիրամը, Սարենիկը, Իսմիլ Խաթունը, Չմշկիկ Սուրանը, հունական դիցաբանության մեջ՝ Մեդեան, Հեղինեն, Կլիտեմնե-մենեստրան (բայց ոչ Պենելոպան, որը պահպանեց Ռեյիսի «Փառքն ու Պատիվը», հայկական էպոսում այդպիսի կերպար է Խանդութ Խաթունը): Այդ մասին տե՛ս Шталъ И. В., "Однесся", "Свадьба жепхов" գրույր, մաս՝ Ахутян А. В., Открытие сознания (древнегреческая трагедия). Человек и культура. М., 1990, էջ 32-34; Пропп В. Я., Русские героические эпос..., Մտեփանյան Ա., «Ընտանիք-պետություն» համաձևությունը հիմնգերբղ դարի հայ հասարակական մտքի մեջ. Մովսես Խորենացի, Իրան մամն №6, նոյեմբեր, 1993:

⁴⁴ Մայր հողը ոտքի տակ իբրև հենարան, զորության և փառքի աղբյուր կորցնելու և ձեռք բերելու մոտիվը հանդիպում ենք մասնավորապես Փոքր Մեծի և ղև Բյազբազի մենամարտի դիպվածում (Սասնա ծռեր, հ. III, էջ 78-79): Այստեղ վիշապ Բյազբազին օգնության է գալիս նրա մայրը, որը ուղիղ ոտքերի տակ ածուխ էր լցնում, իսկ Մեծի ոտքերի տակ՝ օճառաջուր,

վում են Արշակի աստվածային էությունը և այն լուրջ վտանգը, որ նա ներկայացնում է արիացիների արքայի համար (հիշենք Տիգրան Երվանդյանին): Սակայն երդմնագանց լինելու պատճառով Արշակն արդեն կորցրել է իր «Փառքի» գորության մի մասը, և Շապուհը կայանավորում է արքային ու զգում քառսի խորհրդանիշ էությունանի (Խավարաստան) Անհուշ բերդը (իմա՝ չգիտակցված աշխարհ): Արշակի ճակատագիրն է կիսում նրա դաստիարակ, սպարապետ Վասակ Մամիկոնյանը, որը նույնպես օժտված է գեղբնական հատկանիշներով: Նրա բնությունը նույնպես երկակի է՝ մարդկային և աստվածային. լինելով վոլքրամարմին, նա միաժամանակ հսկա է, որի ոտքերի տակ սարերը, կայսրությունները հողի տակ են անցնում: Այս ավանդագրությունը հետաքրքիր է նաև Արշակի հավատարիմ սենեկապետ Դրաստամատի կերպարը: Նա էլ իր տիրոջ հետևից իջնում է Անհուշ աշխարհ, որպեսզի արքային ազատի տառապանքներից(հիշենք Էպիկական հերոսի հետ Անդրաշխարհ իջնող օգնական արբանյակներին):

Փափստոսը տարերային ծագում է վերագրում նաև Պալպին, քանզի *«մայր յոր... նուիրեաց գնա դիւաց. եւ բնակեցին ղերք քազումք ՚ի մանուկն, եւ վարէին գնա ըստ կամաց իւրեանց»* (IV, ԽԴ) *«եւ ամենայն մարդ զղեսն ՚ի նմա աչօք քացօք տեսանէին»*, *«զի յօձից կերպարանս եյանէին ՚ի ծոցն Պապայ քազաւորին, եւ պատէին զուտք նորս»*, և Պապը նրանց մասին ասում է՝ *«սորա իմ են»* (VI, ԻԲ):

Հակառակ հայ կղերական պատմագիրների ջանքերի՝ աչքի է զարնում Հուլիանոս Ուրացողի ավանդույթները շարունակող Պապի և Լուսավորչի նմանությունը: Վերջինս 14 *«ամս»* արգելված էր *«...ի դղեակ բերդի Արտաշատ քաղաքի, եւ իջուցանել ի վիրապն ներքին»*, որտեղ, ինչպես աս-

որպեսզի նա սայթաքի և ընկնի: Սիեքին ոտքի մնալու համար օգնում են նրա պահապան և օգնական հրեշ-հրեշտակները:

վեց, նրա մասին հոգ էր տանում «կին ունի այրի»։ Նույնքան 14 ամիս Արշարունիքի Արտագերս ամրոցում պաշարված է եղել անչափահաս Պապը⁴⁵, որին հովանավորել է «Փառքի» մարմնացում Փառանձեմը։ Միհրական նվիրաբերության մեջ 14 «ամս»-ն ուներ երկու խորհրդավոր իմաստ. այն մի կողմից նշանակում էր նվիրյալի տարիքը (2x7 «ամս» տարի) և մյուս կողմից՝ նվիրաբերության գործընթացի ժամկետը (2x7 ամիս)։ Այս երկու փուլերով անցնելուց հետո «զվարթնող» պատանին պետք է հանդիսավոր վերադառնար և հաղթանակած Դավթի պես նստեր իր հոր «սենեկում»։

Ամփոփելով աստվածային միաձին, տարրաձին մանուկի առասպելաբանական պայմանաձևի քննարկումը՝ ավելացնենք, որ տարերային խթոնիկ ծագում ունեն նաև հակահերոսները։ Դրա վկայությունն են նրանց ահարկու ուժը, մարմնական մեծությունը, որկրամոլությունը, անկառավարելի ցասումը և գերբնական այլ հատկանիշներ, այդ քվում՝ հմայական գիտելիքներին տիրապետելը։ Խթոնիկ ծագումը իզական հակահերոսների մոտ արտահայտվում է վերջիններիս անհազ հեշտասիրությամբ, ռազմատենչությամբ, քմահաճությամբ ու իշխանատենչությամբ, մասնավորապես՝ տղամարդու վրա իշխելու ձգտումով⁴⁶։ Այստեղ գործ ունենք մայրիշխանության վերապրուկի հետ, որը հայրապետական դարաշրջանում, արդեն լինելով անախրոնիզմ, ընկալվում էր բացասաբար՝ իբրև տիեզերքի՝ կանոնավորված աշխարհի տարրալուծման մի արտահայտություն։ Հայ դիցաբանության մեջ այդպիսի խթոնիկ ու գերբնական երևույթներ են Շամիրամը, Սարենիկը, Իսմիլ Խարունը, Չմշկիկ Մուրթանը։ Դյուրական Դեղձունն ու Ար-

⁴⁵ Ammian. Marc. XXVII, էջ 12, 7-9:

⁴⁶ Հույն դիցաբանության մեջ այդպիսին են նույն Հեկատեի քրմուհի Մեդևան, Չևսի շառավիղ Հեդինեն, Կիլամնեստրան, Ողիսսին իր մոտ, վերջինիս կամքին հակառակ, պահող Կալիպսոն, Կիրկեն, այդպիսին են ամագոնուհիները, նիմփաները, ջրահարսերը և վերջապես ինքը՝ Աֆրոդիտեն։ Հայտնի է, որ երկար ժամանակ կանանց այդ իրավունքի ջատագովներն ու պահապաններն էին երինուհիները։

մադանք նույնպես ծագում են խթոնիկ միջավայրից, իսկ հսկա Խանդութը, արհամարհելով բույլ փեսացուներին, Շամիրամի, Իսմիլ Խաթունի, Չմչկիկ Սուրբանի պես ինքն է ամուսին ընտրում: Սովորաբար շատ ցցուն է արտահայտված հակահերոսի անցումային(տրանզիտիվ) բնույթը⁴⁷: Հիշենք Պատմահոր «Այլ բե ախորժիս առասպել եւ Շամիրամ քար, քան զՆիոբե» (I, ԺԴ) կամ Բելի «ի բարձրաւանդ տեղոջ» քար դառնալը (I, ԺԱ):

Այլ խոսքով՝ ինչպես հերոսը, այնպես էլ հակահերոսն ունեն տարերային ծագում: Դրանով է բացատրվում, որ նրանք հաճախ ազգականներ են (ընդ որում՝ ավելի հաճախ մայրական, քան հայրական կողմից)⁴⁸: Մա ևս երկվորյակ եղբայրների մասին առասպելության փերայրուկներից մեկն է: Սակայն, ի տարբերություն հակահերոսի, որն ունի բացառապես խթոնիկ ծագում, հերոսը (կամ երկվորյակներից ավագը) նաև երկնային ծագում ունի կամ որևէ կերպ առնչվում է աստվածային բարձր ոլորտներին: Կասկած չի հարուցում, որ հերոսն իր կայացման առաջին շրջանում ի հայտ է գալիս լոկ որպես երկրային երևույթ, թերզարգացած փայտխեղով, մի տեսակ corpus et anima, և միայն զարգացման հաջորդ փուլում՝ *’αφ’* *’στας*-ի ժամանակ հերոսը, *’αφ’* *’στας* հաղորդակից է դառնում ոչ երկրային երևույթներին: Այս իրողությունը նախասահմանված էր ճակատագրով և մասամբ՝ հմայական ու խորհրդապաշտական իմացությամբ: Հատկանշական է, որ հերոսի այդ *δρόμενον*-ը սկսվում է նրա առևանգումով, գերեվարությամբ, պատանդ մնալով կամ բանտարկությամբ: Պատանդ են Բաղդադում Սանասարն ու Բաղդասարը, Դավթին իր հորեղբայրներն ուղարկում են օտար ու հեռու Մըսր, որ այնտեղ նա սնվի Իսմիլ Խաթունի կաթով՝ իր խորթ եղբոր

⁴⁷ Шталъ И.В., "Одиссея" - героическая поэма страстей..., Էջ 37:

⁴⁸ Պատահական չէ, որ զանազան խթոնիկ երևույթները հովանավորում էին իրենց կողմից սնուցված հերոսին ու հակահերոսին և փորձում էին պահպանել մեկին մյուսի ցատուից (Իսմիլ Խաթուն և ուր.):

տանը: Վերջինս բանտ է նետում Դավթին, որ լույսի շող անգամ չտեսնի: Ավելի ուշ Մըսրա Մելիքի դավերի պատճառով Դավիթն ընկնում է խոր քարայտորշի մեջ: Նրա վրա հսկայական ծանրություն է լցվում՝ մեկուսացնելով հերոսին լույս աշխարհից: Նույն ձևով ժայռի մեջ մեկուսացված է Միեր-Միեր Շիդարը: Սանդրամետի (Ամեշա Սպենտա Արմատայ⁴⁹, Արմայտի՝ արիական ընդերքի դիցուհու) պատանդն է Արան, որին քաջքերն առևանգել և տարել են «Ազատն ի վեր, ի Մասիս»: Պատանդ մնալու մոտիվը տեսնում ենք Տիգրանի մասին պատմության մեջ: Նույն առասպելության ընկած է մի կողմից Տրդատի, Արշակի և Պապի մասին պատումների և մյուս կողմից՝ Գրիգորի և Ներսեսի «վարքերի» հիմքում (մանրամասն դա ցույց է տրված մեր աղյուսակում, տե՛ս հոդվածի վերջում):

Մարդաբանական գիտության (անբրոպոլոգիայի) մեջ պատանիների առևանգման և պատանդ տարվելու երևույթը մանրամասն ուսումնասիրված է⁵⁰: Ուշագրավ է, որ հերոսի պատանդ լինելու կամ վտարանդության և դրա հետ կապված հալածանքների պատճառը հաճախ, կամա թե ակամա, դառնում են նրա ավագ ազգականները: Այս հանգամանքը թերևս կարելի է բացատրել այն դերով, որ խաղում էին արքայազների ազգականները և հերոսի անմիջական միջավայրը նրա նվիրաբերության ձևում:

⁴⁹ Արդյոք հայերեն արմատը, որպես Ստորերկրայքում գտնվող բույսի մեծ մաս. ՚հ՞ առնչվում այդ անվան հետ:

⁵⁰ Առաջինն այդ երևույթին ուշադրություն են դարձրել և մանրամասն նկարագրել դեռևս B. Spencer-ը և F. Gillen-ը: The native tribes of central Australia, London, 1899; էջ 218 և հաջ.: Hedgood C. H. The Nature and Function of "Secret societies" in Oceania, 1, 2, 1930, էջ 129-151, Will-Erich Peuckert, Geheimkulte, Heideberg, 1951: Այդ երևույթի ուշագրավ հետազոտություններից է Левя-Брюль Л., Первобытное мышление, М., 1930, էջ 20: Հայ-իրանական իրականության մեջ այդ երևույթի և հատկապես դրա հետ կապված տարիքային ստորաբաժանումների մասին տե՛ս Фролов Э. Д., Идеальное государство у персов в "Кропедия" Ксенофонта. Проблемы античной культуры I, Е., 1979, էջ 301:

Հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ տղաների հասունության առաջին նշանների հայտնվելուն պես սկսվում էր նրանց նվիրաբերության (ինիցիացիայի) նախապատրաստական փուլը, որի ժամանակ նրանց առևանգում և իբրև պատանդ ուղարկում էին քշված, անմշակ և անառիկ կողմեր, տարաշխարհ: Այստեղ մեկուսացնում և զանազան փորձությունների էին ենթարկում: Որպես օրենք՝ առևանգումը կատարում էին նվիրաբերությունն արդեն անցած կտրիճ-սեպուհները (էֆերոսները, կունակները, ագաբները, ուշ շրջանի հայ իրականության մեջ՝ ամորիներ, մակարներ, ագապ չարիներ⁵¹), որոնք մութ ուժերը մարմնավորելով՝ ճիչերով ու աղաղակներով, զգզված մագերով, ահարկու քաջքերի⁵² դիմակներով և կենդանիների մորթիների տակ քարնված, պատանդ էին տանում պատանուն⁵³: Այս-

⁵¹ Варданян И. М., Пережитки института дивцвадий у армян (По материалам свадебной обрядности), ՊԸՀ, 1967 №4, էջ 291:

⁵² Абрамян И. А., Первобытный праздник и мифология, Е., 1983, էջ 143-146, 147:

⁵³ Այդ կապակցությանը անհրաժեշտ է նշել, որ հայերեն պատանի և խունարեն բառերը ծագում են հնդեվրոպական նեկ արմատից (Հ. Աճառյան, Հայերեն..., հ. IV, էջ 35), սակայն այդ բառի շատ հետաքրքիր, թեև, ըստ Հ. Աճառյանի, ոչ հավաստի ստուգաբանությունը առաջարկում է Խոսրով Սյունեցին, որն այդ բառը կապում է պատ առնով բայի հետ. «Թողով սակր զգեսս եւ ոչ հատատանել, մինչեւ երկայնացի եւ պատ առցէ, զի վասն այն կոչի պատանի», մոտավորապես նույն կարծիքի է Թովմազյանը, Արծուի Վասպուրականի, էջ 43, որն այդ բառը կապում է *պատ առեայ* կամ *պատկատկ* բայերի հետ (տե՛ս Հ. Աճառյան, Նույն տեղում): Առհասարակ աչքի է զարնում այն հանգամանքը, որ պատանիների նվիրաբերության և դրա հետ կապված պատանդ, զրավ զնալու հետ առնչվող շատ ու շատ հասկացություններ, ինչպես իրանական լեզուներում, այնպես էլ հայերենում (հիմնականում իրաներենից կատարված փոխառությունների պատճառով), սկսվում է պատ-արմատից.

պատգամ - patgam (pati - gama)՝ «խրատ, պատգամ», «ջուր»

պատվիրակ <* patvedak

պատվիրան <* patvedav

տեղ, անշուշտ, գործ ունենք «հայելային» էֆեկտի հետ: Բաջբը, հետևելով Յունգի տերմինաբանությանը, մարդու «ստվերն» է, հոգու պղտոր արտացոլումը⁵⁴, որն ապրում է Անդրաշխարհում (հիշենք ամեհի Արտավազդի և խենք Շիդարի, դիվաբախ Տրդատի մոտիվը), և որի հետ հանդիպումը, ճանաչումն ու նրանից տարանջատումը պարտադիր է յուրաքանչյուր նվիրաբերվողի համար: Այն «աշխարհում», ուր քաջքերը գրավ էին տանում նվիրաբերվողին, ամեն ինչ այլակերպված⁵⁵ է և ներկայանում է քառտիկ, «շուռ տված» տեսքով: Նվիրաբերվող արքայազնն այստեղ գրավում է ամենացածր և ստորագույն դիրք, սպասարկում է իրեն առևանգած նորավարժ (նեոֆիտ) սեպուհներին ու այրերին, կատարում է զանազան նվաստացուցիչ պարտա-

պատուր >patved (սվ.), paiti - vaed (վեդա) «ժանուցել», «խմացնել» (поведать)

պատիվ < pativ

պատուաստ ^(h) < patvast

պատկառանք < patkar, patikara (հայ) պատկեր բառերից

պատուար < patvar «պատ», «պարիսպ»

պատուսպար - ևլ < pat- spar, sipar(մ.սլ.) «վահան»(հայ. ասպար)

պատմունճան < patmocan «հանդիսավոր, արարողական զգեստ»

(Ջահուկյան Գ. Բ., Հայոց լեզվի պատմություն, Ե., 1987, էջ 540):

⁵⁴ Абрамян А.А., Նույն տեղում, էջ 61-63: Պատահական չէ, որ Թումանյանի համճարեղ «Լոռեցի Սարոն» պոեմում դիվակերպ քաջքերը կանչում, քաշում են հերոսին դեպի իրենց կենցավայրը՝ մառախլապաս, թավ անտառներով ծածկված լեռներն ու կիրճերը, իրենց քարանձավները, որտեղ «պատ է առնվելու» երիտասարդ հերոսի զիսակցությունը: Տե՛ս նաև Авсрелцев С. Е. К истолкованию мифа об Эдише. "Англичность и современность (к 80-ти летию Ф. А. Петровского)", М. 1972; էջ 90-102; Папазян А.А. Борьба братьев и рождение героя в Ветхозаветных легендах "Древний Восток", №4, էջ 50: Նույնի, Еще раз о воруе братьев и рождении героя в преданиях книги Бытия. "Древний Восток", №5, էջ 203-212:

⁵⁵ Ահա քե ինչու Սմբատ Բագրատունին «րնդ երեսս լերան ևս դաշտաց այլակերպյալ շրջելով հետի հանդերձ մանկամբն» Արտաշեսի (II, ԼԷ):

կանություններ⁵⁶: Այդ պահին «չեղյալ են հայտարարվում նախ և առաջ հիերարխիկ հասարակարգը և նրա հետ կապված վախի ձևերը, պատկառանքի, ակնածանքի, բարոյականության և այլն, այսինքն՝ մարդկանց հասարակական հիերարխիկ և տարբեր այլ (այդ թվում՝ տարիքային) արգելքները»⁵⁷: «Մթին աշխարհից», «խավարատանից» ճողոպրելու և «վերին» ոլորտները բարձրանալու համար նվիրաբերվողին օգնում է դաստիարակ-խրատատուն (ուշ ժամանակների քավորը)⁵⁸: Վերջինս իր սանի հետ իրական կամ կեղծ հալածանքներից խույս տալու նպատակով լքում էր հարազատ և առօրեական միջավայրը և տանում էր իր հոգեորդուն նախասկզբնական ժամանակներն (dreamtime) ու նախատիպական ոլորտները, որտեղ նրա գլխավոր գրադմուները որսորդությունն ու հովվությունն էր⁵⁹: Այստեղ, անկասկած, կարևորվում է հովիվների

⁵⁶ Պայմանականորեն այդ գործելակերպը կարելի է անվանել «սպարտական», դրա վերաբերյալ անհ'ս Андреев Ю.В., Раяне - греческий полис, М., 1976, էջ 86-87:

⁵⁷ Бахтияр М., Проблемы поэтики Достоевского, М., 1972, էջ 207-208:

⁵⁸ Карапетян О., Об одном персонаже армянской свадьбы, ՊԲՀ, 1965 №2, էջ 211: 7 Նվիրաբերության կարևորագույն գործոններից է դաստիարակի անհատականությունը և այն furor paedagogicus-ը, որի կրողն է նա: Հիշենք Ֆ. Շիլլերի այն դիտողությունը, թե «դաստիարակում է այն, թե ինչ է դաստիարակը, և ոչ թե ա՛յն, ինչ նա է ասում»: Խոսքերի մոլուցքը մեր ժամանակների բնորոշիչն է, հենում կարևոր էր գործելակերպը: Մակավախտությունը կշիռ էր տալիս խրատատուի ասած ամեն բառին:

⁵⁹ Հույժ կարևոր է, թե ինչով է սնուցվում հերոսը հովվական և որսորդական ոլորտներում: Դա միսն է, կարնեղենը, մեղրն ու զինին: Այն ամենը, ինչ կարելի է ստանալ վայրի, անմշակ բնությունից: Մարերում «հացակերությունը» բացառվում է, քանի որ հացը, լինելով մարդու աշխատանքի արդյունք, մշակված աշխարհի պտուղ, չի համապատասխանում էպիկական կառարելակերպին: Այդ մասին մանրամասն անհ'ս Ա. Ստեփանյան, «Ընտանիք-պետություն» համաձևությունը..., էջ 10-11: Նույնի՝ Развитие исторической мысли... էջ 143-153:

դերը հերոսի կայացման գործում⁶⁰: Դեռևս արարչագործ Աստված Միհրի՝ ժայռի վրա իջած շողոկաթից ծնվելու միակ վկաները հովիվներն էին: Նրանք Ավետարանչական մոգերի պես երկրպագում են նորածին Աստծուն և նրան քնծաներ մատուցում՝ նորածին ուլեր և գառներ⁶¹: Այստեղ հատկանշական է, որ հովիվները լեռներում իրենց հոտերը արածացրել են դեռ մինչև Միհրի ծնվելը և նրա կողմից Աշխարհի (Տիեզերքի) կարգաբերելը և մարդկանց ստեղծելը⁶²: Այստեղ, անկասկած, տեղին են զուգորդությունները միհրական առասպելույթի (ինչպես և մեր էպոսի) խաչնաբած հովիվների և Քրիստոսին երկրպագող մոգերի միջև⁶³ (որոնք եկել են Արևելքից, քերևս՝ Հայկական լեռնաշխարհից):

Այսպիսով ակնհայտ է դառնում հովվի⁶⁴ և իմաստուն մոգի, խորհրդապաշտ ուսուցչի խորհուրդը: Իր սանիկլին գանազան փորձություններում կոփելով և խորհրդապաշտության հիմունքներին ծանոթացնելով՝ յարատատու *μυσταγωγός*-ը նրան ենթարկում էր վերջին և վճռական քննու-

⁶⁰ Հին արևելքի կախկական պատումներում հովիվների դերի մասին տե՛ս Գրիպեր II. II., *Древневндийский эпос*. М., 1974, էջ 217 և ս; Пропп В. Я., *Фольклор и действительность*, М., 1976, էջ 277 և հաջ.: Հայգիտության մեջ այս հանգամանքի վրա առաջինը ուշադրություն է դարձրել Ա. Ստեփանյանը, տե՛ս Степанян А. А., *Развитие исторической мысли...* էջ 40, 44, 49-50: Այդ մասին տե՛ս նաև Մարգարյան Ե. Հ., *Ուսխորդ ակնարկը: Նույնի «Որսասարք»՝ իբրև նվիրաբերության դորու...*:

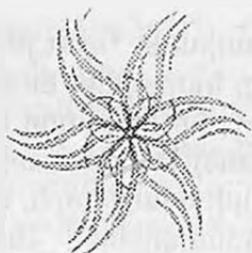
⁶¹ Кюмов Ф., *Мистерия Митры*, Санкт-Петербург, 2001, էջ 171-172:

⁶² Մույս տեղում, էջ 173:

⁶³ Այդ հարցին մանրամասն անդրադարձել է դեռևս Ժան Ռևիլը "Etudes pupilees en hamnoge à la faculté de theologie de Montauban, 1901, էջ 399 և հաջ.: Պատահական չէ, որ Միհրի և Քրիստոսի ծնունդը նշվում էր նույն օրը: Իսկ Ա. Դիտերիխը համարում է, որ մոգերի երկրպագությունը եղել է նաև Հայոց արքա և Միհրի մոգուպատ Տրդատի իր շրախմբով Հռոմ այցելությունից տպավորության արձագանքը («Zeitschr. F. Neutest. Wiss», 1902, էջ 1 և հաջ. = «Kleine Schriften», էջ 272 և հաջ.), որը մեր կարծիքով տակավին չի հակասում վերև ասվածին:

⁶⁴ Հմմտ. քրիստոնեական հովվի՝ իբրև «հոգևոր հայր» խորհրդի հետ:

թյան մի տեսակ օրդալիայի: Դրա բովոյ անցնելուց հետո նորադարձը կարող էր համարվել հասուն և գիտակից: Նա նոր որակով (երբեմն էլ իր էությանը համապատասխանող նոր անվանը կամ տոնմանվանն արժանանալուց հետո) վերադառնում էր մշակված աշխարհ, որին պետք է նոր լիցք հաղորդեր, այն «բեղմնավորեր»: Հասունության առաջին արարը սովորաբար եզրափակվում էր դյուցազնի ամուսնությամբ, որի ժամանակ վերջինիս կրկին առաջնորդում էր իր խրատատուն (քավորը):



ՋՐԱՅԻՆ ՏԱՐԵՐՔԸ «ՅԱՌԱՋԱԲԱՆ
ԱԳԱԹԱՆԳԵՂԱՅ ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ»

ՄԵՋ: ՏԵՔՍՏԱՅԻՆ ԵՎ
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՉ

Տեքստը հյուսվում է հավասարազոր ենթատեքստերից և ծածկագրերից, որոնք իրենց հերթին գորգի թելերի պես միահյուսվում են դարաշրջանի մշակութային «գործվածքի» նախշերի մեջ: Ազաթանգեղոսի «Յառաջաբանը» գերհագեցած է այդպիսի ներտեքստային ծածկագրերով ու հարանշաններով:

«Ազաթանգեղայ պատմությունը» բացվում է մրրկածուփ ծովի տեսարանով¹: Այստեղ «*ի մարտ պատրաստին, ընչաքաղցիցն էւ օգտածարաւեացն*» նավորդները, որոնք «*ընդոտուցեալ ալեացն որ ընդդէմ դառնան, մրրկածին օղովքն ի մարտ պատրաստին*» (1)²:

¹ Այսպես՝ աղի ծովի ամայի ավերին Ծովինարի դեզերումներով է բացվում մեր էպոսի բազմաշերտ կառուցվածքը: Ըստ Ա. Ստեփանյանի՝ այդ պատկերը խորհրդանշում է նախասկզբնական քառք, որից անջատվում և որտեղ իր ավարտն է գտնում էպիկական տիեզերքը (Степанян А. А., Развитие исторической мысли Армении. Миф. радио-нализм. Историческое описание, Е. 1991, էջ 20):

² Բոլոր մեջբերումներն արված են «Ազաթանգեղայ Պատմություն հայոց» գրքից, քննական քննադիր Գ. Տեր-Սկրալյանի և Ս. Կանայանի, Ե., 1983:

Փոթորկի նկարագրությամբ են սկսվում համաշխարհային գրականության շատ ստեղծագործություններ: Փրկվելով մրրկածուփի ծովի «ցասումից»՝ ընտրյալ հերոսները հայտնվում են ցամաքի սահմանափակ տարածության մեջ, որտեղ սկսվում է նոր կյանքը: Այստեղ Տիեզերքը գառվում է Զաոսից: Այդ երկու հակադիր իրավիճակները (նավաբեկությունն ու նախասկզբնական միջավայրում հայտնվելը՝ մի կողմից, եւ վրկությունն ու բարեկեցիկ կանոնավիճակը՝ մյուս կողմից) սովորաբար դրվում են ստեղծագործության սկզբում ու վերջում, նրա հակառակ բևեռներում: Նրանց միջև ընկած է երկար, փորձություններով լի ուղի, որի ընթացքում կայանում է հերոսի ինքնագիտակցումը:

Ծովը, օվկիանոսը առասպելապոետիկ սովանդության մեջ խորհրդանշում են նախաստեղծ, գոյավիճակ, որը եղել է ժամանակից և տարածությունից առաջ: Այն քառսի հիմնական մարմնավորումն է³, մաթեմատիկական տերմինաբանությամբ՝ նախասկզբնական եզակիությունը: Նույն բնույթի է Ազաթանգեղոսի «Յառաջաբանի» մրրկաշունչ ծովի պատկերը, որն ունի առնվազն ձորս ակունքներ՝ բիրլիական (Ծնունդը, 1,2; Պետրոս 3, 5-7), հունական, իրանական և հայկական: Մրրկաշունչ ծովի պատկերներն այստեղ պայմանանշում են մի քանի խորհուրդներ, նշանային ծածկագրեր:

Բնության առնենք թվարկված հարանշանները (կոննոտացիա)՝ փորձելով բացատրել սրանց իմաստագոյացման ուղիները (անշուշտ, այդ «իմաստները» և «ուղիները» բազմաալիսի են, և մենք չենք հավակնում գտնելու նրանցից «միակը» կամ «գլխավորը», առավել ևս, որ այդպիսին չկա):

³ Մանրամասն այդ մասին տես Океан мировой. Мифы народов мира, М., Советская энциклопедия, 1992, էջ 249-250:

Ա. Ծովը՝ իբրև պատմաշարադրանքի սկիզբ

«Յառաջաբանի» ծովն ինքնին տեքստ է, տարածություն, ուր տեղի է ունենում նշանագոյացում և ելակետերի իմաստավորում: Այդ տեքստը՝ իբրև ձևավորված ու ինքնաբավ կառուցակարգ, ենթակա չլ. քննության: Նյութն այստեղ արժևորվում է անընդհատ գործընթացի մեջ, որն «ամրակայված» ու «շարակցված» է այլ տեքստերի ու ենթատեքստային ծածկագրերի հետ: Այն պետք է «բանալ», «սփռել», ինչպես անտիկ շրջանում արձակվում էին գլանաձև «թղթերը»՝ մատենագրերը; որի արդյունքում աստիճանաբար «փռվում», «ծավալվում» էր ինքը՝ տեքստը:

Տեքստի այդպիսի «արձակումից» հետո միայն այն «ագուցվում» է ժամանակին, հասարակությանը, Պատմությանը: Ագուցվում է, սակայն ոչ այնքան դետերմինատիվ, որքան հղվածքի հարաբերություններով: Այսպես՝ ըստ Մ. Խորենացու, ստեղծվում է «կարգ բանից»: Անշուշտ, այս և մյուս հարանշանները համահունչ են ազաբանգեղոսյան քննվող դրվագի վերնագրի հետ: «Յառաջաբանն» այստեղ միայն պատմաշարադրանքի սկիզբը չէ, դա նախ և առաջ շարժման, գործողության (այստեղից՝ գրաբարյան «բանիլ»՝ գործել, աշխատել) սկիզբն է: Արխայիկ գոյութենաբանության մեջ Տիեզերքի շարժման դրդապատճառը «Բանն» է, «Լոգոսը», որը բանալու պես «բանում» է Աշխարհի Պատմության տեքստը, «սփռում», արձակում այն գլանաձև մատյանի նման:

Ինչպես Արարիչն է «գլան» Տիեզերքի Պատմությունը, այնպես էլ Պատմիչն է արարում իր աշխատությունը՝ վերցնելով մրրկաշունչ Ծովի պատկերն իբրև «Յառաջաբան» (իմա՝ «դրդապատճառ»): Բան՝ «առաջնային գործողություն», «շարժառիթ»: Թերևս այդ են վկայում Ազաբանգեղոսի հետևյալ խոսքերը. «Սոյն օրինակ եւ մեք... դիմեալ նստեցաք ի մատենայած ծովոս պատմութեան» (6): Ուշագրավ է, որ Արարչի նման Պատմիչը ստեղծում է իր

Պատմությունը որոշակի ծրագրով. «Պատմել յագգ յայլ ժողովրդին՝ ստացելոյ... որք յետ այսր անցեալ ժամանակաց գալոցն իցեն, որք հարցեալ գիայրենական մատեանսն՝ պատմեսցի նոցա, եւ զծրագիր կարգեալս՝ եւ ասացի նոցա» (15):

Բ. Ծովը՝ սրբազնային միջավայր

«...Ժամ եղեալ բազմաց, միաբանս անծեալ թիակօրն գերիվարս տախտակագործացն բեւեռակապ երկաթագործացն...», «կասկած երկխոյի սրտիք ի կապոյտ դաշտին ձիարձակ լինին, անբայլ գնացիւք անընթաց ուիւք թռուցեալ ի վերայ ծովուն մկանանց՝ ցորցն ալեացն կուտակելոց» (1): «Յառաջաբանի» այս հատվածներում ուշագրավ է փայտաշեն և երկաթն բեւեռներով ամրացված շորորավարգ նավակոծվող «երիվար» - տապանակների պատկերը: Սրանք «ձիարձակ», անբայլ երթով և չընթացող ուրբերով հավքանման բևում են ծովի հորձանքների վրայով: Դրա հետ մեկտեղ ծագում է նոր՝ կապույտ ծովով ձիարձակ նավերի արշավելու և ընդարձակ դաշտով թևավոր ձիակառքի սլանալու գուգորդությունը: «Վասն այսորիկ իսկ ընդ ծաղկածեւ ալիսն բազմութիւն համատարած ծովուն ընդխառնեալք շահակիցեն, ոչ ըստ անձանցն կամի, այլ վարգիչ ադոյն վարելո յորձանացն յաճախատարած լայնացելոցն դանդաղիցեն վասն սուգուտն գտանելո...»⁴: «Վարգիչ»՝ ըստ Հ.Աճառյանի՝ «արագատարաց, սրաթոյիչ», հնդեվրոպ.՝ «կառքով կամ նառով երթար»⁵: Այստեղ տեղին է նաև «վարագ», «վարուժան» հավքի հետ գուգորդությունը:

Հայտնի է, որ նման սրբազան միջավայրում են տեղի ունենում հերոսի հասունացումը և նրա աստվածային բնույթի կայացումը: Հունական գոյութենաբանության մեջ

⁴ Վիեննայի կրկնագիր օրինակ, Յուշարձան, էջ 72-73

⁵ Աճառյան Հ., Հայերենի արմատական բառարան, հ. IV, էջ 316-318:

այդպիսի միջավայր և ծովը: Ծովագնացությունը պայմանավորեց նաև վերադարձնում է նախաստեղծ, արքետիպային միջավայր, նպաստում է ինքնաճանաչմանը: Այդ կապակցությամբ հատկանշական են հունական առասպելական հերոսների արկածները: Նրանց ուղին միշտ ձգվում է ծովի վրայով, և ճանապարհին հանդիպող փորձությունների հաղթահարումը վկայում և հերոսի աստվածընտիր լինելը⁶: Դժվար չէ նկատել, որ Ագաթանգեղոսի գործածած հարանշանները համահունչ են հունական առասպելամտածողությանը բնորոշ խորհուրդներին և ծածկագրերին:

Գ. Փոթորկոտ ծովի և նավահանգստի առասպելական ըմբռնումները
«Յառաջաբան»-ում: Սրանց հակադրությունը

<p>ա) Փոթորկոտ ծովի՝ իբրև անկանոն և անկերպ միջավայրի բնորոշիչները</p>	<p>բ) Նավի կառամատույցը՝ իբրև կայուն և բարեկարգված կանոնավիճակ</p>
<p>«...ի մեջ ընդոտուցեալ ալեացն որ ընդդէմ դառնան, մրրկածին օղովքն ի մարտ պատրաստին» (1), «Ինչ ի մեջ . ըմբռնելոցն խորոցն անդնդոցն լցեալ խոխոջելովն...», «...ի վերայ յաղթ ջուրցն բազմութեան, սասանելոցն սարսափելոցն» (2), «...ի շրջանացն շփոթեալ ուռուցիկ փոթորկացն բրացեոց...» (3):</p>	<p>«Իդճր բաղձացեալք ցանկալեացն գկամս նաւելոցն ի նաւահանգիստն հասուցանել՝ խնդութիւն է խաղաղութեամբ», «...հասեալ ի ցամաքակէտն ծիծաղեցին» (1), «Ար կամօքն Բրիստոսի քարոզ գտեալ արդարուսոյց՝ ամենեցուն Հայաստան աշխարհիս, չկապել ընդ գարշապարս մեղաց ի ծովամման յաշխարհիս յայմիկ: Այլ ի հողմախաղող յանրոյք նաւահանգիստն հասեալ սուտուածափօրն շինութեան, կենաց</p>

⁶ Այդ ընկալումները վառ դրսևորումներ գտան արևելյան մտնող և հառնող աստվածների պաշտամունքի մեջ: Այդ մասին տե՛ս Иштайпер Р., Мистерия древности и христианство. М., 1990.

մշտնջենականաց անդ պատրաստեաց օրեվանս նոցա» (16), «որք եւ քարծեալ ունին գշինութիւն աշխարհի կանգուն, անվթար, անշարժ, հաստատեալ ի նաւս հաւատոց իրեանց» (10):

Մեջբերված դրվագներն ակներև են դարձնում «Յառաջաբան»-ի բինար կառուցվածքը: Հեղինակի մտահղացմամբ այն կարծես բաժանված է հակադիր բևեռների, որոնցից մեկը պայմանանշում է առասպելական աշխարհատեսությունը: Մրա արտահայտությունն անկանոն և անկերպ ծովային միջավայրն է, մինչդեռ երկրորդը հարակայուն և բարեկարգված կանոնավիճակի նշանային ընկալումն է: Առաջին բևեռում գետեղված պատկերները կոչված են շեշտելու և ավելի ցայտուն դարձնելու երկրորդ բևեռի՝ իբրև համաձև ու բարեկանոն կենսոլորտի հատկանիշները⁷: Սակայն Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբան»-ում աչքի է գարնում ևս մեկ բաժանում, որի հիմքում ընկած է հայելային արտապատկերման սկզբունքը: Ընդ որում, նշված արտապատկերները պարզ տրամաբանությամբ տեղադրված են տեքստի սկզբում և կեսերում: Դրանցից երկրորդը կոչված է ոչ թե հակադրվելու, այլ օգնելու, որ բացվեն, վերձանվեն առաջին մասում ծածկագրված խորհուրդներն ու առեղծվածները:

⁷ Այս փոխարկությունները ակնհայտորեն գուգաձայնվում են բարսեղ Կեսարացու ընկալումների հետ. «Բարիորք եւ գեղեցիկ է դարձեալ ծով, զի պնդէ ամրացուցանէ զկղզիսն, որ են ի միջի նորս, եւ պսիին առանց վնասու, եւ առանց նենգութեան կերակրին ի նմանէ իբրեւ ի ցամաքի, եւ առնին ի նմա գեղեցիկ տրբուանք տեղոջէ ի տեղի, եւ ի հանգիստ այնոցիկ. որք շրջեին ի նմա», ճառ Դ, էջ 123:

Դ. Ծովը՝ հեթանոսության և պատվիրազանցության հարանշան

Ազաթանգեղոսի ընկալմամբ՝ ցատումնալից ծովն այն նախասկզբնական, անմշակ միջավայրն է, որ խորհրդանշում է նախաքրիստոնեական Հայաստանի կացությունը մինչև նրա «մշակվելը», «բարեկարգվելը» Լուսավորչի կողմից: Մրբկահույզ և մոլեգնած, «բարկացայտ և հարաճոճ» ծովին հակադրվում է կայուն նավահանգրվանը, որտեղից մեկնարկել և ուր ձգտում են վերադառնալ հմուտ նավավարները: Դա ուղղակիորեն արտահայտված է հետևյալ տողերում. «Եւ կամ որպէս շինեցան եկեղեցիք ի Հայաստան աշխարհիս, եւ քակեցան ունայնութեան պաշտամունքն, այն որ ի սովորական մոլորութենէ նախնեացն՝ ընդվայրակոշկոճ, գրթախաղաց քարանցն եւ փայտիցն յիմարտիսնքն էին, եւ ուրապաշտ թմբրութիւնքն անգգայութեանց. իբրև արբեալք անմտութեամբքն, պակուցեալք շռայլութեամբքն, դիցախելառ մրդովն գնային ի մէջ ծովացեալ մեղացն չարութեան» (16):

Պատահական չէ, որ ազաթանգեղոսյան հարանիշները խարսխվում են նաև Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկում գետնդրված պատկերների վրա: Այստեղ, «գլխուժադրոժ կողմանսն Մարաց» մի տեղ է, ուր տարածված են «դիւական սատանայակիր բարուցն ճիւղողութեան» (Ժ), նույնպիսին «Սիսական աշխարհն» է, որ «...ստաւել զգագանամիտ զփայրենազոյն ճիւղաբարոյ» է (ԺԴ): Նույնը վերաբերում է Վհոռին, որի բնակիչները նվիրված են «գախտ եւ զժանգ չարաւահոտ դիւացն եւ զսնոտիագործ պաշտումանսն» (ԺԵ): Այդ կերպ է նկարագրված նաև «փայրենամիտ եւ դատարկասուն եւ անասնաբարոյ աշխարհն Աղուանից» (ԺԷ): Այդպիսիք են հայ հեղինակների պատկերացմամբ՝ «յանկարգ եւ յանդարման տեղիս», այսինքն՝ քշված վայրերում, երկրի (տիեզերքի) անմշակ ծայրամասերում Բառսը խորհրդանշող, հեթանոսական «սնոտիապաշտ» բարբերը:

Ըստ Ագաթանգեղոսի՝ «*ծովանման աշխարհիս*» հակադրվում է նավերի ամրակայուն կառամատույցը, որն «անկանոն» ալիքների վրա դեգերող նավաստիների և «*ծովսովաստակ*» վաճառականների հանգրվանն է, տունդարձի վայրը, այսինքն՝ դարձի բերված, քրիստոնեացված Հայաստան երկիրը, «*Որ կամօքն Զքիստոսի քարոզ գտեալ արդարութոյց՝ ամենեցուն Հայաստան աշխարհիս, չկապել ընդ գարշապարս մեղաց ի ծովանման աշխարհիս յայսմիկ: Այլ ի հողմախաղաղ յանքոյք նաւահանգիստն հասեալ աստուածահօրն շինութեան, կենաց մշտնջենականաց անդ պատրաստեաց օրեվանս նոցա*» (16):

Այս պայմանանշական պատկերին իմաստաբանորեն շարակցվում են Կորյունի «Լարք Մաշտոց»-ի մի քանի դրվագներ: Դրանցում ևս հեքանոսաբարո Հայաստան աշխարհն ու հարևան երկրները «ծովանման» են և հեղեղավայր: Նրանք ներկայացված են իբրև վայրաբնակ, այսինքն՝ նախաստեղծ բնական վիճակում գտնվող միջավայր: Այս «*վայրսովատին*», վայրասուն վիճակից նրանք կարող են դուրս գալ միայն քարոզիչների հերոսական ջանքերի շնորհիվ: Այսպես՝ նկարագրելով «*զխոժաղոժ կողմանսն Մարաց*», Կորյունն ասում է, որ այն «*ոչ միայն վասն դիւական սատանայակիր քարոցն ճիւաղութեան, այլ և Վասն խեցեքեկագոյն և խոշորագոյն (թերևս՝ խոտորագոյն-Ե.Մ.) լեզուին դժուարամատոյցք*» էին: Մաշտոցի առաքելական գործունեության շնորհիվ սրանք «*...միջամոյխ եղեալ հանգամանօք օրինապատգամացն, մինչեւ բնաւ արտաքոյ իւրեանց բնակութեանն գերծանել*» (Ժ): «*Ապա յետ այնորիկ ի սահմանակիցս ի Միսական աշխարհն ելանէր... Եւ ժողովեալ մանուկս... առաւել զգագանամիա զվայրենագոյն զճիւաղաքարոյ կողմանցն*», սրանց կրթելուց հետո՝ «*ի նոցունց իսկ ի վայրենեացն եպիսկոպոս տեսուչ եկեղեցւոյն Սիւնեաց կարգել*» (ԺԴ): Նույնպիսի «*...վայրենամիտ և դատարկասուն և անասնաբարոյ աշխարհն Ադուանից*»-ն է (ԺԷ):

Մեր վաղ միջնադարյան հեղինակներն, անտարակույս, ունեին արխայիկ, նախաքրիստոնեական աշխարհակարգի ճիշտ ընկալում: Վերջինում, իրոք, քառտիկ նախասկզբնական միջավայրը և հատկապես վայրի բնությունն ունեին աստվածային բնույթ: Այդ և վկայում «վայր», «վայրի», «վայրագ», «վար», «վեր» և մի շարք նմանօրինակ բառերի ստուգաբանությունը հին հնդեվրոպական լեզուներով⁸: Բուն հնդեվրոպական լեզվում այդ բառերի նախատիպը՝ *vantara*՝ անտառ ձևն է: Պայքարելով ժողովուրդների «վայրի», «բնական» վիճակի դեմ՝ առաջին քարոզիչները, մեր հեղինակների ճիշտ ընկալմամբ, պայքարում էին հեթանոսական աշխարհայացքն ու բարբերը ծնող միջավայրի դեմ:

Ե. Ծովային և օդային տարերքների ու լեռների էպիկական համասեռությունը

Արխայիկ առասպելամտածողության մեջ աստվածային մյուս միջավայրը լեռներն են, ուր աստվածներն ու հերոսները հասնում են՝ հաղթահարելով մեկ այլ նույնաբնույթ տարերք՝ օդային օվկիանոսը: Այդ նպատակով աստվածընտիր դյուցազունները դիմում են սրբազնային, ոչ երկրային ծագում ունեցող երևույթների օգնությանը՝ թևավոր Պեգասին (Բելերոփոն), Հերմեսի թևավոր կոշիկներին (Պերսևս) կամ ինքնահնար առագաստավոր նավերին: Հայտնի է արխայիկ ժամանակների սլացիկ առագաստանավերի և կապույտ երկնքում թևածող քոչունների խորհրդավոր նույնացումը: Այսպես, Գրիգոր Նարեկացին նկարագրում է, թե ինչպես փոթորկի ժամանակ իր նավի (իմա՝ այլալված հոգի) «*թեոցն ձեռնարկութիւն քայքայեցավ... Առագաստին քոչարան յանկարկատելի ծուլնս պատառեցաւ...*»⁹:

⁸ Տե՛ս Աճառյան Հ., ՀԱԲ, IV, Ե., 1979, էջ 300-301:

⁹ Գրիգոր Նարեկացի. «Մատենան Ռդերբոգութեան», Ե. 1977, էջ 100:

«Ջրային և օդային ծովերի» համասևուրբյունը բնորոշ է նաև սեմական¹⁰ և հատկապես բիրիխական ընկալումներին. «...և հոգի Աստուծոյ շրջեր 'ի վերայ ջուրց... Եւ ասաց Աստուած. Եղիցի հաստատութիւն 'ի մէջ ջրոցդ, եւ եղիցի մեկնել 'ի մէջ ջուրցդ եւ ջուրց: Եւ եղև այնպէս: Եւ արար Աստուած զհաստատութիւնն, եւ անջրպետաց Աստուած 'ի մէջ ջրոյն որ 'ի ներքոյ հաստատութեանն, եւ 'ի մէջ ջրոյն որ 'ի վերոյ հաստատութեանն. եւ կոչեցաւ Աստուած զհաստատութիւնն երկին. եւ ետես Աստուած զի բարի է (այսինքն բարեկարգ է, բարեգարդ-Ե.Մ.)»¹¹: Այլ խոսքով՝ երկինքն ու երկիրն այստեղ նույնաբնույթ երևույթ են և սերվում են ծովից:

Եթե հունական գոյախմացաբանական համակարգում ծովը նախ և առաջ ջրային սարերքի ցուցիչն է, ապա սեմական գոյակարգում առաջնային է ծովի՝ իբրև օդային օվկիանոսի գաղափարը: Դա ոգեգոր մի ոլորտ է «ի մէջ ջրոցն որ ի վերոյ հաստատութեանն երկինն»: Պատահական չէ, որ իրեն Վահագն-Հերակլեսին նույնացնող արարչագործ արքա Տիգրան Բ Մեծը, հանուր տիեզերքի օրինակով կերտելով իր աշխարհակարգը, քվում է թե օգտագործել է չորս նախահիմք-տարրեր՝ հողը, ջուրը, հուրը և օդը (եթեր)¹²: Ընդ որում, հողը՝ հաստատությունը, պետք է խորհրդանշեր Տիգրանի աշխարհատիրոջան հիմքը՝ Մեծ Հայքը, հուրը՝ իրանական, իսկ ջուրը՝ հելլենիստական քաղաքակրթությունները, մինչդեռ տերության սովորածավալ արամեա-արաբա-հրեական բնակչությանը համապատասխանում է հողմը: Թերևս յուրաքանչյուր տարրում գետեղված էր այս կամ այն ազգի ներքնատեսական (առեղծվածաբանական, էտերիկ) էությունը¹³: Ահա թե

¹⁰ Шифман И. Ш., Культура древнего Угарита (XIV-XIII вв.), М. 1987, էջ 56, 85 (նաև հղված գրականություն):

¹¹ Ծնունդը, գլուխ Ա:

¹² Նույն աեղում:

¹³ Տե՛ս առաջին ակնարկը:

ինչու նվիրապետ-խրատատուները հայ ազնվածին պատանհներին, արքայազներին և քրմերին նվիրաբերական փորձությունների բովով անցկացնելու համար տանում էին հաստատուն և հարակայուն լեռները¹⁴: Մինչդեռ մագղեսկան իրանցիների ողջ գոյակարգը խարսխված է սրբազան կրակի գաղափարի վրա, հունական առասպելամտածողության և իմաստասիրության մեջ գլխավոր նվիրագործական փորձությունը ծովազնացությունն է¹⁵, իսկ Սուրբ հոգով ձոնվածների և հատկապես քրիստոնյաների գլխավոր նվիրական ոլորտն օղն է՝ երկինքը. «*Եւ եղև զի՛ Յովհաննէս մկրտէր Յանապատի, և քարոզէր մկրտութիւն ապաշխարութեան ի բողոքիւն մեղաց: Եւ երբայր առ նա ամենայն աշխարհն Հրէաստանի, և Երուսաղեմացիք ամենեքեան. և մկրտէին ՚ի նմանէ՛ ՚ի Յորդանան գետ... Քարոզէր և սաէր (Յովհաննէս - Ե.Մ.). «Գայ զօրագոյնն քան զիս զկնի իմ, որում չես քաւական խոնարիել լուծանել զխրացս կօջաց նորա. ևս մկրտեցի ձեզ ցրով, և նա մկրտեսցէ զձեզ Հոգւով Սրբով»¹⁶:*

Սուրբ հոգին երկնքից է և հավքի տեսքով է իջնում մկրտված նորադարձի վրա: Հայերեն հav-ը և իրաներեն hva-yah-ն սկիզբ են առնում հնդեվրոպական *Hau(i) հիմքից՝ «փչել», «օդ» սկզբնական իմաստով: Այստեղից էլ հետագայում առաջացել է «Վերին աշխարհ» ընդհանուր անունը¹⁷: Այդ հնդեվրոպական արմատից, անտարակույս,

¹⁴ Այստեղ նորադարձը «մեռնում» և «հառնում» էր, սնուցվում և խստունանում: Միայն ab origine՝ լեռներում սնուցված պատանուն կարելի էր ձոնել այր կամ քուրմ (նույն տեղում):

¹⁵ Դեռևս Հերդերն է նկատել, որ հունական կրոնի աղբյուրը ծովն է (Гердер И. Г., Избранные сочинения, Составитель и перевод под. ред. В. М. Жирмунского), М.-Л., 1959, Боннар А., Греческая цивилизация, М., 1995, էջ 51-53, Верная Ж.-П., Происхождение древнегреческой мысли, М. 1988:

¹⁶ Մարկոս, Ա, 4-6, 7-8:

¹⁷ Гамкрелдзе Т., Ивалов В. В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тбилиси, 1984, էջ 537-538:

գոյացել են հայերեն «հոգի» և, ըստ որոշ հետազոտողների, «հավաք» բառերը¹⁸: Հոգու և օղի համասեռությունը պարզորոշ բացահայտվում է հունարեն πνευμα (շունչ, հոգի, Սուրբ Հոգի), ռուսերենի вoздyx և дyx բառերի նույնարմատ լինելու հանգամանքով¹⁹:

2. Ծովային տարերքի և լեռների համասեռությունը

Հայկական ավանդական աշխարհատեսության մեջ ծովային և օդային տարերքները նույնպես համասեռ միջավայր են: Բայց առավել շեշտված ու սրբազնային ոլորտ, այնուամենայնիվ, մնում են լեռները: Այս իրավիճակը հետաքրքիր կերպով արտահայտվել է Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբան»-ում: Այստեղ հունական ու սեմական փոխառնված առասպելապոետիկ պայմանաանշանները «համեմված» են հայերենից «ներծծված» արքեոիպային ընկալումներով: Ծովը «հագեցած» է լեռնականությամբ, իսկ «մրրկածին» օդն իր մեջ պարունակում է «օվկիանոսություն»: Դա պայմանավորված է այդ տարերքների համասեռությամբ և ի սկզբանե միաբնակ, այսինքն՝ նույնակուրք լինելով: Բերենք մի քանի բնորոշ դրվագներ. «...քարկացայտ այիքն լեռնածե կուտակին, մէտ ի մէտ խոնարհին, ըստ աղեզէտն պատմողին մարմնաքնար Դարթեան երգոյն, թէ «Ելանեն լեռնանան, եւ իջանեն դաշտանան» (1), «Իսկ ի մէջ ըմբռնելոցն խորոցն անդնդոցն լցեալ խոռոչացեալ խոխոցելովն ահափեստ արարեալ գօրհասն գուշակեն» (2), կամ էլ՝ «դիզադէզ յնդեդուկ փրփրացեալ զմիմիանց կար-

¹⁸ Meillet. Notes armeniennes. Memoires de la Societe de linguistique de Paris, 8 1892, էջ 165: Степанян А. А., Развитие исторической..., էջ 144:

¹⁹ Հայերենում այդ համասեռությունը վկայում է «հոգի տար» և «շունչը վիչկը» ձևերի նույնիմաստությամբ:

զեայ զկնի տողիցին» (1). «...մարտնչին ի մէջ բարձրացելոց ջրեղև յերանց եւ ի մէջ խոնարհելոց ծովային ձորոցն» (3):

Է. Ծովը՝ ոգեգոր միջավայր

«Յառաջաբան»-ում ծովը ներկայանում է նաև իբրև արբե, միջավայր, ուր ոչ միայն ապրում են աստվածային արարածները, այլև ինքը՝ ծովն էլ այդպիսի արարած է: Դա բացահայտ նկատելի է «Յառաջաբան»-ի այն հատվածներից, որտեղ ծովի մակերեսով վագում են «բարկացայտ ալիքն», որոնք «մէտ ի մէտ խոնարհին», «Ելանեն յեռնանան եւ իջանեն դաշտանան», կամ էլ՝ «զի թէպէտ եւ տեսանիցեն զբոնոթիւն սաստկութեան հողմակոծեալ այեացն տատանելոց, որ յերփներն երփն զերանգսն շրջշրջեն ըստ սաստկութեան ծփանացն, դիզադէզ յեղեղով փրփրացեալ գմիմեանց կարգեալ զկնի տողիցին, եւ յափնածիր յաւազադիր սահմանս բարձրացելոցն ընդդէմ՝ հասեալ ի ցամաքակէտն ծիծաղեսցին» (1): Սակայն ծովի ոգեղորթյունն առավել ցայտուն է արտահայտված հետևյալ մակդիրներում. «հորձանայտր, լայնանիստ, յարածօճ, անդնդապտույտ, սարսուսէր անհանգիստ արշաւաստյր, օդաւար, շրջակոտակ յուզակ այեացն, սրավարացն մոլեգնոցն»: Այս միջավայրում առասպելներն ու երևույթները ձեռք են բերում սրբազնային իմաստ ու բովանդակություն: Նավերը ոգեղենանում են՝ դադարելով պարզապես տեղափոխման միջոց **վնեւոց**²⁰: Նրանք դառնում են իմաստության հասնելու յուրատեսակ մի հնարավորության խորհուրդ, հաճախ՝ թեկավոր ոգի, որը սահում է ալիքների վրայով:

²⁰ «Պատահական չէ, որ հնում նավերը կրում էին աստվածային և մարդկային անուններ (նույնը կարելի է ասել ոգեղ բնույթ ունեցող ձիերի, սրերի, զավաթների և նմանօրինակ երևույթների մասին): Այդ նույն երևույթն էր ընկած նավերի քթերը սրբային բանդակներով զարդարելու հիմքում:

Հիշենք Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան Ողբերգութեան» պոեմը.

«Այն զի ծով է ինձ ծփանաց ...

Տատանեալ հոգիս ի յայսմ աշխարհի

Մարմնոյս շինուածով իբր ի նաւակի...

Նմանութեանք այսր օրինակի կերպաւորեցոյց,

*Որ և առ իմս հոգեւորական խորտակումն գուգածայնել,
Ոչ է սխալական»* (Բան ԻԵ, Բ):

Կամ էլ՝ *«Արդ՝ իցէ՞ թէ յաւելից հայել զբազմախորտակելի տապանակ մարմնոյս իմոյ նորոգեալ:*

...Իցէ՞ արդեօք տեսանել ցյոզնարախիծ սիրտ՝ վշտացելոյս՝ քերկրացեալ» (նույն տեղում):

Մեկ այլ տեղ՝ Հուդային բնութագրելիս, Նարեկացին ասում է, որ վերջինս *«Օրինակ նմանութեան աղարտեալ նաւի»*: Ուրեմն հայ առասպելամտածողության մեջ ծովը չէր ընկալվում սոսկ իբրև աշխարհագրական հասկացողություն, այլ դիտվում էր, ինչպես Է. Էվոլան կբնութագրեր, իբրև *«սրբազնային աշխարհագրություն»*²¹: Հայտնի է, որ արխայիկ աշխարհատեսության մեջ չկար որևէ «տարածական սուբստրատ», որը կարողանար գոյատևել առանց աստվածային բովանդակության և համասեռ շիներ նրան: Ինչպես չիիշել այստեղ Բարսեղ Կեսարացու *«թե ո՞վ իցէ, որ ճեպեալ ստիպիցէ գյողարբողիս բղխումն աղբերաց»*²²:

Ը. Ծով՝ շարագրությանը ձգտող միջավայր

Իր «Հայոց պատմութեան» մեջ Ագաթանգեղոսը խնդիր չի դնում արձանագրել որևէ անշարժ ու կարծրացած կառույց: Նրա նպատակն է չընդհատվող պատմաշարադրանքի և նրա հոսող կազմության բացահայտումը: Ահա թե ինչու ագաթանգեղոսյան ծովի հարավագ ալիքները *«գելե-*

²¹ Evola J., *Revolta gegen die modern Welt*. Interlaken, 1982, էջ 53:

²² Բարսեղ Կեսարացի, Նույնը, Ծառ Գ, էջ 107:

ւէջս տարբեր անդադարն սահանց» (1): Այլքների նման-
օրինակ վազր, քերև, խորհրդանշում է տեքստի իրար
հաջորդող տողերը²³: Դա է վկայում «Յառաջաբան»-ի
հետևյալ պատկերը, որտեղ նավերն ընթանում են «հող-
մակոծեալ աղեացն» վրայով, «որ յերփն երփն գերանգսն
շրջշրջեն ըստ սաստկութեան ծփանացն, դիզաղէ՛ց յեղեղով
փրփրացեալ զմիմեանց կարգեալ գկնի տողիցին» (1):
Տողերի ալիքանման վազրն, իբրև «...նահալք», որ «ընդդէմ
աղեացն, ի վերայ խորոցն սահեանցն», տանում է ընթերցո-
ղին դեպի տեքստի վերջնանպատակը՝ իմացությունն ու
հոյակապությունը: Այս առումով հատկանշական է Ռ. Բար-
տի հետևյալ դիտողությունը. «Հոսանքը հոնտորություն է (ու
նաև տեքստ-Ե.Մ.), իսկ նպատակը՝ գեղեցկություն»²⁴:

Նույն նպատակին է ձգտում նաև ինքը՝ Ազարանգեղոսը,
որը «Յառաջաբան»-ում իր մասին գրում է. «Իսկ իմ
անցեալ սահեալ ի վերայ... յուզակ աղեացն, սրավարացն
մղեզնոցն, ձգտեալ ի կղզիս քաղաքացն եւ յաշխարհս
հեռաբնակս...» (17), այսինքն՝ իր տեքստի սա-հող տողերի
վրայով նա ձգտում է հասնել պլատոնական «անխորտակե-
լի» գեղագարդ²⁵ ու բարեկանոն գիտելիքների և խորհրդա-
վոր իմացության:

Նմանօրինակ մի առեղծվածի հանդիպում ենք նաև
Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմութեան» սկզբնամա-
սում: Նա ևս, ազարանգեղոսյան «Յառաջաբան»-ի պես,
«բացում» է պատմաշարադրանքը և ուղղություն հաղորդում
իր ստեղծագործության հետագա ընթացքին: Մուտքում («/ի

²³ «Այստեղից հետևում է, որ տեքստը չի կարող անշարժ սառչել
(հեթադրե՛նը՝ շոտապահարանի վրա), այն իր բնույթի համաձայն պետք է
շարժվի, օրինակ՝ ստեղծագործության կամ մի շարք ստեղծագործու-
թյունների միջով» (Барт Р., Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.,
1989, էջ 149):

²⁴ Նույն տեղում:

²⁵ Plato. Phaedr. 264e, Aristot., Poet., XXIII, 149a. Տե՛ս նաև Степанян А.
А., նշվ. աշխ., էջ 169, Визгин В. П., Генезис и структура качествензма
Аристотеля. М., 1982, էջ 244-325:

սկզբան մերոյ գործառնութեան») քերթողահայրը դժգոհում է մեր նախնիների «գանիմաստասէր» վարքից: Ըստ պատմիչի՝ նրանք չէին ձգտում «աշխարհօրէն կարգած իմաստնանալ»-ուն և նախատում է բազավորներին ու իշխաններին, որոնք չէին պատվիրում իմաստուններին «կարգել պատմութիւն ճշդի», «գի թլ.պ.տ ենք ածու փոքր... սակայն բազում գործ արութեան գտանին գործեալ եւ մերում աշխարհիս, եւ արժանի գրոյ յիշատակի, գոր և ոչ մի որ ի նոցանէ պ.տ յանձին կայաւ մատենագրել»:

Հետաքրքիր է ազգի համեմատությունը շարաքումբերի, մարգերի հետ: Խորենացին մեր ժողովրդի պատմությունն ընկալում է իբրև համաշխարհային պատմության համատեքստի՝ «կարգ բանից» տողեր: Պատմությունը, իմաստությունն ու առհասարակ այն ամենը, ինչ կապված է բարեգարդության և աստվածային իմացության հետ, պատմահայրը զուգորդում է ձեռակերտին, մշակված այգուն, որը հակադրված է անկանոն, անմշակ վայրի բնությանը (իմա՝ ոչ քաղաքակիրթ, նախապատմական մակարդակի վրա գտնվող վայրի ցեղերի և բարբարոս ժողովուրդների բարքեր): Սակայն եթե Խորենացու «Պատմութեան» մեջ մարդկային համակեցության անմշակ, ոչ կառուցիկ վիճակի «արտացոլքը» վայրի բնությունն է, ապա ազաթանգեղոսյան «Յառաջարան»-ում դա բարկացայտ և մրրկածին ծովն է: Միևնույն ժամանակ քաղաքակիրթ ազգերի պատմության շարադրանքը Խորենացին համադրում է ալիքանման, իրար հաջորդող մարգերին, իսկ Ազաթանգեղոսը՝ փրփրադեզ ալիքներին, որոնք «սրավարում» են նավերը դեպի նավահանգստի բաղձալի կառամատույցը: Երկու դեպքում էլ առեղծվում են մեր ազգի «պատմավարության» սահող տողերը: Ի հաստատումն բերենք պատմահոր հետևյալ խոսքերը. «Առ որ այսչափ միայն ասացից. միթե մատեա՞ն մերձ կայցէ ինձ, որպէս ասի ի Յովբ, կամ դպրութիւն քոց հայրենացն, որով նմանագոյնս արդեօք Եբրայեցւոցն պատմագրաց՝ ի վերուստ ի քեզ իջուցանիցեն»

անսխալ, կամ ի քէն յայտոց սկսեալ՝ անոր ի վեր հանիցեն՝ ի սկիզբն» (1, 4):

Թերևս նույն գաղտնիքներն են ծածկագրված Ագաթանգեղոսի հետևյալ տողերում. «Սակայն մեծ եւ բազում ջան եղեալ թողուլ այնոցիկ որ յետ մեր գայցեն՝ զկարգս գրուցած դարուց ի դարս յիշատակել» (7): Բայց հարածոր ծովի «սրավարեացն» եւ «արշաւասույր» ավիքների «սահուն» բնույթը հատկանշում է ևս մեկ անցում, որը կատարում են իմացութիւն որոնողը և իր հոգին (առասպելաբանական նշանային համակարգում՝ առագաստանավն ու նավավարը կամ օղային օվկիանոսում թևածող հրեղեն ձին, րոշունը, վիշապը և սրանց հեծած դուրսագնը):

Որոնողը փոխակերպվում և առարկայագգայական աշխարհից («*վսելք շիրանանցն եգերաց յասխտեալ ուտեալ*»՝ ըստ Գրիգոր Նարեկացու, նույն տեղում) անցում է կատարում դեպի էութենական ծիր, ճաճանչագարդ գոյավիճակ՝ «*փմանայի գոյութեանս՝ առցէ աշխարել բանիս յամբութիւն*» (նույն տեղում): Նկարագրելով իր անցումը մեկ վիճակից մյուսին՝ Ագաթանգեղոսն օգտագործում է հեթանոսական խորհրդապաշտին վայել հետևյալ պատկերը. «*Արդ՝ ելից ի մտաց երիվարն (հմմտ.՝ թևավոր հրեղեն ձիու հետ- Ե.Մ.), և յարմարեցից զասպարեզն հանճարոյ. ողղեցից զնպատակն խորհրդոյ, և բափ տաց ուժի բազկօքս և ձգեցից ի կորովս գրչի մատանցս, և լեզուաւ գխորհորդս յուզեցից, և շրթունքս ի շշնջել իմաստունս կարասցեն, և կարգել հաստատական, յեղեղուկ հալովել զանիւ պատմութեան բանիցս, զի կամակարագոյնս նաւիցեմք զալեօք ժամանակագրական ծովուս*» (15):

Թ. Ծովագնացությունը՝ իմացության հասնելու միջոց

Հունական գոյութենաբանության մեջ ծովագնացությունն ավար, գանձեր ձեռք բերելու համար խորհրդանշում է դիալեկտիկայի ուղի, մեթոդ. μέθ-οδος հունարենից այդպես էլ թարգմանվում է՝ «*ուղի դեպի վերջնանպատակ կամ որևէ բանի հետքերով*», այլ խոսքով՝ իմաստավորված, նպատակաուղղված հետևողական շարժում: Պլատոնն իմաստասիրական քննությունները համեմատում է ավարի համար ձեռնարկվող նավավարության հետ (R.P. IV 441 c): Այս ըմբռնումներն իրենց հստակ դրսևորումն են գտել Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբան»-ում: Այստեղ առագաստանավը խորհրդանշում է քևավոր հոգուն կամ առհասարակ իմացություն որոնող մարդուն: Այսպես, ըստ Ագաթանգեղոսի՝ «*Ի դժբ բաղձացեալք ցանկալեացն զկամս նաւելոցն ի նաւահանգիստն հստուցանել՝ խնդութիւն է խաղաղութեամբ. վասն զի ի մէջ ընդոստուցեալ աղեացն որ ընդդէմ դառնան... ընչարադցիցն եւ օգտածարաւեացն ժամ եղևալ բազմաց...*» (1): Այս գաղափարն ավելի ցայտուն դրսևորված է մեկ այլ դրվագում. «*Իսկ զհոգևորացն առաքինութիւն աստուածասէր սիրողացն մեծութիւն իբրեւ զմարգարիտն պատուական (սրան հաջորդում է այլատեսակ գանձերի նկարագրություն-Ե.Մ.) ...Իսկ արդեօք այս զիա՞րդ կամ որպէ՞ս գտանիցի ումեր վայրապար, եթէ ոչ ի մեծագնաց թանգարացն, որք եւ մեծն աշխատանօք, երկայնուդոյ ճանապարհաց զոռչակսն բստեցուցին, եւ մեծաջանք եղևալ ի գտանել զթագաւորս գարդարեցին*» (8):

Ոչ պակաս կարևոր են նաև բիբլիական սկզբնադրությունները: Այսպես, Դուկասի ավետարանում կարդում ենք. «*Եւ եղև ՚ի խոնել զնովաւ ժողովրդեանն եւ լսել զբանն Աստուածոյ, եւ ինք կայր առ ծովակին Գեննեսարեթայ. եւ ետես երկուս նաւս զի կային առ ծովակին, եւ ձկնորսքն ելեալ ՚ի նոցանէ՝ լուանային զգործիսն: Եւ նա ՚ի մի նաւուցն*

որ էր Սիմովնի, եւ աղաչեաց զնա՝ սակաւիկ մի տանել ՚ի ներքս ՚ի ցամաքէն. նստաւ եւ ուսուցանէր ՚ի նաւ. անտի ժողովորդսն:

Եւ իբրեւ լռեաց ՚ի խօսիցն, ասէ ցՍիմովն. Խաղացո ՚ի խորն, եւ արկէք զգործիս ձեր յորս: Պատասխանի ետ Սիմովն եւ ասէ ցնա. Վարդապետ, զամենայն զիշերս աշխատ եղեաք, եւ ոչինչ կալաք. բայց վասն թո բանիդ՝ արկցուք զգործիսս: Չայս իբրեւ արարին՝ փակեցին ՚ի ներքս քազմութիւն ձկանց յույժ... Եւ ասէ ցՍիմովն զՅիսուս. Սի երկնչիր, յայսմ հետէ զմարդիկ որսայցես ՚ի կեանս» (Ե, 1-4, 10):

Ժ. Ծովագնացության ժամանակ հանդիպող փորձություններն ու արհավիրքները: Նրանց հաղթահարումը՝ իբրև աստվածային իմացության ճանապարհին հանդիպող խոչընդոտների և արգելքների խորհուրդ

Այս հանգամանքները նախ և առաջ բնորոշ էին ծովագնաց ժողովուրդներին: վերջիններս ընկալում էին ծովային ճանապարհորդությունը որպես կարևորագույն նվիրաբերական փորձություն: Օրինակ՝ հին հույների մեջ իմացության բացահայտումը, գիտակցության զարթոնքը սկսվում է ծովագնացությամբ: Պատահական չեն «Ռիլիսականի» առաջին երգի առաջին իսկ տողերը.

«Մտամիր մուսա, այս քազմավորձ քաջի մասին, որ սրբազան

Իլին քաղաքը կործանեց և թափառեց ապա երկար

Շատ քաղաքներ, տեսավ մարդկանց փառքն ու բարքը, փորձեց նրանց

Նա ծովերում բյուրավոր աղետ ու վիշտ հոգով կրեց

Ճգնեց վրկել կյանքն իր...»:

Արդեն նշեցինք, որ Պլատոնը իմաստասիրական որոնումները համեմատում է նավագնացության հետ, սակայն, ըստ նրա, մենք կարող ենք և ծովասույգ լինել, եթե մեր դատողությունները «խռչի հանդիպեն» և «նավաբեկության ենթարկվեն»: Պլատոնի պնդմամբ նավարկությունն առհասարակ շատ վտանգավոր է անգետի համար (R.P. 274a), որին կարող է փրկել միայն որևէ դելֆին (453d): Դելֆինն աստվածային կենդանի է: Այն թերևս ընկալվում էր իբրև իմաստասիրության ծովում վստահ և արագ սահող («սրավարիչ») մի արարած²⁶: Մեկ այլ տեղում Պլատոնը գրում է, որ հոգին «աղտոտվում» է մարմնով (R.P. VI 511b), այն նման է ծովն ընկած մարմնի (առարկայի), որի որոշ մասերը կտարվել են, մյուսները՝ մաշվել ու փչացել ալիք-

²⁶ Օրինակ՝ փյունիկյան և կարթագենյան (պունիկյան) զաղսնապահական հայեցողության մասին որոշ պատկերացումներ են տալիս Սալամբոյի մտապայտում գտնված քարակոթողները (Charles-Picard C. Catalogue de Musée Alaou. Tunis, 1954), որոնցից շատերի վրա պատկերված են դելֆինի վրա երկնային օվկիանոսով սրավարող մարդու հոգին: Նրա ստորին մասում գտնվում է կենաց ծառը, որից աջ ու ձախ պատկերված են օղբ, մթնոլորտը խորհրդանշող երկու թռչունները: Այսպիսով ջրային օվկիանոսն ունի ավելի բարձր դիրք, քան օդային տարերքը: Դա մեզ հիշեցնում է քիբլիական պատկերացումները, որտեղ օդային տարերքը գտնվում է երկփեղկված ջրային հաստաստությունների միջև (Ճնմունք, 1,2): Մեկ այլ հանրահայտ կոթողի վրա (Charles-Picard C. Thèmes hellénistiques sur les steles de Carthage-Antiquités Africaines, 1967, t.1) պատկերված է խորհրդապաշտ քուրմ, որը ձեռքի վրա տանում է մի մանուկի(ըստ երևույթին՝ նորադարձի հոգին): Սրանց գլխավերևում փորագրված են աստղեր, իսկ ավելի բարձր՝ պարուրված ալիքներ պայմանանշող ոլորագարդեր, որոնց մեջ լողում են երկու դելֆիններ: Եվ՝ վերջապես դամբարաններից մեկում գտնված մի բարձրաքանդակի վրա (նույնը, Cataloge..., CD-915) տեսնում ենք «Տիննիտ (լուսնային դիցուհի) նշանը», որից վերև գտնվում է խորհրդապաշտական սանդուխքը: Այն տանում է վեր, դեպի ծովի ալիքների վրա լողացող մակույկը: Պունիական գաղտնածխական պատկերացումների համաձայն այդ սանդուխքով դեպի նավակ կարող է բարձրանալ մարդու հոգին, որ կատարի իր վերջին ետմահու (կամ խորհրդապաշտական) ճանապարհորդությունը:

նրի ներագոյնությունից, իսկ այլոց կպել են օտար մարմիններ, խխունջներ, ծովամամուռ և կայծքարեր, այնպես, որ այդ հոգին սկսել է նմանվել գազանայի (X611e): Սակայն երբ հոգին մարտը և ոչ կրքառատ, «զարդարված» է բարձր առաքինություններով, այն վեր է խոյանում գագանունքային աշխարհից և հայտնվում «*իդ պես անտեսանելի*» (իմա՝ նուրբ, ոչ նյութական) աշխարհում, որն «*աստվածային է, անմահ և քանակա՛ն*» (Phaed. 80e-81a): Իսկ երբ այդ հոգին ընկնում է Հադես, այն մաքրագործվում է Լետայի ջրերով:

Ծովագնացության ժամանակ մահացու վտանգի և փորձությունների խորհրդի ենք հանդիպում նաև Աստվածաշնչի մեջ: Այստեղ առավել հետաքրքիր ու հատկանշական է Հոնայի կուլ գնալը ծովային հրեշին, որն անկասկածելիորեն խորհրդանշում է հերոսի գաղտնածիսական մահն ու վերածնությունը: «*Միջնադարյան աշխարհատեսության մեջ Անդրաշխարհը հաճախ պատկերվում էր իբրև հսկայական ծովային հրեշ, որի նախատիպն ըստ երևույթին եղել է բիրիական ԼԼիաթանը: Միա ինչու հրեշին կուլ գնալը հավասարագոր է մահվան, Սանդարամետ իջնելուն... Բայց մյուս կողմից հրեշի որովայն իջնելը նշանակում է վերադարձ նախաձե, սաղմնային գոյավիճակին... Մրորյունը, որն իշխում է հրեշի ներսում, համապատասխանում է տիեզերական Քաոսին, որը նախորդում է արարչագործությանը: Այլ կերպ ասած, այստեղ գործ ունենո եռու խոռոչորդների հետ. մահվան, ավելի ստույգ՝ աշխարհիկ գոյավիճակի ավարտի, և հետևաբար, ժամանակի ավարտի խորհրդի և սաղմնային վիճակին վերադառնալու խորհրդի, որը նախորդում է մնացած այլ ձևերին և ցանկացած աշխարհիկ գոյավիճակին: Տիեզերաքանական մակարդակի վրա այդ երկակի խորհրդաբանությունը համապատասխանում է *Urzeit-ի և Endzeit-ի*»²⁷:*

²⁷ Элиаде М. Мифы, сновления, мистерии. Загагивание чудовищем. "Реле-бук". "Ваклер". 1996, էջ 260:

Այս իմաստասիրական պայմանաձևերին հանդիպում ենք հայ միջնադարյան գրականության մեջ: Դրա ցայտուն արտահայտությունն են «Յառաջաբանի» հետևյալ հատվածները. «...ընդաստուցեալ այեացն որ ընդդէմ դառնան, մրրկածին օղովքն ի մարտ պատրաստին...», «...գրտական եղեալ զանձինս շահաւորն օգտութեան», «...զմիմիանս քաջայերերելով. կասկած երկխոյի սրտիւք», «զայս վկայ պատմն մերձավոր սիրելեաց-զանցս եղելոյ աշխատութեան ուղտյն ճանապարհաց», «... եւ կէտ՝ զմահ մրցանաց յաղթութեան» (1): Կամ՝ «Իսկ ի մէջ ըմբռնելոցն անդնդոցն լցեալ խոռոչացեալ խոխոջելովն ահափետ արարեալ զօրհասն գուշակեն», «զի քեպէտ եւ զինքեանս շարժունս տեսանիցեն ի վերայ յաղթ ջուրցն քազմութեան, սասանելոցն սարսափելոցն, սակայն զկարողելն առաջի ածեալ ընդ միտ՝ ջանան դիմագրաւեալք ընդ խոռվութիւն ահագին ծովուն» (2), և այլն: «...ընդ անհնարին պատերազմ մարտնչին ի մէջ քարձրացելոց ջրեղէն լերանց եւ ի մեջ խոնարիելոց ծովային ձորոցն, ջանան զապրուստ անձանց փրկութեան գտանէր» (3), «Ձի քազումք այն են, որ առ այսպիսի աղէտս տարակուսանաց ի վաճառականութեան արուեստս առյտանօք անկանել յօժարեն» (4): Կամ էլ «զանձինս, ի մէջ մահու եւ կենաց եղևալ՝ անձամբ զանձինս խորոցն մատնեն, կամ մահու կամ կենաց, եւ մի յերկուց գտեալ՝ անձանց համարին» (5): «Սոյն օրինակ տեսանենք հարկ վտանգի հասեալ ստիպեալ զմեզ, առսել ի հարկէ նաւեալք ի վերայ իմաստութեան ծովուն» (6): «Իսկ արդեօք այս զիա՞րդ կամ ռ՞իպկս գտանիցի ումեք վայրապար, եթէ ոչ մեծագնաց քանգարացն, որք եւ մեծն աշխատանօք, երկայնուողոյ ճանապարհած զքոշակսն քաւեցուցին, եւ մեծաջանք եղեալ ի գտանել՝ զքազաւորս զարդարեցին» (8):

Այս և շատ այլ ազաթանգեղոսյան պատկերներ համահունչ են Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմի հետևյալ դրվագի հետ.

«Չմեռ յամարանի բքաբեր հողմով ժամանեալ...

Ուստի նաւն ի բախմանէ փայլենի ալեացն խորտակե-
ցաւ,

Թեւոցն ձեռնարկութիւն քայքայեցաւ,

Կայմն ամբարձման ի կայից իւրոց խլեցաւ,

Առագաստին բռչարան յանկարկատելի ծուէնս պատա-
նեցաւ,

Շինուածոյն շուք անգարդեցաւ,

Առասանք ձգողականացն խզեցաւ,

Տեսարան գլխոյն դիտակի խոնարհեցաւ

Ապաւանդակին պարան կտրեցաւ,

Ապաւինութիւն խարսխին լուծաւ,

Լուծք ստուարք ամոյիցն կցորդութեան բաւանեցան,

Սամիր ուղղչացն հեռոց գալարեցան,

Լաստ հիմանն հաստատարանի բնկղմեցաւ,

Ղեկացն կառուցմունք անդրէն սուզան,

Չուոցն յարմարութիւնք պակասեցան,

Ողնափայտին պատսպարան իսկոյն բեկաւ,

Կապարանք գտտին հաստուածոյ յօշատեցաւ...»:

**Ի. Ծովը՝ իմացութեանը խոչընդոտող մեղքերի և
գայթակղութիւնների խորհուրդ:**

**«Նաւապետը»՝ այդ խոչընդոտների և
արգելքների հաղթահարման օգնական:**

Ըստ պլատոնական և ստոիկյան հայեցակարգի՝ աստ-
վածաշին իմաստանութեանը հասնելու գլխավոր պայմաննե-
րէն սն չափավորութիւնը (αὐδραία) և արիւթիւնը (α):
Քրիստոնէական արժեքաբանութեան մեջ այդ «*իմաստա-
սիրական առաքինութիւնները*» որոշ չափով վերախնաս-
տավորվում են Աստծո պատվիրանների ոգով (առաջին
պլան է մղվում հնազանդութեան և աստվածավախութեան
գաղափարը): Աստվածապաշտ իմաստունները, որոնք
ձգտում էին «*հոգեւորական գործոցն, եւ լուսաւոր շնոր-*

հապատում, վարդապետութեանն, ըստ ավետարանական հրամանացն» (13), պետք է գերծ մնային աշխարհիկ գայրակողություններից և մեղսական նկրտումներից: Եզրակէցությունն ու ապաշխարանքը դառնում են «աստուածատէր» իմաստունի գործունէության կատարելակերպ:

Սակայն նոր իրավիճակում չեն մոռացվում ավանդական առասպելամտածողությանը բնորոշ պայմանաձևերը: Կրկին ավարտու կամ առեւտրաչափ նախադիմ առեղծվում է՝ իբրև ճանապարհ դեպի աստվածային ճշմարտություն: «Ապաքեն բարեկարգ» և «գիողեւորացն առաքինութիւն աստուածատէր սիրողացն» (8) մարդիկ չպետք է կապվեն «ընդ գարշապարս մեղաց ի ծովանման յաշխարհիս յայսմիկ», հակառակ նրանց, որ «արբեայք անմտութեամբքն, պակուցեայք շռայլութեամբն մեղաց, դիցախելառ մրրովն գնային ի մէջ ծովացեայք մեղացն չարութեան» (16): Ծովի և մեղսալից աշխարհիկ կյանքի համեմատությունը տեսնում ենք ազգաբանգեղոսյան «Յառաջարան»-ի հետևյալ հասկածում. «Զի վասն այտորիկ իսկ նաւեայք ընդ մէջ մրրկեայ աշխարհակիր մեղացն փտանգեցան, պատերազմեայք ճգնութեամբ ընդդէմ ալեացն, ի վերայ խորոցն սահեցան...» (10):

Նույն խորհուրդն է թաքնված Մեսրոպ Մաշտոցի հանրահայտ շարականում.

«Վտանգիմ ի բազմութենէ մեղաց իմոց,
Աստուած խաղաղութեան, օգնեա ինձ:
Ալեկոծիկ հողմով անօրէնութեան իմոյ,
Թագաւոր խաղաղութեան օգնեա ինձ:
Ի խորրս մեղաց ծովու պարբերեայ ծփիմ,
Նաուպետ բարի, փրկեա գիս:

* * *

Ծով կենցաղոյս հանապազ գիս ալեկոծէ,
Մրրկեայ ալիք քշնամին ինձ յարուցանէ.
Նաուպետ բարի, լեր անձին իմոյ ապաւեն:
Ի համբարունայ իմում առ քեզ գայս

Իմ՝ օգնեա ինձ, տէր:

Ի յօրհնութիւն նոր օրհնեսցուր զքեզ,

Քրիստոս փրկիչ մեր:

Այցելու մեր փրկիչ, կեցո զանձինքս մեր:

Ակնբախ է մաշտոցյան և ազաբանգեղոսյան «նաւապետ»-ի և պլատոնական դելֆինի նմանությունը, քանզի «նորա են ուղևորք առաքինութեանն ճանապարհացն *Սատուծոյ*» (8): Նույն ծագումնաբանությունն ունեն նաև Նարեկացու «Մատեանի» պատկերները.

*«Լասն զի թէ զբարի նաւապետն երկնաւորօքն գօրօք՝
Յաշխարհիս ծովու առի զխորտակեալս իմ տապան
Իմանալի գոյութեանս՝ առցէ աշխարել քանիս յարմարութիւն,*

Ոչ ինչ զվրիպեսցէ ի ստուգքենն»:

Աստվածային իմացաբանությունը որոնողի ճանապարհն արգելող մեղավոր աշխարհը զուգորդվում է այլևս առն ծովի հետ.

«Այս զի ծով է ինձ ծփանաց

Կենցաղոյս բերմունք յոյժ նմանագոյն» (նույն տեղում):

Նույն ընկալումներն են առկա Մագիստրոսի «Թղթեր»-ում: Այսպես, «Առ Հնձացին Գրիգոր տելետիս, սակս որոյ էլ փանաց եւ չոգաւ ի լեառն Վարագս» քրքում Մագիստրոսը ողջունում է նվիրաբերված (այդ է վկայում իմաստասերի տելետիս կոչումը) «...ճամփորդութեանն ի լերինն», քանզի «ի բարձրագոյնս հանել մեզ նշանակէ լեառն կենցաղական տղմատիպ ծովածուփի ցնորից ի բաց կեալ»²⁸:

²⁸ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, ԼԶ, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 89-92:

*Լ. «Ի շահս» ծովագնացությունը՝
քարոզչության, լուսավորչության, և
«ծովավաստակ» նավաստիները՝ քարոզիչների
խորհուրդ*

Դեռևս արխայիկ ժամանակներից ավարի, գանձերի համար ձեռնարկվող ծովագնացությունը, իմաստաբանական առումով, համեմատվում էր խորհրդապաշտական գիտելիքների, իմացություն ձեռք բերելու ճանապարհորդության հետ: Դա հատկապես նկատելի է հունական առասպելամտածողության մեջ («Արգոնավորդներ», «Ոդիսական», «Էնեական» և այլն): Նույն ընկալումները բնորոշ են նաև քրիստոնեական ավանդությանը: Այսպես՝ դեռևս վաղ միջնադարում հայերեն քարգմանված Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցարեայ արարչութեան» մեջ հանդիպում ենք հետևյալ պատկերի. «Բարի ու գեղեցիկ է դարձյալ ծով. զի և պատճառք բարի, քանզի նովան ընտրին եւ սահմանին աշխահք ի միմեանց: Եւ և դարձեալ ճանապարհ յառակեալ ի շահ վաճառականաց, եւ ամենայն կերպարանաւ լցուցիչ է կարատութեանց մարդկան: Շահ մեծաշահ և մեծատանց՝ բերելով զվաճառն սագգի ազգի, դարմանիչ եւ կերակրիչ է աղքատաց, զի գտանեն ի պատճառն նորա զպէտս կարատութեան կենաց իրեանց: Եւ ես զինչ իցեմ, տկար մի տառապեալ, կալ ճշգրտիւ պատմել զմեծապայծառ գեղ վայելչութեան ծովու, որ յարարչէ առ հրաման, թե բարի եւ վայելուչ է»²⁹: Ազաթանգեղոսի «Յառաջաբան»-ում այդ խորհուրդը ստանում է նոր դավանանքի տարածման հետ կապված գործընթաց, լուսավորչություն: Ընդ որում, երկնային ներշնչանքով գործող այդ առևտրականներն ու նավավարները հսկադրված են Հովհաննու հայտնության մեջ վկայված երկրային վաճառականներին («վաճառականք երկրի»), «որ ՚ի տեղիս նաւեն, եւ նստսագք, և որք մի

²⁹ Բարսեղ Կեսարացի, նույնը, ճառ Դ, էջ 123:

անգամ ուռկանայ գործեն», քանզի սրանց վաճառածը նյութական և կարողարում և «քազատորք երկրի», որ «յորա հետ պոռնկուեցան զեղխոյխն արին», մինչդեռ ազաբսուեզեղոյան «ծովափաստակ» առևտրականները քազավորներին կարողարում են հոգևոր «զանձերով»: «Իսկ են քազումք, որ զիտեանց առատութիւն եղեայ՝ աշխարհի օգոտ գործեն, զարդարեալ զքազատրս ի գիտ ծանրագին մարգարտին, եւ զանազան ակամքք պատուականօք եւ կերպասու յեքանգ երանգս գունոցն» (4): Իրոք, հայտնի է, որ «վաճառականները»՝ քարոզիչները, ձգտում էին առաջին հերթին իրենց դավանանքը տարածել քազավորների վրա: Ըստ Ազաբսուեղոսի՝ «նավաստիները»՝ քարոզիչները, իրենց ներմուծած «չքնաղ գիտք»-ով «յիտրեամք զարդ անձին վայելուչ զբազս քազատրսցն զարդարեսցէ. եւ կամ ականք պատուականք ի Հնդկային աշխարհին, որ ի վայելչութիւն զարդու ի խոյր պսակի զարդարիցեն զքազատրս»: «Իսկ սոցա ճանանչ լուսոյս, զոր մեր ի վաճառ իջուցեայ, ոչ միայն ի գարդ զլսոյ քազատրին բովանդակի առ ի տես այրոցն...» (8): Իսկապես, առաքյալների մեծ մասը, այդ թվում՝ Թադևոսն ու Բարդուղիմեոսը, հաջողությամբ գործել են Արևելքի արքունիքներում (Սամոսաթում, Եդեսիայում, Ադիաբենում, Մեծ Հայքում, Վիրքում և անգամ Տիգրոնում)³⁰, հատկապես կանանց (Հեղինե, Լեբուբնա) և ծառաների (Ադ.) միջավայրում, և նրանց միջոցով աստիճանաբար տարածել են իրենց ազդեցությունը իշխողների վրա: Ազաբսուեղոսի վկայությամբ՝ Հայոց արքունիքից և սկսել իր քարոզչությունը նաև Լուսավորիչը (հիշենք Խոսրովիդուխտ արքայադստեր դերը Լուսավորչի ճակատագրում): Նրա ջանքերի շնորհիվ «...բարեացարարտն Տրդատ յանկարծակամ՝ կենացն ասպնջական ցանկալի ամենեցուն լինէր, որ աշխարհածնունդ հայրենեացն որդի գտանէր

³⁰ Տ՛ես Մելքոնյան Հ. Գ. Ադիաբենն պետությունը և Հայաստանը, Ե. 1980, էջ 76-101:

շնորհօրն Աստուծոյ, եւ յաւիտենական կենացն մերձաւոր լինէր» (13):

Հեռավոր երկրներից քարոզիչ «առևտրականների» «վաճառ իջուցեալ» զանձերը «ոչ միայն ի գարդ գլխոյ քազաւորին բովանդակի..., այլ եւ գարդարէ, զամենեսեան յուսաւորէ, զամենեսեան լցուցանէ. ամենեցուն բառէ. զամենեսեան մխիթարէ, զամենեսեան բժշկէ» (8): Բնութագրելով քարոզիչների «շահավաճառ» գործունեությունը Ագաթանգեղոսն ասում է. «Նոքա և գկարօտս լցուցանեն մեծամեծ շահիւր օգտութեամբ. նոքա և գփափագելի մարդկան գպէտսն պատրաստեն», այսինքն հազեցնում են մարդկանց հոգիներն «աստվածային գիտելիքներով»: «Նոքա և դարմանեն զանձինս բազմաց. նոքա և գտունս բժշկաց լցուցանեն ազգի ազգի անուշահոտ խնկովք, դեղովք օգտակարութեան. նոքա և գտենչալի բժշկութեան արմատոց օգտակարութեան բերեալ գպտուղս գպխտողսն լցուցանեն»: Այսինքն՝ կուտակում են քարոզիչների համար խունկն ու դեղերը (աստվածաբանական գրականությո՞ւն) և դրանք լցնում «բժիշկների տները» (թերևս՝ վանքերում ու քրիստոնյա համայնքներում): «Նոքա և գարդ քաղաքաց, նոքա և մեծութիւն գաւառաց»: Այլ խոսքով՝ քարոզիչները հաստատում են նոր դավանանքը քաղաքներում և գավառներում: «Նոքա և համարակարք երկայն ճանապարհաց. նոքա և ուղեգնացք աշխարհի. նոքա և ճաշակիչք օտարութեան» (այսինքն՝ քարոզիչները գորավիզ են երկար ճանապարհ գնացողին): «Նոքա և զամենեսին խնդացուցանեն. նոքա և ոյժ բազմաց, նոքա և կարողութիւն աշխարհի» (իմա՝ քարոզիչները խնդություն և գորություն են հաղորդում երկրին): «Նոքա և զմերկս զգեցուցանեն, նոքա և զքաղցեալս յազեցուցանեն, նոքա և զծարալիս արբուցանեն. նոքա և զծարալիս արբուցանեն. նոքա և մքերեն իսկ զգանձս ընչեղաց» (4), քարոզիչները «անգիտ»-տգետներին գիտելիք են հրամցնում և իմացողներին նոր

«գանձեր» պարզում, ինձ՝ նոր գիտելիքներ մատուցում (այդ մասին տե՛ս հաջորդ գլխում):

Հատկանշական է, որ «Յառաջարան»-ը «փակվում» է հետևյալ պատկերավոր խորհրդով. «փոքրացնել բացցուր զբազաուրական վաճառս խանթից. վաճառեսցուր լսելևաց զգիտս աշխատութեան մերոյ, առնուլ զունկնդրութիւն եւ տալ զպատմութիւն»: Այսպիսով, Ազաթանգեղոսն ինքն էլ, քարոզիչ վաճառականների նմանությամբ, թագավորական պատվերով բերել է «*զշահ վաճառին աշխարհի շինութիւն՝ քեզ ի գանձ յառելցուր ի մերոյ ծովսպաստակ նաւաստևացս*» (17):

Խ. Նյութական հարստությունները, գանձերը՝ իբրև իմացության և հոգևոր այլ արժեքների խորհուրդ

Խորհրդապաշտական նշանային համակարգում գանձերը, ոսկին, որոնց համար իրենց փորձությունների էին ենթարկում աստվածընտիր հերոսները, նույնանում են աստվածային իմացությանը, ինքնաճանաչմանը: «Յառաջարան»-ում «գանձեր», «հարստություններ» պայմանանիշը ստանում է նոր դարաշրջանին և դավանանքին բնորոշ բովանդակություն: Այստեղ ինքնաճանաչումն ու խորհրդապաշտական իմացությունը ձեռք են բերում քրիստոնեական յուրահատուկ երանգավորում: Դրա հաստատումն ենք գտնում «Յառաջարան»-ի հետևյալ դրվագներում. «*Իսկ զհոգևորացն առաքինութիւն աստուածասէր սիրողացն մեծութիւն իբրև զմարգարիտն պատուական, զբոլորասերն, զլուսատրն, զչքնադագիտն, որ ոչ ունի գեղութիւն բաժանման իւրոյ ճաճանչաւոր լուսոյն, այլ լիութեամբ գարդանձին վայելուչ գրագս թագաւորացն գարդարեսցէ. և կամ ականք պատուականք ի Հնդկային աշխարհէն, որ ի վայելչութիւն գարդու ի խոյր պսակի գարդարիցեն գրագաւորս»*

(8): «Նորա են մեծութեան զանձ ծածկեալ յերկրի երկնաւոր արքային. նորա հաւատովք իրեանց խնդացուցանեն և ուրայս առնեն զայնոսիկ, ոյք յԱստուծոյ մեծացեալ զանձեն», «...զգանձն երկնաւոր յաւելուն տան այնոցիկ որ առաւելագոյն ունիցին. զի «Որ ունիցին՝ տացի նմա և յաւելցի» (9) և այլն:

Իրենց ապրանքները վաճառելով՝ նավավար առևտրականները «զաշխարհ պսակեն նոր չքնաղ գիտիւք» (4): Այստեղ «գիտը» կապված է «իմաստութեան», «գիտենալու» (և ոչ թե «բարիքի» հետ)³¹, այստեղից՝ «անգիտ» Ազաթ., Կորյուն, Բուզանդ, «չքնաղագիտ»՝ Ազաթ., Եզն., Սեբեոս, «չգիտ»՝ Եւս. քր. ա., «ղիւրագիտ»՝ Ոսկ. մ. ա., «հանկարծագիտ»՝ Կորյուն և այլն³²:

Գանձերի, հարստությունների նույնացումը խորհրդավոր գիտելիքների աստվածային իմացության հետ տեղական ծագում ունի և պահպանվել է արխայիկ ժամանակներից: Ազոավի քարում, որտեղ փակված է Միիր-Միերը, պահվում են անթիվ զանձեր: Շատ դյուցազուններ փորձել են տիրանալ այդ հարստությանը, բայց քչերին է հաջողվել: Միիր-Միերի զանձերը, անկասկած, հոգևոր բնույթի են և կարող են լույս աշխարհի հանվել միայն մութ քարախորշ, խոր վիրապ իջնելուց և սյնտեղից ազատվելուց հետո: Եվ եթե ազաթանգեղոսյան «զանձերն», իբրև խորհրդապատկան իմաստության պայմանանիշ, տեղական արմատներ ունեն, ապա դրանց նկարագրությունն ու մատուցման ձևն անկասկած բիրիական են: Համեմատության համար բերենք մի դրվագ Հովհաննու հայտնության զլուխ ԺԸ-ից. «Եւ վաճառականք երկրի ողբացեն և ազացեն ՚ի վերայ քո, զի բռնն նոցա ոչ որ գնէ. և շահք որ ՚ի քէն՝ ոչ եւս իցէ, ոսկոյ և արծաթոյ եւ ականց պատուականաց՝ եւ մարգարտոյ եւ բեհեզոյ և ծիրանոյ եւ ոսկեթելի որդան եւ ամենայն փայտ խնկոյ, ... և ՚ի կճոյ, և կինամոմոն եւ

³¹ Տես Ազաթանգեղոս, նշված հրատարակություն, էջ 9

³² Տես Աճառյան Հր., Հայերեն արմատական բառարան, I, էջ 564

ամենայն խունկ, եւ իող եւ կնդրուկ, եւ զինի եւ ձէք, եւ նաշիի եւ ցորեան, եւ ստացուածք ամենայն, արջառ եւ ոչխար. եւ երիվարաց եւ կառաց՝ որ վայել է մարմնոց եւ ոգոց մարդկան. եւ ամենայն ցանկութիւն անձին քոյ զննց ՚ի քէն, և ամենայն յուսափայլ վայելչութիւնն, պարարտն եւ գէշն եւ սպիտակն զնաց ՚ի քէն, եւ ոչ եւս գտցես զայդ: Եւ ամենայն շահավաճառք այտրիւք մեծացեալք ՚ի քէն ՚ի բաց կացցեն ...եւ սուգ առնելով, ասասցէն. Վա՛յ, վա՛յ քաղաք մեծ, որ զգեցեալ էիր բեհեզս եւ ծիրանիս եւ որդան, ոսկեգօծս եւ քարինս պատուականս եւ մարգարիտս. զի ՚ի միտմ ժամու պակասեցաւ այնչափ մեծութիւն քո» (11-17): Մեջբերված դրվագների նմանությունը ենթադրել է տալիս, որ տեղական առասպելաբանական մոտիվների վրա Ագաթանգեղոսը հազցնում է ավետարանչական «ծածկաշապիկ», քանզի միայն այդ դեպքում նրանք կլինեն, ըստ Կորնուհի, «չի ամենայն ճաշակօք, արեսարանական հաւատոցն ճշմարտութեան» (Ի):

Ծ. Ծովը՝ անհատի և ազգի նվիրաբերության միջավայր

Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբան»-ում ակներև են ոչ միայն հունական, հելլենիստական սկզբնառիքները, որոնցում ծովն ի հայտ է գալիս՝ իբրև անհատի, աստվածընտիր հերոսի կայացման միջավայր, այլ նաև աղերսները սեմական և հատկապես բիբլիական ընկալումների հետ: Ծովը, ջուրը այստեղ նույնպես հանդես են գալիս իբրև նվիրաբերության (ինիցիացիա) գլխավոր միջոց: Ինչպես և հունական գոյակարգում, ջրի միջոցով նվիրաբերվելը, մկրտվելը վկայում են հերոսի աստվածընտիր, Աստծո սիրելին լինելու մասին: «Եւ եղև յաւուրսն յայնոսիկ եկն Յիսուս ՚ի Նազարեթ Գալիլեացոց, եւ մկրտեցաւ ՚ի Յովհաննէ՛ ՚ի Յորդանան: Եւ նույնժամայն ընդ վերանալ ՚ի ջրուցն, ետես

ցելեալ գերկինս, և զՀոգին Աստուծոյ իբրև զաղանի՝ զի իջանէր ՚ի վերայ նորա»³³:

Հայտնի է, որ նվիրաբերության գլխավոր տարրերից է նորադարձի ծիսական մահը, երբ նվիրաբերվողը դադարում է լինել այն, ինչ եղել է և ձեռք է բերում նոր որակ: Միայն «*հարեալ ի մեռելոց*» հերոսն է համարվում նվիրաբերված, քանզի մահն ու վերածնությունը ձոնման վերջին փուլն են: Նվիրաբերության ցանկացած գործընթաց նորադարձի սին Ego-ի՝ Ես-ի աստիճանական հերքումն է և նրա վերադարձը նախաստեղծ անձն, անկերպ վիճակին. դրանից հետո միայն կարող է տեղի ունենալ հերոսի նոր ծնունդը³⁴: Արխայիկ առասպելամտածողության մեջ նորաստեղծ, անկերպ վիճակի խորհուրդը ծովն է, ջուրը: Եվ հերոսի ջրով (հեքիաքներում՝ «մեռած ջրով») փորձվելը (օրդալիա) խորհրդանշում է նրա նվիրաբերական վերածնությունը, մահը և հարությունը («կենդանի», «կենարար» ջրի միջոցով):

Այդ ընկալումներն իրենց առավել ցայտուն արտահայտությունն են գտել հունական գոյութեմաբանության մեջ: Նավով անցնելով Ստիքս գետը՝ մեռածների աշխարհ են իջնում և այնտեղից այլակերպված վերադառնում նվիրաբերված նշանավոր հերոսները՝ Ջևսի որդի Հերակլեսը, Ապոլլոնի (տարբերակ՝ թրակիական գետային Էագրոս աստծո) որդի Օրփևոսը, Արեմասի հովանավորյալ Ուփսևսը: Ստիքսի ջրերի մեջ է մկրտում մանուկ Աքիլլեսին նրա մայրը՝ դիցուհի Փետիդեն: Իր աստվածային ծագումն ու աստվածրնտիր լինելն ապացուցելու համար ծովի հատակն է իջնում Պոսեյդոնի որդի Թեսևսը: Ի ապացույց իր աստվածային ծագման՝ նա լույս աշխարհ է հանում հորից ստացած ոսկե մատանին: Աստվածային Խոյի (հայ-արիական ընկալմամբ՝ Փառք-Ֆառնի) ոսկե գեղնը հայրենիք վերադարձնելու համար ծովի վրայով փորձություններով ի

³³ Մարկոս, Ա, 9-10

³⁴ Ильяшнев Р. Նույն տեղում, էջ 199,

ճամփորդություն և կատարում Յասունը: Նույն մոտիվներն ենք տեսնում այլ ժողովուրդների, այդ թվում հայերի մեջ:

Սակայն ազաբանգեղոսյան ընկալումներում գերիշխողն, այնուամենայնիվ, բիբլիական սկզբնաղբներն են: Հիշենք, օրինակ, Հովհաննու Գ գլխից հետևյալ դրվագը. «...Յիսուս ...և ասէ ցնա (Նիկողեմոսին, որն իշխան էր Հրէից-Ե.Մ.) ...եթէ ոչ որ ծնի վերստին, ոչ կարէ տեսանել զարքայութիւն Աստուծոյ: Ասէ ցնա Նիկողեմոս. Ջիա՞րդ կարէ մարդ ծնանել, որ ծերն իցէ. միթէ մա՞րք, իցէ անդրէն յորովայն մօր յորոյ կրկին մտանել է և ծնանել: Պատասխանի ետ Յիսուս և ասէ. ...եթէ ոչ որ ծնի 'ի ջրոյ և 'ի Հոգոյ, ոչ կարւ մտանել յարքայութիւն Աստուծոյ: Չի ծնեալն 'ի մարմնոյ՝ մարմին է, և ծնեալն 'ի Հոգոյ՝ հոգի է: Դու մի գարմանար, թէ ասացի քեզ՝ պարտ է ձեզ ծնանել վերստին. զի հողմ ուր կամի շնչէ, և զձայն նորա լսես, այլ ոչ զիտես ուստի զայ կամ յո երբայ. սոյնպէս և ամենայն ծնեալն 'ի Հոգոյ» (3-8): Հետևաբար՝ չնվիրաբերված մարդը «մարմին» է, իսկ ջրով մկրտված, ձեռնադրված նորադարձը՝ «Հոգի», քանզի մեռել և վերստին ծնվել է «ի Հոգոյ»: Այլ խոսքով՝ նորադարձը նույնանում է մեռնող և հարություն առնող Աստծուն. դա է նվիրաբերության բուն իմաստը:

Այս գաղափարը բացահայտվում է նաև Հովհաննու Գ գլխում. «Եւ անդ էր աղբիւր մի Յակովբայ: Եւ Յիսուս վաստակեալ 'ի ճանապարհէն՝ նստէր 'ի վերայ աղբերն, և ևր ժամ իբրև վեցերորդ:

Գայ կին մի 'ի Սամարեայ կանել ջուր. ասէ ցնա Յիսուս. Տուր ինձ ըմպել ...Ասէ ցնա կինն Սամարացի. Դու որ Հրեայդ ես, զիա՞րդ յինէն ըմպել խնդրես 'ի կնոջէ Սամարացոյ: Չի ոչ երբէք խառնակին Հրեայք ընդ սամարացիս: Պատասխանի ետ նմա Յիսուս և ասէ. Եթէ զիտէիր դու զպարգեւսն Աստուծոյ, և ո՛վ է որ ասէդ զքեզ՝ թէ տուր ինձ ըմպել, դու արդեօք խնդրէիր 'ի նման, և տայր քեզ ջուր կենդանի:

...Ասւ. գնա կինն. Տէր, տուր ինձ ջուրն գայն...» (6-10, 15):

Այս դրվագում գործ ունենք ոչ միայն և ոչ այնքան անհատի, այլև ողջ մի ազգի նվիրաբերության գաղափարի հետ: Կենդանի ջուր առաջարկելով սամարացի կնոջը՝ Հիսուսը փրկություն և խոստանում նրա հալածված և իրավագուրկ ժողովրդին:

Խորհրդանշական է նաև սամարական ազգի նվիրաբերության վայրը՝ Հակոբի աղբյուրը, դրանով իսկ կարծես ինքը՝ Հակոբը, մասնակից է դառնում սամարացիների նվիրաբերությանը:

Ջրի, ծովի միջոցով ողջ ժողովրդի նվիրաբերության գաղափարն առավել ցայտուն է արտահայտված Մովսեսի մասին առասպելում. (21) «Եւ ձգեաց Մովսէս զձեռն իւր ՚ի վերայ ծովուն, և զարձոյց անդրէն զծովն բռնութեամբ հողո՞ւոյ հարաւոյ զամենայն գիշերն, և յարար զծովն ցամաք, և յատառեցաւ ջուրն:.. (29) Եւ որդիք Իսրայէլ ՚ի գնացին ընդ ցամաք ՚ի մէջ ծովուն, և ջուրն պարիսպ ևր ընդ աջմէ նոցա և ընդ ահեկէ իւրեանց: (27) Եւ ձգեաց Մովսէս զձեռն իւր ՚ի վերայ ծովուն, և զարձաւ ջուրն ընդ առաւօտն ՚ի տեղի իւր. և Եգիպտացիքն փախեան յերեսաց ջրոյն, և բօբափեաց Տէր զԵգիպտացիսն ՚ի մէջ ծովուն: (31) Եւ ետես Իսրայէլ ՚ի զԵգիպտացիսն մեռեալս առ ափն ծովուն» (Ելք, ԺԴ):

Բնավ պատահական չէ, որ Մովսէսը հրեաներին անցկացնում է Մեռած ծովի հատակով: Ծովի միջով իսրայելցիների անցնելը խորհրդանշում է նվիրաբերական մահն ու վերածնությունը: Եվ ծովի ջուրը ափից ափ անցնելու ժամանակ պարսպի պես վեր է խոյանում իսրայելցիների աջ ու ձախ կողմերում: Ընդ որում, մի ափը (Եգիպտոս) խորհրդանշում է հրեաների մարմնական, ունայն և սին վիճակը, մյուսը (Ավետյաց երկիր)՝ դարձի բերված, հոգևոր, սրբազնային կենսությունը: Երկու «ափերի» միջև ընկած աղի ծովը, «մեռած ջուրը» ձոնման, մկրտության գլխավոր միջոցն է: Նա, ով կարողացել է մտնել այդ միջավայրի և

դուրս գալ, այլակերպվում և վերածնունդ է ապրում: Ով չի կարողացել հաղթահարել այն, մեռնում է, ինչպես մեռան փարավոնն ու եգիպտացիները:

Ակնհայտ է Մեռած ծովի և Սափքս գետի նույնությունը: Սրանց «մեռած» ջրով են նվիրաբերվում դյուցազունները, և նոր ծնունդ առնում ազգերը: «Մեռած» ջրի միջոցով են Մովսեսից և Էնեասից նվիրաբերական ծնունդ առել հրեաներն ու հռոմեացիները: Նույն խորհուրդն է ընկած Նոյի մասին և նմանօրինակ բազմաթիվ այլ գրույցների հիմքում, որտեղ ցեղը, էթնոսը կամ ողջ մարդկությունը ջրհեղեղի միջոցով ենթարկվում է նվիրաբերական փորձությունների (մի տեսակ օրդալիս): Այդ ժամանակ կործանվում են աստվածային կամքն ու օրենքներն արհամարհողները, և պարզեատրվում՝ ընտրյալները:

Հայտնի է, որ նվիրաբերության գլխավոր պայմաններն են հերոսի աստվածային ծագումը, հրաշալի ծնունդը, ազգակից հակահերոսի (հոր) կողմից նրա հալածվելը և փախուստը օտար և անայի աշխարհ, ուր հերոսին խնամում են բնության ոգեղ, աստվածային ուժերը, և որտեղ տեղի է ունենում հերոսի նվիրաբերությունը³⁵: Նույն օրինաչափություններին է ենթարկվում ազգի, էթնոսի ձոնումը, որը կատարվում է միայն աստվածընտիր, նվիրաբերված հերոսի միջոցով՝ նույնօրինակ ոգեզոր և սրբազնային միջավայրում: Այդպիսի միջավայր են ծովի կամ գետի «մեռած» և «կենդանի» ջրերը, կրակը, և իբրև հաստատության խորհրդանիշ՝ լեռները, վայրի բնությունը: Հայկական առասպելաբանության գոյակարգում առկա են բոլոր այս տարրերը, այդ թվում՝ ջուրը, ծովը, գետը (տես «Վահագնի ծնունդը» առասպելը, «Արտաշես և Սաթենիկ» վիպերգը³⁶,

³⁵ Jung C.G & Kerényi C. Essays of Mythology, Bollingen Foundation N.-Y., 1979, Four Archetypes, Princeton University Press, 1959. Մովսեսի և Էնեասի «կենսագրությունները» կառուցված են այդ առասպելաբանության հիմքի վրա:

³⁶ Степанян А. А., Развитие исторической..., էջ 20-21, 40:

Գրիգոր Լուսավորչի, Ներսեսի մասին այլ գրույցները): Սակայն «մեռած» և «կենդանի» ջրի՝ որպես նվիրաբերության ոլորտի վկայությունների ամենից շատ հանդիպում ենք «Սասնա ծռեր» դյուցազնավեպում³⁷:

Ընդ որում, հայկական առեղծաբանության մեջ առաջնային տեղը պատկանում է հաստատությանը՝ լեռներին³⁸: Պատահական չէ, որ այստեղ է կատարվում հայ արարչագործ հերոսների և թագավորների նվիրաբերությունը, այստեղ է կատարվում նաև հայոց ազգի ձոնումը, որը ենթարկվում է այն նույն օրինաչափություններին, ինչ հրեաների և յատինացիների նվիրաբերությունը: Հայոց ազգին նվիրաբերական ծնունդ է պարգևում Մովսեսի և Էնեասի պես սրբազնային ծագում ունեցող տիտանյան Հայկը: Նա ազատում է իր ազգը Բաբելոնի տիրակալ Բելի բռնակալությունից (ինչպես Մովսեսն ու Էնեասը փրկում են իրենց ազգերը փարավոնի և աքեական բարբարոսների գերությունից) և գաղթում հյուսիսային անմշակ մի երկիր: Հետապնդելով նահապետ հերոսին ու նրա մերձավորներին՝ այս երկիր է գալիս նաև հակահերոսը: Այստեղ տեղի է ունենում վճռական ճակատամարտը (տարբերակ՝ Աստծո ուղարկած բնական արհավիրք, աղետ) որում հաղթանակը՝ որպես պարգև, տրվում է նվիրաբերվող փոքր ժողովրդին և իր աստվածրնտիր նահապետին: Ուշագրավ է, որ հայերի և բաբելացիների ճակատամարտը և արդյունքում՝ մեր ազգի կայացումը, տեղի են ունենում ի «յեզր ծովկի, որոյ աղի են ջուրքն»³⁹:

Այսպիսով, թե՛ անհատի, թե՛ ողջ մի ազգի նվիրաբերությունը տեղի է ունենում նույն օրինաչափությամբ, որն արտահայտվում է հետևյալ բանաձևով. Գոյ (ունայն) -

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ Մտեվանյան Ա. Ա., «Ընտանիք-պետություն» համաձևությունը..., «Իրան նամե», 1993, №6, էջ 21-23: Степанян А. А. Развятие исторической..., էջ 144-145:

³⁹ Մովսես Խորենացի I, ԺԱ

Չգոյ - Գոյ (բանական): Գոյ-ունանցիկ խորհրդանշում է նվիրաբերություն չանցած մարդուն, նրա «մարմնական», «աննշակ», «րդձական» և «կրքառատ» վիճակը: Չգոյը պայմանանշում է մարդու մահը, որը կարող է լինել մարմնական և նվիրաբերական: Առաջինը վերջնական է և նշանակում է ինչպես մարմնական, այնպես էլ հոգևոր մահ: Երկրորդ՝ նվիրաբերական մահը պայմանական է և խորհրդանշում է անհատի ու էթնոսի ունայնական գոյության դադարումը հանուն նոր, հոգևոր ծնունդի: Միայն այս ճանապարհով կարող է ծնվել Գոյ-բանականը:

Չգոյի խորհրդանիշը ծովն է, ջուրը (տե՛ս «Ծնունդը» գիրքը, Ա), որի միջոցով տեղի է ունենում նվիրաբերական մահը՝ մկրտությունը: Չրով մկրտված Հիսուսը ջրով է մկրտում իր աշակերտներին: Մարկոսի Ավետարանում կարդում ենք. «*Եւ եղև զի Յովհաննէս մկրտէր յանապատի, եւ քարոզէր մկրտութիւն ապաշխարութեան ՚ի բողոքիւն մեղաց: Եւ երբայր առ նա ամենայն աշխարհն Հրեաստանի, եւ երուսաղեմացիք ամենեքեան. եւ մկրտէին ՚ի մմանէ ՚ի Յորդանան գետ խոստովանեալ զմեղս իւրեանց*» (Ա, 4-5):

Առաջին հայացքից այլ է հանուր Տիեզերքի ծավալման ուղին, որը նորպլատոնական գոյակարգում ունի հետևյալ բանաձևը. Չգոյ-ունայն ($\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$), Գոյ ($\acute{o}\nu$) և Չգոյ-քառս ($\acute{o}\nu$)⁴⁰: Մինչդեռ նվիրաբերության բանաձևն, ինչպես տեսանք, ունի հիմնարար ստորոգությունների այլ հերթականություն: Եվ եթե անհատի կայացման (այսինքն՝ նվիրաբերության) վեկտորը կարելի է արտահայտել $A \rightarrow B \rightarrow A_1$ բանաձևով, որտեղ A -ն Գոյ- ունայնն է, B -ն Չգոյը, իսկ A_1 -ը՝ Գոյ-բանականը, ապա Տիեզերքի ծավալման բանաձևի արտահայտությունն այսպիսին է՝ $B \rightarrow A_1 \rightarrow B_1$: Սակայն այս երկու վեկտորները չեն հակասում, այլ համալրում են միմյանց, որի արդյունքում ստացվում է հետևյալ բանաձևը. $A \rightarrow B \rightarrow A_1 \rightarrow B_1 \rightarrow A_2 \rightarrow B_2 \rightarrow A_3 \dots$ Գոյանում

⁴⁰ Պլոտինոս, Էնեադներ, Ե. 1999:

Է մի շորա, որի ստորոգութունները, զանգվածների պես հավասար պարբերականությամբ հաջորդում են իրար՝ կազմելով մեկ անվերջություն:

**Կ. Ծովը՝ իբրև նախագրային և
նախապատմագրական ժամանակները
խորհրդանշող անմշակ միջավայր, և նավերի
կառամատույցը՝ իբրև կրթված, կարգաբերված
աշխարհ**

«Սոյն օրինակ եւ մեր... դիմեալ նաւեցար ի մատենա-
ցած ծովոս պատմութեան» (6): Ինչպես տեսնում ենք, հեղինակը ձգտում է «նավարկելով» (իմա՝ գրելով «Թղթի» պես «սփռվող», «սահող» պատմության մատենաշարը) հաղթահարել նախագրային և նախապատմագրական «ծովը»: Այն, քրիստոնյա վարդապետի ըմբռնմամբ, առասպելականորեն քառտիկ է՝ «...յորձանախոր, ...սարսռասւր, ...անհանգիստ, ...ջրակուտակ յուզակ այեացն, սրավարացն մոյեզնոցն» (17), այսինքն՝ դիցաբանորեն ոգեգոր է, վայրագ է ու ցասումնալից և պայմանանշում է «չգիտ անիմացութիւն»: Ըստ քրիստոնյա հեղինակների՝ այդ իրավիճակը բնորոշ է հին հեթանոսական ժամանակներին: Քերթողահայրն այսպես է բնորոշում այն. «Այլ ինձ թոփ, որպէս այժմ՝ և առ հինսն Հայաստանեայցս լեալ անսիրելիութիւն իմաստութեան եւ երգարանաց բանաորաց: Վասն որոյ ավելորդ է մեզ ևւ այլ յաղագս արանց անբանից, թուլամտաց, վայրենեաց ճառելի»⁴¹ (Լ. Գ): Այս հեզմական վերաբերմունքը պայմանավորված է նաև նրանով, որ նշված պատմաշրջանում չեն եղել «նշանագրեր ժամանակագրացն», և մարդիկ քամահրում էին լոկ «Հայոց երգք վիպա-

⁴¹ Մովսես Խորենացի, Լ.Գ: Այդ մասին տես Մարտիրոսյան Ա., Մուշտցոց, Ե., 1982, էջ 44-45:

սանաց»-ը (Մ. Խ.), որոնք անմշակ էին, վայրասուն ու ոչ քաղաքակիրթ: Մեկ այլ տեղ՝ իր «Պատմութեան» նախադրույթում, Խորենացին գրում է. «Եւ սկսայց՝ յորոց եւ այլքն, որք յեկեղեցոց եւ ոչք ըստ Բրիստոսի, աւելորդ համարելով զարտաքնոցն երկրորդել յաղագս սկզբանն առասպելս...»⁴²: Երկրի դարձից հետո այս անմշակ նախագրային և նախապատմագրական դյուցագներգական ժամանակներն իրենց տեղը զիջում են անդարձելի «ժամանակագրացն» քվականությանը: Այդժամ բարեպաշտ և ուշիմ տիրակալները, խանդավառված քրիստոնեական արժեքներով, պատմագիրներին պատվիրում են՝ «ոչ գիտր ինչ քաջութիւն՝ սուտ... վիպասանել, եւ ոչ զքմագարոյ բանից ինչ առասպելս աւելի բան զարժանն ընթանալ. այլ իրք որ եղեայք վասն յեղանակաց յեղափոխ ժամանակաց...» (12): Բրիստոնյա վարդապետի պատկերացմամբ՝ դրվում է վիպերգական դարի «չգիտ» «անկարգութեան» վերջը և մեկնարկում է մարդկային, Ագաթանգեղոսի պատկերավոր արտահայտությամբ՝ «յեղափոխ», իմա՝ հարավոփոխ ժամանակների գծային տարեգրությունը, «ի ձեռն որց եւ մեր յընթեռնուլն զառ ի նոցանէ շարածս բանից՝ ըստ աշխարհօրէն կարգաց իմաստնանալ ասիմք, եւ քաղաքականս ուսանել կարգս»⁴³:

Նույն մոտեցումն ենք տեսնում նաև Ագաթանգեղոսի «Յառաջաբան»-ում. «Եւ արդ՝ քանզի ըստ օրինակի գրեյոցս առ ի մէնջ՝ ոչ եքէ իր հին համբաւոց տեղեկացեայք մատենագրել զայս կարգաւ, այլ որոց մեզէն իսկ եղեալ սկանատէս կերպարանպց եւ առընթերակաց հոգևորական գործոցն» (14):

⁴² Ինչպէս օրինակ «իշխանն Գողթան, այր երկյուղա եւ աստուածաւեր, որոն անունն էր Շարիք» (Կորյուն, Ե, 4):

⁴³ Մովսէս Խորենացու պատմիմաստաբանական ըմբռնումների մասին մանրամասն տե՛ս Степанян А. А., նույն տեղում, էջ 188:

Հ. «Յառաջաբանը...» և լուսավորչության հիմնախնդիրները

Վիպերգական «ծովի» նկատմամբ հաղթանակն Ագաւրանգեղոսը գուգորդում է նոր կրոնի հաղթանակի հետև հպարտանում, որ եղել է առաջինը, ով նավավարի պես կարողացել է *«...կարգել հաստատական, հեղեղով հոյովել գանիս պատմութեան բանիցս, զի կամակարարագոյնս նախցենք գալեօք ժամանակագրական ծովում»* (15):

Այսպիսով, ծովը նաև երբեք տիեզերական ժամանակի, նրա նախաստեղծ սրբազնային վիճակի դրսևորումն է, մինչդեռ ցամաքում գտնվող ամրակայուն կառամատույցը առարկայազգայական, «աշխարհագոյն» գծային կանոնավիճակի խորհուրդն է: Ըստ Կասսիրերի՝ նման դեպքերում ժամանակն «ամրակայված» է, այսինքն՝ «գծային» է⁴⁴: Վիպերգական ընկալման մեջ ժամանակի շղթան բոլորածն էր և կազմում էր շրջան, հետևաբար ժամանակը ոչ անդարձելի էր, ոչ էլ պատմական: *«Կողեկտիվ հիշողությունը ապապատմական է»*⁴⁵, - այդ կապակցությամբ գրում է Մ. Էլիադեն: Այդ իրավիճակը հաստատագրված էր նույնիսկ օրենքով: Հայաստանում, Իրանում, Հնդկաստանում և այլ երկրներում սրբապղծություն էր համարվում գրառել աստվածաշունչ տեքստերը (աշխարհաստեղծության մասին սուասպելները, վիպերգերը, Ավեստան, վեդաները և այլն): Զրմերը, խորհրդապաշտները, վեդայական ռիչաները, վիպասանները պետք է անգիր («ան-գիր») հիշեին դրանք և բանավոր փոխանցեին հաջորդ սերունդներին: Աստվածային տեքստի գրառումը հանգեցնում էր նրա «իջեցմանը», ապասրբացմանը: Թերևս այդ է պատճառը, որ հիշյալ ժողովուրդները, հոգևոր բարձր մշակույթի կրողներ լինելով, խուսափում էին սեփական դպրություն

⁴⁴ Այդ մասին տես Свасян К., Философия символических форм Э. Кассирера, Е., 1989, էջ 125-163:

⁴⁵ Элиаде М. Космос и история. М., 1987, էջ 62:

ունենալուց՝ բավարարվելով սրբագնային գաղափարագրերով (պարսից ավանդությունը գրերի ստեղծումը վերագրում էր մութ ուժերին)⁴⁶: Քրմերն ու խորհրդապաշտներն իրենց գիտելիքները, սրբական տեքստերը, գաղափարագրերը, հմայական նշանները, գաղտնագրերը ողջ խորությամբ «բացում» էին միայն ընտրյալներին՝ նվիրաբերական փորձություններով անցած, հոգեպես հասուն աշակերտներին, իմացություն որոնողներին⁴⁷:

Արևելքի քաղաքակրթություններում գծային «պատմագրական» ժամանակի հաղթանակը համընկնում է միաստվածային (մոնոթեիստական) կրոնների տարածման հետ, որոնց համար, ի դեպ, ճանապարհի հարթեց հեղինակիսը: «Այդպես,- գրում է Մ. Էլիադեն,- պատմության արժեքը բացահայտեցին առաջին մարզարենները. նրանք կարողացան հաղթահարել բոլորաշրջանի մասին պատկերացումները, որոնք ամեն ինչին ապահովում էին հավերժական կրկնություն: Այդ նրանք հայտնագործեցին մեկ ուղղությամբ հոսող ժամանակը»⁴⁸:

⁴⁶ Бойс М., Зороастризм, М., 1980, էջ:

⁴⁷ Հայերը դրանք կոչում էին հմայական նշանագրեր և «նշանագիր իմաստնոց»: Արևմտյան Եվրոպայի ժողովուրդներն այն անվանում էին ռուներ, օգամյան գրեր, իսկ սլավոնները՝ «чрота и реза» (այդ է վկայում սլավոնական դպրության ստեղծողների «Լարքի» հեղինակ Չերնոգրեց Խրաբըրը. "Иѣаѣа ѡаа нѣаѣаа іа еаѡѡ еіѣа, и ѡѡѡаіѣ е ѡаѣаіѣ ѡѡѡѡ ѡѡѡѡѡѡ, иѣаіѣ еѡа"): «Սլավոնները նախկինում զիր չունեին, բայց կարողում ու զուշակություններ էին անում գծերով և խազերով, քանզի հեթանոս էին» (հմմտ. պոլ դրվագը Մովսես Խորենացու «Պատմություն» Գ. գլխի հետ): Առօրյա (աշխարհիկ) նպատակների համար, ինչպես հայտնի է, կիրառվում է մի տեսակ lingua Franca՝ արամեերեն, հունարեն (ամենից հաճախ՝ կոյնե եւ ոչ դասական) եւ այլ օտար դպրությունները. «... եւ զիր Պարսից եւ Հունաց, որովք այժմ գիտից եւ գաւառաց, եւ եւ իւրարանչիւր տանց առանճնականութեանց, եւ հանուրց հակառակութեանց եւ դաշտանց այժմ առ մեզ գտանին անբաւ գրուցաց մատեանք, մանաւանդ որ ի սեպհական ազատութեան պայազատութիւն» (Մ. Խ., I, Գ):

⁴⁸ Элиаде М., Утопия стелюм, էջ 100:

Արբազանցությունից խուսափելու համար միջնադարում ևս թե՛ Աստվածաշունչը, թե՛ աստվածաբանական, փիլիսոփայական, ալքիմիական և նմանօրինակ այլ տեքստերը ժամանակի խոսակցական լեզվով չէին գրվում: Լեզվի առօրեականությունը պայմանանշում էր նրա ունայն (պրոֆանային) բնույթը, մինչդեռ հին լեզուներն աստվածային էին: Որքան հին է լեզուն, այնքան ավելի մոտ է կանգնած նախաաշտարակաշինական ժամանակներին (գուր չէր մաշտոցյան գրաբարն ուչ դարերում կոչվում ոսկեդարյան լեզու): Ահա ինչու հիշյալ բնույթի տեքստերը գրվում էին գրաբար, դասական հունարեն, լատիներեն, հին սլավոներեն և ուրիշ հին, ոչ խոսակցական լեզուներով: Նույն պատկերն ենք տեսնում Հեռավոր Արևելքում: Հինդուիստական և բուդդայական երկրներում դրանք գրվում էին սանսկրիտով, Չինաստանում, Ճապոնիայում, Կորեայում, Կամբոջայում, Վիետնամում և այլուր օգտագործվում էին նաև հին չինարեն՝ խան և տան լեզուները: Դրանք տիրապետելու համար պահանջվում էր շատ ժամանակ և ջանասիրություն, ուստի սրբազան և խորհրդավոր գիտելիքներին արժանի էին դառնում միայն անենանվիրյալները (խորհրդապաշտական տերմինաբանությամբ՝ նվիրաբերվածները), այդ ընտրյալներին էր վիճակվում բացահայտելու հին լեզուներով «ծածկագրված» սրբազնային տեքստերի խորհրդավոր իմաստը:

Նոր ուսմունքների, վարդապետությունների քարոզչությունը սովորաբար ուղեկցվում էր նոր դպրոցների ստեղծումով և սրբազան տեքստերի թարգմանությամբ: Հռոմեական կայսրությունում քրիստոնեությունը կարող էր հաջողություն ունենալ միայն հուդայական շատ ավանդույթներից ու արժեքներից հրաժարվելու և կայսրության մեջ տարածված տարբեր լեզուներով (հունարեն, լատիներեն, ասորերեն և այլն) քարոզվելու դեպքում: Նույն մղումներով էին առաջնորդվում նաև հաջորդ դարերի քարոզիչները: Վեստգոթերի մեջ քրիստոնեությունը տարածելու համար Վուլֆիլան

ստեղծեց նոր դպրոցային (ի հեճուկս գերմանական բանավոր առասպելապատումների և գաղտնագիր ռոմների) և Աստվածաշունչը քարգմանեց գործերն: Այս նույն նպատակի համար Կիրիլեսը և Մերողիոսը ստեղծեցին սլավոնական դպրոցայինը՝ եղծելով հնայական բնույթի «խազերն ու գծերը» («=διδου ε δαζα») և քարգմանելով Ավետարանը սլավոններն: Աստվածաշունչը քարգմանելու համար Մաշտոցը և իր օգնականները ստեղծեցին վրացերեն ու աղվաներեն այբուբենները: Ռեֆորմացիայի ժամանակ հակակաթոլիկական նոր վարդապետությունների հաղթական երթը նույնպես սկսվում էր անհասկանալի լատինալեզու Աստվածաշունչի ու ծիսակատարությունների հերքումով և դրանք գերմաներեն (Լյութեր), ֆրանսերեն (Բավլին), անգլերեն (Թ. Մոր) և այլ լեզուներով քարգմանելով: Այս ամենը հանգեցնում էր սրբագնային տեքստերի արժեզրկմանը (պրոֆանիզացիային), առանց որի անհնար էր եկեղեցու դեմոկրատացումը: Վերոհիշյալ բոլոր նվիրյալների գործունեությունն առանց վերապահումների կարելի է անվանել լուսավորչական՝ այդ բառի քե՛ կրթական, քե՛ կրոնական առումներով, մանավանդ որ հնում մեկը ուղղակիորեն պայմանավորված էր մյուսով:

Ըստ այդմ՝ հայ իրականության մեջ կարելի է առանձնացնել առնվազն երեք լուսավորչական իրողություններ: Առաջինը՝ Դ դարի սկզբներին Հռոմի դրածո Տրդատ Գ-ի կողմից Կեսարիայից հրավիրված Գրիգորի լուսավորչությունն էր: Այն, հերքելով հայկական ավանդական արժեքները՝ էպիկական պատումներն ու վիպերգերը, Հայաստան է ներսուծում եռնալեզու և ասորալեզու ավետարանչական գրականություն: Լուսավորչի գործունեությունն ընկալվում էր իբրև մեծագույն առաքիներություն և աստվածահաճո գործ: Բանն այն է, որ այս դարաշրջանում դեռևս չկային ազգային եկեղեցիներ, իշխում էր միասնական Տիեզերական եկեղեցին, որի նպատակն էր մեկ ձուլարանում հալել ազգային յուրօրինակություններն ու լմբոնումները («...ար-

կաներ ի բով վարդապետութեանն եւ հոգեւոր սիրոյն
ևռանդմամբ գալստ եւ գծանգ շարաստիոս դիւացն եւ զսնո-
տիագործ պաշտմանն ի բաց քերէր, այնչափ անջատեալ ի
հայրենեացն իրեանց եւ անյիշատակ ցուցանել, մինչեւ
ասել, թե՛ «Մոռացայ գժողովորդ իմ եւ զտուն հօր իմոք»,
Կորյուն, (ԺԵ))։ Հայաստանում այդ միտումների ջատա-
գովն էր Լուսավորչի տունը։ Չոր չէ, որ այդ տնից ելած
բոլոր հովվապետներն օժվում էին Կեսարիայում։

Լուսավորչական երկրորդ իրողութիւնը Մաշտոցի կող-
մից ազգային այբուբենի ստեղծումն է⁴⁹ և Ավետարանի
թարգմանությունը։ Դա մի տեսակ երկրորդ դարձ էր, որը,
սակայն, չէր ուղեկցվում բռնություններով և ավանդական
արժեքների ոչնչացումով։ Ավելին՝ այն կարծես խոր-
հրդանշում էր մասնակի վերադարձ ազգային արժեքներին
և ընդունվում էր ժողովրդի կողմից։ Եթե Գրիգորին
ամենուրեք դիմավորում էին զենքով և մերժում նրա բոլոր
ձեռնարկումները, ապա Մաշտոցին ընդունում էին ցնձու-
թյամբ՝ իբրև ազգային հերոսի։ Բացի այդ, եթե առաջին
դարձը մակերեսային էր և շատ դեպքերում՝ ձևական (քրիս-
տոնեական կրոնը խորք էր ու անհասկանալի ժողովրդին,
որը դարձից հետո էլ շարունակում էր իր հեթանոսաբարո
կյանքը), ապա երկրորդը հասել էր ազգային գիտակցու-
թյան ավելի խոր շերտերին և պսակվել ազգային, ըստ
էության՝ պետական եկեղեցու ստեղծումով։ Այս նոր պայ-
մաններում իր դարն ապրած Լուսավորչի տունը⁵⁰ պետք է

⁴⁹ Մարտիրոսյան Ա., Մաշտոց, Ե., 1982, էջ 99-110:

⁵⁰ IV դ. երկրորդ կեսից մինչև դարավերջ այս տոհմն անընդմեջ ընդդի-
մության մեջ էր կենտրոնական իշխանության հետ, որի պատճառով,
սկսած Տիրանից, գրեթե բոլոր Արշակունիները և նրանց խորհրդատու
Հայր Մարդպետները փորձում էին քաղաքական ասպարեզից հեռաց-
նել Լուսավորչի տունը։ Սակայն դա հաջողվեց միայն Պապին։ Նա
առաջին հերթին իր ճանապարհից հեռացրեց Ներսեսին, որն Աշտիշա-
սի ժողովում ձեռնարկեց մի շարք միջոցառումներ՝ ուղղված ավանդա-
կան ընկալումներն ու բարերը քայքայելուն։ Ներսեսի սպանությունը
պետք է խորհրդանշեր Լուսավորչի տան քաղաքական գծի վերացումը։

հեռանար պատմական քատերաքենից՝ տեղը զիջելով ազգային մտածելակերպը կրող և (գոնե մասնակիորեն) ազգային ավանդույթները վերականգնող ուժերին: Կարևոր հանգամանք էր, որ այդ ուժերի ձևավորումը տեղի ունեցավ եկեղեցու իսկ ներսում, որի շնորհիվ հաջողվեց Հայոց ազգային եկեղեցու ձևավորման գործն ավարտին հասցնել առանց ցնցումների: Ուշագրավ է, որ Մաշտոցի կողքին, և նրա հետ մեկտեղ այս շարժումը գլխավորում էր Լուսավորչի տան ներկայացուցիչ Սահակ Պարթևը⁵¹: Նա նույնպես գիտակցում էր տան՝ իբրև ապագային մոտեցումների արտահայտիչ լինելու ժամանակավրիպությունը: Թերևս այդ էր պատճառը, որ երբ Շամունելի մահվանից հետո հայոց «ամենայն նախարարացն չոզան առ մեծն Սահակ... աղաչէին զնա դարձեալ ունել արողն. խոստանային ի Պարսից արքայէն հաստատել զնա, մորիակ ամենեցուն կնքեալ՝ ազգավ տալ բոռանց նոց զնոյն իշխանութիւն: Այլ ոչ ստնոյր հանձն. եւ ի քազում քախանձելոյ նոցա հարկաւորեալ պատմեաց զտեսիլն... քե յաստուածային հրամանէ դադարեաց յազգէ նորա քահանայապետութիւնն...»⁵²:

Այսպես Հայոց եկեղեցում հաղթանակեցին ազգային արժեքների վրա խարսխված միտումները, որոնք անխուսափելիորեն պետք է հանգեցնեին նոր, ավելի արմատական լուսավորչությանը⁵³: Այն նպաստեց բարոյաքաղաքա-

Ուշագրավ է, որ Պապի ընտրած նոր հովվապետ Չունակը (նա քազավորի հյու կամակատարն էր, ինչի համար էլ Փափտոսը նրան անվանում է «ստրկաց սարուկ»), այլևս չի ձեռնադրվում Կեսարիայում, այլ օժվում է տեղում՝ փաստորեն դառնալով առաջին Հայոց կաթողիկոսը (խկապևս Հայոց և իսկապես կաթողիկոս):

⁵¹ Պարթև մակդիրը կարծես կոչված էր շեշտելու այս գործչի նոր, իր տոհմի համար անսովոր ոչ հռոմեասեր կողմնորոշումը, նրա հակվածությունը ավանդական արժեքներին:

⁵² Մովսես Խորենացի, III, ԿԶ:

⁵³ Հաջորդ դարերում՝ պետականության բացակայության պայմաններում, միայն դրա շնորհիվ եկեղեցին կարողացավ կատարել այն դերը, որին միշտ ձգտում էր: Ստանձնելով պետության շատ գործառույթներ՝ այն դարձավ երկրի ինչպես հոգևոր, այնպես էլ աշխարհիկ առաջնորդ:

կան միասնության վերականգնմանը և զարկ տվեց մշակութային վերելքին:

ՎԵՐՉԱԲԱՆ

Մենք փորձեցինք բացահայտել «Ազաթանգեղայ պատմութեան Հայոց» երկի սեմիոտիկ տարածությունը՝ ստեղծագործության մի փոքր դրվագի օրինակով, ցույց տալով, թե ինչպես են իրար բախվում տարբեր հարանշաններն ու պայմանաձևերը: Սրանց տարատեսակները տատանվում են իրարամերժումից մինչև կատարյալ համասեռություն, որից հետևում է, որ «Ազաթանգեղայ պատմութիւն»-ը ինքնաբավ ու ներամփոփ բնօրինակ չէ, այլ նշանագոյացման ընդարձակ մի դաշտ՝ հագեցած բազմաթիվ սեմիոտիկ տարրերով, որոնք տարբեր կերպ են հարաբերվում միմյանց հետ: Այդ տարրերից շատերը հաճախ իրենք էլ բազմալեզու տեքստեր են և իրենց մեջ ամփոփում են միաժամանակ երկու հնարավորություն՝ հատվելու և միմյանցից օտարանալու: Դրանց հնարավոր կապերի հանրագումարը ստեղծում է ծավալային համակարգ, որի լիարժեք ընկալումը հնարավոր է միայն բոլոր տարրերի հարաբերակցությամբ թե՛ միմյանց և թե՛ ընդհանուրի հանդեպ⁵⁴:

Ահա թե ինչու արտաքին ուժերի կողմից հայոց եկեղեցու հիմքերը սասանելու փորձերն ընկալվում էին իբրև ռանձգություն ազգի ինքնուրույնության դեմ:

⁵⁴ Բարթ Ռ. Գրականությունը և ճարտարապետությունը, Էսսեներ, Ե., 1999, էջ 49:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԱԽԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ.....	3
«ՓԱՌ-ԲԻ» ԳՎՂԱՓԱՐԸ ՀԻՆ ՀԱՅՈՑ	
ԱՇԽԱՐՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳՈՒՄ.....	20
«ՄԵՆԱՎՈՐ ՀՐԱՇԱՍԱՆՈՒԿԻ»	
ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՊԱՅՄԱՆԱՁԵՎԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՅ	
ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԻ	
ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ ԳՎՂԱՓԱՐ.....	47
ՋՐԱՅԻՆ ՏԱՐԵՐԸ «ՅԱՌԱՋԱԲԱՆ	
ԱԳԱԹԱՆԳԵՂԱՅ ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆ» ՄԵՋ: ՏԵՔՍԱՅԻՆ	
ԵՎ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾ ԶԱՅԻՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ.	80
Ա. Ծովը՝ իբրև պատմաշարադրանքի սկիզբ.....	82
Բ. Ծովը՝ սրբազնային միջավայր.....	83
Գ. Փոքորկոտ ծովի և նավահանգստի առասպելական	
ըմբռնումները «Յառաջաբան»-ում: Սրանց	
հակադրությունը.....	84
Դ. Ծովը՝ հեթանոսության և պատվիրազանցության	
հարանշան.....	86
Ե. Ծովային և օդային տարերքների ու լեռների	
էպիկական համաստեղությունը.....	88
Չ. Ծովային տարերքի և լեռների համաստեղությունը....	91
Է. Ծովը՝ ոգեգոր միջավայր.....	92
Ը. Ծով՝ շարագրությանը ձգտող միջավայր.....	93
Թ. Ծովագնացությունը՝ իմացության հասնելու միջոց. 97	
Ժ. Ծովագնացության ժամանակ հանդիպող	
փորձություններն ու արհավիրքները: Նրանց	
հաղթահարումը՝ իբրև աստվածային	
իմացության ճանապարհին հանդիպող խոչընդոտների և	
արգելքների խորհուրդ.....	98
Ի. Ծովը՝ իմացությանը խոչընդոտող մեղքերի և	
գայրակոչությունների խորհուրդ: «Նաուպլետը» այդ	

խոչընդոտների և արգելքների հաղթահարման օգնական:	102
.....	102
Լ. «Ի շահս» ծովագնացությունը՝ քարոզչության, լուսավորչության, և «ծովավաստակ» նավաստիները՝ քարոզիչների խորհուրդ.....	105
Խ. Նյութական հարստությունները, գանձերը՝ իբրև իմացության և հոգևոր այլ արժեքների խորհուրդ.....	108
Ծ. Ծովը՝ անհատի և ազգի նվիրաբերության միջավայր	110
Կ. Ծովը՝ իբրև նախագրային և նախապատմագրական ժամանակները խորհրդանշող անմշակ միջավայր, և նավերի կառամատույցը՝ իբրև կրթված, կարգաբերված աշխարհ.....	117
Հ. «Յառաջաբանը...» և լուսավորչության հիմնախնդիրները.....	119
ՎԵՐՋԱԲԱՆ	125

[400 ր]

ԵՐՎԱՆԴ ՀՐԱՆՏԻ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ
ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀՈԳԵՎՈՐ
ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

ЕРВАНД ГРАНТОВИЧ МАРГАРЯН
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ
ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ

Համակարգչային ձևավորումը՝ Գալյան Սիրանիլի

Ստորագրված է տպագրությանը 21.12 2001

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» Հրատարակչություն, Երևան,
Մարշալ Բաղրամյան պող. 24 Գ, 375019

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» Հրատարակչության տպարան,
Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24:

ՀԵՐՈՍՆԵՐԸ
ԵՎ ՆՐԱՆՑ ԱՐՔԵՏԻՊԱՅԻՆ
ՔՆՈՐՈՇԻՉՆԵՐԸ

Σ 477.

Α $\frac{\pi}{86793}$

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0066042

A II
86793