

Ն. ՄԱՌԸ ՀԱՅ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ՝

1

Ակադեմիկոս Մառի գիտական հարուստ ժառանգության մեջ նկատելի տեղ են գրավում հայ ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության վերաբերող մտքերը: Իր լեզվաբանական գործերում, և հատկապես կովկասագիտական և հայագիտական հետազոտությունների մեջ, մեծ դիտանականը բազմիցս անդրադարձել է հայկական բանահյուսության տարբեր խնդիրներին, դատողություններ ու դիտողություններ արել վերջիններիս վերաբերյալ:

Նա արժարժել է ֆոլկլորի հեթանոսական հավատալիքների հետ ունեցած սեփու կապի խնդիրը, կանգ առնելով հատկապես հայոց գուսանական երգերի պատմական Հայաստանի Գողթն գավառում առանձնապես կենդանի պահպանված լինելու փաստի վրա:²

Արձանագրել է հայկական առասպելների ու վեպերի մի շարք կերպարների ու մոտիվների (Արտավազդ, Սաթենիկ, Մհեր և այլն) Արևելյան և Արևմտյան ժողովուրդների բանահյուսության համապատասխան կերպարների ու մոտիվների հետ ունեցած նմանության փաստը, և տվել այդ երևույթի բացատրությունը:³

Ցույց է տվել խալդական արձանագրությունների և Գեղամա լեռներում գտնված «վիշապների» — հայոց հին առասպելների ու վեպերի հետ ունեցած առնչությունը:

Գրել է նախաարիական իմմիգրացիայի, մասնավորապես Վանի թագավորության շրջանից հայ բանահյուսության մեջ պահպանված հեթանոսների ու ավանդությունների մասին:⁴

¹ Զեկուցում, կարգացված 1944 թվի դեկտեմբերի 22-ին, Մառի մահվան 10-ամյակի առթիվ Երևանի Մշակույթի աշխարհի Պետ. համալսարանի Ն. Մառի աշխատանքների կազմակերպած գիտ. սեսիայում:

² Еще о слове „Челеби“, 31.

³ Сборник притч Вавдана, I, 84.

⁴ Избр. работы, III, 350, V 41—66, 74 և հտմ.

Բացահայտել է հայոց եկեղեցական հեղինակների ժողովրդական բանահյուսության հանդեպ ունեցած թշնամական վերաբերմունքի պատճառները, ինչպես նաև նույն այդ բանահյուսության քրիստոնեական դրականության վրա ունեցած ազդեցության հարցը¹ և այլն և այլն:

Չնայած իրենց մեծ մասամբ ի միջի այլոց և հարևանցիորեն արտահայտված լինելու ընդհանուր հանգամանքին, Մառի վերոհիշյալ մտքերը ըստ ինքյան հետաքրքիր են և ուսանելի:

Հավ ծանոթ լինելով ոչ միայն հայոց, այլև Հայաստանի հարևան ու նախաբնիկ ժողովուրդների լեզվին, պատմությանը, հնություններին ու ֆոլկլորին, տիրապետելով գիտական ուսումնասիրության ճիշտ մեթոդին, Մառը չի բավարարվել միայն հիշյալ հարցերի արծարծումով, այլ փորձել է լուսաբանել նաև դրանց էությունը, որքան այդ բխել է իր նպատակներից:

Ինչպի Հայաստանի պատմական ճակատագիրն ունեցած իր անկաշառ հետաքրքրությամբ, հայկական հնությունների ու զբոլոյցների նկատմամբ տածած մեծ սիրո և բացառիկ էրոդիցիայի շնորհիվ, Մառը հայ ժողովրդի նյութական և հոգևոր կուլտուրայի մյուս լավագույն հուշարձանների հետ մեկտեղ կարողացել է ըստ արժանվույն գնահատել նաև հայկական հարուստ բանահյուսությունը, իր արժեքավոր լուսան մտցնելով վերջինիս ուսումնասիրության գործի մեջ:

Ներկա հոդվածի նպատակն է՝ թեմատիկորեն խմբավորել ավանտիոր գիտնականի հայ բանահյուսության մասին հայտնած ավելի ինքնատիպ և առավել էական մտքերը, և՛ տալ դրանց քննական վերլուծումն ու գնահատականը:

2

Առաջին հիմնական հարցը, որի շուրջը կարելի է համախմբել Մառի տարբեր առիթներով արտահայտած մի քանի կարևոր մտքերը՝ դա, հայ ժողովրդի իր նախնիներից ստացած բանահյուսական ժառանգության և վերջինիս, ու առհասարակ հայ ֆոլկլորի, Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանների հետ ունեցած կապի հարցն է:

Մառն առաջիններից է, որ ո՛չ միայն անդրադարձել է հիշյալ հարցին, այլև՝

¹ Надписи Сардур II, 60—61.

ա) Աշխատել է գեներալ-կորեյս և պատմականորեն հիմնավորել այն:

բ) Բերել է նոր, ինքնուրույն փաստեր:

Խոսելով ուրարտական թագավորների մղած պատերազմների ավանդական հայ բանահյուսության մեջ թողած արձագանքների մասին, Մառը իրավացի կերպով արձանագրում է այն հանգամանքը, որ գիտության մեջ տակավին հաշվի չեն առնվել, և կամ շատ քիչ են արժարժվել Վանի թագավորության հետ կապված երևույթների Հայաստանի պատմական կյանքի հետագա ժամանակաշրջանների մեջ, և առաջին հերթին նրա բնակիչների գիտակցության մեջ, գերապրուկի ձևով պահպանված հիշողությունների փաստերը:

Իբրև օրինակ այդ հիշողությունների (ժողովրդական ավանդությունների ու զրույցների) Մառը նշում է Խորենացու «Հայոց պատմության» մի շարք հատվածները, մասնավորապես՝ Տրդատի, Արշակի, Վաղարշակի և այլոց մասին եղած պատմությունները, ուր, ինչպես վկայում է նա, «...Խորենացու շարադրանքի մեջ նրբեմնապես մուտք է գործում ժողովրդի խոսակցական լեզուն, ինչպես նաև ժողովրդական տրամադրությունը»:¹

Մի ուրիշ անգամ անդրադառնալով հայկական կենդանական վեպերի կամ հեքիաթների ծագման ու հնության խնդիրներին, Մառը հավաստում է դրանց մի զգալի մասի Հայաստանի նախաքնիկներից մնացած լինելու հանգամանքը: Նա գրում է. «Անհիշելի ժամանակներից Հայաստանում գոյություն ունեին կենդանական աշխարհից հեքիաթներ, թերևս նաև կենդանական վեպ: Գրական այդ հարստության հիմնական մասը, հայերը հավանորեն ժառանգել էին իրենց նախնիներից, Հայաստանում բնակվող նախաքնիական իմմիգրացիայից»:²

Իր մեջ բերած վերոհիշյալ օրինակները Մառը հիմնավորում է կուլտուրաների փոխանցման և հետևակցության սկզբունքներով: Նրա կարծիքով. «...խնդիրը այստեղ էթնիկապես նորոգված կամ վերաստեղծված, նոր կազմություն ունեցող բնակչության մեջ, կործանված հասարակության իդեաների ու իդեալների պահպանման մասին է, հետևաբար և կուլտուրաների հետևակցության մասին, ինչ թույլ աստիճանի էլ որ դա, հատկապես վերջինիս գիտակցությունը արտահայտված լինեք»: Խորացնելով և կոնկրետ

¹ Надписи Сардура II, 60—61.

² Сборник притч Вардана, I, 189.

տաքնելով իր միտքը Մառը գրում է. «...Ճիշտ է արիտեվրոպական մասսաների հարաճուն հոսանքի շնորհիվ վերաստեղծվում էր տեղական բնակչությունը, սակայն վերջինս, այդու հանդերձ, համառորեն շարունակում էր պահպանել իր բուն հաբեթական ծագումը, ինչպես այդ կարելի է նկատել հայոց լեզվի և հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ պահպանված գերապրուկներից»:¹

Հայերի ստացած բանահյուսական ժառանգության հարցի հետ, Մառի մոտ, ինչպես նշեցինք վերևում, սերտորեն առնչվում է նաև այդ ժառանգության, և առհասարակ հայ բանահյուսության, Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանների հետ ունեցած կապի հարցը:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Հայաստանը այն սակավաթիվ երկրներից մեկն է, ուր թերևս ամենից ավելի են պահպանվել թե՛ բանահյուսության, և թե՛ նյութական կուլտուրայի հնագույն հուշարձանները, դրանց փոխադարձ կապի խնդիրը մեզանում անհրաժեշտ ուշադրության չի արժանացել:

Ահա թե ինչու հայկական բանագիտության համար հատուկ կարևորություն են ստանում Մառի այդ առթիվ արած դիտողություններն ու դատողությունները: Մանոթանանք դրանցից կարևոր ենք ինչ:

Խոսելով խորենացու պատմության մեջ պահպանված հայկական հին վեպի վիշապազունների վերաբերյալ հատվածների մասին, Մառը գրում է. «...հեթանոսական աստվածների հետ միասին հայ ժողովուրդը հաբեթական ընտանիքից իբրև ժառանգություն բերեց իր հետ իր զարմանալի էպոսը, որի վիշապներին վերաբերող մասը, օրինակ, չնայած այն հանգամանքին, որ ամբողջությամբ չի հասել մեզ (ավաղ, սակավաթիվ տողեր միայն խորենացու մոտ), ունի համաշխարհային նշանակություն».² «...Վիշապների և վիշապազունների մասին պատմիչի կողմից հիշատակված այդ ժողովրդական զրույցները, — շարունակում է այնուհետև նա, — բոլորովին նոր արժեք են ստանում 20-րդ դարում, այն վայրկյանին, երբ Գեղամա լեռներում հայտնաբերվեցին վիշապների կամ քարե ձկների արձանները, մեր թվականությունից առնվազն հինգ հազար տարի առաջ գոյություն ունեցող այդ հուշարձանները»:²

¹ Надписи Сардура II, 60—61.

² Язык и история, I, 1936, 82.

Մառի վերոհիշյալ դիտողության մեջ ընդգծելի է երկու հանգամանք.

ա) վիշապաղունների մասին պատմող հայկական հին վեպի իբրև «համաշխարհային նշանակություն» ունեցող մի հուշարձան պիտվելը, որն անկասկած միշտ է, այն չափով, որ չափով դա (=վեպը) կապվում է մի պաշտամունքի հետ, որի նյութական վկաները (=ձկնակերպ քարե արձաններ) դռնվել են նաև Հայաստանի սահմաններից դուրս, և

բ) «վիշապներն» ծագման ժամանակաշրջանի մասին արված ակնարկը, որի հիման վրա հնարավոր է դառնում վիշապաղունների վեպի հորինման մոտավոր ժամանակաշրջանի որոշումը: Նթե վիշապ արձանները գոյություն են ունեցել «մեր թվականությունից առնվազն հինգ հազար տարի առաջ», այս քնական է նույնպես հնություն վերագրել այդ արձանների պաշտամունքի հետ կապված քանահյուսական հուշարձանին — Խորենացու կողմից բերված վիշապաղունների հին վեպի պատահականներին:

Մի ուրիշ անգամ անդրադառնալով ուրարտական թագավորների սխրագործությունների վերաբերյալ Հայաստանում պատմվող ժողովրդական ավանդություններին, Մառը գրում է. «...այդ ավանդությունները տեսանելի օժանդակություն էին գտնում հանելուկային դրերի (=սեպածե արձանագրությունների. Ա. Ղ.) փառտի մեջ, որոնք (այդ դրերը. Ա. Ղ.) արդեն չէին հասկացվում, բայց որոնց մեջ ըստ ժողովրդական ավանդությունների տակավին շարունակում էին տեսնել Հայաստան աշխարհի մեծ շինարարների կատարած գործերը»¹ Մառի այս դիտողությունը, որի համաձայն Հայաստանի սեպածե արձանագրությունները կարևոր դեր են խաղացել ուրարտական շրջանի ժողովրդական ավանդությունների հարատևման գործում, ըստ էության չափազանց ուշագրավ է: Այն հիմք է տալիս մեզ առաջ քաշելու բաղձաթիվ բանավոր զրույցների, ավանդությունների ժողովրդի հիշողության մեջ պահպանվելու գործում նյութական կուլտուրայի հուշարձանների (արձանագրությունների, բերդերի, տաճարների, կամուրջների և այլն) ունեցած դերի հարցը ընդհանրապես, և հայկական քանահյուսության պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններին վերաբերող մի շարք ստեղծագործությունների պահպանման գործում Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանների ունեցած կարևոր դերի հարցը մասնավորապես:

¹ Надписи Сардура II, 60—61.

Շատ բնորոշ է այս տեսակետից Վանի մոտ գտնվող հայտնի Մհերի դուռն իր սեպածև արձանագրություններով: Կասկածից վեր է, որ այս հնագույն հուշարձանին ենք մենք զխավորապես պատրական Մհերի մասին (հեթանոսական շրջանի այդ դիցաբանական նշանավոր կերպարի) մեր ունեցած բաղմամբիվ ավանդություններով ու զրույցներով:¹ Պատահական չէ, որ հիշյալ զրույցներն ամենից շատ ու ամենից լավ պահպանվել են Վասպուրականում, մասնավորապես Վանի շրջակայքում, այնտեղ, ուր գրտնըվում է «Մհերի դուռը»:

Ուշագրավ է նաև Կաղզվանի գավառում գտնվող «Խանդուքի բերդը», որն իր մոտակայքում ապրող բնակչության մեջ երկար դարեր կենդանի է պահել հայոց ազգային վեպի ամենագեղեցիկ մասերից մեկը՝ Դավթի և Խանդուքի պատմությունը:²

Այսպես և ուրիշ բաղմամբիվ օրինակներ:

Սակայն, նյութական կուլտուրայի հուշարձանները միայն ժողովրդի հիշողության մեջ չէ, որ կենդանի ու վառ են պահել իրենց հետ ավելի կամ պակաս չափով կապված զանազան ավանդություններ ու զրույցներ: Նույն այդ հուշարձաններն են, որ պատճառ են դարձել նաև հիշյալ ավանդությունների ու զրույցների գրականության մեջ մուտք գործելուն:

Այս տեսակետից էլ դարձյալ ցայտուն է հայոց գրականության օրինակը: Շատ հայ հեղինակներ, Խոբենացուց մինչև Աբովյան և հետո, իրենց պատմա-գրական երկերում տարբեր առիթներով հիշելով կամ նկարագրելով նյութական կուլտուրայի որևէ հուշարձան, ի միջի այլոց, մեջ են բերել նաև այդ հուշարձանի հետ կապված ժողովրդական զրույցներն ու ավանդությունները:

3.

Ծրկրորդ կարևոր խնդիրը, որի վերաբերյալ տարբեր առիթներով իր դիտողություններն է արել Մառը, դա՝ հայ բանահյուսության, այլ ժողովուրդների ֆոլկլորի հետ ունեցած առնչության հարցն է:

Հայագիտության համար էական նշանակություն ունեցող այս խնդիրը բազմիցս քննարկված է մեր բանասերների գործերում:

¹ «Մասնա ծոբ», Ա հատ., Երևան 1936 թ., էջ 931, 1021, 1083, 1125 և այլն: Խմբագրեց պրոֆ. դ-ր. Մանուկ Աբեղյան, աշխատակց. Կաթապետ Մ.— Օհանջանյանի:

² Դ. Ինճիճյան, Աշխարհագրություն. հատ. Ա, Վենետիկ, 1806 թ., 121:

Չկա մեղանում քիչ թե շատ ընդարձակ բանագրիտական մի հետա-
դոտություն, ուր ավելի կամ պակաս չափով շոշափված չլինի այս
հարցը: Առանձնապես կարևոր տեղ է զբաղում այն հայկական
դիցարանի և հայոց հնագույն առասպելների վերլուծմանը նվիր-
ված աշխատանքների մեջ: Տարբերվելով իրարից, որոշ չափով,
իրենց բերած օրինակներով, մեր բանագետները, տվյալ դեպքում,
նման են իրար իրենց ընդհանուր մոտեցումով: Հայոց հեթանոսա-
կան աստվածների և վերջիններիս մասին վիպող առասպելների,
այլ ժողովուրդների համապատասխան աստվածների ու առասպել-
ների հետ ունեցած նմանությունները նրանք բացատրել են հիմ-
նականում ուրիշներից կատարված փոխառություններով կամ
կրած ազդեցությամբ: Մառի մոտեցումն այս հարցում սկզբունքո-
րեն այլ է: Չփոխելով հանդերձ հայկական դիցարանի և բանա-
հյուսության մեջ տեղ գտած փոխառության որոշ փաստերը, նա
վերոհիշյալ նմանություններին տալիս է հիմնականում ուրիշ մեկ-
նաբանություն:

Քննադատելով հայ և օտար բանագետների (Պատկանյան և
այլն) վերոհիշյալ տեսակետները, Մառը հաստատում է հայկա-
կան ֆոլկլորի հիմնական մասի ինքնուրույն ծագումն ու նշանա-
կությունը, իրավացիորեն, դրա արմատները թաղված տեսնելով
տեղական հավատալիքների ու առասպելների մեջ: Նա գտնում է,
որ հաբեթական էթնիկական աշխարհի, Կովկասի բնակչության
այդ ցեղային հիմքի ու նախահիմքի նկատմամբ մեր ունեցած
գիտելիքների խորացման հետ, հայկական բանահյուսության մեջ
դիտված «ազդեցությունների» և «փոխառությունների» երևույթները
(=այսպես կոչված «իրանիզմը» և այլն) մեռած բաներ դուրս ե-
կան և կամ տեղական ու առհասարակ՝ Առաջավոր Ասիայի բուն
հեթանոսական էթնոկոլտուրական երևույթների ու ձևերի, իրանա-
կան և այլ կոլտուր-պատմական շերտավորումների երանգով կա-
տարված հետագա հարմարեցման (адаптация) արդյունք:¹ Ինչպես
նախորդ խնդիրներում, այս հարցում էլ Մառը չի բավարարվում
լոկ հայտարարությամբ, այլ բերում է կոնկրետ փաստեր: Այս-
պես, օրինակ, խոսելով հունական Պրոմեթեոսի կովկասյան Ամի-
րան-Ամրանի և հայկական Մհերի մեջ եղած նմանության մասին,
նա այդ բացատրում է ոչ թե փոխառությամբ, այլ հիշյալ կեր-
պարները ստեղծող ժողովուրդների ընդհանուր ծագմամբ, գրելով.
«Այդ արև-հերոսը, սրբազան հրո դյուտարարը, կամ ըստ հունական

¹ Избр. работы, т. I, 87.

վերսիայի վերջինի (=կրակի. Ա. Ղ.) համըտակիչը Լրկնքից, որն իր ճակատագրով սերտորեն կապված է դարբնոցի հետ, հանդիսանում է հնագույն հաբեթական զրույցներից մեկը՝ հերոսի վերափոխված արև-աստծու մասին»¹

Այսպիսով, Ամիրան-Մհերին համարելով հաբեթական ընդհանուր ծուգում ունեցող և կամ իրենց ծագման մեջ շեշտված հաբեթական տարրեր պարունակող աբխազական, վրացական, հայկական և այլ ժողովուրդների հնագույն (=հաբեթական շրջանի) աստվածներից մեկը, Մառը իր կարծիքը հիմնավորում է լեզվաբանական և դիցաբանական տվյալներով — աբխազական Aberskil, վրացական Amiran և հայկական Meher անունների ստուգաբանությունը, և հիշյալ կերպարների ճակատագրի՝ դարբնոցի, և մասնավորապես աբխազական դարբնոցի պաշտամունքի հետ ունեցած սերտ աղերսով²

Մի ուրիշ անգամ խոսելով ասորական սիրո առավածուհի Իշտարի՝ եվրոպական. (=ֆրանսիական Իզոլդայի) և արևելյան (=հայկական Սաթենիկի, պարսկական՝ Վիսի) զուգահեռների մասին, Մառը առասպելական-միպական այդ կերպարների նմանությունները մեկնաբանում է զրանց մի ընդհանուր սկզբնաղբյուր ունենալու, և ոչ բնավ իրարից փոխ առնված լինելու հանգամանքով:

«...Սիրո Աստվածուհի Իշտարը, — գրում է նա, — որը ծագել է երկնքից — չրից, վերածնվելով վեր է ածվել սիրո — հերոսուհի տառապյալ Իզոլդային (Isult), որն իր հերթին ունի իր անկախ զուգահեռը իրանական և հայկական Արևելքում՝ հանձին հայկական Սաթենիկի (+Sar+Den—ik'e) և պարսկական Վիսի (Wi-sa → Wi-sar, հմմ. bi-mutar, bi-sar, փաստորեն *Wi-sol): Մառի համոզմունքով «զրանց բոլորի սկզբնաղբյուրն էլ Միջերկրական ծովափի նախապատմական շրջանի բնակչությունն է»³

Այստեղ էլ, ինչպես նախորդ դեպքում Մառը իր տեսակետը հիմնավորում է էթնոկուլտուրական և հատկապես լեզվական տվյալներով՝ Իշտար, Իսոլդա, Սաթենիկ և Վիս անունների հընչունական նմանություններով:

Մառի հիշյալ կարգի դիտողությունների շարքում առանձնա-

¹ Избранные работы, т. V, 74.

² Անդ.

³ Անդ, III, 350.

գույն ժառանգը բոլոր մնացած ժողովուրդների մեջ համամարդկային աղբյուրից եկող կոլտտորական ալդ ավանդի, նրա ամբողջականության հավատարիմ պահպանը, սնուցանողն ու տարածողը՝ Արևելքում և Արևմուտքում¹։

Ներկա դեպքում կարևորն ու գնահատելին ոչ այնքան Մառի կողմից բերված հիշյալ և նման մի երկու այլ փաստերն են, որոնք նրա հարցադրումը։

4

Բանագիտական հաջորդ հարցը, որը ավելի կամ պակաս շափով ենթակա է եղել Մառի քննությանը, դա հայ ավանդական բանահյուսության հայոց հին և միջնադարյան գրականության հետ ունեցած փոխհարաբերության հարցն է։ Հարկ է նշել, որ Մառի մտքերը այստեղ չունեն այն ինքնատիպությունն ու նորությունը, ինչ մենք տեսանք վերևում։ Այդ մտքերը նրանից առաջ և նրա օրով, հիմնականում, արծարծված են եղել և ուրիշների կողմից։ Սակայն անվանի գիտնականի լուսավոր ուղեղի առանձին առկայծումները կարելի է տեսնել նաև այստեղ։ Բացի այդ, այն, ինչ այլոց մոտ հաճախ արտահայտված է ընդհանուր ձևով, առանց փաստերի մեկնաբանման, Մառի մոտ որոշակի է ու կոնկրետ, հիմնավորված պատմական պատճառներով։

Այսպես, օրինակ, խոսելով հայոց հին գրականության՝ ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության և մասնավորապես հեքիաթների նկատմամբ ունեցած բացասական վերաբերմունքի մասին, Մառը միանգամայն ճիշտ կերպով բացահայտում է այդ վերաբերմունքի արմատները։ Նա գրում է. «Հայ գրականությունը, որը բացառապես նվիրված էր երկնային խնդիրներին ու վերացական նյութերին, անցյալում, ընդհանրապես քիչ էր հետաքրքրվում երկրային ու իրականով, իսկ այնպիսի աշխարհային բաների մասին, ինչպիսիք էին ժող. հեքիաթները, գյուղացիական միջավայրի նկատմամբ լուսավորյալ խավերի ունեցած ընդհանուր արհամարհական վերաբերմունքի պատճառով, այն (=հայ հին գրականությունը Ա. Ղ.) պահպանում էր մեռելային լուծություն։ Հեքիաթների նկատմամբ հայ եկեղեցական գրողներին նման վերաբերմունք ու-

¹ Армянская культура, ее историческ. корни... («Язык и история», 1, 84).

նենալու Մառի կարծիքով պարտավորեցնում էին եկեղեցու տրադիցիաները»¹

Նույն կերպ Մառը դնում է նաև հայոց միջնադարյան գրականության ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության, մասնավորապես կենդանական հեքիաթների նկատմամբ ունեցած բարյացակամ վերաբերմունքի հարցը, բացատրելով այն փոփոխված հասարակական պայմանների շնորհիվ գրականության մեջ դեպի ժողովրդի ստեղծագործությունը կատարված դիմադարձով։ Նա գրում է. «...բավական էր միայն, որ աշխարհականը գրիչ ձեռքն առնե, որպեսզի վարագույրը բարձրանար։ Հին Հայաստանի միակ աշխարհական հեղինակին, Գրիգոր Մազիստրոսին ենք մենք պարտական հայոց կենդանի հնության մի շարք պատառիկների պահպանումով»² եվ ապա. «...կենդանական հեքիաթները հայերի մեջ չէին դադարում ապրել գյուղացիական միջավայրում, ուր դրանք քշված էին քրիստոնեական լուսավորության ջատագույնների կողմից և կրթված դասակարգերի անտարբերությամբ կամ արհամարհանքով։ Իսկ երբ միջին դարերում հայոց գրականության աշխարհականացման հետ ժողովրդական հոսանքը ճանապարհ հարթեց իրեն համար դեպի վարդանյան ժողովածուները, ապա այդ նույն ճանապարհով կենդանական հեքիաթների աշխարհից վերջինիս մեջ մտավ և ժողովրդական ստեղծագործության շիթը»³

Հայոց հին գրականության հայկական ամանդական բանահյուսության հետ ունեցած փոխհարաբերության հարցում կենտրոնական և կարևոր տեղ է գրավում Մ. Խորենացու ժողովրդական բանահյուսության նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի խնդիրը։ Հայ հին հեղինակներից և ոչ մեկը, այս տեսանկյունից, այնքան նյութ չի տվել դատողությունների ու վեճերի, որքան այդ արել է Խորենացին։ Եվ դա հասկանալի է։ Խորենացին մեր հին գրականության այն եղակի դիմքերից է, որն ամենից ավելի լուրջ վերաբերմունք է ունեցել ժողովրդական ստեղծագործության նրկատմամբ, և ամենից ավելի է օգտվել այդ ստեղծագործությունից։

Ահա թե ինչու նրա պատմության աղբյուրների և հայկական հին ֆոլկլորի մասին գրող բոլոր բանագետները (հայ և օտարագ-

¹ Сборник притч Вардана, I, 519.

² Նույն աեղը։

³ Նույն աեղը, էջ 581։

գի) անխտիր անդրադարձել են վերոհիշյալ խնդրին, և տվել համապատասխան բացատրություն:

Նրանցից ոմանք ծայրահեղության մեջ ընկնելով այն տեսակետն են արժարձել, ըստ որի խորենացու գործի զգալի մասը իբրև թև դրված է ֆուկլորային նյութերի հիման վրա:¹

Ուրիշները, ընդհակառակը, փորձել են ժխտել նրա Պատմության մեջ եղած հիշյալ նյութերի փաստը:²

Քչերն են միայն, որ կարողացել են գիտական ճիշտ մոտեցմամբ որոշել ժողովրդական բանահյուսության տեղն ու դերը խորենացու պատմության մեջ և տալ դրա վերլուծումն ու զնահատականը:³

Այդ քչերից մեկն է Ն. Մառը:

Խորենացու աղբյուրների քննադատությանը նվիրված իր մի աշխատության մեջ, Մառը տվել է մեզ հետաքրքրող հարցի սեղմ, բայց սպառիչ ու ճիշտ պատասխանը: Ահա թե ինչ է գրում նա այդ առթիվ. «Մ. Խորենացին մեկից ավելի անգամ իր արգահատանքն է հայտնում ժողովրդական հեքիաթների հանդեպ, այն ժամանակ, երբ նրա պատմության մեջ այնքան լայն տեղ է հատկացվում նույն այդ հեքիաթներին... պատմիչի այս հակասական մոտեցումը հասկանալի է դառնում, երբ մենք նկատի ենք ունենում նրա երկու կրակների մեջ լինելու վիճակը. մի կողմից հայրենի երկրի քաղաքական պատմության վերաբերյալ հավաստի տվյալների բացակայությունը, մյուս կողմից իր նախորդների գործերը, ուր իբրև պատմություն բերված էին ասելի ժողովրդական հեքիաթները, չսիրված ուսմական հասարակ լեզվով, անընդունելի ժողովրդական բանաստեղծական ձևի մեջ:... Խորենացին ակամայից օգտվում է հեքիաթներից, բայց ճիշտ է արդյոք, որ նա այդ հեքիաթները մտցնում է իր պատմության մեջ: Ո՛չ, նա խուսափում է դրանից: Խորենացին միայն հիշատակում է դրանք, իբրև բոլորին արդեն հայտնի բաներ, բերելով ավելի կամ պակաս ընդարձակ առանձին հատվածներ, երբեմն առաջին խոսքերը միայն, իրող ուշադրությունը կենտրոնացնելով դրանց մեջ եղած պատմական իմաստի բացահայտման վրա»:⁴

Հակառակ Գր. Խալաթյանի, ըստ որի խորենացու «վեպ» կոչ-

¹ Մ. էմիլ, Վէպը հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա 1850:

² Гр. Халатиц, Армянский эпос, Москва, 1896.

³ Արեղյան, Հայ ժողովրդական առաստիչները, Վաղարշապատ, 1899:

⁴ К вопросу об источниках М. Хоренского.

ված աղբյուրները շինծու են, և որ «վեպ» անվան տակ «ծածկը» ված են մի ամբողջ շարք զանազան, թարգմանական և ինքնագիր, գրավոր հիշատակարաններ», որոնք հորենացու իսկական, բայց «թաքցրած աղբյուրներն» են, և որ հորենացու շատ անգամ հիշած «հայոց վեպը» սովորաբար գրքերի ծագում ունի և մեծ մասամբ Աստվածաշնչի մոտիվների շատ ու քիչ վարպետ փոխադրածումն է, որ հենց իրեն պատմագրի գրչին է պատկանում¹, — հակառակ՝ այդ բոլորի, Մաուր գտնում է, որ այդ վեպը եղել է ժողովրդի մեջ, բայց եկեղեցական հեղինակների ժող. բանահյուսության նկատմամբ ունեցած թշնամական վերաբերմունքի պատճառով, շատ քիչ է գրի առնվել: Նա գրում է. «...ժող. մոտիվների աղբյուրությունը հայ գրականության մեջ, պետք է բացատրել ոչ թե հայկական վեպի աղբյուրների բացակայությամբ, այլ այն թշնամական զգացումով, որ տածում էին հայ դրագեոները հարազատ վեպի նկատմամբ: Այդ երևույթը ի միջի այլոց միայն հայ գրականության մեջ չէ որ նկատելի է»²:

Որ իսկապես հորենացու Պատմության մեջ հիշատակված առասպելներն ու վեպերը վերցված են հայ ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության զանաքանից, հաստատվում է մի շարք փաստերով: Այդ փաստերը կարելի է գտնել Մ. Աբեղյանի վերևում հիշատակված աշխատության մեջ, որ լույս է տեսել Մառի հիշյալ քննադատությունից մեկ տարի հետո (գրված լինելով վերջինիս հետ միաժամանակ), և որտեղ, ի դեպ, տրված է նաև Մաուր դիտողությունների գնահատականը, իբրև «լուրջ և մտացի քննադատություն»³:

Քննարկվող հարցի կապակցությամբ հետաքրքրական են նաև ժողովրդական բանահյուսության հայ եկեղեցական-քրիստոնեական գրականության վրա ունեցած ազդեցության մասին Մաուր արած ուշագրավ դիտողությունները: Որքան մեզ հայտնի է, այս հարցը համեմատաբար քիչ է արծարծվել մեր գրականության մեջ: Մինչդեռ դա չափազանց կարևոր մի խնդիր է: Քրիստոնեական եկեղեցին, նրա հետ նաև քրիստոնեական գրականությունը, ոչ միայն հալածել, այլև օգտագործել և ծառայեցրել է իր շահերին ժողովրդական բանահյուսությունը: Դրա լավագույն օպացույցներն են հայոց վարքաբանական գրվածքները, որոնք համեմված են

¹ Х а л а т я н ц, Арм. эпос, 205.

² Византийский временник V, вып. I, II, 252—253.

³ Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները, Վաղարշապատ, 1899 թ. 5

Ֆուկլորային սյուժեներով ու մոտիվներով, և որոնք այս տեսակետից տակավին չեն ուսումնասիրված: Իր մի շարք գրվածքներում Մառը ոչ միայն առաջ է քաշել վերոհիշյալ խնդիրը, այլև տվել է դրա հասարակական աստատոր, բնագծեր է վերջինիս նշանակելիությունը:

Այսպես, օրինակ, խոսելով քրիստոնեական գրքային սյուժեների ժողովրդի քանավոր ավանդության մեջ կրած վերափոխությունների մասին, նա գրում է. «...Կենդանի, անդադար բերանից բերան անցնող աշխարհիկ վեպը, իր ողջ պարզունակությամբ հանդերձ, տալիս էր ազատ, տարերային ստեղծագործության գեղեցիկ նմուշներ, որոնք բավարարում էին ժողովրդի գեղարվեստական պահանջները»:¹

Մի ուրիշ անգամ, Մառը խոսում է այն մասին, որ քրիստոնեությունը ժողովրդի հետ կապը պահպանելու համար ճանապարհ էր բաց անում դեպի իր նոր կրոնը «նախաքրիստոնեական ժողովրդական պատկերացումների, ռամկական տոների ու պաշտմունքների համար», ինչպես նաև «էպիքական հերոսների» համար, իբրև օրինակ հիշատակելով «հաբեթական բնակչության վիպական դրույցների առարկա, առավոտյան լուսաբացի աստվածություն Կարմիր Վարդանին», որ հետագայում, — ինչպես նշում է նա՝ «վեր է ածվում տիպիկ քրիստոնեական հերոսի»:²

5

Զինելով հայ բանահյուսության մասնագետ—հետազոտող Մառը, հմտությամբ լուծել է այդ բանահյուսության մի քանի վիճելի, մութ հարցեր, հաջողությամբ քննադատել վերջիններիս վերաբերյալ հայ և օտար բանագետներից մի քանիսի սխալ կարծիքները: Նրկու դեպքում էլ (թե՛ ինքնուրույն վերլուծումների, թե՛ ուրիշների ասածների քննադատության) Մառի դիտողությունները արժանի են հատուկ ուշադրության իբրև լուրջ, հիմնավոր և գիտականորեն պատճառաբանված դիտողություններ:

Կանգ առնենք դրանցից երկուսի վրա:

Ուշադրավ է, օրինակ, հմուտ հայագետի դիտողությունը նորենացու մոտ պահպանված «երգք թուեհաց» տերմինի վերաբերյալ:³

¹ Сборник притч Вардана. I, 523.

² Избранные работы, V, 360—361.

³ Из летней поездки... 506.

Քննադատության ենթարկելով հիշյալ տերմինին ուրիշ բանասերների տված մեկնաբանությունները, ըստ որոնց «թուեղեաց երգը» նշանակում է՝ 1. ժամանակագրական երգեր (Մ. էմին), 2. մետրիքական ստեղծագործություններ (Դյուվորին), 3. հանգավոր գործեր (Մխիթարյանների), իբրև ըստ էության սխալ մեկնություններ, Մառը տալիս է իր ինքնուրույն և նոր բացատրությունը։ Նա գրում է. «...քուելիբ բառը ես դուրս եմ բերում քուել բայից. այս երկու բառերն էլ հայոց հին բանաստեղծության մեջ, ըստ երևույթին, ունեցել են հատուկ նշանակություն և ցույց են տվել ոտանավոր հորինելու կամ արտաբերելու եղանակներից մեկը, սակայն չեմ կարող ասել, թե ինչին են վերաբերել դրանք, հղանակավոր ընթերցանությամբ (на чтение), ռեչիտատիվ արտասանությամբ, թե՞ առոգանումին (դեկլամացիա)։ Ես մինչև անգամ չեմ համարձակվում այս բառը նմանեցնել քիվ բառին, որը գործածվում է որոշ տեղերում արարողական, աստվածաբանական դրքերի մեջ, որոնք ոչ թե երգվում, այլ կարդացվում են յուրահատուկ ռեչիտատիվով. թվում է թե ինձ համար բավարար կը համարվի և այն, եթե կարողանամ մատնացույց անել թեկուզ մի դեպք, ուր թվել բայը գործածված լինի վերոհիշյալ նշանակությամբ, որից ըստ իս ծագել է քուելիբ բառը»։¹

Իր միտքը հաստատելու համար Մառը իբրև օրինակ մեջ է բերում խորենացու խոսքերը Տուրքի մասին «...թուէին նմա երգ բանիցն», որ նա թարգմանում է՝ «...նրա պատվին առագանում էին...»² Ընդդժումը մերն է. Ա. Ղ.)։ Գիտական մեծագույն զգուշավորությամբ արված այս կռահումը, տարբերվելով «երգը թուեղեաց» տերմինին ուրիշ բանասերների կողմից տրված բացատրություններից, ճիշտ կերպով մեկնում է վերջինիս իսկական իմաստը։ Խորենացու պատմության մեջ եղած հայկական առաստիչներին նվիրված իր հայտնի հետազոտության մեջ, անդրադառնալով Մառի հիշյալ մեկնությանը, Մ. Աբեղյանը գրել է. «...Հարկ է նկատել, որ «թուեղեաց» երգերի այս բացատրությունը (խոսքը իրեն Մ. Աբեղյանի բացատրության մասին է. Ա. Ղ.) արդեն գրած էինք երբ որ Խալաթյանի «վեպի» (խոսքը Գր. Խալաթյանի «Арм. эпос» գրքի մասին է. Ա. Ղ.) եր. 197, աչքե փախցրած ժանոթության մեջ նկատեցինք, որ Մառը 1890 թվին յուր գրվածքի մեջ «Из летней поездки» (եր. 5—6 Зап. Вост. отделен. I. 241—241),

¹ Из летней поездки, 506.

² Նույն տեղը

որ մեզ չէր հաշտողված յուր ժամանակին կարդալ, մի նման ձևով բացատրած էր թուել բայից: Այդ գրվածքը ապա ձեռք բերելով, ուրախությամբ տեսանք, որ նրա բացատրությունը, իսկապես «կոռհումը» (догадка), ինչպես ինքը կոչում է, կույծամբ նույնն է ինչ որ մերը»¹

Մի այլ անգամ, վերստին անդրադառնալով նույն հարցին, Մառը «թուելեաց երգք» տերմինը բացատրում է թուվել բայով, համարելով հիշյալ երգերը կրոնական-հեթանոսական արարողությունների միջոցին հորինվող ու ասվող թուվական-կախարդական բնույթի ստեղծագործություններ (տես՝ ЗВО, XI, 300—302 Dove lead ergq, спорный термин древнеармянского эпоса):

Նույն բնույթն ունեն նաև Մառի դիտողությունները «զրույց» տերմինի, Վահագնի ծննդյան երգի մի երկու տողերի, Արտաշիսյան վեպի «Շիկափոկ պարան», «Աղոտ Մասիս» արտահայտությունների և նման մի շարք այլ բանահյուսական բառերի, ոճերի մասին:²

Դրանք բոլորն էլ աչքի են ընկնում իրենց սրույծամբ ու համոզություններ:

Իր «Հայ ժող.՝ առասպելների» մեջ, որտեղ տրված է հիշյալ բառերի ու արտահայտությունների բազմակողմանի վերլուծումը, Մ. Աբեղյանը ընդունում և հաստատում է Մառի ասածների մեծագույն մասը:³

6

Մառի տեսադաշտից չի վրիպել նաև հայ ժողովրդի բանավոր ստեղծագործության հասարակական-գաղափարական կողմը: Եվ դա միանգամայն բնական է: Նա այն տիպի գիտնականներից է, որոնց մոտ գիտության տեսական և բանասիրական հարցերը միշտ սերտորեն առնչվել են հասարակական կյանքի խնդիրների հետ:

Զբաղվելով հայ ժողովրդի նյութական և հոգևոր կուլտուրայի հուշարձանների ուսումնասիրման գործով, Մառը շարունակ իր

¹ Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշապատ 1899 թ., 70:

² Визант. Временник V, 206.

³ Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները, Վաղարշ 1899 թ. 18, 20 և հավել:

ուշադրության կենտրոնում է ունեցել նրա պատմական ճակատագրի, պետական, քաղաքական կյանքի հուզող հարցերը:

Ենեղով վերոհիշյալ նրկու կարգի երևույթների փոխադարձ պայմանավորվածության փաստից, Մառը, հաճախ, կուլտուրայի որևէ հուշարձանի բաղմակողմանի ու խոր վերլուծմամբ, կարողացել է բաց անել պատմական հեռավոր անցյալում Հայաստանի կյանքում գոյություն ունեցող կարգերի, տնտեսական և այլ հարաբերությունների վարագույրը: Եվ ընդհակառակը, վերջինների օգնությամբ նա հաճախ վերծանել է հայ ժողովրդի նյութական և հոգևոր կուլտուրայի շատ հուշարձաններ, զնահատել դրանց արժեքն ու արժանիքները:

Այսպես, օրինակ, խոսելով այն մասին, որ Բագրատունի հայ իշխանները հատուկ մտադրություններ են ունեցել հավաքել տալու իրանական ծագում ունեցող ժողովրդական զրույցները, Մառը այդ երևույթը բացատրում է հետևյալ հասարակական-քաղաքական պատճառներով: Նրա կարծիքով Բագրատունիներն այդ առում էին այն հույսով, որ հայ Ֆեոդալներին հարազատ իրանական կուլտուրայի սկզբունքներով, ի հակակշիռ մուսուլմանական քաղաքակրթության վերականգնեն Հայաստանի թագավորությունը: «Բայց հայ հեղինակները, — ասում է նա, — որոնք դաստիարակված էին հունական օրինակներով, մուսուլմանականից ոչ պակաս խորշում էին նաև իրանականից»¹

Մառի այս միտքը, որը հիմնված է խորենացու այն տեղեկության վրա, ըստ որի Սահակ Բագրատունին հատուկ պատվեր է տվել մեր պատմիչին պարսից առասպելները հավաքելու մասին, հետաքրքիր կերպով բացատրում է մի հարց (Բագրատունիների ձգտումը իրանական առասպելները հավաքելու), որը, որքան մեզ հայտնի է, մինչ այդ քիչ է արժանացած եղել ուրիշների ուշադրությանը:

Մի այլ անգամ խոսելով «Հայագիտության խնդիրների հարցի շուրջը» և մեկնաբանելով հայրենասիրության էությունը, ինչպես նաև մարդկանց հոգեկան պահանջների և հումանիտար առարկաներով զբաղվելու ցանկության հարցերը, Մառը այդ բոլորը միանգամայն իրավացիորեն կապում է մարդու հասարակական ձգտումների և մասնավորապես դեպի հարազատ հնություններն ու զրույցներն ունեցած նրա զգացումների հետ: Այդ հնություններն ու զրույցները (իմա՝ ժողովրդական բանա-

¹ Кавк. культури. мир и Армения, 10

հյուսույթյունը. Ա. Ղ.) միանգամայն ճիշտ կերպով համարելով մարդկային լավագույն ձգտումների ու հույզերի կենդանի ներշնչարարներ, հայրենասիրության կրակը մարդկանց մեջ միշտ անմար պահող կարևոր գործոններ: Ահա թե ինչ է գրում նա այդ առթիվ. «Ով անմասն է հարադատ երկրի ճակատագրին, նա չի կարող հաղորդակից լինել դեպի հայրենիքը տածվող ավելի վերացական, առավել բարձր զգացմանը. ում մեջ խեղդված կամ խլացված են հարադատ հնությունների ու զրույցների նկատմամբ եղած կապվածության բնածին զգացումները... նրանց մեջ... մեղ չպետք է զարմացնեն հոգեկան պահանջների բացակայությունը և առհասարակ անտարբերությունը հումանիտար առարկաների նկատմամբ»¹

Բնորոշ է այս տեսակետից նաև Մառի մի դիտողությունը հայկական ավանդական բանահյուսության՝ հայ ժողովրդի ազգային ինքնապահպանության գործում ունեցած կարևոր դերի վերաբերյալ: Խոսելով այն գործոնների մասին, որոնց զորությանմբ հայ ժողովուրդը կօտոզացել է պահպանել իր ինքնությունն ու ինքնությունությունը ֆիզիկապես տիրապետող օտարազգի բռնապետությունների ծանր լծի տակ, Մառը գրում է. Քրիստոնյա Արևելքի ամենակուտության ժողովուրդներից մեկի մոռացված հիմնական մասը (խոսքը հայերի մասին է. Ա. Ղ.), բանդված էր վայրենացման արհեստական վանդակի մեջ, իջեցված ռայայի ամոթալի գրությանը, արհամարհված ֆիզիկապես տիրապետող մոռուլմանական ազգի աչքում: Նվ այդ լքված, մոռացված դուռդադիական բնակչությունը, տակավին գտնում էր ուժեր իր ազգային դեմքի հատկանիշները՝ լեզուն, հավատը և ազգային հպարտության զգացումը պահպանելու համար: Ազգային ինքնապահպանման այդ գործում նրան զորավոր էր դառնում քրիստոնեությունը, բայց արդեն ոչ թե եկեղեցական, այլ կենցաղային, իր դարավոր ժողովրդական ուստազնացություններով, վերջիններիս ժամանակ տեղի ունեցող ժողովրդական հավաքույթներով ու խաղերով, նրան դաստիարակում էր գրականությունը, բայց ոչ գրավոր, այլ բանավոր-ժողովրդական — գուսաններով ու աշուղներով, որոնք իրենց հերթին ազդում էին հոգևոր հեղինակների վրա, նրան ներշնչում էր պատմությունը, բայց արդեն ոչ թե գրքային, այլ կենդանի պատմությունը՝ արտահայտված ժողովրդական ավան-

¹ К вопросу о задачах арменоведения, т. 18.

գությունների և հնագույն շենքերի ավերակների գեղարվեստական ձևերի մեջ»:¹

Հայ բանահյուսության տարբեր հարցերի ու նյութերի մասին այլ և այլ առիթներով Մառի կողմից հայտնված մտքերը շեն սահմանափակվում վերոհիշյալով:

Նրա թողած բազմահարուստ ժառանգության մեջ (ինչպես տալազիր, այնպես էլ անտիպ) մենք գտնում ենք, ճիշտ է ավելի թուղիկ և նվազ զարգացված ու հիմնավորված ձևով, բազմաթիվ այլ ուշադրավ մտքեր և ակնարկներ, դատողություններ ու դիտողություններ ևս:

Այդպիսիք են, օրինակ, Սասունցի Դավթի՝ հայ ժողովրդական բանահյուսության հազվագյուտ հուշարձաններից մեկը լինելու, հայ հին ու նոր վեպերի բովանդակության կապի և ձևական հարաբերությունների,² ժողովրդական բանահյուսության հայադիտության համար ունեցած կարևոր նշանակության,³ Հայկի և Տիգրանի առասպելների դիցաբանական արմատների,⁴ քրդական բանահյուսության հայերի մեջ ունեցած լայն տարածման պատճառների, հայոց եկեղեցական երաժշտության ազգային-ֆոլկլորային ակունքների մասին նրա հայտնած մտքերը, և էլի մի բանի ուրիշները:

Սակայն, թվում է թե վերևում բննարկված մտքերն էլ բավական են, հաստատելու հայ բանագիտության համար դրանց ունեցած կարևորությունը: Այդ մտքերը նկատելի ազդակ կարող են դառնալ գիտական որոնումների, ստեղծագործական հղացումների և տեսական ընդհանրացումների համար: Դրանց հետագա խորացումն ու ընդլայնումը հնարավորություն կտա լուծելու հայ ժողովրդի բազմադարյան հարուստ բանահյուսության շուտամնասիրված և կամ թերի ու սխալ մեկնաբանված մի շարք կարևոր հարցերը:

Մառի հայազգի անվանի աշակերտներից մի երկուսը այդ ուղղությամբ արդեն կատարել են առաջին հաջող քայլերը:⁵

¹ Кавказ и памятники его духовной культуры, 1919, 46.

² Зап. Восп. отд. IV, 414—415.

³ Избр. работы I, 18.

⁴ Նույն տեղ, IV, 256:

⁵ И. Орбели, Арм. народ. эпос («Давид Сасунский» Изд. АН СССР, М. Л. 1939, VII—XVIII):