

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ
ՆԱՄԱՆՍԱՐԱՆ

ՄԵՐՅՈՐԺԱ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

ՆԱՅ ԳԻՅԱԿԱՆ
ՈՒ ԳԻՅԱԶՆԱԿԱՆ
ԶՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
ԵՎ
ԽՈՐՆՐԳԱՆԻՇՆԵՐ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Ս. Լ. Մանուկյան

ՀԱՅ ԴԻՑԱԿԱՆ ՈՒ
ԴԻՑԱՋՆԱԿԱՆ
ԶՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇՆԵՐ

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

2026

ՀՏԴ 398.221(=19):165.9:2-264

ԳՄԴ 82.3(5Հ)+87

Մ 283

*Հրատարակության է երաշխավորվել
ԵՊՀ գիտական խորհրդի կողմից:*

Մանուկյան Սերյոժա

Մ 283 Հայ դիցական ու դիցազնական զորություններ և խորհրդանիշներ: Մենագրություն / Ս. Մանուկյան.- Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2026, 268 էջ:

Մենագրության մեջ հայոց դիցարանի ու դիցազներգության հանգամանալից, տարբեր կտրվածքներով ու դիտակետերից (պատմական, ժամանակակից, տրամաբանական, իմաստաբանական, թաքնագիտական, խորհրդանշանային, հերմենևտիկական) դիտարկմամբ ու քննարկմամբ, փորձ է արվել վեր հանել դրանցում քողարկված հայ ցեղային ոգու նախնի հիմնային շերտերը, որոնց ճանաչողությունն ու վերապրումը ժամանակի ընթացքում բավականաչափ աղարտվել են օտարաձին զանազան կրոնների ու գաղափարախոսությունների ազդեցությամբ: Այդ շերտերի վերհանման, դրանց բացորոշման ու գործադրման մեջ է հեղինակը տեսնում հայ Ոգու, մշակույթի ու կյանքի ամբողջականության վերականգնման ու զարթոնքի նախապայմանը:

ՀՏԴ 398.221(=19):165.9:2-264

ԳՄԴ 82.3(5Հ)+87

ISBN 978-5-8084-2750-1

<https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808427501>

© ԵՊՀ հրատ., 2026

© Մանուկյան Ս., 2026

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ.....	5
ԳԼՈՒԽ 1. ՀԱՅ-ԱՐԻԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԴԻՑԵՐԸ. ՊԱՏՄԱԿԱՆ (5-ՐԴ ԴԱՐ), ԳՐԱԿԱՆ-ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒԹԱԲԱՆԱ-ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐ	33
1. ՎԱՂ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՅ ՊԱՏՄԻՉՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԴԻՑԵՐԻ ՄԱՍԻՆ	33
1.1 ԶԵՆՈՒԲ ԳԼԱԿ ՊԱՏՄԻՉ.....	34
1.2 ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ	36
1.3 ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒՋԱՆԴ ԵՎ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ.....	53
2. ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆ-ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԴԻՑԱՊԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ՈՒ ԴԻՑԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴՆԵՐԻ՝ ՄՇԱԿՈՒԹԱԲԱՆԱ- ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐ	65
2.1 ԿՈՍՏԱՆ ԶԱՐՅԱՆ	65
2.2 ՍԻԱՄԱՆԹՈՒ	68
2.3 ԴԱՆԻԵԼ ՎԱՐՈՒԺԱՆ.....	77
2.4 ՎԱՀԱՆ ՏԵՐՅԱՆ.....	85
2.5 ԼԵՎՈՆ ՇԱՆԹ.....	87
2.6 ԵՂԻՇԵ ՉԱՐԵՆՑ	94
2.7 ԳԱՐԵԳԻՆ ՆԺԴԵՀ	101
2.8 ՊԱՐՈՒՅՐ ՍԵՎԱԿ	110
ԳԼՈՒԽ 2. «ՍԱՄՆԱ ԾՈՒԵՐ»-Ի ԴԻՑԱԿԱՆ ԵՎ ԴԻՑԱԶՆԱԿԱՆ ԶՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇՆԵՐԸ	117
2.1 ՊԱՐՏԵԶ	121
2.2 ՏԵՐ ԿԵՆԴԱՆԻ	138
2.3 ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ	141
2.4 ԱՍՏՎԱԾ.....	147

2.5 ԽԱԶ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ	152
2.6 ՔՈՒՌԿԻԿ ԶԱԼԱԼԻ	156
2.7 ԴԻՑԱԶՈՒՆ	168
2.8 ԱԳՌԱՎԱՔԱՐ	177
ԳԼՈՒԽ 3. ՀԱՅ-ԱՐԻԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԴԻՑԵՐՆ ՈՒ ԴԻՑՈՒՇԻՆԵՐԸ ՄԵՐ ՕՐԵՐԻ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՄԱՄԲ.....	196
3.1 ԱՐԱՐԻԶ ԱՐԱՆ	199
3.2 ԱՆԱՀԻՏ ԴԻՑԱՄԱՅՐԸ	205
3.3 ՎԱՀԱԳՆ ԴԻՑԸ.....	213
3.4 ԱՍՏՂԻԿ ԴԻՑՈՒՇԻՆ	218
3.5 ՄԻՈՐ ԴԻՑԸ	225
3.6 ԻՄԱՍՏՈՒԹՅԱՆ ԴԻՑ ՏԻՐԸ.....	232
3.7 ՆԱՆԵ ԴԻՑՈՒՇԻՆ	248
3.8 ՎԱՆԱՏՈՒՐ ԴԻՑԸ	253
PEՅԻՈՄԵ.....	261
SUMMARY	262
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ	263

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Մենք հարուստ դիցաբանություն¹ և դիցազներգություն² ունենք: Առաջին հայացքից թվում է, թե իրականում ի՞նչ հարստության մասին կարող է խոսք լինել, երբ մեր վաղնջական (ասենք՝ դասական, տիպարային) ցեղային դիցաբանությունից ու դիցազներգությունից փշրանքներ են մնացել, Արարչի ու Նրա դիցական զորեղ ընտանիքի մասին պատմող նախնական հարուստ առասպելներից, զրույցներից աղքատիկ հիշողություններ են պահպանվել, իսկ 40 ճյուղ դիցազներգությունից³ միայն չորսն է մեզ հասել: Անշուշտ չի կարելի ժխտել, որ հայ-արիական նախնի դիցաբանությունը, դիցազներգությունն ու դրանք արտահայտող լեզուն, ժամանակի ընթացքում օտար նվաճողների հոգևոր իշխանության ազդեցության տակ ամենայն ազգայինն ու ցեղայինը մերժվեցին, աստիճանաբար կորցրին իրենց երբեմնի փայլը: Օրինակ, պատմությունը վկայում է, որ քրիստոնեության հաստատումից հետո ավերվեցին հայ-արիական հավատքի գլխավոր պահապան մեհյանները, սրախողխող արվեցին շատ

¹ Դիցաբանությունը դիցերի՝ տիեզերական բնական բացարձակ զորությունների (նրանց կյանքի, ծննդի, գործերի...) մասին պատմող առասպելների, զրույցների, պատումների..., դրանց ըմբռնման-հասկացման-մեկնաբանության ձևերի ամբողջությունն է: Բառ-խորհուրդն առաջացել է **դիք / դից** (նշանակում է բացարձակ տիեզերական զորություններ՝ աստվածներ) և **բան** (նշանակում է՝ էություն, իմաստ. տե՛ս «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», «Բան» հոդվածը, հ. 1, Երևան, 1979, էջ 431-432) բառ-խորհուրդներից:

² Նշանակում է դիցերից սերող, դիցական ծագում ունեցող (**ազ** նշանակում է սերում, ծագում) մարդկանց՝ դիցամարդկանց (տե՛ս նույն տեղը, «Դիցագն» հոդվածը, էջ 636), նրանց կյանքի, ծնունդի, գործերի, հերոսությունների մասին պատմող ասքերի, զրույցների, պատմությունների, երգերի ամբողջությունը: Ասվածից հետևում է, որ դիցազներգությունը չպետք է շփոթել դիցաբանության հետ:

³ «Սասնա ծռերի»՝ 40 և ոչ թե 4 ճյուղ ունենալու մասին վկայում է բանասաց մուկացի Նախտ քեռին (տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 3):

ու շատ քրմեր, իշխող կրոնը եկեղեցական օրենքից դուրս համարեց հեթանոսական ամեն ինչ (հավատք, առասպել, ասք ու զրույց, լեզու...)՝⁴, իսկ հայ-արիական դիցաբանությունը (դիցալեզուն) ու դիցերգությունը (դիցազներգական լեզուն) աննախադեպ աղետի ենթարկվեցին: Իսկ եթե նկատի ունենանք նաև, որ հայ նախնի հոգևոր կյանքի (նրա կրողների) հալածանքները ոչ պակաս ուժգնությամբ շարունակվեցին նաև հետմիջնադարում, և դրանք, տարբեր ձևեր ընդունելով, շարունակվում են ընդհուպ մեր օրերը, ապա պարզ է, թե ի՞նչ ահռելի չափերի է նշված աղետը:

Այդուհանդերձ, հակված եմ մտածելու, որ այն փշրանքները, որ պահպանվել է հայ-արիական վաղնջական մեծ դիցաբանությունից ու դիցազներգությունից, ըստ պատշաճի ըմբռնելու-հասկանալու-իմաստավորելու ու վերապրելու դեպքում կարելի է դիտել որպես ամբողջի մաս, մաս, որը որպես մանրակերտ արտացոլում է ամբողջը, և որի միջոցով քիչ թե շատ լրիվ կարելի է վերականգնել այդ ամբողջը: Այդ առումով հույժ կարևոր է մեր «ամենայն հայոց բանաստեղծի» հորդորն այն մասին, որ «Մենք մեծ անցյալի ու մեծ ավերակների վրա ապրող ժողովուրդ ենք», ջանքեր պետք է գործադրենք մեր խորտակված անցյալ կյանքն ու նրա պես-պես ձևերը **«վերականգնելու, վերանորոգելու և վերակազմելու** համար», քանի որ «անցյալի ուսումնասիրությունը մեզ համար առանձին կարևորություն ունի, և մեր մեծ արժեքներն ու պարծանքները անցյալի մեջ են»⁵: Նկատենք, որ հայ

⁴ Բուզանդը գրում է, որ հայերը 301-ից հետո էլ «սիրում էին իրենց առասպելների երգերը, վիպասանությունները, նրանցով կրթվում էին, նրանց հավատում էին, նրանց մեջ հաստատվում», բայց քանի որ կային կրոնաեկեղեցական հալածանքները, նրանք «Աստվածների հին պաշտամունքները կատարում էին գիշերները» (**Փավստոս Բուզանդ**, Հայոց պատմություն, Եր., 1987, էջ 55):

⁵ **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 7, Եր., 1995, էջ 127:

գրողները, այդ թվում ինքը՝ Թումանյանը, մեծ գործ են արել հայ դիցաբանությունն ու դիցազներգությունը «վերականգնելու, վերանորոգելու և վերակազմելու» հարցում՝ այդպես նոր կյանք հարողելով դրանց:

Հայ-արիական դիցաբանական ու դիցազներգական մեզ հասած ժառանգության չափի ու բնույթի մասին ավելի ամբողջական պատկերացում կազմելու համար պետք է հաշվի առնել հետևյալ հանգամանքները ևս.

- Հայ-արիական դիցաբանությունն ու դիցազներգությունը, երևան գալով վաղնջական ժամանակներում ու հետագայում անընդհատ լինելիության ընթացքի մեջ գտնվելով, սնվել են հայ կյանքի ու մշակույթի տարբեր ոլորտներից (կենցաղ, արհեստ, արվեստ, ժայռապատկերներ, ընդհանուր խոսակցական լեզու...), սնել են դրանք: Այնպես որ հայ կյանքի այդ ոլորտների ըստ պատշաճի՝ ընդգրկուն ու խորազնին հասկացումը ոչ քիչ տեղեկատվություն է տալիս հայ-արիական վաղնջական դիցաբանության մասին:

- Խոսել հայ-արիական դիցաբանության և դիցազներգության մասին առանց հայ-արիական լեզվի, անհնար է: «Լեզուն է ամեն մի ժողովրդի ազգային գոյության ու էության ամենախոշոր փաստը, ... , պատմության ու հեռավոր անցյալի կախարդական բանալին»⁶, - ասել է Հովհաննես Թումանյանը: Ասվածը վերաբերում է նաև հայ ավանդական դիցաբանությանն ու դիցազներգությանը. դրանք բացելու համար հենց լեզուն է մեզ տալիս կախարդական բանալին: Բանն այն չէ, որ հայ դիցաբանությունն ու դիցազներգությունը մարմին են ստացել, պարզ է, ոչ այլ կերպ, քան լեզվի միջոցով, այլ այն, որ մեր դիցաբանության ու դիցազներգության հիմնական խորհուրդները մեր լեզվում են հատկա-

⁶ Նույն տեղում, էջ 283:

պես պահպանվել, պարզապես դա պետք է տեսնել: Ինչպես նկատել է մեր հանճարը՝ Գրիգոր Նարեկացին, իր լեզուն Արարչի ու նրա զորությունների փառաբանության ու «գոհաբանության» լեզու է⁷: Հայերենի՝ երկնային զորություններն արտահայտող լեզու լինելու փաստը նկատել են նաև օտարները, ինչպես, օրինակ, Ջորջ Բայրոնը, ով ասել է. «Ես սովորել եմ հայերի լեզուն, որպեսզի հասկանամ՝ ինչ լեզվով են խոսել աստվածները, քանզի հայոց լեզուն աստվածների լեզու է...»⁸: Մեր լեզվի բառերի նախնական՝ բնական իմաստների, որոնք, ըստ իս, հենց դիցաբանական ու դիցազներգական բովանդակություն ու իմաստ ունեն, վերականգնման հետ կապված Պարոյր Սևակը կարևորում է հետևյալը. ա) «քնած բառերին» հարություն տալ, բ) «լռածներին՝ խոսեցնել» և գ) «մաշվածներին՝ վերաթարմացնել»: Գրողն այդ ամենի նպատակն է համարում հայոց լեզվի բառերի «նախնական իմաստների վերականգնումն ու փրկումը»⁹: Ինչ խոսք, Պարոյր Սևակի նշած լեզվական դժվարությունների հաղթահարումը անհրաժեշտ է հատկապես հայ-արիական դիցաբանական ու դիցազներգական լեզուների առումով, չէ՞ որ մեր այդ լեզուներն են հատկապես տուժել միջնադարյան կրոնական լեզվի ձեռքին. «Քո (Արարչիդ – Ս. Մ.) ստեղծած լեզուս, որով Քեզ էի փառաբանում միշտ, / Ամրափակ խցմամբ կապեց, համրաց-

⁷ Տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատյան ողբերգության, Եր., 1960, Բան Ի, Դ, 50-55; Բան ԺԸ, Բ, 60:

⁸ **Ջորջ Բայրոն**. «Աստծո հետ խոսելու միակ լեզուն հայերենն է», 02.12.2021, <http://ararat.reglib.am/2021/12/02/%D5%BB%D5%B8%D6%80%D5%BBD5%A2%D5%A1%D5%B5%D6%80%D5%B8%D5%B6%D5%A1%D5%BD%D5%BF%D5%AE%D5%B8%D5%B0%D5%A5%D5%B%D5%AD%D5%B8%D5%BD%D5%A5%D5%AC%D5%B8%D6%82-%D5%B4%D5%AB%D5%A1%D5%AF-%D5%AC%D5%A5/> (դիտվել է 21.02.2025):

⁹ **Պարոյր Սևակ**, Երկեր 3 հատորով, հ. 3, Եր., 1983, էջ 260-261:

րեց հողմը բանասարկվի»¹⁰,- ասում է Նարեկացին՝ նկատի ունենալով միջնադարյան Հայաստանում կրոնական մոլեռանդություն բարձրացրած կրոնական հողմի պատճառով հայ-արիական լեզվի կապ ընկնելը, համրանալը:

- Ինչպես նկատվեց, միջնադարյան Հայաստանում այն ամենը, ինչ ազգային հնամենի ավանդույթներից էր գալիս, արգելանքի տակ դրվեց: Դա վերաբերում է հատկապես հայ հոգևոր կյանքի միջուկ դիցաբանությանը (դիցաբանական առասպելներին) ու դիցազներգությանը (հայ հերոսապատում էպոսին): Հայը ստիպված եղավ բանասացության այլևայլ թաքնասացությամբ միջոցների (այլաբանական զրույց, առակ, հեքիաթ, խաղիկներ, ասացվածք) օգնությանը դիմել՝ իր արգելված ասելիքը արտահայտելու համար: Այնպես որ, հայ-արիական դիցաբանության ու դիցազներգության պատկերի մասին ամբողջական պատկերացում կազմելու համար այդ հանգամանքը ևս պետք է հաշվի առնել:

- Հնուց ի վեր, այլևայլ հանգամանքների բերումով, Արմենիա-Հայք երկրից (որն է իր հիմնական մասով հայրենիքը արիական դիցաբանության ու դիցազներգության) աշխարհի տարբեր կողմեր գաղթեր են տեղի ունեցել, և, ինչ խոսք, գաղթականներն իրենց նոր բնակության վայրեր են տարել իրենց հայրերի հավատալիքները, դրանցում՝ դիցերի ու դիցազունների պաշտամունքները, որոնք, պարզ է, հետագայում ձուլվել են տեղաբնիկների հավատալիքներին ու պաշտամունքներին: Այդ ձուլվածի՝ համեմատական դիցաբանության ու դիցազներգության միջոցներով պեղում-վերհանումը, տեղաբնիկների դիցաբանությունների ու դիցազներգությունների՝ հայ-արիական շերտերի պարզաբանումը հնարավորություն են տալիս վերականգնելու

¹⁰ **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատյան ողբերգության, Բան ԺԸ, Բ, 60:

հայ-արիական դիցաբանության ու դիցազներգության կորսված էջերը՝ մի կողմից, և տեղաբնիկներինի վաղնջական մութ էջերը՝ մյուս կողմից:

- Սովորաբար մենք հայ-արիական դիցաբանություն ու դիցազներգություն ասելով հասկանում ենք դիցաբանականն ու դիցազներգականը բանահյուսորեն արտահայտելու մշակութային այդ ամենաբնական ձևի միջոցով եկած-մեզ հասածը: Բանը, անշուշտ, հենց այդպես է, քանի որ դիցաբանական առասպելն ու դիցազներգական էպոսը արարում են ցեղը (ազգը), նրա ամբողջական «պապական իմաստուն խոսքը»: Նա է, որ իր «հազար-հազար խելքերով» մե՛ծ ժամանակների ընթացքում «նայում, լսում, քննում ու դատում է կյանքը ու վերջը հանում՝ էն բանահյուսական գոհարները»¹¹, որոնք ապրում են դարեդար ու ոգեշնչում ցեղի (ազգի) սերունդներին: Դրա հետ մեկտեղ, պետք է նկատել նաև, որ այդ սերունդներից հանճարների պարագայում վերջիններս, նույնանալով ցեղի (ազգի) հետ, վերապրում են նրա կյանքը և ոգեշնչվելով նրա առասպելներով ու դիցազներգություններով՝ գալիք սերունդների համար երկնում են այդպիսի նորերը: Յեղի (ազգի) հանճարներին ենք մենք պարտ, որ մեր նախնյաց դիցերն ու դիցուհիները (նրանց մասին պատմող առասպելները), մեր երբեմնի դիցազունները (նրանց մասին պատմվող-երգվող ասք-էպոսները) շարունակում են մեր կյանքում միշտ ներկա գտնվել ու ապրել: Այնպես որ, «հայ-արիական դիցաբանություն և դիցազներգություն» հասկացության ծավալի մեջ լիովին մտնում են նաև այն դիցաբանական առասպելները (դիցապատումները) ու դիցազներգությունները, որոնք արարել են մեր ցեղի մեծերը՝ Խորենացին, Նարեկացին, Վարուժանը, Սիամանթոն, Թումանյանը...

¹¹ Տե՛ս **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 6, Եր., 1994, էջ 208:

Այսպիսին է, կարծում եմ, հայ-արիական դիցաբանության ու դիցազներգության ընդգրկման տիրույթը, որը, ինչ խոսք, առանց դեռ կոնկրետ դիտարկման էլ երևում է՝ հարուստ է:

Հայ-արիական դիցաբանության ու դիցազներգության մասին բազմաթիվ արժեքավոր հետազոտություններ են կատարվել^{12,13}: Դրանց հեղինակները, տարբեր հետազոտական խնդիր-

¹² Դիցաբանության մասին, մասնավորապես, տե՛ս **Մ. Աբեղյան**, Հայ ժողովրդական առասպելները **Մ. Խորենացու** Հայոց պատմության մեջ / **Մ. Աբեղյան**, Երկեր, հ. Ը, Եր., 1985, էջ 66-270; **Ն. Աղոնց**, Հին հայոց աշխարհայացքը / **Ն. Աղոնց**, Երկեր, հ. Ա, Եր., 2006, էջ 13-78; «Արարատյան դիցաբանություն (Ծագումի վկայագիր)», Էրեվան, Վահագնի ծնունդի 9573; **Ղևոնդ Ալիշան**, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., 2002; **Թ. Ավդալբեկյան**, Միիրը հայոց մեջ / Հայագիտական հետազոտություններ, Եր., 1969, էջ 13-79; **Պարզև Բարսեղյան**, Վաղ հավատալիքներն ու դիցաբանությունը Հայաստանում, Եր., 2015; **Մ. Գավուրճյան**, Ուսումնասիրություններ հայոց հնագույն պատմության, Եր., 2010; **Հ. Գեյջեր**, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, **Ս. Ղազար**, 1897; **Մ. Էմին**, Հնախոսություն ի վերա հայկական հեթանոսությանց, **Յ. Արմաշ**, 1875; **Ե. Դուրյան**, Հայոց հին կրօնը կամ հայկական դիցաբանությունը, Երուսաղեմ, 1933; **Կ. Կոստանյան**, Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879; **Ս. Հարությունյան**, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Եր., 2001; **Ս. Հարությունյան**, Առասպելաբանություն, Եր., 2009; **Հովիկ Ներսիսյան**, Նախաքրիստոնեական աստվածները հայոց / Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Եր., 2011, էջ 529-706; **Կ. Վ. Մելիք-Փաշայան**, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Եր., 1963; **Ա. Տերյան**, Հայոց հնագույն դիցարանը, Եր., 2025:

¹³ Դիցազներգության մասին, մասնավորապես, տե՛ս **Հովհաննես Թումանյան**, Երկու բառ հայոց էպոսից / **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, 10 հատորով, հ. 7, Եր., 1995, էջ 251-253; **Ավետիք Իսահակյան**, Փորձ մեր էպոսի դիցաբանության մասին / **Ավետիք Իսահակյան**, ԵԺ, 6 հատորով, հ. 5, Եր., 1977, էջ 156-171; **Մ. Աբեղյան**, **Կ. Մելիք-Օհանջանյան**, «Սասնա ծռեր». վեպի ծագումն ու կազմությունն ընդհանրապես / «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 7-41; **Հովսեփ Օրբելի**, Հայկական հերոսական էպոսը / «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ III-LX; **Ս. Հարությունյան**, **Ա. Սահակյան**, Նախաբան «Սասնա ծռեր»-ի / «Սասնա ծռեր», հ. Գ, 1979, էջ 7-20; **Սարգիս Հարությունյան**, Հայ ժողովրդական վեպը (կուլտուր-պատմական ակնարկ) / «Սասնա ծռեր», Եր., 1977; **Ա. Սահակյան**, «Սասնա ծռերի» պատումների քննական համեմատություն, Եր., 1975; **Արթուր Արմին**, Հնագույն հեթանոսական Աստվածաշունչ («Սասնա ծռեր» էպոսը), հ. 1, Լոս-Անջելես, 2007; **Բ. Խա-**

ներ դնելով իրենց առջև, տարբեր աշխարհայացքային ու մեթոդաբանական մոտեցումներ ցուցաբերելով քննարկվող հարցերի նկատմամբ, մեծ ներդրում են արել հայ դիցաբանության և դիցազներգության ընդհանուր պատկեր վերհանման գործում: Սակայն, կարծում եմ, հարցերի՝ իմաստասիրական, իմաստաբանական, ինչպես նաև հոգեբանական ու հավատքային քննության առումով դեռ շատ անելիքներ կան: Կարևոր է նշել նաև հիշատակված հետազոտություններում քննարկվող հարցերի նկատմամբ իմացաբանական ու հերմենևտիկական մոտեցման, այսինքն՝ մեր դիցաբանությանն ու դիցազներգությանը վերաբերող փաստերի՝ իրականության հետ կապի, դրանց արտահայտման տեքստի (համատեքստի, ենթատեքստի, վերտեքստի), դրանք երևան բերող կեցությանին, ժամանակատարածային (ոչ միայն երկրային, այլև տիեզերական) պատճառաբանվածության ու մոտիվացիայի ըմբռնման-հասկացման պակասի հանգամանքը:

Ամենագլխավոր թերին, որ նկատվում է հայ դիցագիտության ու դիցազներգագիտության մեջ, սակայն, այն է, որ դրանցում գրեթե պակասում է հարցերի նկատմամբ թաքնագիտական (թաքնասացությանին) մոտեցումը¹⁴, այն, որը պետք է երևան բերի տեքստերի խորքերում պահ տրված, սովորական աչքին անտեսանելի՝ գաղտնի շերտերն ու իմաստները:

լաթյանց, Հայ ժողովրդական դիցազնական վեպը հանդերձ քննադատությանը, Վիեննա, 1903; **Հայկ Համբարձումյան**, «Սասնա Ծռեր»-պատում, մոտիվ, գրքային ավանդույթ, Եր., 2018; **Ս. Լ. Մանուկյան**, «Սասունցի Դավիթ» էպոսի խորհրդանիշները / Հայոց ինքնության հարցեր: Գիտական հոդվածների ժողովածու, պրակ 2, Եր., 2014, էջ 82-108; **Սերյոժա Մանուկյան**, «Սասնա Ծռեր»-ի «Դավիթ» անվան լեզվական-դիցաբանական իմաստը / «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 2020, № 1 (31), էջ 60-66:

¹⁴ Բացառություն է Արթուր Արմինի հիշատակված գիրքը, որտեղ, սակայն, հեղինակը, կարծում եմ, շատ է թաքնագիտությանը տեղիք տվել:

Մի փոքր ավելի հանգամանորեն խոսեմ քննարկվող հարցերի հետազոտության առկա վիճակի և, դրանով պայմանավորված՝ իմ խնդիրների մասին:

- Աներկբայորեն առավել չափով մեր օրերին է վերաբերում ամենայն հայոց բանաստեղծի՝ Թումանյանի հայ մտավորականության առջև բարձրացրած հարցն առ այն, որ «երկիր ունենք՝ չենք ճանաչում, պատմություն ունենք՝ չենք ճանաչում, ժողովուրդ ունենք՝ չենք ճանաչում, գրականություն ունենք՝ չենք ճանաչում, լեզու ունենք՝ չենք իմանում»։ «Չգիտենք մենք ի՞նչ ենք եղել, ի՞նչ ենք արել, ինչո՞ւ և ինչպե՞ս, ի՞նչ օրով, ի՞նչ ճանապարհով ենք էստեղ հասել»¹⁵: Մեր մեծ գրողի առաջադրած՝ պես-պես դրսևորումներով հայ կյանքի իմաստի ճանաչողությանը վերաբերող հարցերը կոնկրետացնելով մեր քննարկվող թեմայի կտրվածքով՝ պետք է ասել, որ ասվածը առավել քան ճշմարիտ է. մենք ըստ ամենայնի չենք ճանաչում մեր ծագումի վկայական ու ոգու խտացված արտահայտություն, մեր ցեղի ազնվականության վկայություն՝ հայ-արիական դիցաբանությունն ու դիցազներգությունը, դրանց լեզուն: Չենք ճանաչում, թե ի՞նչ են դրանք որպես այդպիսին, ի՞նչ կեցություն ու ժամանակ-տարածություն են արտահայտում, երևան գալով՝ հետագա ինչ տարածում են գտել աշխարհով մեկ, մեր ազգի (ցեղի) համար ինչ դեր-նշանակություն ունեն:

Եվ չճանաչելով՝ մենք հաճախ կոպիտ ճաշակ, անտաշ ու ժխտողական վերաբերմունք ենք տաճում մեր՝ բարձրուղեշ ոգեղենության ու իմաստության, երկնասլաց մտքի, զգացմունքի ու կամքի՝ այդ ամենաթանձրացական արտահայտությունների նկատմամբ: Ահավասիկ, այդ չճանաչելու (թերի ճանաչելու) հե-

¹⁵ **Հովհ. Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 6, Եր., 1994, էջ 174:

տևանքով ձևավորված մի քանի ընկալումային մոդելների օրինակ:

- Դիցազներգությունը աշխարհի, մարդու, տիեզերքի, բնության մասին **ժողովրդական** ընկալումների, պատկերացումների, խոհերի, ապրումների արտահայտությունն է (բացարձակացվում-ուռճացվում է ժողովրդականի տարրը էպոսում), հայ ժողովրդի պատմության, նրա հատկապես միջնադարյան շրջանին վերաբերող որոշ դեպքերի ու դեմքերի արձագանք-արտացոլումն է (բացարձակացվում-ուռճացվում է էպոսի պատմական շերտը). բնության ու հայ ժողովրդի կյանքի ուռճացված-երևակայական պատկերումն է (բացարձակացվում-ուռճացվում է էպոսին հատուկ երևակայությանը դիմելը), նրա հերոսները, իր թե ազգի, երբեմնի աստվածներն են՝ մարդեղենացված կերպարանք ստացած (բացարձակացվում-ուռճացվում է էպոսի դիցաբանական շերտը). իրականության հետ կապ չունեցող սիրուն հորինվածք է, «նաղլ»՝ հեքիաթ է (չարաշահվում է էպոսի հեքիաթային տարրը):

- Հայ դիցաբանությունը իբր մտացածին, երևակայական, անտեսանելի ուժերից վախի արտահայտություն է. նրա դիցերը կուռքեր՝ չաստվածներ են, նախնիների պաշտամունքի, նրանց աստվածացնելու հետևանք, զուտ մարդածին երևույթ են (դիցերին մարդն է ստեղծում ըստ իր պատկերի), մեր անգիտակցականում նախապես դրոշմվածի արտահայտությունն են. դասակարգային հասարակությունում մարդու անզորությունից ծնված՝ հասարակական գիտակցության աղավաղված ձև են. հայ հոգևոր կյանքի ու մշակույթի ստորին աստիճանի արտահայտություն են, որն իր աստիճանական զարգացման արդյունքում վերանում է՝ իր տեղը զիջելով «բարձրագույն» հայ հոգևոր կյանքի

ու մշակույթի ձևին՝ քրիստոնեությանը, կամ էլ՝ իր ամեն ինչով (հավատալիքներ, տոներ, ծեսեր...) տարրալուծվում է դրա մեջ¹⁶:

Հայ դիցաբանության ու դիցազներգության նկատմամբ այսպիսի ընկալումներ ունեցողների վերաբերյալ Թումանյանի¹⁷ նմանությամբ կարելի է ասել, որ դիցաբանությունը (դիցազներգությունը) չմտավ սրանց գլուխը. գլուխը մտավ դիցաբանության (դիցազներգության) մեջ՝ այնտեղ իր ավերն անելով: Ավելորդ ու անիմաստ համարելով՝ տարբեր մտային-հարացութային (կրոնական, փիլիսոփայական, հոգեբանական, գաղափարախոսական...) բարդություններով պայմանավորված՝ այդ ընկալումների քննարկում-քննադատությունը տալը՝ նշեմ նույն՝ հայ դիցագիտության ու էպոսագիտության, ինչպես նաև հարակից՝ գրական-գեղարվեստական ընկալումներում տեղ գտած մի կարծիքի մասին, որը, ըստ իս, հիմք պետք է հանդիսանա հայ դիցաբանության ու էպոսագիտության ճանաչողության, հասկացման և մեկնաբանության համար:

- Մեծանուն էպոսագետ Հովսեփ Օրբելին 1956 թ.-ին լույս ընծայեց իր «Հայկական հերոսական էպոսը» հետազոտությունը (որը հետո նա գրեթե նույնությամբ ներկայացրեց որպես «Նախաբան» 1961 թ.-ին լույս տեսած «Սասունցի Դավիթ» էպոսում), որտեղ, հակադրվելով էպոսը զուտ պատմական հարացույցով հասկացող-ներկայացնողներին, առաջադրեց այն հույժ կարևոր սկզբունքը, որից ելնելով միայն կարելի է այն հասկանալ-ներկայացնել ինչպես որ հարկն է: Հետազոտությունից այդ առումով բերենք մեկ-երկու ասույթ. ««Պատմական» մեկնաբանության այս բոլոր փորձերը անտեսում էին էպոսի **բուն պատմական** արժեքը, այն չէին դիտում որպես կուլտուրայի պատմության...

¹⁶ Այս ընկալումը հատուկ է հատկապես մերօրյա հայ դիցագետներին. տե՛ս, օրինակ, Պարզև Բարսեղյանի վերը հիշատակված գիրքը:

¹⁷ Համեմատիր՝ **Հովհ. Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 7, Եր., 1995, էջ 430:

փաստաթուղթ, ուր արտացոլված է հայոց նախահայրերի աշխարհայացքի մշակման պրոցեսը հեռավոր, անհիշելի դարերում»¹⁸. ««Սասունցի Դավիթ» էպոսում հին հայերի կոսմիկական հնագույն պատկերացումները, հնադարյան առասպելները, որոնք ստեղծվել են Հայաստանի նախապատմական կյանքի հազարամյակների ընթացքում, և ականատեսների ու նրանց հետնորդների հիշողության մեջ դրոշմված պատմական իրադարձությունները միաձուլվել, մի միասնական ամբողջություն են կազմել, երանգավորված պատմական արտաքին երևույթով»¹⁹. (խորհրդային դաժան գրաքննության պայմաններում խիզախություն ունենալով մեր նախնիների՝ տիեզերքի մասին պատկերացումները հիմք համարել պատմության համար՝ մեծ էպոսագետը հաջորդ խիզախումն է անում՝ նշելով էպոսում երկու կողմերի՝ հերոսների (դիցազունների) և երկնային՝ տիեզերական զորությունների օրգանական կապը). «Սանասարը էպոսի առաջին ճյուղի գլխավոր հերոսն է: Ոչ միայն իր հրեղեն ծագմամբ, այլև իր արարքներով նա բազմաթիվ թելերով կապված է հնագույն առասպելների հետ, մարմնավորում է կոսմիկական էակի մի շարք գծեր, էակ, որ մարդկային արտաքին ունի, բայց իր մեջ բնության ուժեր է բովանդակում»²⁰. «Դավիթը պետք է նախնիներ ունենար, և նրա համար ժողովուրդը հայր է ընտրում կիսաստված մի հսկայի: Միերը այնքանով է մարդկային, որ երկնքից երկիր է իջել»²¹: Ուշագրավ է, որ մեր մեծ էպոսագետը էպոսի մեջ, հատկապես Մեծ ու Փոքր Միերների կերպարների հետ կապված, արևորդիների հավատքի շերտեր է տեսնում²²:

¹⁸ Տե՛ս Օրբելու՝ տեքստում նշված աշխատության էջ XXVI-XXVII:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ XXXV:

²⁰ Նույն տեղում, էջ IX:

²¹ Նույն տեղում, էջ XXXV:

²² Նույն տեղում, էջ LI:

Հովսեփ Օրբելին ինքնատիպ առասպելական օրինաչափությամբ է բացատրում պապ Մհերի և թոռ Մհերի կապը: «Հայրսում,- ասում է,- Մհերի կերպարը բաժանված է երկու մասի. առաջինը պապի կերպարն է, որն արտացոլում է ծագող արևի՝ ճաճանչափայլ կենսալից արևի հատկանիշները, իսկ երկրորդը թոռան կերպարն է, որն արտացոլում է «հոգնած» արևի, մայր մտնող արևի հատկանիշները: Այդ հանգչող արևը սահմանված օրը պետք է ճառագի նոր ուժով՝ ի բերկրություն այն Arevordi-ների, որոնք նրա հետ են կապել իրենց երազանքները»²³:

Հայ դիցաբանությանն ու դիցազներգությանը լուրջ մոտենալու, դրանք ըստ ամենայնի հասկանալու, այդ աշխարհներ թափանցելու, այդ աշխարհներում երկրայինի համեմատ այլ կեցությանին ու ժամանակատարածական չափումներ տեսնելու անհրաժեշտության գիտակցման հարցը Հ. Օրբելուց առաջ բարձրացրել է նաև ամենայն հայոց բանաստեղծը՝ Հովհաննես Թումանյանը: Այդ առումով «Խորհմաստ» է նրա հետևյալ ասույթը. «... այդ առասպելական (դիցաբանական – Ս. Մ.) պատմությունն է, որ կազմում է ամեն ազգի գրական պատմության նախադուռը: Նրա ստեղծագործության մեջ գործ չունեն քմահաճույքն ու ֆանտազիան: Առասպելը անխուսափելի, տեսողական մի երևույթ է, բացատրելի պերսպեկտիվայի (հեռանկարի – Ս. Մ.) օրենքներով, որին ենթարկվում է տարածության նման և ժամանակը»²⁴: Ասույթի խո՛րը իմաստները նշանակում են. ա) հայ դիցաբանությունը (դիցազներգությունը) հայ գրավոր մշակույթի կենարար սկզբն է. բ) դիցաբանական առասպելներն ու դիցազներգական ասք-գրույցները դրանց ստեղծողների զգայություն-

²³ Նույն տեղում, էջ LII:

²⁴ **Հովհաննես Թումանյան**, Ուսումնասիրություններ և հրապարակումներ, հ. 3, Եր., 1983, էջ 30:

ներից անդին՝ վերացական երևակայության ու քմահաճույքի արդյունք չեն. գ) դրանք անմիջականորեն մեր զգայություններին տրված իրականության երևույթներ, կյանքից քաղված փաստեր, ճշմարտություններ են. դ) որոնք, սակայն, պետք է հասկանալ՝ մեզ անմիջականորեն՝ երկրային ժամանակ-տարածությամբ պայմանավորված՝ զգայություններին տրվածից դեպի «տիեզերական կյանք» (արտահայտությունը Թումանյանինն է), տիեզերական ժամանակ-տարածություն, այդտեղից էլ՝ դեպի հավերժություն ու անսահմանություն (ասել է թե՛ դիցական ու դիցագնական) գնացող մեր հավատքի ու բանականության հեռանկարայնության իմաստով: Մեր մեծ գրողի ասածը, որ դիցաբանական ստեղծագործությունը հորինվածք, անսանձ երևակայության արդյունք չէ, այլ որ այդտեղ շատ լավ էլ գործ ունենք շատ որոշակի իրականության (բայց անմիջականորեն տրված իրականությունից դեպի այլ չափումներով իրականություն գնացող իրականության), դրա մտազգացական արտացոլման հետ, վկայում է բանասացներից մեկը՝ Բալայանի Մանուկ Թորոյանը: Սասնա ծռերի մասին նա ասում է. «Դավիթի պատմութենը հեքիաթ, նաղլ չէ, պատմութեն ա, եղելութեն ա... Ժողովուրդը գրուցեր ա, մի քիչ բան ա եվելցրել, ամա եղելութեն ա»²⁵: Ուշագրավ է նաև այն, որ բանասացը Սասունի հերոսների կատարած՝ մերօրյա պատկերացումներով գերբնական սխրագործությունների մասին իր պատմածների նկատմամբ ունկնդիրների կասկածը փարատելու համար ահա թե ինչ է ասում. «Առաջվա մարդիկ մեզ պես չէին»²⁶, այսինքն՝ նրանք ուրիշ՝ զորեղ-դիցական հոգի-մարմին և հետևաբար՝ նաև ուրիշ վարք ու բարք ունեին, ուստի և մեզնից՝

²⁵ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Բ, մաս 1, Եր., 1944, Մանուկ Թորոյանի պատումի Ներածությունը, էջ 250:

²⁶ Նույն տեղը:

նրանց հիշողներիցս, պահանջվում է մտնել նրանց «կաշվի» մեջ, մտնել նրանց աշխարհը, որպեսզի հասկանանք նրանց: Վերադառնալով մեր դիցաբանությանն ու դիցազներգությանը բանասացի պես հարազատ մնացող մեծ գրողի գեղարվեստական աշխարհընկալումին՝ ավելացնենք, որ այն դիցաբանական-աշխարհընկալումային հենք ունի, այսինքն՝ այն, որ ասում է, թե առասպելը «գրականության նախադուռն» է, դա վերաբերում է, ի թիվս հայ գրական մեր մյուս մեծությունների, հատկապես իր ստեղծած գրականությանը: Հայ մյուս մեծանուն գրողների գրական աշխարհների դիցաբանական շերտերին մենք դեռ կանդրադառնանք, այստեղ ուղղակի շեշտենք Թումանյանի ստեղծագործությունների և հայ դիցաբանության օրգանական կապի մասին ասվածը:

Հովհաննես Թումանյանից ու Հովսեփ Օրբելուց հետո նրանց՝ հայ դիցագիտական ու էպոսագիտական խո՛րը զաղափարներն ու կռահումները հետագա զարգացումն ստացան նախորդ դարի վերջերում հայ մշակութային կյանքում երևան եկած նոր ուղղության՝ թաքնագիտության (Ալեքսանդր Վարպետյան, Թորգոմ Սարայդարյան, Արթուր Արմին և այլք) մեջ: Մեր այդ նոր ուղղությունից, այսպես ասած՝ դիցաբանական թաքնագիտությունից մեկ-երկու ասույթ բերենք. «Հայկական դիցաբանությունը թաքնագիտութեան մէկ ճիւղն է: Եւ այդ ճիւղը եկած է Արեւէն, արեւորդիներու միջոցավ՝ մեր ցեղին: Արեւորդիները նախնական, հոգեւոր կատարյալ էակներ էին: Արարադի երկիրը հնագոյն թաքնագիտութեան կեդրոնն է եղած», - ասել է Թ. Սարայդարյանն իր «Հինավուրց իմաստնության հիմները» գրքում²⁷. «էպոս-պատումները (այդ թվում՝ մեր էպոսի – Ս. Մ.) մեկ հավատքի, մեկ աշխարհճանաչողության ներքո կենտրոնացած

²⁷ Մեջբերումն ըստ Արթուր Արմինի վերը հիշատակված գրքի, էջ 136:

(հայ-արիական դիցազներգության հիմքը հայ-արիական դիցաբանությունն է – Ս. Մ.) մարդկային տվյալ տեսակի՝ ցեղի աշխարհընկալումն է՝ արարչության, տիեզերքի, բնության և գոյության իմաստների մասին»²⁸. «Հնագույն էպոս-հավատամքներն իրենց արտաքին պատումի ներքո ունեն ներքին ասելիքը՝ խորհրդաբանական թաքնագիտությունը». «Այսօրվա դյուցազներգությունները հնագույն քրմական տաճարների հավատամքային ավետարան-կոթողներն են»²⁹. «Հնագույն էպոսներն ու «հավատամքային առասպելները» ժողովրդական բանահյուսության արդյունք չեն: Եւ որևէ հնագույն էպոսի (առասպելի) հիմքում, նրա «հեքիաթի» տակ, պետք է տեսնել նրա խորհրդաբանական իմաստները և հասկանալ այդ հոգևոր ուղերձների նպատակը»³⁰: (Շատ բան ասող է այն, որ էպոսագետի միտքը հաստատում է նաև բանասացը. «Մարդիկ կ'ըսեն՝ Դավիթի պատմութենը ուղիղ ա, բայց եվելցրել են. հիմքը կա, ամա եվելցրել են, խոսքեր ճոխացրել են: Մի բան, որ մարդ կ'ըսե, յեթե հիմք չկա, չի կռնա սուտ ըսել, եդպես ճոխացնել: Իմ կարճ խելք եդպես կ'ըսե»³¹, - ասում է բանասաց Մանուկ Թորոյանը). «Ինչպես նախահնդեւրոպական մայր լեզուն է ունեցել իր ծննդոցը, այնպես էլ հնդեւրոպացի մայր ժողովրդի հնագույն կրոնը՝ «հավատամքային մայր պատում-կարգակառույցն» է ունեցել իր նախա-

²⁸ Ըստ բանասացության մի վկայության՝ այսօր մեզ հայտնի դիցազներգությունը հնում ունեցել է քառասուն ճյուղ, որի մեծ մասը հետագայում աստիճանաբար մոռացվել է և մնացել է ընդամենը չորսը: Դա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ էպոսի բնօրինակը (անհամեմատ ավելի հարուստ, քան մեզ հայտնին) արարվել է հայ-արիական հեթանոսական մեղաներում՝ քրմերի կողմից, ու որը, սակայն, հետագայում եկեղեցական հալածանքների հետևանքով կրճատվել (պարզ է, դա վերաբերում է նաև էպոսի խորքային իմաստներին), եկել-հասել է մեզ այսօրվա տեսքով:

²⁹ Տե՛ս **Արթուր Արմին**, նշված աշխ., էջ 1:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 4:

³¹ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Բ, Մանուկ Թորոյանի պատումի Առաջաբանը, էջ 250:

հայրենիքը և, անշուշտ, այս երկուսը «կանխագծում» են նույն տեղանքը» (այսինքն՝ Արմենիա-Հայքը – Ս. Մ.)³². (ուշագրավ է, այս առումով, որ բանասացներից մեկը, օրինակ, հին պարսկական էպոսի՝ «Ռոստամ Ջալի» առաջացումը կապում է մեր էպոսի Բաղդասարի հետ. ասվում է՝ «Բաղդասար Սասուն կը թըղնե, կը հա, կ'իլնը պարսիկ. / Ռոստամ Բաղդասարը ճղից կը հավընա»³³):

Նկատենք նաև, որ ականավոր էպոսագետ Օրբելու և մեր օրերում նրա թեզը շարունակող Արթուր Արմինի՝ հայկական էպոսի մեջ «հին հայերի կոսմիկական հնադարյան առասպելներ» ու այդ առասպելների գլխավոր գործող անձերին՝ դիցերին տեսնելու և այն որպես խորհրդապաշտական ծածկագիր կարդալու մոտեցումը փոքր-ինչ չափազանցված է: Օրինակ՝ «Ձենով Օհանը, Յոան Վերգոն, ... , ամպրոպի եւ անձրևի աստվածություններ են... Քառսուն Ճյուղ Դեղձուն Ծամը, Մեծ Միերը աղերսվում են արևի աստվածության հետ»³⁴ (մեր նախնիների պատկերացումներում դիցերի և դիցազունների կամ Սասնա տան մյուս անդամների տարբերակումը հստակ է եղել). «Ակնհայտ է, որ «Սասնա Ծռերի» հերոսները վաղնջական ժամանակներում «հանդես են եկել» որպես աստվածներ»³⁵ (վաղնջական ժամանակներում մեր նախնիք հստակ գիտակցել են, որ դիցերը **տիեզերական** բացարձակ զորություններ են, իսկ դիցազունները՝ դիցական ծագում ունեցող երկրաձին մարդիկ, ովքեր միջանկյալ օղակ են դիցերի և մարդկանց միջև):

Ինձ հոգեհարազատ այդ մոտեցման մեջ կիրարկվող սկզբունքներին ավելացնեմ նաև իմ կողմից նկատվածները:

³² **Արթուր Արմին**, նշված աշխ., էջ 8:

³³ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, էջ 491:

³⁴ **Հ. Օրբելի**, նշված աշխ., էջ 79:

³⁵ Տե՛ս **Արթուր Արմին**, նշված աշխ., էջ 5:

- Հայ դիցաբանությանն ու դիցազներգությանը պետք է հավատքով ու սիրով մոտենալ, նրանց խորհուրդներին պետք է հարաբերվել՝ կանխավ զգալով-ապրելով նրանց՝ քեզ համար միշտ լինելական հարազատ գոյությունը: Հակառակ դեպքում չես մտնի այդ աշխարհներ: Էպոսում այս առումով մի շատ բան ասող դրվագ կա: Դավիթը Ձենով Օհանից իր հոր Խաչ Պատերազմին է ուզում (ուժի, զորության, հաղթության դիցական խորհուրդն է մարմնավորում): Օհանը պատասխանում է, որ «Խաչ Պատերազմին տալով չէ», դրա համար Դավիթը պետք է «ծնրադիր խնդրե», «լաց լինի», «ողբա» (այսինքն՝ բոլորանվեր հավատք ու սեր պետք է արտահայտի խորհրդի նկատմամբ), նոր, եթե Դավիթը «արժանի» է, կստանա «Լուսեղեն Խաչը» ու այն կդարձնի իր համար կենաց զորության մղիչ³⁶: «Խաչ Պատերազմի»-ի՝ «Լուսեղեն Խաչի» խորհրդի (ամբողջացնելով ասենք նաև մյուս դիցաբանական խորհուրդների) հետազոտողն էլ խորհրդին (խորհուրդներին) հասու կդառնա նրանց ջերմեռանդ հավատավորը լինելու դեպքում միայն:

- Հայ-արիական դիցական ու դիցազնական խորհուրդները ճանաչելու-հասկանալու համար հետազոտողը պետք է համբերատար ու խորը թափանցի այդ աշխարհներ, նա անսխալապաշար վերաբերմունք պետք է ունենա իր առարկայի նկատմամբ, նա պետք է ունենա խորազգացողության ու խորամտության, ապրումակցման ու խորհուրդների մեջ թափանցելու, դրանց խորքերը վեր հանելու բացառիկ շնորհ:

- Հայ դիցաբանությունն ու դիցազներգությունը եզակի են նրանով, որ դրանք ամբողջական աշխարհընկալումներ են, նրանցում ո՛չ երկինքն ու երկնային զորություններն են միակողմանիորեն ուռճացվում-կտրվում երկրայինից ու երկրային զորու-

³⁶ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Բ, էջ 118:

թյուններից, և ո՛չ էլ երկրորդները՝ առաջիններից: Այդ ամբողջականությունն է, ըստ մեզ, արտահայտում «Սասնա ծռերի» գլխավոր երդումներից մեկը՝ «հացն ու գինին, Տեր Կենդանին» (եթե առաջինի տակ հասկանանք երկրայինն ու երկրային-նյութական պահանջները, իսկ երկրորդի տակ՝ երկնայինը՝ արարչականն ու նրա զորությունները): Էպոսի մեկ այլ պատգամում էպոսաստեղծ ցեղային իմաստությունը Սասնա տան դիցազունների մեջ վառ պահելու համար տիեզերական զորությունների նկատմամբ հավատը նրանց միշտ հիշեցնում է. «Հիշա՛, Մարութա բարձր Աստվածածին, / Հիշա՛ զԽաչ Պատերազմին, / ինչ վեր քո աջ թևին»³⁷:

Հայ-ցեղային դիցաբանական աշխարհընկալմանը հատուկ այս գիծը իր փայլուն գեղարվեստական արտահայտությունն է գտել հայոց մեծ բանաստեղծի՝ Թումանյանի մոտ: Ասում է. «Երկնքին էլ նայեցեք: Եվ հաճախ նայեցեք երկնքին: Ձեր հոգին կմեծանա, ձեր սիրտը կազնվանա և ձեր հայացքը կխորանա ու կլայնանա: Մարդիկ միշտ ցած նայելով՝ հոգով էլ ցածանում են, դառնում են մութ, նեղսիրտ, նյութապաշտ ու չար... Նայեցեք երկնքին և հիշեցեք, որ մեր երկիրն էլ տիեզերքի անհունության մեջ պտտվող աստղերից մինն է, էն էլ ամենափոքր աստղերից մինը, և մենք էլ երկնքումն ենք ապրում նրա հետ միասին»³⁸: Դա ասելով՝ Թումանյանը չի՞ կրկնում հայ կյանքի դիցաբանական ժամանակներին հատուկ Տիրական հայտնի իմաստությունը, «Այն, ինչը վերևում է, նույնը նաև ներքևում է, և այն, ինչը ներքևում է, նույնը նաև վերևում է»:

- Մեր նախնիք «արևի պես են նայել աշխարհքին» (Հովհ. Թումանյան) ու մարդկանց, նայվածք, որի բյուրեղացած արտա-

³⁷ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 240-241:

³⁸ **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 7, Եր., 1995, էջ 214:

հայտությունը տեսնում ենք նրանց դիցաբանության ու դիցազներգության մեջ. մեր հեթանոս հայրերը Արարչին նրա Արա անվան հետ մեկտեղ անվանել են Արև³⁹, իսկ իրենց Արմեն-ի (նշանակում է Արայի որդի) հետ մեկտեղ՝ նաև Արևորդի. պարզ է, արևային (արևածին) են անվանվել Արև-Արարչի ուստր-դուստրերը՝ Վահագնը, Աստղիկը, Տիրը⁴⁰... Իսկ դիցազներգության գլխավոր կերպարների արևային բնույթն ակնհայտ է, քանի որ դիցազունները հրածին են (ու «թոնդրան» կրակի վրա են կնքվում). Քուռկիկ Ջալալին և Թուր Կեծակին «հրեղեն» են, Խաչ Պատերազմին «Լուսե Խաչ» (արևխաչ) է և այլն:

- Հայ-արիական դիցարանի դիցերն ու դիցուհիները ցեղին **հարազատ** զորություններ են: Ըստ այդմ, Արարիչը՝ Արան (Արամազդը), ցեղի նախնու՝ արիի երկնային հայրն է, նրան արարչական որակներով օժտողը. Անահիտը ցեղի նախնու ծնող մեծամայրը, նրա պահապանն ու նրանում անահտական որակներ սերմանողն է. Արարչի ու Մեծամոր՝ Անահիտի երկնային ուստրերն ու դուստրերը՝ Վահագնը, Տիրը, Միհրը, Աստղիկը... իրենց երկրային արի ցեղի քույր-եղբայրներին իրենց համապատասխան որակներով օժտողն ու հովանավորողն են: Քանի որ ցեղի (ազգի) ու դիցերի կապը հարազատական է, դա հիմք է այն բանի, որ ցեղը (ազգը) ի զորու է զգալ-ճանաչելու իր դիցերին՝ իհարկե այնքանով, որքանով իր մարդկային էությունը թույլ է տալիս:

³⁹ Արև նշանակում է բացարձակ կենաց զորություն, հոմանիշ է Արարիչ բառ-խորհրդին. տե՛ս «Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ)», Էրևան, 2001, էջ 25:

⁴⁰ Դիցագիտության մեջ նկատվել է, որ կան «արևային միջեր»՝ իրենց գլխավոր կերպարներ-արևային դիցերով և լուսնային կամ երկրային միջեր՝ իրենց համապատասխան աստվածներով (տե՛ս Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х томах, т. 2, Москва, 1991, стр. 461.): Հայ-արիական դիցարանի դիցերն ու դիցուհիները առաջին տիպի են:

- Հարազատական է նաև կապը հայ-արիական ցեղի (ազգի) ու նրա դիցազունների՝ նրա «ազնավուր» (մաքրարյուն, ազնվական) տեսակի միջև:

- Հայ-արիական հոգևոր ընկալումներում դիցական և դիցազնական գորությունները մի օրգանական ամբողջություն են:

- Հայ-արիական հավատքում թե՛ դիցերը և թե՛ դիցազունները ինչ-որ վերացական կամ գերբնական էակներ չեն, այլ կենդանի բնական արարածներ են և ապրում են նույն օրենք-օրինակափոխություններով, ինչ բնության մյուս տեսակները:

- Քանի որ դիցերը նույնպես բնական էակներ են, և նրանց մեջ բացարձակորեն գերազանցող զգացական՝ հուրի և օդի տարրերի հետ մեկտեղ ինչ-որ չափով կան նաև ջրի ու հողի նյութական տարրերը, հետևաբար նրանք ունեն որոշակի մարմնական կերպարանք և այնքան էլ անտեսանելի չեն համեմայն դեպս՝ արիների (դիցազունների) համար, ովքեր հարազատ ու որակապես մոտ են դիցերին. էպոսում մեր դիցազունները անընդհատ, հատկապես երազում և կյանքի սահմանային իրավիճակներում, տեսնում են «իրենց» Աստծուն. նույնը մենք տեսնում ենք նաև մեր ցեղի հանճարների՝ Նարեկացու, Նժդեհի, Վարուժանի, Չարենցի... պարագայում. հայ-արիական էպոսային ընկալումներում էլ՝ դիցազնական վերջին սերունդ Փոքր Մհերի՝ Ազոավաքարում փակվելուց հետո անգամ նրա ցեղակիցներից ոմանք նրան մարմնապես տեսնում են (ինչպե՞ս, ովքե՞ր, ե՞րբ՝ այդ մասին հետո կխոսվի):

Քանի որ, իմ խորին համոզմամբ, հայ-արիական դիցաբանությունն ու դիցազներգությունը ազգի համար գոյաբանական ու կեցութային նշանակություն ունեն, ապա այդ առումով, վերևում Թումանյանի ասածին, թե դիցաբանությունը (միջը) ազգի

գրական մշակույթի «նախադուռն» է, այսինքն՝ սկիզբը, հիմքն է⁴¹ (որից հետևում է, որ այդ դռնից մտնողը միայն կարող է ինքնատիպորեն ազգային մշակույթ ստեղծել), ավելացնեն նաև հետևյալ արժևորումները:

- Հայ-արիական դիցաբանությունն ու դիցազներգությունը մեր ազգի (ցեղի) ազնվական ինքնության վկայականը, նրա արարչադրոշմ էության հավաստագիրն են, վկայական-հավաստագիր, որի մասին Նարեկացին նկատել է. «Վերցրիր (Արարիչդ – Ս. Մ.) սիրով դու կենդանարար քո ուսի վրա, / Եվ քո երկնային զորաց (դիցերի և հրեշտակների – Ս. Մ.) հետ մեկտեղ՝ / Քո (Արարիչդ – Ս. Մ.) հայրենական ժառանգության մեջ դասեցիր ինձ»⁴²: Ուրացա՞նք կամ անտեսեցի՞նք մեր ինքնության այդ վկայական-հավաստագիրը՝ որբի կարգավիճակ ձեռք կբերենք:

- Մեր արևային դիցաբանությունը մեր ցեղի (ազգի) հոգևոր կյանքի ու մշակույթի ոգեղեն սուբստանցը, միջուկը, էությունն է, որից են առաջանում, ձևավորվում թե՛ նրա տիպականորեն ցեղային հոգևոր կյանքն ու մշակույթը և թե՛ նրա կյանքն առհասարակ: Պատահական չէ այս առումով, որ «Սասնա ծռերի» մեր դիցազունները ինքնահաստատվում, իրենց տունուտեղի պահապան են դառնում, երբ ազատվում են իրենց պարտադրված ինքնամոռաց հասարակական ապրելակերպից և տեր են կանգնում իրենց ոգեղեն ժառանգությանը:

- Կրկին հիշենք մեր մեծն Թումանյանին. «Ազգերը ոչ մի բանի մեջ էնքան պարզ ու պայծառ չեն երևում, ինչպես իրենց ազգային էպոսի մեջ»⁴³: Ասվածը, վերագրելով նաև մեր էպոսին ու դիցաբանությանը, ավելացնենք. այո՛, «Սասնա ծռերը» մեր

⁴¹ Իր տեղում կտեսնենք, որ հայ դիցաբանությունն այդպես է արժևորում նաև Չարենցն իր «Վահագնին» բանաստեղծության մեջ:

⁴² **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատյան ողբերգության, Եր., 1960, Բան ժԵ, Բ, 25-30:

⁴³ **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 7, էջ 317:

տեսակի «ազնահուր», զտարյուն, «ինչպես որ լույս աշխարհ է եկել» (արտահայտությունը Նարեկացու «Մատյան»-ից է), օտար խառնուրդներից զերծ պատկերն է տալիս: Մեր ազգը (ցեղը) դիտե՞ց իրեն իր այդ վճիտ խորապատկերի հայելու մեջ, կիմանա՞ ինքն ով է, հակառակ դեպքում չի իմանա ու Նարեկացու պես կասի՝ «ինձ չեմ ճանաչում... ու չգիտեմ երբեք, / Թե որի՞ ձեռքով և ո՞ւմ պատկերով, ինչո՞ւ գոյացա»⁴⁴:

- Մեր դիցաբանությունն ու էպոսը մեր բարոյական վարքութարքի իդեալական պատկերն են ներկայացնում, նրանցում պաշտված «աստվածները եղել են ու են՝ բարքի, բարոյական հասկացողության բարձրագույն զարգացումն ու կատարելությունը»⁴⁵:

- Հայ-արիական հավատքի դիցազնական ու դիցաբանական նշված խորհուրդները մեր օրերում ձեռք են բերում հոգեպես գրգռված-մոլորված ու ապշած վիճակում գտնվող հային այդ վիճակից հանելու, նրա մեջ «հոգու խաղաղություն ու սրտի մաքրություն» հաստատելու, նրա՝ «աստվածներին մոտենալու ու հաղորդակից դառնալու», այդպես իր հոգու վայելչական ու երջանիկ վիճակը վերահաստատելու⁴⁶ հիմնալի պատվարի նշանակություն են ստանում:

Հիմնվելով հայ դիցաբանության և դիցազներգության՝ ինձ հոգեհարազատ հետազոտողների՝ ընկալումների, մոտեցումների, սկզբունքների վրա փորձել եմ իմաստավորել ու հետազոտել «Հայ դիցական և դիցազնական զորություններ և խորհրդանիշներ» մեծախորհուրդ հարցը, որը, պարզ է, բազմաթիվ ենթահարցեր է պարունակում: Այդ բազմաթիվ ենթահարցերը խմբա-

⁴⁴ **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատյան ողբերգության, Բան ԽԶ, Ա, 10:

⁴⁵ **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 7, էջ 127:

⁴⁶ **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 10, Եր., 1998, էջ 37:

վորել են ըստ հետևյալ գլխավոր հարցերի՝ Ա) հայ-արիական դիցարանի դիցերը. պատմական (5-րդ դար), գրական-գեղարվեստական և մշակութաբանա-փիլիսոփայական անդրադարձեր. Բ) «Սասնա ծռերի» դիցական և դիցազնական խորհրդանիշները և Գ) հայ-արիական դիցարանի դիցերը (ժամանակակից իմաստավորման փորձ):

- Հետազոտության առաջին՝ «Հայ-արիական դիցարանի դիցերը. պատմական (5-րդ.), գրական-գեղարվեստական և մշակութաբանա-փիլիսոփայական անդրադարձեր» մասում նախ քննարկել են 5-րդ դարի հայ պատմիչների (Զենոբ Գլակ, Ագաթանգեղոս, Խորենացի, Բուզանդ) հայտնած տեղեկությունները հայոց դիցերի մասին, որոնք հիմք են դարձել հայ ու օտար դիցագիտական և գրական-գեղարվեստական դիցապատումային ընկալումների համար: Պատմիչների՝ մեզ հաղորդած այդ տեղեկությունների մանրազնին քննությունից եզրակացնում ենք, որ նրանք, ճիշտ է, կրոնաեկեղեցական հարացույցով են հասկացել-մեկնաբանել հայ դիցաբանությունը, բայց նրանց ասածների ենթատեքստերում ոչ քիչ «հեթանոսականություն»⁴⁷ կարելի է տեսնել (դա վերաբերում է հատկապես մեր պատմահորը՝ Մովսես Խորենացուն): Այստեղ նկատեմ, որ, որպես կանոն, հայ հետազոտողը հայոց պատմության փաստերը ընկալում-հասկանում-մեկնաբանում է կրոնաեկեղեցական կամ մարքսիստական «պատմագիտական» հարացույցով, որի դեպքում նա պատմության մեջ տեսնում է **միայն** այն, ինչ այդ հարացույցը թույլ է տալիս: Այն հարացույցը, որով առաջնորդվել ենք հետազոտության ընթացքում, ցեղա-հավատքային է, որի շնորհիվ տեսանելի են

⁴⁷ Նկատեմ, որ «հեթանոս» բառ-հասկացությունը բնավ բացասական իմաստ չի արտահայտում, ինչպես կարծում են կրոնների հետևորդները. այն առաջացել է հունարեն «էթնոս» (ազգ, ցեղ) բառից և նշանակում է ազգային (ցեղային) դավանանք, վարքուբարք ունեցող:

դառնում շատ բաներ: Խորենացու կապակցությամբ, օրինակ, ընդունված է ասել, որ նա քրիստոնյա պատմիչ է, և հետևաբար՝ նա ժխտում է հայ-արիի նախնի դիցերին: Դա այդպես է, երբ մեր Պատմահոր «Պատմության» նկատմամբ կրոնակեղեցական հարացության մոտեցում ենք ցուցաբերում (նույնն է, թե այն «երեսանց» ենք դիտում): Իմ մոտեցումը պատմիչի պատմության մեջ երևան հանեց նոր շերտեր⁴⁸: Նույն հարացույցով առաջնորդվելով՝ մեր մյուս պատմիչների՝ մեր դիցերի մասին ասածներում էլ նկատել ենք բաներ, որոնք մեր կրոնակեղեցական հարացույցով առաջնորդվող սովորության պատմագրությունը չի նկատել:

- Նորույթային զգալի ասելիք կա նաև հետազոտության 1-ին մասի 2-րդ՝ մեր դիցարանի, դիցերի՝ գրական-գեղարվեստական և մշակութաբանա-փիլիսոփայական անդրադարձումների ենթամասում: Բանն այն է, որ թեև մենք դիցապատումային գեղարվեստական հարուստ գրականություն, դիցարանի առանձին դիցերի կապակցությամբ արված ուշագրավ իմաստավորմասույթներ ունենք, սակայն, այդ ամենը հպանցիկ է ուսումնասիրվել, ժխտողական վերաբերմունք է ցուցաբերվել դրանց նկատմամբ կամ էլ պարզապես անտեսվել է (դրանում դարձյալ իր դերն է կատարել հետազոտողների դավանած մարքսիստական կամ կրոնակեղեցական հարացույցը, որն անհանդուրժող է ամեն մի դիցաբանության ու դիցերի նկատմամբ): Մենք փորձել ենք առաջնորդվել դիցաբանա-մեհենական հարացույցով, որը հնարավորություն է տալիս ապահովելու ընթերցում-հասկա-

⁴⁸ Տեքստն արդեն շարադրել, վերջացրել էի, երբ Խորենացուն վերագրվող մի ծոներգ գտա գրքերից մեկում: Ձոներգն անվերնագիր էր: Դրա ուշադիր դիտումն ինձ բերեց այն եզրակացության, որ այն Անահիտ Դիցամորը նվիրված ծոներգ է, որը եկեղեցու թեթև ձեռքով վերագրվել է Մարիամին՝ Հիսուսի մորը: Տե՛ս «Հայ հին և միջնադարյան քնարերգություն», Եր., 1987, էջ 70:

ցում-մեկնաբանությունը: Քանի որ դիցերին անդրադարձած մեր մեծությունները շատ են⁴⁹, ես նրանցից առանձնացրել եմ նրանց, որոնց համար այդ անդրադարձները հավատամքային նշանակություն ունեն (պատահական չեն), ու որոնք շատից-քչից ամբողջական դիցաբանական տեսլական ունեն:

Քանի որ մեր՝ ամենայն հայոց բանաստեղծի դիցագիտական ու էպոսագիտական ասույթներն իմ հետազոտության մեջ ուղենշային դեր են կատարել, դրանց հարկ համարեցի անդրադառնալ հենց այս ներածության մեջ: Ավելացնեմ նաև, որ Հովհ. Թումանյանը դիցագիտական ու էպոսագիտական խորաթափանց ասույթներով չի բավարարվել, այլ «Արուսյակ» և «Ծագումն» բանաստեղծություններով Աստղիկին նվիրված մի չքնաղ դիցապատում է հյուսել⁵⁰, իսկ «Սասունցի Դավիթ»-ով՝ «Սասնա ծռերի» յուրահատուկ մեկնաբանությունը տվել⁵¹:

Հետազոտության 2-րդ մասում քննարկել եմ «Սասնա ծռերի»՝ մեր կողմից նկատված՝ դիցական ու դիցազնական խորհրդանիշները: Հարկ է նշել, որ էպոսում ինչպես Սասնա, այնպես էլ Մսրա տանը վերաբերող բազում խորհրդանիշներ կան, որոնք, բացի այդպիսին լինելուց, նաև թաքնասացության խոր իմաստ են պարունակում: Կարելի է անգամ ասել, որ դիցազներգության էությունը, նրա բովանդակային ատաղձը այդ խորհրդանիշ-թաքնասացություններն են: Ինչպե՞ս այդ խորհրդանիշ-թաքնասացությունների հասկացում-վերծանումը գլուխ բերել: Դա ենթադրում է ինչպես մտային-տրամաբանական, այնպես էլ՝ զգացական-ապրումային մոտեցում: Այսինքն՝ էպոսային տեքստերի (հնարավորինս բոլոր բանասացների՝ էպոսի նախնական

⁴⁹ Հայ գրականության մեջ գրեթե չկա, մի մեծություն, որը այս կամ այն կերպ անդրադարձած չլինի հայոց դիցերին:

⁵⁰ Տե՛ս **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, հ. 1, Եր., 1988, էջ 425 և 233:

⁵¹ Տե՛ս նույն տեղը, հ. 4, Եր., 1991, էջ 7-44:

տեքստերն արարող քրմերի հետնորդների պատումների⁵²) մանրակրկիտ ընթերցում-ճանաչողություն. տվյալ խորհրդանիշի մասին տարբեր պատումներում ասվածների վերլուծություն-համեմատություն-բաղդատում-համադրում. դրա արդյունքների համակարգում-կարգավորում. տարբեր կողմերից խորհրդանիշի մեջ անկողմնակալ խորասուզում. դիցազներգու քրմի (նրա հետևորդ՝ բանասացների)՝ հոգու-շնչի զգացողություն (ապրումակցում նրա / նրանց հետ). այդ ամենի արդյունքների՝ ազգային ու սեփական բնազգացողության, տիեզերաճանաչողության ու ցեղաճանաչողության հետ հարաբերակցում, այնուհետև՝ այն բանի վերծանում-կռահում, թե ինչ է պարունակում խորհրդանիշ-թաքնասացությունը:

Հետազոտության առարկա ենք դարձրել բազմաթիվ խորհրդանիշ-թաքնասացություններից՝ Սասնա տան (մեր ցեղի) ոգեաշխարհին վերաբերող դիցական և դիցազնական խորհրդանիշ-թաքնասացությունները, այն ուղերձ-կտակը, որ մեր նախնիք հղել են մեզ:

- Հետազոտության 3-րդ՝ «Հայ-արիական դիցարանի դիցերը (ժամանակակից իմաստավորման փորձ)» վերնագրված մասում ի մի են բերվել նախորդ մասերում արված հետազոտության արդյունքները. ա) քանի որ հայոց լեզուն հայ-արիական հավատքային խորհրդանիշների շտեմարանն է, ըստ այդմ, ելնելով հայ լեզվաբանության մերօրյա ձեռքբերումներից, փորձել ենք տալ մեր դիցական բառ-խորհրդանիշների լեզվական ստուգաբանությունն ու, ըստ այդմ, նրանց բացատրությունը. բ) 19-20-րդ դարերից մինչև մեր օրերի հայ դիցագիտության ոլոր-

⁵² Կրկին հիշենք, որ էպոսի հիմք-պատումը ժողովուրդը չէ, որ ստեղծել է, ինչպես ճշմարտորեն նկատել են մեր, այսպես ասած, թաքնասացությամբ էպոսագիտությունը (Թ.Սարայդարյան, Ա. Արմին), այլ քրմերը և քրիստոնեության հաստատմից հետո՝ նրանց ծաղկած հետևորդները:

տում արված օգտակար հետազոտություններից քաղել ենք շահեկան գաղափարներ ու պատկերացումներ. գ) մեր դիցարանի ինքնատիպությունն ու ցեղակից և այլացեղ դիցարանների մեջ գրաված իր անկախ տեղի ու դիրքի ցուցադրման նպատակով, ինչպես հայ, այնպես էլ՝ օտար, համեմատական դիցագիտության ոլորտում արված հետազոտության արդյունքները (այդ թվում՝ իմ կողմից ձեռք բերած) օգտագործելով. դ) հետազոտության հավատքային հենքն ապահովելու նպատակով⁵³, սիրով օգտվելով արիական ցեղահավատքի, ինչպես անցյալի, այնպես էլ ներկայի, հարուստ «զինանոցից», - փորձել եմ հասկանալ-մեկնաբանել-ներկայացնել հայ-արիական դիցընտանիքի դիցերի իմաստը, նրանց մարմնավորած՝ տիեզերքի, երկինք-երկրի, բնության պես-պես բացարձակ այն խորհուրդները, որոնք մեր նախնիք ճանաչել-հասկանալով ապրել-գործել են, ըստ այդմ, այդ ամենի մասին տարբեր ուղիներով իրենց կտակ-ուղերձը թողնելով գալիք սերունդներին:



⁵³ Ամեն մի փիլիսոփայական հետազոտություն՝ գիտակցված կամ չգիտակցված, իր հավատքային կանխադրույթներն ունի:

ԳԼՈՒԽ 1
ՀԱՅ-ԱՐԻԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԴԻՑԵՐԸ. ՊԱՏՄԱԿԱՆ
(5-ՐԴ ԴԱՐ), ԳՐԱԿԱՆ-ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԵՎ
ՄՇԱԿՈՒԹԱԲԱՆԱ-ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ
ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐ

1. ՎԱՂ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՅ ՊԱՏՄԻՉՆԵՐԸ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԴԻՑԵՐԻ ՄԱՍԻՆ
«Մեր նախնայաց երկայնամիտ ու քաղցր Աստծուն
բարկացնելու համար, ենթարկվեցինք ստրկության և
անարգվելով մատնվեցինք անողորմ բաժանումի»:
(Մեծ Հայքի 350-368 թթ. արքա Արշակ Բ-ի խոսքերն ըստ
Ղազար Փարպեցու)

Պարզ է, որ Հայաստանյան եկեղեցու պատմիչները, կրոնա-եկեղեցական հարացույցի տեսանկյունից անդրադառնալով հայ նախնի հավատքին ու նրա դիցերին (դա անելով հիմնականում հպանցիկ), խորամուխ չլինելով այնպիսի հարցերի մեջ, թե ինչ են դրանք, ինչ ծագումնաբանություն ունեն ու ինչ դեր են կատարել հայ կյանքում, անմիջապես ժխտողական կեցվածք են ընդունել՝ այն բնութագրելով որպես «սին հավատք», իսկ դիցերին անվանել են «չաստվածներ»՝ զուգահեռ հրճվելով, թե ինչպես է Հայաստանը բռնի «դարձի» բերող Գրիգորը իր ամեհի բանակով ավիրում հայ աստվածներին նվիրված մեհյանները, թալանում նրանց հարստությունները, սրի քաշում ու վտարանդի դարձնում իրենց տոհմիկ հավատքը չուրացողներին: Այնուամենայնիվ, պետք է ասել նաև, որ վաղ շրջանի մեր պատմիչների՝ մեր նախնի հավատքի, նրա դիցերի ու դիցուհիների մասին մեզ հաղորդածն անչափ կարևոր է:

1.1 ԶԵՆՈՐ ԳԼԱԿ ՊԱՏՄԻՉ

«Ա՛յ դավանակործան մարդիկ, հայրենի աստվածներին ուրացողներ..., մենք քաջ գիտենք զորությունը նրանց»:
(Արձան քրմապետ, ըստ Զենոր Գլակ պատմիչի)

Հայ մատենագրության մեջ հայ դիցերին առաջին անդրադարձը տեսնում ենք Զենոր Գլակ պատմիչի (ով, ենթադրություն կա, եղել է Գրիգորի գրագիրը) «Տարոնի պատմության» մեջ⁵⁴: Այդտեղ պատմիչը նկարագրում է այն ահեղ պատերազմը, որ տեղի ունեցավ Հայաստանում 301-ին (ու հետո) երկիրը ուժով դավանափոխելու համար Գրիգորի ստեղծած բանակի (դրա միջուկը կազմում էին Տրդատ թագավորի՝ Հռոմից բերած զինուժերը⁵⁵, նրա արքունի բանակն ու իրեն հավատարիմ հայ նախարարական ուժերը⁵⁶) և հայ նախնի հավատքը չուրացող հեթանոս (ցեղահավատք) բնակչությունից կազմված բանակի միջև (այս բանակն առաջնորդում էին քրմերը, որոնց հարում էին նաև որոշ հայ իշխանական ուժեր): Այդ պատերազմի պահերից մեկում Արձան քրմապետը՝ հեթանոսական բանակի առաջնորդը, հավատուրաց հայ իշխաններին ասում է. «Ա՛յ դավանակործան մարդիկ, հայրենի աստվածներին ուրացողներ և թշնամիներ բարեփառ Գիսանեի⁵⁷: Մի՛թե չգիտեք, որ այսօր ձեր դեմ մեծն Գի-

⁵⁴ Տե՛ս **Հովհան Մամիկոնյան**, Տարոնի պատմություն, Եր., 1989:

⁵⁵ Ըստ որոշ աղբյուրների՝ Տրդատը, Հռոմում թագավորական խոյրը ընդունելով գալիս է Հայաստան՝ հետը բերելով մոտ 50 հազարանոց բանակ (տե՛ս «Հայ ժողովրդի պատմության քրեատոմատիա», հ. 2, Եր., 2011, էջ 53):

⁵⁶ Երկիրը հայտնվել էր պարսկական «զնդանի» ու հռոմեական «մուրճի» միջև. Տրդատ թագավորը հույս ուներ, թե ներմուծելով Հռոմի պարտադրած կրոնը՝ այդպես կփրկեր Արշակունյաց արքայատոհմը (հետոն ցույց տվեց, որ ճիշտ հակառակը դուրս եկավ):

⁵⁷ Գր. Խալաթյանցը հիմնավորում է, որ պատմիչի կողմից հիշատակվող Գիսանեն համապատասխանում է Վահագնին, իսկ Դեմետրեն՝ Աստղիկ-Անահիտին

ասանն է կռվի ելել և մատնելու է ձեզ մեր ձեռքը... Լսեցե՛ք մեզ, հայոց իշխաններ. այս քառասուն տարի է, ինչ ծառայում ենք մեր մեծ աստվածներին և քաջ գիտենք զորությունը նրանց: Գիտենք, որ իրենց սպասավորների ու պաշտողների թշնամիների դեմ իրենք են մարտնչում: Այժմ մենք չենք կարող պատերազմով ձեզ ընդդիմանալ, որովհետև սա Տունն է Հայոց թագավորի, և դուք էլ արքայի իշխաններն եք: Բայց ահա, այս թող հայտնի լինի, որ թեև ձեզ հաղթել չենք կարող, սակայն գերադասում ենք մեռնել մեծ աստվածների զոհարանի վրա, քան թե նրանց ձեր ձեռքով կործանված ու ապականված տեսնել»⁵⁸: Ասվածից պարզ երևում է, որ ըստ Արձան քրմապետի (ով, պարզ է, ներկայացնում էր հեթանոսական Հայաստանի հոգևոր դասն ու արտահայտում 301-ի հայության մեծամասնության դիրքորոշումը)՝ ա) «հայրենի աստվածները» «զորեղ», «բարեփառ» են. բ) նրանք իրենց պաշտողներին հովանի են ու նրանց թշնամիների դեմ՝ մարտնչող. գ) նրանց նկատմամբ հավատքը պահպանում է «Տունն Հայոց թագավորի» և չի թշնամացնում միմյանց նկատմամբ այդ տան անդամներին. դ) «հանուն չաստվածների», հանուն երբևէ չտեսած «աստծո»՝ դեմ դուրս գալ «հայրենի աստվածներին», կնշանակեի՝ լինել «դավանակործան», նրանց «ուրացող», հետևաբար՝ նաև «Տունն Հայոց թագավորի» քանդող: Ասվածը վկայում է նաև, որ 301-ին իրենց հայրերի հավատքը չուրացող հայերը պատրաստ են եղել հանուն իրենց նախնի հավատքի ու հավատքի խորհուրդների կռվել ու մեռնել, եթե իրենց ուժերը չպատի հաղթել: Վերջում ասենք, որ «հայրենի աստվածներին», նրանց նվիրված մեհյաններն ու բազիլիկները «ապականված» ու «կործանված» տեսնել չցանկացող հավատավորները փառավոր

(տե՛ս **Գր. Խալաթյան**, *Ձենոբ Գլակ. համեմատական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1803, էջ 20-27, 54-60*):

⁵⁸ **Հովհան Մամիկոնյան**, *Տարոնի պատմություն, էջ 38-39*:

կռիվ են տվել ներքին ու արտաքին ամենի թշնամիների դեմ, բայց քանի որ ուժերն անհավասար են եղել, պարտվել են: Պատերազմներից մեկի եղերական «արդյունքների» կապակցությամբ պատմիչը գրում է. «Ապա երկու կողմերից սկսեցին հավաքել իրենց մահացածներին. դրանք այնքան շատ էին, որ գերեզմանի տեղ չմնաց, ուստի լցրին բոլորին մի փոսի մեջ, հուշարձան կանգնեցրին նրանց վրա ու գրեցին հետևյալը. **Տեղի ունեցավ առաջին պատերազմը. այստեղ է հանգչում հույժ քաջամարտիկ Արձան քրմապետը**⁵⁹, նրա հետ նաև հազար երեսունութ հոգի, որոնք կռվեցին հանուն Գիսանե կուռքերի⁶⁰ և հանուն Քրիստոսի»⁶¹:

1.2 ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ

«(Անահիտը – Ս. Մ.) մեր ազգի փառքն է ու կենսատուն, որին բոլոր թագավորներն են պաշտում, մանավանդ Հունաց թագավորը: Նա է բոլոր զգաստությունների մայրը, բարերարը ամբողջ մարդկային բնության»:
(Տրդատ Գ հայոց թագավոր, ըստ Ագաթանգեղոսի)

Ագաթանգեղոս պատմիչի անդրադարձը հայ դիցաբանությանը եզակի է. նրա «Պատմության» մեջ ենք մենք, փաստորեն, տեսնում հայ ավանդական դիցաբանական ընկալումների մասին քիչ թե շատ ամբողջական տեղեկատվություն, պարզ է՝ կրոնանեկեղեցական մերժողական տեսանկյունից ներկայացված:

⁵⁹ Անգամ դավանակործան հայ իշխաններն ու Գրիգորիսի կրոնի հետևորդները համաձայնվում են այս ձևակերպմանը:

⁶⁰ Ասորի քրիստոնյա պատմիչը, գլուխ չհանելով հայկական հավատքից, դիցերին շփոթում է կուռքերի հետ:

⁶¹ **Հովհան Մամիկոնյան**, Տարոնի պատմություն, էջ 41-42:

Պատմիչի «Պատմության» մեջ հայ դիցարանի դիցերը հիշատակվում են երկու առումով. մեկը՝ որպես դիցեր, որոնց հայությունը դարեր ի վեր պաշտել ու ապրել է նրանցով (հայի նախնյաց այս հավատքը «Պատմության» մեջ արտահայտում է «մինչքրիստոնեական» Տրդատ Գ թագավորը), մյուսը՝ որպես կրոնակեղեցական պատկերացումների տեսանկյունից ներկայացված՝ ժխտելի դիցեր, «չաստվածներ», ինչպես այդ ընկալման կողմնակիցները սարքել են այդ բառը դիցերի նկատմամբ իրենց ատելությունն արտահայտելու համար («Պատմության» մեջ հայ դիցերի նկատմամբ այս մերժողական մոտեցումը արտահայտում են ինքը՝ պատմիչը, և Գրիգորը՝ նոր կրոնը Հայաստան բռնի մտցնողը):

Ագաթանգեղոսի՝ հայ աստվածների պաշտամունքն ունեցող Տրդատ Գ թագավորի ներկայացնելուց երևում է, որ նա քաջատեղյակ է եղել հայ դիցաբանական պանթեոնին, և որ նա ոչ միայն պարզապես հավատավոր է եղել, այլև իմաստավորել է իր հավատքը: Այս առումով մեր պատմահայր Մ. Խորենացու «Պատմության» մեջ արքայի հավատքային դիմապատկերը ցուցանող ու դրա՝ հայ հոգևոր հետագա կյանքում ունեցած մեծ դերակատարումի մասին հույժ կարևոր դրվագ կա: Քրիստոնյա պատմիչը, ասելով հանդերձ, որ Տրդատ արքան ու Գրիգորը թեև «աստծու մասին մտածելու» հարցում «երկուսն էլ հավասար էին» (դե պատմիչը, որպես քրիստոնյա պատմիչ, ստիպված էր այսպես ասել...), բայց իրենց հավատքային պատկերացումները համոզականորեն և ըստ էության ներկայացնելու հարցում՝ «թագավորի շնորհն ավելին էր»⁶²: Դա պատմիչին հիմք է տալիս արքային, նրա հավատքային պատկերացումները դիտելու որպես

⁶² Մովսես Խորենացի, Պատմություն հայոց, Եր., 1968, էջ 232:

«նախաշավիղ ճանապարհի և մեր լուսավորության երկրորդ հայր»⁶³:

Անցնենք, սակայն, Ագաթանգեղոսի «Պատմության» մեջ Տրդատ արքայի՝ հայ դիցաբանական պանթեոնի դիցերի ընկալումին: Դա արքան արտահայտում է «Պատմության»՝ Գրիգորի հետ ունեցած հավատքային վեճերի և երկրի բնակչությանը՝ օրավուր աճող աղանդավորության (հատկապես՝ քրիստոնեության) դեմ հղած իր հրովարտակների դրվագներում: Դրանցում արքան հայկական պանթեոնի դիցերին ընկալում է որպես «զորեղ», «երևելի, հոյակապ, անեղծ»⁶⁴: Տալով դիցերի առանձին բնութագրությունը՝ արքան Արամազդին ներկայացնում է որպես աստվածների հայր, երկնքի ու երկրի արարիչ, Հայոց աշխարհին «պարարտ լիություն ու շենություն» պարզևող⁶⁵: Անահիտին որակում է «Մեծ Մայր», «բոլոր զգաստությունների մայր», «մեծ, քաջ Արամազդի դուստր»⁶⁶, «երկրի ու երկրի բնակչի խնամակալ» ու «կյանքի հովանավոր»⁶⁷, «հայ ազգի փառք ու կենսատու», բացի հայ թագավորներից՝ նաև «բոլոր թագավորների» («մանավանդ հունաց թագավորի») պաշտելի⁶⁸. Վահագնին՝ «քաջ», «Հայոց աշխարհին» քաջություն պարզևող⁶⁹: Արքան համոզված է, որ աստվածներին երկրպագելու և փառավորելու դեպքում նրանցից «ամեն տեսակ առատություն ու բարիքներ է

⁶³ Նույն տեղում: (Ի՞նչ իմանաս, Պատմահայրը դա ասելով, արդյոք թաքնասացորեն նկատի չունեն այն, որ «մեր լուսավորության երկրորդ հոր» «նախաշավիղ ճանապարհը» հետագայում հանդիսանալու էր հիմք՝ հայ նախնի հավատքային պատկերացումների պահպանության և դրանց նորանոր արձարձումների համար:)

⁶⁴ **Ագաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, Եր., 1983, էջ 81:

⁶⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 47, 81:

⁶⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 41:

⁶⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 81:

⁶⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 41:

⁶⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 81:

հասնում» երկրին ու նրա մարդկանց, նրանց «շնորհվում շենություն, լիութուն ու խաղաղություն»⁷⁰: Ինչպես նաև՝ հակառակը, երբ մարդիկ աստվածներին իրենց «տգիտության, անձնուրացության» կամ «խառնիճաղանջ, խաժամուժ» խառնվածքի բերումով ուրանում, արհամարհում են, այդպիսիներին աստվածների ցասումից մեծ վնաս է հասնում⁷¹: Մեր՝ հիրավի հայոց աստվածներին ճանաչող, նրանց պաշտամունքը պահելու ու ուրանալու հետևանքները լա՛վ իմացող արքային հայոց պատմությունն էլ ասում էր, «թե ինչպես աստվածների օգնականությամբ սկզբից՝ մեր նախնիների օրերից, բազում հաղթություն, խաղաղություն էր շնորհված և կամ թե ինչպես բոլոր ազգերը նվաճված և մեզ հնազանդ էին: Սակայն երբ չկարողացանք աստվածներին պաշտամունքով հաճեցնել, նրանց կամքը մեր նկատմամբ քաղցրացնել, ցասումով մերժեցին մեզ, զրկեցին մեծ տերությունից»⁷²:

Դժվար չէ նկատել, որ դիցազգիտության մեջ խորագիտակ Տրդատ արքան դիցերին հասկանում է իրենց բուն՝ որպես տիեզերական բացարձակ զորության (Արարիչը՝ արարող, աստվածների Հայր, Անահիտը՝ ծնող, կյանքը պահող-պահպանող-նորոգող Մայր, Վահագնը՝ հաղթությունը, ուժը ապահովող տիեզերական էներգիա...) իմաստով, իսկ դիցերի պաշտամունքն ունեցող ազգին՝ հային, որպես նրանց կողմից արարված (հետևաբար, նաև նրանց կողմից հովանավորվող ու պահպանվող), նրանց տիեզերական դրոշմն իր մեջ կրող: Դրանից հետևում է, որ երբ այդ դրոշմը կրողը դրան համապատասխան կենսակերպով, հավատքով է ապրում, ապա նա արժանանում է դիցերի հաճությանն ու խրոխտ-կենսալից կյանքով է ապրում, իսկ եթե՝ ոչ, ապա՝ ոչ:

⁷⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 83:

⁷¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 81:

⁷² Նույն տեղում, էջ 83:

Ահա թե ինչու, ելնելով իր այդ դիցընկալումից, Արշակունի թագավորը խիստ բարկանում է իր գրագիր Գրիգորի վրա, որ սա դիցերին կուռքեր կամ մարդիկ է անվանում: Այդ մասին մենք իմանում ենք «Պատմության»՝ արքայի և իր գրագրի՝ Գրիգորի (ով հետագայում Հայաստանը «դարձի» բերեց) երկարատև վիճաբանությունից: Քանի որ այդ վիճաբանությունը հույժ կարևոր է ոչ միայն Տրդատ թագավորի ու իր հակառակորդի հավատքների բնույթի պարզաբանման, այլև դարձի իսկության, դարձն անողի անձի ով լինելու իմացության առումով, ապա մի փոքր կանգ առնենք դրա վրա:

Ամեն ինչ սկսվում է նրանից, որ օրերից մի օր (մինչև դարձը, պարզ է) Տրդատ արքան որոշում է այցելել Եկեղյաց գավառի Երիզա գյուղը, որպեսզի այնտեղ գտնվող Անահիտ Աստվածուհու մեհյանի բազինին (Աստվածամոր արձանին) «պսակներ ու ծառերի թավ ճյուղեր» նվիրաբերի⁷³: Ինքը երկրպագության ծեսն անելուց հետո դիմում է իր գրագիր Գրիգորին, որ նա էլ դա անի: Բայց նա մերժում է, այնինչ պարտավոր էր՝ որպես թագավորի ծառա: Իր գրագրի՝ այդ չենթարկվելը կասկած է գցում արքայի մեջ (հետոն ցույց է տալիս, որ դա իր հիմքերն ուներ), և նա նրան իրավացիորեն ասում է. «Մի օտարական ու անծանոթ մարդ էիր⁷⁴, եկար մեզ միացար և ինչպե՞ս ես համարձակվում պաշտել այն Աստծուն, որին ես չեմ պաշտում»⁷⁵: Սկիզբ առած հավատքային թեժ վեճի ընթացքում ոչ մեկ անգամ Գրիգորը թագավորին ասում է, որ նրա (ու նրա երկրի մարդկանց) պաշտած աստվածները «սուտ», «կեղծ», «սնտոխ» «աստվածներ» են, որ նրանք իրականում «համր, անշունչ և մարդկանց ձեռքով

⁷³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 39:

⁷⁴ Այդ պահին թագավորը դեռ չգիտեր, որ Գրիգորը իր հորը՝ Խոսրով թագավորին, սպանող Անակի որդին է:

⁷⁵ **Ազաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, էջ 39:

կերտված կուռքեր» են⁷⁶, լավագույն դեպքում՝ մարդիկ, ովքեր մի ժամանակ եղել են ու «այն ժամանակվա մարդկանց համոզել, որ մեհյաններ շինեն, կուռքեր կանգնեցնեն և երկրպագեն իրենց»⁷⁷: Գրագիրն անպարկեշտ արտահայտություններ է տեղում նաև նրանց նկատմամբ (այդ թվում՝ թագավորի), ովքեր աստվածների պաշտամունքն ու հավատքն ունեն. նա այդ մարդկանց համարում է «անասուն», «ծիեր», «ջորիներ»⁷⁸: (Պատմիչն իր կողմից էլ է պես-պես հայիոյալից արտահայտություններ անում. «վայրենամիտ», «դատարկասուն», «անասնաբարո», «գազանամիտ», «ճիվաղաբարո»...⁷⁹):

Նկատենք, որ Գրիգորը, ատելությամբ արտահայտվելով թագավորի երկրի հեթանոս բնակչության, նրանց հավատքի ու դիցերի մասին, բնավ բանիմացություն չի դրսևորում այդ ամենը իսկությամբ ճանաչելու հարցում, նա չի հասկանում աստվածների ինչ լինելը (կամ գուցե հասկանում է, բայց այլ կերպ է ներկայացնում), հարևանցիորեն է դատում այն աշխարհի ու հավատքի մասին, որն ունեին դիցերի պաշտամունքն ունեցողները: Ավելի ստույգ՝ Հռոմում իր տեսածը նա վերադրվագում է հայ իրականության վրա, որը անելուն նրան դրդում էր իր հոգեբանական բարդույթը, ինչպես քիչ հետո կտեսնենք՝ Տրդատից ու նրա աշխարհից վրեժ լուծելու ներքին կույր մղումը:

Պատմիչը մանրամասն չի ներկայացնում վիճաբանության ընթացքում թագավորի բերած փաստարկները: Բայց եղածներն էլ վկայում են քննարկվող հարցերի վերաբերյալ նրա խորիմացությունը: Արքան հստակ գիտակցում է, որ իր և իր երկրի բնակիչների պաշտած բացարձակ ու հավերժ դիցերը մարդու ձեռ-

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 43, 49, 139:

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 43:

⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 47:

⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 467, 469, 98:

քով կռած-կոփված, «նրանց երազանքներից ստեղծված ու գոյացած» կուռքեր չեն, դրանք միշտ եղել են, կան ու կլինեն: Նա, խիստ բարկանալով իր անհնազանդ գրագրի վրա, նրան ասում է. «Դու նրանց (աստվածների – Ս. Մ.) պատիվը զլանալով՝ սուտ արարիչ ես համարում, և որոնք որ ճշմարիտ արարիչներ են, անարգում ես: Նաև Մեծ Անահիտին, որով ապրում է և կենդանություն ունի Հայոց երկիրը, ինչպես նաև մեծ ու արի Արամազդին, երկնքի ու երկրի արարչին, նրանց հետ և մյուս աստվածներին անշշունջ և անմռունչ կոչեցիր: Մեզ ևս ձգտեցիր անարգել՝ համարձակվելով ձիեր ու ջորիներ անվանել... Արդ ես քեզ տանջանքներ կտամ և սանձ կդնեմ քո կզակին»⁸⁰: «Քանի որ համարձակվեցիր աստվածներին կռած ու քանդակված կոչել, պետք է փոխարենը հաշիվ պահանջենք»,⁸¹- ավելացնում է նա: «Ավելացածի» մեջ անշուշտ ասելով նաև, որ հայոց մեջ աստվածներին նվիրված արձաններն ընդամենը խորհրդանշական իմաստ են պարունակում և ոչինչ ավելին, որ հայ հավատքը ճանաչողը պետք է իմանա, որ նրա մեջ բուն աստված-խորհուրդն այլ է, այն նշանակող նշան-պատկերը (բառը, արձանը)՝ այլ: Թագավորին, բացի դրանից, խիստ գրգռում է Գրիգորի՝ աստվածներին հասցրած այն անարգանքը, որ նրանք «սուկ մարդիկ են»՝ այդպես «նրանց իջեցնելով մահկանացու էակի աստիճանի»⁸²:

Գրիգորից «հաշիվ» պահանջելը սկզբում արտահայտվում է արքայի հրամանով նրան տեսակ-տեսակ լլկանքների ենթարկելու մեջ: Մի օր Տրդատ արքային է մոտենում Տաճատ անվամբ նախարարներից մեկը և նրան մինչ այդ անհայտ «տեղեկու-

⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 47:

⁸¹ Նույն տեղում, էջ 73:

⁸² Նույն տեղում, էջ 45:

թյուններ» է տալիս Գրիգորի մասին: Ասում է. «Այսքան ժամանակ, որ նա մեզ մոտ բնակվում է, չենք ճանաչում նրան, բայց դա որդին է մահապարտ Անակի, որն սպանեց քո հորը՝ Խոսրովին և խավար բերեց մեր Հայոց աշխարհին, կորստի ու գերության մատնելով այս երկիրը: Արդ՝ դա արժանի չէ ապրելու, քանի որ վրիժապարտի որդի է»⁸³: Թագավորը լսելով դա և հասկանալով, թե ինչու է Գրիգորը «եկել-միացել իրենց»⁸⁴, հրամայում է նրան Խոր Վիրապի բանտը զցել, որտեղ բանտարկում էին ծանրագույն հանցագործներին⁸⁵:

Նկատվեց, որ Տրդատ արքան ոչ միայն հայկական դիցաբանության, հայ հավատքի խորը ճանաչողություն է դրսևորում, այլև իր «քննադատ» Գրիգորի «աստծո ու նրա կրոնի»: Շատ բան ասող է այս առումով թագավորի՝ իր գրագրի «հավատքի» որպես «գոյություն չունեցող», վերացական բաներով ապրող, «դատարկ մտքեր» ու «ունայն խորհուրդներ» պարունակող հավատք, բնութագրությունը⁸⁶: Մեր՝ իրական կյանքով ապրող, այդ կյանքի կենսագործող գործություններին ապավինող արքան իր ընդդիմախոսի հետ վեճի ժամանակ հաճախ է հեգնում նրա՝ «սուրբ հոգու», «հրեշտակի», «աստծո գալստյան», «երկնային արքայության» մասին պատկերացումները⁸⁷ դրանք համարելով

⁸³ Նույն տեղում, էջ 77:

⁸⁴ Խոսրով թագավորը, թունավոր նետից մահամերձ վիճակում, իմանալով, թե ով է իրեն նետահարողը, հրամայում է նրա ողջ գերդաստանը սրի քաշել: Որը և արվում է: Փրկվում է միայն Գրիգորը, որին նրա դայակն առնում-փախցնում է Կեսարիայի կողմերը: Դժվար չէ ենթադրել, որ Տրդատը հասկանում է Գրիգորի՝ «իրենց միանալու» դրդապատճառը՝ վրեժ լուծել Խոսրովի որդուց ու նրա երկրից: Այդ մասին նուրբ ակնարկ կա նաև Խորենացու «Պատմության» մեջ. ասում է, որ «Գրիգորը անցավ-գնաց Տրդատի մոտ՝ հոր պարտքը հատուցանելու» (**Մովսես Խորենացի**, Պատմություն հայոց, էջ 214-215):

⁸⁵ Տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, էջ 77:

⁸⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 71, 69:

⁸⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 45:

իրական կյանքի ու նրա խորհուրդների հետ բնավ կապ չունեցող պատկերացումներ: Գրիգորը չի էլ թաքցնում, որ իր դավանած հավատքն ու իր աստվածը թագավորի ու նրա երկրի դավանած հավատքի ու նրա «կյանքային» աստվածների հետ կապ չունեն, քանի որ իր հավատքը «հավատքի հոր»՝ հրեաների նախնի Աբրահամից է սկիզբ առնում⁸⁸ (այսինքն՝ հրեական հավատք է), իսկ «աստվածը»՝ «գերեզմանների վերակացու ու պահապան», «մարդկանց ոսկորները պահող»⁸⁹:

Վերևում իմացանք, որ Գրիգորն իր տիրոջ՝ Տրդատ թագավորի ու նրա երկրի հավատքը համարեց կռապաշտություն, և որ թագավորը հերքեց դա: Դժվար չէ ենթադրել, որ ճարտասանության մեջ հմուտ թագավորը իր գրագրի մեղադրանքին հակադարձաձ կլինի, որ կռապաշտությանը իրենք՝ քրիստոնյաներն են տուրք տալիս՝ ամենուր խաչ տնկելով, հետները միշտ խաչ պտտեցնելով ու դրա առաջ երկրպագություններ անելով: Ահա թագավորի այդ լուրջ մեղադրանքին Գրիգորի երկդիմի պատասխանը. քանդակված փայտերի փոխարեն նա (Հիսուսը – Ս. Մ.) իր խաչը կանգնեցրեց ամբողջ աշխարհի մեջ, որպեսզի փայտի երկրպագելուն վարժվածները սովորական դարձածի միջոցով համաձայնվեին երկրպագել փայտե խաչին և նրա վրա եղած մարդադեմ պատկերին»⁹⁰:

Հարկ է նկատել, որ Տրդատ արքան քրիստոնեության վերաբերյալ տեղեկություններ հավաքում էր ոչ միայն իր գրագրի հետ վեճերից, այլև խորհրդականների տված տեղեկություններից: Այդ ամենից նա հանգում է այն եզրակացության, որ քրիստոնեական կրոնը մեծ վտանգ է երկրի համար, իսկ նրա հե-

⁸⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 41:

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 45 (Գրիգորն իր «աստծուն», փաստորեն, նույնացնում է Սանդարամետի՝ ընդերքի աստծու հետ):

⁹⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 55:

տևորդները՝ «իրենց անձերը կորցրած», դեմք-դիմագիծ չունեցող ու «խառնիճադանջ, բազմամբոխ, խաժամուժ» վարք ունեցող մարդիկ են, որոնք «մեծ պատուհաս են հասցնում իրենց երկրին»⁹¹:

Թագավորը, ելնելով քրիստոնեության մասին իր այդ ընկալումից, ինչպես նաև անսալով իր գլխին թագ դրած Դիոկլետիանոս կայսեր հորդորանքին՝ հալածել-արմատախիլ անել քրիստոնեությունն ու նրա հետևորդներին իր թագավորությունում էլ⁹², երկրի բնակչությանը՝ ընդդեմ երկրում գոյություն ունեցող աղանդների՝ հատկապես քրիստոնեության, երկու հրովարտակ է հղում⁹³: Ի բավարարումն հրովարտակի պահանջների՝ երկրում սկսվում են քրիստոնյաների հալածանքները, դատապարտումն ու սպանությունները, որն անելու համար թագավորը հենվում էր հատկապես Հռոմից իր հետ բերած լեգեոներական ուժերի վրա⁹⁴:

Այսպիսով, Հայաստանում նրա պատմության մեջ երևի առաջին անգամ օտարների՝ իրենց հավատքն ունենալու, նրանով ապրելու արգելանք դրվեց: Հեթանոսական հավատքի պահանջն է. ամեն ազգ իր աստվածները, իր հավատքը, իր հավատքի կառույցներն ունի, և ոչ մեկն իրավունք չունի դա արգելելու: Փաստորեն, Տրդատի հրովարտակները հակասում էին հեթանոսական հավատքի տրամաբանությանը: Իր տիրոջ՝ Դիոկ-

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 81:

⁹² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 93, 94: (Կայսրն իր երկրում բուռն հակաքրիստոնեական քաղաքականություն էր վարում: Դրա հետևանքով նրա կողմից հալածվող քրիստոնյաներից շատերը հայտնվեցին Հայաստանում, որն ավանդաբար վատ չէր վարվում օտարականների նկատմամբ: Ահա և Տրդատ արքան, ունկն դնելով կայսեր հորդորին՝ հալածել քրիստոնեությունը, այդպես իր դեմ հանեց չարացածների մի ահռելի զանգված, որը վճռական դեր է հետագայում կատարում երկիրը «դարձի» բերելու հարցում:)

⁹³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 79-85:

⁹⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 97:

ղետիանոս կայսեր մոլեռանդ քայլին հետևած մեր թագավորի քայլը բումերանգ դարձավ. երկրում լեփ-լեցուն քրիստոնյաները (դրանցից շատերը Դիոկղետիանոսի կողմից հալածվածներն էին, եկած, Հայաստանում թաքնված), իրենց կողմը գրավելով իր իսկ՝ Տրդատի կողմից բերած լեգեոներական ուժերին, երկրում հեղաշրջում կատարեցին և բնիկների նախնի հավատքը օրենքից դուրս հռչակեցին՝ դրա փոխարեն իրենց կրոնը հայտարարելով միակ ճշմարիտն ու պաշտելին: Դա արվեց, պարզ է, շատ ու շատ արյուն հեղելով, հեթանոսական մեհյաններն ավերթալանի ենթարկելով, «դարձի» չեկողներին բռնագաղթի ենթարկելով: Հեղաշրջման գլուխն անցած Գրիգորն իր հակառակորդից հոր սպանության վրեժն առավ: Պատմիչը՝ Ագաթանգեղոսը, չի էլ թաքցնում, որ Գրիգորը ջանում էր «երկրի բնակիչներին» դուրս բերել «նախնիների ավանդություններից ու սովորություններից», իրենց «հնամենի աստվածների պաշտամունքից»⁹⁵: Իսկ հի՛ն ազգի մեջ իր հոգևոր կենտրոններում՝ մեհյաններում, ուսուցանված ազգային ինքնագիտակցության ու հպարտանքի փոխարեն նա իր հիմնած եկեղեցիներում մի այնպիսի դրվածք հիմնեց, որտեղ մտնողը, վերջիվերջո, պետք է ասեր՝ «մոռացա իմ ժողովրդին և իմ հոր տունը»⁹⁶:

Վերադառնանք, սակայն, Ագաթանգեղոսի դիցապատումին: Վերևում նկատեցինք, որ Ագաթանգեղոսի «Պատմության» մեջ մենք հայ դիցերին տեսնում ենք երեք ներկայացմամբ. մեկը՝ Տրդատ թագավորի, մյուսը՝ նրա գրագրի, երրորդն էլ՝ հենց իր՝ պատմիչի: Իր՝ Ագաթանգեղոսի ներկայացրած դիցապատումը (որն, ինչ խոսք, հայ հեթանոսական ընկալումներն են արտահայտում) նույնպես արժան է ուշադրության, մանավանդ որ դա է

⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 467:

⁹⁶ Նույն տեղում:

կազմել այն գրավոր հիմքը (հիարկե, նրա «Պատմության» մեջ ներկայացված Տրդատ թագավորի դիցապատումի հետ), որի վրա հետագայում ձևավորվել են հայ դիցական տարբեր պատումներ ու իմաստավորումներ:

Նկատենք, որ Ագաթանգեղոսը դիցերին հիշատակում է Գրիգորի ղեկավարած բանակի կողմից դիցերին նվիրված մեհյանների ավեր-թալանի կապակցությամբ⁹⁷: Առաջինը հիշատակում է Տիր դիցին, քանզի Գրիգորն առաջինը նրան նվիրված մեհյանը քանդեց-ավիրեց, որն անտարակույս հայ հոգևոր կյանքի առանցքն էր: Դիցի բնույթի ու գործառույթի վերաբերյալ պատմիչն ասում է, որ նա «քրմական գիտության դպիր» «Որմզդի (Արա-Մազդի – Ս. Մ.) գրչի դիվանն» էր, իսկ նրա մեհյանը՝ «երազացույց, երազահան պաշտամունքի Տիր Աստծու իմաստության ուսման մեհյան»⁹⁸: Պատմության գրաբարյան տեքստում գրված է. «Դիւան գրչի Որմզդի, ուսման, ճարտարութեան մեհեան»: Հայ դիցագետ Մ. Էմինը, Դիվանը հասկանալով դպրոց իմաստով, այսպես է աշխարհաբար թարգմանել նշված արտահայտությունը. «Քրմական իմաստության ուսման մեհյան, որը կոչվում էր Որմզդի գրչի (դպրի) դպրոց, ուր ուսուցանում էին բոլոր արվեստները»⁹⁹: Ասվածները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ հեթանոսական Հայաստանում Տիրը համարվել է արաչական իմաստության դից՝ **իմաստության**, իր պես-պես դրսևորումներով ու մասերով (գիտություններ, արվեստներ, երազներ ու երազաբանություն, կենցաղ...), այդ ամենը գրի առնող գրիչ

⁹⁷ Դիցերին հիշատակելիս՝ պատմիչը պարտադիր ասում է՝ մեհյանը «քանդեցին», «ավիրեցին», «այրեցին», «թալանեցին», մեհեանական հողերը սեփականացրին (և նման բառեր)՝ դրանով երևի իր բացասական վերաբերմունքն արտահայտելով Գրիգորի արածների նկատմամբ:

⁹⁸ **Ագաթանգեղոս**, նշվ. աշխ., էջ 437:

⁹⁹ **Մ. Эмин**, Очерк религии и верований языческих армян, М., 1866, стр. 25:

(դպիր), իսկ աստծուն նվիրված մեհյանը՝ այդ ամենի ուսուցման դպրանոց: Իսկ գրիչը՝ դպիրը, ու դպրանոցն անպատկերացնելի են առանց գիր-գրականության: Ուրեմն, Ագաթանգեղոսը մեզ օգնում է ենթադրելու, որ Տիրի մեհյանում եղել է նաև հայագիր գրականություն: Շատ բան ասող է այս առումով պատմիչի այն վկայությունը, որ Գրիգորը Տիրի մեհյանը «քանդել», «ավիրել», «թալանել»... տալու հետ մեկտեղ ինչ-որ բաներ էլ «այրել» է տալիս¹⁰⁰. որից կարելի է ենթադրել, որ խոսքը մեհյանի մագաղաթյա գիր-գրականությունն այրելու մասին է:

Այնուհետև պատմիչը հիշատակում է Անահիտ դիցամորը, նրա՝ Արտաշատում գտնվող մեհյանը քարուքանդ անելու կապակցությամբ¹⁰¹: Մեկ այլ տեղում Աշտիշատի հռչակավոր մեհյանները քարուքանդ անելու կապակցությամբ Ագաթանգեղոսի՝ Անահիտ դիցամոր մասին արված հիշատակումից իմանում ենք, որ մեր հեթանոս նախնիների մեջ այնքան խորն է եղել դիցամոր նկատմամբ պաշտամունք-սերը, որ նրան անվանել են «Ոսկեմայր» (մայրերի խտացում, տիպար, մայր-բացարձակ), «Ոսկեծին» (ընտիր, կատարյալ պտուղ տվող), «Ոսկեհատ» (անկրկնելի, կատարյալ)¹⁰²:

Մեկ այլ տեղում Ագաթանգեղոսը հիշատակում է Արամագդին: Գրում է. «(Գրիգորը – Ս. Մ.) գնաց հասավ Անի անվանված ամուր վայրը՝ Հայոց արքաների գերեզմանների թագավորական կայանը: Այնտեղ կործանեցին բազիլը Ջևս-Արամագդ աստծու¹⁰³, որը բոլոր աստվածների հայր էր անվանված»¹⁰⁴: Այս շահ տ կարևոր հիշատակումից էլ իմանում ենք, որ մեր նախնիք

¹⁰⁰ Տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, նշվ. աշխ., էջ 437:

¹⁰¹ Տե՛ս նույն տեղը:

¹⁰² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 453:

¹⁰³ Պատմիչը Արամագդին ու Ջևսին նույնացնում է, որը ճիշտ չէ:

¹⁰⁴ **Ագաթանգեղոս**, նշվ. աշխ., էջ 441:

զգացել-ճանաչել են տիեզերական գերագույն զորությանը՝ արարիչ Արամազդին, ով իր կենսակից զորության՝ Ոսկեծին Անահիտի հետ արարել է մյուս դիցերին, նրանց հետ՝ երկինքը, երկիրը, ամենքին ու ամենայնը:

Պատմիչից իմանում ենք նաև Տարոն աշխարհում գտնվող Մեծ Հայքի գլխավոր հոգևոր կենտրոնատեղիի՝ Աշտիշատի մասին, որտեղ գտնվում էր «պաշտամունքի ութերորդ հռչակավոր» վայրը՝ «Վիշապաքաղ Վահագնի անվամբ, Մեծ Հայքի թագավորների զոհերի տեղը», որը անվանվել է նաև «Վահեվանյան մեհյան»¹⁰⁵: Մեհյանը «մեծագանձ»՝ «լի ոսկով ու արծաթով», «մեծամեծ թագավորների ձոնած բազում նվերներով» վայր էր: Գրիգորի ամեհի բանակի կողմից քանդելու, բազինը ջարդուփշուր անելու, անչափելի հարստությունները թալանելու¹⁰⁶ կապակցությամբ բերված՝ պատմիչի կցկտուր վկայությունները շատ բան են ասում մեզ մեր նախնիների վահագնապաշտական հավատքի մասին: Մեր նախնիք տիեզերական հուր-զորության, տիեզերական արարող դրական էներգիայի մարմնավորում դիցին¹⁰⁷ զգալով-ճանաչելով ու նրան պաշտելով՝ իմացել են նաև վահագնական զորությանը հակոտնյա, տիեզերական բացասական էներգիայի մարմնավորում Վիշապին, որի հետ Վահագնը մերթնդմերթ մեծամարտի է բռնվում՝ նրան չափի բերելու (քաղելու) ու վերականգնելու համար երկնքում ու երկրում՝ տիեզերական դրական էներգիա-տիեզերական բացասական էներգիա կենաց հավասարակշռությունը. որ Վիշապաքաղ Վահագնին նվիրված մեհյանները եղել են ուժապաշտական (ուժավորող, ուժի պահպանության ու նորոգումի) կենտրոններ, որոնցում

¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 453:

¹⁰⁶ Տե՛ս նույն տեղը:

¹⁰⁷ Վահագն բառ-խորհուրդը հենց նշանակում է հուր-զորություն (վ-ահ (զորություն)-ազ (հուր)):

հայն ու նրա թագավորները իրենց ուժային ու ռազմի որակներն են բորբոքել, նորոգել, պատրաստվել պատերազմի:

«Երկդիմի» մեր պատմիչը Աշտիշատի մեհենական համալիրը ավերելու, քանդելու և թալանելու կապակցությամբ հայ դիցաբանական աշխարհընկալումի ամբողջականության մասին վկայող մի շատ կարևոր նրբին տեղեկություն էլ է հաղորդում: Ասում է, որ Վահեվանյան (Վահագնի) մեհյանին կից կար «Աստղիկ դիցուհու մեհյանը», որը կոչվում էր նաև «Սենյակ Վահագնի»¹⁰⁸: Սերն ու գեղեցկությունը առանց զորության (ուժի) անպաշտպան են, զորությունը (ուժը) առանց սիրո ավերիչ է: Ահա և մեր նախնիք, Ագաթանգեղոսի հաղորդածից կարելի է կռահել, աստվածային բացարձակ հուր-զորության ու աստվածային բացարձակ սիրո (ու գեղեցկության) միասնության խորհուրդը զգալով-ճանաչելով, դա պահող-պահպանող-նորոգող, այդ խորհրդով ազգին ուսուցանող-դաստիարակող մեհյան են ստեղծել «Վահագնի սենյակ» խորհրդանշական անվամբ:

Ագաթանգեղոսի հիշատակած հաջորդ դիցը Նանեն է: Պատմիչը գրում է, որ Գրիգորն իր մարդկանցով Եկեղյաց գավառի Երեզ ավանում գտնվող Անահիտի մեհյանը կործանելուց, գետնին հավասարեցնելուց, մեհյանում գտնվող «Անահիտ դիցուհու ոսկի արձանը» փշրելուց, մեհյանում գտնվող «ոսկին ու արծաթը ավարի» ենթարկելուց հետո «Գայլ գետի վրայով այն կողմ» է անցնում ու «քանդում Արամազդի դստեր՝ Նանեի մեհյանը Թիլ ավանում», պարզ է՝ այս մեհյանի գանձերն էլ ավարի ենթարկելով¹⁰⁹: Պատմիչը չի բացատրում, թե որոնք էին դիցուհու բնորոշ գիծն ու գործառույթը: Սակայն դիցագիտության մեջ ինչ-որ չափով պարզաբանվել է, որ նա ողջախոհության տիպար,

¹⁰⁸ Տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, նշվ. աշխ., էջ 453:

¹⁰⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 443:

«տան պահապան», «օջախի ծուխ-ծխանին կանգուն պահող», «տան նահապետ մոր կերպարը» մարմնավորող, «տունն ու դուռը ղեկավարող», «ծննդկանի դժվար ծնունդին» միշտ հասնող... դիցուհի է¹¹⁰, որոնք նաև Անահիտ դիցամոր (այսպես ասած՝ Նանե դարձած Դիցամոր¹¹¹) որակներն ու գործառույթներն են: Սա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ պատմիչի հիշատակած Նանե դիցուհին նույն Անահիտն է, որը նա չի ընդգծել, քանի որ իր ժամանակ դա ինքնին հասկանալի է եղել:

Պատմիչի հիշատակած հաջորդ դիցը Վանատուրն է, ում նա հիշում է հեթանոսական Հայաստանում նավասարդին տոնվող նրա տոնի կապակցությամբ: Ասում է, որ «հեթանոսական պաշտամունքի ժամանակներում» մարդիկ այդ օրը «ուրախությամբ տոնում էին ամենաբեր նոր պտուղների Ամանորի աստծու՝ Հյուրընկալ Վանատուրի տոնը»¹¹²: Կարծիք հայտնենք, սակայն, որ Ագաթանգեղոսի հիշատակած Վանատուր դիցը նույն Արամազդ դիցահայրն է¹¹³: Քանի որ թե՛ մարդկային ընտանիքում և թե՛ դիցական ընտանիքում տան հյուրընկալության գործառույթն իրականացնում է հայրը: Եվ Ագաթանգեղոսը այդ նույնությունը չի շեշտել, քանի որ դա ինքնին հասկանալի է եղել:

Հայկական դիցարանի վերջին դիցը, ում Ագաթանգեղոսը հիշատակում է, Միհրն է: Գրում է. «Եկավ (Գրիգորը – Ս. Մ.) հասավ Արամազդի որդի կոչված Միհրի մեհյանը, այն գյուղում, որը Բագայառիճ են կոչում պարթևներեն, և այն ի հիմաց բրելով քան-

¹¹⁰ Տե՛ս «Դիցարան. հանրագիտակ-բառարան», Եր., 2014, էջ 313-314:

¹¹¹ Մինչև հիմա հայոց որոշ գավառներում տան մեծ մորը՝ տատին, կոչում են նանե կամ նանի:

¹¹² **Ագաթանգեղոս**, նշվ. աշխ., էջ 465-466:

¹¹³ Այն, որ Վանատուրը նույն Արամազդն է, նկատել է նաև Ղ. Ինճիճեանը: Պատմաբանի բերած փաստարկն այն է, որ երկուսն էլ կոչվել են «Հյուրընկալ» (տե՛ս **Ղ. Ինճիճեան**, Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, Վենետիկ, 1835, Գ, էջ 180):

դեցին, կուտակված գանձերը ավարի մատնեցին ու աղքատներին բաժանեցին և այդ տեղերը եկեղեցուն նվիրեցին»¹¹⁴: Պատմիչը, դա ասելով, բավարարվում է միայն նկատել, որ Դիցը «Արամազդի որդի» էր «կոչված» (այսինքն՝ Արարչի արարչական որակներից մեկի մարմնավորումն էր համարվում): Ավելին չի ասում, բայց, թերևս, գիտեր, որ նա արարչական օրենք-օրինաչափությունը մարմնավորող, արարչական արդարությունը թե՛ երկնքում և թե՛ երկրում պահպանող, մարդկանց՝ թե՛ դիցերի և թե՛ միմյանց հետ կնքած ուխտ-դաշինքը, թե՛ աստվածների և թե՛ մարդկանց պարտավորությունները հաստատող-հովանավորող դիցն էր: Իսկ չի՛ ասում, քանի որ գիտեր, որ իր՝ եկեղեցական պաշտոնի բերումով գովերգած «սուրբը» իր զուտ մարդկային մղումներով ու գործերով աղաղակող հակասության մեջ էր մտել այդ ամենի հետ:

Հեթանոսական Հայաստանում տիրող դիցաբանական պատկերացումների համայնապատկերի, դրա ամբողջականության մասին Ագաթանգեղոսը մեզ մի կարևոր փաստի հետ էլ է հաղորդակցում: Ասում է, որ Դարանաղյաց գավառի Թորդան գյուղում կար «սպիտակափառ Բարշամինա անվանված աստծու մեհյանը»¹¹⁵ (որի հետ, պարզ է, Գրիգորը վարվում է ինչպես նախորդների հետ): Նախ նկատենք, որ դիցը «սպիտակափառ» է կոչվել, քանի որ, ըստ Մ. Էմինի, նրա բագինը պատրաստված է եղել փղոսկրից, բյուրեղից ու արծաթից¹¹⁶: «Սպիտակափառ» Դիցը, ըստ Հ. Գեյցերի, եղել է սեմական աստվածություն, որի պաշտամունքն ունեցող Հայաստանի սեմածին մարդիկ նրան նվիրված մեհյան են կառուցել ու այն դարձրել իրենց սրբատեղին¹¹⁷:

¹¹⁴ Ագաթանգեղոս, նշվ., աշխ., էջ 445:

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 441:

¹¹⁶ Տե՛ս Մ. Էմին, նշվ. աշխ., էջ 24:

¹¹⁷ Տե՛ս Հ. Գեյցեր, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, 1895, էջ 72:

Ասվածից հետևում է, որ հեթանոսական Հայաստանում հավատքային մոլեռանդություն չի եղել, երկրում ապրող այլազգիներն էլ իրենց հավատքը, իրենց աստվածներն ու նրանց նվիրված մեհյաններն են ունեցել: Կարելի է ենթադրել, որ հեթանոսական Հայաստանում անգամ քրիստոնեական հավատքն ու նրա հետևորդները արգելանքի տակ չեն եղել: Ինչպես վերևում իմացանք, առաջինն այդ արգելանքը դրեց Տրդատ թագավորը, որը և այլ պատճառների հետ մեկտեղ ողբերգական հետևանքներ ունեցավ հենց իր՝ թագավորի ու նրա երկրի հնամենի ու նախնի հավատքի համար:

**1.3 ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒՋԱՆԴ ԵՎ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ
«Նրանք (հայերը – Ս. Մ.) սիրում էին իրենց առասպելների
երգերը, վիպասանությունները, նրանցով կրթվում էին,
նրանց հավատում էին, նրանց մեջ հարատևում»:
(Փ. Բուզանդ)**

**«Ես շատ կփափագեի, որ այն («բնիկ», «արյունակից»,
«իսկական հարազատ» Հայկազուն թագավորների – Ս. Մ.)...
ժամանակ ես աշխարհ եկած լինեի, նրանց տերությամբ
զվարճանայի և այժմյան վտանգներից խուսափած լինեի»:
(Մ. Խորենացի)**

Փ. Բուզանդի «Պատմության» մեջ հայ դիցապատումային տողեր բնավ չկան, բայց նա մեզ անգնահատելի տեղեկություններ է հայտնում տակավին իր ժամանակներում հայի՝ իր նախնի դիցերով ու հավատքով «գաղտուկ» (արտահայտությունն իրենն է) ապրելու և պարտադրանքով երկիր մտցրած քրիստոնեությունը ու նրա «աստծուն» չընդունելու մասին:

Պատմիչը՝ որպես քրիստոնյա, ում խորթ է դիցական խորհրդի իսկության ընկալումը, զարմանքով նկատում է, որ

քրիստոնեության՝ Հայաստանում հաստատվելուց երկար ժամանակ անց էլ «Նրանք (հայերը – Ս. Մ.) իրենց ժամանակը մաշում էին պարսավելի կրթություններով, հին հեթանոսական սովորություններով... Նրանք սիրում էին իրենց առասպելների երգերը, վիպասանությունները, նրանցով կրթվում էին, նրանց հավատում էին, նրանց մեջ հարատևում»¹¹⁸: Իսկ հայերին «սիրելի» առասպելների գլխավոր անձինք դիցերն էին: Ուրեմն քրիստոնեությունը երկրում պետականորեն հաստատվելուց երկար ժամանակ անց էլ հայը շարունակում էր իր դիցերին սիրել, նրանցով ապրել, բայց, իհարկե, այդ՝ իրեն հարազատ հավատքային կյանքով նա գիշերներն էր ապրում (Գրիգորի հիմնած եկեղեցին ազգային-հեթանոսական ամեն ինչը արգելանքի տակ էր դրել), երբ հայ հոգևոր կյանքի վերահսկիչները մրափած էին: Դա Բուզանդը, լավ իմանալով ու իր աչքերով դա տեսնելով, գրում է, որ հայերը «աստվածների հին պաշտամունքները կատարում էին գիշերները...»¹¹⁹:

Նա հայի՝ այդ մեծ վտանգների մեջ անգամ իր նախնի հավատքին մնալն ու «պնդերեսորեն» քրիստոնեությունը չընդունելը բացատրում է հետևյալ պատճառներով. ա) հային իր հեթանոսական հավատքը հարազատ էր, բ) նրան իր նախնի հավատքը, դրա հետ կապված ամեն ինչը՝ առասպելները, երգերը ..., հասկանալի էին, և, հետևաբար, դրանցով էլ նա ապրում-կրթվում էր¹²⁰, գ) նոր կրոնը հայերը «ակամա» «հարկից դրդված» էին ընդունել¹²¹, դ) նրանք այդ կրոնը դիտում էին որպես «մի մարդկային սովորություն» (այսինքն՝ աստվածայինի հետ կապ չունե-

¹¹⁸ **Փավստոս Բուզանդ**, Հայոց պատմություն, Եր., 1987, էջ 55:

¹¹⁹ Նույն տեղում:

¹²⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 58, 56:

¹²¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 13, 55: (Պատմիչը նկատի ունի Հռոմեական կայսրության հարկադրանքը ու Տրդատի ակամա՝ իր կամքին հակառակ կրոնն «ընդունելը», փաստացիորեն՝ չընդունելը:)

ցող), որպես «մի մոլորություն» և, հետևաբար, դրան վերաբերվում էին «առանց հույսի», «առանց ջերմեռանդ հավատի», ե) նոր կրոնը հայերին ոչինչ չէր ասում, նրանք ոչինչ չէին հասկանում դրանից¹²², «միայն **քչերը**, որոնք փոքրիշատե ծանոթ էին հունական կամ ասորի գրագիտությանը, մասամբ հասկանում էին այդ կրոնը: Իսկ ... նախարարների և շինականների մյուս **բազմությունը**, ... նրանցից ոչ մեկը ոչ մի խոսք, ոչ կես խոսք, ոչ մի բան, ոչ մի նշույլ իրենց լսածներից չէին կարող իրենց մտքերը պահել կամ հասկանալ», - մանրամասնում է պատմիչը 301-ից մինչև իր ժամանակները, գրեթե ողջ հայության կողմից, «նոր» կրոնը չընդունելու փաստը¹²³ (ընդգծումներն իմն են – Ս. Մ.): Մեր պատմիչը իր ժամանակների հոգևոր կյանքի մուտք էջերին հաղորդակից դարձնելու, հայ հնամենի հավատքի «գաղտուկ» ընթացքը ցուցանելու համար մի կարևոր փաստ էլ է բերում: Հիշատակում է՝ Խոսրով Կոտակ թագավորի ժամանակ, «հեթանոսական կռապաշտական սովորությունները» «գաղտուկ» պահող «քուրմերի սերնդի»՝ «մոտ երկու հազար մարդու» մասին, ովքեր փորձել են ավիրել Աշտիշատի եկեղեցին ու սպանել այնտեղ գտնվող քահանայապետին, ինչը, սակայն, անհաջողության է մատնվում¹²⁴, քանզի եկեղեցին էր դրության տերը:

Անցնելով մեր պատմահայր Խորենացուն, իր «Պատմության» մեջ հայ դիցաբանությանը անդրադարձին, հենց սկզբից նկատենք, որ դա թեև այնպես ամբողջական չէ, ինչպես Ագաթանգեղոսինը, բայց անգնահատելի է նրանով, որ այդտեղ կա վաղնջական մեր առասպելներից մեկից՝ Վահագնապատումից, մի դրվագ, որը շատ ու շատ բան է ասում հայ արիական դիցաբանության (առասպելաբանության) խորիմաստության մասին:

¹²² Տե՛ս նույն տեղը:

¹²³ Տե՛ս նույն տեղը:

¹²⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 17:

Վահագն Դիցի մասին պատմող առասպելի հետ կապված պատմիչն ասում է, որ «իր ականջներով» է լսել, թե ինչպես էին այն «ոմանք երգում փանդիոներով»¹²⁵: Այնուհետև բերում է առասպելից մի դրվագ՝ Վահագնի ծնունդի մասին պատմող հատվածը¹²⁶: Այդտեղ պատմում է երկնքի, երկրի, «ծով ծիրանի», ապա «կարմրիկ եղեգնիկի»¹²⁷ երկունքի, «եղեգնի փողից ծուխ ու բոց» ելնելու, բոցից՝ «խարտյաշ պատանեկիկի»՝ Վահագնի «վազելու» (ծնվելու) մասին¹²⁸: Այնուհետև ընդգծելու համար, որ ծնված Վահագնը զուտ հրեղեն զորություն է, շարունակում է, որ խարտյաշ պատանեկիկը «հուր մազեր», «բոց մորուք» ուներ, և «աչիկներն էին արեգակներ»¹²⁹: Մ. Խորենացին հետո ավելացնում է, որ «Դրանից հետո երգի մեջ ասում էին, թե (Վահագնը – Ս. Մ.) կռվել է վիշապների»¹³⁰ հետ ու հաղթել, և Հերակլեսի քաջագործություններին շատ նման բաներ էին երգում նրա մասին»¹³¹:

Թվում է, թե մեր Պատմահոր՝ իր իսկ լսած ու պատմած Վահագնապատում այս առասպելը նրան պետք է հուշեր, որ դա մեր նախնիների կողմից պաշտվող դիցի՝ տիեզերական զորության (նրա ծնունդի) մասին է: Բայց ոչ, նա, հակասելով իր իսկ պատմածներին, գտնում է, որ առասպելում Վահագնը ոչ թե աստված է, այլ Աժդահակին հաղթող Տիգրան թագավորի՝ Վա-

¹²⁵ **Մովսես Խորենացի**, նշված աշխ., էջ 120:

¹²⁶ Հետագայում այդ հատվածն այսպես անվանվեց հայ գրական-գեղարվեստական ընկալումներում ու դիցագիտության մեջ:

¹²⁷ Թերևս պետք է հասկանալ տիեզերական արգանդի իմաստով:

¹²⁸ Տե՛ս **Մովսես Խորենացի**, նշված աշխ., էջ 120:

¹²⁹ Նույն տեղում: (Կրկին նկատենք, որ Վահագն բառը նշանակում է հուր-զորություն:)

¹³⁰ Մարմնավորում է տիեզերական բացասական էներգիան՝ ի հակադրություն վահագնական դրական էներգիայի:

¹³¹ Նույն տեղում:

հագն անվամբ որդին՝ աստվածացված¹³²: Նույն կերպ Խորենացին մարդացնում է նաև հայ դիցաբանական ընտանիքի հայր Արամազդին՝ նրան համարելով պատմությունից հայտնի «չորս Արամազդներից մեկը»՝ «ճաղատ Արամազդը»¹³³ (նկատենք ասվածում հեզնանքը, որը, բացառված չէ, կրոնաեկեղեցական հավատաքննչության միջամտության արդյունք է)¹³⁴: Խորենացու դիցընկալումային այդ հակասությունը նկատում է նաև նրա «Պատմության» թարգմանիչ Ստ. Մալխասյանը՝ գրքի ծանոթագրություններում նշելով, որ «Խորենացուն, իհարկե, լավ հայտնի էր թեկուզ Ագաթանգեղոսից, որ Վահագնը աստված է եղել, պաշտվելիս է եղել սեփական մեհյանում, բայց, հավատարիմ իր եվհեմերական աշխարհայացքին¹³⁵, նրան մարդացնում է, ինչպես վարվել է և ուրիշ աստվածների հետ»¹³⁶:

Դիցերին՝ որպես երևելի դարձած մարդ ընկալելու Մ. Խորենացու մոտեցումը երևում է նաև Աստղիկ դիցուհու պարագայում: Իր «Պատմության» առաջին գրքում նա հիշատակում է Հայկի նախնի Հաբեթի և նրա եղբայրներ Զրվանի ու Տիտանի միջև մի ահեղ պատերազմի մասին, որը դադարեցնում է նրանց քույր Աստղիկը՝ համոզելով նրանց վերջ տալ եղբայրասպան պատե-

¹³² Տե՛ս նույն տեղը:

¹³³ Նույն տեղում, էջ 119-120:

¹³⁴ Ղազար Փարպեցին վկայում է, որ «իմաստունի»՝ Մովսես Խորենացու թունավորվելուց մահանալու մեջ քահանաների մատը խառն է: Պատմիչի նկատմամբ եկեղեցու ատելությունն այն աստիճան է եղել, որ մահից հետո անգամ նրա ոսկորներին հանգիստ չեն տվել. գերեզմանից հանել և ջուրն են գցել: Սա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ եկեղեցին Խորենացու գրած «Պատմության» տեքստին էլ հանգիստ չի տվել:

¹³⁵ Եվհեմերական դիցընկալումը, որին Խորենացին հետևում է, հին Հունաստանում շատ տարածված այն ընկալումն է, ըստ որի՝ հեթանոսական աստվածները սկզբնապես նշանավոր մարդիկ են եղել, որոնք հետո ժողովրդական հավատալիքներում աստվածացվել են:

¹³⁶ **Մովսես Խորենացի**, նշվ. աշխ., Ծանոթագրություններ, էջ 337:

րազմին¹³⁷: Հետագայում այդ եղբայրների սերունդների կողմից աստվածացված ու պաշտված Աստղիկը հենց այդ հաշտարար Աստղիկն է, հետևում է պատմիչի այդ պատմածից:

Այնուամենայնիվ, պետք է ասել նաև, որ մեր Պատմահայրը, հայ դիցաբանական ընտանիքի դիցերին մարդացնելով հանդերձ ու փաստորեն այդպես ստորադասելով քրիստոնեական աստծուն, թաքնասացորեն իր կարոտաբաղձությունն է հայտնում «իբրև բնիկ, արյունակից ու հարազատ» իրեն «սիրելի» հեթանոս հայազուն թագավորների ժամանակների նկատմամբ, երբ երկիրը «մեծ տերության» վիճակում էր և չկային «այժմյան վտանգները»¹³⁸. ասվածից չի՞ հետևում արդյոք, որ նա երանի է տալիս հայ կյանքի այն ժամանակներին, երբ հայն իր «բնիկ», «հարազատ» հավատքով էր ապրում, արարում և իր աստվածների օգնությամբ էր իր երկիրը շեն ու հզոր պահում:

Մովսես Խորենացու՝ մեր «բնիկ», «արյունակից և հարազատ» թագավորների ժամանակների նկատմամբ կարոտաբաղձությունից է բխում նաև այն ժամանակների հոգևոր կյանքում իշխող՝ առասպելի նկատմամբ նրա, եթե ոչ բացահայտ, ապա ոչ էլ թաքուն դրական վերաբերմունքը: Մեր Պատմահորը, ավելի ստույգ ասած, դուր չեն գալիս «առասպելական դատարկաբանությունները»՝ «չափազանց առասպելը», «առասպելաց առասպելը»¹³⁹ (ըստ իրեն՝ պարսկականների նման), իսկ հունական առասպելները կամ նրանց նմանները նա գնահատում է ինչպես որ հարկն է, քանի որ դրանք «պերճ ու ողորկ, պատճառաբանված առասպելներ են» և «այլաբանորեն թաքցնում են ճշմարիտ իրողությունները»¹⁴⁰: Իր «Պատմության» մեջ «մեր երկրի առաս-

¹³⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 80:

¹³⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 108:

¹³⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 138, 139:

¹⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 123:

պելներին»¹⁴¹ մի շարք անգամներ դիմելով, դրանցով իր պատմագիտական պնդումները հիմնավորելով՝ մեր Պատմահայրը ասել կուզի, որ դրանք հունականների պես ճշմարտություններ պարունակող առասպելներ են:

Նկատվեց, որ Պատմահայրը իր «Պատմության» մեջ առասպելին մեծ տեղ է տալիս, ավելին՝ ավելացնենք՝ առասպելի վրա է նա հիմնում իր «Պատմությունը»: Հայոց պատմության համար որպես այդպիսի հիմք-առասպելներ է պատմիչը դիտում Մար Աբաս Կատինայի Մատյանից՝ իր գրքի գլխավոր աղբյուրներից մեկից, բերված «աստվածներից առաջինների», «նրանցից սերված հսկաների սերնդի, սրանց հղացած՝ Բաբելալական աշտարակաշինության» և Հայկի ու Բելի մեծամարտի մասին պատմող առասպելները: Խորենացին, ոչ ամենևին պատահականորեն, հայոց ծննդաբանությունը տանում է մինչև «աստվածներից առաջինները»¹⁴² ու նրանց մասին պատմող առասպելները, ըստ որոնց՝ «աստվածներից առաջիններն ահեղ էին և երևելի ու աշխարհի մեծամեծ բարիքների պատճառ, աշխարհի և բազմամարդության սկիզբ»¹⁴³: Պատմիչի ունեցած կրոնանեկեղեցական պաշտոնն ու իր ժամանակ տիրող կրոնանեկեղեցական հավատաքնչությունը թույլ չեն տալիս նրան ավելի երկար խոսել մարդկության պատմության այդ՝ հունական դիցալեզվային հասկացողությամբ ասած, «ոսկե դարաշրջանի»¹⁴⁴ մասին, երբ մարդաշխարհում «աստվածներից առաջիններն» էին տեր-տիրակալ.

¹⁴¹ Նույն տեղում, էջ 120:

¹⁴² Պատմիչը, ըստ երևույթին, նկատի ունի հրեական Բիբլիայում հիշատակված՝ Դրախտում ապրող «աստուծո (արարչի – Ս. Մ.) որդիներին» (տե՛ս գրքի Ծննդոց բաժնի 2 գլուխը), ովքեր այդպես էին կոչվում, դժվար չէ ենթադրել, աստվածներին հարազատ լինելու և դրախտի տերը լինելու համար:

¹⁴³ Մ. Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 85:

¹⁴⁴ Տես, օրինակ, Հեսիոդոսի «Աշխատանքներ և օրեր»-ում այդ մասին պատմածը («Անտիկ, միջնադարյան և Վերածննդի գրականություն», Եր., 1990, էջ 396-397):

բայց ասվածներն էլ բավական են զգալու համար, թե պատմիչը իր ապրած «վտանգներով լեցուն» ժամանակներում ի՞նչ կարոտաբաղձություն է ապրում «առաջին աստվածների» ժամանակների նկատմամբ:

Իր «Պատմության» մեջ Խորենացին Կատինայի ներկայացրած առասպելաբանությունից հիշատակում է այն դրվագը, թե ինչպես «աստվածներից առաջիններից» առաջ եկան «հսկաների սերունդը, խոշոր, հաղթանդամ, վիթխարի մարդիկ, որոնք ամբարտավանությամբ հղանալով ծնան աշտարակաշինության անօրեն գաղափարը, որը և ձեռնարկեցին իրագործելու»¹⁴⁵: Դժվար է ասել՝ Կատինայի Մատյանում եղե՞լ է արդյոք դրվագ այն մասին, թե ինչպես «առաջին աստվածներից»՝ կատարյալ մարդկանցից, երևան եկան «հսկաների սերունդը», որի մասին մեր պատմիչը իր «Պատմության» մեջ հարկ չի համարել նշել. բայց նա, թեկուզև իրեն լավ հայտնի հուղաքրիստոնեական սուրբ գրքից՝ Բիբլիայից, հաստատ գիտեր, որ այդ սերունդը առաջացել է, երբ «աստուծո (Արարչի) որդիները», այսինքն՝ աստվածամարդիկ, «մարդկանց (այսինքն՝ Ադամի սերունդների – Ս. Մ.) աղջկերանց մօտ էին մտնում», ովքեր և նրանց համար հսկաներ, զորավոր մարդիկ էին ծնում¹⁴⁶: Կատինայի Մատյանում ներկայացված հինավուրց առասպելի խորենացիական քաղվածքից իմանում ենք, որ այս հսկաներից, զորավոր մարդկանցից «մեկն էր Հապետոսյան Հայկը՝ հաստ աղեղով ու հզոր նետաձիգ, անվանի և քաջ նախարարը»¹⁴⁷: Իսկ Հայկի, նրա ու Բելի մեծամարտի մասին առասպելին՝ դարձյալ քաղված Կատինայի գրքից, մեր պատմիչը ավելի հանգամանալից է անդրա-

¹⁴⁵ Մ. Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 85:

¹⁴⁶ Տե՛ս Աստուածաշունչ, Ծննդոց, Գլուխ Է, 4-5:

¹⁴⁷ Մ. Խորենացի, էջ 85:

դառնում, քանի որ նրան դիտում է որպես հայության նախնի¹⁴⁸: Առասպելն անգնահատելի տեղեկություններ է պարունակում հայ ինքնության, ծագումնաբանության մասին: Իմանում ենք, որ Հայկը «հսկաների մեջ»¹⁴⁹ քաջի և երևելիի անուն է հանում և դիմադրում է բոլոր նրանց, ովքեր «ձեռք էին բարձրացնում բոլոր հսկաների ու դյուցազունների վրա տիրապետելու: Սա խրոխտանալով ձեռք բարձրացրեց Բելի բռնատիրության դեմ՝ երբ... Բելին պատահամբ հաջողվեց բռնանալ և ամբողջ երկիրը գրավել»¹⁵⁰: Նկատենք, որ պատմիչը «հսկաներին» և «դյուցազուններին»¹⁵¹ տարբերում է միմյանցից՝ երկրորդներին, թերևս, նույնացնելով «առաջին աստվածների» ու նրանց զտարյուն մարդկային սերունդների, իրեն լավ հայտնի Բիբլիայի՝ «աստուծո որդիների» հետ: Բելը, շարունակելով իր նախնիների՝ «աշտարակաշինության անօրեն գաղափարի» իրականացումը, իր կողմը քաշելով շատ հսկաների, ձեռք է բարձրացնում աստվածների (դիցազունների, «աստուծո որդիների») ու նրանց կողմը բռնած հսկաների վրա: Հայկը, դա չհանդուրժելով ու չցանկանալով հնազանդվել Բելին, շարունակում է պատմիչը, «Բաբելոնում իր Արամանյակ որդուն ունենալուց հետո, իր ողջ գերդաստանով, իրեն հարած եկվորներով ու ընդոճիներով, չվում է Արարադի երկիր»¹⁵², «գնում բնակվում է մի լեռան ստորոտում, որտեղ ապրում էին սակավաթիվ մարդիկ առաջուց ցրվածներից»¹⁵³: Մեր պատմիչը, շատ կարևորելով «Արարադի երկրում» մինչև Հայկի գալը մարդիկ ապրելու փաստը, ուրախանում է դրանով՝ մի

¹⁴⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 88, 89:

¹⁴⁹ Դարձյալ ասենք, որ Հայկը «հսկաներից» էր, այսինքն՝ նրան չպետք է դիտել որպես «աստված» կամ «աստուծո որդի»:

¹⁵⁰ **Մ. Խորենացի**, էջ 86:

¹⁵¹ Լեզվաբանորեն նշանակում է աստվածների սերունդ, աստվածամարդ:

¹⁵² **Մ. Խորենացի**, էջ 86:

¹⁵³ Նույն տեղում:

փոքր անց կրկնելով իր ասածը, բայց արդեն ուրախության շեշտադրումով: Գրում է. «Սքանչելի մի բան է ասում պատմագիրը (Կատինան – Ս. Մ.), թե շատ տեղերում ցիրուցան բնակվում էին սակավաթիվ մարդիկ մեր երկրում նախքան մեր բնիկ նախնի Հայկի գալուստը»¹⁵⁴: Ուլքե՞ր էին նրանք՝ «Արարադի» երկրում ի վերուստ այդ բնակվողները¹⁵⁵, ի՞նչ ցեղից էին: Ինքը՝ Խորենացին, հարցին չի պատասխանում, որքան էլ որ սքանչանում է նրանց բնակվելու փաստով (կար եկեղեցական հավատաքննչության արգելանքը...): Սակայն այն, որ նա ասում է, թե Հայկի եկած երկիրը կոչվում էր «Արարադի երկիր» (որից հետևում է, որ բնակիչներն էլ կկոչվեին, համապատասխան այդ անվան, Արի կամ Արմեն), իսկ երկրի այն հատվածը, որտեղ նա, վերջիվերջո, «դադար է առնում», կոչվում էր «Հարք», այսինքն՝ արիների բնակության վայր, հետևում է այն եզրակացությունը, որ պատմիչին հույժ հետաքրքրած այդ մարդիկ անվանվում էին արիներ կամ արմեններ, որոնց էլ պատմիչը նկատի ունի առասպելի սկզբում իր հիշատակած «առաջուց աստվածներ»-ով (հետաքրքիր է, որ պատմիչը իր ժամանակ գոյություն ունեցող մի քանի հզոր նախարարական տների, օրինակ՝ Սլկունիների ծագումնաբանությունը ենթադրաբար բխեցնում է «մինչև Հայկի գալը» երկրում բնակվողներից):

Ներկայացնելով Պատմահոր արտահայտված դիցընկալումը՝ հարկ է նկատի ունենալ նաև հետևյալը: Նա ունի մեզ հասած «Լույս, լույսի մայր» տողով սկսվող ծոներգ¹⁵⁶, որտեղ որպես տիեզերական (համաբնական, համամարդկային) բացարձակ զորություն փառաբանվող Աստվածուհու (Դիցուհու) ընկալումը հա-

¹⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 91:

¹⁵⁵ Ուշադրություն դարձնենք այն բանի վրա, որ Խորենացին ասում է՝ «բնակվում էին», այսինքն՝ երկիրն իրենց բնօրրանն էր:

¹⁵⁶ Տե՛ս «Հայ հին և միջնադարյան քնարերգություն», Եր., 1986, էջ 71:

կատում է «Պատմության» մեջ բերված՝ հեթանոսական աստվածը (աստվածուհին) որպես ազգի վաղնջական ժամանակների երևելի անձինք ընկալումին: Հիմնավորեմ դա: Ձոներգում պատմիչն ասում է, որ իր խոսքն ուղղված է արևային (լուսեղեն) մորը («Լույս, լույսի մորը»): ամենայնի կենաց նախասկիզբ էությանը («կենարար էության բնակարան»-ին), Արարչի (ստեղծողի) մորը («մայր ստեղծողի»-ն¹⁵⁷), իր հավերժական ծնունդներով «բնության կերպը նորոգողին», նրան, ում «երանի են տալիս ցեղերն, ազգերն ամենայն»¹⁵⁸, ու ումից «լույս ծագեց» «խավարում նստած» Հայոց աշխարհի վրա (կարծում եմ՝ այսպես պետք է հասկանալ ձոներգի՝ «Լույս ծագեց քեզնից՝ / Խավարում նստածներիս համար» տողերը):

Անտարակոյս է, որ Խորենացին, իր ձոներգում այսպես, այսպիսի որակական հատկանիշներով պատկերելով «իր» մորը (ու նրա անունը չտալով՝ ինչ-որ իմաստով ծպտելով նաև նրան), հասկացնել է տալիս իր ընթերցողին, որ նա իր ցեղի կողմից վաղնջուց պաշտվող տիեզերական բացարձակ զորություն «Մեծն Անահիտն» է, «որով կա և ապրում է երկիրս Հայոց» (Ագաթանգեղոս), և ո՛չ՝ նախնիների կողմից աստվածացված որևէ, թեկուզև՝ շա՛տ երևելի մեկը, կամ էլ, առավել ևս, քրիստոնեական կրոնի «Աստվածամայր» Մարիամը, ում քրիստոնեական ավանդույթներն անգամ չեն աստվածացնում:

Ո՞ր դիցընկալումը, այսպես ասած՝ տիեզերակենտրոն-ավանդակա՞նը, թե՞ մարդակենտրոն-քրիստոնեական¹⁵⁹ է

¹⁵⁷ Հասկանալ Արարչի կողմից ամենայնի մայր հռչակվելու իմաստով:

¹⁵⁸ Անտարակոյս, նկատի ունի ոչ միայն քրիստոնյա ազգերին ու ցեղերին, այլև համայն մարդկությանը (իմացանք վերևում, որ, ըստ Ագաթանգեղոս պատմիչի, Անահիտ տիկինը համարվում էր «ամենայն մարդկային բնության բարերար», և որ նրան «բոլոր թագավորները պատվում էին»):

¹⁵⁹ Քրիստոնեական վարդապետությունը հեթանոսական դիցերին դիտում է կա՛մ որպես կուռքեր, կա՛մ էլ որպես երբեմնի ժամանակներում ապրած երևելի նախնիների աստվածացման հետևանք: Այդ դիցընկալումն էր, ինչպես վերևում

պատմահորը հարազատ: Կարծում եմ, որ ելնելով «Պատմության» մեջ անթաքույց արտահայտված հայության հեթանոս ժամանակների նկատմամբ նրա տաժած կարոտաբաղձության հանգամանքից՝ առաջինը: Ավելին, կարելի է ենթադրել, որ «Պատմության» մեջ արտահայտված մարդակենտրոն դիցընկալման մեջ եկեղեցու մատը խառն է. նա, օգտվելով իր ձեռքը վերցրած հավատաքննչության բացարձակ իրավունքից, կարելի է ենթադրել, աղարտել է պատմահոր ձեռքով գրված տեքստը: Այդ ենթադրությանը հիմք է տալիս Փարպեցու՝ Խորենացու նկատմամբ եկեղեցու տաժած ահավոր ատելության մասին մի վկայությունը: Գրում է. «Երանելի փիլիսոփա Մովսեսը, ..., տեղից տեղ հալածվեց հայոց այդ արեղանների ձեռքով: Չէ՞ որ նրա լուսավորող ու տգիտահալած գրքերը անգիտությունից փաթաղիկես (զեղծարարություն – Ս. Մ.) էին համարում նրանք: Սակայն հետո... մի խաբեական եպիսկոպոսություն մահադեղի պես խմեցրին սրբին և խեղդեցին: Եվ թե նա վախճանի ժամին ի՞նչ ահավոր նզովքի գիր է թողել քահանայության գլխավորների վրա¹⁶⁰, գիտեմ, որ դուք (խոսքը «Թղթի» հասցեատեր Վահան Մամիկոնյանի մասին է – Ս. Մ.) լավ տեղյակ եք... (Հետո քահանայության գլխավորները – Ս. Մ.) նրա ոսկորները գերեզմանից հանել տվին և գետը թափեցին»¹⁶¹: Ինչ խոսք, Խորենացուն կենդանության ժամանակ դաժանորեն հալածող-մահվան հասցնող, հետո էլ՝ մեռնելուց հետո նրա ոսկորներին անգամ հանգիստ չտվող «քահանայության գլխավորները» հաշվեհարդար էին տեսնելու նաև նրա «Պատմության» նկատմամբ, որն այնքա՛ն նրանց գրգռում էր...

նկատեցինք, առաջ տանում Գրիգորը՝ Տրդատ թագավորի հետ վեճի ժամանակ: Այդ ընկալումն ենք մենք տեսնում արտահայտված նաև Խորենացու «Պատմության» մեջ:

¹⁶⁰ Խոսքը Խորենացու «Պատմության» վերջում բերված «Ողբի» մասին է:

¹⁶¹ **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց պատմություն, Եր., 1982, էջ 483, 485:

2. ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆ-ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԴԻՑԱՊԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ՈՒ ԴԻՑԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴՆԵՐԻ՝ ՄՇԱԿՈՒԹԱԲԱՆԱ-ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐ

Ներածության մեջ նկատվեց, որ հայ գրական-գեղարվեստական դիցապատումներն ու դիցական խորհուրդների՝ մշակութաբանա-փիլիսոփայական իմաստավորումները բազմաթիվ են. ավելի վաղ հիշատակվածներին կարելի է ավելացնել նաև Րաֆֆուն, Հրաչյա Հովհաննիսյանին, Խաչիկ Դաշտենցին, Հայկ Ասատրյանին, Վահագն Դավթյանին... Ստորև, սակայն, կներկայացնեմ միայն նրանց, որոնք, ըստ իս, առավել ամբողջական ու հարացութային հարցեր են քննարկել (ասել եմ արդեն, որ Թումանյանին անդրադարձել եմ Ներածության մեջ, քանի որ դա իմ հետազոտության համար ուղենշային է):

2.1 ԿՈՍՏԱՆ ԶԱՐՅԱՆ

«Հիմա, որ ցեղը բաժան-բաժան է եղել, ի վերջո ցեղը մի բանի վրա պիտի՞ կանգնի: Ատիկա ցեղին արխայիկ տիպերն են. Վահագն, Արա Գեղեցիկ, Տիգրան, Անահիտ...»:
(Կ. Զարյան)

1914 թ. Պոլսում սկիզբ առավ մի աննախադեպ գրական շարժում՝ մեհենական կոչվող. մասնակիցներից էին Դ. Վարուժանը, Կ. Զարյանը, Գ. Բարսեղյանը: Առաջին անգամ հայ գրական աշխարհում հայ նախնի աստվածների թեման սկսեց արծարծվել: Կոստան Զարյանը նրանցից մեկն էր: Նրան ավելի շատ հետաքրքրեց հայ դիցական զորությունների խորհրդանշական իմաստի հարցը: Մեծանուն գրողն ու իմաստասերը այդ առումով երեք կարևոր դրոյթ է առաջ քաշում:

Ա) Դիցերի մասին պատմող առասպելները, դրանցում ներկայացվող խորհրդանիշները ազգի (ցեղի) հոգե-ոգեկան կյանքի

հիմքն են կազմում, դրանք ամբողջացնում, օրինավորում, իրենցով սնում են ազգի (ցեղի) կյանքը: Գրում է. «Միթոսը կյանքի օրինավորումն է: Տևականը, որ գալիս է անհատի մեջ թաքնված կորիզային զորությունները պայմանավորող կենսական հոսանքներից: Ազգի գոյությունը արդարացնող հոգեկան կերպը և արտահայտչական ձևը սերտորեն կապված են այդ տիրական լուսին: Նրա ջերմությունը սնուցանում և ծաղկեցնում է նրա թափը: Մեր բոլոր աստվածները ներկա են մեր մկանունքներում, մեր արյունի հոսանքում, մեր ուղեղի ծալքերում»¹⁶², «Միթոսը կյանքի հիմքն է, դարեդար ժառանգված այն հոգեշունչ ձևացումը, որ առաջ է գալիս, ծնվում և հոսում է ենթագիտակցության պայծառ և մշտատև աղբյուրից»¹⁶³: Դժվար չէ նկատել, որ Կ. Ջարյանը հոգեվերլուծական փիլիսոփայության գլխավոր դեմքերից մեկի՝ Կ. Յունգի ազդեցության տակ առասպելը ու նրա գլխավոր անձ Դիցը հոգեբանականացնում է՝ կարծելով, որ դրանք ազգի (ցեղի) հոգում ի սկզբանե առկա արքետիպային այն «հոգեշունչ ձևացումները», «կերպերն» են, որոնց հիման վրա ընթանում է նրա հոգեոգեկան կյանքը: Տեղին է ասել, որ գրողի կողմից Դիցի (առասպելի) այսպիսի՝ մարդաբանական ընկալումը եղավ այն գլխավոր հիմքերից մեկը, որը տրոհում առաջ բերեց նորնոր ձևավորվող մեհենական շարժման մեջ, և նրա ու «Մեհյանի» մյուս առանցքային անձի՝ Դ. Վարուժանի միջև (ով Դիցի ու առասպելի ընկալման ավանդական՝ տիեզերաբանական ընկալումն ուներ) սեպ խրվեց¹⁶⁴:

Բ) «Հիմա, որ ցեղը բաժան-բաժան է եղել, ի վերջո, ցեղը մի բանի վրա պիտի՞ կանգնի: Ատիկա ցեղին արխայիկ տիպերն

¹⁶² Կոստան Ջարյան, Դեպի Արարատ, Եր., 2001, էջ 300-301:

¹⁶³ Նույն տեղում, էջ 299:

¹⁶⁴ Կոստան Ջարյան-Դ. Վարուժան վեճի մասին տե՛ս Խաչատուր Վարդանյան, Դանիել Վարուժանը և «գրական հեթանոսությունը», Եր., 2006, էջ 229-241:

են. Վահագն, Արա Գեղեցիկ, Տիգրան, Անահիտ...»¹⁶⁵: Ելնելով իր այդ դիտարկումից՝ Կոստան Զարյանը ազգի մտավորականության առջև խնդիր է դնում «արթնացնել հոգեկան այդ արքե-տիպերը», «հավաքական ենթագիտակցության մեջ թաքնված» ընդհանուր-ցեղային խորհրդանիշները¹⁶⁶:

Գ) «Առհասարակ պետք է վերաքննել մեր ամբողջ դիցաբանությունը: Սխալ է նրանց աղբյուրը փնտրել, ինչպես արել են մինչև հիմա մեր արեղյանները, հունականում կամ հնդկապարսկականում...»¹⁶⁷: Ցավոք, ինքը՝ Կոստան Զարյանը, այդ վերաքննությունը չի անում:

Բնական է, որ մեծ գրողն ու մշակութաբանը, այդքան կարևորելով հայ առասպելի ու հայ առասպելական խորհրդանիշների դերը հայ կյանքում, չէր կարող բացասական վերաբերմունք չունենալ 301-ի նկատմամբ, երբ սկսվեց հայի միջից իր նախնի առասպելական աշխարհի դուրսմղումն ու օտար կրոնական աշխարհընկալումի ներմուծումը: Ինքնատիպ ու առասպելակերպ է, այս առումով, նրա կողմից Հայաստանում «պարտադրանքով» քրիստոնեության մուտքի նկարագրությունը, երբ սկսվեց հայի միջից իր աստվածների հալածանքը. «(Հեթանոսական- Ս. Մ.) ամբողջական աշխարհագագաման ղեկը փշրվեց: Միերի փայլատակող դաշույնով զոհված ցուլը վերակենդանացավ: Նյութով և բռնի ուժով զորացած գազանը թևեր առավ և մոնչեց սրբության վրա: Միթոսը մեռավ և կյանքը սնուցավ խավարով»¹⁶⁸: Այնուամենայնիվ, գրողը խորաթափանցորեն նկատում է, որ «վիշապաքաղների ժամանակը մի օր պիտի գա և հայ ժողովուրդը թվյալ լինելու տեղ՝ պիտի լինի»¹⁶⁹:

¹⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 359-360:

¹⁶⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 321:

¹⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 347:

¹⁶⁸ **Կոստան, Զարյան**, Դեպի Արարատ, էջ 299:

¹⁶⁹ **Կոստան Զարյան**, Նաւատոմար, Եր., 1999, էջ 568:

2.2 ՍԻԱՄԱՆԹՈՒ

**«Ո՛վ, Դիցուիի, ես մեղկության կրոններեն ահա՛ խիղճս լվացի
Ու պերճորեն դեպի գՔեզ կքալեմ...
Լսե՛ ինձի, Ոսկեղեն Մայր, քո՛ւյր արգավանդ, քո՛ւյր
բարության,
Առատությանց պարզևիչ և Տիրուհիդ հին հայոց,
... Թո՛ւյլ տուր, որ ես ծնրադիր ձևիդ առջև աղոթեմ...»:
(առ Դիցամորը Սիամանթոյի աղոթքից)**

Ինչպես արդեն ասվել է, 19-րդ դարի սկզբներին Արևմտյան Հայաստանում սկիզբ առավ հայ հոգևոր-մշակութային կյանքի մի զորեղ շարժում, որը «հեթանոս»¹⁷⁰ «ցեղին սրտի ու մտքի» շարժում անունը ստացավ: Դա ազգային հոգևոր կյանքի վերագարթնքի, նրանում պես-պես ոգեղեն խոյանքների երևան գալու մի այնպիսի ժամանակ էր, երբ հայ հոգին իրեն ցնցող միաժամանակյա հրաբխային ժայթքումներ ունեցավ (լուսեղեն ցնորքների անգամ հասնող), իր մեծ նվիրյալների՝ Կոմիտասի, Սիամանթոյի, Վարուժանի, Ջադյանի, մեր մյուս մեծատաղանդ ուժերի միջոցով: «Եթե անկողմնակալ ոգիով քննենք այն, ինչ իրականացավ (1915 թվականին նախորդող – Ս. Մ.) հինգ-վեց տարիներին ընթացքում... կարելի է հրաշք մը նկատել», - ասել է Ջապել Եսայանը¹⁷¹: Այդ հրաշքը ստեղծողներից էր Սիամանթոն, ում «Նավասարդյան աղոթք առ Դիցուիին Անահիտ»-ը հայոց մեջ նոր ազգային-հեթանոսական շարժման «անկյունաքարային» (ծրագրային) ստեղծագործություններից մեկը դարձավ: Ստեղծագործությունը լույս ընծայվեց հեթանոսական շարժման հավատքային ու գաղափարական հանգանակը հանդիսացող

¹⁷⁰ Լեզվաբանորեն նշանակում է ցեղային, ազգային (բառն առաջացել է հունարեն էթնոս՝ ազգ, ցեղ բառից):

¹⁷¹ «Գրական երեկոներ», Թիֆլիս, 1918, էջ 36:

«Նավասարդ» տարեգրքում (1914), որի խմբագիրներն էին Դ. Վարուժանը և Հ. Սիրունին: Բանաստեղծությունը իր հղացքով ու իմաստային ուժագծերով կապված է ավել շուտ լույս ընծայված «Սուրբ Մեսրոպ» պոեմին, քանի որ եթե «... Դիցուիին Անահիտ»-ում գրողը, կերտելով Աստվածամոր կերպարը, նրան ներկայացնում է որպես մեր նախնիների հավատքի, զորության, կենսասիրության, արարող որակների... խորհրդանիշ, որպես ազգին առաջնորդ ծնող Մայր, ապա «Սուրբ Մեսրոպ»-ում, հանձին գրերի մեր գյուտարարի ու նորոգչի, նա տեսավ այդ՝ Անահտական դիցական աշխարհի խորհուրդները զգացող-պատկերող, ըստ այդմ՝ ազգին կենաց ընթացք տվող առաջնորդին: Մեծ գրողի հենց այդ ստեղծագործությունների մեջ ենք մենք հատկապես տեսնում գրողի դիցաբանական ընկալումներն ու պատկերացումները:

«... Առ Դիցուիին Անահիտ»-ի հենց սկզբում Սիամանթոն, «մեղկության», մարդկանց՝ միշտ իրենց մեղավոր ու հույլ զգալուն դատապարտած «կրոններեն» իր խիղճը լվացած զգալով, մտքի թևերով գնում է դեպի իր երբեմնի Դիցուիին՝ խնդրելով նրանից բացել իր մարմարյա դուռն մեռյալի, որ նրա առաջ դարե՛ր ի վեր «իր» գործած մեղքերի համար «ճակատը արյունի»¹⁷²:

«Նավասարդյան աղոթք...»-ը գրելու անմիջական առիթը եղել է բանաստեղծի՝ իր հեթանոս հավատակիցների հետ դարեր ի վեր մոռացված Նավասարդյան տոների վերականգնումն ու ծիսանշումը: Ահա և ոգեշնչված դրանից՝ բանաստեղծը դիմում է Աստվածամորը՝ ասելով, «Լսե՛ ինձի, Ոսկեղեն Մայր, քո՛յր արգավանդ, քո՛յր բարության, / Առատությանց պարգևիչ և Տիրուհիդ հին հայոց, / Նավասարդի առավոտով Քու նախկին ցեղդ ահավասիկ կցնցա՛... / Թո՛ւյլ տուր, որ ես ծնրադիր ձևիդ առջև

¹⁷² Տե՛ս **Դանիել Վարուժան, Սիամանթոն**, Երկեր, Եր., 1979, էջ 192:

աղոթեմ...»¹⁷³: Նկատենք այն որակական հատկանիշերը, որոնք բանաստեղծը տեսնում է ցեղի Մոր մեջ՝ «Ոսկեղեն Մայր», «քույր արգավանդ», «քույր բարության», «առատությանց պարգևիչ», «հին հայոց Տիրուհի»: Հայոց հին պատմիչներից իրեն հայտնի անահտական այդ հատկանիշերին հաջորդիվ ավելացվում են իր՝ Սիամանթոյի կողմից չքնաղ վերագրվածները՝ «հրաշք վարդ», «ոսկի ոտքով աստվածուհի», «գիշերային սպիտակ հարս», «արեգական տարփուհի», «լուսամարմին մերկություն Արամազդյան առագաստի»¹⁷⁴: Բանաստեղծության մեջ բանաստեղծն իր «ոսկեղեն» Մորը ներկայանում է որպես նրա ջերմեռանդ հավատացյալ, մեկը, ով «Գողթան հողեն» ծնված «Հայկյան բամբիռով» գնում է նրա Բագինին «ուխտի», գնում է երկա՛ր ժամանակ իր մոռացած Տիրուհուն նվիրված տոնն ու ծեսն անելու¹⁷⁵: Ուխտագնացության մեր՝ Դիցամոր հավատավորը գնում է իր հետ վերցրած «խնկաման մը սափորածն»՝ լցված իր «Ոսկեղեն Մոր» կործանումի լացի արցունքներով: Լրիվ քրմական դերի մեջ մտած մեր հեթանոս բանաստեղծը, ցնծալով դարեր անց կրկին անահտական տոնն իր կողմից որպես Աստվածամոր մեհյանի քուրմ նավասարդյան ծեսն անելուց, հույս է հայտնում, որ հայոց մեջ դարձյալ կվերականգվի հեթանոս ժամանակների դիցապաշտական՝ հային առինքնեցնող ու վեհացնող հավատքն ու ավանդույթները¹⁷⁶: Բանաստեղծը հույս ունի, որ «Տիրուհին հին հայոց» կբացի «իր առջև բագինը» և իրեն կտա «ջեկ զորությունը» «հայոց Արտաշիսյան Նախնիքներու»¹⁷⁷: Բանաստեղծության վերջում մեր նախնիների «Արտաշիսյան զորությունը» վե-

¹⁷³ Նույն տեղում:

¹⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 193:

¹⁷⁵ Տե՛ս նույն տեղը:

¹⁷⁶ Տե՛ս նույն տեղը:

¹⁷⁷ Նույն տեղում:

րականգնելու գլխավոր պայմանն է դիցուիուց պաղատագին խնդրում. «Կպաղատիմ ես քեզի, ո՛վ զորությանց Դուն աներկրորդ Գեղեցկություն... / Դուն քո մարմինդ Արեգակին ընծայելով՝ բեղմնավորվե անոր Տարրեն, / Եվ անհաղթելի ահեղ Աստված մը պարգևե դուն Հայության... / Քու ադամանդյա արգանդեդ, ո՛վ Դիցուի, ահեղ Աստված մը ծնանե՛ մեզ...»¹⁷⁸:

Իսկ մինչ այդ Դիցուիուց իր խնդրանքը մաքուր խղճով առնելու և դարերի մեղքը քավելու համար գրողի մեջ անհուն վրեժի զգացումն է ժայթքում, վրեժի՝ ընդդեմ մեր նախնյաց Դիցերի՝ Հայոց աշխարհում արգելանքի տակ դնող, նրանց մեհյանները ավեր-թալանի ենթարկողներից գլխավորի՝ Գրիգորի նկատմամբ: Ցասումնալից գրում է. «Քսան դարու Քու վրեժը թո՛ղ որ այսօր ես լուծեմ, / Ո՛վ աստվածուհիդ Անահիտ: Ահավասիկ, Քու բագինիդ կրակներու մեջ նետեցի / Իմ խորտակված խաչափայտիս երկու թևերը թունավոր, / Եվ ցնծա Դուն, ո՛վ Ոսկեմայր, Լուսավորչի կողերեն, ժանտ ոսկոր մը քեզ կծխեմ...»¹⁷⁹: Որքա՛ն է բանաստեղծի ցեղի հավատքը «լուսավորիչը» կոխրճել, որ նա այդպիսի զայրույթ է արտահայտում նրա նկատմամբ:

Վերևում նկատվեց, որ «Նավասարդյան...»-ում Սիամանթոն, Դիցուիուն տեսնելով որպես հայ կյանքի հովանավոր, պահապան, հավերժ լինելիությունը ապահովող՝ բացարձակ Մայր զորություն, նրանից հայցում է «ահեղ աստված մը» ծնել հայության համար, ով կառաջնորդի հայ հոգին, ոգին ու մարմինը: Դա՛ իր ապրած ժամանակների ու գալիքի համար, իսկ անցյալում որպես այդպիսի դիցածին աստված նա տեսնում է Մաշտոցին: «Մաշտոց» խորհուրդն ու իմաստը լուսաբանելուն է նվիր-

¹⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 193-194:

¹⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 199:

ված «Սուրբ Մեսրոպ» բանաստեղծական շարքը (կազմված է՝ «Ներբողական», «Սուրբին աղոթքը», «Տեսիլքը», «Գյուտին փառքը» բանաստեղծություններից), որը մեր պոեզիայի գլուխգործոցներից է:

Մեծ գրողը պես-պես պատկերներ է հյուսում ներկայացնելու համար «Մաշտոց» խորհուրդը: Նա Մաշտոցի մեջ տեսնում է ոչ թե եկեղեցական պաշտոնյային, այլ կրոնական սքեմի տակ ծախված հեթանոս քրմին: Սիամանթոն ապրումակցվելով իրենից դարեր առաջ ապրած Մաշտոցի՝ որպես եկեղեցական պաշտոնյայի հետ, տեսնում է նրան նախ ծանր ինքնալլկումների, ինքնաձաղկումների տվայտալից ապրումների մեջ. «Ես՝ անցուպ հովիվ..., / Ես՝ տգետ դպիր և անվավեր վարդապետ..., / Ես անաստիճան ճգնավոր և անթռիչ հոռտոր..., / Ես գերեզմանի՝ պահապան և մեռելո՛ց հաշվակալ..., / Ես աչք աղոտ և տեսողություն անթափանց, /... / Աններդաշնակ երաժիշտ և մեղկածայն երգիչ...: / Ես՝ անկոչ հրավիրյալ հիսուսական հարսանիքին, / Ես անձեթ լուսարար և անմատյան մտածող..., / Ես անհրապույր քարոզիչ և քարկոծյալ քրիստոնյա..., / Ես ուսուցիչ անուս և վարանյալ վարդապետ..., / Ես աղոթքի կիսակործան գավիթ..., /... / Ես կարճիմաստ իմացական և խոնարհած խելք..., / Ես Աստվածաշունչ մեծ մատյանիդ¹⁸⁰ օտարալեզու ընթերցող և անհարազատ թարգմանիչ...», - ասում Մաշտոցը բանաստեղծի «Սուրբին աղոթք»-ում¹⁸¹: Այնուհետև Սիմանթոն, գիտակցելով, որ «դարձի» հետևանքով Մաշտոցի մեջ առաջացած այդ տվայտանքներից ազատվելու և երբեմնի Հայկազուն զորեղ ցեղի վերստին զորեղանալու միայն մի ճանապարհ կա՝ գրերի գյուտը, դիմում է իր սիրելի Դիցամոր որդուն՝ Տիրին, որ նա իր «արար-

¹⁸⁰ Նկատի ունի Տիր Դիցի «Աստվածաշունչ» մատյանը:

¹⁸¹ Տե՛ս **Դանիել Վարուժան, Սիամանթոն**, նշվ. աշխ., էջ 181-183:

չագործ ձեռքը» երկարի «իր ուղեղին», որ այնտեղ ինքն իր «գյուտը խմորի»¹⁸²: Դա ասվում է «Սուրբին աղոթքը» բանաստեղծության մեջ:

Դիցաբանորեն շատ հարուստ ու հայ գրականության մեջ եզակի-անկրկնելի է «Աղոթք»-ի դիցապատումային՝ «աստծու» (ինչպես նկատվեց՝ Տիրի) փառաբանությանը նվիրված հատվածը, որտեղ «Մաշտոցը», իր տեսիլքում տեսնելով «իր» աստծուն ու ներկայացնելով նրա պես-պես շնորհները, ասում է. «Լո՛ւյս տուր ինձի, Աստվա՛ծ անհերքելի, / Տիեզերքի անմեկնելի ճարտարապետ, / Ճակատագրի եւ ճանաչման ստեղծի՛չ, .../ Սուրբ Սեղանիդ սարկավազն Մեսրոպ՝ Քու ձեռքերեդ հստակութիւն կաղերսէ... / Օգնէ՛ ինձի, մեծապարգե՛ւ իմաստություն, /... / Դեռ անբարբառ Հայկազնյաց հոգիին՝ / Բացատրության Բանալի՛ մը կ'աղերսեմ... / ... / Լապտերիդ լոյսը մի՛ մերժեր ինձ...: / Օգնէ՛ ինձի, համագումար Սկզբունք, /.../ Այցելութիւն տուր ինձի...: / Օգնէ՛ ինձի, ո՛վ անբաղդատ օրէնք, / ... / Ես՝ Աստուածաշունչ մեծ Մատեանիդ / Օտարալեզու ընթերցող եւ անհարազատ թարգմանիչ...: /... / Գերազոր Տեր, անհուն հնարիչ, / Լույսի զենիթ, անկնճիռ իմաստ, / Ջուր երկնային, անանջրպետ հոգի, / Անհաշիւ բաշխող, երազներու սահանք, / Ճանաչումի քու ծածկոցդ լուսեղեն / Իմ կործանյալ ուսիս վրա թող ծածանի ...»¹⁸³:

Ուշադրություն դարձնենք այն բանաստեղծական պատկերների վրա, որոնցով գրողը բնութագրում է Մաշտոցի «Աստծուն»՝ «լույս», «տիեզերքի անմեկնելի ճարտարապետ», «ճակատագրի և ճանաչման ստեղծիչ», «մեծապարգև իմաստություն», «համագումար սկզբունք», «անբաղդատ օրենք», «անհուն հնարիչ», «անկնճիռ իմաստ», «անանջրպետ հոգի», «երազներու սա-

¹⁸² Նույն տեղում, էջ 185:

¹⁸³ Նույն տեղում, էջ 183, 184, 185:

հանք», որոնք հաստատում են վերևում ասվածը, որ գրողի պատկերացրած Աստվածը հայ-արիական դիցարանից հայտնի Տիր Դիցն է և ոչ այլ մեկ:

Իսկ ինչպե՞ս է Սիամանթոն պատկերում արդեն գրերի գյուտն արած Մաշտոց-լուսավորչին: «Ներբողական», «Տեսիլքը», «Գյուտին փառքը» բանաստեղծություններում Սիամանթոն Մաշտոցին տեսակ-տեսակ խորիմաստ բնութագրություններ է տալիս: Հիշատակենք մի՛ մեր խնդրին առավել աղերսվող մասը. «Երկրորդ աստված», «բանի իշխան», «հավատքի հրավեր», «մտածման... առաջին արարիչ», «Այր աստուծո»¹⁸⁴, «հավատքի աննյութական հուր», «անլույծ խորհուրդ»¹⁸⁵, «անբասիր մեհյանական մենակյաց» (այսինքն՝ ծպտյալ քուրմ), «Մտքի Աստված», «հասողության (հասկանալու – Ս. Մ.) հիմնաքար», «Տարոնածին հսկա Մովսես»¹⁸⁶:

Հայ գրականության մեջ «կամքի» թեման ամենից շատ արծարծած գրողը Սիամանթոն է (նա անգամ ունի «Կամքի իրիկուններ» բանաստեղծական շարք), ով, անշուշտ, եվրոպական «կամքի» փիլիսոփայությունից, հատկապես Նիցշեից ազդված է: Իր «Կամքի իրիկուններ» բանաստեղծական շարքում մեր բանաստեղծը, ինչ խոսք, չէր կարող անտեսել հայ-արիական դիցաբանության Վահագն Դիցին՝ տիեզերական հուր-զորության, ուժի, հաղթության աստծուն: Հենց Վահագն Դիցին է նվիրված «Կամքի իրիկուններ»-ի «Թող Ջորությունը ձեզ խոսի» բանաստեղծությունը: Այստեղ «խոսողի»՝ «Ջորության» անունը բանաստեղծը չի տալիս, սակայն բանաստեղծության մեջ նրան տրված բնութագրություններով նա ոչ այլ ոք է, քան Վահագն Դիցը, և որ գրողը նրան պատկերացնում է հենց որպես Աստված-Ջորություն

¹⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 186, 187, 188:

¹⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 185:

¹⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 181-182:

և ոչ թե գաղափար: Ահա մեկը մյուսից դիպուկ բնութագրությունները (նկատենք, որ բանաստեղծության մեջ այդ Ձորությունը, ով ներկայանում է նաև իր որդիների հետ «ասող-խոսող», տալիս է իր «գոյության գաղտնիքներից ծնունդ առած որդիներին»): «հաղթանակ պարզևող», «ստեղծումի հորիզոններու մեջ հրավառ» պարփակյալ «ուժ», իր «որդիների» «ձեռքին միջի» «սուր», «հրանյութի ամբարներուն» տիրակալ՝ «գոյության» հիմք. գոյություն ունեցող ամեն ինչի «պատճառ», «և՛ անհատին և՛ նյութին»՝ «առանցք», «մղիչ կեդրոն», «երկրիմի և հոռետես հավատքների տարտարոս», «հեղգության» հալածող և «կասկածի կառափնատ», «կամքերի՝ և՛ երկաթ գահ», և՛ «շարժումի օթևան», մարդկային արժեքները իր «հնոցներու մեջ» «հալող», դրանից «ադամանդ արժեքներ» զտող, «նոր կամքերու աստված – մարդերու ծնունդ տվող»¹⁸⁷: «Ձորության» մեջ Ձորությանը տված այդ բնութագրություններն ակնհայտորեն վկայում են, որ նա հայկական դիցաբանության հուր-աստված Վահագն է, ով հայ դիցաբանական ավանդույթներում նշված հատկանիշերով կամ դրանց նմաններով է ներկայացվում: Բանաստեղծության մեջ «ասող-խոսող» Ձորությունն ընդգծելու համար, որ ինքը տիեզերական հուր-զորություն՝ Դից է և ոչ թե մարդ ու մարդու ստեղծած որևէ բան (միտք, գաղափար, գործ...), ասում է իր «ունկնդիր»-ներին, որ նրանք պետք է իմանան, որ իրենց մտքերը կամ հղացումները ընդամենը իր «հանճարի հրանյութի ամբարներից» «վարթափված փոշիներից»¹⁸⁸ են: Ձորությունը իր «ունկնդիրին» ներկայանում է որպես «նոր կամքերու աստված-մարդերուն ծնունդ տվող...»¹⁸⁹, իսկ այդպիսին լինում է տիեզերական զորությունը՝ Դիցը, ներկա դեպքում՝ Վահագնը:

¹⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 190-191:

¹⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 191:

¹⁸⁹ Նույն տեղում:

Ինչպես նկատվեց, Սիամանթոյի «Թող Ջորուսությունը ձեզ խոսի»-ի մեջ նկատելի է Նիցշեի փիլիսոփայության, նրա՝ «արժեքների վերարժեքավորման», «չարից ու բարուց անդին»-ի, «աստված մեռավ»-ի, «իշխելու կամք»-ի, «գերմարդու» մասին գաղափարների հետքերը: Ահավասիկ ասվածի վկայությունը. «Ջորուսությունն եմ: Իմ ծայնովս զրահվե՛ր դուն, ո՛վ ունկնդի՛ր, / Եվ ցնծալո՛վ տարածե առագաստների բեհեզյա, / Ու վերստացման մը համար, մրրիկե մրրիկ, / Անորոշին և վտանգին և խութերու երեսին, / Վեհանձնական հեգնությամբ մը ծիծաղելեն, / Քո ծայրագույն հաղթությունդ իսկ հաղթահարե... / Ո՛չ չարիքին արյանը մեջ քու ձեռքերդ պղծե դուն, / Ո՛չ ալ անգույն բարիքին համար անկում ունեցիր, / Ո՛չ գուռ հայցե թույլերեն և ո՛չ գթա թույլերուն, / Միայն դուն քեզ պայծառորեն զորացուր... / Բարձրացիր դուն, Ջորուսյանը զենիթները քեզ կսպասեն... / Արևորդի՛, հոգիդ հետ բյուրեղյա, / Հանդգնորեն Ուժն երգելով բարձրացիր դուն / Գերմարդերուն այս վճռական աշտարակես դեռ ամայի...»¹⁹⁰:

Սակայն նկատենք նաև, որ Սիամանթոն Նիցշեի «կյանքի» փիլիսոփայության նշված գաղափարներին լրիվ նոր իմաստավորում տվեց: Որն է՝ ա) ոչ թե «արժեքների վերարժեքավորում», այլ «վերստացում մը»՝ հուր-աստծո «հնոցների» մեջ արժեքների «հալում» - «ադամանդ-արժեքների» ձուլում, բ) Սիամանթոն էլ է կրոնական աստծուն «սպանում»՝ բանաստեղծության Ջորուսյան անունից ասելով՝ «Երկդիմի և հոռետես հավատքներուն (պարզ է՝ նաև նրանց «աստվածների» - Ս. Մ.) տարտարոսն եմ», բայց նա «վերակենդանացնում» է տիեզերական բնական զորություն աստծուն, գ) Սիամանթոյի «գերմարդը» կամ «ընտրյալը» ինքն իրեն չի ծնվում - գերմարդ դառնում, այլ տիեզերական հուր-զորությունն է նրան իր «խորհրդավոր գաղտնիքներից» ծնում, որի

¹⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 191-192:

համար էլ մեր գրողը նրան անվանում է «աստված-մարդ» (աստվածամարդ) կամ արևորդի, դ) Սիամանթոն էլ է խոսում «կամք առ իշխանության» մասին, բայց դա նրա պատկերացմամբ պետք է լինի «անձի»՝ իր վրա տարած «հաղթանակի», իրեն և ոչ թե այլոց իշխելու կամք («քո ծայրագույն հաղթությունդ իսկ հաղթահարե», - ասում է Ջորջյունը իր «ընտրյալ» ունկնդրին), ե) Սիամանթոյի բանաստեղծության մեջ էլ ենք տեսնում Նիցշեի «չարից և բարուց անդին»-ը, բայց այսպիսի ձևակերպմամբ՝ «Ո՛չ չարիքին արյանը մեջ քու ձեռքերդ պղծե, դուն, / Ո՛չ ալ անգույն բարիքին համար անկում ունեցիր, / Ո՛չ գույթ հայցե թույլերեն և ո՛չ գթա թույլերուն, / Միայն դուն քեզ պայծառորեն զորացուր» (կրկին հիշենք վերևում ասվածը):

2.3 ԴԱՆԻԵԼ ՎԱՐՈՒԺԱՆ

**«Մենք, հանուն Սերին, Սերմին, քու հին ցեղիդ,
Մարմարեն կույս,
Մե՛նք, Ջավակների օգոստափառ, պիտի կերտենք
Նո՛ր Արշալույս»:
(Դանիել Վարուժան)**

Վարուժանի դիցապատումային բանաստեղծությունների շարքը բավականաչափ հարուստ է. հայ-արիական դիցարանից էլ ո՛ւմ ասես նա չի անդրադարձել:

Բանաստեղծի՝ Անահիտ Դիցամոր տոնին՝ Նավասարդին, նվիրված «Նավասարդյան» բանաստեղծությունը, թերևս, կարելի է ծրագրային համարել, քանի որ այդտեղ գրողը «Հայկյան հանճարը» «փլատակներեն» վերածնելու, «փառագոչ քնարն» առնելու, «հանուն Ոյժին, հանուն Գեղին» Աստվածների մեղյանը մտնելու և ջահը ձեռքին «բազնե բագին» «հուր ու արյուն» սփռելու տեսլականն է հայտնում: Կարծես, որպես նորօրյա քուրմ

հանդես եկող մեր բանաստեղծը, դիմելով իր Յեղի Մորը՝ Անահիտին, այն համոզմունքն է հայտնում, որ «Մենք, հանուն Սերին, Սերմին, քո հին Յեղիդ մարմարեն կույս, / Մե՛նք, զավակներդ օգոստափառ, պիտի կերտենք / Նո՛ր Արշալույս»¹⁹¹: Բանաստեղծության մեջ Վարուժանը «փլատակներեն» վերածնված իր հեթանոս նախնիների զորապաշտական, կենսապաշտական, գեղապաշտական... հավատքի գովքն է անում:

Հենց սկզբից ասենք, որ Վարուժանը հայ-արիական դիցարանի Դից-Դիցուհիներին (Անահիտին, Վահագնին, Աստղիկին, Վանատուրին) մոտենում է ցեղային ավանդական ընկալմամբ, այսինքն՝ նրանց զգում է որպես իր ցեղի նախնիների կողմից ընդունված ու նրանց հարազատ տիեզերական բնական բացարձակ զորություններ: Ահավասիկ, ասվածին հիմնավորումներ:

- Անահիտ Դիցուհին «Նավասարդյան»-ում ընկալվում է որպես Յեղի «Ոսկեծին մայր», իսկ Յեղի զավակները, պարզ է, որպես, նրա «օգոստափառ» (վսեմափառ) զավակներ¹⁹²: Իսկ «Ոսկիմայր դիցուհին» բանաստեղծության մեջ Դիցամայրը ընկալվում է որպես «ըզգաստության, իմաստության մայր», տիեզերական բացարձակ զորություն, որի պաշտամունքն է ազգի մեջ ապահովել «հանդարտ ծովսը ծխանի»¹⁹³: «Անահիտ» բանաստեղծության մեջ Վարուժանն ասում է, որ նա անմահ է, «հավիտյան կապրի», ճիշտ է՝ ոչ մարդկանց մեջ (ովքեր նրան մերժեցին...), այլ «երկնքին մեջ»: Ահա այսպես է իր դիցատեսիլքը կիսում գրողը ընթերցողի հետ. «Ահա ծագի լուսնկան, / Եվ կծագիս դարձյալ՝ մահիկը ճակտիդ: / Քեզ կտեսնեմ աստղերուն մոտ: Ծիծերեդ / Լույս կհոսի աղբյուրին մեջ...: / Վա՛ր կնայիս. -

¹⁹¹ Նույն տեղում, էջ 360:

¹⁹² Տե՛ս նույն տեղը:

¹⁹³ Նույն տեղում, էջ 245:

Օրհորդները վարար / Կզգաստանան գինիին տաշտը կիյնա / Բագոսուիվույն ուսեն վար: / Կաղոթե կույսը ծնրադիր մահճին վրա: / ... / Կյանքն անտառին կշարժի... / Կերագե դաշտն. - ու կոկոնները վարդին, / Փքիններուդ խայթին ներքև, մի առ մի, / Բերանիդ պես կբացվեն: / Կեռա ավիշն այգիին մեջ վաղեմի»¹⁹⁴: Բանաստեղծը զարմանում է, որ Դիցամայրը թե՛ երկնքում, թե՛ երկրի վրա ամեն ինչին կյանք է տալիս, ամենայնը պահպանում («կիոսես ծիծերեդ», - ասում է), բայց մարդիկ «չեն պաշտում» նրան, նրանից «տարր մը սոսկ կընդունին»¹⁹⁵ (նկատի է ունի, թերևս, մարդ տեսակի վերարտարդությունը ապահովող սեռական բնագղը):

- «Վահագն» բանաստեղծության մեջ Վարուժանը, նկարագրելով Դիցին նվիրված ցլի՝ մտովի պատկերացրած զոհաբերության ծեսը, զուգահեռ ներկայացնում է որակական այն հատկանշական գծերը, որոնցով օժտված է Դիցը: Իմանում ենք, որ նա բանաստեղծի «հայրերու Աստվածն է», այն աստվածը, ով «Աստվածահայրն» է տիեզերական զորության, էներգիայի, ով, որպես այդպիսին, «Տիգրանին սերմին մեջ» դարձել է «մարդացած արեգակ»¹⁹⁶: Բանաստեղծը Վահագնի հետ է կապում «իրերի վերափոխումն» «ջինջ հոգիին», իր հավատացյալների հոգիների լվացում-մաքրագործումը, իր հուր ճառագայթներով նրանց շրթունքների օծում-սրբագործումը¹⁹⁷: Եվ ահա, մեր բանաստեղծը հիացած իր «հայրերու» «հզոր», «հաղթ», «վեհ» դիցով, աղոթում է նրա տեսիլքի առաջ երկնելով վահագնապատում հետևյալ հիասքանչ տողերը. «Ո՛վ դու Վահագն, ո՛վ աստվածն իմ հայրերուս / Կ՛աղոթե՛մ ես... կ՛աղոթե՛մ... / Ուժի՛ն համար, կրոն-

¹⁹⁴ **Դանիել Վարուժան, Սիամանթո**, նշված աշխ., էջ 388-389:

¹⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 389:

¹⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 316-317:

¹⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 317:

քի՛ն համար բազուկիդ / Որով դու օր մը պատռեցիր բերաններ / Վիշապներու, երկընքին մեջ սըփռեցիր / Չերդ արևու հունտեր, աստղերն Հարդագողին¹⁹⁸. / Ո՛ւժին համար, որ թըռիչն է և հոգին / Արարչության անվախճան, / Որուն անհուն համբույրին տակ կը ծընի / Աշխարհներեն մաս մը ծաղիկ, մաս մը բոց, / Կ'ապրի սկըզբունքն Անմահության հյուսիս մեջ / Եվ ըղեղին և կամքին, / Որուն հըզոր մատին տակ / Կճեղքըվին սերմերն, ավիշն երգելով / Կաղնիներուն մինչև գագաթը կելլե. / Ուժի՛ն համար՝ որ կը լեցնե ստինքներ, / Կօրորե մեր օրրանն, ու մեզ, մահեն վերջ, / Մինչև աստղերը կը տանի, ու մինչև/ Երկրորդ կյանքի մ'արարչագործ պատճառին, / Որ կկանգնե Ազգ մ'ինչ-պես խումբ մ'առյուծի, / Բազուկդ անոր բազուկին մեջ կը հեղու, / Եվ զերդ հրեղեն վարազահավ՝ իր լուսեղ / Թըռիչներուն ամփոփման տակ կթըխսե / Մեր մայրերուն ծոցին մեջ, / Դյուցազուններ՛, հանճարներ՛, / Այդ սուրբ Ուժին համար կըսեմ՝ որուն դու / Իմացական աղբերակն ես հորդահոս...»¹⁹⁹:

Բանաստեղծը իր «վեռ» Դիցին ներկայանալով որպես՝ «ինչ որ կար իր խրճիթի մեջ և հոգում»՝ նրան զոհաբերող, իբրև ցեղի «վերջին Վահունի» (նկատի ունի հեթանոսական Հայաստանում Վահագնի մեհյանի Վահունի քրմապետին, հոյս է հայտնում, որ Դիցը կընդունի իր զոհաբերությունը և «աստվածային գինովությանմբ մը զվարթ»՝ կհաշտվի «կրոնափոխ» եղած իր «ժողովրդի» հետ²⁰⁰:

- Վերևում նկատեցինք, որ բանաստեղծը «Նավասարդյան»-ում փլատակներից վերածնվելու, «փառագոչ» քնարն առնելու և հանուն արարչական «Սերմին», Վահագնական «Ույծին»

¹⁹⁸ Գրողն այստեղ Հարդագողի ճանապարհի՝ մեր Ծիր Կաթին համաստեղության յուրահատուկ առասպելական բացատրություն-մեկնաբանությունն է տալիս:

¹⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 318-319:

²⁰⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 317:

և Աստղկյան «Սերին» ու «Գեղին»՝ աստվածների մեղանում նրանց փառաբանությունն անելու կոչ-հորդորն է անում: Վահագնից հետո Արարչական ու Անահտական սիրո ու գեղեցկության մարմնավորում Աստղիկ Դիցուհին Վարուժանի հերթական պաշտելի արարածն է, որին են նվիրված նրա «Գեղեցկության Արձանին» և «Աստղիկին» բանաստեղծությունները: Վերջինիս մեջ մեր հեթանոսաշունչ բանաստեղծն իր ասելիքը հայտնում է Դիցուհու բագինի (արձանի) հետ մտովի խոսելով: Ասում է, որ Դիցուհու հայացքը, չնայած դարերի արհավիրքներին, իշխում է «բոլոր մեծ Սրտերուն վրա խոհուն»։ Նրա աչքերում երկնքի ամբողջ լույսն է ցոլում. արձանից «գորով ու կյանք» է բխում²⁰¹: Բանաստեղծության վերջում, Աստղկյան սիրո ու գեղեցկության կարոտն ապրելով, գրում է. «Քու թևերդ ո՞ւր մնացին, ո՞վ Աստղիկ, / Խորը ծովո՞ւն, թե՛ տարրերուն՝ ընկղմած, / Դեռ կորոնեն սիրո մարգրիտն ըզմայլիկ՝ / Ճակտին համար մեր Աշխարհին զառամած»²⁰²: Իսկ «Գեղեցկության արձանին» բանաստեղծության մեջ Դիցուհու մարմինը Վարուժանը պատկերացնում է «լույսով, տենդով սրարբած» «հրեղեն» մարմին. աչքերը՝ «վիհեր՝ ուր մարդ երբ սուզի՝ / Հավերժին մեջ անմահացած ըզգա գինք»։ ստինքները՝ «դաշնակություն մ՞ուր կենսահյուսթը հուզի»²⁰³: Աստղկյան Սերն ու Գեղեցկությունը գրողի համար այն աստիճան է կենսապարզ, որ ինքը նրա համար ամենամեծ զոհաբերությունն անելու պատրաստակամությունն է հայտնում. «Թե հարկ ըլլա զոհ մը ընել քեզ պարզ, / Բագինիդ ե՛ս պիտի ուզեմ մորթվիլ»²⁰⁴:

- Վարուժանը, ոգեշնչված Վանատուր Դիցի մասին Ագաթանգեղոս պատմիչի հայտնած սուղ տեղեկությունից, նրա մա-

²⁰¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 467:

²⁰² Նույն տեղում:

²⁰³ Նույն տեղում, էջ 361:

²⁰⁴ Նույն տեղում:

սին մի ամբողջական հոյակերտ պատում է հյուսել: Վանատուրն էլ մեր գրողի կողմից պատկերացվում է որպես «հայրենի Դից» (ասում է՝ «նստած պարարտ եզիդ վրա, օ՛ Վանատուր, / Մեկ ծագեն մյուսը կանցնիս / Հայրենական դաշտերուն»²⁰⁵), ով, ի տարբերություն հայրենի մյուս «բոլոր մեծ աստվածների», ովքեր «մեռա՛ն», «անմահ մնաց» մարդկանց հոգիներում²⁰⁶: Անմահ Դիցի իր պաշտամունքը պահպանած գրողը իր տեսիլքում նրան տեսնում է որպես բիբերից «զվարթություն բխող» իր «կենեղութ» (կյանքոտ) դեմքին «արբեցողի կարմիր ծիծաղով» Դից: Տարվա բոլոր եղանակներին Վարուժանը Վանատուրի ներկայությունը զգում է ամենուր. գարնանը բնությունը կարթնանա ձմեռային քողերից, «խաղաղ կյանքն արևուն տակ կպողթկա», «աստղերը մեղր կծորեն երկնքեն», գեղջկական կտուրներից խաղաղ ծուխը կբարձրանա, և ամենուր Վանատուրյան «անհուն և արգասավոր բերկրությունը» կտիրի. ամռանը Դիցի «եզան պճեղներուն տակ» ցորյանը կհասունանա, հանդերը կխարտյաշանան, և ամենուր Դիցի արգավանդ շունչը կտիրի. աշնանը՝ մրգաճառերը «կիևան իրենց բեռին տակ», պտղակորիզները իր՝ Վանատուրի «սերմով կանդանան», ամբարները ողջ լիությամբ կլցվեն, «կարասները՝ ցնծությամբ» և Վանատուրի եզան բեղուն «շողիքով» (լորձունքով) կօծվի. իսկ «տաղտկալի ձմռանը»՝ «հայրենական օջախներուն քով խաղաղ» «ամեն կիթառ» Դիցին «կերգե»²⁰⁷: Վարուժանը Դիցին, այսպիսով, ընկալում է որպես կյանքի նորոգումը ապահովող, կենսապարզ և լիություն բերող, կյանքը կենսալից ու բերկրալից դարձնող, խաղաղ տուն ու տեղի հովանավորող Դից: Ահա թե ինչու նա իր սիրելի Դիցին անվանում է «զվարթուն», «գեր», «վարդերես»²⁰⁸:

²⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 361:

²⁰⁶ Տե՛ս նույն տեղը:

²⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 363-364:

²⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 364:

Վարուժանը, պաշտելով իր «հայրերու» դիցերին, ծանր ողբերգություն է ապրում, որ նրանց հարազատ երկրում է՛լ նրանց չեն պաշտում ու օտար աստծուն են դարձրել իրենց պաշտամունքի առարկան: Հայության «դարձի» ողբերգականությունը, թերևս, ոչ ոք այնպես դիպուկորեն ու խորքայնորեն չի արտահայտել, որքան մեր «ցեղին սրտի» գրողը: Դա մենք հատկապես տեսնում ենք «Մեռած Աստվածներուն» բանաստեղծության մեջ²⁰⁹: Այդտեղ Վարուժանը մրմուռ սրտով ու գիտակցությամբ գրում է. «Արյունափառ Խաչին տակ, / Որուն թևերը տըրտմություն կը ծորեն / Աշխարհիս վրա բովանդակ, / Ես պարտըված, Արվեստիս դառըն սըրտեն / Կողբամ ձեր մահն, ո՛վ հեթանոս Աստվածներ: / Մեռա՛վ Խորհուրդն. և Բնությունն է արյունե՛ր / Օրենքներու կարկինին սուր սըլաքով: / Ձանձրո՛ւյթը մնաց, պճնված փուշ պըսակով: / Մարդն է ինկած գարշապարին տակ հսկա / Խուլ Աստուծո մը հրեա»²¹⁰:

Գրողը, ինչ խոսք, նկատում է այն ակնհայտ իրողությունը, որ մարդկանց՝ աստվածներին (ու աստվածային ամեն ինչի) ուրանալը միայն իր հայրենիքում չէ, որ տեղի է ունեցել. այդ ծանր հանցագործությունը մերինից կարճ ժամանակ անց դիտվել է նաև Եվրոպայում (բանաստեղծության մեջ պատկերվում է նաև հին հունական աստվածների՝ Դիոսի, Զևսի, Հերայի, Ապոլոնի... «մահը»²¹¹): Մերինի պես «աշխարհի վրայով անցած» այդ «չարաղետ մրրիկն» էլ (արտահայտությունը Նարեկացու «Մատյան»-ից է) դրվագելուց ու այդ ամենի ծանր ողբերգականությունը ծանր վերապրելուց հետո Վարուժանին ոչինչ չէր մնում, քան իրեն տեսնել որպես «կոճղի մը վրան նստած» լացող

²⁰⁹ Անտարակույս, վերնագրում ասվածը պետք է հասկանալ մարդկանց հոգիներում աստվածների պաշտամունքի վերանալու (մեռնելու) իմաստով:

²¹⁰ **Դանիել Վարուժան, Սիամանթո**, նշված աշխ., էջ 394:

²¹¹ Նույն տեղում, էջ 394-395:

«ավանդություն» ու հուսահատ ասել՝ «սնարես կախվել է Խաչ մ'հաղթական՝ / Ու կա լոկ փառքը մահվան»՝ ողբացող մեկը²¹²: Ողբի վերջին դրվագն էլ բերենք. «Տեսե՛ք, բոլոր մեր անտառներն ու ծովեր, / Աղբերակներն ու երդիկները խաղաղ / Ամայացան ու տաղտկացան: Այժմ, ավա՛ղ, / Մարդն է ինկած գարշապարին տակ հսկա / Խուլ Աստուծո մը հրեա»²¹³:

Մեր հեթանոս գրողին ոգեշնչել է ոչ միայն դիցաբանական, այլև դիցագներգական թեմատիկան: Դրա վառ վկայությունը «Բեգաս» բանաստեղծությունն է, որի առաջին իսկ տողը՝ «Բեգաս, հրեղեն ձիս», ասում է այն մասին, որ այդտեղ գրողն անդրադարձել է հայ բանահյուսությանից անշուշտ իրեն հայտնի՝ «հրեղեն ձի»-ու թեմային: Իր բանաստեղծության մեջ Վարուժանն էլ (ինչպես մեր էպոսի դիցագունները), երկրային կյանքի հաճույքներին, դրանց գգվանքին ու օրորին չտրվելով, հրեղեն ձիու օգնությանն է դիմում՝ իր կյանքը նորովի իմաստավորելու, ոգեղենանալու համար: Նա դիմում է իր հրեղեն ձիուն, որ նա իրեն տանի դեպի արևը: Եվ ձին, իր հանդուգն ձիավորի հետ հաղթահարելով տեսակ-տեսակ փորձություններ, նրան հասցնում է իր փափագած տեղը՝ «արև՛ը» կամ (բանաստեղծության մեջ մեկ այլ՝ նմանատիպ անուն էլ է տրվում այդ տեղին) «աստղազարդ նավահանգիստն հեռակա երկրի»²¹⁴: Իր «Ձիաստծո» (բանաստեղծության մեջ հրեղեն ձիուն այսպիսի անվանում էլ է տրվում²¹⁵) հետ հասնելով «արև հրմազին» ու իր «աստվածացած» մերկ մարմինն ու հոգին լողացնելով նրա «ոսկեզօծ շողերի» մեջ՝ բանաստեղծը ոգեղենացման (աստվածացման)

²¹² Տե՛ս նույն տեղը:

²¹³ Նույն տեղում, էջ 396:

²¹⁴ Նույն տեղում, էջ 400:

²¹⁵ Նույն տեղում, էջ 401:

կերպարանափոխությունն է ապրում²¹⁶: Եվ ապա, այդպես արդեն կերպարանափոխված, դիմելով իր ընթերցողին, ասում է. «Տե՛ս, աշխարհիս զառամած քամակին վրա կոթողուն՝ / Իր հերկերուն մեջ թափուր՝ / Սիրոսս, ուր հանճարըս կապրի, կսերմանեմ լիաբուռ. / Ի՛նչ որ Արևն ինձ կու տա, զայն կու տա միտքս Մարդուն. / Տե՛ս, աստղերու ժըպիտներ և հուր վարդեր անթառամ / Կտեղամ / Որդիներուն մեջ կավի»²¹⁷: Էլ ինչպե՛ս չասել, որ Վարուժանի «Բեգաս»-ը հայ ոգեղեն գրականության ամենափայլուն էջերից է:

2.4 ՎԱՀԱՆ ՏԵՐՅԱՆ
«Չեմ տա երբեք անունըդ,
Մութ աշխարհի այս փոշում.
Բոց է անունըդ հնչուն –
Չեմ տա երբեք անունըդ»:

«Երկիր Նաիրիի» Դիցուհուն՝ Աստղիկին է նվիրված Վ. Տերյանի 1917 թ. գրված տրիոլետների շարքը: Սիրո մեր մեծ բանաստեղծը այնքան գորովալից է սիրում իր Դիցուհուն, որ «մութ աշխարհի այս փոշում» նրա անունը, որը բոց է, կրակ է, «երբեք» չի տալիս²¹⁸: Ահա մեր նորօրյա Գողթան երգչի ծոներից մեկը ուղղված մեր Դիցուհուն. «Դիր քո կնիքը սրտում իմ, / Նիշըդ անեղծ ու անջինջ. / Օ, հրեղեն դու և ջինջ, / Դիր քո կնիքը սրտում իմ: / Քեզ իմ աղոթքն ու երդումը, / Քեզ պատարագ ամեն ինչ»²¹⁹: Աստղկապատում մի շարք բանաստեղծություններ կան նաև գրողի «Ոսկի հեքիաթ» շարքում («Դու կգաս ու

²¹⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 402:

²¹⁷ Նույն տեղում:

²¹⁸ Տե՛ս **Վահան Տերյան**, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Եր., 1972, էջ 227:

²¹⁹ Նույն տեղում, էջ 226:

կրկին...», «Շշուկ ու շրշուն», «Հայտնություն», «Իմ ցնորքին», «Խորհրդավոր սեր», «Դաշտերում», «Մահ-ցնորք», «Ոսկեցուլում հայացքիդ...» և այլն): Բանաստեղծը իմաստասիրորեն չի բացատրում (ինչպես Կ. Ջարյանը), թե որպես ինչ է պատկերացնում իրեն այրող դիցուհուն, բայց նրան տրված բանաստեղծական բնութագրություններից («ոսկե նետեր» նետող, «արև», «հրաթև», «հրավարդ», «զվարթ կրակ», «հրեղեն», «սիրո կնիք» դնող, «հպարտ որսկան», «անհայտ, հեռավոր երկրից» եկող, «անտես ու հուշիկ»՝ բանաստեղծի կողքը նստող, «անհայտ ու անհաս հեռու-հեռվից» բանաստեղծին ժպտացող և այլն) երևում է, որ դիցուհին պատկերացվում է նախնյաց դիցաբանական պատկերացմամբ, այսինքն՝ որպես բացարձակ տիեզերական գորություն:

Վահան Տերյանն էլ, ինչպես իր դիցերգու հայ բանաստեղծ գրչակիցները, ծանր է վերապրում իր սիրելի դիցուհու՝ հայ հոգու կողմից ուրացումը ու նրա՝ Հայոց աշխարհից հեռացումը: Այդ ողբերգության վերապրումն ենք տեսնում «Խորհրդավոր սեր» քերթության մեջ, որտեղ բանաստեղծն իր պաշտելի Դիցուհուն տեսնում է որպես իր «հարսնացու», որը մի ժամանակ իր մեջ ապրում էր, բայց արդեն «մեռել» է, ում՝ բանաստեղծին միշտ այցելող ուրվականը, սակայն, նրան ասում է, որ ինքը «էլի գալու է»²²⁰. «Իմ մեռած հարսնացուն (Աստղիկը – Ս. Մ.) ամեն օր, / Երբ խաղաղ երեկոն է փոքում, / Հայտնվում է անհայտ, հեռավոր / Իր երկրից ու կրծքիս է փարվում: / Մեռնելիս նա ասաց՝ ես կըգամ, / Մեկնելիս նա թողեց մի ավանդ. / Ու գալիս է, որպես ուրվական, / Փայփայում է իմ սիրտը հիվանդ...»²²¹:

²²⁰ Այս պատկերը նման է Նիցշեի «դիոնիսոսականում» իր՝ հեղինակի և նրա պաշտելի Դիոնիսոս աստծո «ամուսնության պատկերին» (տե՛ս **Ֆրիդրիխ Նիցշե**, Բարոց և չարից անդին, Եր., 1992, էջ 254-256):

²²¹ **Վահան Տերյան**, Երկերի ժողովածու, հ. 1, էջ 194:

2.5 ԼԵՎՈՆ ՇԱՆԹ «Հին Աստվածները շա՛տ են հզոր»:

Հայ դիցաբանությանը Լևոն Շանթն անդրադարձել է ժամանակին հայ գրական ու ընթերցող շրջանակներում մեծ գնահատանքի արժանացած «Հին աստվածներ» դրամայում: Նա իր երկի պատմական ժամանակի վերաբերյալ ոչ ամենևին պատահականորեն անմիջապես վերնագրից հետո գրում է. «Հազարամյակ մը մեզմե առաջ»²²²: Դա Հայոց պատմության, Նարեկացու բառերով ասած, «հակամիտությանց» դարն էր, իսկ Պ. Սևակի բնութագրությամբ՝ «դարն էր մեծագույն խռովքների». «Մի կողմից՝ կրոնական մոլեռանդության աննախադեպ եռք ու մարմաջ. վանք-մենաստան-անապատ-ճգնանձավների համատարածություն. մարմինն սպանելու մղում. անեծքի շաչ և բանադրանքի շառաչ», «Մյուս կողմից՝ ահեղ հավատախախտություն ու ծիսամարտություն՝ ի դեմս թոնդրակեցիների, մարմնի իրավունքի բարձրագույն պահանջ...», աշխարհիկ մտածողության ծլարձակում՝ այն բույսերի ու թփերի նման, որոնց մազարմատները վերջիվերջո ճեղքում են գմբեթն ու փլատակում հաստահեղույս հիմեր»²²³: Ինչ խոսք, մեր պատմության խռովվից այդ ժամանակին անդրադարձը պայմանավորված էր Շանթի ապրած ժամանակով, որն իր անցյալին հար և նման «հակամիտությանց» վիճակ էր ապրում:

Դրամայում արծարծվել-իմաստավորվել են հայ դիցաբանության շատ խորհուրդներ՝ «դից» («դիցեր»), «Վահագն», «Աստղիկ», «մեհյան», «քուրմ» և այլն: Հայ դիցապատումային դասական ավանդույթներով առաջնորդվելով՝ մեր գրողը

²²² Լևոն Շանթ, Ընտիր երկեր, Եր., 1968, էջ 197:

²²³ Պարույր Սևակ, Երկերի ժողովածու 6 հատորով, հ. 5, Եր., 1974, էջ 244-245:

գտնում է, որ դարեր ի վեր հայ կյանքը պահպանող-հովանավորող դիցերը ոչ այլ ինչ են, քան բնագագ ու տիեզերաճանաչ հայի կողմից ընդունված բնական տիեզերական բացարձակ զորություններ՝ արարչական լույսի, հուրի, սիրո, գեղեցկության...

Դրամայում Շանթը ակնհայտորեն իր պաշտամունքային վերաբերմունքն արտահայտելով հայոց «հին աստվածների» նկատմամբ (դա ցուցանում են դրամայի՝ «Ճերմակավոր», «Իշխան», «Քուրմ», «Աբեղա» կերպարները), նրանց իր ընկալումներում զգում-ճանաչում է որպես «վեհ», «հավերժ ու անմահ» արարածներ, ովքեր միշտ «եղել են, կան ու կմնան»: Նրանք են, շարունակում է Շանթը, «հավերժական կյանքի ու շարժումի, ամեն ուժի ու ծնունդի», «ամեն սիրո ու գեղեցկության աշխարհների» ստեղծողն ու պահպանողը²²⁴: «Հին աստվածները կապրին», - դրամայի մեկ այլ համատեքստում ասում է «նոր» աստծուց՝ «հին աստվածներին» դարձի եկող արբեղան,- «հին աստվածներուն հետն էլ իրենց հին կյանքը: Երբ մենք հո՛ւս, մեր մութ ու նեղ եկեղեցիներուն մեջ գետնատարած կապաշխարհենք, անոնք հո՛ն կապրին ազա՛տ, կապրին տաք ու պայծառ արևին տակ, ... կապրին իրենց զվարթ ու եռուն կյանքը. լի, շարժուն ու հարափոփոխ: Մենք կաղոթենք, անոնք կապրին»²²⁵: Երկի մեկ այլ դրվագում Վանահայրն ու Ճերմակավորը՝ Վանահոր տեսիլքում հայտնված վանքի տեղում երբեմնի եղած մեհյանի քուրմը, վիճում են «Աստված» խորհրդի շուրջ. Վանահայրն ասում է, քանի որ «հին աստվածների» մեհյանը ավերակների է վերածվել, և չկան ո՛չ մեհյանը, ո՛չ էլ այնտեղ աստվածներին պաշտողները, ուստի՝ «աստվածները մեռել են»²²⁶ (Վանահոր՝ աստվածների

²²⁴ **Լևոն Շանթ**, նշված աշխ., էջ 200:

²²⁵ Նույն տեղում, էջ 246-247:

²²⁶ Արտահայտությունը, անտարակույս, Շանթին քաջաճանոթ Սիցջեի «Ջրադաշտ»-ից է, սակայն ինչպես մենք ստորև կտեսնենք, ըստ Շանթի, աստվածները բնավ էլ չեն մեռնում:

ընկալումը մարդեղեն է...): Իսկ Ճերմակավորը, ելնելով աստվածների իսկատիպ՝ տիեզերաբանական (ոչ մարդեղեն) ըմբռնումից, հակադարձում է նրան՝ ասելով, որ աստվածները «հոս»՝ հենց Վանահոր կառուցած եկեղեցում են ու «ամեն տեղ», որտեղ «մարդ իր ոտքը կդնե». և ապա՝ որ նրանք «եղել են, կան ու կմնան» որպես «հավերժ ու անմահ» բացարձակ գոյեր²²⁷: Մեր՝ կարծես քուրմի դերի մեջ մտած գրողի դրամայում արծարծվող «հին աստվածները ամենուր են» գաղափարի հետ կապված՝ ուշագրավ է նաև այն դրվագը, որտեղ Աբեղայի ասածին, թե «ամենը հին աստվածներինն է», «մերն է միայն այս խուցերն ու եկեղեցին», Վանահայրը, մի պահ անկեղծանալով, հակադարձում է՝ ասելով, որ իրենցը չեն նաև դրանք, որ դրանք էլ են «հին աստվածներինը», և ապա որ՝ «մեր Աստվածը (Հիսուսի Աստծո՝ Եհովայի մասին է խոսքը – Ս. Մ.) հոս ոչի՛նչ չունի, ոչի՛նչ»²²⁸:

Դրամայում հայ դիցաբանական պանթեոնից հատուկ անդրադարձ կա միայն Վահագն Դիցին ու Աստղիկ Դիցուհուն, ընդ որում՝ կա նաև Վահագնի ծնունդի («ծագումի») քրմական ծիսակատարության նկարագրությունը: Դրամայում Վահագնի ծննդյան տոնին մասնակցելու եկած իշխանը ահա այսպիսի գինեճոն է նվիրում «մեծն» Դիցին. «Քեզի՛, ով մեծդ Աստված, Վահագն արի, դուն արևը աշխարհի, դուն կյանքն ու աշխույժ, դուն կոիվ և ուժ, դուն լույս ու զտող, ազնիվը զատող, փառքը ազատող, դուն, որ հաղթեր ես վատի, խավարի, ամեն մռայլի, այլև երկնքին, սև ամպ ու թուխպին, դևին, վիշապին, աշխարհի ափին, քեզի՛, այգածին, ճառագայթածին, քեզի կտոնեմ այս վայելքի եղջյուրը՝ լիքը ազնիվ արբեցնող գինիով, դո՛ւն, որ ապ-

²²⁷ Տե՛ս **Լևոն Շանթ**, նշված աշխ., էջ 200:

²²⁸ Նույն տեղում, էջ 247:

րելու ու կռվելու արբեցումը կուտաս մեզի»²²⁹: Այլ կերպ ասած՝ զարմանալի խորաթափանցորեն Վահագնին զգացող գրողը պատկերում է մեր Դիցի էությունը կազմող հուր էներգիայի խորհուրդը, նրա պես-պես զարմանալի դրսևորումներն ու դրանց՝ նրա պաշտամունքն ունեցողների մեջ համապատասխան առիթնեցնող որակների երևան գալը:

Վահագնապաշտության՝ դրամայում իշխող հավատքային պատկերացումի հետ սերտորեն կապված է արևապաշտությունը, որը մենք տեսնում ենք դրամայի դրվագներից մեկում, երբ Վանահայրը, իր Ես-ի հետ առերեսվելու պահերից մեկում պարզ, անպաճույճ լեզվով առ Արևը իր գովքն է անում. «Արև՛... Մեզի անպատճառ պետք է արև. ուրախ ու տաք արև: Մենք դեռ արևապաշտներ ենք. արև՛... Չենք կրնար ապրիլ առանց փտորժելի արևի, առանց ուրախ ու տաք արևի»²³⁰:

Ոչ պակաս խորիմաստ ծոն է նույն իշխանի կողմից Աստղիկ դիցուհուն հղված ծոնը. «Քեզի՛, ո՛վ վեհդ դիցուհի, ո՛վ փրփրածինդ Աստղիկ, դո՛ւն, որ անարատ ես ու սքանչելի, քու ելած փրփուրիդ նման. դո՛ւն վերին գեղեցկություն, դո՛ւն գերագույն հմայք ու քնքշություն, քու տված լուսիդ նման: Դո՛ւն, որ աղբյուրն ես սիրու, հույսերու և հուզումներու, ..., քեզի՛, ծովածին, քեզի՛ կնվիրեմ այս վայելքի եղջյուրը՝ լիքը ազնիվ ու արբեցնող գինինով, դո՛ւն, որ գեղեցկության ու սիրու վայելքը, հեշտանքն ու արբեցումը կուտաս մեզի: Ընդունե՛, դիցուհի՛, իմ ծոնս»²³¹: Բացարձակ Սերն ու Գեղեցկությունը մարմնավորող Աստղիկ դիցուհուն բնութագրող սույն հատկություններն է ձեռք բերում նաև նրա հավատացյալը. կուզենար իր հեթանոս աստղկապաշտ նախնիների պես այդպես տեսնել իր օրերի հային Շանթը:

²²⁹ Նույն տեղում, էջ 252:

²³⁰ Նույն տեղում, էջ 244:

²³¹ Նույն տեղում, էջ 254-255:

Այսպես՝ կյանքով, կյանքի ուժով, սիրով ու գեղեցկությամբ լեցուն է Շանթը պատկերացնում իր հեթանոս աստվածներին: Պատահական չէ, որ Վահագնի ծնունդի նկարագրությունում հաճախ է բերում՝ «Կեցցե՛ գեղեցկությունն ու սերը»²³², «Կեցցե՛ կյանքն ու իր կոճվը»²³³, «Կոճվը կյանքն է աշխարհի», «Սերը վայելքն է աշխարհի»²³⁴, «Կեցցե՛ն հաղթողները»²³⁵ փառաբանական խոսքերը:

Դրամայում ակնհայտ է նաև հեղինակի սիրալից վերաբերմունքը հայ հեթանոսական հավատքի պահապան մեհյանների ու դրանց սպասավոր քրմերի նկատմամբ:

- Ըստ դրամայի կերպարներից մեկի՝ Ճերմակավորի Սևա-նա կղզու այն տեղում, որտեղ Վանահայրն իր անապատ-վանքն է շինել, «հին (հեթանոսական – Ս. Մ.) տաճար» է եղել՝ աստվածներին նվիրված²³⁶: Ըստ Վանահոր՝ ինքը վանք-անապատը կառուցել է աստվածների հին տաճարի «ավերակների վրա» (չի խոստովանում, որ տաճարը իր պես եկեղեցական նախորդ սերունդները քանդել են...): այսպես է նա իր եկեղեցու տեղանքի նախապատմությունը ներակայացնում իր տեսիլքում հայտնված Ճերմակավորին՝ այդ տեղում հեթանոս ժամանակներում կառուցված մեհյանի քրմին: Ճերմակավորն ուղղում է Վանահորը՝ ասելով, որ հին տաճարը քրիստոնյա մարդկանց ձեռքով է «քանդվել», ապա ավելացնում, որ «ավերակ է» այն, ինչը իր՝ Վանահորպետներն են կառուցել, իսկ «ինքը՝ կյանքի մեհյանը, խորտակում չունի, ինչպես և ինքը՝ կյանքը»²³⁷: Հայ հեթանոսա-

²³² Նույն տեղում, էջ 255:

²³³ Նույն տեղում, էջ 252:

²³⁴ Նույն տեղում:

²³⁵ Նույն տեղում, էջ 250:

²³⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 200:

²³⁷ Նույն տեղում:

կան տաճարը՝ մեհյանը, «կյանքի տաճար» է. ահա Շանթի պատկերացրած մեհյանի հոգևոր իմաստը:

- «Քուրմը» դրամայի առանցքային կերպարներից է: Այստեղ նա Վահագնի ծննդյան տոնի ծեսին փառաբանում է զորությունը, ուժը, սերը, իշխանությունը, հաղթությունը, ընդհանրապես ասած՝ կյանքն իր բազմազան դրսևորումներով, և դրանք՝ թե՛ աստվածայինի և թե՛ մարդկայինի իմաստով: Այսպես, օրինակ, տոնի ծեսի ժամանակ քուրմը տոնին հաղթական կովից հետո մասնակցելու եկած իշխանին ու նրա զինակիցներին օրհնում է՝ ասելով. «Վահագնի սուրբ ծագումը ձեզի զորավիզ, ձեր թևերը միշտ ամուր, ձեր սուրերը միշտ հատու, ձեր վահանը անխորտակ: Լույս ու արև Վահագնի օրհնությունը ձեզի հետ, դո՛ւք, որ հաղթողներն եք կյանքի կովին մեջ. ձերն ըլլա միշտ հաջողությունն ու հաղթանակը»²³⁸: Շանթի «քուրմն» իր հավատակիցների մեջ կենսասիրություն, լիաբուռն ապրելու, կյանքը սիրով վայելելու տենչանք ու բերկրանք է սերմանում: Այս իմաստով հատկանշական է տոնին հավաքված սիրասուն աղջիկներին ուղղված նրա հետևյալ միտքը. «Բացե՛ք, աղջիկներ, ..., բացե՛ք Վահագնի ու Աստղական սեղանը: Բերե՛ք գինի անապական և ուրախություն, բերե՛ք ձեր գեղեցկությունն ու ձե՛ր նազանքը... Բացե՛ք, աղջիկներ, վայելքի սեղանը»²³⁹:

Տրամաբանական է, որ իր դրամայի «քուրմ», «իշխան» և «աբեղա» կերպարների միջոցով հայ նախնի հավատքն ու նրա խորհուրդները փառաբանող մեր գրողը պետք է որ իր բացասական վերաբերմունքն արտահայտեր «նոր հավատքի» ու նրա խորհուրդների նկատմամբ: Ահավասիկ, ըստ այդ վերաբերմունքի՝ «նոր աստվածը» «անողոք ու վրեժխնդիր Աստված է», - նրա

²³⁸ Նույն տեղում, էջ 250:

²³⁹ Նույն տեղում, էջ 250-251:

սպասավորը՝ «աստվածուրաց», «սրբապիղծ»²⁴⁰, «սևավոր», «անհոգի»²⁴¹, «զգայարանքները չորցնող ու կրքերը մարող», «թշնամի»՝ «ամեն գեղեցկության, ամեն կյանքի ու շարժումի, ամեն ուժի ու ծնունդի», «աղարտող»՝ «աստվածների սուրբ դրախտի»²⁴²²⁴³, «մուրացիկ», «կյանքի կովեն» փախչող, կյանքն ու սերը «արհամարհող», «կնոջ գեղեցկությունն ու հմայքը» չտեսնող²⁴⁴։ Եկեղեցին՝ տեղ, որտեղ «կթագավորե տանջանքի գործիքն (խաչը – Ս. Մ.) ու մահը»²⁴⁵, որտեղ «տանջվածները», «տառապողները», «դանդաղ մեռնողները», «ջարդվածներն ու խաչվածները», «ցավագարները» կապրին²⁴⁶, տեղ, որտեղ մտնողը «կտրում է իր շղթաները աշխարհքին հետ, իր անցյալին հետ, իր հուշերուն հետ, իր վշտերուն հետ, իր ուրախություններուն հետ»²⁴⁷, ու որտեղ «դրսի կյանքի համար սովորական կոիվը չկա»²⁴⁸։

Պարզ է, որ իր դրամայի կերպարների միջոցով «նոր» աստծուն չընդունող ու «հին աստվածներին» իր երազային տեսիլքներով կանչող գրողը (այդ կանչին է նվիրված դրամայի «իջե՛ք, իջե՛ք, երազներ» դրվագը) պետք է ցանկանար հայ կյանքի հի՛ն բարի ժամանակների վերադարձը, երբ հայն ապրում էր իր աստվածների հետ ու նրանց հովանավորությամբ։

Շանթի «Հին աստվածները» մեծ ազդեցություն թողեց թե՛ արևմտահայ և թե՛ արևելահայ գրական-գեղարվեստական

²⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 254:

²⁴¹ Նույն տեղում, էջ 199:

²⁴² Նկատի ունի Հայկական լեռնաշխարհը, որը, համաձայն հնագույն դիցաբանական ու կրոնական աղբյուրների, համարվել է դրախտավայր:

²⁴³ **Լևոն Շանթ**, նշված աշխ., էջ 200:

²⁴⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 253:

²⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 200:

²⁴⁶ Տե՛ս նույն տեղը:

²⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 216:

²⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 208-209:

կյանքի վրա: «Ռուսական նորույթը («Հին աստվածները» - Ս. Մ.) վարակել էր մեզ» (արևմտահայ գրողներին – Ս. Մ.),- հետագայում գրում է Հ. Սիրունին²⁴⁹: Շանթն իր դրամայով հեղաշրջում արեց հայ գրական-գեղարվեստական ընկալումներում ու ճաշակում: Դա լավ գիտակցեց նաև ինքը՝ գրողը, ասելով՝ «Շատ գոհ եմ, որ «Հին աստվածներու» առիթով երևան եկավ մեր հասարակության գրական տրամադրություններուն մեջ կատարվող հեղաշրջումը»²⁵⁰: Շանթից հետո հայ գրականության մեջ «հեթանոսական» ուժագիծը դարձավ գլխավորներից մեկը: Հայ գրողներն ու բանասերները ստեպ-ստեպ սկսեցին անդրադառնալ մեր նախնիների հավատքին ու նրանց դիցերին:

2.6 ԵՂԻՇԵ ՉԱՐԵՆՑ
«Դիմում եմ քեզ, ով Արարիչ,
Ինչպես վկան մեր հին՝ Նարեկացին,-
Քանզի՛ կարոտ ոգու և անարյուն հացի,-
Տեսնում եմ լոկ – Կացին արեգնացյալ:
... Ես գիտեմ, որ դու՛ շնչով ստեղծարար,
Ինչպես անձրև վարար՝ անեզրական արտում,-
Ո՛չ մի մժեղ, կամ շյուղ – չես թողնելու ծարավ...»:

Հատկապես Նարեկացուց, Տերյանից ոգեշնչվելով՝ ստեղծագործության դիցապատում ժանրին է դիմում նաև Չարենցը: Իր «Վերջին աղոթք»-ում գրողը, դիմելով Աստվածների հորը՝ Արարչին, նրան ճանաչում է որպես իր «էություն», իր «հարագատ» (ինչպես՝ Նարեկացին), «այսինքն՝ / Ա՛յն, որ չունեմ կյանքում և չեմ ունեցել,- / Ա՛յն, որ միակն է ողջ կյանքում այս կամե-

²⁴⁹ Հ. Սիրունի, Դանիել Վարուժան, Պաքոեշ, 1940, էջ 101:

²⁵⁰ «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1992, թիվ 3, էջ 127:

ցել / Լինել ինձ հետ այնպե՛ս հենց, ինչպես իր հետ ինքը», - ավելի է որոշակիացնում իր և Արարչի կապը նա²⁵¹:

«Աստղիկ» բանաստեղծության մեջ Չարենցը Աստղիկ դի-ցուհուն պատկերացնում է պես-պես բնական դերերով. որպես՝ «հավերժ բեղուն կին», «գարնան թարմություն», «առվի անուշ կարկաչ», «անմար կրքով լցված գարուն», «կույս», «գարնան դաշտի նման խոպան», «գարնան խանդի նման միշտ բորբոք, եռուն», «ծաղկուն», «խնդուն»²⁵² և այլն: Գրողը, իմանալով հանդերձ, թե ինչու է Դիցուհին «թողել» մեզ (դա մենք նկատում ենք «Վահագն» բանաստեղծության մեջ), այնուամենայնիվ հարցնում է՝ «Ինչո՞ւ ստվեր դարձար, ինչո՞ւ դարձար ուրու, / Եվ ե՞րբ պիտի նորից հմայքը քո վառվի: / Վաղո՞ւց անցել ես դու, Աստղիկ, կյանքից մեր մութ, / Թողել ես կյանքը այս հիվանդ քրոջդ (Մարիամին- Ս. Մ.) մեղկ, / Թողել ես, որ երգեն նրան երգեր լուսնոտ, / Լուսնոտ երգեր երգեն տխուր ձայնով բեկ-բեկ»²⁵³: Առանց Աստղիկի գրողն իրեն զգում է «որբ», ապրած կյանքը՝ «սուտ», գիշերային, ցնորային, լուսնային: Եվ նա, չկարողանալով «ապրել՝ լուսնի լույսին գերի», «սիրել՝ օրերը թեն», կանչում է իր նախնյաց Դիցուհուն, որ նա գա. «Արի՛, Աստղիկ, հիմա, որպես գալիք կյանքի / Անհուն, բեղուն խավար՝ աստղի՛ համար իմ վառ... / Արի՛, Աստղի՛կ, ու ա՛ն պայծառ հավերժը իմ, / ... Ջարդե՛լ եմ ես արդեն նրանց քնարը հին, / Շեփոր-մարմինն է իմ կանչում խանդով հրձիգ...»²⁵⁴: Էլ ինչպե՛ս Չարենցը իր սերը ցույց տար սիրո ու գեղեցկության Դիցուհու նկատմամբ:

«Վահագն» բանաստեղծության մեջ Չարենցը մեր Հուր-Աստծուն տեսնում է որպես «հրդեհի», «հուր-կրակի», զորության,

²⁵¹ Տե՛ս **Եղիշե Չարենց**, Պոեմներ, բանաստեղծություններ, Եր., 1984, էջ 707:

²⁵² Նույն տեղում, էջ 309-310:

²⁵³ Նույն տեղում, էջ 308:

²⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 310:

ուժի ու հաղթության Աստված: Հիշելով մեր հին դիցերգակներին՝ ասում է. «Եկան, երգեցին / Մի հին իրիկուն գուսանները ծեր, / Որ հզո՛ր ես դու, հրոտ, հրածի՛ն, / Որ դո՛ւ կբերես փրկությունը մեր: / Եվ հավատացինք, հարբած ու գինով, / Որ դու կաս՝ հզոր, մարմնացում ուժի»²⁵⁵ (մեր վահագնապաշտ բանաստեղծը իր ցեղի պատմությունից գիտեր, որ հեթանոս ժամանակներում Հուր-Աստծո ու մյուս դից-դիցուհիների պաշտամունքն ունեցող իր ցեղը հզոր ու անպարտելի է եղել): Չքնաղ այդ բանաստեղծության մեջ մեր հանճարը մի խորաթափանց տեսիլք է ապրում, որը շատ կարևոր է հայ դիցերի ու նրանց մասին պատմող առասպելների խորհուրդը հասկանալու համար: Նա նրանց մասին պատմող առասպելները համարում է «մեր կյանքի» անսասան «հիմեր»²⁵⁶: Իր փոքր բանաստեղծության մեջ Չարենցը մեկ այլ, այս անգամ՝ ողբերգական տեսիլք էլ է ապրում. ի հակադրություն իր շատ ու շատ հայրենակիցների, ովքեր 301-ը համարում են հույժ կենսական ինչ-որ իրադարձություն, նա այսպես է տեսնում հայ կյանքի այդ բեկումնային պահը. «Իսկ նրանք եկան՝ արյունով, հրով / Մեր երկիրը հին դարձրին փոշի... / Եվ երբ քարշ տվին դիակդ արնաքամ²⁵⁷, / Որ նետեն քաղցած ոհմակներին կեր— / Մեր կյանքի հիմերն անդունդը ընկան / Եվ արնոտ միգում ճարճատում են դեռ...»²⁵⁸: Բանաստեղծը տեսնում է նաև, որ «նրանք»՝ մեր երկիր եկող օտար նվաճողները, կատարելով ամենամեծ «հանցագործությունը»՝ Աստծուն «սպանելը», «ծիծաղում ու քրքջում են» «արնաքամ ընկած» մեծ Աստծու «դիակի վրա»²⁵⁹:

²⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 34:

²⁵⁶ Նույն տեղում:

²⁵⁷ Խորհրդանշորեն նկատի է ունի քրիստոնյաների («նրանց»)՝ Վահագնին «սպանելը»:

²⁵⁸ **Եղիշե Չարենց**, Պոեմներ, բանաստեղծություններ, էջ 34:

²⁵⁹ Նույն տեղում:

«Դանթեական առասպել» պոեմում Չարենցի հերոսը՝ ամեն կյանք, գեղեցկությունն ու սեր սպանող արյունառուշտ կռվին մասնակից զինվորը, չիմանալով, թե «մարտին իրեն ո՞վ հրեց», բայց այնուամենայնիվ գիտակցելով՝ որ իրենք՝ կռվողները, թե՛ «զոհ են», թե՛ «դահիճ՝ ուրիշի ձեռքում»²⁶⁰, այդ եղերական իրավիճակում ապրած տվայտանքներից ծնված և կյանքի իմաստի որոնումներում դիցական տեսիլքներ է տեսնում. մեկը՝ Անահիտ Աստվածամոր հետ կապված, մյուսը՝ Աստղիկ Դիցուհու: Անահիտ Դիցուհու կերպարում տեսնում է. «Օ՛, խորհուրդների հավերժական մայր, / Որ տառապանքի ու տարփանքի մեջ / Հղանում ես միշտ կյանքեր անհամար— / Հազար գույներով՝ հազար ելևէջ,— / Որ հղանում ես աշխարհի համար / Հավիտենական կշռույթների վեճ... / Օ՛, դո՛ւ, բարբարո՛ւս, խելագա՛ր, ցավո՛տ, / Երբեմն իմաստուն, երբեմն— գազան, / Աշխարհներ այրող կախարդական խո՛տ, / Աշխարհներ շինող բախտի գավագա՛ն...»²⁶¹: Աստղիկ Դիցուհու առթիվ տեսնում է. «Աստղիկը կա՛, / Ապրում է այնտեղ — ջրերի խորքում. / Թո՛ղ բուքը ոռնա՛ աշխարհի վրա — / Իրե՛ն ինչ՝ նա կա — անմահ, անհերքում,— / Եվ մի՛շտ գեղեցիկ ու կույս կմնա / Իր աստվածային, անհուն եզերքում»²⁶²: Նկատենք, որ երկու տեսիլքներում էլ դիցուհիները Չարենցին երևում են որպես տիեզերական բացարձակ զորություններ:

Դիցաբանական աշխարհընկալման առանձնահատկություններից է այն, որ այդտեղ դիցական զորությունները չեն ընկալվում մեկուսի՝ միմյանցից անկախ, այլ որպես մի օրգանական ամբողջություն, արարչական զորությունների մի ընտանիք,

²⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 27 և 32:

²⁶¹ Նույն տեղում, էջ 33:

²⁶² Նույն տեղում, էջ 25:

որոնցից յուրաքանչյուրը կա մյուսների մեջ, և մյուսները կան յուրաքանչյուրում: Բացի այդ, արարչական ընտանիքի միասնությունն արտահայտվում է նաև այն բանում, որ Արարչի սահմանած օրենքներին ենթարկվում են բոլոր զորությունները, այդ թվում և ինքը՝ Արարիչը: Այդ օրենքներից է զոհաբերության ծեսը: Եվ ահա, Չարենցը, ոգեշնչվելով հին հնդկական դիցաբանության մեջ լավագույնս պահպանված հին արիական դիցաբանության՝ համատիեզերական աստվածային զոհաբերության այդ օրենքի արծարծմամբ, ի դեմս Սոմայի, դիմում է նրան՝ արտահայտելու «իրենում վաղո՛ւց», «դարեր շարունակ, անվերջ, անդադրում» ապրվող²⁶³ «զոհաբերության» դիցապատումը: Նկատենք, որ Սոմայի գովքն անող ու նրան փառաբանող բանաստեղծը պոեմի հենց սկզբում ներկայանում է որպես կյանքը «կարոտակեզ, սիրակեզ» Աստծու «լույսին տրվող» ու նրան երգող «քուրմ»²⁶⁴ (ինչպես արևմտահայ իր հավատակից-գրչակից եղբայրներն էին իրենց անվանում «մեհենական», այսինքն՝ քուրմ): Բանաստեղծության մեջ, որպես «քուրմ» հանդես եկող մեր գրողը, «վաղո՛ւց» «այս չար աշխարհում» իր «քաղցր ու խելագար քրոջը»՝ Սոմային «փնտրելով» ու վերջապես գտնելով, նրա դեմքը տեսնում է որպես «հրե դեմք», նրան՝ որպես «սրբազան մի զոհաբերում»²⁶⁵: «Երկնային» իր «քրոջը» Չարենցը պատկերացնում է որպես մեկին, ով «ծաղիկներին» տալիս է «թույն, թախիծ ու բույր», և ում «երկնային ցողից սերում են բույսերը բոլոր», որոնցից «խմիչք ենք շինում, / Գինի հրակեզ, / Եվ այդ սրբազան խմիչքով հարբած» / «Ցանկանում իրեն»²⁶⁶: «Երկնային առնչությունների» նո՛ւրբ անցումների, դրանց՝ երկրային անդրադարձ-

²⁶³ Նույն տեղում, էջ 63:

²⁶⁴ Նույն տեղում:

²⁶⁵ Նույն տեղում:

²⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 64:

ների խորագիտակ մեր հանճարեղ բանաստեղծը դիմում է իր «գտած Աստծուն»։ «Սո՛ւմա, օ, Սո՛ւմա, սրբազան խմիչք, / Սրբազան դու սեր, / Ոգևորության դու քա՛ղցր գինի, / Երկունքի գիշեր՛ր: / Արշալույսների սրբազան արզանդ, / Ոգու Կաթն Ծիր. / Արևից առաջ դո՛ւ երկնից անցար, / Ոսկի փռեցիր: / Օ, սրբազան հա՛րս դու ազատության, / Դու— ազատությո՛ւն, / Դու— վերջին ցնորք վերջի՛ն քաղցրության, / Դու— ոգու խնդում»²⁶⁷:

- Խորին դիցազացողություն չե՞նք տեսնում մենք այստեղ, մի բան, որ երկար ժամանակ հայի մեջ իր նախնի ավանդական դիցընկալումներից հեռանալու պատճառով հետ էր աճել: Դիցերգու Չարենցը իր մեկ այլ ստեղծագործության՝ «Հարդագողի ճամփորդները»-ի մեջ խոսում է հոգե-ոգեղեն անձի (որպիսին նրա համար պոետն է)՝ «կապուտաչյա երջանկության առասպելով»՝ «մի երկնային առնչության պատմությամբ», դյուբալական «երկնային ճամփաների հեռուներով» ապրելու անհրաժեշտության մասին²⁶⁸: «Հարդագող»-ի՝ արիական դիցաբանությունից հայտնի երկնային Աստված-զորությունների «ոսկեման ուղիների» առնչության մասին առասպելի տեսիլքն ապրելով՝ գրում է. «Մենք բոլորս, որ, հոգնաբեկ, չենք նայում վեր -/ Մոռանալով աշխարհային չարը, բարին՝ / Տրտո՛ւմ կօրհնենք մի իրիկուն օրերը մեր - / Ու կնայենք Հարդագողի ճանապարհին...»: Ինչպես գիտենք արդեն գրողի «Վահագն» բանաստեղծությունից, նա Դիցերի մասին պատմող առասպելները համարում է «մեր կյանքի հիմերը», որոնք «դարձի» հետևանքով «անդունդ» գլորվեցին. «Հարդագողի ճամփորդներ»-ում նա, փաստորեն, այդ «հիմերը» վերականգնելու, «Հարդագողի ճամփորդ» դառնալու հորդորն է անում:

²⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 64-65:

²⁶⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 251:

«Կապուտաչյա Հայրենիք» անավարտ պոեմում Չարենցը իրեն հատուկ մի նոր դիցական տեսիլք է ապրում: Ասում է. «Կա հոգեկան անհունության մի վայրկյան, / Երբ ամեն ինչ սուրբ է թվում ու անբիծ»²⁶⁹, երբ «մի անիմաց, անիմանալի / Գոյության ճախրում կա լուրջ ու պարփակ»²⁷⁰, երբ սիրտդ են վառում «հին երազների» ու «հրե կարոտների» անմար կրակները, ահա այդ վայրկյանին նա հավատում է կարոտակեզ, որ «հեռվից բախտն է կանչում իրեն», որ իր հեռավոր երկնային «բարեկամներն ու քույրերը» իրենց երկնային «ճամփորդությունից կվերադառնան», հետ կգան ու «լո՛ւյս կվառեն մառախուղում ու մութում»²⁷¹: «Հեռավոր բարեկամներ»-ից ու «քույրեր»-ից պոեմում գրողը հատկապես սպասում է իր «կապուտաչյա սիրուհուն»՝ Սիրո ու Գեղեցկության Դիցուհուն՝ Աստղիկին: Նրա հիշողության մեջ ցեղային դիցապատում առասպելներից արթնանում է Դիցուհու՝ Արածանի «փրփրուն» գետում ընդունած լոգանքները: Աստղկացած գետը «կարոտակեզ» ու «սիրակեզ» մեր դիցերգուին «փսփսում է երազներ անհունի», պատմում, որ Դիցուհին ունի «զգվանքներ ու գրկանքներ»: Գետի «ալիքների հազարաձայն երգը հին» նրան թվում է որպես «մայրական մի օրոր», խոստանում, որ Դիցուհին մի օր կգա²⁷²: Դիցակարոտ մեր բանաստեղծը «հասկանում» է, որ իր «կապուտաչյա» Դիցուհին «կա, կգա, կլինի»²⁷³, նա գիտի, որ այս «ցավի, սուգի, արյունի» աշխարհում նա թեև չկա, բայց նա «երագի ուղիներով հեռավոր» «մի գիշեր պիտի իջնի՛, պիտի գա», պիտի գա ու դառնա իրեն կարոտակեզ սիրող բանաստեղծի «անբիծ հարսնացուն»: Գրում է. «Հավատացի, որ կտեսնեմ քեզ մի օր / Ու կլինես դու իմ անբիծ հարս-

²⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 8:

²⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 11:

²⁷¹ Նույն տեղում, էջ 9:

²⁷² Տե՛ս նույն տեղը:

²⁷³ Նույն տեղում, էջ 11:

նացուն՝ / Արևների նման պայծառ, լուսավոր, / Ճաճանչների նման Վահագն Աստղծու»²⁷⁴: (Ինչպես վերևում ներկայացված Տերյանի աստղկապատումից իմացանք, Տերյանն էլ է Դիցուհուն իր «հարսնացուն» համարում, մեր բանաստեղծների խորհրդավոր պոեզիայի մի հազվադեպ պատահող խորհուրդ, որը, ինչ խոսք, պետք է հասկանալ Դիցուհու սիրո և գեղեցկության գրգռալից աշխարհի հետ ծովվելու, նրա քուրմ պատգամախոսը լինելու իմաստով): Մեր բանաստեղծի երազային տեսիլքներն իրենց իմաստային գազաթնակետին էլ են հասնում. նա համոզված է, որ իր «կապուտաչյա սիրուհու» հետ մի օր «արևի տակ» «պիտի ամուսնանա», հարսանիքին երգ ու խնդում, «խենթ ու ճկուն» «հնամյա պարեր» պիտ լինեն, «հնամյա առասպելներ ու գրույցներ» պատմվեն, ու իրենք՝ ինքն ու իր «կապուտաչյա հարսնացուն», «հնամյա այս աշխարհում»՝ Երկիր Նաիրիում, «բախտավոր» պիտ լինեն²⁷⁵: Էլ ինչպե՞ս մեր մեծ բանաստեղծը արտահայտեր իր ու իր Դիցուհու ոգեղեն միաձուլումի արարը, մի բան, որը հայ ոգու պատմության մեջ հազվադեպ է տեղի ունեցել:

2.7 ԳԱՐԵԳԻՆ ՆԺԴԵՇ

«Վահագնի հետ պիտի խօսի հայ մարդը հիմա – Աստուածը հին հայոց»:

Դիցաբանության (նաև դիցազներգության) թեև կարճ, բայց դիպուկ իմաստավորումներ ենք տեսնում հայ ոգու մեր հսկայի, երկար դարեր անց հայ ցեղահավատք ուսմունքը վերականգնողի՝ Գարեգին Նժդեհի գործերում:

²⁷⁴ Նույն տեղում:

²⁷⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 13:

Մեծ մտածողը գտնելով, որ ազգերի՝ համաշխարհային մշակույթի մեջ դերը որոշվում է նրանց հոգևոր ստեղծագործությունների համամարդկային արժեքով, և որ հենց այդ «համամարդկային, մարդկորէն այդ օրինակելին է կազմում ամեն ազգի լավագոյնը», հայ ազգի կապակցությամբ նկատում է, որ նրա հեթանոս ժամանակների «բանարվեստի մէջ – նրա զրոյցների, առասպելների, երգերի մէջ» արտահայտված է մարդկայնորեն «լավագոյնը»: Գրում է. «Մեր հեթանոս վիպասանութեան բեկորները վկայում են նախաքրիստոնէական հայու անգերազանցելի մարդկայնութեան եւ բարձրօրէն ասպետական ոգու մասին: Վահագնա-Անահտական Հայաստանում ես տեսնում եմ այնպիսի հոգեգծեր, առաքինություններ, որոնք պիտի բաղձալ մեր՝ որքան գոռոզ, այնքան հոգեպէս աղքատ ու տմարդի դարաշրջանին»²⁷⁶: Եվ հայ մտավորականության խնդիրը պետք է լինի, շարունակում է, ճանաչել հայի այդ «լավագոյնն ու օրինակելին», և ապա՝ այն համամարդկայնացնել²⁷⁷: Հայ մտավորականության կողմից այս խնդիրը չլուծելու հետ է նա գլխավորապես կապում հայության կոտորածները 20-րդ դարի սկզբին: Նրա «Հայու լավագոյնը» գրվածքում կարդում ենք. «Բայց Արեւելքը չհրացրեց հեթանոս հայութեան բարձր մարդկայնութիւնը – նա մնաց տմարդ, նա ղեկավարուեց եւ դեռ շարունակում է ղեկավարուել ջունգլիների օրէնքով: Եւ, հենց այդ էր պատճառը, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմին, յամօ՛ր Արեւելքի եւ Արեւմուտքի, ամայացաւ հայոց աշխարհի մեծագոյն մասը»²⁷⁸: Իսկ մեր կողմից ավելացնենք՝ Արևելքն ու Արևմուտքը չյուրացրին հեթանոս հայության բարձր մարդկայնությունը (որը մեզ համար ող-

²⁷⁶ **Գարեգին Նժդեհ**, Հատընտիր, Եր., 2001, էջ 274:

²⁷⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 275:

²⁷⁸ Նույն տեղում:

բերգական հետևանքներ ունեցավ), որովհետև այդ մասին նրանց ասող հայ մտավորականի տեսակը մեզանում չկար: Այդ մասին ինքը՝ Նժդեհին էլ է գրում՝ հարցը կոնկրետացնելով հայ մշակույթի՝ Աճառյան մեծ երևույթի հետ կապված. «Աճառեանը իր «Հայոց լեզուի պատմութեան» մեջ, խօսելով մեր անգիր բանահյուսութեան պատառիկների մասին, անխոցելի գիտականութեամբ ճշտել է նրանց ողջ բառամթերքը, նշել նրանց հայկական եւ ոչ-հայկական ծագումը: Այսպէս մանրակրկիտ կերպով մեր գողթան երգերի բեկորների լեզուն ուսումնասիրող մեր լեզուաբանը կարեւոր չի համարել երկու խօսք էլ ասելու նրանց գաղափարային իմաստի, նրանց կուլտուրական տարողութեան մասին: Այդ թերին, պէտք է ասել, յատուկ է գրեթէ բոլոր հայ բանասերներին»²⁷⁹: Հայ հեթանոս հոգևոր ժառանգության, նրա դիցական ու դիցազներգական լեզվի իմաստների պարզաբանման նկատմամբ այդ անտարբերությունը նա բացատրում է երկու հանգամանքով. ա) «հայոց իմաստասիրական մտքի տկարութեամբ» և բ) «հայ մտավորականի պարտվողական հոգեբանութեամբ»²⁸⁰: Երկրորդով տառապողների հոգեբանական մոտիվացիան բացահայտելով՝ Նժդեհը գրում է, որ այդպիսիք «խոնարհամիտ են լինում եւ բնագոյօրէն փախչում այն ամենից, ինչ որ նրանց յիշեցնում է լիարժէք կեանքով, քաջաբար ու փառքով ապրող իրենց նախահայրերին»²⁸¹:

Նժդեհը հայ դիցաբանության, հայ դից-դիցուիիների, ամբողջության մեջ՝ հայ հավատքի մեջ է տեսնում հայ ինքնության առհավատչյան, ինքնության արքետիպային գծերը, ինքնության հոգեբանական, աշխարհայացքային ու բնազանցական հի-

²⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 277: (Հարկ է նշել, որ Նժդեհից հետո հայ պատմաբանները, բանասերները այդ բանը ինչ-որ չափով լրացրել են:)

²⁸⁰ Նույն տեղում էջ 275-276:

²⁸¹ Նույն տեղում, էջ 274:

մունքները. «Այս կամ այն ցեղը մօտաւոր ճշտութեամբ դիմագծելու համար՝ նրան պիտի դիտել իր հոգու հայելիի՝ իր կրօնի մէջ, որովհետեւ ցեղի մօտաւոր ինքնայայտնութիւնը հնարաւոր է միայն իր աստվածների միջոցով: Իր մտա-բարոյական զարգացման չափով, ցեղն իր կրօնի մէջ դնում է իր հոգեբանական գծերը, իր աշխարհագացողութիւնը, իր բնագանցական էութիւնը»²⁸²: Մասնավորապէս, եզրակացնում է Նժդեհը. «Հայը լինելական է» (որը հայի «յուսի ու զորոյթի ակնաղբյուրն է»), քանի որ նրա հեթանոսական հավատքն է նրան այդպիսին լինելուն սովորեցրել: Արևելյան խորիմաստ՝ «ինչ-որ Աստվածն է, այն էլ երկրպագողներն են» ասույթն է մեր ցեղապաշտը հիշում՝ ավելի դիպուկորեն ցույց տալու համար ազգի կյանքում նրա աստվածների ներկայությունն ու դերը: Ըստ Նժդեհի ցեղահավատք ուսմունքի՝ ցեղի աստվածները ոչ միայն ներկա են ցեղի (ազգի) կյանքում ու հովանավորում են նրան, այլև զորավիգ են լինում նրան երկնքում՝ պատերազմելով ցեղի (ազգի) թշնամիների աստվածների հետ երկնքում. պատերազմները նախևառաջ ազգերի «Աստվածների գոտեմարտն է», թաքնագիտորեն նկատում է Նժդեհը: Մեր «ցեղի հեթանոս աստվածները, ... ,- դարձյալ ամենևին էլ ոչ գեղարվեստական նկատառումներից ելնելով՝ շարունակում է նա,- պիտի բարձրացնեն շանթընկեց մէր բազուկը եւ վարեն նրան հարուածները»²⁸³:

Վերևում նկատեցինք, որ Տերյանի ամենասիրելի դիցուհին Աստղիկն է, Չարենցինը՝ Անահիտը, Աստղիկը, Վահագնը (Ագնին), ու նրանք իրենց տեսիլքներում իրենց սիրելի դից-դիցուհիներին են տեսնում ու նրանց հետ խոսում: Հանգամանքների բերումով ռազմիկ դարձած Նժդեհի սիրելի դիցը՝ Վահագնը,

²⁸² Նույն տեղում:

²⁸³ Նույն տեղում, էջ 393:

արիական՝ հուր-զորության, պատերազմի ու հաղթության դիցն է, ում նա իր գործերում ո՛չ մեկ անգամ է հիշում: Վահագնապաշտությունը Նժդեհի ցեղահավատքի կարևորագույն մասն է: «Յեղը արիություն է, նաև՝ արիապաշտություն,- գրում է նա,- հասկանալի է, թե ինչո՞ւ հեթանոս հայութեան իմաստութիւնը Վահագնին նւիրած էր բոլոր ամիսների 27-րդ օրը»²⁸⁴: Հեթանոսական Հայաստանը հզոր էր, որովհետև նա «իր Վահագնը ուներ – աստուածը քաջութեան», որովհետև նա իր աստծո պես «քաջ ու քաջապաշտ էր»²⁸⁵: Ահա թե ինչու իր հեթանոսական արմատներից կտրված հայությանը մեր ոգու մարգարեն հորդորում է «արիութեան ու յաղթանակի» աստծո՝ «Վահագնի հետ խօսել»²⁸⁶ ու «Վահագնի աջի վրա» երդվել, ինչպես ինքն է ցեղակրոնության իր երդումում անում²⁸⁷, ինչպես նաև Վահագնին նվիրված տաճարներ կառուցել Հայաստանի տարբեր վայրերում²⁸⁸:

Սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ Նժդեհի ոգու ծիրում ոչ միայն Վահագն է երևում, այլև հայ դիցաբանական պանթեոնի բոլոր զորությունները: Այս առումով շատ բան ասող է «Բանտային գրառումների» «Հայ եմ» մասում հայ նախնի հավատքի, հայ հավատքային տաճարների կենսագործող իմաստի անզուգական ցուցադրումը. «Որքան պոեզիա, որքան խորհուրդ կա հայ շինականի կեանքում: Նա սրբազնութեան շունչ է հաղորդում իր աշխատանքին՝ երկիրը մշակելիս անգամ: Երկրագործել դեռ այսօր էլ հայու համար նշանակում է ազնուացնել բնութիւնը, և ուրախ պտղառատութիւն տարածել: Միիր – Միթրայական այդ վեհ հասկացողութիւնը աշխատանքի մասին գալիս է հեթանոս

²⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 322:

²⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 255:

²⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 311:

²⁸⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 394:

²⁸⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 311:

դարերի խորքից: Իսկ ճարտարապետել – հայկական, ինչպես և հեգեյան իմաստով – նշանակում է՝ սրբել, սրբագործել երկրի որոշ կետերը, որպեսզի այնտեղ Աստուած ու Աստուածայինը բնակեն: Այս նպատակով է տաճարներ կառուցել հայր: Սահմանակցել իդեալականին, սրբազանին և յավերժին, նրանց շունչը խառնել իր առօրեական կեանքին, նրանցով սնուցանել իր ստեղծագործական ավիուները – ահա հայ հոգին»²⁸⁹:

Նժդեհյան ցեղահավատքի գլխավոր բաղադրիչներից է նախնիների պաշտամունքը: Իսկ նախահոր պաշտամունքը նրա մեջ հասնում է մինչև Աստծո պաշտամունքը, ինչպես իր հեթանոս նախնիներից նախահայր Հայկն էր պաշտվում որպես աստված: Գրում է. «Ժամանակին Աստուած էր նախահայրը – Աստուածը իր ցեղի, տոհմի, իր պաշտամունքը՝ կրոն: Թէև մի օր մարդը դադարեց Աստուած կոչել իր նախահորը, վերջինը, սակայն, շարունակեց պահել իր սրբազան հանգամանքը»²⁹⁰: Նժդեհն իր նախնիներին սրբազնացնում ու նախահորը աստվածացնում է, քանի որ նրանք են հայրենիքի էությունը. «Ձատեցէք նախահայրերի աճիւնը հայրենի հողից եւ դուք կունենաք երկիր մշակելի, բնակելի, բայց ոչ հայրենիք»²⁹¹:

Ի՞նչ իմաստով է Նժդեհն իր գործերում օգտագործում Աստված բառ-խորհուրդը (հասկացությունը): Վերևում հարցի՝ նրա արած մասնավոր իմաստավորումներից դժվար չէ հետևացնել, որ «հայու աստվածներին» նա հասկանում է ոչ թե որպես տիեզերական բացարձակ բնական զորություններ, իսկ նրանց խորհրդանշող բառ-խորհրդանիշները որպես այդ զորությունները պատկերող խորհրդանիշներ (ինչպես հայ ավադական դիցընկալումն է բանը հասկացել, ու որը մենք տեսնում ենք Վարու-

²⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 257-258:

²⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 249:

²⁹¹ Նույն տեղում:

ժանի, Չարենցի... ընկալումներում), այլ որպես «հայի լավագույնի» ու օրինակելի-տիպարային հոգեգծերի խտացում, ոգի-զորություններ ու դրանք արտահայտող իդեալ-խորհրդանիշներ: Այդ տիպարային գծերը նա տեսնում է հայի ցեղային նախնի՝ հեթանոս կերտվածքում (այս իմաստով նրա ընկալումը ավելի շատ մոտ է Դիցի՝ Յունգի, նրանից ազդված՝ մեր՝ Կ. Ջարյանի ընկալումներին): Հայն «Իր հեթանոս աստվածներին», ասում է Նժդեհը, «օժտել է իր բարձր հոգեգծերով»²⁹²: Այսպես, օրինակ, Վահագն աստվածը, ըստ մեր ոգու տիտանի, ոչ թե տիեզերական զորություն է, որ ծնվում է «երկնի», «երկրի» ու «ծով ծիրանիի» երկունքից, ծնվում որպես հուր-զորություն, Արև, այլ մեկը, ով խտացնում է իր մեջ հայի ցեղային՝ ուժի, զորության, հաղթության կամքի որակները: Կամ՝ այդ ընկալումն ավելի որոշակի արտահայտված է նրա հետևյալ ասույթում. «Երևակայում և օրհնում եմ քաջութիւնը հեթանոս Հայի, որպէս տղամարդու բարձ յատկութիւն: Նախաքրիստոնէական հայութեան մօտ այն աստիճան զարգացած էին քաջութիւնն ու իր պաշտամունքը, որ Վահագն արքան, ժողովրդի կողմից արձանացած է իր հեթանոս երգերի մէջ, որպես գերբնական ծնունդ՝ «երկնի, երկրի և ծիրանի ծովի»: Նախապատկերը քաջութեան, աստվածացեալ Վահագն, որ իր անհուն քաջութեամբ կը քաղէր վիշապները Հայոց աշխարհէն: Վիշապաքաղ Արքան Հայոց, որի պատկերը կը պաշտուէր Տարօնի Վահեաւանեան մեհյաններում»²⁹³: Նկատենք, որ Նժդեհն այստեղ թերևս ազդվել է պատմահայր Խորենացուց, ով նույնպես Վահագն աստծուն ընկալում է որպես հայի՝ Վահագն անվամբ զորեղ արքաներից մեկի աստվածացում: Նույն սկզբունքով Նժդեհը Անահիտ աստվածամորն ընկալում է ոչ թե

²⁹² Նույն տեղում, էջ 251:

²⁹³ Նույն տեղում, էջ 110:

որպես տիեզերական բացարձակ ծնող զորություն, այլ որպես հայի լինելական, արարող ոգու արտահայտություն:

Բնական է, որ հայ ցեղային դիցերի պաշտամունքն ունեցող Նժդեհը չէր կարող չանդրադառնալ իր բնույթով աշխարհաքաղաքացիական, ազգ-ցեղ չընդունող քրիստոնեությանն ու նրա կառույցին՝ եկեղեցուն: Հայաստանյաց եկեղեցին, գրում է նա, իր «տնանկների ու սնանկների բարոյականութիւնը քարոզելով», «սիրելով» նրան՝ «թշնամուն», ում հատկապես չպետք է սիրել, սպանել է մեր ժողովրդի վեհացումի կամքը, ինքնապաշտպանվելու տարրական բնազդը, նրան դարձրել «թուլությունը», հոգեկան սնանկությունը, խեղճությունը առաքինություն համարող²⁹⁴: Քրիստոնեությունը, հայի մեջ այդպիսի հոգեգծեր առաջ բերելով, նրան դարձրել է «մուրացիկ ու լալկան», «Մի ամբողջ ժամանակվա հոգեբանութեան գերին»²⁹⁵: Այդ հոգեբանությունը, շարունակում է քրիստոնյա հայի ախտորոշումը տալ Նժդեհը, «Ավետարանի ներշնչմամբ ստացել է քաղաքական իմաստութեան, դիվանագիտական գէնքի բնոյթ: Քրիստոնէական մի հօտի համար չքնաղ առաքինութիւն, սակայն միայն քրիստոնէական հօտի»²⁹⁶: Նժդեհը չի չափազանցնում. Հայաստանյաց եկեղեցին իր հետևորդ հավատացյալներին միշտ էլ դիտել է որպես «հօտ»:

Մեր ցեղապաշտ մտածողն իր գործերում բազմիցս նկատում է, որ հայն ի բնե իդեալապաշտ ու վեհապաշտ է, որ նրա կյանքի բարձրագույն արժեքները իր հեթանոս ժամանակներում՝ իր ցեղահավատքով ապրելիս, իր կյանքի վեհացման աղբյուրն են եղել: Բայց «Յնորապաշտ Նազովրեցու... վտանգավոր խօսքին» (նկատի ունի նրա ուսմունքում կյանքի ստորին արժեքները

²⁹⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 69:

²⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 64:

²⁹⁶ Նույն տեղում:

առաքինություն համարելը) հավատալը, ի մասնավորի՝ «թույլը մեղավոր չէ, որ թույլ է, և որ ուժեղը երախտիք չունի, որ ուժեղ է», հային դարձրեց թուլությունը, խեղճությունը ու մարդկային մյուս բացասական հատկանիշերը առաքինություն համարող ու դրա հետևանքով՝ իր ստրկության լուծը դարեր ի վեր հեզորեն տանող: Հայ ժողովուրդը «զոհն է քրիստոնեական բարոյախոսութեան». քրիստոնյա Հայաստանի՝ դիպուկ ախտորոշումն է տալիս Նժդեհը²⁹⁷:

Հայ կյանքի ողբերգությունների պատճառների իմացության մեջ խորագիտակ Նժդեհի համար պարզ է, որ Հայաստանյաց եկեղեցին Հայաստանում եղել (ու՛ է) այն կառույցը, որը նրան կտրել է իր հեթանոս աստվածներից ու առաքինություններից ու իր՝ օտար աստծո ու օտար արժեքների քարոզչությամբ նրան դարձրել ինքնուրաց, օտարամոլ ու օտարի լուծը սիրող. «Մեռեալ ծիսակատարութիւններով ու մեռելաթաղով զբաղող եկեղեցի», որը, ի վերջո, «իր ժողովուրդն ու Աստուածը պիտի թաղի». եկեղեցու վերաբերյալ իր դատավճիռն է անում Նժդեհը²⁹⁸: «Մինչև հիմա,- մեկ այլ տեղ նկատում է նա,- հայը քրիստոնեական դաստիարակութեան հետևանքով իրեն համար կենսակերպ է դարձրել «աղօթքը», «աղերսանքը», «մուրացկանությունը»...», «որի հետևանքը եղել է հազար և հազար կրավորական զոհերը»²⁹⁹:

Այս ամենից հայ ոգու մեր մարգարեն հանգում է այն եզրակացության, որ հայն իր հայրենիքում ապրելու, այդտեղ արարելու, հայրենիքը օտար նվաճողներից պաշտպանելու համար պետք է «ներքին ոգու ուժի ճիգ» գործադրի, որը պետք է արտահայտվի նրա և նրա նախնի աստվածների կապի վերականգնմի մեջ: Մասնավորապես, վահագնապաշտության վերականգ-

²⁹⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 307:

²⁹⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 335:

²⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 68:

նումի հետ կապված գրում է. «Փտած են մեր հին զէնքերը, եղծանաճ է մեր հին մագաղաթը: Նոր Աւետարանի խօսքը պիտ լսենք հիմա,- Աւետարանը Արիութեան: Վահագնի հետ պիտ խօսենք հիմա – Աստուածը հին արիական հայութեան: Մի նոր գիրք պիտ դուրի մեր ժողովրդի ձեռքը – Աւետարանը Արիների»³⁰⁰: Մեր ցեղապաշտի վահագնապաշտությունից մի խորախորհուրդ սեղմասածություն էլ բերենք. «Ճապոնիան ունի իր Բուշիդոն, մենք՝ մեր Վահագնը: Նա արիապաշտ է, մենք՝ էինք: Նա ցեղապաշտ է, մենք պիտի դառնանք՝ չկորչելու համար»³⁰¹:

2.8 ՊԱՐՈՒՅՐ ՍԵՎԱԿ **«Ջորավոր էին աստվածները հին,** **Այնքան զորավոր,** **Որ անկեղծ էին ու չէին ստում»:**

Մեծանուն գրողը հայ աստվածներին անդրադարձել է իր «Անահիտ», «Վահագնին» բանաստեղծություններում և «Եվ այր մի՛ Մաշտոց անուն» պոեմում:

- «Անահիտ»-ի հենց սկզբում գրողը, մտովի խոսելով Դիցամոր հետ, ճարտասանական հարցում է անում նրան, թե «Դու օտա՛ր չես, չէ՞»՝ նկատի ունենալով հայ-արիական նախնի հավատքի այն պատկերացումը, որ Դիցամայրը հայի երկնային Մայրն է, հետևաբար՝ նրան շա՛տ հարազատ: Այդ կապի զգացողությունն ավելի է շեշտվում բանաստեղծության վերջում, որտեղ արդեն հաստատապես ասում է. «Դու... ի՛մն ես»³⁰²: Սևակն էլ իր Դիցամորն ընկալում է հայ նախնի հավատքի հանգվույն՝ որպես տիեզերական բացարձակ բնական Մայր-զորություն («Վաղնջա-

³⁰⁰ Նույն տեղում:

³⁰¹ Նույն տեղում, էջ 173:

³⁰² **Գարեգին Նժդեհ**, Հատընտիր, Եր., 2001, էջ 173:

կան հինավուրց բազին / Փակ շրթունքներով ու բաց աչքերով», - ասում է), իսկ «իրեն», այսինքն՝ Դիցամոր երկրային որդուն, որպես «մի հեթանոս առ այսօր ծայտյալ» (ընդգծումն իմն է – Ս. Մ.): Գրում է. «Դու՝ հավերժաբուխ աղբյուր տասնակունք, / Քո ամեն մատից՝ մի ակըն ցայտիչ: / Իմ թաց աչքերի երկու ափերով՝ / Եղեգնիկներով իմ թարթիչների, / Քո կամքից անկախ ըմպում եմ ես քեզ: / Անշարժությունը քո պիրկ ոտների / Դարձրնում է ինձ մի խոյ օրուկված, / Որ պտտվում է չորսբոլորքը քո / Ողջ շառավիղով իր ոտնակապի: / Նա արածում է այն, ինչ աճում է / Իր ոտների տակ և քո շուրջբոլոր, / Բայց որոճում է... միայն քե՛զ ու քե՛զ / Ու բառաչում է... միայն քե՛զ համար»³⁰³:

Հայոց պատմությանը քաջատեղյակ Սևակը գիտի, որ հայ կյանքի պատմական ընթացքի ինչ-ինչ պահերի, երբ երկիրը ցնցումներ է ապրել, հայն իր կամքից անկախ՝ Դիցուհուց մի պահ խուսափել-նրան մոռացել է, ստիպված է եղել բառաչանքով կանչել կամ էլ որոճալ նրան: Բայց դա անցել է, երբ կյանքն ինչ-որ տեղ բնական հունի մեջ է ընկել. այդ ժամանակ, ասում է գրողը, «ինքն ինքնակամորեն վերադառնում» է իր սիրելի Դիցուհուն, «հանդիպում են իրար ու տրվում» իրար³⁰⁴: Մեր «ծայտյալ հեթանոս» գրողը ծանր, շա՛տ ծանր է տանում, հանցալից մեղք է համարում, որ Դիցամոր նկատմամբ հայի հավատքն ինչ-որ մի ժամանակ թուլացել է (ու՛ «ինքը» չի կարողացել նրա ոսկեծույլ արձանը հռոմեացի թալանչիների պղծումից փրկել), իսկ ինչ-որ ժամանակից սկսած էլ այն սկսել է եղծվել (ու՛ «ինքը» թույլ է տվել, որ Դիցուհուն «գրկել» տան «մի... թո՛ւխ մանուկի (նկատի ունի «մանուկ» Հիսուսին – Ս. Մ.)»³⁰⁵:

³⁰³ Նույն տեղում:

³⁰⁴ Նույն տեղը, էջ 167:

³⁰⁵ Նույն տեղում:

- «Վահագնին» բանաստեղծության մեջ, Սևակը, իր «հայրերու աստծուն»՝ Վիշապաքաղ Վահագնին, այս անգամ մտքի աչքերով տեսնել-պատկերելով ու հիշելով «դարձը», երբ զորեղ աստվածը սկսեց դուրս մղվել հայ կյանքից, գրում է. «Վահագն, / Իմ հարագա՛տ անձանոթ, ... / Իմ երակին կպած երակ հեռավոր, / Իմ բազուկից զուգաճյուղված դու բազուկ, / Դու կիսագունդ իմ իսկ արյան գնդիկի, / Իմ մոր (Դիցամայր Անահիտի - Ս. Մ.) որդի և հոր (Աստվածահայր Արայի - Ս. Մ.) զավակ տնեդուրս: / Մի՞թե պիտի ուրախացնենք թշնամուն՝ / Քո կորստով, / Քո հալում ու ճուլումով՝ / Այդ նորօրյա-այլափոխված զուլումով: / Մի՞թե պիտի ուրախացնենք թշնամուն, / Ա՛յն թշնամուն, որ քո հողից քեզ զրկեց»³⁰⁶: Սակայն բանաստեղծը համոզված է, որ մեծ Աստծո «հողը»՝ Հայոց աշխարհը, նրանից «պիտի չզրկվի», «և չի՛ զրկվի, քանի դեռ» նա չի կամենա³⁰⁷: Իսկ նա՛ Աստված, չի կամենա, շարունակում է իր դիցապատումը Սևակը, եթե, միայն եթե, նրա երկրային «եղբա՛յրը», «հարագատը»՝ հայը, արյան չփոխի «ճերմակ կաթը Աստղիկի», եթե «ամեն հարկի ներքո հայկական», «սիրո մեջ» բեղուն չերկնեն «երկիր, երկին և ծով ծիրանին», ու այդ երկունքից չծնվեն Վիշապի դեմ դուրս եկող Վահագններ (այն Վիշապի, որն «իր մարմնով ճաքճքուն» ու «արնոտ գլխով» «բուլրակ է քաշել հողին հայրական»)՝³⁰⁸: Մեր՝ հայ կյանքն իր նախնի վահագնակերպին բերելու ու Վիշապից այն ազատագրելու ուղին տեսնող բանաստեղծը «մեր հայրերու աստվածների» հողում ապրողին երկու կարևոր հորդոր էլ է անում. «Վաղը անսուտ զղջումով» կնքվել «նորից Վահագն ու Աստղիկ» և հասկանալ «արք-արարքը Վահագնի» (խոսքը Վա-

³⁰⁶ Նույն տեղում, էջ 123-124:

³⁰⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 124:

³⁰⁸ Նույն տեղում:

հագնապատում առասպելաբանության մասին է), ով «քայլ քայլեց երկնքով՝ Հարդագողի ճամփան իբրև հետք թողած»³⁰⁹: Երկրորդ հորդորում Սևակը նկատում է, որ «մենք էլ ենք» մեր Աստծո պես մի ժամանակ «երկնքում մեր ոտնահետքը... թողել», որ «կոչվում է Հարդագողի ճանապարհ». բայց այդպիսին լինողը հետո դարձավ «երկրի վրա», «նրա լայնքին ու երկայնքին... խաչի պես» հետքեր թողնող³¹⁰: Այդպես խաչապաշտ դարձած Հայ-Հայաստանին գրողը հարցնում է. «Շա՞տ չէ արդյոք, / Վա՞տ չէ արդյոք, սիրելի՛ս, / Հարդագողի ճամփա թողնել ... խաչի՛ պես, / Ճիշտ ա՛յն խաչի, որ տարել ենք դարեդար / Ու տանում ենք, ու դեռ չենք էլ հասկանում՝ / Մե՞նք ենք արդյոք նրան տանում, թե՞ նա մեզ...»³¹¹: Ավելացնենք, որ Սևակը բանաստեղծությանը որպես բնաբան է դրել Դ. Վարուժանի նույնանուն բանաստեղծության՝ «**ո՛վ աստվածն իմ հայրերուս**» տողերը՝ դրանով իսկ ընդգծելով իր՝ որպես հայ տոհմիկ գրական ավանդույթների շարունակող լինելը:

- «Եվ այր մի՛ Մաշտոց անուն» պոեմի հենց սկզբում Սևակը, հայոց պատմության հեթանոսական շրջանի պատշաճ իմացություն դրսևորելով, պատկերում է, թե ով ենք եղել մենք, ինչպիսին էր Հայոց աշխարհը նրանից՝ Հիսուսից առաջ, երբ Հայ-Հայաստանը իր «հայրերի Աստվածներին» պաշտում ու նրանց սահմանած հավատքով էր ապրում-արարում: Մեկ-երկու դրվագումներ բերենք. «Մենք բռնությունից խույս էինք տալիս՝ / Բեղուն դաշտերին գերադասելով լեռները քարոտ. / Իսկ մեզ ոտնկոխ հետապնդողին դիտապաստ անում. ... / Լեռը ծակելով՝ / Մենք նրա միջով ջուր էինք տանում / Ու շոայլ բանում / Մեր այգիների այրի արգանդին. / Իսկ ամուլ կավին տալիս էինք մենք /

³⁰⁹ Նույն տեղում:

³¹⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 124-125:

³¹¹ Նույն տեղում, էջ 125:

Ձևը վարսանդի և կոչում կարաս, / Որի մեջ հետո լողացնում էինք գարին մեր մաքուր (նկատի ունի գարեջուր պատրաստելը,- Ս. Մ.): / ... / Մենք համառ ոսկուն ստիպում էինք նաև մայրանալ՝ / Դառնալ դիցուհու արձան անթերի, / Եվ այդ հիւլությունն անձնատուր ոսկու / Անվանում էինք Մայր զգաստությանց՝ Մեծըն Անահիտ: / Մենք տալիս էինք անհատակ վիհին մի նոր խորություն, / Երկնամուխ կիրճին՝ բարձրություն մի նոր / Եվ... կոչում Գառնի... / ... / Մենք աստղերն էինք մեր աչքով զննում, /... Տաճարից ելնում ու թատրոն գնում, / Վայելում նաև հաճույքը վսեմ / Մեր այն պարուհի-կաքավողների, / Որոնց մարմինը նվագ էր լռած / Եվ որոնք նաև «երգեին ձեռամբ»...»³¹²:

Այլ կերպ ասած՝ մեր «ծպոյալ հեթանոսը» ցնծալով հիշատակում է մի մասն այն մեծ նվաճումների (հոգևոր, մշակութային, ռազմի, տնտեսական...), որոնց հասել է հայր «նրանից առաջ»: Նշելով այդ ամենը ու շեշտելով, որ «Այո՛, մենք կայինք նրանից առաջ», այդուհետ բանաստեղծը «ավաղ»-ով հիշում է «աշխարհի լայնքի վրայով» անցած այն «մի չտեսնված մրրիկի»՝ քրիստոնեության առաջացումը³¹³, որը տակնուվրա արեց առաջինը իրեն հանդիպած Հայաստան աշխարհը³¹⁴: Գրողը հաջորդիվ, իր պոեմի խնդիրը չհամարելով այդ «զուլումի» պատճառների վերհանում-պատկերումը, համեմատություններ է անցկացնում քրիստոնեական «նոր աստծո»՝ Հիսուսի (ու քրիստոնեական կրոնի) և հայի «հին»՝ նախնյաց աստվածների ու հայ հեթանոս հավատքի միջև՝ այդպես ցուցանելով առաջինի՝ հայ կյանքին խոչընդոտ, իսկ երկրորդի՝ կենսատու լինելը:

³¹² **Պարույր Սևակ**, ԵԺ, 6 հատորով, հ. 4, Եր., 1973, էջ 243-45:

³¹³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 245:

³¹⁴ Պոեմում Սևակը «մրրիկի» առաջացման պատճառների ու դրա՝ Հայաստանը կյանելու հարցերին չի անդրադառնում: Դրանք նա քննարկում է իր հոդվածներից մեկում (տե՛ս **Պարույր Սևակ**, Երկեր 3 հատորով, հ. 3, Եր., 1984, էջ 34):

Ահա սևակյան «հին» հավատքի (նրա աստվածների) ու «նոր» կրոնի (նրա «աստծո») համեմատական դիտարկումից մի քանի դրվագ. «Չորավոր էին աստվածները հին, / Այնքան զորավոր, / Որ անկեղծ էին ու չէին ստում: / Իսկ խեղճ ու աղքատ այդ եբրայեցին / Եկավ շաղ տալու խոստումներ օդում, / Եկավ գինավառ գեղեցիկ ստով... / Ուղղամիտ էին աստվածները հին, / Ուղղամիտ էին՝ / Պարզ դերձակի պես. / Իրենց հավատի հանդերձը նրանք / Միշտ ձևում էին ճիշտ կյանքի վրա: / Իսկ եբրայեցին եկավ կարելու / Մի համընդհանուր-կախարդիչ հանդերձ, / Որով պիտի որ հավասարվեին / Ե՛վ վտիտ ու գեր, / Ե՛վ հաստ ու բարակ... / Ճշտախոս էին աստվածները հին, / Ճշտախոս էին՝ / Երեխայի պես. / Մարդկանց մարդ էին նրանք անվանում, / Իսկ իրենց՝ աստված: / Իսկ եբրայեցին ասաց. «Մարդ եմ ես», / Եվ... դարձավ աստված՝ «Մարդ եմ» ասելով...»³¹⁵: Բանաստեղծը հավատքային սպանություն է համարում այն, որ հայը, իր հեթանոս ժամանակներում «տարբեր աստվածներ» ունենալով (որն է հենց, կարծում եմ, կյանքի, բնության որակական բազմազանությանը համապատասխանում) ու նրանց պաշտելով, «դարձի» հետևանքով պարտավոր դարձավ «միայն մի աստված» ունենալ ու նրան պաշտել՝ չիմանալով, թե «ո՞վ է այդ աստվածը», ու «ի՞նչ է նա ուզում...»³¹⁶:

Բերվածին հաջորդող տողերում Սևակն ավելի է ընդգծում իր ժխտողական վերաբերմունքը կրոնական մոնիզմի նկատմամբ. «Արամազդների, Միհրերի տեղակ, / Բոցբեղ-բոցմորուք շեկ Վահագներին փոխարինելու / Եկավ մի հրեա սևմորուք-սևբեղ, / Եվ Աստղիկների, Անահիտների ու Նանենների / Երեկվա տեղում այսօր հաստատեց / Իր մորը դալո՞ւկ, թե՞ ամոթա-

³¹⁵ **Պարույր Սևակ**, ԵԺ, 6 հատորով, հ. 4, էջ 245-246:

³¹⁶ Նույն տեղում, էջ 246:

հար»³¹⁷: Պարզ է, որ «գունատ հրեային» ու նրա ուսմունքը ժխտող մեր բանաստեղծն իր մերժողական վերաբերմունքն էր ունենալու նաև քրիստոնեական եկեղեցու, դրա խաչի նկատմամբ՝ միաժամանակ իր կարոտաբաղձությունն արտահայտելով այն ժամանակների նկատմամբ, երբ դրանք չկային, և կային հայ ոգու պահապան մեհյանն ու բագինը. «Մեհյանների տեղ ու բագինների, / Նրանց դեռ տաք-տաք մոխիրի վրա, / Հասակ նետեցին / Դեռևս անծեփ և փայտակտուր աղոթատեղիք՝ / Իրենց խաչերը սուր մխրճելով / Նախ՝ սրտերի՛ մեջ, / Ապա՝ երկրնքի՛...»³¹⁸: Մեր «հեթանոսաշունչ» (արտահայտությունն իրենը՝ Սևակինն է՝ ասված Նարեկացու «Մատյան»-ի վերաբերյալ) բանաստեղծը, համեմատելով «նոր» ու «հին» հավատքները, փաստորեն «նորը» բնավ հավատք չի համարում, քանի որ դրանում չի տեսնում հավատքի և ոչ մի հատկանիշ (ինքնակամորեն հավատալը, ապրեցնելը, բացարձակությունը, անկեղծությունը և այլն): Գրում է. «Պաղ-պաղ մոմերն են ուզում դառնալ հաց մի նոր հավատի, / Որ իրեն կոչում կամավորություն, / Բայց տարածվում է բռնությամբ անքող... / ...Առանց հավատի կյանքում դյուրին չէ նույնիսկ մեռնելը, / Իսկ ապրելն... արդեն անկարելի է: / Մարդուց խլեցին իր հավատը հին, / Իսկ հավատը նոր հաստատվեց խոսքով, / Մի՛միայն խոսքով. / - Դեռ նորը չկա՛ր»³¹⁹:



³¹⁷ Նույն տեղում, էջ 247:

³¹⁸ Նույն տեղում:

³¹⁹ Նույն տեղում:

ԳԼՈՒԽ 2

«ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ»-Ի ԴԻՑԱԿԱՆ ԵՎ ԴԻՑԱԶՆԱԿԱՆ ԶՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇՆԵՐԸ

«Սասունցի Դավիթ» դիցազներգությունը³²⁰ հայոց դիցերգություններից (դիցապատումներից³²¹) հետո մեր ազգի ինքնությունը ներկայացնող ու այն սնող երկրորդ գլխավոր հոգևոր հուշարձանն է: Էպոսի առանցքն ու բովանդակային հյուսվածքի հանգուցակետերն են տեսակ-տեսակ խորհրդանիշները՝ հայ ինքնությունը բնութագրող, հայ ինքնության արարչա-աստվածատուր բացարձակ հոգեգծերը ներկայացնող պատկերները: Այդ խորհրդանիշներից մի մասը՝ պակաս առանցքայինները, էպոսում պարզորոշ, առերևույթ ներկայացված է: Մյուսների՝ առավել առանցքայինների պարագայում, սակայն, բանը այդպես չէ. դրանք կամ խորհրդավորությամբ են ներկայացված, կամ դրանց վրա քող է քաշված (զգացվում է այդ խորհրդանիշները ներկայացնող բանասացների զգուշավորությունը...), կամ էլ՝ այդ խորհրդանիշների մասերը էպոսում շաղ են տրված (որոնք, հետևաբար, ի մի պետք է բերվեն, «հավաքվեն», որ վերականգնվի խորհրդանիշների ամբողջական պատկերը): Այս երկրորդ և երրորդ պարագաներում հայ էպոսը իրենից իսկը մի թաքնագիտական, հայ ոգու իսկատիպ գծերը թաքնատեսորեն

³²⁰ **Դիցազն** լեզվաբանորեն նշանակում է աստվածներից (դիցերից) սերված, նրանց հարազատ սերունդ (ազն) (տե՛ս **Ս. Լ. Մանուկյան**, «Սասնա ծոեր»-ի «Դավիթ» անվան լեզվական-դիցաբանական իմաստը / Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն, ԵՊՀ, 2020, № 1 (31), էջ 60-66): Հետևաբար՝ **դիցազներգություն** նշանակում է աստվածներին հարազատ սերնդի՝ աստվածամարդկանց մասին պատմող երգ (երգեր):

³²¹ **Դիցապատումը** (դիցերգությունը) վերաբերում է արդեն զուտ աստվածներին (դիցերին):

ներկայացնող գիրք է³²²: Նշենք հայ դիցազներգության երկրորդ խումբ խորհրդանիշների՝ էպոսում ոչ բացահայտորեն ներկայացվելու պատճառները:

- Ամեն մի **բնական** օրգանիզմ, ի վերուստ սահմանված կարգի համաձայն, իր կենսունակության, իր շարունակելիության միջուկը կազմող ամեն ինչ (օրինակ՝ ծաղիկը՝ վարսանդը, պտուղը՝ կորիզը, կենդանին՝ սեռական օրգանները...) քողարկում, գաղտնապահում է՝ ըստ այդմ իր այդ ամեն ինչն իր համար կարևորելով, դրանց խորհրդավորություն հաղորդելով, իսկ այլ օրգանիզմներից՝ իր այդ կարևոր մասերը ապահովագրելով, անվտանգ դարձնելով: **Ազգն էլ բնական օրգանիզմ է, որի կենսունակությունը, անընդհատ լինելությունն ապահովող գործոններից են նրա խորհրդանիշները, որոնք նա ըստ ամենայնի պահում-պահպանում, «բարուրում» է (արտահայտությունը Նարեկացու «Մատյան»-ից է)՝ ըստ այդմ դրանց հաղորդելով սրբազնություն, խորհրդավորություն՝ իր համար, իսկ այլոց համար՝ դարձնելով անձեռնմխելի, անվտանգ**³²³: Այնպես որ՝ հայոց էպոսի նշված երկրորդ խումբ խորհրդանիշների՝ էպոսում ոչ բացահայտ ներկայացումը պայմանավորված է նախ և առաջ բանի բնական դրվածքով:

- էպոսի խորհրդանիշները, ունենալով հանդերձ առասպելական հիմք ու հայ կյանքի ցեղային ժամանակների (երբ ազգային-ցեղային կեցութաձևն էր իշխողը) դրոշմ, այնուամենայնիվ իրենց մեջ կրում են նաև պատմության, հատկապես հայ

³²² Արդեն ասվել է, որ այս կտրվածքով էպոսը, որպես առաջիններից մեկը, դիտել է Արթուր Արմինը՝ ավաղ, երբեմն հասնելով ծայրահեղության (տե՛ս **Արթուր Արմին**, Հնագույն հեթանոսական աստվածաշունչ՝ «Սասնա Շոեր» էպոսը, հ. 1, Լոս-Անջելես, 2007):

³²³ Նկատենք, որ ժողովուրդների ու հասարակությունների պարագայում բանն այդպես չէ. նրանք արտաքին աշխարհի առջև իրենց ամեն ինչով բացվում, մերկանում են...

կյանքի կրոնական ժամանակների բացասական ազդեցության հետքերը: 301 թ.-ին Հայաստանում քրիստոնեությունը Հռոմի թելադրմամբ հռչակվեց միահեծան պետական կրոն: Հայի նախնի հայրերից եկող ազգային հավատքը և ընդհանրապես ազգային ամեն ինչ (լեզու, երգ, պար, բանասացություն, դիցաբանություն...) արգելվեցին: Այդ արգելանքը տարբեր ընդգրկումներով շարունակվեց ողջ միջնադարում ու հետայդու: Արգելանքի ենթարկվեցին նաև, պարզ է, ազգային խորհրդանիշները՝ ազգային հավատքի ու մշակույթի առանցքային տարրերը: Բայց դրանք, չնայած այդ արգելանքին, հայի կյանքում, իհարկե, շարունակեցին ապրել, ապրել՝ «ակի ու կրակի» արանքում, դժնդակ պայմաններում, գաղտնիորեն: Եվ պարզ է, որ ժամանակի այդ որոգայթներում, այդ ահ ու սարսափի պայմաններում բանասացների (ովքեր իրենց գլուխն ու գլխում եղածն ինչպես կարողանում պահում էին...) հիշողության մեջ հայ ազգային խորհրդանիշները պահպանվելու էին ժամանակի թոզն ու փոշին իրենց վրա կրելով, պահպանվելու էին՝ իրենց նախկին՝ պայծառ տեսքը ինչ-որ չափով կորցնելով, ծպտվելով, պատումներում տրոհվելով, հաճախ՝ անանուն արծարծվելով:

Այնպես որ, պատմության դժնդակ քառուղիներում հերոսաբար վերապրած մեր բանասացների՝ «փիր (հիասքանչ, բանիմաց- Ս. Մ.) վարպետների» օգնությամբ մեզ հասած հայոց էպոսը³²⁴, ինչպես ամբողջության մեջ, այնպես էլ մեզ հասած՝ էպոսում արծարծված հայ ազգային խորհրդանիշները, ընթերցել-հասկանալ-մեկնաբանել-ներկայացնելու անհրաժեշտությունը կա (մինչև այժմ եղածները բավարար չեն, քանի որ դրանք հիմնականում նկարագրական բնույթի են և բացակայում է

³²⁴ Էպոսի վերջում էպոսը պատմողին՝ «փիր վարպետին», «քառուն օղորմի» է տրվում (տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 321):

խորհրդանշանային (իմաստաբանական) մոտեցումը): **Սույնը կարևորենք նաև այն առումով, որ, ինչպես հայտնի է, Յունեսկոն հայոց դիցազներգությունը ընդգրկել է համաշխարհային ոչ նյութական արժեքների ցանկում, և հետևաբար, ո՞վ, եթե ոչ մենք պետք է նախևառաջ մեր խորախորհուրդ էպոսը ճանաչենք, ճանաչենք ու նրա խորհուրդներով ապրենք:** Հիշենք ամենայն հայոց բանաստեղծի ասածը. «Ամեն մի ազգի **ուժն ու ոգին** մարմնացած է իր ազգային էպոսի մեջ»³²⁵: Բանն այդպես է հատկապես մեր էպոսի՝ էպոսներից լավագույններից մեկի պարագայում:

Մեր բուն հարցին անդրադառնալուց առաջ նկատենք նաև հետևյալը: Գոյություն ունեն մեր էպոսի՝ տարբեր գավառներում ստեղծված ու տարբեր բարբառներով ներկայացված՝ շուրջ մեկուկես հարյուրից անցնող պատումներ³²⁶: Դրանք որքան էլ որ նման լինեն իրար, միևնույնն է, ոչ մեկը չպետք է անտեսել: Քանի որ, ինչպես նշում է էպոսագետ Մ. Աբեղյանը, «Ինչքան էլ նման պատմվածքներ (պատումներ – Ս. Մ.) տպված լինեն, նոր պատմվածքը միշտ մի որևէ նորություն, կյանքի մի գիծ, սովորություն կամ հավատալիք... մեզ կբերե: Էլ չենք ասում, թե նոր պատմվածքի մեջ կարող են այս կամ այն դիպվածը փոքր ինչ ուրիշ տեսակ պատմված լինել՝ որով մի պատմական հիշողություն կամ առասպել ավելի կարող են պարզվել: Որքան էլ աղճատված և աննշան երևան և նույնիսկ անիմաստ թվան վեպի պատմվածքները..., դրանք դարձյալ ունեն իրենց արժեքը»³²⁷: Առաջնորդվելով մեր մեծ էպոսագետի ասույթով՝ մենք մեր հետազոտության մեջ ներառել ենք միևնույն դիցազներգական զո-

³²⁵ **Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, 10 հատորով, հ. 7, Եր., 1995, էջ 146;

³²⁶ Տե՛ս **Սարգիս Հարությունյան**, «Հայ ժողովրդական վեպը»: Սասնա ծռեր, Եր., 1977, էջ 622:

³²⁷ **Մ. Աբեղյան**, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908, էջ 16:

րության (խորհրդանիշի) մասին տարբեր պատումներում ասվածները՝ այդպես աշխատելով հնարավորինս ամբողջական դարձնել տվյալ դիցազներգական զորության (խորհրդանիշի) էպոսային պատկերը:

Բազմաթիվ են մեր էպոսի զորությունները (խորհրդանիշները): Դրանցից ներկայացնենք ու վերծանենք հիմնայինները՝ դիցականներն ու դիցազնականները:

2.1 ՊԱՐՏԵՁ

**«Սանասար ծովու մեջ որ մտավ,
... Գնաց, հասավ ծովու տակ մի պարտեզ,
Տեսավ՝ քոշք ու սարայ մի կա էնտեղ.
Էն քոշք ու սարի առջև ջուր կը թալի,
Տեսավ Ծովային ձին, Քուռկիկ Ջալալին,
Էնտեղ կապուկ, թանկ սադաֆին վերան պատրաստ...»:**

Պարտեզ (կամ Բախչա)՝ էպոսի այս առանցքային, իր ծավալով ու խորքով առանձնացող դիցազնական խորհրդանիշին մենք հանդիպում ենք մեկ-երկու էպոսասացների պատումներում միայն, մյուսների հիշողությունից այն ժամանակը ջնջել է: Նկատենք նախ, որ Պարտեզի տեսիլքը էպոսում հայտնվում է դիցհերոսներից առաջին սերունդ Սանասարի տեսլականում միայն. հետագա սերունդ մեր դիցհերոսներն ի զորու չեն լինում արդեն ամբողջական խորհրդանիշի վերապրումն ունենալու. նրանք խորհրդանիշի առանձին մասերին են հասու դառնում միայն:

Հիշենք էպոսի այն դրվագը³²⁸, որտեղ Սանասարը Պարտեզի պատկերին է ականատես լինում: Երկու եղբայրները, ունենա-

³²⁸ Այդ դրվագը ստորև հիշվում է ըստ էպոսի հետևյալ հրատարակության՝ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», երկր. հրատ., Հայպետհրատ, Եր., 1961, էջ 39-41:

լով իրենց հրեղենության³²⁹ գիտակցումը, գնում են «ծովու բերան», որ այնտեղից իրենց հրեղենությանը համապատասխան «Ծովու ձին», ասել է թե՛ «Հրեղեն ձին»³³⁰, գտնեն-բերեն: Հասնելով «ծովու պռունկ»՝ նստում են այնտեղ՝ դիտելով ծովի ամենի տարերքը: Այդ պատկերից, սակայն, Սանասարը չի սարսափում և առաջարկում է եղբորը մտնել ծով՝ այն զգացողությունն ունենալով, որ իրենց փափագելի «ձին» ծովի ափին չի կարող գտնվել, այլ այն երևի ծովի խորքում պետք է փնտրել-գտնել: Բաղդասարին, սակայն, ծովում խեղդվելու վտանգը թույլ չի տալիս ընդունել եղբոր առաջարկությունը՝ ասելով, որ «հոգին քաղցր է»: Սանասարը մենակ է որոշում մտնել ծով: Վճիռը կայացնելուց առաջ նա «մեկ աստծու անուն»³³¹ է տալիս ու մտնում ծով: «Աստծու հրամանքով» Սանասարի՝ ծովով որոշ ժամանակ գնալուց հետո այն ետ է քաշվում³³², և նրա աչքերի առջև «չոր գետինն» է բացվում: Ուշագրավ է, որ չնայած Սանասարի առջև նոր ժամանակ-տարածություն բացվելուն՝ Բաղդասարը շարունակում է ծովի ափ եկած պահից ի վեր իր տեսածից սարսափել, և կարծելով, որ իր եղբորը ծովը խեղդեց, դառը լաց է լինում: Գանձ, սակայն, Սանասարի նոր կեցության վերապրումներին: Բացված ծովի «տակ» հայտնված գետնի վրայով նա մի որոշ ժամանակ գնալով՝ հասնում է «ծովու տակ մեկ պարտեզի»: «Տեսավ՝ քոչք (պալատ- Ս. Մ.) ու սարայ (պահեստարան – Ս. Մ.) մի

³²⁹ «Հրեղեն» լինելը դիցաբանության ծագումնաբանական խորհուրդն է արտահայտում:

³³⁰ Խորհրդանշան է դիցաբանության նախնայաց ոգին, որն իր բնույթով դարձյալ հրեղեն ծագումնաբանություն ունի:

³³¹ Իրեն փորձության ենթակող աստծու անունը, կարելի է ենթադրել, իր՝ Սանասարի աստծո անունն է լինում և ոչ քրիստոնեականինը, որի դավանաբանության կարևոր սկզբունքներից է փորձություններից հեռու մնալը...

³³² Այդ հրամանք տվող աստվածը ևս, ինչպես դժվար չէ կռահել համատեքստից, Սանասարի աստվածն է, ով, փաստորեն, գոհանալով իր հավատավորի անվեհերոտությունից, նրան հովանի է կանգնում:

կա էնտեղ. / Հավուզ մի կա մեջ էն պարտեզին. / Էն քոջք ու սարի առջև ջուր կը թալի: / Տեսավ Ծովային ձին, Քուռկիկ Զալալին, / Էնտեղ կապուկ, թամք սադաֆին վերան պատրաստ, / Կեծական Թուր վերան կախած: / Նայեց՝ եկեղեցի մի կա էնտեղ: / Ինչ մտավ եկեղեցին, / Ակահ գնաց, թավալեց, ընկավ» (էջ 39-40): Փաստորեն՝ Սանասարը, իր ապրած ամենօրյա իրականություններից լրիվ տարբեր (տարօրինակ, սարսափազդող...) իրականության ականատեսը լինելով, սարսափում, ընկնում-քնում է: Քնի մեջ մեր հերոսը մի նոր՝ այս անգամ երազային տեսիլքի է ականատես լինում: Երազում հայտնվում է Մայր Աստվածածինը և նրան ասում. «Հե՛յ, Սանասար, էլի վե՛ր: / Խաչ Պատերազմին կո՛ւ էստեղ է. / Էլի՛, յոթ ծունր, աղոթք առջև արա, / Արժան ըլնիս, քեզ կը հասնի, / Դնես վեր քո աջ թևին, որ դարբ չառնի: / Ծովային ձին, Քուռկիկ Զալալին, / Էնտեղ թամքած, սանձն բերան զարկած, / Էրկնուց իջած Թուր Կեծակին վերան կախած. / Թե արժան ես կ՛առնես, կը հեծնես»: Բացի այդ, Սանասարի արթմնի վիճակում էլ տեսածներին՝ Աստվածածինը ավելացնում է, որ «եկեղեցում» «Մեկ պահարան կա, բա՛ց, / Մեջըն շապիկ գրեհին, / Զրեհի քամարն ի մեջքին, / Գլխու գուտն գրեհին, / Զրեհի կոշիկն ի ոտին, / Ծանրիկ գուրգ փահլևանին, / Ամուր նիզակ, նետ ու աղեղ, / Փող պղլորին, պինդ վահան. / Ամեն էստեղ է, կ՛առնես»³³³: Այդ ամենին տիրանալու պայմանպահանջն էլ է հետևում. «Էն դարպասի աղբրի մեջ էլ կը լողանաս, / Կը ջոջնաս, կը գորանաս, կտրրճանաս, / Քո ուժ կ՛ըլնի քան յոթ, / Մեկն յոթ կը հավելանա, կը լցվի, / Կ՛երթաս քո մուրազին կը հասնի՛ս», - ավելացնում է Աստվածածինը (էջ 40):

³³³ «Եկեղեցում» գտնվող պահարանի պարունակության այս, փաստորեն, պահ տված՝ դիցազնի նախնի ժառանգություն կազմի թվարկումը պարզորոշ է դարձնում այն, որ Պարտեզում Սանասարի տեսած «եկեղեցին», նրան հարազատ նախնի կառույց է լինում:

Սանասարը, քնից արթնանալով ու ինքն իրեն հարց տալով, թե երազը ճիշտ էր, թե սխալ, այնուամենայնիվ գնում է Աստվածամոր ցույց տված տեղը: Եվ այդտեղ, իրավ, գտնում է մի պահարան, պահարանում՝ զենք ու զրահ, հանդերձանք: Հանդերձանքը փորձում է, բայց այն իր վրայով շա՛տ մեծ է լինում: Հիշում է Աստվածամոր ասածը: Դուրս է գալիս եկեղեցուց, գնում մտնում է դարպասի աղբյուրի ջուրը, լողանում, ջրից խմում: Դրանից հետո մի քիչ քնում է, քնելուց հետո դիցազնանում՝ «աստծու շնորհք» առնում. նա «ջոջցավ, զորացավ, կտրըճացավ, / Լցվավ, դարձավ հրեղեն», ասում է էպոսը (էջ 41): Մեր հերոսի դիցազնացումից հետո Աստվածամոր նշած հանդերձանք-զենք-զրահը նոր նրան իսկը համապատասխան են դառնում: Դրանից հետո նա «յոթ ծունր աղոթք» անելով «զԹուր Կեծակին» է կապում իր վրա, իսկ հրեշտակները, դա տեսնելով, «Խաչ Պատերազմին» են դնում «աջ թևին», որ «դարբ չառնի»: Այս ամենից հետո Սանասարը «սիրտ է առնում» ձին հեծնել: Որից և սկսվում է նրա մեծ փորձությունը: Քուռկիկ Ջալալին, սկզբում կարծելով, որ իրեն տիրելու փորձ անողը անհարազատ՝ հողածին մեկն է, թույլ չի տալիս, որ նա հեծնի իրեն: Բայց Սանասարը, արդեն դիցազնացա՛ծ, հրեղենացա՛ծ, համոզված, որ իր փափագած Հրեղեն ձին հենց նա է, չի ընկրկում և նրան սանձում է: Ձին իր կարծած հողածնին տեսակ-տեսակ՝ բնության չորս տարերքների միջով փորձությունների է ենթարկում, որ նրան վայր գցի իր վրայից: Բայց Սանասարը դիցազնաբար հաղթահարում է այդ բոլոր փորձությունները, և ձին, տեսնելով դա, խելոքանում, հնազանդվում է, և ասում՝ **«Ես քո ձին, դու իմ տեր»** (էջ 41-42) (ընդգծ. իմն է – Ս. Մ.):

Սանասարը, իր նպատակին հասնելով, ավելին՝ Պարտեզին ու Պարտեզի ամեն ինչին տիրացած, այդ ամենով «աստծու

շնորհքի» գալով, ձին հեծած՝ վերադառնում է այն տեղը, որտեղից եկել էր՝ «ծովու պռուկ»: Էպոսասացը պատմում է, որ սկզբում նա «Բաղշով կ'երթար, / Հետո էլի ճամփին ծով բացվեց, / Մեկ էլ տեսավ ծովու երես, / Դուրս էլավ, որ գա աղբոր մոտ»: Դեռ լացող եղբայրը, տեսնելով, որ «մեկ սար էլեր սարի վերա» գալիս է իր վրա՝ սարսափում-փախչում է: Սանասարը եղբորը հագիվ է համոզում, որ իր տեսած մի սարն ինքն է, մյուսը՝ Քուռկիկ Ջալալին: Դրանից հետո միայն Բաղդասարի վախն անցնում է ու մոտենում-կերպարանափոխված եղբոր «գլուխը պագում» է (էջ 42):

Էպոսը պատմում է, որ դրանից հետո երկու եղբայրները վերադառնում են Սասուն և շարունակում ապրել իրենց ամենօրյա կյանքով:

Գանք, սակայն, մեր բուն խնդրին՝ Պարտեզ խորհրդանշին: Վերապատմված դրվագը ոչ մի կասկած չի թողնում, որ էպոսարար հայն իր էպոսի Պարտեզին շատ մեծ, առանցքային իմաստ է տվել. չէ՞ որ նրա մեջ է առաջին դիցաբանությունը՝ Սանասարը, իր դիցազնացումն ապրում, այդտեղ է նա իր փափագած Հրեղեն ձին գտնում, ձեռք բերում դիցազնական զենք, զրահ ու հանդերձանք, տեսնում չլսված ու չտեսնված զորեղ բաներ, հոգևոր որակներ, հոգևոր ու նյութական արժեքներ, որոնք հետագայում ժառանգվում են նրա սերունդներին ու կազմում Սասնա տան հոգե-ոգեղեն ու զինական պատվարը:

Անտարակույս է, որ էպոսի կենարար Պարտեզը մանրակերտ է մի աշխարհի (էպոսը կարճ ու դիպուկորեն է պատկերում այդ աշխարհը՝ Քուռկիկ Ջալալի, Խաչ Պատերազմի, «եկեղեցի» (տաճար), զորացնող «ջուր»...), ուր ամեն ինչ բացարձակ, կատարյալ, ասել է թե՛ արարչական ու աստվածային է. Քուռկիկ Ջալալին սովորական ձի չէ, այլ հրեղեն է. Թուր Կեծակին սովորական թուր չէ, այլ «երկնուց իջած» թուր է. եկեղեցին սովորա-

կան՝ մարդու ձեռքով շինած, նրան ծառայող կառույց չէ, այլ բացարձակ տիեզերական զորությունների հետ հաղորդակցվելու, նրանց տված հավատքով զորանալու-աստվածանալու տաճար է. ջուրը սովորական ջուր չէ, այլ աստծու շնորհք տվող՝ անմահացնող ջուր է: Բացի այդ՝ Պարտեզի՝ արարչական-աստվածային պարտեզ լինելու մասին է վկայում նաև այն, որ Աստված է «ծովի» ջուրը բացում, որ Սանասարը գնա-հասնի Պարտեզին, բացի այդ՝ Մայր Աստվածածին է հայտնվում նրա երազում և բացատրում նրան Պարտեզում եղածների խորհուրդը և Սանասարի անելիքը, որ տեր կանգնի այդ ամենին:

Հայ դիցազներգությունը՝ որպես հայի ապրած իրականություն, որպես այդ իրականության տարբեր կողմերի, շերտերի արտացոլանք լինելը չհասկացողը միայն կասի, որ Պարտեզը էպոսաստեղծ հայի զուտ երևակայության արդյունք է, այն իրականության հետ ոչ մի կապ չունի, հորինվածք է³³⁴, այն դեպքում, երբ այն իրողություն է, այն էլ ի՞նչ իրողություն:

Ընդհանրապես ասած՝ էպոսում առանձնացվում են իրականության երեք ոլորտներ՝ Սասնա տունը, Ծովը և Պարտեզը: Հիշենք Սանասարի ու Բաղդասարի կյանքը, գործը մինչ «ծովի պռուկ» գնալն ու հետո՝ Սանասարի կողմից Պարտեզի հայտնությունն ապրելը. նրանք տուն-տեղ դրին (Սասունը շինեցին), հետո ապրում էին սովորական, առտնին, ամենօրյա կյանքով, առանց մեծ նպատակների, աստվածային խորհուրդների՝ իրենց կյանքի խորքային իմաստավորումների: Հիշենք եղբայրների արածն ու անելիքը խալիֆի մոտից փախչելուց հետո՝ մինչ «ծովի պռուկ» գնալը. նախ հայոց թագավորի մոտ ծառայության են անցնում, հետո իրենց տուն-տեղը՝ Սասունն են շինում, տնավոր-

³³⁴ Հայ էպոսագիտության մեջ ինչ-որ չափով առկա այս դիրքորոշումն է նաև պայմանավորել, որ ցայժմ էպոսի Պարտեզ խորհրդանիշը մնացել է չվերծանված:

վում, հետո էլ (էպոսը ընդգծելու համար, որ այդ ժամանակ նրանց ճանաչած ու ապրած իրականությունը դեռևս սահմանափակվում էր նրանց վիճակված առերևույթ-սովորութային կյանքով, հարցնում ու պատասխանում է)՝ «Ի՞նչ էր էնոնց սովորություն, արվեստ: / Էրկու աղբեր ցերեկ սարեր ման կը գային. / Կերթային, կը հասնեին չուրի ծովափ, / Որս կ'անեին, իրիկուն կը գային տուն»³³⁵: Այսպես, ուրեմն, «չուրի (մինչև - Ս. Մ.) ծովափ»-ը իրականության մի ոլորտն է, որում եղբայրները նախասկզբնապես գտնվում էին ու որում ապրում-գործում-գոյատևում էին:

Սակայն այդ իրականությունը, քանզի այն սահմանափակ ու մակերեսային՝ գոյավոր իրականություն էր և ոչ իսկատիպ՝ կեցութային, չի բավարարում Սանասարին: Նա իր բնույթի թելադրանքով զգում-գիտակցում է, որ բացի առերևույթ տրված իրականությունից՝ պետք է որ մեկ այլ՝ բուն իրականություն էլ լինի, որը և իրենց գոյավոր կյանքը կդարձնե՞ր կեցութային³³⁶: Այդ բուն իրականությունը Սանասարը նախասկզբնապես ըմբռնում է որպես միայն «Ծովու ձի», որը, ինչպես մենք արդեն գիտենք, մարմնավորում է դիցհերոսի (նույնն է՝ թե Հայի) նախնյաց հրեղեն ոգին: Խորհրդանշական է էպոսի այն միտքը, որ Սանասարի մեջ այդ գիտակցումը առաջանում է համապատասխան ինքնագիտակցության հետևանքով: Կարդում ենք՝ «Հրեղեն էին, գիտեին, որ ծովու ձի կա»³³⁷: Նկատվեց, որ ծովի ձին պետք է հասկանալ ոչ թե կոնկրետ-առարկայական («ծով»-ը որպես աշխար-

³³⁵ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», երկր. հրատ., Եր., 1961, էջ 38:

³³⁶ Միայն Սանասարի մեջ այս զգացում-գիտակցումի առաջացումը պայմանավորված էր նրա՝ «մեկ բուռ ջրից»՝ ամբողջական գորությունից, ծնվելու հանգամանքով (այս խորհրդի մեկնաբանությունը մի փոքր անց կտրվի):

³³⁷ Այս ինքնագիտակցությունն ու գիտակցությունը Սանասարի ու Բաղդասարի մեջ, ինչ խոսք, սերմանել էր մայրը՝ Ծովինարը:

հագրական ջրային տարածք, «ծին»՝ կենդանու տեսակ և հետևաբար՝ որպես ծովային ձի), այլ խորհրդանշական՝ նախնյաց հրեղեն ոգու իմաստով: Չվերծանված է մնում սակայն այն, թե ինչու է հայ էպոսային խորհրդանշական լեզուն «ծին» անվանում «ծովային»: Էպոսն արարող մեր նախնիք ի՞նչ են հասկացել «ծով» բառ-խորհրդի տակ: Հիշենք էպոսի այն դրվագները, որոնցում խոսվում է «ծովի» մասին է. երկու եղբայրները, հասնելով մինչև ծովի ափ, որս էին անում ու վերադառնում տուն. մի օր գնում են «ծովու պռուկ» ու նստում ափին, որ այդտեղից «ծովային ձին» գտնեն-բերեն. Սանասարը՝ այդտեղ տեսնելով, որ իրենց փափագած «ծին» ծովից դուրս չի գալիս, որոշում է մտնել ծով և ծովով գնում է այնքան ժամանակ, քանի դեռ Աստծո հրամանով այն չի բացվում, ու նա չի հայտնվում չոր գետնին: Անտարակույս է, որ այդ բոլոր դրվագներում «ծով»-ը ինչ-որ իրականություն է խորհրդանշում, որը գտնվում է եղբայրների՝ ներկայումս ապրած իրականության և Սանասարի առջև «ծով»-ը բացվելուց հետո հայտնված Պարտեզի միջև: Դարձյալ կասկածից վեր է, որ այդ «ծովը» ջրային տարածք-ծով իրականությունը չէ: Կրկին հիշենք «ծովի» գտնվելու «տեղը»³³⁸: Կարդում ենք՝ «էրկու աղբեր ցերեկ սարեր ման կը գային, / Կ՛էրթային, կը հասնեին չորի ծովափ, / որս կը անեին, իրիկուն կը գային տուն»: Այսինքն, ասել կուզի՝ էպոսը, «ծովը» եղբայրների ամենօրյա կյանքն ընդգրկող իրականության (տանը, սարերին...) հարող «տարածքն» է, մի իրականություն, «չորի» (մինչև) որը նրանց գոյավոր կյանքի տիրույթը հասնում էր, որի մեջ նրանք չէին մտնում, ու որը, պարզ է, իր «ծովային» կյանքով նրանց կյանքի վրա ազդեցություն չէր գործում, նրանց համար մնում էր որպես

³³⁸ Տեղը չակերտների մեջ ենք առել, որովհետև այն, ինչպես ստորև կտեսնենք, միայն տարածական իմաստ չէ, որ արտահայտում է:

մի ինչ-որ արտաքին իրականություն: Մյուս կողմից, երբ Սանասարը որոշում է, այնուամենայնիվ, մտնել «ծով» (ասել է թե՛ Հրեղեն ձին գտնելու համար մինչ այդ անհաղթահարելի թվացող այդ տարերքը հաղթահարել), «ծով»-ը նրա առջև Աստծո հրամանով բացվում է, և նա հայտնվում է նախ «չոր գետնի» վրա, հետո էլ՝ Պարտեզում: Այդ երկու դեպքում էլ ակնհայտ է էպոսային այն ընկալումը, որ «ծով»-ը եղբայրների ապրած իրականությունից (ու հետո՝ Սանասարի առջև բացված մի նոր իրականությունից՝ Պարտեզից) դուրս գտնվող, նրանց ո՛չ հարազատ իրականություն է, մի իրականություն, որը, ինչպես պարզվում է Սանասարի «ծով» մտնելուց հետո, «ծածկում» է եղբայրների փափագելի Քուռկիկ Ջալալին ու Պարտեզը (էպոսն ասում է, որ Պարտեզը «ծովի» տակ էր): Բացի այդ՝ «ծովը» նաև վտանգներով լեցուն իրականություն է. այն իր մեջ մտնողին կկորցնի, կխեղդի, հոգին կառնի, եթե նա բավականաչափ ուժեղ ու համարձակ չլինի («Աղբեր, հոգին քաղցր է. / Ես ինձ չե՛մ թալի ծով»): Կրկին հիշենք, ի տարբերություն Սանասարի, Բաղդասարի վախը):

- Այս ամենը հուշում է այն մասին, որ էպոսում ներկայացված «ծով»-իրականությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ Սանասարի ու Բաղդասարի ապրած իրականությունը (որը հարազատ իրականություն էր), շրջապատող իրականությունը, ինչ-որ օտար աշխարհ, որն իր մեջ հայտնվողի համար վտանգներ էր պարունակում, ու որը նաև եղբայրների բաղձալի Հրեղեն ձիու ճանապարհն էր փակում, նրան ծածկում, քղարկում էր³³⁹: Բաղձալին հասնելու համար այդ իրականությունը պետք է հաղթահարել, ասում է էպոսային իմաստությունը:

³³⁹ Էպոսն այստեղ խորհրդանշորեն հայ կյանքի վրա ընկած օտար կյանքերի ու դրանց զանազան արտահայտությունների, շերտերի մասին է ակնարկում:

Գանք, սակայն, դարձյալ մեզ հետաքրքրող Պարտեզ խորհրդանիշին: Կրկին հիշենք դիցազներգության՝ Սանասարի կողմից Պարտեզում հայտնվելու դրվագը, բայց այս անգամ զուտ խորհրդանշային տեսանկյունից: Եղբայրների մայրը՝ Ծովինարը, նրանց էր փոխանցել ծագումնաբանական ավանդական այն խորհուրդը, որ իրենք Հրածին (Դիցազուն) են, որ մարդու իրենց տեսակը հողածին մարդատեսակից տարբեր է, և հետևաբար, եզրակացնում են նրանք, գոյություն ունի հրեղեն (դիցազնական) նախնյաց այն ոգին, որից իրենք սերել են (նրան էպոսը Քուռկիկ Ջալալի՝ Հրեղեն ձի է անվանում), ու որը գտնելով միայն իրենց ով լինելը կիմաստավորեն, իրենց անխորհուրդ կյանքին աստվածային ու դիցազնական իմաստ կհաղորդեն: Իրենց ապրած, ներկայով սահմանափակված ու աստվածային մեծ ժամանակ-տարածությունից դուրս ընթացող կյանքում նրանք չէին տեսնում իրենց հետաքրքրող կենաց խորհուրդը՝ նախնյաց ոգին, քանզի այն Հայոց պատմության ինչ-որ ժամանակից սկսած դուրս էր սպրդել նրանց կյանքի խորհրդաբանությունից: Ուրեմն, եզրակացնում են եղբայրները, իրենց փափագելի նախնյաց ոգին «ծով»-ում՝ իրենց կենսադաշտը սահմանափակող (հիշենք, որ եղբայրների ապրած ամենօրյա կյանքի սահմանները հասնում էր «չուրի ծովափ»), իրենց ապրած իրականության շուրջբոլորը առաջացած մարդեղեն օտար այդ աշխարհում, նրա «ծովային» տարերքում պետք է այն փնտրել-գտնել: Եղբայրները ելնում-գնում են «ծովի պռուկ»: Նրանց նախնական որոնողական դիրքորոշումը լինում է պասիվ-հայեցողական. նստում են ծովափին՝ հուսալով, որ «ծովը» իրենց ուզածը կբերի³⁴⁰: Բայց նրանք հուսախաբ են լինում. «ծովը» Քուռկիկ Ջալա-

³⁴⁰ Այսօրվա զանգվածային հայր Սանասարի ու Բաղդասարի հասունացման այդ աստիճանին է գտնվում. նա, մերօրյա «ծովի»՝ օտարածին համաշխարհա-

լին չի բերում: Սանասարը, քանի որ նա «լիքը բուռ» «ջրից» էր ծնվել³⁴¹, ի տարբերություն Բաղդասարի, հասկանում է, որ «ծովը» իրենց Հրեղեն ձի չի պարզևի, ինքը պետք է «սիրտ անի» ու մտնի «ծով», որ միգուցե այնտեղ այն գտնի ու հանի:

Էպոսի առաջին ճյուղի հերոսի՝ առ Աստված հավատարիմ լինելու (ճիշտ է՝ դեռևս անորոշ, անդեմ ու անգիտակցորեն արտահայտված) մասին է խոսում այն, որ նա «ծով» մտնելուց առաջ «մեկ աստծու» անուն է տալիս: «Մեկ» աստվածն էլ տեսնելով իր՝ վաղուց սպասված հավատավորի հայտնվելը՝ նրա առջև «ծովը» բացում է³⁴², և իր սրտոտ հավատավորը «չոր գետնին», այսինքն՝ ի հակադրություն ավելորդ, անկայուն ու վտանգալից «ծովի»՝ հաստատուն, անվտանգ ու աներեր մի իրականության մեջ է հայտնվում (խորհրդանշական է, որ այդ ընթացքում Բաղդասարը դեռ շարունակում է միայն «ծով» տեսնել...): Փաստորեն, Սանասարը հավատքային տեսիլք է ապրում, որի արդյունքում նա անդրզանցական՝ նրա զգայարաններին անմիջականորեն ու առերևույթ տրված իրականությունից անդին մի «գետին»-իրականության մեջ է հայտնվում, որը հուշում է մեզ Էպոսի խորհրդաբանությունը, մի ինչ-որ հաստատուն, ոչ հեղիեղուկ կյանքի իրականություն է խորհրդանշում: Բայց նոր աշխարհում հայտնված մեր դիցհերոսի տեսիլքը շարունակվում է: «Չոր գետնի» վրայով գնալով՝ նրա առջև՝ «ծովու տակ»,

յին իրականության դեմ հանդիման հուսում է, որ այն կամ նրա որևէ մի՝ կրոնական, գաղափարական, քաղաքական... «ալիքը» իր փափագածը կբերի:

³⁴¹ Ստորև կտեսնենք, որ Ծովինարի հղիության պատճառ այդ «ջուրը» դարձյալ սովորական ջուր չէ, այլ այն խորհրդանշում է հայոց բնօրրանի կենաց զորությունը: Հետևաբար, ըստ այդմ, դուրս է գալիս՝ Սանասարը ծագումնաբանորեն ամբողջական (լրիվ) ծնունդ էր, իսկ Բաղդասարը՝ ոչ:

³⁴² Էպոսին ընդհանրապես հատուկ է հավատքային այն ընկալումը, որ հայ դիցհերոսների դիցազնացումի ու իրենց «մուրազին» հասնելու նախապայմանը «իրենց աստծուն» հավատալն է:

«մեկ Պարտեզ» է բացվում: Ուշադրություն դարձնենք՝ էպոսն ա-
սում է, որ ինչպես «չոր գետինը», այնպես էլ «Պարտեզը» գտն-
վում են «ծովի տակ» (ոչ ծովի մեջ), ասել է թե՛ դրանք «ծովի» օր-
գանական մաս չեն, «ծովից» դուրս աշխարհներ են, և Աստծո
օգնությամբ այն հաղթահարելու շնորհիվ Սանասարը հայտն-
վում է «չոր գետին» ու Պարտեզում:

Մենք արդեն գիտենք, թե Պարտեզում ինչ տեսարան է
բացվում Սանասարի առջև: Մինչ Պարտեզի պարունակության
խորհրդանշական իմաստի պարզաբանումը տեսնենք, թե այն
ինչ հարաբերության մեջ է այդտեղ իր տեսիլքով մուտք գործողի
նկատմամբ: Կրկին հիշենք, որ նոր աշխարհ Սանասարի տեսիլ-
քային մուտք՝ այդ ամբողջ ընթացքում հովանավորում է
Աստված. նախ «մեկ աստվածը», երբ լսում է իր անունը, նրա
առջև բացում է «ծովը», որ նա հայտնվի ամուր գետնին ու Պար-
տեզում, հետո էլ Աստվածածինն է հայտնվում նրա երազում ու
նրան բացատրում տեսածների ինչ լինելը, ինչպես նաև՝ թե ինչ
պետք է նա անի դրանց հետ, որ հասնի իր «մուրազին»: Ասել է
թե՛ մեծ արարքից՝ «ծովը» մտնելուց առաջ, այն բանից հետո,
երբ հարազատ եղբայրը վախից հրաժարվում է «ծովը» մտնե-
լուն իրեն ուղեկից լինել, Սանասարը դիմում է «մեկ աստծո»՝ իր
երկնային հարազատ զորության օգնությանը (ինչպես սովորա-
բար՝ հավատավորի պարագայում սահմանային իրավիճակնե-
րում լինում է. նա իր Աստծո ապավինությանն է դիմում). վեր-
ջինս էլ, տեսնելով, որ իր հարազատ մարդ-արարածը՝ Դիցազու-
նը, իր ապավինության կարիքն է զգում, և, բացի այդ, նա ար-
ժան է դրան (Սանասարը առ Աստված հավատք էր ցուցաբերել
և «Ծովը» մտնելու դիցազնական քայլ էր արել), նրա առջև բա-
ցում է «ծովը», որ նա գնա իր հարազատ Հրեղեն ձիուն գտնի.
ավելին՝ այն, որ մեր հերոսի փափագելի Հրեղեն ձին՝ նախնյաց

հրեղեն ոգին, գտնվում է նրա տեսլականում բացված Պարտեզում, հուշում է այն մասին, որ վերջինս Ձիու հարազատ, նրա հետ օրգանապես կապված (էպոսի լեզվով՝ «կապուկ») աշխարհ է: Իսկ եթե էպոսում Քուռկիկ Ջալալին խորհրդանշում է դիցազունների նախնյաց ոգին, ապա պարզ է, որ Պարտեզն էլ կխորհրդանշի նրանց նախնի աշխարհը՝ Սանասարի աչքերի առջև բացվելու պահին, իհարկե, դեռևս ոչ իմանալի (իմանալի է դառնում, երբ նա երկրորդ հավատքային հայտնությունն է ապրում, և երագում հայտնված Աստվածամայրը նրան բացատրում է Պարտեզում տեսածների խորհուրդը):

Դիցազներգության մեջ այնպես է նկարագրվում Պարտեզը, որ ոչ մի կասկած չի մնում առ այն, որ այն աստվածակերտ վայր է, այնտեղ աստվածային խորհուրդներ ու բաներ կան, նրա երկրային տերը աստվածային հղացմամբ բաներ է այդտեղ ստեղծել՝ այն աստիճան կատարյալ, վեհ, բացարձակ, որ երբ Սանասարը առաջին անգամ դրանք տեսնում է, երբևէ դրանց նմանը տեսած չլինելով, զարհուրում-ուշագնաց է լինում: Սանասարը Պարտեզում «քոչք ու սարայ»՝ պալատ է տեսնում: Իսկ պալատը աստվածամարդու ձեռքով կառուցված այն կառույցն է, որում աստվածային հղացումը կա: Սանասարի (նույնն է՝ թե Հայի) նախնիք Պալատ կառուցելու ձիրք ու կարողություն են ունեցել, հուշում է էպոսը: Խորհրդանշական է, որ դիցհերոսը Պարտեզում բերդ՝ պաշտպանական կառույց չի տեսնում: Որն ասում է այն մասին, որ նրա նախնիք դրա կարիքը չեն ունեցել: Պարտեզում, ըստ էպոսում նշված հաջորդականության, Սանասարը այնուհետև տեսնում է մի «հավուզ»՝ ավազան, որից «ջուր կը թալի»: Ըստ մեզ՝ «հավուզ»-ը խորհրդանշում է դիցհերոսի՝ արարչա-աստվածաստեղծ նախնյաց բնօրրանը, այն աշխարհագրական վայրը՝ Արարատյան աշխարհը, որտեղ նրա նախնիք արարել, ապրել ու կենսագործել են: Մեր ենթադրության

ճշմարտացիությունը հավաստող է էպոսի այն միտքը, որ Քուրկիկ Զալալին՝ Սանասարի նախնյաց հրեղեն ոգին, «կապուկ» էր «Հավուզ»-ին (կապված լինելը, ինչ խոսք, պետք է հասկանալ օրգանական՝ էութենական իմաստով): Փաստորեն, «մեկ աստվածը» «ծովը» բացում է, որ իր հարազատ երկրային մարդ-արարածը ներքնատեսորեն զգա այն աշխարհը, որտեղ ինքը արարվել է, իսկ Մայր Աստվածածինը՝ տիեզերական Ծնող զորությունը, նրա ներքնատեսության առջև բացելով «Հավուզի» խորհուրդը, դրանով իսկ նրան հասկացնել է տալիս, որ ինքն իր Դիցազնի նախնուն այդտեղ է ծնել-պահել-պահպանել, ծննդաբանական մի խորհուրդ, որն իր դիցազունը պետք է վերապրի, որ գնա, իր «մուրազին» հասնի: Ըստ մեր այդ կռահումի՝ եթե «Հավուզը» Սանասարի նախնյաց բնօրրանն է խորհրդանշում, ապա այդտեղից բխող ջուրն էլ կխորհրդանշի նրա էություն (խորհուրդ) կենաց զորությունը: Այն, որ «Հավուզի» «Ջուրն» էլ աստվածային խորհուրդ ունի, ինչպես Հավուզն ու Պարտեզի մյուս բաները, վկայում է Սանասարի երազում Աստվածամոր այն պատգամը, որ եթե նա այդ Ջրից խմի ու նրա մեջ լողանա (այսինքն՝ մեր մեկնաբանությամբ՝ եթե նա իր նախնյաց աշխարհի էությունից սնվի ու նրանով ապրի), ապա կհզորանա, կզորեղանա, կհրեղենանա, ասել է թե՛ «աստծու շնորհք» կառնի:

Նկատենք նաև, որ էպոսի այս դրվագում Սանասարի տեսիլքում երևացող Ջուրը նույն այն՝ Կաթնաղբյուրի անմահական Ջուրն է, որին էպոսի այլ դրվագներում մենք հանդիպում ենք, այս անգամ՝ էպոսի հերոս-հերոսուհիներին արդեն առերևույթ տրված: Հիշենք նաև այդ դրվագները, որոնք լրացնելով ավելի համոզիչ կդարձնեն Պարտեզի Ջրի մեր մեկնաբանությունը:

- Սանասարի մայրը՝ Ծովինարը, մինչ խալիֆի կին դառնալը հղիանում է «ծովի պռուկին» գտնվող «մեկ ջուջ քարից» բխող

«սիպտակ», «անմահական աղբըրի» ջրից³⁴³ (այս պատկերում էպոսը շեշտում է «Հավուզի»՝ հայոց բնօրրանի լեռնաշխարհ՝ «մեկ ջուջ քար» լինելը, որի նույն «ջուր»-կենաց զորությունից է Ծովինարը հղիանում): Խորհրդանշական է, որ էպոսի մեկ այլ պատումում Ծովինարը հղիանում է «ծիու մը ոտաց տեղից» խմած «էրկու կուց» աղբըրի ջրից³⁴⁴ (պարզ է՝ այս պատկերում «ծին» Քուռկիկ Ջալալին՝ հայ նախնյաց ոգին է, «ոտաց տեղը»³⁴⁵ նրա բնօրրան-ծննդավայր-ապրելավայրը, իսկ «ջուրը»՝ վերջինիս կենաց զորությունը): Պատումներից մեկ այլում կարդում ենք, որ Սանասարն ու Բաղդասարը խալիֆայությունից Հայաստան գալով, «էթում են պտտալով, / ... Մե հատ գետ ա գալում, / Մի հատ էլ բարակ ջուր գալում են յունից, / Չանում ա էտ գետը, կտրում-էթում՝ չխառնվում, / Չանում յընցնում, էնենց էթում»³⁴⁶: Եղբայրները իրենց զարմանք պատճառած այդ «բարակ ջրի» ակունքին էլ կառուցում են իրենց տունը (այս պատկերում հայ էպոսային երևակայությունը եղբայրների գտած բնօրրանը շրջապատող աշխարհը՝ մեզ հայտնի «ծովը», պատկերացնում է «մե հատ գետ», իսկ բուն բնօրրանը՝ որպես այդ «գետը»՝ ինչ-որ անիմանալի զորությամբ, կտրող-անցնող ու նրան չխառնվող (ասել է թե՛ աշխարհը երկու՝ Արևելքի և Արևմուտքի բաժանող, բայց ոչ մեկին չնույնացող, իր ինքնությունը պահող-պահպանող) «մի հատ բարակ ջուր»:

- Սանասարին ու Բաղդասարին հաջորդող սերունդ-դից-հերոսների մասին պատմող մյուս ճյուղերում մենք դարձյալ հանդիպում ենք առաջին ճյուղում պատմվող այս՝ կյանք պարզևող, անմահացնող, դիցհերոսներին Աստծո շնորհքի բերող «ջրի»

³⁴³ Այս «ծովու պոուկը» նույն՝ մեզ արդեն հայտնին է:

³⁴⁴ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովածու էպոս)», Եր., 1961, էջ 10:

³⁴⁵ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», Եր., 1977, էջ 559:

³⁴⁶ «Սասնա ծռեր», Եր., 1979, էջ 552:

մասին, բայց այս անգամ արդեն որպես Սասնա տան վերականգնված ժառանգական արժեք, մի բան, որի մասին դիցիերոսներին հուշում են արդեն տան մեծամեծները:

Խորհրդանշական է, որ էպոսի առաջին ճյուղի պատումներից մեկում Ծովինարը հղիանում է ոչ թե «ջրից», այլ «ցորենի» հատիկից³⁴⁷ («ցորենն» է այս դեպքում ներկայացվում որպես բնօրրանի կենաց զորության խորհրդանիշ), հանգամանք, որը դարձյալ վկայում է այն մասին, որ էպոսի «ջուրը» ոչ թե սովորական, այլ խորհրդանշական՝ դիցիերոսների ազգի («Ջոջանց ցեղի») ծննդավայր-բնօրրանի՝ անմահության պարզևատու էություն-խորհուրդն արտահայտող «ջուր» է:

Առաջմ նախնական կարգով նշենք «Հավուզից» բխող «Ջրից» հետո Սանասարի՝ Պարտեզում տեսած մյուս բաների խորհրդանշական իմաստը:

- **Քուռկիկ Ջալալի** (նաև Ծովային ձի կամ Հրեղեն Ձի): Արդեն գիտենք, որ այս խորհրդանիշը Սանասարի ու Բաղդասարի (Սասնատան, Հայի) նախնյաց ոգին է արտահայտում: Եվ, հետևաբար, եթե բանը այդպես է, ապա Ձիու «վերան պատրաստ» (վրայով պատրաստված) «**թամք սադաֆի**»-ին կխորհրդանշի նախնյաց ոգու հագուկապը, հանդերձանքը, արտահայտության ձևերը (լեզու, մշակույթ, վարք ու բարք...), իսկ «վերան կախած» «**Կեծական Թուր**»-ը՝ ոգու կենաց զորությունը, հաղթական ընթացքը: Էպոսում ասվում է, որ «Կեծական Թուր»-ը «էրկնուց իջած» է, այսինքն՝ այն Աստծո կողմից տրված՝ աստվածադրոշմ Թուր է: Ինչ խոսք, որպես այդպիսին պետք է հասկանալ նաև «թամք սադաֆի»-ն, թեև դրա մասին էպոսում չի ասվում:

³⁴⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 446-447:

- **Խաչ պատերազմին:** Կարծում ենք, որ այս խորհրդանիշը արտահայտում է Սասնա տան (Հայի)՝ զորապաշտական հավատամքը³⁴⁸, այն հավատամքը, որով նա դարեր ի վեր հաղթելու դիմակայել է թշամիների հարձակումներին, պահպանել իր ինքնությունը: Խորհրդանշական է Սանասարի երազում Աստվածամոր ասածը, որ յոթ անգամ ծնկաչոք աղոթք պետք է անել «Խաչ պատերազմի»-ն (ասել է թե՛ այդ խորհուրդն արտահայտող Աստծո) առջև, հետո էլ՝ ըստ ամենայնի արժանի պետք է լինել, որ այն նրան հասանելի դառնա: Խաչ պատերազմին բոլորանվեր հավատք, համապատասխան ո՛ւժ, զորությո՛ւն է պահանջում իր կրողներից և ոչ կիսատ-պռատ, ասում է էպոսի իմաստությունը:

- **Էկեղեցի:** Ասել ենք արդեն, որ այս խորհրդանիշը Հայ հավատքի տաճարի իմաստ է արտահայտում: Եվ դա թեկուզև այն պատճառով, որ էպոսի «Էկեղեցին» իր մեջ մի պահարան է պարունակում, որում զինական հանդերձանք, զենք ու զրահ է պահ տված, ասել է թե՛ այն ուժապաշտական բնույթ ունի, մի բան, որ քրիստոնեական իմաստով եկեղեցուն բնորոշ չէ: Խորհրդանշական է, որ Սանասարը ուշագնաց է լինում այն բանից հետո, երբ Պարտեզում «Էկեղեցի» է մտնում ու տեսնում այդտեղ եղած բաները, այսինքն՝ Սանասարի համար նախնյաց հավատքի տաճարը իր ահավորությամբ ու ամեհիությամբ զարմանք ու զարզանդ հարուցող է...

³⁴⁸ Հովհաննես Թումանյանը նկատում է, որ «Դավթի նշանը՝ «Խաչ Պատերազմինը», պրոֆ. Կոստանյանը հայոց մի հին աստծու անունով է բացատրում» (**Հովհաննես Թումանյան**, ԵԼԺ, 10 հատորով, հ. 7, Եր., 1995, էջ 252):

2.2 ՏԵՐ ԿԵՆՂԱՆԻ

«ԽՆԱՄՔ ՉԱ՛Մ Է ՄԵԾ ԹԱՊԱՎՈՐԻՆ»:

(Էպոսի՝ Արարչին ուղղված փառաբանական խոսքերից)

«Տեր կենդանին» էպոսի գլխավոր խորհրդանիշն է: Դա է արծարծվում էպոսի՝ մի շարք տեղերում հիշատակվող, երբեմն դիցաբանությունների երազներում հայտնվող՝ գլխավոր հավատո հանգանակ երդումում՝ «**Հացն ու գինին, տեր կենդանին**»³⁴⁹: Քանի որ այդ երդումն էպոսում տրվում է հերոսների կյանքի կարևորագույն պահերին, օրինակ՝ տուն-տեղ հիմնելու, մեծ զոհաբերություն կատարելու պատրաստակամություն հայտնելու, ահեղ թշնամու դեմ մեծամարտի դուրս գալու, Քուռկիկ Ջալալուն թշնամու կապանքներից ազատելու... կապակցությամբ, ուստի դրանից հետևում է, որ «Տեր Կենդանի» խորհրդին էպոսում հույժ կարևոր տեղ է հատկացվում: Ո՞վ է մեր դիցաբանությունների այդ շատ պաշտելի ու կարևորելի Տեր Կենդանին: Լեզվաբանորեն երկու՝ հոմանիշ իմաստով կարելի է դա հասկանալ. կա՛մ որպես գերագույն անձ նշանակող՝ կենդանիների (ողջ կենդանի աշխարհի, բոլոր կենդանի արարածների) Տեր³⁵⁰, կա՛մ էլ որպես՝ դարձյալ գերագույն անձ նշանակող՝ կենդանի (միշտ ապրող, շնչող) Տեր: Այսինքն՝ երկու դեպքում էլ Տեր Կենդանին գերագույն անձի (զորության, էակի) իմաստ է արտահայտում: Իսկ որպես այդպիսին հայ հավատքային ընկալումներում պատկերացվել է Արարիչը՝ Երկնային Հայրը, ում էլ հենց խորհրդանշում է ավանդապահ մեր էպոսի Տեր Կենդանին: Այն, որ խոսքը Արարչի մասին է (և ո՛չ մեկ այլի...), ավելի որոշակի է դառնում, երբ

³⁴⁹ Տե՛ս, օրինակ, «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Երևան, 1961, էջ 25, 53, 210, 318:

³⁵⁰ Բարբառային ձևերում, երբ վերաբերություն է արտահայտվում, կարծում եմ, **ի**-ն մասնիկը երբեմն նաև որպես հոգնակիակերտ մասնիկ էլ է հանդես գալիս. օրինակ. կենդանի-կենդանին է (կենդանիներին վերաբերող):

էպոսի այլ՝ վերը նշվածների նման դրվագներում (ու նմանատիպ լեզվական կոնտեքստերում) հանդիպում ենք «հեր կենդանին» (այսինքն՝ կենդանի արարածների Հայր, ով, պարզ է, Արարիչն է), «երկնքի ու երկրի ստեղծող» (ով, դարձյալ պարզ է, Արարիչն է) և «մեծ թագավոր» արտահայտությունների³⁵¹:

Հետևաբար, ասում է մեզ այդ պարզ դիտարկումը, մեր էպոսը պահել-պահպանել-մեզ է հասցրել հայ հավատքի գլխավոր՝ Արարիչ խորհուրդ, ըստ որի՝ Նա է տիեզերական գերագույն զորությունը՝ երկնքի ու երկրի, երկնային ու երկրային արարածների («կենդանիների») արարողը, ամենայնը՝ տիեզերական ու երկրային զորությունները համակարգողն ու կառավարողը: Հնուց ի վեր Արարիչ խորհուրդը կազմել է հայ հավատքի ու կյանքի, հայ աշխարհընկալումի ու ճանաչողության առանցքը. այս առումով էլ կարևորենք էպոսի այդ ավանդապահությունը:

Էպոսում Տեր կենդանու անունը չի տրվում: Բայց քանի որ մի տեղ, ինչպես իմացանք, նա կոչվում է «հեր կենդանի», ապա դրանից **Արա**-ն (**Արա-Մազդն**, պարսկական տարբերակով³⁵²) երկնային Հայրն է: Էպոսի Տեր կենդանին՝ Արարիչը, էպոսի դիցազունների, նրանց ցեղի, ազգի երկնային Հայր արարիչն է: Էպոսի հայ հերոս-հերոսուհիները համոզված են, որ Նա՝ որպես երկնային Հայր, միշտ իրենց ազգին հովանի է կանգնում, զորացնում է, տիրություն է անում, ինչպես հայրն է իրենից սերվածի նկատմամբ վարվում: Դրվագներից մեկում, օրինակ, Ծովինարը, երկրպագելով Արարչին, ասում է. «Գոհանամ քենե, էրկնի ու էրկրի ստեղծող, / Որ ըզմեզի ու մեր ժողովուրդ / Ազատ արիր էն զուլումի (Խալիֆի - Ս. Մ.) ձեռնեն»³⁵³:

³⁵¹ Համապատասխանաբար տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Երևան, 1961, էջ 88, 51, 234:

³⁵² Թե՛ հայոց, թե՛ պարսից մեջ Արարչի անունը **Արա**-ն է եղել. պարսիկները պարզապես հավելել են **մազդա** (նշանակում է պաշտելի):

³⁵³ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովածու էպոս)», Եր., 1961, էջ 51:

Էպոսի բազմաթիվ տեղերում, բացի Տեր Կենդանի (Արարիչ) խորհրդից, կան նաև **Աստվածածին** և **Աստված** խորհուրդները: Այդ խորհուրդների՝ ինչ իմաստ ունենալու մասին դեռ կխոսենք: Այստեղ նշենք միայն, որ դրանք էպոսում Արարիչ խորհրդից հստակորեն չտարբերակվելով հանդերձ (էպոսում, թեկուզև ոչ հստակորեն, կա այն գիտակցումը, որ դրանք մի՝ ընտանի խորհուրդների համակարգություն են կազմում)³⁵⁴՝ նրա հետ չեն էլ նույնացվում. առաջինները երկրորդի համեմատ դիտվում են որպես ենթակա խորհուրդներ: Պատահական չէ, որ էպոսի մեր հայազուն հերոսները տիեզերական բացարձակ զորությունների ուղղված իրենց գովաբանական կամ երդումնային խոսքերում նախ հիշում են Տեր կենդանի-ին (Արարչին), ապա Աստվածածինին, նրանից հետո՝ Աստծուն: Այսինքն՝ էպոսում մենք տեսնում ենք հայ ավանդական դիցընկալմանը հատուկ՝ տիեզերական բացարձակ զորությունների՝ եռմիասնական աստիճանակարգային (հիերարխիկ) ընկալումը՝ երկնային Հայր (Տեր Կենդանին) – երկնային Մայր (Աստվածածին) - Աստված³⁵⁴:

Մեր դիցազներգության դիցազունները իրենց երկրպագած տիեզերական գերագույն զորության՝ Արարչի սահմանած օրենքօրինաչափությունների համաձայն էլ ապրում են: Նրանք, իրենց գիտակցելով որպես Դիցազուն՝ Աստվածամարդ, Արարչի երկրային ժառանգորդ, իրենց տրված արարչականությամբ ապրելու պարտքի, իրավունքի ու առաքելության գիտակցումն ունեն: Հայ դիցազունների հոգեկերտվածքի ու վարքուբարքի այդ գիծը պակաս չափով հատուկ է նաև էպոսի մյուս հայազուն անձանց: Ի տարբերություն Սասնա տան՝ Արարչի (ինչպես նաև նրա հետ կենսականորեն կապված՝ Աստվածամոր ու Աստծո) ընկալումից իսպառ զուրկ է Մսրա (Խալիֆայի) տունը: Էպոսում այդ տան

³⁵⁴ Դեռ կտեսնենք, որ էպոսում Աստված խորհուրդն էլ միադեմ չի ընկալվում:

«հավատքային հասունության» աստիճան է դիտվում կոապաշտությունը՝ ինչ-որ մեծ ու փոքր, սև ու սպիտակ դևերի կուռքերին երկրպագելը:

2.3 ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ

«Մայր Աստվածածին էկավ էրագ»:

(դիցհերոսների՝ հավատքային հայտնության մուտքն արտահայտող ասույթ)

Աստվածածին խորհուրդը էպոսի բացարձակ խորհուրդ արտահայտող այն խորհրդանիշներից է, որը հաճախակի է արձարծվում: Ակնհայտ է, որ դա Սասնա տան հավատքային ընկալումներում առանցքային տեղ է գրավում: Աստվածածինը էպոսում անվանվում է նաև «Մայր Աստվածածին»³⁵⁵ (այսինքն՝ Աստված ծնող Մայր՝ Աստվածամայր): Դա ասում է այն մասին, որ մեր էպոսի Աստվածածինը տիեզերական՝ Աստված ծնող բացարձակ զորությունն է մարմնավորում, նա, հետևաբար, տիեզերական բացարձակ զորությունների համակարգությունում ավելի բարձր տեղ է զբաղեցնում, քան անգամ Աստված: Քանի որ Աստվածածինը Սասնա տան անդամների կյանքում միշտ հայտնվում է՝ նրանց հավատքային հայտնության մղելով, զորավիզ ու ապավեն կանգնելով անելանելի վիճակներից դուրս գալու համար, այդպես նրանց համար ներկայանալով որպես հույժ հարազատ մեկը, որպես՝ երկնային Մայր, ապա, կարելի է մտածել, այն, որ էպոսի Աստվածածինը իրենում պարունակում է կամ հայ ավանդական դիցաբանության՝ Ծնող Ջորության, հայ կյանքի մշտական նորոգիչ, Հայոց աշխարհի «փառք», «կենսա-

³⁵⁵ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 40:

տու», «խնամակալ» ու «բարերար» Անահիտ Աստվածամոր գործառույթները³⁵⁶:

Ինչպես նկատվեց, Մայր Աստվածածին խորհրդանիշը Սասնա տան հերոսների հոգևոր աշխարհում հայտնվում է կենսական երկու՝ միմյանց հետ սերտորեն կապված վիճակներում՝ երազում և արթմնի վիճակում՝ երդմնակալության ժամանակ: Ընդ որում, երազում մեր հերոսները հավատքային հայտնություն են ապրում (որը, իհարկե, հետո՝ իրենց արթմնի կյանքում կենսագործում են), իսկ երդմնակալությամբ հաստատում իրենց ուխտը տիեզերական բացարձակ զորությունների (տվյալ դեպքում՝ Աստվածամոր) հետ՝ հետո իրենց կյանքում տեր կանգնելով (մեկ-երկու բացառությամբ) իրենց երդումին: Առանձին-առանձին քննարկենք էպոսում մեր հերոսների՝ Աստվածամոր հայտնությունն ապրելու դրվագները:

Հայոց դիցազներգությունը հեռու է երազի մակերեսային՝ որպես թե զուտ անհատական երևույթ լինելու ընկալումից: Էպոսը, իր հերոսների տեսակ-տեսակ երազները պատմելով³⁵⁷, կարծես մեզ հասկացնել է տալիս, որ երազը խորը հոգեկան որակ է, որը «ամենագորավոր կերպով արտահայտվում է քնած ժամանակ, երբ մեր բոլոր զգայարաններն այլևս չեն ընդունում արտաքին որևէ ազդակ, մեր հոգին լիակատար ազատություն է ստանում, դառնում ինքնիշխան և հնարավորություն է ձեռք բերում մտնելու ամենազանազան հարաբերությունների մեջ»³⁵⁸: Նման վիճակներում մեր հոգին հաղորդակցվում է իր նման ու իրեն հարազատ հոգիների ու ոգիների հետ, հարաբերվում բնական զանազան երևույթների ու զորությունների հետ: Իսկ

³⁵⁶ Տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, Եր., 1983, էջ 41, 47, 81:

³⁵⁷ Սանասարի, Ձենով Հովանի, Դավթի... երազների մասին համապատասխանաբար տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 40, 158, 195:

³⁵⁸ «Ուխտագիրք Արորոյաց», Էրևան, 2005, էջ 305:

Աստված-զորությունները հայտնվում են միայն նրանց երազում, ովքեր հարազատ են այդ զորություններին, իրենց արթմնի կյանքում ապրում են արարչական խորհուրդներով՝ որպես ոգի, աստվածատես: Մայր Աստվածածնին իրենց երազում տեսնող մեր դիցազուններն այդպիսին են: Խորհրդանշական է, որ մեր դիցհերոսներն իրենց երազում հատկապես հենց Աստվածամորը՝ Հայոց աշխարհի բարերարին ու խնամակալին են տեսնում, ինչպես սովորական մարդը նեղն ընկած ժամանակ նախևառաջ իր Մորն է հիշում, նրան օգնության կանչում:

Բացարձակ ծնող՝ ամենայնը նորոգող զորության երազային հայտնությունն էպոսում ապրում են Սանասարն ու Դավիթը:

Առաջին դրվագում (կրկին հիշենք երազը) այն բանից հետո, երբ Սանասարը գիտակցում է, որ իրենք՝ ինքն ու Բաղդասարը, «հրեղեն» (հրածին) են և հետևաբար՝ որ իրենց հարազատ «ծովու ձի» կա, գնում են ծովի ափ, որ այդտեղից իրենց «ձին» գտնեն-բերեն: Հասնելով «ծով» Սանասարը, «սիրտ» առնելով ու «մեկ Աստծու անուն» տալով, մտնում է ծով, «Աստծու հրամանքով» ծովը բացվում է, ամուր գետնի վրա հայտնված Սանասարը գնալով տեսնում է «պարտեզ», «պարտեզ»-ում՝ պալատ, սարայ, «հավուզ», հավուզից բխող ջուր, պարտեզում կապված՝ «ծովային ձին» («Քուռկիկ Ջալալին»)՝ իր «թանկ սաղաֆի»-ով, «կեծական» թրով: Պարտեզում դիցազունը տեսնում է նաև «եկեղեցի»: Այս արմանք-զարմանք պատկերից Սանասարը զարզանդում-ուշագնաց է լինում, ընկնում է գետնին ու քնում: Երազում Աստվածամայրն է հայտնվում նրան և բացատրում տեսածների խորհուրդը, թելադրում, թե ինչ քայլեր պետք է անի, որ տեսածներին տեր՝ ժառանգորդ կանգնի. «Հե՛յ, Սանասար, էլի վե՛ր: / Խաչ Պատերազմին³⁵⁹ կո՛ւ էստեղ է. / Էլի՛, յոթ ծունր, աղոթք

³⁵⁹ Այս և Սանասարի երազում երևացած մյուս խորհրդանիշների իմաստը կվերծանվի հետո:

առջևն արա. / Արժան ընիս, քեզ կրհասնի, / Դնես վեր քո աջ թևին, որ դարբ չառնի: / Ծովային ձին, Քուռկիկ Ջալալին, / Էնտեղ թամբած, սանձըն բերան զարկած, / Էրկնուց իջած Թուր Կեճակին վերան կախած. / Թե արժան ես, կ'առնես, կը հեճնես»³⁶⁰: Աստվածամայրը իր երկրային որդուն ցույց է տալիս «պարտեզում» գտնվող նաև այն «պահարանի» տեղը, որտեղ պահ են տրված Սանասարի զենքն ու զրահը, հագուկապը: Նա կարևորում է նաև Սանասարի՝ «դարպասի աղբրի» մեջ լողանալը, որով միայն նրա ուժերը լրթնապատիկ կավելանան, ու նա «կը լցվի»:

- Այդ ամենը անելուց հետո միայն, ասում է Աստվածամայրը, Սանասարը կգնա-կհասնի իր «մուրագին»: Փաստորեն՝ Սանասարի այս երազը խորհրդանշում է նրա՝ իր երկնային Մոր օգնությամբ հավատքային հայտնություն ապրելը, և այդ հիման վրա՝ իր կյանքը բարեշրջելու, նորոգելու խորհուրդը:

Մայր Աստվածածնի մյուս երազային հայտնությունն ապրում է Դավիթը: Այն բանից հետո, երբ Ծովասարում եղած ժամանակ գիշերը Մարութա Բարձր Աստվածածնի՝ Միերի կառուցած վանքի ոգու տեսիլքն է հայտնվում նրան, և Ձենով Հովանը նրան տեղեկացնում է, որ Մսրա Մելիքի կողմից ավերված այդ վանքը մի ժամանակ Դավթի հայրն է կառուցել, Դավիթը որոշում է վերակառուցել այն³⁶¹: Երբ վանքը կառուցում-պրծնում են, Դավիթն այդ գիշեր երազ է տեսնում: Երազում Աստվածամայրն է գալիս և նրան ասում. «Քո թուր քո մեջքեն քաշի, / «Իմ հիմ քո թրի վերա՝ ձգի, / «Օրե՛ մի կը շինես, կը թամամցնես, / «Պատարագ»³⁶²

³⁶⁰ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 40:

³⁶¹ Էպոսի «վանք»-ը ոչ թե եկեղեցական՝ ճգնելու և ապաշխարելու տեղի իմաստ է արտահայտում, այլ՝ հեթանոսական Հայաստանում գոյություն ունեցած՝ բուժման նպատակով հիվանդների հավաքատեղիի (տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 128):

³⁶² Նույն տեղում, էջ 195:

մեջ վանքիս մեջ կմատուցես, / Որ ես վեր իմ հիման կանգնեմ»: Դավիթը արթնանալով տեսնում է, որ «Մարութա Բարձր Աստվածածին չըկա» (էջ 385): Ինչպե՞ս հասկանալ մեր դիցազնի երազի և վանքի քանդումի խորհուրդները:

Կրկին շեշտենք, որ Դավթի երազում հայտնված Աստվածածնի խորհուրդը կապ չունի քրիստոնեական խորհուրդների հետ: Եթե նրան, ենթադրենք, այդ կրոնի Մարիամ «աստվածածին» խորհուրդը հայտնվեր, ապա դա, ինչ խոսք, նրան չէր ասի իրեն նվիրված վանքի հիմքում՝ կենսանորոգ ուժի, զորության, հաղթության խորհրդանիշ սուր դնել³⁶³: Հետևաբար՝ Դավթի երազում հայտնված Աստվածածինը նրա հարազատ երկնային մայրն է, ով մտահոգ էր իր երկրային որդու հավատքային աշխարհում տեղ գտած թերիների նկատմամբ (նա իր կառուցած՝ Աստվածամորը նվիրված կառույցի հիմքում սուր չէր դրել, ինչպես ընդունված է եղել հայ ավանդական տաճարաշինության մեջ, ինչպես նաև՝ հավուր պատշաճի պաշտամունք՝ պատարագ չէր մատուցել տիեզերական զորություններին, որի պատճառով էլ կառույցը փուլ էր եկել): Դավիթը, իր «քաղցրիկ» Աստծո խորհուրդներով առաջնորդվելով, վերստին է կառուցում Մարութա Բարձր Աստվածածինը, որն այս անգամ արդեն կանգուն է մնում³⁶⁴: Այսպիսով, Դավթի երազում էլ հայտնված Աստվածածինը, նրան հավատքային հայտնության, նրա հավատքային աշխարհի (և այդ հիման վրա նրանց ու նրանց Տան կյանքի) նորոգումի խորհուրդն է արտահայտում:

Ինչպես արդեն նկատվել է, Աստվածածին խորհրդանիշը էպոսում արձարծվում է նաև մեր հերոսների՝ բացարձակ հավատքային զորություններին (Հացին ու Գինուն, Տեր Կենդանուն,

³⁶³ Տե՛ս նույն տեղը:

³⁶⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 290:

Աստվածածնին, Խաչ Պատերազմին) տված երդումներում, կամ էլ, որ նույնն է, այդ խորհուրդների պաշտամունքի մեջ հաստատուն մնալու ինքնահիշեցումներում: Օրինակ՝ **«Յա՛, բարձրիկն Մարութա Աստվածածին»**³⁶⁵. **«Յա՛ հացն ու գինին, տեր կենդանին, / Մարութա բարձր Աստվածածին»**³⁶⁶. **«Յա՛ Մարութա բարձրիկ Աստվածածին, / Յա՛, Խաչ Պատերազմին, ինչ վեր իմ աջ թևին»**³⁶⁷. **«Հիշա՛, Մարութա բարձր Աստվածածին, / Հիշա՛ զԽաչ Պատերազմին»**³⁶⁸. **«Հիշեմ քեզ, հեր կենդանին, / Խաչ Պատերազմին վեր իմ աջ թևին»**³⁶⁹: Էպոսում այդպիսի՝ որպես կանոն մեր հերոսների կյանքի դրամատիկ պահերին արվող բազմաթիվ երդումներ ու հիշեցումներ կան, որոնք վկայում են այն մասին, որ Աստվածածնի ու նրանով պայմանավորված խորհուրդների պաշտամունքը մեր դիցհերոսների հավատքում ու կյանքում առանցքային տեղ է գրավում, որ նրանք նրա հետ կապած ուխտը սրբազան են համարում, իսկ ուխտից շեղումը՝ ծանր հանցանք: Էպոսի պատումներից մեկում գրված է անգամ, որ դիցհերոսները պատերազմ գնալուց առաջ որպես կանոն, Մայր Աստվածածնի անունն էին տալիս³⁷⁰: Եվ իրոք՝ Աստվածամայրը ու նրա խորհուրդները մեր թե՛ դիցհերոսների և թե՛ դիցհերոսուհիների կյանքում միշտ առկա են, բացառությամբ երկու դեպքի, երբ Մեծ Միերը թողնում իր տուն-տեղը, գնում է, յոթ տարի Իսմիլ Խաթունի մոտ է մնում³⁷¹, և երբ Դավիթը

³⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 189:

³⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 210:

³⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 246:

³⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 240:

³⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 275:

³⁷⁰ Տե՛ս «Սասնա Շոներ», Եր., 1979, էջ 479:

³⁷¹ Վերջիվերջո գիտակցելով իր այդ սխալը՝ նա բախտակոծվելով ասում է. «Թող իմ աչքեր քոռանար, / Որ ես էկա, էս յոթ տարի / Խալիսի արտ ջրի՝ կանաչ պահեցի, / Իմ արտ չորցուց: Վայ, էս ի՞նչ արի» (տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 125):

Չմշկիկ Սուլթանի հետ կապած պայմանը՝ Աստվածածնին ու Խաչ Պատերազմին տված երդմամբ հաստատված, խախտում է (խորհրդանշական է, որ էպոսում Մեծ Միերի և Դավթի մահը նրանց այդ հանցանքներով է պայմանավորվում):

Մեր էպոսի հավատքային խորհուրդները մի զարմանալի համակարգություն, ամբողջություն են կազմում, դրանցից ոչ մեկը մեկուսի՝ իր մեջ, իր համար չի պատկերացվում: Ներկա դեպքում՝ էպոսում Աստվածածին խորհուրդն էլ պատկերացվում է մյուս խորհուրդների (Տեր Կենդանին, Խաչ Պատերազմին, Քուրկիկ Ջալալին, Հացն ու Գինին...) հետ կուռ միասնության մեջ: Այդ միասնության պատկերացումը արդեն իսկ պարզորոշ երևում է բերված երդում-հիշեցումներում, որոնցում Մարութա Բարձր Աստվածածինը հիշատակվում է մյուս զորությունների հետ:

2.4 ԱՍՏՎԱԾ

«Մեր աստված մե՛ծ է»:

«Դու քո՛ աստված կանչի»:

Աստված բառը էպոսում առավել հաճախակի արծարծվող խորհրդանիշներից է: Ճիշտ է՝ էպոսը ժանրային առումով դիցազնապատում է, սակայն քիչ չէ նաև **դիցապատում** շերտը, քանի որ, ըստ հայ հավատքային ավանդական ընկալումների, դիցազնապատումը (և նրա՝ առաջին պլանում երևակվող դիցազուն՝ աստվածամարդ խորհուրդը) անպատկերացնելի է առանց **դիցապատումի** (և նրա առանցքային՝ Աստված – զորություն խորհրդի): Նկատենք, որ էպոսում թեև Աստված խորհուրդն ընկալվում է Տեր Կենդանի (Արարիչ) և Աստվածածին խորհուրդների հետ միասնության մեջ³⁷², այնուամենայնիվ այնտեղ, թեև ոչ

³⁷² Ինչպես արդեն նկատվել է՝ էպոսում առկա է Արարիչ-Աստվածամարդ – Աստված (Հայր-Մայր-Որդի) տիեզերական բացարձակ զորությունների եռմիասնականության հայ դիցաբանական ավանդական պատկերացումը:

բացահայտ, նկատելի է նաև այդ խորհուրդների տարբերակված գործառույթային ընկալումը:

Ըստ այդմ, Տեր Կենդանին՝ Արարիչը, էպոսում դիտվում է որպես երկնքի ու երկրի, աշխարհի բոլոր արարածների («կենդանի»-ների) Արարողն ու Տերը (էպոսում նա անվանվում է նաև «Մեծ թագավոր»³⁷³): Մայր Աստվածածինը Արարչի կենսակից զորությունն է, ով իր ծնունդներով պահում-պահպանում, նորոգում է արարչական արարումները, ու ով հովանավորում է ամեն բեղմնավորում ու պտղաբերում, կյանքի ամեն բարեշրջում (էպոսում, օրինակ, նա միշտ հովանավորում է Սասնա տունը, նրա կյանքի բարեշրջմանը միշտ զորավիգ է լինում): Աստված³⁷⁴ արարչական (ու աստվածամայրական) որակները մարմնավորող զորություն է և որպես ով լինելով այդպիսին՝ Արարչի (Աստվածամոր) կամքն է հաստատում երկնքում ու երկրում, կառավարում ամեն մի շարժում, հարաբերություն...

Խորհրդանշական է այս առումով էպոսի առաջին ճյուղի դիցհերոսի՝ Սանասարի աստվածընկալման գալը: Տակավին օտարության մեջ՝ Խալիֆի մոտ եղած ժամանակ (որի ընթացքում նրան կռապաշտություն են անընդհատ ուսուցանում), նա մի անգամ, նայելով զարմանահրաշ երկնքին, այն պարզ հավատքային հայտնությունն է ապրում, որ կա երկնային (տիեզերական) բացարձակ ուժ՝ Աստված, և հետևաբար՝ պետք է նրան պաշտել և ոչ թե ինչ-որ կուռքի՝ մարդու ձեռքով ստեղծված մարդու (թեկուզև զորեղ) արձանի: Դիցհերոսը, նայելով երկնքին, ասում է. «Ջանըմ ... մեր հայրը (խորթ հոր՝ Խալիֆի մասին է խոսքը – Ս. Մ.) օր կուռք է պաշտում. / Բա էս վերին դեխինն (եր-

³⁷³ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 234:

³⁷⁴ Էպոսում, սովորաբար, այդպես՝ ընդհանրացված ձևով է անվանվում տիեզերական բացարձակ զորությունների համախումբը, թեև կա նաև բացառություն («Խաչ Պատերազմի»-ի պարագայում), որի մասին կխոսենք հետո:

կինքը – Ս. Մ.) ի՞նչ է: / Ասաց,- կա՛, չկա՛, սա աստված ա. / Անպայման մենք պտի ... ավտանք աստված»³⁷⁵:

Նկատենք, որ էպոսի Աստվածը ամբողջովին այլ իմաստ ունի, քան եբրայական Բիբլիայինը՝ թե՛ Հին կտակարանինը և թե՛ Նորինը: Մեր էպոսի Աստվածը Հայի ավանդական՝ հեթանոսական ժամանակներից եկող՝ աստվածը նկալումների արտահայտություն, Հայի հոգուց բխած Աստված է, ասել է թե՛ Հայի՝ ծագումնաբանորեն ու բնույթով նրան հարազատ Աստվածն է: Էպոսում, օրինակ, ոչ մեկ անգամ ենք կարդում՝ «կանչեց **ըզիր** աստված»³⁷⁶, «Հուս ունիմ **իմ** աստըծու»³⁷⁷, «Էրկու աղբեր կանչեցին **զիրենց** աստված»³⁷⁸, «**Մեր** աստված մե՛ծ է»³⁷⁹, «Դու **քո** աստված կանչի»³⁸⁰, էպոսի հայ հերոսների և նմանատիպ այլ՝ «կանչեր» ու «հիշեցումներ»: Ավելին՝ մեր էպոսի աստվածը նկալման համաձայն՝ ամեն ազգ (ցեղ) իր Աստվածն ունի («Ամեն մարդ իրեն աստված», - կարդում ենք դրվագներից մեկում³⁸¹), նա, հետևաբար, իր Աստծո հրամաններով, պատգամներով ու սահմանած օրենք-օրինաչափություններով պետք է առաջնորդվի և ո՛չ թե մեկ այլի: Մեր էպոսը, այդպիսով, դեմ է դուրս գալիս կրոնների՝ դարեր ի վեր քարոզած՝ համամարդկային կամ դրատակ ծպտված որևէ ազգի, ժողովրդի (ասել է թե՛ վերացական) միակ աստծո գաղափարին:

Ավելի որոշակիորեն տեսնենք, թե հայ դիցազներգությունն ինչ պատկերով է նկարագրում Հայի Աստծուն:

- Նա տիեզերական բնական ու իրական զորություն է, ով կառավարում է թե՛ երկինքը և թե՛ երկիրը (երկրում՝ մարդկանց

³⁷⁵ «Սասնա ծեր», Գ հատոր, Եր., 1979, էջ 348:

³⁷⁶ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 68:

³⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 19:

³⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 22:

³⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 235:

³⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 47:

³⁸¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 284:

կյանքը), գոյություն ունի ամեն ինչում, գործում է ամենուր, անսկիզբ-անվերջ է, թե՛ նյութ է, թե՛ ոգի: Անշուշտ, Աստված-գորությունը այդ՝ բացարձակ տիեզերական իմաստով է մեր էպոսում ընկալվում, երբ այնտեղ հիշատակվում է վերին «հրամանք»-ների (օրինակ՝ «Աստծո հրամանքով» Սանասարի առջև ծովը բացվելու կամ նույն այդ վերնային ուժի թելադրանքով՝ օրերից մի օր Փոքր Մհերի Ագռավաքարից դուրս գալու³⁸²) կամ էլ Աստծո շնորհիվ զորեղանալ-ոգեղենալու, աստվածամարդ դառնալու («էդ է՛լ աստծու բանն է», - ասում է Դավիթը՝ տեսնելով Քուռկիկ Ջալալուն «աղավնիկի նման» թռչելիս³⁸³. «Աստծո շնորհքով լցուկ եմ», - ասում է Դեղձուն Ծամը Սանասարին՝ Աստծու հետ իր հարազատությունը գիտակցելով³⁸⁴) մասին: «Մեր Աստված մե՛ծ է», - Աստծո (Հայի՛ Աստծո) բացարձակությունը, կատարելությունը այսպես պարզ ու որոշակիորեն էլ է արտահայտված էպոսում³⁸⁵:

- Մեր էպոսի Աստծո բացարձակության մասին է ասում նաև այն, որ նա միշտ ներկայացվում է որպես իրեն հավատացողներին շնորհներ բաշխող, նրանց նկատմամբ բարերար, խնամքոտ, միշտ զորավիզ կանգնած Աստված. «Խնամքը շա՛տ է աստծուն»³⁸⁶. «Օրհնյա՛լ, բարերար աստված»:

էպոսում շատ են այսպիսի՝ Աստծուն տրված բնութագրությունները:

Քանի որ էպոսն արարող Հայի համար Աստված այդպես է ընկալվում, ապա պարզ է, որ նա նրա հետ էլ իր ամենալավ բարեմաղթանքներն ու ասացվածքները պետք է կապի. «Աստված քո տուն թող շեն պահի»³⁸⁷, «Աստված քո արև պահի»³⁸⁸, «Հացը

³⁸² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 39 և 320:

³⁸³ Նույն տեղում, էջ 231:

³⁸⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 56:

³⁸⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 235:

³⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 192:

³⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 103:

³⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 174:

Աստծունն է³⁸⁹, «Հյուրն Աստծունն է»³⁹⁰, «Ամեն մարդ իրեն Աստված»³⁹¹, «Աստված բարի տա ձեզ»³⁹² և այլն:

- Ասվեց, որ ըստ էպոսի աստվածը նկատման՝ ամեն ոք իր ազգային (ցեղային) Աստվածն ունի: Բայց դա էպոսը քիչ է համարում: Եթե մարդ ցանկանում է իր կյանքը մշտապես հաստատուն, հավերժ լինելական ընթացքի մեջ տեսնել, ապա պարտավոր է մշտապես իր Աստծուն սիրել, նրան պաշտել, կանչել. «Դու քո Աստված կանչի», և խալիֆի ամեհի բանակը կկոտորենք,- հուշում է էպոսում որպես հայ ոգու մարմնավորում հանդես եկող Քուռկիկ Ջալալին Սանասարին³⁹³. «Էրկու աղբեր կանչեցին զիրենց աստված», և նրանց առջև բացվում է Խալիֆից ազատվելու ճանապարհը³⁹⁴: Առ իրենց Աստված մեր դիցհերոսների պաշտամունքը Աստծու կողմից համապատասխան վերաբերմունքի է արժանանում. իր աստծո վրա հույս դնելով, նրա՝ իրենց զորավիզ կանգնելով տեսակ-տեսակ կենսական խնդիրներ լուծելը (օրինակ՝ մի տեղ կարդում ենք. «Աստծուց դրած չէր, / Որ մեր ազգ Մըսրոցոց դեմ փախնի»³⁹⁵), Աստծո ապավինությամբ դիցազնական՝ աստվածամարդկային հատկություններ ձեռք բերելը մեր դիցհերոսների կյանքի սովորական դրվագներից են³⁹⁶: Դրան զուգահեռ՝ էպոսում կան նաև այնպիսի դրվագներ, երբ դիցհերոսը բոլորանվեր չի հավատում իր Աստծուն, այլ

³⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 80:

³⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 79:

³⁹¹ Նույն տեղում, էջ 184:

³⁹² Նույն տեղում, էջ 37:

³⁹³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 47:

³⁹⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 22:

³⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 145:

³⁹⁶ Հայ բանահյուսությամբ իր «հոգին» պարզած Նարեկացին, հիշելով իր ազգի փառահեղ անցյալը, համանմանորեն կասեր, որ «ինքը»՝ «Աստծուն տեսնելու», «անանցանելիքն իմաստասիրելու» և «գործելու ու կառուցելու» համար «աստված կոչվեց»՝ «համացեղությամբ իբրև գործակից ամենապարզև աջին Աստուծո» («Մատյան ողբերգության», Բան ԽԶ, Բ, 20-30):

«երդմնակոտոր» է լինում, Աստված պատժում, «զարկում» է իր ուխտադրուծին (ինչպես պատահում է Մեծ Միերի և Դավթի հետ³⁹⁷):

2.5 ԽԱՉ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ **«Հիշա՛ Մարութա բարձր Աստվածածին,** **Հիշա՛ զԽաչ Պատերազմին...»:**

Վերևում ասվեց, որ էպոսում Աստված խորհուրդը, որպես կանոն, արժարձվում է ընդհանրացված կարգով՝ առանց որոշակիացումների ու աստվածային որակներին (Արդարություն, Իմաստություն, Սեր...) որոշակի անուններ տալու, ինչպես ընդունված է եղել հայ ավանդական դիցաբանության մեջ³⁹⁸: Սակայն կա նաև բացառություն:

Էպոսում բազմիցս է արժարձվում «**Խաչ Պատերազմին**» խորհրդանիշը: Հիշենք այդ դրվագները և փորձենք հասկանալ, թե դրանցում արժարձվող «Խաչ Պատերազմին»-ի տակ ինչ է թաքնված:

- «Խաչ Պատերազմի»-ն էպոսում, ինչպես արդեն գիտենք, արժարձվում է դիցհերոսների բազմիցս կրկնվող երդումներում ու հիշեցումներում՝ «Յա, Մարութա բարձրիկ Աստվածածին, / Խաչ պատերազմին, վեր իմ աջ թևին»³⁹⁹. «Հիշեմ քեզ, հեր կենդանին, / Խաչ Պատերազմին վեր իմ աջ թևին»⁴⁰⁰. «Հիշա՛ Մարութա բարձր Աստվածածին, / Հիշա՛, զԽաչ Պատերազմին, / Ինչ վեր քո աջ թևին, / Ու թա՛փ տուր քեզ»⁴⁰¹:

³⁹⁷ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 127 և 290:

³⁹⁸ Թեև ուշադիր աչքը չի կարող չտեսնել, որ ամեն մի կոնկրետ դեպքում էպոսում Աստված խորհուրդը արժարձվում է այս կամ այն որոշակի իմաստով...

³⁹⁹ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», էջ 241:

⁴⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 88:

⁴⁰¹ Նույն տեղում, էջ 240-241:

- Ինչպես տեսնում ենք, «Խաչ Պատերազմին» միշտ «Տեր Կենդանին» (Արարիչ) և «Աստվածածին» խորհուրդների հետ է հիշատակվում: Դա խոսում է այն մասին, որ նրանք, ըստ էպոսի, տիեզերական խորհուրդների նույն ընտանիքին են պատկանում ու միմյանց հարազատ են: Ընդ որում, այդ խորհուրդներից հետո նշվող «Խաչ Պատերազմին» միշտ արարող ուժի, զորության, էներգիայի ու հաղթության իմաստներ է արտահայտում:

Նկատենք նաև, որ «Խաչ Պատերազմին» արտահայտության և՛ «Խաչ»-ը, և՛ «Պատերազմի»-ն էպոսում օգտագործվում են հայ դիցական ավանդության իմաստներով (առաջինը՝ հավերժության խորհրդանիշ Խաչի⁴⁰², իսկ երկրորդը՝ աստվածային մեծամարտի: Առաջին առումով շատ բան ասող է էպոսի պատումներից մեկում Խաչ Պատերազմին տրվող բնութագրումը՝ որպես «հրեղեն» ու «լուսեղեն» խաչ⁴⁰³, բնութագրիչներ, որոնք հայ դիցազնության մեջ Վահագն աստծո են վերագրում:

«Խաչ Պատերազմին»-ի վահագնական այդ իմաստն ավելի որոշակի է դառնում, երբ խորամուխ ենք լինում էպոսի նաև այն դրվագների մեջ, որոնցում խորհրդանիշն արծարծվում է:

- Արդեն գիտենք Սանասարի երագի, երագում՝ Աստվածամոր հայտնության մասին: Առաջին Բանը⁴⁰⁴, որի մասին Աստվածամայրը Սանասարին հայտնում է, լինում է Խաչ Պատերազմին. ասում է՝ «Հե՛յ, Սանասար, էլի վե՛ր: / Խաչ Պատերազմին կո՛ւ էստեղ է. / էլի՛, յոթ ծունր, աղոթք առջև արա. / Արժան ըլնիս, քեզ կը հասնի, / Դնես վեր քո աջ թևին, որ դարբ չառնի»⁴⁰⁵: Ասել է

⁴⁰² Դեռևս մեր ժայռապատկերներից է հայտնի, որ հայոց մեջ հնուց ի վեր խաչ (հավասարաթև) խորհրդանիշը օգտագործվել է:

⁴⁰³ Տե՛ս «Սանա ծոեր», Կ. Ք, մաս 1, Եր., 1944, էջ 118:

⁴⁰⁴ Հայոց լեզվում Բան-ը նշանակում է էություն, որակ (տե՛ս «Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ)», Եր., 2001, էջ 30): Մենք Բան-ը օգտագործում ենք այդ իմաստով:

⁴⁰⁵ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 40:

թե՛ Աստվածամայրն է (ո՛չ որևէ մարդ) Սանասարին ասում էսաչ Պատերազմի մասին: Էսաչ Պատերազմից հետո Աստվածամայրը Սանասարին ասում է նաև մյուս՝ դիցազնացման պայմանների (Քուռկիկ Ջալալու, Թուր Կեծակիի, զենք-զրահի, աղբյուրի ջրի) մասին, բայց քանի որ առաջինը հենց էսաչ Պատերազմի մասին է ասում, ապա դրանից հետևում է, որ նա է ամենապլխավորը: Հետո էլ՝ Սանասարը յոթ անգամ ծունկի իջնելով, պետք է աղոթք աներ էսաչ Պատերազմին⁴⁰⁶ (Աստվածամայրը Սանասարից առ էսաչ Պատերազմին բոլորանվեր հավատք է պահանջում), ինչպես նաև՝ դրանից հետո դեռ պետք է արժանի լիներ էսաչ Պատերազմին (այսինքն՝ գործնականորեն, իր կյանքով պետք է ապացուցեր իր նվիրվածությունը էսաչ Պատերազմին): Այդ ամենից հետո միայն Սանասարը կդիցազնանար, կզորանար ու էլ «դարբ» չէր առնի:

- Դավթի ճյուղում Դավիթը հորեղբորից՝ Ձենով Հովանից, իր հոր՝ Միերի էսաչ Պատերազմին է պահանջում: Նա պատասխանում է. «Ես չե՛մ կարնա տա. / Թե արժան ես՝ կը գա քո թևին. / Թե արժան չես՝ չի գա քո թևին»⁴⁰⁷: Այնուհետև «աստծու հրամանով» էսաչ Պատերազմին իջնում է Դավթի «աջ թևին», որից նա թե ի բնե էր հրեղեն, իրականում էլ է այդպիսին դառնում⁴⁰⁸: Այսինքն՝ էպոսի այս դրվագում ևս շեշտվում է էսաչ Պատերազմի աստվածային խորհուրդ պարունակելու, ինչպես նաև՝ նրա՝ հերոսին տալը աստվածային կամեցողությամբ է պայմանավորված և ո՛չ մարդկային (անգամ՝ Դավթի հարազատ

⁴⁰⁶ Հասկանալ ոչ թե կռապաշտական (թևին հագցվող նյութերեն զրահի առաջ աղոթքը անելու), այլ խորհրդապաշտական իմաստով, որում մենք արդեն համոզվեցինք: Էպոսը դեմ է ամեն մի կռապաշտության (հիշենք էպոսի այն դրվագը, որտեղ ծաղրանքով ձեռք է առնվում Խալիֆի դիվակուռքապաշտությունը):

⁴⁰⁷ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 227:

⁴⁰⁸ Տե՛ս նույն տեղը:

հորեղբոր). նրան հասնելու համար հավատքային փորձաքննություն պետք էր անցնել, որից հետո նոր Խաչ Պատերազմին որպես աստվածային խորհուրդ պետք է զորացներ, դիցազնացներ իր նվիրյալին:

- Էպոսում Խաչ Պատերազմին պատժողական գործառույթի էլ ունի: Նույն ճյուղում հայր և որդի՝ Դավիթ-Մհեր կովից հետո Դավիթը, քննելով – վեր հանելով կովի բուն պատճառը, ասում է. «Էն չէր Մհերի զարկեր կը գար վեր իմ գլխուն, / Էն Խաչ Պատերազմին էր, ինձի կը զարկեր»⁴⁰⁹: Բանն այն է, որ մինչ կռիվը Դավիթը Չմշկիկ Սուլթանի հետ կովի պայմանավորվածություն էր ձեռք բերել, դա «Խաչ Պատերազմին»-ին երդումով հաստատել, իր այդ պայմանավորվածությունն էլ, երդումն էլ հետո մոռացել, որի համար էլ Խաչ Պատերազմին նրան «զարկել»⁴¹⁰ էր: Այլ կերպ ասած՝ էպոսի Խաչ Պատերազմին, երբ իր նվիրյալ դիցազունների (իր երկրային հարազատների) վարք ու բարքում հավատքային շեղումներ է տեսնում, դրան հետևում է պատիժը: (Ի դեպ՝ էպոսում Մեծ Մհերի և նրա կնոջ՝ Արմաղանի մահն էլ է բացատրվում երկնային ուժերի՝ իրենց մեջ դրած վարք ու բարքի օրենքներին հետամուտ չլինելու հանգամանքով. Մհերն իր «սերմից» իր համար «ցեց» էր ստեղծել (նա գինովցած պառկել էր Իսմիլ Խաթունի հետ, որից ծնվել էր Փոքր Մելիքը)՝ այդպես խախտելով Խաչ Պատերազմի նկատմամբ իր հա-

⁴⁰⁹ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 290:

⁴¹⁰ Էպոսը թեև ուղղակիորեն չի ասում, բայց հասկացնել է տալիս, որ Խաչ Պատերազմիի՝ Դավթին «զարկելու» մեկ այլ լուրջ պատճառ էլ կար. Դավիթը, գինովցած ժամանակ իր ազգային վարք ու բարքին հարազատ չմնալով՝ «խաբվել» էր Չմշկիկ Սուլթանի կողմից, նրա հետ քնել էր (տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», էջ 263), որի հետևանքով նա իր համար «ցեց»՝ Չմշկիկ Սուլթանի աղջկան էր ունեցել (սրա թունավորած թրից է մահանում Դավիթը): Խաչ Պատերազմին՝ դիցազնին հովանավորող երկնային զորությունը, չի սիրում, երբ իր նվիրյալը իր համար «ցեց»՝ հակառակորդ է ստեղծում:

վատքը, բացի այդ՝ նա խախտել էր հայ ընտանիքի հովանավոր Աստվածամոր սահմանած՝ հայ ընտանիքի օրենսդրությունը, իսկ Արմաղանը դրժել էր Աստվածամորը տված իր երդումը, «էրթմնակոտոր» էր եղել ու թույլ էր տվել, որ Մըսըր գնացած – «Մըսրա օջախ» կանգուն պահած իր ամուսինը իր «գողինքը» մտնի⁴¹¹):

Այսպիսով, բոլոր դեպքերում մենք տեսնում ենք, որ Խաչ Պատերազմին էպոսում խորհրդանշում է ավանդական հայ դիցաբանության տիեզերական Հուր Ջորությունը (ընդգրկած)՝ տիեզերական աստվածային ուժերի մեջ ամենազորեղ արարող ուժը, ուժ, որը պայմանավորում է հայ դիցհերոսների հավատքի ու կյանքի գորությունը, հաղթելիությունն ու մշտական լինելականությունը, երբ նրանք հավատարիմ են մնում իրենց տրված այդ աստվածային ուժին:

2.6 ՔՈՒՌԿԻԿ ՋԱԼԱԼԻ

**«Էսի Քուրկիկ Ջալալու օտաց կրակն էսպես կ'էլնի»,
«Քուրկիկ Ջալալին ըզ Դավիթ առավ
Մեջ էրկինք-գետինք թռավ ու գնաց»:**

Քուրկիկ Ջալալի խորհրդանիշը էպոսում ամենամշուշոտներից է, իսկ խորհուրդը՝ ամենաձպտվածներից: Այնպես որ, դրանք հասկանալը և վերծանելն այնքան էլ դյուրին չեն:

Անկասկած է, որ էպոսում Քուրկիկ Ջալալին հայ դիցհերոսների (և ընդհանրապես Սասնա տան) համար հույժ հարազատ, թանկագին ու խորհրդավոր մի բան է, այն աստիճան, որ նրանք իրենց կյանքը, թշնամու դեմ դուրս գալն ու հաղթելը չեն

⁴¹¹ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 124-128:

պատկերացնում առանց նրա: Ոգեգիտության և երազաբանության մեջ Ձին ընդհանրապես համարվում է ոգեղենության, ուժի, աստվածատուր շնորհների, կյանքի անկասելի ընթացքի, «մուրազի» (Քուռկիկ Ջալալուն էպոսում տրված բնութագրություններից է) խորհրդանիշ: Ահա և էպոսաստեղծ մեր ազգը այդ խորհրդանիշին է դիմել՝ արտահայտելու իր կյանքի՝ անչափ կենսալից աստվածատու խորհուրդներից մեկը: Եվ եթե նկատի ունենանք, որ էպոսի (հինավուրց էպոսի) արտաքին սյուժետային կողմը միջնադարում՝ դժնդակ ժամանակներում է ձևավորվել, ապա պետք է ասել, որ Քուռկիկ Ջալալին միջնադարյան Հայի երազի խորհուրդներից մեկն է մարմնավորում, խորհուրդ, որը նա ցանկանում էր իրականացնել... Այնպես որ, բնավ պատահական չէր միջնադարյան Հայի ոգու տեսլականում Ձիու տեսիլքի հայտնվելը:

Պատահական չէր նաև լեզվական այս ձևի՝ Քուռկիկ Ջալալի ընտրությունը, որով Հայն արտահայտում է իր երազային տեսիլքը: Ձին **Քուռկիկ**՝ հավերժ երիտասարդ, չձերացող, ժամանակտարածությունում հավերժ նորոգվող է ասել կուզի այդ տեսիլքը: Ինչպես նաև, որ նա Ջալալի՝ հրեղեն, անմահ ոգի⁴¹² է և ո՛չ մարմնավոր գոյություն:

Փորձենք ավելի որոշակիացնել մեր դիցազներգության՝ Քուռկիկ Ջալալու պատկերացումը: Նա հրեղեն՝, անմահ ոգի է, բայց ինչպիսի՞:

⁴¹² Հայ հեթանոսական ընկալումներում գոյություն է ունեցել **ալ**-ի (հոգնակի՝ ալք-ի) «հրեղեն» աչք-ունքով, «ի ձեռին երկաթի կտրոց»՝ երկրի վրա ու ընդերքում, մարդկային կյանքում ապրող հրեղեն էակների՝ ոգիների (յուրահատուկ այդ էներգետիկ բնական խտացումների) հավատալիքը, որի դեմ դուրս եկավ միջնադարն իր եկեղեցիով (տե՛ս **Ղևոնդ Ալիշան**, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., 2002, էջ 116-118): Էպոսաստեղծ հայ լեզվամտածողությունն օգտվել է հայ հավատալիքներում հնուց ի վեր գոյություն ունեցող **ալ** խորհրդից՝ արտահայտելու համար իր Ձիու տեսիլքը (կրկնավոր **ալ** բառարմատը՝ **ալալ**-ը, շեշտում է **ալ**-ի խորախորհուրդ՝ ոգեղեն լինելը):

Ինչպես արդեն գիտենք, էպոսում Քուռկիկ Զալալու մասին առաջին հիշատակությունն արվում է Սանասար և Բաղդասար ճյուղում: Կրկին հիշենք այդ դրվագը: Սանասարն ու Բաղդասարը, գիտակցելով, որ իրենց նման հրեղեն էակ պետք է լինի, գնում են ծովի ափ՝ իրենց նման այդ էակին գտնել-բերելու (չէ՞ որ նմանը նմանին պետք է գտնի, ասում է էպոսի գաղտնագիտությունը): Ընդգծենք, որ էպոսը հույժ կարևորում է իր հերոսների այդ՝ բնույթային ինքնագիտակցության հանգամանքը՝ դա համարելով նրանց հետագա դիցազնացման նախապայմանը: Մեր հերոսների բնույթային ինքնագիտակցության գալու այդ քայլին հետևում են նախ Սանասարի՝ «ծով» մտնելու համարձակությունն ունենալու քայլը, ապա «Աստծու»⁴¹³ հրամանքը՝ և ծովի բացվելը (ասել է թե՛ «Աստված» տեսնում-ուրախանում է մեր հերոսների ինքնահայտնության գալը և նրանց զորավիզ է կանգնում. չէ՞ որ նա օգնում է բոլոր նրանց, ովքեր գիտեն իրենց ով լինելը): Ծովի բացվելուց հետո «Սանասարի աչից առջև էղավ չոր գետին», մինչդեռ «Բաղդասարի աչից ծով կ'երևար»⁴¹⁴: Ինչպես արդեն նկատվել է, էպոսում «ծովը» ևս խորհրդանշական իմաստ ունի, այն արտահայտում է հերոսների ապրած ամենօրյա՝ ներկա կյանքը՝ իր ավերախություններով ու պատահական դրսևորումներով հանդերձ: Այսպես ուրեմն, Բաղդասարը մնում է առերևույթ տրված կյանքի գերին, խրվում-խեղդվում է այդ կյանքի ծովում (ինչպես էպոսում այդ մասին ակնարկ արվում է) այն դեպքում, երբ Սանասարը հաղթահարում է այն, և նրա աչքի առաջ՝ «ծովու տակ»՝ «չոր գետնի վերա» (խորհրդանշում է հաստատուն՝ ազգային կյանքը, ի տարբերություն «ծովային» հեղիե-

⁴¹³ Մենք արդեն գիտենք, որ էպոսի «աստվածը» Սանա տան (նույնն է, թե Հայի) աստվածն է:

⁴¹⁴ Աստվածային հրաշքը տեսնելը Բաղդասարին տրված չէր, քանի որ նա «կես բուռ ջրից» էր ծնվել, որի հետևանքով իր «Էությունը» ոչ լրիվորեն էր ճանաչում:

ղուկ կյանքի), բացվում է «մեկ պարտեզ», պարտեզում՝ «քոչք» (բնակավայր) ու սարայ (պալատ), «հավուզ», հավուզից բխող «ջուր»: Իր տեսած զարմանահրաշ պարտեզում Սանասարը տեսնում է իր երազած Քուռկիկ Ջալալին՝ «էնտեղ կապուկ, թամք սադաֆին վերան պատրաստ, / Կեծական Թուր վերան կախած»: Այդուհետև մեր հերոսը պարտեզում «եկեղեցի»՝ տաճար տեսնելուց ու այդտեղ մտնելուց հետո ահ ու սարսափի մեջ է ընկնում, վայր ընկնում, քնում ու երազ տեսնում: Մինչ երազին կրկին անդրադառնալը փորձենք մի փոքր այլ կտրվածքով նորից հասկանալ, թե ինչ է խորհրդանշում Պարտեզը: (Պարտեզ խորհրդի այսպես՝ տարբեր կողմերից դիտումը պայմանավորված է նրանով, որ այն էպոսի խորհրդաբանությունում առանցքային դեր է կատարում):

Պարտեզի նկարագրությունից ստացած առաջին իսկ տպավորությունն այն է, որ դա խորհրդավոր երկրի կամ դրախտավայրի՝ հերոսի ապրած աշխարհից հեռու՝ անցյալի խորքերում գտնվող աշխարհի նկարագրությունն է՝ մեր էպոսին հատուկ խորհրդանշային լեզվով ներկայացված: Սանասարի երազային տեսիլքում հայտնված այդ խորհրդավոր «պարտեզը», դրախտավայր երկիրը, բնական է ենթադրել, նրա նախնիների երկիրն է՝ Հայաստան աշխարհը, որը զգալու վերապրումն է ունենում նա տվյալ պահին⁴¹⁵: (Անգամ օտարների, օրինակ՝ երբայացիների տեսիլքներում է Հայաստան աշխարհը պատկերվել որպես դրա՛խտ, «պարտե՛զ»⁴¹⁶, էլ ուր մնաց Սանասարի՝ նրա բնիկի տեսիլքում այն այդպիսին չպատկերանար):

⁴¹⁵ Ազգային անհատի մեջ իր ողջ նախնյաց անցյալ կյանքը «գրանցված» (կողավորված) է, և նա՝ ցանկանալու և կամենալու դեպքում՝ այդ կյանքը կարող է վերապրել:

⁴¹⁶ Երբայեցիների պարագայում՝ տե՛ս նրանց Բիբլիայի Ծննդոց բաժինը:

Այսպես ուրեմն՝ Սանասարն իր՝ տեսլականորեն վերապրած նախնյաց աշխարհում (որի խորհուրդը նա դե՛ռ չգիտեր) է տեսնում «էնտեղ կապուկ» «հրեղեն ձին»⁴¹⁷, որը «պարտեզում» արող միակ կենդանի արարածն է լինում: Վերը նշված պատճառների բերումով՝ էպոսն այդ արարածին կոնկրետ անուն չի տալիս: Բայց դժվար չէ կռահել, որ նա լինում է «պարտեզում» ծնված, նրան ի բնե «կապուկ» ու այն տնօրինություն անող տերը, ասել է թե՛ Սանասարի նախնիքը (որից նա հանգամանքների բերումով կտրվել էր), որը նրա տեսիլքում, պարզ է, հայտնվում է որպես ոգի, նախնյա՛ց ոգի: Ուրեմն, էպոսի թաքնագիտական շերտերի մեջ թափանցումը մեզ ասում է այն մասին, որ Քուռկիկ Ջալալին էպոսում խորհրդանշում է մեր դիցազունների, նրանց մեծ՝ Հայոց ու Փոքր՝ Սասնա տան **նախնյաց ոգին**, որը ու որի ապավեն ու հովանավոր տիեզերական զորությունները նրանց հետագայում զորավիգ էին կանգնելու կենսական ոգորանքներում:

Գանք, սակայն, Սանասարի՝ «պարտեզում» Քուռկիկ Ջալալուն՝ իր զենք ու զրահով⁴¹⁸ հանդիպելուց հետո տեսածներին: Ինչպես արդեն գիտենք, դրանից հետո «պարտեզում» նա, հոգևոր տաճար տեսնելով, զարգանդից ուշագնաց է լինում ու ուշագնաց լինում (այսինքն՝ նա դեռ չի հասկանում, թե իր տեսած ամեհի ու անսովոր տեսարաններն ինչ են ու իր հետ ինչ կապ ունեն): Երագում, սակայն, Սանասարը հավատքային հայտնության հաջորդ աստիճանն է ապրում, և հայտնված Աստվածածինը (նրա ծնող, խնամառու ու հովանավոր երկնային

⁴¹⁷ Էպոսի որոշ պատումներում հենց այդպես էլ ասվում է (տե՛ս, օրինակ, «Սասնա Ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 946):

⁴¹⁸ Քուռկիկ Ջալալու «թամք սադաֆին» ու «Թուր Կեծակին» խորհրդանշում են Սանասարի նախնյաց ոգու դիցազնական զորականությունը, ուժը, թափը, կենարարությունը:

Մայրը) նրան ասում է, որ «պարտեզում» տեսածները (խաչ Պատերազմին, Քուռկիկ Ջալալին...) նրանն են, և եթե նա բոլորանվեր հավատք ունենա դրանց նկատմամբ (այսինքն՝ որ զգա դրանց՝ ի վերուստ իրեն տրված ժառանգություն լինելը) և արժանի լինի (այսինքն՝ դիմանա ժառանգություն կրելու իրավունք-պարտականությանը, որը հեշտ չէր...), ապա դրանց տեր կկանգնի: Սանասարը արթնանալով և արթմնի Աստվածամոր թելադրանքները իրական կյանքում ի կատար ածելուց հետո (սա հերոսի՝ արդեն «աստծո շնորհք» առնելու՝ աստվածամարդացման փուլն է) տեր է կանգնում «պարտեզի» ամեն բանին: Բայց մինչ այդ նա պետք է հաղթահարեր մի դժվարին արգելք ևս՝ Քուռկիկ Ջալալուն իրեն ենթարկելու փորձությունը⁴¹⁹: Քուռկիկ Ջալալին, կասկածելով, որ իրեն տեր կանգնելու փորձ անողը հողածին է⁴²⁰ (և հետևաբար՝ նա չի կարող իրեն՝ որպես հրեղեն էակի տիրություն անել)՝ նրան բնության տարերքների՝ արեգակնային հրի, օդի, ջրի, հողի փորձություններին է ենթարկում: Եվ վերջ ի վերջո համոզվելով, որ Սանասարն էլ իր պես հրեղեն՝ բնության ամենաբացարձակ տարրի՝ հուրի ծնունդ է ու իրեն հարազատ՝ թույլ է տալիս, որ Սանասարն իրեն «հեծնի» (այսինքն՝ խորհրդանիշի մեր վերձանությամբ՝ տեր կանգնի իր նախնի ոգեղեն ժառանգությանը): «Էնոնք (Սանասարն ու Քուռկիկ Ջալալին - Ս. Մ.) հրեղեն են, մեկ-մեկու լեզու կը խասկընեն», - ուղղակի ասված է էպոսի հիշատակված պատումներից մեկում⁴²¹:

Շատ հարուստ, գունագեղ ու խանդաղատալից է էպոսում Քուռկիկ Ջալալու պատկերումը: Հիշենք այդ առումով էպոսային մի քանի դրվագ:

⁴¹⁹ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 41-42:

⁴²⁰ Քուռկիկ Ջալալու կասկածը իր հիմքերն ուներ: Սանասարը հողածինների մեջ էր մեծացել, և հնարավոր է՝ նա արդեն այդպիսին էր դարձել:

⁴²¹ Տե՛ս «Սանա Ծոեր», հ. Ա, 1936, էջ 946:

- Որպես կանոն՝ Քուռկիկ Զալալին հեշտությամբ չի հանձնվում դիցհերոսների տնօրինությանը, նա թույլ է տալիս իրեն «հեծնել» միայն այն դեպքում, երբ համոզվում է, որ իր «հեծվորը» իրեն հարազատ է, իրեն արժանի է, իր պես ոգեղեն է: **«Ես քոնն եմ, դու էլ իմն ես, նստի՛», ասում է Քուռկիկ Զալալին՝ դրանից հետո՝ իր «հեծվորին»**⁴²²:

- Քուռկիկ Զալալին Սասնա տան համար դիտվում է որպես սրբազան ժառանգություն, և նրա կողքին ցակացած նյութեղեն արժեք համարվում է հեշ բան: «Էս ձին,- օրինակ, արժևորում է իր համար Ձին Դավիթը,- էս ամբողջ կարողությունը արժի»⁴²³: Եվ Սասնա Տունը ըստ ամենայնի պահում-պահպանում, խնամում է իր Ձին (այդ պարտականություն-իրավունքը իրականացնում են Տան հատկապես մեծամեծները) մինչ կհայտնվի Տան այն անդամը (դիցազուն անդամը), ով արժանի կլինի տեր կանգնելու նրան: Ընդ որում՝ Ձիու նկատմամբ Տան այդ հոգատարությունն իրականացվում է գաղտնի, որ Տան «խակ» անդամները և օտարները չիմանան Ձիու գոյության մասին: Էպոսի դրվագներից մեկում, օրինակ, Ձենով Հովանը Դավթի առջև բացում է գաղտնիքն առ այն, որ «հոր մահից յեդո / Ձին գեղնի տագն ինք պայե. / Յէրտըգից ջուր ինք տվե, / Յերտըգից խոտ ինք տվե»⁴²⁴ դա բացատրելով թշնամու՝ Մըսրա Մելիքի ահով. «Մըսրա Մելիքի ահուց չե՛մ իշխենա, / Որ դուռ բանամ, ձին հանեմ դուրս», - ասում է նա⁴²⁵: Քուռկիկ Զալալին Սասնա տան համար այն աստիճան է սրբազան ու թանկ, որ Տան մեծամեծները անգամ ափսոսում են նրան իր ժառանգորդին տալ՝ կասկած ունենալով, որ նա բոլորանվեր տեր չի կանգնի իր ժառանգու-

⁴²² «Սասնա Ծոեր», հ. Գ, Եր., 1979, էջ 484:

⁴²³ Նույն տեղում, էջ 528:

⁴²⁴ Նույն տեղում, էջ 318:

⁴²⁵ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 226:

թյանը (հիշենք, որ Քուռկիկ Ջալալին Սասնա տան ցեղային ոգին է խորհրդանշում): Դրվագներից մեկում, օրինակ, Ձենով Հովանը Ձին Դավթին՝ վերջինիս ճնշման ներքո տալուց հետո ողբաձայն երգելով, ասում է. «Ա՛խ-վա՛խ, ա՛խ-վա՛խ, հազար ափսոս, / Ափսո՛ս, հազա՛ր ափսոս Քուռկիկ Ջալալին, / Ա՛խ, հալա Քուռկիկ Ջալալին⁴²⁶...»⁴²⁷: Դավիթը, լսելով դա, հորեղբորն հարցնում է, թե ինչու նախ իր համար չի ափսոսում, հետո՝ մյուս բաների: Ժառանգություն-ժառանգորդ օրգանական կապը շատ լավ հասկացող հորեղբայրը պատասխանում է, որ այդ բաների համար ափսոսալ՝ նույնն է, թե իր՝ Դավթի համար ափսոսալ. «- Դավի՛թ, քո գլխուն մեռնեմ, / Ախր ես քո ապով կը լամ», - ասում է նա⁴²⁸: Ասվեց, որ Դավիթը հորեղբոր վրա ճնշում գործադրելով է ստանում Քուռկիկ Ջալալին (ու մյուս բաները): Մեծ Միերը և Փոքր Միերը ևս այդպես են Ձին վերցնում, որը դարձյալ վկայում է այն մասին, որ Քուռկիկ Ջալալին Սասնա տան համար սրբազան էր, թա՛նկ էր...

- Էպոսը Քուռկիկ Ջալալուն ներկայացնում է որպես աստվածատուր շնորհքով լեցուն իր դիցազուններին ըստ պատշաճի ճանապարհ ցույց տվող ձի: Պատումներից մեկում կարդում ենք. «(Դավիթն ասաց – Ս. Մ.) Մարե՛, իմ հոր ձիան ի՞նչ շնորհք կա: / Լաո՛,- ըսավ,- քո հոր ձիու մարիֆաթ՝ / Օր ճամբախ չըգիտցար, թողիս դիզգին ուր ըզին, / Յինք կէրտա: / Որ կողմն օր գնաց, դիզգին բդի չըդառուս»⁴²⁹:

Ասվեց, որ Քուռկիկ Ջալալին նույնիսկ իր բնական ժառանգորդների տնօրինությանը հեշտությամբ չի հանձնվում. պարզ է,

⁴²⁶ Ձենով Հովանը հետո ափսոսում է նաև մյուս բաների՝ Միերի զենք ու զրահը, հագուկապը... Դավթին տալու համար:

⁴²⁷ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 227:

⁴²⁸ Նույն տեղում, էջ 228:

⁴²⁹ Նույն տեղում, էջ 231:

որ նա Սասնա տան թշնամիների տնօրինությանը չէր հանձնվի ու չէր հանձնվի: Ավելին, եթե Ձիու տերերը թշնամուց երբեմն «զարկ» են ստանում, թշնամու խարդավանքի գերին ու զոհն են դառնում (Դավիթն ընկնում է Մելիքի փորած փոսը, Սանասարը, Մեծ Մհերը, Դավիթը մահանում են), ապա նա այդ ամենից հեռու է մնում. նա էպոսում որպես բացարձակ զորության մարմնավորում է ներկայացվում: Էպոսում քիչ չեն այնպիսի դրվագները, որոնցում, երբ թշնամին ցանկանում է Ձիուն գերել, նա «թռնում-գնում է»⁴³⁰, «էթում ու գալում խասնում ա իր աշխարը»⁴³¹: Բայց երկու բացառության էպոսում, այնուամենայնիվ, հանդիպում ենք: Մի դեպքում Ձիուն մարցիք քաշում են իրենց ղսր ձիերի վրա... (սակայն դա տեղի է ունենում Ձիու տիրոջ՝ Մեծ Մհերի մեղքով...): Մյուսում Ձին իր տիրոջ՝ Փոքր Մհերի հետ ընկնում է թշնամու հյուսած թակարդը⁴³², սակայն սա էլ էպոսը բացատրում է հողի՝ Ձիու ոտքերի հզորությանը չդիմանալու հանգամանքով⁴³³:

- Էպոսում կա Քուռկիկ Ջալալուն տված մի սեղմ բնութագրություն, որն ամեն ինչ ասում է Ձիու ինչ լինելու, որակական որպիսության մասին: Դա «մուրազ»-ն է: Այդ բնութագրությունը տալիս է էպոսի դիցաբանական հիմքի մեկը՝ Դեղձուն Ծամը: Նա, տեսնելով նորամանուկ Դավթին հոր՝ Մհերի ձին նստած, ասում է. «Քուռկի՛կ Ջալալին, մեռնե՛մ քե, մուրա՛զ»⁴³⁴: Հայոց լեզվում «մուրազ» բառն ավելի խորքային իմաստային շերտեր ունի, քան իդձն ու փափագն է, ինչպես սովորաբար մենք այն հասկանում

⁴³⁰ Նույն տեղում, էջ 134:

⁴³¹ «Սասնա Ծռեր», հ. Գ, Եր., 1979, էջ 502:

⁴³² Փոքր Մհերն, իհարկե, «Վերին հրամանքով» թե՛ իրեն և թե՛ Ձիուն թակարդից ազատում է...

⁴³³ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 318:

⁴³⁴ Նույն տեղում, էջ 230:

ենք: Իմաստային այդ շերտերն են՝ արարչականությունը, բացարձակությունը, կատարելությունը, արարչական (...) ծագում, սերում (այդ իմաստն է արտահայտում **ազ** բառարմատը) ունենալը: Դեղձուն Ծամը որպես այդպիսին էր ճանաչում Սասնա տան Ձիուն և որպես այդպիսին ճանաչելով՝ փափագում էր, որ նա արժանավոր ժառանգորդ ունենա: Խորհրդանշական է, որ երբ տատը Քուռկիկ Ջալալուն անվանում է «մուրագ»՝ արարչատու բացարձակ զորություն, Դավիթը, ով դեռևս գտնվում էր հոգիների (ու ներկա) աշխարհում և ցեղային ոգու աշխարհ նորնոր էր մուտք գործում, «շատ է զարմանում»⁴³⁵: Տատը, Ձիուն դիմելով, Դավթի առաջ բացում է նրա խորհուրդը: Ասում է. «Քուռկիկ Ջալալին, / Իմ Դավիթ հեր չ'ունի՝ անե՛ս հերություն, / Իմ Դավիթ մեր չ'ունի՝ անե՛ս մերություն, / Իմ Դավիթ աղբեր չ'ունի՝ անե՛ս աղբերություն, / Իմ Դավիթ դու տանես իր հոր Կաթնով Աղբուր»⁴³⁶ / Դավիթ ձիուց իջնի, իջնի ջուր խըմի, / Իմ Դավիթ դու տանես իր հոր փորձաքար»⁴³⁷ - / Դավիթ իր թուր զարկի, զարկի սան, փորձի: / Քուռկիկ, քե ամանա՛թ իմ նորամանուկ Դավիթ»⁴³⁸: Ասվածը «Ձին վիզ թեքած» լսում է ու պատասխանում՝ «Շա՛տ լավ, մամիկ»⁴³⁹: (Մեր էպոսի Ձին զգայուն, խոսող Ձի է...): Ձիուց հետո Դեղձուն Ծամը դիմում է Դավթին. «Դավիթ, քո օղորմած հեր իր ձիուն / Ամեն ճար ու ճամփա շանց է տվե, / Ձին էդ ամեն գիտի»⁴⁴⁰: Դավիթը, Ձիուն քշելով ու տեսնելով նրա «աղավնիկի նման» թռչելը, համոզվում է նրա «մուրագ» լինելը, հաստատում է տատի ասածը՝ ասելով. «էդ է՛լ աստծու բան է»⁴⁴¹:

⁴³⁵ Տե՛ս նույն տեղը:

⁴³⁶ Սասնա տան ազգային ոգու կենաց աղբյուրն է խորհրդանշում:

⁴³⁷ Սասնա տան ազգային ոգու (ուժի) փորձադաշտն է խորհրդանշում:

⁴³⁸ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 230-231:

⁴³⁹ Նույն տեղում, էջ 231:

⁴⁴⁰ Նույն տեղում:

⁴⁴¹ Նույն տեղում:

Քուռկիկ Զալալու կամ «մե (այսինքն՝ Սասնա տան – Ս. Մ.) **էության**», - ինչպես Ձին ճանաչվում է էպոսի պատումներից մեկում⁴⁴², - բացարձակ՝ աստվածատու զորություն լինելը, անգամ ավելի մեծ, քան նրա տերերը, ցուցադրված է էպոսի բազմաթիվ այլ դրվագներում էլ: Մեկում նա ներկայացվում է որպես «իմաստուն ձի»⁴⁴³ (իմաստուն խորհուրդներ է տալիս իր տերերին), մեկ այլում իր հեծվորներին հուշում է, թե ինչ անել, ինչ ճանապարհով գնալ, գորացման ինչ եղանակների դիմել (էպոսում այդպիսի բազմաթիվ դրվագներ կան), մեկ այլում ևս՝ հուսահատության գիրկն ընկած հերոսին ոգեպնդում է, ո՛ւժ է տալիս... Հիշենք այդպիսի մեկ-երկու դրվագ:

- Դավիթը, Մելիքի դեմ դուրս գալուց առաջ տեսնելով նրա՝ թիվ-հաշիվ չունեցող ամեհի բանակը, թևաթափ է լինում ու ասում. «Տեր աստված, ինչպե՛ս տ՛երթամ կռիվ»⁴⁴⁴: Քուռկիկ Զալալին, տեսնելով իր տիրոջ երկմտելը, նրան ասում է. «Է՛յ, անիրավ, ի՞նչ կը վախենաս, / Քանի մի քո թո՛ւր կը կտրի, / Էնքան էլ իմ շո՛ւնչ կը կտրի, / Քանի մի քո թո՛ւր կը կտրի, / Էնքան էլ իմ ո՛ւտ կը տրորի: / Դավիթ, մի՛ երկմտի, քըշի: / Դու իմ քամկից վե չը գաս, չը խաբվես»⁴⁴⁵: Եվ Դավիթը, հավատալով իր ու իր ձիու զորությանը (ասել է թե՛ իր էությանը, իր ոգու բացարձակությանը), հաղթում է Մելիքի ամեհի բանակին: Դա վկայում է այն մասին, որ Քուռկիկ Զալալին տվյալ պարագայում ավելի զորական կամք, ողջախոհություն, անվեհերություն, ինքնավստահություն, չխաբվելու զգոնություն է դրսևորում, քան Դավիթը:

Որբ Դավթին Մըսըր տանելու, խորթ ծծմոր խնամքին հանձնելու անհրաժեշտություն է առաջանում: Որոշվում է, որ Քուռկիկ

⁴⁴² Տե՛ս «Սասնա Ծոեր», Եր., 1979, էջ 92:

⁴⁴³ Նույն տեղում, էջ 93:

⁴⁴⁴ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 234:

⁴⁴⁵ Նույն տեղում:

Ջալալին պետք է դա անի: Ձենով Հովանը, որոշման մասին Ձի-
ուն հայտնելով, ասում է. «Քուռկիկ Ջալալին, քեզնե կը խնդրեմ, /
Իմ տրղան դու գե՛տ չ՛թալես, / Իմ տրղան դու քա՛ր չը զարնես. /
Տանե՛ս Մըսրա էրկիր, / ... / Քուռկիկ Ջալալին, կը տամ ամա-
նաթ, / ... / Ոչ քա՛ր կը թալես, ոչ թո՛ւփ կը թալես - / Հասցնես սա-
լամաթ մեր Սասնա ճրագ»⁴⁴⁶: Եվ Ձին իրեն հանձնված «ամանա-
թը» ապահով տանում, տեղ է հասցնում: Ասել է թե՛ այս դեպքում
էլ է Սասնա տան ոգին ապավեն կանգնում Տանը, Տան ապագա
դիցազնին:

Քուռկիկ Ջալալի խորհրդանիշի հասկացումը թերի կլինի
առանց էպոսի վերջին՝ Փոքր Միեր ճյուղի ավարտական դրվա-
զի: Դիցազունը, «վեր աշխրքին» ման գալով, բայց «աշխրքի
էրեսեն անմաս մնալով», վերադառնում է Տուն: Տունը արդեն,
սակայն, նրան իր ժառանգությունից անմաս է թողնում, ինչպես
որ հարկն է՝ չի ընդունում (օտարվածություն էր առաջացել դի-
ցազնի և Տան միջև): «Հողն» էլ չի «դադրում» նրա ու նրա Ձիու
ոտքերի տակ⁴⁴⁷: Թե՛ Փոքր Միերի և թե՛ նրա Ձիու՝ նրա ազ-
գային ոգու առաքելության ժամանակը աշխարհում և Սասնա
Ջոջ տանն արդեն ավարտվել էր, ասել կուզի էպոսը: Դիցազունը
գնում է հոր ու մոր գերեզմանին՝ իր ողբերգության համար լալու:
Հոր ու մոր ոգիները նրան խորհուրդ են տալիս էլ ման չգալ աշ-
խարհով մեկ, գնալ-փակվել Ազոավաքարում⁴⁴⁸, հետո էլ, երբ
«Աշխարհք ավերվի, մեկ էլ շինվի» (որի արդյունքը կլինի այն, որ
գետինն արդեն կդիմանա Քուռկիկ Ջալալու ոտքերի տակ, հեծ-

⁴⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 132:

⁴⁴⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 316-317:

⁴⁴⁸ Խորհրդանշում է ոգու այն գրահ-պատյանը, որում Փոքր Միերն ու Ձին դեպի
կործանում գնացող աշխարհից պետք է պատսպարվեին՝ այդ ընթացքում նաև
ինքնախոսկում անելով ու պատրաստվելով աշխարհի քանդումից հետո նրա
«շինումին»:

վորն էլ կվերականգնի իր՝ Սասնա տան մեջ ու աշխարհում առաքելությունը), այն ժամանակ Մհերը «վերին հրամանքով» դուրս կգա Ագռավաքարից, և աշխարհն արդեն իրենը կլինի⁴⁴⁹: Փոքր Մհերը, ինքն էլ համոզվելով հոր ու մոր ոգիների ասածների ճշմարտացիության մեջ, որ աշխարհը «հալևորցեր» ու «մեղավորցեր» է, մարդիկ էլ փոքրացել են, այսինքն՝ եկել է երկրային կյանքի մի պարբերության վերջը՝ ձմեռը, վարվում է հոր ու մոր ասածների համաձայն⁴⁵⁰:

Խորհրդանշական է էպոսի վերջում ասվածը. «Ուրբաթե ուրբաթ,- կ'ասեն,- /Ջուր կը գա, կաթի էդ քարեն: / Կ'ասեն Մհերի ձիու ջուրն է՝⁴⁵¹: /Ու ամեն ճամփորդ՝ ուրբաթ օրեր / Կը լսի Քուրկիկ Ջալալու խրխնջոցն էդ քարեն»⁴⁵²: Ասել է թե՛ ուրբաթից ուրբաթ «հալևորցած» աշխարհը Քուրկիկ Ջալալու՝ Սասնա տան ոգու «շեռը»՝ արտաթորանքն է միայն տեսնում ու միայն նրա «խրխնջոցն» է լսում, և այդպես՝ մինչև մեր անմահ դիցազնի ու նրա Ձիու՝ Ագռավաքարից դուրս գալը:

2.7 ԴԻՑԱԶՈՒՆ

«Հրեղեն էին, գիտեին, որ ծովու ձի կա»:

«Սասունցի Դավիթը» դիցազներգական ժանրին պատկանող երկ է: Դա ասում է այն մասին, որ այնտեղ առաջին պլանում տեսնում ենք **դիցազուն** խորհուրդը և համապատասխան խորհրդանիշը: Հատկանշական է, որ էպոսում Սասնա տան հերոսները դիցազուն (էպոսի լեզվով՝ **դյուցազուն**) են անվանվում ոչ միայն Սասնա տան կողմից, այլև օտարների: Այս երկրորդ

⁴⁴⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 317:

⁴⁵⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 318-319:

⁴⁵¹ Խոսքը «շեռի» մասին է (որոշ պատումներում այդպես էլ ասվում է):

⁴⁵² «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 320:

առումով, օրինակ, հիշատակելի է էպոսի պատումներից մեկը, որտեղ մի մարցի Սասնա տան երեխաներին անվանում է դիվանական ճժեր, որը նշանակում է դիվերի (դիցերի) սերունդ, զավակ: Նույնն է ասում նաև մեկ այլ վիպասան իր պատումում, որ «Դավթի ազգ դևստաններուց»⁴⁵³, այսինքն՝ աստվածների (դիցերի) երկրից է: Ասել է թե՛ Դավթի ազգը հասարակ մարդկային ծագում չունի, այն դիվական՝ դիցագնական է (լեզվաբանական պարզորոշության համար նկատենք, որ «դիք», սեռ. հոլ. դից, գրաբարյան ձևով՝ «դիք», սեռ. հոլ.՝ դից նշանակում է աստվածներ. դիցագն, հետևաբար, նշանակում է «դից»-«դից»-«դիվի» - աստծո սերունդ, այլ կերպ ասած՝ աստվածամարդ կամ երկրային աստված):

Քանի որ դարեր ի վեր հայ հոգևոր աշխարհում իշխող կրոնական աշխարհայեցողության ազդեցության տակ հայ ժամանակակից զանգվածային «ինքնագիտակցությունը» օտարվել է ինքնաճանաչողական խորհուրդներից ու նախատիպերից, և նրան հասու չէ իր էպոսի առանցքային՝ Սասնա տան հերոսներին (հետևաբար նաև՝ տիպաբանորեն Հային) ներկայացնող Դիցագուն (հրաձին) խորհուրդը, ուստի այդ խորհրդի մասին ավելի ամբողջականորեն դատենք:

Դիցագուն խորհուրդը, ինչպես նկատվեց, լեզվաբանորեն նշանակում է Աստվածամարդ: Պարզորոշության համար նկատենք, որ հայոց լեզվում, բացի արարչական գերագույն զորության՝ Արայի որակները մարմնավորող խորհուրդը նշանակող **Աստված**⁴⁵⁴ բառից, կա նաև Աստվածամարդ (Աստվածային

⁴⁵³ «Սասնա Ծոեր», հ. Բ, մաս 1, եր., 1944, էջ 28:

⁴⁵⁴ **Աստված** բառը իր մի մեկնաբանությամբ նշանակում է գերագույն զորություն (որն Արարիչն է) իր մեջ կրող, իր մեջ մարմնավորող (**աստ** նշանակում է գերագույն զորություն, **վ**-ն կրավորական մասնիկ է, իսկ **ած**-ը նշանակում է պահել, մարմնավորել): Տե՛ս **Սլակ Կակոսյան**, Հայ լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ), Էրևան, 2001, էջ 17:

մարդ) բառը, որն արդեն նշանակում է երկրային (ո՛չ համատիեզերական) ընդգրկումով Աստված՝ Արարչի որակները մարմնավորող (և հետևաբար՝ երկնային աստվածներին հարազատ) երկրային մարդ - Աստված:

Բանն այն է, որ ըստ նախնական ազգային (հեթանոսական) բնագիտական ընկալման՝ բնական օրգանական տեսակները բնության մեջ դասավորված են աստիճանակարգության՝ բարձրից ցածր սկզբունքով: Ընդ որում՝ այդ աստիճանակարգությունում մի աստիճանից մյուսին անցումը կտրուկ տեղի չի ունենում, այլ աստիճանաբար՝ միջանկյալ օղակներով: Ըստ այդ ընկալման՝ աստվածներ և մարդ բնական օրգանական տեսակների միջև էլ կտրուկ անցում գոյություն չունի, և մի տեսակից մյուսին անցումը տեղի է ունենում միջանկյալ տեսակով, որն էլ ապահովում է այդ անցումի աստիճանականությունը: Այդ միջանկյալ տեսակը, ինչպես վկայում են գրեթե բոլոր ազգային դիցաբանությունները, մարդու աստվածամարդ տեսակն է, որն իր մեջ կրում է և՛ աստվածային, և՛ մարդկային որակներ (արիական ու սեմական դիցաբանություններում մարդու այս տեսակին պատկանողները անվանվում են նաև՝ Արարչի որդիներ, Արևի որդիներ՝ Արևորդիք, Երկնածիհներ, Լուսի որդիներ, Աստծո որդիներ, Աստծո զարմից սերվածներ և այլն):

Աստվածներ-մարդ միջանկյալ օղակ (և հետևաբար՝ նաև նրանց կապը ապահովող) մարդու այդ տեսակը մեր էպոսում մարմնավորում է հայ նախնի տներից մեկի՝ «Սասնա տան» (կամ որ նույնն է՝ «Ջոջանց տուն»⁴⁵⁵ կամ «Ազնանց տունը»), ավելի ստույգ՝ այդ Տան դիցազուններին՝ դիցերին (աստվածներին) հարազատ մարդիկ:

⁴⁵⁵ «Ջոջ» բառը Սասունի բարբառում նշանակում է մեծամեծ, իսկ **ան**-ը նշանակում է սերում, ծագում: Հետևաբար՝ «Ջոջանց տուն» նշանակում է Մեծամեծների տուն:

Էպոսում Սասնա տան հերոսների ծագումնային որակը արտահայտող մեկ այլ՝ դիցազնին իմաստակից խորհուրդ էլ կա: Դա «**հրածին**»-ն է կամ «**ազնահուր**»-ը (երկրորդը նույնպես լեզվաբանորեն նշանակում է հուրից ծնված (**ազ** բառարմատը նշանակում է սերում, ծագում))⁴⁵⁶: Մեր հերոսների առանձնահատկության բնույթային այս սահմանումը առանձնանում է նախորդից այն բանով, որ այս դեպքում շեշտվում է նրանց՝ բնության չորս տարրերից ամենազգացական, ամենադինամիկ տարրի՝ **հուրի** հետ ծագումնաբանական կապը, այն դեպքում, երբ **դիցազուն** որակավորումը սահմանում է **դիցերի** հետ նրանց ունեցած ծագումնաբանական կապը, նրանց՝ դիցերին սերնդակից լինելը, երկնային հոր՝ Արարչի (Էպոսի լեզվով՝ «Հեր Կենդանու») երկրային որդի լինելը: Էպոսում բազմաթիվ են այն դրվագները, որոնցում տարբեր իրավիճակներում ու տարբեր առումներով իցույց է տրվում մեր հերոսների այդ հրեղեն ծագումը: Հիշենք դրանցից մի քանիսը:

- Ինչպես գիտենք արդեն, հայրենի հողում Սանասարի ու Բաղդասարի մեջ արթնանում է այն՝ մոր կողմից իրենց փոխանցված ինքնագիտակցությունը, որ իրենք «հրածին» են: Այդ ինքնագիտակցությունն էպոսում արտահայտվում է մի շարք պատումներում: Օրինակ՝ Հայոցձորցի Կազարյան Թառոյի պատումում Սանասարն ասում է. «Մենք որ կանք, խրեղենից ծներ

⁴⁵⁶ Նկատենք, որ մարդկանց ծագումնաբանության այսպիսի բացատրություն մենք տեսնում ենք ոչ միայն մեր էպոսում. դա կա նաև շատ այլ ազգերի էպոսներում կամ կրոնական սուրբ գրքերում: Օրինակ, մահմեդական սուրբ գրքում՝ Ղուրանում, ասվում է, որ մարդիկ արարվել են՝ ա) մաքուր հուրից (սրանք Աստծո մերձավորներն են), բ) հողից և գ) «խառնակ կրակից» (այսինքն՝ հողի ու կրակի՝ հուրի խառնուրդից, որից հետևում է, որ նրանք խառնածիններն են): (Ղուրանի տարբեր տեղերում է այդ մասին ասվում: Տե՛ս, օրինակ, Ղուրան, եր., 2006, էջ 14-15):

ենք»⁴⁵⁷: Հրեղեն ծագումով է էպոսը բացատրում իր մանուկ դից-հերոսների՝ հողածիններից տարբերվող աճն ու հասունացումը. «Քի հողեղեն ամիս-ամիս կը ջոջանեն, / Ենոնք, խրեղեն ջրնսեն են՝ որե որ կը ջոջանեն», - կարդում ենք մեկ այլ պատումում⁴⁵⁸:

- Հայոց տան նախնյաց հրեղեն ոգին՝ Քուռկիկ Ջալալին, ի սկզբանե կարծելով, որ իրեն հեծնելու համարձակությունն ունեցող Սանասարն ընդամենը մի «հողեղեն»՝ իրեն ոչ հարազատ արարած է, նրան թույլ չի տալիս իրեն հեծնել ու տեսակ-տեսակ փորձությունների է նրան ենթարկում: Բայց «ձին», վերջ ի վերջո համոզվելով, որ Սանասարը «հողածին» չէ (վերջինս խիզախորեն հաղթահարում է բոլոր՝ հրաձնության փորձաքար փորձությունները), նոր նրան թույլ է տալիս իրեն հեծնել ու տիրություն անել:

- Մանուկ Դավիթը, Մսրա տանը իր մի կողմում դրված կրակի՝ հուրի արտահայտության ու մյուս կողմում դրված ոսկու՝ հողի արտահայտության միջև ընտրություն կատարելու փորձությանը ենթարկվելով, ընտրում է կրակը՝ իր հրաձնության վկայությունը:

- Մեր դիցհերոսներին «թոնդրան» վրա են կնքում, նրանց «սոյի (տեսակի – Ս. Մ.) բերան կրակ» կա, նրանք «հրեղեն խաչ պատերազմիով» են երդվում, նրանց «ձայնը» հրեղեն՝ նյութեղեն ամեն պատնեջ հաղթահարող ձայն է. սրանք էլ էպոսի հերոսների՝ հրաձնությունը վկայող ոչ պակաս կարևոր դրվագներից են:

Էպոսում որպես **հրաձին** մարդատեսակին հակադիր է դիտվում **հողածինը** կամ, որ նույնն է, **երկրածինը** (էպոսը, ըստ էության, նվիրված է հրաձնի և հողածնի հակամարտության ցուցադրությանը) կամ էլ ինչ-որ իմաստով՝ ժողովուրդը: Բայց նկա-

⁴⁵⁷ «Սանա Ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 1032:

⁴⁵⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 953:

տենք նաև, որ էպոսը մեր դիցազուններին որպես **թշնամի** է դիտում ոչ թե հողածին մարդուն, ժողովրդին, այլ խառնածին՝ մեր հրածին դիցազուններից և հողածիններից ծնվածներին, որպիսիք էպոսում հանդես են գալիս Մսրա տան մելիքները: Թեև էպոսում կա նաև այն մտայնությունը, որ բնության՝ բացասական էներգիայի (կենսուժի) մարմնավորում հող տարրը (ու նրանից սերած մարդ արարածը) Սասնա տան թշնամին է: Այդ մտայնությունն է, օրինակ, արտահայտում էպոսի ամենաանհանգիստ բնավորությամբ օժտված կերպարներից մեկը՝ Քեռի Թորոսը, ով պատումներից մեկում ասում է. «Է՛հ, որդի, ես միշտ էլ ասել եմ, որ գետնի հողն ու քարը մեր թշնամի յեն»⁴⁵⁹:

Ինչպե՞ս հասկանալ մեր էպոսում որպես մեր դիցհերոսների ծագումնաբանական էություն ներկայացվող **հրածին**-ը: Ինչպես մեր՝ հայերիս, այնպես էլ այլազգիների նախնիք գիտեին այն բնական հաստատուն օրինաչափությունը, որ գոյություն ունեցող ամեն ինչը՝ իրերը, բուսական և կենդանական օրգանիզմները, մարդիկ, աստվածները, կազմված են չորս հիմնական տարրերից՝ հուրից, օդից, ջրից և հողից, ընդ որում՝ բնության տեսակների մեջ առաջին երկու տարրերի առկայությունը ապահովում է նրանց զգացական-լիցքային որակը, իսկ վերջին երկուսինը՝ նյութականը: Ընդհանրապես ասած՝ բնական տեսակների որակական տարբերությունները պայմանավորված են դրանցում չորս տարրերի՝ տարբեր հարաբերակցությամբ բաշխվածությամբ: Ընդ որում՝ որքան բնական տեսակների աստիճանակարգությունում տեսակը բարձր տեղ է զբաղեցնում, այնքան նրա մեջ ամենազգացական լիցքային տարրը՝ հուրը, համեմատած մյուս տարրերի, շատ է արտահայտված լինում: Օրինակ, աստվածները, մարդուց բարձր տեսակ լինելով, մարդու հետ հա-

⁴⁵⁹ «Սասնա ծռեր», հ. Բ, մաս 2, եր., 1951, էջ 64:

մեմատած՝ իրենցում անհամեմատ ավելի շատ են հուր պարունակում (նրանցում բացարձակ իշխող տարրը հուրն է, հետո գալիս է մյուս զգացական տարրը՝ օդը, իսկ ջուրը և հողը՝ նրանց նյութական որակն ապահովող այդ տարրերը, նրանց մեջ նվազագույնի են հասնում⁴⁶⁰): Իսկ մարդը, որ երկրային տեսակների մեջ ամենաբարձր դիրք զբաղեցնող տեսակն է, այդ տեսակների համեմատ ավելի շատ է հուրի տարր պարունակում:

Նշված բնական օրինաչափությունը, սակայն, ունի մեկ այլ կողմ էլ. ամեն մի բնական տեսակի, նրա առանձին մասերի մեջ էլ է հուրի (համապատասխանաբար նաև մյուս տարրերի) բաշխվածությունը տարբեր լինում: Օրինակ՝ աստվածներից Վահագնի մեջ հուրի տարրը ամենաբարձր աստիճանի է հասնում (և այդ իսկ պատճառով նա պարզապես կոչվում է Հուր Աստված): Նույն օրինաչափությամբ՝ մարդ տեսակն էլ ունի ենթատեսակ, որի մեջ հուրի տարրը, համեմատած մյուս մարդկային տեսակների, բացարձակ աստիճանի է հասնում, իսկ, ասենք, հողը նրա մեջ նվազագույն չափով է առկա: Մարդու այս հրաժին տեսակն են էպոսում ներկայացնում (ու հրաձնության ինքնագիտակցությունն են արտահայտում) Ջոջանց տան մարդիկ (հատկապես տան հերոսները)՝ ի հակադրություն Մսրա տան հողաձին մարդկանց (ու նրանց հողաձնային ինքնագիտակցության):

Էպոսում մեր հերոսների ծագումնաբանական էությունն արտահայտող երկու այլ, «**դիցազուն**»-ից և «**հրաձին**»-ից ածանցյալ, խորհրդանիշներ էլ կան՝ «**ազնավուր**»-ը (կամ «**ազնանցորդ**»-ն) և «**ծուռ**»-ը: Դիցհերոսները էպոսի գրեթե բոլոր պատումներում հաճախ են նաև ըստ այդմ բնութագրվում: Որն ինչ է նշանակում:

⁴⁶⁰ Աստվածների մեջ պակաս չափով արտահայտված այդ նյութեղենությունն է պատճառը, որ զգայական հետաճ ապրող ժամանակակից մարդը դրանք չի զգում:

- **«Ազնավուր»** բառը կազմված է **«ազ»** (արտահայտում է՝ **ծագում, վեհություն, մաքրություն, որակ** իմաստներ) և **ավ** (նշանակում է **կյանք, ուժ, էություն**) բառարմատներից և հետևաբար՝ նշանակում է **ծագումնային (մաքուր, վեհ) էություն (որակ, հոգի, կյանք)** ունեցող, մարդկային տվյալ տեսակային որակական առանձնահատկությունը, այդ տեսակին հատուկ՝ արյունը պահող-պահպանող կամ, ինչպես էպոսի պատումներից մեկում է բացատրված բառը, «տեսակով» ոչ «թավաքալի» մարդ: Այս առումով, օրինակ, պատումներից մեկում դիցազուններից Փոքր Մհերին տրված այսպիսի «խորոտ» բնութագրություն կա. «Մհեր շատ խորոտ տղայ ի. / Տեսակով, քաղցրատրուն, սպտակակերպ ի»⁴⁶¹:

- Այնպես որ՝ բոլորովին սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ էպոսի **ազնավուր-ը (ազնանցորդի-ն)** նույն իմաստն է արտահայտում, ինչ հայ գրական լեզվի **ազնիվ-ը** (նշանակում է **ծագում ունեցող, զտարյուն**) կամ **ազնվական-ը** (նշանակում է **զտարյուն ծագում ունեցող մարդ**): Այսպիսով՝ էպոսը իր հերոսներին կոչելով **ազնավուր (ազնացորդի)**՝ դրանով ասել կուզի, որ նրանք զտարյուն հայ են, հայ ազնվական էությունն են կրում ու մարմնավորում, նրանց արյան մեջ դուրս-իսկ այլցեղային արյան խառնուրդ չկա: Սակայն բանն այնպես չպետք է ընկալել, որ, ըստ էպոսի, Սասնա տան հերոսներն են միայն, որպես բացառություն, **«ազնավուր»** տեսակի, իսկ մյուսներն այդպիսին չեն. էպոսում հստակորեն է արտահայտված այն գիտակցումը, որ դիցհերոսները Սասնա տոհմական տունն են ներկայացնում, և հետևաբար՝ վերջինս նույնպես պետք է **«ազնավուր»** լինի, որ նրա անդամները **«ազնավուր»** լինեն: Այդ կենսընկալմամբ էլ էպոսում Սասնա տունը անվանվում է **«ազնանք»** կամ **«ազ-**

⁴⁶¹ «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 96:

նանց տուն»: «Ըտոնք թավաքալի մարդու տղա չեն, / Ազնավուրի ցեղ են», - ասում է Մկրտիչ Պետրոսյան բանասացն իր պատումում⁴⁶²: Այդ ընկալմամբ է էպոսում պայմանավորված նաև Սասնա տան կողմից իր հերոսների համար այլ՝ որպես կանոն՝ «**ազնավուր**» կարգի տներից աղջիկ ուզելու հանգամանքը: Էպոսն արյան մաքրության պահպանության՝ հայ ծագումից եկող օրենքը Սասնա տան համար սրբազան օրենք է համարում:

- Որպես էպոսի հերոսների ընդհանուր բնութագիր նշվում է նաև «**ծուռ**»-ը՝ բնական ներքին-տարերային կենսուժով (ո՛չ՝ մտային տրամաբանությամբ) առաջնորդվողի վարքուբարքն ունեցող (էպոսը, այդ առումով, կոչվում է նաև **Սասնա ծուեր**): Այսպես, օրինակ, պատումներից մեկում, որպես դիցազուններից մեկի՝ Դավթի հոգեկերտվածքի բնորոշ գիծ, նշվում է այն, որ նրա «Մեկ երակ ծուռ ի, / Նրա խոսք մեկ ի, որ եսաց՝ խա-խա, որ եսաց՝ չէ՛-չէ՛»⁴⁶³: Դա էպոսի բուն տեքստում հիմնականում կիրառվում է քաջության, անվեհերության, ոչ մեկից չվախենալու, օտարի լուծը չհանդուրժելու իմաստներով: «Քու աստծու սեր, ձեն մի հանեք, դա Սասնա ծուերիցն ա, կը դառնա, մըզի ջարդ ու բուրդ կ՛անա», - ասում է օտարներից մեկը Սասնա տան հերոսներից մեկի վերաբերյալ: Իսկ ծուության ինքնագիտակցումն ունեցող հերոսներից մեկը՝ Մեծ Մհերն էլ թե՛ «աստըծուց սավայ մենք, մեր ազգը մարդից չենք վախենա»⁴⁶⁴: Սակայն հարկ է նկատել, որ էպոսում «ծուռ»-ը ունի նաև, թեև ոչ հիմնական, ավելի խորքային, էությունական մի իմաստ էլ, որի բազմաթիվ արտահայտություններից է ընդամենը նշված իմաստը: Այդ իմաստն այն է, որ մեր հերոսները մարդու սովորական հասարակական ընկալումներից ու չափումներից դուրս են, նրանց հա-

⁴⁶² Տե՛ս «Սասնա ծուեր», հ. Բ, մաս 2, Եր., 1951, էջ 649:

⁴⁶³ Տե՛ս «Սասնա ծուեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 391:

⁴⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 308:

րիւր չէ ընդհանրապէս մարդուն (հողածին ու խառնածին մարդուն) հատուկ գծերը, վարք ու բարքը, նրանք «շեղված» մարդ են այդ՝ անկայուն ու մշտափոփոխ մարդու համեմատ⁴⁶⁵, բայց «դուզ» մարդ են (մեր հերոսների՝ էպոսային բնութագրություններից է) արարչական ու աստվածային բացարձակ զորությունների համեմատ, ասել է թե՛ նրանք դիցազո՛ւն են, հրածի՛ն են, բնութենական առանձնահատկություններից բխող մյուս որակային գծերով հանդերձ (այդ գծերից, բացի վերը նշվածից՝ զորապատկանից, հիշատակենք նաև մի քանի այլերը՝ արարչապատկանի ու աստվածապատկանի, անմեղ մարդկանց «անբախտություն» չանելը, «նադինջ (անհանգիստ) մարդ» լինելը, «սուտ ասել չիմանալը», «գողություն», «բողություն» չանելը, «դուզ» խոսելը և այլն):

2.8 ԱԳՌԱՎԱՔԱՐ

**«Որ աշխարհք ավերվի, մեկ էլ շինվի,
Էն ժամանակ հրաման կա, որ էլնենք էդ տեղեն»:**

«Ագռավաքար» խորհրդանիշը էպոսում բերվում է վերջնամասում, դիցազունների վերջին սերունդ անմահ Փոքր Միերի՝ «աշխարհքից» հեռանալու, քարե անձավում փակվելու, գալիքում այդտեղից դուրս գալու ու դիցազնական նոր սերնդային շղթան սկզբնավորելու կապակցությամբ:

Ինչպես վերևում ասվեց, «Ագռավաքարը» այն տեղն է խորհրդանշում, որտեղ Փոքր Միերն իր աշխարհային կյանքն ապրելուց հետո «վերին հրամանքով» փակվում է՝ աշխարհը քանդվելուց, մեկ էլ շինվելուց հետո դուրս գալու համար:

⁴⁶⁵ Մարդու այս տեսակի կարոտաբաղձությունն ապրեց Ֆ. Նիցշեն իր «գերմարդու», «խենթի» իր պատկերացումներում: Բայց մեր էպոսի «ծուռն» ո՛ր, Ֆ. Նիցշեի «գերմարդը» («խենթն») ո՛ր:

Խորհրդանիշի «Ազոավաքար» անվանումը պատումներից մեկում (բանասաց՝ Մոկացի Հովան) բացատրվում է հենց ազոավ թռչնի անվամբ: Պատմվում է, որ իր աշխարհային «վերջին» օրում Փոքր Մհերը Վանա դաշտում մի ազոավ է տեսնում, որը «կը խոսեր»: Դիցազունը տարօրինակ թռչնին նետահարում է, թռչունը փախչում-գնում՝ մի բաց քարի մեջ է մտնում, նա իր ձիով հետապնդում է թռչնին, գնում, ինքն էլ է քարի անցքից ներս մտնում, ներսում քարայր է տեսնում, ուզում է վերադառնալ, բայց քարը փակվում է, և ինքն ու ձին մնում են այդտեղ⁴⁶⁶: Նկատենք, որ ազոավի անսովոր՝ խոսող լինելը հուշում է այն մասին, որ նրան պետք է հասկանալ խորհրդանշական՝ այն լեզենդային խելացի «թռչնի» իմաստով, որը վերին վատ լուրերն է մարդկանց հաղորդում (հրեական Բիբլիայում էլ ազոավը տապանից թռչել-վերադառնալով ասել ուզեց, որ ջրհեղեղը դեռ շարունակվում է...):

Փոքր Մհերի՝ «Ազոավաքարում» փակվել-մնալը դիցազնական խորը տրամաբանությամբ ու իմաստային մեկնաբանությամբ է, իհարկե, բացատրվում: Պատմվում է, որ Փոքր Մհերն իր հերթական համամարդկային առաքելությունը և օտարության մեջ ապրող հարազատների նկատմամբ իր պարտքը կատարելուց հետո (թագավորություններից մեկում ծաղկող կոապաշտությունն է արմատախիլ անում, մեկ այլում արդարությունն է վերականգնում, մեկ ուրիշում մի թագավորության քաղաքներից մեկին սպառնացող ամեհի գետի հեղեղն է կանխում⁴⁶⁷, հետո գնում է Բաղդադ՝ իր արյունակից Բաղդասարի գերեզմանին խունկ ծխեցնելու...) որոշում է վերադառնալ Սասուն: Այդպես երկար ժամանակ բացակայելով Սասնա տնից՝ նա անջրպետվում

⁴⁶⁶ Տե՛ս «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 243:

⁴⁶⁷ Էպոսում նկարագրված ժամանակներում մեր դիցազունները տարածաշրջանային իրադարձություններում առանցքային դեր են կատարում:

է նրանից, սասնեցիք էլ սառչում են նրա նկատմամբ: Բանը հասնում է նրան, որ նա, չճանաչելով իր հորը՝ Դավթին, ով նույնպես աշխարհի «գործերով» Սասունից դուրս էր գտնվում, կռվի է բռնվում նրա հետ: Իր որդու իր հետ կռվելու, ըստ այդմ՝ հարազատի հետ չկռվելու ցեղային օրենքը խախտելու համար Դավթին անիծում է որդուն՝ ասելով. «Մհե՛ր, որ դու խետ ձի կռիվ արիր, / Ձի ամանչըցրիր մենչ խալխին, / Կանչիր եմ քաղցրիկ Ասվաճ, / Քո մոտեն ժառանգ չընկնի դուրս, / Քե մա՛խ չընի»⁴⁶⁸: Փոքր Մհերին նրա կատարած հանցանքի համար նրա հորեղբայրը՝ Ձենով Հովնանը, Սասնա տնից վտարում է՝ ասելով. «Մհե՛ր, կոնդ (ծուռ – Ս. Մ.) ես, խետ քո խեր կռիվ արիր, / Իլի՛ գնա՛ միր քաղքեն, / Մը դադրի միր քաղաք»⁴⁶⁹: Էպոսային այլ տարբերակներում Փոքր Մհերի՝ Սասնա տնից վտարումին դրդում է Ձենով Հովնանի օտարածին կինը, ով չարախոսում է նրան իր ամուսնու մոտ առ այն, թե իբր նա իրեն «ծեռ է թալել...»⁴⁷⁰:

Փոքր Մհերը ծանր է տանում իր հորեղբոր վճիռը: Գնում է հոր և մոր գերեզմանին, ողբում, լաց է լինում, իր անելանելի վիճակը պատմում նրանց, խնդրում, որ միգուցե նրանց ոգիները մի ելք նշմարեն: Մոր գերեզմանին ողբից իմանում ենք, որ նա աշխարհում շատ է ման եկել, բայց «շվար» է եղել: Իր ապրած ցեղային ու անհատական ողբերգությունը, դիցազնական ողբերգությունը հատկապես արտահայտվում է «հերիկին» ուղղված ողբալի կանչում. «Հերի՛կ, վե՛ր էլի, հերի՛կ, վե՛ր էլի, / Սասնա Ջոջ տնեն անմաս եմ, էլի՛, / Աշխարհքի էրեսեն անմաս եմ, էլի՛: / Հերի՛կ, վե՛ր էլի, հերի՛կ, վե՛ր էլի, / Էսօր մրմուռ ձուն էկեր է, / Քո որդի Մհերի ոտքեր կմրմռան: / Հերի՛կ, վե՛ր էլի, հերի՛կ, վե՛ր է-

⁴⁶⁸ «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 224:

⁴⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 45:

⁴⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 376-377:

լի, / Քու անուշ հոտուն փափագ մնացի, / Քու անուշ խոսքերուն կարոտ մնացի, / Էնքան մենակ աշխարհք գնացի»⁴⁷¹:

Մինչ Հոր և Մոր ոգիների պատասխանին անդրադառնալը ի մի բերենք Փոքր Միերի՝ Սասնա տան Ազնահուր տեսակի ապրած դիցազնական ողբերգության պատկերը՝ Սասնա տան տրոհումը, հարազատի կողմից իր լավագույնին վտարումը, դրա հետևանքով դիցազնի՝ «Սասնա Ջոջ տնեն» լրիվ զրկվելը, մի ժամանակ «աշխարհքում» մեծ դերակատար լինելով՝ հիմա նրա «էրեսեն» էլ «անմաս» մնալը, հոգեբանական «մենակ», «շիվար» վիճակում հայտնվելը, մարմնապես էլ թուլանալը՝ ոտքերի «մրմռալը», ձեռքի թափի նվազումը (պատումներից մեկում «հրեշտակների» հետ կռվի տեսարանում ասվում է, որ «Միեր թուր Կեծակին կը թալեր, / Հրեշտակներուն չէր բռնի»⁴⁷²):

Այդ ողբալի վիճակում, հայտնված Փոքր Միերին՝ հոր ու մոր ոգիներն էին ասելու, թե ի՞նչ անի,- ասելիք, որը «վերին հրամանքով» էր պայմանավորված լինելու: Պատումներից մեկում (Մոկացի Նախո Քեռի) Դիցազունը հոր գերեզմանից լսում է. «Գնա՛ Հալաբա քաղաք, / Լա՛, քու խաց թխուկ է, / Լա՛, քո խաց թխուկ է, / Քու կերակուր եփուկ է», մոր գերեզմանից էլ. «Գնա՛ Հալաբում քաղաք, / Լա՛, քո հողեն ավլուկ է, / Քո շորեր փռուկ է»⁴⁷³: Դարձվածքի լեզվով ասվածը եթե ուղիղ իմաստով հասկանանք, ապա ստացվում է, որ ասույթներում Փոքր Միերին ասվում է այն մասին, որ նրա ժամանակներն արդեն անցել են, նա արդեն աշխարհում (թե՛ Սասնա տանը, թե՛ նրանից դուրս) դեր չունի, թող համակերպվի իր նոր՝ «ճաշը եփուկ» վիճակի հետ, և որ՝ այդ մասին նա կիմանա, եթե գնա Հալաբա⁴⁷⁴:

⁴⁷¹ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 317:

⁴⁷² «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 1085:

⁴⁷³ Նույն տեղում, էջ 45-46:

⁴⁷⁴ Էպոսի տարբեր պատումներում, նույնպիսի համատեքստերում հիշատակվող «Հալաբ»-ը (քաղաքը, ըստ էպոսի, կառուցել է Դավիթը) հոգևոր կենտրոնի

Փոքր Միերին սպասվող նոր ճակատագրի մասին «հերիկի» և «մերիկի» «ձայն»-երը ավելի որոշակի «լուր» են հայտնում բանասաց Մարգարիտ Սարգսյանի պատումում: Այդտեղ հոր ձայնն ասում է. «Քու գիր Հալաբ գրած ա»⁴⁷⁵. / Քու տեղ Ակոփու քարն ա, / Դու անմախ որտի ես. / Դույնեն (աշխարհը – Ս. Մ.) ավրի, տիր մ' էլ շինվի, / Ուրը գետին քու ծիու հառջիվ դայամիշ տա, / Դույնեն քուն...»⁴⁷⁶:

Մինչ արծարծված խորհուրդների բացորոշումը տեսնենք, թե էպոսը Փոքր Միերի հետագա «անմախ» կյանքին ինչպիսի ընթացք է տալիս: Հոր և մոր ոգիների կանչի պատասխանը էլ ավելի ընկճախտով է պատում մեր Դիցագնին: Դա էլ ավելի է խորանում, երբ ձիով գնալիս տեսնում է, որ առաջվա պես էլ չի կարողանում գետնի վրայով ինչպես որ հարկն է գնալ. ձիու ոտքերը խրվում են հողի մեջ: Բանասաց Շատախցի Մանուկ Հարությունյանի պատումում այդ կապակցությամբ կարդում ենք. «Կլնի, կը խեծնի Քուռկիկ Ջալալին, կը հա. / Գետին հեռջև Քուռկիկ Ջալալու ոտաց կը թնդա: / Միեր կ'ըսե. «Հայ-հո՛, բոշ ի (վատ է – Ս. Մ.). / Գետինն էլ խալիվորցեր ի, / Եմ ձիու ոտաց տակ չդիմանա»⁴⁷⁷: Մեկ այլ բանասաց՝ Մոկացի Նախո Քեռին, էլ ասում է, որ ոչ միայն Ձիու ոտքերի առջև էր հողը ընկրկում, այլև Փոքր Միերի. «Միեր ելավ, կ'ուզեր, որ գնա. / Վոր զոտքեր կը թալեր՝ կ'երթեր մէնչ խողուն. / Խող հեռջև թուլացիր եր, / Չէր դադրի հեռջև Միերին»⁴⁷⁸: Քանի որ «հողի թուլանալ»-ու հանգամանքը շատ կարևոր է Փոքր Միերի՝ հետո Ագռավաքա-

իմաստ է արտահայտում, որը, ամենայն հավանականությամբ, պատմական իրողություն է եղել:

⁴⁷⁵ «Գրած ա»-ն հաստատում է վերն ասվածն առ այն, որ էպոսի «Հալաբ»-ը հոգևոր կենտրոնի իմաստ է արտահայտում:

⁴⁷⁶ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 932:

⁴⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 700:

⁴⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 50:

րում փակվելու պատճառաբանվածությունը հասկանալու համար, ավելացնենք, որ Դիցազնի կյանքի այդ դրվագին անդրադարձող բոլոր բանասացներն էլ, որպես կանոն, դրան անդրադարձել են:

«Հալևորցած» աշխարհի այս՝ իրենից երես թեքելու հնարավոր պատճառը իր մեջ տեսնելով՝ Միերը, մի «Սև Քարի» հանդիպելով, մտածում է. «Կանի՛, իմ գուրզ թալիմ իդա քարին: / Թա կըտրեց, ես չը մեղավորցեր իմ. / Թա չը կտրեց, զաթի մեղավորցեր իմ»⁴⁷⁹: Էպոսի այլ տարբերակներում Դիցազունը Աստծուց «հրեշտակների»⁴⁸⁰ հետ կռիվ է ուզում՝ իր մեղավորություն-անմեղությունը պարզելու համար⁴⁸¹: Գուրզով զարկում է քարին, քարը բաժանվում երկու մասի, որից եզրակացնում է, որ ինքը մեղավոր չէ⁴⁸²: Հիշատակված այլ տարբերակներում, ճիշտ է, հրեշտակները «շատ են չարչարում» Փոքր Միերին, բայց չեն հաղթում: Քարը բացվելուց հետո Փոքր Միերն ու Ձին մտնում են քարի մեջ, քարը փակվում է, ու նրանք այլևս էլ չեն կարողանում դուրս գալ⁴⁸³: «Միեր պըրձա՛վ, ազադա՛վ... / Միեր ջինս վերջացա՛վ... / Քեռի Թորոս կսկըճու մեռավ, / Օր լսեց Միերի մեռնել: / Մնացողներու յըմնու ջինս հըլա կա: / Մըկա օր սասունցոց մեջ կտրիճ գելին, / Կըսեն՝ Ձինով Օհանի, Խոր Մանուկի ջընսեն ին. / Ազնանցորդիք Միերի ցեղեն ին. / Էդոնք գացին, վերջացա՛ն», - այսպես ողբերգականորեն է նկարագրում մեր Դիցազնի՝ Ազնավաքարում փակվելն ու մինչև «աշխարհի ավիրվելը» այդտեղից չելնելը բանասացը՝ աշտարակցի Մանուկ Թորոյանը⁴⁸⁴:

⁴⁷⁹ «Սասնա ծռեր», Եր., 1977, էջ 246:

⁴⁸⁰ Էպոսային այս համատեքստում «հրեշտակ» ասելով հասկացվում է՝ ուժով, զորությամբ Դիցազնին հավասար, ու դարձյալ հրեղեն էակները:

⁴⁸¹ Տե՛ս «Սասնա ծռեր (հայ ժողովրդական վեպ)», Եր., 1936, էջ 1085:

⁴⁸² Տե՛ս «Սասնա ծռեր (հայ ժողովրդական վեպ)», Եր., 1977, էջ 246:

⁴⁸³ Տե՛ս նույն տեղը:

⁴⁸⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 246-247:

«Ագռավաքարի» խորհուրդը հասկանալու համար հարկ է նկատել, որ էպոսում մարդկության պատմությունն ընկալվում է ոչ թե որպես ստորինից դեպի բարձր ուղղաձիգ ընթացք, այլ որպես անընդհատ կրկնվող՝ պարբերությանին ընթացք՝ հավերժ վերադարձ. մի պարբերությունը սկսվում և իր լրումին, ավարտին է հասնում, ապա սկսվում է մյուսը, և այդպես շարունակ: Ընդ որում, մարդկության պատմության պարբերությանին ընթացքը դիտվում է ոչ միայն իր՝ զուտ մարդկային կյանքի ընթացքով, նրա՝ բնույթով, ուժագծերով ու նպատակաբանությամբ պայմանավորված, այլև մարդկության ծննդավայր ու բնօրրան՝ երկրի («հողի») կյանքի ընթացքով, նրա ուժագծերով ու նպատակաբանությամբ (մեր էպոսը մարդկության, այդ թվում՝ իր դիցազունների կյանքի ընթացքը դիտում է երկիր մոլորակի կյանքի ընթացքի մեջ): Իր հերթին, էպոսը երկրային կյանքի ու նրա մեջ մարդկային կյանքի ընթացքը բացատրում է ոչ միայն այդ կյանքի յուրակերպությամբ, այլև «վերին»՝ աստվածային զորությունների ներգործությամբ կամ «վերին հրամանքով», ինչպես հաճախ էպոսում ասվում է: Ասվածի առումով ուշագրավ է զրույցի ընթացքում բանասացներից մեկի ասածը բանահավաքին, որ Մհերն ու իր Ձին Աստծո հրամանով են փակվել Ագռավաքարում, որտեղ աստվածային «ճախրի ֆալակը կը դառնա», այսինքն՝ աշխարհի մարդկանց կամ երկրագնդի ճախրը՝ անհիվը», կպտտվի, և Մհերը ուշի ուշով հետևում է, թե երբ այն «կդադրի» (այսինքն՝ երբ պտույտն իր վերջին լրումին կհասնի)», որ Անձավից դուրս գա⁴⁸⁵: Մեր էպոսը դիցաբանական մոտեցում է ցուցաբերում՝ ներկայացնելով իր դիցազնի կյանքի դրամատիկ շրջանը:

Ահա և, էպոսի աշխարհընկալումային այս հարացույցից ելնելով էլ փորձենք իմաստավորել նրա «Ագռավաքար» խորհրդի առանձին դրվագները:

⁴⁸⁵ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Բ, Եր., 1944, էջ 5:

- Սասնա տունը (հասկանալ նաև Հայոց աշխարհի իմաստով) իր «ազնահուր» («հրեղեն», «մաքրածին», «տեսակով մարդ») Դիցազնին էլ չի ընդունում, նրան իր հարազատ տնից «անմասն» է թողնում, որովհետև նա այլևս երբեմնի զորեղ Սասնա տունը չէր, թուլացել էր, այնտեղ իր բնույթին ոչ հարիր հողեղեն հոգեգծերն էին գլուխ բարձրացրել (օրինակ, Սասնա տան նահապետը՝ Ձենով Հովնանը, ով մի ժամանակ Տան Դիցազնի պաշտամունքն ուներ, «հավատում է» իր հողածին «օտարական» կնոջ՝ Մհերի հասցեին արած զրպարտանքին):

- Պարզ է, որ իր հարազատ տնից չընդունվող մեր Դիցազնը, առավել ևս, նման վերաբերմունքի էր արժանանալու նաև զուտ հողեղեն «աշխարհի», այդ՝ «չար»⁴⁸⁶, մտազար (ուժով ապրելու փոխարեն՝ մտքով ապրող)⁴⁸⁷, «սադանա»⁴⁸⁸ աշխարհից:

- Սասնա տան ու «աշխարհի» թուլացմանը զուգահեռ՝ էպոսը նկատում է նաև «հողի թուլացումը», նրա ուժագրկումն ու նրա մեջ կենսաէներգիայի նվազումը (դիցազներգության պատումներում հաճախ ենք հանդիպում «հողի» այդ վիճակը բնութագրող այսպիսի արտահայտությունների՝ «հող ղալպըցեր ա», «խող թուլացեր է», «գետինը խալիվորցեր է», «խող չեր դադրի» և այլն):

- Իսկ Սասնա տան (այդ թվում՝ նրա Դիցազնի), մնացած մարդ աշխարհի, «հողի» թուլացումը ու դրանով պայմանավորված՝ դրանց մեջ զանազան բացասական հատկությունների երևան գալը էպոսը բացատրում է ընդհանուր-աշխարհային հանգամանքներով, հատկապես նրանով, որ աշխարհային կյանքն իր հերթական պարբերությային ընթացքում ավարտա-

⁴⁸⁶ «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 118:

⁴⁸⁷ Տե՛ս «Սասնա ծոեր», հ. Գ, Եր., 1979, էջ 182:

⁴⁸⁸ «Սասնա ծոեր», Եր., 1977, էջ 247:

կան փուլն է մտել, որին հատուկ են նախորդ փուլերին հատուկ կյանքի կենսաէներգիայի, կենսականության, արարչատու ու աստվածատու մյուս հատկությունների նվազում, աշխարհի՝ իր «ձմեռային» կամ «հալիվոր» շրջանին անցում⁴⁸⁹ («ծին է ըկել»⁴⁹⁰, «աշխարհը հալիվորցեր է» - բնութագրելով իր ապրած աշխարհային այդ շրջանը, ասում է Փոքր Մհերը⁴⁹¹):

- Մինչև Ազոավաքար մտնելը Փոքր Մհերի՝ հրեշտակների հետ կռվի մտնելու կամ «Սև քարին» թրով խփելու փորձության իմաստն այն է, որ, քանի որ էպոսը Դիցազնի գլխավոր առաքինությունը համարում է «երկնուց տրված» տարերային ուժի ու զորության պահպանումը, և քանի որ Փոքր Մհերը հաղթահարում է այդ փորձությունը, ապա դրանով իսկ հավաստվում է, որ ինքը «մեղավոր չէ», այլ համաաշխարհային՝ «երկնուց» սահմանված գործընթացներով են պայմանավորված Սասնա տան, աշխարհի և «գետնի» թուլացումը:

- Ինչպես վերևում տեսանք, դիցազներգությունն իր Դիցազնին «անմախ» մնալու և ժառանգ չունենալու «բանադրանքն» է անում. «Դավիթ կանիծի (Փոքր Մհերին – Ս. Մ.) / Վո՛յ, Մհե՛ր, Աստուծուց կը խնդրեմ, դու անմախ ըլնիս. / Քու ժառանգ դուս չըլնը»⁴⁹²: Մահ չունենալու «անեծքով» էպոսն իր հերոսին փաստորեն «պատժում» է՝ նրան նմանեցնելով միշտ անմահ վերին զորություններին (դիցերին) ու տարբերակելով մնացյալ մահկանացու մարդ աշխարհից, այդպես ընդգծելով նրա մեծ պատասխանատվությունը թե՛ մեկի, թե՛ մյուսի նկատմամբ:

⁴⁸⁹ Այս առումով էպոսի «Սանասար», «Դավիթ», «Մեծ Մհեր» դիցազնական սերունդները աշխարհային կյանքի պարբերության նախորդ երեք փուլերի ծնունդ են, իսկ Փոքր Մհերը՝ վերջին:

⁴⁹⁰ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 317:

⁴⁹¹ Տե՛ս «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 780:

⁴⁹² Նույն տեղում, էջ 469:

Իսկ ժառանգ չունենալու անեծքով էպոսն իր Դիցազնին «պատ-
ժում» է՝ «աշխարհի», Սասնա տան ու «հողի» թուլացման պայ-
մաններում սերունդ չտալու անվտանգության նկատառումներից
ելնելով: Կարևոր է նկատել, որ հայրական անեծքի գործողու-
թյան ժամկետը Փոքր Մհերի՝ Ագռավաքարում փակվելու ժամա-
նակահատվածն է. այդտեղից դուրս գալուց հետո նա ապրելու է,
ինչպես իր հայրերն են ապրել:

- Էպոսի վերջնամասում արծարծվող առանցքային խոր-
հուրդը, ինչ խոսք, «Ագռավաքարն» է: Ինչո՞ւ Ագռավաքար: Դա
պարզ կլինի, եթե հիշենք իրենց որդուն գերեզմանից Փոքր Մհե-
րի հոր և մոր ասածների հետևյալ հատվածը. «Բոլ է ման գաս
վեր աշխրիքին, / Քու տեղ Ագռավու քարն է, / Գնա Ագռավու
քար»⁴⁹³: Ասվածում հարազատ Ագռավաքարը հակադրվում է
օտար՝ դրսի աշխարհին: Ասել է թե՛ Փոքր Մհերին ասվում է, թե
իր ցեղային ոգու մարմնավորում Ձիու հետ մնա քո հայրենի Լեռ-
նաշխարհում ու գնա-մտի Լեռնաշխարհի մարդկանց համար
անտեսանելի, Լեռնաշխարհի միջուկ պինդ քարանձավը: Ինչ-
պես վկայում է էպոսային տրամաբանությունը, դա «աշխարհից»
փախուստ չէ, այլ տիեզերական ձմռանը թուլացած աշխարհում
տեսակը պահպանելուն միտված քայլ: Ագռավաքարում Փոքր
Մհերը կտրված, թուլացած ու «սադանա» դարձած աշխարհի
վայրիվերումներից ու ապավինած իր ցեղային ոգուն՝ Քուռկիկ
Ջալալուն, ինքնախորասուզումի, իր զորական ուժերն ի մի բերե-
լու, կենտրոնացնելու՝ «վերին հրամանքն» է կատարում, ասում է
մեր դիցազներգության տեսլականը (ծառի նման, որը ձմռանն
իր էներգիան «իջեցնում»-խտացնում է արմատներում, որ գար-
նանը այն դարձյալ վեր բարձրացնի ու ապրի իր գարնանային
կյանքով): Շատ բան ասող է, այս առումով, պատումներից մե-

⁴⁹³ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 317:

կում գերեզմանից Միերի մոր ծայնի ասածը նրան՝ «գնա Ագռավու քար, / Աստվածութեն քիկ տավանում (դավանում, հավատք – Ս. Մ.) տա, / Տավանիս չում ժամանակ գալուն»⁴⁹⁴: Աշխարհի և Սասնա տան ձմեռն էր եկել, Դիցազունը պետք է նոր հավատքային կերպի գար, նա պետք է նորովի իմաստավորեր աշխարհը, աշխարհի մարդուն, Սասնա տունը, իրեն... Խորհրդանշական է, որ դիցազներգության պատումներից մեկում այն «քարը», որն իր մեջ է առնում Փոքր Միերին ու Քուռկիկ Ջալալուն, անվանվում է «կերպած քար»⁴⁹⁵, որը, թերևս, պետք է հասկանալ կերպատու (նորոգ կերպի բերող) «քարի» իմաստով: Այսպես, ուրեմն, Փոքր Միերը «վերին հրամանքով», ասել է թե՛ անհրաժեշտության թելադրանքով, փակվում է Ագռավաքարում («Կերպած քարում»), դադարում է «աշխարհի», «դրսի» կյանքով ապրել ու, փաստորեն, սկսում է զուտ ոգեկան կյանքով ապրել, հանձին իր «Հրեղեն ձիու»՝ Քուռկիկ Ջալալու:

Հետո՞: Էպոսը քարանձավում Դիցազնի ապրած ոգեղեն կյանքից մեկ-երկու դրվագ բերում է (մնացածը թողնելով լսողի կռահումին):

- Չնայած «հրամանքին», որ Փոքր Միերն ու Ձին մնան Ագռավաքարում, նրանք, այնուամենայնիվ, դարձյալ նույն «հրամանքով», տարին երկու անգամ՝ Վարդավառին ու Համբարձման տոնի օրը, երբ երկինքն ու երկիրը համբուրվում են, ու երկիրն այդ համբուրից լիցքավորվում է, այդտեղից նրանք դուրս են գալիս. բանասացը պատմում է. «Որ քար կը բացվի, Միեր՝ / քառսուն ավուր ճամփա մեկ ժամվա կ՝երթա. / Քառսուն օր վեր քարերին կ՝երթա, / Ինչ հողի վերան ընկնի՝ Ձին խանդկի, / Չը կարնա քելի, ետ կդառնա»⁴⁹⁶: Էպոսն ասել կուզի, որ Փոքր

⁴⁹⁴ «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 524:

⁴⁹⁵ «Սասնա ծոեր», հ. Բ, մաս 2, Եր., 1951, էջ 172:

⁴⁹⁶ «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», Եր., 1961, էջ 319:

Միերն իր Ձիով անհամբեր սպասում է աշխարհում տեղի ունենալիք մեծ փոփոխությանը, որ իր անձավից դուրս գա և չհամբերելով երբեմն դուրս է գալիս, զարմանահրաշ արարքներ գործում, բայց քանի որ աշխարհը դեռևս «մանդր մարդունն էր», նա վերադառնում է:

- Ազոավաքարում փակված Փոքր Միերին ու նրա Ձիուն «Աստուծո հրամանքով» մարդեղեն աշխարհը չի տեսնում: Բայց էպոսը պատմում է, որ ինչ-որ նշմար (էպոսն ասում է՝ «նշանակ»), այնուամենայնիվ, երևում է՝ անձավի կյանքի մասին վկայող: Դա «քարից» դուրս ելնող «Ձիու շեռն» (արտաթորանքն) է⁴⁹⁷: Նկատվեց վերևում, որ մեր դիցազունների «հրեղեն ձին» խորհրդանշում է նրանց ցեղային ոգին. հետևաբար՝ նրա «շեռը» կխորհրդանշի նրա ոչ իսկատիպը, այլ՝ արտաթորանքը (էպոսն ասել կուզի, որ աշխարհը Փոքր Միերի Ձիու միայն արտաթորանքն է տեսնում): Անձավում փակված Քուռկիկ Ջալալու հետ կապված ավելացնենք, որ որոշ պատումներում խոսվում է նաև նրա դրսում լսելի խրխնջոցի մասին⁴⁹⁸ (այդպես է այդ պատումում Ձին դրսի աշխարհից իր դժգոհությունն ու Ազոավաքարից դուրս գալու անհամբեր սպասումն արտահայտում):

- Ասվում է, որ Ազոավաքար մտնելուց հետո մարդիկ էլ չեն կարողանում տեսնել Փոքր Միերին ու նրա Ձիուն: Բացառություն, այնուամենայնիվ, արվում է. որոշ տարբերակներում «մի աղջիկ», այլերում՝ «մի հովիվ» «Քարի» մոտով անցնելիս տեսնում են այն բացված, մտնում են ներս ու այնտեղ տեսնում Ձիուն ու Փոքր Միերին⁴⁹⁹: Անտարակույս, էպոսի այսպիսի ընտրություն

⁴⁹⁷ Շատ պատումներում է հիշատակվում Ձիու «շեռի» մասին: Տե՛ս, օրինակ, Մոկացի Վարդան Մովսիսի-Բազիկյանի պատումը (Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 600:)

⁴⁹⁸ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», էջ 320:

⁴⁹⁹ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 118-244, 51, **նույնի՛** հ. Բ, Եր., 1944, էջ 441:

կատարելը պայմանավորված է «սաղանա» աշխարհում աղջկա ու հովվի հոգիների անաղարտ մնալու հանգամանքով:

- Իր անձավում հայտնված հովվի հետ Փոքր Միերն այսպիսի փորձ է անում. հարցնում է, թե ինչպես են մարդիկ աշխարհում ապրում: Հովվիլը պատասխանում է, որ «խելքով»: Փոքր Միերը պարզելու համար, թե «խելքն իմալ է», ասում է նրան, որ կերով լիքը պարկը տանի դնի Ձիու առաջ, որ Ձին միջի կերն ուտի: Հովվիլը, նայելով մե՛ծ պարկին ու մտածելով, որ այն չի կարող վերցնել-տանել Ձիու մոտ, Ձին է տանում պարկի մոտ, ու երբ Ձին գլուխն իջեցնի պարկի մեջ, այդ ժամանակ «թելը կգցի» նրա վիզը, ու այդպես Ձին, պարկը բարձրացնելով, կուտի միջի կերը, որից հետո Ձին կտանի-կկապի իր տեղում: Հովվիլը դա մտածել-անելուց հետո Փոքր Միերին ասում է, որ «աշխարհքում» իրենք այդպես՝ «խելքով էլ կապեն»⁵⁰⁰: Դիցազունը, դա տեսնելով, հովվին ասում է, որ իր Ձին «կեր չի ուտում»⁵⁰¹ (ինչպես սովորական ձին կամ մարդիկ), այլ ինքը փորձում էր՝ իմանալու համար, թե ինչպես են ապրում «աշխարհքի» մարդիկ: Իսկ այդ փորձը Դիցազնին բերում է այն եզրակացության, որ մարդիկ դրսում դեռ ի վերուստ տրված ուժով չեն ապրում, թուլացել են, իրենց «սաղանա»-յական խելքին են ապավինում⁵⁰², և հետևաբար՝ դեռ իր ու իր Ձիու՝ Ագռավաքարից դուրս գալու ժամանակը չի եկել. «Իդահախ,- պատմում է բանասացներից մեկը,- Միեր տեսավ օր՝ / Աշխարհք դարձեր ա սաղանա: / Ըսեց.- Աշխարհք օր փոխվեր ա, / Իսան հըմլա մանդըրցեր ա, / Ես օր ելնիմ, դուս յիգամ, / Յեդ հող ընձի չվերու. / Յորի օր հող խալպը-

⁵⁰⁰ «Սասնա ծռեր», հ. Բ, Եր., 1944, էջ 43-44:

⁵⁰¹ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 118:

⁵⁰² Դա, ինչպես նկատեցինք, արտահայտվեց նաև այնտեղ, երբ «դրսի» մարդը Ձիուն ստիպեց գնալ դեպի «կերը» ու գլուխը խոնարհեցնել դեպի այն, այն դեպքում, երբ կար նախնի պատգամը՝ Ձիուն ոչի՛նչ չստիպել, ոչի՛նչ չպարտադրել:

ցեր ա. / Աղել ատ՛ես մնամ իմ տեխ, / Մեզ լը չելնիմ աշխարք»⁵⁰³: Նկատենք, որ Փոքր Մհերի՝ «աշխարհքի» մարդու հետ արած վերոշարադրյալ փորձին ու դրանից՝ Դիցազնի արած եզրակացությանը մի քանի այլ պատումներում էլ ենք հանդիպում: Ահավասիկ, Մշեցի Մարտիրոս Գրիգորյանի պատումում Փոքր Մհերը, իր փորձն անելով, փորձի արդյունքը տեսնելով ու համոզվելով, որ աշխարհի մարդը թուլացել – «մանդրցեր» է, իր բնատուր ուժից զրկվել է ու դրա փոխարեն իր «խելքին» է զոռ տալիս, ասում է. «Ուրեմը, աշխարհք հըլը խելքությունը շատ կա, / Իրավունք չունիմ ելնիմ դուս»⁵⁰⁴:

- Պատումներից մեկում պատմվում է, որ մի զատկական տոնի հայրն աղջկան ասում է, որ «կինա՛ ժամ, մում կալ՛, ոխնուկ կրակ առ, բի»⁵⁰⁵: Աղջիկը գնում է, ճանապարհին տեսնում է մի քարից «ճրագի բուխ» է ելնում, մտածում է՝ դա է ժամը: Քարը բաց է լինում: Մտնում է ներս, ներսում կրակ է լինում, ինչպես նաև մի մեծ մարդ ու նրա ձին: Ճրագը կայցնում, ուզում է դուրս գալ, բայց Քարը փակվում է, աղջիկը մնում է Քարի մեջ՝ մարդու և ձիու հետ: Աղջիկը մի տարի մնում է այդտեղ: Պատմվում է, որ անձավում «երկնուց մանանա իկի», որը մարդը, ձին ու աղջիկը վերցնում-ուտում են, որը նրանց մեկ տարի կուշտ է պահում (քարանձավում՝ ոգեղեն այդ աշխարհում, անձավաբնակների «հաց հանապազորյան» երկնային՝ աստվածային ոգեղեն սնունդն է լինում, թաքնասացորեն ասել կուզի էպոսը): Տարին լրանալուց հետո, երբ անձավի դուռը հերթական անգամ բացվում է, աղջիկը ճրագը անձավի կրակից կայցնում, դուրս է գալիս, վերադառնում է տուն⁵⁰⁶ (դարձյալ թաքնասացության ենք ականատես լինում.

⁵⁰³ «Սասնա ծռեր», Եր., 1977, էջ 247:

⁵⁰⁴ «Սասնա ծռեր», հ. Գ, Եր., 1979, էջ 182:

⁵⁰⁵ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 244:

⁵⁰⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 244-245:

աղջիկը դրսի կյանքի համար անհրաժեշտ կրակ-էներգիան տանում է ոչ թե եկեղեցուց, այլ Միերի ու նրա Ձիու անձավից...): Տանը հայրն աղջկան հարցնում է, թե տարին լրացավ, չկաս, ուր էիր մնացել: Աղջիկը պատասխանում է, որ ինքը ոչ մի տեղ էլ չի մնացել, «նուր կացի, / Ճրագ կպուցիր, դարձիր իմ, / Իսկի չիմ նստիր ենդեդ»⁵⁰⁷ (դարձյալ թաքնասացություն է. նկատի է առնվում այն, որ քարանձավում ոչ երկրային՝ տիեզերական ժամանակ-տարածություն է տիրում): Հայրը, հասկանալով, որ իր աղջիկը մեկ այլ՝ տեսանելից տարբերվող աշխարհ է ընկել, նրան հարցնում է, թե «են տուն, ինչ տու կացիր, վո՞վ կըեր»: Աղջիկը պատասխանում է, որ՝ «մեկ մարդ ու իր ձին»: Հոր մեջ ինչոր բան արթնանալով՝ հարցնում է, թե իսկ «տըռան վերա ի՞նչ կեր (այսինքն՝ թե ի՞նչ էր պատկերված – Ս. Մ.): Աղջիկը պատասխանում է, որ մի կողմում «ծառ կըեր»⁵⁰⁸, էլ բան չկըեր»: Այնուհետև աղջիկը, հիշելով, որ անսովոր այն «տանը» ինքը, «մեկ մարդն» ու «իր ձին» աշխարհքի մարդկանցից տարբեր կերպ էին իրենց քաղցը բավարարում, ավելացնում է, որ «Երկնուց մեկ կոլորակ բան մը կըեր, իս կերա, / Նա իս կը քաղցանար, նա են»: Ապա բանասացը, էլ ավելի շեշտելու համար երկնային «մեկ կոլորակ բանի» բացարձակ «սննդային» արժեքը⁵⁰⁹ (որով սնվողը «աշխարհքի» ուտելիքների նկատմամբ էլ պահանջ չի ունենում), ավելացնում է, որ «են տանը» «կոլորակ բանով» սնված աղջիկը «Տարին մնաց քաղցած, / Եվ զադ չկերավ, կուշտ եր»⁵¹⁰: Միերի ու Քուռկիկ Ջալալու «տանը» մեկ տարի մնալու, նրանց հետ հաղորդակցվելու մասին աղջկա պատմածներից նրա ընտանիքը (ու նրա ընտանիքի միջոցով՝ մյուսները) «Նուր գիցան,

⁵⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 244:

⁵⁰⁸ Հերթական էպոսային թաքնասացություն է. այստեղ «ծառ»-ը խորհրդանշում է «Ջոջանց տան» կենսունակության առհավատչյանել՝ «Կենաց ծառը»:

⁵⁰⁹ Կրկին նկատենք, որ ասվածը ոգեղեն սննդի իմաստով պետք է հասկանալ:

⁵¹⁰ «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 245:

թե (Անձավում – Ս. Մ.) Միերն ը, ուր ձին»⁵¹¹: (Էպոսն ասել կուզի, որ հիշողության կորուստ ապրած Միերի աշխարհային «տունը», մի օր չէ մի օր, այնուամենայնիվ, իր մաքրածին զավակների միջոցով իմանում է նրա՝ ժամանակավորապես «քարի» մեջ փակվելու մասին):

- Վերևում նկատվեց, որ էպոսաստեղծ հայ միտք-երևակայությունը Փոքր Միերին ու Քուռկիկ Ջալալուն մեկընդմիջտ չի փակում քարանձավում, այդտեղ նրանց մնալը պասիվ-կրավորական չէ. տարին երկու անգամ՝ Համբարձման տոնին ու Վարդավառին, երբ երկիր-երկինքը «համբուրվում են», նրանց անջրպետը վերանում է, նրանք դուրս են գալիս իրենց ժամանակավոր կացարանից⁵¹²: Դուրս են գալիս ոչ թե «աշխարհքը» «թամաշա անելու», թարմանալու համար, ինչպես ասվում է պատումներից մեկում⁵¹³, այլ գործելու՝ «ճամփա գնալու» համար (էն էլ ինչպե՛ս գնալու. «Քառսուն ավուր ճամփա մեկ ժամվա կերթա»⁵¹⁴, - ասվում է պատումներից մեկում⁵¹⁵). Էպոսն ավելացնում է նաև, որ Փոքր Միերը «Քառսուն օր վեր քարերին կ'էրթա, / Ինչ հողի վերան ընկնի՝ Ձին կը խանդկի, / Չը կարնա քելի, ետ կը դառնա»⁵¹⁶: (Էպոսը նկատի ունի՝ քանի դեռ հրածին Դիցազունն ու նրա ձին «աշխարհքի»՝ շատ ուժ-զորություն, էներգիա պարունակող տեղով են գնում ու նույնպիսի մարդկանց միջավայրում են գործում, նրանք շատ ժամանակ պահանջող ճանապարհը շատ արագ են կտրում-անցնում, իսկ երբ հայտնվում են զուտ

⁵¹¹ Նույն տեղում:

⁵¹² Թաքնասածության իմաստն այն է, որ էպոսը դիցազնի և նրա հրեղեն ձիով՝ քարանձավից դուրս գալը պայմանավորում է տիեզերական հանգամանքներով:

⁵¹³ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Գ, եր., 1979, էջ 343:

⁵¹⁴ Խորհրդանշում է դիցազնի ու նրա ցեղային ոգու՝ Քուռկիկ Ջալալու՝ որպես փյունիկ «չար աշխարհքում» երբեմն-երբեմն վերհառնումները:

⁵¹⁵ Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ (հայկական ժողովրդական էպոս)», էջ 319:

⁵¹⁶ Նույն տեղում:

հողեղեն աշխարհում՝ հողածինների մեջ ու նրանց ստեղծած «գետնի» վրա, այդ ժամանակ աշխարհը չի դիմանում նրանց ծանրությանը, նրանք կլանվում են այդ աշխարհի կողմից, որը և Փոքր Միերն ու նրա Ձին տեսնելով՝ վերադառնում են իրենց պինդ «քարեղեն» աշխարհի):

- Փոքր Միերն ու նրա Ձին ապրում են, սակայն, «քարանձավում»՝ այդտեղից մեկընդմիջտ դուրս գալու տեսլականը՝ «վերին հրամանքը»⁵¹⁷ իրենց մեջ ունենալով: Ու էպոսն ասում է, որ դուրս են գալու: Ե՞րբ: Պատումներում հիմնականում հանդիպող պատասխանն այն է, որ երբ աշխարհը ավիրվի, մեկ էլ շինվի, երբ ցորենը լինի մասուրի չափ, ու գարին՝ ընկույզի, այդ ժամանակ «հրամանք կա», որ դուրս են գալու⁵¹⁸: Մեկ այլ պատումում, ասվածը լրացնելով, ասվում է, որ դուրս կգան այն ժամանակ, երբ հողը կանդանա (կամրանա) ու կդիմանա Փոքր Միերի ու նրա Ձիու ոտքերի տակ⁵¹⁹: Ի՞նչ է նկատի առնվում:

Նկատվեց, որ էպոսը մարդկային կյանքի, Սասնա տան ու դիցազունների կյանքի ընթացքի պարբերության (ցիկլային) ընկալումն ունի: Ահա և, առաջնորդվելով դիցաբանական այդ ընկալմամբ, էպոսը գտնում է, որ երբ «աշխարհքը»՝ երկրային կյանքը, օգտագործելով իր բոլոր կենսական հնարավորությունները, իր կյանքի մի պարբերաշրջանն ավարտի⁵²⁰ ու սկսի նորը, որը ուղեկցվում է «աշխարհք»-ի ավեր (քանդում)-շինումով, «նորոգումով», այդ ժամանակ նոր Փոքր Միերն ու իր Ձին դուրս կգան Ագռավաքարից: Էպոսը չի մանրամասնում, թե ինչ պատճառով է տեղի ունենում «աշխարհքի» քանդում-շինումը: Սա-

⁵¹⁷ Նույն տեղում, էջ 320:

⁵¹⁸ Տե՛ս նույն տեղը:

⁵¹⁹ Տե՛ս «Սասնա ծոեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 244:

⁵²⁰ Պարբերության այս ավարտական փուլը էպոսի որոշ պատումներում բնութագրվում է որպես «աշխարհքի հալիվորցում» կամ «ծմեռ»-ային շրջան:

կայն, որպես այդ պատճառի ցուցանում՝ էպոսում հաճախ հանդիպող «վերին հրամանքով» կամ «աստծուց հրամանք կա» պատճառաբանումն ասում է այն մասին, որ այդ փոփոխությունը էպոսը բացատրում է աստվածային (տիեզերական) բնական-տարերային գործընթացներով, որի արդյունքում երկիր մոլորակը, նրա վրա ամեն ինչ (էպոսի լեզվով ասած)՝ «աշխարհքը», «հողը», մարդը... «պնդանում» են, լիցքավորվում տիեզերական դրական էներգիայով, ուժավորվում են, մարդը վերստին սկսում է ավելի շատ «ուժ»-ով ապրել և ոչ «խեղձ»-ով: «Աշխարհքը» սկսում է իր նոր կյանքն ապրել և գալիս է «Դիցազնի»՝ հրեղեն մարդատեսակի ու նրա ցեղային ոգու «ժամանակը»: Խոսքը տանք էպոսին. «Դույնեն (աշխարհը – Ս. Մ.) ավրի, տիր մ'էլ շինվի, / Ուրը գետին քու ծիու հառջիվ դայամիշ տա, / Դույնեն քուն...», - ասում է Փոքր Միերի «հոր ձայնը» գերեզմանից նրան⁵²¹ (դիցազներգական այս տեսիլքը կա շատ պատումներում): Պատումներից մեկում, ինչպես վերևում հիշատակվեց, թաքնասածորեն ասվում է, որ Փոքր Միերը դուրս է գալու այն ժամանակ, «չուր (երբ – Ս. Մ.) անծին ծնանի, անմախ մեռանի». ասել է թե՛ հայ բանասիրության միտքը նկատի է առնում այն, որ Փոքր Միերը, դուրս գալով «աշխարհք», շարունակելու է վերստին սերունդ տալ ու ժառանգ ունենալ (ինչպես իր նախնիները) ու մեռնի որպես անհատ (ինչպես իր նախկին դիցազունները)՝ այդպես չեղարկելով իր հոր անեծքը:

Թվում է թե, ըստ էպոսի, «աշխարհքի» ավիրում-նորոգումը առանց մեր դիցազնի ու նրա «հրեղեն ձիու» է տեղի ունենալու: Բայց բանը այդպես չէ. նրանք մասնակցելու են, արդեն «աշխարհքի» տիրոջ իրավունքով նրա ավիրում-շինումին: Պատումներից մեկից իմանում ենք, որ Փոքր Միերն ու իր Ձին երբ դուրս

⁵²¹ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Ա, Եր., 1936, էջ 932:

գան իրենց անձավից ու տեսնեն «աշխարհքը», այն կավիրեն⁵²²: Մեկ այլում էլ կարդում ենք, որ դիցազնին ու նրա՝ «հրեշտակի նալած» «Ձիու սոլ մեծ սինու կանդար ի. / Վուր խուղ վի բռնը, աշխարհք պտի ավիրա»⁵²³: Նկատենք, որ «աշխարհքի վերջ»-ում աշխարհը լցվում է անհավատներով ու նրանց սարքած կուռք-կռատներով: Պարզ է, որ Փոքր Մհերն ու իր Ձին հին աշխարհը ավիրելիս պետք է հատկապես «կռապաշտների քոքը» կտրեն ու նրանց կուռք-կռատները վերացնեն⁵²⁴: Այն, որ էպոսը մեր Դիցազնի ու նրա Քուռկիկ Ջալալու, նրանց՝ քարանձավից դուրս գալուց հետո այդ առաքելությունը շատ է կարևորում, վկայում է նաև բանասաց ալաշկերտցի Սեդրակ Աբաջյանի պատումը, որտեղ ամենավերջում ասվում է, որ «քարը բացվելուց» հետո Մհերն իր Ձիով «նորից բդի ելնի, / Կռապաշտներու հետ»⁵²⁵ կռվի»⁵²⁶: Փոքր Մհերը՝ որպես Դիցազուն (դիցամարդ), և նրա Ձին, որպես դիցական հուրի ծնունդ ձի, Քարանձավից դուրս գալով, պետք է շարունակեն իրենց այն ժառանգական գործ-պարտականության կատարումը, որն անում էին մինչև անձավ մտնելը. վերացնել աշխարհքի կռապաշտությունը և հաստատել դիցապաշտությունը՝ տիեզերական գորությունների պաշտամունքը:



⁵²² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 469:

⁵²³ Նույն տեղում, էջ 378:

⁵²⁴ Տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Բ, Եր., 1944, էջ 348:

⁵²⁵ Անշուշտ, նկատի է առնվում ամեն մի կռապաշտ՝ կրոնավոր թե հեթանոս:

⁵²⁶ «Սասնա ծռեր», հ. Գ, Եր., 1979, էջ 245:

ԳԼՈՒԽ 3

ՀԱՅ-ԱՐԻԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԴԻՑԵՐՆ ՈՒ ԴԻՑՈՒՀԻՆԵՐԸ ՄԵՐ ՕՐԵՐԻ ԻՄԱՍՏԱՎՈՐՄԱՄԲ

Հայ-արիական դիցաբանությունը սկիզբ է առել վաղնջական ժամանակներում, երբ մարդկության տեսակներից մեկը՝ Արի ցեղը, արարվեց իր բնօրրանում՝ Արարատում, ու հենց այդտեղ, որպես արտացոլում իր և տիեզերքի (բնության) կենաց փոխհարաբերության, սկսեց կերտել իր դիցաբանությունը՝ տիեզերական բացարձակ բնական զորությունների՝ դիցերի մասին պատմող իր պատումներն ու նրանց վերաբերյալ խոհերն ու կշռադատությունները:

Վերևում Խորենացու, ապա Բուզանդի վկայություններից իմացանք, որ չնայած 301-ին, Հայաստանում քրիստոնեության հաստատումով պայմանավորված, հայ-արիական դիցաբանության վրա դրվեց կրոնաեկեղեցական արգելանք, հայն այդուհետ էլ շարունակեց ծալված ու այսևայլ կերպ ապրել իր հայրերի դիցերով: Պատմիչների ապրած ժամանակներից հետո էլ այդ ապրումն այն աստիճանի բուռն էր, որ այն ծնեց թոնդրակեցիական շարժումը (անվանվում են նաև Մծղնեփություն կամ Արևորդիություն)՝ միջնադարյան Հայաստանում առաջացած ազգայնորեն ամենախորքային ու ամենաընդգրկուն շարժումը, որը ավիքվեց-տարածվեց Եվրոպայի շատ տեղերում, ու որն իր հայրենիքում տարբեր անուններով ու բովանդակություններով շարունակեց գոյատևել ընդհուպ 19-րդ դարը:

Շատ բան ասող է, այս առումով, հարցի գիտակ պատմաբան Թադ. Ավդալբեգյանի կարծիքը, որ բուն թոնդրակեցիությունից հետո էլ, «ԺԸ ու ԺԹ դարերում գոյություն է ունեցել մի

աղանդավորական շարժում⁵²⁷, որը Տաճկահայաստանից անցել է Ռուսահայաստան, բավական ժամանակ հարատևել է Շիրակում... Գրականության մեջ այս հերձվածը հայտնի է «նոր թոնդրակեցիություն» անունով, որոնց պատմության ամենահին թվականը 1782-ն է, երբ գրվել է այս աղանդի դավանանքը պարունակող աշխատությունը, որ կրում է «Բանալի Ճշմարտության» անունը»⁵²⁸: Այստեղ մեր նպատակը չէ թոնդրակեցիության դավանանքի քննարկումը: Այս առումով նկատենք, որ թոնդրակեցիները ունեցել են իրենց հավատքի գիրքը՝ «Բանալի ճշմարտության»-ը (գուցեև գրքերը): Պատմաբանը դա հաստատում է մեկ այլ տեղ նոր թոնդրակեցիներից մեկի՝ Մեխլուի վերաբերյալ՝ ասելով, որ նա ուներ «գիրք մի ժողովածու և նովալ ասել, զինչ որ ասէր»⁵²⁹:

«Նոր» թոնդրակեցիության ժամանակներից, սակայն, գնանք հետ՝ Խորենացուց ու Բուզանդից մինչև բուն թոնդրակեցիության ժամանակները: Այն, որ այդ ժամանակներում եղել են հայ հեթանոսական ինչ-ինչ սուրբ գրքեր, որոնցով հայ հեթանոսական համայնքներն առաջնորդվել են իրենց գաղտնի քարոզչություններում, թաքնասացորեն վկայում է Նարեկացին իր «Մատյան»-ում: Գրքում հաճախ հանդիպում ենք այսպիսի խորհրդավոր արտահայտությունների՝ «ըստ գրոց խոսքի՝ Ավետարանից էլ առաջ ասված»⁵³⁰, «հայրենի հաղորդության ուխտի» ամբաստանանք⁵³¹, «գրքի համաձայն»⁵³²,⁵³³, «ըստ երանելի մի գրված-

⁵²⁷ Հայ պատմաբանները մինչև մեր օրերը կրոնատեղեցական վարդապետության ընդդիմադիր բոլոր հայ ազգային հոգևոր շարժումները սովորույթի ուժով ճանաչում են աղանդավորական:

⁵²⁸ **Թադ. Ավդաբեգյան**, Հայագիտական հետազոտություններ, Եր., 1969, էջ 193-194:

⁵²⁹ Նույն տեղում, էջ 198:

⁵³⁰ **Գրիգոր Նարեկացի**, նշված աշխ., Բան 2Գ, Գ, 65-77:

⁵³¹ Նույն տեղում, Բան ՀԹ, Գ, 95-105:

քի»⁵³⁴, «հեթանոսաց գիրքն է ասում»⁵³⁵..., որոնք հաստատում են ասվածը:

Պարզ է, թե ինչու մեզ չեն հասել մինչև 18-19-րդ դարերը տևած հայ հոգևոր շարժումների հավատո հանգանակ սուրբ գրքերը: Չեն հասել, բայց հայ հոգևոր կյանքի վրա բարերար ազդեցությունն են թողել: Հաստատապես կարելի է ասել՝ չլինեին միջնադարյան ու հետմիջնադարյան հայ հոգևոր շարժումներն ու նրանց հավատո հանգանակ սուրբ գրքերը, չէր լինի գրեթե ողջ 20-րդ դարի հեթանոսաշունչ հայ մշակույթը: Չլիներ վերջինս՝ չէր լինի Հայաստանի 3-րդ Հանրապետության հետ գրեթե միաժամանակ ծնված նոր հեթանոսական՝ Արորդիների շարժումը, որը վերածվեց «Արորդիների ուխտի»՝ պետական գրանցում ստացած հավատքային համայնքի: Մինչև հիմա գործող համայնքն ունի իր սուրբ գիրքը՝ «Ուխտագիրքը» (արարողկազմող Սլակ Կակոյան)⁵³⁶, որում փորձ է արվել հավաքել, ի մի բերել, իմաստավորել հայ դիցապատումային փորձը և, իհարկե, սեփական՝ հեղինակային դիցապատումները հղանալ: Հետագոտության սույն գլխում, հիմք ընդունելով մերօրյա ցեղահավատքի գիրքը՝ «Ուխտագիրքը», ինչպես նաև՝ առաջին երկու գլուխներում շարադրված ու ժամանակակից հայ դիցագիտության (հատկապես՝ պատմահամեմատական ու լեզվաբանական դիցագիտության ոլորտում) ձեռքբերումները, փորձենք իմաստա-

⁵³² «Մատյան»-ում հաճախ ենք տարբեր կապակցություններով հանդիպում «Գիրք» բառ-խորհրդին. այդ «Գրքի» ասվածների ու հրեական Բիբլիայի՝ որպես թե, ըստ ծանոթագրողների, նման տեղերի համեմատություն-համադրությունը ցույց է տալիս, որ Նարեկացին իր «Գրքով» բոլորովին էլ հրեական գիրքը նկատի չունի:

⁵³³ **Գրիգոր Նարեկացի**, նշված աշխ., Բան ՀԹ, Գ, 100:

⁵³⁴ Նույն տեղում, Բան ԿԳ, Բ, 9:

⁵³⁵ Նույն տեղում:

⁵³⁶ Տե՛ս «Ուխտագիրք», Էրևան, 2005:

սիրության խոհամտային հնարավորություններին ապավինելով՝ հասկանալ-բացատրել-մեկնաբանել, թե ինչ իմաստ են պարունակում հայ դիցաբանական խորհուրդները, ինչու են դրանք պետք մեր օրերի հային:

3.1 ԱՐԱՐԻՉ ԱՐԱՆ

Արա խորհուրդը հայ դիցաբանական ընտանիքի գլխավոր Արարող Գերագույն Զորությունն է արտահայտում: **Արա** անունը հայ դիցընկալումը տվել է Արարչին՝ Գերագույն Զորությանը: Ասել է թե՛ Արարիչ լինելն է արտահայտում Արայի էությունը, որակական հատկանիշը՝ արարող, իրենից սերող լինելը:

Արա բառ - խորհուրդը, եթե դիցաբանական լեզվաբանության տեսանկյունից ստուգաբանելու լինենք, կազմված է **Ար** (սերում, արարում) և **Ահ** (զորություն, հզոր) բառարմատներից (հն բառակազմության ընթացքում սղվել է) և նշանակում է **Արարող Զորություն**⁵³⁷: **Ար**-ը **Արա** բառ-խորհրդում խորհրդանշում է ամենայնի՝ դիցերի, աստվածամարդկանց, Բնության, Տիեզերքի, Երկնքի ու Երկրի արարումը, սերումը (ծագումը). **Արան** է այդ ամենի նախապատճառը (նախասկիզբը): «Արն էր ի սկզբանե, եւ Արա՛ն էր Արարիչ: Արարիչը անսկիզբ է ու բացարձակ: Եվ անսկիզբ ժամանակում է նա աշխարհն արարել: Ուստի աշխարհն էլ անսկիզբ է ու բացարձակ», - կարդում ենք «Ուխտագրքում»⁵³⁸: Այնուհետև գրքից իմանում ենք, որ «Արա՛ն է միակ ու բացարձակ Արարիչը ամբողջի, ամենի, և ամեն ինչ աշխարհում Արայից է գալիս ու դեպի Արան է գնում: Արան ոգի է և նյութ, միտք է և մարմին, նա զգայական է և նյութական, էություն է ու երևույթ:

⁵³⁷ Տե՛ս **Սլակ Կակոսյան**, Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ), Էրևան, 2001, էջ 20-21:

⁵³⁸ «Ուխտագիրք», Էրևան, 2005, էջ 67:

Բացարձակ է Արան, անսկիզբ ու հավերժ, անսահման ու անժամանակ: Իրենն են, իր մեջ են երկինք և տիեզերք, ջերմություն և լույս, միտք և հոգի: Արև է Արա՛ն՝ կենաց զորություն՝ Ար (զորություն) – Ավ (կյանք): Արան գերմեծն է ու գերփոքրը. և գերմեծն ու գերփոքրը նույնանում են Արայի մեջ»⁵³⁹, - Արարչի մի բնութագրություն, որը երբևիցե եղածների մեջ լավագույններից է:

Մեր օրերի ցեղահավատքի սուրբ Գրքում այսպես է դրվում ու լուծվում Արարչի ու բնության փոխհարաբերության հարցը: Արարիչն է անժամանակում արարել բնությունը, և արարել է իր էության համապատասխան. բացարձակ է Արարիչը, բացարձակ է բնությունը: Հետևաբար, բնական օրենքները նույնն են թե՛ մեր, թե՛ բնության և թե՛ Արարչի համար: Քանի որ Արարիչն է բնության օրենքները սահմանում, նա չի կարող իր իսկ սահմանած օրենքները խախտել⁵⁴⁰:

Իսկ կրոնների հիմնադիրների և փիլիսոփաների չարչրկած հավերժի (անվերջի) և ժամանակի, անսահմանի և սահմանի (տարածության) փոխհարաբերության հարցը Արարիչ խորհրդի տեսանկյունից այսպես է դրվում-լուծվում. «Անսկիզբն է Արան, և ամենն են անսկիզբ, հավերժ է Արան, և ամենն են հավերժ. բացարձակ է Արան, և ամենն են բացարձակ»⁵⁴¹: Սակայն եթե Արարիչը միայն այդպիսին լիներ, ապա նրա ստեղծած աշխարհում ոչի՛նչ չէր լինի, «կլինեին» միայն համր բացարձակությունն ու հավերժությունը: Ահա թե ինչու, կարդում ենք Գրքում, «Արան անժամանակի մեջ ժամանակ է հաստատում, իսկ անսահմանության մեջ՝ սահման: Եվ ժամանակի ու սահմանի մեջ կատարում է ինքնանորոգումը իր բոլոր տեսակների հավերժ նորոգմամբ՝

⁵³⁹ Նույն տեղում, էջ 241-242:

⁵⁴⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 242:

⁵⁴¹ Նույն տեղում:

մահվան սահմանում և անմահության հավերժ ընթացքում: Արան մշտապես զգում է իր բոլոր օրգանական մասերին և հենց նրանց մեջ է իրագործում իր ինքնանորոգումը մշտական արարչագործությամբ: Արարումը անժամանակ է, Ծնունդն է հաստատում ժամանակ. Արարումը անսահման է, Ծնունդն է հաստատում սահման»⁵⁴²:

Այս հիմամբ հանգում ենք հայ ժամանակակից դիցընկալման մեջ ոչ այնքան հստակ արտահայտված՝ Արայի՝ Դիցահոր և Անահիտի՝ Դիցամոր կենսակից զորություններ լինելու գաղափարին, որն արտահայտվում է այն բանում, որ անսահման ու անժամանակ արարումի մեջ ամեն պարբերություն ծնունդով է հաստատում իր ժամանակն ու սահմանը, և եթե արարումի խորհուրդն է Արան, ապա ծնունդի խորհուրդն է Անահիտը, և արարչագործությունը արարումի ու ծնունդի ամբողջությունն է⁵⁴³:

Արարիչը մեկն է: Եվ չի կարող մեկից ավելին լինել, քանզի այդ դեպքում Տիեզերքը (Բնությունը) կպառակտվեր ու ինքն իրեն կկործաներ: Իսկ Դիցերը՝ Արարչի Գերագույն Զորությունը իրենցում կրող, մարմնավորող արարածները, շատ են: Հայարիական դիցարանը, ինչպես ընդհանրապես ամեն մի ազգային դիցարան, բազմաստված է, քանի որ Արարիչը տարբեր բնական որակներ ունի՝ Սիրո, Հուր զորության, Իմաստության..., որոնք մարմնավորում են նրանից սերված ու Անահիտից ծնված դիցերը: Ըստ այդմ, Արարիչ խորհուրդը պետք է տարբերել Դից խորհրդից այնպես, ինչպես մարդկային ընտանիքում հորը տարբերում ենք զավակներից: Արարիչը դիցերի հայրն է, իսկ դիցերը Արարչի ուստր-դուստրերն են և նրա կամքը հաստատողն ամբողջ Տիեզերքում ու երկրի վրա, հովանավոր

⁵⁴² Նույն տեղում, էջ 243:

⁵⁴³ Տե՛ս նույն տեղը:

րողն ամեն արարման, կառավարողն ամեն մի շարժման, օրենք-օրինաչափության, հարաբերության, սիրո: Բացարձակ է Արա-րիչը, և բացարձակ են նաև նրա զավակները:

Արան, բացի տիեզերական Դից-Չորություններից, նաև մարդկային ցեղերից մեկի՝ Արիի երկնային հայրն է: Ինչպես և արիները իրենց ճանաչում են Արորդի (Արևորդի) կամ Արմեն, որը նշանակում է Արայի որդի, Արարչածին: Ըստ այդմ էլ՝ արի-ները Արային դիմում են Հայր մեր Արա, ինչպես նաև նրա՝ որ-պես բացարձակ նախահոր անվամբ կնքում իրենց երեխաների անունները և միմյանց դիմելիս ասում Արա (ոչ այժմյան «իմացու-թյամբ»): Դա նշանակում է նաև, որ արիները Աստվածներին հա-րազատ, նրանց պես Բացարձակ ու անմահ են, երկրածին աստ-վածամարդիկ են:

Մարդկային իր տեսակի՝ Արարչի կողմից արարվելը, նրա՝ որպես «իր» Բացարձակ Հայր լինելը թերևս զաղտնասացորեն նկատի ունի Նարեկացին, երբ դիմելով նրան ասում է. «Չկայի երբեմն, և ստեղծեցիր, /Ես չաղաչեցի, և գոյացրիր... / Գիտեիր, թե ինչ կպատահի ինձ, և չանտեսեցիր / ... / Ահա՛, կարկառած բազուկն իմ հոգու կարկառում եմ ես քո անվամբ⁵⁴⁴, հզոր՛, / Արա՛ այն առողջ, ինչպես էր առաջ, / Երբ դրախտի փափկու-թյան մեջ կենաց պտուղն էի քաղում ես⁵⁴⁵»⁵⁴⁶:

Արարիչ խորհուրդը պետք է տարբերել ստեղծող խորհրդից: Ստեղծողը (բառը կազմված է ըստ /աստ՝ բացարձակ խորհուրդ նշանակող բառարմատից և եղծ(ել)-ից...) ստեղծում է մի բան իրենից դուրս, նրա ստեղծածը նրա հետ սերումային, որակա-

⁵⁴⁴ Այսինքն՝ որպես Արարչի անունը՝ Արա, կրող՝ Արմեն (Արի):

⁵⁴⁵ Ինչ խոսք, չպետք է շփոթել հողածինների նախնի Ադամի հետ, ում Դրախտում՝ Արմենիա երկրում, արգելված էր անգամ «իմացության ծառի» պտուղը ճաշակել, էլ չասած՝ «կենաց» պտղի մասին:

⁵⁴⁶ **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատենանոց տպագրության, Բան ԺԸ, Ա, 5-15 և Բ, 25:

կան կապ չունի: Իսկ Արարողը Արարում է մի բան, որը նրանից է բխում, նրա հետ ժառանգականորեն կապված է ու նրա որակական հատկանիշներն է արտահայտում: Հայրը որդու Արարիչն է, քանզի նա նրան իրենից է արարում ու նրան ժառանգաբար փոխանցում իր որակները: Արիների պարագայում հայր-որդի ժառանգական կապի հետևյալ պատկերն ենք տեսնում. իմ Արարիչն իմ հայրն է, նրա Արարիչը՝ նրա հայրը՝ և այդպես խորանալով մինչև Բացարձակը՝ կհասնենք Արա-ին՝ Տիեզերքի Արարող Ջորոթյանը, ով և իմ երկնային հայրն է: Հողածինները երկնային հայր՝ Արարիչ, չունեն, քանզի նրանց Արարիչը չի արարել⁵⁴⁷: Նրանց նախնուն՝ Ադամին Եհովան արարում է հողից: Եվ հետևաբար, Եհովան Ադամի հայրը չէ, այլ՝ ստեղծողն է («Չինողը»՝ ինչպես կարդում ենք եբրայական Բիբլիայում): Դրանից հետևում է, որ հողածինները Արարիչ խորհուրդը չունեն, քանզի նրանց զգացողությունը հասնում է մինչև իրենց ստեղծող Աստվածը:

Ուշագրավ է «Ուխտագրքում» Արարչին ճանաչելու հիմքերի, հնարավորության ու ուղիների ցուցադրումը, որն այնքան պարզ ու հիմնավոր է արվում, որ դրա ճշմարտացիության նկատմամբ կասկած չի մնում:

- Ելակետն այն է, որ Արարիչը մի մե՛ծ ամբողջություն է, և տիեզերքում, բնության մեջ ամենը նրա օրգանական մասերն են. և, հետևաբար, ինչպե՞ս կարելի է ճանաչել Արարչին, եթե անտեսենք այդ մասերը: Այն ամենը, ինչ մենք մեր ծնված օրվանից մեր զգայարաններով ընկալում ենք, մեր պատկերացման մեջ են լրկ առանձին. իրականում այդ ամենը մի ամբողջություն են կազմում, մի ամբողջության մասեր են: Մեր կյանքում ինչ երևույթի

⁵⁴⁷ Պատահական չէ, որ նրանց լեզվում էլ Արարիչ խորհուրդը չկա, կա միայն Աստված-ը:

հետ էլ որ հարաբերվում ենք, իրականում հարաբերվում ենք բնության, կյանքի արարչական ամբողջության հետ: Ասվածն ավելի պարզորոշ հասկանալու համար դիմենք համեմատությանը. «Մենք, որպես բնական օրգանիզմ, մեր բոլոր օրգանական մասերի ամբողջությունն ենք և պայմանականորեն ենք այդ մասերը մեր պատկերացումներում դիտում առանձին-առանձին. իրականում դրանք բոլորը մեր ամբողջության օրգանական մասերն են: Եվ մենք չենք կարող մեր մարմնի մի որևէ մաս անտեսել. անտեսելով մեր մարմնի որևէ մաս, մենք իրականում անտեսում ենք մեր ամբողջությունը»⁵⁴⁸. Նույն տրամաբանությամբ՝ բնության մեջ ամենը, նրա ամեն մասը ճանաչելով-վերապրելով է, որ մենք ճանաչում-վերապրում ենք Արարչին՝ Արային: Սակայն ասվածը թերի կլինի, եթե չնկատենք նաև այն պարզ իրողությունը, որ մենք էլ ենք արարչական ամբողջության մասը, և, հետևաբար, մեզ էլ զգալով-ճանաչելով այդ ամբողջության մեջ, այդպես մենք զգում-ճանաչում ենք Արարչին, այդպես պաշտում ենք նրան⁵⁴⁹: Մենք չենք կարող, և չպետք է մեզ կտրել արարչական ամբողջությունից. չէ՞ որ այդպես մենք կկտրվենք հենց մեզանից ու չարիք կդառնանք և՛ Արարչի, և՛ նրա ամբողջության ու այդ ամբողջության ամեն մասի համար: Իրականը՝ ինքներս մեզ ու մեզ շրջապատող աշխարհը թողած, այդ ամենից կտրված՝ վերացական դատողություններով (որը հատուկ է կրոններին և անառողջ փիլիսոփայություններին) մենք ոչ մի դեպքում չենք ճանաչի Արարչին, նրան կարող ենք ճանաչել միայն առերևույթ տրված իրականության (որի մի մասն ենք մենք) մեջ ու նրա միջոցով դեպի արարչական բացարձակը գնալու ճանապարհով,-

⁵⁴⁸ «Ուխտագիրք», Էրևան, 2005, էջ 245:

⁵⁴⁹ Տե՛ս նույն տեղը:

Արարչին ճանաչելու իր պարզ դիտարկման եզրակացությունն է անում Արորդաց «Ուխտագիրքը»⁵⁵⁰:

Գիրքն այդպես՝ բնական իրականությունից ելնելով է բացատրում նաև ամեն արարչականի՝ դիցերի, բնության, երկնքի ու երկրի... ճանաչողությունը:

Վերջում նկատենք, որ արիական դիցալեզվի **Արա** անունը հնչյունափոխվելով անցել է սեմականներին և դարձել **Ալլահ** ու **Էլոհիմ**: Իսկ ժամանակին հին եգիպտացիները, **Արա** խորհուրդը վերցնելով արիներից, դրան տվել են **Ռա** ձևը:

Արա խորհրդի հետ ծագումնաբանական կապ ունեն նաև հինդուների Վարունան (Վ-Ար-ուն-ան), Բըրահման (Բ-Ըր/Ար-ահման) և հին ռուսների Պերունը (Պ-Էր/Ար-ուն) ու Յարիլան: Պարսիկների մոտ Արա խորհուրդը պահպանվել է Արա-Մազդա ձևով, որում Մազդա-ն մակդիր է ու նշանակում է պաշտելի կամ իմաստուն⁵⁵¹: Ուստի պարսկական ազդեցության հետևանք է հայոց մեջ Արային Արամազդ ասելը: Բայց հայը Արային պետք է ասի Հայր Արա կամ պարզապես Արա:

3.2 ԱՆԱՀԻՏ ԴԻՑԱՄԱՅՐԸ

Հայ դիցաբանական համակարգությունում Գերագույն Ջորությանը՝ Արային (Արարչին) կենսակից Ջորությունը Դիցամայր Անահիտն է: Եվ ընդհանրապես էլ՝ բոլոր դիցաբանական՝ ազգային հավատքային համակարգերում կա այն բնական պատկերացումը, որ Դիցերի Հայրը՝ Արարիչը, անպատկերացնելի է

⁵⁵⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 246:

⁵⁵¹ Տե՛ս «Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ)», Էրևան, 2001, էջ 28: (Նկատենք, որ ինչպես ժամանակակից տարածաշրջանային ժողովրդական կրոններն են ծագումնաբանորեն կապված հուդայական կրոնի հետ, այնպես էլ հնում՝ տարածաշրջանային ազգային հավատքները ծագումնաբանորեն կապված են եղել հին արիական հավատքի հետ):

առանց Դիցամոր, ով տարբեր դիցաբանական համակարգերում, պարզ է, յուրահատուկ ձևով է ընկալվում-պատկերվում:

Վերևում տեսանք, որ Ագաթանգեղոսը ինքն էլ, փաստորեն, զգալով Անահիտ Դիցամոր վեհությունը, հմայքն ու առաքինությունները՝ մեջբերելով Տրդատ թագավորի ասածը Գրիգորին, հրամայում է նրան հանձն առնել պաշտամունք մատուցել աստվածներին, «մանավանդ այս մեծ Անահիտ տիկնոջ, որը մեր ազգի փառքն է ու կենսատուն, որին բոլոր թագավորներն են պաշտում, մանավանդ հունաց թագավորը: Նա է բոլոր զգաստությունների մայրը, բարերարը ամբողջ մարդկային բնության»⁵⁵²: Փաստորեն, արքան Անահիտ Դիցամոր պաշտամունքին տեղական ծագում է վերագրում: Դա է հետևում նաև ավելի վաղ Ստրաբոն պատմիչի ասածից, որ «այս աստուածը (Անահիտը – Ս. Մ.) պաշտվում է նաև պարսից և մարաց կողմից, բայց նրա պաշտամունքը հայոց մեջ գերազանցում է բոլորից»⁵⁵³: Դժբախտաբար, ժամանակին ինքնին հասկանալի այդ ընկալումը հետո խեղաթյուրվեց և պաշտամունքին իրանական ու զրադաշտական ծագում վերագրվեց, այդ թվում՝ որոշ հայ հետազոտողների կողմից: Բարեբախտաբար եղան հետազոտողներ, ովքեր իսկությունը հավատարիմ մնացին: Այդպիսիներից են՝ Ղ. Ալիշանը⁵⁵⁴, Ն. Ադոնցը⁵⁵⁵, Մելիք-Փաշայանը⁵⁵⁶, Գր. Ղափանցյանը⁵⁵⁷ և այլք: Ղ. Ալիշանը, օրինակ, հիմնվելով «հմուտ դիցաբան Քրայզերի»՝ հարցի հետազոտության վրա, գրում է. «Յայտնի է, որ ամեն ազգե ավելի հայք են անահտապաշտկք, և ըստ Քրայզեր

⁵⁵² **Ագաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, էջ 81:

⁵⁵³ **Ստրաբոն**, Աշխարհագրություն (Ստրաբոնը Հայաստանի ու հայերի մասին), Եր., 2011, էջ 58:

⁵⁵⁴ Տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., 2002, էջ 137:

⁵⁵⁵ Տե՛ս **Ն. Ադոնց**, Հայաստանի պատմություն, Եր., 1972, էջ 378-381:

⁵⁵⁶ Տե՛ս **Կ. Վ. Մելիք-Փաշայան**, Անահիտ Դիցունու պաշտամունքը, Եր., 1972:

⁵⁵⁷ Տե՛ս **Գր. Ղափանցյան**, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Եր., 1945, էջ 23 և 146:

հմուտ դիցաբանի, **հայոց Անահիտն է նախատիպ ամենայն Անահտաց...**»⁵⁵⁸:

Բոլոր արիական ազգերից միայն Հայի՝ Դիցամոր երկրային զավակների բնօրրանում ապրել շարունակողի մեջ է առավել ամբողջականորեն մինչև հիմա պահպանվել Դիցամոր խորհուրդը, որը մենք կներկայացնենք ստորև:

Հեթանոսական Արմենիա-Հայաստանում Մեծամոր խորհուրդը մարմնավորում էր Անահիտը, ով բացառիկ տեղ էր գրավում հայ-արիական դիցաբանական համակարգությունում: Հին՝ թե՛ հայկական, թե՛ օտար աղբյուրները հայ-արիական դիցաբանության մասին խոսելիս ամենից շատ առանձնացնում են Անահիտ Դիցամոր պաշտամունքը:

Անահիտ անունը հայոց դիցական անունների համակարգությունում Արարչի՝ Արայի անունից հետո երկրորդն է: Անընդունելի է Անահիտ բառի այն՝ սովորության ստուգաբանությունը, ըստ որի՝ նշանակում է՝ «անարատ, անպիղծ»: Զարմանալի է, որ այդպիսի ստուգաբանության կողմնակից է նաև մեծանուն հայ լեզվաբան Հր. Աճառյանը: Նոր լեզվաբանական փաստերի հիման վրա իրանահայ պատմաբան Հովիկ Ներսիսյանը իր՝ «Նախաքրիստոնեական աստվածները հայոց» աշխատության մեջ ըստ ամենայնի հիմնավորում է, որ դա բնավ էլ այդպես չէ, որ Անահիտ բառի մեջ պետք է տեսնել կյանք պարզևող (ծնող), կյանքը պահող-պահպանող-հովանավորող Մոր իմաստ, և ոչ թե բառի խորհուրդը նսեմացնող՝ ինչ-որ բացասական իմաստ արտահայտող բառարմատ⁵⁵⁹: Սակայն պատմաբանը, Անահիտ բառ-խորհրդի ճիշտ զգացողությունն ունենալով հանդերձ, դրա ստույգ ստուգաբանությունը չի տալիս: Այդ բանը մենք տեսնում

⁵⁵⁸ Դ. Ալիշան, նշված աշխ., էջ 137:

⁵⁵⁹ Տե՛ս Հովիկ Ներսիսյան, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Եր., 2011, էջ 555-558:

ենք Սլակ Կակոսյանի «Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ)» գրքույկում, որտեղ նա, ի մի բերելով բառի իմաստը (իմաստները) վերհանելուն ուղղված համեմատական բառարմատային լեզվաբանական իր հետազոտության արդյունքները, գալիս է այն եզրակացության, որ **Անահիտ** բառը կազմված է **Ան** (ծնունդ, պտղաբերում, նորոգում), **Ահ** (հզոր, զորություն, մեծ, մեծություն) և **հտ** (տեղ, ամփոփում) բառարմատներով և նշանակում է՝ Ծնող Զորություն, Զորություն, ումից ամեն Տիեզերական ու երկրային զորություններն են ծնվել ու շարունակում են ծնվել⁵⁶⁰: Նկատենք նաև, որ բառ-խորհուրդը, բացի նշավածներից, պարունակում է նաև դրանց իմաստակից այլ իմաստներ էլ՝ բարերար, խնամակալ, կենդանություն պարգևող, ապրեցնող, կենսականություն ապահովող ու հովանավորող, սնող, ընտանիք ստեղծող ու պահպանող, զգաստություն ու զգոնություն, առաջ բերող. Անահիտի բնութագրիչներ, որոնց մասին հայ անահտական դիցապատումներում հաճախ խոսվում է:

Արիական մյուս լեզուներում, ինչպես նաև՝ այդ լեզուների ազդեցությամբ՝ սեմա-արիական խառնալեզուներում, Անահիտ անունը արտահայտվում է Արդվիսուրա-Անահիտա կամ Ան-Ահ (Աննա) բաղադրությամբ (պարսկա-իրանականում), Իաննա, Անուանա (շումերա-աքքադականում), Արտեմիս ու Դիաննա⁵⁶¹ (հունականում ու հռոմեականում), Աստարտա (ասորականում ու փոյուզերենում), Նիիթ (եգիպտերենում) և այլն:

Ենթադրելի է՝ նախասկզբնապես Անահիտ անունը տրվել է միայն արի ցեղի Բացարձակ Մորը՝ Աստվածամորը (մեր նախնիների համար ամեն անուն իր ստույգ որոշակի խորհուրդն ու

⁵⁶⁰ Տե՛ս **Սլակ Կակոսյան**, Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ), Էրևան, 2001, էջ 13-14:

⁵⁶¹ Ուշագրավ է, որ Դիաննա անունը վերջից երբ կարդում ենք, ստացվում է Աննաիդ-Անահիտ, որն ասում է այն մասին, որ Դիաննայի պաշտամունքը տարվել է Հայաստանից՝ այնտեղ համապատասխան ծպտումի ենթարկվելով:

կրողն է ունեցել): Հետագայում է միայն Անահիտ (Աննա) անունը տրվել ցեղում ծնված աղջիկներին (ինչպես նաև՝ արիա-սեմական խառնածինները՝ իրենց դուստրերին): Ահա թե ինչու այդ ժամանակներից ի վեր Աստվածամոր անվան հետ գործածվել են նաև Մայր, Մեծամայր (Մերի, Մարիա), Աստվածածին բառերը: Օրինակ՝ Աստվածամայր Անահիտ կամ Մեծամայր Անահիտ, Մարի-Աննա, Աննա-Մարիա և այլն:

Ըստ այդմ, բոլոր արի ազգերի մեջ շրջանառվող այդ անվանումների մեջ, թեև անգիտակցաբար, արտահայտվում է Անահիտ խորհուրդը, քանզի բոլոր այդ անունները տիեզերքի, բնության, մարդկային կյանքի ու ընտանիքի ստեղծման ու նորոգումի պաշտամունքի արտահայտությունն են:

Ըստ հայկական ավանդության (տե՛ս «Արարատյան դիցաբանություն»)՝ Անահիտն է Մայրը՝ Ծնողը բոլոր Դիցերի, Բնության, Տիեզերքի, Երկնքի, Երկրի և Արիների: Նա՛ է մշտապես պահպանում ու հովանավորում ամեն մի բեղմնավորում, ամեն մի պտղաբերում ու ծնունդ:

Հարց է առաջանում. հայ դիցաբանական համակարգությունում ինչ հարաբերության մեջ է Անահիտ Դիցամայրը Դիցահայր Արայի նկատմամբ: Դիցաբանորեն կարծես թե ինքնին պարզ է, որ եթե Արան Դիցահայրն է, իսկ Անահիտը՝ Դիցամայրը, ապա նրանք կենակից զորություններ՝ ամուսիններ են: Սակայն այդ ինքնին հասկանալին, պարզվում է, այնքան էլ հասկանալի չէ դիցաբանների ու պատմաբանների ճշող մեծամասնության համար, ովքեր Մեծամայր Անահիտին ընկալում են որպես Արարչին ստորադաս դիցուհի՝ դուստր: Այդ ընկալումը հարազատ չէ Դիցամոր՝ մեր նախնի ընկալումին: Դա է թերևս զգացել մեր դիցաբանության առաջին հետազոտողներից մեկը՝ Ղևոնդ Ալիշանը, ով նրբանկատորեն նկատում է, թե՛ «բայց արդյոք բոլոր հայերն էին այդպե՛ս կարծում (որ Անահիտն Արամազդի դուստրն է -

Ս. Մ.), թե՛ կինը լինելու կարծիք էլ ունեին, ինչպես որ «Հայսմավուրքի» քրիստոնյա գրիչները, որոնք փոխանակ գրելու «տիկնոջ» (դստեր իմաստով – Ս. Մ.), գրում են. «իգական պատկերն Անահտայ՝ կնոջն Արամազդայ»⁵⁶²: Հայերի այդ մի մասի տեսակետն ենք մենք արտահայտված տեսնում «Ուխտագրքում», որն է, կարծում են, Անահիտ Դիցամոր բուն՝ նախնի ընկալումը: Գրքում կարդում ենք, որ Անահիտ Դիցամայրը, Արայի՝ Արարչի արարումը նորոգելով, ըստ այդմ պահպանում-հաստատում է Նրա բացարձակությունը: Ուստի՝ հայ-արիական հավատքը, արտահայտելով բնական իրողությունը, Տիեզերական կյանքի օրինակափությունը, **երկսեռության** խորհուրդն ունի (ի տարբերություն «միասեռական» կրոնների), որն է արտահայտում Արարչագործության խորհուրդը: Ըստ որի՝ «Արարչագործությունը մշտական ընթացք է և իրագործվում է Արարումի և Ծնունդի միասնությամբ... Առանց Արարումի չի կարող լինել Ծնունդ, իսկ եթե Ծնունդ չլինի՝ Արարումը չի նորոգվի, ուստիև՝ կոչնչանա»⁵⁶³: Մեկ այլ ձևով ասած՝ Արարչագործությունը իրականանում է ոչ այլ կերպ, քան Հոր և Մոր միասնությամբ. Հայրը արարում է, իսկ Մայրը՝ ծնում՝ այդպես միասին ապահովելով հավերժական կյանքի ընթացքը: Ընդ որում, դարձյալ նկատենք, որ ըստ «Ուխտագրքի», եթե արարչական արարումը ժամանակ չի պայմանավորում, այն հավերժ է, ապա Դիցամայր Անահիտն իր պես-պես ծնունդներով նորոգում է Արայի արարումը հենց ժամանակի մեջ. «(Անահտական – Ս. Մ.) Ծնունդով է սկսվում կյանքի նոր պարբերությունը. իսկ պարբերությունները անսահման անգամ կրկնվում են... Չկա արարում առանց ծնունդի, նույնպես և չկա ծնունդ արարումից դուրս»⁵⁶⁴:

⁵⁶² **Ղևոնդ Ալիշան**, նշվ. աշխ., էջ 135:

⁵⁶³ «Ուխտագիրք», էջ 246-247:

⁵⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 247:

Այս Կակոսյանը Արարումի և Ծնունդի այդ՝ երբեք չխզվող միասնությունն անվանում է Արարչագործություն (կազմված է Արարիչ և գործ բառերից), որը այսպես է սահմանում. «Արարչագործությունը մշտական ընթացք է և իրագործվում է Արարումի և Ծնունդի միասնությամբ: Այն երկսեռության խորհուրդն ունի իր մեջ և իրագործվում է Հոր և Մոր միասնությամբ. Հայրը արարողն է, իսկ Մայրը՝ ծնողը»⁵⁶⁵:

Փաստորեն, ըստ նոր ցեղահավատքային ընկալման, ամենքն ու ամենայնը՝ Դիցերը, երկինքը, երկիրը, բնությունը..., առաջացել են, կան ու լինում են երկարմատային (դուայլ)՝ նախասկզբնային սկիզբների՝ հայրական-արական սկզբի ու մայրական-կանացի սկզբի օրգանական փոխհարաբերության (փոխներգործության, փոխազդեցության) շնորհիվ: Որպես բնազգացողության պարզ արտահայտություն, «Ուխտագրքում» գրված է. «Թե Մայրը չլինի, Հայրը ինչպե՞ս նորոգի արարումն իր: Եվ հայրն իր որդու արարումը նորոգելու համար մայր է որոնում, որի մեջ և որի միջոցով նորոգի իր որդու արարումը: Եվ մայրը իր մեջ սնում է, ապա ծնում ու պահպանում է հոր զավակին»⁵⁶⁶: Տիեզերքում, բնության մեջ, երկնքում, երկրում, մարդաշխարհում, ամենուր ու ամեն ժամանակ այդպիսի արարչագործընթացներ են տեղի ունենում:

Հայոց մեջ հատուկ Անահիտին նվիրված տոներ կան (ասում ենք՝ հատուկ, քանզի դիցերին նվիրված տոներն էլ են նրա տոները): Հայն ավանդաբար մինչև հիմա ամեն տարի տոնում է Բնության բեղմնավորումի ու պտղաբերումի տոներ: Գարնանը տոնում է բեղմնավորումի տոնը՝ Չատիկը, իսկ աշնանը՝ պտղաբերումի տոնը՝ Խաղողօրհնենքը (այս տոները, նկատենք, քրիս-

⁵⁶⁵ **Այս Կակոսյան**, Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ), էջ 25:

⁵⁶⁶ «Ուխտագիրք», էջ 247:

տոնեական՝ նույն օրերին տոնվող տոների հետ ոչ մի կապ չունեն):

Հայ գրականության մեջ Մայր խորհրդի հաճախակի արձարծումները (Նարեկացի, Վարուժան, Սիամանթո, Շիրազ, Թումանյան, Նժդեհ...) վկայությունն են հայ հոգևոր կյանքում Անահիտի պաշտամունքի պահպանման: Դրա մասին չի՞, կարծում եմ, վկայում նաև խորհրդային՝ հայ հավատքային կյանքի համար ստեղծված այդ ամենադժնդակ ժամանակներից մեկում, Հաղթանակի զբոսայգում կանգնեցված Մայր Հայաստանի (ով, թեկուզև անգիտակցաբար, Աստվածամորն է խորհրդանշում) արձանը:

Հայոց մեջ Անահիտը անվանվել է նաև Երկնային Տիրուհի, Մնուցող Մայր, Ոսկեմայր, Ոսկեհատ, Ոսկեծղի, Ոսկեմատն... Օրինակ՝ Տրդատ արքան, ինչպես արդեն գիտենք, մինչև 301-ը երկրի բնակչությանն ուղղած իր հրովարտական Դիցամորն անվանում է «Հայոց աշխարհի մնուցող ու պահապան»:

Սեմական կրոններում, այդ կրոնների հետևորդների և Դիցամոր ժառանգական կապի բացակայության պատճառով Անահիտ (նրանից ածանցյալ՝ կին) խորհուրդը ժխտվում կամ նսեմացվում է: Դրա արտահայտություններից է, օրինակ, Ղուրանում ասվածը, թե «Ալլահը ո՛չ կին ունի և ո՛չ էլ ընկերուհի»⁵⁶⁷: Կամ՝ եբրայական Բիբլիայում հողածինների նախնի մորը՝ Եվային, Ադամի մեղսագործության դրդիչ ներկայացնելը: Սեմականները դարեր ի վեր, փորձելով հային իրենց կրոնները պարտադրել, դրանով իսկ փորձել են նրա միջից հանել նրա սիրելի Աստվածամոր պաշտամունքը: Բայց չեն կարողացել. Հայը մի՛շտ էլ, գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար, իր Մեծամոր պաշտամունքով է ապրել: Եվ ապրելով՝ իր մեջ բորբոքել, նորոգել իր Անահ-

⁵⁶⁷ Ղուրան, Եր., 2006, էջ 76:

տական որակները՝ ընտանիքի, տուն ու տեղի, ծննդյան, կյանքի նորոգումի պաշտամունքը, բեղմնավորումի ու պտղաբերումի խանդը, կենսասիրությունը, բնապաշտությունը...

Վերևում մենք տեսանք, թե ինչպես հայ-արիական դիցական պանթեոնի **Անահիտ** խորհուրդը, նրա նախնական իմաստը ինչ-ինչ հեղինակների կողմից իմաստափոխվել կամ նենգափոխվել է: Վերջում նշենք նաև հին հույն աշխարհագիր Ստրաբոնի հիշատակած՝ հայոց մեջ Դիցամոր պաշտամունքի մի նենգափոխումի մասին: Նա իր «Աշխարհագրություն» աշխատության մեջ գրում է, որ Անահիտին նվիրված մեծիաններում ամենանշանավոր մարդիկ իրենց դուստրերի կուսությունը նվիրում էին Դիցուհու պաշտամունքն ունեցող եկվորներին՝ դա համարելով սրբազան արարողություն՝ հետո նրանց հարսնացնում էին⁵⁶⁸: Այդ անհեթեթությունը մի շարք փաստարկներով կարելի է հերքել⁵⁶⁹, բայց բերենք մեկը՝ Ղևոնդ Ալիշանի ասածը. «Տրդատի՝ Անահիտին տված (որպես առաքինության տիպար – Ս. Մ.) գաղափարը և Անահիտին զգաստության մայր կոչելը շատ հեռու է Ստրաբոնի գրածից»⁵⁷⁰:

3.3 ՎԱՀԱԳՆ ԴԻՑԸ

Ինչպես արդեն նկատվել է, Արարիչը՝ Արա՛ն, մեկը լինելով, մի շարք որակներ ունի, որոնք նորոգելով՝ մարմնավորում է Ծնող Ձորությունը՝ Անահիտը: Դիցերը Արարչի այդ որակների մարմնավորումներն են (Աստված՝ լեզվաբանորեն հենց նշանակում է Արարչական Գերագույն Խորհուրդը, Ձորությունը կրող,

⁵⁶⁸ Տե՛ս **Ստրաբոն**, նշված աշխ., էջ 60:

⁵⁶⁹ Տե՛ս **Սերգեյ Մանուկյան**, Այսպես ասած՝ «սրբազան պոռնկության» մասին: «Ակունք» գիտական հոդվածների ժողովածու, թիվ 2 (5), Եր., 2012, էջ 73-79:

⁵⁷⁰ **Ղևոնդ Ալիշան**, նշված աշխ., էջ 140:

մարմնավորող): Բազմաստված է հայ դիցաբանական համակարգությունը (ինչպես ընդհանրապես ամեն մի ազգային դիցաբանական համակարգություն), որում և է նրա հարստությունը:

Վահագնը մարմնավորում է Արարչական Գերագույն Հուր Ջորությունը, որը և բառ-խորհուրդը՝ Վահագն, ասում է. լեզվաբանորեն այն կազմված է **Վ** հունչարմատից (ինչ-որ բանի գերագույն լինելը, բացարձակությունն է շեշտում. օրինակ՝ վ-եհ, վ-առ) և **Ահ** (զորություն) ու **Ազն** (հուր) բառարմատներից՝ Վ-Ահ-Ազն՝ **Գերագույն Հրե Ջորություն** կամ **Հուր-Աստված**⁵⁷¹: Նկատենք, որ Վահագն բառ-խորհրդի՝ «Ուխտագրքում» բերված այդ ստուգաբանությունը իսկը համահունչ է Վահագն Դիցի վաղնջական ընկալումին, որի մասին Ալիշանը, բացի Խորենացու բերած «Վահագնի ծնունդ»-ում ներկայացվածից, այլ աղբյուրներից էլ ծանոթ լինելով, գրում է. «Մեր մի հին գրվածքի մեջ մեր դյուցազնը կոչվում է Վահագն: Եվ կա մի հին վարդապետի վկայությունը. «Ոմանք զԱրեգակն պաշտեցին և Վահագն կոչեցին»։ և սրան համապատասխանում է վիպասանների երգածը՝ **Երկնեք երկին-ը** և **Կարմրիկ եղեգնիկ-ը**»⁵⁷²:

Հայ-արիական հավատքը բնականի և, հետևաբար, նաև բնական հավատք է, այն «կարված» է, Պ. Սևակի ասածի նմանությամբ դատելով, իսկը բնության չափով, լիովին համապատասխանում է Տիեզերական մեծ կյանքի ու նրա առանձին մասերի՝ փոքր կյանքերի օրինաչափություններին: Այն մարդու կողմից հորինված չէ՛: Ըստ այդմ, ներկա դեպքում ստացվում է, որ Բնությունը, Տիեզերքը, Բնության ու Տիեզերքի ամեն մի մասունի իր կենսէներգիան՝ կենսահուրը, դրական էներգիան, որն է և այդ ամենի կյանքերի, որպես այդպիսին դրանց ծագումի, գո-

⁵⁷¹ Տե՛ս «Ուխտագիրք», էջ 20:

⁵⁷² **Ղևոնդ Ալիշան**, նշված աշխ., էջ 151:

յության ու հարատևության գլխավոր երաշխավորը: Այլ կերպ ասած՝ ամեն մի օրգանական համակարգության առանցքը նրա կենսահուրը՝ դրական էներգիան է (ատոմում՝ դրական լիցք պրոտոնը, Արեգակնային համակարգությունում՝ Արեգակը, մարդու մեջ՝ դրական կենսէներգիան...), որն էլ իր շուրջը «հավաքում» է տվյալ համակարգության մնացած մասերն ու լիցքավորում է նրանց: Այդ էներգիայի սպառվելու կամ այլ էներգիայի փոխակերպվելու դեպքում տեղի է ունենում տվյալ օրգանիզմի մահը: Հայոց հավատքի Վահագն խորհուրդը հենց մարմնավորում է Տիեզերական և Տիեզերքի ամեն մի մասում այս կամ այն չափով առկա հուրը: Բնագիտությունն է հաստատում, որ ամեն մի օրգանական համակարգություն, սկսած բնության ամենաստորին մակարդակից, վերջացրած բարձրագույն մակարդակով, ունի իր կենսահուրը, որը, արձակելով ու ընդունելով ամենազանազան հաճախականության ալիքներ (լուսային, ջերմային, ձայնային, էլեկտրամագնիսական...), այդպես ապահովում է թե՛ իր և թե՛ իրեն շրջապատող համակարգությունների ամբողջականությունը, ինչպես նաև բնության մյուս տարրերի շրջապատույնն ու փոխազդեցությունները:

Ասվածից հետևում է, որ չի կարելի Հուրը նույնացնել կրակի հետ, թեև վերջինիս մեջ Հուրը շատ է արտահայտված (պատահական չէ, որ տիեզերական հուր-զորության պաշտամունքն ունեցող հայ-արին զրադաշտական կրակապաշտությունը չընդունեց): Հուրը դրական էներգիան է, որ անթիվ-անհամար արտահայտություններ ունի, այդ թվում՝ կրակը: Եվ Վահագնը Տիեզերական ողջ դրական էներգիայի՝ Բնության այդ ամենակենսատու ու ամենազգայուն տարրի խորհուրդն է մարմնավորում՝ ի հակառակ Վիշապի ու նրա երկրային արբանյակների, որոնք էլ, համապատասխանաբար, Տիեզերական ու Երկրային հողի՝

Բնության այդ ամենապասիվ ու պակաս զգացական տարրի բացասական էներգիայի խորհուրդն են մարմնավորում: Այս վերջիններս, պարզ է, նույնպես բնական զորություններ են, բնության մեջ իրենց համապատասխան տեղն ու դերն ունեն (օրինակ՝ երկրի վրա եթե հողի բացասական էներգիան չլինի, ապա հուրը՝ դրական էներգիան նրա մեջ ոչ մի կենսատու բան չի կարող ստեղծել):

Վահագնական Հուրը մարդկային տարբեր ցեղերի մեջ տարբեր չափաբաժիններով է բաշխված. արիների մեջ՝ առավելագույն չափով (այդ պատճառով նրանք անվանվում են նաև հրածիններ), իսկ ադամականների մեջ՝ նվազագույն (այդ պատճառով նրանք անվանվում են հողածիններ):

Ահա թե ինչու ադամականները, ովքեր հողի բացասական էներգիայի կրողներ են, կարող են ունենալ լավագույն դեպքում միայն Վիշապի ու նրա երկրածին զորությունների զգացողությունը: Իսկ Վահագնի զգացողությունը կարող են ունենալ միայն դրական էներգիան կրող արիները: Հետևաբար՝ Վահագնը միայն Արիների՝ Աստվածն է: Նա՛ է նրանց ուժի, զորության, հաղթության պարգևատուն ու հովանավորը (ահա թե ինչու հողածինները թե՛ հնում և թե՛ մեր օրերում արիներին իրենց ենթարկեցնելու համար աշխատել են Վահագնին նրանց միջից հանել և նրա տեղը Վիշապին ու վիշապազուններին դնել): Նկատենք նաև, որ ամեն ոք չէ, որ կարող է ճանաչել Վահագնին ու ապրել նրա պատգամներով, այլ միայն նրանք, ովքեր կատարելության հասած աստվածամարդ՝ ցեղամարդ են, ովքեր իրենց մեջ զգում են ցեղի ոգին, զգում են իրենց արիական ծագումն ու Հայր Արայից սերված, նրա արարչական ընտանիքին, հատկապես Վահագնին հարազատ լինելը⁵⁷³:

⁵⁷³ Տե՛ս «Ուխտագիրք», էջ 407:

Ըստ հայկական ավանդության⁵⁷⁴ ամեն Տիեզերական Գարնանը⁵⁷⁵ երկնքի ու երկրի երկունքից Վահագն է ծնվում: Ծնվում է՝ Տիեզերական Հողի Բացասական էներգիան մարմնավորող Ջորությանը՝ Վիշապին քաղելու (սանձելու), նրա ու նրա երկրային արբանյակների գարշանքից երկիրը լվալու Մեծ Ջրհեղեղով և Արարատում պահպանելու Արարչագարմ Աստվածամարդկանց՝ Արիների ցեղը (ըստ այդմ՝ Հայոց հավատամքում Վահագնը անվանվում է նաև Վիշապաքաղ): Գարուն է բերում Վահագնը աշխարհին, երկրի վրա՝ նոր պատմություն, իսկ Արարատում՝ նոր տարեգրություն: Հայոց տոնացույցում երկնի ու երկրի երկունքը, որից Վահագնը պետք է ծնվի, խորհրդանշում է Տրնդեզը: Իսկ Հրեղեն Աստծո վերածնունդը խորհրդանշում է Ամանորը՝ Նոր տարին, որը տոնվում է գարնան առաջին՝ Արեգ ամսվա Արեգ օրը: Եվ ավանդաբար այդ օրը Արի Հայերը հավաքվում են ձոներ հղելու իրենց հարազատ Դիցին, կանչում նրան, սպասում Տիեզերական Ամանորին նրա գալուստին, այդ սպասումով՝ զորանում-ուժավորվում:

Ենթադրելի է, որ Վահագնի պաշտամունքը նախասկզբնապես ունեցել է սովորական հավատացյալների և օտարների համար գաղտնի կողմեր, և՛ դրանք հասու են եղել Դիցին նվիրյալ հավատացյալներին միայն: Օրինակ, արգելվել է վահագնական հուրի արտահայտություն կրակի, դրա ստացման ու օգտագործման գաղտնիքների տալը ադամականներին՝ մարդկանց (ըստ հին հույների մեր պահպանված լեգենդի, ինչպես հայտնի է, Հաբեթոսյան Պրոմեթևսը կրակը աստվածամարդկանցից գողացավ և մարդկանց տվեց, որի համար առաջինների կողմից պատժվեց՝ Կովկասյան լեռներից շղթայվելով⁵⁷⁶):

⁵⁷⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 20-21:

⁵⁷⁵ Չշփոթել երկրային գարնան հետ, որը փոքր մասշտաբով Տիեզերական Գարնան արտահայտությունն է:

⁵⁷⁶ Տե՛ս **Ապոլլոդորոս**, Դիցաբանական գրադարան, Եր., 2017, էջ 56-57:

Այն, թե ինչ կենսական նշանակություն է ունեցել (ու՛ ունի...) Վահագն Դիցը հայ-արիի կյանքում, որքա՛ն խոր արմատներ է գցել Դիցի պաշտամունքը նրա կյանքի տարբեր ոլորտներում, վկայում է հայոց լեզուն, որտեղ վահագնական բնույթի, Վահագն բառ-խորհրդի հետ այս կամ այլ կերպ կապված անթիվ-անհամար բառեր ու բառակապակցություններ կան. **ազ** (հնչյունափոխված զանազան ձևերով՝ **օզ, ոզ, եզ, ըզ...**) բառարմատով՝ Բազ, թագ, Արագած, բագին, ձագ, Արեզ և այլն. **հուր** բառով (հչյունափոխված զանազան ձևերով)՝ հրեղեն, հրեշտակ, քուրա, խորոված, հրածին, քուրմ, հրապարակ և այլն. **հուր-ին** հոմանիշ **արև** բառով բառակապակցություններ՝ արևդ սիրեմ, արևիդ մեռնեմ, արևորդի, արևս վկա, արևը կտրվել (հատնել), արևաձագ, արևամուտ, արևդ խավարի, արևշատություն⁵⁷⁷ և այլն:

Արիական հավատքի Վահագն խորհուրդը Արի ազգերը խորհրդի հայրենիքից՝ Հայկական լեռնաշխարհից, տանելով այլևայլ տեղեր՝ այն հարմարեցրել են տեղի դիցաբանական և լեզվաբանական նոր պայմաններին, որի հետևանքով անշուշտ ձևափոխվել և նոր նկարագիր են ձեռք բերել: Օրինակ՝ հնդարիների մոտ այն դարձել է Ազնի, պարսիկների մոտ՝ Վերետրագնա, ռուսների մոտ՝ Օզոնյ...

3.4 ԱՍՏՂԻԿ ԴԻՑՈՒՀԻՆ

Աստղիկ Դիցուհին Դիցահայր Արայի և Դիցամայր Անահիտի դուստրն է: Նա Արարչական Սիրո ու Գեղեցկության գերագույն խորհուրդը մարմնավորող Դիցուհին է:

Աստղիկ բառ-խորհուրդը լեզվաբանորեն կազմված է **Աստ** (Գերագույն խորհուրդ է նշանակում) բառով, **Աղ** (սեր, հաճելի,

⁵⁷⁷ Ավելի մանրամասն տե՛ս **Սերգեյ Մանուկյան**, Հայոց լեզվի հիմնական արմատները և դրանց հավատքային իմաստը, Գարուն, 7-8, 2012, էջ 8-9:

գեղեցիկ, դուրեկան) բառարմատով և **իկ** քնքշացնող մասնիկով՝ **Աստ-Ըղ (Աղ)-իկ**: Հայոց հավատքում Աստղիկը՝ որպես Գերագույն Սիրո ու Գեղեցկության մարմնավորում, ճանաչված է Սիրո ու Գեղեցկության Դիցուհի: Եվ նա է մշտապես բորբոքում ու հովանավորում հայ արիների գեղեցկությունն ու սերը, դրանք պահում որպես բացարձակ զգացողություններ⁵⁷⁸:

Նկատվել է արդեն, որ կատարյալ է Հայ-արիական Հավատքը, այն Տիեզերական զորությունների համակարգության իսկը արտապատկերումն է: Հայոց Հավատքի համար ինքնին հասկանալի է, որ Արարիչն իր անվերջ արարումներով մշտապես իր ամբողջությունն է հաստատում: Եվ հաստատում է սիրով: Սերը արարչագործության նախահիմքն է, «Արարիչը իր բոլոր բնական Տեսակներով է ամբողջանում (ինչպես ընտանիքի հայրը իր ընտանիքի անդամներով – Ս. Մ.), և իր Տեսակներին նա որոնում է անվերջ: Նա իր բոլոր Տեսակների մեջ իր արյունն է զգում, իր ոգին է զգում, իր որակներն է զգում: Նա սիրում է բոլորին, պահպանում է բոլորին. նորոգում է բոլորին և այդ բոլորով իր հավերժությունն է հաստատում... Եվ իր արարչագործությամբ Արարիչը մշտապես իր Սերն է նորոգում իր բոլոր բնական մասերի մեջ»⁵⁷⁹: Իսկ Հայոց Հավատքում Արարիչն իր այդ բացարձակ Սիրո կամքն արտահայտում է իր դստեր՝ Աստղիկ Դիցուհու օգնությամբ, ով էլ Արարչական Սերը սերմանում է բնության բոլոր բնական Տեսակների մեջ ու հովանավորում նրանց սերը: Ամենուր ամեն ինչը աստղկյան սիրով է ծնվում, ապրում, մեռնում, ապա կրկին կրկնում այդ ընթացքը: Արեգակը սիրով է լուսավորում ու ջերմացնում երկիրը, երկիրը սիրով է պահում-պահպանում իրենում եղած ամեն ինչը, ծառերը սիրով

⁵⁷⁸ Տե՛ս «Ուխտագիրք», էջ 23:

⁵⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 273:

են ծաղկում, կենդանին սիրով է ծնում իր ծագին ու սիրում նրան, թռչունը սիրով է ճախրում, սիրահարը սիրով է սիրում իր սիրելիին: «Ուխտագրքում» կարդում ենք. «Արարչական շնորհ է սերը... Թե սեր չլիներ՝ կյանք չէր լինի, մարդ չէր լինի, մարդը չէր սիրի, չէր արարի, և աշխարհն արար սպանիչ ավերումով կկործաներ իրեն, և աշխարհ չէր լինի»⁵⁸⁰:

Աստղկյան Սերը մարդ արարածներից բացարձակորեն տրված է միայն Արարչի երկրային որդուն՝ Արիին, ով էլ այդ սիրո կրողն է, իսկ Աստղիկը՝ նրա, միայն նրա Դիցուհին ու երկնային քույրը: Եվ Աստղկյան Սիրով ապրող Արին գիտի⁵⁸¹, որ Հայր Արան, Աստղիկ Դիցուհու օգնությամբ հաստատելով Սերը իր մեջ, իր ես-ը բաժանել է բազմաթիվ ես-երի, որոնք բոլորն իր ես-ն են, իր ամբողջության մասերն են տարբեր անհատների մեջ: Եվ Հայր Արայի կամքով Արին մշտապես որոնում է իր ես-ի ամբողջությունը տարբեր անհատների ու բնօրրանի մասերի մեջ. «Ես կամ իմ եղբոր մեջ, իմ զավակի մեջ, իմ նախնիների մեջ, իմ հարևանի մեջ, ընկերոջ մեջ, իմ բնաշխարհի մեջ... Այդ բոլորը իմ ամբողջության մասերն են: Եվ ամբողջանալով միայն ես կհասնեմ կատարելության, կհասնեմ աստվածայնության... Սերը դա Ես-ի ամբողջության որոնումն է. դա Սերն է դեպի ինքն իրեն՝ իր ամբողջության մեջ: Ես ինքս ինձ տեսնում եմ բոլորի մեջ, որ իմն են, որ ինքս եմ: Եվ ես նվիրվում եմ նրանց, պահպանում եմ նրանց, կարոտում եմ նրանց, զորացնում եմ նրանց»⁵⁸²: Սիրելով Արին իրեն զգում է իր Բացարձակ Հոր՝ Արայի արյունը: Իսկ զգալով իրեն միաձուլված է տեսնում այն

⁵⁸⁰ Նույն տեղում:

⁵⁸¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 274-275:

⁵⁸² Ենթադրության կարգով ասենք, որ երջանկություն բառն էլ է հենց այդ մասին ասում. Եր/Ար (ա)-Ջան (Ջանիկ)-ություն:

ամենի հետ, ինչ Արարչից է գալիս: Դրանում է հենց Արիի երջանկությունը:

Հայոց Հավատքում Սերը Արարող Ձորության աղբյուր է, ինչպես նաև՝ վերջինս էլ՝ սիրո պատվարը: Սեր և Ձորություն, երկուսն էլ՝ Արայի շնորհ, իրար լրացնող ու իրար կերտող, իրարից անկախ լինել չեն կարող: Ընդ որում, եթե Սերն առանց Ձորության է, այն կործանվող է (թույլը, տկարը երբեք չեն կարող սիրել), իսկ եթե Ձորությունն է առանց Սիրո, այն կործանող է (բոլոր բռի ուժերը առանց սիրո են իրենց ավերն արել): Սերն ու Ձորությունը Հայոց հավատամքում միասնաբար են հանդես գալիս. երջանիկ՝ Արարչավայել կյանքը այդ միասնությամբ է պայմանավորված: Վահագնը և Սիրո ու Գեղեցկության Աստվածուհին՝ Աստղիկը, միասնաբար են հանդես գալիս ու մեկը մյուսի գոյությունը իմաստավորում: Պատահական չէ, որ, ինչպես արդեն գիտենք, Աշտիշատում գտնվող Վահեվահյան կոչվող մեհյաններից մեկը՝ Աստղիկինը, կոչվում էր «սենյակ Վահագնի», որն էլ հենց այդ միասնականությունն է արտահայտում:

Հայի մեջ այդ միասնության խաթարումը հղի է պես-պես վտանգներով ու ինքնակործան ելքերով: Հիրավի, հայի մեջ Արարող Ձորությունը Սիրով է լիցքավորվում: Եվ եթե նա մարի իր մեջ Աստղկյան Սերը, ապա դրանով նա կմարի իր Վահագնական Հուրը և մարելով կդառնա անպաշտպան, խեղճ, չարին՝ գերի: Մյուս կողմից, եթե հայը ուրանա իրեն շնորհված իր Դիցուհու Սերը, ապա դրանով նրա մեջ կյանքի Սիրո փոխարեն ատելության «սերը» կհաստատվի, նա մահը կյանքից կգերադասի, կդառնա անհանդուրժող, հարազատին դավող, նա չի սիրի, չի ձգտի ամբողջանալուն, իր մեջ՝ աստվածայնության հաստատումին, և այդպես իր անկատարությամբ կատի թե՛ իրեն, թե՛ այլոց (սա հոգեբանության մեջ հայտնի է «անլիարժեքության

բարդույթ» անվամբ), իր արհուրթունքը կհալածի իր իսկ միջից, կդառնա տկարության պաշտամունքն ունեցող, որով էլ ամեն մի չը-ար ուժի պարարտ կեր կդառնա (իր Սիրո Աստվածուհուն ուրացող հայը այդ օրը չի՞ ընկել):

Արարչատու պարգև է հայի մեջ Աստղկյան Սերը: Այն պետք է պահել-պահպանել ու նորոգել:

Հայոց տոնացույցում Տիեզերական Սիրո ու Գեղեցկության խորհուրդը մարմնավորող, այն պահող-պահպանող ու հովանավորող դիցուհուն նվիրված տոներից է Վարդավառը: Հայը, տոնելով այն, իր մեջ նորոգում է Դիցուհու՝ իր մեջ դրոշմած բացարձակ սիրո ու գեղեցկության որակներն ու զգացողությունը: Ինչպես և Վարդավառ բառն է այդ մասին մեզ ասում՝ Վարդ (Սիրո բացարձակ խորհուրդ) - Վառ (վառվել, օծվել)՝ Գերագույն սիրո խորհրդով օծվել, վառվել⁵⁸³: Եվ Վարդավառով է Աստղիկը օծում հայ արհների սերը, այդպես նրանց խորհուրդ տալով ապրել, արարել՝ սիրով և ոչինչ՝ առանց սիրո:

Այն, թե Աստղիկ Դիցուհու պաշտամունքն ու նրան նվիրյալ քրմուհիներն ինչ դեր են կատարել հայ-արիականների ու նրանց հետ այս կամ այն կերպ ծագումնաբանորեն կապված ժողովուրդների կյանքում, վկայում է Խորենացու բերած մի պատմությունը: Մեր Պատմահայրն իրեն «շատ սիրելի» և «շատերից ավելի ճշմարտախոս» համարող սիրիլլաներից մեկի՝ բերոսոսյան Սիրիլլայի⁵⁸⁴ գրքից պատմում է⁵⁸⁵, որ մինչև բաբելական աշտարակաշինությունը «երկրի վրա իշխում են եղբայրներ՝

⁵⁸³ Տե՛ս «Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ)», Էրևան, էջ 54-55:

⁵⁸⁴ Սիրիլլաները հին Հունաստանում, Հռոմում, Քաղկեդոնում, Բաբելոնում ժողովրդի կողմից մեծ հարգանք վայելող կույս քրմուհիներ էին, ովքեր միայնակ ապրում էին քարայրներում՝ գուշակություններ անելով, երազներ մեկնաբանելով ու տարբեր ժանրի գրքեր գրելով: Խորենացու կողմից հիշատակված Սիրիլլան բաբելոնական Սիրիլլա էր:

⁵⁸⁵ Տե՛ս **Մովսես Խորենացի**, նշված աշխ., էջ 79-80:

Զրվանը, Տիտանը և Հաբեթոսը: «Երբ նրանք,- ասում է նա,- ամբողջ աշխարհը բաժանում են իրենց իշխանությունների մեջ, Զրվանը զորեղանալով տիրում է մյուս երկուսի վրա: Հաբեթոսն ու Տիտանը սա չեն հանդուրժում ու պատերազմում են նրա դեմ, մանավանդ որ նա մտադրություն է ունենում իր որդիներին էլ թագավորեցնել նրանց վրա»: Այդ, մեր օրերի լեզվով ասած, համաշխարհային պատերազմի ժամանակ Տիտանը խլում է Զրվանի ժառանգության մի մասը: Այդ ժամանակ եղբայրների կովին միջամտում է նրանց քույր Աստղիկը, ով համոզում է նրանց պատերազմը դադարեցնել: Տիտանն ու Հաբեթոսը համաձայնվում են, որ Զրվանը թագավորի, բայց մի պայմանով, որ սպանեն Զրվանից ծնված բոլոր արու երեխաներին, որ Զրվանի թագավորությունը սերնդեսերունդ չչարունակվի: Երբ երկուսին սպանում են, Աստղիկը դարձյալ միջամտում է և համոզում, որ մյուս երեխաներին կենդանի պահեն և ուղարկեն արևմուտք՝ «այն լեռը, որին ասում էին Դյուցընկեց, իսկ այժմ կոչվում է Ոլիմպոս»:

Մի կողմ թողնելով Պատմահոր պատմածից հետևող անչափ կարևոր դիցազիտական բացահայտումը (որ «Ոլիմպոսի աստվածներ» կոչվածները, փաստացի, Դիցընկեց տարվածներն են ու նրանց հետագա սերունդները...), այստեղ ենթադրության կարգով նկատենք, որ այն՝ դիցական ժամանակներում այս կամ այն Դիցի անունը կրելու իրավունք ուներ միայն նրա նվիրյալ քրոմը (քրմուհին): Հետևաբար, հսկա եղբայրների միջև ծագած մեծ պատերազմը դադարեցնող, հետո էլ Զրվանի երեխաների սպանող կանխող Աստղիկը եղել է Աստղիկ Դիցուհու նվիրյալ քրմուհի, որպիսին լինելն է հենց նրան մեծ զորություն տվել՝ կանխելու հսկաների մեջ մոլեգնող ատելության մոլուցքը:

Վաղնջական ժամանակներում Աստղիկ Դիցուհու մասին պատմող բազմապիսի ու բազմախորհուրդ առասպելներից

առանձին հատվածներ են միայն պահպանվել⁵⁸⁶: Սակայն, ինչպես հայ-արիական դիցարանի մյուս դիցերի, այնպես էլ Աստղիկ Դիցուհու պարագայում, դիցաբանական խորհուրդը գլխավորապես պահպանվել է հայոց լեզվում (եթե պահպանված չլիներ, մենք Աստղկապատում դիցերգություն, ինչպես նաև Աստղիկ խորհրդով պայմանավորված՝ հարուստ սիրերգություն ու գեղապաշտական գրականություն չէինք ունենա): Ինչպես արդեն գիտենք, Աստղիկ բառ-խորհրդի գլխավոր իմաստակիր բառարմատը **աղ**-ն է, որն այստեղ նշանակում է՝ սիրելի, հաճելի, դուրեկան, գեղեցիկ և այլն⁵⁸⁷: Բառարմատով ու բառարմատի տարբեր հնչյունափոխված ձևերով (ող, ուղ, ըղ, իղ և այլն) կազմված բազմաթիվ բառեր կան հայոց լեզվում՝ Աստղիկ, աստղ, ծաղիկ, աղբյուր, գեղեցիկ, քաղցր, աղաչել, աղջիկ, չքնաղ, աղանդ, աղքատ, խաղաղ, բաղ, տգեղ, շող, առողջ, մեղր և այլն: Այնպես որ, կարելի է ասել, հայերեն խոսող-գրող հայը, եթե անգամ գիտակցաբար նա հեռու է Աստղիկի պաշտամունքից, ապա ենթագիտակցաբար մնում է դրան լեզվականորեն «օրուկված» (հիշենք Պարոյր Սևակի ասածը՝ ամեն հայի մեջ Անահիտ Դիցամոր պաշտամունքը նստած լինելու հետ կապված խոսքերը): Եվ դա այդպես է, որովհետև լեզուն հոգու տունն է:

Հեթանոսական՝ ազգային կյանքով լիաբուռն ապրելու ժամանակներում Հայաստանում Աստղիկ դիցուհուն նվիրված բազմաթիվ մեհյաններ՝ Աստղկյան սիրո հոգևոր կենտրոններ, կային, որոնք Արարչատու այդ պարգևը պահել-պահպանելու, այն ազգի մեջ միշտ վառ պահելու առաքելությունն ունեին: Եվ

⁵⁸⁶ Դրանցից մի քանիսը դիցագետ Սարգիս Հարությունյանն իր «Հայ հին վիպաշխարհը» գրքում գրի է առել (Տե՛ս **Ս. Հարությունյան**, Հայ հին վիպաշխարհը, Եր., 2020):

⁵⁸⁷ Տե՛ս **Հր. Աճառյան**, Հայերենի արմատական բառարան, Ա հատոր, Եր., 1971, էջ 115:

այդ մեխանիզմների ավերումը ազգի Սիրո եղեռն էր: 301 թ.-ից սկսվեց հայի Սիրո բուռն հալածանքը, որը շարունակվում է մինչև հիմա: Բայց Տիեզերական գարնանը, ասում է հայ դիցաբանական ավանդույթը, Վահագնը ազատելու է չարի Վիշապի կողմից գերված Աստղիկ Դիցուհուն: Եվ նրա սերն ու գեղեցկությունը, նրան նվիրված մեխանիզմները նրա սիրելի աշխարհում դարձյալ վերածնվելու են⁵⁸⁸:

3.5 ՄԻՆՐ ԴԻՑԸ

Միհրը հայոց դիցարանում Արարչական արարումը, Արայից սերված ամենայնը՝ բնությունը, բնական զորություններն ու բնական ամեն ինչը, մարդկանց ծագումը, արյունը... պահող-պահպանող-հովանավորող օրենք-օրինաչափության, արդարության Աստվածն է: Հիրավի, թե չլինեն Միհրական աստվածադիր Օրենք-օրինաչափությունը, արդարությունը՝ Արարչական զորությունների համակարգությունը, Արարչի ու դիցերի արարած ամեն ինչը կփլուզվի, կվերանա. այդ ամենը պահել-պահպանելու՝ Արարչից բխած այդ անհրաժեշտությունն է հենց մարմնավորում Միհր Դիցը: Միհր Դիցն է նաև մարմնավորում ու հովանավորում մարդկանց՝ ոգու ու հոգևոր ուխտը, դաշինքը, նա է վերականգնում դրանք, եթե խախտվում են:

Լեզվաբանորեն **Միհր** խորհուրդը կազմված է **Մ** (պահել-պահպանել) հնչարմատից, **Իհ/Ահ** (զորություն) և **Շր/Ար** (Արարում, սերում) բառարմատներից, նշանակում է արարչական զորությունը պահող-պահպանող:

Հայ-արիական ավանդույթներում Միհրը երբեմն նույնանում է Արտավազդին, որ նշանակում է Արտ-ի (օրենք-օրինաչափու-

⁵⁸⁸ Տե՛ս «Ուխտագիրք», էջ 206-208:

թյան, ոգու ուխտի, դաշինքի պահպանության, արդարության) Դից: Եվ երբեմն այդ երկու խորհուրդները գործածվում են միասին⁵⁸⁹:

Այսպես ուրեմն՝ Հայոց դիցարանում Միհրը մարմնավորում է Արարչից բխած Տիեզերական օրենք-օրինաչափությունը կամ այլ կերպ ասած՝ Տիեզերական արդարությունը, որով է կերտվում ու պահպանվում Արարչական բացարձակությունը թե՛ երկնքում և թե՛ երկրի վրա: Բյուրաչյա մեր Միհր Աստվածն է գիշեր ու զօր հսկում Արարչի կամքով իր հաստատած բացարձակ Օրենք-օրինաչափության կիրառումն ու պահպանումը տիեզերական անսահմանության մեջ:

Ասվեց, որ Միհրը նաև դիցերի, դիցերի և մարդկանց, ինչպես նաև՝ պարզապես մարդկանց մեջ ոգու ուխտը, դաշինքը հաստատող ու պահպանող Դից է: Մերօրյա ցեղահավատքի սուրբ գրքում կարդում ենք. «Ուխտը խոսք չէ լոկ, որ թռչի գնա: Ուխտը երդումի խորհուրդն է մեր մեջ: Թե ուխտ ենք կապում ում հետ որ լինի, մենք վկա ունենք անաչառ ու խիստ: Ուխտում ենք մեկին՝ երդում ենք տալիս մեր հոգու ու ոգու առաջ, երդում ենք տալիս մեր նախնիներին ու աստվածներին: Ուխտը Արտի հաստատումն է մեր մեջ, որ հսկում է Միհրը անվերջ. Արտավազդ Միհրն անգամ չի կարող խախտել իր իսկ հաստատած օրենքը Արտի: Մենք էլ չենք կարող մեր ուխտը խախտել... Ուխտը պահելով մեզ ենք կերտում, մեր հոգին մաքրում և ուժեղացնում: Ուխտադրժությամբ մենք մեր հոգու դեմ ոճիր ենք գործում, խորթանում ինքներս մեզանից»⁵⁹⁰:

Մարդկանց մեջ Արդարը Միհրական Օրենք-օրինաչափության ու Միհրական ոգու ուխտի ու դաշինքի օրենքների գիտակ-

⁵⁸⁹ Տե՛ս **Սլակ Կակոսյան**, Հայոց լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ), էջ 49:

⁵⁹⁰ «Ուխտագիրք», էջ 343-344:

ցումն ու դրանով ապրելն է. «Եվ հենց ըստ Արտի՝ բացարձակն է արդար: Իսկ բացարձակ է զորությունը լոկ: Զորությունների հարաբերություն է Բնությունն արար՝ Արտի Օրենքով: Իսկ տկարությունը՝ Արտից կտրված անօրինության ծնունդ է միայն»⁵⁹¹: Ըստ Միհրական Օրենքի՝ զորավորն է լինում միայն Արդար, ու նա է միայն սիրով ապրում: Իսկ տկարը, թույլը՝ սիրո, արդարության, բարու... կարգախոսներ է ստեղծում միայն՝ ինքը լինելով անարդար, չսիրող, չար... Թուլությունն արդեն իսկ ոճիր է, իսկ նրա «օրենքը» անօրինությունն է միայն:

Հարց է առաջանում. ինչո՞վ բացատրել այն, որ մարդկության պատմության ինչ-որ ժամանակից սկսած՝ մարդիկ մեծամասամբ դադարեցին Միհրական Օրենքներով ապրել: «Եվ Արարչական կամքին հակառակ, Արտավազդ Միհրի աչքերից հեռու, աշխարհի խավար, մութ ծերպերի մեջ, Զարի թունավոր շնչով արբեցած, անօրինություն նյութեցին մարդիկ՝ անօրինություն օրենքի ձևով: Եվ տկարները իրենց իսկ վախից հորինեցին օրենքներ բազում՝ օրենք ոճիրի, օրենք բռնության, օրենք պատժելու... Եվ մարդը մարդուն պատժում է անվերջ: Մեկը դատող է, մյուսը դատվող... և չես իմանում, թե ո՞վ է արդար, դատողը, թե՞ դատվողը... Իսկ ի՞նչ կլինեն, եթե դատելու իրավունքը դատվողը ստանար: Եվ ո՞վ է արդար՝ դա էլ կորոշի մեկ այլ դատող, որը կդատի երբեմնի դատողին»⁵⁹²,⁵⁹³:

Այս մարդաշխարհում ոչ դիցական ու զուտ մարդկային դատաիրավական հարաբերությունների երևան գալը բացատրվում

⁵⁹¹ Նույն տեղում, էջ 341:

⁵⁹² Պատահական չէ, որ Միհրին ուրանալու ժամանակներից ի վեր՝ մինչև հիմա, հին ժամանակներում «սրբազան օրենքների երկիր» հռչակված Արմենիա-Հայքը դարձավ անօրենությունների, արարչականն ու աստվածայինը դրժող, ամեն ովստ ու դաշինք զանց առնող երկիր:

⁵⁹³ «Ուխտագիրք», էջ 348:

է այն հանգամանքով, որ երկրի վրա պարբերաբար՝ 10-12 հազար տարին մեկ, Տիեզերական ձմեռ է հաստատվում, որի ընթացքում մոլորակի վրա Տիեզերական հողի բացասական էներգիան մարմնավորող Վիշապն ու նրա երկրային արբանյակ հողածինն են գլուխ բարձրացնում, իսկ Տիեզերական Հուր-Ձորությունն Վահագնի ու նրա երկրային եղբայր Արիի ազդեցությունը երկրի վրա թուլանում է: Իսկ քանի որ երկրի վրա Միհրական Օրենք-օրինաչափության հաստատումը պայմանավորված է Վահագնական ու Վահագնի երկրային եղբայր Արիի հուր-զորությամբ, ահա և Տիեզերական ձմռանը նրանց այդ զորության նվազումը հանգեցնում է այն բանին, որ այդ ընթացքում Վիշապն ու վիշապագուններն են երկրի վրա զորեղանում, որոնք էլ իրենց վիշապային «օրենքը», ճշգրիտ ասած՝ քառսն ու անօրինությունն են հաստատում ժամանակավորապես իրենց տիրապետության տակ հայտնված երկիր մոլորակում, հիրավի՝ մոլորակում: Բայց նույն Միհրական Օրենք-օրինաչափությամբ երկրի վրա Տիեզերական ձմեռը (մեր էպոսի լեզվով ասած՝ «աշխարհքի քանդումը») միշտ անցնում է, և դարձյալ Տիեզերական գարուն է գալիս (էպոսի լեզվով ասած՝ «աշխարհքը դարձյալ շինվում է»): Տիեզերական հուր-զորությունն Վահագն է վերածնվում: Եվ վերածնվելով իր հերթական վիշապաքաղն է անում: Որից էլ Միհրն ու նրա երկրային եղբայրը՝ Արին, երկրի վրա զորեղանում են ու վերստին հաստատում իրենց Արտի օրենքը:

«Ուխտագրքում» Տիեզերական ձմեռ-Տիեզերական գարուն այդ անցումը պատկերված է «Արտավազդը շղթայված» առասպելում⁵⁹⁴: Պատմվում է, որ Տիեզերական ձմռանը Վիշապն էր իր սառնաշունչ զորությամբ մոլեգնում երկրի վրա: Նա աշխատում էր արիներին հեռացնել Արտի Օրենքից, կտրել նրանց արարչա-

⁵⁹⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 231-234:

դիր օրենք-օրինաչափությունից ու ամեն բնականից: «Եվ վիշապը ամենուր հաստատում էր իր օրենքները՝ օրենք դատելու, օրենք պատժելու, օրենք ահաբեկման: Եվ բոլորը դատում էին իրար, դատում էին անվերջ ու անխնա: Եվ կամայականությունը օրենքի ձևով հաստատվում էր Արիների մեջ»⁵⁹⁵: Միհրը դրանից վատ է զգում: Նա իջնում է երկիր ու փորձում արիների մեջ վերականգնել Արտի օրենքը: Նա շատ հետևորդներ է ունենում, բայց քանի որ տիեզերական ձմեռ էր, ու մարդկանց հոգիները սառչել էին, նրանք աստիճանաբար հեռանում են Միհրից և հարում նույնպես զորեղ Վիշապին: Հողն էլ չունեի իր երբեմնի ամրությունը, և Միհրը դժվարանում է քայլել նրա վրայով, և ոտքերը խրվում են նրա մեջ: Վիշապը շղթայում է Միհրին Մասիս սարի ժայռերին, որ նա երբեք էլ չազատվի իր շղթաներից ու հավերժ տառապի: Արարիչը, տեսնելով Միհրի տառապանքները, կանգնեցնում է գիշեր-ցերեկ հարաբերության՝ ցրտաշունչ ձմռանը եղած ընթացքը և հաստատում Արևագալը, որ այնուհետև գիշերները կարճանան, ցերեկները երկարեն, և որ գա գարունը, վերստին ծնվի Վահագնը, ում օգնությամբ Միհրը պետք է ազատվի վիշապի գերությունից ու վերահաստատի Արտի օրենքը երկրի վրա ու արիների մեջ: Մինչ այդ Արարչի կամքով Միհրի մոտ են գալիս Արալեզները, որ կրծելով նրա շղթաները թուլացնեն դրանք ու լիզելով դիցի վերքերը՝ ամոքեն դրանք: Ու Արտավազդ-Միհրը սպասում է, որ վիշապային ձմեռից հետո գարուն է գալու, «Երկնի ու երկրի ահեղ երկունքից Ջորության Աստված Վահագն է ծնվելու հենց Արարատում: Ծնվելու է Չարի Վիշապին սպանելու և Մեծ Ջրհեղեղով երկիրը լվալու վիշապի պղծությունից: Գարուն է բերելու Վահագն աշխարհում, երկրի վրա նոր պատմություն, իսկ Արարատում՝ նոր տարեգրություն:

⁵⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 231:

Եվ ազատվելու է Արտավազդ-Միհրը իր շղթաներից և երկրի վրա հաստատվելու է Արտի Օրենքը, որ Արտի Օրենքով դատողը դատի, Արտի Օրենքով դատվողը դատվի, չլինեն դատող ու դատվող»⁵⁹⁶: Վերջին նախադասությամբ ասված միտքը «Ուխտագրքային» մի փոքր այլ ձևակերպմամբ էլ բերենք, քանզի դա «Ոսկե դարաշրջանում»⁵⁹⁷ (ու գալիքում նույնպիսին սպասվող) արհմերի ու մարդ-աշխարհի արդարադատության վիճակն է գարմանալիորեն պարզորոշ պատկերում. «Լավ չէ՞ր լինի օրենք չստեղծեին, այլ Աստվածային Արտով ապրեին դատող ու դատվող: Արտի Օրենքով դատողը դատեր, Արտի Օրենքով դատվողը դատվեր, և էլ չլինեին դատող ու դատվող: Եվ մեկը մյուսի լույսը չմարեին, այլ իրար բաշխեին լույսը արևի»⁵⁹⁸:

Միհր Դիցն այնքան հարազատ ու սիրելի է եղել հայ-արհին, որ այդ անվամբ (մի փոքր ձևափոխմամբ՝ Մհեր) է նա անվանել իր էպոսի երկու դիցազուններին՝ Մեծ Մհերին և Փոքր Մհերին: Ինչպես նաև, որ նա իր արեգակնային տոմարի յոթերորդ ամիսը ի պատիվ Դիցի անվան՝ կոչել է Մեհեկան⁵⁹⁹:

Ենթադրության կարգով ասենք, որ հայերենում Դիցի անվան Միտր (Միտրա) ձևի հետ է կապված միտ(ք) բառը: Ենթադրությունը հնարավոր ենք համարում այն հիման վրա, որ միտ(ք)

⁵⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 234:

⁵⁹⁷ Արտահայտությունը հունահռոմեական դիցաբանական ընկալումներից է, օրինակ՝ ըստ Օվիդիուսի «Կերպարանափոխություններ»-ում եղածի. «Ոսկե դարը նախ սկիզբ առավ, երբ չէր ծնվել վրիժառու. / Շիտակություն ու հավատ կար՝ ինքնին, առանց օրենքների: / Վախն ու պատիժն անհայտ էին, ոչ էլ բրոնզե տախտակներին / Սպառնալիք էր մեկը կարդում, կամ՝ աղերսող ամբոխն ահով / Դատավորի դեմքին նայում / - Ո՛չ վրեժ կար, ո՛չ էլ վտանգ»: (Տե՛ս **Պուբլիուս Օվիդիուս Նասո**, Կերպարանափոխություններ, Եր., 2021, էջ 44):

⁵⁹⁸ Տե՛ս «Ուխտագիրք», էջ 342:

⁵⁹⁹ Ըստ պատմաբան Հովիկ Ներսիսյանի, սխալ է բառը պահլավերենից փոխառում համարելը. այն հայ-արհական վաղնջական լեզվի բառերից է (տե՛ս **Հովիկ Ներսիսյան**, նշված աշխ., էջ 169-170):

բառը ծագում է բնիկ հնդեվրոպական մետ – չափել, դատել բառից⁶⁰⁰ (ըստ որի էլ՝ չափման միավոր մետր-ը), որի աղերսը Միտր (Միտրա) դիցանվան հետ ակնհայտ է, քանի որ Դիցի գործառույթներից է հենց եղել արարչադիր Օրենք-օրինա**չափու**թյան սահմանումը, ինչն է արդար, ինչն է ոչ արդար՝ քննում-չափում-կշռում-սահմանումը:

Ինչպես վերևում նկատվեց, ըստ Արարատյան Դիցաբանության՝ ձմեռային գիշերահավասարի օրում՝ դեկտեմբերի 21-22-ին, արարչական հրամանով կանգնեցվում է ցրտաշունչ ձմռանը եղած գիշեր-ցերեկ հարաբերության ընթացքը, և սահմանվում է Արևագալը, որից սկսած ցերեկվա տևողությունը սկսում է երկարել, իսկ գիշերը՝ կարճանալ, որ գա գարունը, վերածնվի հուր-Աստված Վահագնը, որ վիշապի կապանքներից ազատի Արտավազդ-Միհրին՝ Արտի Օրենքը հաստատող-պահպանող Դիցին: Ըստ Արարատյան դիցաբանական ավանդույթների՝ հենց դեկտեմբերի 21-22-ին է նշվում Դիցի ծննդյան տոնը (Հռոմեական կայսրության մեջ միհրականության դեմ պայքարի ելած քրիստոնեությունը Դիցի պաշտամունքը դուրս մղելու համար այդ օրը սեփականեց՝ այն հռչակելով որպես իր «աստծո» ծննդյան օր):

Վերջում ավելացնենք, որ արիա-հայկական Միհր Դիցի պաշտամունքը հին աշխարհում իր ծիրի մեջ են ընդգրկել Հնդկաստանից մինչև Հռոմ տարածված երկրները: Բոլոր տեղերում Դիցին գրեթե նույն անունն են տվել. հիթիթական սեպագրերում՝ Միտրա, Ավեստայում և Ռիգվեդայում՝ Միտրա, պահլավերենում՝ Միթր և այլն:

⁶⁰⁰ Տե՛ս **Հրաչյա Աճառյան**, ՀԱԲ, հ. 3, Եր., 1977, էջ 325:

3.6 ԻՄԱՍՏՈՒԹՅԱՆ ԴԻՑ ՏԻՐԸ

Մեր օրերի ցեղահավատքը, հավատարիմ մնալով հայ ավանդական դիցընկալմանը, գտնում է, որ բացարձակ է Արարիչը՝ Արան, բացարձակ է նրա արարած ամենայնը աշխարհում: Իսկ արարչական բացարձակությունը իմաստությամբ կարող է կերտվել, նորոգվել, պահպանվել: Իմաստուն է Արարիչը, և Տիրը՝ իմաստության դիցն է արաչական այդ որակն իր մեջ կրում, իրենով մարմնավորում և այն փոխանցում Արարչի երկրային զավակներին ու հովանավորում այն:

Տիր խորհուրդը լեզվաբանորեն դեռ պարզված չէ: Այն թերևս կազմված է **Տ** հաստատական՝ պահպանում արտահայտող հնչարմատով և **Ի**ր բառարմատով: Իր-ը Ար-ի (նշանակում է սերում, ծագում, զրոություն) ձևափոխությունն է, որ նշանակում է Արարչական առկա կեցություն, Արարչից սերված որակական որոշակիություն՝ արարում, բնական գոյություն: Եվ, հետևաբար, Տիր նշանակում է Արարչական առկա կեցության, Արարչի արարումների հաստատում, պահպանում: Հիրավի՝ Տիր Աստվածն է իր՝ Արարչից բխած տիեզերական իմաստությամբ ճանաչում արարչագործության խորհուրդների համակարգությունը, դրանց փոխհարաբերությունները, իմաստավորում դրանց ծագումը, լինելությունը, որպիսին լինելը, ինչ նպատակի համար գոյավորումը և այդպիսին լինելով՝ հաստատում, պահպանում դրանց գոյությունը: Որը և ամրագրում է Տիր բառ-խորհուրդը:

Ասվածին, որպես հավելում, ավելացնենք, որ Տիր Դիցը հայոց հավատքային ավանդույթներում անվանվել է նաև Արարչի ու Դիցերի գրիչ (դպիր)՝ Արարչական (Աստվածային) գործերը գրի առնող, իսկ նրան նվիրված Հայոց աշխարհի մեծիանները կոչվել են Տիր աստծո դիվաններ՝ տեղեր, որոնցում Արարչական

ու աստվածային գործերի խորհուրդների մասին պատմող Տիրական իմաստություններն են պահել-պահպանվել, դրանք Աստծո երկրային եղբոր՝ Հայ Արիի մեջ անընդհատ ներարկվել:

Պարզ է, որ իմաստության (իր պես-պես բաղադրիչներով՝ գիտություն, արվեստ, բժշկություն, երազահանություն, արհեստներ, տեսակ-տեսակ գուշակություններ, պերճախոսություն...) ու դպրության Դիցին նվիրված մեհյանները, որոնցում Տիրական Իմաստությունն էին ուսուցանում ու գրի առնում, ունեին իրենց գիրը. հետևաբար, ինքնին հասկանալի է, որ Մաշտոցը հայ-արիական լեզվի գրերը ոչ թե ստեղծել է, այլ գտել է, անշուշտ՝ նորոգելով: Ավելացնենք, որ Տիրի մեհյանում, անտարակույս, ստեղծվել ու օգտագործվել են, բացի գրերից, այլ նշանային համակարգություններ ևս (աստղագիտական, թվային և այլն): Նկատենք նաև, որ իմաստության Դիցն իր պաշտամունքին նվիրյալ քրմերի միջոցով մարդկանց ճակատագրերն էր գուշակում ու երագները մեկնում, նրանց կենսանպաստ խորհուրդներ տալիս, նրանց գործերը գրանցում իմաստության մատյանում, մարդկանց կյանքի՝ իր լրումին հասնելու դեպքում նրանց կյանքն առնում և նրանց հոգիները ուղեկցում դեպի հետմահու կյանք (ամենօրյա խոսքում՝ «կյանքը առնել», «գրողը կյանքդ տանի», «գրողի բաժին դառնաս» և այլ արտահայտությունները դրա հետ են կապված): Եվ դա այդպես էր, որովհետև Տիրական իմաստությունը կյանքն իմաստնորեն ապրել էր սովորեցնում, և ամեն արի հայ ուզում էր այն իր կյանքում տեսնել, նրանով իր կյանքը վեհացնել:

Տիր Դիցի պաշտամունքը հայ-արիական դիցապաշտական հավատքի առանցքային մասն է. չէ՞ որ այդ պաշտամունքն է հային տալիս իր հավատքի Արարչա-աստվածային խորհուրդների ամբողջական ու համակարգված պատկերը: Եվ այդ առումով

պատահական չէ, որ Գրիգորը (մերօրյա՝ հայ մեծամասնության կողմից «լուսավորիչ» կոչված), 301 թ. ձեռնամուխ լինելով հայ հավատքը հայի միջից արմատախիլ անելու իր սև գործին, առաջինը ավերեց Տիրի՝ Հայոց իմաստության պահապանի տաճարը ու այդ տաճարի սպասավոր քրմերին նախևառաջ կոտորեց. կրոնական հեղափոխություն անողը հասկանում էր, որ հայ հավատքի առանցքը՝ Տիրական իմաստությունը, հայի միջից վերացնելով՝ իր մնացած գործը կոյուրացնի:

Ինչպես արդեն գիտենք, ըստ Ագաթանգեղոսի՝ հեթանոսական Հայաստանում Տիրին նվիրված մեհյանը, բացի «իմաստության ուսուցման մեհյան» անվանումից, ունեցել է նաև «երազամոյն» մեհյան անվանումը: Անունն առաջացել է **երազ** և հին հայերենի **մոյն** (երկու իմաստ ունի՝ ա) խորասուզում, ընկղմում, բ) մեկնություն, բացահայտում)⁶⁰¹ բառերից և նշանակում է երազի մեջ խորասուզում, երազի վերծանում (երազահանություն): Արմենիա-Հայքի՝ նախնիների հավատքով ապրելու ժամանակներում մարդու քնած ժամանակ տեսած երազները, որոնք արտահայտում էին նրա կյանքի ողջ ենթագիտակցական ու անգիտակցական աշխարհները, ոչ պակաս էին կարևորվում, քան արթնի ժամանակ ունեցած մտածումներն ու ապրումները: Ահա և՛ Տիրի մեհյանի քրմերը և քրմուհիները, բացի զանազան այլ գործառույթներ իրականացնելուց, նաև մեհյանի այցելուների երազներն էին վերծանում, նրանց երազատեսությունը բորբոքում: Որի համար էլ մեհյանը ժողովրդի մեջ պահպանվել է նաև երազամոյն մեհյան անվամբ:

Այն, թե որտեղ է գտնվել Տիրին նվիրված մեհյանը, ստուգապես հնարավոր չէ ասել: Ըստ երևույթին, այն գտնվել է Վաղար-

⁶⁰¹ Տե՛ս **Գևորգ Զահուկյան**, Հայերենի ստուգաբանական բառարան, Եր., 2010, էջ 534:

շապատ և Արտաշատ քաղաքների միջև (մի հնագիտական վարկածի համաձայն՝ այն գտնվել է Զվարթնոց տաճարի տեղում⁶⁰²)⁶⁰³:

Ենթադրելի է, որ ամեն տարի աշնանը Տիրին նվիրված տոնակատարություն է արվել (կոչվել է Տիրատոն), որը, փաստորեն, եղել է նրա ու նրա հովանավորյալ ցեղի հոգում դրոշմված իմաստության փառաբանության ու այդ որակի նորոգման տոնակատարություն: Մտովի փորձենք պատկերացնել տոնակատարության որոշ դրվագներ. դիցերգուներն ու դիցազներգուներն իրենց նոր դիցերգերը (դիցապատումները) ու դիցազներգերն (դիցազնապատումներն) են ներկայացրել. աստղագետներն ու գիտնականներն իրենց նոր գիտական հայտնագործությունների մասին են պատմել. երազատեսներն ու երազահանները իրենց նոր երազներն են պատմել-մեկնաբանել. բանաստեղծներն իրենց ցեղի դիցերին նվիրված փառաբանություններն ու գովքերն են արել. հեքիաթասացները հեքիաթ են ասել. սեղմասացության վարպետներն իրենց առակ-ասացվածքներով են տոնի մասնակիցներին գրավել. արհեստավորներն իրենց դիցապատում-հերոսապատում, բնապաշտական գործերն են ցուցադրել. և իհարկե՝ նաև տոնական երգեր, պարեր, մրցույթներ, կերուխում, գինեծոներ: Դարձյալ եթե ենթադրելու լինենք, ապա կարելի է ասել, որ տոնի առավել աչքի ընկնող մասնակիցները մրցանակ են շահել, մրցանակակիրների գլխին ուռենու ոստերից հյուսած պսակ են դրել, որի համար նրանք կոչվել են պսա-

⁶⁰² Ենթադրությունը հիմք է տալիս մեկ այլ հետևություն անելու. քանի որ տաճարն իր էությանը բնավ նման չէ եկեղեցու, ըստ երևույթին, այն եղել է Գրիգորի կողմից ավիրած մեհյանի վերակառուցումը (կամ վերականգնումը), որն անելու հնարավորություն 7-րդ՝ համեմատաբար ազատախոհական դարը տալիս էր...

⁶⁰³ Տե՛ս **Հովիկ Ներսիսյան**, նշված աշխ., էջ 167:

կավորներ⁶⁰⁴: Տիրատոնի նպատակն է եղել՝ ցեղի (ազգի), նրա անհատների մեջ Տիրական որակների ու շնորհների նորացում-թարմացումը:

Այն, թե որքան մեծ դեր է կատարել Տիր Դիցը մեր նախնիների կյանքում ու հոգևոր ընկալումներում, վկայում է նաև այն, որ նրանք իրենց Տիրական իմաստությամբ ստեղծված տոմարի⁶⁰⁵ չորրորդ ամիսը Դիցի անվամբ կոչել են Տրէ. երկնային ու երկրային տարբեր երևույթների համադրությունից առաջացած չքնաղ պատկերը՝ ծիածանը, հիրավի Դիցի իմաստուն «ծեռքերով» կերտված, անվանել են Տիրական կամ Տրական գոտի. Դիցի անունով ստեղծվել են մի շարք տեղանուններ և անձնանուններ, ահավասիկ՝ Տիրանկատար (լեռ), Տիրակատար (քաղաք), Տիրառիճ (գյուղ), Տրի (գյուղ) և այլն⁶⁰⁶, անձնանուններ՝ Տիրան (նշանակում է՝ Տիրից ծնված), Տիրայր (Տիրի մարդ), Տրդատ (Տիրից սերած), Տիրիբազ, Տիրոց և այլն⁶⁰⁷: Այս վերջին՝ Տիրի անվամբ անձնանունների երևան գալու կապակցությամբ նկատենք, որ աղբյուրներում նշված այդպիսի ամենահին անունը վերաբերվում է մ.թ.ա. 9-րդ դարին: Այդ ժամանակվա Արարատյան (Ուրարտական) արքա Մենուան սերունդներին թողած իր սեպագիր արձանագրություններից մեկում նշում է, որ իր հիմնած խաղողի այգին նվիրում է իր կնոջը՝ Տիր-Արիային⁶⁰⁸ (բանն այն է, որ վաղնջական ժամանակներում արքայատներն ու նախարա-

⁶⁰⁴ Տե՛ս նույն տեղը:

⁶⁰⁵ Տոմարը արեգակնակենտրոն էր, այսինքն՝ ստեղծված էր ըստ տիեզերական կյանքի պարբերության ընթացքի (նրանում տիեզերական տարիների հաջորդական ընթացքը պայմանավորված էր տիեզերական հուր-գրության՝ Վահագն Դիցի ծնունդով):

⁶⁰⁶ Տե՛ս **Հովիկ Ներսիսյան**, նշված աշխ., էջ 168:

⁶⁰⁷ Տե՛ս Мифы народов мира. Энциклопедия в 2х томах, статья Тир, т.2, Москва, 1992, стр. 513:

⁶⁰⁸ Տե՛ս **Հովիկ Ներսիսյան**, նշված աշխ., էջ 145:

րական տները, իրենց՝ այս կամ այն դիցին առավել հարազատ լինելով, նրան նվիրյալ լինելով և նրա հովանավորությունն ունենալով, այդ Դիցի անվան հետ էին կապում իրենց տան՝ տոհմի անունը, ահա և՛ ենթադրելի է, արիական ցեղային ծագում ունեցող Մենուայի կինը, սերելով Տիր Դիցին հարազատ, նրան նվիրյալ ու նրա հովանավորությունը վայելող արիական մի տնից, կրել է Տիր-Արիա պատվանունը):

Հայ-արիի՝ իմաստության դից ունենալը ասում է այն մասին, որ նա իր Աստծո պես իմաստուն⁶⁰⁹ է, իմաստապաշտ ազգ է: Նա երևույթով բավարարվող չէ, նրա համար երևույթի իմաստը (խորհուրդը) ավելի է թովչական, քան ինքը՝ երևույթը: Մարդու մեր տեսակի համար Տիեզերքը, տիեզերական գոյությունները, բնությունը, կյանքը, կյանքի ամեն մի արտահայտություն (անգամ՝ չը-արը), ոչ թե պարզապես գոյություններ են, այլ բացարձակ Արարչական ու Աստվածային իմաստի հղացումներ: Ամեն գոյություն ու լինելություն Արարչական ու Աստվածային իմաստավորող ուժերով են պայմանավորված,- ասում է հայ Տիրական միտք -զգայարանքը: «Հին հայը,- ասում է Հայկ Ասատրյանը, – խանդ էր դնում գոյությունն իմաստավորող ուժերին հաղորդակցվելու ձգտումի մեջ»⁶¹⁰: Եթե հին դասական հույնը (ումից ծնվեց իմաստասիրությունը՝ Իմաստությունից կտրվելու այդ ձևը) ավելի շատ դիտող էր և աշխատում էր իր մտքի ձևերով սահմանել գոյությունը, այն «բերել-խցկել» իր կողմից ստեղծած մտա-

⁶⁰⁹ Բառն առաջացել է **աստ** (այստեղ նշանակում է՝ կայուն, հաստատուն, բացարձակ խորհուրդ. տե՛ս **Հր. Աճառյան**, նշվ. աշխ., էջ 280-281) և **ուն** (ունենալ) բառերից և նշանակում է բացարձակ խորհրդի կրող, մարմնավորող, դրանով ապրող: Իմաստը երեք՝ միմյանց հետ կապված կողմ ունի. էությունական (ի՞նչ է), պատճառաբանական (ինչի՞ց է) և նպատակաբանական (ինչի՞ համար է): Հետևաբար, իմաստունը իմաստի այդ բոլոր կողմերի մեջ թափանցող-դրանցով ապրողն է:

⁶¹⁰ **Հայկ Ասատրյան**, Հատընտիր, Եր., 2004, էջ 391:

կաղապարների (գաղափարների) մեջ և, ըստ այդմ, իր՝ մարդկայնորեն սահմանափակ «իմաստը» դնել գոյության մեջ, ապա դասական հայր գոյության մեջ արդեն իսկ տեսնում էր բացարձակ Արարչական ու Աստվածային իմաստ, նա իմաստավորում՝ կյանք, լինելական, նպատակաբանական ընթացք էր տեսնում գոյության մեջ և ապրում ըստ այդմ: Հին հային խորթ էր նաև սեմական իմաստությունը՝ «ունայնություն ունայնությանց»-ը: Նա (հայր) մտածում էր «սրտի խորհրդով»՝ հավատքով, և ապրում «իմաստի զգայարանք»-ով՝ բանականությամբ⁶¹¹, որոնց կենսակցությունից էլ ձևավորվում էր Հայ իմաստությունը: Իսկ ժամանակակից հայն իր իմաստուն նախնիների ժառանգորդն է: Եվ թեև նրա մեջ Արարչատու այդ որակը թուլացել է, նա դարձել է իմաստության փշրանքներից որևէ մեկի կրող՝ իմաստասեր, գիտնական, մտավորական, ..., անգամ կրոնավոր, բայց և այնպես այդ որակը նրա մեջ չի վերացել. նա, թեկուզև անգիտակցաբար ու ոչ ըստ ամենայնի պահում է իր Տիրական իմաստությունը: Հայի համար, դասական հայի պարագայում՝ թանձրացականորեն, այսօրվանի պարագայում՝ նվազ չափով, իմաստը կեցութեան է, այն է, ինչով հաղթահարում է իր կյանքի կոնկրետ ժամանակտարածությունը և հավիտենականություն հաղորդում իր մտածումին, ապրումին, գործին, ներկային: Սահմանակցել բացարձակ իմաստին, «իդեալականին, սրբազանին եւ յաւերժին, նրանց շունչը խառնել իր առօրեական կեանքին, նրանցով սնուցանել իր ստեղծագործական ափնը, ահա՛ հայ հոգին», - ասում է մեր մյուս հանճարը՝ Նժդեհը՝ ավելացնելով. «Որքա՛ն պոեզիա, որքա՛ն խորհուրդ կայ հայ շինականի կեանքում: Նա սրբազնութեան շունչ է հաղորդում իր աշխատանքին՝ երկիրը մշակելիս անգամ: Երկրագործել այսօր էլ հայու համար նշանակում է՝ ազ-

⁶¹¹ Տե՛ս նույն տեղը:

նուացնել բնութիւնը և ուրախ պտղառատութիւն տարածել: Միիր-միթրայական այդ վեհ հասկացողութիւնը աշխատանքի մասին գալիս է հեթանոս դարերի խորքից: Իսկ ճարտարապետել – հայկական... իմաստով նշանակում է՝ սրբել, սրբագործել երկրի որոշ կէտերը, որպէսզի այնտեղ Աստուած ու աստուածայինը բնակեն... Յավերժանալ շինարարելով, ստեղծագործելով – ահա՛ հայկականը, չափազանց հայկականը»⁶¹²:

Ի վերուստ հայ հոգետիպում իմաստութեան որակի առկայութիւնը (դրա ծագումը, բնույթը, բաղադրութիւնը) արդո՞ք չի ցուցանում նաև Նարեկացին՝ մյուս մեր հանճարը. «Խոսելու շնորհով զարդարեցիր ինձ և փայլեցրիր ներշնչումով, / Ճոխացրիր ինձ մտքով և իմաստութեամբ աճեցրիր, / Հանճարով հզորացրիր ինձ՝ մյուս շնչավորներից տարբերելով, / Իմանալի հոգով շաղկեցիր ու պնդեցիր անձնիշխանութեամբ, / Ծնեցիր հայրաբար, սնեցիր դայակորեն, խնամեցիր որպէս տեր, / Տնկեցիր ամբարիշտիս քո գավթի մեջ, / ... Երկնային հացովդ ջամբեցիր / ... Անհպելի և անհաս բաների ընտանեցրիր, / ... Անմաքուր ձեռքիս մատներն հողանյութ քեզ մոտեցրիր, / Մահկանացու մոխիրս անարգ՝ հարգեցիր իբրև լուսի ճաճանչ, / ... Նանրութեամբ լցված բերանն իմ չայրեցիր, / Երբ ինձ ժառանգակից անվանեցի քեզ, / ... Չկոտրեցիր մատներիս հողերը, երբ քո կենաց Բանն էի շոշափում, / ... Բարկութեամբ խոտորնակ չգնացիր ինձ, մինչ ես խոտորնակի հետևեցի քեզ, / Ինչպէս վարվեցիր Իսրայելի տան հետ մոլորագնաց»⁶¹³, - ասում է նա՝ դիմելով իր երկնային հորը՝ Արարչին:

Քանի որ տիրական իմաստութիւնը կրող արի-հայի պատկերն ամենից խորն ու ընդգրկուն տեսնում ենք Նարեկացու

⁶¹² **Գարեգին Նժդեհ**, նշված աշխ., էջ 257-258:

⁶¹³ **Գրիգոր Նարեկացի**, նշված աշխ., Բան Ե, Բ, 15-40:

«Մատյան»-ում, այդտեղից մի դրվագ էլ հիշենք. «Ահա՛ մարմինդ կրող երկու միակցորդ ու խորհրդակից ոտքերիդ վրա / Հրեշտակից ձևով ես կառուցվել դու, / Որպեսզի երկու վերև բարձրացրած քո բազուկներով վերասլացիկ / Իբրև թռչելու համար թև առած՝ / Դիտես հայրենի աշխարհը բարձրից⁶¹⁴: / ... / Մարմնիդ աշտանակի վրա իբրև ճրագ բազմականթեղյան՝ / Գլխիդ կլորությունը հաստատվեց, / Որպեսզի այդպիսով, չհեռանալով օրինակելի լույսի շնորհից, / տեսնես Աստծուն և անանցանելին իմաստասիրես: / Բանականության պատվով կրկնապես ճոխացար, / Որպեսզի վերուստ քեզ տրված բոլոր բարեմասնությանց / Հաղթանակը դու պատմես անարգել անկաշկանդ լեզվով: / Մատներով հարմարապես ճյուղավորված ճարտար քո ձեռքերով / Գործելուդ համար և կառուցելու՝ Աստված կոչվեցիր՝ / Համացեղությանբ իբրև գործակից ամենապարզև աշին Աստուծոյ»⁶¹⁵:

- Նարեկացին աստվածային իմաստությունը կրող իր երբեմնի նախնուն տեսնում է իդեալական մարմնական՝ «հրեշտակի ձևով» կառուցված, որ նա ի զորու էր հաղթահարելու երկրի (գետնի) ձգողական դաշտն ու հրեշտակի պես վեր բարձրանալ և վերևից դիտել «հայրենի աշխարհը»՝ Արարատն ու երկիրը. դիցապաշտական ժամանակներում մեր նախնյաց աշխարհընկալումը դիցակենտրոն (տիեզերակենտրոն) բնույթ է կրել, ասել կուզի մեր հանճարը:

- Հաջորդիվ աստվածային իմաստության մեր նվիրյալը, փաստորեն, տալիս է մեր նախնյաց Տիրական իմաստության, այն որպես հավատքի, բանականության ու «գործի» միասնություն լինելու սահմանումը. ա) որպես հավատք, որպես «բազմականթեղյան ճրագ» հաստատված կլոր գլխի միջոցով (որ այդ-

⁶¹⁴ Ակնհայտ չէ՞ այստեղ, որ Նարեկացին իմաստությամբ լեցուն իր նախնուն է մտիք առաջ պատկերացնում:

⁶¹⁵ **Գրիգոր Նարեկացի**, նշված աշխ., Բան ԽԶ, Բ, 15-30:

պես ճրագի լույս գլուխը աշխարհից ոչ հեռանա, ոչ էլ մոտիկանա) Աստծուն ու աստվածայինը տեսնող-իմաստասիրող. բ) որպես բանականություն՝ իրեն տրված բոլոր հոգեմարմնական բարեմասնությունների մասին անարգել-անկաշկանդ լեզվով տրամաբանորեն պատմող. գ) որպես արարող՝ ճարտար ձեռքերով գործող ու կառուցող: Նախնի ժամանակներում «իր» ունեցած իմաստության այս երրորդ կողմի համար, ավելացնում է Նարեկացին, «ինքը» Աստված է կոչվել (անշուշտ, նկատի ունի այլոց կողմից):

- Նույն Բանում, տողեր անց, Նարեկացին, ի մի բերելով «իր» երբեմնի իմաստուն հոգու պատկերը, գրում է. «Ուրեմն այսպիսով, ինչպես և բազում այլ անզուգական հրաշակերտությամբ ստեղծված՝ / Աստուծո հարազատ պատկերն ես դու, Հոգիդ իմ ...»⁶¹⁶:

Գանք, սակայն, տիրական իմաստության մերօրյա ցեղահավատքային ընկալմանը: Հավատքի սուրբ գիրքը ցեղահավատքով պայմանավորելով մտավորականի ազգային լինելը, դրա մեջ է տեսնում նրա իմաստության երաշխիքը. քանի որ այդ դեպքում է միայն մտավորականի «զգացողությունը ընդգրկում Ազգը, Յեղը, Բնությունը, Աստվածությունը, Բացարձակությունը» և այդ ամենի ճանաչողությունը⁶¹⁷: Ըստ Գրքի՝ այդպիսի մտավորականն է դառնում ազգային իմաստության սերմնացանն ազգի մեջ, ազգի ինքնության ու ապագայի կերտողը: Ըստ այդմ, անպտուղ է համարվում այն մտավորականի գործունեությունը, որը ազգային (ցեղային) հավատքով, նրա խորհուրդներով պայմանավորված չէ, որի մեջ «Արայի արարչական ոգու զգացողությունը չկա, Վահագնի Ջորության հուրը չկա, Աստղիկի Սիրո զգացմունքը չկա, Մայր Անահիտի զգվանքը չկա, նախնյաց ոգիների

⁶¹⁶ Գրիգոր Նարեկացի, նշված աշխ., Բան ԽՁ, Գ, 55:

⁶¹⁷ Տե՛ս «Ուխտագիրք», էջ 463:

պաշտամունքը չկա, Մայր Հողի զգացողությունը չկա», այդ ամենը որպես՝ «կենսավործ», «սովորույթ», լեզվական վերապրում՝ չկա⁶¹⁸:

Գիրքը այդուհետ, մեր օրերի հայ մտավորականի ողբալի վիճակը նկատի ունենալով, շարունակում է. «Վա՛յ այն Ազգին, որի մտավորականները իմաստուն չեն – նրանք միայն չարիք կսերմանեն ազգի մեջ: Գիտուն լինել – դեռ չի նշանակում լինել իմաստուն: Գիտությունը իմացություն է, իմաստությունը՝ զգացողության շնորհ: Իմաստությունը արարելու հոգևոր որակն է, իսկ գիտությունը՝ արարելու իմացական պայմանը: Առանց հոգևոր իմաստության գիտուն մտավորականը չարիքներ է ծնում՝ անպետք օրենքներ է հանում, անտաղանդ բանաստեղծ է դառնում, ապաշնորհ առաջնորդ... Նա Ազգի մեջ սերմանում է ամբարտավանություն, մոլորություն, մտքի պորտաբուծություն, հոգևոր ամլություն, անլիարժեքության զգացողություն»⁶¹⁹:

Ամփոփելով վերևում շարադրվածը՝ ասենք, որ ի վերուստ «մտքով և իմաստությամբ» աճած և հետայդու այդ որակը իր մեջ ըստ ամենայնի բյուրեղացրած հայը չէր կարող, պարզ է, չտեսնել ու չճանաչել համապատասխան բացարձակ դիցական գործության՝ իմաստության Դիցի գոյությունը, որն է և Արարչական իմաստի, Արարչական իմաստից ածանցյալ՝ իմաստների ողջ աշխարհի պահող-պահպանողը, հովանավորողն ու կենսագործողը, այն Արի-հայի մեջ սերմանողը:

Եթե հավատալու լինենք հայ պատմաբան Հովիկ Ներսիսյանի ասածին առ այն, որ Տիր Դիցի պաշտամունքի հայրենիքը Արմենիա-Հայքն է, ապա կարելի է ենթադրել նաև, որ այդ պաշտամունքն է հիմքն իր՝ Հին հունական, Հին հնդկական ու Հին իրանական նմանակների:

⁶¹⁸ Տե՛ս նույն տեղը:

⁶¹⁹ Նույն տեղում, էջ 462-463:

- Տիր Դիցի պաշտամունքի հետ է, կարծում եմ, կապված Հին հունական միկենյան հնագույն դարաշրջանի աստվածներից մեկի՝ Աթենաս Պալլասի պաշտամունքը⁶²⁰: Դա է հուշում, նախևառաջ, աստվածուհու մշտական մականուններից մեկը՝ **Տրիտոգենիա**-ն. կարծելի է՝ անունն առաջացել է **տիր** (հնչյունափոխվել է տըր-ի) և **գեն** (նշանակում է՝ սերում, ծագում, ծագունաբանական հիմք) բառերից և նշանակում է Տիրի պարգև, Տիրից սերված կամ Տիրի նվիրյալ⁶²¹. հետո էլ, որ նրա կերպարում ու գործառույթներում ընդգծվում է իմաստունին հատուկ «գլխուղեղային» որակական գծերն ու գործառույթները՝ Ջևսի «գլխից ծնվելը», դրանով պայմանավորված՝ Հին հունական կյանքի՝ խելքի հետ կապված տարբեր ոլորտների (իմաստության, գիտությունների, ռազմարվեստի, ջուլիակության, կավագործության...) ստեղծող ու հովանավոր լինելը: Հին հունական լեգենդներում Տրիտոգենիան ներկայացվում է որպես Ջևսի սիրելի ու Հերակլեսի մշտական ուղեկից դիցուհի: Հին հունական արվեստի ստեղծագործություններում նրա ոտքերի մոտ պատկերվել է սրբազան թռչունը՝ բուն, որը երևի խորհրդանշել է այն, որ աստվածուհու համար խավարում անգամ անտեսանելի ոչինչ չկա:

- Տիր Դիցի պաշտամունքի հետ աղերսներ ունի նաև Հին հունական մեկ այլ աստծո՝ Հերմես (գրվում է նաև էր/ար - մաս) Տրիսմեգիստոսի պաշտամունքը, ում մասին հերմեսագիտության մեջ ասվում է, որ բնիկ հին հունական աստված չէ, այլ ծա-

⁶²⁰ Դիցի պաշտամունքի մասին տե՛ս «Դիցարան. հանրագիտակ-բառարան», Եր., 2014, էջ 14-15:

⁶²¹ Ուշագրավ է, որ «Տրիտոգենիա» մականունը որպես «Տրիտածին» (Տիրից սերված) է թարգմանում Դավիթ Անհաղթը (տե՛ս **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրությունք փիլիսոփայականք, Եր., 1980, էջ 220):

գում է Միջին Ասիայի կողմերից⁶²², որը, կարծում եմ, Արմենիա-Հայքն է (ըստ այդմ, նորից ենթադրենք, Հերմես աստծու Տրիսմեգիստոս մականունը պետք է հասկանալ ոչ թե Եռամեծ-ի իմաստով, այլ Տիրից սերելու իմաստով): Աստծո մասին հին հունական աղբյուրներում ասվում է, որ նա է Ջևս աստծո դպիրը (մունեստիկն ու աստվածների լրաբերը). իմաստության, գիտությունների ու արվեստների աստվածը. մարդկանց մահանալու ժամանակի որոշողն ու նրանց հոգիները Հադեսի թագավորությունն ուղեկցողը (մահացածի մասին ասում էին, որ «Հերմեսը նրա հոգին առավ», ինչպես մեզանում էր ասվում. «Գրողը (այսինքն՝ մահացածների անունները իր մատյանում գրանցող Տիրը – Ս. Մ.) կյանքը առավ»): թվերի ու այբուբենի, չափ ու կշռույթի ստեղծողը. երազներ բերողն ու երազներ վերծանողը. ճանապարհորդների հովանավորողը. գուշակության արվեստի, թաքնագիտության ու իր անունով հետալոու հերմեսիզմ անվանվածի (երևույթների անտեսանելի, թաքուն կողմերը վեր հանելուն միտված գիտություն-արվեստի) ստեղծողը⁶²³: Աստծո՝ հիշատակված հատկություններն ու գործառույթները մտովի համեմատելով մեր Տիր Դիցի հետ՝ ակնհայտ է դառնում նրանց նմանությունը⁶²⁴: Հին հունական հերմեսապատումներից իմանում ենք նաև, որ Հին Հունաստանում Հերմես աստծո հետ են կապվել քարից տարբեր տեսակի՝ հուշակոթողային, գերեզմաններին դրվող, սահմանացույց, ինչ-որ խորքային իմաստներ խորհրդանշող, ինչ-որ կարևոր իրադարձությունների արձանա-

⁶²² Տե՛ս Мифологический словарь, Москва, 1991, стр. 151:

⁶²³ Տե՛ս Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2х томах, т. 1, Москва, 1991, стр. 292-293:

⁶²⁴ Սակայն միայն նմանությունը և ո՛չ նույնությունը, քանի որ հանձին Տիրի՝ մենք գործ ունենք Դիցի՝ տիեզերական զորության, իսկ հանձին Հերմես Տրիսմեգիստոսի՝ նրան նվիրյալ մարդ-աստծո հետ (հին հունական հերմեսապատումներն ակնհայտորեն վկայում են նրա մարդակերպ բնույթի մասին):

գրումը պարունակող, ճանապարհացույց նշանների պատրաստում-որոշակի տեղերում տեղադրումը (նկատենք, որ մեզանում ևս մինչև հիմա Տիրի հետ կապված «քարեղեն» այդ իմաստությունը՝ արձանների, հուշակոթողների, զանազան խորհրդանշանային պատկերումների տեսքով՝ տարածված է): Այդպիսի քարերի վնասումը համարվել է ահավոր սրբապղծություն: Հայտնի է, որ Հին Հայաստանում ևս քարեղեն այդպիսի մշակույթը լայն տարածում է ունեցել, բայց, ի տարբերություն մեզ, հույները պահպանել են իրենց հիշողությունը այն մասին, թե ում հետ է կապվել այդ մշակույթը: Գոհանանք հույներից, որ օգնում են մեզ վերականգնելու Տիր հզոր Դիցի հետ կապված այդ կարևոր մշակույթի ակունքները:

Ավելացնենք, որ իր բնօրրանից՝ Արմենիա-Հայքից Հունաստան տարված Տիր Դիցի պաշտամունքն այստեղ ծավալվեց ոչ դյուրությամբ, այլ այդտեղի ավանդական օլիմպիական աստվածների, հատկապես Ապոլոնի պաշտամունքի արգելանքը հաղթահարելով (հերմեսապատումներից, օրինակ, իմանում ենք՝ Հերմեսի՝ Ապոլոնի ջքնաղ կովերի՝ հոտը գողանալու և այդ հողի վրա նրանց միջև առաջացած հակասությունների մասին): Նկատենք նաև նախնական՝ դիցապաշտական հավատքի՝ նոր պայմաններում կերպարանափոխությունների ենթարկվելու հանգամանքը. օրինակ՝ իմանում ենք, որ Հերմեսը հունական հողի վրա ձեռք է բերում կախարդության, խարդախության, գողության հովանավորի գործառույթներ, որոնք, անտարակույս, Տիրի Դիցի պաշտամունքում չեն եղել:

Գալով Իրան և Հնդկաստան՝ հին արիական դիցաբանական նախնական ընկալումների տարածման երկրներին, նկատենք, որ նրանք ևս կրել են Տիր Դիցի պաշտամունքի բարերար ազդեցությունը:

- Հին իրանական դիցաբանության մեջ Տիր Դիցի մարդեղենացված կերպարանավորությունը ներկայացնում է Տրաէտաոնան⁶²⁵: Նրան Ավեստան համարում է «Ձարատուստրայից հետո մահկանացուների մեջ ամենահաղթողը»⁶²⁶, նկատի ունենալով նրա՝ Աջի-Դահակային (դեմոնական դրուջներից՝ չար ուժերից, ամենազորեղին)՝ երեք գլխանի այդ վիշապին հաղթելը: Դրուջ Աջի-Դահական Ավեստայում դիտվում է որպես կեղծիքի, ստի, խաբեության մարմնացում («դրուջ» ավեստերեն հենց նշանակում է «սուտ», «կեղծիք»), որը հիմք է տալիս ենթադրելու նրան սպանող Տրաէտաոնայի կապը Աշայի (ավեստերեն նշանակում է «ճշմարտություն», «արդարություն») հետ: Այդ հանգամանքը նկատի ունենալով, ինչպես նաև այն, որ Ավեստայի այլ տրաէտաոնապատումները նրան ներկայացնում են նաև որպես խառնի հյուրը ստացող երկրորդ մահկանացու, բուսաբուժության քուրմ⁶²⁷, անգամ որպես «առաջին իմաստուն»⁶²⁸, հիմք է տալիս ենթադրելու, որ իրանական Ավեստայի Տրաէտաոնայի և հին հայ-արիական դիցաբանի Տիր Դիցի միջև օրգանական կապ կա: Այդ առումով կարևոր է նշել, որ ավեստագիտության մեջ նշվում է Տրաէտաոնայի պաշտամունքի «ծագումը» հին արիական ժամանակներին վերաբերող հավատքային նախաձևերից⁶²⁹:

Ավեստագիտության մեջ իրավացիորեն նկատվում է, որ ծագումնաբանական կապ կա իրանական Տրաէտաոնայի (հետևաբար՝ նաև ըստ մեզ՝ Տիր Դիցի) և հին հնդկական Ռիգվեդայի Տրիտայի միջև: Ռիգվեդայի Տրիտան ոիշի (իմաստուն, քուրմ)

⁶²⁵ Ըստ երևույթին նշանակում է Տիրի նվիրյալ կամ հավատավոր:

⁶²⁶ Авеста, С-Пб., 1998, стр. 386.

⁶²⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 463:

⁶²⁸ Ավեստա, Իրանցիների հնագույն երգերը և տեքստերը, Եր., 2022, էջ 775:

⁶²⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 463:

է, նրան է նվիրված գրքի հիմներից մեկը⁶³⁰: Հիմնում խորը ջրհորի հատակում հայտնված Տրիտան, որտեղ նրան գցել են, բողբոջում է իր վիճակից՝ սարսափելով այն բանից, որ «քանի որ զավակ չունի – կընդհատվի իր տոհմը»: Նա իր ծագումը, «որտեղից ձգվում է իր տոհմաձառը», կապում է «արևային յոթ ճառագայթների» հետ: Ռիշի Տրիտան հիմնում ասում է, որ իր այդ ծագումնաբանական ինքնագիտակցությունը իրեն հաղորդել է Տրիտա Ապտեն (ըստ երևույթին նկատի է առնում մի երկնային Դիցի, ում հետ կապում է իր տոհմական ծագումնաբանությունը): Տրիտան իր տոհմական ծագումնաբանությունը կապելով «յոթ ճառագայթների» հետ՝ ըստ երևույթին նկատի ունի արիական դիցարանի յոթ դիցերին, իսկ այդ իմաստությունն իրեն հաղորդող Տրիտա Ապտեն նրա տոհմը հովանավորող Դիցն է կամ տոհմի նախնի ռիշին: Ջրհորի հատակ գցված ռիշին սարսափում է այն մտքից, որ իր՝ այդպիսի աստվածային ծագում ունեցող տոհմը կարող է ընդհատվել: Տրիտայի անհանգստությունը, սակայն, միայն անձնական բնույթ չի կրում. նա անհանգստանում է ընդհանրապես առ այն, որ նախկին դիցական օրենքը չի պահպանվում (նա «աստվածների լրաբերին», առանց անունը տալու, հարցնում է, «թե ի՞նչ եղավ նախկին օրենքը, ո՞վ է այն հիմա պահում»): Ուշագրավ է, որ հիմնում Տրիտան իրեն ողբերգական վիճակից դուրս բերելու համար դիմում է ոչ թե տեղական դիցերին, ասենք՝ Ինդրային, այլ նախաարիական դիցերին՝ Վարունային, Ագնիին, «դիցերի լրաբերին» (ըստ երևույթին Տիրին), Արիամանին, «հարյուր խելքանիին» (Տիրի՞ն, ում «երգիչն» է համարում իրեն), «դիցերի մեջ ամենախմաստունին» (Ագնիին կամ Տիրին), որն ասում է այն մասին, որ Տրիտան իր՝ ջրհորում հայտնվելու և երկրային կյանքում իր առաքելությունը կատարե-

⁶³⁰ St'u Ригведа. Манадалы I-IV, Москва, 1989, I, 105:

լուց զրկվելու համար անուղղակիորեն մեղադրում է տեղական դիցերին ու նրանց նվիրյալներին:

3.7 ՆԱՆԵ ԴԻՑՈՒՀԻՆ

Արդեն ասվել է, որ Արարիչը՝ Արան, տարբեր բնական որակներ ունի, և Աստվածները Արարչի այդ որակները կրող մարմնավորող, նույնպես պարզ է, բնական՝ Գերագույն Զորություններ են: Ազգը ճանաչում է այնքան Աստված, որքան Բացարձակ Զորություն է զգում ու դրանց հետ հարաբերվում: Հայ ազգի ճանաչած Բացարձակ Զորություններից է Նանեն՝ Ողջախոհության⁶³¹ Դիցուհին:

Նկատենք, որ Նանե խորհուրդը հայ դիցազգիտության մեջ գրեթե ուսումնասիրված չէ: Բառի իմաստն անգամ հստակ բացատրելի չէ: Բայց քանի որ Նանե հայ ընտանիքում անվանում են գերդաստանի ավագագույն կնոջը, դրանից, թերևս, կարելի է ենթադրել, որ **Նանե** նշանակում է Մեծ Մայր (բառի խորհրդակիր արմատը ծնող իմաստն արտահայտող **ան**-ն է): Այդ բացատրությունը հիմք է տվել որոշ հետազոտողների Նանե խորհուրդը ածանցել Անահիտ խորհրդից: Ուշագրավ է այս առումով Ն.Ադոնցի դիտարկումն առ այն, որ Նանե խորհուրդը հնագույն Դիցամայր Անահիտ խորհրդի՝ ուշ շրջանի ածանցումն է⁶³²: Նույն, ավելի ճիշտ՝ դրա նման տեսակետ է արտահայտում նաև մեր օրերի դիցագետ Ս. Հարությունյանը՝ ասելով, որ Նանեն և Աստղիկը նախասկզբնական դիցընկալումներում Անահիտ Դի-

⁶³¹ **Ողջախոհություն** բառը կազմված է **ողջ** (նշանակում է լրիվ, ամբողջական, կենդանի) և **խոհ** (զգացում-մտածում) բառերից և նշանակում է լրիվ, ամբողջական (կենդանի) զգացում-մտածում:

⁶³² Տե՛ս **Ն. Ադոնց**, Հին հայոց աշխարհայացքը / **Ն. Ադոնց**, Երկեր, հ. Ա, Եր., 2006, էջ 41:

ցամոր ընկալման հետագա տրոհումներով պետք է բացատրել⁶³³: Նկատենք նաև, որ Նանե անվամբ դիցուհու մասին շատ ընդհանուր ձևով հիշատակվում է Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ, և, հնարավոր է, նա, հայ հեթանոսական դիցընկալումներից ելնելով, Նանե ասելով նկատի է ունեցել Անահիտ Դիցամորը (ավելի ստույգ նրա՝ «նանեական» դերն ու գործառույթը), որը, սակայն, պատմիչի Պատմության հետազոտողները չհասկանալով, կարծել են, թե նա Անահիտից տարբեր դիցուհու մասին է խոսում:

Այնուամենայնիվ, այստեղ Նանե Դիցուհու մեր ընկալումը ներկայացնեմ՝ մտովի ենթադրելով, որ նա հայ-արիական դիցարանի ինքնուրույն դիցերից է:

Բնության մեջ ամեն բնական որակ Արարչից է բխում: Ինքը՝ բնությունը, բնական որակների բազմազանություն է: Իսկ Արարչից բխած ամեն մի բնական տեսակ որևէ բնական որակի՝ աստվածության, աստվածամարդկայնության, մարդկայնության, կենդանության... կրող է: Եվ ամեն մի բնական տեսակ իրենով բնությունը ամբողջացնում, բնություն օրգանիզմում այս կամ այն դերը կատարում և բնական կյանքի լրիվությունն է ապահովում: Ըստ այդմ, ստացվում է՝ բազմազան ու անթիվ են Արարչից բխած տեսակները, և ողջը բնության համար անհրաժեշտ է, ոչ մեկը ավելորդ չէ: «Ուրեմն՝ բացարձակ նույնություն չկա: Եվ ամեն Տեսակ հատուկ Որակի կրողն է միայն: Ամեն մի Տեսակ իր առանձնահատուկ Որակը ունի և պետք է բնությանը հենց այդ Որակով: Եվ Որակների այդ բազմազանությունն է արարում Արա՛ն և արարում է հենց այդ Որակները կրող Տեսակների մեջ»⁶³⁴ (որքա՛ն նման է մեր օրերի ցեղահավատքի Գրքում այդ

⁶³³ Տե՛ս **Ս. Հարությունյան**, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Եր., 2001, էջ 41:

⁶³⁴ «Ուխտագիրք», էջ 324:

ասվածը Նարեկացու «Մատյան»-ում հետևյալ ասվածի հետ. «Դու (խոսքն ուղղված է Արարչին – Ս. Մ.) քո ակնարկող մի հրամանով՝ ստեղծվածների ողջ անկերպարան / Փոքր-ինչ վայրկյանում **ձևակերպեցիր ամեն մեկին իր պես**»⁶³⁵ (ընդգծումն իմն է – Ս. Մ.): Եվ Արարիչը միշտ իմաստնորեն հսկում է, որ իր արարած ամեն մի բնական տեսակ բնության մեջ իր դերը կատարի (այն չչարաշահի կամ չնսեմացնի)՝ այդպես ապահովելով բնության կյանքի լրիվությունն ու ամբողջականությունը:

Արարչի արարումների ու արարված բնական տեսակների հսկումի այդ ողջ ընթացքում նրա մշտական ուղեկիցն է Բացարձակ Ողջախոհությունը՝ հանձին նրա դստեր՝ Նանե Դիցուհու: Ով էլ հաստատում, պահպանում ու հովանավորում է Արարչական Ողջախոհությունը՝ Բացարձակության ու Լրիվության զգացումը նրա արարած բնական տեսակների մեջ: Զի Արարիչն իր արարած բոլոր բնական տեսակներով է ամբողջանում, լրիվանում, այդ ողջը զգալով է հաստատում իր բացարձակությունը. ինչպես նաև՝ ամեն մի բնական տեսակ Արարչին, իրեն ու մյուս տեսակներին զգալով է իր ամբողջությունը, լրիվությունն ու բացարձակությունը հաստատում, և այդ ամենն իրագործվում է Նանեական Ողջախոհությամբ:

Նկատվել է արդեն, որ հայ արիական դիցարանը երկսեռության խորհուրդն ունի: Եվ, այս առումով, եթե Տիր Աստվածը Արարչական Իմաստությունն է մարմնավորում, ապա Նանե Աստվածուհին՝ Արարչական Ողջախոհությունը, և մեկը պայմանավորում ու լրիվացնում է մյուսին (ի՞նչ իմաստություն առանց ողջախոհության, և հակառակը):

Նանեական Ողջախոհությունը մարդկային ցեղերից հատուկ է միայն Արիին՝ Արարչի որդուն: Եվ նա է միայն Արի ցեղի

⁶³⁵ **Գրիգոր Նարեկացի**, նշված աշխ., Բան ԿԳ, Բ, 80:

Դիցուհին: «Դասական հայի» (արտահայտությունը Հայկ Ասատրյանինն է), այսինքն՝ իր՝ մաքուր հայ-արիական որակներով ապրող հայ-արիի Նանեական Ողջախոհությունը լավագույնս արտահայտված ենք տեսնում հայ հանճարի՝ Նարեկացու «Մատյանում»։ «Մարմնիդ աշտանակի վրա իբրև ճրագ բազմականթեղյան՝ / Գլխիդ կլորությունը հաստատվեց, / Որպեսզի այդպիսով, չհեռանալով օրինակելի լույսի շնորհից, / Տեսնես Աստծուն և անանցանելիքն իմաստասիրես: /... /: Երեք հարյուր վաթսուն հողերով դու շաղկապվեցիր, / Միացնելով նրանց քո մեջ պատշաճող թիվը հինգ զգայարանքների, / Որպեսզի արտաքին առեկրոյթ նյութեղեն շինվածքդ / Չմնա մտքիդ տեսության կողմից անքննադատելի...»⁶³⁶: Ապա, որ եթե «իր», շարունակում է «իր» իդեալական «նյութեղեն շինվածքի» կազմի ներկայացումը Նարեկացին, «Մարմնին պատվաստված աննշան անդամներից մեկն եթե կտրվի և կամ պակասի՝ / Կրճատված կլինի մարմնի կազմվածքը, որ զգայական սենյակն է մարդու, / Որով և ահա՛, պատկերն ընտանի կենթարկվի անարգ մի փոփոխության»⁶³⁷:

Մեր հանճարը «իր»՝ այդ «ընտանի (այսինքն՝ ազգային-ցեղային – Ս. Մ.) պատկերը» համարելով «անզուգական հրաշակերտությամբ ստեղծված» Աստծու հարազատ պատկեր, գտնում է, որ «ինքն» «իր» այդ պատկերով է մի ժամանակ դրախտում իմացության ու Կենաց ծառի «շնորհած պտուղը» ճաշակել, ազատորեն երկինք բարձրացել-իջել⁶³⁸: Նարեկացին, ինչ խոսք, այն ժամանակների հայի «մարմնի կազմվածքը» իր ժամանակներում խիստ «կրճատված» ու նրա՝ ողջախոհ, իմաստուն, ասուն...

⁶³⁶ **Գրիգոր Նարեկացի**, նշված աշխ., Բան ԽՁ, Ա, 20, 30:

⁶³⁷ Նույն տեղում, Բան ԽՁ, Գ, 50:

⁶³⁸ Տե՛ս նույն տեղը, 55, 60, 70:

«պատկերն ընտանի» անարգ փոփոխության ենթարկված էր տեսնում:

Գանք ի բնե՝ Նանե Դիցուհով պայմանավորված մարդու մեր տեսակի ողջախոհության՝ մեր օրերի արևողդիների սուրբգրքային պատկերումին, որը, կարծում եմ, նման է նարեկացիականին. «Արարող Բնությունը Ինչ չէ, այլ Ով է: Նա Աստվածություն է: Ուրեմն Աստվածությունը ինձանից դուրս չէ: Նա իմ Ամբողջությունն է, իսկ ես՝ նրա մեջ մի բնական որակ: Եվ հետաքրքիր է, ինչպե՞ս է Աստվածությունը զգում մեզ բոլորիս ու կառավարում: Ինչ կա որ: Թե Աստվածությունը իմ Ամբողջությունն է, ես իմ էությանմբ նման եմ նրան: Ես էլ՝ բնական մի ամբողջություն, արարչական զորությամբ օժված, ես Անսահման Աստվածության մեջ աստվածություն սահմանափակ: Իմ բջիջների ամբողջությունն եմ ես և արարող բնություն նրանց համար: Ամեն բջիջին կապված եմ նյարդով: Ամեն մի բջիջ իր նյարդով է զգում ինձ, և այդ նույն նյարդով ես զգում եմ նրան ու կառավարում: Ես էլ մի բջիջ Աստվածության մեջ, ես էլ իմ նյարդով կապված եմ նրան: Ու թե ես զգում եմ Աստվածությունը իմ, նա էլ ինձ է զգում և կառավարում: Աստվածությունը միաժամանակ իր բոլոր կենդանի որակներին է զգում: Իսկ կենդանի Աստվածության մեջ ամենը կան որպես կենդանի, զգացական որակ»⁶³⁹:

Ուշագրավ է նաև Նանե դիցաբանական խորհրդի մեկ այլ՝ «Դիցարան (հանրագիտակ-բառարան)»-ում բերված ընկալումը. «Նանեն ամեն տան պահապանն էր⁶⁴⁰, իմաստության ու հնարագիտության ուսուցիչը: Այդ իմաստությունն ու հնարագիտությունը յուրաքանչյուր տան ու օջախի ծուխ-ծխանին կանգուն պահելու իմաստությունն ու հնարագիտությունն էր: Տուն ու ծուխ-

⁶³⁹ «Ուխտագիրք», էջ 320-321:

⁶⁴⁰ Իմ կողմից ճշտեմ, որ դիցերին պետք է հասկանալ ոչ միայն անցյալ ժամանակով, այլև ներկա ու գալիք, նրանք միշտ եղել են, կան ու կլինեն:

ծխանի, որոնք իրար գումարվելով դառնում են Հայրենիք: Հայրենիքը կանգուն պահելու իմաստությունն ու հնարագիտությունն էր սովորեցնում Նանե Դիցուհին: Նանեն՝ խորհրդատու մեծին ու փոքրին, ճշմարիտ ու արդար արարքների մղող, տան նահապետ մոր կերպար է, խաղաղ ժամանակ՝ տունն ու դուռը ղեկավարող, պատերազմի ժամանակ, երբ հայրենիքը վտանգի մեջ է՝ որդիներին կռվի ուղարկող: Հեթանոս հայի համար Նանե Դիցուհին իր օջախում աներևույթ գոյություն է ունեցել, տանտերերի խորին համոզմամբ, թեկուզև անտեսանելի, Դիցուհին մշտապես իրենց հետ է եղել ուրախության ու տխրության պահերին, հասել է ծննդկանի դժվար ծնունդին, խռովել ու հեռացել, եթե ընտանիքում անհաշտություն է եղել: Նանեն պաշտված մայր է եղել յուրաքանչյուր հայի համար, և իզուր չէ, որ հայոց շատ գավառներում մինչև հիմա էլ մեծ մորը կոչում են Նանե կամ Նանի»⁶⁴¹:

Վերջում ավելացնեմ, որ որոշ հետազոտողներ ընդհանրություններ են տեսնում մեր դիցարանի Նանեի և շումերա-ասորական Ինանայի (Նանայի), ինչպես նաև հին հունական դիցարանի Աթենաս Պալլաս Դիցուհու միջև⁶⁴²:

3.8 ՎԱՆԱՏՈՒՐ ԴԻՑԸ

Հայոց դիցարանի **Վանատուր** բառ-խորհուրդը լեզվաբանորեն կազմված է **Վան** (նշանակում է բնակ, բնօրրան, տուն-տեղ, օթևան, օջախ) և **տուր/տալ** բառերից և նշանակում է **բնակ** (բնօրրան, տուն-տեղ, օթևան, օջախ) տվող-պարգևող, նաև՝ հյուրընկալ:

Դիցագիտության մեջ կա կարծիք, որ հայ-արիական դիցարանում Վանատուր անվամբ առանձին Դից չկա, այլ որ Վանա-

⁶⁴¹ «Դիցարան (հանրագիտակ-դիցարան)», Եր., 2014, էջ 312-313:

⁶⁴² Տե՛ս **Ն. Տաղարեան**, Հայոց հին կրօնները, Կ. Պոլիս, 1909, էջ 80:

տուր-ը Դիցահոր՝ Արայի անվան մակդիրներից մեկն է: Այսպես, օրինակ, «Դիցաբանական բառարան»-ում կարդում ենք. «Վանատուրը համարվել է հատուկ մակդիր Արամազդի⁶⁴³, որի մեհյանին կից կար իջևան եկվոր ուխտավորների համար»⁶⁴⁴: Ավա՛ղ, անհնար է պարզել, թե ով է ասածի հեղինակը: Բայց ով էլ որ լինի, ճիշտ է ասել: Նա միակը չէ. Ղևոնդ Ալիշանն էլ, ելնելով այն բանից, որ Նավասարդյան տոնը նվիրված է եղել «հիրասեր որմզդական դիցին», հնարավոր է համարում Վանատուրի և Արամազդի նույնությունը⁶⁴⁵: Իսկ «Ուխտագրքում» Վանատուր Դից չի առանձնացվում և նրա ու Արայի նույնությունից ելնելով՝ ներկայացվում է միայն Արա Դից-խորհուրդը:

Ստորև, ելնելով այդ դիցընկալումից (որ Վանատուրը Արայի մակդիրն է), այն ըստ այդմ էլ որպես Վանատուր-Արա կիմաստավորեմ: Այնպես ինչպես, ընդհանրապես ասած, դիցանվան մակդիրը շեշտում է դիցի՝ տվյալ մակդիրով խորհրդանշվող հատուկ դերն ու գործառույթը, այնպես էլ ներկա դեպքում Արայի Վանատուր մականվամբ կշեշտեն Դիցահոր՝ բազում այլ դերերի ու գործառույթների հետ նաև Վանատուր լինելը:

Պետք է համաձայնվել հայ դիցաբանության հետազոտող Պ. Բարսեղյանի ասածի հետ, որ մեր դիցերի մասին մեր պատմագրությունն այնքան սուղ, երբեմն հակասական տեղեկություններ է հաղորդել, որ դա դժվարացնում է հարցերի ընդգրկուն վերլուծությունը⁶⁴⁶: Դա վերաբերում է հատկապես Վանատուր Դիցին: Սակայն, օգտվելով իմաստասիրման՝ մեզ ընձեռած հնա-

⁶⁴³ Դիցաբանական ավանդույթներում ընդունված է եղել նաև դիցերին ըստ մակդիր-անունների դիմելը. օրինակ՝ Արա-Մազդա, Աթենաս Պալլաս, Ոսկեմայր Անահիտ:

⁶⁴⁴ «Դիցաբանական բառարան», Եր., 1985, էջ 226:

⁶⁴⁵ Տե՛ս **Ղևոնդ Ալիշան**, նշված աշխ., էջ 155:

⁶⁴⁶ Տե՛ս **Պարզև Բարսեղյան**, Վաղ հավատալիքներն ու դիցաբանությունը Հայաստանում, Եր., 2015, էջ 242:

րավորություններից, փորձենք ամբողջացնել մեր ունեցած դիցապատկերումը:

Նախ նկատենք, որ այլ պանթեոններում Վանատուր անվամբ Դից կամ նրա նմանը չկա: Դա արդեն իսկ ասում է այն մասին, որ Դիցի պաշտամունքը «բնիկ հայկական» ծագում ունի⁶⁴⁷: Վանատուր Դիցի մասին միակ հիշատակող Ագաթանգեղոսը դիցին համարում է «ամենաբեր նոր պտուղների» (այսինքն՝ աշնանային նոր բերքահավաքի) ու «հյուրընկալության» դից⁶⁴⁸: Ասվածը պետք է հասկանալ այն իմաստով, որ Դիցի հովանավորյալ ազգը (ցեղը), երբ նոր բերքահավաք է անում, լցնում իր ամբարները, նորից հարստացնում-շենացնում իր տուն-տեղը, որ մինչև հաջորդ բերքահավաք թե՛ ինքը վայելի նոր պտուղներից, թե՛ իր տուն այցելած հյուրերին հյուրասիրի դրանցով (հեթանոսական Հայաստանում հայ-արիի կյանքում, օջախում տեղի ունեցող այս մեծ իրադարձությունը նշանավորվել է Նավասարդյան տոներով).- դա տեղի է ունենում Վանատուր Դիցի շնորհիվ ու հովանավորությամբ:

Վանատուր Դիցի կերպարի հետաքրքիր մի նկարագրություն կա «Դիցարան (հանրագիտակ-բառարան)»-ում, որը լրացնում է ասվածը. «Հայոց աշխարհում սփռված մեծ ու փոքր ճանապարհներն անցնում էին Վանատուր աստծո տաճարների մոտով: Հարուստ վաճառական քարավաններն ու մենավոր ճամփորդները, հասնելով տաճար, կարող էին վստահ լինել, որ լիովին պիտի վայելեն աստծո հյուրասիրությունը, խնամվեն նրա իջևանատանն այնքան, որքան պետք էր... Սակայն միայն տաճարներում չէին խնամվում հյուրընկալ օգնության կարիք ունեցողները: Վանատուրի հանդեպ հավատն ասում էր, որ նա, իր ցույի

⁶⁴⁷ Տե՛ս **Հ. Գեղցեր**, նշված աշխ., էջ 97:

⁶⁴⁸ Տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, նշված աշխ., էջ 242:

մեջքին բազմած, սլանում է Հայոց ողջ աշխարհով աննինջ ու անդադար՝ ստուգելով, թե ինչպես են կատարում իր պաշտամունքը: Մեկին, որ ոտնահարել էր հյուրընկալության սուրբ օրենքները, պատժում էր՝ զարկելով նրան ծանր հիվանդությամբ, մյուսներին, որոնք գիտեին հարգել այդ օրենքները, տանը բաշխում էր օրհնանք: Վանատուրի պաշտամունքը սովորեցնում էր, որ անցորդի ու կարիքավորի առջև որևէ մեկի դուռը փակ չպետք է մնա»⁶⁴⁹: Հայ-արիական դիցընկալումներում Վանատուր Դիցի դերի ու գործառույթների այսպիսի պատկերացումը ևս վկայում է այն մասին, որ Դիցի պաշտամունքը բնիկ հայկական է (ոչ մի այլ դիցարան այսպիսի դերով ու գործառույթներով Դից չունի):

Վերևում ասվեց, որ Վանատուր Դիցի հետ էին կապվում Նավասարդյան՝ տարվա նոր բերքահավաքի, դրանից Վանատուրին ու մյուս դիցերին բաժին հանելու (հասկանալ նրանց մեհյաններին իրենց բերքից նվիրելու իմաստով), դրանով այլոց հյուրասիրելու, բերքի համար դիցերի գովքն անելու, նրանց փառաբանելու խորհրդանշանակալից տոնը: Տոնին Վանատուրի՝ հատկապես գլխավոր պաշտամունքային սրբատեղի Բազավանում երկրի տարբեր կողմերից հավատացյալների մեծ բազմություն էր հավաքվում՝ վայելելու Դիցի պարգևած պտուղները, ճաշակելու մաճառն ու գարեջուրը: Ենթադրելի է, որ տոնին մասնակցելու, բնակիչների տեսակ-տեսակ բերք-բարիքից հյուրասիրվելու, դիցերի հետ հարաբերվելու համար այլ երկրներից նույնպես ոչ քիչ մարդիկ էլ էին գալիս: Այդքան շատ մարդկանց տեղավորելու համար Վանատուր Դիցին նվիրված բազում իջևանատներ էին կառուցվում, որոնցում իջևանելն ու հյուրընկալվելը, ենթադրելի է, առանց վարձի էր (Դիցի պաշտամունքն

⁶⁴⁹ «Դիցարան (Հանրագիտակ-բառարան)», էջ 388-389:

էր բնիկներին այդպիսի հյուրընկալություն ու հյուրասիրություն թելադրում):

Այն, որ Արմենիա-Հայքը հարուստ ու հյուրընկալ երկիր է եղել, վկայում են մարդկության մի մեծ հատվածի սուրբ գրքերը՝ Բիբլիան և Ղուրանը: Բիբլիայում Եհովան, ստեղծելով Ադամին՝ հողածին մարդկանց նախնուն, ու նրան տեղադրելով դրախտում (մեծ մասով համընկնում է Արմենիա-Հայքին), նրան ասում է, որ նա կարող է ճաշակել դրախտի բոլոր ծառերի տեսակ-տեսակ պտուղները՝ բացի իմացության և կենաց ծառի պտուղներից⁶⁵⁰: Դրախտավայր Արմենիա երկրի ու նրա բնակիչների վանատուրյան շնորհների ու պարգևների մասին շատ ավելի բաներ է ասում Ղուրանը: Գրքից իմանում ենք, որ դրախտը (որը, ըստ տարածված կարծիքի, իր զգալի մասով համընկնում է Հայկական լեռնաշխարհի հետ – Ս. Մ.) արարվել է «հաստատուն ու բարձր լեռների վրա», որը «մարդկանց ժողովելու կենտրոնն է»⁶⁵¹, որտեղ է Նոյն իր գերդաստանով փրկվել, որտեղ «հավերժական այգիներ կան», որոնց միջից աղբյուրներ են հոսում, ու որոնք առատ բերք են տալիս, որոնք երբեք «չեն սպառվում», որոնց ճաշակելը «երբեք չի արգելվում»⁶⁵²: Դրախտի այգիներում աճեցված տեսակ-տեսակ խաղողներից «ջինջ, մաքրագործող», «զլուխդ չցավեցնող»⁶⁵³ գինի են պատրաստում: «Դրախտի մարդիկ բարեպաշտ ու աստվածահաղորդ», «հանուն աստծու» և ոչ թե հանուն «պարգևի ու երախտիքի» ակնկալիքի՝ հյուրասեր ու հյուրընկալ են⁶⁵⁴:

Այժմ փորձենք դիցաբանական իմաստի կտրվածքով քննել Վանատուր-Արա խորհուրդը:

⁶⁵⁰ Տե՛ս Ծննդոց, Գլուխ Բ, 3-16:

⁶⁵¹ Ղուրան, Եր., 2007, էջ 25:

⁶⁵² Նույն տեղում, էջ 33, 1206:

⁶⁵³ Նույն տեղում, էջ 25:

⁶⁵⁴ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 9:

- Վանատուր-Արան՝ Արարիչն է արարել բոլոր բնական տեսակները և յուրաքանչյուրին արարել է որոշակի մի տեղում: Որպես հետևանք դրա՝ թե՛ ամբողջական տիեզերքում և թե՛ երկրի վրա ամեն մի տեսակ իր հաստատուն բնակատեղին, մի որոշյալ տեղում իր բնարմատն ունի: «Եվ ամեն Տեսակ իր Բնատեղում է իր դերը կատարում: Ամեն մի Տեսակ հարազատ Որակն է իր Բնատեղի: Բնատեղից դուրս նա արմատ չունի, նա դեր էլ չունի: Օտար բնատեղն էլ անհարազատ արմատին սնունդ չի տալիս: Ամեն Տեսակի իր Բնատեղում է Արա՛ն արարում, քանզի հենց այնտեղ է Արան զգում նրան իր հատուկ նյարդով»⁶⁵⁵: Քանի որ Վանատուր-Արան է արարում Բնական Տեսակներին՝ յուրաքանչյուրին իր բնակում, ապա նա էլ պահպանում-հովանավորում է ամեն տեսակի՝ իր բնակում ապրել-հարատևելը: Նա է հետևում, որ յուրաքանչյուր Տեսակ չխախտի իր բնատեղին և, ըստ այդմ, կատարի իր՝ Արարչի կողմից ի վերուստ սահմանված բնական դերը Բնություն ամբողջության մեջ: Իսկ եթե Տեսակի առանձին մասերը չարի Վիշապի թելադրանքով Վանատուր Դիցի այդ հսկումից իրենց դուրս են բերում ու իրենց բնակատեղին լքում, այդպիսիք, որպես առանձին տեսակ, վերանում են ու միանալով իրենց պես այլ Տեսակներից օտարված մասերին՝ պատուհաս դառնում Արարչական օրգանական համակարգության, այդ համակարգության թե՛ իրենց՝ բուն Տեսակային մասի և թե՛ այլերի համար:

- Արա-Վանատուր Դիցահոր վրա է դրված նաև ի վերուստ որոշյալ բնատեղի ունեցող Բնական Տեսակների՝ իրենց այդ բնատեղիներում՝ բնականոն կենսագործունեության համապատասխան պայմանների ապահովման պարտականությունը:

Արա-Վանատուր Դիցն ընկալվում է նաև որպես Հյուրընկալության Դից: Դիցի դերի այդպիսի ըմբռնումը, ըստ էության,

⁶⁵⁵ «Ուխտագիրք», էջ 325:

պայմանավորված է նրա՝ որպես Բնական Տեսակների բնակատեղիների պահպանիչ ու հովանավորիչ՝ Տիեզերական Զորության ըմբռնմամբ: Բանն այն է, որ Բնական Տեսակները միմյանցից անկախ չեն, այլ բնական ամբողջության մաս են կազմում, ըստ այդմ՝ պատասխանատու են միմյանց նկատմամբ, անընդհատ միմյանց սնելու, մեկը մյուսին պահել-պահպանել-նորոգելու, այլ Տեսակի հիվանդության դեպքում՝ նրան բուժելու, տկարության դեպքում՝ նրա մեջ ուժ ներարկելու, վիատության դեպքում՝ կենաց ջերմությամբ սնելու, տիեզերական ու երկրային գործընթացների բերումով վերանալու վտանգի դեպքում՝ նրան փրկելու և այդպես անվերջ... Արարչական համակարգության բացարձակությունը պահպանելու պարտականությունն ունեն: Տեսակների այդ՝ միմյանց նկատմամբ պատասխանատվությունն ու պարտականությունն աճում են ըստ այնմ, թե տվյալ Տեսակը Տեսակների աստիճանակարգությունում ինչ տեղ է գրավում:

- Միջտեսակային այդ հարաբերությունները կարգավորում է Վանատուր-Արան, ով էլ այդ դերի համար նրան պաշտողների կողմից անվանվում է նաև Հյուրընկալության և Հյուրասիրության Դից:

- Բնության տեսակներից է մարդը, ում բնակատեղին է Երկիր մոլորակը: Եվ մարդը բնության ամբողջության մեջ իր դերը կատարում է իր այդ հաստատուն բնօրրանը ունենալով: Բնության մարդ տեսակն էլ ունի իր ենթատեսակները՝ ցեղերը, որոնք էլ, համապատասխանաբար, ունեն իրենց որոշյալ բնակատեղիները՝ Երկիր մոլորակի այս կամ այն հատվածը: Եվ յուրաքանչյուր մարդատեսակ մարդ համակարգությունում իր՝ ի վերուստ սահմանված դերը կատարում է հենց իր բնօրրանում: Յուրաքանչյուր ցեղ հարազատ ծնունդն է իր բնօրրանի, և իր բնօրրանից դուրս նա սնող արմատ չունի և դա չունենալով՝ իր

դերն էլ չի կատարում կամ թերի է կատարում: Օտար բնօրրանն էլ իրեն անհարազատ ցեղին չի սնում: Էլ ինչպե՞ս Վանատուր-Արան նրան նորոգի: Չէ՞ որ նա ամեն ցեղի իր բնօրրանում է արարել և հենց այդտեղ է նրան զգում:

- Երկիրը որպես մարդ տեսակի հաստատուն բնակատեղի, երկրի տարբեր հատվածներն էլ՝ մարդկային տարբեր ցեղերի այս կարգը պահում-պահպանում, ցեղերի մեջ այդ կարգի զգացողությունը հովանավորում է Վանատուր-Արան:

Մարդկային ցեղերից մեկին՝ Արիին, հենց Արարիչն է արարել (և այդ իսկ պատճառով նա անվանվում է հայ, երկրային աստված կամ Արմեն՝ Արարչի Որդի): Եվ արարել է հենց Արարատում՝ իր՝ Արարչի երկրային արարման վայրում: Արարման վայրում՝ Արարատում, արարված Արիի բնակը, որպես նրա հաստատուն բնակատեղի, պահում-պահպանում է Վանատուր Աստվածը, ով էլ նաև հովանավորում է ցեղի մեջ բնօրրանի պաշտամունքը: Հզոր հյուրընկալ Դիցը նաև Արարատը՝ երկիր մոլորակի կենաց գոտիներից մեկն է դարձնում փրկության տեղ, հողածին մարդկանց՝ աղամականների և երկրային այլ կենդանի տեսակների համար Մեծ ջրհեղեղից՝ երկրային կյանքի այդ մեծ ցնցումից հետո:



РЕЗЮМЕ

АРМЯНСКИЕ БОЖЕСТВЕННЫЕ И БОГАТЫРСКИЕ СИЛЫ И СИМВОЛЫ

С. Манукян

В ходе исследования, проведенного для написания книги Сержи Манукяна “Армянские божественные и богатырские силы и символы”, была предпринята попытка раскрыть армянскую мифологию и фольклор посредством детального исследования и обсуждения с разных точек зрения (исторической, современной, логической, семантической, эзотерической, символической, герменевтической) глубинных пластов древнего армянского племенного духа, знание и сохранение которого со временем были значительно искажены влиянием различных инородных религий и идеологий. Автор видит в раскрытии этих слов, их определении и применении предусловие для восстановления и пробуждения целостности армянского духа, культуры и жизни.

Для выполнения поставленной задачи прежде всего автор счел необходимым обсудить и по-новому представить вопрос историко-литературно-художественной и культурно-философской интерпретации божеств армянского пантеона, затем, представив уникальное понимание и интерпретацию сил и символов шедевра армянского фольклора “Сасунские удалцы”, а также изложив и частично обсудив ряд современных попыток интерпретации божеств армянского пантеона, поделиться своим уникальным опытом с читателями.

Ключевые слова и понятия исследования: а) божества: Создатель Ара (Арамазд), Божественная мать Анаит, Божество Ваагн, Богиня Астхик, Божество Мигр, Божество Тир, Богиня Нанэ; б) героико-мифические символы: Сад, Живой Господь, Богоматерь, Бог, Крест Войны, Куркик Джалали, Богатырь, Воронов Камень.

Книга предназначена для армянских мифологов, историков, философов, филологов, а также широкого круга читателей, желающих погрузиться в таинственный мир армянской мифологии.

SUMMARY

ARMENIAN DIVINE AND HEROIC POWERS AND SYMBOLS

S. Manukyan

During the research conducted for Seryozha Manukyan's book "Armenian Divine and Heroic Powers and Symbols", an attempt was made to uncover Armenian mythology and folklore through detailed observation and discussion from various perspectives (historical, modern, logical, semantic, esoteric, symbolic, and hermeneutic) of deep layers of the ancient Armenian tribal spirit, the knowledge and preservation of which over time have been significantly distorted by the influence of various foreign religions and ideologies. The author sees the uncovering, definition, and application of these layers as a prerequisite for the restoration and awakening of the integrity of the Armenian spirit, culture, and life.

In order to fulfill the task set before him, the author considered it necessary, first of all, to discuss and present in a new way the question of the historical-literary-artistic and cultural-philosophical interpretation of the deities of the Armenian pantheon, then, having presented a unique understanding and interpretation of the forces and symbols of the masterpiece of Armenian folklore "The Daredevils of Sassoun", and then, having presented and partially discussed a number of modern attempts to interpret the deities of the Armenian pantheon, to share his unique experience with readers.

Key words and concepts of the study: a) deities: Creator Ara (Aramazd), Divine Mother Anahit, Deity Vahagn, Goddess Astghik, Deity Miher, Deity Tir, Goddess Naneh; b) Heroic-mythological symbols: Garden, Living Lord, Mother of God, God, Cross of War, Qurkik Jalali, Giant Hero, Raven Stone.

The book is intended for Armenian mythologists, historians, philosophers, philologists, as well as for a wide range of readers wishing to immerse themselves in the mysterious world of Armenian mythology.

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Ա. Սահակյան, «Սասնա ծռերի» պատումների քննական համեմատություն, Եր., 1975
2. Ա. Տերյան, Հայոց հնագույն դիցարանը, Եր., 2025
3. Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Եր., 1983
4. Անտիկ, միջնադարյան և Վերածննդի գրականություն, Եր., 1990
5. Ապոլլոդորոս, Դիցաբանական գրադարան, Եր., 2017
6. Աստուածաշունչ, Ծննդոց
7. Ավեստա, Իրանցիների հնագույն երգերը և տեքստերը, Եր., 2022
8. Ավետիք Իսահակյան, Փորձ մեր էպոսի դիցաբանության մասին / Ավետիք Իսահակյան, ԵԺ, 6 հատորով, հ. 5, Եր., 1977
9. Արարատյան դիցաբանություն (Ծագումնաբանական վկայագիր), Էրևան, Վահագնի ծնունդի 9573
10. Արթուր Արմին, Հնագույն հեթանոսական Աստվածաշունչ («Սասնա ծռեր» էպոսը), հ. 1, Լոս-Անջելես, 2007
11. Բ. Խալաթյանց, Հայ ժողովրդական դիցազնական վէպը հանդերձ քննադատությամբ, Վիեննա, 1903
12. Գարեգին Նժդեհ, Հատընտիր, Եր., 2001
13. Գր. Խալաթյանց, Զենոբ Գլակ. համեմատական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1803
14. Գր. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Եր., 1945
15. «Գրական երեկոներ», Թիֆլիս, 1918
16. Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, Եր., 1960
17. Դանիել Վարուժան, ԵԼԺ, երեք հատորով, հ. 2, Եր., 1986
18. Դանիել Վարուժան, Սիամանթո, Երկեր, Եր., 1979
19. Դալիթ Անյադթ, Երկասիրությունը փիլիսոփայականք, Եր., 1980
20. Դիցաբանական բառարան, Եր., 1985

21. Դիցարան. հանրագիտակ-բառարան, Եր., 2014
22. Ե. Դուրյան, Հայոց հին կրօնը կամ հայկական դիցաբանությունը, Երուսաղեմ, 1933
23. Եղիշե Չարենց, Պոեմներ, բանաստեղծություններ, Եր., 1984
24. Թ. Ավդալբեկյան, Միհրը հայոց մեջ / Հայագիտական հետազոտություններ, Եր., 1969
25. Թադ. Ավդալբեգյան, Հայագիտական հետազոտություններ, Եր., 1969
26. Լևոն Շանթ, Ընտիր երկեր, Եր., 1968
27. Խաչատուր Վարդանյան, Դանիել Վարուժանը և «գրական հեթանոսությունը», Եր., 2006
28. Կ. Կոստանյան, Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879
29. Կ. Վ. Մելիք-Փաշայան, Անահիտ Դիցուհու պաշտամունքը, Եր., 1972
30. Կ. Վ. Մելիք-Փաշայան, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Եր., 1963
31. Կոստան Զարյան, Դեպի Արարատ, Եր., 2001
32. Հ. Գելցեր, Հետազոտություն հայ դիցաբանութեան, Վենետիկ, 1895
33. Հ. Գելցեր, Հետազոտություն հայ դիցաբանութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1897
34. Հ. Սիրունի, Դանիել Վարուժան, Պաքրեշ, 1940
35. Հայ ժողովրդի պատմության քրեատոմատիա, հ.2, Եր., 2011
36. Հայ հին և միջնադարյան քնարերգություն, Եր., 1986
37. Հայ հին և միջնադարյան քնարերգություն, Եր., 1987
38. Հայկ Ասատրյան, Հատընտիր, Եր., 2004
39. Հայկ Համբարձումյան, Սասնա ծռեր-պատում, մոտիվ, գրքային ավանդույթ, Եր., 2018

40. Հովիկ Ներսիսյան, Նախաքրիստոնեական աստվածները հայոց / Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Եր., 2011
41. Հովհան Մամիկոնյան, Տարոնի պատմություն, Եր., 1989
42. Հովհաննես Թումանյան, ԵԼԺ, հ. 1, Եր., 1988
43. Հովհաննես Թումանյան, ԵԼԺ, հ. 4, Եր., 1991
44. Հովհաննես Թումանյան, ԵԼԺ, հ. 6, Եր., 1994
45. Հովհաննես Թումանյան, ԵԼԺ, հ. 7, Եր., 1995
46. Հովհաննես Թումանյան, Երկու բառ հայոց էպոսից / Հովհաննես Թումանյան, ԵԼԺ, 10 հատորով, հ. 7, Եր., 1995
47. Հովհաննես Թումանյան, Ուսումնասիրություններ և հրապարակումներ, հ. 3, Եր., 1983
48. Հովսեփ Օրբելի, Հայկական հերոսական էպոսը / Սասունցի Դավիթ. հայկական ժողովրդական էպոս, Եր., 1961
49. Հրաչյա Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 3, Եր., 1977
50. Ղ. Ինճիճեան, Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, Վենետիկ, 1835
51. Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, Եր., 1982
52. Ղևոնդ Ալիշան, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., 2002
53. Մ. Էմին, Հնախոսություն ի վերա հայկական հեթանոսութեանց, Յ. Արմաշ, 1875
54. Մ. Աբեղյան, Կ. Մելիք-Օհանջանյան, «Սասնա ծռեր». վեպի ծագումն ու կազմությունն ընդհանրապես / Սասնա ծռեր, հ. Ա, Եր., 1936
55. Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ / Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Ը, Եր., 1985
56. Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908
57. Մ. Գավուքճյան, Ուսումնասիրություններ հայոց հնագույն պատմության, Եր., 2010
58. Ն. Ադոնց, Հայաստանի պատմություն, Եր., 1972

59. Ն. Ադոնց, Հին հայոց աշխարհայացքը / Ն. Ադոնց, Երկեր, հ. Ա, Եր, 2006
60. Ն. Տաղաւարեան, Հայոց հին կրօնները, Կ.Պօլիս, 1909
61. Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, «Բան» հոդվածը, հ.1, Երևան, 1979
62. Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, «Դիցազն» հոդվածը, հ.1, Երևան, 1979
63. Պարգև Բարսեղյան, Վաղ հավատալիքներն ու դիցաբանությունը Հայաստանում, Եր., 2015
64. Պարույր Սևակ, Երկեր 3 հատորով, հ. 3, Եր., 1983
65. Պարույր Սևակ, Երկեր 3 հատորով, հ. 3, Եր., 1984
66. Պարույր Սևակ, Երկերի ժող. 6 հատորով, հ. 4, Եր., 1973
67. Պարույր Սևակ, Երկերի ժողովածու 6 հատորով, հ. 5, Եր., 1974
68. Պարույր Սևակ, Երկերի ժող. 6 հատորով, հ. 6, Եր., 1976
69. Պուբլիուս Օվիդիուս Նասո, Կերպարանափոխություններ, Եր., 2021
70. Ս. Հարությունյան, Ա. Սահակյան, Նախաբան «Սասնա ծռեր»-ի / Սասնա ծռեր, հ. Գ, 1979
71. Ս. Հարությունյան, Հայ հին վիպաշխարհը, Եր., 2020
72. Ս. Լ. Մանուկյան, «Սասունցի Դավիթ» էպոսի խորհրդանիշները / Հայոց ինքնության հարցեր: Գիտական հոդվածների ժողովածու, պրակ 2, Եր., 2014
73. Ս. Հարությունյան, Առասպելաբանություն, Եր., 2009
74. Ս. Հարությունյան, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Եր., 2001
75. Սասնա ծռեր, Եր., 1979
76. Սասնա ծռեր, հ. Ա, Եր., 1936
77. Սասնա ծռեր, հ. Բ, մաս 1, Եր., 1944, Մանուկ Թորոյանի պատումի Ներածությունը

78. Սասունցի Դավիթ. Հայկական ժողովրդական էպոս, Եր., 1961
79. Սարգիս Հարությունյան, Հայ ժողովրդական վեպը (կուլտուր-պատմական ակնարկ) / Սասնա ծոեր, Եր., 1977
80. Սերգեյ Մանուկյան, Այսպես ասած՝ «սրբազան պոռնկության» մասին: «Ակունք» գիտական հոդվածների ժողովածու, թիվ 2 (5), Եր., 2012
81. Սերգեյ Մանուկյան, Հայոց լեզվի հիմնական արմատները և դրանց հավատքային իմաստը, Գարուն, 7-8, 2012
82. Սերյոժա Մանուկյան, «Սասնա ծոեր»-ի «Դավիթ» անվան լեզվական-դիցաբանական իմաստը / «Բանբեր Երևանի համալսարանի: Հայագիտություն», 2020, № 1 (31)
83. Սլակ Կակոսյան, Հայ լեզվի խորհրդարան (Աստվածաշունչ), Էրևան, 2001
84. Ղուրան, Եր., 2006
85. Ստրաբոն, Աշխարհագրություն (Ստրաբոնը Հայաստանի ու հայերի մասին), Եր., 2011
86. Վահան Տերյան, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Եր., 1972
87. «Ուխտագիրք Արորդյաց», Էրևան, 2005
88. Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Եր., 1987
89. Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Եր., 1987
90. Ֆրիդրիխ Նիցշե, Զվարթ գիտությունը, Եր., 2005
91. Авеста, С-Пб., 1998
92. М. Эмин, Очерк религии и верований языческих армян, М., 1866
93. Мифологический словарь, Москва, 1991
94. Мифы народов мира, Энциклопедия в 2х томах, статья Тир, т.2, Москва, 1992
95. Ригведа. Манадалы I-IV, Москва, 1989

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Սերյոժա Լենդրուշի Մանուկյան

**ՀԱՅ ԴԻՑԱԿԱՆ ՈՒ
ԴԻՑԱԶՆԱԿԱՆ
ԶՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇՆԵՐ**

Նկարիչ՝ Վ. Մկրտչյան
Համակարգչային շարվածքը՝ Ն. Մկրտչյանի
Համակարգչային ձևավորող՝ Կ. Չալաբյան
Կազմի ձևավորող՝ Ա. Պատվականյան
Հրատ. խմբագիր՝ Լ. Ավետիսյան

Հեղինակը հաստատում է, որ ծանոթ է «ԵՊՀ գրահրատարակչական քաղաքականությանը», և գրքում առկա փաստերը, դիրքորոշումները, կարծիքները շարադրված են հեղինակային իրավունքի և էթիկայի միջազգայնորեն ընդունված սկզբունքների պահպանմամբ:

Տպագրված է «ՄՌԱՎ ՊՐԻՆՏ» ՍՊԸ-ում:
Կոտայքի մարզ, Զրվեժ, գ. Զորաղբյուր, 99 թաղ, 41

Հրատարակվել է՝ 01.06.2026:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 16,75:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.yso.am



publishing.y-su.am