

**ՀՀ ԿՐԹՈՒ ԹՅԱՆ ԵՎ ԳԻՏՈՒ ԹՅԱՆ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒ ԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ**

**ՂԱՐԻՔՅԱՆ ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԱԼ ԻԿԻ**

**ՀԱՅՈՑ ԻՆՔՆՈՒ ԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒ ՄԼԵՐԸ  
«ՍԱՍՆԱ ԾՈՒՐ» ԷՊՈՍՈՒՄ  
(ՓԻԼ ԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒ ԾՈՒ ԹՅՈՒՆ)**

**ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒ ԹՅՈՒՆ**

Թ. 00.01- Փիլ իսոփայ ական գիտությունը ու ներքի թեկնածուի գիտական  
աստիճանի հայցման

**Գիտական ղեկավար՝  
Վիլ իսոփայ ական գիտությունը ու ներքի  
դոկտոր, պրոֆեսոր Ս.Ա.Զաքարյան**

**ԵՐԵՎԱՆ 2019  
ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒ ԹՅՈՒՆ**

**ՆԵՐԱԾՈՒ ԹՅՈՒՆ.....3-17**

**ԳԼՈՒԽ 1 ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԷՊԻԿԱԿԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆՆԵՐԸ**

1.1 ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԷՊՈՍ: ԷՊՈՍԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԵՎ ԱՌԱՍՊԵԼԱԿԱՆ ԾԵՐՏԵՐԸ.....18-44

1.2 ԱՌԱՍՊԵԼԱԿԱՆԻ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆԻ ՀԱՐԱՔԵՐԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ» ԷՊՈՍՈՒՄ.....45-55

**ԳԼՈՒԽ 2 ԲՆԱԶԱՆՑԱԿԱՆ-ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ԸՍԲՈՒՆՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ԻՆՔՆՈՒԹԵՆԱԿԱՆ ԱՐՔԵՏԻՊԵՐՆ ԷՊՈՍՈՒՄ**

2.1 ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՐՑԱԴՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊՈՍՈՒՄ.....56-62

2.2 ՀԱՅՈՑ ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ ՆԿԱՐԱԳՐԸ՝ ԸՍՏ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ» ԷՊՈՍԻ .....63-85

2.3 ԱՆԱՐԴԱՐ ԱԾԽԱՐՀԻ ԵՎ ԱՆՄԱՀ ՀԵՐՈՍԻ (ՀԱՎԵՐԺԱԿԱՆ ՀԱՅԻ) ՄԱՍԻՆ ԸՍԲՈՒՆՈՒՄՆԵՐԸ.....86-101

2.4 «ՆԻՐՀՈՂ» ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԻՆՔՆՈՒԹԵՆԱԿԱՆ ԳՈՅԱՊԱՀՊԱՆՄԱՆ ԱՐՔԵՏԻՊԱՅԻՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ .....102-112

**ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ .....113-116**

**ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ .....117-125**

**ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ**

**Թեմայի հրատարակչության և պոլիգրաֆիայի նկատմամբ:** Մերօրյա հրատարակչության մեջ մի կողմից լայն հնարավորություններ են ստեղծվում մշակութային, սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական համակարգերի միջև անարգել երկխոսության, որը խթանում է

տարաբնույթ արժեհամակարգերի համակցման և սոցիոմշակութային պատկերների հաղթահարման գործընթացները, մյուս կողմից վերոնշյալ փոփոխությունները ազգերի ինքնության պահպանման տեսանկյունից նոր խնդիրներ են ստեղծում: Բարոյական արժեհամակարգերի փոխակերպումները, համամարդկային արժեքների ընդհանուր հարթակի ձևավորման միտումները միաժամանակ վտանգում են համամարդկայինի մեջ ազգային դիմագծի պահպանման ընթացքը: Համաշխարհայնացման բուռն գործընթացներին զուգահեռ՝ օրեցօր ավելանում են էթնիկական և կրոնական հիմքի վրա տեղի ունեցող հակամարտությունները: Ինքնության ճգնաժամը նկատվում է ամենուր: Համատարած փոփոխությունների և փոխակերպումների ի հայտ բերած խառնաշփոթը նպաստում է «ինքնութենական խուճապ»-ի տարածմանը, հատկապես, երբ արագ կոմունորոշվելու և փոփոխությունների հորձանուտում «չխեղդվելու» վտանգն ամենուր է: Այսպիսի պայմաններում «Ես»-ն առավել քան երբևէ «Մենք»-ի պաշտպանության և ապաստանի կարիքն ունի: Ստեղծված իրավիճակում առաջնային է դառնում ինքնության կերպափոխումների իմաստավորումն ու արժևորումը, գլխավորապես՝ ազգային ինքնության արդիականացման հարցը:

«Ազգային ինքնության ու նույնականության գիտակցումն ընդլայնում է մարդկանց համախմբման հիմքերը և նպաստում է նրան, որ այն էթնոմշակութային սոսկական գործոնից վերաճի սոցիոմշակութային բարդ, սակայն առավել կոնկրետ համակարգի: Փոխակերպումների ռիսկային գործընթացներում խիստ կարևոր են հոգևոր աշխարհագրոլոյան էութենական ուսումնասիրությունը, ազգային ինքնության իմացությունը»<sup>1</sup>: Ազգային ինքնության հիմնախնդիրը հայերիս համար առավել մտահոգիչ է և հրատապ նախ և առաջ պայմանավորված այն հանգամանքով, որ մեր հայրենակիցների զգալի մասն ապրում է հայրենիքից հեռու, որտեղ ձուլվելու վտանգն առավել մեծ է: Նույն խնդիրը ծառայած է նաև հայրենիքում ապրող հայ հասարակության այն հատվածի առջև, որն անհարող է ազգային

<sup>1</sup> **Սողոմոնյան Գ.**, Ազգային ինքնություն և սոցիոմշակութային անվտանգություն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն», Եր., 2013, 141,1, էջ 14-15:

արժեքներին: Համահարթեցման ժամանակակից գործընթացներում նկատվում է որոշակի միտում, երբ դրսից ներմուծվում, հաճախակի պարտադրվում են այնպիսի արժեքներ, որոնք հավակնում են դառնալ գերակա, սակայն նախքան դրանց յուրացումը, անհրաժեշտ է դրանք թրծել սեփական ինքնության «դարբնոցում», հետո միայն դարձնել գործիք այլոց հետ հարաբերվելիս: Այսպիսով, հարափոփոխ իրականության մեջ արևի տակ յուր տեղն ունենալու համար անխուսափելի են դառնում սեփական էությանն ու կենսաձևին անդրադարձները, որոնք կարիք ունեն հասկացման և իրողության ունենրի վերափոխման տավորման ու արդիականացման: Քանի որ «հասկանալ, նշանակում է փոխվել: Իմաստավորել ազգային ինքնությունը նշանակում է կառուցվածքային կերպափոխման ենթարկել ազգային կենսաշխարհը»<sup>2</sup>: Եվ ուրեմն, ցանկացած փոփոխություն պահանջում է իրականության և ինքնության ողջամիտ հասկացում: Ազգային ինքնության չբացահայտված կողմերի «քողազերծման» հետաձգումը հանգեցնում է բազմաթիվ խնդիրների, որոնց առանցքում անտեղյակությունն է սեփական էությանը: Ինքնահայեցողությունը, «իսկական» կեցության որոնումների մեկնարկը ազգային ինքնության առանձնահատկությունների բացահայտման ու արժևորման լավագույն միջոցներից է, որը կարող է խթանել համամարդկայինի համատեքստում ազգայինի ներդաշնակ դրսևորմանը:

Հայ տնի է, որ ազգային ինքնության համակարգը բազմաշերտ է և ներառում է մի շարք բաղադրիչներ, որոնցից են մարդաբանական որոշակի գծերը, հոգեկերտվածքը, կրոնը, մշակույթը և այլն: Ինքնության համակարգում մեծ նշանակություն ունի նաև պատմական հիշողությունը, որում ամբողջանում է հանրույթի անցյալը և հյուսվում ինքնության «ոստայնը»: Այդ հիշողության մեջ ամրապնդվում են ոչ միայն ազգի պատմական անցյալը, այլև պատմական իրողությունների սեփական ընկալումներն ու իմաստավորումները: Ընդ որում՝ խոսքը վերաբերում է թե՛ գրավոր և թե՛ բանավոր պատմությանը, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի

<sup>2</sup> **Ռսկանյան Ա.**, Ազգային ինքնության հիմնահարցը և մտավորականության կոչումը, «Ինքնություն», Եր., 1995, էջ 18:

ինքնուրույն պահպանման և իմաստավորման սեփական կերպը: Ամենաեական տարբերությունը, թերևս այն է, որ «պատմագրությունը չի անդրադարձնում կյանքի ներքին կառույցին, առօրեականությունը պատմության խնդիրը չէ: Ինչին չի անդրադարձնում գրավոր պատմությունը, դրված է ազգի մշակութային ժառանգության հիմքում: Բանավոր հիշողությունը նույնպես պատմություն է: Բանավոր պատմությունը պահում է ժողովուրդը և պահում է որպես մշակույթ»<sup>3</sup>: Այսինքն, բանահյուսությունը թույլ է տալիս բացահայտել այն խորքայինը, ներփակը, որը դուրս է մնացել պատմագրության թիրախից և գաղտնագրվել է մշակույթի մեջ՝ որպես առասպել, ասացվածք, առակ, հեքիաթ, էպոս և այլն: Դիմակայելով ժամանակի կործանիչ ազդեցությանը՝ վերջինները չեն մոռացվում, այլ փոխանցվում են սերնդեսերունդ՝ հանդես գալով իբրև հավաքական ինքնուրույն յուրօրինակ «այցեքարտ»: Հաշվի առնելով ժողովրդական բանահյուսության, մասնավորապես՝ էպոսի դերն ու նշանակությունը ազգային ինքնաճանաչողության գործում, սույն աշխատանքում հատուկ ուսումնասիրվել է հայկական «Սասնաճռեր» էպոսը, որը դարերի վեր բանավոր կերպով ավանդվելով հաջորդ սերունդներին, իրականացրել է ինքնուրենապահպան գործառույթ: Հայկական «Սասնաճռեր» էպոսում արտահայտվել է հայի հավաքական կերպարը՝ իր բոլոր ներքին հակասություններով, սխրագործություններով ու դավաճանություններով, մեծագործություններով ու ազգադավ անտարբերությամբ, հայրենանվեր գործունեությամբ ու վախկոտությամբ, օտարամոլությամբ ու անմնացորդ նվիրումի արտահայտություններով: Էպոսի հերոսների կերպարներում հայ մարդու հոգեկերտվածքի դիպեկտիկան դրսևորվել է դիցաբանական սյուժեների «զգեստավորմամբ», այլաբանական դիպվածներով և ծածկագրված խորհուրդներով, որոնք կարոտ են գաղտնազերծման և բազմակողմանի քննության: Հայկական էպոսում արտահայտվել են

---

<sup>3</sup> **Սահակյան Ա.**, Բանահյուսություն և հոգեբանություն. Էթնոհոգեբանական վերլուծությունն առած-ասացվածքների ժանրի հիման վրա, Ավանդական բանավոր ժառանգություն, ոչ նյութական մշակույթ, Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորույթ, միջազգային առաջին գիտաժողովի հոդվածների ժողովածու, Եր., «Գիտություն», 2006, էջ 196-197:

հայոց բարոյական արժեհամակարգի անկյունաքարային դրույթները, արծարծվել են մարդասիրական բազմաթիվ հիմնախնդիրներ, որոնց ուսումնասիրությամբ արդիականություն է ստանում ժամանակակից շարժընթացների համատեքստում, ինչպես նաև հնարավորություն է ստեղծում մերօրյա իրականության բազմաթիվ թերիների ախտորոշման և հաղթահարման համար: Նշված տեսանկյուններից հայկական էպոսի ուսումնասիրությունը նոր հնչեղություն է ստանում, քանի որ էպոսում արտացոլված են ազգային հոգեկերտվածքի արքետիպային գծերը, որոնց բացահայտումը կարող է լայն հնարավորություններ ընձեռել քաղաքական արդի հիմնախնդիրների իմաստավորման և առաջանցիկ զարգացման ուղիներ ուրվագծել ու դժվարին գործընթացներում:

**Յիմնախնդրի գիտական մշակվածությունը:** Չնայած հազարամյակների պատմությունն ունենալուն՝ հայկական էպոսը, որը հայտնի է «Սասնա ծռեր» կամ «Սասունցի Դավիթ» անվամբ, գիտական ուսումնասիրությունների առարկա է դարձել միայն XIX դարում: Հայկական էպոսի ուսումնասիրությունների ռահվիրան և նախակարապետը Գարեգին Սրվանձտյանցն է, որն էպոսը գրի է առել 1874 թվականին՝ «Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ» խորագիրը կրող գրքույկում: Այդպիսով Գ. Սրվանձտյանցը նշանավորեց հայ էպոսագիտության ծնունդը: Հայկական էպոսի ուսումնասիրությունների հետագա ընթացքը եղել է բավականին արգասաբեր, բայց նաև բարդ ու խնդրահարույց: «Սասնա ծռեր» էպոսի ուսումնասիրությունները չեն դադարում նաև մեր օրերում՝ միտված լինելով բացահայտելու հայ ժողովրդի բազմադարյա ստեղծագործության թաքնագիտական իմաստներն ու խորհուրդները: Այժմ էլ առկա են որոշակի տարածայնություններ հայկական էպոսի ծագման, կառուցվածքի, բովանդակային մեկնաբանությունների առնչությամբ: Այսուհանդերձ, գտնվելով հետազոտողների ու շարժողական կիզակետում, էպոսը հիմնականում քննության է ենթարկվել բանահյուսական տեսանկյունից, մինչդեռ լինելով հավաքական ստեղծագործություն և, հետևաբար, նաև հավաքական գիտակցության արդյունք, էպոսի

ուսումնասիրությունը նշված տեսանկյունից նոր հորիզոններ է ուրվագծում ազգային ինքնության ու հոգեկերտածքի բացահայտման բազմաբարդ գործընթացում, ինչպես նաև հնարավորություն է ընձեռում էպոսում արտացոլված փիլիսոփայական աշխարհայացքի վերհանման ու վերլուծության համար:

Յիմք ընդունելով վերոնշյալը՝ էպոսի ուսումնասիրությունները պայմանականորեն դասակարգվել են որոշակի խմբերի: Յետազոտությունների առաջին խմբում ներառված են գրականագիտական ուսումնասիրությունները, որոնք միտված էին բացահայտելու էպոսի ծագման, կառուցվածքի, բովանդակության, տիպաբանական և ժանրային հատկանիշները (**Գ. Սրվանձոյան**<sup>4</sup>, **Մ.Աբեղյան**<sup>5</sup>, **Յ. Թումանյան**<sup>6</sup>, **Ավ. Իսահակյան**<sup>7</sup>, **Յ. Օրբելի**<sup>8</sup>, **Բ. Խալաֆեան**<sup>9</sup>, **Ստ. Կանայան**<sup>10</sup>, **Կ. Մելիք-Օհանջանյան**<sup>11</sup>, **Գր. Գրիգորյան**<sup>12</sup> և ուրիշներ): Էպոսի գրառումից հետո սկսվեցին որոնումներ և հայտնաբերվեցին նոր պատումներ: Այդպիսով Գ. Սրվանձոյանի՝ էպոսի գրառումից մինչև մեր օրերը տարբեր սերունդների բանահավաքների կողմից գրառվեցին շուրջ 160 պատում: «Սասնա ծռեր» էպոսը ենթարկվել է նաև գրական մշակումների, որոնցից Դավթի ճյուղի լավագույն մշակումը համարվում է Յ. Թումանյանինը («Սասունցի Դավիթ», 1903 թ.): Փոքր Միերի ճյուղը բանաստեղծական մշակման են ենթարկել ռուս բանաստեղծ Ա.Կուլեբյակինը («Միերի դուռ», Թիֆլիս, 1916 թ.) և Ավ. Իսահակյանը («Սասնա Միեր», 1922 թ.): Դավթի ճյուղը մշակել են նաև Ե. Չարենցը («Սասունցի Դավիթը», 1933 թ.) և ուրիշներ: Յայկական էպոսի նկատմամբ ուշադրությունը չի մարել նաև վերջին

<sup>4</sup>**Սրվանձոյան Գ.**, Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Միերի դուռ, Կ.Պոլիս, 1874:

<sup>5</sup>**Աբեղյան Մ.**, Երկեր, հ. 1, Եր., 1966, էջ 325-513:

<sup>6</sup>**Թումանյան Յ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8, Եր., 1999, էջ 302-322, նույնի՝ Երկերի ժողովածու, Քննադատություն և հրապարակախոսություն, հ. 4, Եր., 1951, էջ 351-353, 421-423:

<sup>7</sup>**Իսահակյան Ա.**, Երկերի ժողովածու 6 հատորով, հ. 5, Եր., 1977, էջ 156-171:

<sup>8</sup>**Օրբելի Յ.**, Սասունցի Դավիթ: Յայկական ժողովրդական էպոս, Եր., 2012, էջ V-LII:

<sup>9</sup>**Խալաֆեան Բ.**, Սասնայ փահլիւաններ կամ Թըլօր Դաւիթ և Միեր, Վաղարշապատ, 1899:

<sup>10</sup>**Կանայան Ս.**, Ջոջանց տան Սասնայ ծռեր Դաւիթ եւ Միեր ազգային ժողովրդական վէպի պատմականը, Վաղարշապատ, 1907:

<sup>11</sup>**Մելիք-Օհանջանյան Կ.**, Միթրա-Միիրը «Սասնա ծռերի» մեջ, Եր., 1946:

<sup>12</sup>**Գրիգորյան Գ.**, Յայ ժողովրդական հերոսական էպոսը, Եր., 1960:

տասնամյակներում և շարունակվում է մինչ օրս (**Ա. Եղիազարյան**<sup>13</sup>, **Ս. Զարուբյան**<sup>14</sup>, **Ա. Սահակյան**<sup>15</sup>, **Լ. Աբրահամյան**<sup>16</sup>, **Ա. Դեսպոսյան**<sup>17</sup>, **Լ. Իեչոյան**<sup>18</sup>, **Թ. Տոնոյան**<sup>19</sup>, **Ս. Ավետիսյան**<sup>20</sup>, **Յ. Զամբարձումյան**<sup>21</sup> և բազմաթիվ այլ հեղինակներ): Վերջին տասնամյակում ՀՀ-ում կազմակերպվում են պարբերական գիտաժողովներ՝ նվիրված հայկական Էպոսի ուսումնասիրությանը, որոնցից առավել արժանահիշատակ է «Հայկական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը»<sup>22</sup> խորագրով գիտաժողովը, որի ընթացքում քննարկվել են Էպոսագիտական հարցեր, մասնավորապես՝ հայկական Էպիկական ավանդույթների պատմությունը, ազգային Էպոսի մոտիվները գրողների ստեղծագործություններում, տարբեր ժողովուրդների Էպիկական ժառանգությունը, կատարվել են համեմատական վերլուծություններ և զուգահեռներ են անցկացվել հայկական ժողովրդական Էպոսի առնչությամբ:

Ուսումնասիրությունների երկրորդ խմբում ընդգրկված են հեղինակների այն աշխատանքները, որտեղ շեշտադրվել են հայկական Էպոսի իմաստասիրական, բարոյահոգեբանական տեսանկյունները, խորհրդանշային, թաքնագիտական իմաստները,

<sup>13</sup> **Եղիազարյան Ա.**, «Սասնա ծռեր» Էպոսի պոետիկան, Եր., 1999:

<sup>14</sup> **Զարուբյան Ս.**, Սասունցի Դավիթ: Հայ ժողովրդական հերոսավեպ, Եր., 1981:

<sup>15</sup> **Սահակյան Ա., Փալեանյան Ա.**, Սասնայ ծռեր դիլցազնավեպ, առասպելական ընդերք, վիպական կառույց, վիպասանական եղանակ, Փաստաթուղթ, 1996:

<sup>16</sup> **Աբրահամյան Լ.**, Парные образы "Сасна црер": близнецы, сводные братья, двойственные герои, Հայկական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը, Եր., 2004, էջ 61-67, նույնի՝ Убийство Мсра Мелика в ритуально-мифологическом контексте, Հայկական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը, Եր., 2012, էջ 103-120:

<sup>17</sup> **Петросян А.**, Армянский эпос и мифология: Истоки, миф и история, Ереван, НАН РА, 2002.

<sup>18</sup> **Իեչոյան Լ.**, Միերի դռան գիրքը, Եր., 2014:

<sup>19</sup> **Տոնոյան Թ.**, Կյանքի և մահվան ընկալումները ըստ Սասնա ծռեր Էպոսի. ժառանգականություն. Մեծ Միեր և Փոքր Միեր, «Ակունք», Եր., 2017, 1(15), էջ 109-115:

<sup>20</sup> **Ավետիսյան Ս.**, Գիր և ինքնություն, Եր., 2016:

<sup>21</sup> **Զամբարձումյան Յ.**, Փոքր Միեր. Գենեզիս և տիպարանություն, «Գրականագիտական հանդես», Եր., 2006, թիվ 1, էջ 89-100, նույնի՝ О некоторых эпико-мифологических мотивах армянского и карачаево-балкарского эпосов (на примере «Давида Сасунского» и «Нартиады»), Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К.Аммосова: Серия ЭПОСОВЕДЕНИЕ, 2016, №3 /03/, сс. 34-43:

<sup>22</sup> **Հայկական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը**, Եր., 2004, նույնը՝ 2006-ին, 2012-ին, 2014-ին, 2017-ին:



Էպոսի ուրույն դերակատարությունն ազգային ինքնության հարացույցում:

Այս առումով հետաքրքրական են **Գ. Նժդեհի**՝ Էպոսին, գլխավորապես Էպիկական հերոսներին վերաբերող անդրադարձները, որոնք թեև նրա կողմից հատուկ ուսումնասիրության անարկա չեն դարձել, սակայն ընդգծվել և կարևորվել է հայկական Էպոսի փիլիսոփայական և բարոյագիտական նշանակությունը: Մասնավորապես՝ Գ.Նժդեհի կարծիքով «Սասնա ծռեր» Էպոսում արտահայտվել է հայի վերաբերմունքը նյութական և հոգևոր արժեքների նկատմամբ. վկայակոչելով Սասունցի Դավթին՝ Գ.Նժդեհը հայ ժողովրդին բնորոշում է որպես «աչքը կուշտ ժողովուրդ», իսկ Փոքր Միերին դիտարկում է որպես հայ ժողովրդի հավաքական կերպար, որում արտահայտվել է հայոց հոգեկերտվածքին հատուկ գիծը, այն է՝ աշխարհը բարեշտկելու և կատարելագործելու պահանջը<sup>23</sup>:

Հայկական Էպոսի, մասնավորապես՝ Փոքր Միերի կերպարի ինքնատիպ վերլուծությունն է կատարել **Է. Աթայանը**, որը Էպիկական վերջին հերոսին հարաբերակցում է Նարեկացու քնարական հերոսի հետ՝ նրան բնորոշելով որպես «մեղմ ու խելացի հմայքի մի օվկիանոս», որը միևնույն ժամանակ նաև «տխուր, մռայլ ու լրջորեն հեգնական» կերպար է: Հեղինակի կարծիքով Փոքր Միերը հոգնատանջ ու հիասթափված հայ ժողովուրդն է, որը ջանում է ուրիշներին ապացուցել, որ նրանք այնքան վատը չեն, որքան կարելի է դատել՝ հաշվի առնելով մեր նկատմամբ նրանց դրսևորած վերաբերմունքը<sup>24</sup>:

Հետաքրքրական է նաև Փոքր Միերի կերպարի **Ա. Ռսկանյանի** վերլուծությունը, ըստ որի՝ Էպիկական վերջին հերոսի ժայռում փակվելը խորհրդանշում է հայոց «բարոյական հաղթանակների» անվերջանալի շարանի մեկնարկը, ընդ որում՝ հեղինակը Փոքր Միերի կերպարը վերլուծելիս վերջինիս բնորոշում է որպես մարգինալ հերոս, որը կանգնած է հայկական Սփյուռքի ակունքներում: Փորձելով բացահայտել Փոքր Միերի Էությունը և

<sup>23</sup> Տե՛ս **Նժդեհ Գ.**, Հատընտիր, Եր., 2006, Էջ 352, նույնի՝ Երկեր, հ.1, Էջ 257:

<sup>24</sup> Տե՛ս **Աթայան Է.**, Հոգի և ազատություն, Եր., 2005, Էջ 102:

աշխարհից հեռանալ ու պատճառները՝ Ա. Ռսկանյանը տարակուսելով հավելում է, որ Միերը թերևս այլ ելք չուներ, քանի որ նրա ուսերին էին բարդվել նախնյաց մեղքերը: Հեղինակի կարծիքով իրականում Փոքր Միերը չի լքել աշխարհը, նա ուղղակի երբեք ներկա չի եղել նրանում, քանի որ գրկված է եղել հաստատուն կարգից, հեկաբար նաև գոյություն է ունեցել աշխարհից դուրս<sup>25</sup>:

Ի թիվս այլ աշխատանքների՝ հատկապես արժանահիշատակ են հայկական Էպոսին նվիրված **Ս. Չաքարյանի** այն ուսումնասիրությունները, որոնցում հեղինակը հատուկ վերլուծության է ենթարկել Էպիկական հերոսների վարքագիծը՝ դիտարկելով այն բարոյականության, պարտքի, պատասխանատվության նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքի տեսանկյուններից, ինչպես նաև հայոց ինքնության համատեքստում վերհանվել և քննության է ենթարկվել Էպոսում արտացոլված յուրային և թշնամի («Մենք» և «Նրանք») փոխհարաբերությունը:

Վերլուծելով Էպիկական հերոսների վարքագիծը, գլխավորապես՝ նրանց վերաբերմունքը թշնամու հանդեպ՝ Ս. Չաքարյանն ընդգծում է, որ հայկական Էպոսում թշնամին ներկայացվում է ոչ թե իբրև «հիմնագոյացային, այլ հարաբերական բացասական հատկությունների մարմնացում»: Հայկական Էպոսում թշնամուն («Նրանք»-ին) վերագրվում են բացասական հատկություններ, որոնք պայմանավորված են ոչ թե նրա ռասայական, ցեղային ու կրոնական, այլ ավելի շուտ բարոյական-մարդաբանական առանձնահատկություններով: Էպոսի հերոսների վարքը համարելով հումանիզմի ու հանդուրժողականության բարձրագույն դրսևորում, Ս. Չաքարյանն, այդուհանդերձ, մատնանշում է այն մարտահրավերները, որոնք կարող են ի հայտ գալ իրականության այդօրինակ ըմբռնման պարագայում, քանի որ այդ հումանիզմը կարող է վերածվել ազգի ոչ թե արժանապատիվ, այլ ֆիզիկական գոյության սպառնալիքի<sup>26</sup>:

<sup>25</sup> Տե՛ս **Ռսկանյան Ա.**, Homo Trickster կամ Էսթետիզմի ծուղակները, «Ռուբիկոն», 2005, էջ 68-95:

<sup>26</sup> Տե՛ս **Չաքարյան Ս.**, Հայկական Էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնության համատեքստում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», 2015, № 2 (17), 3-16, նույնի՝ «Մենք»-ի

Արժանահիշատակ են նաև հայ կալան էպոսին նվիրված **Ա. Արմինի**<sup>27</sup> և **Ս. Մանուկյանի**<sup>28</sup> ուսումնասիրությունները, որոնցում էպոսը ներկայացվում է որպես թաքնագիտական, խորհրդաբանական իմաստներ պարունակող բարձրարժեք ստեղծագործություն: Ավելին՝ Ա. Արմինը իր մեծածավալ աշխատության մեջ առաջադրում և հիմնավորում է այն դրույթը, որ «Սասնա ծռեր» էպոսը հայոց հեթանոսական աստվածաշունչն է եղել, իսկ Ս. Մանուկյանն իր աշխատանքներում վերլուծում է էպոսի խորհրդանշային համակարգը (սիմվոլիկան):

Հայ կալան էպոսի հետազոտությունների երրորդ խմբում այն հեղինակների (**Գ. Շահվերդյան**<sup>29</sup>, **Ս. Մարգարյան**<sup>30</sup> և ուրիշներ) աշխատանքներն են, որոնցում փորձ է արվել հայ կալան էպոսը վերլուծել հոգեբանության դիրքերից, մասնավորապես հետաքրքրական են Կ. Յունգի՝ կոլեկտիվ անգիտակցականի արքետիպերի տեսության շրջանակներում կատարված հետազոտությունները, որոնք նոր լույսի ներքո են ներկայացնում էպոսում տեղ գտած իրադարձություններն ու կերպարները:

Հումանիտար տարբեր գիտությունների հետազոտողներն ընդգծում են էպոսի էական նշանակությունը ազգային արժեքների ձևավորման ու պահպանման գործում՝ փաստելով ազգային ինքնության արդիականացման և նորոգման բարդ գործընթացում այդ հավաքական և բացառիկ ստեղծագործության մեծ դերը: Հարկ է նշել, սակայն, որ այս առումով դեռևս արվում են անդրանիկ քայլեր, ի տարբերություն գրականագիտական ուսումնասիրությունների, որոնք մեկ ու կես հարյուրամյակի պատմություն ունեն:

Հաշվի առնելով այն, որ սույն ատենախոսության մեջ էպոսի ուսումնասիրությունն իրականացվելու է ազգային ինքնության ինդրի համատեքստում՝ տեսական և մեթոդաբանական առումով

---

և «Նրանք»-ի կերպարները հայ կալան էպոսում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Երևան, № 1 (18), էջ 12-28:

<sup>27</sup> **Արմինի Ա.**, Հնագույն հեթանոսական Աստվածաշունչ «Սասնա ծռեր» էպոսը, հ. 1, Լոս Անջելես, 2007:

<sup>28</sup> **Մանուկյան Ս.**, «Սասունցի Դավիթ» էպոսի խորհրդանշանները, «Հայոց ինքնության հարցեր» 2, Եր., 2014, էջ 82-108:

<sup>29</sup> **Շահվերդյան Գ.**, Փոքր Միերից դեպի Քրիստոս, Եր., 2001:

<sup>30</sup> **Մարգարյան Ս.**, Հայերի հոգին, Եր., 2015:

կարևորվել են առանցքային մի շարք հասկացությունների հընթացաբացորոշումը (էքսպլիկացիա) և այդ հստակեցումների համատեքստում հայկական էպոսի ինքնուրույնական շերտերի բացահայտումը: Ասվածը բացառությունն է նաև «ազգային հոգեկերտվածք» հասկացության պարագայում, որը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում ազգերի ուսումնասիրության գիտական որոնումներում (Յու. Բրոմլեյ, Մ. Ռուտկեվիչ, Խ. Օրտեգաի Գասետ և ուրիշներ): Ազգային հոգեկերտվածքի թեմայով գիտական ուսումնասիրությունները տեղ են գտել Նոր շրջանի փիլիսոփայական և գիտական աշխատանքներում: Դրանցում առաջին անգամ շրջանառվել են «ազգային բնավորություն», «ազգի ոգի» հասկացությունները (Շ. Մոնտեսպյոն, Դ. Ջյուն, Յ. Ջերդեր, Ի. Կանտ, Գ. Յեգել, Գ. Լեբոն, Վ.Վուլնդտ և ուրիշներ): Նշված մտածողների աշխատանքներում հնարավոր է գտնել ազգային հոգեկերտվածքի նվերաբերող բնորոշումներ, ժողովուրդների բնավորության վրա բնակլիմայական պայմանների և քաղաքական գործոնների ազդեցության մասին տեսություններ: XX դարում ազգային բնավորության և ազգային հոգեկերտվածքի տեսական և մեթոդաբանական խնդիրների ուսումնասիրությունը լայն տարածում է գտել գիտական հետազոտության տարբեր ոլորտներում: Ազգային բնավորության, ազգային ինքնության և հոգեկերտվածքի թեմայով աշխատանքներ են հրատարակել նաև հայ հետազոտողներ, որոնց մեջ հարկ է առանձնացնել Յ. Ասատրյանի, Գ. Նժդեհի, Յ. Թումանյանի, Դ. Դեմիրճյանի, Կ. Չարյանի աշխատանքները, հայկական ինքնության թեմայի նկատմամբ հետազոտողների հետաքրքրությունը չի մարել նաև նորագույն շրջանում և այսօր էլ բուռն կերպով շարունակվում է (**Ա. Վարսեյան**<sup>31</sup>, **Լ. Չեքիեան**<sup>32</sup>, **Է. Ջարոնյան**<sup>33</sup>, **Ս. Չաքարյան**<sup>34</sup>, **Վ. Միրզոյան**<sup>35</sup>, **Ա.Յ.Սարգսյան**<sup>36</sup>, **Ա.**

<sup>31</sup>**Վարսեյան Ա.**, Ինքնություն, Ջայ ազգիտակ, արևել ազիտակ, արվեստաբանական, իմաստասիրական հետազոտություններ և հրապարակախոսություններ, Եր., 1993:

<sup>32</sup>**Չեքիեան Լ.**, Յոգիի ել ինքնուրույն հետքերով, Եր., 2000, 200 էջ:

<sup>33</sup>**Ջարոնյան Էդ.**, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Եր., 2004, Նույնի՝ Մարդկային կեցության այլակերպումները, Եր., 2018, 188 էջ:

<sup>34</sup>**Չաքարյան Ս.**, Ջայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման ու գործառնական պատմափիլիսոփայական տեսանկյունները, Ջայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման

**Նալ չաջյան**<sup>37</sup>, **Գ. Սողոմոնյան**<sup>38</sup>, **Գ. Պողոսյան**<sup>39</sup>, **Լ. Մելիք-Շահնազարյան**<sup>40</sup>, **Մ. Դեմիրճյան**<sup>41</sup>, **ԱԱ Սարգսյան**<sup>42</sup> և ուրիշներ):

**Յետազոտության նպատակն ու խնդիրները:** Չնայած այն հանգամանքին, որ հայկական էպոսի գիտական ուսումնասիրությունները սկիզբ են առել դեռևս XIX դարում, այդուհանդերձ շատ հարցեր մինչ օրս չեն լուսաբանվել: Հայկական էպոսը հիմնականում վերլուծվել և քննարկվել է գրականագիտության դիրքերից, մինչդեռ էպոսը կարևոր նշանակություն ունի նաև ազգային ինքնության և ազգային հոգեբանության տեսանկյունից, սակայն այս առումով այն գրեթե ուսումնասիրված չէ: Ատենախոսության նպատակն է նախորդ արժեքավոր ուսումնասիրությունների արդյունքների ամփոփամբ, նոր հարցադրումների ու հետազոտական տեսանկյունների համատեքստում փիլիսոփայական վերլուծության ենթարկել հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը, վերհանել էպոսի իմաստասիրական, արժեքաբանական, բարոյագիտական շերտերը, հայոց հոգեկերտվածքի արժեքաբանական գծերը՝ ուրվագծելով դրանց արդիական բովանդակությունը:

Նշված նպատակին հասնելու համար անհրաժեշտ է լուծել հետևյալ խնդիրները.

---

ու արդիականացման համատեքստում, «Հայոց ինքնության հարցեր», Պրակ 4, Եր., 2017, էջ 10-51:

<sup>35</sup>**Միրզոյան Վ.**, Ազգային գաղափարախոսության ներուժը: Հայոց ազգային գաղափարախոսության գործադրումը արդի պայմաններում, Եր., 2004:

<sup>36</sup>**Սարգսյան ԱՅ.**, Որտե՞ղ որոնենք մեր ինքնությունը և ո՞րն է հայ ժողովրդի արժեքները, Բանբեր ՀՊՏՀ, 1(37), Եր., 2015, էջ 140-154:

<sup>37</sup>**Նալ չաջյան Ա.**, Ազգային ինքնություն (էթնոհոգեբանության և էթնոքաղաքագիտության դիրքերից), Եր., 2016:

<sup>38</sup>**Սողոմոնյան Գ.**, Ազգային ինքնության պահպանման սոցիոմշակութային իմպերատիվները, «Երևանի «Մանգ» համալսարանի գիտական հոդվածների ժողովածու», Եր., 2013, էջ 275-281:

<sup>39</sup>**Погосян Г.**, Армянское общество в трансформации, Ереван, 2003.

<sup>40</sup>**Мелик-Шахназарян Л.**, Характер армянского народа, Ереван, 1999.

<sup>41</sup>**Դեմիրճյան Մ.**, Ազգային ինքնությունը՝ ժամանակակից արժեքային փոփոխությունների համատեքստում, «ՎԷՄ համահայկական հանդես», Եր., 2018, 1 (61), էջ 91-104:

<sup>42</sup>**Սարգսյան ԱԱ.**, Հայ ազգային ինքնության պատմափաստասիրական և մշակութաբանական տեսանկյունները (Հ.Ասատրյանի օրինակով), «Բանբեր Երևանի համալսարանի», «Փիլիսոփայություն. Հոգեբանություն», 134.4, Եր., 2011, էջ 26-39, նույնի՝ Հայություն կոչումը, Հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման ու արդիականացման համատեքստում, «Հայոց ինքնության հարցեր», Պրակ 4, Երևան, «ԵՊՀ հրատ.», 2017, էջ 130-158:

➤ Բացորոշել (էքսպլիկացնել) ատենախոսության մեջ առանցքային նշանակություն ունեցող հասկացությունները:

➤ Վերհանել և վերլուծել էպոսում արտահայտված իմաստասիրական, մարդաբանական գաղափարներն ու աշխարհայացքային մոտեցումները:

➤ Չայոց ինքնություն, դրա պահպանման ու արդիականացման համատեքստում վերհանել կամ նորոգվի իմաստավորել հայկական էպոսում արտացոլված գոյաբանական, արժեքաբանական, բարոյագիտական գաղափարները:

➤ Լուսաբանել էպոսի ծագման, առասպելի և էպոսի փոխհարաբերության հարցերը, վերլուծել դրանց վերաբերյալ էպոսագիտական հիմնական հայեցակարգերը:

➤ Էպոսագիտության մեջ հայտնի պատմական և դիցաբանական դարոցների հայեցակարգային դրույթների համատեքստում վերլուծել «Սասնա ծռեր» էպոսը, պարզել նրա պատմական և դիցաբանական շերտերի հարաբերակցությունը:

➤ Կ. Յունգի կոլեկտիվ անգիտակցականի արքետիպերի տեսությունն որոշ դրույթների համատեքստում կամ դրանց մեթոդաբանական դիրքերից վերլուծել «Սասնա ծռեր»-ում դրսևորված արքետիպային շերտերը:

➤ Չայկական էպոսի ճյուղերի գլխավոր հերոսների կերպարների ու վարքագծի վերլուծության միջոցով վերհանել հայոց հոգեկերտվածքի արքետիպային գծերի ու հայոց հոգեբարոյական նկարագրի առավել ամբողջական պատկերը:

Ազգային ինքնությունը բարդ, սոցիալ-հոգեբանական, մշակութային երևույթ է, որը պահանջում է բազմակողմանի վերլուծություն: Վերջինիս իրականացման համար ատենախոսության մեջ ներկայացվել են հիմնահարցին վերաբերող տեսական, մեթոդաբանական տեսանկյունները, համառոտ ներկայացվել է հիմնախնդրի պատմությունը, վերլուծվել են հայոց ինքնության և հոգեկերտվածքի վերաբերյալ տարբեր հեղինակների դիրքորոշումները:

**Հետազոտության մեթոդաբանական հիմքերը:** Ատենախոսության մեթոդաբանական հիմք են հանդիսացել պատմահամեմատական և տրամաբանական (ինդուկցիա և դեդուկցիա, վերլուծություն և համադրություն, համամանություն, վերացարկում, ընդհանրացում), դիալեկտիկական մեթոդները, որոնք հնարավորություն են ընձեռել բացորոշել ազգային ինքնության էությունական բովանդակությունը, նորովի ուսումնասիրել «Սասնա ծռեր» էպոսը և բացահայտել նրանում արտացոլված փիլիսոփայական գաղափարներն ու ազգային ինքնության արքետիպային դրսևորումները:

Ներկայացվել և քննության են ենթարկվել ազգային ինքնության և հոգեկերտվածքի վերաբերյալ փիլիսոփայական, հոգեբանական, ազգաբանական, մշակութաբանական հետազոտությունների տեսական ընդհանրացումներն ու հայեցակարգերը, որոնք ինքնության հիմնախնդրի ուսումնասիրության մեթոդաբանական հիմք են ծառայել:

Ինքնության ուսումնասիրությունների լուսաբանման ու վերլուծության ընթացքում համադրվել են պրիմորդիալ իստական (էությունապաշտական, գոյաբանական) և կոնստրուկտիվ իստական հայեցակարգերի հիմնադրույթները, ինչը հնարավորություն է ընձեռել գերծմնալ իրարամերժ ծայրահեղություններից և առաջնորդվել «ոսկե միջինի» սկզբունքով:

Հիմնվելով ազգային ինքնության պրիմորդիալ իստական մեկնաբանության վրա և ազգային ինքնությունը դիտարկելով որպես հարաբերականորեն կայուն և բնապատմական գոյացություն, ատենախոսության մեջ փորձ է արվել բացահայտել հայոց ինքնության արքետիպային դրսևորումները «Սասնա ծռեր» էպոսում, որոնք դարերի վեր փոխանցվել են սերունդներին իբրև ինքնության յուրօրինակ «այցեքարտ»: Այնուամենայնիվ, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ ժամանակի հոլովույթում ինքնության կառույցն անընդհատ ենթարկվում է փոփոխությունների, ազգային ինքնության հիմնահարցն ուսումնասիրվել է նաև կոնստրուկտիվ իստական հայեցակարգի լույսի ներքո, շեշտադրվել է ինքնության ազգային հարացույցի

այ ժմեականության խնդիրը, ինքնության կառույցի նորացման, արդի քաղաքակրթական հիմնախնդիրների համատեքստում ազգային և համամարդկային ներդաշնակ զարգացման և կենսունակ ինքնության կառուցարկման անհրաժեշտությունը:

Այսպիսով, վերոնշյալ հայեցակարգերի հիմնադրույթների համադրումը թույլ է տալիս ոչ միայն բացահայտել հայկական էպոսում արտահայտված հայոց ինքնության արքետիպային գծերը, այլ և խթանել ազգային ինքնության առավել մրցունակ հարացույցի կառուցարկումը:

Գիտական նորույթը: Առաջին անգամ ազգային ինքնության հիմնական հայեցակարգերի վերլուծության և համադրության միջոցով վերհանվել են ինքնության էպիկական տեսանկյունների («Սասնա ծռեր» էպոսի օրինակով) փիլիսոփայական հիմքերը: Էպոսը դիտելով որպես ազգային ինքնության «հայելի», վերլուծելով հայոց ինքնության բանահյուսական դրսևորումները «Սասնա ծռեր» հերոսական էպոսում, առաջ նորդվելով էպոսի ուսումնասիրության համադրական մեթոդաբանությամբ, առաջ ադրվել և հիմնավորվել են գիտական նորույթ պարունակող, տեսական և գործնական նշանակություն ունեցող մի շարք դրույթներ, որոնցից առավել կարևորներն են՝

➤ հիմնավորվում է այն միտքը, որ հայկական էպոսի հումանիստական «գաղափարախոսությունը» գերազանցապես խարսխված է բարոյական արժեքների վրա, իմաստավորի՝ էպիկական հերոսների վարքը կարգավորվում է ավանդականացված բարոյական սկզբունքներով ու կանոններով և բարոյականության ոսպնյակով են իմաստավորվում իրականությունը (պարտազգիտական բարոյականություն), մարդ-բնություն, մարդ-մարդ, մենք-նրանք հարաբերությունները:

➤ ցույց է տրվում, որ հայկական էպոսում արտացոլվել են հայոց նկարագրի թե՛ դրական (ազատատենչություն, բարություն, մարդասիրություն, խաղաղասիրություն) և թե՛ բացասական (անտարբերություն և անփութություն) ազգային արժեքների նկատմամբ, ծառայամտություն, պետականամետ մտածողություն,



հերոս-ժողովուրդ կապի բացակայ ու թյուսն և այլն) ինքնուրույնական գծերն ու կեցվածքները:

➤ առաջադրվում է այն միտքը, որ «Սասնա ծռեր» էպոսում, գլխավորապես էպոսի առաջին՝ «Սանասար և Բաղդասար» ճյուղում արտացոլվել են բնութայուն-մարդ փոխարարությունն աղերսվող գոյաբանական, մասնավորապես՝ ջրի՝ որպես գոյի նախահիմքի ու հիմնագոյացության, ինչպես նաև ջրի խորհրդանշանների (օրինակ՝ Կաթնաղբյուրում բխող կենարար ակունք, հորդահոս գետի ջրերը ճեղքող զորեղ վտակ, ծովի հատակում թաքնված հրաշագործ ջրավազան և այլն) մասին պատկերացումները:

➤ Առաջադրվել և հիմնավորվել է այն դրույթը, որ «Սասնա ծռեր» էպոսում դրսևորվել են հայոց ինքնությանը բնորոշ Փրկիչ-հերոսի, «նիրհող» ինքնության, սահմանային իրավիճակներում արթնանալու և գործելու, չարիքի ու անարդարության դեմ ընդվզելու արքետիպային գծերը: Մասնավորապես՝ ցույց է տրվում, որ Ազնավաքարում Փոքր Մհերի փակվելը խորհրդանշում է ոչ թե փախուստ կամ օտարում սեփական ինքնությունից, այլ մետաֆիզիկական ընդվզում անարդար աշխարհակարգի դեմ:

➤ հիմնավորվել է այն միտքը, որ էպոսում անարդար ու չար աշխարհի մասին եղած հոռետեսական մտայնությունը չի հանգում էկզիստենցիալ ոչնչապաշտության: Փոքր Մհերի կերպարում մեկտեղվել են հայոց հոգեկերտվածքի հակասական գծերը՝ իրենց դրամատիկական հարաբերություններով, անարդար ներկայի մերժմամբ և լուսավոր ապագայի ու անմահանալու հույս-հավատով:

**Պաշտպանության ներկայացված դրույթները:** Ընդհանրացնելով էպոսի և ազգային հոգեկերտվածքի, ազգային ինքնության վերաբերյալ ուսումնասիրություններն ու հիմնական հայեցակարգերի մեթոդաբանական վերլուծության արդյունքները՝ պաշտպանության են ներկայացվել հետևյալ տեսական դրույթները՝

➤ «Սասնա ծռեր» հայկական էպոսը, իբրև առասպելականի և պատմականի ներդաշնակ միասնություն՝ ամփոփել է հայոց ինքնության թե՛ հուզական-երևակայական ընկալումների և թե՛ ռացիոնալ-ճանաչողական ըմբռնումների առանձնահատկությունները:

➤ «Սասնա ծռեր» Էպոսում հայոց հոգեկերտվածքը բացահայտվում է բնագանգական և պատմական գործոնների համառոտությամբ: Էպոսի ուսումնասիրությունը մի կողմից հնարավորություն է տալիս բացահայտելու հայոց ինքնության արքետիպային գծերը, մյուս կողմից միմյանց ու այլոց հետ հարաբերվելու հայի աշխարհըմբռնման առանձնահատկությունները, ինչպես նաև աշխարհի և դրանում մեր տեղի ու դերի մասին պատկերացումները:

➤ «Սասնա ծռեր» Էպոսում արտացոլվել են «*արդար աշխարհի մասին առասպելի*» մերժման ինքնութենական հոգեգիծն ու անմահության մասին (հավերժական հայր) կենսահաստատ հավատը:

➤ «Սասնա ծռեր» Էպոսում դրսևորվել են հայոց «*նիրհող*» ինքնության և ինքնութենական գոյապահպանման արքետիպային գծերը, որոնցից առաջինին հատուկ է իրականության ոչ սթափ ընկալումն, իսկ վերջինին՝ սահմանային իրավիճակներում ինքնության «կանչին» արձագանքը:

***Ատենախոսության տեսական և գործնական նշանակությունը:***

Հայկական Էպոսի ուսումնասիրությունն ունի ոչ միայն տեսական նշանակություն, այլև գործնական կարևորություն: Ատենախոսության մեջ քննարկվում են ազգային ինքնության, ազգային հոգեկերտվածքի ուսումնասիրությանն առնչվող կարևոր հարցեր: Քննարկվում են նաև «Սասնա ծռեր» Էպոսում արտացոլված իմաստասիրական, բարոյահոգեբանական գաղափարներ, որոնք չափազանց կարևոր են հայոց ինքնության ուսումնասիրության տեսանկյունից, նոր լույսի ներքո են ներկայացնում Էպոսի աշխարհայացքային բովանդակությունը, ինչպես նաև դրա արդիականությունը մերօրյա հայ իրականության բազմաթիվ հիմնախնդիրների պարզաբանման և հաղթահարման դժվարին գործընթացում: Նորովի է ներկայացվում Էպոսի մարդասիրական, հայրենասիրական, դաստիարակչական նշանակությունը, ինչն էլ հնարավոր է միայն սեփական մշակութային ժառանգության և անցյալի դարավոր փորձի արժևորմամբ և պահպանմամբ:

Ատենախոսության որոշ դրույթներ և մոտեցումներ, ինչպես նաև առանձին հարցադրումներ և դրանց տրված լուծումները կարող են

օգտակար է ինքը փիլիսոփայության, էթնիկական հոգեբանության, գրականագիտության, ազգային ինքնության հատուկ դասընթացներում, ինչպես նաև հիմք հանդիսանալ նշված թեմայի հետազոտության մասին որոշումներին համար:

# ԳԼՈՒԽ 1. ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԷՊԻԿԱԿԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆՆԵՐԸ

## 1.1 ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԷՊՈՍ: ԷՊՈՍԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԵՎ ԱՌԱՍՊԵԼ ԱԿԱՆ ՇԵՐՏԵՐԸ

Համաշխարհայնացման դարաշրջանում արդիական են դառնում տեխնոլոգիական, սոցիալական և մշակութային նոր կառույցների համատեքստում սեփական ինքնության որոնման և պահպանման հիմնահարցերը: Ավելի ն, պայմանավորված արդի սոցիոմշակութային փոխակերպումներով՝ սեփական «ես»-ի կառուցարկման և «ուրիշ»-ի ընկալման հիմնախնդիրներն իմաստավորելու առաջնահերթությունն օրեցօր ավելի է ընդգծվում: Ժամանակակից գլոբալացվող աշխարհում մի կողմից փորձ է արվում ստեղծել ընդհանուր մշակութային հարթություն, ձևավորել համամարդկային արժեքների միասնական հարթակ, իսկ մյուս կողմից ազգերի համար գերխնդիր է դառնում սեփական դիմագիծը չկորցնելը, համամարդկայինի մեջ ազգայինը պահպանելը: Ըստ էության որևէ այլ խնդիր փլիխսոփաների, սոցիոլոգների և հոգեբանների այդօրինակ մեծ ուշադրությունը չի արժանացել, ինչպես ինքնության հիմնախնդիրն արդի ժամանակներում: Այս առիթով 2. Բաումանն ընդգծում է. «խնդիրն այն է, որ ինքնության հետազոտություններն այսօր ստեղծել են ինքնուրույն և արագ զարգացող գիտելիքի ոլորտ, այլ այն, որ ինքնությունը վերածվում է յուրօրինակ ոսպնյակի, որի միջով դիտարկվում, ուսումնասիրվում և արժևորվում են ժամանակակից կյանքի շատ կարևոր հարցեր: Սոցիալական գիտությունների հետազոտության ընդունված օբյեկտները վերածնակերպվում են և կերպափոխվում՝ ինքնության առանցքի շուրջ պտտվող քննարկումներին համապատասխանեցնելու նպատակով»<sup>43</sup>: Սակայն հարկ է ընդգծել նաև, որ վերոնշյալ գործընթացներում առաջնահերթություն են ստանում ոչ միայն արդի շարժընթացների լույսի ներքո կատարվող ուսումնասիրությունները, այլ և անցյալի իրողություններին ու ձևավորված արժեքներին անդրադարձը՝ փափագելով բացահայտել այն էությունականը, որ ժամանակի անողոք սլացքին դիմակայելով՝

<sup>43</sup> Бауман З., Индивидуализированное общество, М., 2005, с. 176.

չի հայտնվել ինքնուրույն «լուսանցքում», փոխարենը ենթարկվելով որոշակի կերպափոխությունների՝ պահպանել է իր յուրատիպությունը: Եվ որպեսզի խույս տանք սեփական ինքնուրույն կեռմաններում անպտուղ դեգերումներից, նախևառաջ հարկավոր է ներթափանցել կոլեկտիվ անգիտակցականի խորքերը, ուսումնասիրել հոգևոր մշակույթի խորհրդանիշերն ու արթնտիպերը: «Ինքնուրույնը սոցիոմի սիմվոլիկ կապիտալի գանձարանն է, որը կրում է կենսահաստատ խորհրդանիշերի ազգային համակարգը, պատմության հոգևոր ակունքներից սերող և յուրաքանչյուր մարդու ներաշխարհը կազմավորող այն ամբողջությունն է, որն ազգի հոգին միահյուսում է յուրաքանչյուր անհատի հոգու և իր ազգի պատմության հոգևոր հիմքերի հետ»<sup>44</sup>: Այսպիսով, յուրաքանչյուր անհատի ինքնուրույն ձևավորումը պայմանավորված է ինչպես սոցիոմշակութային իրողություններով, այնպես էլ պատմական անցյալի իմաստավորումներով ու բարոյական արժեհամակարգերի ազդեցություններով: Այս առումով՝ «ինքնուրույնը ձևավորվում է համապատասխան ազգային հարացույցի հիմքի վրա, ազգային-պատմական, սոցիալ-հոգեբանական, սոցիոմշակութային, քաղաքական-մշակութային և այլ ոլորտների խաչմերուկում: Նրա բովանդակությունն են կազմում ազգային մշակույթի հաստատված յուրահատկությունները, էթնիկական բնութագրիչները, սովորույթները, հավատալիքները, առասպելները, բարոյական հրամայականները և այլն: Ինքնուրույն հասկացությունը սերտորեն կապված է «ազգային բնավորություն» հասկացության հետ, որտեղ նկատի է առնվում մարդկանց պատկերացումներն իրենց մասին, աշխարհում իրենց տեղի մասին»<sup>45</sup>: Այսպիսով, ինքնուրույն համակարգը բազմաշերտ է, քանի որ ներառում է հոգևոր մշակույթի ձևերի ողջ բազմազանությունը, աշխարհայացքային կողմնորոշիչները, անցյալի իմաստավորումները և այլն: Այս

---

<sup>44</sup> Մողմունյան Գ., Ազգային ինքնուրույն և սոցիոմշակութային անվտանգություն, Էջ 18:

<sup>45</sup> Гаджиев К., Национальная идентичность: концептуальный аспект//Вопросы философии, 2011, № 10, с. 3-17. // [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=400](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=400). [10.11.2011]

ամենի հանրագումարում ժամանակի հոլոպոլյթում կազմավորվում է ազգային ինքնության հարացույցը, որը մեծապես ազդում է մարդկանց վարքի նորմերի վրա՝ ձևավորելով տվյալ հանրության (ազգի) ոգին: «Ազգի (էթնոսի) ոգին նրա հոգեբանական կերտվածքի հուզական դրսևորումն է՝ կայուն տրամադրության, հոգեվիճակի ձևով: Ազգային ոգին դրսևորվում է ազգի մշակույթի մեջ, հատկապես *առասպելներում, էպոսներում, երաժշտության և սիմվոլների մեջ*»<sup>46</sup>: Փաստորեն, հոգևոր մշակույթի ձևերի ուսումնասիրությունը կարևորվում է ոչ միայն սեփական մշակութային ժառանգության արժևորման և պահպանման տեսանկյունից, այլև ունի ինքնութենապահպան և ինքնութենաստեղծ նշանակություն: Վերլուծելով ազգային խորհրդանիշերի, հերոսական պատումների և առասպելների համակարգը՝ հնարավորություն է ընձեռվում հաղորդակից լինել ազգային ինքնության առանձնահատկություններին, «ազգի ոգու» էությունը: «Ոգին ազգի մտավոր, ինտելեկտուալ-նորարարական բնութագիրն է: Այն իրականության ու պատմական հանգամանքների բանական գնահատման և, հետևաբար, ռացիոնալ քաղաքակրթության կրողն է»<sup>47</sup>: Ազգային ինքնության կամ «ազգի ոգու» այսօրինակ մեկնաբանությունն առանձնահատուկ նշանակություն ունի, քանի որ այդպիսով պարզաբանվում է, թե ինչպե՞ս է ազգը փորձում «հաշտեցնել» իր անցյալն ու ներկան:

Այսպիսով, ինքնության որոնումներն անխուսափելիորեն պահանջում են հոգևոր մշակույթի արժեքների իմաստավորում ու վերարժևորում՝ ժամանակի ոգուն համընթաց: Ազգային հոգեկերտվածքի առանձնահատկությունների որոնումները հարկ է սկսել մշակութային ժառանգության ու պատմության համալիր ուսումնասիրությունից, քանզի սեփական պատմության ուսուցիչ դասեր չքաղելը վտանգում է այդ պատմության շարունակականությունն ու լի է աղետալի վտանգներով. «...եթե մենք ուրանանք մեր անցյալը, դավաճանենք մեզ, և հետևելով իրապաշտառաբյալների դավանանքին, ընդունենք քաղաքակրթական շուկայում մեզ վիճակված փոքրիկ

<sup>46</sup> **Նալչաջյան Ա.**, Էթնիկական հոգեբանություն, Եր., 2001, էջ 251:

<sup>47</sup> **Հարությունյան Էդ.**, Ոգու և հոգու սահմանագծում, Անցումային հասարակություն. Սոցիոմշակութային փոխակերպումներ, Եր., 2009, էջ 6-7:

խանութայանի դերը, մենք կստորագրենք մեր մահը»<sup>48</sup>, - զգուշացնում է Կ. Չարյանը: Յետևաբար, սեփական վերջնագիրը չստորագրելու և յուր ապագան կերտելու կենսաստեղծ գործում անցյալի դասերին հաղորդակից լինելը բխում է մեր եռության եկզիստենցիալ հիմքերի ամրապնդման անհրաժեշտություներից:

Սակայն, ցավով պետք է նշել, որ ինքնության որոնումները ոչ միշտ են հաջողությամբ պսակվում. պատճառներից մեկն էլ այն է, որ ինքնությունը քարացած տրվածությունն է: Ժամանակի հոլովումը սլանալով՝ ազգն իր «հոգու» ոսպնյակով անցկացնում է կյանքի իրողությունները՝ թողնելով միայն իրեն ներհատուկը, հարազատը, ինչն էլ անընդհատ համարվում է. «ինքնութիւնը խորապէս մխրճած է պատմութեան թաւալումի անվերջ թոհուբոհին, պատմութեան հանգրուաններուն, վերիվայրումներուն մանուածապատ գործընթացին մեջ»<sup>49</sup>: Պատմության անիվն անշեղորեն սլանում է առաջ և ինքնությունը՝ «մխրճված այդ թոհուբոհի մեջ», անընդհատ «զգեստափոխվում» է: Յնաճ չլինելու և ժամանակին համընթաց քայլելու ձգտումը պարտադրում է ինքնության նորացման անհրաժեշտությունը, սակայն չափազանց կարևոր է այդ սլացքին դիմակայելով՝ չկորցնել եռությունը և պահպանել դիմագիծը:

Պատմության վերաբերյալ ազգերի և ամբոխի հոգեբանության հայտնի տեսաբան Գ.Լեբոնն այս առումով գրում է, որ պատմությունը հանդես է գալիս իբրև ռասաների հոգեկերտվածքի ստեղծած արդյունքների պարզ համախմբություն: Լեբոնի կարծիքով առանց ժողովրդի հոգեկերտվածքի մասին նախնական գիտելիքի, նրա պատմությունը թվում է քառսային իրադարձությունների ընթացք, որը կառավարվում է պատահականության սկզբունքով: Եվ ընդհակառակը, երբ ժողովրդի հոգեկերտվածքը հայտնի է, ապա նրա կյանքը ներկայանում է ճշտությամբ և նրա հոգեբանական գծերի կանխորոշված արդյունքն է. «...ազգի կենսագործունեության բոլոր դրսևորումներում նրա

<sup>48</sup> **Չարյան Կ.**, Նավատոմար., Եր., 1999, էջ 225:

<sup>49</sup> **Զեքիան Լ.**, Հոգիի եւ ինքնութեան հետքերով, Եր., 2000, էջ 139-140:

անփոփոխ հոգին հյուսում է սեփական ճակատագիրը»<sup>50</sup>: Փաստորեն  
Լեբոնը խնդրին մոտենում է հակառակ տեսանկյունից, համաձայն  
որի՝ ոչ թե ժողովրդի անցած պատմական ուղին է ժամանակի  
ընթացքում ձևավորում, կառուցարկում նրա հոգեկերտվածքի  
տիպական գծերի ամբողջությունը, այլ՝ հակառակը: Այսինքն,  
ազգային հոգեկերտվածքը ըմբռնվում է որպես հանրույթի՝ տվյալ  
դեպքում ազգի, կայուն և տիպական հատկությունների  
ամբողջություն: Այս մոտեցմամբ թերևս առավելագույնս է  
ընդգծվում ազգային հոգեկերտվածքի ուսումնասիրության  
կարևորությունը, քանի որ այն կարող է նախանշել ազգի հետագա  
ճակատագիրը, այն պատճառաբանությամբ, որ ազգային  
հոգեկերտվածքում արտացոլվում են ազգի բնավորության և  
խառնվածքի առանձնահատկությունները, տրամադրություններն ու  
սպասումները, սեփական էության ըմբռնումն ու առաքելության  
գիտակցումը, որն էլ իր հերթին թույլ է տալիս բացահայտել տվյալ  
հանրույթի վարքային կողմնորոշիչների ձևավորման  
դրդապատճառները և հետագա դրսևորումները: Այն, թե ինչ է  
երազում ազգը, ինչպես է պատկերացնում իր ապագան և գիտակցում  
աշխարհում իր դերն ու առաքելությունը՝ ի ցույց է դնում  
ինքնաճանաչման և հասկացման սեփական կերպը, բանաձևը: Այս  
իմաստով, «ազգի առաքելության այս կամ այն մոդելը հիմնականում  
ազգի առջև ծառայած մարտահրավերների հանդեպ յուրօրինակ  
արձագանք է, աշխարհում տվյալ ազգի տեղի ու դերի  
որոշակիացմանը, այդ դերի ապահովմանը միտված երևույթ, իսկ այդ  
մոդելի արմատավորման հաջողումը՝ ազգի հոգեբարոյական  
նկարագրին որոշակիորեն համահունչ լինելու արդյունք»<sup>51</sup>:  
Աշխարհում իր առաքելության ու գոյության իմաստի  
ըմբռնումները հնարավոր է պարզել, եթե հայտնի են ազգային  
ինքնություն առանձնահատկությունները, հոգեկերտվածքի տիպական  
գծերը: Իսկ ժողովրդի, ազգի «հոգին», հոգեկերտվածքը հասկանալու

<sup>50</sup>Տե՛ս Лебон Г., Психология народов и масс, СПб, 1995. // <http://lib.ru/POLITOLOG/LEBON/psihologia.txt>  
[03.08.2012]

<sup>51</sup>**Սարգսյան Ա.**, Հայության կոչումը, Հայ փիլիսոփայությունը ազգային  
ինքնության հարացույցների կառուցարկման ու արդիականացման  
համատեքստում, «Հայոց ինքնության հարցեր», Պրակ 4, Եր., 2017, էջ 131-132:



համար հարկավոր է ներթափանցել նրա երազների մեջ: «Ժողովրդի երազներն են նրա էպոսը, նրա հեքիաթները, նրա պոեզիան: Ժողովրդի ենթագիտակցական հոգին էպոսում արտահայտում է այն ամենը, ինչը նա ծածուկ է տեսչում և ինչից վախենում է: Այդ ենթագիտակցական ուժերում է ամփոփված ողջ անցյալն ու ապագան»<sup>52</sup>: Ամփոփելով ժողովրդի դարավոր իմաստությունն ու հույզերը, ինչպես նաև բարոյական հրամայականների և իրականության ընկալման համակարգը՝ էպոսը հանդես է գալիս որպես ազգային հոգեկերտվածքի «բացահայտիչ», ինքնության յուրօրինակ «հայելի»: Էպոսը նաև ազգի գաղտնի տեսչանքի, գիտակցական վերահսկողությունից դուրս մնացած ցանկությունների, արտամղված վախերի ու տազնապներին այլաբանական արտացոլումն է՝ հավաքական ինքնության՝ տվյալ դեպքում էպոսը հղացած ազգի ինքնաճանաչման դժվարին ուղու «քարտեզը»: Եվ վերջինիս շնորհիվ է, որ հնարավոր է դառնում ուրվագծել նաև ապագայի տեսլականը, քանի որ էպոսը ցուցանում է, թե ինչ է երազում կամ մերժում ազգը, որ ուղին է ընտրել: Հակառակ դեպքում՝ անտեսելով էպոսի դասերը՝ դատապարտված կլինենք անհեռանկար և վտանգավոր անտեղյակության: Թերևս չկա ավելի մեծ աղետազգի համար, քան սեփական ինքնության կորուստն է կամ նրա խեղված ընկալումը: Մեծն Թումանյանը հայոց ցավը բնորոշելիս առանձնահատուկ կերպով է ընդգծել այս հանգամանքը. «Անցյալները խոսեցինք էն մասին, թե մեր հարևան ժողովուրդները մեզ չեն ճանաչում, մենք էլ նրանց ու հաճախ ընկնում ենք ցավալի թյուրիմացությունների մեջ: Բայց կացավի ավելի մեծը, ավելի ամոթալի մի դրություն: Մենք մեզ էլ չենք ճանաչում: Երկիր ունենք՝ չենք ճանաչում, պատմություն ունենք՝ չենք ճանաչում, ժողովուրդ ունենք՝ չենք ճանաչում, գրականություն ունենք՝ չենք ճանաչում, լեզու ունենք՝ չենք իմանում... Եվ մինչև էսօր չիմացանք ու չգիտենք, թե ինչ բան է եդ խորհրդավոր սֆինքսը, որ տխուր նստած է Ուրարտուի հին արձանագրությունների կողքին՝ աչքերն արցունքով ու վշտով լիքը»<sup>53</sup>: Սեփական էության

<sup>52</sup> Вышеславцев Б., Русский национальный характер, Вопросы философии, № 6, 1995, с. 346, 351.

<sup>53</sup> Թումանյան Յ., Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 6, Եր., 1994, էջ 174-175:

անտեղյակությունը բնորոշելով իբրև ամենամեծ ցավը, որը նույնիսկ ամոթալի է մեզ համար, ամենայն հայոց բանաստեղծը կարծես թե մատնանշել է այն գերակա խնդիրը, որն այսօր էլ շարունակում է մնալ չլուծված: Նշված խնդրի համատեքստում էպոսի ուսումնասիրությունը կարող է լույս սփռել ինքնության բավիղներում դեգերողների ճանապարհին, քանի որ էպոսում է ամփոփվել հանրույթի պատմությունը, հուզական-երևակայական աշխարհը:

Թեպետ աշխատանքի սույն գլխի շարադրանքի ընթացքում հպանցիկ անդրադարձ է կատարվել ազգային ինքնության և հոգեկերտվածքի հիմնախնդրին, ինչպես նաև ինքնության համակարգում էպոսի դերակատարությանը, այդուհանդերձ հետագա շարադրանքում մի շարք հասկացությունների կիրառության ընթացքում իմաստաբանական խառնաշփոթից խուսափելու համար նպատակահարմար է նաև լուսաբանել ազգային ինքնությանը, հոգեկերտվածքին վերաբերող հիմնական հայեցակարգերը, մեթոդաբանական կողմնորոշումներն ու դրանց պարզաբանումները:

Ազգային ինքնության ու ազգային հոգեկերտվածքի տարատեսակ ձևակերպումների առատությունը հաճախի հայտ է բերում որոշակի իմաստաբանական անորոշություն: Այս առիթով Ս. Չարությունյանը նշում է, որ «ներկայումս ինքնությունը գիտական ոլորտում չունի համընդհանուր ընդունված սահմանում, որի հետևանքով տարբեր հեղինակներ ինքնության տարբեր մեկնաբանություններ են տալիս»<sup>54</sup>: Ամենաընդհանուր ըմբռնմամբ ինքնությունը մարդու կողմից որևէ խմբի պատկանելության գիտակցումն է, որը հնարավորություն է ընձեռում զբաղեցնել իր տեղը սոցիոմշակութային տարածության մեջ և ազատորեն կողմնորոշվել շրջակա աշխարհում<sup>55</sup>: Օքսֆորդի բառարանում ինքնությունը սահմանվում է որպես լատինական ծագում ունեցող բառ, որի հիմքում *identitas*-ն է և նշանակում է նույնություն: Այս հասկացությունն օգտագործվում է նմանությունը կամ

<sup>54</sup> Арутюнян С., Идентичность: от теории к практике, Ереван, Тигран Мец, 2012, с. 9:

<sup>55</sup> St' u Кондаков И., Соколов К., Хренов Н., Цивилизационная идентичность в переходную эпоху, М., 2011, էջ 39.

բացառիկությունը բնորոշելու համար<sup>56</sup>: Այսպիսով ինքնությունն իր երկու փոխլրացնող կողմերով մի կողմից հնարավորություն է տալ իս անհատին գիտակցել իր էության եկզիստենցիալ հիմքերը (ես-ի գիտակցումը դու-ից տարբերվելու միջոցով), մյուս կողմից ստիպում է որոշակի պատասխանատվություն ստանձնել այլոց հետ հարաբերվելիս (ես-ի ձգտումը «ապաստան» գտնել մենք-ի տիրույթում): Որևէ խմբի պատկանելության գիտակցումն ու անհրաժեշտությունն, այդ կերպ ընդլայնում են ինքնության սահմանները, այն «ես»-ի տիրույթից տեղափոխելով «մենք»-ի տիրույթ: Այս պարագայում չափազանց կարևոր է դառնում ինքնության «լուսանցքում» չհայտնվելը, քանի որ ապրելով և գործառնելով հարափոփոխ շարժընթացների հորձանուտում՝ հարկավոր է հարմարվել կյանքի նոր պայմաններին: Ըստ այդմ՝ «մարդու ինքնությունը հայտնվում է երկու հանդիպակաց գործընթացների ազդեցության տակ՝ մի կողմից մարդուն հարկավոր է զարգացնել, պահպանել ինքնության զգացումը ողջ կյանքի ընթացքում, քանի որ ինքնությունը անհատի զարգացման անհրաժեշտ պայման է, որովհետև նրա կորուստը հանգեցնում է արժեքների կորստին, իսկ մյուս կողմից սոցիալական ոլորտի փոխակերպումներն ու արժեքային կազմաքանդումը պահանջում են փոփոխություններ հենց անհատի ինքնության կառուցվածքում»<sup>57</sup>: Չլինելով կայուն տրվածություն՝ ինքնությունը ենթադրում է հարափոփոխ ընթացք, որում, այդուամենայնիվ, պահպանվում են որոշակի բյուրեղացած կաղապարներ: Այն առաջին հերթին ենթադրում է ինքնանույնականացում որոշակի սոցիալական հանրույթի, արժեքների, մշակույթի, կենսաձևի հետ: Հատկանշական է նաև այն հանգամանքը, որ «ինքնութիւն հասկացութիւնը, իր ամենատարերային բնութագրումով, կարելի է բնորոշել իբր հակաբեւեռը այլութեան»<sup>58</sup>: Այսինքն, ինքնության պարզաբանումներում արժևորվում են ոչ միայն նույնականացման, այլ նաև այլակերպության դրսևորումները. ես-ի (մենք-ի)

<sup>56</sup>Տե՛ս **Simpson, J., Weiner E.**, 1989. The Oxford English dictionary, 2nd ed., Vol. VII.

<sup>57</sup>Տե՛ս **Медова Ю.**, Концептуальный анализ национальной идентичности в глобализирующемся мире, "Вестник" МГОУ, № 3, М., 2010, էջ 62.

<sup>58</sup>**Զեքիեան ՊԼ.**, Հայ ինքնութիւն, ինքնության հարցեր տարեգիրք, Եր., 2002, Չանգակ-97, էջ 33:

հակադրումը դու-ին (սրանք-ին), որի շնորհիվ բացորոշվում է ես-ի էությունը:

Ինքնության բազմիմաստության խնդիրը քննելիս առանձնացվում են մի քանի հիմնական իմաստավորումներ: Ա. Ռսկանյանն առանձնացնում է ինքնության երկու հիմնական ըմբռնում, որոնցից առաջինը կապված է «ուրիշից տարբերվելու, հենց ինքը լինելու պարագայի հետ (այդ դեպքում օգտագործվում է եզրերի հետևյալ խումբը Ego, Ich, Selbst, Selbigkeit, Self, Selfness, Я, Самость և այլն), երկրորդում՝ ինքնության կենտրոնացում-խտացումը (կոնցետրացիան) շեշտում է վիճակների նույնությունն արձանագրելու միջոցով (սման դեպքերին համապատասխանում «նույնություն» Identitat, Identity, идентичность եզրը): Նշված երկու իմաստներն էլ առկա են «կոլեկտիվ ինքնություն» հասկացության մեջ, որի ձևերից մեկն է «ազգային ինքնությունը»:<sup>59</sup> Այսպիսով, ազգային ինքնության ուսումնասիրությունը պահանջում է հաշվի առնել ինքնության վերոգրյալ բոլոր ըմբռնումները՝ թե՛ ներքին կենտրոնացումը ես-ի (մենք-ի) առանցքի շուրջ և թե՛ սեփական ինքնատիպության ու այլակերպության գիտակցումն ու վերհանումը:

Անհրաժեշտ է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ «ազգային ինքնությունը հիմնովին բազմաչափ է, այն երբեք չի կարող հանգեցվել մի տարրի, գործոնի, ոչ էլ հնարավոր է հեշտորեն կամ արագորեն պարտադրել հանրույթին արհեստական հնարներով»<sup>60</sup>: Փաստորեն, որպեսզի այս կամ այն հատկությունը դառնա ինքնութենական, անհրաժեշտ է, որ այն ամրագրվի հանրույթի հիշողության ու մշակույթի մեջ, անցկացվի նրա «հոգու» ոսպնյակով:

Ինչպես նկատեցինք շարադանքից, ինքնության՝ մասնավորապես ազգային կամ էթնիկական ինքնության հետազոտություններում բացակայում է միանշանակ մոտեցումը և մեկնաբանությունը. ներկայումս վերոնշյալ հասկացությունները չունեն հստակ բնորոշումներ և հաճախ շրջանառվում են միանգամայն տարբեր

<sup>59</sup> Ռսկանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 11-12:

<sup>60</sup> Smyth A., National Identity, London, New York, 1991, էջ 14.

նշանակություններով: Ռուսական և արևմտյան մասնագիտական գրականության մեջ պայմանականորեն ընդունված է առանձնացնել ազգի և ազգային ինքնության հետազոտման երեք մոտեցում՝ *դրիմորդիալ իստական* (էթնոթենապաշտական), *մոդեռնիստական կամ ինստրումենտալ իստական* և *հետադասական*, որը հաճախ անվանում են նաև *կոնստրուկտիվ իստական*: Պրիմորդիալ իստական տեսություններում առանձնացվում են երկու ուղղություն՝ *սոցիոկենսաբանական* և *էվոլյուցիոն-պատմական*: Սոցիոկենսաբանական ուղղության կողմնակիցներն ազգը համարում են օբյեկտիվորեն տրված ռեալություն, որը էթնոսի զարգացման բարձրագույն փուլն է: Ըստ այս մոտեցման՝ ազգերը գոյություն ունեն էվոլյուցիոն-գենետիկական հիմքի վրա և հանդես են գալիս որպես միևնույն լեզվով խոսող, ընդհանուր մշակույթով, ավանդույթներով, հոգեբանությամբ և ինքնագիտակցությամբ օժտված մարդկանց միավորումներ: Համաձայն սոցիոկենսաբանական ուղղության՝ «էթնիկությունը օբյեկտիվ տրվածություն է, այլ կերպ ասած՝ էթնիկությունը ծնվում է մարդու հետ, անփոփոխ է ինչպես սեռը կամ մարդաբանական տեսակը»<sup>61</sup>:

Սոցիոկենսաբանական ուղղության շրջանակներում առավել հայտնի է Լ. Գումիլյովի հայեցակարգը, ըստ որի «էթնոսն անհատների հավաքականություն է, որն ունի անկրկնելի ներքին կառուցվածք և վարքի յուրահատուկ կարծրատիպ, ընդ որում՝ երկու բաղադրիչներն էլ հարաճուն են: Էթնոսը չի հանգեցվում ոչ սոցիոլոգիական, ոչ կենսաբանական, ոչ էլ աշխարհագրական երևույթներին»<sup>62</sup>: Ընդհանրացնելով իր տեսակետը, Ն. Գումիլյովն «էթնոսը բնորոշում է որպես կենսոլորտի երևույթ, որը գործառնում է կենդանի օրգանիզմի երկրակենսաբիմիական (գեոբիոբիմիական) էներգիայով»<sup>63</sup>:

Էվոլյուցիոն-պատմական ուղղության տեսաբաններն ազգը համարում են ոչ թե կենսաբանական հանրույթ, այլ սոցիալական: Այս մոտեցման շրջանակներում առավել հայտնի է Յու. Բրոմլեյի առաջարկած ձևակերպումը: Ըստ նրա՝ ազգերը բնորոշվում են

<sup>61</sup> Кара-Мурза С., Демонтаж народа, М., 2007, с. 67.

<sup>62</sup> Гумилев Н., Этногенез и биосфера Земли, М., 2007, с. 40.

<sup>63</sup> Гумилев Н., նշվ. աշխ., էջ 6-7:

որոշակի հատկություններով, ինչպիսիք են լեզուն, մշակույթը, ազգային ինքնագիտակցությունը, որն ամրագրված է ինքնանվանման մեջ: Բայց նշված հատկանիշները ձևավորվում են միայն համապատասխան պայմաններում՝ տարածքային, բնական, սոցիալ-տնտեսական, պետիրավական և այլն: Բրոմլեյի կարծիքով՝ գոյություն ունեն նաև երկրորդական հատկանիշներ, ինչպիսիքն, օրինակ, կրոնական պատկանելությունն է: Այսպիսով, ըստ Բրոմլեյի, աշխարհի ժողովուրդների դասակարգման հիմքում բնագիտական և սոցիալական երևույթներն են, որոնց միջոցով կատարվում են էթնոսների բնորոշումները<sup>64</sup>: Չավելենք նաև, որ պրիմորդիալ իզմի կողմնակիցներն «ազգային ինքնություն» հասկացության փոխարեն նախապատվությունը տալիս են «ազգային ոգի», «ազգային բնավորություն», «ազգային ինքնագիտակցություն» և «ազգային հոգեբանություն» հասկացություններին:

1970-ական թթ. կեսերին արևմտյան ազգաբանության և քաղաքագիտության մեջ լայն տարածում գտավ ինստրումենտալիստական մոտեցումը, որի համաձայն էթնիկությունը դիտարկվում է որպես իշխանության, բարեկեցության համար մղվող պայքարի գործիք: Այս մոտեցման տեսաբանների պնդմամբ՝ հասարակության մեջ մարդկային խմբերի միջև տարբերությունները էթնիկական ինքնության ձևավորման հիմքերն են, որոնք, իրենց հերթին բացորոշում են միջխմբային հարաբերությունների բնույթը և ակտիվացնում են էթնիկ խմբերի նպատակաուղղված քաղաքական գործունեությունը<sup>65</sup>:

Այսինքն, ինստրումենտալիստական (մոդեռնիստական) դիրքորոշման համաձայն՝ ազգը չի համարվում հավերժ բնական գոյացություն, այն ըմբռնվում է որպես տնտեսական փոփոխությունների, ժամանակակից պետությունների կազմավորման, արդյունաբերական հեղափոխության և այլ գործոնների արդյունք:

<sup>64</sup> Ст'ю Бромлей Ю., Марков Г., Этнография, М., 1982, էջ 1-11. //

[http://static.iea.ras.ru/books/Bromlei\\_yu\\_v\\_markov\\_g\\_e\\_etnografiya.pdf](http://static.iea.ras.ru/books/Bromlei_yu_v_markov_g_e_etnografiya.pdf) [5.11.2013]

<sup>65</sup> Ст'ю Тишков В., Шабает Ю., Этнополитология: политические функции этничности, М., 2011, էջ 47.

Կոնստրուկտիվիստական (հետոչ դասական) մոտեցման համաձայն ազգը գրողների, գիտնականների և քաղաքական գործիչների ինտելեկտուալ կառույց է: Այս հայեցակարգի ականավոր ներկայացուցիչներից են Բ. Անդերսոնը, Ռ. Բուրդյեն, Ա. Միլերը և ուրիշներ: Բ. Անդերսոնը և նրա կողմնակիցները ազգերը բնորոշում են որպես երևակայական հանրույթներ: Ըստ կոնստրուկտիվիստների՝ «Էթնիկոլոյունը կոնկրետ պատմական պայմաններում դրսևորվում է որպես սոցիալական գործոնների արդյունք: Այս տեսանկյունից՝ Էթնիկոլոյունը մի գործընթաց է, որի ընթացքում մեկնաբանվում են էթնիկական տարբերությունները, ձևավորվում են էթնիկական սահմանները, հորինվում են էթնիկական առասպելներն ու ավանդույթները, ստեղծվում է էթնիկ հանրության ընդհանրացված պատկերը, գիտակցության մեջ ներդրվում են վախերը (\$ոբիաներ) ու թշնամուկերսարը»<sup>66</sup>: Փաստորեն, ըստ հետոչ դասական ուղղության որոշ ներկայացուցիչների՝ ազգային ինքնությունը չի փոխանցվում ժառանգաբար, այլ հավաքական երևակայության արդյունք է:

Ընդհանրացնելով վերոգրյալը՝ կարելի է արձանագրել, որ ազգային ինքնության ուսումնասիրություններին հատուկ է եղել մեթոդաբանական պլյուրալիզմը, ինչն էլ պայմանավորել է հիմնախնդրի վերաբերյալ գիտական հանրության շրջանակներում առկա մեկնաբանությունների ու դիրքորոշումների բազմազանությունը:

Չաշվի առնելով ազգային ինքնության հիմնահարցի առնչությամբ վերը նշված հայեցակարգային տեսանկյունները՝ ատենախոսության մեջ որպես մեթոդաբանական հիմք են ծառայել պրիմորդիալիստական (էութենապաշտական) և կոնստրուկտիվիստական մոտեցումները, դրսևորվել է համարական մոտեցում՝ այդպիսով փորձելով զերծ մնալ իրարամերժ ծայրահեղություններից:

Չիմնվելով ազգային ինքնության պրիմորդիալիստական մեկնաբանության վրա և ազգային ինքնությունը դիտարկելով որպես հարաբերականորեն կայուն և բնապատմական գոյացություն,

<sup>66</sup> Кара-Мурза С., նշվ. աշխ., էջ 67-68

ատենախոսության մեջ փորձ է արվել բացահայտել հայոց ինքնության արքետիպային դրսևորումները, որոնք գաղտնագրվել են Էպոսում և հարյուրամյակներ շարունակ ավանդվել սերունդներին իբրև ինքնության յուրօրինակ «այցեքարտ»: Այսուամենայնիվ, նկատի է առնվել նաև այն հանգամանքը, որ ժամանակի ընթացքում ինքնության կառույցն անընդհատ ենթարկվում է փոփոխությունների և համալրվում է՝ ի հայտ բերելով ինքնութենական դրսևորումների վերաիմաստավորման ու արդիականացման անհրաժեշտությունը: Այս համատեքստում ազգային ինքնության հիմնահարցն ուսումնասիրվել է կոնստրուկտիվիստական հայեցակարգի լույսի ներքո, շեշտադրվել է ինքնության ազգային հարացույցի այժմեականության խնդիրը, ինքնության կառույցի նորացման, նույնության և այլության ըմբռնումների վերարժևորման, արդի քաղաքակրթական հիմնախնդիրների համատեքստում ազգայինի և համամարդկայինի ներդաշնակ զարգացման և կենսունակ ինքնության կառուցարկման անհրաժեշտությունը:

Այսպիսով, վերոնշյալ հայեցակարգերի հիմնադրույթների համադրմամբ ազգային ինքնության հիմնախնդրի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս ոչ միայն բացահայտել հայկական Էպոսում արտահայտված ինքնութենական գծերը, այլև արդի շարժընթացների համատեքստում վերջիններիս նորովի իմաստավորման շնորհիվ ազգային ինքնության առավել մրցունակ հարացույցի կառուցարկումն առավել իրատեսական դարձնել:

Քանի որ ազգային ինքնության ուսումնասիրություններն անխուսափելիորեն հանգեցնում են ազգային հոգեկերտվածքի պարզաբանումներին, ապա նպատակահարմար է ամենաընդհանուր գծերով ներկայացնել նաև «ազգային հոգեկերտվածք» եզրույթի իմաստաբանական տիրույթը, վերջինիս տեղն ինքնության կառույցում, որը հնարավորություն կընձեռի խուսափել հետագա տարընթերցումներից, ինչպես նաև տեսանելի կլինի Էպոսի դերակատարությունն այդ համակարգում: Ամենաընդհանուր բնորոշմամբ՝ «ազգային հոգեկերտվածքը տվյալ էթնիկ հանրույթին բնորոշ կենսաած է, ինչպես նաև տվյալ ազգին բնորոշ



արժեքների, հայացքների, աշխարհայացքի, բնավորության գծերի, վարքի նորմերի համակարգ: Ազգային հոգեկերտվածքը բնորոշվում է կայունությամբ, հաստատունությամբ, պահպանողականությամբ: Այն շատ քիչ է ենթարկվում արտաքին ազդեցության: Ազգային հոգեկերտվածքը՝ որպես հոգևոր մշակույթի տարր, սերտորեն կապված է ազգային ինքնագիտակցության ձևավորման հետևաբար մակարդակում հաճախ կրում է միստիկական-հուզական կամ կրոնական բնույթ»<sup>67</sup>: Ընդունված է նաև կարծել, որ «Էթնոսի (ազգի) հոգեկան կերտվածքը օբյեկտիվացվում և ամրապնդվում է նրա մշակույթի մեջ, թեև ի հարկե, ոչ լիովին»<sup>68</sup>: Մեկ այլ սահմանման համաձայն՝ «ազգային հոգեկերտվածքը աշխարհի՝ էթնոգենետիկորեն ծրագրավորված ընկալումն է, որը կարգավորում է ժողովրդի աշխարհայացքը և ազդում նրա վարքի վրա: Ազգային հոգեկերտվածքը կամ ազգային բնավորությունը կազմավորվում է երկարատև ժամանակի ընթացքում, որը ներառում է տվյալ ազգի ողջ պատմությունը և ազգի շարժիչ ուժն է»<sup>69</sup>: Հիմնվելով վերոգրյալի վրա՝ կարելի է փաստել, որ ազգային հոգեկերտվածքի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս որոշակի առումով կանխատեսել հանրույթի վարքագիծը, ինչպես նաև հաշվի առնելով պատմական անցյալի իրողություններն ու վերջինների իմաստավորումները՝ նշմարել իրատեսական հնարավորություններն ու ապագայի տեսլականը:

Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ ատենախոսության շրջանակներում «արքետիպ» հասկացությունը ևս ունի առանցքային նշանակություն՝ հաջորդիվ համառոտ ներկայացվում է նաև դրա իմաստն ու կիրառության շրջանակները:

««Արքետիպ» (հունարեն՝ arche-սկիզբ, typos-տիպար, նմուշ) հասկացությունը անտիկ փիլիսոփայության հասկացություններից է, որը նշանակում է նախատիպար, սկզբնական ձև, նախնական նմուշ: Գիտական հանրության շրջանակներում «արքետիպ»

<sup>67</sup>"Менталитет национальный", Этнопсихологический словарь, М., 1999. // <https://ethnopsychology.academic.ru/190> [15.03.2012]

<sup>68</sup> **Նալչաջյան Ա.**, Էթնիկական հոգեբանություն, Եր., 2001, էջ 265:

<sup>69</sup> **Мелик-Шахназарян Л.**, Характер армянского народа, Ереван, 1999, сс. 5-6.

հասկացողությունը կրկին շրջանառել է Կ. Յունգը՝ նկատի ունենալով նախնական, հոգեկանի բնածին կառույցները, որոնք թաքնված են հավաքական անգիտակցականում և բնորոշ են բոլոր մարդկանց»<sup>70</sup>: Անդրադառնալով ազգային արքետիպերի դրսևորումներին՝ Օ. Մուրայը ներկայացնում է արքետիպ հասկացողության ձևավորման ու զարգացման պատմությունը և եզրույթի իմաստաբանական առանձնահատկությունները, համաձայն որի «առաջին անգամ «արքետիպ» հասկացողությունը գործածել է Փիլոն Ալեքսանդրացին, նախկինում այլ փիլիսոփաների մոտայնչի հանդիպել, սակայն դրան փոխարինել է «գաղափար» հասկացողությունը: Արքետիպ հասկացողությունը պատկերացում է eidos-ի հոմանիշն է, որը, թերևս, ամենաճշգրիտ բնորոշումն է: Արքետիպերի ցայտուն դրսևորումներն են առասպելները (մյուս) և հեքիաթները: Արքետիպ հասկացողությունը «representations collectives»-ի հոմանիշն է, քանի որ արտահայտում է հոգեկան բովանդակության այն մասը, որն անհատի կողմից չի անցել գիտակցական մշակում և դեռևս հանդես է գալիս որպես անմիջական հոգեկան տրվածություն»<sup>71</sup>: Այսպիսով՝ արքետիպը պատկերացումների ձևավորման նախատիպ է: Արքետիպերն, ինչպես արդեն նշվեց, համընդհանուր հավաքական նմուշներ են և ձևավորում են կրոնների, դիցաբանությունների, հեքիաթների, էգենդաների հիմնական բովանդակությունը: «Անհատական մակարդակում արքետիպերը դրսևորվում են երազների, պատրանքների և տեսիլքների միջոցով: Հատկանշական է, որ կենսաբանները արքետիպերը բնորոշում են որպես հոգեբանական դրսևորումների միջնորդավորված էություններ՝ այսպես կոչված «վարքի կարծրատիպեր», որոնց շնորհիվ բոլոր կենդանի էակները ձեռք են բերում իրենց յուրատիպությունը»<sup>72</sup>: Ինչպես նշեցինք, արքետիպերի մասին ամբողջական տեսություն է մշակել շվեյցարացի հոգեբույժ և հոգեբան Կարլ Գոլստադ Յունգը, որն արքետիպը բնորոշել է իբրև ընկալում և հասկացում, ինչն էլ

<sup>70</sup>Степанов С., Популярная психологическая энциклопедия, М. 2005, с. 58. // <https://psychology.academic.ru> [15.03.2012]

<sup>71</sup>Мурай О., Архетипы национального сознания и их реализация в период глобализации, Вестник МГЛУ, Выпуск 2 (581), М., 2010, с. 143-145.

<sup>72</sup>Мурай О., նշվ. աշխ., էջ 143-145:

բոլոր հոգեկան գործընթացների անհրաժեշտ ապրիորի դետերմինանտներից է: Այնպես, ինչպես բնագիտությունը մարդուն պարտադրում են գոյատևման մարդկային յուրահատուկ ձև, այդպես էլ արքետիպերը պարտադրաբար հանգեցնում են ընկալման և հասկացման միջոցների համապատասխանությանը մարդկային յուրահատուկ ձևանմուշների (patterns): Ըստ Յունգի՝ բնագիտությունը արքետիպերը ձևավորում են «հավաքական (կոլեկտիվ) անգիտակցականը», որը կազմված է ոչ թե անհատական կամ յուրօրինակ բովանդակությունից, այլ դրսևորվում է որպես օրինաչափ և համընդհանուր բովանդակություն: «Արքետիպերը «հասկացման» (apprehension) տիպական ձևեր են և որտեղ էլ հանդիպենք «հասկացման» միօրինակ և պարբերաբար կրկնվող ձևեր, մենք գործունենք արքետիպերի հետ, անկախ նրանից՝ արդյո՞ք բացահայտվում է վերջինիս դիցաբանական բնույթը, թե՛ ոչ»<sup>73</sup>: Այսպիսով, համաձայն յունգյան ըմբռնման՝ հավաքական անգիտակցականը պարունակում է մարդկային էվոլյուցիայի ողջ հոգևոր ժառանգությունը, որը վերածնվում է յուրաքանչյուր մարդուն ուղեղի կառուցվածքում: Հավաքական անգիտակցականը փոխանցվում է սերնդեսերունդ և ընդհանուր է բոլոր մարդկանց համար: Նշվածի վառ ապացույցն են գրեթե բոլոր ժողովուրդների առասպելներում և էպոսներում կրկնվող սյուժեները, որոնք գրականության մեջ հաճախ կոչվում են նաև «թափառող սյուժեներ»: Սակայն այս ընդհանուր մշակութային ունիվերսալիաներում առկա է նաև որոշակի ինքնատիպություն, յուրօրինակություն, որն էլ իցույց է դնում տվյալ հանրության (ցեղ, ազգ, ժողովուրդ) հոգեկերտվածքի անկրկնելիությունը, աշխարհընկալման յուրօրինակ կերպը: Այսպիսով, հիմնվելով վերոգրյալի վրա, կարելի է ամրագրել, որ էպոսը, հանդիսանալով իրեն հղացած հանրության հավաքական գիտակցության, ինչու էլ նաև անգիտակցական մոլորների յուրօրինակ շտեմարան, իր մեջ գետեղում է նրա աշխարհայացքային հիմնական դիրքորոշումներն ու վարքային կարգավորիչների համակարգը և ձեռք բերում ճանաչողական մեծ նշանակություն: Նշված տեսանկյունից էպոսի վերլուծությունը ազգային

<sup>73</sup>Юнг К., Сознание и бессознательное, СПб. - М., 1997, с. 62-68.

հոգեբանության և փիլիսոփայության ուսումնասիրության  
 լավագույն աղբյուրը կարող է լինել, որի շնորհիվ որոշակիորեն  
 կբացահայտվեն ազգային ինքնատիպությունն ու  
 անկրկնելիությունը և կլուծվի ինքնաճանաչման բարդ խնդիրը:  
 «Ազգային գրականության պատմությունը սկսվում է Էպոսից: Եթե  
 այս կամ այն Էպիկական հուշարձանի ծագումնաբանության հարցը  
 չափազանց կարևոր է ազգային գրականության ձևավորման  
 տեսանկյունից, ապա հերոսական Էպոսի ծագումն ու վաղ ձևերի  
 ուսումնասիրությունն առհասարակ համաշխարհային  
 գրականության «նախապատմության կարևորագույն  
 տեսանկյուններից է: Գրականության պատմության մեջ կարելի է  
 առանձնացնել մի ամբողջ «Էպիկական» դարաշրջան»<sup>74</sup>: Եվ հենց այդ  
 դարաշրջանում ստեղծված մշակութային ժառանգության  
 ուսումնասիրությունն էլ հետազոտողների առջև կարող է բացել  
 նոր հորիզոններ, ընդ որում՝ Էպոսի նշանակությունը  
 կարևորվում է ոչ միայն գրականության պատմության  
 ուսումնասիրության տեսանկյունից, այլև ազգային ինքնության և  
 հոգեկերտվածքի արքետիպային գծերի վերհամման և իմաստավորման  
 առումով: Սակայն նախքան վերոնշյալ տեսանկյունից Էպոսի  
 ուսումնասիրության խնդրին անդրադառնալը, հարկավոր է պարզել  
 նրա ծագումը, առաջացման պատճառները, տիպաբանությունը և այլ  
 հարցեր:

«Էպոսը (հունարեն՝ բառ, պատմվածք, ավանդույթ) գործածվում է  
 երկու իմաստով: Լայն առումով՝ գրական ժանր է, որը  
 ներկայացվում է հեքիաթի, պատմվածքի միջոցով: Նեղ, ժանրային  
 առումով՝ ժողովրդական հերոսական կամ ավանդական վեպ է,  
 վիպական բանահյուսության ծավալուն և բարդ տեսակ, որը  
 բաղադրվում է վիպական ու պատմա-հերոսական երգերից,  
 ավանդություններից, գրույցներից»<sup>75</sup>: Էպոսը ձևավորվել է  
 տարբեր ճանապարհներով. «Էպիկական երգերը՝ դրամայի և  
 քնարերգության նմանությամբ, ծագել են ծիսական սինկրետիկ  
 պատկերացումներից, որոնց համար էլ հիմք են հանդիսացել

<sup>74</sup> Мелетинский Е., Происхождение героического эпоса, М., 1963, с.5.

<sup>75</sup> Տե՛ս «Էպոս», Հայկական սովետական հանրագիտարան, Եր., 1978, հ. 4, էջ 64:

առասպելները: Վաղ Էպիկական ստեղծագործությունների վրա ազդել են նաև բանավոր, իսկ հետագայում՝ ամրագրված գրավոր պատմական ավանդությունը: Վաղ և միջնադարյան բանահյուսության մեջ մեծ ազդեցություն է ունեցել ժողովրդական հերոսական Էպոսը: Վերջինիս ձևավորումը նշանավորել է Էպիկական սեռի հնարավորությունների լրիվ և լիարժեք կիրառությունը»<sup>76</sup>: Էպիկական ժանրի առանձնահատկությունների պարզաբանմանն է նվիրված Վ. Պրոպի՝ ռուսական հերոսական Էպոսի ծագման մասին աշխատությունը, որտեղ հեղինակը հանգամանալից կերպով ներկայացնում է Էպոսի բնույթը, կառուցվածքը, կապն առասպելի հետ և այլ հարցեր: Վ. Պրոպի կարծիքով նախքան Էպիկական ժանրի ուսումնասիրությունների մեկնարկը հարկ է ընդգծել, որ Էպոսի միանշանակ բնորոշումն անհնար է: Էպոսի մասին ստույգ և լիարժեք պատկերացում կազմելու համար հարկավոր է բացահայտել այն բոլոր հատկանիշների համախմբությունը, որը հատուկ է նրան: «Էպոսի առավել կարևոր հատկանիշներից է վերջինիս բովանդակության հերոսական բնույթը: Յարկ է նշել, որ այդ բովանդակությունը դրսևորվում է ոչ թե անմիջապես, այլ աստիճանական զարգացման արդյունքում: Էպոսի բովանդակության հիմքում մշտապես ընկած է պայքարն ու հաղթանակը: Չափազանց կարևոր է պարզել, թե հանուն ինչի է մղվում այդ պայքարը: Տարբեր պատմական ժամանակաշրջաններում պայքարի բովանդակությունը տարբեր է եղել: Սակայն կամի կարևոր հանգամանք, որը միավորում է պայքարի բնույթը Էպոսի զարգացման բոլոր փուլերում: Պայքարը մղվում է ոչ թե նեղ, չնչին նպատակների, հերոսի անհատական ճակատագրի, անհատական բարեկեցության, այլ տվյալ դարաշրջանում ժողովրդի ամենաբարձր իդեալների համար»<sup>77</sup>: Այդպիսով պայքարն Էպոսում ձեռք է բերում համաժողովրդական նշանակություն: Այսուհանդերձ, նշված հատկանիշը անհրաժեշտ, սակայն ոչ բավարար պայման է, որպեսզի գրական ստեղծագործությունը պատկանի Էպոսի ժանրին: Գոյություն

<sup>76</sup> Ст'ю "Эпос", Литературный энциклопедический словарь, М., 1987, с. 514.

<sup>77</sup> Ст'ю Пропп В., Русский героический эпос, М., 1958, էջ 5-26.

ուև են հերոսական բովանդակությամբ բազմաթիվ ստեղծագործություններ, որոնք, սակայն, չեն կարող էպոս համարվել: Յետևաբար, էպոսի բովանդակության հերոսական բնույթը վճռորոշ է միայն այլ հատկանիշների հետ միասնության մեջ:

Յաջորդ կարևոր առանձնահատկությունը, որն առանձնացնում է Պրոպը, էպոսի երաժշտական կողմն է: Երաժշտական, երգային կատարումն այնքան էական է, որ այն ստեղծագործությունները, որոնք չեն երգվում, չեն կարող էպոս կոչվել:

Էպոսի կարևոր բնութագրիչներից է նաև երգերի բանաստեղծական ձևը: Ընդ որում՝ բանաստեղծական ձևը միանգամից չի ձևավորվել, այլ առաջացել է արձակ ձևից և զարգացել հետագա դարերի ընթացքում<sup>78</sup>:

Էպոսը բնութագրվում է ոչ միայն նշված հատկանիշներով, այլ և իր բովանդակության առանձնահատկություններով, սյուժետային հարստությամբ ու բազմազանությամբ, գեղարվեստական կերպարների առատությամբ և այլն: Թվարկված բոլոր բնորոշումներն անհրաժեշտ են, որպեսզի հնարավոր լինի էպոսը տարբերել գրական այն ստեղծագործություններից, որոնք բավականին նման են էպոսին:

Ինչ վերաբերում է էպոսի տիպաբանությանը, ապա առանձնացվում են առնվազն երկուսը՝ առաջինն ընդունված է անվանել հնարարյան (արքայիկ), իսկ երկրորդը՝ դասական: «Յնարարյան էպոսը ձևավորվում է հերոսի կողմից հրեշներից հողի մաքրումով և միջցեղային բախումների մասին ավանդույթների հիման վրա: Դասական էպոսում էպիկական հերոսների կերպարները և նրանց անհաշտ ախոյանները ապառասպելականացված են, իսկ դեմոնական հակառակորդների տեղը զբաղեցնում են պատմական թշնամիների ընդհանրացված կերպարները»<sup>79</sup>:

Բացի ժամանակագրական և տիպաբանական առանձնահատկություններից, հատկանշական է նաև էպոսի անցումը բանավոր ձևից գրավոր ձևին: Յամաձայն գիտական հանրության

<sup>78</sup> Տե՛ս **Пропп В.**, նույն տեղը:

<sup>79</sup> Տե՛ս **Неклюдов С.**, Типология и история в памятниках героического эпоса, «Յայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը», Եր., 2004, էջ 19:

շրջանակներում առավել տարածված, այսպես կոչված նեղ իմաստի՝  
Էպոսը բնորոշվում է իբրև տևական ժամանակ բանավոր գոյատևած  
ստեղծագործություն: Նշված իմաստով բանավոր գոյությունը  
Էպոսի դասական ձևն է: Հետագայում Էպոսը կարող է գրի առնվել  
կամ գրական մշակման ենթարկվել: Այժմ հայ տնի բոլոր Էպոսները  
գրական հուշարձաններ են<sup>80</sup>: Հետաքրքրական է բանավոր և գրավոր  
Էպոսների տարբերության հարցը, իսկ այդպիսիք բազմաթիվ են և  
Եական: Ամենագլխավոր տարբերությունը վերաբերում է  
վերջինների տարածվածությանը, ժողովրդականությանը: «Բանավոր  
վիճակում գտնվող Էպոսը համաժողովրդական է իր գաղափարներով,  
բովանդակությամբ, բայց ոչ իր տարածվածությամբ: Հայաստանի  
պես փոքր երկրում «Սասնա ծռերը» հայ տնի է եղել միայն Արևմտյան  
Հայաստանի մի քանի շրջաններում՝ Մոկսում, Տարոնում,  
Սասունում: Մնացած շրջաններում Էպոսը հայ տնի է դարձել Գ.  
Սրվանձտյանցի, Մ. Աբեղյանի և մյուսների գրառումների  
հրապարակումներից հետո, և հատկապես Հ. Թումանյանի մշակման  
շնորհիվ»<sup>81</sup>: Այսինքն, երբ Էպոսը կորցնում է իր բանավոր կերպը,  
կորցնում է նաև իր գոյության դասական ձևը, սակայն դրա փոխարեն  
ձեռք է բերում մեծ ժողովրդականություն և տարածում: Այս  
օրինակափությունը բնորոշ է նաև Եպիկական այլ  
հուշարձաններին: «Սասնա ծռերի» պարագայում ևս գրառումից  
հետո այն լայն տարածում գտավ և վերածվեց ազգային Էպոսի:  
Էպոսի անցումը բանավոր ձևից գրավորին միշտ է, որ ուղեկցվել է  
համաժողովրդական ընդունմամբ, այս առիթով Ա. Եղիազարյանը  
նշում է. ««Սասնա ծռերի» առնչությամբ պետք է ուշադրություն  
դարձնել մի հանգամանքի. ամեն Եպիկական հուշարձան է, որ  
գրառման շնորհիվ դառնում է համազգային գործ, համազգային  
Էպոս: Հայկական իրականության մեջ հայ տնի է մի ինքնատիպ  
Եպիկական հուշարձան, որը կոչվում է «Տարոնի պատերազմ» և գրի է  
առնված դեռ միջնադարում: Բայց գրի առնվելով, դառնալով  
բանասիրական հետաքրքրության առարկա, այդ հուշարձանը չդարձավ  
ազգային Էպոս, ձեռք չբերեց համազգային ու համաժողովրդական

<sup>80</sup>Տե՛ս **Եղիազարյան Ա.**, Էպոսի գրավոր կյանքը, Հայկական Էպոսը և  
համաշխարհային Եպիկական ժառանգությունը, Եր., 2012, էջ 180:

<sup>81</sup>Նույն տեղում, էջ 182:

տարածում: Գրի առնվելուց հետո «Տարոնի պատերազմը» մնաց գրավոր մատյանի էջերում, գեղարվեստական գրականության նոր գործերի ծնունդ չտվեց: Հետևաբար, գրառված լինելը բավական չէ ազգային էպոս դառնալու համար»<sup>82</sup>:

Ասվածը հերթական անգամ հավաստում է, որ «Սասնա ծռերն» իր բովանդակությամբ արտացոլում է հայոց հոգեկերվածքի էությունը, քանի որ հենց այդ կերպ է դրսևորվել հավաքական գիտակցության և աշխարհընկալման ինքնատիպությունը:

Այսպիսով, ազգային կամ ժողովրդական էպոս հռչակվելու համար անհրաժեշտ են բազմաթիվ տիպական հատկանիշներ: Հարկ է նշել նաև, որ բանավոր էպոսը ժամանակի ընթացքում ենթարկվել է որոշակի փոփոխությունների, որոնք հիմնականում շատ դանդաղ են կատարվել և պահպանվել է ստեղծագործության ներքին ամբողջականությունը: Օրինակ, ինչպես վկայում են հայկական էպոսի ուշ շրջանի ավանդուղները, մեր էպոսը ժողովրդի կողմից ընդունվել է իբրև սրբազան ավանդապատում և իրական պատմություն, այդ պատճառով էլ էպոսի ասացողները փոփոխություններն անընդունելի են համարել: Ի հակադրություն էպոսի՝ լեգենդները արհեստավարժ ավանդուղներ չեն ունեցել և զուրկ են եղել համակարգայնությունից՝ այդպիսով զարգանալով իրարից անջատ<sup>83</sup>:

Էպոսի ուսումնասիրության առաջնահերթություններից է նաև վերջինիս ծագմանը, կառուցվածքին ու բնույթին վերաբերող հիմնահարցերի պարզաբանումը: Էպոսի ծագման հարցի պարզաբանումները անխուսափելիորեն ուղղորդում են դեպի դիցաբանական աշխարհայացքի սահմանները, մասնավորապես՝ կարևորվում են առասպելի հետ ունեցած փոխառնչությունները, քանի որ «գոյություն ունի անմիջական և սերտ կապ էպոսի և առասպելի միջև: Առասպելի լեզվով ընդհանրացվում է ազգի

<sup>82</sup>Նույն տեղում, էջ 180-184:

<sup>83</sup>Տե՛ս **Քառի Պ**, 16-րդ դարի պորտուգալացի ճանապարհորդների գրառումների առնչությունը «Սասնա ծռերի» բանավոր ավանդման գործընթացի հետ, «Հայկական հերոսական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը», Եր., 2012, էջ 191:



պատմական անցյալը»<sup>84</sup>: Յասկանալ ու համար է պոսի և առասպելի միջև առկա կապը, նախև առաջ հարկավոր է պարզել առասպելի բնույթը:

«Առասպելը ժողովրդական բանահյուսության հնագույն տեսակ է, ուր չար ու բարի ոգիների, դյուցազուների, աստվածների կերպարանքով արտացոլվել են մարդկանց վրա իշխող տարերային ուժերը: Առասպելը նախնական աշխարհընկալման ծնունդ է, ունի իրական հիմքեր»<sup>85</sup>: Այսուհանդերձ, ինչպես նշում է Մ. Էլիադեն, դժվար է գտնել առասպելի այնպիսի բնորոշում, որը կընդունվեր բոլոր գիտնականների կողմից և միևնույն ժամանակ մատչելի կլիներ նաև ոչ մասնագետներին: Առասպելը մշակույթի չափազանց բարդ դրսևորումներից է, որը հնարավոր է ուսումնասիրել բազմաթիվ և փոխլրացնող տեսանկյուններից: Առասպելը դիտվում է որպես սրբազան ավանդապատում և, հետևաբար, իբրև իսկապես կատարված իրողություն, քանի որ այն միշտ կապված է որոշակի իրականության հետ: Նախամարդու համար առասպելը ունեցել է բացառիկ նշանակություն, մինչդեռ հեքիաթներն ու առակները բոլորովին չունեին այդ կարևորությունը:

Այժմ արևմտեվրոպական գիտնականները, ի տարբերություն իրենց նախորդների, առասպելը դիտարկում են բառի ոչ սովորական իմաստով՝ ոչ որպես «հեքիաթ», «հորինվածք», «երևակայություն», այլ այնպես, ինչպես այն հասկացել են սկզբնական և նախնադարյան հասարակություններում, որտեղ առասպելը ճիշտ հակառակն էր նշանակում՝ «իսկական, իրական եղելություն» և ինչն ավելի կարևոր է՝ որպես սրբազան, նշանակալից և ընդօրինակման ենթակա: Բայց առասպել բառի այս նոր նշանակությունը նրա կիրառությունը ժամանակակից լեզվում դարձնում է երկիմաստ: Մ. Էլիադեն պնդում է նաև, որ «առասպելի գերակա նշանակությունն է ապահովել ընդօրինակման նմուշներ (մոդելներ) ծեսերի և առհասարակ ցանկացած նշանակալի իրողությունների իրականացման ընթացքում»<sup>86</sup>: Այսպիսով, առասպելի այսօրինակ մեկնաբանությունը բոլորովին նոր հարթության վրա է բարձրացնում նրա ուսումնասիրությունը, քանի որ այս դեպքում

<sup>84</sup> Мелетинский Е., Поэтика мифа, М., 1976, с. 269.

<sup>85</sup> Տե՛ս «Առասպել», Յայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1, Եր., 1978, էջ 531:

<sup>86</sup> Элиаде М., Аспекты мифа, М., 1996, с. 11.

առասպելը հանդես է գալիս որպես յուրօրինակ վարքային կարգավորչի դերում և կենսական նշանակություն է ստանում:

Հետաքրքիր է նաև առասպելի յուրագյան բնորոշումը, ըստ որի՝ առասպելները հոգու մինչգիտակցական սկզբնական դրսևորումներ են, անգիտակցական հոգեկանում իրողությունների ոչ կամայական արտահայտումներ: «Առասպելները ոչ միայն իցույց են դնում նախնադարյան ցեղերի հոգեկան կյանքը, այլև դրանք հենց այդ կյանքն են: Եթե ցեղը կորցնում է իր դիցաբանական ժառանգությունը, այն անհապաղ քանդվում է, այնպես, ինչպես մարդը, որը կորցնում է իր հոգին: Ցեղի դիցաբանությունը նրա կենդանի հավատալիքն է, որի կորուստը միշտ և ամենուր, նույնիսկ քաղաքակրթված ազգերի մոտ բարոյական աղետ է»<sup>87</sup>: Հավելելով, Կ. Յունգն ընդգծում է, որ դիցաբանությունը ոչ մի դեպքում աստվածների կենսագրությունն է, ինչպես հաճախ են կարծում հետազոտողներից շատերը: Հատկապես խոսքը վերաբերում է դիցաբանությանը բառի հենց բուն իմաստով, դիցաբանությանն իր առավել մաքուր և նախնական ձևով<sup>88</sup>:

Արժեքավոր են նաև առասպելի վերաբերյալ Ա. Լոսևի ուսումնասիրությունները, որտեղ հեղինակը առասպելի էությունը պարզաբանելու համար կարևորում է բոլոր մետաֆիզիկական, հոգեբանական և այլ մոտեցումներից ու մեկնաբանություններից հրաժարումը: Ըստ նրա՝ առասպելը պետք է դիտարկել իբրև ինքնին առասպել, այլ ոչ թե նշել, թե ինչպիսի հատկանիշներով այն օժտված է: Միայն այսպիսի մաքուր բնորոշման և նկարագրության դեպքում է հնարավոր բացատրել առասպելը տարբեր տեսանկյուններից: Չիմանալով ինքնին առասպելը՝ չենք կարող քննարկել նաև որևէ միջավայրում նրա գոյության հարցը: Հարկավոր է այն դիտարկել դիցաբանության տեսանկյունից, դառնալ դիցաբանական սուբյեկտ, երևակայել, թե ապրում ենք առասպելական իրերի աշխարհում, ավելին այնպիսի աշխարհում, որտեղ գոյություն ունեն միայն առասպելները: Այսպիսի դիրքորոշումը թույլ կտա բացահայտել առասպելի բուն

<sup>87</sup>Юнг К., Душа и миф, Киев, 1996, с. 19, 38.

<sup>88</sup>Տե՛ս Юнг К., նույն տեղում:

Է ու թյ ու ն ը և հե տո մի այ ն հ եր ք ե լ առ ա ս պ ե լ ը , ա տ ե լ կ ամ ս իր ե լ այ ն , պ այ ք ար ե լ նր ա դ ե մ և այ լ ն : Ա . Լ ո ս ն ը ն ա ն ն շ ու մ է , որ ան շ ու շ տ հ ն ար ա վ որ է առ ա ն ց առ ա ս պ ե լ հ ա ս կ ա ց ու թյ ան բ ա ց որ ո շ մ ան և ս ու ն ե ն ա լ որ ո շ ա կ ի վ եր ա ք եր մ ու ն ք առ ա ս պ ե լ ի ն կ ա տ մ ամ բ , ս ա կ այ ն առ ա ս պ ե լ ի ն կ ա տ մ ամ բ որ և է ն եր ը մ բ ռ ն ու մ այ դ ու հ ան դ եր ձ պ ե տ ք է լ ի ն ի : Այ ս պ ի ս ո վ , հ ար կ է հ ա շ վ ի առ ն ե լ առ ա ս պ ե լ ի է ա կ ան , ի մ ա ս տ այ ի ն և հ ա տ կ ա պ ե ս \$ ե ն ո մ ե ն ո լ ո գ ի ա կ ան վ եր լ ու ծ ու թյ ու ն ը , որ ը դ ի տ ա ր կ վ ու մ է ի ն ք ն ու ր ու յ ն և ի ն ք ն ի ն : Ն շ վ ա ծ ա շ խ ա տ ու թյ ան մ ե ջ Ա . Լ ո ս ն ը հ ա վ ե լ ու մ է , որ առ ա ս պ ե լ ը հ ն ա ր ան ք կ ամ պ ա տ ր ան ք չ է : Նր ա կ ար ծ ի ք ո վ ս ա դ ի ց ա ք ան ու թյ ու ն ն ու ս ու մ ն ա ս իր ո ղ բ ո լ որ « գ ի տ ա կ ան » մ ե թ ո ղ ն եր ի թ եր ու թյ ու ն ն է , որ ի ց հ ար կ ա վ որ է հ ր ա ժ ար վ ե լ : Ա . Լ ո ս ն ը ն ա ն ն շ ու մ է , որ դ ի ց ա ք ան ու թյ ու ն ը վ եր ա ծ վ ու մ է հ ն ա ր ան ք ի , եր բ նր ա ն կ ա տ մ ամ բ կ իր առ վ ու մ է գ ի տ ա կ ան մ ո տ ե ց ու մ : Մ ի ն չ դ ե ռ ան հ ր ա ժ ե շ տ է այ ն ու ս ու մ ն ա ս իր ե լ ո չ թ ե գ ի տ ա կ ան , գ ե ղ ար վ ե ս տ ա կ ան , կր ո ն ա կ ան , հ ա ս ար ա կ ա կ ան և այ լ տ ե ս ան կ յ ու ն ն եր ի ց , այ լ բ ա ց առ ա պ ե ս առ ա ս պ ե լ ի տ ե ս ան կ յ ու ն ի ց , « առ ա ս պ ե լ ի ա չ ք եր ո վ »<sup>89</sup> :

Դ ի ց ա ք ան ա կ ան մ տ ա ծ ո ղ ու թյ ան առ ա ր կ ան եր ը , թ ե մ ան եր ն ու շ ար ժ առ ի թ ն եր ը ան ս ա հ մ ան ա կ ա կ ե ն : « Գ ո յ ու թյ ու ն չ ու ն ի կ յ ան ք ի որ և է եր և ու յ թ , որ ը չ ե ն թ ար կ վ ի դ ի ց ա ք ան ա կ ան մ ե կ ն ա ք ան ու թյ ան : Յ ամ ե մ ա տ ա կ ան դ ի ց ա ք ան ու թյ ան տ ար բ եր դ պր ո ց ն եր ի բ ո լ որ փ որ ձ եր ը ` մ ի ա վ որ ե լ ու դ ի ց ա ք ան ա կ ան գ ա ղ ա կ ա ր ն եր ը , դր ան ք հ ան գ ե ց ն ե լ ու մ ե կ որ ո շ ա կ ի տ ե ս ա կ ի , դ ա տ ա պ ար տ վ ա ծ է ի ն լ ի ա կ ա տ ար ձ ա փ ո ղ մ ան : Այ դ ու հ ան դ եր ձ , չ ն այ ա ծ դ ի ց ա ք ան ա կ ան ն յ ու թ ի այ ս տ ար ա տ ե ս ա կ ու թյ ան ն ու բ ա զ մ ա զ ան ու թյ ան ը , առ ա ս պ ե լ ա ս տ ե ղ ծ ա կ ան գ որ ծ առ ու յ թ ն ը ս տ է ու թյ ան հ ամ ա ե ռ է »<sup>90</sup> : Դ ի ց ա ք ան ու թյ ան փ ի լ ի ս ո փ այ ու թյ ան եր կ ար ա տ ն զ ար գ ա ց մ ան ը ն թ ա ց ք ու մ ծ ա վ ա լ ո վ և բ ո վ ան դ ա կ ու թյ ամ բ տ ար բ եր փ որ ձ ն ա կ ան հ ի մ ք ի վր ա ձ և ա վ որ վ ե լ ե ն առ ա ս պ ե լ ի բ ն ու յ թ ի ն վ եր ա ք եր ո ղ մ ի շ ար ք փ ի լ ի ս ո փ այ ա կ ան - մ տ ա հ այ ե ց ո ղ ա կ ան մ ե կ ն ա ք ան ու թյ ու ն ն եր : Դր ան ց ի ց հ ի մ ն ա կ ան ն եր ը այ ն բ ն որ ո շ ու մ ե ն հ ե տ ն յ ա լ կ եր ա յ « առ ա ս պ ե լ ը ( մ յ ու թ ո ս ) որ պ ե ս ճ շ մ ար տ ու թյ ու ն , ա ս տ վ ա ծ այ ի ն հ այ տ ն ու թյ ու ն , պր ե զ ի ա ,

<sup>89</sup> Տե՛ս Լосев А., Диалектика мифа, М.,1990, էջ 3, [//psylib.org.ua/books/losew03/txt00.htm](http://psylib.org.ua/books/losew03/txt00.htm) [04.02.2011]

<sup>90</sup> Կասսիրեր Է., Էսսե մարդու մասին, Եր., 2008 , էջ 113-114:

այլ աբանություն (ալեգորիա), երևակայության անիմատիզմ, մեծ մարդկանց սխրանքների պատմական հիշողություն, որպես խորհրդանիշ (սիմվոլ), նախնիների փիլիսոփայություն, մշակույթի անգիտակցական հիմք, ժողովրդական բանահյուսության ժանր, մոլորություն իմացության գործընթացում, սխալ մեկնաբանված իրականություն, հավաքական, անգիտակցական ստեղծագործության ձևն այլն»<sup>91</sup>: Այսպիսով, ամեն դարաշրջան առասպելը յուրովի է մեկնաբանել: Առասպելի վերաբերյալ գոյություն ունեն շատ տարբեր երբեմն էլ իրարամերժ տեսություններ:

Առասպելաստեղծման գրեթե երկու հարյուրամյա կոնկրետ գիտական ուսումնասիրությունների ընթացքում առանձնացվել են առասպելաստեղծման օրինաչափություններ, ստեղծվել են միջարք հայեցակարգեր, որոնք բացատրել են առասպելաստեղծման առանձնահատկությունները: Ի վերջո կազմավորվել է առասպելաստեղծման վերաբերյալ միջգիտական հետազոտությունների ուղղություն:

Դիցաբանությունը ծնունդ է առել նախամարդու լեզվի և գիտակցության զարգացման ընթացքում, որն արտացոլել է բնությունը տեսագգայական կերպարներում: Առասպելում մարդը մի կողմից մարդկայնացրել է բնությունը, իսկ մյուս կողմից չի առանձնացրել իրեն բնությունից, իրեն համարել է բնության մասնիկ (տոտեմիզմ): «Առասպելում չեն տարբերվում իմացականը և արժեքայինը. առասպելը բացարձակապես անքննադատական է: Առասպելը նաև տվյալ տոհմի ընդհանրացված հավաքական փորձ է. առասպելն ի սկզբանե առաջանում է որպես էթնոառասպել: Դիցաբանությունը նախնադարյան հասարակության սոցիալական ինստիտուտների հոգևոր հիմքն է, նրանց հիմնավորման միջոցը: Յենց առասպելների շնորհիվ են գաղտնազերծվում ավանդույթները, բարոյական նորմերը, հավատալիքները, պաշտպանվում են բարոյականությունն ու իրավունքը, արդյունավետ գործում և իրենց իմաստն են ստանում ծեսերը»<sup>92</sup>: Այսպիսով, առասպելի դերն ու նշանակությունը սոցիալական հանրույթի (տոհմ, ցեղ, ազգ)

<sup>91</sup>Найдыш В., Философия мифологии, М., 2004, с.10-11.

<sup>92</sup>Найдыш В.,նշվ. աշխ, էջ. 464-469.

գիտակցութեան, արժեհամակարգի, կենսակերպի ձևավորման ընթացքում անկյունաքարային է, այն մի կողմից խթանում է վերոնշյալ գործընթացների իրականացումը, մյուս կողմից արտացոլում դրանց ներքին ամբողջականությունը: Այսինքն՝ առասպելը և՛ ձևավորում է նախնադարյան մարդու գիտակցությունը և՛ հանդես գալիս իբրև այդ գիտակցութեան դրսևորում:

Հիմնվելով վերոնշյալի վրա՝ մասնավորապես այն մտքի, որ առասպելն ազգային մշակույթի կարևոր մասն է, հավաքական, անգիտակցական ստեղծագործության ձև, կարելի է փաստել, որ գոյություն ունի անհերքելի, սերտ կապ առասպելի և էպոսի միջև: Սակայն այդ սերտ առնչությունը նաև մի շարք տարակարծությունների տեղիք է տալիս. հարց է ծագում, թե ինչպիսի կապ և փոխազդեցություն է առկա վերջիններիս միջև՝ արդյո՞ք առասպելն ընկած է էպոսի հիմքում, թե՞ նրա հետագա զարգացման արդյունք է, էպոսն է սկզբնապես ձևավորվել, թե՞՝ առասպելը: Հաջորդ կարևոր հարցադրումը վերաբերում է էպոսում պատմականի և առասպելականի հարաբերակցությանը:

Հետազոտողների մեծ մասի կարծիքով էպոսը առասպելի պատմական զարգացման արդյունք է, այսինքն՝ սկզբնապես եղել է առասպելը և հետագայում նրա հիմքում ձևավորվել է էպոսը, իսկ որոշ հեղինակների կարծիքով էլ առասպելը էպոսի կազմալուծման հետևանք է: Այդ տարմբռնումների հետևանքով ձևավորվեցին իրարամերժ հայեցակարգեր, առանձին դպրոցներ՝ դիցաբանական (միջուկգիական, հետագայում նաև՝ նորմիջուկգիական) և պատմական:

Հերոսական էպոսի ծագումը պատմական դպրոցի ոգով են մեկնաբանել Կ. և Մ. Չեդվիկները, որոնք հեղինակել են «Գրականության ձևավորումը» բազմահատոր աշխատությունը: Չեդվիկների գլխավոր դրույթն այն է, որ էպոսը ժամանակագրական, պատմական հավաստիություն ունի: Բառացիորեն բոլոր էպիկական հերոսներին հեղինակները համապատասխանեցրել են այն անձանց, որոնք հիշատակվել են գրավոր հուշարձաններում: Էպոսի ոչ պատմական տարրերը, ըստ Չեդվիկների, ծառայում են գեղարվեստական նպատակներին և կասկածի չեն ենթարկում նրա

պատմական հավաստիությունները: Չեդվիկները կարծում են, որ շատ տարրեր կորցնում են իրենց պատմականությունը այս կամ այն իրադարձության մոռացության արդյունքում, ինչը հանգեցնում է ժամանակագրական խառնաշփոթի: Նախնական պատմական փաստերից հեռացումը և բանաստեղծական հնարանքի զարգացումը նպաստել են առասպելի ձևավորմանը: Այսպիսով, առասպելը էպոսի կազմավորման ոչ թե առաջին, այլ վերջին փուլն է<sup>93</sup>:

Համաձայն մեկ այլ հետազոտողի՝ Ս. Բաուրայի, հերոսական էպոսը զարգանում է առաջին հերթին որպես «շամանական» նախնադարյան պոեզիայի և գովերգության ու եղերերգության համադրում: Առաջինի հետ էպոսը կապված է բանաստեղծական տեխնիկայի միջոցով, իսկ երկրորդի հետ՝ մարդակենտրոն պատկերացումների արտացոլմամբ: Բաուրան համակարծիք է Չեդվիկների հետ նաև էպոսի, պատմության ու առասպելի փոխհարաբերության հարցում: Բոլոր էպիկական հերոսների համար Բաուրան գտնում է պատմական նախատիպեր, նրա կարծիքով էպոսը պատմական որոշակի իրադարձությունների հիման վրա ձևավորված ստեղծագործությունն է, որի զարգացման հետագա փուլերում առաջացել են առասպելները<sup>94</sup>: Այսպիսով, երբ պատմական փաստերը մոռացվում են, իր բնույթով հավաստի էպոսին փոխարինման է գալիս առասպելը՝ պայմանականության իր գգալի չափով:

Էպոսի և առասպելի փոխհարաբերության խնդրին է անդրադարձել մշակույթի պատմության տեսաբան և բանասեր Ե. Մելետիևսկին, որը մեծապես կարևորել է առասպելի նշանակությունը, սակայն վերջինիս դերակատարությունը, այնուամենայնիվ, սահմանափակել է պատմական գործոնի ազդեցությամբ. «ուսումնասիրելով հերոսական էպոսի ձևավորման ուղիները, որոնցում ամփոփված է պատմական անցյալի ժողովրդական-բանաստեղծական որոշակի հայեցակարգ, հարկավոր է հաշվի առնել բնության և «մարդկային ցեղի» առաջացման առավել վաղ դիցաբանական պատկերացումները:

---

<sup>93</sup> Տե՛ս **Chadwick H.M., Chadwick N.K.**, The Growth of Literature, 3 vol., vol. 3 in 2 parts.,UK, Cambridge University Press, 2010.

<sup>94</sup> **Bowra C.M.**, Heroic Poetry, London, Macmillan & Co LTD, 1952.

Առասպելի հիմքում ոչ թե առանձին մարդկանց կյանքի իրադարձություններ են, այլ հավաքական ճակատագիր»<sup>95</sup>:

Ի հակադրություն պատմական դարոցի՝ դիցաբանական ուղղության ներկայացուցիչների (հետագայում նաև Նորմիֆոլոգիստների) կարծիքով սկզբնապես ստեղծվել են առասպելները և հետո միայն նրանց հիման վրա ձևավորվել են էպիկական ստեղծագործությունները: Նորմիֆոլոգիզմի հայտնի ներկայացուցիչներից էին Ֆ. Ռեզլանը, Շ. Օտրանը, Յ. Ֆրիզը, Ժ. Դյումեզիլը, Է. Միրոն, Գ. Լեվին և ուրիշներ: Ե. Մելետինսկու բնորոշմամբ Նորմիֆոլոգիստների և հին միֆոլոգիստների գաղափարական տարածայնությունները գլխավորապես վերաբերում էին առասպելների արժևորման խնդրին: «Նորմիֆոլոգիստները, հաշվի առնելով ազգագրական հսկայածավալ նյութը, այլևս առասպելը չէին համարում բացառապես «երկնային» երևույթների արտացոլում, ինչը բնորոշ էր իրենց նախորդներին: Նրանք մեծապես մոտեցնում էին առասպելը մոգությանը և ծեսին՝ հանգեցնելով առասպելի սյուժեն ծեսի կարևոր մասերի իրականացմանը»<sup>96</sup>: Ընդ որում՝ Էպոսի հետազոտության ընթացքում առասպելի ուսումնասիրությունը, դերն ու նշանակությունը առանցքային և անկյունաքարային է:

Ի մի բերելով վերոգրյալը՝ անհրաժեշտ է ընդգծել, որ Էպոսի ուսումնասիրությունը պահանջում է համալիր մոտեցում, ինչպես նաև ծայրահեղական դիրքորոշումներից հրաժարում, քանի որ դրանք վտանգում են հետազոտության ընթացքը՝ ընդհուպ հանգեցնելով ձախդման: Էպոսը դիտարկելով սոսկ որպես առասպելների համախմբություն և չընդունելով այն հանգամանքը, որ վերջինս պատմական որոշակի անցքերի ու իրադարձությունների կրողն ու փոխանցողն է, նսեմացվում է նրա դերն ու նշանակությունը: Ի հավելումն՝ նշենք, որ անկախ նրանից, թե հետազոտության ընթացքում ներկայացված դարոցներից որի մեթոդաբանական դիրքերից ենք հանդես գալիս, մեկ բան աներկբայ որ են կարելի է փաստել՝ Էպոսի և առասպելի միջև առկա է

<sup>95</sup>Տե՛ս Мелетинский Е., նշվ. աշխ., էջ 24-25:

<sup>96</sup>Мелетинский Е., նույն տեղում., էջ 8:

ծագումնաբանական կապ, և հետևաբար, Էպոսի ուսումնասիրությունն անխուսափելիորեն պահանջում է հաշվի առնել առասպելի հետ ունեցած փոխառնչությունները: Ավելին, Էպոսի ուսումնասիրության հարցում հավասարապես կարևոր և արժեքավոր են ինչպես պատմական, այնպես էլ դիցաբանական դարոցների թողած հարուստ տեսական ժառանգությունը և դրանց համադրմամբ Է հնարավոր իրականացնել առավել ամբողջական և համընդգրկուն հետազոտություն:

Հարկ է նշել, որ քննարկվող բոլոր ուղղությունների հետևորդներն էլ իրենց տեսությունները հիմնավորելու համար վկայակոչել են ծանրակշիռ փաստարկներ, սակայն երբեմն ծայրահեղացնելով՝ անտեսել են այլ տեսություններում առկա գիտական հիմնավորումները: Մինչդեռ ցանկացած հարցում հետևողականությունն անհրաժեշտ է, եթե այն զերծ է ծայրահեղացումից: Ներկայացնել Էպոսը սոսկ որպես պատմական իրադարձությունների գեղարվեստական խտացում և փորձել մեկնաբանել այն միայն այս տեսանկյունից, նշանակում է զրկել Էպոսն իր ներքին ամբողջականությունից: Մյուս կողմից էլ անտեսելով Էպոսի պատմական շերտերը՝ առնվազն կնշանակի հաշվի չառնել նրա ծագման նախադրյալները, բովանդակության ներքին տրամաբանությունը: Վերջիվերջո, յուրաքանչյուր Էպոս, ստեղծվելով որևէ կոնկրետ ժամանակաշրջանում, անխուսափելիորեն կրում է այդ պատմական դարաշրջանի կնիքը, որն անջնջելի հետք է թողնում վերջինիս ձևավորման վրա:

Սակայն հաճախ պատմական դարոցի ներկայացուցիչներն Էպոսի հերոսներին արհեստականորեն համապատասխանեցրել են պատմական հայտնի կերպարներին և Էպոսը դիտարկել են բացառապես պատմական իրադարձությունների համատեքստում: Այդ փորձերը բազմաթիվ թյուրիմացությունների տեղիք են տվել, որոնցից զերծ մնալու և Էպոսի ներքին ամբողջականությունը հասկանալու համար ատենախոսության մեջ կարևորվել է իրարամերժ ծայրահեղությունները բացառող համադրական մոտեցումը:

Էպոսում պատմականն ու առասպելականը ներդաշնակ միասնության մեջ են և սխալ է հակադրել կամ ստորադասել դրանք միմյանց: Հենց



այդ ներդաշնակ միասնությունն է պայմանավորում Էպոսի յուրօրինակությունը: Անշուշտ դիցաբանական պատկերացումները կազմում են Էպոսի հիմքը և սյուժեի զարգացման ընթացքում կարևոր դեր են խաղացել, արտացոլել Էպոսաստեղծ ժողովրդի դիցաբանական աշխարհընկալումն ու աշխարհագացողությունը, սակայն անհերքելի է նաև հավաքական ճակատագրի, պատմական իրողությունների թողած ազդեցությունը: Էպոսի խորաքնին ուսումնասիրությունը պահանջում է հաշվի առնել պատմական գործոնը՝ չանտեսելով կամ չթերագնահատելով առասպելականը, դիտարկել դրանք իբրև Էպոսի կազմավորման և զարգացման միանգամայն ինքնուրույն և փոխլրացնող գործոններ:

## 1.2 ԱՌԱՂԵԼԱԿԱՆԻ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆԻ ՀԱՐԱԲԵՐԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ» ԷՊՈՍՈՒՄ:

Անդրադառնալով Էպոսի ծագման հարցին՝ առաջնահերթ է դառնում ուսումնասիրել նաև հայ Էպոսագիտության պատմությունը, քանի որ աշխատանքը նպատակ ունի բացահայտելու հայկական Էպոսի առանցքային նշանակությունը ինքնուրույն ազգային հարացույցի ձևավորման ընթացքում:

Ինչպես պարզ դարձավ աշխատանքի նախորդ ենթագլխից, Էպոսի ուսումնասիրությունը համալիր քննություն է պահանջում, այն նման է հսկայական սառցաբեկորի, որի արտաքին շերտը նախկին հետազոտողին կարող է ամբողջական թվալ, մինչդեռ ամենաարժեքավորն ու հետաքրքիրը հմտորեն թաքնված է խորքում. «Բանն հենց այն է, որ Էպոսում «պարզապես» ոչինչ չկա, այստեղ ամեն ինչ «ձգտում» է պարզաբանմանը, իսկ գեղարվեստական կերպարավորումը առայսօր մնում է դեպի իմաստություն տանող ամենակարճ ճանապարհը»<sup>97</sup>: Բայց այդ կարճ ճանապարհը լի է բազմախորհուրդ դիպվածներով, խորհրդանշային իմաստներով ու պատմություններով: Վերջինները մինչև գրի առնվելը դարերի վերհաղորդվել են բանավոր կերպով: Այսպես է եղել նաև հայկական Էպոսի պարագայում, որը գրի է առնվել իր ձևավորումից հարյուրամյակներ անց: «Ու դարից շատ ավելի վաղ ժամանակներում են ծնվել Էպոսի անխամրելի պատասխանները, իմաստներն ու գիտելիքները, որպեսզի, փշրելով ժամանակի հաջորդականության և տարածության օրենքները, մշտապես ապրեն մեր հոգիներում»<sup>98</sup>: Մեր մեծերից շատերն են ընդգծել հայկական Էպոսի բացառիկությունը, այդ են փաստել նաև այլ ազգի մեծաթիվ նշանավոր հետազոտողներ: Այսուհանդերձ, որքան էլ որ արժևորվել է հայկական Էպոսն այլոց կողմից, փառաբանվել օտարի շուրթերով, այն նախ և առաջ իր ստեղծողի «այցեքարտն» է, ազգային ինքնության «հայելին»: Գ. Հեգելի բնորոշմամբ, «դյուցազներգությունները տալիս են պատկերը մի *ազգային վոգու*՝ իր բարոյական, ընտանեկան կյանքով,

<sup>97</sup> **Շահվերդյան Գ.**, Փոքր Միերից դեպի Քրիստոս, Եր., 2001, էջ 20:

<sup>98</sup> Նույն տեղում, էջ 21:

պատերազմի և խաղաղության հանրային դրություններ, իր պահանջներով, արվեստներով, նիստ ու կացով ու սովորություններով, իր շահերով և այլն. այսինքն՝ գիտակցության ամբողջ զարգացման աստիճանի և յեղանակի մի ընդհանուր պատկեր: Եպիկական ստեղծագործությունը գնահատել, մոտիկից զննել, վերլուծել՝ այդ այլ բան չի նշանակում, բայց յեթե ազգերի անհատական վոգիները մեր հոգեկան աչքի առջևով անցկացնել»<sup>99</sup>: Այսինքն, Էպոսն ազգի էությունական հատկանիշների խտառի պես, բացի այդ՝ այն ամփոփում է նաև պատգամներ գալիք սերունդներին. «այս իմաստով հայոց Էպոսը ոչ թե դաս, այլ ամբողջական համակարգված դասընթաց է ձևակերտել՝ իր հերոսների ճակատագրի, վարքի և սխալների ճիշտ ընթերցում-մեկնությունը վստահելով խորագետ հետազոտողներին»<sup>100</sup>: Հայկական Էպոսում գետեղվել է հայի աշխարհայացքի ամբողջական համակարգը, հիրավի, այն հայ ժողովրդի գլուխգործոց ստեղծագործությունն է: Ամենևին պատահական չէ, որ Էպոսի թեմային անդրադառնալիս, հայ մտավորականներից շատերը «Սասնա ծռեր» Էպոսը համարել են հայկական մշակույթի բարձրակետը, ոմանք անգամ սրբացնելով՝ հնագույն հեթանոսական Աստվածաշունչ, հայ ժողովրդի աշխարհիկ Կտակարան են կոչել: Դարերի ընթացքում հայ ժողովուրդը գտել է այն ամենն, ինչ «անցել է իր գլխով», ինչը նա արժևորել ու սրբացրել է՝ Էպոսը դարձնելով նաև անցյալից քաղած դասերի հանրագումար: Կարևորելով ազգային ինքնության ուսումնասիրության հարցում Էպոսի դերակատարությունը՝ Յ. Միրզոյանն ընդգծում է. «Ցանկացած ժողովրդական Էպոս նաև տվյալ ժողովրդի պատմության վստահելի աղբյուր է, որովհետև այնտեղ, թեև անուղղակի ու չհամակարգված ձևով, պարունակվում են հետաքրքիր տեղեկություններ ու փաստեր Էպոսաստեղծ ժողովրդի պատմական անցյալի, նրա անցած ճանապարհի, ձեռքբերումների ու կորուստների, հաջողությունների ու անհաջողությունների, անգամ իսկ այլոց պատճառած ավերածությունների ու կոտորածների

<sup>99</sup> **Յեգել Գ.**, Բուն Էպոսի առանձին հատկանիշները, «Խորհրդային գրականություն», 1940, N 1, էջ 159:

<sup>100</sup> **Ավետիսյան Ս.**, Վտանգված ինքնության անազանգը «Սասնա ծռերում» կամ Էպոսի դասերը, Գիր և ինքնություն, Եր., 2016, էջ 7:

մասին»<sup>101</sup>: Այսուհանդերձ, հարկ է նշել, որ Էպոսի նշանակությունը չի սահմանափակվում պատմական անցյալի յուրօրինակ արտահայտմամբ: Այն բազմաշերտ է, քանի որ իր մեջ բովանդակում է նաև ժողովրդի հուզական, երևակայական աշխարհընկալումը և այս առումով սերտորեն աղերսվում է առասպելին: Էպոսն իր մեջ խտացնում է ժողովրդի իդեալներն ու իղձերը, պատմական անցյալի իրադարձություններն ու դրանց իմաստավորումները, ինչպես նաև ապագայի ակնկալիքներն ու աշխարհմանաչողություն ցուցիչները:

Պատմությունը կրկնվելու հակում ունի, և հաճախ չգիտակցելով այս իրողությունն ու անցյալից դասեր չքաղելով, մենք նորից ու նորից հայտնվում ենք նույն որոգայթում: Հայկական Էպոսի ասացողները դարեր շարունակ իրենց ունկնդիրներին Էպոսն ավանդել են որպես սրբազան պատմություն (այդ պատմության տված «դասերի» գաղտնագրություն), յուրօրինակ գիր գրոց. «Այդ գործը մի բացառիկ գործ է, մի ամբողջություն է, որի մեջ ծածկված միտքը, գաղափարը հայտնված է ամեն մի հռչակավոր գրչից, փառք ու պատիվ բերող նրբությամբ: Եթե վայրիվերո կարդաք այդ գործը, կգտնեք մի հասարակ պատմություն, որ հարուստ էլ չէ երևակայությունը լարող, միտքը գրգռող մանրամասնություններով: Բայց այդ հեղինակությունը ամբողջապես ընթերցողի մտածողությանն է հանձնված, նրան պետք է լավ հասկանալ, ըմբռնել, թե չէ հեղինակի ամբողջ ընդունակությունը, հանճարը ջուրն ընկած պետք է համարել: Այդ հեղինակը փորձված հեղինակ է, հարյուրավոր տարիներ հասկացել է, փորձել է այն ճշմարտությունները, որ այնպիսի ճարտարությամբ թաղել է իր այդ ստեղծագործության մեջ: Հեղինակը հայ ժողովուրդն է, ստեղծագործությունը՝ «Դավիթ և Միեր» վեպը»<sup>102</sup>: Եվ ուրեմն ինչպե՞ս ենք այսօր հասկանում դարերի իմաստությունն ամփոփող այդ երկասիրությունը, որը պարզապես ժողովրդի ստեղծագործական մտքի թռիչք չէ, ոչ էլ պատմական իրադարձությունների ու ռճացված ժամանակագրություն,

<sup>101</sup> **Միրզոյան Հ.**, Էպոսը որպես տվյալ ժողովրդի ինքնության ու սումնասիրության աղբյուր (օղուզական Էպոսի օրինակով), Հայոց ինքնության հարցեր, Եր., 2012, էջ 22:

<sup>102</sup> **Լեո**, Դավիթ և Միեր. (Ժողովրդական վեպ): Քննադատություն, Մ., 1891, էջ 1-2:

այլ յուր կենսափիլիսոփայությունն արտացոլող խորախորհուրդ շտեմարան:

Աշխատանքի սույն ենթագլխի նպատակն է հակիրճ շարադրել հայ Էպոսագիտության զարգացման համառոտ պատմությունը և համակարգված ներկայացվել հիմնահարցին վերաբերող մոտեցումները:

«Սասնա ծռեր» կամ «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական հերոսավեպը ժողովրդի մեջ գոյությունն է ունեցել և շուրթեշուրթ փոխանցվել հնագույն ժամանակներից, սակայն գրառվել և գիտությանը հայտնի է դարձել միայն XIX դարի երկրորդ կեսին: ««Սասունցի Դավիթ» հերոսավեպի մասին դեռևս XVI դարում տեղեկություններ են ունեցել օտարերկրյա ճանապարհորդները: Պորտուգալացի Անտոնիո Տենրեյրոն և Մեստրե Աֆոնսոն XVI դարում առանձին ճամփորդելով Արևելքում, այդ թվում՝ նաև Հայաստանում, եղել են Սասունում և տեղացի հայերից պարզել զանազան գրույցներ Դավթի և նրա կնոջ՝ Խանդուղի մասին: Այդ տեղեկությունները թեպետ շատ վաղուց էին տպագրված, բայց լեզվի անմատչելիության պատճառով մինչև վերջին տասնամյակները անհայտ էին մնացել հայագետներին: Միայն շնորհիվ սփյուռքահայ բանասերների, դրանք հայտնի դարձան հայ գիտական հասարակայնությանը: Մինչև Սրվանձտյանցի գյուղը հայագիտական գրականության մեջ ևս, ժողովրդական ավանդությունների ձևով, պահպանվել էին կցկտուր հիշատակումներ Դավթի և Խանդուղի մասին, բայց իրենց թռուցիկ լինելու պատճառով ոչ մի շոշափելի հետք չէին թողել հայագիտական մտքի վրա»<sup>103</sup>: Հայ բանագիտությունը «Սասունցի Դավիթ» Էպոսի ուսումնասիրությամբ սկսել է զբաղվել XIX դարի 70-ական թվականներից: Արժանահիշատակ Գարեգին Սրվանձտյանցը, որն առաջինը գրի առավ և կորստից փրկեց մեր հերոսական Էպոսը՝ 1874 թ. «Գրոց և բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Միերի դուռ»<sup>104</sup> խորագիրը կրող գրքույկում հրատարակած իր պատումի առաջաբանով հիմք դրեց նաև նրա գիտական ուսումնասիրությանը: Այդ առաջաբանում,

<sup>103</sup>Տե՛ս «Հայ ժողովրդական հերոսավեպ», Եր., 1981, Էջ III-IV:

<sup>104</sup>Տե՛ս **Սրվանձտյանց Գ.**, Գրոց ու բրոց եւ Սասունցի Դավիթ կամ Միերի դուռ, Կ. Պոլիս, 1874:

Նա, Էպոսի ասացող Մշո դաշտի Առնիստգյուղի բնակիչ Կրպոյի և Նրավարպետի մասին կարևոր որոշ տեղեկություններ հաղորդելուց հետո, մեկնաբանել է Էպոսը: Նա հատկապես ուշադրություն է դարձրել Էպոսի պատմականության խնդրին: Էպոսի առաջին ճյուղի սյուժետային գծի զարգացման և նրանում գործող գլխավոր կերպարների անունների ու նրանց որոշ արարքների հիման վրա Սրվանձտյանցը եզրակացրել է, որ «պատմածին նյութը Արծրյունյաց Նախարարության և Սասնա գավառի շինությունն ու սկզբնավորությունն է»<sup>105</sup>: Իր այդ կարծիքը հիմնավորելու համար նա վկայակոչել է Աստվածաշնչի ու հայոց պատմության միանման տվյալները, որոնք լայնորեն օգտագործել են թե՛ Խորենացին և թե՛ մյուս հայ պատմիչները: Այս առնչությամբ Գ. Գրիգորյանը նկատում է. «Էպոսի պատմականության վերաբերյալ արած դիտողություններով՝ Սրվանձտյանցը չի նպատակադրվել Էպոսի բովանդակությունը կադապրել հայոց գրավոր պատմության շրջանակներում: Վեպի և պատմական իրականության, իր խոսքով ասած՝ «համապատասխանութեան» հարցը քննելով, նա ցանկացել է հավաստել միայն Էպոսի բովանդակության իրական բնույթը: Իր սեղմ ներածականում, այնուհետև, Սրվանձտյանցն ընթերցողի ուշադրությունը բևեռում է Էպոսում առկա անախրոնիզմների վրա»<sup>106</sup>:

Ինչպես արդեն պարզ դարձավ աշխատանքի նախորդ գլխից, Էպոսի պատմականության խնդիրը առանցքային է նրա էության ու ծագման բնույթը որոշելու հարցում և այն քննության է առնվել նաև հայկական Էպոսն ուսումնասիրող հետազոտողների կողմից: Այս առնչությամբ հատկանշական է Մ. Աբեղյանի դիրքորոշումը, որն ահռելի ավանդ է ունեցել հայ Էպոսագիտության զարգացման և ուսումնասիրության մեջ: Անդրադառնալով «Սասնա ծռեր» Էպոսի ծագման և բնույթի հարցին, նա գրել է. «Անշուշտ կարելի է մի ժողովրդական վեպից, որի դեպքերի կատարվելուց մոտ 500-1000 տարի հետո է գրի առնված, կատարյալ պատմական ճշմարտություն պահանջել: Նույնիսկ դեպքին ժամանակակիցները, մանավանդ

<sup>105</sup> Սրվանձտյանց Գ., նշվ. աշխ., էջ 128:

<sup>106</sup> Գրիգորյան Գ., Հայ ժողովրդական հերոսական Էպոսը, Եր., 1960, էջ 11-13:

ժողովրդի մարդիկ, հայ տնի է, թե որքան հեղաշրջված են պատմում դեպքը. իսկ ժողովրդական վեպի այդ հեղաշրջումների վրա ավելանում են նաև շերտավորումներն ու այլ ափոխությունները: Չնայած այս ամենին՝ մեր վեպը մինչև այժմ այնքան պատմական է, որ հեշտությամբ կարողանում ենք նրա մեջ տեսնել Սասունի պատմության մնացորդներ: Մեր վեպի էական միջուկը կազմում է IX դարի Սասունի պատմությունը: Չաջորդ դարերը ազդել են միայն այդ միջուկի կերպարանափոխության վրա...»<sup>107</sup>: Էպոսի գլխավոր հերոսներին, Մ. Աբեղյանի կարծիքով, համապատասխանում են պատմական կոնկրետ կերպարներ: Ընդհանրացնելով, կարելի է նկատել, որ Մ. Աբեղյանն էպոսի մեջ կարևորել է պատմական գործոնի դերը և այն համարել պատմական իրողություններն ամրագրող «փաստաթուղթ»:

Չայ կական էպոսի ծագման և պատմականության հարցին անդրադառնալիս՝ Ա. Աղիազարյանը նշում է, որ հայ էպոսագիտության մեջ այսօր աներկբայորեն ընդունված են մեկը մյուսին լրացնող երկու դրույթ՝ նախ, որ ««Սասնա ծռեր» էպոսը ձևավորվել է VIII-XII դարերում, և երկրորդ, որ այնտեղ արտացոլվել են արաբների դեմ ուղղված պայքարի հիշողությունները: Էպոսն իսկապես ձևավորվել է և ոչ թե ստեղծվել միջնադարում: «Սասնա ծռերի» նյութը կուտակվել է դարերով: Անիծված և ժայռի մեջ փակված հերոսի արմատները հասնում են խորը հնադար, իսկ Սանասար-Բաղդասարի սյուժեն կարարդեն Յին Կտակարանում:

Այն ամենը, ինչ եղել է մինչև հիշատակված դարերը, միջնադարում ձուլվել է մի ամբողջության մեջ և իր վրա կրում է այդ դարերի կնիքը»<sup>108</sup>: Յիմնվելով վերոգրյալի վրա, կարելի է եզրակացնել, որ հայ կական էպոսի ձևավորման վրա մեծապես ազդել է հայ ժողովրդի անցած պատմական երկարատև ուղին, սակայն չափազանց կարևոր է նաև հաշվի առնել այն հանգամանքը, թե պատմականությունը որքանով և ինչ կերպ է ազդել էպոսի կազմավորման վրա:

Չայ էպոսագիտության մեջ հետազատարիներին ևս եղան պատմական դարոցի ավանդույթները պաշտպանող հետազոտողներ: Ա.

<sup>107</sup> Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. Ա, Ե., 1966, էջ 371-372:

<sup>108</sup> Տե՛ս Աղիազարյան Ա., «Սասնա ծռեր» էպոսի պոետիկան, Եր., 1999, էջ 3:

Յարու թյ ու նյ անը «Սասնա ծռերի» ընտիր պատումների ժողովածուին կցած «կուլտուր-պատմական ակնարկում» գրում է. «Մեծ Միերի և մանավանդ Դավթի ճյուղերի պատմական միջուկն է կազմում արաբների հարկային ծանր քաղաքականությունը և դրա դեմ ուղղված սասուևցիների 749 և 851 թթ. ապստամբությունները...»<sup>109</sup>: Յավելենք նաև, որ առհասարակ պատմական դպրոցի շատ երևելի ներկայացուցիչներ չէին ժխտում առասպելականի դերը Էպոսի ձևավորման հարցում, այստեղ խնդիրը վերջինիս կարևորության և առաջնայնության մեջ էր: Չորօրինակ՝ Մ. Աբեղյանը՝ լինելով հայ Էպոսագիտության պատմական դպրոցի երևելի ներկայացուցիչներից, բնավ չի ժխտել առասպելականի դերն ու նշանակությունը հայ կական Էպոսում. «...միջին դարերում, երբ մեր վեպն իր հաստատուն կերպարանքն է ստացել, մեր ֆեոդալն ու ռամիկը անուևով միայն քրիստոնյա են եղել: Նրանք կյանքի ու գրույցի մեջ շարունակել են պահել հին առասպելները, հեթանոսական հավատալիքներն և աշխարհայեցողությունը, որոնք գալիս էին շատ հին ժամանակներից և մնում էին իբրև ժողովրդական հավատ:

...Նոր պատմական դեպքերի հետ, ուրեմն, կողքե կողք պետք է ապրեին հին առասպելները, կամ թե սկզբնապես բուն պատմական գրույցը հետզհետե պիտի ստանար հին առասպելի կերպարանք...: Այսպես էլ կազմված է մեր վեպը, որ բուն պատմական հիմք ունի, սակայն ամբողջապես դիցազնական վեպի կամ առասպելի կերպարանքով»<sup>110</sup>: Այսպիսով, ինչպես նկատեցինք, Մ. Աբեղյանը չի հերքում դիցաբանականի ազդեցությունը Էպոսի ձևավորման վրա, սակայն այդուհանդերձ Էպոսի հիմքը համարել է հայ ժողովրդի պատմական անցյալը՝ որը կարծես թե փոքր-ինչ «զգեստավորվել» է առասպելական շղարշով:

Էպոսի պատմականությունն ապացուցելուն միտված՝ բազմաթիվ հետազոտողներ արհեստականորեն փորձում էին Էպիկական հերոսներին պատմական անձանց հետ նույնացնել, այդօրինակ

<sup>109</sup> **Յարու թյ ու նյ ան Ս.**, Յայ ժողովրդական վեպը (Կուլտուր պատմական ակնարկ), Սասնա ծռեր, Եր., 1977, Էջ 636:

<sup>110</sup> **Աբեղյան Մ.**, Երկեր, հ. 1, Եր., 1966, Էջ 400-401:



անհետևողական փորձերը քննադատել է Յ. Օրբելին. «Եռանդուն փորձեր են արվել Էպոսի գործող անձանց փոխարեն տեղադրել հայոց այլ թագավորների և իշխանների անունները, որոնք առկա են վիպերգության մեջ կամ հիշեցնում են այս կամ այն հերոսի անունը: Սակայն մոռացության է տրվել այն հանգամանքը, որ յուրաքանչյուր նման փորձ կապված է անխուսափելի անախորհիզմների հետ, քանի որ Գագիկ Թագավորն ապրել է X դարում, քաջարի իշխան Թեոդորոս Ռշտունին՝ VII դարում, փառապանծ գորավար իշխան Մամիկոնյանը հայտնի է V-VII դարերում (արաբական արշավանքից առաջ), իսկ Սանասարը (իր սխրագործությունները IX-X դարերում կատարած դյուցազն Դավթի պապը) Էպոսում հանդես է գալիս իբրև X դարում ապրած Գագիկ թագավորի թոռը, որին, երբ համեմատում ենք Ասորեստանի Սենեքերիմ թագավորի Սանասար որդու հետ, պարզվում է, որ նա ապրել է իր պապից տասնութ դար առաջ»<sup>111</sup>: Ինչպես նկատում ենք, Էպոսի պատմականացման փորձերը հաճախ արհեստական բնույթ են կրել և հանգեցրել են փաստերի և իրողությունների ակնհայտ խեղաթյուրումների, մինչդեռ Էպոսի պատմականության խնդրին անդրադառնալիս, հարկ է Էպոսը դիտարկել ոչ թե որպես ժամանակագրություն կամ փաստահավաք ստեղծագործություն, այլ պատմական իրողությունների ժողովրդական ընկալման և մեկնաբանման յուրօրինակ փորձ:

Յ. Օրբելին, վերհանելով պատմական դպրոցի որոշ ներկայացուցիչների անհետևողականությունը, այդուհանդերձ ընդունում էր պատմական իրողությունների աներկբա դերակատարությունը Էպոսի կազմավորման հարցում. «...Էպոսի առանցքը, անկասկած, կազմել է սասուևցիների՝ արաբ նվաճողների դեմ դուրս գալու և նրանց ջախջախելու իրադարձությունը»<sup>112</sup>: Յ. Օրբելին, այս կերպ վերհանել է Էպոսի պատմականության հարցի քննության ոչ միանշանակ բնույթը, քննադատելով հիմնահարցի առնչությամբ դրսևորված արհեստական մեկնաբանությունները, նա Էպոսի պատմականության խնդիրը դրել է նոր հարթության վրա: Ինչ

<sup>111</sup> **Օրբելի Յ.**, «Սասուևցի Դավիթ հայկական ժողովրդական Էպոս», Եր., 1961, Էջ XXVI-XXVII:

<sup>112</sup> **Օրբելի Յ.**, նշվ. աշխ., Էջ XXXIV:

վերաբերում է հայկական Էպոսի ուսումնասիրությանը դիցաբանական դպրոցի ավանդույթների համատեքստում, ապա պետք է փաստել, որ «Սասնա ծռերի» առասպելաբանական քննությունը սկսվել է նրա առաջին իսկ գրառման ժամանակներից: Գարեգին Սրվանձտյանցն իր «Գրոց ու բրոց ...»- ում անդրադարձել է նաև հայկական Էպոսի առասպելական թեմաներին: Հետագայում նույնպես բազմաթիվ հետազոտողներ անդրադարձել են հայկական Էպոսի կազմավորման գործընթացում առասպելականի գերակա նշանակությանը: Այս առումով հատկանշական է Ավ. Իսահակյանի «Փորձ մեր Էպոսի դիցաբանության մասին» վերնագրով աշխատանքը: Ահա՛, թե ինչպես է մեծանուն գրողը ներկայացրել հայ ժողովրդի կողմից իր սրբազան երկասիրության ստեղծումը. «Նա՛ դարերի մեծ բանաստեղծը, իր անսանձ երևակայությամբ, խորտակելով ժամանակագրական և աշխարհագրական բոլոր սահմանները, իր ստեղծագործական քուրայի մեջ լցրել է իր հին ու նոր աստվածներին, իր հին ու նոր հավատալիքները, իր հին ու նոր հերոսներին, իր հին ու նոր պատմական հուշերը, նաև Էպիկական ընդհանուր մոտիվները և ազգային առանձնահատուկ առասպելները և խառնել է բոլորը ի մի ու ձուլել է նրանցից իր հանճարեղ պատմությունը, միաժամանակ իր բարոյական հայացքները, իր բաղձանքները և հավատը լավագույն ապագայի համար՝ իր բովանդակ հոգին»<sup>113</sup>: Ավ. Իսահակյանը Էպոսի գլխավոր հերոսների մեջ նկատել է դիցաբանական նախատիպեր և անցկացրել գուգահեռներ հեթանոսական աստվածների հետ՝ այսպիսով ընգծելով Էպոսի դիցաբանական հիմքերի գերակայությունը:

Նմանօրինակ գաղափարներ է առաջադրել նաև Ս. Հարությունյանը «Սասունցի Դավիթ: Հայ ժողովրդական հերոսավեպ» աշխատանքի առաջաբանում. ««Սասունցի Դավիթ» հերոսավեպի գրեթե բոլոր ճյուղերը ձևավորվել են նախնական առասպելների հիմքի վրա: «Սանասար և Բաղդասար» վիպական ճյուղի հիմքում ընկած է երկվորյակ եղբայրների միջազգային տարածված առասպելը, իր գրեթե բոլոր էական գծերով: Ամենաբնորոշն այն է, որ Սանասարն ու եղբայրը, իրենց միջազգային շատ

<sup>113</sup> Իսահակյան Ա., Երկերի ժողովածու, հ. 5, Ե., 1977, էջ 157:

արյունակիցների նման, հանդես են գալիս իբրև սրբազան նախնիներ: Սանասարի թոռան՝ Դավթի վիպական ճյուղի նախահիմքում ընկած է ամպրոպային կռվի հնագույն առասպելը: Մեծ և մանավանդ Փոքր Միերի ճյուղերի հիմքում ընկած են հին հայկական և հնդիրանական երկնային լույսի և արեգակի աստված Միհրի կամ Միթրայի առասպելաբանական մոտիվները, զուգորդված ժայռում փակված հերոսների հնագույն առասպելին»<sup>114</sup>: Այսպիսով, անցկացնելով համեմատություններ և զուգորդություններ այլ ժողովուրդների առասպելաբանության հետ, Ս. Հարությունյանը ընդգծում է առասպելականի վճռորոշ նշանակությունը հայկական էպոսում և հավելում, որ մեր ժողովրդական վեպի հերոսների դյուցազնական հատկանիշները, վեպի անպարտելի հերոսականության ոգին ամենից առաջ սերում են նրա վաղ առասպելաբանական նախահիմքերից, որոնք մեր էպոսում դարերի ընթացքում լրացվել են և փոխակերպվել:

Հայկական էպոսի առասպելական հիմքերի պարզաբանման տեսանկյունից արժանահիշատակ է նաև Ա. Պետրոսյանի «Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները» աշխատությունը, որտեղ հեղինակը անցկացնում է զուգահեռներ հայկական և հնդեվրոպական, հռոմեական և այլ էպոսների ու առասպելների միջև, վերհանելով վերջինների սյուժեներում առկա «հիմնական առասպելի» մոտիվները: «Հնդեվրոպական առասպելաբանության կարևորագույն տարրերից են ամպրոպի աստծու հետ կապված առասպելները՝ նրա հաղթանակը օձ-վիշապի դեմ, ապա նաև՝ կնոջ դավաճանությունը, որդու պատժվելը, հետագա հնարավոր վերածնունդը և այլն («հիմնական առասպել»): Ամպրոպի աստծու առավել վառ արտահայտված դրսևորումներ են Սանասարը և Դավիթը: Աստծու հակառակորդ օձ-վիշապի կերպարը էպոսում հանդես է գալիս նախ՝ իսկական վիշապների ձևով, որոնց հաղթում են Սանասարն ու Բաղդասարը, ապա և հերոսների հակառակորդների հրեշավոր և մարդկային կերպարներում: Ամպրոպի աստծու պատժվող և վերածնվող որդու ակնհայտ դրսևորումն է Փոքր Միերը, որը

<sup>114</sup> **Հարությունյան Ս.**, Սասունցի Դավիթ: Հայ ժողովրդական հերոսավեպ, Եր., 1981, էջ IX-XI :

անիծվելով հորից, ինչպես և Արտավազդը, փակվում է ժայռում, նման հատկանիշներ ունեն նաև Մեծ Միերն ու Դավիթը, որոնք պատժվում՝ մեռնում կամ սպանվում են երդմնագանջության հետևանքով (պատճառը նորից կինն է)»<sup>115</sup>: Ըստ Ա. Պետրոսյանի՝ նախնական առասպելաբանական սխեմայի հետագա պատմականացման ընթացքում առաջին ազգածին հերոսներն աստիճանաբար փոխարինվել են պատմական արքաների կերպարներով, որոնց անունները, իրենց հերթին, ձեռք են բերել որոշակի կերպարային հատկանիշներ, որոնք հետո կրկնվում են<sup>116</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, վերոնշյալ տեսակետը Էպոսի զարգացման պատմական հայեցակարգին տրամադորեն հակառակ մոտեցում է զարգացնում՝ պատմական գործոնի դերը հանգեցնելով նվազագույնի և Էպոսի կազմավորման ու բնույթի հարցի առնչությամբ առանձնակի ընդգծում առասպելականի տեսակարար կշիռը:

Ինչպես պարզ դարձավ շարադրանքից, հայկական Էպոսի ուսումնասիրությունները ևս ընթացել են պատմական և դիցաբանական դպրոցների հակադիր մոտեցումների համատեքստում, սակայն հարկ է նաև նշել, որ դրանց բնորոշ չէր ծայրահեղ մերժողական դիրքորոշումը, ավելի չէր՝ որոշ հեղինակների դեպքում նույնիսկ նկատվել են այդ մոտեցումների հաշտեցմանը միտված փորձեր: Վերջինները չափազանց կարևոր են Էպոսի ամբողջականության բացահայտման տեսանկյունից, քանի որ նրա բուն էությունը բացահայտելու դժվարին գործում հնարավոր է հաջողել՝ հիմնվելով դիպեկտիկական սկզբունքի վրա՝ Էպոսը դիտելով որպես պատմականի և առասպելականի ինքնատիպ միասնություն: Պատմականն ու առասպելականն անբաժանելի միասնությամբ են հանդես գալիս նաև հայկական Էպոսում և դրանց հակադրումը կամ տարանջատումը խախտում է Էպոսի կառուցվածքի ներքին բովանդակությունը, ինչն էլ անհնար է դարձնում նրա ամբողջականության ըմբռնումն ու իմաստավորումը: Չարկ է նկատել, որ Էպոսի պատմականության խնդրին անդրադառնալիս, բոլոր այն դեպքերը, երբ փորձ է արվել Էպոսը դիտարկել որպես

<sup>115</sup> **Պետրոսյան Ա.**, Չայկական Էպոսի հնագույն ակունքները, Եր., 1997, էջ 6-10, 29:

<sup>116</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

Ժամանակագրական «փաստաթուղթ», անխուսափելի են եղել անախրոնիզմներն ու թյուրըմբռնումները, մինչդեռ այդ բնավ չի նշանակում, թե էպոսը կտրված է պատմական համատեքստից. պատմությունն էպոսում միահյուսվում է առասպելին և ամբողջացնում ռացիոնալ-ճանաչողականն ու հուզական-երևակայականը մեկ միասնության մեջ: Պարզաբանելու համար, հավելենք, որ ազգային պատմաչարը (պատմության նարատիվը) ազգային ինքնության կարևորագույն բաղադրիչներից է, որը «պարունակում է ինչպես իրական պատմական իրադարձություններ, այնպես էլ առասպելական տարրեր, իսկ իրական պատմական իրադարձությունները ազգային պատմության նարատիվի համատեքստում հաճախ հանդես են գալիս առասպելականացված ձևով: Ավելին, ազգային պատմության նարատիվը տվյալ ժողովրդի պատմության մասին առկա գիտելիքների ամբողջությունից կարող է վերցնել միայն այն դրվագները և դեպքերը, որոնք համապատասխանում են նարատիվի կառուցվածքին և ներքին տրամաբանությանը»<sup>117</sup>: Այս համատեքստում, հայկական էպոսում պատմականի և առասպելականի դերակատարությունը քննելիս կարող ենք նշել, որ հայկական էպոսի պատմական հիմքի ձևավորման վրա նշանակալիորեն ազդել են արաբական արշավանքները, որոնց շուրջ հյուսվել է հերոսական վեպը՝ իր մեջ ներառելով նաև դիցաբանական աշխարհայացքի տարրեր, այսպիսով միախառնելով պատմականն ու առասպելականը՝ ծնունդ տալով մեծարժեք ստեղծագործությանը՝ «Սասնաճռեր» դյուցազնավեպին:

---

<sup>117</sup> **Չոլյան Մ.**, Ազգակառուցումը և պատմաբանները. ազգային ինքնությունը և ազգային պատմության նարատիվը, «Ինքնությունը և փոփոխվող աշխարհը» միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Եր., 2008, էջ 44:

**ԳԼՈՒԽԵՐԿՐՈՐԴ: ԲՆԱԶԱՆՑԱԿԱՆ-ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ  
ԻՆՔՆՈՒԹԵՆԱԿԱՆ ԱՐՔԵՏԻՊԵՐԸ ԷՊՈՍՈՒՄ  
2.1 ԳՈՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՐՑԱԴՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷՊՈՍՈՒՄ**

Անհեղինակ հավաքական ստեղծագործությունները, ինչպիսիք են առասպելները, լեգենդները, հեքիաթները, Էպոսները, սերնդեսերունդ փոխանցվելով, արտահայտում են բնության երևույթների ու հասարակական կյանքի վերաբերյալ հանրույթի(ազգ, ժողովուրդ) պատկերացումները, կառուցարկում շրջակա աշխարհը, որոշակիացնում մարդու տեղն այդ կառուցվածքում, նրա անդամներին պաշտպանում են գոյության անորոշությունից: Մարդը սկսում է մշակութային իմաստների ոսպնյակով ընկալել աշխարհը, իսկ հետագայում դրանք կերպափոխվելով վերածվում են անհատական իմաստի:

Այս ստեղծագործություններում արտացոլվում են հանրույթի աշխարհայացքային, արժեքաբանական, բարոյագեղագիտական դիրքորոշումները, աշխարհում նրա զբաղեցրած տեղի, դերի, նշանակության մասին արժևորումները, մարդ-մարդ, մարդ-հասարակություն, մարդ-բնություն փոխհարաբերության իմաստավորումները և այլն: Այսպիսով, ժողովրդական բանահյուսության միջոցով դրսևորվում է մշակույթի գործառնական նշանակությունը, հատկապես՝ որպես արժեքային համակարգի. ձևավորում է իրականության մասին պատկերացումների, նորմերի ու սկզբունքների բազմազանությունը, իսկ վերջնարդյունքում նաև՝ մարդկանց վարքի մոդելը:

Ժողովրդական բանահյուսության տեսակների ուսումնասիրությունն, այսպիսով, լայն հնարավորություն է ընձեռում բացահայտելու հավաքական գիտակցության յուրատիպությունը, աշխարհընկալման սեփական կերպը, չնայած այն հանգամանքին, որ տարբեր ժողովուրդների հեքիաթներում, առասպելներում, Էպոսներում առկա են նաև նույնանման, կրկնվող սյուժեներ («թափառող սյուժեներ»), որոնք կոլեկտիվ անգիտակցականի դրսևորումներ են: Հայկական «Սասնա ծռեր»

Էպոսն այս տեսանկյունից բացառությունն չէ և վերջինիս ուսումնասիրությունն այս առումով հարուստ տեսական ժառանգություն է փոխանցում գալիք սերունդներին:

Որպես կանոն՝ հերոսական գրականության մեջ գիսավոր հերոսներն ունենում են արտասովոր, հրաշալի ծագում, որով տարբերվում են սովորական մահկանացուներից, նրանց հատուկ է աստվածային, գերբնական էությունը: «Սասնա ծռեր» էպոսում ևս դրսևորվել են հին հայերի այսօրինակ պատկերացումները»<sup>118</sup>. Սասնատան հիմնադիրների՝ Սանասար և Բաղդասար երկվորյակների մայրը՝ Ծովինարը, հղիացել էր ժայռից բխած վճիտաղբյուրի ջրից: «Ջրի հրաշագործ հատկությունը նախնադարյան մարդկանց կողմից բնության անհասանելի և խորհրդավոր երևույթների անձնավորման միջոց է եղել: Այս փաստը վկայում է այն, որ «Սասնա ծռեր» էպոսն իր արմատներով խորանում է հեռավոր անցյալի մեջ, երբ մարդը չկարողանալով բացատրել բնության ուժերի գաղտնիքը, այն աստվածացնում էր: Ջուրը նաև կենարար ու բարեբեր ուժի հեթանոսական պաշտամունքի արտահայտությունն է էպոսում»<sup>119</sup>: Անշուշտ մարդկության պատմության ակունքներում կանգնած բոլոր ժողովուրդների պատկերացումներում էլ առկա է եղել ջրի, ինչպես նաև բնության մյուս տարրերի պաշտամունքը, սակայն հայկական էպոսում դրսևորված պատկերացումները թույլ են տալիս կարծել, որ էպոսում ոչ թե ջրի ուղղակի պաշտամունքն է արտահայտվել, այլ ստեղծարար, սուբստանցիոնալ ջրի մասին գաղափարը: Հայկական էպոսի տարբեր դրվագներում հանդիպում են հրաշագործ ջրի մասին նկարագրություններ, որոնց վերլուծությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ խոսքը ոչ սովորական ջրի մասին է.

«- Էն ժամանակ Ծովինար ասաց.

-Աստված, դու մեկ աղբուր էստեղ բուսցես,

Մեկ էլ ինձի մեկլուս ու ճար անես:

Աստուծու հրամանով, ծովըն բացվավ,

Մի շատ համեղ ջուր դուրս եկավ:

<sup>118</sup>Bowra C., Heroic poetry, 1952, pp. 94-95

<sup>119</sup>Ղազարյան Ջ., Բարոյական սկզբունքները «Սասունցի Դավիթ» էպոսում, Եր., 1976, էջ 106:

Նայ եց, տեսա՛վ՝ մեկ ջոջ քար կածովու պռուկ,  
Սիպտակ աղբուր մի էդ քարից կը թալի.  
Ջուրն էլ էդ քարի չորս բունոր բռներ էր.  
Մարդ չէր կարնառանց հալ ավ հանելու,  
Էդ աղբուր էրթա, որ ջուր խմի:  
Ինքն իր շորեր էհան, գնաց էդ աղբուր,  
Բուռ էտու էդ անմահական աղբըրի մեջ,  
Մի բուռ լիք ջուր խմեց, Սեկ էլ՝ մի բուռ կիսատ:  
Աղբուրըն ցամաքավ:

Էդ էրկու բուռ ջրից հղացավ» [Էջ 10]:

Այսպիսով, Աստված անսաց Ծովիևարի խնդրանքին և նրա կամքով ծովի միջից բխեցրեց արտասովոր, հրաշագործ աղբյուրը՝ «լուսու ճար» անելով:

Չերոսի հրաշալի ծննդի մոտիվը լայն տարածում ունի համաշխարհային բանահյուսության մեջ (մասնավորապես՝ հեքիաթներում) և ոչ միայն բանահյուսության՝ «անարատ հղիության մասին պատկերացումներն առկա են բոլոր համաշխարհային կրոններում՝ սկսած ամենավաղ և պարզունակներից, մինչև ավելի ուշ շրջան՝ այդ թվում քրիստոնեության մեջ»<sup>120</sup>: Չայկական Էպոսն այս հարցում բացառություն չէ, բայց մեր Էպոսում հերոսները ոչ միայն ծնվում են ջրից, այլև զորանում են ջրով, հրաշագործ ջրի ակունքում կառուցում են իրենց տունը, հրաշագործ ջրի ավազանում որպես ընծա ստանում անպարտելի զենք ու զրահ, հրեղեն ձի և այլն: Նմանօրինակ մոտիվներ առկա են նաև այլ ժողովուրդների դիցաբանական պատկերացումներում, հիշենք, օրինակ, Աքիլլեսին, որի մայրը՝ Թետիս աստվածուհին, նրան լողացրեց Ստիքս գետում և այդպիսով դարձրեց անխոցելի: Սակայն հարկ է նկատել, որ հայկական Էպոսում մի կարևոր հանգամանք է առկա, որն անտեսելու դեպքում գուցե հանգենք այն եզրակացության, թե Էպոսում ջրի թեմատիկան սոսկ դիցաբանական գիտակցության դրսևորման արդյունք է, մինչդեռ Էպոսում հրաշագործ ջուրն ամեն անգամ արտասովոր ձևով հայտնվում է հենց «այլ ջրերում» և Էպոսի

<sup>120</sup>Пропп В., Эпос. Сказка. Песня, М., 2001, с.65.



հերոսները հստակորեն գիտակցում են այդ տարբերությունը: Էպոսում նկարագրվող հրաշագործ ջուրը միշտ դրսևորվում է «սովորական» ջրում (գետում, ծովում) և աներկբայ որեն ընդգծվում է ստեղծարար ջրի որակական տարբերությունը: Էպոսի և ոչ մի դրվագում այդ ջուրն զատված, մեկուսի չի հայտնվում: «Սասնա ծռեր»-ում նկարագրվող ստեղծարար ջուրը որոշակի առումներով աղերսվում է թալեսյան ջրին: Ըստ թալես Միլեթացու ջուրն ակտիվ նախահիմք է, սկիզբն է, որից բխում է ողջ գոյը: Հայկական Էպոսում ևս ջուրը հորջորջվում է որպես հրաշագործ, անմահական, «ազնացորդիների» ջուր և օժտված է հրաշագործ, կենարար հատկանիշներով:

Օրինակ, Էպոսի մեկ այլ դրվագում երկվորյակները նկատում են զարմանահրաշ մի վտակ, որը կտրում է վարար գետի հունը.

«Տեսան, որ մեկ մեծ գետկը գար, կ'անցներ Էնտեղ.

Ու մեկ բարակ առու մի Էնդիեն՝

Կ'իջներ, կը գար բարձր սարերից,

Կը զարկեր մեջ Էդ գետին,

Ու կը կտրեր գեդ գետ,

Ու կը շերտեր չուրի մեջտեղ,

Ապակը խառնըվեր մեջ Էդ գետին ու կ'Էրթար...» [Էջ 24-25]:

Եղբայրները կռահում են, որ դասորովական վտակ չէ, այլ իրենց ծնունդ տված հրաշագործ աղբյուրի պես կենարար ջուր է: Այս տեսարանից տպավորված՝ եղբայրները որոշում են գտնել այդ վտակի ակունքն ու բազում դժվարություններ հաղթահարելով՝ ի վերջո այդ վայրում հիմնում են իրենց տունը:

Ջրային տարերքի հետկապված ևս մի կարևոր դիպված ներկայացնենք հաջորդիվ՝ «Սանասար ասաց Բաղդասարին.

— Աղբեր, արի մեզ տանք վեր Էս ծովուն,

Տեսնենք՝ մարդ կըխրվի՞ մեջ:

Բաղդասար դարձուց, ասաց.

— Աղբեր, հոգին քաղցր է. Ես ինձ չեմ թա՛լի ծով:

Սանասար աղբորն ասաց.

— Լավ, դու կայնի Էստեղ, Ես կ'Էրթամ.

Թե Ես չըխրվա Էս ծովի մեջ, դու Է՛լ արի.

Թե ես խրվա, խեղդվա, դու ել մի՛ գա,  
Դու էստեղ ողջ կը մնաս: Սանասար սիրտարավ.

Մեկ աստծու անուն է տա,  
Չինք շալ ապու տիկ արավ, էթալ ծով:  
Աստծու հրամանքով ծով բացվեց,  
Սանասարի աչից առջև էղավ չոր գետին,  
Բաղդասարի աչից ծով կ'երևար»[Էջ 39]:

Էպոսի այս միջադեպում ուշագրավն այն է, որ Սանասարի անբացատրելի մղումը դեպի ջուրն այնքան մեծ էր, որ նա պատրաստ էր մինչև իսկ կյանքով հատուցել: Եթե փորձենք Սանասարի արարքը մեկնաբանել զուտ ջրային ծագում ունենալու փաստով, ապա միանշանակ կսխալվենք, քանի որ այդ դեպքում Բաղդասարը նույնպես պետք է հետևեր եղբորը, մինչդեռ նրա վերաբերմունքը բոլորովին այլ էր, նա կտրականապես դեմ էր Սանասարի այդ վտանգավոր նախաձեռնությանը: Առաջին հայացքից տարօրինակ թվացող այս վարքագիծն ունի իր մեկնաբանությունը: Համաձայն կոլեկտիվ անգիտակցականի արքետիպերի մասին յունգյան տեսության՝ «ջուրն անգիտակցականի խորհրդանիշն է, այն «ոգու արահետն» է: Ջուրը ոգին է, որը վերածվում է անգիտակցականի»<sup>121</sup>: Այսինքն, Սանասարի մղումը դեպի ծովը սեփական ինքնության ճանաչմանն ուղղված քայլ էր: Նա ինքն էլ չէր գիտակցում այդ մղումի բուն էությունը, անգամ եղբոր զգուշացումները նրան ետ չկանգնեցրին իր որոշումից. Սանասարը պատրաստ էր ընդհուպ վատագույնին, անգիտակցական մղումն ահռելի ուժով համակել էր նրա էությունը: Ի վերջո նա անսաց ոգու կանչին և վերգտավ ինքն իրեն:

«Սանասար ծովու մեջ որ մտավ,  
Ինչ չոր գետնի վերագնաց:  
Գնաց, հասավ ծովու տակ մեկ պարտեզ,  
Տեսավ՝ քոչք ու սարայ մի կաենտեղ.  
Հավուզ մի կամեջ էն պարտեզին.  
Էն քոչք ու սարի առջև ջուր կըթալի:  
Տեսավ ճովային ձին. Քուռկիկ Չալալին,

<sup>121</sup> Jung C., *Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton, 1969, p. 18-19.

Եւ տեղ կապուկ, թամբ սադաֆին վերան պատրաստ,

Կեծական թուր վերան կախած:

Նայեց՝ Էկեղեցի մի կաէնտեղ:

Գնաց, մտավ Էն դարբասի հավուգ, լողացավ՝.

Աղբըրի ջուր խմեց, քնեց.

Քնեց մի քիչ, աստճու շնորհք առավ.

Ջոջացավ, գորացավ, կտըրճացավ,

Լցվավ, դարձավ հրեղեն» [Էջ 40-41]:

Մեջբերված հատվածում կրկին նկարագրվում է այն իրողությունը, որ գոյություն ունի ստեղծարար ջուր, տվյալ դեպքում՝ ծովում թաքնված ջրամբար, որի գոյության մասին հերոսը տեղեկանում է երազի միջոցով՝ Աստվածածնի օգնությամբ: Այս անգամ ջրածին հերոսը գորանում է այդ արտասովոր ջրավազանի ջրից և որպես պարգև ստանում հրեղեն ձի, զենք ու զրահ, ինքն էլ դառնում է հրեղեն: Ի դեպ, այս իրողությունն իրավամբ ուշագրավ է, քանի որ *ջրածին* հերոսը հրաշագործ, կենարար ջրով օծվելով դառնում է հրեղեն և տիրանում նաև հրեղեն ձիուն:

Ընդհանրացնելով վերը ներկայացված Էպիկական դիպվածները՝ կարող ենք եզրակացնել, որ հայկական Էպոսում որոշակիորեն ուրվագծվում են ջրային տարերքի մասին հայ ժողովրդի հնագույն պատկերացումները, որոնք անուղղակիորեն աղերսվում են նաև փիլիսոփայության գոյաբանական խնդրակարգին: Հայկական Էպոսում տեղ գտած ջրային տարերքի կեցության շնորհիվ լինելու մասին գաղափարը որոշակի առումով զուգահեռվում է վաղ միջնադարյան խոշորագույն մաթեմատիկոս, տոմարագետ և բնափիլիսոփա Անանիա Շիրակացու տիեզերագիտական տեսության հետ: Շիրակացին ևս պաշտպանել է աշխարհի չորս տարրերից առաջանալու հին հունական տեսությունը: «Անկախ այն բանից, որ այդ չորս տարրերը՝ հուրը, օդը, ջուրը և հողը ստեղծվել են Աստուծոց, դրանից հետո նրանց զարգացումն ընթացել է բնական ճանապարհով, այդ տարրերի փոխներգործության, նրանց բնորոշ բնական յուրահատկությունների շնորհիվ: Դրանք փոխկապակցված են և փոխներգործում են այդ ընդհանուր հատկությունների

միջոցով»<sup>122</sup>: Վերոնշյալի արտահայտությունն է Էպոսի ներկայացված դրվագներից մեկում Սանասարի՝ անմահական ջրավազանում գորանալու և հրեղեն դառնալու մասին հիշատակությունը: Տարերքների փոխներգործության և փոխկապակցվածության մասին հայեցակարգը թերևս լավագույնս բացատրում է Էպոսի վերոնշյալ դիպվածը: Փիլիսոփայության բազմադարյա պատմության ընթացքում՝ անտիկ շրջանից մինչև Նոր ժամանակներ նմանօրինակ գաղափարներ դրսևորվել են բազմաթիվ փիլիսոփայական համակարգերում:

Այսպիսով, հիմք ընդունելով վերոգրյալը՝ կարելի է եզրակացնել, որ «Սանա ծռեր» Էպոսում ջուրը հանդես է եկել որպես ստեղծարար, սուբստանցիոնալությունամբ օժտված տարր, արտահայտվել են մարդ-բնությունն անխզելի կապի մասին պատկերացումները:

---

<sup>122</sup>**Արևշայան Ս.**, Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայական հայացքները, «Աստղագիտական ժառանգությունն ազգային մշակույթում», պատմա-աստղագիտական գիտաժողով նվիրված Անանիա Շիրակացու 1400-ամյակին և Հայկական աստղագիտական ընկերության XI տարեկան համաժողով, Եր., 2014, էջ 69:

## 2.2 ՀԱՅՈՑ ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ ՆԿԱՐԱԳՐՆ՝ ԸՍՏ «ՍԱՍՆԱ ԾՌԵՐ» ԷՊՈՍԻ

Ազգային հոգեկերտվածքի տիպական գծերի վերհանումը ազգի ինքնաճանաչման և ապագայի տեսլականի կառուցարկման հուսալի միջոցներից է, ինչը հնարավոր է բացառապես համալիր ու սուբնասիրությունների պարագայում: Հիմնվելով ատենախոսության նախորդ գլխում ներկայացված տեսական-մեթոդաբանական պարզաբանումների վրա, սույն գլխում փորձ է արվել բացահայտել և վերլուծել հայոց ինքնության և հոգեկերտվածքի բանահյուսական դրսևորումները «Սասնա ծռեր» էպոսում:

Ընդունված է կարծել, որ նյութական և հոգևոր իրականությունների միասնականության ընկալման լավագույն միջոցը մարդկության հիշողության մեջ պահպանված տեքստերն են: «Հայ ժողովրդի «Սասնա ծռեր» էպոսը ևս խորհրդանշում է կյանքի հոգենյութական միասնությունը, ինչի շնորհիվ դարձել է հայ ժողովրդի «աշխարհիկ» կտակարանը»<sup>123</sup>: Այսպիսով էպոսը սրբազան պատմություն կամ «աշխարհիկ կտակարան» համարելով, ընդգծում ենք վերջինիս կենսական կարևորությունը հանրության կյանքում:

Հոգևորի և նյութականի մեկտեղման իր այդօրինակ փորձով էպոսն ամբողջացնում է հանրության աշխարհճանաչողությունը: Էպոսում արտահայտված իմաստասիրական, տիեզերաբանական, բարոյահոգեբանական գիտելիքները, հարյուրամյակներ շարունակ փոխանցվելով սերունդներին, նպաստել են շրջապատող իրականության ընկալման և իմաստավորման դժվարին գործընթացներին՝ հանրության հիշողության մեջ անմար պահելով նախնյաց աշխարհընկալումը:

Ամեն մի ազգ (կամ ժողովուրդ) իր ստեղծած մշակութային հուշարձաններում արտացոլել է իր հոգեկերտվածքի առանձնահատկությունները, կերտել է այնպիսի կերպարներ, որոնք հոգեհարազատ են իրեն, հանդիսացել են ընդօրինակման, հաճախ նաև

<sup>123</sup>Տոնյան Թ., Արյան և խոսքի (բանի, տեքստի) համընկալումը հայերենի լեզվամտածողական համակարգում. Ձեռնով Հովան, «Հայկական ինքնության ինդիքները 21-րդ դարում», Եր., 2013, էջ 158-159:

մեծարման կամ պաշտամունքի առարկա, այս կերպարտահայտելով նաև «իդեալական ես»-ի սեփական ընկալումը:

Հայերիս համար այդպիսի կերպարներից է «Սասնա ծռեր» էպոսի գլխավոր հերոսներից Սասունցի Դավիթը, որի կերպարում մարմնավորվել է հայ ժողովրդի խիղճը, հերոսական ոգին, արդարամտությունն ու շիտակությունը, միով բանիվ, այն առաքինությունները, որոնք իմաստուն ժողովուրդը առաջնային է համարել իր բարոյական կերպարի ձևավորման համար: Զ. Թումանյանի բնորոշմամբ՝ «Սասունցի Դավիթ» էպոսն անցել է հայ կյանքի և մշակույթի բոլոր շրջափուլերը՝ իր մեջ կրելով այդ բոլոր փուլերի հետքերը, հայ ժողովրդի հավաքական իդեալական կերպարը մարմնացնելով Սասունցի Դավթի կերպարի մեջ: Այդպիսով էպոսը հարազատորեն իցույց է դնում այն բարոյագաղափարական աշխարհը, ուր կենտրոնացել են ժողովրդի հեռավոր իդեալները, նրա հոգեկան-բարոյական կարողությունները»<sup>124</sup>: Այս առումով Դավիթը հայոց հոգեբարոյական նկարագրի յուրօրինակ խտափայն է: Ըստ Պ. Քառլի՝ «մեր ավանդության հասարակական և հոգեբանական գործառնություն է եղել Դավթին ներկայացնել որպես ճշմարտամտ և համոզիչ կերպար, որն ուներ նաև բարոյական կարևոր նշանակություն համայնքի համար»<sup>125</sup>: Այս էվկայում նաև այն փաստը, որ հայկական էպոսի հիմնական մասը հենց երրորդ ճյուղն է՝ Դավթի ճյուղը: Վերջինիս կերպարն առավել հարազատ է եղել ժողովրդին, քանի որ արտացոլել է նրա սպասումներն ու իղձերը, թերևս այդ էր պատճառը, որ Դավթի մասին պատմություններն ամենից վառ էին պահպանվել ժողովրդի հիշողության մեջ: Նրա օրինակով ոչ միայն դարեր շարունակ դաստիարակվել են հայ մանուկներն ու երիտասարդները, այլ և ոգեշնչվել հայ մտավորականները:

Հայտնի է, որ բոլոր էպոսներում էլ գլխավոր հերոսներին բնորոշ են հոգեկերտվածքի այնպիսի գծեր, ինչպիսին են քաջությունն ու հայրենասիրությունը, բոլոր հերոսներն էլ անզիջում պայքար են մղում իրենց ժողովրդի բարօրության համար, մարտնչում հանուն մեծ սիրո, պաշտպանում հայրենիքը տարատեսակ

<sup>124</sup>Տե՛ս **Թումանյան Զ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 8., Եր., 1999, էջ 311-312:

<sup>125</sup> **Քառլի Պ.**, նշվ. աշխ., էջ 192:

աղետներից ու թշնամական հարձակումներից, և մեր էպոսն այս առումով բացառություներն չէ: Սակայն հենց այդ պայքարի ընթացքում են բացահայտվում հերոսի էությունական հատկանիշները, ինքնություն արքետիպերը, որոնց քննական վերլուծության ճանապարհով բացահայտվում է այն տիպականը, ինչը հատուկ է միայն տվյալ հանրույթին: Այսինքն պայքարը նույնն է, տարբեր են, սակայն, պայքարի ուղիները, որոնք էլ մատնացույց են անում աշխարհայացքային առանձնահատկություններն ու տարբերությունները: «Աշխարհի ամենատարբեր ազգերի էպոսներում հերոսների դեգերումը, ըստ էության, բաղկացած է երեք մեծ փուլերից՝ հեռացում, հերոսությունների իրականացում և վերադարձ, որոնք յուրաքանչյուր ազգ ներկայացնում է յուրովի: Յերոսի արքետիպը միևնույնն է բոլոր ժողովուրդների մոտ, սակայն տարբեր ժողովուրդների մոտ նույնը չէ հերոսի արքետիպային պատկերը, որը, տվյալ դեպքում, սոցիալական անհաջողակի կերպարն է: Յուրաքանչյուր երկրում այն ունի իր բնութագրական գծերը, որոնք տարբերում են նրան այլ երկրների անհաջողակներից»<sup>126</sup>: Յերոսն իր դեգերումների ընթացքում լուծում է տարաբնույթ խնդիրներ, հայտնվում բարդ իրավիճակներում, պայքարում անասարսուռ հրեշների ու թշնամիների դեմ և ի վերջո վերադառնում՝ ինքն իրեն վերգտած: Ի դեպ, էպոսում հատկապես հետաքրքրական է հենց թշնամու կերպարը, որի համեմատությամբ ընդգծվում են հերոսի կերպարի առանձնահատկություններն ու ինքնությունական գծերը, քանի որ հակառակորդը, թշնամին էպոսում հանդես է գալիս որպես հակահերոս, իսկ այն հակամարտությունը, որը ծագում է հերոսի և հակահերոսի՝ թշնամու միջև, սեփական ինքնության բացահայտ դրսևորման ռեալ հանրավորությունն է ընձեռում և հանրույթի համար ստանձնում է արժեհամակարգային կայուն կողմնորոշիչ դեր: Այդ իրողությունը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ «ինքնությունը երկու փոխադրմանավորող շերտերի՝ նույնականության և այլության (ուրիշության, տարբերության) միասնական մի մտակառույց է, որում նույնականությունը

<sup>126</sup>Մարգարյան Ս., Յայերի հոգին, Եր., 2015, էջ 181:

ցուցանում է «Մենք»-ի և կառուցարկված ինքնուրույն պատկերի համապատասխանությունը, իսկ տարբերությունը սահմանագծում և որոշակիացնում է ինքնուրույն նույնականությունը, համեմատության ճանապարհով ուրվագծում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի (Ուրիշի, Օտարի, Թշամու) պատկերազաղափարային ու խորհրդանշանային, վարքագծային ու արժեքային սահմանները»<sup>127</sup>: Փաստորեն ուրվագծելով Ուրիշի, Թշամու ինքնուրույն սահմանները, մենք այդպիսով կառուցարկում ենք նաև սեփական ինքնուրույն «քարտեզը»: Ի վերջո՝ պարզաբանելով հերոս-հակահերոս, յուրային-օտար, հարազատ-թշամի փոխարարությունները, հստակեցվում են բարոյական հակադիր սկզբունքների հանդեպ հավաքական գիտակցության արքետիպականացված ձևերը: Թշամու գոյությունը սեփական ինքնուրույն գիտակցման ու արժևորման ինքնատիպ հնար է, որի պահանջմունքը բնորոշ է ամենքին: Որպեսզի տեղի ունենան նույնականացում, մարդկանց անպայմանորեն հարկավոր են Ուրիշներ: Գլխավորապես նրանց հարկավոր են թշամիներ: Դա այն պահանջմունքի ծայրահեղ դրսևորումն է, որը բնորոշ է բոլոր մարդկանց առանց բացառության՝ «թշամու պահանջմունքը». «Էթնիկական ինքնագիտակցումը, ըստ էության, հիմնվում է «մենք-նրանք» դիխոտոմիայի վրա և ծաղկում պատմական թշամու հանդեպ ատելության հողի վրա: Ամերիկացի գիտնական Վ. Վոլկանն առաջին անգամ շրջանառության մեջ է դրել «ընտրված տրավմա» հասկացությունը, նկատի ունենալով այն իրողությունը, որ որոշակի հանրույթն իրեն մեկ այլ հանրույթի գոհն է կարծում և այդ տրավման, երբեմն գիտակցորեն չափազանցված, փոխանցվում է սերնդեսերունդ»<sup>128</sup>: Հայերս այս առումով բացառությունն չենք և ցեղասպանված ազգի բարդույթը հայոց հոգեկերտվածքում առանցքային նշանակություն է ձեռք բերել, ընդ որում՝ այն իրականացնում է նաև էթնոպաշտպան և համախմբման գործառույթներ: Այս կապակցությամբ Ս. Չաքարյանն ընդգծում է,

<sup>127</sup> **Չաքարյան Ս.**, «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարները հայկական էպոսում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Եր., 2018, 1 (18), էջ 12:

<sup>128</sup> **Кондаков И., Соколов К., Хренов Н.**, Цивилизационная идентичность, М., 2011, с. 63-64.



որ հայերն ու թուրքերը, ելնելով իրենց համատեղ կյանքի պատմական փորձից, ստեղծել են միմյանց կերպարները, որոնք աչքի են ընկնում խիստ բացասական, միայն սև գծերով: Ընդ որում, թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը միմյանց վերագրող բացասական հատկությունները համարում են դիմացինի ինքնության անփոփոխ որակներ: «Այդ երևակայական կերպարները այնքան միակողմանի ու վերացական են, որ գերծ չեն միջակայական երանգավորումներից: Չայի համար թուրքը բարբարոս է, այլատյաց ու մոլեռանդ, մարդասպան ու ցեղասպան, իսկ թուրքի համար հայը դավաճան է, անհավատարիմ, ուխտադրուժ ու անշնորհակալ: Չայի համար թուրքն է թշնամու, անմարդկայի ինի մարմնացում, իսկ թուրքի համար՝ հայը: Մինչև հիմա հայերի մեջ տարածված է «թուրքը մնում է թուրք» մոտեցումը, այսինքն՝ որ թուրքը չի փոխում իր էությունը, մասնավորապես՝ հայի նկատմամբ իր վերաբերմունքը: Չամանման կարծիք ունեն հայերի մասին թուրքերը. մինչև հիմա ապստամբող քրդերին նրանք անվանում են «դավաճան հայեր»»<sup>129</sup>:

Յուրային-թշնամի («Մենք»-ի և «Նրանք»-ի) հակադրությունը հստակորեն արտահայտվել է հայկական ժողովրդական էպոսում և վերջինիս բացորոշումը թույլ է տալիս վերհանել ազգային հոգեկերտվածքի բյուրեղացած կաղապարները, պարզել դրանց բնույթն ու խորությունը, բացահայտել հանրույթի բարոյական արժեհամակարգի ողջ «ներկայակը»: Չերոսի և հակահերոսի կերպարների պարզամտություններից զատ, չափազանց կարևոր են նաև նրանց փոխարաբերությունները: Այս հարցի առնչությամբ Գ. Չեգելը նշում է, որ էպոսում առանձնահատուկ կարևորություն ունեն պատերազմական իրավիճակները, որոնցում դրսևորվում է ազգի հավաքականությունը. արդյունքում ազգն իցույց է դնում իր բոլոր կարողություններն ու հնարավորությունները, քանի որ այդ պարագայում ամբողջությունն ինքն իր համար է պայքարում: Ընդ որում՝ ճշմարիտ էպիկական բնույթ ունեն միայն օտար ազգերի պատերազմներն իրար դեմ: Ներքին պառակտություններն ու ապստամբություններն ավելի բնորոշ են դրամատիկական

<sup>129</sup> **Զաքարյան Ս.**, «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարները հայկական էպոսում, էջ 13:

պատկերացումներին<sup>130</sup>: Յիմնվելով վերոնշյալի վրա՝ քննության առնենք հերոս-հակահերոս, յուրային-թշնամի կերպարները հայկական էպոսում, որը թույլ կտա վերհանել ազգային հոգեկերտվածքի արքետիպային գծերը: «Սասնա ծռեր» էպոսում նշված հակադրություններն առավել ցայտուն արտահայտվել են հատկապես Սասունցի Դավթի ճյուղում՝ Դավիթ-Մըսրա Մելիք պայքարում: Դավիթը հավաքական կերպար է և հայոց բարոյական արժեհամակարգի խտացումը, մինչդեռ Մըսրա Մելիքը՝ նրա եղբայրն ու հակառակորդը, էպոսում հակադիր արժեքների ու սկզբունքների մարմնացումն է: «Դավիթն է ընդգծվել, Դավիթն էր անհրաժեշտ ազգային զարթոնքի մեր իրականությանը, իրական Դավիթ, իրական թշնամի, իրական հաղթանակ», - նկատում է Յր. Մաթևոսյանը<sup>131</sup>: Դավթի մեջ էր հայ ժողովուրդը տեսել ինքն իրեն, իր փրկության փարոսը: Սակայն նրա կյանքն ու վախճանը ներթափանցված էին ողբերգականությամբ, թեպետ էպոսում նա աներևակայելի ուժի տեր էր և նշանավորվեց նաև բազում հաղթանակներով: Նրա կյանքն ու մահը դրժած ուխտի համար հատուցում էին, նա որբացավ ծնված առաջին իսկ օրվանից՝ հոր և մոր ու խտադրության պատճառով և կնքեց իր մահկանացուն կրկին երդմնազանցության պատճառով՝ դառնալով իր ապօրինի զարմի վրեժի զոհը: Ավելին, Դավթի ոխերիմ թշնամին իր խորթ եղբայրն էր, որը ծնվեց հոր անհեռառես երդման հետևանքով: Յետամուտ լինելով էպոսի «դասերին»՝ պարզորոշ ուրվագծվում է այն ցավալի իրողությունը, որ մենք ինքներս ենք ստեղծում մեր թշնամիներին, ավելին, անտեղյակ ենք թե՛ մեր էությանը և թե՛ թշնամու, հաճախ էլ մեր վտանգավոր անտարբերությամբ նպաստում ենք նրա զորացմանը՝ այդպիսով ստեղծելով սեփական կործանման նախադրյալները: Այս ամենը հերթական անգամ վկայում է այն մասին, որ էպոսը հստակորեն զգուշացնում է՝ մենք անհաղորդ ենք մեր էությանը, հիշեցնում է, թե որտեղ են թաքնված մեր սխալների ակունքները, ինչ հետևանքների կարող են հանգեցնել սեփական էության անտեղյակությունն ու ինքնության որոնումների

<sup>130</sup> Տե՛ս **Յեզեյ Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 162-163:

<sup>131</sup> **Մաթևոսյան Յ.**, Սփիտակ թղթի առջև, Եր., 2004, էջ 51:

անհրաժեշտության անտեսումը: Յետևողականորեն քննելով Էպոսը, որն ի հայտ է բերում ազգային կենսափիլիսոփայության ու բարոյականության սրբագործված համակարգը, հնարավոր է դառնում նաև ապագայի տեսլականի ուրվագծումը: Էպիկական հերոսի և հակահերոսի հոգեբանական կերպարների վերլուծությունը նաև ուշագրավ է այս տեսանկյունից:

«Սասնա ծռեր» Էպոսում Դավիթ-Մելիք հակադրության մեջ բախվում են այնպիսի բարոյական կատեգորիաներ, ինչպիսին են ազնվությունն ու նենգությունը, շիտակությունն ու խարդախությունը, բարությունն ու դաժանությունը և այլն: Դավիթն անսահման գթասրտության ու ներողամտության մարմնացում է, նա ներում է ոչ միայն յուրայիններին, այլև օտարին, թշամուն՝ մինչև իսկ մարտի դաշտում: Էպոսում բազմաթիվ են նրամեծահոգությունը փաստող դիպվածները, սակայն հաճախ առաջնորդվելով բարոյական հրամայականների թելադրանքով՝ նա հայտնվում է թշամուն լարած թակարդում, վտանգում իր կյանքը: Ս. Չաքարյանն անդրադառնալով Էպոսի հերոսների վարքածևին՝ այս առիթով գրում է. «Գուցե՞ իրականության բարոյական արժևորման գերակայությունը վկայում է տվյալ ժողովրդի ոչ միայն մարդասիրության, բարության, խաղաղասիրության, այլև առաջին հերթին թուլության, տկարության, խեղճության ու անճարության մասին: ...Յայկական Էպոսում բարոյականության պաշտպանները, բարոյական բարձր արժեքների մարմնավորողները հերոս-դյուցազուհեներ են, ովքեր այնքան ուժեղ են, որ ի գործ են կատարելու անհավատալի մեծագործություններ ու սխրանքներ և իրենց կամքը պարտադրելու թե՛ բարոյապես և թե՛ ֆիզիկապես պարտվածներին: Այսինքն՝ նրանք թուլությունից, խեղճությունից դրդված չեն կատարում բարոյական արարքներ: Սակայն Էպոսի հերոսների բարոյական արարքները, եթե դիտարկում ենք «կյանքի օրենքների» տեսանկյունից, ապա տեսնում ենք, որ դրանք հակասում են ազգամիջյան համակեցության, քաղաքականության մեջ գործող իրական կանոններին, ողջախոհության պահանջներին ու ազգային

շահերին»<sup>132</sup>: Այսպիսին է հայի իդեալը, նրա բարոյականությանը ունը ավելի շուտ կարգադրական է (իմպերատիվ). գու՞ցե հենց այստեղ է մեր «աբիլեսյան գարշապարը», քանզի դուրս չգալով իրականության մեր սահմանած կադապրներից՝ իրապես չենք ընկալում իրականությունն այստեղ և հիմա, չենք նկատում հնարավոր վտանգները: Եպոսի հերոսները գիտակցում են պահի լրջությունն ու վտանգավորությունը, երբ թշնամին շատ մոտ է, իրավիճակն էլ՝ օրհասական: Ստացվում է, որ միակողմանիորեն ենք արտացոլում իրականությունն ու անտեսում սպառնացող մարտահրավերները: Յանձին իր բազմադարյա էպոսի դյուցազունների՝ հայն արտացոլում է իր միամիտ ու շիտակ եությունը, որի պատճառով քանիցս տուժել է. «...դիպլոմատիայի մեջ մի բանումն է շատ հոգածու՝ անկեղծ լինել»<sup>133</sup>, այնքան անկեղծ, որ առանց զգուշացնելու Դավիթը չի գնում կռիվ, տեղյակ է պահում թշնամուն հարձակման մասին, մինչդեռ ոսոխն ամեն անգամ թակարդ է լարում նրա համար, իսկ նա կրկին միամտաբար հավատում է, խաբվում և ներում. «հայի ամենամեծ առաքինություն՞ըննես ես ուզում՝ ամենաներողամիտ ցեղը աշխարհիս մեջ»<sup>134</sup>, ավելին, ներում և հավատում է, որ աշխարհն անպայմանորեն կփոխվի, կբարեշտկվի: Յայոց աշխարհճանաչողության այս կերպը է. Աթայանը մեկնաբանում է որպես յուրօրինակ «պայքարապացուցելու համար ուրիշներին, որ նրանք այնքան վատը չեն և իրականում ավելի խղճմիտ են, քան կարելի է դատել՝ ելնելով մեր նկատմամբ նրանց ընդունած վարվելագծից»<sup>135</sup>: Բայց ավաղ, գուցե ավելի դյուրին կլիներ ինքներս մեզ փոխելը, որպեսզի չարժանանանք մեր տարաբախտ դյուցազունների ճակատագրին, և ի վերջո Փոքր Միերի պես չփակվենք մեր «հոգու Ագռավաբարում», չփորձենք մեր խնդիրների լուծումը փնտրել օտար ափերում, այլ իրականության մեջ:

<sup>132</sup> **Զաքարյան Ս.**, Յայկական էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնության համատեքստում, «Բանբեր Երևանի

համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Յոգեբանություն», 2015, №2, էջ 7:

<sup>133</sup> **Դեմիրճյան Դ.**, Երկերի ժողովածու 14 հատորով, հ. 14, էջ 462:

<sup>134</sup> Նույն տեղում, էջ 463:

<sup>135</sup> **Աթայան Է.**, Յոգի և ազատություն, Եր., 2005, էջ 102:

Իրականության ոչ ամբողջական ընկալման կեցույթաձևն ու աշխարհըմբռնումը լի է բազում վտանգներով, ընդ որում՝ վտանգավորը ոչ թե ինքնին իրականության, մարդկանց վարքի ու արարքների բարոյական արժևորումն է, այլ, նախ, դրա բացարձակացումը, ապա կեցության համատեքստի և մրցակից ագրեսիվ բարոյական համակարգի անտեսումը՝ հավելում է Ս. Չաքարյանը: Հայկական էպոսում բազմաթիվ են այն օրինակները, երբ բախվում են երկու անհատ բարոյական համակարգեր<sup>136</sup>: «Սասնա ծռերում» թշնամու հանդեպ էպիկական հերոսների վերաբերմունքը շատ հաճախ անգամ ապշեցնող է, նրանք ոչ միայն նախահարձակ չեն լինում, չեն հրահրում պատերազմներ, կոնֆլիկտներ, այլ և հեշտությամբ ներում են թշնամիներին նրանց ոտնձգություններն ու հավակնությունները, նույնիսկ «եղբայրանում» են նրանց (Մեծ Միերի և Մեծ Մըսրա Մելիքի բարեկամության ուխտը): Հայկական էպոսի բարոյականության համակարգում առանձնահատուկ արժևորվում է խաղաղասիրությունը, որը ոչ թե դրսևորվում է «խաղաղությունն են ուզում՝ պատրաստվիր պատերազմի (si vis pacem, para bellum)» տրամաբանության ձևաչափով, այլ խաղաղության՝ որպես մարդու անկապտելի իրավունքի, կյանքի իմաստի, բարձրագույն արժեք լինելու տեսանկյուններից: Այս առումով Դավիթը թերևս ամենախաղաղատերն է էպիկական բոլոր հերոսներից, որը խաղաղության կոչերով է դիմում նաև թշնամիներին, թեպետ նաև զգուշացնում, որ պատրաստ է ամեն գնով պաշտպանել խաղաղապրելու իր և յուրայինների իրավունքը: Նշված համատեքստում հատկանշական է այն, որ Դավիթին խորթ է քինախնդրությունը, ավելին, նա ոչ միայն չի ատում իր թնամիներին, մրցակիցներին, այլ և կարեկցում է նրանց, մտահոգվում նրանց ճակատագրով:

Բացարձակացված բարոյական արժեհամակարգի երդվյալ հերոսներից է Սասունցի Դավիթը, որի հերոսական ոգու անմնացորդ նվիրումը, մարդասիրությունն ու ներողամտությունը վկայակոչող որոշ մեջբերումներ (թեև այդպիսիք էպոսում բազմաթիվ են) կներկայացվեն հետագա շարադրանքի ընթացքում:

<sup>136</sup>Տե՛ս **Չաքարյան Ս.**, Հայկական էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնության համատեքստում, էջ 8:

Հայ տնի է, որ բոլոր էպոսներում էլ առկա է սիրելի էակի համար մղած անկոտորում պայքարի սյուժեն և հայկական էպոսում այս թեմատիկան ևս առանցքային է, սակայն այն ուշագրավ է իր հետագա զարգացումներով: Ինչպես բազմաթիվ էպոսների գլխավոր հերոսները, այնպես էլ Սասունցի Դավիթը, իր սիրեցյալի սիրուն արժանանալու համար անգիջում և դժվար պայքար է մղում և ի վերջո հաղթանակում, սակայն հայկական էպոսում մենք ականատես ենք դառնում մի արտասովոր դիպվածի.

«Ավուր մեկ Դավիթ ասաց.- Խանդու թ,

Էն, ինչ ես քեզի բերի՝

Էն քառսուն փահլ ևանի մեղաց տակ ընկա.

Իմ խիղճ չի տանի՝ քեզի Էնոնց ձեռքեն խլեցի:

Ես լսերեմ՝ Գյուրջիստան խորոտաղջիկներ շատկան,

Տ'երթամ, գտնեմ Էն քառսուն փահլ ևաններ,

Քառսուն ազապաղջիկ պսակեմ վեր Էդոնց,

Որ աղջիկ իրենց քե՛կ'ուզի,

Նոր դառնամ, գամ Սասուն»<sup>137</sup>:

Ուշագրավ է այն փաստը, որ Դավիթը բոլորովին էլ չի խլել Խանդու թին քառսուն փահլ եվաններից, այլ արդարացիորեն վաստակել է սիրեցյալին արժանանալու իր իրավունքը, սակայն, այդուհանդերձ Դավթին հանգիստ չի տալ իստարաբախտ փեսացուների ճակատագիրը: Դավիթը խղճի խայթ է զգում, քանի որ անգամ իր հակառակորդներին չի ցանկանում տեսնել դժբախտ և նրանց չի դիտարկում իբրև իր թշնամիներ: Նա իր երջանկությունը չի կարողանում լիարժեք վայելել, երբ ներքին կասկածներ ունի, որ այն կառուցվել է ուրիշի դժբախտության հաշվին: Հատկանշական է, որ Դավթի վարքագիծն էպոսում այս առումով նախադեպային չէ, այսօրինակ վարքած և է դրսևորել նաև նրա պապ Սանասարը, ինչը թույլ է տալիս պնդել, որ էպոսի հերոսներն իրենց հակառակորդների նկատմամբ լցված չեն վրեժի զգացումով, այլ կարեկցում և ապրումակցում են նրանց: Ասվածի վկայությունն է այն միջադեպը, երբ Սանասարը մեծ դժվարություններ ու

<sup>137</sup>«Սասունցի Դավիթ հայկական ժողովրդական էպոսը», Եր., 1961, էջ 283 (այսուհետև այս հրատարակությունից մեջբերումներ կատարելիս բուն տեքստում՝ փակագծերի մեջ, կնշվի միայն էջը):

փորձ ու թյ ու ն ն եր հաղթահարել ով արժանանում է Դեղձ ու ն Ծամի հավանություն ու ամուսնանալ ու համաձայնությունը, սակայն չի ցանկանում նրան գիշերով բուրդից գաղտնի առևանգել, ավելին, խղճում է կախարդված և ծերացած քառասուն փեսացուներին ու պահանջում.

«— Աղջի՛կ, էս քառսուն մարդ քեզի համար էկած,  
էս մարդեր դո՛ւ էս հմայք արեր, էսպես արեր.

Դու կը բերես, կ'արձակես էսամարդեր,  
էն հասակին կը դարձուցես,

Ինչ հասակի էկած են» [Էջ 90]

Չվախենալով անգամ Դեղձ ու նի զգուշացումից, թե կրկին երիտասարդանալով՝ կտրիճները կցանկանան մրցել Սանասարի և Բաղդասարի հետ, Սանասարը մնում է անդրդվելի իր որոշման մեջ. նա պատրաստ էր հարկ եղած դեպքում քառասուն փեսացուների հետ մենամարտել, սակայն չէր ցանկանում թողնել նրանց այդպիսի խղճ ու կ վիճակում:

Ամփոփելով՝ կարող ենք եզրակացնել, որ Էպիկական հերոսների հոգեկերտվածքին բնորոշ է ոչ միայն խիզախությունն ու պատվախնդրությունը, այլև վեհանձնությունն ու մարդասիրությունը, որոնք դրսևորվում են թե՛ յ ուրայինների և թե՛ օտարների, մինչևիսկ՝ թշնամիների, մրցակիցների հանդեպ:

Հայ ժողովրդի այս հոգեգիծը ընդգծել է Գ. Նժդեհը՝ հային բնորոշելով որպես վոլյունտարիստական (կամապաշտական) տեսակ. «Պատմութեան նպատակաբանական սկզբունքներին հավատարիմ՝ հայն իրեն զգում է աւելի իբրեւ պարտականութեան, քան միայն անձնական երջանկութեան ձգտող էակ: Արդ, թէ ինչու հայու մորալը էվդեմոնիստական չէ - երջանկապաշտական չէ: Նա ունի գիտակցութիւնը իր առաքելութեան, որի աստիճանական իրականացման մէջ է տեսնում երջանկութեան իր իրաւունքը»<sup>138</sup>: Այսպիսով Էպիկական հերոսներն իրենց կենսաձևով լավագույնս արտահայտել են հայոց հոգեկերտվածքի վերոնշյալ առանձնահատկությունը, ընդ որում՝ Դավիթը, Սանասարի օրինակով, ոչ միայն չցանկացավ տեսնել իր մրցակիցներին դժբախտ, այլև

<sup>138</sup> **Նժդեհ Գ.**, Հատընտիր, Եր., 2006, էջ 400:

հետամուտ եղավ նրանց երջանկության կառուցմանը՝ ի հաշիվ սեփական երջանկության: Նա այլասիրության ու գթասրտության բարձրակետը հատած հայ հերոսի մարմնացում է, որը սովորեցնում է ներել ու սիրել: Սակայն այս դեպքում էլ, ինչպես էպոսի այլ ճյուղերում, մեր հերոսն անտեսում է իր անձնական երջանկությունը, շահը, ավելին, նաև հասարական շահը. անհեռառես գտնվելով, երկիրը կրկին առանց առաջնորդի ու ժառանգի թողնելով՝ Դավիթը հեռանալու որոշում է կայացնում, ինչն էլ անշուշտ ունենում է իր բացասական հետևանքները: Որքան էլ վեհ լինեն հերոսների նպատակները, այդուհանդերձ թե՛ նրանք և թե՛ Սասունի բնակիչները հետագայում պատժվում են այդ անհեռառես որոշման պատճառով: Դավթի այլասիրության այս օրինակ դրսևորումը լավագույնս արտահայտում է քրիստոնեական բարոյականության կարևոր սկզբունքներից մեկը, այն է՝ սիրել թշնամուն<sup>139</sup>: Եպիկական հերոսների վարքագիծը այս համատեքստում քննարկելով, պարզ է դառնում, որ նրանք առաջնորդվում են չարին բարությանմբ հաղթելու բարոյական հրամայականով:

Վերլուծելով էպոսի հերոսների վարքագիծը և բարոյական կերպարը՝ կարելի է եզրակացնել, որ նրանք առանջնորդվում են բացառապես բարոյական պարտքի սկզբունքով:

Դավթի գթասրտությունը չի մթազնում անգամ մարտի դաշտում, ցասումն ու վրեժը չեն կուրացնում նրա բարեգութ հոգին. նա դադարում է կոտորել հակառակորդի զորքը՝ անսալով զորքը չջարդելու պեհեր ծերունու հորդորներին.

«Էդտեղ Դավիթ խղճավորվավ,  
Չորք ջարդել վերջացուց,  
Դարձավ, ասաց - Յալվոր,  
Աղեկ խոսք ասացիր.  
Ես քո ասած տանեմ» [Էջ 235-236]:

<sup>139</sup> «Յիսուսն ասաց. «Լսել էք, որ ասուեցաւ, «քո ընկերին սիրիր, և քո թշնամիին ատիր»: Բայց ես ասում եմ ձեզ, սիրեցեք ձեր թշնամիներին, օրհնեցեք ձեզ անիծողներին. Բարի արեք ձեզ ատողներին. և աղոթք արեք ձեզ չարչարողների և ձեզ հալածողների համար» (Մատթ. 5:43-45): Իսկ Պողոս առաքյալն ասաց. «Արդ եթե քո թշնամին սոված է, հաց տուր նրան. և եթե ծարաւ է, ջուր տուր նորան. որովհետև այս անելով կրակի կայծեր կժողվես նորագլխի վերայ: Մի յաղթուիր չարիցը, այլ բարիովը յաղթիր չարին» (Գործք, Յոռմ. 12:20):



Մարմնավորելով հայրենիքի նվիրյալ պաշտպանի կերպարը՝ Դավիթը չի վերածվում արյունռուշ տևանգութ տիրակալի, այլ քաջ մարտիկ է, որն անգամ ռազմի դաշտում առաջնորդվում է խղճի թելադրանքով: Հայտնի ասույթը, թե պատերազմում բոլոր միջոցներն էլ արդարացված են, հայ դյուցազունների համար ընդունելի չեն եղել: Դավիթը հանկարծահաս չի պատուհասում թշնամուն, նազգուշացնում է և հետո միայն հարձակվում. «— Ձանըմ, ես տի խաբար անեմ ու նո՛ր տերթամ» [Էջ 234], այս արարքով նա ի ցույց է դնում իր վեհույնությունն ու պատվասիրությունը. «Չ'ասեք Դավիթ գող գող է կավ, // Գող -գող գընաց» [Էջ 235], նրա համար կյանքից էլ թանկ է իր պատիվը, բարի համբավը. զգուշացնելով թշնամուն հարձակման մասին՝ նա վտանգում է մարտի ելքն ի վնաս իրեն, սակայն մնում է անսասան իր բարոյական սկզբունքներում:

Դավիթը ազատ է արձակում թշնական զորքերը, բայց նաև զգուշացնում է, որ եթե կրկին փորձեն ներխուժել իր երկիր, նա անողոք կլինի նրանց նկատմամբ: Դաժանությունն ու սառնասրտությունը բնորոշ չեն էպոսի հերոսներին: Հային ծանոթ չէ չարություն ուրախությունը: «Չարախնդալ չէ, նա կուզի իր գոյություն թշնամիներին իսկ միայն պարտված տեսնել, բայց ոչ և դժբախտ»<sup>140</sup>: Նա չի ձգտում ենթարկեցնել, իր ուժը ավելորդ անգամ ցուցադրել, զավթել ուրիշինը, այդուհանդերձ միշտ պատրաստ է պաշտպանել իր հայրենիքը ցանկացած ոտնձգությունից: Դավթի գթասրտության բացառիկ դրսևորումն ականատես ենք դառնում էպոսի մեկ այլ դրվագում, երբ նա արգելում է որսալ գերեվարված կենդանիներին.

«Կապուկ տեղ պա՛ պս էլ կը զարկի.

Տղամարդն է՛ ն է, որ արձակի ու նո՛ր զարկի,

Չէ՞ որ էնոնք գերի են, հրողբեր,

Մարդ էլ գերին զարկի՞ » [Էջ 190]:

Տեսնելով Որսասարի պարիսպները, Դավիթը նույնիսկ մեղադրում է հորն այդ արարքի համար. «Վա՛յ, իմ հերին չքա՞ն մեղք է գործե՛ // Որ էս գազաններ գերի՛ է դարձուցե» [Էջ 190], նա անընդունելի է համարում թույլին, տկարին, գերուն վնասելը. բարձրագույն

<sup>140</sup> **Նժդեհ Գ.**, Երկեր, հ.1, Եր., 2002, էջ 257:

արժեքն ազատությունն է, որից մարդուն, մինչև իսկ կենդանուն գրկելը Դավիթը մեղք է համարում:

Այսպիսով, Սասունցի Դավիթ կերպարում արտացոլվել է նաև հայոց հոգեբարոյական նկարագրի մեկ այլ արքետիպային գիծ՝ ազատատենչությունը. «Ոչ ինչ չեմ ուզում ձեզնից, - ասում է նա իր նեղիչներին, - ձեզ լինի ձեր լուծը, ձեզ լինի ձեր երջանկությունը, գնացե՛ք, ապրեցե՛ք խաղաղ և երջանիկ: Եթե դուք սիրում եք կյանքը, ես սիրում եմ կյանքից ավելի թանկ բանը՝ Ազատությունը...»<sup>141</sup>: Սակայն իր նպատակին հասնելու ճանապարհին երբեք չի շեղվում սահմանված վարքականոսներից, ընդ որում՝ առանց բացառության այդ սկզբունքները տարածվում են թե՛ յուրայինների վրան թե՛ թշնամիների:

Հայկական Էպոսում ներկայացված թշնամու կերպարը վերլուծելով՝ Ս. Չաքարյանը բնորոշում է այն որպես «բարեկամական թշնամի», նշելով, որ «...հայկական Էպոսում թշնամին ներկայացվում է ոչ թե իբրև հիմնագոյացային (ռասայական, էթնիկական, կրոնական), այլ հարաբերական (սոցիալական ու բարոյական) բացասական հատկությունների մարմնացում, այսինքն՝ նա «թշնամի» է դառնում միայն այն դեպքում, երբ «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև հակամարտությունը սրվում է և վերածվում պատերազմի: Էպոսում խաղաղ ժամանակներում թշնամին հայտարարվում է որպես թշնամի, «դուշման», սակայն դա չի խանգարում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև գործնական, դրացիական, անգամ բարեկամական փոխհարաբերությունների կայացմանը: Այսինքն՝ դա այսպես կոչված «բարեկամական թշնամի» է»<sup>142</sup>: Իսկապես, Էպիկական հերոսները չեն մտահոգվում, թե թշնամին ինչ դավեր է նյութում, ամեն անգամ պատերազմից հետո անվրդով անհոգության մատնված՝ նրանք մինչև իսկ չեն փորձում իրենց ու երկիրն ապահովագրել հետագա ոտնձգություններից. պատճառը թերևս հենց այդ ներողամիտ վերաբերմունք է և աշխարհը միայն սեփական բարոյական արժեքների տեսանկյունից դիտելու հոգեգիծը:

<sup>141</sup> Դեմիրճյան Դ., Երկերի ժողովածու, հ. 14, Էջ 463:

<sup>142</sup> Չաքարյան Ս., «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարները հայկական Էպոսում, Էջ 16:

Այս պիսի հոգեկերտվածքի դրսևորման հետևանքն է այն տխուր իրողությունը, որ մեր պատմությունն ավելի շատ գոյամարտ է հիշեցնում. նույնիսկ իր հերոսական վեպում հայը չի երազել նվաճել, տիրել և միամտորեն նույնն էլ ակնկալել է օտարից, աշխարհին միայն սեփական ոսպնյակից դիտելու նրա փորձը քանիցս հանգեցրել է հիասթափությունների և արյունալի աղետների: Արդարություն ակնկալելով՝ անարդարացիորեն պատժել է, վերջնականապես հիասթափվելով՝ մերժել աշխարհի կարգը: Գուցե ինչ-որ չափով հենց այս պիսի աշխարհընկալումն է հային խանգառել ըմբռնել իր տեղն ու դերն իրականության մեջ, որտեղ չգրված օրենքների, ուժեղի ու հաղթողի բարոյականությունը այլ բան են թելադրում: Բազում անգամներ է էպոսում այս խնդիրն արձարձվել, գործրինակ՝ Սանասարն ու Բաղդասարը սպանելով խալիֆին՝ չեն ցանկացել տիրանալ նրա գահին, թեպետ, ըստ էության, վերջինիս իրավաճշորդներն էին, նրանք նաև հրաժարվում են իրենց պապի՝ Գագիկ թագավորի երկիրը կառավարելու առաջարկից, Մեծ Մհերը, Մեծ Մըսրա Մելիքի մահից հետո որոշ ժամանակ մնալով Մըսրում, վերադառնում է Սասուն, առանց որևէ հավակնություններ ունենալու Մըսրագահի նկատմամբ, նրա որդի Դավիթը սպանում է իր կեսեղբայր Մըսրա Մելիքին և մերժում Իսմիլ խաթունի՝ Մըսրը կառավարելու առաջարկը, մինչև իսկ ազատ է արձակում թշնամու գորքն ու փոխարենը ոչինչ չի պահանջում, Փոքր Մհերը ևս շարունակում է իր նախնիների վարած քաղաքականությունն ու վերջիվերջո հոգնելով անպտուղ դեգերումներից՝ ընդվզելով անգամ Աստուծո՛ւ աշխարհի կարգի դեմ՝ փակվում է Ագռավաքարում:

Այսպիսով, Էպիկական հերոսների վարքագծի վերլուծությունը թույլ է տալիս բացահայտել ազգային ինքնության արքետիպային գծերը, որոնք էլ իրենց հերթին ապագայի իրադարձություններն ու հնարավոր զարգացումները կանխորոշելու հնարավորություն են ընձեռում, ինչն էլ իրատեսական է դարձնում ինքնության առավել մրցունակ հարացույց կառուցարկելու ուղիների ուրվագծումը:

Վերը նշվեց այն մասին, որ Էպոսի հերոսները առաջնորդվում են հանրույթի կողմից դարերի ընթացքում ձևավորած բարոյական հրամայականներով, որոնք հիմնված են կայուն ու անփոփոխ

բարոյական օրենքների վրա, սակայն, ցավոք, արտաքին աշխարհի հետ հարաբերվելու այդօրինակ վարքագիծը հաճախ ստեղծում է բազմաթիվ խնդրահարույց իրավիճակներ, քանի որ այդօրինակ կեցութեանը այնքան էլ ճկուն չէ և վերջնարդյունքում խաթարվում կամ իսպառ բացակայում է առկա խնդիրների ու հնարավոր ռիսկային գործոնների հաշվարկումն ու կանխարգելումը: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս կարծել, որ Էպոսի հերոսները ոչ թե միամտաբար, անշրջահայացորեն չեն գիտակցում իրենց գործողությունների վտանգավորությունը, այլ այն, որ բարոյական սկզբունքները նրանց համար գերադասելի են ամեն ինչից: Ի հակադրություն հետևանքային բարոյականության (կոնսեկվենցիալիստական բարոյականության), որում արարքի բարոյական լինելը որոշվում է բացառապես ծագած հետևանքներով, հայկական Էպոսի բարոյականությունը սերտորեն աղերսվում է պարտքագիտական (դեոնտոլոգիական, ոչ հետևանքային բարոյագիտական տեսություններ) և առաքինությունների բարոյագիտության սկզբունքներին, որտեղ առաջնային են բարոյական պարտքը, առաքինությունները և ոչ թե դրանցից բխող հետևանքների արժևորումները: Մեր դուրսագուլներն Էպոսում հիշատակվում են որպես ծուռ ու խենթավուն, սակայն այդ դեռևս հիմք չի տալիս կարծել, որ նրանք զուրկ էին խոհեմությունից ու հեռատեսությունից, համենայնդեպս Էպոսում տեղ գտած բազում օրինակները թույլ են տալիս այդպես կարծել:

Դեռ մանուկ հասակից Դավիթն աչքի էր ընկնում գերմարդկային ուժով, որն առաջացնում էր ՄըսրաՄելիքի նախանձնու զայրույթը: Մելիքը Դավիթն սպանելու բազմաթիվ փորձեր էր ձեռնարկում, քանի որ նրամեջ լուրջ վտանգ էր տեսնում: Վերջիվերջո որոշվում է Դավիթն Ետուղարկել Սասուն, իսկ մինչ այդ Մելիքը հրամայում է, որ Դավիթը իր սրի տակով անցնի: Վերջինս կռահում է Մելիքի մտադրության թաքնված իմաստը.

«... Ենպես կանի՝ որ վաղ մեծնամ՝  
Սուր չքաշեմ Էնոր վերան:  
Են ինձ թրով զարկի-ես չզարկեմ Էնոր:  
Հազար Էդպես Մելիք մեռնի՝

Էս մեկ չարսուկ աչակ է,  
Էս կաչակի տակով կանցնեմ.  
Էնոր թրի տակով չեմ անցնի:  
Ինչ ձեռեն կգա թող անի» [Էջ 151]:

Դավիթը, լինելով տակավին երեխա, հասկանում է, թե այդ արարքը հետագայում ինչ ծանրագույն հետևանքների կարող է հանգեցնել: Թեպետ, ինչպես վերը նշվեց, Էպոսի հերոսները քանիցս հորջորջվել են որպես շիտակ, միամիտու ծուռ, դաբնավ չինշանակում, թե նրանք անխելք ու անմիտ էին, պարզապես աշխարհին միայն սեփական ոսպնյակով դիտելը հաճախ խանգարել է նրանց հակառակորդի գործողություններում թաքնված դավն ու սուտը նկատել: Մինչդեռ թշնամին Էպոսում խորահայաց էր և հեռատես: Ավելին, Մըսրա Մելիքն իրականում վախենում էր ոչ այնքան Դավթի ուժից, որքան խելքից: Որպես վերոնշյալի վկայություն մեջբերենք հետևյալ տողերը. «— Չէ, -ասաց, - իր խելք իմից, քնից շատե // Չէ՛, Էնոր տի գարկեմ» -, գայրանում է Մելիքը, այսինքն նրան Դավթի ուժը այնքան էլ չէր անհանգստացնում, ֆիզիկական ուժից առավել վտանգավոր էր գիտելիքի ուժը: Պարզելու համար արդյո՞ք Դավիթը խելացի է, թե՛ ոչ, պալատականների խորհրդով որոշվում է փորձել նրախելքը.

«Բերին, գԴավիթ դրին սեղանի մոտ.

Ոսկին մի կողքը և ցրին, կրակ մի կողք

Դրին Դավթի առջև, ասին.

— Դա՛վիթ, ա՛ռ, առ, ո՞ր մեկ կուզես

Դավիթ իր ձեռ պարզեց ոսկուն,

Յրեշտակ ձեռնեն բռնեց, տարավ դեհ կրակ

Իր մատոր կրակին կըպավ, կրակ կպավ մատին.

Մատերելով՝ տարավ բերան, լեզո՛ւն էլ երեց» [Էջ 149]:

Փաստորեն, Մելիքի մտահոգությունն արդարացված էր: Էպոսի այս և նմանօրինակ դրվագները հուշում են, որ Էպիկական հերոսների գործողությունները ոչ թե պատահական բնույթ են կրում, այլ կանխամտածված և պատճառավորված են որոշակի հանգամանքներով:

Հատկանշական է, որ Էպոսի տվյալ միջադեպը տարբեր մեկնաբանություններին է արժանացել հետազոտողների կողմից: Գ. Նժդեհը նշում է, որ այս օրինակով ընդգծվել է հայի

վերաբերմունքը նյութական և հոգևոր արժեքների նկատմամբ, նա հային բնորոշում է որպես «աչքը կուշտ» ժողովուրդ. «Ձեռքը բարձրացրեց Դավիթը՝ մանուկ, ուզեց ոսկին վերցնել, հրեշտակը, հեռացնելով ձեռքը, դրեց կրակի վրա, մատը կրակին սեղմեց եւ այրեց մատը. մատը բերանը դրեց եւ լեզուն այրեց. Լեզուն այրուեց՝ սակաւ համրացաւ նա: Եւ սկսան նրան կանչել կակազ Դավիթ: Այսպէս, պատժելով իր ապագայ հերոսի միամիտ արարքը՝ հայը հաստատել է իր անընչասիրող յոռւնը, իր հոգեկան պայազատությունը»<sup>143</sup>: Նժդեհյան մեկնաբանությամբ՝ Դավիթը ձեռքը մեկնեց դեպի ոսկին միամտաբար, իսկ դեպքերի հետագա ընթացքը հուշում է հայի մերժողական վերաբերմունքն առ ընչասիրող յոռւնը: Մինչդեռ մեջբերված դիպվածի այսօրինակ մեկնաբանությունը տեղիք է տալիս որոշակի տարակարծությունների: Չհամաձայնելով վերոնշյալ մեկնաբանության հետ՝ հարկ է նշել, որ տվյալ դիպվածում էպոսը բացահայտ կերպով փարատում է Դավթի միամիտ, նույնիսկ անմիտ լինելու մասին կասկածները, որոնց առթիվ Մելիքն էլ էր անհանգստացած և Մըսրա իմաստունն պալատականների սահմանած փորձը միտված էր փարատելու հենց հերոսի շրջայհայացության ու խելքի վերաբերյալ կասկածները: Տվյալ դեպքում ոսկին ընտրելու Դավթի որոշումը յուրօրինակ հավաստիք էր վերջինիս ողջամտությունը փաստելու համար, և թեպետ վերջնարդյունքում նա իր կամքից անկախ ձեռքը մոտեցրեց կրակին, էպոսն ընթերցողին վստահեցնում է, որ իր դյուցազունը առնվազն միամիտ չէ:

Մեջբերված դիպվածի ինքնատիպ մեկնաբանությունն է ներկայացնում Ս. Մանուկյանը, որի կարծիքով էպոսի վերոնշյալ դրվագը խորհրդանշական բնույթ ունի: Նրա պնդմամբ՝ «Մըսրա Մելիքը պատանի Դավթին կրակ (որը հուրն է խորհրդանշում)-ոսկի (որը հողն է խորհրդանշում) երկընտրանքի առաջ է կանգնեցնում, պարզելու համար, թե նա իր հրեղեն բնույթին հարազատ է մնացել, թե՞ Մըսրում մանկությունը անցկացնելու հետևանքով՝ դարձի եկել, իր պես հողածին է դարձել»<sup>144</sup>: Եթե հիմնվենք այսօրինակ

<sup>143</sup> **Նժդեհ Գ.**, Հատընտիր, Եր., 2006, էջ 352:

<sup>144</sup> **Մանուկյան Ս.**, Թշնամին ու թշնամու նկարագիրը «Սասունցի Դավիթ» էպոսում, «Հայոց ինքնության հարցեր 3», Եր., 2015, էջ 94:

խորհրդաբանական մեկնաբանության վրա, ապա էպոսի այս դրվագը կարող ենք դիտարկել նաև որպես Դավթի ինքնության փորձաքար: Նա պետք է ընտրություն կատարեր երկու հակադիր արժեհամակարգերի միջև: Սակայն ինչպես հանդիպում ենք էպոսի այլ դրվագներում, այս դեպքում էլ հերոսներին սատարում են գերբնական ուժերը (երբ նրանց գործն արդար է կամ երբ նրանք հետևում են սահմանված վարքականոսներին), քանի դեռ նրանք որևէ հարցում չեն մեղանչել, և հերոսը հավատարիմ է մնում իր էությանը:

Որևէ ժողովրդի բարոյական արժեհամակարգը վերլուծելիս անհրաժեշտ է պարզել նաև, թե այդ արժեհամակարգում ինչ նշանակություն ունեն այնպիսի բարոյական կատեգորիաներ, ինչպիսիք են բարիքն ու առաքինությունը, արդարությունն ու սերը, պարտքի զգացումն ու ճշմարտասիրությունը և այլն: Վերոնշյալ առաքինությունների հանդեպ ժողովրդի վերաբերմունքով անուղղակիորեն արտահայտվում է վերջինների հակոտնյաների նկատմամբ նրա դիրքորոշումով: Հայկական էպոսում ընդգծված կերպով ի ցույց է դրվում կեղծիքի, մատնության, ծառայամտության, վախկոտության նկատմամբ հայ ժողովրդի անհանդուրժողականությունը, որը ոչ մի արդարացում չի ընդունում: Ասվածի վկայությունն է այն դիպվածն էպոսում, երբ Դավիթը քեռի թորոսին հայտնում է, որ սպանել է հարամի դներին ու ետ բերել սասունցիների ողջ հարստությունը, քեռի թորոսը նրան չի հավատում.

«Կորեկ չբերիր՝ ոսկի բերես:

Դավիթը պատասխանում է՝

-Քեռի էլ եք, էլ եք,

Շատ կաղաչեմ, էլ եք էրթանք,

-Աշխարքի մալ -խազինեն ամեն տամ ձեզ:

-... Թե էրեսունին ջվալ ոսկի - արծաթ բերենք՝

Չարթի մեր մալն է՝ կը բերենք, կ'ուտենք:

Թե չբերի՝ դուք երեսունինը մարդ

Ինձ ըսպանեք, էլ եք, էկեք ձեր տուն:

Քեռի թորոս սուտխոսել ու ցկը խորտըներ:

Ասաց. - Տղեք, էլ եք էրթանք.

Որ սուտեղավ՝ զԴավիթ կսպանենք» [Էջ 181]:

Այս միջադեպը հստակորեն ի ցույց է դնում ստի նկատմամբ ծայրահեղ մերժողականությունը, քանի որ Քեռի Թորոսը պատրաստ է անգամ սպանել Դավիթին, եթե պարզվի, որ վերջինս խաբում է իրենց: Ընդ որում՝ հարկ է ուշադրություն դարձնել այն փաստի վրա, որ քննարկվող հարցը չուներ ճակատագրական նշանակություն, և բացասական ելքի դեպքում պարզապես բացահայտվելու էր Դավիթ պարծենկոտությունը, մինչդեռ Քեռի Թորոսը այդ փոքրիկ զանցանքի բացահայտման դեպքում ևս խստագույն պատիժ սահմանեց: Ստի հանդեպ ծայրահեղ մերժողական վերաբերմունքն է պրսում քանիցս արտահայտվել է նաև այլ հատվածներում, Մեծ Միերը, օրինակ, իր խոսքին թերահավատ դեռն հակադարձում է.

«Իմ տված խոսք – խո՛սք է.

Թե դուք դև եք,

Մենք էլ Սասնակտրիճ փահլևան ենք:

Մեզ սուտ, չկա» [Էջ 109]

Այսինքն Սասնադյուցագուհիների համար սուտն անընդունելի է, ավելին, ազնվությունն ու ճշմարտասիրությունը նրանց ինքնության կարևորագույն հատկանիշներն են, էութենական որակներ: Ընդ որում, երբ էպոսի հերոսները հանգամանքների բերումով ի գործ չեն լինում պահել իրենց խոստումը, անպայմանորեն պատժվում են, «երթմնակոտոր» են լինում:

Հիմնվելով վերոգրյալի վրա, կարելի է եզրակացնել, որ էպոսի բարոյականությունը պահանջում է՝ չստելը դեռևս բավարար չէ, պետք է հավատարիմ մնալ տված խոստմանը: Այս ամենը կրկին անգամ ապացուցում է, որ հայոց հոգեկերտվածքում ճշմարտասիրությունը բարոյական ամենաբարձր սկզբունքներից է, իսկ սուտը պախարակելի է ու քստմնելի, այն չի ներվում ոչ մեկին և ոչ մի հանգամանքում: Այսպիսով, հաղորդակից լինելով էպոսի «դասերին»՝ բացահայտում ենք, որ հայի բարոյականությունը հիմնվում է անբեկանելի սկզբունքների վրա, այն հաշվի չի նստում ոչ մի իրավիճակի և հանգամանքի հետ:

Ազգային հոգեկերտվածքի առանձնահատկություններն ու սուտմասիրելիս կարևոր է նաև պարզել, թե նրանում ինչպիսի



իմաստավորում ունեն նյութական և հոգևոր արժեքները (իդեալ ականն ու մատերիականը): Ո՞րն է տվյալ հանրույթի համար առավել գերադասելի: Վերջինս սեփական ձգտումները, սպասումներն արտահայտում է իր ստեղծագործություններում և հետո փորձում դրանք իրականություն և դարձնել: «Ժողովուրդների կան, որոնք կյանքն ու աշխարհը ընդունում են այնպես, ինչպես որ նրանք տրված են բնորեն, ինչպես որ նրանք կան առարկայորեն: Իր էություն բերումով՝ հայն իր գոյությանը հաղորդում է որոշ սրբազանություն և նպատակ՝ ձգտելով իմաստավորել և կատարելագործել այն: Նա իդեալի ժողովուրդ է, իսկ իդեալը ենթադրում է ոգու խռովք, նպատակասլացություն, լավագույնի կարոտ: Աշխարհը տրված է ոչ միայն վայելելու, այլև՝ կատարելագործելու, բարեշտկելու այն»<sup>145</sup>: Հայի՝ որպես «իդեալի ժողովուրդի» նժդեհյան մեկնաբանությունը թերևս լավագույնս արտահայտվել է Էպիկական հերոսների կերպարներում, որտեղ քաջ դյուցազունները հրաժարվում են պատերազմական ավարից, ուրիշի ունեցվածքին տիրանալու հոգեգիծը խորթ է նրանց, ավելին՝ Էպիկական վերջին հերոսը աշխարհի բարեշտկման, կատարելագործման պահանջ է դնում: Այսպիսով, հային բնորոշ է ցանկասիրությունն ու նյութապաշտությունը: Թերևս ասվածի պարզ վկայությունն է այն իրողությունը, որ հայ գաղթականը իր ունեցվածքը փրկելու փոխարեն ոչնչացումից փրկել է մագաղաթյա ձեռագրերը, որոնք նրա համար ամենաթանկն ու արժեքավորն էին:

«Չունենալով զավթելու և ֆիզիկապես տիրապետելու ազգային խառնվածք, ցավոք՝ նաև հնարավորություններ, հայ ժողովուրդը փորձել է շրջապատող աշխարհը ենթարկել հոգևոր ու գործունեական տիրապետման»<sup>146</sup>: Այսօր էլ աշխարհասփյուռ հայությունը, աշխարհի որ երկրում էլ հանգրվանած լինի, հիմնում է հայկական դպրոցներ, եկեղեցիներ, մշակութային օջախներ՝ փորձելով հոգևոր կերպափոխման ենթարկել իր շրջապատող իրականությունը, պահպանել յուր ինքնությունը:

<sup>145</sup> **Նժդեհ Գ.**, Երկեր, հ.1, էջ 257:

<sup>146</sup> **Հարությունյան Էդ.**, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, էջ 21:

Յայ ոց ինքնուրոյան այս տիպական գիծը թերևս իր ամենացայտուն արտահայտությունն է գտել «Սասնաձռեր» էպոսում:

Տարբեր ժողովուրդների էպիկական պատմներում (օրինակ, ֆրանսիական, իրանական և այլ էպոսներում) գլխավոր հերոսը նախաձեռնում է նոր պատերազմներ իր տերության սահմանները ընդարձակելու, երկիրը հարստացնելու նպատակով, սակայն այսօրինակ հոգեկերտվածքը կարծես թե օտար է եղել հայ ժողովրդին, որը երբեք էլ աչքի չի ընկել ծավալապաշտական նկրտումներով: Անշուշտ չենք կարող անտեսել այն փաստը, որ հայ ժողովուրդն իր բազմադարյա պատմության ընթացքում բազում անգամներ ենթարկվելով օտարների ոտնձգության և քանիցս կորցնելով իր պետականությունը՝ գուցե այլ կերպ չէր էլ կարող վարվել այդօրինակ պայմաններում: Նրանցած ուղին հիշեցնում է պայքարի անվերջանալի շղթա: Այդուհանդերձ, չհեռանալով պատմական անցքերի թատերաբեմից՝ հայը կրկին ոտքի է կանգնել, իսկ ազգային սնապարծությունն ու ծավալապաշտական ձգտումները խորթ են եղել նրա հոգեբանությանը, ընդհուպ իր դյուցազնական վեպում, որն արտացոլում է նաև ապագայի իր տեսլականն ու նվիրական երազանքները, բացակայում է այդ գաղափարի բանաձևումն անգամ: Չնայած, որ էպոսի հերոսներն իրենց կյանքը չեն խնայում հող հայրենիի պաշտպանության համար, բայց երբ առիթ է ընձեռվում ռազմական ավարձեռք գցել, նվաճել նոր տարածքներ, նրանք հրաժարվում են այդ հնարավորությունից: Էպիկական հերոսները գուրկ են ընչաքաղցությունից, նյութականը նրանց համար առաջնային չէ: Յայի հոգեկերտվածքի այս գիծը ընդգծել է Գ. Նժդեհը՝ կրկին վկայակոչելով էպոսը. «Խօսեցրե՛ք իր էպոսը, իր ֆոլկլորը եւ պիտի համոզուէք, որ հայ ու համար հացը՝ կեցութեան բարիքների շարքում առաջինը չէ՛»<sup>147</sup>: Էպոսի դյուցազունների համար առաջնային նշանակություն ունեն իրենց բարի համբավը, հարգանքն ու պատիվը: Յազիվ թե գտնվի որևէ էպիկական հերոս, որը պատերազմից առաջ զգուշացնում է թշնամուն այդ մասին, նրան է զիջում առաջին զարկի հույժ վտանգավոր իրավունքը՝ հաշվի առնելով ավագության կարգը, իր դեմ կռվի ելած զորքը ետ է

<sup>147</sup> **Նժդեհ Գ.**, Երկեր, հ.1, էջ 258:

ուղարկում՝ վստահեցնելով, որ իրեն ոչ ինչ հարկավոր չէ, բացի իր երկրի ազատությունից: Էպոսում հերոսները պաշտպանված են գերբնական ուժերի կողմից, երբ նրանց կռիվն արդար է, այդ ժամ օգնության են հասնում Քուռկիկ Ջալալին, Խաչ Պատերազմին, Մարութա Բարձրիկ Աստվածածինը և այլն: Սակայն, երբ Էպիկական հերոսները շեղվում են նախասահմանված ճշմարիտ ուղուց՝ այսինքն մի պահ մոռանում են այն բարոյական հրամայականների մասին, որոնք հանրույթի կյանքի անբաժանելի մասն են և յուրօրինակ չգրված դատաստանագիրք, անպայմանորեն պատժվում են: Այսպիսի դեպքերում Էպոսն անողոք է դառնում մինչև իսկ իր ամենասիրելի դյուցազունների հանդեպ: Գուցե այս կերպ է ժողովուրդը փորձել գալիք սերունդներին պատգամել հեռու մնալ իր համար պարսավելի վարքածևից, ինչը կարող է հանգեցնել նախնյաց սահմանած կարգի խարխլմանը և ինքնության կորստին: Այսուհանդերձ, անգամ Էպիկական ամենասիրելի հերոսները, որոնց սխրանքները վառ են պահվել ժողովրդի սրտում հարյուրամյակներ շարունակ, երբեմն նաև սխալներ են գործել: Էպոսը պարզորոշ ուրվագծել է նաև հայ ժողովրդի վերաբերմունքը այնպիսի արատավոր ու մերժելի երևույթների նկատմամբ, ինչպիսին են վախկոտությունը, դավադրությունն ու դավաճանությունը, երդմնազանցությունը և այլն, որոնք Էպոսում որակվել են իբրև քստմնելի և աններելի երևույթներ: Հայկական Էպոսում հանդիպում են կերպարներ, որոնք շողոքորթ, վախկոտ, դավադիր մարդկանց մարմնավորումներ են: Նրանց միջոցով բացահայտվում են այն հատկանիշները, որոնք խորթ են եղել հայոց ազգային մտածողությանը: Միով բանիվ՝ ի ցույց դնելով այդօրնակ կերպարների արատավոր գծերը այդպիսով արտահայտվել են հայոց ինքնության սովերային կողմերը (*Սովերի արքեսիպը*): 4. Յուևգի համոզմամբ՝ Սովերի ներառումն անձի ամբողջականության մեջ անհրաժեշտություն է: Ինքն իր հետ հանդիպումը հնարավոր է միայն սեփական Սովերին առերեսվելու միջոցով: Հարկավոր է ճանաչել սեփական էությունը՝ հասկանալու համար, թե ով ենք մենք: «Սովերի արքեսիպը ներառում է անձի այն հատկանիշները, որոնք հակասում են նրա Պերսոնային՝ սոցիալական դերից բխող

արքետիպին («սոցիալական դիմակ») և բավականին ինքնավար կազմավորում է, որն արտահայտվում է արոյեկցիաների միջոցով»<sup>148</sup>: Այսինքն՝ սեփական ինքնուրույն ամբողջականությունը բացահայտելու և ըմբռնելու հարցում կարևոր է ճանաչել ու իմաստավորել ինքնուրույն ստվերային կողմերի դրսևորումները: Էպոսում «մերժված» հերոսներն անուղղակիորեն խորհրդանշում են Ստվերի արքետիպը, մասնավորապես՝ վախկոտ և քճնող Վերգոյի, զգուշավոր Օհանի, դավադիր և վավաշոտ կանանց, մատնիչ հոգևորականների և այլ կերպարներում:

Չիմք ընդունելով ատենախոսության սույն ենթագլխում կատարված ընդհանրացումներն ու վերլուծությունները՝ հնարավոր է եզրակացնել, որ «Սասնա ծռեր» էպոսի բարոյականությունը սերտորեն աղերսվում է պարտքագիտական (դեոնտոլոգիական) և առաքինությունների բարոյագիտության սկզբունքներին, որոնցում բարոյական պարտքի ու առաքինությունների վրա խարսխված բարոյական կատեգորիաներն ընդունվում են անվերապահորեն՝ առանց դրանցից բխող հետևանքների կանխատեսման և արժևորման: Չայկական էպոսի հերոսները առաջնորդվում են հանրույթի կողմից դարերի ընթացքում ձևավորած բարոյական հրամայականներով, որոնք հիմնված են կայուն ու անփոփոխ բարոյական օրենքների վրա:

Ի մի բերելով՝ կարելի է եզրակացնել, որ «Սասնա ծռեր» էպոսի հերոսների կերպարներում արտահայտվել են հայ ժողովրդի կենսափիլիսոփայության և բարոյականության հրամայականները, ձևակերտվել հերոս-փրկչի չափանիշը, որոնց իմաստավորումն ու արդիականացումը կենսունակ ինքնուրույն ձևավորման ու շարունակականության ապահովման հուսալի առհավատչյաներից է:

<sup>148</sup> Юнг К., Архетип и символ, М., 2018, сс. 122-123.

## 2.3 ԱՆԱՐԴԱՐ ԱՇԽԱՐՀԻ ԵՎ ԱՆՄԱՅ ԶԵՐՈՍԻ (ՅԱՎԵՐԺԱԿԱՆ ՀԱՅԻ)

### ՄԱՍԻՆ ԸՄԲՈՒՈՒ ՄԵՐԸ:

«Սասնա ծռեր» Էպոսում արտացոլվել են ոչ միայն հայոց բարոյական նկարագիրն ու արժեհամակարգը, այլև ուրվագծվել են հայ ժողովրդի աշխարհճանաչողության հիմնական ցուցիչները, հատկապես՝ անարդար աշխարհի մասին պատկերացումներն ու սեփական գոյության շարունակականության անխախտ ընթացքի մասին հավատը, որն Էպոսում արտահայտվել է հայոց վերջին դյուցազնի անմահությանը: Դուրս մնալով տարածության ու ժամանակի տեղայնացումից՝ Էպոսը կարծես թե շարունակում է իր հավիտենական ընթացքը:

Բազմաթիվ հետազոտողներ են անդրադարձել հայկական Էպոսի վերջին հերոսի՝ Փոքր Միերի կերպարին: Փոքր Միերը, թերևս, Էպոսի ամենաառեղծվածային կերպարներից է, նա կարծես հայ ժողովրդի հուզական, ենթագիտակցական մղումների խորախորհուրդ մարմնավորումն է: Փոքր Միերի կերպարն անտարբեր չի թողել բազմաթիվ հայ մեծանուն մտածողների, որոնք առանձնահատուկ կարևորել են նրա էության ու բնույթի պարզաբանումները: Գ. Նժդեհի բնորոշմամբ՝ «Միերը՝ հայկական Էպոսի հերոսը - իմա՛ր ինքը հայ ժողովուրդ ...»-ն է<sup>149</sup>:

Փոքր Միերը նաև Էպոսի ամենահակասական կերպարներից է: Նրա հակասական էության դրսևորումներն ի հայտ եկան դեռ մանուկ հասակից, Միերը կարծես մոլորված հոգի լիներ, որը փնտրում էր իր էությունը: Փոքր Միերի կերպարի հակասական բնույթը լավագույնս ցուցանում է Էպոսի այն միջադեպը, երբ Միերը քաղաքի բնակիչներին օգնել ու համար գետն անվտանգ անցնել ու նպատակով կամուրջ է կառուցում:

«Որ մարդիկ կերթայ ին՝

Վեր կամրջին ինի կերթայ ին:

Միեր կերթար, մարդեր կը տփեր, կասեր,

—Ծան որդիք, ես կամուրջ կապեր եմ,

Ձեզ համար եմ կապե

Ինչի վեր իմ կամրջին կերթաք» [Էջ 286]:

<sup>149</sup> Նժդեհ Գ., Հատընտիր, էջ 351:

Սակայն տեսնելով իր կամրջով անցնող մարդկանց, զայրանում էր և ծեծելով արգելում է, իսկ երբ վախեցած և նեղսրտած սասունցիները շրջանցում էին կամուրջը՝

«Միեր կերթար, կը տփեր, կասեր.  
—Շան որդիք, ես կամուրջ կապերեմ,  
Ձեզ համարեմ կապե,  
Դուք ինչի կտաք ջրին,

Ձուր զձե տանի, մեղք ընկնի իմ վիզ» [Էջ 286]:

Այսինքն, Միերն ինք էլ չգիտեր, թե ինչպես վարվել, ո՞րն էր իր առաքելությունն այս աշխարհում. նա ցանկանում էր օգնել մարդկանց, բայց միևնույն ժամանակ փորձում էր բուրդը ինքնուրույն պահել իրենից: Նա մոլորվել էր, խճճվել անհատական կեցության բավիղներում, ինքնության որոնումները նրան հանգիստ չէին տալ իսկ այդ դեգերումները դարձան նրա գոյության իմաստն ու առհավատչյան, ավելին՝ հանգեցրին կեցության համընդհանուր իմաստի ըմբռման անհնարիչության գիտակցմանը և դրա դեմ ընդվզմանը:

Ս. Չորյանի բոնորոշմամբ՝ Փոքր Միերի ողջ էությունը ներթափանցված է ողբերգականությամբ, «նամիճական ու դեմոնական է միաժամանակ, նամեր ժողովրդի խոր խոհերի ու մտածողության ներկայացուցիչն է, աշխարհի մասին նրա ունեցած հայացքի կրողը»<sup>150</sup>: Այսինքն, Փոքր Միերն էպոսում հանդես է եկել որպես հայ ժողովրդի էութենական հոգեգծերի մարմնացում և նրաներիակ էության բացահայտումը ինքնահասկացմանը միտված լրջագույն քայլն է: Յետաքրքրական է նաև Փոքր Միերի վերաբերյալ Յ. Մաթևոսյանի դիտարկումը, որն ընդգծելով հայկական էպոսի հենց վերջին ճյուղը, նրան համարել է մեր իրականության բնութագրման գլխավոր ցուցիչը. «Էսօր մեր իրականությունը Փոքր Միերի անիրական իրականությունն է: Խուսափուկ, անորոշ թշնամի և իրական պարտությունն...»<sup>151</sup>: Փոքր Միերի կերպարը յուրօրինակ մեկնաբանությունների տեղիք է տվել՝ նրան վերագրվել են թաքնված խորհուրդներ, անբացատրելի վարքածև, երկակի և

<sup>150</sup> Չորյան Ս., Երկերի ժողովածու, հ. 10, Ե., 1964, էջ 470:

<sup>151</sup> Մաթևոսյան Յ., նշվ. աշխ, էջ 51:

հակասական էությունն և այլն, սակայն բոլոր մեկնաբանություններում նկատվում է մի ընդհանրություն, այն է՝ Միերի էության առեղծվածային, ներհակ բնույթը: Այսպես է նրան տեսել նաև մեծանուն հայ բանաստեղծ Ավ. Իսահակյանը՝ ընդգծելով Միերի երկակի բնույթը. «Էպիկական Միերը դիպեկտիկ հակասությունների մի կոմպլեքս է. նա բարի է, նա չար է, վերջնական սինթեզի մեջ բարի է: Կարծես ժողովուրդը կործանել է իր հեթանոսական մեղանները և քրիստոնեական տաճարները և նրանց քարերից նոր շաղախով բարձրացրել է իր մոնումենտալ նոր շենքը – Միերին՝ մարգարեական լուսապսակով զարդարված»<sup>152</sup>: Ի տարբերություն Էպոսի մյուս դուցազուհեների՝ նրան բոլորովին այլ ճակատագիր է բաժին հասել: Փոքր Միերը կարծես բնականի և գերբնականի սահմանագծում մոլորված ոգի լինի, որն անվերջ դեգերումների մեջ է: «Ներսի մեջ աճող երկակի գոյություն ուներ, որ մեկ էլ տեսար ինքն իր դեմ հակադիր կեցվածքների երկերածվում: Մեկը ներհակ, անհնազանդ խռովարարի ըմբոստությունն էր, որ հանում էր բոլորի դեմ, անհաշտ էր պահում աշխարհի հետ, երկրորդը ստիպում էր կյանքը, անգամ իրեն անհասկանալի, անհայտ ինչ-որ բանի նվիրաբերել, լինել անընդհատ շրջապտույտ ճանապարհների վրա: Մի գորությունն օտարում էր աշխարհից, երկրորդը անապատներում թափառական դարձնելով՝ նախատում էր անտեսանելի աշխարհի դռները որոնելուն»<sup>153</sup>: Այսպիսին էր Փոքր Միերի «անիրական իրականությունը», որով բնորոշվում է նրան ծնունդ տված ժողովրդի խռովահույզ ոգին, հենց այսպես է հային բնորոշել նաև Զ. Ասատրյանը. «Դեռևս դու կես-«ես» ես, կես-մարդ, կես-բարի և կես-չար: Դու անկայուն ես, քմահաճ և փխրուն, դու դեգերում ես քեզնից դուրս, դու կորցրել ես ինքդ քեզ»<sup>154</sup>: Եվ իր էության այս առանձնահատկությունը հայն ամենացայտուն կերպով խտացրել է հենց Փոքր Միերի կերպարում, որն ինքն իրեն կորցրած, աշխարհում իր տեղը չգտած դեռևս սպասում է: Փոքր Միերի առեղծվածային բնույթը նկատվում է հենց ծնված օրից, երբ հարազատները զարմանում են նրա խուփ ձեռքը

<sup>152</sup> Իսահակյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 157, 166:

<sup>153</sup> Ինչոյան Լ., Միերի դռան գիրքը, Երևան, 2014, էջ 94:

<sup>154</sup> Ասատրյան Զ., Խռովք, Եր., 2015, էջ 31:

տեսնելով, իսկ այն բացելուց հետո մի կաթիլ արյունը նկատելով:  
Քեռի թորոսն այսպես է մեկնաբանում այդ իրողությունը. «Յա՛յ,  
հա՛յ, թե քար է սօր մուտտա, մուտտա,

Յող չի կարնապահի.

Չաշխարք արեր է կաթ մի արուն,

Դրեր է մեջ ձեռքին: Թե որ էդի մնաց,

Էդոր մոտեն զարմանալի բան տ'ելնի»: [Էջ 285]

Ի՞նչ է հուշում այս դիպվածը. մի՞թե Միերի ճակատագիրն արդեն կանխորոշված էր նրա ծննդյան առաջին իսկ օրվանից, չէ՞ որ քեռի թորոսի կանխատեսումը իրականություն է դառնում, մի՞թե լույս աշխարհ գալով՝ Միերն արդեն դատապարտված էր. ամեն ինչ ի վերուստ կանխորոշված էր, և նա պարզապես եկել էր խաղալու իրեն բաժին հասած դերը: Իսկ սա նշանակում է, որ նա ազատվում է պատասխանատվության ծանր լուծը կրելուց, և ուրեմն անհիմն են նրան ուղղված բոլոր մեղադրանքները: ճակատագրի և պատասխանատվության հարցը չափազանց խիստ է դրված հայկական էպոսում: Գ. Յեգելի պնդմամբ էպոսներում իշխում է ճակատագիրը: Եպիկական հերոսի համար ճակատագիրը տրված է. «Այստեղ իսկապես ճակատագրի տիրապետության ասպարեզն է, վորովհետև այն, ինչ տեղի յե ունենում, պատկանում է ինքն իրեն, կատարվում է անհրաժեշտաբար: Եպոսը պատկերում է ինքնին անհրաժեշտ ամբողջական գոյի տարերքը, և անհատին այլ բան չի մնում, բայց յեթե եյականությունը պարունակող դրությունը, գոյություն ունեցածին հետևել, նրան համակերպվել...»<sup>155</sup>: Բայց Միերը ոչ մի կերպ չէր ցանկանում համակերպվել ճակատագրի թելադրանքին: Նա պայքարում էր պարտադրված հանգամանքների դեմ, ի վերջո մերժելով թելադրված խաղի կանոնները՝ փորձում էր շեղել ճակատագրի անիվը և առժամանակ հետաձգելով իր առկա գոյությունը, հեռանում է, պարփակվելով ինքն իր մեջ՝ ռևանշ վերցնելու անխախտ մտադրությամբ: Այս առումով Փոքր Միերի ժայռում փակվելը կարելի է որակել որպես *գոյությունն ինքն իր համար, ինքն իր մեջ*: Այն յուրօրինակ ընդվզման և անարդար աշխարհի մերժման հուսահատմի ճիգ էր:

<sup>155</sup> Շեգել Գ., նշվ. աշխ., էջ 174:



Կրկին անդրադառնալով ճակատագրի անբեկանելիության խնդրին՝ շարունակ մի հարց է մտատանջում՝ ինչու՞ է հայ ժողովուրդը իր վերջին դյուցազնին դատապարտել այսպիսի ճակատագրի: Փոքր Միերի կյանքը ներթափանցված էր ողբերգականությամբ: Մանկուց նրան ուղեկցում էր որբության զգացումը, որից ազատվելու համար նա որոշում է գտնել հորը, սակայն այս քայլն ավարտվում է հոր հետ մենամարտով ու վերջինիս կողմից բանադրմամբ, որն էլ սկիզբ է դնում նրա հետագա դեգերումներին և ավարտվում աշխարհից մեկուսանալով: Ամենուր նրան հետապնդում է օտարվածության ու լքվածության զգացումը: Նա փորձում է փախչել անցյալից, սակայն իր ներկան ևս ոչ մի հուսադրող բան չի խոստանում, կյանքը սոսկ դատապարտվածության մի զգացում է, որի դեմ Միերը փորձում է ընդվզել. նա Աստուծոց կռիվ է պահանջում, այդպիսով ցանկանալով ձերբազատվել այն դաժան վիճակից, որն իրեն ակամայից բաժին էր հասել: Նա իր վրա է կրում ողջ մարդկության հոգսը, անարդար աշխարհը փոխելու անզորությունը ստիպում է նրան այդ աշխարհից հեռանալ: «...Փոքր Միերը հայոց առաջին escapist փախստականն է, - այսպես է բնորոշում նրան Ա. Ոսկանյանը, - հայրենի հողը չափազանց թույլ ու փխրուն է դառնում Միերի ու նրա ձիու ոտքերի տակ, չի դիմանում սրանց ծանրությանը, նա իր վրա է կրում սեփական հոր անեծքը և ահա այդ մեծ Յրաժարվողը պարփակվում է ժայռի մեջ, հայտարարելով, որ աշխարհը չար է, հողը ծերացել և խաբուսիկ է դարձել, որ ինքը դուրս կգալույս աշխարհ այն ժամանակ, երբ աշխարհը քանդվի ու նորից վերաշինվի: Պատմական ժամանակից խույս տված և Յավերժության մեջ պարփակված այդ տիպիկ մարգինալը կանգնեց հայոց Սփյունքի ակունքներում»<sup>156</sup>: Փոքր Միերն, այսպիսով, հանդես է գալիս որպես հայոց ինքնության հարացույցում անկյունաքարային նշանակություն ունեցող կերպար: Նա վերջինն էր Սասնա տան դյուցազուններից, որը նաև անվախճան հերոս էր, նա իր մեջ էր ամփոփվել նախնյաց էության «լույս ու մութ» կողմերը, սպասումներն ու հիասթափությունը, Փոքր Միերը ավելին է, քան սոսկ էպիկական հերոս, նա անցյալի և

<sup>156</sup> **Ոսկանյան Ա.**, Արդյո՞ք Յայաստանը եվրոպա է, Յայաստանի Յանրապետություն օրաթերթ, 16.12.1993.

ապագայի հաշտեցման անվերջ խիզախում է: Սակայն Փոքր Միերի մասին Ա. Ռսկանյանի վերոգրյալ մեկնաբանության մեջ մի տեսակ հանդիմանություն է նկատվում, ինչը տարիներ անց նա այսպես է մեկնաբանում. «Միերի մեղավորության մասին թեզին հասնելով, տողերիս հեղինակը ստիպված է ընդհատել իր դատողությունների ընթացքը, խոստովանելու համար, որ շփոթված է: Քանի որ տարիներ առաջ Փոքր Միերի թեմային նրա անդրադառնալու հիմնական պատճառը վրդովմունքն է եղել: Հասարակական նորոգության եռանդով ներշնչված հեղինակը Միերին հայոց առաջին փախստական-էսկապիստն է համարել, որը նախնյաց ավանդական կարգի մեջ հենարան չգտնելով՝ նեղացել է աշխարհից, ապաստան գտել Ագռավաքարում և այսպիսով հիմք դրել հայերիս նեղացած, այսինքն, պատասխանատվությունից խուսափող հերոսների շարքին: Հեղինակն այժմ բոլորովին վստահ չէ, որ ճակատագրի քմահաճույքին թողնված խեղճ որբուկն ընտրության հնարավորություն ունենա: Նա ուզում է հասկանալ, այս ինչպես եղավ, որ տոհմի պատմության կեռմաններում կուտակված ողջ ծանր բեռն իր անտանելի ահռելիությամբ հանկարծ բարդվեց անձնող մնացած այդ հսկա մանուկի փխրուն ուսերին»<sup>157</sup>: Այսպիսով, Ա. Ռսկանյանն այդուհանդերձ արդարացնում է Միերի փախուստը՝ հանգելով այն մտքին, որ վերջինս այլ էլ քչ ունենա, նա դատապարտված էր «...Միերն այլևս խնդրելու բան չուներ... ժայռի ճեղքվելը սեփական արդարության չափանիշ կարգելով՝ նա փաստորեն ինքնուրույն որոշում է ընդունում: Դա փոքրիկ մի ապստամբություն է, որից սկիզբ է առնում հայերիս՝ դիցաբանական համառոտյամբ վերարտադրվող «բարոյական հաղթանակների» անվերջ անալի շարանը: Հաղթանակներ, որ մենք մշտապես տանում ենք *դալ բացած հողի և չար աշխարհի նկատմամբ*»<sup>158</sup>: Փաստորեն, այս տեսանկյունից դիտարկելիս, կարելի է կարծել, թե Միերի հեռացումը պարտադրված քայլ էր, ավելին, դա սեփական դրության անհուսալիության գիտակցման և արդարացման մի ճիգ էր, որով հերոսը փորձում էր «լեզվի տիմացնել» իր հեռացումը: Գիտակցելով աշխարհի

<sup>157</sup> **Ռսկանյան Ա.**, «Homo trickster, կամ էսթետիզմի ծուղակները», Ռուբիկոն, Եր., 2004, էջ 82:

<sup>158</sup> Նույն տեղը, էջ 84:

չարութեանն ու հողի դաբացումը՝ Միերն իրեն օտարված և դատապարտված է զգում: Այսօրինակ մտայնությամբ է հանդես գալիս նաև Ս. Ավետիսյանը, որի կարծիքով Փոքր Միերի ուսերին ծանրացել էր նախնայաց մեղքերի բեռը, նա պարտավոր էր հատուցել իր հարազատների գործած սխալների համար. «Միերն ստիպված էր հեռանալ եռաչափ գոյաբանական աշխարհից իր նախնիների սխալների պատճառով, քանզի նրանք՝ պապն ու հայրը, բավարար չափով խոհեմ չէին եղել երկրի նյութական և հոգևոր գանձերին տեր լինելու գործում, վտանգել էին իրենց և սերունդների ինքնությունը, ահա թե ինչու ծնողների հոգիները նրան հավերժ փրկության են մղում, իսկ համազգային միջական աշխարհագրությունը անվերջ վերադարձի գործառույթ շնորհում: ... Մենք՝ հայերս, սպասում ենք Միեր փրկչի հայտնությունը»<sup>159</sup>: Այսինքն, Միերի հեռացումը կամ օտարումը միակ լուծումն էր՝ կուտակված մեղքի ահռելի բեռի թթափման միակ առհավատչյան: Սակայն կյանքի արհավիրքներին դիմակայած ազգի վերջին դյուցազունը չէր կարող համակերպվել և հնազանդվել իր դժխեմ ճակատագրին, իր ներսում կրելով այդ խռովքը և փակվելով Ազնավաքարում՝ նա լիովին օտարված չէ, արտաքին աշխարհը չի դադարել գոյություն ունենալ նրա համար: Պատմության տխուր դասերը յուրացրած հայը, ենթարկվելով դաժան փորձությունների, այդուհանդերձ չի դադարում հավատալ, նա կռիվ ունի աշխարհի հետ, այն անարդար աշխարհի, որում կարծես ինքն այլևս օտարված է, այն աշխարհում, որտեղ արդարության հաստատման անվերջանալի կռիվ ունի: Յեղասպանությունն վերապրած հայը ցայսօր այդ անարդար աշխարհից պահանջում է ճանաչում և հատուցում, բայց կարծես թե աշխարհը չի շտապում արձագանքել: Հայը կարծես չի ուզում հավատալ, որ աշխարհն այլևս այն չէ, որ ինքն անելիք չունի այդ աշխարհում. իր էպոսի վերջին դյուցազունն այդ հուսահատությունը փարատելու մի վերջին փորձ է անում. Միերն Աստուծոց խնդրում է.

«Որ կամ կռիվ մի տա իրեն,  
Կամ իրեն ամանաթ առնի» [Էջ 318]:

<sup>159</sup> Ավետիսյան Ս., Հայոց հոգու Ազնավաքարը, Գիր և ինքնություն, Եր., 2016, էջ 22-23:

Այս տեղ արտառոց մի երևույթ է պատահում. Աստված հրեշտակների գործ է ուղարկում նրա հետ կռվելու, սակայն այդ մենամարտը հաղթող չի ունենում: Միերի այս խնդրանքն էլ է անհասկանալի հետևանք ունենում: Նա չի հասկանում՝ ինչու այդպես եղավ, չէ՞ որ իր հորդորը այլ էր, նա կասկածներ ունի, փորձում է հասկանալ՝ ինչու՞մ է իր մեղքը և արդյո՞ք մեղավոր է. «Կանգնի, իմ թուր գարնեմ է դքարին,

Թե կտրեց, ես չեմ մեղավորացեր,

Թե չկտրեց, մեղավորացեր եմ:

Թուր որ է գարքարին,

Քար էր կու կողմեն փեղկվավ,

Ինք, իր ձին գնացին մեջ.

Քար է կավ, իրար կպավ » [Էջ Էջ 318]:

Փաստորեն մի պահ Միերն ինքն է կասկածում սեփական անմեղությանը, նա ուզում է հասկանալ, գուցե ինքն ինչ-որ հարցում մեղանչել է և այդ է պատճառը, որ աշխարհը նրան չի հանդուրժում: «Աստծո կողքին արարելու համար, էպոսիլ է գվով՝ *Ագռավի քարի* մեջ բնակվելու համար անհրաժեշտ է վերջնականապես և անվերապահորեն վստահ լինել սեփական էության մեջ: «Քարը» չի հանդուրժի աննշան մեղավորությունը՝ այդ թագավորությունն մուտք կունենա միայն նա, ով Աստծո Գառան պես անմեղ է»<sup>160</sup>: Ժայռի բացվելը Միերին նշան է, նրան տանջող հարցերից գեթ մեկն անպատասխան չի մնում, նա անմեղ է, բայց այս դեպքում մեկ այլ հարց է ծագում՝ ինչու՞, ինչու՞ է նա արժանացել այսպիսի ճակատագրի: Մի պահ կարող է թվալ, թե Միերը որոշել է հեռանալ՝ պարզապես հոգնելով պայքարելուց: Փոքր Միերին փախստական, խռովյալ հերոս համարելով և մեկուսանալու իր որոշման համար մեղադրելով անգամ՝ գլխավոր հարցը մնում է անպատասխան՝ արդյո՞ք նա այլ ելք ունի: Նա անվերջ պայքարում էր իրեն բաժին հասած դառը ճակատագրի դեմ: Անգամ առժամանակ փակվելով Ագռավաքարում, նա չի կորցնում իր հույսը, նա դուրս է գալիս ժայռից ստուգելու հողի ամրությունը, ստուգելու արդյո՞ք աշխարհը նորոգվել է: Ա. Ոսկանյանը Միերի ժայռում փակվելը

<sup>160</sup> **Շահվերդյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 110:

համարում է ոչ արդարացված, նշելով, որ այդ հարցում նրա հայր Դավիթը ավելի շատ պատճառներ ուներ «չար» աշխարհից խռովելու. «Եթե աշխարհի «չար» լինելը արտաքին ճնշումներով բացատրվեր, ապա ժայռում փակվելու շատ ավելի մեծ հիմքեր պիտի ունենար Դավիթը, որը ստիպված էր մշտական և կատաղի պայքար մղել Մսրա Մելիքի էքսպանսիոնիզմի դեմ»<sup>161</sup>: Առաջին հայացքից միանգամայն տրամաբանական է թվում այս մեկնաբանությունը, այդուհանդերձ կարելի է նկատել, որ խնդիրն այն է, որ Դավիթն անընդհատ ստիպված է եղել պայքարել հանուն հայրենի հողի ազատագրման, քանի որ Փոքր Միերը այս հարցում առնվազն չի գիջել հորը, այլ այն, որ Միերն իր վրակրում էր բանադրվածի ծանր լուծը: Եթե համեմատենք հոր և որդու կյանքը, ապա կնկատենք թե՛ նմանություններ, թե՛ էական տարբերություններ, որոնց պատճառով նրանց ճակատագրերը տարբեր ընթացք ունեցան: Ե՛վ Դավիթը և՛ Միերը ջանք չենք ինչպես հայրենի հողի պաշտպանության համար՝ վտանգելով իրենց կյանքը և զրկանքներ կրելով: Նրանց երկուսին էլ մանկուց ուղեկցել է որբության զգացումը, սակայն տեղին է նկատել, որ Միերի դեպքն այլ էր: Ի տարբերություն նրա Դավթի, որի լույս աշխարհ գալու համար ծնողները նվիրաբերեցին իրենց կյանքը, Միերն այլ կերպ է զգում որբության ծանրությունը: Ի վերջո այդքան փափագելով գտնել հորը՝ նա հայրական անեծքին է արժանանում. իր անվերջանալի դեգերումներից հոգնած՝ նա հանգուցյալ ծնողներին է դիմում՝ նրանցից ակնկալելով արդարացի և խելամիտ որոշում: Հենց նրանք էլ խորհուրդ են տալիս փակվել Ագռավաքարում: Այսպիսով, կարծել, թե Դավիթն ավելի շատ պատճառներ ուներ ժայռում փակվելու, այնքան էլ արդարացված չէ: Էպոսում մենք տեսնում ենք Միերի տառապանքը, նրա երկմտանքը: Ժայռում փակվելու որոշումը պարտադրված էր՝ այդ խորհուրդ տվեցին հանգուցյալ ծնողները, դա էր նրան հուշում Աստուծու հրեշտակների հետ մենամարտը, ժայռը թրով կիսելու նրա պայմանը, «հողի դալբացումը», ինչի հետևանքով Փոքր Միերն ինքն իր վերջնագիրը ստորագրեց՝ ընդվզելով անարդար աշխարհի դեմ: Աշխարհի անարդար լինելու մասին

---

<sup>161</sup> **Ռսկանյան Ա.**, «Homo trickster, կամ Եսթետիզմի ծուղակները», Էջ 82:

Էպոսում տեղ գտած պատկերացումները հուշում են, թե ինչպիսի հոգեկերտվածք ունի հայը: Այս հիմնահարցը էթնոհոգեբանության մեջ ի հայտ է եկել բուրոբովին վերջերս: Խնդրո առարկայի պարզամասն և առավել հասկանալի դարձնելու նպատակով հաջորդիվ ամփոփ ներկայացվել են այդօրինակ աշխարհընկալմանը բնորոշ գծերը: Հոգեբանական ուսումնասիրությունները թույլ են տվել բացահայտել մարդկանց մտածելակերպին և աշխարհընկալմանը ներհատուկ մի առանձնահատկություն, որի բացահայտ կամ ոչ բացահայտ ազդեցությունը մարդկային կյանքի կամ հոգեկան գործունեության տարբեր կողմերի վրա չափազանց մեծ է: Այն կապված է նաև հույսի, լավատեսության և այլ հիմնարար հոգեբանական երևույթների հետ: Հոգեբանության բնագավառում այս երևույթը ուսումնասիրել է Մ. Լերները՝ այն անվանելով «արդար աշխարհի առասպել» կամ վարկած այն մասին, թե աշխարհն արդար է և յուրաքանչյուր ոք այնտեղ ստանում է այն, ինչին արժանի է<sup>162</sup>: Թեև իրականում այս վարկածը ոչ միշտ է հաստատվում կյանքի ընթացքում, այնուամենայնիվ մարդիկ հավատում են և հույսեր փայփայում, որ, ի վերջո, արդարությունը հաղթելու է: «Ազգի հոգեբանական էությունն ու ինքնությունը հասկանալու համար, ի թիվս բազմաթիվ այլ խնդիրների, պետք է պարզել նաև այն հարցը, թե ինչպիսին է տվյալ ազգի մեջ տիրապետող դիրքորոշումը աշխարհի նկատմամբ՝ լավատեսակ՞ն է այն, թե հոռետեսական: Այս մեծ խնդրի կարևոր կողմերից մեկն արդար աշխարհի առասպելի կամ վարկածի նկատմամբ էթնոկիրների մեծամասնության վերաբերմունքն է»<sup>163</sup>: Ընդհանրացնելով վերոնշյալը՝ կարելի է փաստել, որ հայկական էպոսում մերժվել է արդար աշխարհի մասին առասպելը, քանի որ էպոսի վերջին հերոսը հենց այդ անարդարության գոհն է և ընդվզում է ներկա աշխարհակարգի դեմ: Սակայն այս առնչությամբ չի կարելի անտեսել այն հանգամանքը, որ Փոքր Միերը չի կորցնում իր հույսը, նա հավատում է աշխարհի բարեշտկման, վերափոխման գաղափարին, այդպիսով մի վերջին ճիգ,

<sup>162</sup> Տե՛ս **Lerner M.J.**, The belief in a just world: A fundamental delusion, New York, Plenum, 1980.

<sup>163</sup> **Լալ չաքյան Ա.**, Ազգային ինքնություն (էթնոհոգեբանության և էթնոքաղաքագիտության դիրքերից), Եր., 2016, էջ 22-23:

հույսի մի փոքրիկ շող թողնելով գալիք սերունդներին, պատգամելով չհավատալ աշխարհի արդարության մասին գաղափարին, բայց և չդադարել հուսալ նոր աշխարհակարգի հաստատման բաղձալի օրվան: Այսօրինակ մտայնությունը կրկին անգամ հաստատում է այն միտքը, որ հայի ներքին էությանը հատուկ է երկակիությունը, այն հակադրությունների անբացատրելի համադրությունն է: Եվ այդ հախուռն ու անհամասեռ ոգու խռովքը չի հանդարտվում, քանի դեռ նա չի ըմբռնել իր էությունը: Այս հոգեկերտվածքն է, ըստ Յ. Ասատրյանի, հայի մեծագույն ողբերգությունը, քանի որ վերջինս «...արել է երգում («Արեգակն արդար»), բայց քնամուլ է («Ի ննջմանե ծանրութեան»), իդեալիստ է, բայց դրամատենչ, հայրենասեր է, բայց անձնապաշտ, իմացական է, բայց ոչ կռահող... Չգացումների շփոթ է հայ ժողովուրդը, շուռ եկած էութիւն»<sup>164</sup>: Եվ այդ «շուռ եկած էության» առեղծվածը ժողովուրդը գաղտնագրել է Եպիկական վերջին դյուցազնի կերպարում, որը լինելով վերջինը՝ անվերջ էր իր գոյությամբ, և մինչ օրս փոթորկում է բազում մտածողների միտքն ու հոգին:

Չայի հոգին հասկանալու համար հարկավոր է թափանցել այդ հոգու ամենախորին շերտերը, ներքին աչքով տեսանել նրա առեղծվածային էությունը, մինչ դեռ նրանք, ովքեր «Չայը դուրսէն կը դիտեն, Չայուն հոգին չեն հասկնար»<sup>165</sup>: Չասկանալու համար հարկավոր է Ագռավաքար մտնել:

Ագռավաքարում Փոքր Միերի փակվելու ինքնատիպ մեկնաբանությունն է ներկայացնում Լ. Խէչոյանն՝ իր «Միերի դռան գիրքը» վեպում, որտեղ հեղինակը կարծիք է հայտնում, թե Ագռավաքարը ոչ գնդան, ոչ էլ քարե դամբարան կոչելն է ճիշտ, ինչպես ազգագրագետներից ու բանասերներից ոմանք են անում: «Ագռավաքարն ավելի շատ բնության արգանդի է նման՝ նյութական անգոյությունն ծնող: Կարելի է ժողովրդի ողնաշար, քրոմոսոմ, հոգևոր բանականությունն էլ անվանել կամ էլ հավերժական արժեքների, նպատակների ու երազանքների խորհրդաբանությունն, որտեղ ազգը, միլիոնավոր տարիների ընթացքում մեղվի նման

<sup>164</sup> Ասատրյան Յ., Չատընտիր, Եր., 2004, էջ 56:

<sup>165</sup> Պողոսեան Յ., Ներածութիւն հայ հոգեբանութեան, Գահիրէ, 1958, էջ 347:

աշխատելով, հոգևոր հարստությունն էր կուտակել»<sup>166</sup>: Այսպիսով, Միերի հեռացումը ոչ թե փախուստ էր իրականությունից, այլ փրկության տանող ճանապարհ, հույսի փարոս, որը ցույց է տալիս մեր ինքնության պահպանման հնարը. «նա փորձում էր տիեզերական շրջապտույտներում, մառախլ ածածկ անդունդներում հայտնված հուսալքված ազգային ոգին ամրապնդել, նեցուկ լինել, նրա համարել քի դուռը որոնել»<sup>167</sup>: Խեչոյանի կարծիքով Փոքր Միերի՝ Ագռավաքարում փակվելն աննախադեպ էր հայ ժողովրդի պատմության մեջ, քանի որ դեռևս ոչ ոք հուսահատ ժողովրդին այդպիսի գեղեցիկ, համարձակ ու քաջասիրտ թռիչքի դեռ չէր տարել. «մեր երկրի միակ պատմությունն է, որ ազգի առաջն ընկած՝ գնալու է, ինքն ավելի երկար է ապրելու, քան՝ ժողովուրդը»<sup>168</sup>:

Փաստորեն խեչոյանական մեկնաբանությունը ևս թույլ է տալիս կարծել, որ Միերի հեռացումն արդարացված էր. դա ժամանակ շահելու հուսահատ մի փորձ է, այլ ոչ թե հրաժարում կամ սեփական խնդիրների լուծման անկարողության գիտակցումով պայմանավորված թուլակամության դրսևորում: Նրա առժամանակյա բացակայությունը պարզապես հուսահատության արդյունք չէր, Միերի ոչ-ը սոսկ մերժում չէր, այլ՝ ընդվզում, որի հիմքում ընկած է գոյապահպանման մղումը: Միերն ընդվզեց աշխարհի կարգի դեմ, նա ոչ ասաց «չար» աշխարհին, նա ձեռնոց նետեց անգամ Աստծուն՝ և՛ չաքտվեց, և՛ չհաղթեց: Միերի ընդվզումը սովորական ըմբոստությունն չէր, նա միայն իր դժբախտ ճակատագրի դեմ չէր բողոքում, այլ աշխարհակարգի, նրա ընդվզումը մետաֆիզիկական էր. «մետաֆիզիկական ընդվզումը մարդու ապստամբությունն է իր բախտի և ողջ աշխարհակարգի դեմ: Այդ ընդվզումը մետաֆիզիկական է, քանի որ վիճարկում է մարդու և տիեզերքի վերջնական նպատակները: Ստրուկը բողոքում է իրեն բաժին հասած ստրկական վիճակից, մետաֆիզիկական ընդվզողը բողոքում է իրեն բաժին հասած բախտից, որին արժանացել է իբրև մարդկային ցեղի ներկայացուցիչ: Ապստամբած ստրուկը չի հաշտվում իր հանդեպ տիրոջ վերաբերմունքի հետ, մետաֆիզիկական ընդվզողը

<sup>166</sup> Խեչոյան Լ., նշվ. աշխ., էջ 95-96:

<sup>167</sup> Նույն տեղում, էջ 49-50:

<sup>168</sup> Նույն տեղում:



հայ տարարում է, որ ինքը գրկված և խաբված է աշխարհի կողմից»<sup>169</sup>:  
Եվ իսկապես, Միերը ժայռում փակվելով չէր ցանկանում պարզապես  
փախչել իր դժխեմ բախտից, նա իր անձնական ճակատագրի համար չէր  
սրտնեղել, նրա բողոքն ավելի խոր արմատներ ուներ, նա ապստամբել  
էր աշխարհակարգի դեմ, նրա մեջ էր հայ ժողովուրդը արտացոլել իր  
բողոքն առ Աստված, ավելի ն, այդ ըմբոստության հիմքում միայն  
բողոքը չէ, դրանում կանան սպասում, նա դեռ անելիք ունի, բայց  
սպասում է իր ժամին.

«... աշխարք ավերվի, մեկ էլ շինվի,  
երբոր ցորեն էղավ քանց մասուր մի,  
Ու գարին էղավ քանց ընկուզ մի,

Էն ժամանակ հրամանք կա, որ էլ նենք էդտեղեն» [Էջ 319-320]:

Ինչպես և Միերը, հայ ժողովուրդը շարունակում է սպասել այդ  
լուսավոր ապագային, աշխարհի նորոգությանը և արդարության  
վերականգմանը: «Ապագայ ապաշտ է հայը. նրա կյանքի ամենաազդու  
մղումը լինելիական տենչանքն է. գալոց հավիտենականի  
կարոտը»<sup>170</sup>: Եվ «գալոց հավիտենականի կարոտ»-ը սրտում դեռ  
սպասում է: Հագարամյակներ շարունակ դիմակայելով թշնամիների  
հարձակումներին, հալածվելով և օտարի լծի տակ մնալով,  
կորցնելով պետականությունը և պատմական հայրենիքից  
պահպանելով նրա մի փոքրիկ պատառիկ՝ այդուհանդերձ հայը չի  
հուսալքվում, իր պատմություննից կարծես մի բան է հասկացել, որ  
ինչ էլ անցնի իր գլխով, ինչ հուժկու հողմեր էլ գան ու գնան, նա  
կլինի անսասան՝ իր սրբազան հայրենիքի հետմիասին, իր հալածված  
և հավերժական դյուցազուն Փոքր Միերի օրինակով, չէ՞ որ  
Բիբլիական Արարատի ստորոտից է սկիզբ առել նոր ուխտի  
սերունդը: Ըստ Աստվածաշնչի՝ Նոյն իր երեք որդիների հետ  
համաշխարհային ջրհեղեղից հետո հաստատվել է Արարատ լեռան  
ստորոտում, որտեղ էլ վերածնվել է մարդկային ցեղը: Այս  
ավանդազրույցը հայկական ազգային հոգեկերտվածքում խորապես  
արմատացրել է քրիստոնեական ընտրյալության և փրկչական  
առաքելության, մարդկային ցեղին ծառայելու և հանուն այդ

<sup>169</sup> Камю А., Бунтующий человек, М., 1990, с. 135.

<sup>170</sup> Ասարյան Հ., Արթնացի՛ր, հայ մարդ, Եր., 1998, էջ 66:

նպատակի որոշակի զոհողությունների ենթարկվելու մասին պատկերացումները: Ժամանակի ընթացքում այդ պատկերացումները հարթվել են, սակայն «ընտրյալի» զգացողությունը պահպանվել է, թեպետ կերպարի խվել է արդի պայմաններում<sup>171</sup>: «Արտաքին հանգամանքներից ածանցյալ գոյատևման փաստը հայ ժողովրդին հաճախ հարկադրել է իր հավերժությունը դրսևորել և հիմնավորել աշխարհում իրեն վերապահված Բացառիկի առաքելությամբ»<sup>172</sup>: Հայ ժողովուրդը հազարամյակներ շարունակ պայքարել է անողոք զավթիչների դեմ՝ իր մեսսիական առաքելության հավատը սրտում. իր հայրենիքում է մարդկության կորուսյալ դրախտը, այստեղից է կյանքը կրկին սկիզբ առել: Այս է ավետել մեզ պատմահայր Խորենացին. «Ուրախացի՛ր եւ ցնծա՛, Հայաստա՛ն աշխարհ, նո՛ր Իսրայել, երկի՛ր աւետեաց եւ դրա՛խտ աստուածատուն կ՝զարդարուած առաքեալներով եւ մարգարէներով եւ սրբերի լուսեղէն դասերով ... Չուարճացի՛ր և հրճուի՛ր նո՛ր Սիոն...»<sup>173</sup>: Սրբազան հայրենիքի ու հավերժության մասին պատկերացումները չէին կարող չարտահայտվել նաև ազգի հավաքական ստեղծագործության մեջ: Էպիկական մեր վերջին հերոսն անմահ է, նասպասում է, հավատում է, ավելին, նախոստացել է վերադառնալ: Փոքր Միերն անգամ ընդվզում է Աստուծո՛ւ դեմ, արարչից կռիվ է պահանջում, իր սահմանած պայմանով ժայռը կիսում՝ ապացուցելով իր անմեղությունն ու աշխարհի անարդարությունը: Իր անմեղության մասին վերջին կասկածները փարատած և աշխարհից խռոված Միերը այդ ամենից հետո էլ անդարձ չի հեռանում, այլ պայման է դնում աշխարհի առջև՝ պատգամելով սպասել իր վերադարձին: Էպոսը հուշում է՝ հայը վստահ է, որ եթե աշխարհը կրկին կործանվի, ինչպես դա եղավ Մեծ ջրհեղեղի ժամանակ, միևնույն է ինքը փրկվելու է, Փոքր Միերը դուրս է գալու Ագռավաքարից: Մեծն Չարենցը հայ ժողովրդի դարավոր անցյալն ամփոփող «Պատմության քառուղիներով» հանճարեղ պոեմում այդ է փաստում:

<sup>171</sup> **Погосян Г.**, Армянское общество в трансформации, Ер., 2003, с. 399.

<sup>172</sup> **Հարությունյան Էդ.**, Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, էջ 91-92:

<sup>173</sup> **Խորենացի Մ.**, Սուրբ Հռիփսիմեի և Նրա վկայակիցների հիշատակին նրանց նահատակությանը [նվիրված] ներբողյան՝ հրաշագարդ հորինվածներու, «Գանձասար», Գ, Եր., 1993, էջ 14:

«Ստեղծել է նաիր հեքիաթները, - և իր  
Յնամյա վեպում հանճարեղ –  
Իր ապագայ անքի գաղափարը կարմիր  
Եվ անմահ խորհուրդն է դրել »<sup>174</sup>:

Անմահության և լուսավոր ապագայի հուսահատ սպասում, որը վերածվել է կուռ համոզմունքի. իրեն վերապահված բացառիկ առաքելությանն ու հավերժական գոյությանը հավատացող հայը պատրաստ է դրահամար վճարել ամենաթանկ գինը, նակարծես գիտի, որ իր գլխով շատ փորձություններ են անցնել ու, իր ճանապարհը լի է խուժերով, զոհողություններով: Մի՞թե այս մասին չի զգուշացնում Էպոսը, երբ քեռի Թորոսը Փոքր Մհերի խուփձեռքը բացելով՝ տեսնում է արյան կաթիլը (անմահության գինը) ու կանխատեսում նրաճակատագիրը:

Էպոսը զգուշացնում է, որ պատրաստ լինենք, որ գիտակցենք մեզ բաժին հասած ճակատագրի դրամատիզմը: Էպոսն ասես մարգարեություն է լինի հայի արյունոտ ճակատագրի մասին: Գուցե այդ է անմահության գինը, այդ մի կաթիլ արյունն էր, որ գուժեց Մհերի դաժան ճակատագիրը: Յայի սրտում դեռ չեն սպիացել մեկ դար առաջ կատարված արյունալի ոճրագործության վերքերը, սակայն ինչպես իր վերջին դյուցազունը, նա շարունակում է պայքարել, թեպետ հաճախ այդ պայքարը վերածվում է խռովքի, աշխարհից և նույնիսկ սեփական ինքնությունից օտարման: Ս. Չորյանը անդրադառնալով Փոքր Մհերի կերպարին, կարծես փորձում է արդարացնել ինքնատարման և ներփակման այդ հոգեգիծը, որի մեջ խոացել է հայ ժողովրդի միտքն ու հոգին. «Երկրագնդի այս փոքրիկ մասը, որ կոչվում է Յայաստան, եղել է թատերաբեմ անվերջ արյունոտ ողբերգությունների. այստեղ կատարվել են այնքան, այնքան գազանություններ ու վայրագություններ, որքան գուցե և ոչ մի երկրում: Ու այս ամենը չէր կարող մեր ժողովրդին անտարբեր թողնել աշխարհի չարի ու բարու հանդեպ, չէր կարող երբեմն չդառնացնել նրան, և ահա այդ ժողովուրդն իր ուրույն կարծիքն է կազմում աշխարհի մասին.- այն, որ աշխարհը չունի օրենք, արդարություն և խիղճ: Այնտեղ ուժեղը միշտ ճնշում է թույլին,

<sup>174</sup> **Չարենց Ե.**, Երկերի ժողովածու 4 հատորով, հ.. 3, Եր., 1987, Էջ 37:

տիրում է գազանի բարոյականություն- գայլի ու գառան հարաբերություն: Ինքը Միերը տեսնում է աշխարհի բռնությունը, սուտն ու կեղծիքը, պայքարում է այդ ամենի դեմ, պայքարում է այնքան, որ ինքն էլ, ձին էլ ծանրանում են այնպես, որ հողն այլևս նրանց տանել չի կարողանում»<sup>175</sup>: Փաստորեն հանձին Միերի մենք գիտակցում ենք սեփական անկարողությունն արտաքին աշխարհի, նրա օրենքների և նորմերի նկատմամբ: Մեկնընդմիջ տսահմանելով չարի և բարու մասին սեփական պատկերացումները՝ մենք մերժում ենք աշխարհի կարգը, այդ կերպ ինքներս մեզ դատապարտում ենք ներփակ գոյության: Այս առումով հատկանշական է, որ ոչ թե անարդար աշխարհն է հերոսին նետում կյանքի լուսանցքը, այլ հերոսն ինքն է հեռանում, մերժում անօրեն աշխարհն ու «գազանի բարոյականությունը»: Չարկավոր է ուշադրություն դարձնել նաև այն հանգամանքի վրա, որ Փոքր Միերն իր վերադարձի պայմանը սահմանելով՝ հուշում է տարածաժամանակային շղթայից դուրս գտնվելու իրողությունը: Նա մերժել է անարդար աշխարհն ու փակվել Ագռավաքարում՝ դուրս մնալով ժամանակի հոլովույթից, քանզի անմահ է և անմեղ: Ըստ Թ.Տոնոյանի Փոքր Միերի անմահությունն ու անժառանգ լինելը փոխապայմանավորված են ուշադրապահ բարոյականության արժեհամակարգային հիմնախնդրին. «Փոքր Միերը և Ագռավաքարը բարոյական-քաղաքական հիմնախնդիր են առաջադրում և լուծում: Փոքր Միերը ֆիզիկապես անմահ է, որովհետև մեղք չի գործում»: Յեղիևակի այս վերջին դատողությունը թերևս փոքր-ինչ վիճելի է, քանի որ ինչպես ցուցանում է Էպոսը, Փոքր Միերն իր անմահությունը ոչ թե որպես սեփական անմեղության համար պարգև ստացավ, այլ որպես հայրական բանադրանք: Այնուհետև Թ. Տոնոյանը հավելում է. «Իսկ եթե Փոքր Միերն անմահ է (քանի որ անմեղ է և արդար), ապա ժառանգի անհրաժեշտությունն չկա. նպատակը նվաճված է: ... Փոքր Միերի կյանքի ընթացքը պարբերականությունն է՝ Ագռավաքարի դռների անընդհատ բացվելն ու փակվելը: Դա իսկի ընթացք էլ չէ, այլ, ավելի

<sup>175</sup> **Չորյան Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 470:

շուտ, վիճակ»<sup>176</sup>: Սպասու մի և հավերժական անխախտ հավատի վիճակ, որը հատում է տարածության և ժամանակի սահմանները:

Ընդհանրացնելով կարելի է նշել, որ Փոքր Միերի կերպարն արտացոլում է հայի ապագայ ապաշտոգու խռովքը, նրա բողոքն ու ընդվզումը անարդար աշխարհի և իր հալածյալ բախտի նկատմամբ, միևնույն ժամանակ արտահայտվել է յուր հավերժական գոյության հանդեպ ստահությանը: Հայ ժողովուրդը կարծես թե դեռ սպասում է, ինչպես Փոքր Միերն է սպասում հատուցման բաղձալի ժամին. «Ահա ե՛ս եմ, Հավերժական Հայը, կանգնած եղեռնի ու երկրաշարժի մեջ տեղում, արևամած աչքերս հառած Մասիս սարին, եվ ինձ խիղճում են – տարերքը տակից, Աստված վերևից, թշնամին դեմից, բարեկամը մեջքից, Արևմուտքը աջից, Արևելքը ձախից, - Բայց ես չեմ վերջանում,

Ես տեսնում եմ արդեն Ահեղ Դատաստանի օրը,  
Բայց ես Հայաստանն եմ, և ինձ սպանել հնարավոր չէ, որովհետև ես  
ամեն ինչ եմ, ամենուր ու անվախճան...»<sup>177</sup>:

Թերևս այսօրիակ կենսապիլիսոփայությունն է նաև պատճառը հային բնորոշ այն վտանգավոր հանգստության, որը երբեմն սեփական ճակատագրի նկատմամբ անտարբերության է հանգեցնում: Սեփական անմահությանը չկասկածելով՝ հաճախ անհաղորդ ենք մնում աշխարհի անցքերին, փակվում ենք մեր հոգու Ագռավաբարում և սպասում հատուցման օրվան, դրանով մի կողմից ցույց տալով մեր ընդվզումը անարդար աշխարհակարգի դեմ, մյուս կողմից՝ դիմում ինքնությանն ից յուրօրիակ փախուստի: Էպոսի հերոսների պես անհոգու անտեղյակ իրադարձությունների ընթացքին, սթափվում ենք և լծվում հայրենիքի պաշտպանության գործին միայն այն ժամանակ, երբ թշնամին արդեն ներխուժել է մեր տուն, երբ վտանգն արկուն է, այդ ժամ է միայն «հավերժական հայն» արթնանում, իրեն թափ տալիս հորում փակված Սասնա Դավթի պես, գիտակցում իր առաքելությունը:

<sup>176</sup> **Տոնոյան Թ.**, Կյանքի և մահվան ընկալումները ըստ Սասնա Ծռեր Էպոսի. Ժառանգականություն. Մեծ Միեր և Փոքր Միեր, «Ակունք», Եր., 2017թ., 1(15), էջ 114:

<sup>177</sup> **Հովհաննես Դ.**, Հավերժական հայը, [www. granish.org](http://www.granish.org) [12.03.2015]:

### **2.3 «ՆԻՐՅՈՂ» ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԻՆՔՆՈՒԹԵՆԱԿԱՆ ԳՈՅԱՊԱՅՊԱՆՄԱՆ ԱՐՔԵՏԻՊՅՈՒՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ «ՍԱՍՆԱ ԾՌԵՐ» ԷՊՍՈՒՄ**

Հայ ժողովուրդը «Սասնա ծռեր» էպոսում արտահայտել է կեցության սեփական իմաստավորումները, որոնց հատուկ է եղել Էկզիստենցիալ իստական մտայնությունը, մասնավորապես այն, որ մարդը բացահայտում է ինքն իրեն, իմաստավորում է կեցությունը սահմանային իրավիճակներում: Մահվան վտանգն ու ապագայի սարսափը հային ստիպում են օրհասի պահին ուշքի գալ և պայքարել: Չգալով պահի լրջությունը՝ հայն անմիջապես սթափվում է, այդժամ գիտակցում է ողջ եղելությունն ու կարծես գերմարդկային ուժեր ստանում: Այս է ապացուցում նրա դարավոր պատմությունը և այս է փաստում նրա էպոսը: Էպոսի հերոսները սերունդների մեջ ձևավորում են հերոսականի մասին պատկերացումները, ժողովրդի երազանքներն ու արժեքային համակարգը: Մենք այն ենք, ինչ մեր իղձերն են, մեր ստեղծած հերոսականի ընկալումը հետագայում կրկին նյութականանում է իրականության մեջ, և այդ հոգենյութական միասնությունը վերածնվում է հաջորդ սերունդներում: 2016թ. ապրիլյան քառօրյա պատերազմը հերթական անգամ ապացուցեց հայի հերոսական ոգու անվերջանալի վերածնությունների իրողությունը: Շուրջ քառօրյա արառաջ նույն պատերազմում հաղթած հայը այսօր էլ ապացուցեց աշխարհին իր հերոսական ոգու հարատևությունը: Սոցիալական բազմաթիվ խնդիրներով ծանրաբեռնված և իրեն բաժին հասած ճակատագրից դժգոհ հայն այս անգամ էլ ցույց տվեց, որ գոյության բնագոյը նրա մեջ ամենավառ կերպով է արտահայտված: Չափազանց առեղծվածային, որոշ դեպքերում նույնիսկ պարադոքսալ է թվում այսօրվա հայի կերպարը: Ո՞վ է այսօրվա հայը, արդյո՞ք նա նույնն է, ինչ դարեր առաջ, ո՞րն է նրա էությունը և գոյության առավատչյան: Հարցեր, որոնք կարոտ են պատասխանի: Մի կողմից սարսափեցնող են տարեցտարի մեծացող արտագաղթը, հիասթափությունը խորացնող հոռետեսական տրամադրությունները, մյուս կողմից հանկարծապես պատերազմին միասնականորեն և քաջաբար արձագանքող կոլեկտիվ գիտակցությունն ու կամքը նոր հույսեր են ներշնչում:

Խորամուխ լինելով հայ ժողովրդի հավաքական ստեղծագործությանը՝ բազում հարցեր պատասխան են ստանում: Մեր դյուցազունները՝ Մեծ Միերը, Դավիթը, Փոքր Միերը հայրենի հողի փրկության համար չեն խնայում իրենց կյանքը, պատրաստ են մինչև վերջին շունչը ծառայել հող հայրենիին, սակայն երբ երկիրը խաղաղ ժամանակներ է ապրում, նրանք անմասն են մնում նրա զարգացումից, մեկուսացած, իրենց առօրյա հոգսերով են տարված, կամ էլ առհասարակ բացակայում են հայրենիքից տարբեր, երբեմն անհեթեթ պատճառներով: «Էպոսի հերոսները փոխանակ ներգրավվելու երկրի շենացման, բարեկարգման ու սոցիալական կյանքի բարեփոխման, ուժեղ պետության կառուցման գործին, անիմաստ պատրվակներով երկար ժամանակով հեռանում են երկրից՝ անտեր ու անպաշտպան թողնելով Սասնաբնակիչներին: Այսպես, Մեծ Միերը յոթ տարի մնում է Մըսրում՝ ջրելով «խալ խի արտը», Դավիթը՝ յոթ տարի շրջագայում է Գյուրջիստանում՝ քառասուն փահլևանների համար հարսնացու փնտրելու նպատակով, Փոքր Միերը՝ տուն ու կնիկ թողած, տարիներով թափառում է երկրից երկիր, կռվում ուրիշների համար...»<sup>178</sup>:

Այսօր մենք ականատես ենք նույն պատկերի: Դարեր, հազարամյակներ են անցել, բայց մեր ժողովուրդը դեռևս անհաղորդ է իր Էպոսի դասերին, մինչ օրս ամեն ինչ այնպես է, ինչպես Էպոսում: Ոմանք սոցիալական ծանր բեռը թոթափելու, որոշներն էլ հեռավոր ափերում լուսավոր ապագայի ակնկալություներով, երրորդներն էլ Փոքր Միերի պես անարդարությաններին հիասթափված լքում են երկիրը: Եվ չեն էլ ջանում պետականաշինության, հայրենիքի բարգավաճման գործում ներդրում ունենալ. ամենքը սպասում են երկիրը փոխվի, աշխարհը փոխվի, հրաշք կատարվի և այդժամ դառնան երկրի լիիրավ զավակն ու ժառանգորդը: Այսօր էլ հայ ժողովուրդը շրջապատված է թշնամիներով և դամոկլեսյան թուրը գլխին՝ տարված է իր առօրյա հոգսերով, մի տեսակ ընդարմացած կերպով ընկալելով իրականության մարտահրավերները: Սակայն ինչպես Էպոսի

<sup>178</sup> **Զաքարյան Ս.**, Հայկական Էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնության համատեքստում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Եր., 2015, № 2 (17), էջ 3-16:

հերոսների դեպքում է, այնպես էլ իրական կյանքում նասթափվում է թմբիրից, երբ երկրին վտանգ է սպառնում, երբ գոհասեղանին հայրենիքն է, այդժամ պառակտված, հուսալքված, բողոքավոր հայը մի բռունցք է դառնում: Ապրիլյան քառօրյա պատերազմը կրկին միավորեց համայն հայությանը, հայի մեջ գոյության բնագոյը կրկին արթնացավ, նախնիքն իրեն ու ողջ աշխարհին ապացուցեց, որ իր մեջ դեռ եռում է հերոսի արյունը: Երբ հերոսի հեռացումն անդառնալի չէ, երբ սեփական հարմարավետությունից անդին հոգևոր, ազգային և վերազգային արժեքների գոյությունը խարխուլ հիմքերի վրա չէ կառուցված, ապա դեռ ամեն ինչ չէ կորսված: Առհասարակ հեռացումը, դեգերումներն ու վերադարձը հատուկ են առասպելներին, հեքիաթների ու Էպոսի սյուժեին: Տարբեր ժողովուրդների առասպելներում դեգերման կանչը կարող է լինել առանց որևէ շարժառիթի, պատահական, որևէ սխալի հետևանքով, կամ էլ ինչ-որ լուրջ խնդրի պատճառով, ինչը հստակ ներկայացված է Էպոսում: Ըստ Ս. Մարգարյանի՝ կարծես նախասահմանված է, որպեսզի հայերսմեր հերոսական դեգերումը սկսենք մահացու վտանգների առկայության դեպքում, ինչը, չնայած տարբեր ժողովուրդների առասպելների նմանությունը, ոչ բոլոր ազգերին է բնորոշ: Սանասարին ու Բաղդասարին սպառնում է Խալիֆայի կողմից մատաղ լինելու վտանգը, Մեծ Միերի ժամանակ սովի են մատնված սասունցիները, Դավիթը գտնվում է ՄըսրաՄելիքի կողմից սպանվելու վտանգի ներքո, և միայն Փոքր Միերն է իր դեգերումը սկսում առանց վտանգների՝ սեփական նախաձեռնությամբ<sup>179</sup>: Շարունակելով իր դիտարկումները՝ Ս. Մարգարյանը հավելում է, որ «բոլոր չորս դյուցազուններն էլ կարող էին ամենևին չարձագանքել դեգերման կանչին, շատ հարմարավետ վայելել իրենց «տունը», կյանքի հաճույքները»<sup>180</sup>: Սակայն նշված իրավիճակներում ոչ բոլոր հերոսներն ունեին ընտրության հնարավորություն, ինչպես օրինակ Սանասարի և Բաղդասարի կամ էլ Դավթի պարագայում, երբ նրանց հեռացումը պարզապես կենսական անհրաժեշտություն էր, գոյությունը

<sup>179</sup>Տե՛ս **Մարգարյան Ս.**, նշվ աշխ., էջ 183:

<sup>180</sup>Նույն տեղում:



փրկելու միակ միջոցը: Ավելիև, Դավթի հեռացումը նշանավորվեց հենց նրա ծննդյան պահից, իսկ Մըսրա Մելիքի ոտնձգությունները նպաստեցին նրա վերադարձին հայրական օջախ: «Չեռացումը ենթադրում է նաև հրաժարում հայրական տնից: Փաստորեն ինչպես բոլոր առասպելներում, այնպես էլ մեր էպոսում կարևոր են արգելակող ուժերն ու, այդ թվում իր՝ «ես»-ը ներկայացնող ծնողներից անջատումը՝ Տիեզերական Յորը հասնելու համար»<sup>181</sup>: Իրավամբ հերոսները պարտադրված են եղել լքել հայրական տունը, սակայն հայկական էպոսում այս առնչությամբ մեկ այլ ուշագրավ փաստ էլ է առկա, այն, որ մեր հերոսները լքում են հայրական տունը նաև առանց լուրջ պատճառների: Նրանց այդ հոգեգիծը դրսևորվում է հիմնականում մարդասիրական մղումներով պայմանավորված, ինչպես նաև պատվախնդրության, տրված խոստումը պահելու անհրաժեշտությունից դրդված: Սակայն, ինչպես նկատում ենք էպոսում նրանց այդ գործողությունները գրեթե երբեք միանշանակ չեն ընդունվում յուրայինների կողմից, իսկ երբ հերոսները նաև խախտում են ավանդականացված նորմերն ու բարոյական սկզբունքները, ապա անպայմանորեն պատժվում են: Այսպիսով, նշվածը կրկին անգամ ցույց է տալիս հայոց հոգեկերտվածքի այն տիպական գծի առկայությունը, ըստ որի, ցավոք սրտի, հայերիս բնորոշ է նաև իրականության մարտահրավերները չտեսնելու, աշխարհի պատրանքային ըմբռնումը: Դա պայմանավորված է ոչ թե հայերի եսապաշտական հակումներով կամ յուրայինների ճակատագրի հանդեպ անտարբերությամբ (ինչպես տեսնում ենք էպոսի հերոսների օրինակով, քանի որ նրանք վտանգը զգալով սթափվում են և լծվում հայրենիքի պաշտպանության գործին), այլ առնվազն համայնապաշտական, հավաքականության և պետականաշինության ձիրքի բացակայությամբ: Նշվածն ավելի ակնառու է էպոսում, որտեղ բազմիցս նկատվում է հայոց ինքնության այդ վտանգավոր հեգեգիծը, որը կարելի է բնորոշել որպես «նիրհող ինքնություն»: Այն իրողությունը, որ էպոսի հերոսներից պարբերաբար թաքցվում էին կարևոր գիտելիքներ, լինեն դրանք թշնամու նախաձեռնությամբ, թե յուրայինների

---

<sup>181</sup>Նույն տեղում:

«զգուշավորութիւն» արդյունք, փաստում է այն իրողությունը, որ մենք անհաղորդ լինելով մեր խնդիրներին՝ դառնում ենք առավել խոցելի: Եվ որքան էլ ուժեղ են Սասնատան հերոսները, նրանց ուժը կարիք ունի ճիշտ ուղղորդման, մինչդեռ Էպոսում նրանք միշտ մենակ են և անտեղյակ ամեն դավից:

Մանկուց Դավթի զարգացումը կասեցվում էր Մըսրա Մելիքի կողմից: Վերջինս տեսնելով Դավթի արտասովոր ուժը՝ ավելի շատ, սակայն, անհանգստանում էր նրա մտավոր զարգացմամբ, միգուցե Մելիքը հասկացել էր, որ Դավթին հաղթելու միակ գրավականը նրան սեփական էությունն ու ուժին անտեղյակ պահելն է: Մելիքը հրամայում է Դավթին մեկուսացնել արտաքին աշխարհից և զրկել մինչևիսկ արևի շողից, ճանաչողություն հնարավորությունից՝ ակնկալելով հաղթելու ժեղ, բայց աշխարհից անտեղյակ հերոսին.

«Մելիք ավելի կատղավ.

Դրավ Դավիթ մութ սենեկ, փակեց,

Որ էն արևի լուս չտեսնի,

Դավթի վերան վարպետ դրավ,

Որ հնազանդություն սովորեցու ...»[Էջ 138]:

Մութ սենյակում բանտարկված Դավիթը չի ճանաչում անգամ սեփական ստվերը և մենամարտում է իր ստվերի հետ, նա մինչևիսկ տեղյակ չէ, թե արևի շողն ինչ է: Մըսրա Մելիքը խելացի էր և խորամանկ, նա հասկացել էր, որ Դավթին հաղթելը կհաջողի, եթե խոչընդոտի վերջինիս հոգևոր, ինտելեկտուալ զարգացմանը, ինչպես նաև լռեցնելով նախնյաց ազատատենչ ոգու կանչը հնազանդության քարոզներով: Այսինքն, Էպոսում թշնամին խորամանկ է և գիտակցում է, թե որտեղ է թաքնված դյուցազունների ուժի սնուցման աղբյուրը, չէ՞ որ Մելիքը ջանք չէր խնայում Դավթին մեկուսացնելու աշխարհից: Չրկված լինելով իրականության և սեփական ինքնության ճանաչումից՝ դյուցազուները չափազանց խոցելի էին դառնում:

Իր ով լինելն անսպասելիորեն բացահայտելուց հետո Դավիթը չի ցանկանում մնալ Մըսրա երկրում և անհապաղ իր հայրենի տուն վերադառնալու որոշում է կայացնում: Սակայն այստեղ՝ յուրայինների շրջապատում ևս քիչ բան է փոխվում նրա կյանքում,

միայն երջանիկ պատահականությամբ է Դավիթը ժամանակ առ ժամանակ գաղտնիքներ բացահայտում շնորհիվ արտատեր պառավի: Վերջինից է նատեղեկանում իր հոր զենք ու զրահի, հրեղեն ձիու գոյություն մասին, մինչև անգամ թշնամու հարկահավաքների ժամանման լուրն են նրանից թաքցնում: Ակամայից հարց է ծագում՝ ինչու՞ է մեր հերոսը հայտնվել իրադարձությունների լուսանցքում, ինչու՞ է նա դատապարտված այդ վտանգավոր անտեղյակությամբ: Թերևս այս է էպոսում հնչեցված կարևորագույն սահմանգր, հարցերի հարցը: Ինքնաճանաչողության և արտաքին աշխարհի հետ հարաբերվելու այսօրինակ կերպը վերածվում է լուրջ սպառնալիքի, որի անտեսումը կարող է հանգեցնել ինքնութենական աղետի: Այսպիսով, էպիկական հերոսները հայտնվում են մի իրավիճակում, երբ նրանք ֆիզիկապես գոյություն ունեն, սակայն նրանց հոգևոր էությունը շարունակում է մնալ չբացահայտված: Եվ ի վերջո՝ ինչպե՞ս ենք փորձելու արդարացնել կամ բացահայտել մեր անտեղյակության, «նիրհող» ինքնության առեղծվածը: Կունենա՞նք արդյոք քաջություն հրաժարվելու Յովհանի և Վերգոյի զգուշավոր ու երկչոտ էությունից (չէ՞ որ նրանք էլ դյուցազնական զարմից էին, հետևաբար նրանց կերպարներում ևս թաքնված են հայոց հոգեկերտվածքի արքետիպային գծեր, յուևգյան բնորոշմամբ՝ Սովերի արքետիպի դրսևորումներ), թե՞ պիտի շարունակենք ապրել մեր հոգու «քարանձավում» և այն լքելու համարձակություն ու կամք չդրսևորելով՝ զոհաբերենք մեր Դավիթներին, Մհերներին... «Պիտի կրկնե՞նք մեր նախնիքների սխալը, թե գիտակցորեն, հերոսաբար, պիտի կարողանանք՝ հակառակ մեզ շրջապատող անողոք պայմաններին՝ դրսևորել մեր ազգային եսը, ընդունել պատմությունից մեզ վիճակված խորհրդավոր, հակատրամաբանական ճակատագրական դերը: Քաջությունը ունենանք խորհելու և նաև քաջությունը ունենանք համարձակելու»<sup>182</sup>: Յամարձակելու և արթնացնելու մեր միջի հերոսին, ինչպես որ Դավիթն ու շքի եկավ հորում, թափ տվեց իրեն հորեղբոր հորդորով և փրկվեց<sup>183</sup>: Արդ

<sup>182</sup> **Չարյան Կ.**, նշվ. աշխ., էջ 224:

<sup>183</sup> Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ հայկական ժողովրդական էպոս», էջ 241-242:

ինչպես ենք պատկերացնում մեր ներկան ու ապագան, եթե շարունակում ենք համառորեն անտեսել մեր ներքին էության կանչերը: Կ. Չարյանը հայության կոչման, առաքելության որոնումներում շատ դիպուկ է բնորոշում հայի այս վտանգավոր հատկությունը. «Չայը, - պետք է արձանագրել հոգեբանական տարօրինակ այս երևույթը, - իր ներկան չի ուզում և չի կարողանում տեսնել: Նա ուզում է ապրել խաբուսիկ ու կեղծ երազով: Չայ աչքը չի դիտել աշխարհը, մինչև իսկ այն միջավայրը, ուր ապրել է: Չայը, որ պատմության այս վայրկյանին, փաստորեն, ֆիզիկապես, ապրում է համաշխարհային կենտրոններում, ոչ միայն գիտակցությունն չունի իրեն շրջապատող միջավայրի, այլ նույնիսկ դեռ չի հասել իր համազգային իդեալին»<sup>184</sup>: Եվ իրականության ու սեփական կեցության «խաբուսիկ» ըմբռնման արդյունքում պատմության անիվը նորից ու նորից կրկնում է իր շրջապատույտը: Էպոսում մեր հերոսները սթափվում են այդ թմբիկից միայն սահմանային իրավիճակներում հայտնվելու պարագայում, նրանք կարծես կորցրել են կյանքի զարկերակը և ուշքի են գալիս, երբ հայտնվում են թշնամու լարած որոգայթում, երբ երկիրը աղետի առջև է, երբ պատերազմի շունչն այլևս խախտում է երկրի անդորրը: Այսպես էլ հարյուր տարի առաջ յուր նիրհից արթնացավ հայը, երբ գիտակցեց իր գոյության հիմքերի խարխումբը, նավերստին կերտեց դարեր առաջ կորսված պետականությունն ամենաաղետալի ժամանակներում: Սոսկալի այդ ժամանակներում, երբ մի կողմից աշխարհի նոր քարտեզն էր գծվում, արևմտահայությունը ենթարկվել էր ցեղասպանության, մյուս կողմից բնաջնջման վտանգը սպառնում էր նաև արևելահայությանը, հայը գիտակցեց իր վիճակի օրհասական լինելը, յուր ապրել-չապրելու խնդրի լրջությունը, նրա մեջ կրկին արթնացավ գոյապահպանման ներուժը, նա գիտակցեց իր ոգու կորովը, դարձավ միասնական ու հաղթեց, և իր պատմական հայրենիքի մի փոքրիկ պատառիկում նորոգեց իր հույսն ու վերգտավ կորցրածը: 1918 թվականի մայիսյան հերոսամարտերը խոսուն վկայությունն էին հայի անկոտրում հավաքական ոգու, որը

<sup>184</sup> **Չարյան Կ.**, նշվ. աշխ., էջ 313:

դրսևորվում է հատկապես սահմանային իրավիճակներում, երբ գոհասեղանին գոյություն հարցն է, լինել -չլինել ու խնդիրը:

Հայոց «Նիրհող» ինքնության և ինքնութենական գոյապահպանման ներուժի դրսևորման հերթական ապացույցներից էին նաև 2018 թվականի ապրիլ-մայիս ամիսների քաղաքացիական անհնազանդության խաղաղ ցույցերը, որոնք համախմբել էին բոլորին՝ տղամարդ թե կին, ծերունի, թե երեխա դուրս էին եկել իրենց հոգու «Ագռավաքարից» և արդարության պահանջ դրել: Գուցե ճակատագրի հեգնանքն էր, որ ուղիղ մեկ դար անց հայը կրկին խնդիր ուներ սթափվել ու և իրավիճակի լրջությունը գիտակցել ու: Այժմ արդեն անկախ պետականությունը վերգտած՝ ավելի վտանգավոր մի իրողության էինք բախվել: Համատարած հուսալքության և անարդարության մթնոլորտը հանգեցրել էր ծայրաստիճան մի վիճակի, երբ հազարավոր հայորդիներ լքում էին իրենց հայրենիքը՝ օտար ափերում փնտրելով կորսված արդարությունն ու հույսը: Սակայն ի վերջո խռոված և աշխարհից դառնացած Փոքր Միտրի հոգեգիծը ընկրկեց, հայը սթափվեց իր «ինքնութենական Նիրհից», նրա մեջ կրկին արթնացավ Դավիթը, որը գիտակցեց իր եությունն ու ուժը, ազատվեց կաշկանդող շղթաներից:

Հայոց «Նիրհող» ինքնության վտանգավորությունն արտահայտվում է ոչ միայն իրականության անորոշ, ոչ ամբողջական ընկալման և արդյունքում առկա խնդիրներին ոչ համարժեք արձագանքման տեսանկյունից, այլև յուր անցյալի անքննադատ ըմբռման, նրանից դատեր քաղելու պատրաստակամության բացակայությամբ: Հայոց հոգեկերտվածքի առանձնահատկությունների որոնումներում այս հարցի առնչությամբ հետաքրքրական է Ս. Չաքարյանի անդրադարձն ազգային արժեքների հանդեպ հայերիս անփուլ թվերաբերմունքի ու անհոգության մասին: Ընդ որում՝ նրա կարծիքով այդ անհոգությունն անտարբերությունը դրսևորվում են ազգային արժեքների ըստ եության մոռացմամբ: Դժվարությամբ ու մեծ ջանքերով ստեղծված տեսական ժառանգությունը մոռացության է մատնվում, քանի որ բացակայում են դրանց պահպանման, վերստեղծման ու յուրացման համապատասխան մեխանիզմները:

«Գերիշխում է ազգային արժեքների նկատմամբ զգացմունքային մոտեցումը: Իսկ եթե արժեքները պահպանվում են միայն մատենադարաններում ու թանգարաններում, ապա կորցնում են իրենց գործառնության նշանակությունը»<sup>185</sup>: Ցավալիս այն է, որ հաճախ այդ արժեքները զրկվում են անգամ թանգարաններում հայտնվելու վերջին հանգրվանից և հայտնվում իսպառ մոռացության ճանապարհին: Իրականության հոգևոր ապրման կարողությունից և ցանկությունից զուրկ հանրությանը, այդուհանդերձ, անգիտակցական մակարդակում զգում է «հոգու սովը», բայց փորձում փոխատուցել այն նյութական արժեքների անկուշտ սպառմամբ: Եվ որքան անտեսվում, մերժվում են հոգևոր արժեքները, այնքան ահագնանում են նյութականի հանդեպ մոլեգին ձգտումները: Արդյունքում ձևավորվում է եսապաշտ մի հասարակություն, որը դժբախտ է, քանի որ մերժել է իր էության մի մասը ու հայտնվել իր իսկ լարած թակարդում: Այսպիսին է իրականությունը հիմա, այսպիսին էր մեկ դար առաջ, և դատելով ժողովրդական էպոսից, որի տարբեր շերտերը ձևավորվել են դարերի ընթացքում, նաև տասնյակ դարեր առաջ: Հայոց այսօրինակ հոգեկերտվածքի վտանգավորության հետևանքները կանխատեսելով էր Վ. Տերյանը հոգևոր Հայաստանի ստեղծման հրատապության կոչեր հղում, և զգուշացնում, որ «չկամենանք շքեղ շենքերի հայրենիք դարձնել մեր հայրենիքը, այլ հոգու և մտքի հպարտությամբ ճոխացնենք այն»<sup>186</sup>: Այսօրինակ պատգամն անուղղակիորեն արտահայտվել է նաև մեր էպոսում: Էպոսի մեր սիրելի հերոսներն անգամ հայրենիքի շենացման գործը ստանձնելով՝ ճանապարհի կեսից շեղվում, մոռացության են տալիս իրենց մտադրություններն ու առօրեական վայլեքներին, հոգսերին տրվելով՝ սթափվում միայն կորստի վտանգը գիտակցելիս: Չօրօրինակ, Սանասարն ու Բաղդասարը մեծ դժվարությունների գնով հիմնում են Սասնաբերդը, այնուհետև մտափոխվում ու լքում

<sup>185</sup>Տե՛ս **2սարյան Ս.**, Հայոց ինքնության քրիստոնեական հարացույցի կառուցարկման ու գործառման պատմափիլիսոփայական տեսանկյունները, Հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման ու արդիականացման համատեքստում, «Հայոց ինքնության հարցեր», Պրակ 4, Եր., 2017, էջ 25-26:

<sup>186</sup>**Տերյան Վ.**, Երկերի ժողովածու, հ. 2, Եր., 1961, էջ 316:

այն, հետո օրերից մեկ օր կրկին որոշում են վերադառնալ և շարունակել բերդի շինարությունը: Չարմանալ ին այն է, որ նրանք, մեծ կարևորություն տալով իրենց տան հիմնադրման տեղանքին, այդուհանդերձ հեշտությամբ լքում են այն: Այս առումով հետաքրքրական է Էպոսի հերոսների՝ զարմանահրաշ վտակի ակունքի ընտրության մեկնաբանությունը.

«— Էդ ջուր ազնանցորդու ջուր է ...

Սանասար ասաց Բաղդասարին.

— Ով որ գեղապատիկ ջրի ակըն գտնե,

Ու գիրտունն էլ շինե վեր էդ ջրին,

Էնոր զավակն էլ որ ըլնի,

Էդպես գորեղ կ'ըլնի,

Էնոր մոտեն ազնանցորդի կ'էլնի.

Էնոր տղեք կտրիճ կ'ըլնին» [Էջ 25]:

Ընդ որում՝ Էպոսում զարմանահրաշ վտակի մասին այլևս չի հիշատակվում: Իրենց և հաջորդ սերունդների «կտրիճությունն» ամրապնդելով՝ եղբայրները հետագայում անհետևողականություն են դրսևորում և լքում զարմանահրաշ վտակի ակունքում հիմնած բերդը: Այսօրինակ վարքածն առնվազն անհասկանալի է թվում: Երկար դեգերելուց հետո՝ նրանք կրկին սթափվում են և վերադառնալու ու անավարտ գործը շարունակելու որոշում են կայացնում: Այս հոգեգիծը հատուկ է եղել նաև հաջորդ սերնդի դյուցազուններին: Մեծ Մհերը, հավատարիմ մնալով Մեծ Մըսրա Մելիքի հետ կնքած ուխտին, լքում է Սասունը և մեկնում Մըսր, որտեղ անցկացնում է յոթ տարի՝ չմտահոգվելով յուր երկրի ու ընտանիքի ճակատագրով, և միայն երջանիկ պատահականությամբ, լսելով Իսմիլ խաթունի՝ «հայու օջախս փչացուցելու»<sup>187</sup> մտադրությունների մասին, ուշքի է գալիս:

Դավիթը նույնպես զուրկ չէ նախնյաց հոգեկերտվածքի այս առանձնահատկությունից, բերենք մի օրինակ՝ իմանալով, որ իր հոր կառուցած եկեղեցին՝ Մարութա բարձրիկ Աստվածածինը, Մըսրա Մելիքն ավերել է, Դավիթը որոշում է այն վերակառուցել: Բազում չարչարանքների միջով անցնելով ի վերջո նա գործը գլուխ է

<sup>187</sup> Տե՛ս «Սասունցի Դավիթ հայկական ժողովրդական Էպոս», Էջ 125:

բերում, սակայն հետագայում բուրբուրվին անտեղյակ է իրադարձությունների ընթացքից: Երբ Մելիքի գործերը ներխուժում են Սասուն և կրկին ավերում եկեղեցին ու խոշտանգում հոգևորականներին, հազիվ մագապւրծ եղած սարկավազը փորձում է տեղյակ պահել Դավթին այդ զարհուրելի միջադեպի մասին, իսկ վերջինս նրան հեգնելով է դիմում.

«Էն ինչ է պակաս իմ վանքին.

Խու՞նկն է պակաս, ձե՞ թն է պակաս, ինչ ի՞նչ է կար,

Շուտա՞ն, գընա՛, քո ժամուն և հասիր»[Էջ 200]:

Ի հարկե նա հետո ուշքի է գալիս և շտապում երկիրը պաշտպանել զավթիչի ոտնձգություններից, բայց Էպոսի այս միջադեպը ևս թույլ է տալիս նկատել Էպիկական հերոսների անտարբերությունը իրենց իսկ ստեղծած արժեքների նկատմամբ: Էպոսը կրկին ահազանգում է ձևի և բովանդակության տարանջատման, ինչպես նաև իրականության հատվածական ընկալման խնդրի մասին: Փաստորեն մենք ստեղծում ենք արժեքներ և անհաղորդ մնում դրանց բուն էությանը, և ի տարբերություն Էպոսի հերոսների, որոնք արթնանում են այդ թմբիրից վտանգի ժամանակ, սովորական մահկանացուներս հաճախ շարունակում ենք մեր պատրանքային, քնամոլ կյանքը՝ չսթափվելով անգամ կորստյան վտանգի պահերին: Չարմանալի է, բայց այսօր էլ մեր իրականությունը գրեթե նույնն է, ինչ Էպոսում, երկրում նոր զարկ է ստանում եկեղեցաշինությունը, սակայն գրեթե նույն արագությունամբ (եթե ոչ ավելի) շատանում է տարատեսակ աղանդավորական խմբերի հետևորդների թիվը: Կառուցվում են նոր եկեղեցիներ, անտեսվում և անտերություն են մատնվում հնամենի վանքերն ու պատմամշակութային կոթողները, հաճախ հպարտանում ենք, որ աշխարհում առաջինն ենք քրիստոնեությունն ընդունել որպես պետական կրոն, սակայն, ըստ էության, գաղափար էլ չունենք մեր հավատքի հիմքերի մասին. մեր հայրենակիցներից շատերը եկեղեցին ընկալում են սոսկ որպես ճարտարապետական կառույց, լավագույն դեպքում մոմավառության վայր:



Իրականության և ազգային արժեքների այսօրիական մակերեսային ըմբռնումը վտանգում է հենց այդ արժեքների գոյությունը և խարխում ազգային ինքնության հիմքերը:

Ընդհանրացնելով կարելի է փաստել, որ «Սասնա ծռեր» հայկական ժողովրդական էպոսում գեղարվեստական և երբեմն էլ այլաբանական «ոճավորմամբ» արտացոլվել են հայոց «նիրհող» ինքնության և ինքնութենական գոյապահպանման բնագրի վրա խարսխված կեցութեան արքետիպային գծերը, որոնք կարոտ են արդի շարժընթացների լույսի ներքո իմաստավորման և արժևորման: Թերևս, միայն յուր ինքնության հետ առերեսվելու խիզախումը հնարավորություն կընձեռի այն առավել մրցունակ ու ճկուն դարձնելու, ինչպես նաև սեփական անցյալից դասեր քաղելու և ապագայի մարտահրավերներին դիմակայելու դժվարին գործում:

## ԵՉՐԱԿԱՅՈՒ ԹՅՈՒՆ

«Սասնա ծռեր» հայկական ժողովրդական Էպոսը հայ ժողովրդի դարավոր պատմության և ստեղծագործական մտքի յուրօրինակ հղացք է: Այն բացառիկ ստեղծագործություն է, քանզի արտացոլում է հայ ժողովրդի կենսափիլիսոփայության, բարոյահոգեբանական նկարագրի, ազգային հոգեկերտվածքի «բյուրեղացած», արքետիպային գծերը: Չենթարկվելով որևէ արտաքին միջամտության՝ հեղինակային մշակման (ի տարբերություն Բազմաթիվ այլ Էպոսների), վերջինիս արժեքն ավելի է կարևորվում, քանի որ Էպոսը չմիջնորդավորված և հնարավորինս անաղարտ կերպով արտացոլել է յուր ստեղծողի կենսագործունեության շարժառիթներն ու հոգեկերտվածքի ամբողջական պատկերը:

Էպոսում անցյալն ու ապագան, իրականն ու երևակայականը ներթափանցված են միմյանց մեջ՝ ստեղծելով տարածաժամանակային յուրահատուկ կոլածկամ խճանկար, որն ընթերցողին հաղորդակից է դարձնում ժողովրդի աշխարհընկալմանն ու արժեհամակարգին:

Հայկական բազմադարյա Էպոսի գիտական ուսումնասիրությունների պատմությունը մեկնարկելով XIX դարում՝ մինչ օրս էլ զգալի հետաքրքրություն է ներկայացնում բազմաթիվ հետազոտողների շրջանակներում: Լինելով մեծաթիվ հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում՝ որոշակի վերապահումով կարելի է փաստել, որ Էպոսը բազմակողմանի քննության չի ենթարկվել, քանի որ այս խորախորհուրդ ստեղծագործության իմաստասիրական, բարոյահոգեբանական տեսանկյունները գրեթե բացահայտված չեն: Հայկական Էպոսի ուսումնասիրությունը վերոնշյալ տեսանկյուններից հնարավորություն է ընձեռում բացահայտել հայոց հոգեբարոյական նկարագրի տիպական գծերը, որոնց բազմակողմանի քննությունը լույս է սփռում ներկայի բազում կնճռոտ հարցերի վրա և խթանում ինքնաճանաչողության բարդ գործընթացները: Հայկական «Սասնա ծռեր» Էպոսի իմաստասիրական շերտերի վերհանումն ու վերլուծությունը կարևոր են ոչ միայն Էպոսագիտության զարգացման, այլև հայ փիլիսոփայական մտքի

պատմության, հայոց ազգային ինքնության ու սուբնասիրության տեսանկյունից:

Ատենախոսության մեջ քննադատվել են միակողմանի, ծայրահեղացված, կաղապարային մոտեցումները, իսկ առաջադրված խնդիրների լուծման նպատակով վերհանվել և քննության են ենթարկվել իմաստասիրական, բարոյագիտական, էթնոհոգեբանական ու ուրտներին առնչվող հիմնահարցեր: Բացի այդ, աշխատանքում տեղ գտած հիմնախնդիրները վերլուծելիս հաշվի են առնվել դրանց զարգացման պատմական համատեքստերը: Ատենախոսության մեջ վերլուծվել են բարոյական պարտքի, ազատության, արդարության, կյանքի իմաստի, խաղաղասիրության, ազնվության վերաբերյալ Էպոսում արտահայտված ըմբռնումները: Վերհանվել են հայկական Էպոսում արտացոլված հիմնախնդիրների ընդհանրություններն ու տարբերությունները փիլիսոփայական որոշակի ուղղությունների հետ, դրանք ենթարկվել են համեմատական վերլուծության:

«Սասնա ծռեր» Էպոսը պատկերավոր բնորոշմամբ հանդես է եկել որպես հայոց ինքնության «հայելի»՝ արտացոլելով հայոց ազգային հոգեկերտվածքի մի շարք արժեքային գծեր, որոնցից ատենախոսության մեջ վերհանվել և վերլուծվել են հետևյալները՝

➤ «Սասնա ծռեր» Էպոսի բարոյականությունը սերտորեն աղերսվում է դեռևս ուղիղ գիտական (ոչ հետևանքային բարոյագիտական տեսություններ, պարտքագիտություն) և առաքինությունների բարոյագիտության սկզբունքներին, որտեղ, ի հակադրություն կոնստեկվենցիալիստական բարոյականության, առաջնային են բարոյական պարտքը, առաքինությունները և ոչ թե դրանցից բխող հետևանքների արժևորումները: Էպոսի հերոսներն առաջնորդվում են հանրության կողմից դարերի ընթացքում ձևավորված բարոյական հրամայականներով, որոնք հիմնված են կայուն ու անփոփոխ բարոյական օրենքների վրա, ինչն էլ հաճախստեղծում է բազմաթիվ խնդրահարույց իրավիճակներ, քանի որ այդօրինակ կեցութաձևը այնքան էլ ճկուն չէ, և վերջնարդյունքում խաթարվում կամ իսպառ բացակայում է առկա խնդիրների ու հնարավոր ռիսկային գործոնների հաշվարկումն ու կանխարգելումը: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս որոշակիորեն պնդել, որ Էպոսի հերոսները ոչ թե

միամիտ են, անշրջահայաց, և ըստ այդմ՝ չեն գիտակցում իրենց գործողությունների վտանգավորությունը, այլ այն, որ բարոյական սկզբունքները նրանց համար գերադասելի են ամեն ինչից:

➤ «Սասնա ծռեր» էպոսում ուրվագծվել են հայ ժողովրդի աշխարհճանաչողության համակարգի հիմնական ցուցիչները, գլխավորապես էպոսի առաջին՝ «Սանասար և Բաղդասար» ճյուղում տեղ են գտել փիլիսոփայության գոյաբանական խնդրակարգին աղերսվող պատկերացումներ, մասնավորապես ջրի՝ սուբստանցիոնալության օժտված լինելու մասին ակնարկներ:

➤ «Սասնա ծռեր» էպոսում արտահայտվել է անմահության վերաբերյալ հայերի համոզմունքը (հավերժական հայը), որը դրսևորվում է որպես հայոց հոգեկերտվածքի արքետիպային գիծ: Ընդ որում՝ սեփական անմահությանը հավատացող հայն այդ հոգեգիծն արտացոլելով էպոսի վերջին դյուցազնի անմահ եության մեջ՝ ի ցույց է դրել նաև իր վերաբերմունքն այդ առնչությամբ: Անմահ ժառանգի խուփձեռքի մի կաթիլ արյունը կարծես թե գուժում է, թե որն է անմահության համար վճարվող գինը:

➤ «Սասնա ծռեր» էպոսում արտահայտվել է հայոց հեգեկերտվածքին հատուկ մետաֆիզիկական ընդվզման արքետիպային գիծը, որի եությունը բնորոշվում է ոչ միայն յուր ճակատագրի, այլև ողջ աշխարհակարգի մերժմամբ: Փոքր Միերի Ագռավաբարում փակվելը խորհրդանշում է ոչ թե փախուստ կամ օտարում սեփական ինքնությունից, այլ մետաֆիզիկական ընդվզում:

➤ Չայկական էպոսն ուսումնասիրելով էթնոհոգեբանության մեջ հայտնի «Արդար աշխարհի մասին առասպելի» համատեքստում՝ ատենախոսության մեջ ցույց է տրվում, որ հայոց հոգեկերտվածքին խորթ է այդ գաղափարը, քանի որ Փոքր Միերի ճյուղում (թեպետ անարդարության հարցն արծարծվում է նաև էպոսի այլ ճյուղերում, այնուամենայնիվ վերջին ճուղում այն ունի առանցքային նշանակություն) հայոց վերջին դյուցազունը մերժում է գործող աշխարհակարգը՝ այն հռչակելով չար և անարդար:

➤ Չայկական էպոսի հերոսների օրինակով վերհանվել է հայոց հոգեկերտվածքի այն արքետիպային գիծը, որին հատուկ է

իրականության այնպիսի ընկալումը, երբ հերոսները չեն գիտակցում դեպքերի ու իրադարձությունների զարգացման միտումները, քանի դեռ դրանք վերահսկելի են: Այդ հոգեգիծն ատենախոսության մեջ բնորոշվել է իբրև «նիրհող ինքնություն»:  
Չայ տնվելով սահմանային իրավիճակում՝ հերոսները սթափվում են և հընթացս դրսևորվում է հայոց ինքնութենական գոյապահպանման ներուժը:

Ընդհանրացնելով՝ հնարավոր է եզրակացնել, որ «Սասնա ծռեր» էպոսում դրսևորվել են հայոց «նիրհող» ինքնության և ինքնութենական գոյապահպանման ներուժի արքետիպային գծերը:

Այսպիսով, ի մի բերելով վերը նշված դրույթներն ու եզրակացությունները՝ կարելի է հաստատել, որ «Սասնա ծռեր» էպոսն իր մեջ ամփոփել է հայոց հեգեկերտվածքի մի շարք արքետիպային գծեր, որոնք, հարյուրամյակների ընթացքում սերնդեսերունդ փոխանցվելով, ինքնութենապահպան գործառույթ են կատարել, ավելին, դրանք չեն կորցրել իրենց այժմեականությունը նաև մեր օրերում:

## ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. **Աբեղյան Մ.**, Երկեր, հ. 1, Երևան, «ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ», 1966, էջ 325-513:
2. **Աբրահամյան Լ.**, Парные образы "Сасна црер": близнецы, сводные братья, двойственные герои, Հայ կական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը, Երևան, Ա.հ., 2004, էջ 61-67:
3. **Աբրահամյան Լ.**, Убийство Мсра Мелика в ритуально-мифологическом контексте, Հայ կական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2012, էջ 103-120:
4. **Աթայան Է.**, Հոգի և ազատություն, Եր., «Սարգիս Խաչենց», - 622 էջ:
5. «**Առաաբել**», Հայ կական սովետական հանրագիտարան, Երևան, 1978, հ. 1, էջ 531
6. **Ասարյան Ջ.**, Խոնվք, Երևան, «Լուսակն», 2015, -159 էջ
7. **Ասարյան Ջ.**, Հատընտիր, Երևան, «Ամարաս», 2004, -412 էջ
8. **Աստվածաշունչ մատենա ճին և Լոր կտակարանների**, Եր., «Հայաստանի աստվածաշունչային ընկերություն», 2007, - 1423 էջ:
9. **Ավետիսյան Ս.**, «Հայոց հոգու Ազոավաբարը», Գիր և ինքնություն, Գրականագիտական հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, «Անտարես», 2016, էջ 17-27:
10. **Ավետիսյան Ս.**, Վտանգված ինքնության ահագանգը «Սասնա ծռերում» կամ Էպոսի դասերը, Գիր և ինքնություն, Գրականագիտական հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, «Անտարես», 2016, էջ 7-16:
11. **Արևշայան Ս.**, Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայական հայացքները, «Աստղագիտական ժառանգությունն ազգային մշակույթում» պատմա-աստղագիտական գիտաժողով նվիրված Անանիա Շիրակացու 1400-ամյակին և Հայ կական աստղագիտական ընկերության XI տարեկան համաժողով, Երևան, «Գիտություն», 2014, էջ 68-75:
12. **Արմին Ա.**, Հնագույն հեթանոսական Աստվածաշունչ «Սասնա ծռեր» Էպոսը, հ. 1, Լոս Անջելես, Ա. հ., 2007, -490 էջ:
13. **Գրիգորյան Գ.**, Հայ ժողովրդական հերոսական Էպոսը, Երևան, «ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.», 1960, -683 էջ:
14. **Դեմիրճյան Դ.**, Երկերի ժողովածու 14 հատորով, հ. 14, Երևան, «ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.», 1987, -666 էջ:

15. **Դեմիրճյան Մ.**, Ազգային ինքնուրոյնութիւնը՝ ժամանակակից արժեքային փոփոխութիւնների համատեքստում, «ՎԷՄ համահայկական հանդես», Եր., 2018, 1 (61), էջ 91-104:
16. **Եղիազարյան Ա.**, «Սասնա ծռեր» Էպոսի պոետիկան, Երևան, «Գիտութիւն», 1999, - 281 էջ:
17. **Եղիազարյան Ա.**, Էպոսի գրավոր կյանքը, Յայկական Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգութիւնը, Երևան, «Գիտութիւն», 2012, էջ 180-184:
18. **Չարյան Կ.**, Նավատորմար, Երևան, «Սարգիս Խաչենց», 1999, -667 էջ:
19. **Չարյան Ս.**, Յայկական Էպոսի հերոսների վարքագիծը ազգային ինքնութեան համատեքստում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայութիւն, Յոգեբանութիւն», Երևան, 2015, № 2 (17), էջ 3-16:
20. **Չարյան Ս.**, Յայոց ինքնութեան քրիստոնէական հարացոյցի կառուցարկման ու գործառման պատմափիլիսոփայական տեսանկյունները, Յայ փիլիսոփայութիւնը ազգային ինքնութեան հարացոյցների կառուցարկման ու արդիականացման համատեքստում, «Յայոց ինքնութեան հարցեր», Պրակ 4, Երևան, «ԵՊՀ հրատ.», 2017, էջ 10-51:
21. **Չարյան Ս.**, «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի կերպարները հայկական Էպոսում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայութիւն, Յոգեբանութիւն», Երևան, № 1 (18), էջ 12-28:
22. **Չեքիեան Պ.Լ.**, Յոգիի եւ ինքնութեան հետքերով, Երևան, 2000, Գրականութեան եւ արուեստի թանգ. հրատ., 200 էջ:
23. **Չեքիեան Պ.Լ.**, Յայ Ինքնութիւն, Ինքնութեան հարցեր տարեգիրք, Ե., 2002, Չանգակ-97, 296, էջ 32-42
24. **Չոլյան Մ.**, Ազգակառուցումը և պատմաբանները. ազգային ինքնութիւնը և ազգային պատմութեան նարատիվը, «Ինքնութիւնը և փոփոխվող աշխարհը» միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Եր., «Լինգվա» հրատ., 2008, էջ 42-48:
25. **Չորյան Ս.**, Երկերի ժողովածու, հ. 10, Երևան, «Յայ պետհրատ», 1964, -563 էջ:
26. **«Էպոս»**, Յայկական սովետական հանրագիտարան, Երևան, 1978, հ. 4, էջ 64:

27. **Թու մանյ ան Յ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ 8, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 1999, էջ 302-322, -710 էջ :
28. **Թու մանյ ան Յ.**, Երկերի ժողովածու, Քննադատություն և հրապարակախոսություն, հ. 4, Երևան, 1951, «Հայ պետհրատ», էջ 351-353, 421-423, -524 էջ :
29. **Թու մանյ ան Յ.**, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ 6, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 1994, էջ 174-176, -670 էջ :
30. **Իսահակյան Ա.**, Երկերի ժողովածու 6 հատորով, հ. 5, Երևան, «Սովետական գրող» 1977, էջ 156-171, -435 էջ :
31. **Լեո, Դաւիթ եւ Միեր :** (Ժողովրդական վեպ) : Քննադատություն, Մոսկուա, «տպ. Մկրտիչ Բարխուդարեան», 1891, -42 էջ :
32. **Խալապետյան Բ.**, Սասմայ փառլիամենտեր կամ Թըլօր Դաւիթ և Միեր, Վաղարշապատ, «Տպարան Մայր Աթոռաց Սրբոց Էջմիածնի», 1899, -74 էջ :
33. **Ինչոյան Լ.**, Միերի դռան գիրքը, Երևան, «Անտարես», 2014, -396 էջ :
34. **Խորենացի Մ.**, Սուրբ Հռիփսիմեի և նրա վկայակիցների հիշատակին նրանց նահատակությանը [նվիրված] ներբողյան՝ հրաշագարդ հորինվածներու, «Գանձասար», Գ, Երևան, 1993, էջ 13-30:
35. **Կանայան Ս.**, Ձոջանց տան Սասմայ ծռեր Դաւիթ եւ Միեր ազգային ժողովրդական վեպի պատմականը, Վաղարշապատ, «տպ. Ս. Էջմիածնի», 1907, -50 էջ:
36. **Կասսիրեր Է.**, Էսսե մարդու մասին, Երևան, «Սարգիս Խաչենց-ՓրինթինՖո», 2008, -382 էջ:
37. **Համբարձումյան Յ.**, Փոքր Միեր. Գենեգիս և տիպարանություն, «Գրականագիտական հանդես», Երևան, 2006, թիվ 1, էջ 89-100:
38. **Հայ ժողովրդական հերոսավեպ** Երևան, Լույս, 1981, -359 էջ:
39. Հայկական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը, Երևան, Ա.հ., 2004, -177 էջ:
40. Հայկական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունը, Երևան, «Վան Արյան», 2006, -196 էջ:



41. Հայ կական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունները, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», 2012, -272 էջ:
42. Հայ կական «Սասնա ծռեր» Էպոսը և համաշխարհային Էպիկական ժառանգությունները, Երևան, --, 2014, 204 էջ
43. **Հարությունյան** Էդ., Ոգու և հոգու սահմանագծում, «Անցումային հասարակություն», Սոցիոմշակութային փոխակերպումներ» հոդվածների ժողովածու, Երևան, 2009, պրակ 6, էջ 3-13:
44. **Հարությունյան** Էդ., Ազգային ինքնություն և կյանքի մշակույթ, Երևան, «Մակմիլան-Արմենիա», 2004, -152 էջ
45. **Հարությունյան** Էդ., Մարդկային կեցության այլակերպումները, Եր., ԵՊՀ հրատ., 2018, 188 էջ:
46. **Հարությունյան** Ս., Հայ ժողովրդական վեպը (Կուլտուրապատմական ակնարկ), Սասնա ծռեր, Երևան, «Սովետական գրող» հրատարակչություն, 1977, էջ 619-642:
47. **Հարությունյան Ս.**, Սասունցի Դավիթ: Հայ ժողովրդական հերոսավեպ, Երևան, «Լույս», 1981, -359 էջ:
48. **Հեգել Գ.**, Բուն Էպոսի առանձին հատկանիշները, «Խորհրդային գրականություն», 1940, N 1, էջ 153-197
49. **Հովհաննես Դ.**, Հավերժական հայը, [www.granish.org](http://www.granish.org) :
50. **Ղազարյան Զ.**, Բարոյական սկզբունքները «Սասունցի Դավիթ» Էպոսում, Երևան, «Հայաստան», 1976, -175 էջ
51. **Մաթևոսյան Յ.**, Սպիտակ թղթի առջև, Երևան, «Հայագիտակ», 2004, -368 էջ:
52. **Մանուկյան Ս.**, «Սասունցի Դավիթ» Էպոսի խորհրդանիշները, Հայոց ինքնությանն հարցեր 2, Երևան, «Լիմոն», 2014, էջ 82-108:
53. **Մանուկյան Ս.**, Թշամին ու թշամու նկարագիրը «Սասունցի Դավիթ» Էպոսում, «Հայոց ինքնության հարցեր 3», Եր., 2015, էջ 80-98:
54. **Մարգարյան Ս.**, Հայերի հոգին, Երևան, «Զի Էս Էմ ստուդիա», 2015, -232 էջ:
55. **Մելիք-Օհանջանյան Կ.**, Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ, Երևան, «Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ.», 1946, -269-327 էջ:

56. **Միրզոյան Յ.**, Էպոսը որպես տվյալ ժողովրդի ինքնուրույն ուսումնասիրության աղբյուր (օղուզական Էպոսի օրինակով), Յայնոց ինքնուրույն հարցեր, Երևան, «Լիմուշ», 2012, էջ 22-35:
57. **Միրզոյան Վ.**, Ազգային գաղափարախոսության ներուժը: Յայնոց ազգային գաղափարախոսության գործադրումը արդի պայմաններում, Երևան, տպ. Գրիգոր Տաթևացի, 2004, -68 էջ:
58. **Նաչաթյան Ա.**, Ազգային ինքնություն (Եթնոհոգեբանության և Եթնոքաղաքագիտության դիրքերից), Երևան, Յեղիևակային հրատ., 2016, -46 էջ:
59. **Նաչաթյան Ա.**, Եթնիկական հոգեբանություն, Երևան, «Չանգակ-97», 2001, -544 էջ
60. **Նժդեհ Գ.**, Յատընտիր, Երևան, «Ամարաս», 2006, -708 էջ:
61. **Նժդեհ Գ.**, Երկեր, հ.1, Երևան, ՅՅ ԳԱԱ հրատ., 2002, -532 էջ
62. **Շահվերդյան Գ.**, Փոքր Միերից դեպի Քրիստոս, Երևան, «Պարույր Սևակ», 2001, -122 էջ:
63. **Ռսկանյան Ա.**, «Homo trickster, կամ Էսթետիզմի ծուղակները», Ռուբիկոն, Երևան, 2004, թիվ 7, էջ 68-95:
64. **Ռսկանյան Ա.**, Ազգային ինքնության հիմնահարցը և մտավորականության կոչումը, ինքնություն 1, Երևան, «Կամար», 1995, էջ 11-20:
65. **Ռսկանյան Ա.**, Արդյո՞ք Յայաստանը Եվրոպա է, ՅՅ օրաթերթ, 16.12.1993:
66. **Չարեճ Ե.**, Երկերի ժողովածու 4 հատորով, հ. 3, Երևան, «Սովետական գրող», 1987, -544 էջ:
67. **Պետրոսյան Ա.**, Յայկական Էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, «Վան Արյան», 1997, -96 էջ:
68. «Սասունցի Դավիթ հայկական ժողովրդական Էպոս», Երևան, «Յայպետիրատ», 1961, -333 էջ:
69. **Պողոսեան Յ.**, Ներածութիւն հայ հոգեբանութեան, Գահիրէ, Տպարան Սահակ-Մեսրոպ, 1958, -943 էջ:
70. **Սահակեան Ա., Փահլեւանյան Ա.**, Սասմայ ծռեր դիւցազնավէպ, առասպելական ընդերք, վիպական կառույց, վիպասանական եղանակ, Փասատենա, Դրագարկ հրատարակչություն, 1996, 122 էջ:

71. **Սահակյան Ա.**, Բանահյուսություն և հոգեբանություն. Էթնոհոգեբանական վերլուծություն առած-ասացվածքների ժանրի հիման վրա, Ավանդական բանավոր ժառանգություն, ոչ նյութական մշակույթ, Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորույթ, միջազգային առաջին գիտաժողովի հոդվածների ժողովածու, Երևան, «Գիտություն», 2006, էջ 194-217:

72. **Սարգսյան ԱԱ.**, Հայության կոչումը, Հայ փիլիսոփայությունը ազգային ինքնության հարացույցների կառուցարկման ու արդիականացման համատեքստում, Հայոց ինքնության հարցեր, Պրակ 4, Երևան, «ԵՊՀ հրատարակչություն», 2017, էջ 130-158:

73. **Սարգսյան ԱՅ.**, Որտե՞ղ որոնենք մեր ինքնությունը և ո՞րն է հայ ժողովրդի առաքելությունը, Բանբեր ՀՊՏՀ, 1(37), Երևան, «Տնտեսագետ» հրատարակչություն, 2015, էջ 140-154:

74. **Սողոմոնյան Գ.**, Ազգային ինքնություն և սոցիոմշակութային անվտանգություն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», «Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն», Երևան, 2013, 141,1, էջ 14-26:

75. **Սողոմոնյան Գ.**, Ազգային ինքնության պահպանման սոցիոմշակութային իմպերատիվները, Երևան, «Երևանի «Մանց» համալսարանի գիտական հոդվածների ժողովածու», ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2013, էջ 275-281:

76. **Սրուանձտեանց Գ.**, Գրոց ու բրոց եւ Սասունցի Դաւիթ կամ Միւրի դուռ, Կ. Պօլիս, տպ. Ե.Մ. Տնտեսան, 1874, -192 էջ:

77. **Վարաբեյան Ա.**, Ինքնություն, Հայ ազիտական, արևելազիտական, արվեստաբանական, իմաստասիրական հետազոտություններ և հրապարակախոսություններ, Երևան, «Էություն», 1993, -324 էջ:

78. **Տերյան Վ.**, Երկերի ժողովածու, հ. 2, Երևան, «Հայ պետիրատ», 1961, -489 էջ:

79. **Տոնոյան Թ.**, Արյան և խոսքի (բանի, տեքստի) համընկալումը հայերենի լեզվամտածողական համակարգում. Ձենով Հովան, «Հայկական ինքնության ինդիքները 21-րդ դարում, Երևան», «ԵՊՀ հրատ.», 2013, էջ 157-165:

80. **Տոնյան Թ.**, Կյանքի և մահվան ընկալումները ըստ Սասնա ծռեր էպոսի. ժառանգականություն. Մեծ Մհեր և Փոքր Մհեր, Ակունք, Երևան, 2017, 1(15), էջ 109-115:

81. **Քալի Պ.**, 16-րդ դարի պրոտոգալացի ճանապարհորդների գրառումների առնչությունը «Սասնա ծռերի» բնավոր ավանդման գործընթացի հետ, Հայկական հերոսական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», 2012, էջ 188-193:

82. **Օրբելի Հ.**, Սասնացի Դավիթ: Հայկական ժողովրդական էպոս, Երևան, «Նաիրի», 2012, էջ V-LII:

83. **Амбарцумян А.**, О некоторых эпико-мифологических мотивах армянского и карачаево-балкарского эпосов (на примере «Давида Сасунского» и «Нартиады»), Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К.Аммосова: Серия ЭПОСОВЕДЕНИЕ, 2016, №3 /03/, сс. 34-43:

84. **Арутюнян С. Ф.**, “Идентичность: от теории к практике”, монография, Ереван, Тигран Мец, 2012, -238 с.

85. **Бауман З.**, Индивидуализированное общество, М., Логос, 2005. - 390 с.

86. **Бромлей Ю.**, Марков Г., Этнография, М., Высш. школа, 1982. -320 с.  
[http://static.iea.ras.ru/books/Bromlei\\_yu\\_v\\_markov\\_g\\_e\\_etnografiya](http://static.iea.ras.ru/books/Bromlei_yu_v_markov_g_e_etnografiya). [5.11.2013]

87. **Тишков В., Шабает Ю.**, Этнополитология: политические функции этничности, М., Издательство Московского университета, 2011. -376 с.

88. **Вышеславцев Б.**, “Русский национальный характер”, Вопросы философии, № 6, 1995, [http://www.kph.npu.edu.ua/e-book/clasik/data/vopros/11.html#\\_edn1](http://www.kph.npu.edu.ua/e-book/clasik/data/vopros/11.html#_edn1).

89. **Гаджиев К.С.**, Национальная идентичность: концептуальный аспект, Вопросы философии, 2011, № 10, с. 3-17.

90. **Гумилев Н.**, Этногенез и биосфера Земли, М., "Эксмо", 2007, - 660 с.

91. **Камю А.**, Бунтующий человек, Москва, "Политиздат", 1990, -415 с.

92. **Кара-Мурза С.**, Демонтаж народа, М., изд. Алгоритм, 2007, -704 с.

93. **Кондаков И.В.**, Соколов К.Б., Хренов Н.А., Цивилизационная идентичность в переходную эпоху, Москва, "Прогресс-Традиция", 2011, -1024 с.

94. **Лебон Г.**, Психология народов и масс, СПб, изд. "Макет", 1995, // <lib.ru/POLITOLOG/LEBON/psihologia.txt> [03.08.2012]

**Лосев А.**, Диалектика мифа, М., "Правда", 1990. [//psylib.org.ua/books/losew03/txt00.htm](http://psylib.org.ua/books/losew03/txt00.htm) [04.02.2011]

95.

96. **Медова Ю.А.**, Концептуальный анализ национальной идентичности в глобализирующемся мире, "Вестник" МГОУ, № 3, М., 2010, с. 61-64.
97. **Мелетинский Е.**, Происхождение героического эпоса, М., Изд-во вост. лит., 1963, -462 с.
98. **Мелетинский Е.М.**, Поэтика мифа, М., "Наука", 1976, -407 с.
99. **Мелик-Шахназарян Л.**, Характер армянского народа, Ереван, "Тираст", 1999, -100 с.
100. **"Менталитет национальный"**, Этнопсихологический словарь, <https://ethnopsychology.academic.ru> [15.03.2012]
101. **Мурай О.**, Архетипы национального сознания и их реализация в период глобализации, Вестник МГЛУ, Выпуск 2 (581), М., 2010, с. 141-147.
102. **Найдыш В.М.**, Философия мифологии, М., "Альфа", 2004, -544 с.
103. **Неклюдов С. Ю.**, Типология и история в памятниках героического эпоса, «Յայ կապան «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժանանգրությունը», Երևան, Ա.հ., 2004, էջ 17-24:
104. **Петросян А.**, Армянский эпос и мифология: Истоки, миф и история, Ереван, Б.и., 2002, -239 с.
105. **Погосян Г. А.**, Армянское общество в трансформации, Ереван, "Лусабац", 2003, -460 с.
106. **Пропп В.**, Русский героический эпос, Москва, "Гослитиздат", 1958, -603 с.
107. **Пропп В.**, Сказка. Эпос. Песня, М., "Лабиринт", 2001, -368 с.
108. **Степанов С.**, Популярная психологическая энциклопедия, М., Эксмо, 2005. [//psychology.academic.ru](http://psychology.academic.ru) [15.03.2012]
109. **Элиаде М.**, Аспекты мифа, М., "Инвест-ППП", 1996, -240с.
110. **"Эпос"**, Литературный энциклопедический словарь, М., "Советская энциклопедия", 1987, с. 514.
111. **Юнг К.**, Архетип и символ, М., "КАНОН +", 2018, -336 с.
112. **Юнг К.**, Душа и миф, Киев, "Государственная библиотека Украины для юношества", 1996, -384 с.
113. **Юнг К.**, Сознание и бессознательное, СПб-М., "Университетская книга" АСТ, 1997, -544 с.
114. **Bowra С.М.**, Heroic Poetry, London, Macmillan & Co LTD, 1952, -611p.
115. **Chadwick Н.М, Chadwick N.К**, The Growth of Literature, 3 vol., vol 3 in 2 parts., UK, Cambridge University Press, 2010, 806 pp.

116. **Jung C.**, *Archetypes and the Collective Unconscious*, Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 1) Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969, 480 pp.
117. **Lerner M.J.**, *The belief in a just world: A fundamental delusion*, New York, Plenum, 1980, xv+209 p.
118. **Simpson, J., Weiner E.**, 1989. *The Oxford English dictionary* , 2nd ed., Vol. VII.
119. **Smyth A.**, *National Identity*, London, New York, 1991, 226 pp.