

ՎԱՐԴ ԲԴՈՅԱՆ

ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ՀԵՏՔԵՐ
ՀԱՅԵՐԻ ՄԵՋ

Ա. Գ Ա Ր Ո Ւ Ն

Հայերի նախնիները, որոնք կյանքի են կոչվել պատմական Հայաստանի տերիտորիայում, ունեցել են զարնաճ պաշտամունքը, որի համար վկայություններ են հանդիսանում հնագիտական ու ազգագրական հարուստ նյութերը և հայկական ու օտար գրական աղբյուրները: Հայաստանի դաժան ձմռան պայմաններում կազմավորված այդ պաշտամունքը խոր հնություն ունի: Ինչպես երևում է տվյալներից, Հայաստանի բնիկների աշխարհըմբռնման համաձայն ձմեռը մարմնավորված է մի շար ուժի մեջ: Դա նույն շարն է, ինչ՝ գիշերը կամ խավարն արևի հանդեպ: Բնությունը, հանձին ձմռան ու գարնան, շար ու բարի ուժերի կատաղի գոտեմարտ է պատկերացվել: Այդ ուժերը հոմանիշ են մարդկային երևակայության մեջ այն դյուցազուններին ու հերոսներին, որոնք իրենց հակամարտության մեջ փոխնիփոխ տապալվում և փոխնիփոխ հաղթող են հանդիսանում: Բայց դրանք հավետ մեռնող ուժեր չեն: Այդ ընկնող ուժերը նախնական առումով, ժամանակի ընթացքում վերստին պետք է գան, պետք է նորից կործանեն իրենց կործանողներին և հաստատեն իրենց իշխանությունը: Այստեղից էլ առաջանում են մեռնող և հարություն առնող աստվածությունների հասկացողությունները:

Հին աշխարհի մի շարք ժողովուրդների մեջ պաշտամունքի այդ ձևերը, շնորհիվ գտնված հիերոգլիֆ և սեպագիր արձանագրությունների տեքստերի, ավելի պարզ կերպով են ներկայացնում (հնագույն Եգիպտոս, Բաբելոն և այլն): Գարնան կամ բնության պաշտամունքը ձևավորվել է դեռևս վայրենության վերին աստիճա-

նում և բարբարոսության ստորին աստիճանում գտել իր հետագա զարգացումը:

Տոտեմական պարզ ու պրիմիտիվ շրջանից ժառանգություն մնացած իդեոլոգիական նորմերը հետագա տոհմային կարգերի պայմաններում դեռևս ապրելու հող ունեին: Տոտեմականի վրա բարդվում է նոր հասարակական պայմանների պահանջը ներկայացնող կրոնական հավատալիքը: Այս նոր սիստեմն արդեն տոտեմականից տարոորոշվում է այն ավելի բարձր վերացականությունով, ուր պարզ ոգիները և հոգիները դառնում են երկրորդական կարգի «գոյեր»: Բարբարոսության ստորին աստիճանում, երբ «Արևելյան մայր ցամաքը, այսպես կոչված Հին աշխարհը, ուներ ընտելացնելու համար պետքական համարյա բոլոր կենդանիները և տարածելու համար հացահատիկների պիտանի բոլոր տեսակները»,¹ և ուր գարունը վճռական նշանակություն է ստանում դաշտամշակության համար, տարվա այդ եղանակը մարմնավորվում է առանձին աստվածության մեջ:

Բաբելոնում, Եգիպտոսում և այլ երկրներում նման աստվածություններն ամենագլխավորներն են իրենց աստվածընտանիքների մեջ: Բաբելոնում այդպիսին էր Թամուզ աստվածը, որի պաշտամունքը տարածված էր նաև Պաղեստինում,² իսկ Եգիպտոսում՝ Օսիրիսը, որի ժամանակները հասնում են մինչև չորրորդ հազարամյակի վերջերը կամ երրորդ հազարամյակի սկզբները:³

Հայ ազգագրական նյութերը և հնագիտության տվյալները ցույց տվին, որ Արա Գեղեցկի ֆունկցիաները, բացառությամբ ռազմի բնույթից, ունեցել են իրենց նախորդող ստադիան և հետագայում միայն անվանափոխության են ենթարկված: Այդ նախորդող աստվածությունը սկզբնապես եղել է իգական սեռի, որի հետագա սեռափոխման ժամանակամիջոցը նրան միաժամանակ անվանափոխման է ենթարկել:

Առաջին՝ իգական սեռի աստվածությունը Նառն է իր ջրային էությունով, իսկ երկրորդը, որ նրա վերասերումն է՝ Ակլատիզը, քաղմաթիվ անուններով:

¹ Ֆ. Էն գ ե լ ս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Նրեան, 1948, էջ 33:

² Վ. Վ. Ս տ ր ու վ ե, Հին Աշխարհի պատմություն, առաջին հատոր, Նրեան, 1938, էջ 168:

³ Նույն տեղում, էջ 208:

Նարը պատենավորված է գորտի տգեղ արտաքինի մեջ, որը ինչպես հայկական բազմաթիվ հեքիաթների, նմանապես և մեր հարևան ժողովուրդների ֆոլկլորի մեջ հանրահռչակ գեղեցկուհու համբավ ունի:¹

Առայժմ նրա կերպարանափոխման այլ ձևեր մեզ հայտնի չեն:

Նար ջրային ոգի համարվածի և գորտի միջև եղած կապը հետևանք է այն բանի, որ այդ երկուսի էլ բնակավայրը ջրային-ճահճային-գետային տարածություններն են: Ուստի խոսելով նրանցից մեկի մասին, պետք է հասկանալ միաժամանակ մյուսին:

Գորտը նախապես պաշտվել է իբրև տոտեմ: Այդ պաշտամունքը ձևավորվել է դեռևս այն ժամանակ, երբ մարդկային խմբերը, նոր առաջացող տոհմերն ապրում էին զեռուններով սնունդ հայթայթելու էպոխան, բայց, ի տարբերություն մյուս կենդանիներից, նրան վերագրվող զորությունները հետաքայում, այսինքն տոտեմիզմի անկումից հետո հարատևել է, նոր ֆունկցիա վերագրելով՝ ճանապարհով: Այդ ֆունկցիաները բազմաթիվ են — մայրության և մանկության պաշտպանություն, գերդաստանի կամ տոհմի հովանավորություն, երկրագործության հովանավորություն և այլն, որոնցից առայժմ մեզ հետաքրքրողը վերջին մասն է:

Գորտի պաշտամունքը, կապված գարնան զարթոնքի և երկրագործության բերքի հետ, շարունակվում էր մինչև 20-րդ դարի սկզբները: Այդ նյութերը մեծ մասամբ գրի է առել ազգագրագետ Ե. Լալայանն ավելի քան քսանհինգ տարիների ընթացքում (1895—1920):

Որոշ նյութեր գրի ենք առել մեր ձեռքով վերջին ժամանակներս Հայաստանի լեռնային շրջաններում, ուր պաշտամունքն իբրև մնացուկային երևույթ, աղոտ հիշողություններ է թողել ժողովրդի մեջ:

Գորտին վերագրվող բազմաթիվ զորությունների թվում գարնան զարթոնքին վերաբերող ամբողջ հատվածը հայերի մեջ համընկնում է վրացիների, ռուսների, ուկրաինացիների, բելո-ռուսների, գերմանացիների, ֆրանսիացիների, հին եգիպտացիների և այլ ժողովուրդների համանման պաշտամունքներին: Այդ ժո-

¹ Ս. Հ ա յ կ ու Ն ի, Ժողովրդական վեպ և հեքիաթ, ԷԱԺ, Բ, էջ 198—216:

ղողվորդների և մեր ֆուկլորի մեջ էլ գորտի պաշտամունքը գրեթե նույն բովանդակությունն ունի, իբրև հասարակական զարգացման նույն աստիճանի իդեոլոգիական կառույցը:

Գորտի երկարատև քունը ուշ աշնանից մինչև վաղ գարունը, նախնական մարդու աչքում այլ բան չէր կարող թվալ, քան նրա մահը: Իսկ գարնանն, ընդհակառակը, նրա արթնությունը պարզապես հատկանշում էր հարությունը: Այս նույն բնությունն ունի տակավին մեր օրերում արջապաշտությունը բեեռամերձ շրջանների ժողովուրդների մեջ:¹

Ինչպես որ գորտի պաշտամունքը կազմավորվել է որսորդության շրջանում, ճիշտ այդպես էլ ձևավորվել է արջի պաշտամունքը, իբրև ուտելի տոտեմ, իբրև հիմնական կերակուր:

Բնական է, որ ձմեռային հարատև «քուն» մտնող կենդանին, ինչպես գորտն է, ձմեռվա ամիսներին աճ չունենալով, զեռուններով ապրող տոհմերի համար «մեռնում» և գարնանը «հարություն» էր առնում: Այս ունի հանգամանքը տոտեմական պարզ մտածողությունից հետո, մեր կարծիքով, հիմք էր ծառայում, որպեսզի հասարակության ավելի զարգացած էտապներում, ուր արդեն պատկերացումներ էին մշակվում միաստվածության մասին, առաջանար մեռնող և հարություն առնող աստվածությունը:

Իբրև այդ ձևի պատկերացման գերապրուկ, կարելի էր մատնանշել հետևյալը: Ախալքալաքի գավառի Փ. Խանչալի գյուղում մի ժամանակ գարնան գալուստը կապում էին գորտերի հետ, որոնք Դիրիֆ գյուղի առատաբուխ աղբյուրներից գարնանը մեծ խմբերով բարձրանում էին լեռներն ի վեր, Խանչալի լիճը հասնելու ժողովուրդը խոսակցության ժամանակ ասում էր. «գորտերն էկան, գարուն է», կամ՝ «գիրի (մինչև) գորտը չը կըռկըռա, գարուն չի քա»: Իսկ երբ աշնանը լճից գորտերը տեղափոխվում էին Դիրիֆի աղբյուրները, ասում էին՝ «գորտը քընաց, ձմեռ է»:

Նախնական պատկերացմամբ մեռնող և հարություն առնող աստվածները, որոնք մեծ մասամբ կապվում էին երկրագործական պաշտամունքի հետ, միաժամանակ հավիտենականության մարմնացումն էին: Հայաստանում դասակարգային պայմանների մեջ այդպիսի աստվածություն էր ներկայացնում Արա Գեղեցիկը, իր «Վիրապներ» կոչված արձաններով:

Այդ կոթողները տվյալ աստվածության հավիտենականու-

¹ Б. А. Васильев, Медвежий праздник. С Э, 1948, № 4, էջ 78—104:

թյունն ընդգծող վկաներ են: Եգիպտոսում հավիտենականության աստվածություններից մեկը ներկայացնող գորտի արձանը դրվում էր քաղաքի մուտքի մոտ: Նույն Հին Եգիպտոսում, հիերոգլիֆ արձանազրույթյունների մեջ գորտի շերեփուկները մեծ թիվ ցույց տվող նշաններ էին համարվում:

Նինիով հայկական ժողովրդական ավանդություններից և հնագիտության տվյալներից, Արայի քարակոթողները մենք հաված ենք համարելու Հայաստանում այն բնական ցից քարերի հետնորդները, որոնք նեոլիթի մարդու աշխարհըմբռնմամբ մոտավորապես նույն նշանակությունն են ունեցել, ինչ որ առաջինները՝ երկաթե դարում: Այդպիսի քարեր շատ կան Հայկական բարձրավանդակում, թեև մեծ մասամբ այլանուն են դարձել:

Արագածի հարավային ստորոտներում, Թալինի քրդաբնակ Գյալթո գյուղից դեպի արևելք, երեք կիլոմետրի վրա, ուր Մեծ ու Փոքր Բողութլու գագաթներն են գտնվում, կա մի այդպիսի բնական ցից քար, որը նախասովետական շրջանում մոլուկման քրդերի ու հայերի կողմից պաշտվելիս է եղել իբրև գորտի արձան: Այժմ Գյալթոյում վերաբնակված կարսեցի եզդիների մեջ այդ պաշտաման ձևերը, իբրև մնացուկներ, տակավին ապրում են: Այդ քարը Գյալթոյի եզդիների կողմից անվանվում է «կնվրէ բնդ'ին», որ նշանակում է «գորտի քար» = գորտաքար:

Դա մի բնական, կանգնած քար է, որը թողնում է առջևի վերջավորությունները կտրված, ետևի ոտքերի վրա կանգնած, փոքր ինչ բերանքաց ու կռացած իրական գորտի տպավորություն: Ձախ գլխամասում կա մի փոքրիկ, բնական փոսիկ, որն ասես, դրված է ճիշտ աչքի տեղում: Բերանատեղի տակից սկսած, մինչև փորի կեսը, 1,3 մ. երկարությամբ տարածությունն ունի դեղնասպիտակավուն գույն, որը համապատասխանում է իրական գորտի փորի գույնին: Քարն առջևի մասով թեքված է դեպի հյուսիսարևելք և թվում է թե խոնարհում է Քյոռ-Օղլուի ոտքի առաջ: Նրա բարձրությունը 2,6 մ. է, գլխամասի շրջագիծը՝ 4,6 մ., մեջքի շրջագիծը՝ 4,6 մ., հիմքի շրջագիծը՝ 3,6 մ.:

Ըստ տեղացիների պատմածի, Գորտաքարին առաջներում ուխտի էին գնում թափոքներով, երբ նրաշտ էր լինում: Այցելուներն իրենց հետ տանում էին բազմատեսակ զոհեր և կազմակերպում էին հասարակական հացկերույթ (=հմմտ. ցասման հացը): Այդ ժամանակ հատուկ արարողությամբ (մանրամասնու-

թյունները չեն հիշվում) Գորտաքարին ջուր էին սրսկում, որպես-
զի նա անձրև պարգևեր: Զոհի համար այնտեղ տարված անասուն-
ները մորթում էին, իսկ աղավնիները բաց էին թողնում օդի
մեջ:

Բացի անձրև ակնկալելուց, Գորտաքարին էին այցելում չքեր,
կանայք՝ որդի ունենալու ակնկալությամբ, թաղի կոչված հիվան-
դություն ունեցողները՝ երեխաների մահը դադարեցնելու ակնկա-
լությամբ (= քրդերի մեջ թաղությունը արտահայտվում է «թեուա»
բառով), հիվանդները՝ լավանալու, սնանկացած գյուղացիները՝
հարստանալու, սիրահարները՝ մուրազներին հասնելու ակնկալու-
թյամբ և այլն:

Պատմում են, թե մուսուլման քրդերը, իսկ հետո նաև եզդի-
ներն իրենց նպատակներին հասնելու համար Գորտաքարին այ-
ցելելիս մի-մի ճրագ լիքը ձեթ կամ նավթ էին տանում: Նրանք
պարտավոր էին ճրագը վառ պահել, մինչև վառելանյութի սպա-
ռումը, և պիտի լուսացնեին քարի մոտ, առանց քնելու:

Գորտի և այս Գորտաքարի պաշտաման ձևերը գրեթե նույնն
էին:

Ստադիալ առումով գորտի պաշտամունքային բնույթը ան-
պայման նախորդում է հայերի մեջ գոյություն ունեցած մի շարք
աստվածությունների, այդ թվում և՛ Արային, և՛ թե մյուս, գար-
նանային գարթոնքը հովանավորողներին: Եվ այդ ոչ միայն իբրև
մեռնող և հարություն առնող աստվածության, այլև իբրև սերունդ-
աճի, տոհմային կարգերի, վերջինիս ծնունդ ընտանիքի ու նահա-
պետական գերդաստանի պահպանման շահախնդիր գորություն,
որովհետև գորտը նախապես պաշտվել է իբրև տոտեմ: Մեզ մոտ
նրա «Գորտաքար» արձանը, հետևապես, նրա տոտեմական իդեո-
լոգիայի առարկայացումն է:

Ի. Լ. Սնեգիրյովը գրում է, թե նախնադարյան կոմունիստա-
կան հասարակության պայմաններում նկարագարող ժայռերը ներ-
կայացնում էին «այնպիսի վայրեր, որոնց մոտ տեղի են ունեցել
տոտեմական արարողություններ»:¹

Ճիշտ այս ձևի կամ բնույթի սիմվոլիկ նշաններ ենք տեսնում
պատմական Արմավիրի բլուրից հարավ, նրա ստորոտում ըն-
կած 2—3 մ. մեծության քարերի վրա, որոնք ներկայացնում
են համակենտրոն շրջաններ, փոքրիկ փոսիկներ, նման մեղրա-

¹ Ի. Լ. Սնեգիրյով, Հին Աշխարհի պատմություն, առաջին հատոր,
Երևան, 1938, էջ 73:

մոմի բջիջներին, մատների նման ուռուցիկ քանդակներ, լեռնանըման բարձունքներ և այլն, որոնց բովանդակությունն առաջիմ մեզ համար անհասկանալի է:¹

Ակադ. Ն. Մառը մեր «Վիշապների» վրա ներկայացրած կենդանական պատկերները համարում էր կենդանական սիմվոլներ: Հատկապես օձը նա համարում էր հողի դերիվատը:² Որքան, ուրեմն, տրամաբանական է, գորտանուն քարը համարել գորտի տոտեմական արտահայտությունը, որը հետագայում վեր է ածվել «Վիշապների» — ձկնաքարերի:

Բնական քարերի մեջ տոտեմական անձնավորում տեսնելը, հասկանալի է, չէր կարող ավելի ուշ շրջանում կատարվել, քան մեզալիթյան հուշարձաններն են, հետևապես և «Վիշապները»: Նվ քանի որ վիշապները բարձր դասակարգային հասարակության պայմաններում մշակված կրոնի՝ իրիզացիոն բնույթի երկրագործության բարձր կարգի աստվածությունների արձաններ են ու իրենց մեջ տոտեմական տարրեր ունեն, բնականորեն դրանք «Գորտաքարի» և սրպ նմանների ստադիալ զարգացումներն են: Հետևապես գորտն իբրև նար աստվածուհուն պատենավորող տոտեմ, իբրև մայրիշխանության հատուկ պաշտամունք, նախորդում է մեր Արա Գեղեցկին:

Գորտաստվածության կապը երկրագործության և մարդկային սերնդաճի հետ — մատնանշում է Հայաստանի Պետական Պատմական թանգարանի № 1436 բրոնզե ապարանջանը, որը գտնվել է Յալթայում (Ղրիմ): Կարծում ենք, որ այս բրոնզյա ապարանջանը փոքրասիական ծագում ունի և մեր թվականությունից առաջ առաջին հազարամյակում, երբ հույները տիրում էին և՛ Փոքր Ասիայի և՛ Ղրիմի ժողովուրդներին, առաջինից տեղափոխել են երկրորդի մեջ, առևտրական ճանապարհով:

Դատելով փոքրությունից, ապարանջանը կանացի է, որի եղրերը ծավաթ են դրսի երեսի վրա: Սրանց զուգահեռ քանդակված են հյուսքեր և պարուրաձև նախշեր:

Ապարանջանի մի մասում, 5 սմ-ի վրա, միջին տարածության երկարությամբ, միմյանց դիմաց, բարձրաքանդակված են երկու գորտեր՝ պարզած վերջավորություններով: Սրանց միջև էլ կա մի փոքրիկ պարուրաձև նախշ:

¹ Հմմտ. И. И. Мещанинов, Закавказские иероглифы. Сб. ГАИМК, 1932, № 3—4, стр. 51 և 55.

² Н. Я. Марри Я. И. Смирнов—Вишеры, ТГАИМК, том I էջ 3

Քանդակները խորհրդանշում են հողը — հատիկները — կանաքի հյուսքերը, իբրև ընդհանուր առմամբ մայրության սիմվոլ (= հատիկային հյուսքեր, որոնք նման են նաև հերահյուսների), գորտը՝ իբրև հավիտենականության — արգասավորության — երկրագործության աստվածություն, մեռնող և հարություն առնող աստվածություն և պարուրները՝ իբրև գորտի աստվածային հավիտենականությունը խորհրդանշող նշաններ:

Ապարանջանը, մեր կարծիքով, լինելով փոքրասիական արտադրություն, անմիջական կուլտուրական կապ ունի նախահայերի նման կուլտուրայի հետ: Այդ են վկայում 19—20-րդ դարերին պատկանող այն բազմաթիվ գորտազարդ արծաթյա ապարանջաններն ու ճարմանդները, որոնք այժմ պահվում են Պատմական Թանգարանի՝ Լիսիցյանի անվան Ազգագրական բաժնում: Դրանք մեծ մասամբ պատրաստվել են Հայաստանի հարավային գավառներում (Տարոն, Վասպուրական և այլն), որոնք վկայում են փոքրասիականի հետ ունեցած կապի մասին:

Երկրագործության (= այգեգործության) շահախնդիր աստվածության դեր ունենալու հետևանքով գորտը քանդակվել է նաև կավե ամանների վրա: Պրոֆ. Բ. Բ. Պիոտրովսկու «Ուրարտուկ պատմությունն ու կուլտուրան» աշխատության մեջ Թուրախ-կալեից հանված կավե կարասի եզրի վրայի եզանման կենդանու հետ մենք տեսնում ենք գորտի պատկեր, թեև հեղինակը գրում է, թե վերջինս զազան է, եզան վրա հարձակված դիրքով:¹

Գորտի և եզան այս ձևի անդրապատկերումը ուրարտական կավե կարասի (= հավանորեն գինու ամանի) վրա, մենք վերագրում ենք այդ երկու կենդանիների երբեմնի աստվածություններ լինելուն, որոնք, ինչպես երևում է փաստական մատերիալից, կապված են եղել երկրագործության հետ: Ուրարտական պաշտամունքներում գորտը եզան հետ միասին կարող էր հանդես գալ իբրև հնազույն կրոնի համառ գերապրով, երբ արդեն ստեղծվել էր այդ հասարակության աստվածընտանիքը խալդի գլխավորությամբ: Այդ նույն հնազույն կրոնի գերապրով պետք է համարել մինչև վերջին տասնամյակները հայերի կենցաղում և լեզվի մեջ գոյություն ունեցող մի շարք գորտանուն բառեր:²

¹ Б. Б. Пиотровский, История и культура Урарту, Ереван 1944 г., էջ 243:

² Այսպես, օրինակ, Խարբերդում գյուղական տների դռների ամբողջ փականքը, որի մեջ մտնում է զլանը, իսկ Մըշում և Զեյթունում դրանք կոչվում են «Լընա» (տես Գալստ. բառ. էջ 252), Արարատյան դաշտում, Ապա-

Թեև այդ բառերի մի մասը ուշ շրջանի պատահական զուգադիպություններ են և կրոնական ըմբռնումներից հեռու, բայց նրանց մի զգալի մասը, մանավանդ գորտածև զարդերն ու համալինները մենք առանց կասկածելու կապում ենք գորտաստվածության պաշտամունքի հետ:

Մեննող և հարություն առնող զարնան աստվածություն ենք համարում Նար աստվածուհուն փոխարինող և նրա պաշտամունքի հիման վրա առաջացած Ակլատիզ կոչված խրտվիլակը: Վերջինս մեր զավառներում հայտնի էր զանազան անուններով, նույն բովանդակությամբ:

բանում, Շիրակում, Բաննում, Փամբակում և Քեորփիում՝ Շլանձև կեռ երկաթ՝ մեջտեղից ծակած, որը ամրացնում են ջաղացի լիթոնի կամ հլոնի վրա և ջաղացի ցցի ծայրը դնում յուր մեջ, որպեսզի այս և այն կողմը չշարժվե (Ամատունի, Բառ ու բան, էջ 150), Պարբերդում այն հաշվեփայտը, որի վրա գծեր քաշելով հաշիվ էին պահում (Գավ. բառ. 252), Վանում՝ «գորտին», «գորտնիկ», երկու քիլ երկարությամբ և չորս մատ հաստությամբ տախտակ մըն է, երկայնության միջև կես բթաչափ լայնությամբ փորված ճեղքվածքի պես, որ կանցնեն ու կը հաստատեն ջաղացքին երկաթե ցիցին վրա, որպեսզի գունտը անոր վրա նստելով՝ վար չիջնա» (Գավառ. բառ. էջ 252), Սերաստիայում՝ գորտն/ակ, դառն մոտի այն փայտը, որի մեջ մըտնում է կողպեքը (Գավ. բառ. 252), Ապարանում՝ գորտն/տուն, գութանին լծված եզներին վեցերորդ լուծը (Գավ. բառ. 252), նույն Ապարանում՝ գորտն/վոր, գորտնտունը վարող հոտաղը (Գավ. բառ. էջ 253), Բուլանըխում՝ գորտնբուրդ, Ախալքալաքում և Ախալցխայում՝ գորտնխալի, Մըշում՝ գորտնփրփուր, որոնք նշանակում են ճահիճներին և զանազան ջրերի մեջ առաջացող մխրջիջ մամուլներ (Բենսե, Բուլանըխ, Աշ, Ե, էջ 20), Կեսաբլայում՝ գորտն/բուրդ, մի տեսակ կերակուր, որ պատրաստվում էր որթի տերևներից, ապուխտից ու ձավարից (Գավ. բառ. 252), Մըշում՝ գորտան ծաղիկ—մի գեղեկիկ ծաղիկ է (Գավ. բառ. 252), Գանձակում՝ գորտի, մանկական խաղ (Գավ. բառ. 252), գորտան գդալ—գորտի շերեփուկները (Գավ. բառ. 252), Արարատյան դաշտում, Ախալցխայում, Շիրակում և Մըշում՝ գորտանման լողալու ձևը (Գավ. բառ. 252, Աղ. Մխիթարյան, Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից, էԱժ, Ա. 277), Պարբերդում, Մըշում, Ալաշկերտում, Ապարանում, Լոռիում, Շիրակում և Բուլանըխում՝ գորտնուկ, Մանիսայում՝ գորտնցույց, Դարբադում՝ կեռթնուկ (Թե՛ գորտ կենդանին և Թե՛ գորտնուկ հիվանդությունը), ձեռքի վրա եղած կոծեծներն են (Գավ. բառ. 252), գորտնուկ խոտ՝ խոտի տեսակ, որով բուծում են գորտնուկը (Գավ. բառ. 252), Չենկիլերում՝ գորտան ծամ, որ նշանակում է աղմկալից տեղ (Գավ. բառ. 252), Վանում՝ «գորտան խորոված» (Գավ. բառ. 252), Բյութանիայում, Նիկոմիդիայի գավառում, գորտ/իկ—ձուկ, ձկան մի տեսակը, որն ստացվում է Նիկիո լճից: Տեղացիներին արտասանությամբ՝ «գէորտէկ-ձուկ» (Գավ. բառ. 252), գորտնակեր՝ թիֆլիսցիք այսպիսի նախատական անունով էին կոչում ճալայեցիներին (Գավ. բառ. 252), գորտ՝ լեզվի տակի այտուց, ձիու ոտքի տակի միջի կլոր

Այսպես. Կարնո բարբառում և խոսվածքներում՝ Ախալոն՝—Ախլըն՝—Ախլոն¹ կամ Ախլըն² Բասենի, Ախալբալաքի ու Ալեքսպոլի առանձին խոսվածքներում՝ Ախացել և Ախելուծ,³ Բաղեշում, Երևանում, Նոր-Բայազետում, Վանում, Վասպուրականի շրջաններում, Արարատյան դաշտում, Սիսիանում, Ապարանում, Մուշում, Խոյում, Բուլանըխում, Փամբակում և այլուր՝ Ալլատիզ կամ Աքլատիզ,⁴ Բաբերդում՝ Գոգոռոզ,⁵ Բյուջանիա-Նիկոմիդիայում՝ Խուլուճիկ, Խուլուրտիք, Խուխուլիճ,⁶ Նոր-Նախիջևանում, Ղրիմում և Կ. Պոլսում՝ Մոռմոռոզ կամ Մոմռաս,⁷ Արարատյան դաշտի մի

մասը (Արմատական բառ. Բ., 287, Նորայր-Բյուզանդացի, Բաղդիքը և զաղդիբեն լեզվի և հայերեն. Կ. Պոլիս, 1884, էջ 616), Մոկսում՝ գորտ, գլրաբի անեղի մի մասը, գորտնուկ թիթեզ, ամրացրած դրսի դռան զարկանի տակ էլմիածնի շրջանի Աղջաղալ գյուղում (իմ՝ ՎՈՂԱՆՈՐԱԹՅՈՒՆՆԵՐ Արարատյան դաշտում տետրս, էջ 57 և 59), գորտնուկ փայտ (նաև գորտ իրական կենդանին) Ապարանի Ղարանլուղում: Այսպես է կոչվում երկմատանի և մոտ 25 ժմ երկարության փայտը, որի վրա հանգչում է ջաղացի թուփը, գորտնուկ՝ Ախալբալաքի զավառի Գանձա և Ուճմանա հայ գյուղերի ղռներին սեւ-յի (դռան շրջանակի) վրայի հավելված փայտը, որը սեղմում է դուռը. գորտածե ճարմանդներ, որոնք մեծ մասամբ գործ էին ածվում կանացի արծաթյա գոտիներին հետ և պատրաստվում էին արծաթից, գլխավորապես հալածվային Հայաստանի նահանգներում (տես Պետ. Պատմական Թանգարանի Աղգազարական բաժնի № 1127), գորտածե կրծքի ու զլխի զարդեր, որոնք նույնպես տարածված էին Հայաստանի հարավային նահանգներում (տես Պետ. Պատմական Թանգարանի Աղգազարական բաժնի № 1020, 1367, 1406), գորտածե փայտյա հմայիլ—անառուներին (եզներին) համար (տես Պետ. Պատմական Թանգարանի Աղգ. բաժնի № 3330-2):

¹ Հ. Մալխասյան, Հայ գեղջուկի արամբ. ԱՀ, 2, 197:

² Ամատուռնի, Բառ ու բան, էջ 8:

³ Ամատուռնի, Բառ ու բան, էջ 8, Գալ. բառ. 54, Գեղամյանց—իմ մանկական հիշողություններից. Փորձ, Բ. տարի, Բ. 289—290, Բաջրեն—Հայկական սովորություններ. ԱՀ, է—Ը, 122, Գալ. բառարան, 54:

⁴ Բենսե, Բուլանըխ, ԱՀ, 2, 64, Ամատուռնի—Բառ ու բան, 8. Գալ. բառ. 54, Ե. Լալայան—Սիսիան, ԱՀ, Գ, 254, Սիոն Վ. Մանուկյան—Արարատյան բարբառի ժողովրդական բառերի ցանկ, բառափնջիկ. Վաղարշապատ, 1911, էջ 5, Ե. Լալայան—Մուշ—Տարոն. ԱՀ, ԻԶ, 184, Գ. Շերենց—Վանա սաղ. Բ, 1899, էջ 2—3:

⁵ Գալ. բառ., 54:

⁶ Գալ. բառ., 54, Բյուրբակ, 1898, էջ 184, 379: Ալլատիզի այս անունը հմտ. ուրարտական Xutuini աստծու հետ, որին ուրարտագետները հակված են համարելու առողջության աստված: Սա ուրարտական պանթեոնում ճալղ Տեշուպ—Արդինի երրորդությունից հետո հիշվող աստվածն է, որին նվիրում էին երկու արջառ և չորս ոչխար:

⁷ Գ. Տիգրանյան, Առածք, ասացվածք և զրույցը հայոց Նոր-Նախիջևանի. Ռոստով, 1892, էջ 37, Աճալան—Գալ. բառ., 54:

քանի տեղերում՝ Մեծ-պաս,¹ Աշտարակում՝ Ուտիս տատ և Մեծ պաս պապ»,² Բյուրանիայում՝ «Պահք-ուտեմ»,³ Ղարաբաղում, Բորչալուի գավառում և Ղազարում՝ «Պապի պուլու»,⁴ Սասունում՝ Քոիկ և այլն:

Ակլատիզը սովորական առումով իրենից ներկայացնում է մի փոքրիկ ձող, որի ստորին ծայրին ամրացնում են մի սոխ կամ մի



Նկ 12. Ախլոն—Ակլատիզ Ախալքալաքի
Փ. Խանչալի գյուղի վարիանտ

գետնախնձոր: Սոխի չորս կողմը հավի կամ սագի փետուրներ են խրում ճառագայթաձև: Ձողի վերին ծայրին թեկ են կապում և կախում թոնրատան երդկի խաչքից կամ առաստաղից: Որոշ

¹ Ա. մ. ա. տ. ու. ի, Բառ ու բան, 8:

² Պ. Պ ա ո շ յ ա ն, Հացի խնդիր, Թիֆլիս, 1880, էջ 58:

³ Գավ. բառ., 54:

⁴ Ք ա ջ բ ե ռ ու ի, Հայկական սովորություններ, ԱՀ, է—Ը գիրք, էջ 122. Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ. գիրք, էջ 258, 223, Ամա-տունի—Բառ ու բան, էջ 8:

վայրերում, ինչպես, օրինակ, Ախալքալաքի և Ախալցխայի առանձին գյուղերում Ակլատիզը (Ախլոճ) հանդես է գալիս իբրև արական սեռի խրտվիլակ, զգեստավորվելով երկրագործին հատուկ զգեստներով: Նա ծերունի է, սպիտակ ու փարթամ բեխ ու միտուքով: Ախլոճը միտտնանի է, որի ծայրին խրվում է սոխը, թևերը պարզված են, որոնցից մեկական կամ երկուական քարեր են կախվում: Տեղ-տեղ քարերի թիվը ևս յոթն է: Քար է կախվում նաև ոտքի ծայրից: Քարեր են կախվում նմանապես Ակլատիզի այլ վարիանտների փետուրներից:¹ Բուլանըխի վարիանտում, (սոխի լճի կողմը սուր փայտ մի կը խրեն, իբրև կտուց Աքլատիզի):² Որոշ աղբյուրներ վկայում են, թե Ակլատիզի յոթ փետուրները տարբեր գույների են լինում, ցույց տալու համար մեծ պասի տարբեր շաբաթները: Իսկ որոշ տեղերումն էլ մեկը սպիտակ է լինում, վեցը սև,³ ուր որ բանահավաքները ճիշտ կերպով դրանք օրացույց են համարում: Մեր գրի առած մի վարիանտում (Ախալքալաք) փետուրներից չորսը սպիտակ են, որոնք սիմվոլիկորեն ցույց են տալիս մեծ պասի առաջին չորս շաբաթները, ձմեռային պայմաններում, մեկը՝ խառնուրդ (կիսասպիտակ-կիսասև), ցույց տալու համար, ըստ երևույթին, ձմեռվա անցումը և գարնան սկիզբը, և վերջապես երկուսը՝ լրիվ սև են, որոնք հատկանշում են հաղթանակած գարունը:

Ըստ ազգագրական տվյալների, Ակլատիզի քարերը երեխաներին պատժելու համար են, որոնք համարձակվում են ուտիքի արգելված կերակուրներին մերձենալ: Երեխաներից գաղտնի՝ մեծերը շարժման մեջ էին դնում Ակլատիզը և մի քարով խփում նրանց, — իբրև թե Ակլատիզն էր խփում: Նրանով վախեցնում էին նաև ավելի փոքրերին, չարությունը կանխելու համար:

Մեծ պասի առաջին օրը, դեռ չուսացած, երեխաներից գաղտնի մեծերն Ախալքալաքի գյուղերում կախում էին Ախլոճը թոնրատան երդիկի խաչքից կամ առաստաղից, առավոտյան հավատացնելով, թե նա ինքը եկել և կախվել է: Տեղ-տեղ էլ հանդիսավոր ու խորհրդավոր ձևով, ուշ երեկոյան կանայք ախլոճն առաջ էին բերում և երեխաներին սարսափի մեջ դնում: Բորչալուի

¹ Ք ա ջ բ եր ու ն ի, Հայկական սովորություններ, էջ 122:

² Բենսե—Բուլանըխ, ԱՀ, 2. Գիրք, էջ 64:

³ Գ ե դ ա մ յ ա ն, Իմ մանկական հիշողություններից, Փորձ, Բ. տարբեր, № 2, էջ 290, Ե. Լալայան, Մխիթան, ԱՀ, գիրք Գ., էջ 254:

գավառում այդ խորովիլակը տան պառավը երեխաներին ցույց տալիս ասում էր.—

Տառը դնաց շերեփը ձեռին,
Պապը եկավ շումբախն ուսին։¹

Գրեթե նույնն է նաև Աշտարակի վարիանտը, ուր ասված է. «Ուտիս տատին պտի... ճանապարհ դնեն, իսկ Մեծ պաս պապին համեցեք անեն»² Ախալքալաքի Կորիս գյուղի վարիանտում (Ախալքալաք) Ակլատիդին ուղեկցում են երկու ողիներ՝ «Փախլաճողլին» և «Քէպէպճողլին» անուններով։ Փախլաճողլին (=բակլա մշակողի տղա) հսկում է պասը և Ակլատիդի քարերն առնում, շարտում է պասն ուտող երեխաների վրա, իսկ Քէպէպճողլին (=խորոված անողի որդի), ընդհակառակը, հսկում է ուտիսի վրա։ Այլ կերպ ասած, մեկը պասի և մյուսը ուտիսի ներկայացուցիչն է։ «Գյուղացիք... նկարագրում են այն պատերազմը, որ լինում է նրանց մեջ բարեկենդանի վերջին և ավագ շաբթի վերջին օրերում։ Բարեկենդանին հաղթող հանդիսացող լինում է Փախլաճողլին, իսկ ավագ շաբթում՝ Քէպէպճողլին»³

Բորչալուի մի ուրիշ վարիանտում պասը ներկայանում է իբրև պապ, իսկ ուտիսը՝ տատ։ Պապը (պապը) լոբու սպասի մեծ շերեփով խփում է ուտիսի (տատի) գլխին և դուրս է անում տնից այն բանի համար, որ նա երեխաներին ուտիքի կերակուրներով է կերակրում և հոգին տկարացնում չաղ մարմնի մեջ։ Որոշ ժամանակ անց, այսինքն պասի ելքին ուտիսն է պասին խփում մածնոտ շերեփով և վռնդում, գտնելով, որ պասը երեխաներին մաշում է։⁴

Մեծ պասի վերջին օրը, երբ արդեն տնից դուրս էր նետվում Ակլատիդը, որոշ գավառներում նրա ծլած սոխը գցում էին կերակրին, դատկական կերակրին, վերագրելով նրան որոշ զորություն (Սյունիք)։ Որոշ տեղերում էլ այն գցում էին սերմացուի մեջ, նույն զորության պատճառով։

Որոշ գավառներում Ակլատիդը հալածվում էր, երբ հասնում էր դուրս հանելու ժամը։ Ավերջի շաբթին մնում է միմիայն մի փետուր և սոխը (որի վրա շաբած են փետուրները), այդ էլ ճրա-

¹ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ., Ժ. դերբ, էջ 258:

² Պ. Պառչյան, Հացի խնդիր, 1880, էջ 58:

³ Գեղամյան, նույն աշխ., էջ 290:

⁴ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ., դերբ Ժ., էջ 223:

գալույծի երեկոյան առնում են տան երիտասարդները, տանում կալերը և դազանակների հարվածներով դեռ ու դեն քշելով՝ ջուրը գցում, խեղդում, «ազատվում»:¹ Այս ձևի հալածանքը և ջուրը գցելը մենք էլ անձամբ հիշում ենք Ախալքալաքից:

Ակլատիզի մասին պատմվող ավանդութիւնների մեջ կարևոր է Այնթապի վարիանտը: Բանահավաքը պատմում է, թե ավագ շաբթի վերջին օրերին սովորութիւն կար պատվավոր կերակուր ճաճըխը (մածոնախառն կերակուր) առաջին հերթին հրամցնել խոլուճիկին: Նրանք սոխի կավոտ քիթը (ըստ երևույթին խոլուճիկը կավից պատրաստված քիթ էր ունենում) թաթախում էին մածոնի մեջ և նետում տանիքը, հավատալով, որ խոլուճիկը թռչում է դառնում: Սոխը դառնում էր նրա մկանունքը, խոլվը՝ կմախքը և վերջին միակ փետուրը՝ մարմինը ծածկող փետուրները: Ավանդութիւնն ասում է, թե խոլուճիկը թռչում դառնում, սավառնում էր վերստին գալու համար:²

Այս նյութերի ամփոփ նկարագիրը մեզ հնարավորութիւն է ընձեռում պնդելու, որ Ակլատիզը նախաարայան շրջանի Հայաստանում, Նարից հետո և Արայից առաջ եղել է սիրված ու մեծ աստվածութիւններից մեկը: Նա իբրև պատրիարխալ հասարակութիւն հոգևոր պահանջների աստվածութիւն, իբրև այդ հասարակութիւն նոր տնտեսակարգի՝ երկրագործական լայն մասշտաբի աշխատանքների ծնունդ, իրենից ներկայացնում է Նար աստվածուհուն, այլ կերպ՝ մատրիարխատական կարգերին և բարձր դասակարգային հասարակութիւնն ու Արային կամրջող աստվածութիւն: Այդ երկու պատմական հեռավոր էպոխաների արանքում, երբ դեռևս իշխում էին հայրական տոհմային կարգերը, Ակլատիզը այժմ գոյութիւն ունեցող իր զանազան անուններով, բայց միևնույն բովանդակությամբ, հավանորեն հանդիսանում էր գյուղական համայնքների առանձին աստվածութիւնը: Առանձին տոհմերը կամ ցեղերն իրենց նույնանիշ աստվածութիւններով, հետագայում մի համախմբութիւն կազմելիս ստեղծում էին ընդհանուր աստվածութիւն:

Նշելով Ակլատիզին ծառայող «Պաս» ու «Ուտիս»-ների և «Փախլաճօղի» ու «Քէպէպճօղի»-ների՝ իբրև մնացուկային ձևով ծառայողների գոյութիւնից, ինչպես նաև Ակլատիզը հանդիսավոր

¹ Հ ո վ հ. Մ ա լ ի ա ս յ ա ն, Հայ գեղջուկի ալբոմը, Աշ, դերք 2, էջ 197:
² Բյուրակն, 1898, էջ 379:

ձևով առաջ բերող պառաւ կանանց կամ աղջիկների ծառայութիւնից, մենք հակված ենք գտնելու, որ Ակլատիզն իբրեւ գարնան զարթոնքի աստվածութիւն, ունեցել է իրեն հսկող և ծառայող անձնակազմ:

Ըստ երևույթին Ակլատիզը հանդիսանում էր այնպիսի աստվածութիւն, որին պատկանում էին պետական ունեցվածքները, ինչպես մենք տեսնում ենք հնագույն Բաբելոնում:¹ Մենք այդ սեփականատիրական, բայց տակավին պրիմիտիւ ստրկատիրական կարգերի ժամանակներին ենք վերագրում, օրինակ, Ակլատիզի կողմից ուտիքի և պահքի կերակուրներին (մթերքներին) հրահելու հատկութիւնը, որը քրիստոնեութեան պայմաններում միանգամայն այլ գունավորում է ստացել:

Քանի որ Պատմական պետութիւնների մեծամասնութեան մեջ քաղաքացիներին տրամադրվող իրավունքները համաչափվում են նրանց գույքային դրութեան մեջ, և դրանով ուղղակի հայտարարվում է, որ պետութիւնը ունեւոր դասակարգի մի կազմակերպութիւն է՝ նրան շունկոր դասակարգից պաշտպանելու համար»,² անկասկած, հասարակական այդպիսի կառուցվածքի մեջ կրօնական բմբռնումները պետք է արտահայտեն պետական շահերը: Պետական պանթեոնը գլխավորող աստվածութիւնը տվյալ պետութեան մեջ նրա զուգահեռն է իդեոլոգիական բնագավառում:

Այս տեսակետից էլ հետաքրքրութիւն է ստանում Ակլատիզի զինավառութիւնը քարերով, որոնք եթե մի կողմից ռեալ իրականութիւնն են արտացոլում, ցույց են տալիս պետական հսկողութեան ձևերը նախնական շրջաններում, մյուս կողմից, մեր կարծիքով, խորհրդանշում են կապը նեոլիթի հետ:

Հատուկ ուշադիր ծառայութիւնը Հին Աշխարհի ժողովուրդների մեջ կատարվում էր առանձնապես խոշորագույն աստվածութիւնների համար: Այդպիսին է երևում նաև Ակլատիզն իր Ուտիս տատերով ու Պաս պապերով:

Ինչպես երևում է, Ակլատիզ աստվածութեան պաշտամունքի մեջ, — իբրեւ մեռնող և հարութիւն առնող աստվածութիւն, — հատկանշական է եղել օրերի հաշվման սովորութիւնը: Այդ

¹ Վ. Վ. Ստրուվե, Հին Աշխարհի պատմութիւն, էջ 96:

² Ֆրիդրիխ Էնգելս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականութեան և պետութեան ծագումը, Երևան, 1948, էջ 228:

բանի մնացուկ պետք է համարել Ակլատիզի յոթ շաբաթները ներկայացնող փետուրները, յուրացված և հավանորեն կրճատված քրիստոնեության կողմից:

Հեթանոսական նշանավոր տոների մեջ բարեկենդանը գարնան սաղմերն ընդգրկող տոն էր: Այդ տոնի մեջ թաքնված է գարնան զարթոնքի իդեան: Այդ է խորհրդանշում Ակլատիզի սոխը կամ գետնախնձորը, որը կախված լինելով տաք ու սրբազան ճանաչված, հնագույն տաճարին փոխարինող թոնրատանը — կամ թոնրի վերևը, սկսում էր ծլել: Այդ ծլի մեջ թաքնված էր Ակլատիզի հարության գաղափարը ճիշտ այնպես, ինչպես այդ նույն խորհրդավորությունը նկատում ենք Օսիրիսի պաշտամունքներում: Վերջինիս դամբարանում հնագույն եգիպտացիները «ծլող» խորհրդանիշեր ունեն, ցույց տալու համար, թե Օսիրիսն է ծլում:¹

Այս հանգամանքը մեր Ակլատիզի մեջ ամենահատկանշական կողմերից մեկն է, նրա գարնանային բնույթը պարզելու համար: Փետուրներով օրերը հաշվելը մինչև գարնան վերջնական գալուստը, ինքնին հետաքրքրական է իբրև նախնական թվաբանության էլեմենտներից մեկը: Ըստ երևույթին Ակլատիզի ձմեռնային մահը վրա հասնելիս, նրան հսկող քուրմերը ոչ թե շաբաթը մեկ, այլ օրական մեկ փետուր կամ նման մի բան էին հեռացնում աստծու վրայից, մինչև որ վրա էր հասնում զատկի նախնական տոներ: Այս եղանակը հայկական ֆոլկլորի հալակղերական նյութերի մեջ էլ է հայտնի: Մեծ պատի յուրաքանչյուր օրը, ըստ այդ առակների, քահանան մի-մի լոբի է դուրս գցում իր գրպանից, մինչև որ զատիկը գալիս է: Շատ հավանական է, որ Ակլատիզի քուրմի պաշտոնը քրիստոնեության պայմաններում ստանձնած լիներ քահանան:

Ակլատիզի՝ իբրև մեռնող և հարության առնող աստվածության ամենալավագույն գրավականը պահպանված է Այնթապի վարիանտում: Ինչպես տեսանք ավանդությունից, Խուլուճիկն այդ գավառում վերջին օրը պատվավոր ճաշ է «ճաշակում» ընտանիքում և թուղուն է դառնում: Մյուս գավառներում Ակլատիզը կրում է այն չարաշարանքները, որոնք բնորոշ են առհասարակ մեռնող և հարության առնող աստվածություններին: Ախալքալա-

¹ Վ. Վ. Ստրուկովի, Հին Աշխարհի պատմութ., էջ 274: Պետք է դտնել, որ Ակլատիզի ծլած սոխը սերմացուի և զատկական կերակուրների մեջ գցելը հիմնովին կապում են այդ աստվածությունը ծլող հատիկի հետ: Սոխին կամ գետնախնձորին հնում անշուշտ պետք է նախորդած լինեին ժողովուրդներին ծանոթ այլ ուսուցիչներ կամ հատիկներ:

քում նրա խրտվիլակը մահակահար էր արվում և նետվում էր շուրը՝ խորհրդանշելով նախ նրա տանջանքը, որից հետո պետք է հարուժւոյն առնեն, և մյուս կողմից սերտ աղերսը ջրի ու նրա աստվածուհի Նարի հետ։ Զարչարանքի ձև պետք է համարել նաև թելով կախվելը։

Զարչարանքը հատուկ էր նաև Օսիրիսին։ Սրա շարչարանք-ներին էին նվիրվում հատուկ տոնախմբություններ,¹ որոնց նման ծեսերի վերապրուկներն ենք տեսնում հենց մեր Ակլատիզին (Ախլոճին) հալածող երեխաների ուրախության մեջ։ Նգիպտոսում շուրն էին ղցում ոչ միայն Օսիրիսին իրեն,² այլև նրա «գլուխը պատկերացնող պապիրուսից պատրաստած մի գունդ», և որին փառահեղ կերպով դիմաւորում էին Փյունիկիայում։³

Ակլատիզին շուրը նետելը մասամբ նման է նաև ռուսների, ավելի ճիշտ՝ սլավոնների պտղաբերության աստված Ярило-ի մի ծիսակատարությունը։ Սրա խրտվիլակը (տղամարդու ձևով և առնական անդամով) ռուսները հունիսի վերջերին. թաղում էին, ողբում, ապա միայն պարում։⁴ Ինչպես տեսանք, Ակլատիզն էլ որոշ դավաններում հատկանշում է իր պտղաբերության աստվածություն լինելը, հողը բեղմնավորելու— արգասավորելու նախնական իղիան։

Ակլատիզի շարչարանքը և մահն ու հարուժւոյն առնելը մեր կարծիքով նույնությամբ անցել է Արային, որը նույնպես տառապանք է կրում պատերազմում և մեռնում ու Արալիգների միջոցով կենդանանում է։ Այս նույն վարքագիծը մենք տեսնում ենք նմանապես Քրիստոսի մեջ։ Այդ տվյալները թույլ են տալիս մտածելու, թե արդյոք Ակլատիզը Հին Հայաստանի նախահեթանոսական կամ հեթանոսական Քրիստոսը չէ՞ր, ինչպես որ ունեն ուրիշները։

Բ. ՀՈՂ ԵՎ ԲԵՐՔ

Հնադեպերը հավաստում են, որ Հայկական լեռնաշխարհում երկրագործության համար պայմաններ կային դեռևս էնեոլիթի ժամանակներում։ Նրանց հաջողվել է պարզել, որ նախքան մեր

¹ Վ. Վ. Մ Ե ր ու վ ի, Հին Աշխ. պատմ., էջ 274:

² Նույն տեղ, էջ 271:

³ Վ. Վ. Մ Ե ր ու վ ի, Հին Աշխ. պատմ., էջ 274:

⁴ Брокгауз, Ефрон, Толков. словарь,—ярило բառը:

թվականությունը, երրորդ հազարամյակից մեզ հասած ցորենի մի քանի տեսակներ գոյություն ունեին: Իսկ ուրարտական պետության շրջանում երկրագործությունը Հայաստանում անասնապահության հետ միասին էկոնոմիկայի հիմնական ճյուղերն էին հանդիսանում:

Երկրագործական աշխատանքների լայն ընդգրկմամբ են բացատրվում Հայաստանում հողի պաշտամունքների վերապրուկները, որոնց հիմքը մատրիարխալ հասարակության տնտեսական էր հանդիսանում: Պատմական տեսակետից դաշտամշակության այն շրջանը, որն օժտված էր երկաթե խոփ ունեցող գութանով, ուր բավական զարգացած էր երկրագործությունը, էնգելսը տեղավորում է քարեարքոսության վերնաստիճանում: Նա գրում է. «Ամենից առաջ այստեղ մենք առաջին անգամ հանդիպում ենք անասունների ուժով գործող երկաթե խոփ ունեցող արորի, որ հնարավոր դարձրեց երկրագործությունն ավելի մեծ ծավալով, դաշտամշակութունը, և դրանով այն ժամանակվա պայմանների տեսակետից՝ կենսամիջոցների գործնականորեն անսահման ավելացում առաջ բերեց»¹

Այդ շրջաններում, իբրև բոլոր ժողովուրդներին յուրահատուկ երևույթ, Հայաստանում հողագործության հիման վրա առաջացած հավատալիքները բավական համառորեն անցել են սերընդից-սերունդ, ժողովրդից-ժողովուրդ և հասել են հայկական էթնիկական խմբերին: Եվ դա հասկանալի է, որովհետև կապված է հիմնական կենսապայմաններ ստեղծող զբաղմունքի՝ հողագործության հետ:

Նախաուրարտական շրջանից, հասկանալի պատճառով, գրավոր տեղեկություններ չկան հողապաշտության մասին: Բայց ուրարտական շրջանը որոշ չափով լրացնում է այդ բացը: Այս շրջանի պաշտամունքները մենք գտնում ենք նմանապես հայերի մեջ, որոնց ազգագրական հարուստ տվյալները սերտորեն կապված լինելով ուրարտացիների աշխարհըմբռնումների հետ, անկասկած, արտահայտում են վերջիններխ նախնական մտածողության ձևերը:

Ուրարտացիներն, իբրև կազմակերպված ժողովուրդ, ապրելով Հայաստանի հատկապես այն տերիտորիայում, ուր հողագործությունը լիապես իրիգացիոն բնույթի էր, ուր երաշտի հաճախա-

¹ Ֆրեդրիխ Էնգելս, *Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը*, Երևան, 1948, էջ 36:

կիռությունն իր իսկ, այդ ժողովրդի մեջ առաջացնելու էր միատե-
րիանեթի մի շարք, չէր կարող չունենալ մշակվող հողի— «մայր
հողի» աստվածությունը: «Մայր հող» ըմբռնումն ինքնին նոր չէ,
այն այդպես էր համարվում բոլոր հնագույն և անգարգացած ժո-
ղովուրդների մեջ, ուր մշակվող հողը որդեթին մոր հոմանիշն էր:
Ըստ այդ ըմբռնման, ինչպես որ կինը (նախապես) սոսկական
պատճառ է մի նոր երևույթ առաջացնելու, այսինքն աստվածների,
կամ հին հասկացողությունամբ՝ տոտեմի տված երեխան ծնելու,
նույնպես էլ հողը մի նոր երևույթի՝ բերքի-բարի պատճառ էր
համարվում: Ըմբռնման այս ձևը, իհարկե, հետագայում հասնում
է որոշ չափով ֆիզիոլոգիկ երևույթի բացահայտման, առանց,
սակայն, «կին-մայրը» «հող-մոր» հոմանիշը ճանաչելուց հրա-
ժարվելու:

Այն բանից հետո, երբ տոտեմական պրիմիտիվ մտածողու-
թյան համաձայն երեխան մոր ծոցում և սերմի հատիկը հողում
աճում էր ճանաչված կենդանական կամ բուսական տոտեմի հո-
գու աճման հետևանքով, «իրիզացիոն տնտեսության զարգացումը
բերում է այն բանին, որ աստվածները՝ սկսում են երկրագործու-
թյունը հովանավորողների բնույթ ընդունել»¹

Նախնական աշխարհըմբռնման համաձայն, ինչպես հայտնի
է, «մայր» հողը, «մայր» ջուրը, «մայր» արեգակը հոմանիշ են:
Միֆոլոգիական առումով, ինչպես և սեմանտիկայի տեսակետից,
այս ըմբռնումները, որ նույնությամբ գտնում ենք հայերի նախ-
նական հավատալիքների մնացուկների մեջ, կարևոր ուսումնասի-
րության նյութեր են: Այդ նյութերը ցույց են տալիս, որ երկրա-
գործության հետ առնչվող աստվածները նախապես կանացի հատ-
կանիշներ են ունեցել:

Նախնական ժողովուրդների հասկացողությամբ հողը հողեր
է, կենդանի է և որ նա արգասավորող մայր է կանացի՝ բոլոր
հատկանիշ գծերով: Բենգալիայում աղջիկներն իրենց տոնական
պարերի ժամանակ շոյում էին հողը, նրա ոգու տրամագրությունը
բարձրացնելու համար, որպիսզի նա առատ բերք տար:² Այդ
պատկերացումների համաձայն հողը սրբազան է, ամենակարող է,
մայր ծնիչ և ընդունիչ (Հմմտ. «հող էիր, հող դարձիր» բանաձևը):

¹ Վ. Վ. Ս տ ր ու վ ե, Հին Աշխարհի պատմություն, առաջին հատոր,
Երևան, 1938 թ., էջ 156:

² Г. Шурц, История первобытной культуры, вып. II, Москва,
1923 г., էջ 629-630:

Հինգերորդ դարում պարսից թագավոր Շապուհ երկրորդին նրա դուստրուհներն ու աստղագետները խորհուրդ տվին մեր Արշակ երկրորդ թագավորին փորձել վերջինիս հայրենի հողի միջոցով: Ավանդությունն ասում է, թե Արշակը ոգևորություն և քաջություն էր ապրում, երբ քայլում էր Հայաստանից բերված հողի վրա:¹ Նույն հեղինակը հաղորդում է նմանապես, թե իր ժամանակին ընդունված էր «հողեղէն մարմինս ընդ հողով ծածկել»:²

Նույնպիսի սրբազան հատկանիշ ենք տեսնում նաև վեցերորդ դարու հեղինակ Հովհան Մամիկոնյանի մոտ, որը գրում էր, թե «Ջնշխարս Կարապետին... [սուրբն Գրիգոր] դնէր ի տապան բրտեայ, զի հողեղէն է և ոչ ոսկեղէն»:³

Հովհան Մանգակունին իր հակահեթանոսական ճառերի մեջ խարաղանում է հեթանոսական պաշտամունքները և հողին ու ջրին, ինչպես և երկնային լուսատուներին վերագրվող զորությունները հերքում է հօգուտ քրիստոնեություն:⁴

Հողի պաշտամունքը նույն կերպ էր ներկայացնում նմանապես և Մովսես Կաղանկատվացին, կապված որդեծնության հետ: Ճեւ բազումք ի գեօղս, ասեն, որ անորդիք լեալ են, և եկեալ ուխտեալ և հող առեալ ի տեղւոյս՝ որդեծնութեան զաւակի հասին և ամենայն ջերմոտք հող առեալ՝ վաղվաղակի ընդունէին զառողջութիւն»:⁵

19-րդ դարի սկզբներին Խ. Աբովյանը գրի է առել հողի պաշտաման մասին մի շարք նյութեր, օգտագործելով իր գեղարվեստական երկիրում: Նա գրում է. — Մաղկավանքի ուխտավորները «հող էր մնացել, որ երեսներին չքսեն, յա բերանները չքցեն»:⁶ «Հատաբախտ ազգականք հողը բուռն առին՝ առաջ իրանց երեսին

¹ Մատենադրութիւնք նախնեաց—Փառասոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն հայոց, ի Վենետիկ, 1832, էջ 166—168:

² Նույն տեղում, էջ 42:

³ Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տաթևոյ, Երևան, 1941 թ., էջ 100:

⁴ Տեսնե՛ք Յովհաննու Մանգակունւոյ հայոց հայրապետի ճառք, երկրորդ տպագրութիւն, ի Վենետիկ, 1830, էջ 198:

⁵ Պատմութիւն Աղվանից. արարեալ Մովսիսի Կաղանկատուացոյ... Փարիզ, 1860, էջ 169: Տես նաև էջ 147:

⁶ Խ. Աբովյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, չորրորդ հատոր, Երևան, 1947 թ., էջ 6:

խիսեցին»,¹ «ու որի հերն ըլի գլխին, դռնին ծեծում, որի նշանածը հողն առնում, առաջ իր երեսին ածում, հետո ազիզ սիրելու երեսին քցում [գերեզմանում], ու հետը թուլանում, գետնին դիպչում»,² «Զորիս գետնին, քարին հողին մեղա տաս»,³ «անկուշտ հողն իր բերանը բաց արեց», «հողն ու գերեզմանը իրանց տվածը տանում» են,⁴ «թե շար մտքով ըլիմ էստեղ էկած, ոչ էսպես գյուռ, էսպես մեկ բուռը հող աշխարհումն ինձ փայ ըլի»:⁵

Երգումների մեջ հողը սրբություն է նաև այլ գավառներում:

«Այտի քու կայնած տեղիդ սուրփ հողը վկա», «այտի սուրփ հողին ածնիկ չըլլիմ, թե...» «էն սուրփ հողը չը մտնեմ, թե...» (Ախալքալաք), «երկինք, գետինք, անտված վկա» (Արճեշ),⁶ կամ՝ «հողը նրան խաբար չտա»,⁷ «էնոր պես մարդ հողը չի ծնել» (Կարս և այլուր), «հազար անգամ էն սուրբ հողին, գետնին ընկան, համբուրեցին ու ծունր դրեցին»,⁸ «մեկ բուռը հող էլա՝ ծոցը կամ ջեքը դնի, որ հիշատակ մնա»,⁹ «հողն իմ ձեռովս եմ առել, որ երեսին քսեմ»,¹⁰ «օղորմիս հողին, չհասնի կողին», «Խաթուն Տիրամոր գերեզմանից հող բերին, շրով տրորեցին լցին (հիվանդի) բերան...»,¹¹ «հողը քաշե կը» (Կարնո հայեր) և այլն: Ապա Ադամն ստեղծագործվեց հողից, ուստի և այն խոսքը, թե՝ «հող էիր, հող դարձիր»: Քրիստոնեությունից մեջ ժառանգություն էր մնացել նաև «երկիր պապանելը», որը նույն հողի պաշտաման արդասիքն էր:

Ստացվում է, որ հողին հատուկ է «մարդ ծնել»-ը, ինչպես նաև նրան իր խորքերը քաշելը, որ նա մուրազատու է, բուժիչ է, լրատու կամ լրատար է, որին հատուկ են այն հատկանիշները, ինչով օժտված է կենդանի մարդը:

1 Խ. Արուսյան. Երկրի լիակ. ժող., IV հ. Երևան, էջ 44:

2 Նույն տեղում. էջ 40—41:

3 Նույն տեղում, էջ 322:

4 Նույն տեղում, էջ 30:

5 Նույն տեղում, էջ 26:

6 Ս. Հայկունի, Ժող. երգ, առած, ասած, հանելուկ, երգում (և այլն), ԷԱԺ, հատոր 2, Մոսկվա—Վարդաշապատ, 1902, էջ 338:

7 Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, էջ 401:

8 Խ. Արուսյան, Հնուրը երկեր, հատոր առաջին, Երևան, 1939, էջ 123:

9 Խ. Արուսյան, Հնուրը երկեր, Ա. 1939, էջ 133:

10 Նույն տեղում, էջ 176:

11 Գ. Սրվանձատյան, Մանանա, էջ 83:

Այս երևույթները մեզ են հասել դեռևս անիմիստական շըր-
ջանից, որպիսի ըմբռնման մեջ անշունչ առարկաներին վերագրում
էին նման հատկանիշներ:

Ժողովրդական հավատալիքները հողին պարարտանալու, գի-
րանալու հատկություն էլ են վերագրում: Արծկեի հանելուկն ա-
սում է. «Աշխրբի մեջ ինչ ա ղլավ—հող»¹ Իսկ ղլավ կամ կլավ
նշանակում է պարարտ, գեր, այսինքն այն էությունը, որով ծլող
հատիկն աճ ու բերք է տալիս:

«Սասունցի Դավիթ» էպոսի մեջ Պատիկ Մհերին հողը չի ըն-
դունում. նա հարկադրաբար մտնում է Ագռավու քարը:

Կովկասյան ժողովուրդների, ի թիվս որոնց և հայերի հավա-
տալիքներում հայտնի էին «հողի տերեր»,— ոգիներ, որոնք ապ-
րում էին արտերի հողի մեջ և գուրգուրանք էին պահանջում: Ար-
տերն իբրև բերքի «ծնիշներ», դարձել են պաշտամունքի վայրեր,
սկսած այն ժամանակներից, երբ կիսն իր ձեռքով մշակում և նրա-
նով սնունդ էր հայթայթում:

Շուրջը գրում է, թե. «Երկրագործությունք զբաղվող ժողո-
վուրդների մեջ հեշտությամբ առաջանում է այն միտքը, թե ար-
գասավորող հողը ոգի ունի (կենդանի է, հոգևոր է). այդ պատկե-
րացումից բարձր կրոնական միջոցառումներում սովորաբար առա-
ջանում են մեծ մասամբ կանացի աստվածություններ, որովհետև
հողն ըմբռնվում է որպես կենդանության արգասավորող մայր,
կանացի բոլոր հատկանիշ զգեցրով»:²

Բարբարոսության ստորին և միջին աստիճաններում, երբ
արտադրողական ուժերը և արտադրության գործիքները գտնվում
էին ցածր զարգացման աստիճանի վրա, ձևավորվող հավատալիք-
ները կապվում էին հողի և սերմի հետ: Իբրև այդ հավատալիքնե-
րի վերապրուկներ, կարելի է մատնանշել Շիրակի սովորություն-
ներից հետևյալը:

Գյուղացին,— գրում է բանասերներից մեկը,— «սերմացուն
հանել լցրել է ջվալները. մի աման սերմացու, մի սամոտեն ու մի
հում հավկիթ վրեն դրած, ժամումը քահանային օրհնել է տվել:
Օրհնած սերմը խառնել է ցանքի սերմացուի հետ, որ առատ ու
պտղաբեր լինի, իսկ հավկիթը պետք է զարկն մարալ եղի ճակա-
տին ու սամոտենն էլ փաթաթե սամու վրա, որ եզներին աչքով

¹ Ս. Հայկունի, Ժողովրդ. երգ, առած, ասած..., էԱԺ, Զ. 353:

² Г. Шырл, նույն աշխ., էջ 629—630:

չտան»¹ Այս սովորությունը միանգամայն ընդհանուր էր Հայաստանում և Կովկասում:

Բերքի կամ արտերի ոգիներին նվիրված սերմնացանի մի երգ կա, որի մեջ ասված է.

Սնունն ի աստծուն,
Դու տաս հաջողում.
Էս մե բուռն անցվորականի,
Էս մեզն էլ թռչուններին,
Էս էլ աղքատներին.
Ընդուն-թուլուն,
Կերեք իմ ցանածից,
Կշտացեք,
Նվ իմ ցանածին
Բարաբաթ ասեք:²

Յանքի շրջանում անցվորականին, աղքատներին, թռչուններին, իսկ այլ երգերում նաև «երկրային սողունքներին» մեկ-մեկ բուռ հաց (=սերմ) բաշխելը մեր ժողովրդական պատկերացումների մեջ կապված է հնագույն պաշտամունքների հետ: Այս պրակտիկան եղում է այն բնական աղետներից, որոնց ենթակա է եղել ցանքն ընդհանրապես, նախնական երկրագործի համար բոլորովին անըմբռնելի պայմաններում:

Վերոբերյալ երգի մեջ մեզ անծանոթ «ընդուն» և «թուլուն» բառերը հավանորեն աստվածությունների անունների մնացորդներ են, կապված երկրագործությունը բարիք բերող պատկերացումների հետ: Ինչպես որ սերմնացանը շոյում է արտերի վնասատու կենդանիներին ու թռչուններին, ճիշտ այդպես էլ՝ ոգիներին: Մենալ աշխարհի այս անդրապատկերումը կրոնական իդեոլոգիաներում հատուկ էր բարբարոսության շրջանի, մանավանդ նրա ստորին աստիճանի մարդու համար:

Մեր կարծիքով այստեղ ըն+լ+ուն և թռ+լ+ուն, այսինքն՝ տրական հոլովում ըռ+ին ու թռ+ին պետք է հասկանալ «ըռ» ոգուն և «թռ» ոգուն հաց=սերմ տալ: Ըռ-ը և թռ-ը արմատներն են, լ+ուն ածանցների հավելումով: Հնարավոր է, որ դրան-

¹ Աղ. Մ խ ի թ ա ռ յ ա ն, Փշրանքներ..., էԱԺ, Ա, էջ 275:

² Արամ Անալանյան, Հայ շինականի աշխատանքի երգերը, Երևան, 1937, էջ 100 - 101:

ցից ըռ-ը կապվեր «ըռանահավ» կոչված մի անստույգ թռչունի անվան հետ, որը պահպանված է միջնադարյան երգերից մեկում:¹ Արդյո՞ք ըռան + ա + հավ, այսինքն ըռանի նման թռչուն, հավ, նման եղդիների Մալաք-Տաուզին կամ ժողովրդական արտասանությամբ՝ Մալաքե-Տաուսին, որը կերպավորված է սիրամարգ թռչունի մեջ:

Անհասկանալի ըռ-ը կամ ենթադրյալ ըռան-ը արդյոք այդ աստվածությունից դերիվատը չէ՞: Արդյոք մենք գործ չունեն՞ք «ըռը-գող» հավի կամ աստվածությունից հետ, որի իսկական անունը տալը հին եգիպտացիների և ուրիշների ձևով՝ արգելված էր: Հին եգիպտացիք նման աստվածությունների անունները երբեք չէին արտասանում: Տարվա ընթացքում միայն մեկ անգամ, տաճարներում, քուրմերը հատուկ արարողություն էին կատարում նրանց անունները հիշատակելու համար: Բայց ժողովուրդը, այն վայրկյանին, երբ պիտի լսեր այդ սիրված աստծու անունը, մեծ աղմուկի մեջ կորցնում էր քուրմի արտասանությունը: Նմանապես և թագավորների անունները, որով էլ նրանց անվանում էին «փարավոն» («մեծ տուն»):²

Գուցե այդ պատճառով էլ ըռ-ի, ինչպես և թռ-ի իսկական անունը մեզ չի հասել: Թվում է, թե ըռ + լ + ուն-ը երկրագործական հավատալիքներում ըռըգող — խռովող պետք է լիներ, որովհետև մենք ունենք ըռըգել բայը, որ նշանակում է «Ջարացած լինելով հակառակել ամեն բանի, կամակորել, թաքսվել, խռովել: Հավանորեն՝ հակառակել-ից, որի գավառական այլ ձևն է հագրողել և հակ-ի անկումով, ըռկել, հռկել»³ Իսկ աստվածությունից խռովությունը միջոցառման մեջ հայտնի երևույթներից է:

Ինչ վերաբերում է թռ + լ + ուն-ին, դա, մեր կարծիքով, ներկայացնում է նախորդի կինը, որին հոմանիշ է թռլան-ը, թռչկոտող, ոստոստող, ցատկոտող նշանակությամբ, իբրև մակդիր (համեմատել հրեական լիլիթը):

Երկրագործական հավատալիքների մեջ ըռ + լ + ուն-ին ու թռ + լ + ուն-ին նման է Վասպուրականի խըլվիլի կոչված ոգին, որը բնակվում էր արտերի մեջ և բերքի արդյունաբերողն էր համարվում:⁴

¹ Ա. մ. տ. ու. ի, Բառ ու բան, էջ 198:

² Վ. Վ. Ստըռովե, Հին Աշխարհի պատմություն, էջ 227:

³ Ստ. Մալխասյանց, Բացատր. բառ., Բ, 69—70:

⁴ Ն. Լալայան, Վասպուրական, ԱՀ, ԻԶ, 205:

«Խլվիկ» անունով ժողովրդական տոնը հայտնի էր Սուրմալուի, Սալմաստի և Խոյի հայերին: Սուրմալեցիների պատմելով այդ տոնը, որ կապված էր բերքահավաքի հետ, տոնվում էր նոյեմբերին: Տոնի օրը փոքր տղաները մի-մի տոպրակ կամ մի-մի գուլպա էին կախում հարեանների երդիկներից և հատուկ երգ էին երգում: Հարեանները տոպրակների մեջ միրգ կամ աղանձ էին լցնում:

Բանահավաքներից մեկը 1893-ին գրում էր, թե Սալմաստի և Խոյի հայերի մեջ խլվիկի տոնը, որը նավասարդի ավանդական տոնի հետ է կապված, տոնվում էր իբրև նոր տարի: Այդ օրը (ցույց չի տվել ամսաթիվը) ճոխ սեղաններ էին պատրաստվում, և գլուղերում մարդիկ մխիթարության համար այցելում էին իրենց դժբախտ բարեկամներին (=համտ. քրիստոնեական նոր տարին, երբ ճիշտ նույնն էր կատարվում հայկական գլուղերում):

Նրա նկարագրությամբ խլվիկ էր կոչվում 8—12 տարեկան երեխաների խումբը, որը գուլպաներ էր կախում երդիկներից ցած և ասում հետևյալը.

Ակլե մարեմ, մարեմ, մարեմ,
 Ձեր տղայի սուր կարեմ,
 Չամիչ տվեք՝ ատամներս շարեմ,
 Ընկեող տվեք՝ գլոխս ճարթեմ,
 Փշատ տվեք՝ փորս լարեմ,
 Շաքար տվեք՝ չաչ խմեմ,
 Պնդուկ տվեք՝ սիրտս ուղեկի,
 Կարկատ տվեք՝ փորս լցնեմ,
 Քյոխվա, տանտեր, մի խնայի,
 Աստված ձեր խարսն ու փեսան պախի:¹

Ինչպես տվյալներն են ցույց տալիս, խլվիկը նավասարդի կամ ամանորի— վեգետացիայի և բերքի ու պտուղների պահպան աստվածությունն էր հեթանոսության շրջանում: Այլ կերպ ինչո՞վ կարելի է բացատրել, որ նա արտերումն էր ապրում (վան), որ նրա տոնը բերքահավաքին էր կատարվում իբրև նավասարդի տոնը հատկանշող, և որ նրա համար երգեր կային: Եվ եթե վերոհիշյալ տվյալները ճիշտ են, երեխաների խումբը ներ-

¹ Սալմաստեցի Մ., Խլվիկ, — Արձագանք, 1893, № 1:

կայացնող «խլվիկը» պետք է որ բերքերից բաժին ուզող աստվածը լինե՞ր¹

Համշենցի հայերի մեջ հողապաշտութունը, կապված բերքի հետ, արտահայտվում էր նրանով, թե «բանելիս տրեխը մտած հողը պետք է արտում թափվի, թե չէ արտի «բէ՛ր է՛» քէ՛ թը կը գնա»² Իսկ Ախալքալաքի երկրագործների կարծիքով ըննչպե՞ս ցանքն սկսված օրվանից մինչև ավարտը չպետք է հանվեր. հողը տրեխների և գոտու մեջ, իր սերմունքների հատիկներով պետք է մնար, ծլեր, որպեսզի տունը ըննչքա՞նք մտներ։ Այստեղ շամուսնացածներն իրավունք չունեին ցորեն ցանելու³ Այդ պատվավոր պաշտոնը կատարում էր տան մեծը կամ խելացի մեկը, որն արդեն զավակների տեր էր դարձել, վերջինս, սակայն, պարտավոր էր խոսափել կենակցությունից։

Շաբաթվա որոշ օրերին, հատկապես ցանքի ժամանակ չկենակցելու սովորությունը հայտնի էր նաև ուրիշ զավառներին⁴, հակառակն այն նախնական մտայնության, երբ ցանքի շրջանում մերձավորությունը ոչ միայն թուլատրելի, այլ նույնիսկ պարտադիր էր հենց վարած-ցանած արտերի մեջ։ Մեսը լինելով վարակիչ մագիայի օրինակներից մեկը, հետապնդում էր հողին բեղունություն հաղորդելը։ Մեր մեջ, ըստ հրեույթին, այդ մագիկ գործողությունների մնացուկները քրիստոնեության պայմաններում ար-

¹ Հմմտ. «Ինչ խլիկ՝ ինչ խլվիկ...» (Գ. Շերենց—Վանա սաղ, Բ. 140)։ Շիրակում դա «զվարթ, կայտառ, շարժուն, աչքաբաց» էր նշանակում (Մ խ ի թ ա ռ յ ա ն, Փշրանք..., էԱԺ, Ա. 317)։ Վանում խլվիկ էր կոչվում նաև մի տեսակ թռչուն, որի բունը խլիկ էր անվանվում, իսկ նրա ձուն՝ «խլվուռ ուլնիկ»։ Այդպես էր կոչվում նաև վայրի բանջարի մի տեսակը Թավրիզում (Գավ. բառ. 472)։

Խլվիկը Սալմաստում, Արշակ Աթայանի նկարագրությամբ, շարառում ունի, որի տոնը կատարվում էր նավաստեղին։ Նա (խլվիկը) ոռոսական արտերի բարի ոգի րუსալկա-ի նման բարկանում էր, երբ իրեն չէին փայփայում (Արշակ Աթայան. Սալմաստ, 1906 թ., էջ 145). րუსալկա-ի մասին տես Н. В. Гринкова. Обряд „Вожделение русалки“ в селе В. Вере́йка Воронежской области. СЭ, 1947 թ. № 1, էջ 178 184։

² Հ. Մ ո ռ ա դ յ ա ն, Համշենցի հայեր, ԱՀ, Զ. 115։

³ Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Ջավախք, էջ 150։

⁴ Մ. Հ ա յ կ ու Ն ի, Ժող. երգ, առած..., էԱԺ, Զ, էջ 136։ Այստեղ Ալաշկերտի գութաներգի մեջ ասված է. «Ջուռալ տարեք խաղնատարին, ճիժ չվաստիկ կերակմտին» և այլն։

գելվեցին, թեև դոմաներգերի մեջ բազմաթիվ են դրա սիմվոլիկ ձևերը հայհոյանքներով:

Բէ՞քէ՞քէ՞ թը Համշենում հավանորեն հողի արքասավորության ոգին է, ինչպես որ այդ նույն նշանակությամբ մարդակերպավորված են տնային բարաքաթ կամ դովլաթ կոչված ոգիները: Իսկ Ախալքալաքի հավատալիքներում տրեխի և գոտու ծիլերը մատնում են իրենց՝ նմանով նմանն ստեղծելու մագիկ ձևերի էությունը:

Հեթանոսական պաշտամունքի մնացորդ էր Բորչալուի գավառի հայերին հայտնի Ուռմ կոչված դեը, որը հացահատիկի կերպարանքով տարածվում էր ցորենի ցանքսերի մեջ:¹ Արտերի մեջ նման դեերի դեմ պայքարող ոգիների կամ թերևս աստվածությունների պաշտաման մնացուկներ էին այն խրտվիլակները, որոնք Ախալքալաքի և այլ վայրերի հայերի սովորությամբ կանգնեցվում էին տիկնիկի ձևով (= իբրև թե դրանք ճնճողով խրտնեցնողներ էին):

Ծիշտ այդ ձևի խրտվիլակ են կանգնեցնում այժմ ուս աղանդավոր դովսաբոնները Բոգդանովկայի շրջանում:²

Հայաստանի շատ գավառներում արտերը հնձելիս սովորություն կար՝ ավարտի ժամանակ ցորենի հասկերից փունջ կապելու և արտատիրոջը նվիրելու: Ինչպես այս փունջը, նմանապես և հնձի լաշխատանքների ավարտման կապակցությամբ կազմակերպած խնջույքը, որը կատարվում էր արտատիրոջ կողմից, «խեչփունջ» կամ «խաչփունջ» էր կոչվում³: Առաջներում հացի հունձը վերջացնելուց հետո, հնձվորներից մեկը մի «խաչքուտ» էր հյուսում և շտապելով տուն, նվիրում էր մորը, ասելով «բերքը բարի յա»: Տանտիկինն օրհնում էր, բարեմաղթում, և ձվաձեղ կամ գաթա խոստանում:

Հետաքրքրական է, որ Արարատյան դաշտում այդ սովորությունը վերապրում է մի այլ ձևով: Կոլխոզնիկները հացը հասնելիս, երբ արտերն են գնում, նրանցից մեկը նոր ձևի խաչքուտ է հյուսում և բերում, նվիրում է կոլխոզի նախագահին, իբրև տրեստեություն ընդհանուր դիկավարի: Իսկ հնձի ժամանակ, երբ նախագահն այցելում է նրանց կոլխոզի արտերում, հնձվորներից

¹ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ. 198:

² Հմատ Н. П. Гринкова, նույն աշխատ. СЭ, № 1, էջ 178—184:

³ Ամատունի, Բառ ու բան, 277, Գավառ. բառ. 454, Պերճ Պոռոյան—Սոս և Վարդիթեր, 1887, էջ 83:

մեկը մի խուրձ ծղոտ է դնում նրա առաջ և ասում է. «Էս բեղ փեղբա՜ր»։ Նախագահը բերողին նվերներ է տալիս և շնորհավորում է կոլխոզի առատ բերքը։¹

Այդ ծեսը Շիրակում «արտախլիս» էր կոչվում² (=խլսել—վերջացնել, պրծնել, նաև վերջանալ)։

Խնչվուռչի ձևով «ավել» էին կապում Ախալքալաքի հայերն ու դժխաբողները, խոտերի դեղերի ճակատները զարդարելու համար։

Ինչպես երևում է, հայերի երկրագործական հավատալիքների ու պաշտամունքների մեջ պահպանված այդ մնացուկներն աղերսվում էին հնագույն կրոնական պատկերացումների հետ։ Այդ պատկերացումները երկու հիմնական էտապներում գտան իրենց վախճանը, թողնելով միայն մնացուկներ։ Առաջին հարվածը, մեր կարծիքով, դրանք ստացան հայ ժողովրդի կազմավորման սկզբներում, երբ պահանջվում էր հասարակական կեցություն և նրան համապատասխան կրոնական իդեոլոգիայի համադրություն, սկզբունքների նույնություն (=համեմատել եզրիպտական նոմերի նման կրոնական սկզբունքների քաղաքականությունը)։ Երկրորդ և առավել ուժեղ հարվածը հասավ Հայաստանում քրիստոնեության մուտքի շրջանում, երբ օրենքով արգելվում էին հեթանոսական պաշտամունքներն ու հավատալիքները։ Եվ որովհետև «մի անգամ ծագելով, կրոնը միշտ էլ պահպանում է պատկերացումների՝ նախկին ժամանակներից ժառանգած որոշ պաշար, որովհետև իդեոլոգիայի առհասարակ բոլոր բնագավառներում ավանդությունը մեծ պահպանողական ուժ է»,³ նախահայկական ու հայ հեթանոսական կրոնական ըմբռնումների մի մասը մնացուկային կամ փոխանցման ձևով որդեգրվեց քրիստոնեության կողմից։ Այդ հավատալիքների և պաշտամունքների մի մասը մենք դնում ենք «Սասնա Մռեր»-ի վարիանտներում։ Այստեղ հողի և բերքի աստվածուհի է համարվում էպոսի Պառավ Նաննը։ Ակադ. Հ. Ա. Օրբելին էպոսի այդ հերոսուհուն՝ Մեծ Մհերի վաղեմի սիրուհուն նույնացնում է մայր հողի հետ և համեմատում գերմանացիների նույն պաշտոնի տեր էրդային ու հունական Դեմետրային։⁴ Սասունցի պառավի մեջ մարմնավորված է հունձըր—բերքը հովանավորող աստվածուհին։

¹ Իմ. «Ուղեորություններ» տետրս, էջ 131։

² Ադ. Մխիթարյան, Փշրանք. ., էջ 285։

³ Ֆ. Էնգելս, Լուդվիգ Ֆոյերբախ, Երևան, 1948, էջ 65։

⁴ Ակադ. Հ. Ա. Օրբելի, «Սասունցի Դավիթ» էպոսը. ԽԳ, 1939, № 8—9, էջ 18—19։

Թվում է, թե սասունցի այս Պառավը՝ հունձքի-բերքի և մայր-հողի այս աստվածուհին Նարի զուգորդումն է մի այլ միջավայրում:

Պառավի ֆունկցիաների մեջ խուլ արձագանք ենք տեսնում նաև ռազմի գծով: Փաստորեն հայրենիքի պաշտպանության ամբողջ իդեան Դավիթը պառավից է ստանում: Իգական լինելը, անկասկած, նշանակություն չունի, որովհետև մատրիարխալ հասարակության ռազմիկները նաև կանայք էին հանդիսանում: Հերոգոտից հետո Հիպոկրատն էլ (470—356 թ. թ. մ. թ. ա.) հաղորդում է, թե սավրոմատների կանայք զնում են ձիով, կրակում են աղեղներից, կրում են նետեր և վարում պատերազմներ:¹ Պառավն էլ Սասունում նույն զենքերի և նրանց գաղտնիքների մասին հաղորդում է Դավթին և օտարների դեմ կռվի է հրահրում: Իսկ Նգիպտոսում պատերազմի կատաղի աստվածուհին Սոլամեստն էր մի ժամանակ:²

Պառավ-աստվածուհու՝ ինչպես երկրագործական հատկանիշը, այնպես և այդ ռազմունակությունը, մատրիարխալ հասարակությունից հետո տեղի է տվել: Վեպում երբեմն հանդես եկող աղետը՝ Խալվոր կամ Պապիկ ձևով,³ ճիշտ նույն պաշտոնն է ստանձնում, իսկ մի վարիանտում նրանք հանդես են գալիս զուգորդաբար նույն տեղում:⁴ Անշուշտ, մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում այս աստվածությունների զարգացման էվոլյուցիան, որով կարգաբանվեն հողագործության էտապները ինչպես Սասունում, նմանապես և Հայաստանի մյուս գավառներում:

Դասակարգային հասարակության պայմաններում, երբ «Սատղաբաշխությունը — հենց տարվա եղանակների համար — բացարձակ անհրաժեշտություն է թե՛ խաշնարած և թե՛ երկրագործ ժողովուրդների համար»,⁵ պրիմիտիվ մտածողության հետեվանքով երկրային աստվածությունները սերտորեն կապվում են երկնային լուսատուների հետ: Հնագույն Բաբելոնում այդ պաշտամունքը բավական հարուստ նյութեր է թողել: Նրա մի շարք աստվածները նույնացվում էին երկնային լուսատուների հետ:⁶

¹ М. О. Косвен, Из истории проблемы матриархата. СЭ. 1946, № 1, էջ 33:

² Վ. Վ. Ստրուվե, Հին Աշխարհի պատմություն, էջ 279:

³ Սասնա Մռեր, հատոր առաջին, էջ 804, 907—971, հատոր Բ, էջ 24—25:

⁴ Սասնա Մռեր, հատոր առաջին, էջ 1045—1046:

⁵ Ֆրիդրիխ էնգելս, Բնության դիալեկտիկա, Երևան, 1936, էջ 63:

⁶ Վ. Վ. Ստրուվե, նույն տեղում, էջ 156—157:

Հայկական դիցաբանության մեջ քիչ չեն աստեղային կրոնի մնացուկները, որոնք լուրջ ուսումնասիրման կարոտ են:

Աղթարական գրականության մեջ արտացոլված են այդ տարրերը, որոնց մեջ հետաքրքրության արժանի են այն պատկերացումները, որոնց համաձայն աստղային որոշ խմբեր ու ներկայացուցիչներ անմիջապես կապվում են երկրագործական գործիքների, անասունների և երկրագործի հետ: Այսպես, օրինակ, Գութանի կամ Վեցկիի աստղ,¹ Սայլ կամ Մեծ արջ,² Զրաբաշխ,³ Ցորենքաղ մշակ:⁴ Միջնադարյան մի տոմարագիր,— որի ով լինելը Ալիշանը չի հաղորդում,— աստղերի մի խումբը «Խառնարան աստեղք» է անվանում, ավելացնելով. «Այս աստեղք են, որ ցուցանեն զանձրեաց սաստկութիւն. և որ ի ծովուն գնան սոքիմք՝ մանաւանդ Սայլն՝ յայտնի ցուցանէ զնաւագնացաց հետ»:⁵

Աստեղային կրոնի մի զգալի հատվածը, կապված լուսնի հետ, արտահայտում է գուշակման արվեստը: Նույնը վերաբերում է նաև արեգակին: Վերջինիս պայծառ գույնը ժողովրդական պատկերացումներով կապվում էր երկրագործության հաջողությունների հետ և ընդհակառակը, կարմիր գույնը՝ աշխարհավեր երևույթների հետ:

Լուսնի մահիկի միջոցով եղանակի գուշակությունները մեր օրերումն էլ տակավին չեն կորցրել իրենց մնացուկները: Նորալուսնի մահիկի ծայրերը դեպի վեր ուղղված լինելը չոր-պարզկա եղանակ էր գուշակում, իսկ կախվածությունը՝ անձրևայնություն:

Աստեղային կրոնի հետքեր կան նաև «Սասնա Մռեր»-ում: Ձենով Օհանը Սասնա բախտն ու ճակատագիրը կապում էր Սասնա աստղի հետ: Ցուան Վերգոյի տղայի անունը Պարոն Աստղիկ էր, որի ծովային էությունը կապվում էր երկնքի հետ: Վեպի Ալաշկերտի մի վարիանտում Աստղու Ցուածին արական հերոսը Մհերի հետ կռվելիս վերևից էր հարվածում նետ ու աղեղով: Մհերը նրան սպանում է մեծ երկյուղից հետո միայն: Աստղու Ցուածին անունն ինքնին ցույց է տալիս նրա տիեզերային հատկանիշը:⁶

¹ Ղ. Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 115:

² Նույն տեղում, էջ 112, 129:

³ Նույն տեղում, էջ 129:

⁴ Նույն տեղում, էջ 130:

⁵ Նույն տեղում,

⁶ Սասնա Մռեր, Բ, էջ 346—347:

Հայկական կենցաղում բազմաթիվ զարդեր են հայտնի արեգակի և Վուանի ձևերով, որոնք հավատալիքների մեջ դրսևորված են իբրև շարխափան հմայիլներ։ Անասունների համար պատրաստված հմայիլները փորագրվում էին աստղերի, լուանի և արեգակի սիմվոլներով։ Սրանք, անկասկած, կապվում էին անասնապահության, ինչպես և երկրագործության հետ, իբրև կոսմոգոնիկ պատկերացումներ։ Այդ պատկերացումների մասին որոշ տեղեկություններ ենք գտնում մեր մատենագիրների մեջ, ուր լուսինը խոտերին է հսկում,¹ ուր աստղագիտությունը — հմայությունը խոշոր նշանակություն ունենալով հեթանոսության մեջ, քննադատության է արժանանում քրիստոնեության կողմից,² ուր մարդը երգվում է աստղերի, լուանի և արեգակի վրա,³ ուր գարեգութությունը դառնում է գուշակման եղանակ,⁴ ուր երկնային լուսատուները դառնում են շինվածքների (բերդերի) անվան հիմքը⁵ և այլն։

Գ. . Զ Ո Ի Ր

Փորձելով ուրվագծել ջրի պաշտամունքի զարգացման աստիճանները, պրոֆ. Խ. Սամուելյանն այն բաժանում է երեք հիմնական էտապների։ Առաջին. պալեոլիթյան շրջան, երբ հասարակական կազմակերպությունը տոտեմականն էր։ Երկրորդ. նեոլիթյան շրջան, ուր տնտեսական գլխավոր զբաղմունքներն էին անասնապահությունն ու երկրագործությունը, երբ մարդը բնության մեջ կրավորական լինելուց աստիճանաբար սկսում էր ազատվել, երբ նա քիչ թե շատ կռվել իմանալով բնական աղետների դեմ, մագիկ գործողություններով իրեն էր ուզում ենթարկել բնության երևույթները։ Երկրագործության մեջ կիսն այս շրջանում մեծ դեր էր խաղում, ուստի ձևավորված պաշտամունքներն ու աստվածություններն օժտված են կանաչի հատկանիշներով։ Երրորդ.

¹ Տեառն Յովհաննու Մանդակունույ հայոց հայրապետի ճառը, 1860, էջ 198։

² Նույն տեղում, էջ 197։

³ Նույն տեղում, էջ 122—123։

⁴ Նույն տեղում, էջ 194։

⁵ Յովհանն Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941, էջ 180։

մատրիարխատի անկման և պատրիարխատի առաջացման շրջան, երբ սոցիալ-տնտեսական նոր հարաբերություններում առաջատար դերը տղամարդուն էր պատկանում, ուստի և առաջանում են տղամարդու հատկանիշ գծերով օժտված աստվածություններ և հավատալիքներ¹

Հեղինակի այս կարծիքը մենք բաժանում ենք:

Հայն առումով ջրի պաշտամունքը հայերի, ինչպես և այլ ժողովուրդների մեջ ընթացել է այդ էվոլյուցիայով: Այս տեսանկյունով նայելիս, այդ պաշտամունքների մեջ գտնում ենք ինչպես անիմիստական ու տոտեմական, նմանապես և հետագա կրոնական պատկերացումների հիմքերը: Դրանց մեջ խոշոր տեղ է բռնում մագիան:

Ջուրն իբրև մարդու կենցաղային անհրաժեշտության առարկա նախնական շրջանում դառնում է սրբազան բան: Ջրի հոսունունակությունը մի կողմից, իբրև անհասկանալի երևույթ, մյուս կողմից ներկայացնելով բնական աղետի առարկա, որը կարող էր սրբել-տաճել մեղկ ու ողորմելի բնակարանները, մարդկանց մըշակած հողերը, անասունների հոտերը և նախիրները հեղեղման միջոցով, դառնում է նաև չար ուժի մարմնավորումը:

Իբրև բարի հատկանիշ գծեր ունեցող երևույթի հիմք կարող էին դառնալ ոչ միայն սովորական կենցաղային անհրաժեշտության համար բանեցնելիք ջրերը, այլև անձրևներն ու ոռոգող ջրերը իբրև սոցիալական հարաբերությունների մեջ զարգացում մտցնող էլեմենտներ: Այդպիսիք կարող էին լինել անձրևներն ու հոսող ջրերը երկրագործ տոհմերի և ցեղերի համար և հանքային աղբյուրների ջրերը: Այս պատկերացումները մշակվում էին սկսած դեռևս բարբարոսության ստորին աստիճանի մարդու կողմից, երբ «Բնության ճիշտ արտացոլումը չափազանց դժվար է. այն փորձի երկարատև պատմության պրոդուկտ է: Բնության ուժերը նախնադարյան մարդուն պատկերանում են իբրև ինչ-որ օտար, խորհրդավոր, ճնշող ուժեր»:²

Գետերի, լճերի ու ծովերի պաշտաման մեջ մեծ դեր է փառացել առավելապես նրանց մեջ ապրող կենդանիների գոյությունը, որով սնունդ էր հայթայթվում ձկնորսության շրջանում:

¹ Խաչիկ Սամուելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հատոր առաջին, Երևան, 1931, էջ 296—299:

² Ֆ. Էնգելս, Անտի Դյուրինգ, Երևան, 1940, էջ 473—474:

Նստակյաց երկրագործների համար ավերիչ դեր էին խաղում կաթկուտն ու ահեղ երևույթները, որոնց պատուհասիչ ուժի առաջ նախնական երկրագործը, — անկարող բացատրելու դրանց պատճառները, — չարության ունակություն էր վերագրում դրանց։

Թե՛ բարի և թե՛ չար առումով ջրի հետ պաշտամունքի առարկա են դարձել երկիրները — ամպերը, գետերն ու աղբյուրները։

Սրանք են այն ընդհանուր էլեմենտները, որոնց հիման վրա, սկսած ամենանախնական երկրագործական էտապներից մինչև քրիստոնեությունը հաղթանակը Հայաստանում, կաղմվել, մշակվել, շերտավորվել և մեղ են հասել ջրի — անձրևի պաշտամունքների և հավատալիքների ձևերն իրենց մնացուկներով։

Իբրև երկրագործության համար վճռական նշանակություն ունեցող գործոններ, նշանակալից են Հայաստանի գետերի պաշտամունքին վերաբերող հատվածները։ Եփրատն այս տեսակետից ամենանշանավորն է, որի վրայովն անցնողները, իբրև թե գործություն կունենային օգնելու դժվարածին կանանց և անբուժելի վերքերը բուժելու¹ Մեղ հայտնի են նմանապես սրբազնացված գետերում հիվանդ մարդկանց ու անասուններին լողացնելու դեպքեր, իբրև բուժման միջոցներ։

Հայերը հանրում հավատում էին, թե գետերում և գետակներում ապրում են «ջրի աղջիկները»,² ջրերում արձակ մազերով ու մերկ մարմնով գայթակղիչ դեր էին խաղում «ջրի հարսները» կամ «փերիղդիները»։ Երևույթներ, որոնք գրեթե նույնությամբ տեսնում ենք կովկասյան մյուս ժողովուրդների՝ վրացիների, չերքեզների, դաղստանցիների և այլոց մեջ, ուր որ երբեմն հանդես էին գալիս ջրի ոչ միայն իգական, այլև արական ներկայացուցիչները։³

Հայկական դիցաբանության մեջ հռչակավոր Աստղիկ դիցուհին նույնպես ապրում էր Եփրատի ալեծովի ջրերում,⁴ որի պաշտամունքն առանձնակի ձևով տարածված էր այդ գետի միջավայրի հայերի մեջ։

¹ Գ. Սրվանձտյան, Մանանա, 67, Ե. Լալայան, Վասպուրական Աճ, Ի, 167, Աճ, ԻԵ, 32, Աճ, ԻԶ, 197։

² Г. Ф. Чурсия, Культ воды у кавказских народов. Бюллетень КИАИ, 1928, № 4, էջ 22։

³ Նույն տեղում, էջ 22—23։

⁴ Գ. Սրվանձտյան, Գրոց ու Բրոց, էջ 97—98։

Աղբյուրները Հայաստանում պաշտվում էին գրեթե ամենուրեք: Դրանք հայտնի էին որպես հիվանդաբույժներ, որպես մուրազատուներ: Բայց կային նրանց մեջ նաև շարք մարմնավորողներ, որոնցից առանձնապես խուսափում էին գիշերները:¹ Նույնն ենք տեսնում նաև վրացիների մեջ:²

Գանձակի Միրզիկ գյուղում «Խաչ-աղբյուրը» հավատալիքների համաձայն բուժում էր մկնատամ հիվանդությունը. դրա համար հիվանդ երեխաներին լողացնում էին նրա ջրի մեջ և մոմեր էին վառում: Նույնն էին կատարում նաև «Քոսի-աղբյուրում», հուսալով, թե սուրբ ջուրը կառողջացնի քոսոտներին: Բանանց գյուղի սարերում գտնվող Պազերի (համբույրների) աղբյուրի ջուրը նույն հավատալիքների համաձայն երիտասարդացնում և մարդուն սեր էր ներշնչում: Մի քանի այլ սուրբ աղբյուրների ջրերը փարատում էին վշտերը և հոգեկան հիվանդությունները, բուժում էին համրությունը, խլությունը և կուրությունը:³ Բորչալուի գավառի հայաբնակ գյուղերումն էլ աղբյուրապաշտությունը տարածված էր: Ս. Նշանի վանքի մոտի «Թնդոց» կոչված աղբյուրում ամուլ կանայք արարողություն էին կատարում երեխա ունենալու նպատակով: Վարդաբուրի Կաթնաղբյուրին ովստի այցելող կանայք կաթնառատություն էին խնդրում և ջրից ստինքներին քսում: Այստեղ, երբ «բողոճ» կոչված միջատը ծծում էր ցորենի հասկի հյութը, գյուղացիները Ջարդախլու գավառի մի այրի միջից սրբազան աղբյուրից ամուրի տղամարդկանց ձեռքով ջուր էին բերում և քահանայի ձեռքով սրսկում արտերին: Լոռու այս ժողովուրդը ջուր էր բերում մինչև իսկ հեռավոր Մասիսի ս. Հակոբի աղբյուրից, մորեխի դեմ կռվելու նպատակով:⁴ Անասուններին և մարդկանց առողջացնելու հուսով աղբյուրներին էին դիմում նաև Նոր-Բայազետում: Ուխտագնաց սակավակաթ կանայք հատուկ զոհեր էին մատուցում, որպեսզի կաթնոտեին:⁵ Վասպուրականում թագմաթիվ սուրբ աղբյուրներ կային, որոնք նույն ֆունկցիաներն ունեին: Սրանց մեջ հիշատակության արժանի է «Զիավորի ճուռ» կոչված աղբյուրը, որը ավանդության համաձայն ծագել է Սասունցի Դավթի ձիու սմբակի հարվածից, իր ծարավության միջոցին: Այս-

¹ Գ. Ս ր Վ ա ն ձ ա յ ա ն, Մանանա, 82:

² Г. Ф. Чурсин, Народные обычаи и верования Кахетин, 35.

³ Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Գանձակի գավառ, ԱՀ, 2, 331—332:

⁴ Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ. 182—183:

⁵ Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Նոր Բայազետի գավառ, ԱՀ, ԺԷ, 86—88:

տեղի աղբյուրներից սուրբ համարվածները յուղառատ էին դարձնում կաթը, բուժում էին զանազան հիվանդութիւններ և այլն:¹ Սուրբ համարված աղբյուրներին ուխտի գնացող հայերը, քրդերը և այլազգիները հատուկ զոհեր էին մատուցում — թխված անալի հաց, խաշած ցորեն, զգեստների մասեր, աքաղաղներ, զարդեր և այլն,² որոնք ցույց են տալիս, թե այդ ջրերում աներևույթ արարածներ, ջրերի տերեր էին ապրում, որոնք կարող էին օգտակար և վնասակար լինել: Ուշագրավ է, որ զոհերի մեջ հացը և ցորենը հատկանշում էին երկրագործական հավատալիքների և ջրի ու սրա ոգիների կապը:

Հայկական հավատալիքների մեջ աղբյուր-ջուրը եղբայրն է կրակ քրոջ: Ղազար Փարպեցին վկայում է, թե. «Ճշմարիտ է վկայութիւնն այն [և] զի եղբայր է ջուր կրակի՝ մեր ոչ միայն զի անցուցեալ չէ և վնասեալ զկրակն, այլ և մեծարեալ է զնա և բարի արարեալ»:³

Աեսում են, թե ջուրը և կրակը եղբայր և քույր են. մի անգամ եղբայր-ջուրը իջել է սարից, քույր-կրակը ասել է նրան. «Եկ մի քիչ նստի տաքացի»: Եղբայր-ջուրն էլ պատասխանել է. «Դու էլ մի քիչ ինձանից խմիր հովացիր»:⁴

Ուշագրավ է, որ այստեղ տեսնում ենք սկզբունքորեն և նախնապես «մայր» ջրի իդական հատկանիշի անկում և էվոլուցիոն կարգով. «հայր» = այրական ջրի դադափարի առաջացում: Այդ են ցույց տալիս նաև բաղմամբով հեքիաթներում և առակներում հավաստվող նյութերը, որոնց մեջ որքան իդական, նույնքան և արական ոգիներ են ապրում: Այստեղ բավական ընդգծված է մայրական իշխանության անկման և հայրականի առաջացման իդեան: Այս նույն դադափարն է նկատվում նաև լճերի ու ծովերի վերաբերյալ պաշտամունքներում:

Ջրերում ապրող Ալ-Ալք դեերը Բորշալուի և Ղազախի հայերի հավատալիքներում հայտնի էին իբրև իդական ոգիներ, ինչպես այլ տեղերում՝ ջրի աղջիկները, փերիղզիները կամ հուրի-փերիները: «Սասնա Մռեր» էպոսից հայտնի է, որ, բացի իր ծովածին

¹ Ծ. Լալայան, Վասպուրական, Աձ, ԻԾ, 34—38, Աձ, ԻԶ, 198—199:

² Ծ. Լալայան, Նոր-Քայազետի զավառ. Աձ, ԺԷ, 87, նույնի՝ Վառնդա, Աձ, Բ, 196, նույնի՝ Վասպուրական, Աձ, ԻԾ, 34—35:

³ Ղազարայ Փարպեցու Պատմութիւն հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, Տփղիս, 1904, էջ 78:

⁴ Ծ. Լալայան, Գանձակի զավառ, Աձ, Զ, 332:

իգական հերոսներից, Սանասարն ու Բաղդասարը և այլ հերոսներ նույնպես ծովածին են: Այսպիսի էվոլուցիան հայտնի է կովկասյան մի շարք ժողովուրդների: Հյուսիսային Կովկասի թուրքերի մեջ գետային ջրերում ապրում էին «ջրի մայրերը» (=սու-անասի), իսկ դարափափախների մեջ «ջրի մարդիկ» (=սու-ադամ), իրենց ընտանիքներով — կանանցով և երեխաներով:¹

Ջրային աստվածության իդեական հատկանիշի անկման, այսինքն մատրիարխատի անէացման և ջրային արական աստվածության գոյացման, այսինքն պատրիարխատական կարգերի սկզբնավորման էվոլուցիայի լավագույն օրինակ կարելի է համարել Վահագնի ծնունդը ծիրանի ծովից: Արդեն հասուն պատանի աստված Վահագնի հանդես գալու մեջ շեշտված է նրա «բոց մորուսը» իբրև առնական հատկանիշ: Վահագնը ծխի-կրակի մեջ մաքրվում, նոր որակ է ստանում: Իսկ կրակը ավանդությունների մեջ այն միջոցն էր համարվում, որում երիտասարդանում էին զառամյալները:

Իբրև ծովի—ջրի արական աստվածություն, հայկական ժողովրդական էպոսի ջրային հերոսների հետ կարելի է համեմատել ուրարտական Սուինինա (=Su-i-ni-na-u-e) ջրային-ծովային աստծուն,² որը հավանորեն հայկական-տոհմատիրական կարգերի ժամանակ տեղափոխված աստվածություն էր ուրարտական պանթեոնում:

* * *

Ըստ ժողովրդական կոսմոգոնիկ պատկերացումների, երկինքը յոթշերտանի անսահման տարածություն է: Առաջին՝ մեզ երեվացող շերտը ամպայինն է, իսկ մյուսները՝ ջրայինը: Նրկնակամարից վերև տեղավորված է աստծու գահը:³ Նրկինքն, ըստ այդ պատկերացումների, մի ժամանակ շատ մոտ է եղել երկրին, բայց մի կնոջ հանցանքով հեռացել է և անիծել մարդկանց: Նա երբեմնի ամբողջապես հասկապատ ցորենի ցողունի վրա թողել է միայն մի հասկ ցորեն:⁴

¹ Г. Ф. Чурсин, Культ воды у кавказских народов. Бюллетень КИАИ, № 4. 1928, էջ 22:

² Б. Б. Пиотровский, Урарту..., էջ 280:

³ Ե. Լալայան, Զավաթ, Թիֆլիս, 1897, էջ 236, Բորչալուի դավառ, Աձ, Ժ, 189, Նոր-Բայազետի դավառ, Աձ, ԺԷ, 94:

⁴ Ե. Լալայան, Գանձակի Գավառ, Աձ, 2, 344:

Նրկնքի առաջին շերտը, այսինքն ամպային մասը համեմատված են տունկերի, բամբակի քուլաների և տիկերի հետ, որոնք իբրև թե իջնում են ծովերի վրա, ջուր են խմում և բարձրանում վեր: Այստեղից են իջնում անձրևի կաթիլները:¹

Ամպրոպը շատ գավառներում կապված է Նղիա Մարգարեի անվան հետ: Ավանդություններն ասում են, թե երբ Նղիա Մարգարեն կառքով դուրս է գալիս երկնքում զբոսնելու, ձիերը տրուփյուն են բարձրացնում: Տեղ-տեղ այն կապվում է ջրհեղեղի պատմության հետ,² իսկ համշենցի հայերի մեջ «ամպորոտը» աստծու եղևների բառաչի ձայնն էր նշանակում, որոնք կռիվ էին անում երկնքում:³

Հավատալիքների մեջ ամպրոպի առաջին ձայնը կապված է հողաբերքի՝ այդ տարվա հաջող կամ անհաջող լինելու հետ: Փետրվարյան որոտը սակավաբերքի և մարտյան որոտը առատ բերքի նշան էր համարվում:⁴ Առաջին որոտով որոշվում էին մարդկանց տարեկան հաջողությունները և առողջության հարցերը: Ժողովուրդը բազմապիսի գուշակությունների ձևեր էր պահպանել, կապված որոտի այդ առաջին ձայնի հետ:⁵

Բուն ժողովրդական հավատալիքները խառնված հեթանոսական պատկերացումների հետ, կայծակը ներկայացնում են իբրև Նղիա Մարգարեի գավազանի կրակը: Ախալքալաքում կայծակը համարվում էր իբրև «աստու կրակ», որը պատկերացվում էր շիկացած երկաթի ձևով: Ավանդությունն ասում է, թե նրանից պատրաստված թուրը ահավոր ուժ է ունենում: Կայծակը երկնքի տերերի ցասման արտահայտությունն էր համարվում, որով պատրվում էին երկրային հանցագործները:⁶

Իբրև երկնային տերերի ցասման արդյունք են դիտված նաև

¹ Ե. Լալայան, Նոր-Բայազետի գավառ, ԱՀ, ԺԷ, 95—96, նույնի՝ Զավաթք, էջ 238:

² Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ, 200:

³ Հ. Մուրադյան, Համշենցի հայեր, ԱՀ, 2, 114:

⁴ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ. 200:

⁵ Հ. Մուրադյան, Համշենցի հայեր, ԱՀ, 2, 114, Ե. Շահագիր—Նոր-Նախիջևանը և Նոր-Նախիջևանցիք, ԱՀ, Թ. 48, Բենսեն—Բուլանը, ԱՀ, 2, 35, Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ. 200:

⁶ Տիգրան Նավասարդյան, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, է գիրք, Թիֆլիս, 1891, էջ 33, Ե. Լալայան—Նոր-Բայազ. գավառ, ԱՀ, ԺԷ, 96, Տեառն Յովհաննու Մանդակունու հայոց հայրապետի ճառք, Վենետիկ, 1860, էջ 158:

երաշտն ու կարկուտը: Հողաբերքի կապակցութեամբ մշակված նախնական և հեթանոսական կրոնական պատկերացումներում այս երևույթներն առանձնապես համարված են «երկնային պատուհաններ», իբրև պատիժներ: Հետաքրքրութեան արժանի է այն համոզմունքը, թե ամպային շար հրեշի հետ հարաբերութեան մեջ մտնելով, կախարդները կապում էին երկինքը: Այդ կապանքը կատարում էին հեթանոս քուրմերին փոխարինող հայ կախարդները օձի արյունով, իշի գանգի վրա գրած դյուխանքներով, իշի անտեսանելի մարմին քանդակելով և այլն: Որոշ տեղերում խմորից երնխա էին քանդակում և օրորելով՝ երկինքը կապում: Քրիստոնեական կրոնի մեջ էլ այդ նույն հավատքը կապվում էր մոտոթիստական աշխարհըմբռնման հետ, որի մասին մեր մատենագիրները որոշ տեղեկություններ են հավաստում:

Դասակարգային շերտավորման ու շահագործման ռեալ կյանքի մի բնորոշ գիծ՝ ենք տեսնում գեղջկական հավատալիքների մեջ, որոնց համոզմամբ երկինքը կապել տվողները հարուստ հացավաճառ գյուղացիներն են եղել, որպեսզի երաշտի պայմաններում հարստանալ կարողանային¹:

Կարկտի պատուհասիչ դերը նույնպես վերագրվում էր Նղիա Մարգարեին: Այդ պատճառով լոռեցիները մի շարք մագիկ միջոցների թվում դիմում էին նախ ս. Մարգարին, ապա իբրև բողոք Նղիայի դեմ՝ գուլթանի խոփին: Կարկտի տակ դրված խոփն իբրև թե ասում էր. «վարել եմ, տանջվել, ինչի՞ Նղիա Մարգարեն փչացնում է իմ աշխատանքը»²:

Չկարողանալով բացահայտել «երկնային պատուհանների» բնական պատճառները, ժողովուրդը կարկտահարութեան առաջն առնելու, մանավանդ երաշտը վերացնելու համար մինչև 20-րդ դարի սկզբները հասարակական հացկերույթներ էր կազմակերպում, ժողովրդից հանգանակած գումարով գնված զոհի մսով: Սրբավայրերը գնալը կատարվում էր թափոռներով: Լոռիում մի հատուկ կարկտաքար կար Կարկտի-հայր, կամ Տոլու-բաբ անունով, որին դիմում էին զոհերով: Թալինի շրջանում երաշտը վե-

¹ Ս ր վ ա ն ձ ա տ յ ա ն, Մանանա, էջ 116, հոգ. Մալխասյան—Հայ գեղջուկի ալբոմը, ԱՀ, Գ, 363, Ե. Լալայան—Նոր-Բայազետի գավառ, ԱՀ, ԺԷ, 97, Աղ. Մխիթարյան—Փշրանք Շիրակի ամբարներից, ԷԱԺ, Ա. 201, Յովհան Մամիկոնեան—Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941, էջ 157, Աղաթանգեղեայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882, էջ 315—316:

² Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ, 203:

բացնելու համար դիմում էին «Դորտաքար»-ին և զոհեր էին մատուցում: Հնարավային Հայաստանում երկրագործության վնասաբեր բուրր երևույթները կանխելու և պատուհասիչ հրեշտակի բարկությունն իջեցնելու համար ցասման խաչեր էին կանգնեցնում դուռերի ու քաղաքների մերձականերում: Կաղմակերպվող զոհաբերության հանդեսներում և հասարակական հացկերույթներում կատարվում էին հեթանոսական և քրիստոնեական ծիսական արարողություններ: Սրվանձտյանի նկարագրությամբ՝ զոհերը զարդարվում էին շուրջառններով և մոմեղեններով:

Կարկուտը դադարեցնելու համար կային հարյուրավոր մագիկ ձևեր: Որոշ տեղերում կային նմանապես կարկտի կիրակիներ, սկսած զատիկից մինչև Նդիա Մարգարեի տոնի երկուշաբթի օրերը: Ս. Թադեոսի տոնին նույնպես մի օր կարկտի կիրակի էին պահում: Շիրակում և Արարատյան դաշտում խոտհնձի պաս կար, Նդիական պաս անունով և այլն, և այլն: Ազգագրական այս տեղեկությունները որոշ չափով համընկնում են մեր մատենագիրների տեղեկություններին:¹

Հայկական կոսմոգոնիական պատկերացումները, ինչպես և երկնային պատուհասների մասին ունեցած այս հակիրճ տեղեկությունները խոր հնության կնիք են կրում: Դրանք համընկնում են արտադրողական ուժերի այն աստիճանին, երբ երկրագործության զարգացումը պահանջ էր զգում աստղաբաշխությանը, որը «Հենց տարվա եղանակների համար—բացարձակ անհրաժեշտություն է թե խաշնարած և թե երկրագործ ժողովուրդների համար»² Դրանց մեջ կան նաև քրիստոնեական կրոնի դոգմաների կնիքները, որոնցից գլխավորը թերևս կարելի լիներ համարել Նդիա Մարգարեի անունը, որի պաշտոնները համապատասխանում են հեթանոսության Վահագն Վիշապաքաղ աստծու պաշտոններին:

Մի կողմից մագիայի և մյուս կողմից որոշ քարերի նկատմամբ ծագած հավատալիքների ու հայկական «շամանիզմի» կրոնական իդեոլոգիաների ամբողջացում ենք տեսնում երաշտն

¹ Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ, ԱՀ, 2, 348: Հ. Մուրադյան, Համլենցի հայեր, ԱՀ, 2, 115: Գ. Սրվանձտյան, Գրոց ու բրոց, 1874, էջ 117—119: Ե. Լալայան, Նոր-Բայազետի գավառ, ԱՀ, ԺԷ, 97: Ադաթանգիդեայ Պատմութիւն, 1882, էջ 315—316: Տեառն Յովհաննու Մանգակունւոյ ճառք, 1860, էջ 156—157:

² Ֆ. Էնգելս, Բնության դիալեկտիկա, Երևան, 1936, էջ 63:

«արգելող» քարեղեն միջոցների մեջ: Ավելորդ է կրկնել, որ որոշ քարերի մեջ այդ զորության առկայությունը վերագրվում էր նախապես իբրև նախնադարյան մարդկանց գործիքի: Մեզ հետաքրքրող շրջանի մեջ, այսինքն երկրագործության հետ կապված հավատալիքներում քարերի պաշտամունքն արդեն այլ ստադիալ զարգացման է հասել: Քարն իբրև անձնավորված առարկա հայտնի էր դեռևս անիմիզմի շրջանից: Հետագա շրջանում նրա մեջ մարմնավորվում է ոչ թե սոսկ հոգին, այլև թափառող ոգին, իսկ սրա զարգացումով քարը դառնում է զոոմորֆիզացիայի ու անտրոպոմորֆիզացիայի ենթարկված աստվածության արձանը: Վերջինիս համար իբրև օրինակ կարող է ծառայել Թալինի Գորտաքարը, որի անարվեստ լինելը վկայում է նրա արխայիզմի մասին: Արդյոք դա նախապես գորտաքա՞ր է կոչվել, թե՞ ոչ, դժվար է ասել:

Բայց որ նա կապված է եղել գորտի՝ իբրև ուտելի կենդանու — տոտեմի անվան հետ, կասկած չունենք: Քարի և կենդանիների (=գորտի և գորտաքարի) պաշտամունքները պետք է որ ծագեն միաժամանակ, եթե ոչ պալեոլիթի, դոնե նեոլիթի զարգացման շրջանում:

Իբրև «Վիշապներին» նախորդող բնարձան, Գորտաքարն ունի իր բազմազան նմանակները, որոնք նախնական անունները կորցրել են: Երաշտարգել — անձրևաբեր այդ քարերը ակադ. Մ. Աթեդյանը ջրի աստվածության արձան կանգնեցնելու մնացորդ է համարում:¹ Մեր Գորտաքարին նման է Լոռու Դարկտի-հայր քարը, որի մեջ ընդգծելի է հայրական տոհմատիրական շրջանի ազդեցությունը: Ագաթանգեղոսի մոտ ասված է, թե. «Փայտին ասացին՝ հայր իմ ես դու, և քարին ասացին՝ եթէ քո իսկ ծնեալ է զմեզ»:² Այս ագաթանգեղոսյան ծնող քարը (=մայրը) ստադիալ առումով ճիշտ համընկնում է ջուր մայր, գորտ || Նար մայր, հող մայր, հետևապես նաև «գորտաքար» ըմբռնմանը: Ուտի հետագա զարգացում, մի նոր առում պետք է դիտել Լոռու Կարկտի-հայր արական ֆունկցիա ունեցող քարը:

Բայց միակողմանի կլինե՞ր երաշտը վերացնող քարերը համարել սոսկական աստվածությունների արձանները, երբ հայ ազ-

¹ Պրոֆ. դ-ր Մ. Աթեդյան, «Վիշապներ»..., Երևան, 1941, էջ 89:

² Ագաթանգեղոս, պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882, էջ 337:

գաղությանը հայտնի է հայկական տիպի շամանիզմը (=մոգություն, քրմություն)։ Այս առումով այն բոլոր քարերը, որոնք ծավալով շատ փոքր են և ունեն մոգական զորություն, հատկանշում են հեթանոսական շրջանին նախորդող էտապների մագիայի կուլտային էությունը։ Դրանք, ինչպես և մոգերը կամ քրմերը, մարդու և աստվածությունների միջև միջնորդներ են, որոնք կարող են աշխարհը «շինել» և «կործանել»։ Սրանց մեջ առավելապես ընդգծված են ստրկատիրական կարգերի— շահագործող և շահագործվող դասակարգերի իրարամերժ գաղափարները։ Համեմատել, օրինակ, երկինքը կապող հայ կախարդները, որոնց միջոցները մանր քարերից զատ, հանդիսանում էին՝ խմորից պատրաստվող երեխայի արձանը, իշու գանգը կամ երեակայական իշու արձանը և այլն։ Քուրմ > կախարդները երկինքը կապում էին հարուստների շահերի համար։ Գրեթե նույնն ենք գտնում նաև սիբիրյան և այլ ժողովուրդների մեջ։ Չինական կառավարող օրգանները մի ժամանակ անտանգելի ծեծով էին պատժում այն մոլլաներին, որոնք համարձակվում էին հաճախ խնդրել անձրևի աստծուն, որ նա անձրև տար, որովհետև աստվածը հորդառատ անձրևի միջոցով ավերում էր ցանքերը։¹ Արևմտյան Չինաստանի թուրքերի մեջ, սկսած 7-րդ դարից մինչև վերջերս, շամանական մի քար կար, որը ջուրը գցելով անձրև էին ակնկալում։² Քարը «Յադա» էր կոչվում և ունենում էր սպիտակ, կանաչ, կապույտ, դեղին, մարմնագույն և մուգ գույն։ «Յադա»-ն իբրև թե ծնվում էր մողեսի պոչից կամ հանում էին եզան, ձիու, կովի և վարազի փորից,³ թեև այլ կենդանիների մեջ էլ էր ենթադրվում։

«Յադա»-ն և՛ արական և՛ իգական սեռի է։ Արականին հատուկ է արագորեն անձրև բերելու և այն ժամանակին դադարեցնելու ընդունակությունը, իսկ իգականին՝ հակառակը։⁴ Յակուտներն ունեն «յադա»-ի նման մի քար, «սատա» (сата) անունով, որը գտնվում է կովի, իշայծյամի (лося) և ձիու փորում։ Այս քարին յակուտները այնքան մեծ զորություն են վերագրում, որ հավատում են, թե եթե այն ցույց տան արեգակին, նա «կմեռնի»,

¹ С. Е. Малов, Шаманский камень „Яда“ у тюрков Западного Китая. СЭ, 1947, № 1, էջ 153։

² Նույն տեղում, էջ 152։

³ Նույն տեղում, էջ 153։

⁴ Նույն տեղում, էջ 153։

այսինքն կկորցնի իր կախարդական ուժը:¹ Անձրեաբեր «յադա»-ն որոշ տեղերում կապված է Ադամի և Գաբրիել հրեշտակապետի անվան հետ, արտահայտված ղուրանում: Նրա գաղտնիքը ջուրը գցելու մեջ է, որից հետո միայն Գաբրիելը ներկայացնում է աստծուն և այլն:²

Երաշտի առաջն առնելու նպատակով մեր ցասման հացկերուլթները նման են այն թուրք-թաթարական ցեղերի սովորություններին, որոնք գոյություն ունեն Հեռավոր Արևելքում: Գետափերում կազմակերպված ճաշկերուլթը անձրեաբեր աստծու համար զոհ են համարում: Ծիսական արարողության ժամանակ նրանք ջուր են սրսկում միմյանց վրա, ինչպես մեզ մոտ՝ Վարդավառին և Նուրինը շրջեցնելիս: Այնտեղ ոչ միայն անձրեաբեր քարը, այլև ծեսը ինքն էլ «յադա» էր կոչվում:³ Համեմատել այս սովորությունը մեր Գորտաքարի հետ, որի վրա ջուր սրսկելով ու նրա մոտ մասսայական հացկերուլթ կազմակերպելով անձրև էին ակնկալում: Գորտի վրա ջուր սրսկելու միջոցով անձրև ակնկալելու սովորությունը, ինչպես կտեսնենք հետո, սովորական էր հայերին և մի շարք ժողովուրդների: Համեմատել ուլգուրների նման սովորությունը, կապված գորտի հետ:⁴

Երաշտի արհամիրքներով հարուստ Հայաստանի նախաբնիկների ոգեշնչած քարերը ոչ միայն անձրեաբեր են և երաշտարգել, այլև որդեծին, բերքածին, բուժիչ և այլն: Այդ պատճառով էլ հետաքրքրական է, որ քարը «տալիս է», «վնասում է», «օգնում է», ուրեմն կենդանի է: Նրա մեջ «արյուն կա» (Ախալքալաք):

Վարանդայի Գիզատ ուխտավայրի ծակ քարի անցքից ջուր լցնելով և մոմեր վառելով ժողովուրդն անձրև էր «բերում»: Նույն տեղի Թաղավարդ գյուղի անձրեաբեր քարի վրա ջուր էին սրբակում և կաթնաճաշ եփում, բաժանում: Իսկ Դոնավուզի մի քարը ոչ միայն անձրեաբեր էր, այլև երկարատև անձրևը դադարեցնող, երբ նրա տակ կրակ էր արվում:⁵

Գրեթե նույն բովանդակության մի քար է ցույց տրվում Վրաստանում:⁶ Սամոանցիների մի գյուղում մի ժամանակ մի քար էին

¹ С. Е. Малов, Шаманский камень..., էջ 153:

² Նույն տեղում, էջ 154—155:

³ Նույն տեղում, էջ 151:

⁴ Նույն տեղում, էջ 153—154:

⁵ Ծ. Լալայան, Վարանդա, ԱՀ, Բ. 191—192:

⁶ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Նուրին—Նազարեի երգի բանալին. ԳԺ, էջ 188—189:

պահում, որը համարվում էր անձրևաբեր աստծու անձնավորումը։ Երաշտի ժամանակ այդ աստծու քուրմերը յուրահատուկ արարողություն էին կատարում քարը ջրի մեջ սուզելու և անձրև բերելու համար։¹

Երաշտի պայմաններում վերոհիշյալ բոլոր միջոցները անձրև առաջացնելու նպատակով, առաջին հերթին կապվում են մագիայի հետ։ Կրոնական այս սխտեմը, որը բաժանվում է մի քանի ճյուղերի (=*վարակիչ մագիա*, *նմանողական մագիա*, *անձրևային մագիա* և այլն), լայն տարածում է ունեցել հայկական հավատալիքների մեջ։ Անսահման խոր հնություն ունեցող այս կրոնական ըմբռնման համաձայն կարելի է մասով որոշել ամբողջը — ընդհանուրը։ Մոգական քարերի վրա մոգական գործողություն կատարելով (=*շուր սրսկելով*) կարելի է անձրև առաջացնել. բնությունն այդ պարագայում իր անձրևային աստծու միջոցով նման գործողություն կկատարի։ Այստեղ ակնհայտնի է նմանով նմանն առաջացնելու ըմբռնումը։

Հետաքրքրության արժանի է կանանց ձեռքով չորացած գետերի հունը վարելու գործողությունը, որը կատարվում էր երկարատև և ավերիչ երաշտի տարիներին։ Նոր-Բայազետում չորահինգ այրի կանայք լծվում էին արորին, ու տղամարդու շորեր հագած մի ուրիշ կին մաճկալի առաջնորդությամբ վարում էին գետի հունը։² Զանգեզուրում և Գանձակում արորին էին լծվում երկու կին, մի երրորդը տղամարդու զգեստներ հագած, մի մեծ գլխարկ գլխին ծածկած, իբրև հոտաղ, քշում էր կանանց և ջրի ընթացքին հակառակ՝ վարում գետի հունը։³ Անձրև բերելու այս սովորությունը հայտնի էր նաև փշավներին ու խևսուրներին,⁴ Կախեթի վրացիներին, և այլն։⁵

Ակադեմիկոս Մանուկ Աբեղյանը գտնում էր, որ այդ սովորությունը «ջրի աստվածության պաշտամունքի մի մնացորդ էր», ուր «այդ վարն անում էին արորին լծված աղջիկներն ու կանայք,

¹ Фрезер, Золотая ветвь, вып. I, էջ 95: Համեմատել աֆրիկյան նման մի սովորությունը. Г. Шурц, История первобытной культуры, выпуск II, Москва, 1923, էջ 670—671:

² Ծ. Լալայան, Նոր-Բայազետի դավառ, ԱՀ, ԺԷ, 96:

³ Ծ. Լալայան, Գանձակի դավառ, ԱՀ, 2, 347:

⁴ Фрезер, Золотая ветвь, вып. I, էջ 88—89:

⁵ Г. Ф. Чурсин, Магия в борьбе с засухой у кавказских народов. Бюллетень КИАИ, № 6, 1930 г., էջ 17:

ուրիշ ժողովուրդների մեջ՝ մերկ, որպեսզի, ինչպես բացատրում են, գրավեն անձրևաբեր աստծուն»¹։ Բայց այս գործողությունների մեջ միաժամանակ թաքնված էին այլ հանգամանքներ։



Նկ. 13. Կանաչ վարում են շորացած դեռի հունը, որպեսզի անձրև գա։

Կանանց ձեռքով վար անելը, ամենից առաջ սիմվոլիզացիայի էր ենթարկում մայրական տոհմային կարգերի երբեմնի ունեցած իշխանությունը երկրագործության բնագավառում։ Կանանց ձեռքով արորին դիմելը մատրիարխատին հատուկ անձրևաբերչության մայր աստվածուհուն՝ Նարին դիմելն էր ցույց տալու խոնավության այդ մեծ աստվածուհին կանացի պաշտամունքներում տակավին պահում էր իր ուժը, թեև դա հետնադույն շրջանում սեռափոխված էր (=Ակլատիզ)։ Թվում է, թե արական մի այլ աստվածության տարփածուն լինելով, Նարը կամ ջրային իգական ոգին հեշտասիրական պահանջ էր ներկայացնում, որպեսզի նրան ներկայանային արական սեռին հատուկ արտաքինով, ինչպես որ հակառակը գտնում են ուրիշները։

Արական բնույթ ստացած ջրային-անձրևաբեր աստծուն նվիրվելու գործողությունն արեաք է համարել համբարձման տոնին (շորեքշաբթի, լույս հինգշաբթի գիշերը) աղջիկների գաղտագողի լողանալը դետերում կամ աղբյուրներում, որով իբր երիտասարդները մուրազի կհասնեն, տարվա բերքը առատ կլինի և այլն։ Համեմատել Աստղիկ դիցուհուն, որը նույնպես լողանք էր ընդունում գիշերները² (=իր տարփածու Վահագնի՝ համար)։

¹ Պրոֆ. դ-ր Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ»... էջ 88։

² Գ. Սրվանձտյան, Գրոց ու բրոց, էջ 97։

Անձրեակներովյան նպատակով կանանց՝ արորով վարելը ունեւր մադիկ նշանակութիւն: Մեզ հայտնի են ջրային սրբերին դիմելու միջոցով աղբյուրներ բխեցնելը ցամաք վայրերում՝ առակներից, հեքիաթներից և հավատալիքներից, սրբազան գավազանների հարվածով:

Հեթանոսական սրբազան և հրաշագործ գավազանների դերը այստեղ կատարում են երկրագործական գործիքներն ու աշխատող անձնակազմը, որոնք գետի չորացած հունը փորելով ջուր են ակնկալում (=անձրե են բերում):

Այնուհետև մենք կարծում ենք, որ սրբազան արորով գետի հունը վարելը կարող է նշանակել նաև պայքար ջրային այն հրեշների—վիշապների դեմ, որոնք ընդունակ են կուլ տալու ողջ ջուրը և արգելելու ոռոգումը:

Ամպային չար հրեշի՝ ուշապի դեմ (երբ նա երևում էր երկրներում հողմապտույտի ձևով) մի ժամանակ աղմուկ-աղաղակ էին բարձրացնում, պղնձյա ամաններն էին ծեծում, հրացան էին արձակում Ախալքալաքի դուռներում:

Նման հրեշներ էին հայկական ապուռք-ները, որոնց վերին մասը գեղադեմ կնոջ էր նման, իսկ ստորինը՝ արծվային ճանկերի,¹ և նհանգ-ները կամ նահանկ-ները (ձիադետի կամ կոկորդիլոս):² Զրի չար ոգիները վրացիների մեջ էլ ունեն նույն բովանդակութիւնը: Զրում խեղդվածին Կախեթի վրացիները մի ժամանակ չէին կարողանում հանել, մինչև որ այծ չզոհեին և ջրին չասեին. «Ահա քեզ այծը, ազատիր խեղդվածին»:³ Զրային այդօրինակ հրեշների պաշտամունքի մնացորդ էր Ղազախում մեծ պասի երկրորդ օրը ջրի կիրակի ունենալը:⁴

Նրաշտի առաջն առնելու մոգական գործողութիւն էր Սըրվանձտյանի մի հաղորդումը, որտեղ հերոսները կանայք լինելով, մենք այն համեմատում ենք գետի հունը վարողների գործողութիւն հետ:

Նրաշտի ժամանակ «Ըլիբընկի գյուղացիք իրենց կանայք կսպառազինեն կուղարկեն Խուշավա գյուղին վրա, և այն գյուղի կանայքն ալ սպառազեն ասոնց դեմ կելլեն. երկու կողմեն հրացաններ կը պարպվին, վերջապես Ըլիբընկցի կանայք կը հաջողին

¹ Ալիշան, Հին հավատք, 1895, էջ 61—62:

² Ալիշան, Հին հավատք, 1895, էջ 62:

³ Г. Ф. Чурсин, Народные обычаи и верования Кахетии. էջ 88:

⁴ Քաջբերունի, Հայկական սովորութիւններ, Աճ, է-Ը 123:

ոչխար մը ավարել, և կը բերեն զոհել, զլուխը կտրելով մեծ հանդիսով կը տանեն կը ձգեն գետը, որ անձրև գա»¹

Այս կեղծ պատերազմը դրսևորում է, ըստ երևույթին, տարբեր ցեղախմբերի այն նախըմբռնումը, որի համաձայն նրանցից մեկն իր աստվածության միջոցով կապանք է դնում երկնային բարիքի վրա: Նման պատկերացումներ կան անգարգացած մի շարք ժողովուրդների մեջ այն համոզմամբ, թե իբր իրենց անհաջողությունները, դժբախտ դեպքերը, մահը և այլն, հետևանք են հարևան, հակառակորդ ցեղերի թշնամության: Իսկ «ավարվող» և զոհվող կենդանին եթե մի կողմից հիշեցնում է որսորդական և անասնապահական շրջանների հատուկ տոտեմիզմի տարրերի մնացուկները, մյուս կողմից այն ցույց է տալիս ջրային տարերքին զոհաբերություն անելու հեթանոսական սովորությունը: «Պատերազմի» հերոսուհիները մատնում են պաշտամունքի մոգական արարողության մատրիարխալ էությունը:

Թե «վարը» և թե «պատերազմը» հայկական հնագույն պատկերացումների մեջ գեղեցիկ օրինակներ են արտադրական մագիայի գծով, որոնք մեզ են հասել դեռևս բարբարոսության ստորին աստիճանից: Այս առումով էլ սպասածից ավելի կարևորություն են ներկայացնում այդ նյութերը, իբրև տեղային հատկանիշներ կրողներ:

Մյուս կողմից՝ այդ գործողությունները, հավանորեն, արական աստվածությունների անկարության պայմանների հետևանքով ջրային տարերքի իգական աստվածություններին դիմելն են հատկանշում:

Օդերևութաբանական—արտադրական—անձրևային մագիայի մի շարք ձևեր են արտահայտում այն սովորությունները, որոնք կապված են մեր Նուրին կոչված խրտվիլակի հետ:

Նուրինի սեռը և կերպարը

Անձրևաբեր Նուրինի տարբեր վարիանտները գրի են առնվել 19—20-րդ դարերի ընթացքում, սկսած 1870-ական թվականներից: Առաջինը գրի է առել Գ. Սրվանձտյանը, թեև ծիսական երգը բաց է թողել:²

¹ Գ. Սրվանձտյան, Մանանա, էջ 116:

² Նույն աեղում, էջ 113:

Նուրինը պատրաստվում էր՝ Ախալքալաքում՝ մի ձողի վրա ամրացրած ցախավելով, որին հազցնում էին կանացի շորեր և գլխին բող էին գցում: Ցախավելի վերին ծայրին փայտե թևեր էին պատրաստում:¹ Նոր-Բայազետում նույնպես ցախավելով էին պատրաստում, Ախալքալաքի ձևի, բայց գլխին հազցնում էին տղամարդու գլխարկ (փափախ):² Մի այլ տեղ Նուրինը ներկայացնում էր մեծ խաչփայտը, որին սպիտակ երկար շորեր էին հազցնում:³ Խարբերդում, Վանում և այլուր այն պատրաստվում էր (փոքր) խաչաձև փայտից, դարձյալ շորեր հազցնելով:⁴ Սըրվանձույանի նկարագրածով՝ փայտի վրա լաթեր էին փաթաթում և մարդու ձև էին տալիս:⁵ Շիրակում Նուրինը պատրաստում էին ավելով, վրան փալասներ փաթաթելով:⁶

Ինչպես տեսնում ենք, Նուրինի զխավոր բաղկացուցիչ մասերն են՝ ավել-ցախավելը և փայտը, մեծ մասամբ կանացի զգեստներով (տղամարդու զգեստով «Նուրին դեռևս մեզ հայտնի չէ»): Անձրեաբեր տիկնիկների, նմանապես և կանաչով պատրաստված նման խրտվիլակների ձևեր ենք տեսնում նաև այլոց մեջ, որը կապված է վեդետացիոն աստվածությունների պաշտամունքի հետ:

Իր արտաքին ձևի և անվան տեսակետից մեր Նուրինն ունի հետևյալ վարիանտները.

Խուձկուլուլու և Խուձկուլուլու՝ Խարբերդում,⁷ Խունձկուլուլու և Խուրձկուլուլու՝ Վանում,⁸ Խուշկուրուրիկ, Խուշկուրուրա և Խուշկուրուրիկ՝ Նոր-Բայազետում և Շիրակում,⁹ Հուշկուրուրու՝ Ապարանում,¹⁰ Ըոլի՝ Բորչալուում և Ղարաբաղում,¹¹ Մամա-Չթթիկ՝ Արտակիրում,¹² Նաղարեթ՝ Նոր-Նախիջևանում,¹³ Նորին՝ Նոր-

¹ Ե. Լալայան, Զավաթ, էջ 247—248:

² Ե. Լալայան, Նոր-Բայազ. գավ., ԱՀ, ԺԷ, 96:

³ Նոր-Գար, 1893, № 67:

⁴ Գավառական բառարան, էջ 489—490, Ս տ. Մ ա լ խ ա ս յ ա ն ց, Հայերեն բացատրական բառարան, հատ. Բ. 300:

⁵ Գ. Սըրվանձույան, Մանանա, 113:

⁶ Ա. Գ. Մ խ ի թ ա ռ յ ա ն, Փշրանքներ..., էԱԺ, Ա. 273:

⁷ Գավ. բառ., 489:

⁸ Նույն տեղում:

⁹ Լալայան, Նոր-Բայազետի գավ., ԱՀ. ԺԷ, 96: Գավ. բառարան, 489, Ամառունի — Բառ ու բան, 507 (Նուրինի տակ):

¹⁰ Իմ ձեռագիր ժողովածուում:

¹¹ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավ., ԱՀ, Ժ, 202: Գավ. բառ., 729:

¹² Գավ. բառ., 816 (Նուրինի տակ):

¹³ Լ. Մ ե լ ի ք ս ե թ -Բեկ, Նուրին — Նաղարեի երգի բանալին, ԳԺ, 194:

Նախիջևանում,¹ Նուրին՝ Արարատյան դաշտում,² Արագածոտնում,³ Բորչալուում,⁴ Լոռիում,⁵ Ղարաբաղում,⁶ Կարսում և Շիրակում,⁷ Ուրբաթեկին՝ Բաբերդում,⁸ Չամչա-Խաթուն՝ Ախալցխայում,⁹ Չիչի-Մամա՝ Ակենում և Արմաշում,¹⁰ Պուլալատիկին՝ Քղի-ում,¹¹ Պուրպատիկ Ախալքալաքում,¹² Պորպատիկին՝ Ախալցխայում և Շիրակում:¹³

Նկատելի է, որ «Նուրին» բառն առավելապես տարածված է եղել Արևելյան Հայաստանի գավառներում, իսկ մյուսները՝ Արևմտյան Հայաստանում: Ըստ էության, «Նուրինը» կազմում է ամենատարածվածը Հին Հայաստանում, որի բառային (ձևական) կորուստը մի շարք գավառներում պետք է բացատրել նրան փոխարինող մակդիրներով, որպիսիք հատուկ էին նշանավոր աստվածություններին մեծարելու համար: Մյուս կողմից, բազմաձևությունները հայկական էթնոսի առանձին էլեմենտների՝ տոհմային խմբերի առանձին, բայց նույն բովանդակության պաշտամունքներն են:

Նուրին-Նար անունը իգական է: Իգական անձնանվան պարզ տարրեր կան Մամա-Չթթիկ, Չամչա-Խաթուն, Չիչի-Մամա, Պուլալատիկին—Պուրպատիկ—Պուրպատիկին անունների մեջ:

Նուրինի մի քանի վարիանտները՝ Խոնձկուլուլու և այլն, բառարաններում բացատրված են իբրև թրջված, խիմած, տզկած:¹⁴ Մալխասյանը Խոնձկուլուլուն նույնացնում է Ախելուծ—Ախլոճի հետ,¹⁵ որը մենք տրամաբանական ենք համարում, որովհետև այդ

1 Լ. Մ ե լ ի թ ա խ թ - Բ ե կ, Նուրին - Նազարեթի երգի բանային. ԳԺ, 194:

2 Ա մ ա տ ու ն ի, Բառ ու բան, 407, Գալ. բառ., 816:

3 Պ ե ռ ճ Պ ու ղ յ ա ն, Սոս և Վարդիթեր, Երևան, 1897, էջ 97, 98, 93:

4 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Բորչ. գալ., ԱՀ. Ժ. 200:

5 Ա մ ա տ ու ն ի, Բառ ու բան, 507:

6 Գալ. Բառարան, 816:

7 Աղ. Մ ի թ ա ռ յ ա ն, Փշրանքներ... ԷԱԺ, Ա. 273, 200:

8 Գալ. բառ., 816:

9 Հազորդեց Իսկուհի Ղաֆաղարյանը:

10 Ն ո ռ - Դ ա թ. 1893, № 67: Գալ. բառ., 880, Թ ե ո ղ ի կ, Ամենուն տարեցույցը, 1929, էջ 117:

11 Գալ. բառ., 816, Մ ա լ խ ա ս յ ա ն ց, Հայերեն բացատ. բառ., Գ. 485:

12 Ե. Լ ա լ ա յ ա ն, Ջավախք, էջ 248:

13 Ա մ ա տ ու ն ի, Բառ ու բան, 566, Գալ. բառ., 926: Մ ա լ խ ա ս յ ա ն ց—Հայերեն բաց. բառ., Գ. 119:

14 Գալ. բառ., 489, Ա մ ա տ ու ն ի, Բառ ու բան, 292: Մ ա լ խ ա ս յ ա ն ց, Հայերեն բացատրական բառարան, Բ. 300:

15 Ս տ. Մ ա լ խ ա ս յ ա ն ց, Հայերեն բացատր. բառ., Բ. 301:

երկուսից առաջինն իգական և երկրորդն արդեն արականացած, միևնույն՝ աստվածություն տարբերագույն շրջանների անուններն են: Մ. Աբեղյանը, սակայն, Խուրձկուղուկի (գրում է Խուրձկուղու) սկզբի մասի մեջ տեսնում է «խրձիկ» բառի արմատը՝ խուրձ, տիկնիկ նշանակությամբ, թեև էջմիածնի գավառում, Ապարանում, Խոյում, Ալաշկերտում, Վանում և այլուր «խրձիկ» նույն տիկնիկ—պաճուճապատանքն էր կոչվում: Իսկ Խուրձկուղուրուն համարում է աղավաղում:¹

Դատելով երգի սյուժեից իգական սեռի հատկանիշ ենք տեսնում նաև ճուլիի մեջ (եղ բերեք վարսը քսենք):²

Ճուլիի երգը Նուրինի մյուս վարիանտներից տարբերվում է նրանով, որ այստեղ ծովն ընկած «ճուլին» — այսինքն նույն ինքը տիկնիկը, դուրս բերելիս դադարեցնում է հարատև անձրևը: Ճուլին անձրևը դադարեցնելու ծեսի ժամանակ կապվում էր հողի հետ, պահանջելով ցիխից պատրաստած բլիթներ (բլիթ բերեք ծոցը դնենք):³ Նրա հետ կապված է նաև կանաչը — խոտը, որից էլ, ըստ երևույթին, ծագում է նրա անունը: «Ճուլակ»-ը Մուշում, Ալաշկերտում, Արագածոտնում, Շիրակում և այլուր բանջարների բողջա էր նշանակում:⁴ Արդյոք այս բառի կրճատումը չէ՞ «ճուլ»-ը: Արդյոք ճուլը բառացի կանաչի փունջ, կապոց չի՞ նշանակում, որովհետև Նուրին — ճուլին 19-րդ դարում ավելի կամ ցախավելի, իսկ նախապես՝ հավանորեն կանաչի պաճուճապատանք էր:

Իգական սեռի հատկանիշներ ունեն Նուրինի Մամա-Չթթիկ, Չիչի-Մամա և Չամչա-Խաթուն անունները, ուր «Մամա»-ն տատ, մեծ մայր առումն ունի: Մամա-Չթթիկ անվան անանջատականներից վերջինը արդյոք գեղեցիկ չի՞ նշանակում (=Մայր-Գեղեցիկ), կամ չթչթիկ, այսինքն «վրան գույն-գույն կետեր ունեցող, պիսակ, պուտ-պուտ»:⁵ որը գավառներում գեղեցիկ առում ունի:

¹ Գրոֆ. դ-ր Մ. Արեղյան, «Վերջապնեք»..., էջ 90. Արշակ Աթայանի «Մամառոտ»-ում ասված է «խրձիկ»-ները (տիկնիկներ — խաղալիք) գեղերը սատանաներ են դառնում, իսկ ցիբիկները նորից տիկնիկների են փոխարկվում» (էջ 145):

Ախալցխայում Նուրինին նմանեցնելով թրջված-խիմած մարդկանց «ճուլի զգի» են անվանում, որը հավանորեն աղերսվում է Բորչալուի ճուլիին:

² Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ. 202:

³ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Ժ. 202:

⁴ Աղ. Մխիթարյան, Փշրանք..., էմԺ, Ա. 277, Ամատունի, Բառաբան, 443:

⁵ Ստ. Մալխասյան, Բացատր. բառ, Դ, 22:

«Չիչի-Մամա»-ի մեջ «չիչի»-ն թեև միս է նշանակում,¹ բայց հավանորեն կապ ունի «ճիճի» բառի հետ, որը արևմտահայ որոշ հատվածների մեջ փոխ է առնված թուրքերենից (gigi) գեղեցիկ նշանակությամբ: Ծիճի—սիրուն, ճիճի-պիճի—սիրուն, զարդարված,



նկ. 14. Պուրպատիկ—Ախալքալաքի
Փ. Պանչալի գյուղի վարեանտ:

վրա սրածուռապատանք սարքելու դեպքում, որպիսին մեզ հայտնի է այլ գավառներից էլ:

«Պուրպատիկինի» մեջ ակադ. Մ. Աբեղյանը «պուրպա» բառը «պուրպեկ», «պուպրիկ» և «պուպուկ» ձևերով, տեսնում է տիկնիկ, համեմատելով գերմաներեն Puppe, ֆրանսերեն poupée նույնահունչ բառերը²: Եվ իրոք, «պուպրիկ» խարբերդում,³ «պուրպիկ», «պուպուկ», «պուպրիկ» Ախալքալաքում, Ռշտունիքում, Արարատյան դաշտում, Ղափանում և Լոռիում «տիկնիկ», պաճուռապատանք էր:⁴ «Ուրբաթիկին» անունը,— գրում է ակադ. Մ. Աբեղյանը,— հավանորեն աղճատումն է «պուրպատիկին» բառի: «Պուրպատիկին» բառը, սակայն, կարող է և աղճատումն լինել

¹ Գավառ. բառ., 860:

² Գավ. բառ. 714 և Մալխասյանց, Բացատր. բառար., Գ., 210:

³ Հ. Հակոբյան, Վ. Պողաճյան, Համառոտ բառարան տաճկերեն-հայերեն. Ի Վիեննա, 1858, էջ 443:

⁴ Գավ. բառ., 875, Ստ. Մալխասյանց, Բացատր. բառ., Դ. 9:

⁵ Մ. Աբեղյան, Վիշապներ..., էջ 90:

⁶ Գավ. բառ., 926:

⁷ Ամատունի, Բառ ու բան, 566, 282, «Նմանեկ»-ի տակ:

«բուրբատիկին» բառի, որ գավառական արտասանությամբ դարձած է «պիւրպատիկին», ինչպես «բորբոք» բառը դարձել է «բուրբոք», գավառական արտասանությամբ՝ իսկապես «պուրպոք»: Բուրբատիկին բառի առաջին մասի «բորբ» արմատն է «բորբոք», «բորբեկ» բառերի: Բորբ տալ—գրգռել, բորբոքել¹:

Նուրինի վարիանտների մեջ միայն «Նազարեթ»-ն է, որ արական անուն ունի (արդյոք կապ ունի՞ վրաց «Նազար»-ի հետ)²:

Նուրինի ծիսական պրոցեսը

Նրկարատե երաշտի ժամանակ Նուրինը ման ածող անձնակազմը կազմվում էր գլխավորապես դեռատի աղջիկներից և այրի կանանցից: Բացառիկ պայմաններում մասնակցում էին պառավ կանայք: Տղաներից կազմված անձնակազմ— ընդհանրապես ընդունելի չէր, բայց բացառություններ լինում էին: Տղաները սովորաբար ջուր սրսկելուն և «կատակելու»-ն էին մասնակցում: Նրանք չարչարում էին թե՛ տիկնիկին և թե՛ աղջիկներին:

Անձնակազմը սովորաբար զգեստափոխվում, հասարակ, երկար շորեր էր հագնում: Շրջելիս նա կանգ էր առնում գյուղի յուրաքանչյուր տան բակում և երգում: Նրդի մեջ տանտիրուհուց խնդրվում էր կաթնամթերք, ձու, ալյուր և այլ ուտելիքներ տալ, որոնց համար ուղեկցում էին մթերակիրներ հատուկ ամաններով: Սովորաբար շրջող անձնակազմին դիմավորում և սպասարկում էին գերդաստանի տանտիկիները, փոխադարձ խոսակցությամբ: Տան տերերը և երեխաները շրջող անձնակազմի վրա ջուր էին սրսկում: Անձնակազմը այդ շարչարանքը տանում էր անտրտունջ:

Դատելով մեր կողմից 1947-ին կարսեցի Հերիքնազ Բրուտյանից գրի առած երգի սյուժեից, տանտիրուհիները խոսքի փոխանակումը կատարում էին չափածո ձևով (մեզ հայտնի չեն այլ վարիանտներ, ուր այդ ձևը պահպանված լիներ): Հերիքնազի վարիանտը թեև աղճատված է, բայց արժե ներկայացնել իբրև ավելի հին ձև:

¹ Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ»... էջ 90—91:

² Լ. Մելիքյան-Բեկ, Նուրին—Նազարեի երգի բանալին, ԺԳ, էջ 102:

1. Անձնակազմը

Նուրին Նուրին էկել է,
 Շալե շապիկ հագել է,
 Կարմիր գոտիկ կապել է.
 Մեր Նուրինին փայ տվեք,
 Տաշտերով ալուր բերեք,
 Մաղերով ջուր բերեք,
 Մեր Նուրինին կշտացրեք,
 Ուտենք-խմենք, քեֆ անենք:

2. Տանտիրուհին

Մեշկերդ պինդ էղնի,
 Կամքերդ ամուր էղնի,
 Անձրևը թեժ էղնի,
 Հացը առատ էղնի:

3. Անձնակազմը

Տաշտ ու մաղդ լիք էղնի,
 Քու հացդ առատ էղնի,
 Գերանդին չկարա կտրի:

Նղած վարիանտների մեջ լավագույններ կարելի է համարել նաև այն երկուսը, որոնցից մեկը «Նուրին»-ն է, որն անձրև հայցելիս էր երգվում-ասվում և մյուսը՝ «Ճուլի»-ն, որը հարատև անձրևը կտրելու համար էր ասվում:¹

Նուրինի անձնակազմի պատշաճ նկարագրություն ունի Կարինի թղթակից-քանահավաք Հերապը, որը եղածների մեջ կլասիկը լինելով, ներկայացնում ենք անփոփոխ ձևով:

Հ. գլուղացիք² երաշտի ժամանակ Չիչի-Մամա են պատրաստում: «Գլուղի տասն-քսան պառավ կանայք կը հավաքվեն միատեղ, և կընտրեն իրենց մեջեն առողջ և դիմացկուն պառավ մը,

¹ Ծ. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ. Ժ. 202, Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ», ..., էջ 90:

² Բանահավաքը դուռն ու գավառը ցույց չի տվել:

որն որ կը մերկացնեն և միայն միատակ շապիկով և ներքնաշորով կը թողուն: Հետո ձեռքը մեծկակ խաչափայտ մը կուտան, որուն վրա ճերմակ շապիկ մը կը հագցնեն, բայց սա այնչափ երկայն պիտի ըլլա, որ խաչափայտի վրայեն իջնեն, և զինքը բռնող Չիչի-Մամայն ալ ծածկե մինչև ոտքի կոճերը: Վերոհիշյալ տասն-քսան պառավ կանայք, որոնց մեկը թմբուկ է առած ձեռքը և չորս-հինգ պառավ ալ յուր օգնական քովեքով կանգնած, մի ուրիշ քանի պառավ մի-երկու պարկ ունեն հացի համար, մի քանին մի պարկ աղի համար, մի քանին պարկ ձավարի համար և ուրիշ մեկ-երկուքն ալ մի պղնձե աման են բռնած յուղի համար: Իսկ անչափահաս տղայք և աղջկունք շար-շար հավաքված են անոնց շուրջը. մեր վեհափառ Չիչի-Մամայն յուր ծանր բանակով կը խաղա առաջ, կը թափառի դռնն ի դուռ, և կսկսի յուր բարձր մուրացկանությունը: Սակայն նա ինքը բոլորովին լուռ, ինչպես տեղացիք կըսեն, անխոս պիտի մնա: Ըստ որում պատրաստված թմբկահար կանայք փոխանակ իրեն, թմբուկ հարկանելով իրենք նորին բարձր ցանկությունը կը հայտնեն, խաղեր ըսելով հայերեն և թուրքերեն, ուղղակի այն տանտիկնոջ, որուն դուռը կանգնեց են.

Չիչի-Մամայն ի՞նչ կուզե,

Երկնքեն ամպեր կուզե:

Չիչի-Մամայն ի՞նչ կուզե,

Աստըծու (յայ) անրջև (անձրև) կուզե....

Չիչի-Մամայն նէ՞ իստէր,

Ալլահտան յաղմուր իստէր:

Չիչի-Մամայն նէ՞ իստէր,

Խաթունտան պուլղուր իստէր:

Այսպես շուրանակելով կը հավաքեն յուղ, աղ, հաց և ձավար: Իսկ այն միջոցին, այսինքն ամեն տան դռան առաջ բարձր տեղերեն մեծամեծ ամաններով պաղ ջուրը կը թափեն խեղճ Չիչի-Մամայի գլուխն ի վայր, նա սոսկալի կերպով կը դողա խաչի տակը, բայց այնու հանդերձ ամենայն քաջությամբ կը դիմանան հեղեղի նման՝ մինչև իսկ փողոցը գլխուն թափած պաղ պաղ ջրերուն»¹

Նույն Չիչի-Մամայի մի այլ նկարագրողը գրում է. Նուրինի «... Մեկ գեղեցիկ տարբերական է Ակնա և Արմաղի մեջ տեղի

¹ Նոր-Դար, 1893, № 67:

ունեցածը. տղեկ մը կամ աղջնակ մը մորե-մերկ ընելով՝ կըզգես-տավորեն հին պատկերով, ցնցոտիներով, գլխուն ալ մաղ մը կանցնեն. այդ վիճակին մեջ՝ ան կը կոչվի Չիչի-Մամա (չրջեր-Մամա=խիում խաթուն), որուն կը ընկերանա մանչերու խումբ մը ու կը շրջե տունե տուն, տաճկեվոր հատուկ երգ մը շրթունքին...»¹

Ընդհանուր սովորությամբ շրջող անձնակազմի հավաքած մթերքների մի մասով մատաղացու էին գնում և եփում ու հասարակական հացկերույթ էին կազմակերպում: Նյութական մասը, ըստ Հերապի տվյալների, հսկում էր Չիչի-Մամայի դերակատարը, երեցփոխանի հետ: Քահանան արարողություն էր կատարում:

Հացկերույթին մասնակցում էին դեռատի աղջիկները, այրի կանայք, բայց տեղ-տեղ բացառություններ լինում էին, ուր մասնակցում էին նաև արքունքի հասած աղջիկները, հարսները և տղամարդիկ: Բոլոր տեղերում հացկերույթը, — լինելու այն մեծ թե փոքր մասշտաբի, — կազմակերպվում էր նույն ձևով: Տեղ-տեղ էլ հացկերույթին մասնակցում էին եկեղեցու գործակատարները, ծեսին քրիստոնեական գունավորում տալու նպատակով:

Նուրին < Նար աստվածունի

Նկարագրի և ազգագրական այլ տվյալների համաձայն «Նուրին» խրտվիլակը «անձրեային» մագիայի ֆունկցիայից զատ ունի ևս այլ հատկանիշ: Անվանական առումով դա նույն «Նար»-ն է, վերջինիս արձանը:

Պրոֆ. Գ. Ղափանցյանը պրոբլեմատիկ համարելով «Նուրին»-ի և «Նար»-ի նույնության հարցը, գրում է, թե հավանորեն «Նուրին» բառը «Նար» բառի ածանցությունն է լինելու,² թեև այդ պարագայում պետք էր սպասել «Նարին» և ոչ «Նուրին»։ Ապա «ա» ձայնավորի փոխարեն «ու»-ի հանդես գալը գիտնականը քացատրում է երգի մեջ «հուրին» բառի ազդեցությամբ (=Նուրին Նուրին եկել ա, անքա հուրին եկել ա)³։ Իսկ Նարի և ջրային տարերքի հետ ունեցած կապի մասին պրոֆ. Ղափանցյանը տարակույս չի հայտնում, որովհետև ազգագրական մի շարք տվյալներ գալիս են վավերացնելու այդ թեզը:

¹ Թ ե ո գ ի կ, Ամենուն տարեցույցը, 1929, էջ 117:

² Պրոֆ. Գր. Ղափանցյան, Զրահարսի պաշտամունքը հայերի մոտ, ԽԳ, 1940, № 6, էջ 135:

³ Նույն տեղում, էջ 124:

Նոր-Նախիջևանի հայերի մեջ հայտնի էր ջրի մեջ ապրող «Ծոփի մարը», որը «Սասնա ծռեր» վեպի մեջ մեզ հայտնի «Ծոփի-նար»-ի զուգահեռն է լինելու¹

Մեզ թվում է, որ Նարը նախապես գորտ տոտեմի պաշտամունքը ներկայացնելով և հետագայում անտրոպոմորֆիզացիայի ենթարկվելով, անվան ծագման գծով առնչվում է «նայ» բառի հետ: «նայ»-ը խոնավություն, թացություն առումն ունի: Մի բժշկարանում «նայ տեղեր» խոսքը ներկայացված է իբրև խոնավ տեղեր:² Թարգմանական գործերից մեկում ասված է. «...նւ ճահիճք և գետք և ծովք և ամենայն խոնաւութիւն նայական ջր-գովն ի դիմի հարեալ»:³ Հայկադյան, Մալխասյան և Արմատական բառարաններում «նայ»-ը նույն կերպ է բացատրված— խոնավ, գեճ, ջրի, տամուկ, նամետ, կակուղ, ծով, ջուր, և այլն, համեմատելով հունարեն նա՛մա— խոնավություն, իղոսս— խոնավ, բարբառային նէոս— ջուր իմաստների և սանսկրիտերեն նույնանիշ մի քանի բառերի հետ:

«նայ» բառը մեզ մոտ վաղուց է կորցրել իր վաղնջական նշանակությունը, ուստի և մեր մատենադիրների մեջ չի երևում: Ալիշանը «նայ»-ը կապում է հունական նայադների՝ գետերի ու աղբյուրների մեջ ապրող ջրահարսների հետ, վերջիններս նույնացնելով հայկական ջրերի շար ոգու՝ նհանգի հետ:⁴

Ներկադործական պաշտամունքների և հավատալիքների զարգացման շրջանում ընդհանուր խոնավությունների, ջրերի, աղբյուրների, ճահիճների տակ «նայ»-ը պետք է որ գիտակցվեր իբրև այդ բոլորի անձնավորումը, տիրուհին: Խոնավություն իմաստը, այսինքն «նայ»-ը կարող էր վերածվել հատուկ անվան, ինչպես ռուսական «нара» (=գետ) հասարակ անունը՝ «нарина»-ի:

Քաղհանի երգերի կրկնակները մեծ մասամբ կազմվում են «նայ-նայ»-ներից կամ «նանայ»-ներից:⁵ Կարնո հայոց և այլոց մեջ ծանրաշարժ պարերգերին երբեմն փոխարինում են «նայ-նայ»-ներից կազմվող անընդմեջ կրկնվող երգերը:

¹ Եր. Շահաղիզ, Նոր-Նախիջևանը և Նոր-Նախիջևանցիք, Աձ. Թ. 52—53:

² Ալիշան, Հին հավատք, էջ 63:

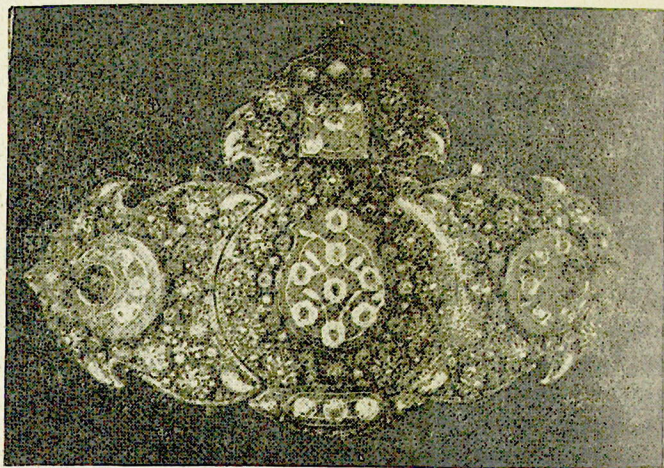
³ Յովհաննու Սսկեբերանի մեկնություն թղթոյն Պաւղոսի, հատ. Ա. 1862, էջ 803:

⁴ Ալիշան, Հին հավատք, էջ 63:

⁵ Արամ Ղանալանյան, Հայ շինականի աշխատանքի երգերը, Երևան, 1937, էջ 143—156:

Նա՛յ, նա՛յ նա՛յ նա՛յ
 Նա՛յ նա՛յ նա՛յ նա՛յ,
 Նա՛յ նա՛յ նա՛յ նա՛յ,
 Նա՛յ նա՛յ նա՛յ նա՛յ...

Իսկ մեզ մոտ հայտնի է, որ նախնական մագիկ պարերի տիթմիկ երգերը, որոնք կազմվում էին նման— ժամերով կրկնվող կրկնալիներից, իմաստալից էին։ Դրանք կամ օրսորդական և կամ երկրագործական ռեալ աշխատանքները դրսևորող մագիկ երևույթներ էին. ուր ստեղծագործված ոգուն կամ աստվածությունը օգնության կանչելու միջոցով նախապատրաստում էին տվյալ աշխատանքը։ Հայկական այս «քառյակ»-ները հետագայում միայն, երբ մարդն ստեղծագործում էր իրապես երգը, դառնում են միայն կրկնալիներ այդ ստեղծագործությունների մեջ, իսկառ կորցնելով նախնական մագիկ իմաստները։



Նկ. 15. Ճարմանդ—արձախյա գորտերի հայակ։

Վանում «խունձկուլու»-ն թրջված, խուխում եղած, խոնավացած էր նշանակում։ Ուրեմն «նայ» > խոնավ > խունձկուլու Նուրին նույնն են։ Եվ որովհետև Նուրինը Նարի < գորտի արձանն է, իսկ գորտն էլ խոնավության— ճահիճների բնակիչն ու ջրային տարերքի աստվածուհու պատյանը, մենք առայժմ ենթադրաբար նույնացնում ենք «նայ»-ն ու «նար»-ը։

Հայկական միջոցառումների մեջ ամուլներին զավակ տալը, հղի-
ության և մանուկների պաշտպանությունը թաղիներից, մոր
պաշտպանությունն ալբերից և այլն, կապվում էին գորտի հետ:
Այդ էր պատճառը, որ մինչև 20-րդ դարի սկզբները Վանում և
այլուր խիստ տարածված էին գորտածե կանացի զարդերը հմա-
յիլների ձևով՝ իբրև ճարմանդ, իբրև մեղալյոն, կրծքազարդ, մա-
նյակ, գլխազարդ և այլն: Խոնավության բնակիչ գորտի մեջ, հա-
վատալիքների համաձայն, ապրում էր հավերժահարսը: «Տանտե-
րը» իբր թե գորտի, կրիայի, կատվի, և առավելապես օձի կեր-
պարանք ունեն և գիշերները՝ հավերժահարսի վերածված, տան
մութ տեղերը կը տեսնվեր կիներու և երբեմն ալ կույս աղջիկնե-
րու:

Նյութական կուլտուրայի (գորտազարդերի) մնացուկների ու-
սումնասիրությունը մեզ բերեց այն համոզման, որ գորտի այդ
ձևի պաշտամունքը թեև ընդհանուր էր Հայաստանում, բայց այն
առավելապես զարգացած էր Վասպուրականում և դեպի Տիգրիսի
ու Նիքրատի հովիտները ձգվող տերիտորիաներում: Եվ դա շատ
հասկանալի է, որովհետև այդ խոշոր գետերի ու Վանա լճի մեջ,
ինչպես հայտնի է, երեսկայվում էին ջրային նշանավոր աստվա-
ծուհիներ ու ոգիներ, ինչպիսիք մեզ հայտնի են նաև Եգիպտոս-
ում, Նեղոսի հովտում:

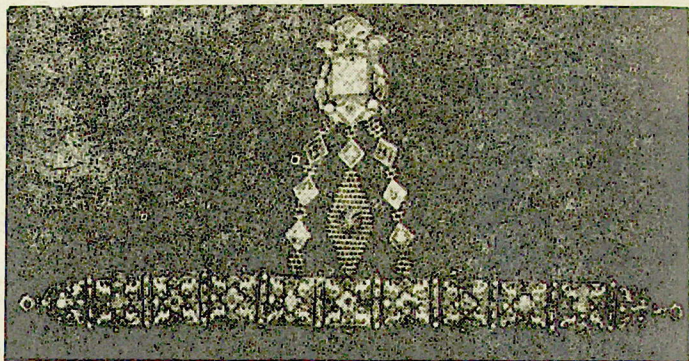
Նուրինի ու ջրի տգու կապի մասին խոսելիս պրոֆ. Գ. Ղափան-
ցյանը մեր «ճողի» բառը համեմատում է վրացիների «ճալա» կամ
«ճալակի» բառերի հետ, որոնք «գետի մոտ եղած թփուտ» են նշա-
նակում: Սրանք էլ համեմատում է հայոց «ճլկուտ» բառի հետ, որը
ճահճոտ տեղ է նշանակում:

«Ճողին» էլ, ինչպես տեսանք, կապված է խոնավության, անձ-
րևաջրով շաղախված հողի (ցեխի) հետ: Այս իմաստով էլ
հայ > նար > Նուրին — ճողի նույնն են, ծագած «Նայ»-ից: Արմա-
տական բառարանում «Թօն»-ը կամ «Թանալ»-ը նույն թաց — թա-
ցություն կամ ձնարք առումն ունեն, որ նշանակում է, թե «Նայ»-ն
ու «Նար»-ը իրապես նույնն են: Իսկ «թօն»-ն առանձնապես «տե-
ղատարափ անձրև» նշանակությամբ, մեզ թույլ է տալիս մտածե-
լու, թե արդյոք դա ինքը «ճողին» չէ՞, որովհետև մենք ունենք
«թոնճակ» բառը Ախալքալաքում այն մանկական երգի մեջ, որը
երգվում էր ամպամած օրերին:

Թո՛ն էրա,
 Թոնճա՛կ էրա,
 Գարի-ցորեն
 Բո՛լ էրա:¹

Թոն—թոնճակ— խոնավությունն նույնն է, թե ջուլի—ճահիճ— խոնավություն: Եթե այդ այդպես է, ուրեմն «ճուլի» հասարակ բառը հետագա հատուկ անուն «ճուլի»-ի հիմքն է, իսկ վերջինս՝ խոնավության աստվածուհի Նարի մի այլ ձևը:

Ճահիճները սովորաբար գորտերի բնակավայրեր են համարված, որպիսի իրական հանգամանքի շուրջն էլ հյուսվել են աղերսակցվող հավատալիքները: Այստեղ մամուռույսերը ժողովրդական-նախնական մտածողության մեջ գիտակցվել են իբրև այդ գորտերի գահերը, տները, գորտնտուն, գորտնբուրդ,



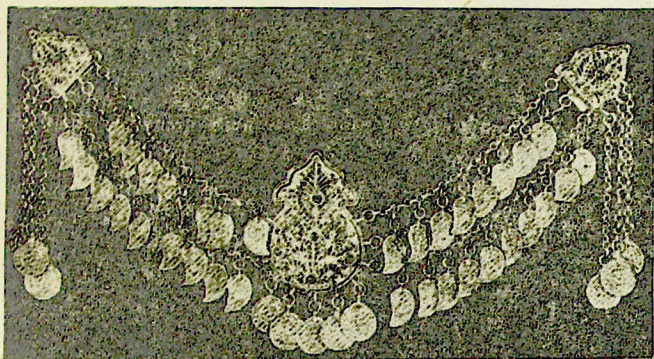
Նկ. 16. Շախատաղարդ—գլխաղարդ, գորտ հմայլով:

գորտնխալի, գորտնգորգ, գորտնուկխոտ ձևերով: Գորտերն այստեղ այն ջրահարսների պատյաններն են, որոնց վերագրված են տղաբերքի և անձրևաբերության զորությունները: Գորտերի կոկոռոցը անձրև գալու նշան էին համարում: Զրերի պակասության պարագայում, երբ գորտերը քշանում և կոկոռոցները նվազում էին, այսինքն իրականում երբ երաշտ էր լինում, գորտերի լուծվումը վատ նշան էր համարվում: Գորտերի հեռացումը ճահիճներից և ջրերի նվազումը, երաշտի վերահաս վտանգը վերագրվում էր այն ոգուն, որը պատենավորված էր գորտի տգեղ արտաքինի մեջ:

¹ Ախալցխայում երգվում էր Թոն էրէ, Թոն-Թոն էրէ, ցորեն հացը բոլ էրէ:

Հենց այս դիցուհին է, որը Նար անվամբ թաքնվում է ճահիճների և ջրերի մեջ: Այդ էր պատճառը, որ տեղ-տեղ չարչարում էին Նարի արձան Նուրինը, տեղ-տեղ էլ հենց իրական գորտը, անձրև բերելու նպատակով: Մի շարք գավառներում հայերն այդ նպատակով գորտն սպանում, մեջքին էին դնում կամ կախում էին ծառերից: Մեզրեղները և արխաղները Նույնպես անձրև հայցելիս սպասում էին գորտերին, իսկ Դաղստանի լեռնցիները գորտին դարձնում էին մեջքի վրա: Սվանները գորտին շորերով պարուրում և հոսուն ջուրն էին սուզում:¹

Ինչպես գորտի հետ կապված հավատալիքները, նմանապես և անձրևաբեր տիկնիկները կովկասյան ժողովուրդների մեջ նման են: Սկզբից մինչև վերջը կրոնական ծիսակատարությունները համընկնում են հայկականին, որոնք կովկասի եղբայրական ժողովուրդների կուլտուրայի պատմության մեջ նշանակալից դեր են խաղալու:



Նկ. 17. Պլխադարդ — գորտաձև հմայիլով

Աբխազներն ունենին «Զիվեր», չերքեզները՝ «Նանցե-գուաշե», վաբարդիներն ու կախեթի վրացիները՝ «Հազարե»: Նույնն ունենին նաև դաղստանցիները, ջջարները և մյուսները:²

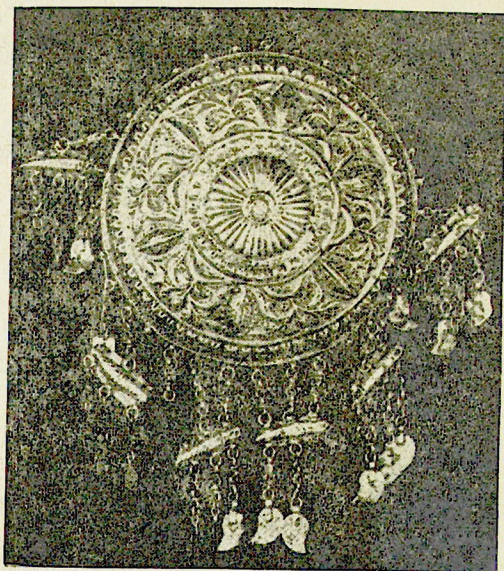
¹ Г. Ф. Чурсин. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов. Бюллетень КИАИ, № 6, 1930 г., էջ 17:

² Г. Ф. Чурсин, *Նույն աշխատ.*, էջ 17, Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. I, Москва—Лен., 1931, էջ 88, I. Մեկի քսեթ-բեկ, Նուրին—Նազարեի երգի բանալին. ԳԺ, 1941, էջ 192—193:

Մեր Զիշի-Մամայի նմանակը կարելի է համարել հույների «Դոդոլ»-ը, ուր դերակատար աղջիկը մերկ մարմնի վրա կանաչից պատրաստված «շորեր» էր հագնում:¹ Համեմատել բն-լոռուսների նման սովորությունը, որը կապված էր հողի ու գար-նան հետ, ուր դերակատար աղջիկը սպիտակ զգեստներ հագած, սպիտակ ձի էր նստում:²

Այնպես որ գորտի միջոցով անձրև հայցելը նույնն էր, թե խրտվիլակների կամ կենդանի դերակատար աղջիկների և այլրի կանանց միջոցով անձրև հայցելը: Անկասկած, նախնական ձևը հայերի մեջ և ուրիշների մոտ կապված էր գորտի հետ, իբրև կենդանակերպված աստվածություն, իսկ հետնագույնը կապվում է նույնի անտրոպոմորֆիզացված էություն հետ:

Գորտի վրա ջուր սրսկելը կամ ջրի մեջ սուզելը, ինչպես և տիկ-նիկների ու աղջիկների վրա ջուր սրսկելը կամ ջրի մեջ սուզելը,



Նկ. 18. Գլխաթափ — գորտի շերտիկներով:

¹ Фрезер, Золотая ветвь, вып. I, 87.

² А. И. Яцимирский, „Ярило“ — т. III Брокгауз и Ефрон, Энциклопедический словарь, том XLI, էջ 807:

մեր կարծիքով կապված է այն նախնական ըմբռնման հետ, որի համաձայն թմրած-քնած կամ ժամանակավորապես մեռած աստվածությունը, — տվյալ դեպքում անձրևի աստվածությունը, — ջրի միջոցով վերստին հարուստուն էր առնում և ստանձնում էր «մոռացած» պաշտոնը: Այդ պատճառով էր, որ շարշարում էին նարի արձանը՝ Նուրինը կամ նախնական իմաստով՝ գորտը:

Անձրևաբեր Նուրինի ամենանախնական ձևը գտնում ենք հնդիկների մեջ: Ֆրեզերի նկարագրությամբ այստեղ դոդոնները ամենուրեք համարվում էին անձրևի հովանավոր հսկիչներ: Այդ պատճառով էլ երաշտի ժամանակ դոդոնների նկատմամբ նրանք շատ հոգատար էին լինում: Օրինակ գետի մոտերքում հնդիկները երկյուղում էին խփել դոդոնին, գտնելով, որ նրա մեջ նստած է ջրի տիրուհին — աստվածուհին: Երաշտի ժամանակ նրանք դոդոնին նստեցնում էին շուռ տված ամանի տակ և վերջինիս հատակին խփում էին գավազանով (կան անձրևաբեր գավազաններ): Այժմարիները պատրաստում էին ջրային կենդանիների խրտվիլակները և հավատում, թե դրանք քարձր տեղ դրվելիս անձրև կբերեն: Հնդկաստանի կենտրոնական նահանգներում գորտը պարուրում էին ճյուղերով ու տերևներով և անցնելով տնե-տուն, մեր Նուրինի անձնակազմի նման երգում էին. —

«Շուտով ինձ տուր, գորտ,
Կենարար խոնավություն, թող
Շուտ հասունանան ցորենն ու
Կորեկը դաշտերում:»¹

Իսկ Մադրասում կապույտները կամ ռեդդիները, որոնք հողագործներ են, երբ անձրևն սկսում էր կաթկթել, կանանց միջոցով գորտը կենդանի-կենդանի կապում էին հնդկեղեգյա մադի վրա: Վերջինս ծածկում էին տերևներով և այդպես անցնելով բոլոր տները, երգում էին.

«Տիրուհի, գորտը լողանալ է ուղում.
Ո՛հ, անձրևի աստված, թեկուղ մի քիչ ջուր
տուր նրա համար»:

Երգի ժամանակ տանտիրուհիներն ամաններով ջուրը լցնում են գորտի վրա, հավատալով, որ դրանով հորդ անձրև կգա:² Այս

¹ Ф р э з е р, Золотая ветвь, вып. I, 92.

² Նույն տեղում:

իրական փաստերի առկայության պայմաններում մենք կասկած չունենք, որ գորտի պատյանի մեջ թաքնված է խոնավության դիցուհին, որին հեքիաթներում հուրի-փերի են անվանում (=ա-րաբերենում՝ սևաշա գեղեցկուհի): Սխալ կլինի համեմատել մեր «Նուրին»-ը Նարի մակդիր «աջբահուրի»-ն, որը Մ. Աբեղյանի բացատրությամբ հրաշալի հավերժահարս է նշանակում: Այս առումով էլ հանգուցյալ գիտնականի այն կարծիքը, թե մեր Նուրինը Աստղիկ-դերկատոյի պատկերն է, մենք չենք բաժանում: Նար-Նուրինը Աստղիկ դիցուհուն պաշտոնով նման է, բայց նույնը չէ: Ինչպես երևում է, «Սասնա Շուր» էպոսի Ծովինարը (Ծովի+նար) նույնպես ջրային տարերքի աստվածուհի Նարից կամ «Հուրի-Փերի»-ից է ծագում: Երկրագործության և մարդկային պտղաբերության այս նոր աստվածուհուն հետագայում միայն փոխարինել են դրսից անվանապես մտած աստվածուհիների անունները (Անահիտ, Աստղիկ):

Նարի ամբողջական անունը պահպանված է քրդերի (եզդիների) մի ժողովրդական պոեմի մեջ, որը գրի է առել ազգագրագետ Ամինե Ավդալը:

Բնավշա Նարինը Նար է,

Աչքերն ու ունքերը վարդ գարուն է.

Իս՝ Բնավշաս Նարինին փախցնեմ,

Գիշեր-ցերեկ ինձ հետ ման ածեմ:²

Նար աստվածության կոսմոգոնիական բնույթ ենք տեսնում նրա վարիանտներից մեկի՝ Նազ-խաթունի մեջ, որը հանդես է գալիս Ախալքալաքի Փոքր Խանչալլի գյուղի մանկական-անձրևային երգի սյուժեով:

Ամպը գոռաց,

Մուկը ճռաց,

Նազ խաթունըս

Վարտիքն առավ

Դուա թռավ:³

¹ Պրոֆ. Գ-ր Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ»..., էջ 91:

² Թարգմանությունը կատարել է ընկ. Վ. Պետոյանը:

³ Համեմատել հետևյալ երգը.

— Հազլադո, հաճի բեգո,

Հուստե՞ կիլաս.

— Սե Սարերուց:

Առաջին անգամ լավող որոտի հետ կապված այս երգի մի այլ վարիանտի մեջ Նաղ-խաթունը Ախալցխայում հայտնի է «հարս-խաթուն» կամ «հարս-խանում» ձևով, որտեղ ասում են՝

«Ամպը գոռաց,
Մուկը ճրոռաց,
Հարս--խանումը
Դուռը մնաց»:

Երկու դեպքումն էլ բովանդակությունը գրեթե նույնն է, ուր աներկբա է Նարի (=նախապես տնային հուրի-փերիի— գորտի մեջ պարփակված աստվածուհու) դարնանային դարթոնքը (համեմատել Ակլատիզը, որը նույնպես արթնանում և երկինք է բարձրանում թռչունի ձևով):

Նաղ-խաթունի < Նար-խաթունի տնից դուրս թռչելը կապվելով աստեղային կրոնի երկրագործական բնույթի հետ, նույնանում է Լոռու, Շուշալների, Ղաղախի և Վաղարշապատի «Ծովինարի» կամ «ծովիար»-ի հետ, որոնք կայծակ-փայլակ են նշանակում:

Ակաղ. Մ. Աբեղյանը գտնում էր, որ «Ծովյան» կամ «ծովինար» բառը, կազմված «ծով» արմատից, իբրև «ծովի սերունդ, ծովային», անշուշտ սկզբնապես փայլակ ու կայծակի աստծու մի մակդիրն է եղել և հետո, ինչպես հաճախ լինում է առասպելաբանության մեջ, առանձնացած գործ է ածվում իբրև հատուկ, այլև իբրև հասարակ անուն, կայծակ և փայլակ նշանակությունը»:¹

Հենվելով նոր փաստերի վրա, մենք հակառակն ենք գտնում: Փայլակ-կայծակի Ծովի+Նար կամ ծով+յան առումը նախապես Նարի անվան անցումն է, վերջինիս հարմարեցումը աստեղային կրոնին հատուկ ձևերով, ինչպես տեսնում ենք Հին Աշխարհի ժողովուրդների մեջ: Ոչ թե մակդիրը մի այլ աստվածության, այլ իսկական անունը, իբրև այդպիսի աստվածություն:

—Ի՞նչ ես բերեր,
—Թուղթ մը սապոն:
—Ո՞ւր կը տանես.
—Սուրբ Մամուն:
—Որ ի՞նչ անի.
—Լաշիկ լվա,
թալի գլխուն,
Ելնս գարուն:

(Տես Գ. Սրվանձոյան, Համով-հոտով, Թիֆլիս, 1904 թ., էջ 350):

¹ Մ. Արեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշ, 1899 թ., էջ 138:

Ա Մ Փ Ո Փ Ո Ւ Մ

1. Հողաբերքի հետ կապված հայկական հավատալիքների հիմքը երկրագործական զբաղմունքների հնամենիության արդյունք է Հայաստանում:

2. Հողաբերքի պաշտամունքներում պտղաբերության Նար աստվածուհին գորտ տոտեմի պաշտամունքի հետագա զարգացումն է, որը լիապես համապատասխանում է մայրիշխանական էտապի հասարակական կառուցվածքին՝ Հայաստանում:

3. Մեռնող և հարություն առնող բնության հին աստվածություն Ակլատիզը Նար աստվածուհու հետագա զարգացումն է հայրիշխանական տոհմացեղային շրջանում:

4. Շատ հավանական է, որ մեր Արա Գեղեցկի պաշտամունքը Ակլատիզի նման պաշտաման վերասերումը լինելը Հայաստանում, բարձր դասակարգային հասարակության պայմանների մեջ:

5. Նարի և Ակլատիզի պաշտամունքի խիստ ընդգծված ընդհանրությունը հայկական բոլոր գավառներում ցույց է տալիս, որ դրանք առանձին ցեղային պաշտամունքներ լինելուց դադարել են դեռևս հայ ժողովրդի կազմավորման սկզբնական շրջաններում:

ВАРД БДОЯН

НЕКОТОРЫЕ ПЕРЕЖИТКИ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО
КУЛЬТА У АРМЯН

РЕЗЮМЕ

1. У древних армян особое место занимал культ весны, возрождающей спящий мир к жизни. Верховным божеством природы, ежегодно умирающей и воскресающей, являлся олицетворяющий весну и покровительствующий плодородию Ара Прекрасный. Ара был наделен качествами, соответствующими высшим слоям общества.

Этнографические материалы и археологические данные показывают, что все функции Ара Прекрасного, за исключением лишь функций военного характера, имели в предшествовавшей стадии другое божество и лишь впослед-

ствии оно подверглось именно изменению. Это предшествующее божество изначально было женского пола, но со временем, изменив свой пол, изменило и имя. Это женское божество известно под именем Нар. Божеством же, связывающим Нар с Ара Прекрасным, являлся Аклатиз (рис. 12).

Несмотря на многообразие наименований Аклатиза, функции этого божества в пережитках его культа вплоть до конца 19-го века были одинаковыми во всех районах Армении. Таким образом, в Армении божество весеннего пробуждения имело своими образами Нар-Аклатиза—Ару Прекрасного. Богатые этнографические материалы показывают, что божество Нар имело безобразную внешность лягушки, но вместе с тем славилось своей красотой.

2. Как подтверждают данные археологии, Армения была одной из стран древнейшего земледелия. Широким распространением земледелия и объясняется наличие в Армении не только культа весны, но и культа самой земли. По данным армянской мифологии, земля наделялась женскими качествами и считалась матерью. Она вселяла героизм в человека, о чем свидетельствуют письменные предания раннего средневековья.

3. В период весенних земледельческих работ имели место ряд земледельческих праздников, в которых выражалось обожествление „владык земли“—духов и растительных божеств, причем все это представлялось опосредованно, через христианскую религию.

4. Значительное место в культе весны, земли и плодородия занимало почитание звезд. Целый ряд звездных групп своими наименованиями связывается с земледельческими орудиями. Эти наименования ясно указывают на благоприятный и неблагоприятный характер времен года, климата, разлива рек.

5. С культом весны и земли неразрывно связан культ воды. Крупные реки и озера Армении в древности считались обиталищами таких божеств, как Нар (сравни Цовинар), богиня Астгик и др. По армянским источникам, вода является братом сестры-огня и представляется источником как добрых, так и злых сил.

Культ воды связан с космогоническими представлениями, в которых языческое божество Вааги ведет жестокую борьбу против злых сил—вишапов.

Космогонические представления и верования совпадают с той ступенью развития производительных сил, когда „астрономия уже из-за времен года абсолютно необходима для пастушеских и земледельческих народов“.¹

6. Большой интерес представляет борьба человека с засухой при помощи магических средств. Эти средства многочисленны и многообразны: известно, например, вспахивание плугом при помощи женщин высохшего русла реки, средство, которое должно было привлечь внимание дожденосных сил. Известно также окропление водой священных камней, статуй вишапов и священных животных и др., среди которых особенно выдается дожденосное чучело женского пола по имени Нурин. Этому имени равноценны имена Най, Нар, как слова, обозначающие „сырость“ и которые, повидимому, происходят от „най“ (Най—Нар—Ну-рин).

7. На основании дошедших до нас материалов и остатков материальной культуры можно сделать следующие выводы:

а) Армянские верования, связанные с урожаем, являются доказательством того, что земледелие в Армении существует с древнейших времен.

б) Богиня плодородия Нар является дальнейшим развитием тотема лягушки.

в) Аклатиз, бог умирающей и воскресающей природы, представляет дальнейшее развитие богини Нар.

г) Культ Ара Прекрасного выступает как возрождение Аклатиза в Армении в условиях более развитого общества.

д) Общность культов Нара и Аклатиза во всех районах Армении показывает, что они перестали быть культами отдельных родов еще в начальный период образования армянского народа (VI-II вв. д. н. э.).

¹ Ф. Энгельс, Диалектика природы. Москва, 1932 г., стр. 39.

е) Подчеркнутая связь древних армянских преданий с природной средой исторической Армении является доказательством того, что армянский народ возник, вырос и сформировался в своей же родной стране Армении, и легенда индоевропейцев о том, что армянский народ мигрировал из других стран, не имеет под собой реальной почвы.

