ԱԿԱԴ. ԳՐ. ՂԱՓԱՆՑՅԱՆ

ԱՐԱ ԳԵՂԵՑԿԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ

ԵՐԵՎԱՆ 1945

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱԿԱԴ. ԳՐ. ՂԱՓԱՆՑՅԱՆ

902.7(47.925)
Ղ
29
9(S66)
ՍՏՈՒԳՎԱԾ Է 1961 Թ.
6914
A II/33701
ՀՍՍՌ ԳԻ...
ԱԿԱ...

ԱՐԱ ԳԵՂԵՑԿԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1944

Տպագրվում է ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի
Նախագահության կարգադրությամբ։

ՆԱԽԱԲԱՆ

Իմ այս «Արա Գեղեցկի պաշտամունքը» ընդգրկում է երեք հիմնական խնդիրներ, կապված Արայի պաշտամունքի (կուլտի) հետ ընդհանրապես։

Առաջին մասում, *ի նկատի ունենալով բովանդակ նյութի տեսակետից ավելի մեզ ծանոթը և ժամանակագրորեն ավելի մեզ մոտավորը, մանրամասն քննության եմ ենթարկում Արայի պաշտամունքի վերջին և զարգացած փուլը, երբ նա հանդես է գալիս որպես մեռնող ու հարություն առնող աստվածության հայկական մի արտահայտությունը կամ վարիացիան, պահված լինելով գլխավորապես* «Արայի և Շամիրամի» *հայտնի առասպելում, ինչպես մասամբ և Պլատոնի հաղորդածի մեջ* «Էր Խայորդու» *մասին։ Գրքիս այս առաջին մասում տրվում է նախ հայ առասպելի սոսկական նկարագրությունը գրաբար, ինչպես որ բերում է Անանունը, լրացվելով Մ. Խորենացու վարիանտով։ Սրան հաջորդում են նյութիս ուսումնասիրության այն հիմնական էտապները ու մոմենտները, որ եղել են հիսունական թվականներից մինչև մեր օրերը, եթե, իհարկե, այդ անհրաժեշտ էր մեր ուսումնասիրության համար և գիտական արժեքից զուրկ չի եղել։ Առանձին քննության է դրվում մեր կողմից մասնավորապես և հին Միջագետքի ազդեցությունը մեր ֆոլկլորի վրա, ի նկատի ունենալով և լեզվական նման աղերսը։ Հետո խոսում եմ հայ առասպելի երեք դեմքերի (Արա, Շամիրամ, արալեզ) գենեզիսի մասին, գլխավորապես պատմա-լեզվաբանական և ստուգաբանական տեսանկյունից։ Առանձին հատվածում բերվում է նաև մեր այս «Արա—Շամիրամ» առասպելին մոտ մի նոր զրույց, որ մնացել է հույների մոտ և վերաբերում է Նինոսի արշավանքին դեպի Հայաստան, ինչպես թերևս՝ և Շամիրամին ու Արային։ Սրանից հետո ընդհանուր գծերով նկարագրվում են մեռնող ու հարություն առնող աստվածության այլ վարիացիաները, ինչպես Թամմուզի և Իշտարի, Ադոնիսի (Էշմունի) և Աֆրոդիտեի (Աստրոնոյի), Ատտիսի և Կիբելայի, որոնց հետ ընդհանուր գծերով համեմատվում է մեր «Արա—Շամիրամ» առասպելը։ Վերջում հատուկ քննության եմ ենթարկում այն պրոբլեմը, թե որքան նման հին ա-*

առասպելների կոնցեպցիան, ի մեջ առյալ և Քրիստոսինը, հարատևեց և ազդեց հետագա հայ սրբերի կամ քրիստոնեական գործիչների կերպարների կամ նրանց հետ կապված ավանդությունների վրա։

Հետազոտությանս երկրորդ մասում քննարկվում է Արայի պաշտամունքը, որպես ավելի հին և նախնական կերպավորում կամ բովանդակություն, կապված նրա վեգետացիոն և երկրագործական հիմնական բնույթի հետ, անկախ «Արա—Շամիրամ» առասպելից։ Այս մեր նոր գրվածքի համար, բնականաբար, մեզ պիտի զբաղեցնեն բոլոր նյութերը և փաստերը, լինեն դրանք բուն հայկական և կամ օտար։ Համեմատական դիցաբանական կամ առասպելաբանական մոտեցումը, երբ խնդիրը դրված է միևնույն ստադիալ մտածողության և աշխարհայացքի արտահայտության վրա տարբեր ժողովուրդների մոտ, բայց մոտավորապես նման պատմական պայմաններում, մեզ երբեմն ավելի է օգնում մեր «ազգային» նման հոգևոր-կուլտուրական հին երևույթը ճիշտ հասկանալու մեջ։ Հայկական այդ հոգևոր-կուլտուրական հին պաշտամունքային բեկորներն ու փշուրները, երբ հանդես են գալիս միևնույն Ar կամ Ara անվան տակ, որպես արդեն ձևակերպված մի ընդհանուր կրոնա-իդեոլոգիական աշխարհայացքի արտահայտություն, որպես մի ինչ-որ սպեցիֆիկ «արայիզմ» իրեն այդ նախնական բովանդակությամբ թե Հայաստանում և թե նրա սահմաններից շատ հեռու (Փոքր Ասիա, Ռուսաստան, թերևս Բալկանները...), արտացոլում են նաև հայերի (նախահայերի) մեծ կուլտուրական դերը մեր էրայից առաջ, ինչպես նմանը տեսնում ենք հետագայում և քրիստոնեական որոշ ազանդների մեջ, որպես հայկական ներդրում։

Վերջին՝ երրորդ մասում քննում ենք Արայի կուլտի նյութական մնացորդները, որ մեր կարծիքով պիտի տեսնել Արարատյան դաշտի («Արայի դաշտի») շրջապատ լեռների վրա գտնված հսկայական քարակոթողների մեջ, որոնց բնույթն ու բովանդակությունը ցայժմ ճիշտ չէ լուսաբանված եղել հայ և ռուս գիտնականների կողմից։

Այս բոլոր խնդիրները, որպես իրար հետ կապված մի ամբողջություն, ստանում են, իմ կարծիքով, մեծ գիտական նշանակություն, ստեղծում են առանձին հետաքրքրություն, և այն էլ ոչ միայն հայագիտության տեսակետից։ Այս ուսումնասիրությամբ մի անգամ ևս վեր է հանվում այն կուլտուրական դերը, որ հայերն ու նրանց նախորդները խաղացել են հեռավոր անցյալում։

ԱՌԱՋԻՆ ՄԱՍ

«ԱՐԱ ԵՎ ՇԱՄԻՐԱՄ» ԱՌԱՍՊԵԼԸ

Այս մասում, ինչպես ասվեց, մանրամասն քննության է ենթարկվում մեր այս առասպելը իր բոլոր կողմերով և կապերով, իր պատմագրական, ուսումնասիրության նոր դրվածքով ու պահանջներով։

Անանունի ու Մ. Խորենացու կողմից պահպանված այս թանկագին զրույցը, ինչպես և հայկական մյուս լեգենդաները (Հայկ—Բել, Արամ—Բարշամին—Պայապիս Քաղյա—Նյուքար Մադես, Տիգրան—Աժդահակ), արժանացել են մեր և օտար բանասերների մեծ ուշադրությանն ու քննությանը։ Բայց այժմ արևելագիտության նոր հայտնագործումները, մասնավորապես կապված խեթական նորահայտ մեծ կուլտուրայի հետ, հրամայական պահանջ են դնում շատ խնդիրների եղած լուսաբանումները վերանայել։

«Արա — Շամիրամ» առասպելի տեսագծով ես կմատնանշեի վերջերս կատարված երկու ուսումնասիրություններ, մեկը Ն. Ադոնցի «Հին հայոց աշխարհայացքը» (1926—1927 թվերին) և Ա. Մատիկյանի «Արա գեղեցիկ» (Վիեննա, 1930 թ.), որոնք մեզ ընձեռում են շատ թանկագին թե՛ նյութեր և թե՛ դիտումներ։ Որոշ խնդիրներում ես անկախաբար նույնն եմ ասել, ինչ որ և այդ նորագույն հետազոտողները։

Մեր առասպելի ուսումնասիրությունը հետապնդում է գլխավորապես երևան բերել Արայի կուլտի ակունքները, նրա բուն բովանդակությունը, կապված հին Արևելքի որոշ հին իդեոլոգիայի հետ, երբ գարունն իր զարթոնքով, երբ կանաչն իր ցորենով ու երկրագործությամբ, երբ նոր արգասավորությունը և բեղուն կյանքը մի տեսակ պաշտամունք է դառնում։ Մեր առասպելի մեջ կան ինարկե և ժողովրդական ստեղծագործական պատկերացումներ, ճաշակ։ Թերևս այստեղ կա և որոշ նյութ նաև հայերի պատմա-կուլտուրական ուղիների լուսաբանման համար, կապված Միջագետքի (սեմիտների) և փոքրասիական ժողովուրդների (խեթերի, փյունիկեցիների) հետ։ Մեր առասպելի մեջ եղած թե՛ ընդհանուր հին արևելյանը, որպես ընդհանուր

գաղափարախոսություն, և թե տեղականը՝ հայկականը (resp. ուրարտականը, փոքրասիականը) կարծես թե խառնվել են, իրար վրա դասվել՝ մակաշերտավորվել, իրար լրացրել։ Այստեղ կա ոչ միայն սինթետիզացիա և էվոլյուցիա դրանց մեջ, այլև տարբեր ժամանակների ներդրումներ իրենց տարբեր որակություններով։

1. Առասպելի բովանդակությունը

Ինչպես հայտնի է, Արայի և Շամիրամի մասին եղած առասպելը բերում են հայ երկու պատմագիրներ—Անանունը և Մովսես Խորենացին։ Վերջինս իր ընդարձակ պատմության առաջին մասում («գրքում») հիշատակում է շատ նման առասպելներ ու ժողովրդական «զրույցներ»· օրինակ, բացի Արայի և Շամիրամի առասպելից բերվում են նաև Հայկ ու Բելինը, Արամի—Բարշամի—Նյուքար Մադեսի—Պայապիս Քաղյայի մասին եղածը, Տիգրան և Աժդահակի մասին եղած առասպելը, Վահագնի ծննդյան երգը և այլն։ Բայց Անանունն այդ բոլորից գերադասել է և ընտրել միայն երկուսը—Հայկ և Բելի առասպելը, ինչպես և Արայի և Շամիրամի առասպելը։ Բերենք Անանունի նկարագրությունը (տես Ք. Պատկանյանի հրատարակած «Պատմութիւն Սեբեոսի 'ի Հերակլն», Պետերբուրգ, 1879 թ., էջեր 5—6)*։

«Եւ Շամիրամ, կինն ասորւոց արքային Նինոսի, քանզի

---

* Ն. Ադոնցը իր «Հին հայոց աշխարհայացքը» հոդվածում (տես «Հայրենիք», Բոստոն, 1926 թ. հոկտեմբեր, էջ 42) Արա—Շամիրամ առասպելի առաջին նկարագրությունը վերագրում է Փավստոս Բյուզանդացուն։ Այս առթիվ այստեղ կարդում ենք. «Ինչպես մի ուրիշ տեղ ապացուցել ենք, Արա—Շամիրամի զրույցը հայտնի է եղել Փավստոս Բյուզանդացուն և նրա գրած գրքերից առաջինի բովանդակությունն է կազմել, կամ նրա մեջ է մտել Փավստոսից անջատվելուց հետո նա որոշ փոփոխությամբ և թերևս պակասավոր կերպով հյուրընկալվել է Սեբեոսի կողմից իբր հնության թանկագին պատառ և կցվել նրա պատմական գրվածքին։ Այս վերջինից ծանոթ է Խորենացին, որ և անվանում է անոճ և կակազ։ Երևի պատմահայրն ունեցել է իր ձեռքի տակ ավելի լրիվ և կատարյալ օրինակը, որ այնպիսի արհամարհանքով է խոսում Սեբեոսի հասցեին։ Հավանորեն երկուսից էլ օգտվել է Խորենացին։ Քանի որ անտարակույս է, որ զրույցն առաջին անգամ Փավստոսն է արձանագրել, ուստի զրույցի կարգը և նշանակությունը գնահատելու է բարձր իբր զուտ ժողովրդական ստեղծագործություն, ժառանգած հնագույն դարերից»։ Անանունի նույնացումը Փավստոսի հետ տեսնում ենք և Ա. Մատիկյանի մոտ (տես նրա «Անանունը կամ Կեղծ Սեբեոսը», Վիեննա, 1913 թ., Ազգ. մատեն., թ. 70)։

լուաւ վասն գեղեցկութեան նորա (=Արայի) և կամեցաւ առնել ընդ նմա բարեկամութիւն, որպէս զի կատարեսցէ զկամս նորա պոռնկութեամբ, քանզի ըստ լրոյ համբաւոյ յոյժ տռփեալ էր ի վերայ անձին և գեղոյ նորա գեղեցկութեանն։ Զի ոչ գտանէր յայնմ ժամանակի նման նորա այր ոք ամենևին՝ այր պատկերաճոխ. յղէ առ նա հրեշտակս պատարագաւք և կոչէ առ ինքն ի Նինուէ։ Իսկ Արայն ոչ զպատարագն նորա ընկալաւ և ոչ յանձն առնու երթալ ի Նինուէ առ Շամիրամ. առնու զզաւրսն իւր Շամիրամ և գնայ ի վերայ նորա ի Հայս։ Գայ հասանէ ի դաշտն Արայի (=Այրարատ) և տայ պատերազմ ընդ Արայի, հարկանէ զզաւրսն և սպանանէ զԱրայ ի պատերազմին։ Եւ հրամայէ Շամիրամ տանել զդի նորա ի վերնատունն ապարանից իւրոց և ասէ. «Ես ասացից աստուածոց լիզուլ զվէրս նորա, և կենդանասցի»։ Իսկ իբրև նեխեցաւ դի նորա ի վերնատանն, հրամայեաց զաղտնի ընկենուլ ի վիհ և ծածկել։ Եւ զարդարէ զմի ոմն ի հոմանեաց իւրոց այր պատշաճող և համբաւ հանէ զԱրայի լիզուլ աստուածոց և յարուցանել։ Ունի ի ծածուկ, և ոչ ումեք ի ծանաւթից նորա ցուցանէ զնա. և այնպէս հանէ համբաւ արալեզաց տիկինն Շամիրամ»։

Նմանը պատմում է և Խորենացին (տես նրա «Պատմութիւն հայոց», գիրք I, գլուխ ԺԵ), ոչ մի նոր միտք չավելացնելով, եթե չհաշվենք նրա տերմինոլոգիական որոշ առանձնահատկությունները, ինչպես՝ «վաւաշն այն և բորբորիտոնն Շամիրամ», կամ թե «զի առ յոյժ ցանկականի մոլեգնութեան ի բանին որ զնմանէ՝ որպէս ի տեսութիւն շամբշութեամբ վառեալ էր» և կամ «ակն ունէր դիւթութեամբ վհկութեան իւրոյ կենդանացուցանել զԱրայ, ցնորեալ ի տռփական ցանկութենէն» և այլն և այլն։ Մասնավորապես պետք ընդգծել, որ Խորենացին նույնպես շեշտում է «վերնատուն ապարանիցն», ուր դրվում է Արայի դին, ինչպես նաև Շամիրամի հայտարարությունը, թե՝ «հրամայեցի աստուածոց իմոց լիզուլ զվէրս նորա, և կենդանասցի», սրան ավելացնելով վերջում՝ «լիզեալ աստուածոցն զԱրայ և կենդանացուցեալ լցին զփափագ մեր և զհեշտութիւն...»։ Իսկ երբ Շամիրամը հասնում է իր փափագին, ապա շնորհակալության համար «կանգնէ և նոր իմն պատկեր յանուն դիւց և մեծապէս զոհիւք պատուէ, ցուցանելով ամենեցուն իբր թէ այս զօրութիւն աստուածոցն կենդանացուցին զԱրայ»։ Խորենացին սակայն չի տալիս այդ հարուցող աստվածների (=արալեզների)

անունը, որ տեսնում ենք Անանունի մոտ և այլուր։ Բայց նա շեշտում է, որ հայ ժողովուրդը պատմում էր այդ առասպելը, բերելով մինչև իսկ հետևյալ խոսքերը. «Ի բանսն որ զնմանէ որպէս ի տեսութիւն շամբշութեամբ վառեալ էր» կամ թէ՝ «առ այսոքիւք և առասպելք աշխարհիս մերոյ զբազմահմուտ ասորին (=զՄար Աբա Կատինա) արդարացուցանեն՝ աստ ուրեմն զմահն առել Շամիրամայ, և զհետևակ փախուստն, և զպապաքումն, և զիղձս ջրոյն և զարբումն, այլ և ի մօտ հասանել սուսերաւորաց, և զյուռութիւն ի ծով, և բան ի նմանէ՝ «Ուլունք Շամիրամայ ի ծով»։ Այլ թէ ախորժիս առասպել և Շամիրամ քար առաջին քան զնիոբէ» (տես «Պատմ. հայոց», գիրք I, գլուխ ԺԸ)*։ Արայի և Շամիրամի առասպելի ուսումնասիրության համար մեզ համար կարևոր են նաև Խորենացու հետևյալ հավելումները. «Այլ անդէն իսկ ի կենդանութեան իւրում Շամիրամ զծնեալն ի Նուարդայ (վարիանտներ՝ «Ի Նուարդայ», «Ի Նովարդայ) ի սիրելի կնոջէն Արայի, որ էր երկոտասան ամաց մնացեալ ի մահուանն Արայի, վասն առաջին իւրոյ խանդաղատանացն որ առ Արայն Գեղեցիկ, կոչէ զանուն նորա Արայ և կարգէ զնա ի վերակացութիւն աշխարհիս մտերմութեամբ հաւատացեալ ի նա, զորմէ և մեռանել ասեն ընդ Շամիրամայ ի պատերազմին...։ Արայեանն Արայ մեռանի ընդ Շամիրամայ ի պատերազմին, թողլով արու զաւակ ամենահարուստ և շատահանճար յիր և բան՝ զԱնուշաւան Սօսանուէր» (ibid., I, § Ի)։

* Շամիրամի սպանության մասին Խորենացին տալիս է երկու վերսիա. մեկն այն է, որ Նինուաս որդին է սպանում իր մորը, իսկ մյուսն էլ այն է, որ Շամիրամը փախչում է Հայաստան իր դեմ ապստամբած Զրադաշտ մոգից, որն էր «կողմնապետ և վերակացու Ասորեստանի և Նինուէի», «մոգ և նահապետ Մարաց»։ Շամիրամի սպանության այս վերջին վերսիայի մասին, ինչպես տեսնում ենք, հայերի մոտ առանձին պատմություններ են հյուսվել— նրա հետիոտն փախուստը, սաստիկ ծարավը, թալիսման-ուլունքը ծով նետելը, քար կտրելը և այլն։ Դեռ մինչև վերջերս, օրինակ՝ Վանի շրջանի Արտեմեդ գյուղում պատումներ կային, որ վերաբերում էին Շամիրամին և նրա ուլունքներին։ Շամիրամը իր կորցրած ուլունքները գտնում է փոքր տղաների մոտ, վերցնում է նրանցից և իր այդ ուլունքներով կախարդություններ է անում, ենթարկելով բոլոր երիտասարդներին իր ցանկության։ Այլ զրույցներում Շամիրամ անունը արդեն ենթարկվելով ժողովրդական (կեղծ) ստուգաբանության՝ դառնում է Շահմիրան կամ Շահմարան, որ պարսկերեն նշանակում է «թագավոր օձերի» և ըստ այդմ նա սկսում է կապվել օձերի հետ, որ ունենում են թանկագին քարեր, որոնցով մոգություն է անում Շամիրամը, գեղեցիկ տղաների հետ ամուսնանում և այլն (տես Ա. Մատիկյանի «Արա Գեղեցիկ», էջեր 71—75)։

Բ. Մեր առասպելի ուսումնասիրության նախնական ընթացքը

Գալով մեր առասպելի առաջացման և բովանդակության քննության պատմությանը, կապված հին Միջագետքի ազդեցության հետ, թերևս ամենաառաջին գիտնականը մեր ֆոլկլորի արժեքավորման տեսակետից համարենք հենց Մ. Խորենացուն, որը սեփական վերլուծություն էր տալիս թե «առասպել» կոչվածի պատմական արժեքի մասին և թե այս տվյալ առասպելի երկու դեմքերի (Արա և Արայան Արա) մասին, որպես իբր պատմական անձնավորություններ։ Օրինակ, խոսելով պարսկական «փծուն և անճոռնի» առասպելների մասին, նա հակադրում է դրանք հունական առասպելներին, որոնք «պերճ և ողորկ առասպելք են», «զճշմարտութիւն իրաց այլաբանաբար յինքեանս ունին թագուցեալ» (տես նրա I գրքի «Ի պարսից առասպելաց» հատվածը), այսինքն իրենց մեջ կարող են ունենալ պատմական իրադարձությունների և փաստերի անդրադարձումը կամ անդրապատկերումը և այլն*։

Բացի այդ, նա կարծես թե պատմական էր համարում և մեր քննելի առասպելի հետ կապված բոլոր դեմքերը (Արա, Շամիրամ, Արայան Արա, Նուարդ, Անուշաւան)։ Ունենալով ձեռքի տակ Մար Աբբայի քաղած տեղեկությունները, ինչպես և Եվսեբեոսի «Ժամանակագրությունը», մեր պատմահայրն իր առաջին գրքի տասնիններորդ (ԺԹ) գլխում համեմատում է հեբրայեցիների, քաղդեացիների (= ասուրաբաբելական) և հայոց թագավորացուցակները, որոնք թվարկում են իբր թե ժամանակակից թագավորներին՝ իրար համեմատ։ Այստեղ մեր Արա Գեղեցիկն ու նրա որդի Արայան Արան ժամանակակից են դառ-

---

* Օգտվելով առիթից՝ ես կուզեի, օրինակ, Հայկի և Բելի առասպելի մեջ մատնանշել մի հանգամանք, որը կարծես թե «զճշմարտութիւն իրաց յինքեան ունի թագուցեալ» և որի վրա մինչև հիմա ուշադրություն չի դարձվել։ Խորենացին ընդգծում է, որ Բելն իր քաջամարտիկներով ընկնում է բլուրի վրա, որը հեղինակի ժամանակ դեռ կոչվում էր «Գերեզմանակք» (գտնվելիս է եղել իբր թե «Հայոց Ձորում»), և շեշտում է նաև Բելի թաղման մասին «ի բարձրաւանդ տեղւոջ»։ Արդյոք առասպելի այս բլուրն ու բարձրավանդ տեղը չեն արտացոլում Բաբելական Բել-Մարդուկ աստծու «տուն-լեռը» (É-sagila), որպես հորջորջումը տրվում էր նրա տաճարին, որն ուներ երեք թե յոթ հարկ։ Վերջին (վերին) հարկում դրված էր Բելի հայտնի կուռքը. իսկ հույն կլասիկ գրողները այդ տաճարը համարում էին նաև «Բելի գերեզման» (համեմատել Խորենացու «Գերեզմանակքն»)։

նում քաղդեական թագավորացուցակի Arios և Aralios անուններով «թագավորներին»։ Ինչպես տեսնում ենք, Խորենացու և նրա աղբյուրների վրա խիստ ազդել է այդ անունների որոշ նմանությունը (Արա=Arios, Արայան Արա=Aralios), ուր Aralios անվան li կամ ali մասնիկը համազոր է համարվել մեր «եան» մասնիկին (Արայ—եան)։

Անգլիական հայտնի ասորիոլոգ (և խալդագիտության հայր) Ա. Սեյսը (A. Sayce), ընդգծելով Խորենացու այս համեմատությունները՝ հայկական Արա I, Արա II=քաղդ. Arios և Aralios, իր կողմից սկզբում առաջարկեց Arios անունը (resp. մեր «Արա» անունը) հասկանալ որպես akkադական (=ասուրաբաբելական) aria հասարակ բառը, որը նշանակում է «քանդող, ավերող» (the destroyer) և մականունն էր ստորերկրյա աշխարհի (Arallu-ի) Ներգալ աստծու*։ Սեյսի մոտեցումը մեր Արայի թե՛ բովանդակությանը (=արևի աստված) և թե՛ ստուգաբանությանը, կապված akkադական Ներգալ աստծու aria «քանդող, ավերող» մականվան հետ, անշուշտ խնդիրը տեղից շարժող ավելի առաջադիմական ըմբռնում էր, քան Խորենացու և մյուս հին ժամանակագիրների մոտեցումը, որոնք Արային և մյուսներին ընդունում էին որպես ռեալ պատմական դեմքեր։ Սեյսը ցանկանում էր նաև «արալեզ» բառը կապակցել բաբելական Arallu-ի հետ, իրավամբ ժխտելով Արա-լեզ (Արային լիզող) մեր հին մատենագիրների այդ կեղծ կամ «ժողովրդական» ստուգաբանությունը (Volksetymologie)։ Ըստ Սեյսի „Arallu"-ի աստվածները նախատիպ են հանդիսացել հայոց այդ արալեզների համար։ Դեռ ավելին. բաբելական այդ Arallu կոչված ստորերկրյա աշխարհը, ուր իջնում է Իշտարի սիրեկան Թամմուզը, Սեյսի

---

* Տես A. Sayce, The cuneiforme inscriptions of Van (1882), էջեր 415—416. „The two successors of Ninyas were Arios and Aralios, with whom Moses of Khorene makes Ara I. and Ara II contemporary in Armenia. Now Aralios seems plainly our Arali, while Arios seems equally plainly Aria 'the destroyer', the accadian name of Nergal as king of Arali. Nergal or Aria was the Sungod during the time of night and darkness, as Tammuz was during the time of daylight and summer":

Ա. Սեյսը ստորին աշխարհի անունը գրում է Arali, այնինչ սա բառի «կոնստրուկտիվ ձևն է» (status constructus). սկիզբը կլինի Arallu: Br. Meissner-ի գրքում («Die Keilschrift», Leipzig, 1922), կարդում ենք arallu „Unterwelt», երկու „l" տառով գրված։ Մենք այս աշխատության մեջ ամենուրեք գրում ենք Arallu:

կարծիքով կարելի է անվամբ կապակցել նաև հայոց Արարատ լեռան և դաշտի հետ, մանավանդ որ հայ պատմագիրները այդ դաշտը լուսաբանում են որպես «Արայի դաշտ»։ Բաբելական առասպելի այդ ստորերկրյա աշխարհում՝ Arallu-ում, որը մահվան երկիրն էր, կար նույն Arallu անունով մի սար, որի վրա է հենվում «վերին աշխարհը», այսինքն՝ կենդանի մեր աշխարհը*։ Այդ Arallu ստորերկրյա աշխարհում, այն է՝ նրա երկնքի ու երկրի ոգիների ոսկե գահի տակից հոսում են «կյանքի ջրերը» (the waters of life), ինչպես հաղորդում է Սեյսը։ Ավելացնենք մեր կողմից, որ «կենդանի ջրի աղբյուրի» մասին կարդում ենք նաև Բ. Տուրաևի մոտ, որը շեշտելով Բաբելոնի ազդեցությունը Աստվածաշնչի առասպելների վրա, հետագայում Քրիստոսի չարչարանքների ու հարության վրա, Գիլգամեշի էպոսի ազդեցությունը Հերակլի և Աղեքսանդր Մակեդոնացու** մասին եղած

---

* Մի երգի մեջ ասված է, որ Թամմուզը փակված է մի լեռան մեջ Zimmern, Tammuzlieder, S. 228), որի հիման վրա շատերը (Gressmann, Sayce, Jastroff, Winkler, Jeremias...) Թամմուզին ցանկանում էին արեգակնային աստված դարձնել, լեռ բառը համարելով արեգակնային լեռներ, բայց Zimmern-ը և Baudissin-ը նույնը ավելի «աշխարհալեռ» (Weltberg) իմաստով են հասկանում, որի տակ է գտնվում ըստ սուրաբաբելական աշխարհայացքի սանդարամետը, հոգիների հանգստավայրը։ Եվ հետևապես լեռան մեջ փակվելը միայն կարող է նշանակել—մեռնել և սանդարամետ իջնել, և Իշտարի այդտեղ իջնելը միայն նպատակ ուներ Թամմուզին նորից կենդանի մարդկանց աշխարհը բերել՝ հարություն տալ։ Zimmern-ի 1917 թվին գտած Բել Մարդուկի սեպագիր գրույցից երևում է, որ այդ տեսակետը ճիշտ է, որովհետև Բելը նույնպես լեռան ներսն է փակվում և Բելթին (Իշտարը), Մարդուկի կինը, իջնում է այդ սանդարամետը նրան կյանքի աշխարհը բերելու (տես Ա. Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, էջեր 177—178)։

** Աղ. Մակեդոնացու մասին եղած այս հին արևելյան լեգենդները ծանոթ էին և Եզնիկ Կողբացուն, որն իր «Եղծ աղանդոց»-ի առաջին մասում (§ ԻԵ) գրում էր. «Այլ որպէս զԱղեքսանդրէ խաբէին զեզ՝ թէ կենդանի կայցէ, որոց ըստ եգիպտական հնարողութեանն կապեալ արկեալ կախարդանօք զգե ի շիշ, կարծեցուցանէին թէ Աղեքսանդրոս կենդանի իցէ և մահ խնդրիցէ. և գալուստն Քրիստոսի խայտառակեաց զխաբեութիւնն և եբարձ ի միջոյ զգայթակղութիւնն։ Նոյնպէս և մոլորութիւն դիւաց խաբեաց զդիւցապաշտս հայոց, եթէ զոմն Արտաւազդ անուն արգելեալ իցէ դիւաց, որ ցայժմ կենդանի կայ, և նա ելանելոց է և ունելոց զաշխարհս...»։ Եթե Ա. Մակեդոնացու մասին լեգենդները Միջագետքից կամ Եգիպտոսից են գալիս և Ե. Կողբացին դրան տեղյակ էր գրավոր աղբյուրներից, ապա Արտավազդի (=Մհերի, Շիդարի=Ամիրանի=Պրոմեթեոսի) ավանդությունը տեղական է, կապված է Կովկասի, Հայաստանի և Միդիայի հետ։ Mihr (<Mithra) բառը իրանական է (որից Մհեր, Ամիրան)։

ավանդությունների վրա և այլն, ավելացնում է, որ Միջագետքից են գալիս նաև այն լեգենդները, որոնք նկարագրում են „путешествие к источнику живой воды через горы Масис, охраняемые людьми с руками-пилами, хождение через мрак, посещение чудесного сада у моря, вознесенье на орле... Отсюда же [Միջագետքից] идут сказания об островах блаженных, обошедшие весь мир“ (տես Б. Тураев, Классический Восток, էջ 262)։ Այս բոլորի մեջ մեզ հատկապես հետաքրքրում է «կենդանի ջրի աղբյուրը» (источник живой воды), որի համար մարդիկ ճանապարհ էին ելնում «Մասիս լեռների» վրայով։ Մի քիչ վերև ասվեց, որ Արարատ (Այրարատ) անունը ևս կարելի է ըստ Սեյսի կապակցել այն բաբելական «Արալլու» (Arallu) անվան հետ, որը տրվում էր ստորին աշխարհին և իր սարին, ուր հոսում են նույնպես «կյանքի ջրերը»։ Կարծես թե Arallu ստորերկրյա սարը իր «կյանքի ջրերով» և Masis սարերը իրենց «կենդանի ջրի ակունքով» համընկնում են։ Արդ, ինչո՞վ բացատրել, որ այդ բաբելական Arallu ստորին աշխարհի նույնանուն լեռն իր «կյանքի ջրերով» և „Masis“ լեռներն իրենց մոտ եղած «կենդանի ջրի աղբյուրով» համընկնում են նմանապես մեր «Արարատ» և «Մասիս» անուններին։ Կլասիկ գրողները հիշում են այժմյան Դիարբեքիրի մոտ mons Masius «Մասիուս սար», որը համապատասխանում է հետագա Տուր-Արդինին և համարվում էր «սրբազան լեռ»*։

Ես կարծում եմ, որ այն հայկական զանգվածը, որը սկըզբում ուժեղ կերպով հաստատվեց վեցերորդ դարում (մեր էրայից

* Masis անունով սար կա նաև Հիմալայան լեռնաշղթայում (տես Հ. Թումանյանի մի հոդվածում, «Թումանյանը քննադատ», Երև., 1939 թ., էջ 130)։ Էլ չենք խոսում այն մասին, որ Հայաստանում անգամ բացի Մասիս—Արարատից կար նաև Նեխ Մասիս, որ համապատասխանում է Սիփան սարին Վանա լճից հյուսիս, ինչպես նշել է դեռ Հյուբշմանը (տես նաև Ա. Մատիկյան, «Արա Գեղեցիկ», Վիեննա, 1930 թ., էջ 303)։ Հայոց Մասիսն ըստ ժողովրդական մտայնության մթին լեռ է, սև լեռ է (ibid., 301), կարծես իրար անդրապատկերել է Միջագետքի սանդարամետի սարը։ Արդյոք պատահակա՞ն է, որ սասունաբարբառցիք իրենց սանդարամետական լեռը Միջագետքի ավելի հյուսիս-արևմտյան կողմերումն էին փնտրում (ibid., էջ 126, ծան. 2)։ Ն. Մառը դեռ 1890—1891 թվերին՝ իր „Из летней поездки в Армению“ մանր հետազոտությունների շարքում (IV հատվածում՝ О духах каджах и Артаваздe) նմանապես շեշտել է մեր Մասիսի այդ «սանդարամետական» բնույթի մասին իր խորհրդածություններով, ուր Արտավազդն ընկնելով այնտեղ լույս չի տեսնում («անդ կայցես և զլոյս մի տեսցես» ըստ Խորենացու բերած առասպելի)։

տաջ) Հայաստանի հարավում և հինգ անգամ պտտվելով Դարևոսի դեմ, յուրացրել էր արդեն բաբելական շատ առասպելներ և հետագայում տարածվելով դեպի հյուսիս, երբ երկրորդ դարում, Արտաշեսի ժամանակ, քաղաքա-կուլտուրական կենտրոնն արդեն այդտեղ էր, իր հետ բերում է նաև այդ բաբելական լեգենդաները: Աստվածաշնչում ջրհեղեղի մասին եղած ավանդությունը (Книга бытия, VIII, 4), կապված Ararat-ի լեռների հետ, որ Ուրարտուն է, ինչպես և նմանն այդ կապակցությամբ, որ հիշվում է նույնպես Հայաստանի հարավում՝ Կորդուաց աշխարհում*, նույնպես հայերի կողմից փոխադրվել է այս «սրբազան» Մասիսի վրա, այսինքն այստեղ խաչավորվել են երկու ազդեցություններ—մեկը ժողովրդական ճանապարհով, մյուսը՝ գրական, որ ավելի ուշ էր: Դեռ ավելին: Ես կարծում եմ, որ Տուրաևի մոտ մատնանշված „источник живой воды через горы Масис“, ինչպես և «կյանքի ջրերը (the waters of life) ստորերկրյա Arallu լեռան մոտ, նույնպես պահվել է, փոխադրվել մեզ մոտ, կապակցվելով մեր Մասիս—Արարատ սարի ստորոտից բղխող սուրբ Հակոբա վանքի հայտնի աղբյուրի հետ, որպես հարավից բերված ավանդություն: Մինչև վերջերս երաշտի ժամանակ Այրարատյան դաշտում և նույնիսկ Երևանում, ինչպես ասում է Մ. Աբեղյանը, «Մասիսի ս. Հակոբա վանքի աղբյուրից ջուր էին բերում և «անդաստան անելու» ժամանակ շաղ տալիս, նույնն անում էին և մորեխի ժամանակ» (տես նրա «Վիշապներ կոչված կոթողները», 1941, էջ 89)**: Այլուր Հայաստանում այդպիսի «կենդանի աղբյուրներ» կամ «կյանքի ջրեր» ես չգիտեմ: Եվ սա, իհարկե, պատահական չէ:

* Խորենացուն վերագրվող Հռիփսիմյանների ներբողում հիշվում է Կորդուաց Բոխտան կողմերում Սողոփ կամ Սադուփ սարը (այժմյան՝ Սուլեվա, որի գավառն է Սոլոփխա), որի հետ կապված է ասորական հետևյալ լեգենդան. «Վասն այսր լերին ասի յԱսորւոց, թէ ի նուազել ջուրցն հեղեղաց եհաս տապանն ի գլուխ լերինն, որ է Սարարադայ, և ընդ մէջ անցեալ աղօցաձուկն՝ արգելու զնաւն. և ասաց Նոյ որդւոցն իւրոց. «օ՜, Սադուփ», այսինքն թէ աղօցաձուկն զխլեցաւ նաւիս. և զնոյնս հաստատեցին ի մաւտս լերինն զանունն Սարարադ և զանուն քաղաքագեղջն՝ Թմնի (կամ Թեմնի, Թըմնիս), այսինքն թէ յայսմ տեղւոջ ութ ոգիք ելին ի տապանէն» (տես Ալիշան, Հին հավատք, էջ 57):

** Ես հիշում եմ, որ երբ «թթի ղուշ» կոչված թռչունները գալիս էին Աշտարակի արտերը և մորեխը ուտում ոչնչացնում, մեր գյուղացիք այդ թռչուններին բերում էին ս. Հակոբա այդ նշանավոր աղբյուրից, ուր այդ թռչունները իբր նախապես սուրբ ջուր էին խմած լինում:

3. Միջագետքի ազդեցությունը հայ ֆոլկլորի և լեզվի վրա

Եթե «Արա—Շամիրամ» զրույցը, ինչպես բուն և Արարատ—Մասիս սարի, դաշտի և «կենդանի աղբյուրի» (ս. Հակոբա վանքի մոտ) ավանդությունները գալիս են Միջագետքից, իսկ դա այդպես է, թեպետ և ժողովրդի մոտ այժմ դրանք անհետացել են, սակայն կան և այնպիսի զրույցներ կամ ավանդություններ, որ ծագել են էլի Միջագետքից, սեմական աշխարհից, բայց պահվել էին մինչև մեր օրերը։

Վերցնենք, օրինակ, հույն պատմագիր Դիոդոր Սիկիլիացու հաղորդած մի կրոնական զրույցը, որ նա քաղել է Կտեսիաս Կնիդացուց (IV դարի գրող էր մեր էրայից առաջ)։ Առասպելի վարիանտը, ինչպես Գր. Խալաթյանն է նկատել, ասորական (սիրիական) է և վերաբերում է սիրո դիցուհի Դերկետոյին (=ասորական Իշտարին)։ Դիոդորը, որ I դարի (նախ քան մեր էրան) պատմիչ էր, հետևյալն է պատմում. «Ասորիքում մի քաղաք կա Ասկալոն անունով, որի մոտ գտնվում է մի ձկնառատ լիճ։ Այդ լճի մի կողմում բարձրանում է հռչակավոր դիցուհու տաճարը. իրենք, ասորիք, դիցուհուն Դերկետո են անվանում և պատկերացնում են իբրև մի կին, որի իրանի ներքին կեսը ձկնակերպ էր։ Պատմում են, թե Աֆրոդիտեն, զրգռված լինելով հիշված աստվածուհու դեմ, ներշնչել է նրան բուռն սեր առ մեկն իր տաճարի քրմերից։ Դերկետոն այս հարակցությունից դառնում է մայր մի աղջկա, հետագայում նշանավոր Շամիրամի։ Բայց նա շուտով սաստիկ ամաչելով իր հրապուրված լինելուց, սպանում է իր սիրեկանին, իր դուստրին հեռացնում է մի անապատ և տեղավորում է ժայռերի մեջ, ուր նրան կերակրում են աղավնիները, իսկ ինքը, վշտից տանջվելով, իրեն ձգում է լճի մեջ, ուր դառնում է ձուկ» (տես Գ. Խալաթյանի այս նկարագրությունը Մ. Աբեղյանի «Վիշապներում», էջ 83)։ Այս հին հեթանոսական զրույցի հետ Գ. Խալաթյանը համեմատում է նման մի ավանդություն, որ պահել են վասպուրականցիք Լեզք գյուղի (Վանի մոտ) «սուրբ Թոնիր»-ի շուրջը եղած ավանդության կապակցու-*

---

* *Ինքը՝ Գ. Խալաթյանն իր* „Общий очерк армянских сказок" *(*Москва, *1886, էջ 26) աշխատության մեջ քաղում է այս նկարագրությունը արեվելագետ Ֆրանսուա Լենորմանի 70-ական թվականներին հրատարակած գըրքից, որտեղ հավաքված են Շամիրամի մասին եղած առասպելները (տես Մ. Աբեղյանի նույն գրքում, էջ 84)։*

թյամբ։ Սրվանձտյանը իր «Գրոց-Բրոց»-ում տալիս է հետևյալը. «Այս Լեզք գյուղի մոտերը կա մի թոնիրի ձևով աղբյուրի փոսակ կամ ջրհոր, որ Սուրբ Թոնիր կը կոչեն, ուր հաճախ գնացողներ կան, շատերուն իբրև ուխտատեղի։ Միմիայն մեկ ձուկ կերևի այդ ջուրին մեջ, և որին որ երևի, անոր բախտն ու ուխտը կը կատարվի։ Դա կնկան կերպարանք ունի եղեր. և արծաթե օղն ալ իր քթին անցուցած՝ կը տեսնվի տակավին*։ Երեցկին է եղեր դա. կին կարի գեղեցիկ. երբ նստած թոնրի շուրթն հաց կը թխի, աղքատ մը կու գա, հաց կուզե, կուտա։ Կերակուր կուզե կու տա։ Գինի կուզե կուտա։ Թշվառականը կը համարձակվի նաև պագ մը ուզելու. երեցկինը կը վարանի, բայց կը մտածե, թե աղքատ թիմարդու է, ինչ կա, մեղք է, գուցե վարձք է. պագն ալ կուտա։ Եվ հանկարծ նույն վայրկենին երեցը ներս կը մտնի. երեցկինը ամոթեն ու ահեն ինքզինքը կը ձգե թոնիրի կրակի մեջ. տերտերն ալ զինքն ի վրեն։ Բայց տերտերը կը մրկի, իսկ երեցկինը, կրակը ջուր դառնալով՝ ինքն ալ ձուկ, աստուծո հրամանով հավիտենական հիշատակ կը մնա նույն տեղը»։ Գ. Ծալաթյանը հետևյալ մեկնաբանությունն է ավելացնում». «Ասորական առասպելի նմանությունը հայկական զրույցի հետ ակներև է։ Այստեղ Սուրբ Թոնիրն, որին ուխտ է գնում ժողովուրդը, այնտեղ տաճարն է ձկնառատ լճի եզերքին։ Այստեղ քահանա է, այնտեղ՝ քուրմը. նրանց վիճակը միակերպ է— և՛ սա և՛ նա կորչում են անմեղ տեղը կամ անարդար կերպով վիրավորված կնոջ պատճառով։ Թե՛ հայկական և թե՛ ասորական ավանդություններում այդ կանայք ձուկ են դառնում» (տես Մ. Աբեղյանի «Վիշապներում», էջեր 83—84)։

Հայ ժողովուրդը անշուշտ ավելի շատ նման զրույցներ ու լեգենդաներ ունեցած պիտի լիներ, որոնք Միջագետքից էին

---

* Լուկիանի պատմածը սիրիական աստվածուհու մասին (De dea Syria 44) նմանապես շեշտում է այն հատուկ ձկան մասին, որն անշուշտ ինքը Դերկետոն է՝ սիմվոլիզացիայի ենթարկված։ Այդ գրողի ասելով՝ Դերկետոյի տաճարից ոչ հեռու կար մի լիճ, որ նվիրական էր իր ձկներով։ Այդ ձկները բազմաթիվ էին և անուններ ունեին. երբ կանչում էին, դրանք մոտենում էին աներկյուղ։ Առանձնապես հարգի էր համարվում մեկը, որ ոսկե զարդարանքներ ուներ իր վրա։ Լեզք գյուղի մեր այս «սուրբ թոնրի» ձուկը հենց այս վերջինն է, Դերկետոյի անդրապատկերումը, որպես հնագույն տոտեմ։ Սրվանձտյանի օրինակում այդ ձուկը «կնկան կերպարանք ունի եղեր և արծաթե օղն ալ քթին անցուցած՝ կտեսնվի տակավին»։ Այնտեղ ոսկե զարդարանքով էր այդ ձուկը, իսկ մեզ մոտ՝ արծաթե օղով։

գալիս, բայց դարերի ընթացքում հանգամանքների ու նոր մտայնության հետևանքով փոփոխվում էին։ Դերկետոյի վերոհիշյալ զրույցը մեզ մոտ շարունակել է մնալ 2500 տարվա ընթացքում, պահելով կնոջ ձուկ դառնալու հանգամանքը և փոխելով անունները քրիստոնեության ազդեցությամբ։

Նմանապես Արարատ լեռնանունը կապում ենք Աստվածաշնչի ջրհեղեղի հետ, Նոյան տապանի հետ, թեպետ Arar(a)t հին ձևով նա իրոք արտացոլել է Urart(u)-ն։ Իսկ Մասիք (Մասիս) անունով, որպես օձերի ու վիշապների (քաջքերի) մարմնացում, այդ սարը արտացոլում է բաբելական Arallu կամ Masis ստորերկրյա սարը, կապված ուրեմն դժոխքի հետ, բայց կապված նաև այդ տեղի ու սարի «կյանքի ջրերի» հետ իր ս. Հակոբա վանքի աղբյուրներով, որը նույնպես «կենդանի ջուր» էր մեր ժողովրդի հավատալիքի մեջ, մանավորապես երաշտի և մորեխի դեմ։

Վանա լճի արևմտյան ափին գտնվող Նեմրուդ լեռնանունը նույնպես կապվում է սեմական աշխարհի հետ թերևս Աստվածաշնչի ազդեցությամբ, ստացվելով հին Միջագետքի Ninurta աստվածանունից. պահված է մեզ մոտ և առանձին ավանդություն, որ հավանորեն Միջագետքից է գալիս*։

---

* Վանի շրջանի հայ հեքիաթներում այդ «Նեմրուդ-դաղ»-ի կապակցությամբ պատմվում է, որ մի հզոր թագավոր՝ Նեմրուդ անունով, հափշտակում է շատ երկրներ և գալիս է նաև Հայաստան, ցանկանալով որ իրեն աստված համարեն (համեմատել Բելի մասին ասածը «Հայկ և Բել» առասպելում)։ Իր անունով սարի վրա կառուցում է պալատ և բարձրանալով դրա տանիքը՝ նետ է արձակում դեպի երկինք՝ աստծու դեմ, որին նա չէր հանդուրժում, ցանկանալով լինել միայն ինքը որպես աստված։ Բայց նետը կպչում է Վանա լճից հանած այն ձկանը, որ աստծու ձեռքումն էր, իսկ այդ ժամանակ Նեմրուդին խփում է կայծակը և նա իր ապարանքով ընկնում է սարում բացված խորխորատը, որից հոսում է ջուրը։ (Տես Б. Пиотровский, Вишапы, Ленинград, 1939, էջ 18)։ Այս կապակցությամբ հիշատակելի է Սրվանձտյանի կողմից բերված («Գրոց-Բրոց», էջ 48) նաև հետևյալ կտորը. «Հայոց թագավոր սպաներ է զԲել և հանել Նեմրութա գլուխ. այնտեղը փորեր, թոնիր շիներ, մեջը կախեր վառեր է։ Աստուծո հրամանով այն կրակը ջուր կորեր, զմոխիրն հողի տակ իջուցեր, որ չեղնի քամին անոր փոշին տանի»։ Որ Բելին թաղում են սարի (Նեմրութի) գլխին, այդ տեսնում ենք և «Հայկ—Բել» առասպելի մեջ, որ բերում են Անանունն ու Խորենացին, և ըստ իս արտացոլում է բաբելական զիկկուրատի վերին հարկը, ուր իբր թե Բելի գերեզմանն էր։ Արդյոք վերևի առասպելում ձուկը Դերկետոյի նշանը չէ՞, որ փրկում է աստծուն Բելի հարվածից։

Սանասար և Բաղդասար ժողովրդական վեպը իր անուններով Sal(m)nasar և Valtasar ասուրա-բաբելական է և արտացոլում է Ասորեստանի Սենեքերիմ (Sinaxerib) թագավորի սպանությունը իր Շարասար և Ադրամելեք որդիների միջոցով և այլն։

Անշուշտ եթե մանրամասն քննություն կատարվի, դեռ հիմա էլ կարելի կլինի հայտնաբերել այնպիսի ֆոլկլորիստական նյութ, որ նմանապես ծագած կամ կապակցված լինի այդ հին Միջագետքի հետ։ Մենք թողնում ենք դեռ այլ տիպի կուլտուրական աղերսների խնդիրը, այստեղ միայն ընդգծելով, որ հայերենի մեջ կան մոտ վաթսուն ասուրաբաբելական (ակկադական) բառեր, որպես միջնորդական փոխառություններ*։

Արայի և Շամիրամի հայկական առասպելը նույնպես կառչում է այս ընդհանուր կուլտուրական ակունքին, ինչպես որոշ չափով և Հայկի ու Բելի առասպելը։ Այդ պատճառով էլ գիտնականները հենց սկզբից մեծ հետաքրքրություն էին ցուցաբերում մեր առասպելի նկատմամբ։

Եվրոպական գիտնականներից հայտնի արևելագետ Ֆրանսուա Լենորմանը (Fr. Lenormant) դեռ յոթանասնական թվականների սկզբում հավաքելով Շամիրամի մասին եղած ավանդությունները, մատնանշել է, որ նա ասուրաբաբելական Իշտարն է, հույների Աֆրոդիտեն, և որ Շամիրամի մասին եղած պատմությունը, որ քաղել է Կտեսիաս Կնիդացին պարսկական գրողներից, ներկայացնում է իրենից ռացիոնալիզացիայի ենթարկված մի ձևակերպությունը այդ Իշտարի, որպես սիրո և կռվի աստվածուհու։

Անգլիացի գիտնական Ա. Սեյսը (A. Sayce) ընդունելով

---

* Այդ ակկադական բառերի մասին ունեմ առանձին ուսումնասիրություն։ Մինչև հիմա այդպիսի բառեր են համարվել—անագ, բերդ, գագաթն, թոնիր, խուց, կիր, կղզի, կմախք, կնիք (որից ռուսաց книга փոխառությունը), կշիռ, կոզռն, հալավ, մալուխ, մաղխաղ, մաքառել, մգել, ուղտ, ուրագ, տամալ(ի), տարածել, ցից, փոխել, քաղաք։ Սրանց վրա ես ավելացնում եմ — ագարակ, ագուռ, ակուր, աղագ., ան-(«վրա»), Անգեղ (=Ներգալ աստվածը), անգղ («բերդ»), անօթ, աշտարակ, արագիլ, արալեզ, գարշապար (?), դոխ և դոխազ, ել-|| եղ-(«բարձր»), երկար || երկայն, ըստ, թեղ («դեղ»), ծալալակ «ծուղակ», կաշառ, կապուտ և կողոպուտ, կարբ(ն) «հողի տեսակ» կամ «մարգագետին», կարթ, կարծր, կրակ, ճանիճ կամ ճախին, մախր, նար («ջրահարս»), շերտ, սակաբակ «տկի խցան», սխուր «վարձ», սեղմ, տապան, ցայտել, ցեղ (ծառ է), քուք։

6914 A 11/33701

Լենորմանի այս ճիշտ գիտողությունը, իր կողմից մեկնություն է տվել նաև Արայի մասին՝ ասելով. «Հայկական Արան ակկադական Թամմուզն է, որին փյունիկեցիք անվանել են Adonai, Adonis *և մենք պետք է նրա (=Արայի) մեջ տեսնենք հին հայկական արև աստծու անունը»: Այս նաև ասվել է 1882 թվին (տես նրա* „The cuneiforme inscriptions of Van“, *էջ 415)*: Սեյսը նույն տեղում ընդգծում է նաև, որ հայոց Արայի և Շամիրամի առասպելի բովանդակությունը սոսկ կրկնությունը չէ Աֆրոդիտեի ու Ադոնիսի և կամ Իշտարի ու Թամմուզի առասպելների (*ibid., *էջեր 414—415)**: Ինչպես տեսնում ենք, Սեյսը առաջարկեց երեք բան*—Արա անունը համարել հայկական անուն, բովանդակությամբ Արային համարել աստված («Արև աստված») և Արա—Շամիրամ առասպելը սոսկ կրկնությունը չհամարել նման հին առասպելներից (Աֆրոդիտե — Ադոնիս, Իշտար — Թամմուզ): *Այսպիսով նա հրաժարվում է, ինարկե, մեր Արայի անունը ծագեցնել ակկադական Ներգալ աստծու* aria *«քանդող, ավերող» մակդիրից: Այս համադրումը, ինչպես նույն գիտնականն է մատնանշում, կատարվել է ավելի ուշ**: Մենք արդեն իր տեղում տեսանք, որ Կտեսիաս Կնիդացին Ներգալի այդ* aria *մակդիրը դարձրել է հատուկ անձնանուն՝* Arios, *ինչպես և ստորերկրյա աշխարհի* Arallu *անունը՝* Aralios, *որ Խորենացին փոխադրում է՝ «Առալիոս որ և Ամիւռոս»: Իսկ հայկական Արայի և Արայան*

---

* M. Fr. Lenormant has long since shown that Semiramis is the Assyrian Istar, the Greek Aphrodite; and the story 'of Semiramis, borrowed by Ktêsias from Persian writers, is but a rationalized forme of the old Babylonian myth of the Accadian Tammuz, whom the Phoenicians called Adonai, Adonis, and we must see in him a name of the ancient Armenian Sun-god".

** „Wether or not Ara is the same word as Aria is, I think doubtful· The Greek form Êr speeks against it, and it is better to suppose that Êr, or Ara, was an Armenian name for the Sun-god, wich in later times was confoundet with the Arios (Nergal) of Ktesias".

Կտեսիաս Կնիդացու մասին պիտի ասել, որ ապրել է չորրորդ դարի սկզբում (մեր էրայից առաջ), եղել է պարսից Արտաքսերքս թագավորի բժիշկը: Նրա պատմությունը հին Արևելքի և Պարսկաստանի մասին շատ տենդենցիոզ և խեղաթյուրիչ է, և ինչպես ռուս արևելագետ Բ. Տուրաևն էր ասում, „Уже в древности он приобрел репутацию фальсификатора и лжеца, хотя и ссылается на персидские официальные летописи (διφθέραι)": *Այս մասին տես նրա* „Классический Восток", *1924, էջ 43: Ի միջի այլոց Սեմիրամիդայի մասին եղած զրույցը իր կախյալ պարագաներով և այլն Կտեսիասին հաղորդել է մի մեդացի:*

Արայի համեմատությունը և կցկցումը «քաղդեական» Arios-*ին և* Aralios-*ին կատարվել է, ըստ իս, Մար Աբասի կողմից։*

Հայ բանասերներից առաջինը Մ. Էմինն էր, որ ուշադրություն դարձրեց Պլատոնի «Ռեսպուբլիկա» գրքում հիշվող Êr *անունով հայորդու և մեր Արայի նմանության վրա (տես նրա «Վէպք հնոյն Հայաստանի», Մոսկվա, 1850, էջեր 85—88 և կամ տես Խորենացու նրա ռուսական թարգմանությունը, էջեր 254—255)։ Այստեղ երկուսն էլ նման են թե ծագումով (հայ են), թե անունով* (Êr = *Արա) և թե հարություն առնելու հանգամանքով։ Արան մեզ հասած պատմվածքում հատում է, գցվում է վիհը (= փոսը) և հողով ծածկվում, իսկ նրա տեղ հանդես է գալիս նրան նման մի երիտասարդ, Շամիրամի հոմանիներից մեկը։ Այս փոփոխությունը արվել է, ըստ Էմինի, քրիստոնեության ջատագովների կողմից, որովհետև միայն Քրիստոսն է հարություն առնում։ Հայ առասպելի սկզբնական աղբյուրներում անշուշտ Արան էր հարություն առնողը, հետևապես հոմանու հանգամանքը ուշ է մտցրած*։*

Այս և նման կապակցությամբ մեր առասպելի մասին խոսել են շատ գիտնականներ, օրինակ, Լանգլուա („Collection des historiens“, I, *ծան.), Ալիշան («Հին հաւատք», 263—264), Գելցեր* („Zur armenischen Götterlehre“, *130), Մարկվարտ* (ZDMG, XLIX, *658), Գ. Խալաթյան, Մ. Աբեղյան և ուրիշները։ Արայի և Շամիրամի առասպելով որոշ չափով զբաղվեց և հայ*

---

* *Այս փոփոխության և Արայի հարության* (resp· *անմահության) վերաբերյալ Ն. Ադոնցը հետևյալն է ասում. «Անցնելով քրիստոնեական միջավայրից՝ առասպելը հասկանալի փոփոխություն է կրել։ Արայի հարությունը կասկածի է ենթարկված, որով մարմինը նեխվում է և ոչ թե վերակենդանանում։ Շամիրամն ինքը մի կախարդ է, Արայի հարությունը՝ վհկություն։ Սակայն, այն կոչը, թե աստվածները լիզել են վերքերը և ողջացրել, մատնում է պատմվածի նախնի բուն ոգին, որ մեռած Արան իրոք հարություն է առել։ Արայի որդին էլ նույն անունն է կրում, որ հարուցյալ Արայի արձագանքն է։ Սրա որդին կոչվում է Անուշավան, որ սղումն է Անուշավան բառի, որ ասել է «անմահ ոգի»։ Այս էլ մի ակնարկ է Արայի անմահության, իբր հետևանք հարության։ Անուշավանը ձոնված է սոսիների պաշտամանց, սրանով մերկանում է Արայի սքողված էությունը. նա սոսկ թագավոր չէ, այլև նվիրական պատկեր, կրոնական մեծություն»։ Ն. Ադոնցը Արայի և Շամիրամի պատմությունը համարում է «հին դիցաբանության մի նշխար. հիմնական իմաստն է՝ Արայի այսպես ասած մահկանացու անմահությունը, նրա մահն ու հարությունը» (տես «Հին հայոց աշխարհայացքը», Հայրենիք, 1926. հոկտ., էջ 42)։*

ականավոր գիտնական պրոֆ. Ն. Ադոնցն իր «Հին հայոց աշխարհայացքը» ուսումնասիրության մեջ («Հայրենիք» ամսագրում, Բոստոն, 1926—1927 թվերի համարներում), իսկ հատուկ հետազոտություն է նվիրել այս խնդրին Վիեննայի մխիթարյաններից Ա. Մատիկյանը իր «Արա Գեղեցիկ» գրքի մեջ, որ տպվել է 1930 թվին այդ մխիթարյանների «Ազգային մատենադարան» գիտական սերիաներից մեկում (№ 126)։ Հիմնական եզրակացությունն է ցայժմ կատարած այդ բոլոր աշխատությունների մեջ, որ Արան մեռնող ու հարություն առնող հին մերձավոր արևելքի աստվածության մի արտահայտությունն է, կրելով Շամիրամի հանգամանքով նաև Միջագետքի սեմիտների ազդեցությունը։

4. ՄԵՐ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ԴԵՄՔԵՐԸ

Արա

Որ Արան պատմական անձնավորություն չէ, ինչպես և մյուս «նահապետները»—Հայկ, Արմենակ, Արամայիս, Ամասիա, Գեղամ, Հարմա, Արամ,—այդ, իհարկե, ոչ մի կասկած չի հարուցում գիտնականների մեջ, սկսած դեռ Լենորմանից, Սեյսից և այլն։ Նախնական պրիմիտիվիզմ կլիներ, եթե ամեն մի հին գրվածքի դեպք ու դեմք փետիշացման ենթարկենք, մի տեսակ սրբազնացում կատարենք, նման հետամնաց շատ ցեղերի մեջ դեռ այժմ էլ մնացած բանավոր խոսքի նման փետիշացման։ Այս և նման «նահապետները» իրոք ցեղանուններ են, սիմվոլիզացիայի ենթարկվելով դյուցազունների դիմակի տակ, այսինքն, անձնավորացում (պերսոնիֆիկացիա) կրելով, և կամ աստվածություններ են նույն ցեղերի համար*։

* Աստվածներն այդպես պատմականացման են ենթարկվում, իհարկե, և ուրիշ ժողովուրդների մեջ։ Օրինակ՝ պահվել են 6-րդ կամ 11-րդ դարերից գրություններ, ուր Սինը (լուսնի աստվածը), Թամմուզը, Բելթին (=Իշտարը) հանդես են գալիս որպես պատմական անձնավորություններ՝ թագավորներ, քրմեր և այլն։ Ալեքսանդրիայի մելքիտների (քրիստոնյա արաբների) պատրիարք Եվտիքիոսը (11-րդ դար) պատմում է իր «Տարեգրքի» մեջ, որ Խառանիդ անունով մի թագուհի, որ Սին քահանայի կինն էր, հիմնադրում է Մըծբինը և Եդեսիան (Խառանը). վերջինի մեջ մեհյան է կանգնեցնում և մի ոսկե կուռք Սին անունով» (տես Ա. Մատիկյան, «Արա Գեղ.», էջ 179)։ Այս ինձ հիշեցնում է մեր Մաժան քրմին, որի համար մեհյան են շինում և «տօն աշխարհախումբն» կազմակերպում Բագավանում, այնինչ Մաժանն իրոք աստված է եղել, ինչպես և Սինը։ Այդ գրությունում ասված է նաև, որ Իրակլի

Արայի անվան և բնույթի մասին, ինչպես և նրա հետ կապվող Նուարդի ու Անուշավանի մասին ես խոսելու եմ ուսումնասիրությանս երկրորդ հատվածում, թեպետ վերևում ևս բավական խոսվել է այդ մասին։

Այժմ մի փոքր կանգ առնենք մեր առասպելի մյուս դեմքերի վրա (Շամիրամ, արալեզ), լուսաբանության ենթարկելով ցայժմ մեր ձեռքի տակ եղած բոլոր հնարավոր տվյալներով։

Շամիրամ

Մեր առասպելի մյուս «հերոսը»՝ Շամիրամը, ինչպես արդեն Լենորմանն էր դիտել, նույնացվում է իրեն դերով Միջագետքի Իշտարին։ Դիոդոր Սիկիլիացու կողմից բերված (Կտեսիասից) հայտնի զրույցի մեջ արամեական Դերկետո դիցուհին, որ փոխարինում է Իշտարին, նախքան ձուկ դառնալը ունենում է Շամիրամ անունով մի դուստր։ Այս նկարագրությամբ Շամիրամն իրոք աստվածային կերպարով է հանդես գալիս։ Բայց արևելագետների մեջ մի միտում կա՝ այդ Շամիրամին համարել պատմական անձնավորություն, որը ժողովրդական ֆոլկլորում հետագայում ընդունում է աստվածային և կիսաառեղծվածային բնույթ։

Ռուս արևելագետներ Բ. Տուրաևը, Վ. Շիլեյկոն և Ստրուվեն հետևյալ կարծիքն են հայտնել Շամիրամի «պատմական» լինելու մասին, որպես թագուհի։ Երբ շուրջ 2750 տարի մեր

թագավոր Բաալշամինը սիրահարվում է Մուսուլի Թամուզ թագավորի կնոջ Բելտիսի վրա, իսկ Թամուզը փախչում է և Խառանը իր կուռքով ու մենյանով կրակի է տալիս։ Նմանը պատմվում է ասորական «Գանձարանում» (6-րդ դարի գրվածք է). «Եվ Բալթին Թամուզի տրվեցավ, և որովհետև Բել-շեմին Բալթին կը սիրեր, Թամուզ փախավ անկից (այսինքն՝ Բել-շեմինեն), իսկ Բալթին կրակ տվավ Խառանի և զայն այրեց։ Եվ Ռեգուի 50-րդ տարին Ներրոդ գահ ելավ և շինեց Մծբին և Եդեսիա։ Եվ Խառան, որ Եդեսիա է, Խառանիդի Սին անունով լեռան քահանային կնոջ պարիսպներովը պատեց և խառանցիները Սինի կուռք մը կանգնեցին և սկսան զայն պաշտել» («Արա Գեղ.», 181)։ Անշուշտ մեր Սիմ լեռնանունը, որ տրվում է Սասունին, այս Սին՝ լուսնի անունից է։ Սին աստվածը մեծապես պաշտվել է Խառանում դեռ շատ հնուց, որպես Բել-Խառանի։ Նրա կործանված տաճարը Սաղմանասարը (860—825) նորից շինել տվեց։ Ասուր-նիրարի թագավորը այդ Սինին կոչում է «մեծ տեր, որ Խառանի մեջ է բնակվում»։ Անկասկած ոչ միայն Սիմ (=Սասուն) անունը, այլև Սանատրուկ անունը (<Sinatruk) և Խորենացու մոտ հիշվող սպիտակ շների առասպելը այս ասորական Խառանից է մտել հայերի մոտ։

երայից առաջ հարավային Միջագետքում (Սեննաարում) քաղաքական իշխանությունը սումերներից անցնում է սեմիտներին, ապա վերջիններիս 11 կամ 12 առաջին թագավորներից* Շարգալիշարրի անունով թագավորն ունեցել է ըստ Շիլեյկոյի մի կին, որի անունը Սամմուրամատ է կարդացվում (տես Б. Тураев, Классический Восток, Ленинград, 1924, էջ 174)։ Տուրաևը իր կողմից ավելացնում է. „...В. Шилейко дополняет сохранившееся точно во второй части [списка Шейли] имя жены Шаргалишарри, как Саммурамат, видит в ней Семирамиду и ссылаясь на смешение в предании „садовника“ Шаррукина [=Саргона] с Шаргалишарри вспоминает легенду о висячих садах“։ Բայց հենց ինքը Տուրաևը 1912 թվին գրած իր „История древнего Востока“ գրքում (СПБ, II, էջ 44) այլ կարծիք էր հայտնել Շամիրամի մասին, համարելով նրան Շամշիադադ IV-ի կինը և ուրեմն Ադադ-Նիրարի IV-ի (812—783) մայրը։ Նա ասում էր. „Она занимала необычное для ассирийской царицы положение, была вавилонянкой; под ее влиянием в Ассирию был введен культ бога Набу**... Она единственная царица с самостоятельным положением и политикой; в ее время были частые войны с мидянами и севером [Ուրարտու]. Мидяне впервые увидели блеск асси-

---

* Աքքադական այս 11 թե 12 առաջին թագավորներից ամենանշանավորներն էին՝ Սարգոն I, որը հիմնադիրն էր դինաստիայի, Ուրումուշ (Ռիմուշ), Մանիշտուսու, Նարամսին, Շարգալիշարրի։

** Ըստ Տուրաևի (ibid.) Նաբու աստծու արձանները գտնվել են Կալախում (Ասորեստանում), դրանց վրա կան բևեռագիր արձանագրություններ—չընդունել այլ որևէ աստված—որպեսզի Բաբելոնն ու Ասորեստանը սերտ միության մեջ լինեն։ Ի միջի այլոց այդ Նաբու աստվածանունից է և Նաբուգոդոնոսոր թագավորանունը, որ առաջի նշանակում է «Նաբու, սահմանները պահիր» (Nabu, kudurri ussur)։ Kudurru բառը նշանակել է սահմանաքար։

Ն. Ադոնցի մոտ («Հին հայոց աշխ.», Հայրենիք, 1926 թ. նոյեմբեր, էջ 82) այս առթիվ կարդում ենք. «Դեռ 1852 թվին անգլիական հնախույզները հին Կալախ, այժմ Նիմրութ քաղաքի ավերակներում գտան Նեբո աստծու արձանը կանգնած «վասն կենաց Ադադ-Նիրարի թագավորի Ասուրի, և վասն կենաց Սա-ամ-մու-րա-մատ տիկնոջ պալատական»։ Վերջերս գերմանացի հայտնի ասորագետ Լեմանը նույն ավերակներում գտավ կրկին Շամիրամի արձանը հետևյալ գրությամբ. «Արձան Սա-ամ-մու-րա-մատ տիկնոջ արքունեաց Սամշի-Ադադի, թագավորի աշխարհի, թագավորի Ասուրի, մոր Ադադ-Նիրարի, թագավորի աշխարհի, թագավորի Ասուրի, հարսին Սալմանասարի, թագավորին չորից կողմանց աշխարհի»։

ровавилонской культуры, и у них сложились легенды о Семирамиде, записанные потом в позднее время Ктезием. Точно также халды запомнили это имя, и Моисей Хоренский относил к Семирамиде все доармянское в стране“. *Տուրաևի մի այլ աշակերտը՝ Ստրուվեն՝ այն կարծիքին էր, որ Շամիրամը եղել է Նաբուգոդոնոսորի կինը, ուրեմն ապրել է* VI *դարի սկզբում։ Նա ասում է (տես նրա «Հին աշխարհի պատմություն»,* հ. I, *Հին արևելք—հայ թարգմ. Երևան, 1938, էջ 518). «Միմիայն Բաբելոնում նա (Նաբուգոդոնոսորը) շինել է տալիս 10 տաճար. Նա ստեղծում է հռչակավոր «կախված պարտեզները» քաղաքի ներսում, իր պալատի սահմաններում, մի հսկայական պարկ։ Ինչպես ավանդությունն է ասում, նա այդ պարտեզը ստեղծել է իր կնոջ, մարական արքայազնուհու համար, որը Բաբելոնյան հարթավայրում իր հայրենի լեռների կարոտն էր քաշում։ Շամիրամի այդ կախված պարտեզները, ինչպես կոչվում էին նրանք, անտիկ ավանդությունը աշխարհի յոթը հրաշալիքներից մեկն է համարել»։ Ինչպես այս բոլորից տեսնում ենք, Շամիրամի պատմական անձնավորություն լինելու խնդիրը, ինչպես և ժամանակը, դեռ մթության մեջ է խարխափում, առեղծվածային բնույթ է կրում*, թեպետ նրա հուշակը և*

---

* *Հին ժամանակ որոշ քաղաքական-կուլտուրական մթնոլորտում կիսաաստվածացվում և առեղծվածային շղարշով էին պատվում ոչ միայն առանձին պատմական անձնավորություններ, որոնք մեծ դրական ազդեցություն էին թողնում ժողովրդի վրա և նրա բանաստեղծական հերոսները դառնում, ինչպես այդ կարելի է տեսնել, օրինակ՝ Սանասարի և Բաղդասարի դեմքերում, որոնց հիմքում ընկած է Սաարեստանի Շարասար և Ադրամելեք արքայազունների փախուստն ու պայքարը ուրարտական հողում. կամ, օրինակ՝ Սասունցի Դավթի մեջ, որ արտացոլում է Խութեցի Հովհանի պայքարը արաբ ոստիկանների դեմ և այլն։ Այս դեպքում ժողովուրդը իրականությունը շաղախում է իրեն հավատալիքով, ցանկություններով և այլն, փոխելով և փոփոխելով անունները, ժամանակը, մանրամասնությունները և այլն, տալով այդ հերոսներին գերբնական ուժ,—մի բան, որ հարատևում է ժողովրդի երևակայության և ստեղծագործության մեջ և մինչև հիմա, մեր սովետական ֆոլկլորում։ Բայց հին ժամանակ «վերաստվածացնում» էին նաև եղած աստվածներին, երբ որոշ քաղաքական-կուլտուրական իրադրության պայմաններում հին աստծուն փոխարինում էին մի նորով, պահելով մասամբ նրա հին բովանդակությունը, բայց ավելացնելով այդ նոր աստծու ավելի ազդու հատկանիշները և անունը։ Ինչպես այդ տեսնում ենք, օրինակ՝ մեր Անահիտի մեջ, որ իր հիմքում փոքրասիական աստվածամայրն է՝ նման պոնտական* Ma-*յին, փռյուգ.* Kibela-*յին և այլն, բայց իրանական նոր անվանում ու շղարշ է ընդունել*

շուքը մեծ հետք է թողել ժողովրդական ավանդություններում, մանավանդ Միդիայում (Մարաստանում), որտեղից Կասպիասի միջոցով անցել է Հունաստան, և Հայաստանում, որտեղ նա հատուկ դիրք է գրավում։ Հայ ֆոլկլորում Շամիրամը ոչ միայն կապվում է Արայի առասպելի հետ, այլև հետապնդվելով մոգ Զրադաշտի կողմից՝ փախչում է Հայաստան, ուր, ըստ առասպելի, սաստիկ ծարավից և ուլունքը ծովը (=Վանա լիճը) գցելուց հետո նա քարանում է, քար է դառնում նման հունական դիցուհի Նիոբեին, ինչպես իր կողմից ավելացնում է Խորենացին։ Մեր պատմահայրը, անտեղյակ լինելով Ուրարտուի պետության ու կուլտուրայի գոյությանը, Վանի (ուրարտական Տուշպայի) ամբողջ շինարարությունը վերագրում է Շամիրամին, թե քաղաքը իր հարյուրավոր շենքերով ու պարիսպներով (բերդով), թե Մենուայի հայտնի ջրանցքը, որ մինչև հիմա էլ կոչվում է Շամիրամի անունով, թե մինչև իսկ բևեռագիր արձանագրու-

---

Իրանի հզոր կուլտուր-քաղաքական ազդեցությամբ։ Կա նորաստվածացման և այլ ձև, այն է՝ հին աստծուց անջատում են նրա մի ուժեղ հատկանիշը, որ նոր էր գոյացել և ուժեղ տպավորություն գործել, և այդ հատկանիշը առարկայացնում ու աստվածացնում են։ Օրինակ, խեթական Inara աստվածը, որ Illuianka կոչված դրակոնին սպանում է և հետո փոխադրվում է (ըստ Կրեչմեր գիտնականի) Իրան և Հնդկաստան Indra անվան տակ, իսկ Vltragna «վիշապ սպանող» (Vṛtra «վիշապ—օձ», gn «սպանել») նոր հնդիրանական մակդիրով անջատվում է նախորդ հատկանիշից, և առաջանում է հնի (Indra-յի) հետ նաև նոր աստվածություն իր նոր սահմանափակ (նեղ) բովանդակությամբ՝ Vrtragna, որ անցել է հայերին Վահագն ձևով։ Հայերիս մոտ, ըստ իս, փռյուգիական և լյուդիական երկնային Masan-es (հնչվել է «Մաշան») աստվածը, ստանալով «հյուրընկալ, օթևան տվող, հովանավորող» նոր առանձնությունը, ձևավորվել է մեզ մոտ «Վանատուր» աստծու դիմակով, որը զարգանում է և ընդհանրանում, իսկ Մաժանը շարունակում է մնալ որպես Արամազդի (երկնքի իրանական աստծու) քուրմը Դարանաղիի Անիում և հետո աստվածացրած պաշտվում է Բագավանում (այս մասին տես իմ «Хеттские боги у армян", Ереван, 1940 թ., էջեր 34—42)։ Իհարկե, աստվածությունները կյանքի զարգացման ընթացքում նաև անհետանում են, երբեմն իրենց հատուկ անունները պահելով որպես այդ աստվածության այս կամ այն ուժեղ հատկանիշի անուն, ինչպես խեթական-խուռիական Հեպատը, որ սիրո դիցուհի էր, մնացել է մեզ մոտ «հպտիմ» («կոկետություն անել, ավելորդ զարդարվել») կամ «հապիտ» բառի մեջ (առացվել է «հպիտ»-ից), որ նշանակում է «ծամածռություն անող, գայթակղող, неженка, կերպարանափոխվող»։ Համեմատել հույն վախեցնող աստուած «պան»-ից մնացած «պանիկա» հատկանիշը կամ խեթական zawali («ճավալ») հրեշ աստվածներից մնացած մեր «ճիվաղ» բառը և այլ նման փոխանցումներ (ibid.)։

թյունները։ Այս բոլորը Խորենացին նկարագրում է ուրիշների խոսքերից, որովհետև ինքը Վանում չի եղել, ավելացնելով Շամիրամի այս հնարովի գործերի մասին, թե «իսկ առ այսոքիւք և առասպելք աշխարհիս մերոյ զբազմահմուտ ասորին արդարացուցանեն» (գիրք I, § ԺԸ)։ Դեռ մինչև հիմա էլ Հայաստանում մի քանի գյուղեր և բերդեր կան, որ կրում են Շամիրամի անունը, չհաշված Վանի ջրանցքը։

Շամիրամի անվան ստուգաբանությունը, ինչպես և Իշտարինը, դեռ չի տրված։ Հարց կարելի է առաջադրել, թե ինչու Միջագետքի ազդեցությամբ ձևակերպված մեր լեգենդայում կնոջ անունն ու կերպարը սեմական Շամիրամի հետ է կապված, և ոչ թե Իշտարի կամ հայացված Աստղիկի, որը արտացոլում է Սիրիայի ազդեցությունը*։ Անշուշտ տարբեր էպոխաների ներդրում է։ Հայերի մոտ եղել են սիրո և այլ աստվածուհիներ, ինչպես Անահիտը, իսկ ավելի հնում Հեպիտը, Նանա (Նանե)։ Աստվածացվող Շամիրամ անվան հետ կապված է նաև սեմական հարավի (Ասորեստան, Բաբելոն) քաղաքական հզորության ազդեցությունը։ Եթե Շամիրամն իրոք եղել է 8—6-րդ դարերում մեր էրայից առաջ որպես թագուհի, ապա դրա հետ կապված Միջագետքի փայլն ու շուքը ազդել են ոչ միայն մեդացիների վրա, ինչպես վերևը նշվեց (Տուրաևի կողմից), այլև թերևս ուրարտացիների վրա, որոնք կռիվ էին մղում 8—6-րդ դարերում, և մանավանդ հայերի վրա, սկսած երևի 7—6-րդ դարերից։

Եվ բնական էր, որ ուրարտական մայրաքաղաք Վանի և մեդացիների մայրաքաղաք Համադանի (Ekbatana) հետ են կապված մնացել Շամիրամի այդքան հրաշագործությունները և հիշատակը։ Լեման գիտնականը մինչև իսկ կարծում էր, որ Կտեսիասի կողմից ավանդված Շամիրամյան զրույցները ծագել են ոչ թե Ասորեստանում, այլ մեդական շրջանում, որտեղից անցել են և Հայաստան։ Ն. Ադոնցը առարկում է այդ վերջին կարծիքին, ասելով, որ «հայ առասպելները ինքնուրույն բնավորություն ունեն»։ Խոսելով ուրարտացիների և ասորեստանցիների դարավոր պայքարի մասին, նա ավելացնում է.

* Ասորիներն իրենց Դագոն աստծու (=մեր Արան) սիրուհուն անվանում էին Դերկետո (=Atargatis), որի սիմվոլը աստղն էր (ասորերեն՝ kaukabtu) և անցել է հայերին «Աստղիկ» անունով, թեպետ այդ անցումը կարող էր լինել և Իշտար անունից, որը մնացել է լատիներենում, հունարենում, գերմաներենում և այլն (stella, aster, star) որպես «աստղ»։

«Անտարակույս, այս երկարատև ընդհարումները չէին կարող անհետ չքանալ ժողովրդական հիշողությունից։ Պատմական Շամիրամը մի վտիտ ուրուական է, որ չէր կարող թողնել այնպիսի մեծ հռչակով։ Իր աշխարհածանոթ անունը և համատարած փառքը նա պարտական է ոչ թե պատմական համեստ թագուհուն, այլ Իշտարի համազոր աստվածուհի Շամիրամին։ Առաջավոր Ասիայի ամեն մի անկյունում հայտնի Իշթար աստվածուհու պատկերն է, որ Շամիրամ կոչումի ներքո տարածվել և ծնունդ է տվել զարմանալի առասպելների։ Լեզվական շփոթումն այստեղ ևս որոշ դեր է խաղացել, ինչպես Դերկետոյի դեպքում։ Սամմուրամատ, բաբելական իշխանուհու անունը, շփոթել են ասորական սումմատ բառի հետ, որ նշանակում է աղավնի։ Եվ որովհետև աղավնին Իշթարի թռչունն է և որոշ մտքով նույնանիշ, ուստի և Սամմուրամատ—Շամիրամին նույնացրել են Իշթարի հետ*։ Դիցաբանության մեջ սովորական երևույթ է, երբ լեզվական շեղումները, շնորհիվ ժողովրդական ստուգաբանության, ստեղծում են նոր առասպելներ կամ հնի նոր վարիանտներ։ Շամիրամը, Ատարգատի դուստրը, ժառանգել է ուղղակի իր հռչակավոր մոր փառքն ու պատիվը։ Ահա նրա արտասովոր ժողովրդականության գաղտնիքը։

«Հայերին աստվածուհին (Ատարգատը) քաջ ծանոթ էր։ Հիերապոլի մեհյանի նկարագրության մեջ Լուկիանը վկայում է, որ աստվածուհուն նվերներ են գալիս նաև Հայաստանից (32)։ Անծանոթ աստծուն երկրպագության չէին գնալ այնքան հեռու։

---

*Շամիրամի (Սամմուրամատ) անվան կապակցությունը սեմական šum-mat—«աղավնի» բառի հետ, ինչպես ստուգաբանում են Կտեսիասը և Դիոդորը, անշուշտ ժողովրդական կամ կեղծ ստուգաբանություն է։ Բայց մի բանով դա ճիշտ է, այն է՝ Շամիրամը իրոք առնչակցվել է աղավնու հետ, ընդունելով աղավնին որպես իր սիմվոլը,—մի բան, որ կարծես թե ժառանգություն էր մնացել Իշթարից։ Աղավնին անհիշատակ ժամանակներից սրբազան թռչուն է, այդ նշանակությունը պահելով և քրիստոնեական մթնոլորտում (սուրբ հոգին աղավնակերպ է)։ Աղավնին Իշթարի նվիրական թռչունն է եղել Փոքր Ասիայում, Փյունիկեում և Եգեյան աշխարհում այդ աստվածուհու կավե արձանները անբաժան են աղավնու կամ աղավնակերպ գծագրություններից, ինչպես շեշտում է Էդուարդ Մայերը Roscher-ի բառարանում Astartu անվան տակ (տես Ագոնցի մոտ, էջ 81—82)։ Լուկիանի ասելով Հիերապոլի տաճարում Ատարգատի արձաններից մեկը ուներ իր գագաթին ոսկե աղավնի, և այս է պատճառը, որ կարծում էին թե արձանը Շամիրամինն է (33)։ Այնտեղ աղավնին համարվում էր թռչուններից ամենահարգին և նվիրականը։ Արգելված էր

Անկասկած մայր աստվածուհին նրանց Պանթեոնի մեծություններից էր և սիրված պաշտամունքը։

«Հայ զրույցները Շամիրամի մասին ոչ մի նկատառումով չեն կարող օտարամույծ համարվել, այլ ընդարույս ծաղիկներ են Հայաստանի հողի վրա։ Խալդական շրջանում մշակված՝ այդ զրույցներն արտացոլում են հին քաղաքական և կրոնական ապրումները և այնքան մեծ ժողովրդականություն են վայելել, որ խալդերից անցել են հայերին, որոնք գրավելով նրանց երկիրը՝ ժառանգել են երկրի մտավոր ինչքն ու ավանդները» (տես «Հին հայոց աշխարհայացքը» 1926 թվի «Հայրենիքում», նոյեմբ., էջ 83)։

Ես կարծում եմ, որ Արա—Շամիրամ հայ առասպելը հիմնովին ձևակերպվել է 7—6-րդ դարերի միջև, երբ արդեն հայերը հանդես են գալիս Ուրարտուի տերիտորիայի վրա։ Արան սկսել է, իմ կարծիքով, մեծ դեր խաղալ միայն այդ ժամանակ, թեպետ մինչ այդ էլ, հավանորեն արևմտյան Եփրատի ավազանում, Փոքր Հայքում և Կապպադոկիա-Պամփյուլիայում, Արան արդեն ժողովրդականություն պիտի ունեցած լիներ, այնինչ ուրարտական Պանթեոնի Ar'ā աստվածը, եթե դա մեր Արան է, երկրորդական տեղ է բռնում, ինչպես կտեսնենք իր տեղում։ Հայ Araxi անունը, որ «Արայան» է նշանակում, վեցերորդ դարի բառ է ուրարտական *xi* (=մեր «ական, ային») մասնիկով, լինելով Բաբելոնի հայ կուսակալի անունը Դարեհի ժամանակ։ Շամիրամի փառքն էլ է 8—6-րդ դարերում հռչակվել, շնորհիվ թերևս ոչ այնքան քաղա-

---

նրանց ձեռք տալ, խփել և կամ սպանել։ Չէր կարելի նրանց դիպչել և հալածել, երբ տուն են մտնում, բույն շինում և կամ կուտ են ուտում (59)։ Դրամներ են մնացել, որ աստվածային զույգերի գլխավերը գծագրված է աղավնու նշանը։ Հունարեն peristera «աղավնի» սեմական փոխառություն է՝ կազմված լինելով peras—Istar «թռչուն Իշտարի» բառերից։ Աղավնու և ձկան սիմվոլիկան, կապված Իշտարի հետ, երևում է և հետևյալ առասպելից. «Երկնից Եփրատ գետն է ընկնում զարմանալի մեծությամբ մի ձու, որը ձկները հանում նետում են ափը. աղավնիները իջնում են, թուխս նստում ձուի վրա, որից դուրս է գալիս Աֆրոդիտեն, որ կոչվում է Ասորիքի աստվածուհին»։ Ադոնցը բերելով այս բոլորը, ավելացնում է. «Երկու սրբազան կենդանիների դերերը աստվածային պաշտամունքում խորհրդավոր կերպով հյուսված են այս առասպելների մեջ։ Շամիրամը մոր կողմից ձուկ է, էությամբ աղավնի։ Իր մայրը՝ Դերկետոն ջուրն ընկնելով կերպարանափոխվում է ձկան, իսկ ինքը իր կյանքի վերջում թաքնվում է մարդկանցից և աղավնու կերպարանքով վերանում է երկինք» (տես նրա մոտ, էջ 82)։

քական, որքան Իշտարի և Դերկետոյի կապակցությամբ, ինչպես շեշտում է և Ադոնցը։

Բայց Արայի կուլտը գոյություն ուներ և անկախ այս Արա-Շամիրամյան առասպելից, որը Միջագետքի ազդեցության հետևանքն է։ Տեղական է հենց Արա անունը իր ինքնուրույն կուլտով և հնացորդներով, որոնց մասին կխոսվի աշխատության երկրորդ և երրորդ մասերում։

Այժմ քննենք արալեզ բառը իր բոլոր կողմերով։

Արալեզ

Արալեզները կամ Արլեզները ըստ Անանունի և Խորենացու (անունը սակայն չի բերում) այն աստվածներն էին, որ լիզում էին կռվում ընկած հերոսներին և հարություն տալիս, ինչպես այդ տեղի ունեցավ Արայի նկատմամբ։ Իսկ Ե. Կողբացին խոսելով այդ աստվածների մասին այլ կապակցությամբ, ընդգծում է, որ դրանք շանից են սերվել՝ գոյացել, որ դրանք «աներևույթ զորություններ» են և դյուցազուններին ու հերոսներին լիզում են և հարություն տալիս*։ Արալեզներին հիշատակում է նաև Փ. Բյուզանդացին Մամիկոնյան Մուշեղի սպանության կապակցությամբ, երբ վերջինիս դիակը տանում են Տայք իր հարազատների մոտ, դնում «աշտարակի տանիքի» վրա («եդին ի տանիսն աշտարակի»), ինչպես որ Անանունի և Խորենացու մոտ Արային են դնում «ի վերնատանն ապարանից», կարծելով որ արալեզները Մուշեղին, որպես քաջի, հարություն կտան (տես Ք. Պատկանյանի հրատար., Պետերբուրգ, 1883 թ., էջեր 200—201**)։ Այս արալեզները վերևից են իջնում և լիզելով հարություն տալիս։

* Խոսելով այլևայլ անուններ կրող հուշկապարիկների մասին (համբարուների, պարիկների) կամ ծովացուլների մասին, որ դրանք ֆանտազիայի արդյունք են, Ե. Կողբացին ավելացնում է, որ այդ երևակայությամբ էլ ծովացուլին կովից են սերում («ի կովէ ելեալ ասեն»), պային մարդկանցից են հանում, իսկ առլեզին՝ շանից («և զառլեզն ի շանէ»)։ «Եւ այն ոչ եթէ անձինք ինչ են, այլ անուանք զբանդատանաց և բաջաղանք մոլորելոց մտաց ի դիւաց... Զի մարմնաւորի չէ հնար՝ թէ ի ջուրս կեցցէ, որպէս և ոչ ջրականին՝ թէ ի ցամաքի կեցցէ. և ոչ ի շանէ ինչ ելեալ, եթէ ընդ աներևոյթ զօրութիւնս ինչ կեցցէ, և յորժամ վիրաւոր ոք անկեալ ի պատերազմի. դնիցի՝ թէ լիզիցէ և ողջացուցանիցէ, զոր առլեզն կոչեն. այլ ամենայն առասպելք են և պառաւաց զրոյցք, և մանաւանդ թէ ի դիւաց մոլորութենէ» (տես «Եղծ աղանդոց», գիրք Ա, գլուխ ԻԴ, ըստ Թիֆլ. հրատ. 1914 թ., էջ 69—70)։

** Եւ եդև իբրև տարան զմարմին սպարապետին Մուշեղի ի տուն իւր առ ընտանիս իւր, ոչ հաւատային ընտանիք նորա մահուն նորա, թէպէտ և

Որ արալեզները միայն քաջերին ու դյուցազուններին են լիզում հարուցում, ապա այդ վկայում է և Ե. Կողբացին՝ ասելով. «Մի՞թէ և զարալեզէն ևս ոք կարիցէ ասել՝ թէ զայն ուրուք տեսեալ իցէ. և թէ յառաջին ժամանակսն արալէզք լիզէին զվիրաւորս և ողջացուցանէին, արդ ընդէ՞ր ոչ լիզիցեն և ողջացուցանիցեն. ո՞չ նոյն պատերազմունք են, և նոյնպէս վիրաւորք անկանին։ Այլ յայնժամ, ասեն, դիւցազունք էին» (ibid., էջ 70)։ Արալեզների մասին հիշում են նաև Դավիթ Անհաղթը, «Հարցմունք և պատասխանիք» գիրքը և այլն*։

Ինչպես տեսնում ենք, անկախ Արայի և Շամիրամի հետ կապված լեգենդայից գոյություն ուներ հայերի մոտ մի հավատ, թե շանից առաջացած ինչ-որ աստվածություններ կան «արալեզ» կամ «առլեզ» անունով, որոնք իջնում են վերևից (երկնի՞ց) և դաշտերում ընկած քաջերին և դյուցազուններին լիզում են և հարություն տալիս։ Այս ասվում և շեշտվում է մասնավորապես և Արայի կապակցությամբ, թեպետ Խորենացին այդ «արալէզ» («արլէզ») անունը չի բերում և խոսում է այդ աստվածների մասին ընդհանրապես։

Մեզ անշուշտ պիտի հետաքրքրի այդ տերմինի ստուգաբանությունը։ Արային լիզելու կապակցությամբ «արալէզ» բառը հեշտ էր հայացնել և իմաստավորել, որպես «արա-լեզ», բայց ինչպես դեռ 1882 թվին ճիշտ դիտել էր Սեյսը, այս կլիներ սովորական «ժողովրդական» կամ «կեղծ» ստուգաբանություն (Volksetymologie), որ այնքան հաճախ են մեր հին ու նոր փոլկլորիստիկայում և պատմագրություններում**։ Բայց իրեն Սեյսի կողմից

տեսանէին զգլուխ նորուն զատ ի մարմնոյն անտի։ Զի ասէին զորա յանթիւ ճակատ մտեալ էր, վէր երբեք չէր առեալ, ոչ նետ մի դիպեցաւ երբեք, և ոչ այլոց զինու խոցեալ է զդա։ Իսկ կէսքն յառնելոյ ակն ունէին նմա. մինչև զգլուխ անդէն ի կռճեղն կարեալ կցեցին և հանին եդին ի տանիսն աշտարակի միոյ, ասէին՝ թէ վասն զի այր քաջ էր Առլէզք իջանեն և յարուցանեն զդա։ Գահապան կային և ակն ունէին յառնելոյ, մինչ նեխեցաւ մարմինն»։ Հետո թաղում են «որպէս օրէն էր»։

* Տես Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք»-ում (Վենետիկ, 1833, էջ 121 և 150)—«յիրողութեանցն ոմանք անգոյք, որպէս եղջերուաքաղն և արալէզն». Նաև՝ «ոմանք անուանեալք և ոչ ենթակացեալք, որպէս արալէզն»։

** Առաջվա որոշ հետազոտողներ հենվելով «Հարցմունք և պատասխանիք» գրվածքի, ինչպես և Վանական վարդապետի խոսքերի վրա (Ալիշան, «Հին հաւատք», 1910, էջ 194), ուր գրված է. «յարալեզ» ցանկացան բառս մեկնել նաև որպես «միշտ (յար) լիզող»։ Այդպես էին ցանկանում մեկնաբանել

առաջադրվող ստուգաբանությունն էլ անընդունելի է կամ առնըվազն կասկածելի իմաստաբանական տեսակետից, որովհետև նա aralēz բառը կապակցում է «ստորին աշխարհ» նշանակող ակկադական arall-u անվան հետ, որով այս բառերի իմաստաբանական հին աղերսը մնում է անմեկնելի, այնինչ մեր aralēz-ը ավելի շուտ, գոնե մեր ավանդությամբ, շան հետ է կապակցվում և կամ լիզելու—հարուցելու հետ, մանավանդ որ ստորերկրյա աշխարհը հայերիս մոտ հանդես չի գալիս։

Ինձ թվում է, որ aralēz-ը, որպես առասպելական կենդանու անուն, տեղական—հայկական ծագում ունի (թերևս և նախահայկական), և իրոք կազմված է aral ընից և ēz մասնիկից, ինչպես գրել էր և Մեյը, ուր այդ երկու մորֆեմաներն էլ, թե արմատը և թե մասնիկը, սպեցիֆիկ տեղական ծագում ունեն, հայկական թե նախահայկական (փոքրասիական—ուրարտական)։ Բառիս արմատը aral (թե arl) կարող է կամ շուն և նման կենդանի նշանակել և կամ թե «հարուցել», որ հիմնական նրանց ֆունկցիան էր։ Ըստ իս այդ վերջին նշանակությունը ավելի ընդունելի պիտի լինի, այսինքն՝ aral կամ arl ունեցել է ֆունկցիոնալ նշանակություն («հարություն տալ»), իսկ ēz մասնիկը գոյականացնող մի մասնիկ է, որ կար և այլ փոքրասիական հին լեզուներում*։ Մասնավորապես հայերիս մոտ այդ ēz գոյականացնող մասնիկը սպեցիֆիկ նպատակի է կարծես թե ծառայել՝ այլ և այլ կենդանիների անուններ ստեղծել իրենց հիմնական ֆունկցիաներից ելնելով։ Օրինակ, մեր բարբառներում (Արարատյան և մյուս) «խլեզ» բառը (=մողես), կամ «բզեզ», «գզեզ» և նմանները արտահայտել են իրենց այդ ֆունկցիաները, մեկը՝ խլվլալ (համեմատել օսերի xelaga «օձ»), իսկ մյուսները՝ բզզալ, գզզալ և այլն։ Կամ թե բարբառային «անգաջ լորեզ» (=նապաստակ), որ տառացի նշանակել է «ականջներ ցցող», ինչպես վրացիք

ժմին («Պատմութիւն Մ. Խորենացւոյ», ռուս. թարգմ., էջ 256) և Բասմաջյան («Համեմատական հետազօտութիւն մեր Յարալեզաց», Վենետիկ, 1898)։ Այս յարալեզ ձևը դասական հայերենի ձև չէ, ուր կա միայն «արալէզ» (կամ երբեմն «առլէզ»)։ Այս մասին արդեն խոսվել է ուրիշների կողմից, ինչպես գրում է և Ա. Մատիկյանը։ Օրինակ, Հ. Մենեվիշյանը, որ այս մասին գրել է «Հանդ. Ամսօրեայում» (1898 թ., էջ 26)։ Այս բոլոր մեկնաբանությունները կամ որպես «Արային լիզող» և կամ «միշտ լիզող» կապ չունեն արալեզ բառի պատմագիտական լայն ուսումնասիրության հետ և կազմում են սահմանափակ ժողովրդական (կեղծ) ստուգաբանության արդյունք։

* Տես իմ „Chetto-armeniaca", Ереван, 1931—1933 гг., 100—122։

ստեղծել են նապաստակի համար kurdgeli (kur «ականջ», dgeli «ցցող») և այլն։ Մեր aralēz-ին կազմությամբ և իմաստով մոտ է նորնախիջևանցոց «խոնդոլող» բառը, որ նշանակում է՝ տներում (չարդախներում) ապրող ոգի =домовой* և կազմվել է անշուշտ խոնջալ-էզ նախնական ձևից առաջընթաց ասիմիլյացիայով, այսինքն՝ արմատի „o" ձայնավորը ազդել է հաջորդ „a" ձայնավորի վրա և դարձրել նրան „o" (խոնջալեզ» դարձել է «խոնջոլեզ»), ինչպես հին «մողէզ»-ը նման օրենքով դարձել է բարբառներում (Մարաշում, Վանում)—«մողողիկ» և կամ «մողողրիկ»։ Իսկ «խոնջալեզ» աստվածանունը շատ նման է մեր «արալեզ» բառին ամեն կողմից, թե al (կամ l) միջամասնիկով, և թե ēz վերջամասնիկով և թե որպես աստվածանուններ (xondžalez, aralēz)։ Եթե aralēz կամ arlēz բառի ar արմատն ընդունենք «հարուցել», ապա սա կմոտենա հայ. ar, խեթ. arā նույն նշանակությամբ բայարմատին և հունալատ. or(i) արմատին «վեր կենալ, հառնել»։ Դժվարություն է ներկայացնում ez ածանցից առաջ եղած al կամ թերևս l մասնիկը. գուցե սա այնպիսի հավելյալ զարգացում է, ինչպես ունենք թերևս կողլեզ (=խղունջ) գավառական բառի մեջ, որ գործ է ածվել Գյումուշխանեում։ Կամ թե նորնախիջևանցոց «խոնջալեզ»-ը թերևս ծագել է «խոնջլեզ» սկզբնաձևից, ինչպես նույն Նախիջևանցիք ասում են ակլեզ (=հմարտ), ակլեզ-պկլեզ (նույն իմաստով)։ Բայց որ aralēz բառի այդ ēz վերջամասնիկը հատկացվել է հատկապես կենդանիներին, այդ մենք տեսնում ենք և նման ֆունկցիա կատարող հնդիրանական aga մասնիկի մեջ, ինչպես, օրինակ, ավեստական vazaga «գորտ», օսերեն xilaga «օձ», սանսկր. uraga «օձ», vihaga «թռչուն», antarikšaga (id.), կազմած antarikṣa «օդային տարածություն» և turaga «ձի» բառերից (tvar «ճեպել, շտապել») և այլն։ Համեմատել հայոց նման «կենդանածանց» ēt (էտ) մասնիկը հետևյալ բառերում—բրէտ (=овод), կրէտ (=оса), առնէտ (ласка)։

Արալեզները շնակերպ աստվածություններ են և բարի, որովհետև մարտերում ընկած քաջերին ու դյուցազուններին հարություն են տալիս**։ Դրական դերով են հանդես գալիս շները նաև

* Տես Ս. Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 316 («խոնջոլողները ապրում են տների չարդախներում...», ծովի մարերը՝ ջրերում)։

** Հույների մոտ ստորերկրյա շատ աստվածություններ ու ոգիներ հանդես են գալիս շան գլխով, բայց չար բովանդակությամբ։ Այդպես էր հայտնի

Սանասարուկ Թագավորի մասին եղած առասպելում։ Այս մասին Խորենացին հետևյալն է պատմում. երբ Սանասարուկի մայրն իր փոքրիկի հետ գալիս է Հայաստան, ապա Կորդուաց լեռներում ընկնում է ձնաբեր փոթորկի մեջ, մերձավորներն իրար կորցնում են, ընկնում են ձյան տակ, իսկ Սանոտ անունով խնամող մի կին երեխային վերցնում է և իր կրծքով տաքացնում է ձյան

Կերբեր շունը, որը փաթաթված էր օձերով, իսկ պոչը դրակոնի ձևով էր։ Շան գլխով էին Հեկատան («սատկերների Թագուհին»), էրինիաները և մեռյալների ոգիներ՝ Կերերը։ Մինչև իսկ ստորերկրյա աշխարհի տեր Աիդը նույնպես երբեմն լինում է շան գլխով (տես М. Альтман, Греческая мифология. ОГИЗ. 1937, էջեր 127—128)։ Մեր շնակերպ արալեզները բարի են, իջնում են վերևից (երկնքից), որի համար քաջերի դիակները դնում էին տների վերևում։

Ավելորդ չեմ համարում այստեղ հիշատակել շան պաշտամունքի մասին նաև այլ ժողովուրդների մոտ։ Հնդիկների Յամա մահվան աստծու երկվորյակ պատգամավորները Սարամեյա անունով շնակերպ էին, ինչպես և դրանց մայրը՝ Սարամա դիցուհին։ Մարդուկի առասպելի մեջ հիշվում են չորս շնաստվածներ (ukkumu «հափշտակիչ», akkulu «կլանող», iškua «կորզիչ», ilteba «հագեցուցիչ»), որոնց միջոցով Մարդուկը մեռյալներին կենդանացնում է, որպես աստվածների քահանա։ Ադոնիսի առասպելի մեջ էլ է հիշատակվում շունը։ Օզիրիսի և Իզիդայի առասպելի մեջ շունը օգնում է Իզիդային Օզիրիսի մարմնի մասերը իրար կցելու, որպեսզի նա կենդանանա։ Որսորդ Օրիոնը իր շան (=Շնիկ աստղը) օգնությամբ հալածում է Բազմաստեղի կուսաններին կամ ըստ մի այլ վարիանտի՝ Թռչուններին։ Շունը ուղեկից է Արտեմիս դիցուհուն, որին նույնիսկ զոհվում է, ինչպես որ Պելոպոնեսում Արեսին զոհվող կենդանիներից գլխավորը շունն էր։ Շունը մասնակցում էր Արեսի որսորդական և պատերազմական գործերին, և նրա վահանի վրա կար շան պատկերը։ Հայտնի է, որ շները վերքեր են լիզում և բժշկում (հմմտ. նաև Ղուկաս Ավետարանը, ԺԶ, 21, աղքատ Ղազարոսի մասին)։ Շունը պաշտվում էր Խառանում և զոհ էր մատուցվում (ըստ Ալ-Նադիմի, տես Ա. Մատիկյան, Արա Գեղ., էջ 128)։ Փյունիկեում Էսկուլապ կոչված բժիշկ-աստծու նվիրական կենդանիներն էին շները և օձերը, իսկ նրա կնոջ՝ Աստարտեի սպասավորող քրմերը կոչվում էին «քելաբիմ» (=շներ) իրենց պիղծ և անբարոյական վարքով։ Էսկուլապ բառն անգամ ըստ Bochart-ի նշանակում է «մարդ (=es) շուն (kulap)»։ Փյունիկեից շնապաշտությունը անցավ Կարքեդոն և Սիկիլիա, ուր Ագրանոս աստծու ծառայության մեջ կային հազարի չափ շներ։ Եգիպտոսի Անուբիս աստվածը, որ հոգիներ էր առաջնորդում սանդարամետ, շնագլուխ էր, պաշտվում էր գլխավորապես Կյունոպոլսում («Շնաքաղաքում»), ուր պաշտվում էին շները (ibid., էջեր 130—131)։ Շունը դեր էր խաղում պարսից Կյուրոս արքայի առասպելում, սնելով Կյուրոսին հովվի կնոջ Spako-ի (=Собака) անվամբ։ Համեմատել նաև իտալական Ռոմուլ և Ռեմ եղբայրների սնվելը գայլի կողմից։ Շունը դեր է խաղում և մեր Սանասարուկի առասպելում, Արտավազդի և Շիդարի մեր առասպելում, վրաց Ամիրանի առասպելում, մեր սուրբ Սարգսի առասպելում «Առաջավոր»-ի դիմակով և այլն։

տակ երեք օր։ Բայց առասպելի մեջ ասվում է, որ ինչ-որ «նորահրաշ սպիտակ» կենդանի է աստվածների կողմից ուղարկվում, որը և պահում է այդ երեխային։ «Բայց որքան որ մենք տեղեկացանք, այսպես է— մի սպիտակ շուն, որ փնտրողների հետ էր, պատահեց երեխային և նրա գայակին (=Սանատին), որի համար էլ կոչվեց Սանատրուկ («ի գայեկէն զանուանակոչութիւն առեալ, որպէս թէ տուրք Սանոտայ», տես Նրա գիրք I, գլ. ԼԶ)*։ Շները հանդես են գալիս, ինչպես հայտնի է, նաև մեր Արտավազդի և վրաց Ամիրանի առասպելների մեջ, ուր երկու շուն կրծում են Արտավազդի (resp. Շիդարի)** շղթաները, որ ազատեն կապանքներից և քարայրից, բայց դարբինների զարկը, որ տրվում է զնդաններին, նորից ամրացնում է այդ շղթաները։ Արտավազդի այս առասպելի մեջ շները հանդես են գալիս բացասական դերով, որովհետև օգնում են չարը մարմնացնող Արտավազդին, և ինքը

---

* Սանատրուկ անունն, իհարկե, չի առաջացել «Սանոտայ տուրք» բառերից, ինչպես բացատրում է Խորենացին, զիմելով իր սովորական Volksetymologie-ներին։ Նույն անունով են հայտնի նաև պարսկական և պարթևական թագավորներ հետևյալ ձևով գրված—Σινατρούκης կամ Σανατρούκιος (տես Hübschm., Apm. Gr., էջ 72)։ Իմ կարծիքով սկզբի San կամ, Sin մասը պիտի լինի սեմական Sin աստծու անունը, որը լուսնի աստվածն էր և մտնում է նաև ասսուրական Sinaxerib (=Սենեքերիմ) անվան մեջ։ Եվ գուցե հենց դրա համար էլ Խորենացու մոտ այդ Սանատրուկ անունը առասպելաբանորեն կապվում է ձյան հետ, սպիտակ նորահրաշ կենդանու կամ, ինչպես հեղինակն է ճշտում՝ սպիտակ շան հետ։ Արդյոք այս սպիտակ կենդանին (շունը) կամ ձյան սպիտակությունը չէ՞ն արտացոլում Լուսին աստծու (Sin-ի) յուրահատուկ գիշերվա լույսը։ Ի միջի այլոց Դերսիմի քրդերը մի անեծք ունեն „Son adr-e ta ue daro" (=«Սոնը» քո կրակը թող մարէ), ուր „Son"-ը թերևս Sin աստծու անունից մնացած լինի։

** Այս «Շիդար» բառը գործ է ածել Վանական վարդապետը Արտավազդի մասին, ասելով «ի մանկութենէ բախած, զոր Շիդար կոչէին»։ Հայսմավուրք գրքում այդ անունը դարձել է հատուկ անուն, իսկ Գր. Մագիստրոսը բառախաղությամբ Շիդարին դարձնելով հոգնակի, որպես «խելագար դևեր», ասում է «Շուայտական շիդարացն շարս շամանդաղեալ շոհանան ի վերայ մեր» (տես Ալիշան, Հին հաւատք, էջեր 219—220)։ Ըստ իս, Ալաշկերտի բարբառում այդ բառը պահվել է «շիթառ» ձևով և հետևյալ ասույթի մեջ. «Յուշիկ քալեմ կըսեն կամկար. շուշուտ քալեմ կըսեն շիթառ» (տես Հ. Աճառյան, Գավառական Բառարան, Թիֆլիս, 1913, էջ 828—829)։ Բառի հին ձևն է «շիդար», որ նշանակել է «խելագար». կամ ինչպես Վանականն է ասում՝ «բախած» (մեր այստեղի գյուղացիք կասէին «զխպած», այսինքն՝ խելքից պակաս)։ Համեմատել վրաց steri „разиня, зевака" (տես Чубинов, Груз.-рус. сл., 1887, էջ1527), որից štereba „поразить, ошеломить"— մի բովանդակություն, որ մոտ է մեր «Շիդար»-ին, որպես «բախածի»։

չէ, որ վրաց Visramiani վեպում Արտավազդը դարձել է հասարակ անուն որպես «չարագործների գլխավոր», «գլխավոր դև» (главный над чародеями, վրացերեն՝ misanth uxuçesi, տես Չուբինովի Груз.-рус. словарь, *1887, էջ 46*)։

Մեր արալեզների նման էակներ, որ մոտավոր նմանությամբ էլ է հնչվում, մենք տեսնում ենք նաև վրացիների ու աբխազների մոտ, ինչպես առաջին անգամ մատնանշում է Ն. Մառը։ Ավելորդ չեմ համարում այստեղ բերել Լ. Մելիքսեթ-Բեկի մի փոքրիկ հոդվածից, տպված «Արարատում» (1918 թ., էջեր 125—126), հետևյալ բովանդակությամբ աբխազական զրույցը։—Ասլան հերոսին, որ բոլոր դևերին սպանում էր, մի օր այդ դևերը գողունի մոտենում են, կապում մետաքսե ժապավեններով, կուրացնում, սպանում և գցում խոր ջրհոր փոսի մեջ։ Իր շները վերադառնում և փնտռում են տիրոջը, գտնում են, բայց չեն կարողանում հանել. սակայն երեք օր ու գիշեր լիզելով Ասլանին, վերադարձնում են նրան կյանք և տեսողություն։ Այդ շները կոչվում են «Ալըշկինդր»։ Հոդվածի վերնագիրն է «Մի քանի խոսք Առլեղի պաշտամունքի մասին»։

5. Մեր առասպելի մի այլ նորագյուտ վարիանտը

Արա—Շամիրամյան առասպելի մեջ, ինչպես շեշտել ենք, կա և տեղականը, կապված Արայի հին բնույթի հետ, թող թե արալեզների խնդիրը, կա և դրսի ազդեցությունը, որը գլխավորապես գալիս է սեմական աշխարհից՝ Միջագետքից և Ասորիքից։ Մ. Խորենացին, որպես աղբյուր իր բերած այս առասպելի համար, շեշտում է Մարաբասին («բազմահմուտ ասորի»), Դիոդոր Սիկիլիացուն և այլն, ինչպես մանավանդ «ժողովրդական զրույցները», այսինքն այն բազմաթիվ առասպելները, որ կապված են եղել Շամիրամի անվան հետ։ Պրոֆ. Գր. Խալաթյանը, որ այնքան բծախնդիր (придирчивый) քննադատ էր Խորենացու նկատմամբ, այն մեր առասպելի խնդրում ևս շատ բան կամ օտարամուտ էր համարում (օրինակ, հենց Արա անունը) և կամ կասկածամտում էր մեր պատմահոր գլխավոր աղբյուրների վերաբերմամբ, թե արդյո՞ք նա ճի՞շտ է որ քաղել է գրավոր կամ բանավոր աղբյուրներից, արդյո՞ք Խորենացին շատ բան իրենից չի՞ մոգոնել և հերյուրել։ Իմանալով, որ Շամիրամի մասին անթիվ պատմվածքներ են եղել Արևելքում, Խորենացին իբրև թե ստեղծել է նաև հայկական մտածին վարիանտը։

Ն. Ադոնցն անդրադառնալով այս խնդրին իր «Հին հայոց աշխարհայացքը» փոքրիկ աշխատության մեջ, բերում է «Շամիրամյան» զրույցներից նաև մեկը, որ վերաբերում է Հայաստանին, գրվել է Տրայան հռոմեական թագավորի ժամանակ և անծանոթ է եղել Մ. Խորենացուն։ Կարևոր եմ համարում այստեղ ամբողջությամբ բերել Ն. Ադոնցի հոդվածի այդ հատաքրքիր մասը։

«Շամիրամի առասպելի հնագույն և Խորենացուն անծանոթ հյուսվածը, ինչպես կտեսնենք, ցարդ կենդանի է մեր ժողովրդյան հիշողության մեջ։ Որ Շամիրամի անունը և նրան փարած զրույցները ընտանի են եղել հայ աշխարհում, այդ երևում է, ի միջի այլոց, հետևյալ վավերագրից, որ սպրդել է հիշյալ գիտնականի [Գր. Խալաթյանի] ուշադրությունից, և որ կարևոր է մեր նպատակի համար։

«1893 թվին, ուղիղ երեք տարի առաջ Խալաթյանի մեղադրական աշխատությունից, գերմանացի գիտնական Վիլքենը հրատարակեց «Հերմես» հանդեսում մի ուշագրավ հոդված «Նոր հույն վեպ» վերնագրով (Wilcken, Ein neuer griechischer Roman, Hermes, 28, p. 161—193)։

«Բեռլինի պապիրուսի ժողովածուն քննելիս հիշյալ գիտնականը երևան հանեց մի սիրային վեպ, որի հերոսն է Ասորեստանի թագավոր Նինոսը։ Թերթերը, դժբախտաբար, շատ մաշված են, գրեթե կեսը պակաս։ Ընթեռնելի մասի բովանդակությունն այս է.

«Նինոսը գրեթե պատանի՝ 17 տարեկան՝ սիրահարված է իր մորքրոջ աղջկան, որ էլ ավելի նորատի՝ 13 տարեկան է։ Երմորքրոջ աղջկան, որ էլ ավելի նորատի՝ 13 տարեկան է։ Երկուսի մայրերը, ուրեմն, հարազատ քույրեր են։ Նինոսի մոր անունը Թամբե է, իսկ նրա տարփածուի մոր՝ Դերկեա։ Նինոսը գանգատվում է իր մորքրոջ՝ Դարկիային, որ իրեն չեն թողնում ամուսնանալ միայն նրա համար, որ հարսը տակավին մանկահասակ է, 13 տարեկան և պետք է սպասել ևս երկու տարի։

«Աղջիկն իր կողմից ուզում է խոսել, գուցե բացատրել իր վիշտը Թամբեին, իր մորքրոջը, բայց կարմրում է ամոթխածությունից և չի կարողանում բերանը բաց անել։

«Մայրերը խորհրդակցում են միասին. արդյունքը հայտնի չէ բնագրի եղծմամբ։

«Այնուհետև նկարագրված է Նինոսի պատրաստությունը արշավելու Հայաստան։ Մեծ զորք է հավաքում հելլեններից, կա-

րիացիներից և ասորեստանցիներից, 70 հազար հետևակ, 30 հազար այրուձի և հարյուր հիսուն փիղ։ Նինոսը կտրում անցնում է սար ու ձոր, հորդահոս գետեր ոչ առանց դժվարության և բանակ է զարկում մի դաշտում։ Տասնօրյա հանգստից հետո սկսվում է կռիվը։ Այստեղ ընդհատվում է ձեռագիրը։

«Վեպի հանգույցն այնպես պիտի հասկանալ, որ Նինոսը չի կարողանում իր սիրույն հասնել, որովհետև աղջիկը դեռ անչափահաս է։ Ստիպված արշավում է Հայաստան, որպեսզի պատերազմում անցնեն երկու տարին, մինչև որ հարսի օրինական հասակը լրանա։ Գիտնական հրատարակիչը խոստովանում է, որ վեպի հանգույցը եթե այս է, բավականին անհեթեթ է։

«Սակայն, թվում է թե այլ կերպ է հասկանալու արշավանքի շարժառիթը։ Հիշենք, որ աղջիկն ուզում է սիրտը բանալ իր մորքրոջ առաջ, բայց չի հանդգնում, քաշվում է։ Արդյոք պատճառը կուսական պարկեշտությունն է, թե ասելիքի անախորժությունը, որ ետ է կասեցնում նրան մորքրոջ հետ խոսելուց։ Թամբեի նկատողությունը՝ «չլինի՞ թե վատաբանես իմ որդուս»՝ միանգամայն պարզում է, թե ինչու աղջիկը սիրտ չի անում մորքրոջ հետ խոսել։ Պատճառն այն է, որ աղջիկը չի սիրում Նինոսին, նրա սիրո առարկան ուրիշ անձ է։ Բնական է, որ դժվար է այսպիսի անախորժ խոստովանություն անել տղայի մոր՝ Թամբեին, ուստի և նա կարմրում է և լռում։

«Արշավանքի ուղղությունն ապացույց է, որ աղջկա սերն ուրիշ տեղ էր, Հայաստանում։ Նինոսը զորահավաք է անում, որ գնա և ոչնչացնի իր ախոյանին։ Ուշադրության արժանի է, որ նույն հիշատակարանի աղճատված թերթերը պահել են մի տեղ ὁ ἔρως ընթերցումը, որից քանի մի տող հետո հիշվում է Ἀρμενί.—ուրեմն ախոյանը ոչ միայն հայոց թագավորն է թվում, այլև հավանորեն ինքն Արան, որի անունը տեղի է տված և նույնացած քաջահայտ Էրոսին։ Ինչու են հայերը զայրացած կամ կատաղած։ Դժբախտաբար, հիշատակարանը թերատ լինելով, հարցիս պատասխանը մնում է անհայտ։

«Պապիրուսի սիրավեպը շատ նման է Արա—Շամիրամի պատմության։ Հերոսուհին, Դարկիայի աղջիկը, ուրիշ չէ, եթե ոչ նույն Շամիրամը, ինչպես կտեսնենք։ Տարբերությունն այն է, որ պատերազմը մղում է ոչ թե Շամիրամը, այլ Նինոսը. բայց որ Շամիրամը մոլված է սիրով դեպի հայոց թագավորը, այս կարևոր կետում սիրավեպը համերաշխ է հայոց ավանդության հետ։

«Կարծում ենք, որ սրանով Խալաթյանի կասկածներն ընկնում են։ Արա Գեղեցկի և Շամիրամի պատմությունը գրական հերյուրանք չէ, այլ զուտ ժողովրդական զրույց, գրի առնված, ինչպես տեսանք, նախ քան Խորենացին։ Որ Շամիրամի շուրջը շատ ավանդություններ և առասպելներ են եղել, այդ երևում է պատմահոր հակիրճ ակնարկներից։ Հայ առասպելը գիտեր «զմահն Շամիրամայ և զհետևակ փախուստն և զպասքումն և զիղձս ջրոյն և զըմպումն, այլ և ի մօտ հասանել սուսերաւորաց և զկյուռութան ի ծով և բան ի նմանէ՝ Ուլունք Շամիրամայ ի ծով»։

«Սիրավեպի թերթերից մեկի վրա կարդացվում է Տրայան կայսեր անունը։ Վիլքենը կարծում է, որ պապիրուսը գրված է ոչ ուշ քան առաջին դարը նախքան Քրիստոս» (տես Ն. Ադոնց, «Հին հայոց աշխարհայացքը», Հայրենիք, Բոստոն, հոկտ. 1926 թ., էջեր 43—45)։

Ինչպես տեսնում ենք Ն. Ադոնցի կողմից բերված այս նոր առասպելից, Հայաստան է գալիս Էրոսի (=Արայի) դեմ ոչ թե Շամիրամը, այլ նրա ամուսինը՝ Նինոսը, որը նաև մեր առաջին առասպելի մեջ հիշվում է որպես Շամիրամի ամուսին («Եւ Շամիրամ, կինն առաւելոյ արքային Նինոսի...»)։ Նորագյուտ այս սիրավեպի մեջ Նինոսը սիրահարվում է Դարկիայի աղջկա վրա, որը, ինչպես Ն. Ադոնցը ճիշտ գրում է, նրան չի համակրել, քաշվել է բերանը բաց անել և այլն, և պետք ենթադրել, որ սիրել է հայ դյուցազն Արային, որի դեմ, որպես ախոյանի, Նինոսը պատերազմի է դուրս գալիս։

Իսկ ով էր այդ Դարկիայի աղջիկը։ Ոչ մի կասկած, որ այդ Շամիրամն է, ինչպես գրում է և Ն. Ադոնցը։ Դարկիան վերջինիս ասելով կրճատ ձևն է ասորական հայտնի դիցուհի Դարկետոյի (=Դերկետո), որի արձանը, ինչպես գիտենք, ձկնակերպ էր ստորին մասով Ասկալոնի (Դամասկոսի) լճի մոտ եղած նրա հռչակավոր տաճարում։ Դերկետոյի ավելի հին ձևն է Ատարգատ (էս)։ Ստրաբոնը վկայում է, որ Ատարգատ կամ Աթարա նույնն է, ինչ որ Կտեսիասը կոչում է Դերկետո (Ստրաբոն, 16, 1, 27, նաև Պլինիոսի «Բնակ. պատմ.», 5, 12)։ Այս անվան ստուգաբանությունը դեռ պարզված չէ։ Ըստ Նյոլդեկեի, այդ անունը, հավանորեն, կազմվել է Աթար և Հաթե բառերից, որոնցից առաջինն Իշթարի արամեական ձևն է, իսկ երկրորդն իր հագագային հավերլուծությամբ իբր թե փոքրասիական Ատտիս անվան արմատն է (տես Ն. Ադոնցի մոտ, «Հայրենիք», 1926 նոյեմբ., էջ 79)։ Ըստ

ևս ավելի հաջող կլինի թերևս բացատրել «Աթար-Գատ»-ը որպես Կետերի (=խեթերի) Աթար, մանավանդ որ հնչվել է ket վերջածանով ևս (Դերկետոյի մեջ), իսկ ket ժողովուրդը (=keteoi) հիշվում է և Հոմերոսի մոտ։ Քանանեացիք հնչել են Astor և et իգական մասնիկի հավելմամբ՝ Astoret (այստեղից էլ հունական Astartē)։ Ուռհա-Եդեսիայում գործածական էր Թարհաթա (Tharhatha) կամ Թարահաթա (Tharahatha), ինչպես ցույց են տալիս հայ փոխառությունները (տես Hübschm., Arm. Gr.); թեպետ կա և առանց այդ hath (gat) մասի Ath-tar ձևը, որը համարվում է սաբեական։ Խորենացին (Բ, 27) հիշում է այդ Թարաթա աստծուն (փոխանակ ճիշտ՝ Թարհաթա գրության) ի թիվս այն կուռքերի, որ Աբգարը Եդեսիայի շինությունից հետո իբր թե այնտեղ է տեղափոխել Մծբինից (ibid.)։ Ի դեպ պիտի ավելացնեմ, որ ուրարտական պանթեոնում ևս հիշատակվում է Adarutā*։

Իսկ որ Դերկետո-Աթարգատն իրոք համարվել է Շամիրամի մայրը, այդ մենք գիտենք Դիոդոր Սիկիլիացու քաղվածներից, որ նա արել է Կտեսիասից։ Այդտեղ կարդում ենք, որ Դերկետոն, Աֆրոդիտեին վիրավորելու հետևանքով, պատժվում է նրանով, որ բռնի կերպով սիրահարեցվում է իր երիտասարդ մի քրմի հետ, ունենում է մի աղջիկ, ամոթից իրեն գցում է Ասկալոնի լիճը և ձուկ դառնում**, իսկ աղջկանը ձգում է մի քարքարոտ ու անապատ տեղ։ Ընկեցիկ աղջկանը աղավնիներն են սնում ու խնամում։ Որը թևերով պաշտպանում է նրա քնքույշ մարմինը, որը հարևան հովիվներից կաթնեղեն է բերում և կերակրում։ Հովիվներից մեկը պատահմամբ նկատելով՝ երեխային տանում է տալիս արքունիքի ախոռապետին (Simma անունով), որի անունով իբր աղջիկը կոչվում է Semiramis, որ ասորերեն նշանակում է աղավնի (sum «վարուժան», summatu «էգ աղավնի»)։ Այդ ժամանակից ասորիները սկսում են պաշտել աղավնուն իբր աստծու։ Շամիրամի չափահաս լինելու ժամանակ Նինոս թագավորի առա-

* Տես Մեննուա և Իշպուինի թագավորների «Մհերյան դուռն» հայտնի արձանագրության IX տողը։ Այդ աստծուն հատկացվում էր մեկ եզ (աբջառ) և երկու ոչխար, որպես նորմատիվ զոհ։ Adaruthā-ն ես համարում եմ հյուսիսային արամեական մի ձև -uthā իգական մասնիկով, որը հատուկ է եղել (ինչպես և -itha) միայն սեմական այդ լեզուներին (տես H. Zimmern, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, Berlin, 1898, էջ 25)։

** Դիոդորի ասելով Դերկետոյի ձուկ դառնալու հետևանքով այժմ էլ ասորիները ձուկ չեն ուտում և աստծու տեղ են պաշտում։

ջին խորհրդական և հրամանատար Օնն(էս)ը մի անգամ գալիս է արքունիքի այդ Simma անասնապետի մոտ, սիրահարվում է աղջկա վրա և ամուսնանում, ունենալով երկու զավակ՝ Հյուպատ(էս) և Հյուդասպ(էս)։ Երբ Նինոսը պատերազմում է Բակտրիայում* և նրա հրամանատար Օնն-ի մոտ գալիս է նրա կին Շամիրամը, ապա թագավորը հիացած լինելով նրանով, խնդրում է Օննին զիջել իրեն Շամիրամին, փոխարենը խոստանալով իր դստերը՝ Շուշանին, որպես կին։ Օննը ակամայից հրաժարվելով կնոջից խելագարվում է և ինքնասպան լինում**։

Այս մանրամասնությունները ցույց են տալիս, որ Շամիրամը կարծես թե Նինոսի կինն է դառնում ակամայից, բռնի կերպով խլվում է Օննից։ Սա արդյոք չի՞ ցույց տալիս, որ Շամիրամը Նինոսին չսիրելով տենչում է դեպի հայազն Էրոսը, որը մեր այս նոր սիրավեպում փոխարինում է ասորականի Օննին։ Իսկ ո՞վ էր իրոք այդ վերջինը, որ հանդես է գալիս որպես Նինոս թագավորի առաջին խորհրդականը և հրամանատարը։ Նա, ինչպես և Օգակոն—Դակոնը, եղել է ծովից ելած ձկնաձև մի աստ-

* Բակտրիական այս արշավանքից առաջ Նինոսը, ըստ Դիոդորի (II, 1), արշավել է Հայաստանի Բարզանես թագավորի դեմ, որին հարկատու և դաշնակից է դարձնում («Արա Գեղ.», 54)։ Ըստ իս Barzan անունն իրանական մի բարբառային ձևն է Vardan-ից։ Քրդերի մոտ վերջերս կար շեյխ Բարզան անունով մեկը, որ նույն անունից է։

** Ն. Ադոնցն այս առասպելի կապակցությամբ հիշեցնում է փոքրասիական և նման մի այլ առասպել. «Փռյուգիայի և Լյուդիայի թագավորն էր մի ժամանակ Մեոն։ Նրա կինն էր Դինդիմենե, որից ունենում է մի աղջիկ զավակ։ Չուզենալով նրան պահել, թագավորը ձգում է Կիբելոն կոչված սարը։ Գազանները մոտենում են և սնում երեխային։ Հարևան հովիվ կիները նկատելով այդ՝ վերցնում են մանկան և անվանում լեռան անունով Կիբելե։ Երբ մեծանում հասունանում է իբր մի գեղանի և ուշիմ աղջիկ՝ սիրահարվում է երիտասարդ Ատտիսին։ Ծնողները լսելով, որ նա մերձավոր կապ ունի Ատտիսի հետ, բերել են տալիս դուստր իրենց մոտ, իսկ Ատտիսին սպանում են և մարմինը թողնում անթաղ։ Կիբելեն հուսահատ և վշտաբեկ ողբում է իր սիրելիի մահը։ Մեծ պատուհաս և աղետներ են հասնում Փռյուգիային»։ Այս և վերևի (Դերկետո—Շամիրամ) առասպելները բերում է Դիոդոր Սիկիլիացին։ Ն. Ադոնցը համեմատելով այդ երկուսն էլ՝ հետևյալ եզրակացության է հանգում. «Դժվար չէ նկատել, որ Դինդիմենե և իր դուստր Կիբելե համազոր են Ասկալոնի առասպելի Դերկետոյին և նրա աղջիկ Շամիրամին։ Աղջկա սիրահար Ատտիսը կատարում է Օնն(էս)ի դերը։ Երկուսն էլ ընկնում են ողբերգական մահով։ Աստվածուհին թե մեկ և թե մյուս զրույցում ընկեցիկ զավակ է, որին սնում են վայրենի կենդանիներ և պատահական հովիվներ» (տես Ն. Ադոնց, «Հին հայոց աշխարհայացքը», նոյ. 1926, «Հայրենիք», էջ 87)։

վածություն, որ մարդկանց սովորեցրել է (ըստ Բերոսոսի) քաղաքակրթություն, այն է՝ գիր, օրենք, գիտություն, երկրագործություն,—մի բան, որ վերագրվում է և Դակոնին (ըստ Եվսեբիոս Կեսարացու, որ օգտվել է Բերոսոսից)։ Օննը հնչվել է նաև Օանն(էս)։ Սուրբ գրքի Յովնան մարգարեի երեք օր ու գիշեր ձկան փորում ապրելը դիցաբանական անդրադարձ է համարվում այդ ձկնաձև Օաննի, թող թե դրանց անունների նմանությունը։

Նինոսի և Շամիրամի նորագյուտ սիրավեպի մասին խոսում է նաև Ադ. Մատիկյանն իր «Արա Գեղեցիկ» գրքում (էջեր 245—255)։ Որ Նինոսն իր արշավանքը ձեռնարկել է Հայաստանի դեմ «ապստամբ (կատաղած) հայերին» ճնշելու, դա ընդունվում է բոլորի կողմից, բայց «Էրոս»-ի համապատասխանելը մեր Արային, ըստ Մատիկյանի, կասկածներ է հարուցում։ Նինոսը պատերազմից վերադառնալով աղաչում է Դերկետոյին ամուսնությունը չհետաձգել, ասելով, որ ինքը «իբրև այր մարդ գիտե իր խոսքը պահել և բազմաթիվ երկրների տեր լինելով կկարողանար իրեն ամեն տեսակ վայելքների տալ, բայց պատերազմից անարատ ետ է դառնում աստծուց միայն հաղթահարված, իսկ հիմա գերի մի աղջկա կամքին՝ դեռ սպասում է, որ ամուսնության օրը գա» (ibid., 247)։ Վիլքենն այդ «աստծուց» (ὑπὸ τοῦ θεοῦ) հաղթահարվելը հասկանում է Էրոս սիրո աստծուն, որ տեսնում ենք և իսկական այդ անունով մի այլ տեղ (B. տող 25—30), ուր այդ հրատարակիչը ὁ Ἔρως ἀνερ[εθίζων] «և Էրոս սիրո էր գրգռում» թարգմանելով, կարծես թե ճիշտ է վարվել ըստ նախորդ տողերի («բոլոր օրերը իրար հետ էին, որքան որ նա պատերազմներով արգելված չէր»)*։ Թեպետ Ա. Մատիկյանը շեշտելով այս բոլորի վրա, ստիպված է հակառակ իր ցանկության չընդունել Ն. Ադոնցի կոնյեկտուրան (Էրոս=մեր Արա), բայց և վերջնականապես դըժվար է պնդել, քանի որ, ինչպես ինքն էլ է ասում, բնագիրը դեֆեկտավոր է։ Իմ կարծիքով Նինոսի այս արշավանքը Հայաստանի վրա թերևս նույնն է, ինչ որ ասված է Դեոդոր Սիկիլիացու մոտ (II, 1), երբ Նինոսը բակտրիական արշավանքից առաջ արշավում է հայոց Բարզանես թագավորի դեմ։

* Ibid., էջ 253։

6. Թամմուզ-Իշտարի, ինչպես և մյուս նման առասպելների բովանդակությունն ու համեմատական նշանակությունը մեր առասպելի նկատմամբ

Հին Մերձավոր Արևելքի մի շարք առասպելներ, որոնք վերաբերում են գարնան զարթոնքի հետ կապված տանջվող-մեռնող և հարություն առնող աստվածության և տարածված էին սեմիտների մոտ (Միջագետքում և այլն), եգիպտացիների մոտ, հին Փոքր Ասիայում և այլն, մեր հայկական առասպելի նկատմամբ ունեն այն մեծ նշանակությունը, որ հին այդ կուլտուրական և իդեոլոգիական ընդհանուր ֆոնի վրա և փոխազդեցության լույսի տակ նպաստում են ավելի ճիշտ հասկանալու ոչ միայն մեր հայկական առասպելի ընդհանուր կոնցեպցիան, այլև մինչև իսկ որոշ փշուրները: Սկսենք Թամմուզի առասպելից:

Ստրուվեն իր «Հին աշխարհի պատմության» (Հին Արևելք) գրքում խոսելով սումերների հնագույն կուլտուրայի և կրոնի մասին, ընդգծում է նրանց երեք նատուրալ աստվածությունների գոյությունը (Անու—երկնքի աստված, Էնլիլ կամ Էլլիլ—երկրի աստված և Էա—ստորերկրյա ջրերի աստված), ինչպես և զարգացող երկրագործության պայմանների հետ կապված մեռնող և հարություն առնող Թամմուզ աստծու կուլտը: Նա ասում է. «Ոռոգման տնտեսության պայմաններում մեծ դեր էր խաղում լուսատուները դիտելու հանգամանքը՝ գետերի ընթացքը կանոնավորելու, հեղեղումները գուշակելու, ցանքի ժամանակը որոշելու համար և այլն: Սկզբում երկինքը պատկերացնում էին իբրև միաձույլ տարածություն, իսկ հետո սկսում են անջատել առանձին լուսատուներին, և այդ եղանակով այն հավատն է առաջ գալիս, թե երկնային լուսատուներն այս կամ այն աստվածությունն են պատկերացնում: Ամեն մի աստված որոշ լուսատուի հետ էր կապակցվում: Գոյություն ունեին արեգակի, լուսնի և առանձին մոլորակների աստվածներ: Այսպիսով այդ ստադիայում աստվածները սկսում են աստրալ (աստղային) բնույթ ընդունել» (տես նրա գրքի հայ թարգմ., էջեր 102—103)*:

* Լատինական աստվածների հետ դրանք այսպես էին նույնացվում. Շամաշը արև աստվածն էր, Սինը—լուսինը, Իշտարը—Վեներան, Ներգալը—Մարսը, Մարդուկը Յուպիտերն էր, Նաբուն (Նեբոն) որպես գուշակության, գրի, թվի և իմաստության աստված կապակցվում էր Մերկուրիի հետ, իսկ բախտավոր կավի աստված Նինիբը (Նինուրտան) նույնացվում էր Սատուրնի հետ: Աստեղային աստվածության մնացորդները դեռ մինչև հիմա էլ շարունակում

Նույնը տեսնում ենք ավելի զարգացած ձևով և հետագա Բաբելոնում, ուր բացի վերոհիշյալ երեք հնագույն աստվածներից (Անու, Էնլիլ, Էա) և բացի յոթ մոլորակային (աստղային) աստվածությունններից (Շամաշ, Սին, Իշտար, Ներգալ, Մարդուկ, Նաբու, Նինուրտա)* պաշտամունքի առարկա էին Ադադը որպես քամու, փոթորկի ու ամպրոպի աստված, Թամմուզը որպես մեռնող և հարության առնող աստված, որի կուլտը ընդարձակ չափերի էր հասնում և տոնվում էր գարնանը։

«Արա և Շամիրամ» առասպելի կապակցությամբ հատկապես կարևոր է, իհարկե, Թամմուզի կերպարը և դերը Բաբելոնում, ինչպես և նրա հետ կապված հայտնի լեգենդան, կապված նրա հարության հետ։ Տեսնենք թե ինչպես է նկարագրում Ստրուվեն իր հիշյալ գրքում (էջեր 158—160)։

«Զարգացած իբրիգացիոն հասարակության մեջ աստեղային կրոնի հետ միասին ստեղծվում և չափազանց մեծ դեր է խաղում մեռնող ու հարություն առնող աստծու կրոնը։ Գետնի մեջ եղած հատիկը մեռնում և ապա նոր կյանքի ծիլ է տալիս, հասկեր հանում. հասկերը քաղում են, տրորում, և հատիկը նորից գետնի մեջ են ձգում, կրկին նա նոր կյանքի ծիլ է տալիս**։ Կյանքի ու մահվան միասնության այդ ըմբռնումը ստեղծվում է

են մեր եվրոպական լեզուներում շաբաթվա օրերի համար։ Այսպես, կիրակին գերմաներեն կոչվում է Sonntag «արևի օր» (=Շամաշի օր), երկուշաբթին ֆրանսերեն կոչվում է Lundi «լուսնի օր» (=Սինի օր), երեքշաբթին՝ Mardi «Մարսի օր» (=Ներգալի օր), չորեքշաբթին՝ Mercredi «Մերկուրիի օր» (=Նաբուի օր), հինգշաբթին՝ Jeudi «Յուպիտերի օր» (=Մարդուկի օր), որը կազմվել է լատիներեն Jovis dies բառերից, ուրբաթը՝ Vendredi «Վեներայի օր» (=Իշտարի օր), իսկ անգլիերենում շաբաթը կոչվում է Saturday «Սատուրնի օր» (=Նինիբի, Նինուրտայի օր)։ Տես Ստրուվեի հիշյալ գրքում, էջեր 156—158։

* Հնագույն երեք (Անու, Էնլիլ, Էա) և աստեղային յոթ աստվածությունների սիմվոլիզացիան արտահայտվել է բաբելական տաճարների կառուցվածքի մեջ։ Տաճարի աշտարակները («զիկկուրատները») շինվում էին կամ երեք հարկանի, որպես երկնքի, երկրի ու ստորերկրյա ջրերի խորհրդանիշ և կամ յոթհարկանի, որպես յոթնյակ աստեղային նոր աստվածությունների սիմվոլը։

** Հատիկի այս դիալեկտիկական զարգացման վերաբերմամբ ես կմատնանշեի Պողոս առաքյալի կորնթացիներին ուղղված իր առաջին թղթից (գլուխ ԺԵ, տողեր 35—38) հետևյալ հատվածը. «Այլ ասիցէ ոք. զիա՞րդ յառնեն մեռեալք կամ որո՞վ մարմնով գայցեն։ Անմիտ դու. զոր սերմանեսն, ոչ կենդանանայ, եթե ոչ մեռանիցի։ Եւ զոր սերմանեսն, ոչ զնոյն մարմին որ ծնանելոցն իցէ՝ սերմանես, այլ հատ մերկ»։

հատկապես երկրագործական պայմաններում ապրող հասարակության մեջ. և քանի որ առաջին խոշոր երկրագործական հասարակությունը իրրիգացիոն հասարակությունն էր, այդ պատճառով էլ մեռնող և կենդանացող աստծու վերաբերյալ կրոնը ամենից առաջ ծագում է Բաբելոնի և Եգիպտոսի հին հասարակությունների մեջ։ Մեռնող և կրկին կենդանացող հատիկը մարմնացնող աստվածը Բաբելոնիայի Թամմուզ աստվածն էր։ Թամմուզ անունը համապատասխանում է հին սումերական Դումուզի անվանումին, որ նշանակում է «ճշմարիտ երեխա», «իսկական սերունդ»*։ Թամմուզը ոչ միայն Բաբելոնում էր պաշտվում, այլև Պաղեստինում։ Հրեական խոշոր մարգարեներից վերջինը, Եզեկիելը, սարսափով պատմում է, թե երբ նա պատանի էր, Երուսաղեմի հրեա կանայք Երուսաղեմի դռների մոտ ողբում էին Թամմուզի մահը։ Թամմուզ աստծու մահը ողբում էին Սումերի, իսկ հետո նաև Բաբելոնիայի տաճարներում։ Մի քանի առասպելների մեջ կին աստվածուհին հանդես է գալիս իբրև Թամմուզի մայրը, իսկ այն հայտնի առասպելի մեջ, ուր պատմվում է Իշտարի մեռածների թագավորությունը իջնելու մասին, այդ կին աստվածուհին երևան է գալիս որպես Թամմուզի սիրուհին։

«Թամուզի մահը սիրո և պտղաբերության աստվածուհի Իշտարի վիշտն է շարժում։ Նա ողբում է իր երիտասարդ սիրականին, որը գնացել է «անվերադարձ աշխարհը»,—այսպիսի գեղեցիկ անունով էին կոչում սումերացիք և բաբելացիք մեռածների թագավորությունը։ Թամուզը «անվերադարձ աշխարհն» է գնում, և վշտով համակված Իշտարը վճռում է գնալ նրան գտնելու և ազատելու ստորերկրյա թագավորության ընդերքից։ Ահա այդ մասին է պատմում հետևյալ վսեմ բանաստեղծական առասպելը։—Իշտարը ճանապարհվում է «անվերադարձ աշխարհը» և սպառնում է ջարդել փականքները, եթե բաց չթողնեն Թամուզին։ Աստվածուհու այս սպառնալիքներից վախենում է պահապանը։ Նա գնում է ստորերկրյա թագավորության տիրուհի Էրեշկիգալի մոտ, որ Ներգալի կինն էր, և հայտնում է նրան Իշտարի մասին։ Երբ Էրեշկիգալին հայտնում են, թե Իշտարը ծեծում է դուռը, նա բարկանում է, նրա դեմքը փոխվում է։ Բայց և այնպես պահապանին հրամայում է թույլ տալ նրան ներս

* Սումերերեն dumu նշանակում է «որդի, զավակ, սերունդ», իսկ zi նշանակում է «իսկական»։

մտնելու։ Դռնապանն ասում է «մտի՛ր», և Իշտարն իր հոժար կամքով ներս է մտնում... Իշտարն անարգել անցնում է յոթը դարպաս։ Այդ դարպասներից յուրաքանչյուրի մոտ նա իր հագուստներից մեկը հանում է։ Երբ հասնում է Էրիշկիգալի մոտ, բոլորովին մերկ է լինում։ Էրիշկիգալը նրա վրա վաթսուն տեսակ հիվանդություններ է թափում և ձգում ստորերկրյա թագավորությունը։ Երկրի վրա լիակատար քաոս է սկսվում։ Բաբելոնյան առասպելը չափազանց պատկերավոր կերպով նկարագրում է այն, ինչ տեղի է ունենում, երբ երկրի երեսից անհետանում է սերը, սիրո բառի տակ հասկանալով իսկապես՝ սեռական սերը։ Աստվածները տեսնում են, որ երկրի վրա բոլոր մարդկանց և կենդանիների ծնունդը դադարում է, և ստորերկրյա թագավորության աստվածներից պահանջում են, որ նրանք ազատեն Իշտարին։ Դռները բացվում են, և Իշտարը երիտասարդ սիրականի հետ դուրս է գալիս ստորերկրյա թագավորությունից։ Նորից սկսվում է գարունը, սկսվում է սիրո մեծ տոնը։

«Ահա այսպիսի գեղեցիկ առասպելի մեջ է արտացոլվել մեռնող և հարություն առնող աստծու կրոնը։ Այդ նույն կրոնը շարունակում է ապրել և քրիստոնեության մեջ։ Քրիստոսը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ մեռնող ու հարություն առնող աստծու ձևերից մեկը» (ibid., էջեր 158—160)։

Մենք իր տեղում ցույց կտանք նաև հայկական Արայի հացհատիկի աստված լինելու հանգամանքը։ Բայց արդյոք Թամմուզի երկրագործական գարնանային հանգամանքը, ինչպես և նրա մեռնելու-հարություն առնելու գաղափարը հետագայում իսպառ վերացավ։ Ինարկե ոչ։ Բաբելոնում անգամ, նրա ուշ շրջանում, երբ նրա կուլտուրական կոնսոլիդացիան գագաթնակետին էր հասել և բոլոր աստվածներին ձուլեցին Մարդուկի մեջ, որպես վերջինիս գծերի արտացոլանքները՝ էմանացիաները, էլի Թամմուզի պաշտամունքը շարունակեց մնալ և կատարվել, այս դեպքում արդեն Բել—Մարդուկի միջոցով*, քանի որ նա ձուլել

* 1917 թվին գերմանական գիտնականների կողմից գտնված (Ասսուրում) մի պակասավոր տեքստում տրվում են Մարդուկի միստերիաները, որ շատ է նմանվում Թամմուզի և Քրիստոսի մասին եղած նման վերսիային։ Ցիմմերն այդ մասին գրում է. «Բելին պահում են լեռան, այսինքն՝ ստորերկրյա թագավորության դատական ատյանում. նրան հարցաքննում, ծեծում են և վերջապես լեռան ներսն են մտցնում։ Նրա հետ տանում և սպանում են մի հանցագործի։ Աստծու արյունաներկ հագուստները վերցնում են (համեմատել առ-

էր նաև Թամմուզին, որը մեծ ժողովրդականություն ուներ և կարող էր Մարդուկի այդ միասնական աստվածությանը խանգարել։ Այս միասնացման հետևանքով, օրինակ, Ներգալը դարձավ Մարդուկի ուժի պատկերացումը, Էնլիլը՝ Մարդուկի իշխանության և թագավորության ֆունկցիան, Սինը՝ Մարդուկի հավիտենական լույսը և այլն։ Եվ Մարդուկը սկսեց կոչվել արդեն «Բել» (=տեր). „Слили Мардука с Энлилем и стали называть его по семитически „Бел“, т. е. господь“ (տես Б. Тураев, История древнего Востока, том I, 1914 г., 122)։ Հրեաներն այդ միաստվածության (մոնոթեիզմի) իդեան վերցրին և զարգացրին, իսկ քրիստոնեության նոր վերսիայով, պահելով մեռնող ու հարություն առնող հին աստվածության բնույթը, այս մոնոթեիզմը տարածվեց և ամբողջ աշխարհում, կամ, ինչպես Տուրաևն էր ասում, Բաբելոնն իր մոնոթեիստական ուսմունքով հետագայում իրեն ենթարկեց և նոր աշխարհը։

Թամմուզի, այդ մեռնող և հարություն առնող աստծու պաշտամունքը հարատևեց ոչ միայն հետագա Բել—Մարդուկի և կամ Քրիստոսի մեջ։ Դեռ մեր էրայի («քրիստոնեական» էրայի) չորրորդ դարում Պաղեստինում և հավանորեն նաև Փյունիկէում պահվել էր Ադոնիսի, կամ այլ ձևով ասած՝ Թամմուզի, պաշտամունքը։ Քրիստոնեական հայրերից մեկը՝ Հիերոնիմը պատմում է, որ իր ժամանակ Բեթղեհեմում, ուր ըստ ավանդության ծնվել է Քրիստոսը, կար մի այր, ուր կանայք հավաքվում էին Ադոնիս

սաց եկեղեցու плащаница-ն). այդ հագուստները մաքրում է նրան սիրող աստվածուհին, որի հետ ունեցած սիրո կապը մահն անգամ չի կարող ոչնչացնել։ Բելը ստորերկրյա թագավորության մեջ, հեռու արևից և լույսից, տանջվում է և, իբրև գերի, պահապանների հսկողության տակ է մնում։ Բելի անհետանալուց հետո քաղաքում սկսվում են խռովություններ և բորբոքվում է կռիվը։ Բել—Մարդուկի կինը, որը Բաբելոնի «տիրուհին» էր կոչվում, իջնում է ստորերկրյա թագավորությունը, և Բել—Մարդուկը հարություն է առնում նոր կյանքի համար։ Ասսուրի գրադարանի այս չափազանց հետաքրքիր տեքստը ցույց է տալիս Մարդուկի մոտիկությունը Թամմուզին՝ աստծու չարչարանքները պատկերացնող խորհրդավոր ծեսերով։ Ամեն մի ընթերցող, կարդալով այս բերած տեքստը, ակամա հիշում է ավետարանի առասպելը Քրիստոսի չարչարանքների մասին։ Այստեղ էլ տեղի է ունենում դատ, Քրիստոսը չարչարանքի է մատնվում, հանդես է գալիս մի ինչ-որ հանցագործ, որին մահվան են դատապարտում աստծու հետ. կա նաև մի կին, որը սերտ կապված է նրա վիճակի հետ։ Ավետարանի մեջ նույնպես հիշվում է, ինչպես, երբ Քրիստոսը հեռանում է այս կյանքից, տեղի են ունենում մեծ խառնաշփոթություններ» (տես նրա գիրքը, էջեր 162—163)։

աստծու մահը ողբալու (տես Ստրուվեի գրքում, նույն տեղում)։ Իսկ ավելի հետագայում, մեռնող և հարություն առնող աստծու պաշտամունքի արձագանքը որոշ գիտնականներ (օր. Էրդմանը) ուզում են տեսնել նաև մահմեդականների Հուսեյնի մահվան չարչարանքների մեջ։ Այս մասին Բ. Տուրաևն ասում է. „И в позднейшее время не забыли о вавилонском прошлом: мусульманский праздник Хосейн, по мнению Эрдмана, восходит к мистериям Фаммуза, между тем как Мардук и Истар дали материал для гностического Σωτήρ [=*փրկիչ*] и Σοφία [=*իմաստություն*], а в лице Мардука богословская мысль вавилонян приблизилась к идее Логоса *(տես նրա* Ист. др. Вост., т. I, *էջ 148)։ Ն. Ադոնցը նմանապես այդ Շախսե-Վախսեն կապում է վերոհիշյալ այդ հին ծիսակատարությունների հետ։ Բացի այդ, այժմյան քուրդ եզիդների Մելեք-Թամմուզի մեջ նա առաջարկում է տեսնել Թամմուզի անվան և կուլտի հետքերը։*

Եգիպտոսում այդ նույն մեռնող ու հարություն առնող աստվածը, որպես հատիկի և ապա ջրի աստված, *ներկայացվում էր Օզիրիսի կերպարանքով։ Դրա պաշտամունքի կենտրոնը Տինիսի նոմի Աբիդոս քաղաքն էր, ուր հոգեհանգստյան մոտիվներից նաև ելնելով սկսում են Օզիրիսի չարչարանքները խաղացվել միստերիայի ձևով, որպես դրամա, ինչպես այդ տեսնում ենք Հունաստանում, ուր դրամայի սաղմնավորումը կապվում է Դիոնիսի հետ, որ նման բնույթի աստված էր։ Փյունիկիայում նման գարնան աստված էր Ադոնիսը և Էշմունը, իսկ փռյուգիացիների մոտ՝ Ատտիսը, որոնք անցան նաև Հունաստան ու Հռոմ։*

Հայերի մոտ այդ մեռնող ու հարություն առնող աստվածությունը, ինչպես բազմիցս շեշտվել է, Արա Գեղեցիկն էր, որը սկզբում եղել է, ըստ իս, գարնան աստվածություն, իրրիգացիոն երկրագործության աստված, նման Թամմուզի կամ Օզիրիսի նույն նախնական կերպարին («հատիկի և ապա ջրի աստված»)։ Այս մասին ես կխոսեմ և կապացուցեմ աշխատությանս երկրորդ մասում։ Բայց մինչ այդ ավելորդ չեմ համարում մեջ բերել նաև Ադոնիսի կամ Էշմունի, ինչպես նաև Ատտիսի նման առասպելները։

Թամմուզի կուլտը մանավանդ իր անունով տարածվեց նաև հրեաների (իսրայելացիների), արամեացիների ու փյունիկեցիների մոտ։ Վերջինների մոտ այդ կարելի է հաստատ համարել մանավանդ հետագա դարերում, եթե նկատի ունենանք Օրոգինե-

սի և Ս. Յերոնիմոսի վկայությունները։ Այս բանը տեսնում ենք նաև Կեղծ Մելիտոսի և Ասորի Թեոդորոս Բարկոնիի հատվածներից, որոնց մեջ փյունիկյան աստվածը կոչվում է Թամմուզ և ոչ թե Ադոնիս (տես Ա. Մատիկյան, Արա Գեղ., էջ 189—190)*։ Ինչպես երևում է բոլոր տվյալներից և ուսումնասիրություններից, վերոհիշյալ սեմիտների մոտ մեռնող (տանջվող) և հարություն առնող աստծու սկզբնական անունը եղել է Էշմուն, որ հույների միջոցով մեզ հայտնի է Ադոնիս նոր հորջորջմամբ, որ և տեղի է տվել Թամմուզին։ Հույները, այն է՝ Կիպրոսի նրանց գաղթականները, փյունիկեցիներից և հրեաներից լսում էին adon «տեր» անունը, որ հաճախ էր գործածվում, մանավանդ «տեր Էշմուն», «տեր Մելկարտ» և նման կապակցությամբ, եթե չխոսենք նաև տղամարդկանց հատուկ անունների մասին, ինչպես «Ադոնեշմուն» (=տեր է Էշմուն), «Ադոնաբալ» (=տեր է Բաալ) և այլն, որ թերևս և առանձին էլ գործածվեր, եթե նկատի ունենանք Թիլլ—Ամառնայի նամակներում հիշվող Ադունա անունը (=մեր «Ատոմ»?)։ Հույները այս adon «տեր» բառը լսել են aḍoni «տեր իմ» սեմական ձևով, որ և ձևակերպել են 'Αδωνις, որպես առանձին աստվածանուն, որ փոխարինել է Էշմունին (այս կարծիքին են Dusaud ֆրանսիացի գիտնականը, Բարտոն ամերիկացին, Baudissin և այլն)։** Այս երկփեղկության տեսակետից համեմատել հնդ-իրանական Indra աստծուց անջատվող նրա Varthragna «վիշապաքաղ» մակդիրը, որը և դառնում է առանձին աստվածություն (=մեր «Վահագն»)։

* «Փյունիկեցիները, կ'ըսէ Մելիտոս, կը պաշտէին Բալթի Կիպրոսի թագուհին, վասն զի կը սիրեր նա Թամուզ, որ Փյունիկէի Կութար թագավորին որդին էր։ Եվ Բալթի թողլով իր թագավորությունը եկավ բնակեցավ Գեբալ անունով Փյունիկյան բերդի մը մէջ։ Եվ որովհետև Թամուզեն առաջ Արես սիրած էր և անոր հետ շնություն ըրած և իր Հեփեստոս ամուսինէն իմանալով, անոր դեմ սաստիկ գրգռված, օր մը Լիբանանի լերան վրա սպաներ զԹամուզ վայրի խոզ որսալու միջոցին։ Այս օրեն ի վեր Բալթի Գեբալի մէջ կը բնակեր և մեռավ Ափակայի մէջ, ուր թաղված էր նաև Թամուզ» (Corpus Apolog. Ed. Otto. IX,S 504)։ Նմանը պատմվում է նաև Բար Կոնիի կողմից (Ա. Մատ., Արա Գեղ., էջ 190)։

** Էշմուն անունը առաջին անգամ կարդում ենք ասուրական Ասորդան թագավորի և Տյուրոսի Բաալ թագավորի միջև կնքված դաշնագրի մեջ։ Հետո Սիդոնի մոտ գտնված մի արձանագրության մեջ, ուր տեղիս Բոդաշտարտ թագավորն ասում է «տաճարս շինեցի իմ աստծու Էշմունի համար»։ Կիպրոսի մեջ էլ են գտնված արձանագրություններ Էշմուն և Մելքարտ աստվածանուններով։ Կան նաև հատուկ անուններ «Էշմունադոն»

Փյունիկեում Ադոնիսի կուլտը, մանավանդ նրա սիրելի Բաալաթ-Բելթիսինը, հայտնի էր Բիբլոս քաղաքում («փյունիկյան Գերադում»), որ ըստ Ստրաբոնի՝ ἱερὰ ἐστι τοῦ Ἀδώνιδος=«մեհեան էր Ադոնիսի» (Strab. 1, XVI, 3, 18, c. 755, տես «Արա Գեղ.», էջ 185)։ Ադոնիսը պաշտվում էր նաև Ափադայում, Անտիոքում, Կիպրոսում և այստեղից նաև՝ Աթենքում և Արգոսում, ուր նրա պաշտամունքն անցավ հինգերորդ դարում մեր էրայից առաջ։ Ապոլլոդորը հունական գույն տալով պատմում է, որ Աֆրոդիտեն բարկացած լինելով Զմյուռնիայի վրա՝ մղում է վերջինիս իր հոր՝ Թեասի հետ անօրէն գործի, բայց երբ հայրը ճանաչում է իր աղջկանը, սկսում է սրով նրան հալածել, իսկ աստվածները խղճալով աղջկանը՝ մրտենի ծառի են վերածում։ Տաս ամիս վերջը ծառը ճեղքվելով Ադոնիսն է ծնվում։ Աֆրոդիտեն տղայի գեղեցկությունից հափշտակված, նրան սնդուկի մեջ է ծածկում և հետո մյուս աստվածներից ծածուկ Պերսեֆոնեի խնամքին է հանձնում՝ վերստին իրեն հանձնելու պայմանով։ Սակայն սանդարամետի այդ դիցուհին (Պերսեֆոնեն) նույնպես հափշտակվում է տղայի գեղեցկությունից և չի ցանկանում նրան նորից ուղարկել «կյանքի աշխարհը» և սրանով վեճ է ծագում երկու աստվածուհիների մեջ։ Զևսը միջամտում է և որոշում, որ Ադոնիսը տարվա երեք քառորդը մնա Պերսեֆոնայի մոտ, իսկ մեկ քառորդը՝ Աֆրոդիտեի մոտ, բայց իրոք հակառակն է լինում։ Վերջում վարազը Արեսի գրգռումով սպանում է Ադոնիսին որսի ժամանակ Լիբանանի լեռներում, որոնց մոտերը կա և Ադոնիս անունով մի գետ, որն անցնում է Բիբլոսի մոտով (ըստ Լուկիանոսի)։ Ավանդությունն ասում է նաև, որ սկզբում կար միայն սպիտակ վարդ, բայց երբ Աֆրոդիտեն վարազի ձեռքից Ադոնիսին ազատելու համար շտապ նրան օգնության էր գնում, ոտը

կամ «Ադոն-էշմուն»։ Դամասկիոս գրողը Բերյուտոս քաղաքի Ասկլեպիոսին նույնացնում է էշմունի հետ, վերջինիս անվանելով նաև փյունիկեցիների Սադյուկոս թագավորի որդին։ Նա ասում է. «Գեղեցիկ երիտասարդ է էշմունը, որին աստվածամայր Աստրոնեն տեսնելով սիրահարվում է։ Էշմունը փախչելիս կացնով իրեն անդամահատում է և մեռնում, բայց դիցուհու կողմից կենսատու ջերմությամբ դարձյալ կենդանանում է և աստվածության բարձրանում և փյունիկեցիների կողմից էշմունոս անվանվում» (տես «Արա Գեղ.», էջ 191—192)։ Սարդինիայի մի արձանագրության մեջ, որ երեքլեզվյան է, նույնպես Ասկլեպիոսը էշմունի հետ է նույնացվում։ Աշտարտի և էշմունի սիրային հարաբերության մասին նկարագրված է և Կարթագենի մեջ գտնված մի արձանագրության մեջ (ibid., էջեր 192—193)։

մի վարդենու փշերին կպավ և արյունը ներկեց վարդենին, որ այնուհետև սկսեց կարմիր վարդ տալ։

Ադոնիսի մահվան ողբահանդեսները, որոնց հաստատումը Աֆրոդիտեին է վերագրվում, շատ նշանավոր էին թե՛ Աթենքում և թե՛ մանավանդ Բիբլոսում, իսկ Պտղոմյանց ժամանակաշրջանում նաև Ալեքսանդրիայում։ Բիբլոսում, օրինակ, Ադոնիսի պատկերը ներկայացնում էին մեռելի կերպարանքով, որին թափորով, բարձրաձայն ողբերով, սրինգի նվագակցությամբ, եղերամայր կանանց իրենց կուրծքերը խփելով և այլն, տանում և թաղում էին պատրաստված գերեզմանում, իսկ հաջորդ օրը դուրս հանելով ասում էին, թե Ադոնիսը հարություն է առել, թեպետ առանձին հանդեսներ այս առթիվ չկային, ինչպես և Թամմուզի նկատմամբ*։

Ադոնիս անունը սկզբում վերադիր է եղած մի աստվածության, որ հավանորեն Էշմունն էր, բայց հետագայում զանազան տեղեր դրանք սկսվում են տարբերվել։ Էշմունը նույնանում է Էսկուլապին, որ բժշկության աստված էր իրեն նվիրական օձով և շնով։ Էշմունը ոչ միայն հարություն է առնում, այլև ուրիշներին է առողջացնում (=հարություն տալիս)։ Էշմունը երիտասարդ է և երբեմն նաև այնպիսի հերոս, որ տիտանների դեմ քաջությամբ կռվում է, այնինչ այս բոլոր հատ-

* Ողբահանդեսի կատարման ժամանակը վիճարկելի է։ Նրանք, ովքեր ընդունում են Ադոնիսի մահվան և հարության տոնը (Greve, Kämmel, Roscher), մահը դնում են գարնան սկզբները, իսկ հարությունը՝ աշնան։ Baudissin-ը ընդունում է միայն ողբահանդեսը իբրև տոն և ժամանակը դնում է ամառը (հունիս—հուլիս), ընդունելով նաև, որ Ադոնիսը գարնան բուսականությունն է ներկայացնում, որն ամառը մեռնում է (տես նրա Adonis, 124 169)։ Ադոնիսի մասին տես նաև Ա. Մատիկյանի «Արա Գեղ.», էջեր 184—189։ Իմ կարծիքով անկասկած է Ադոնիսի (resp. Էշմունի) լինելը ոչ միայն բուսականության աստված (հմմտ. նաև նրա «Ադոնիսյան պարտեզները»), այլև մեռնող ու հարություն առնող աստվածություն, որ մասամբ Բիբլոսի նրա պաշտամունքն է ապացուցում, եթե չխոսենք ընդհանրապես նման տիպի աստվածությունների մասին այդ հին Առաջավոր Արևելքում, ուր Ադոնիսին աղերսակցվում են փոխադրվելով նաև Թամմուզը և Օզիրիսը։ «Ադոնիսյան պարտեզները», որով պատկերացվում է Ադոնիսի վաղանցուկ և ոչ հասուն (ծաղկափթիթ) կյանքը, ինձ հիշեցնում է նման մի մտայնություն կամ մոտիվ, որ վերագրվել է և Թամմուզին։ Վերջինիս նվիրված սեպագիր երգերի մեջ ասվում է, որ նա նման է մի տունկի (=tamarix=մոշա), «որ պարտեզի մեջ ջուր բնավ չի խմել, որի պսակը դաշտում տակավին ծաղիկ չի բուսցրել» (Zimmern, Tammuzlieder, S. 220, տես Ա. Մատիկյանի մոտ, էջ 174)։

կանիշները Ադոնիսի մոտ չեն երևում, մինչև իսկ հարության կողմը թույլ է ընդգծված և բացի այդ նա հանդես է գալիս միշտ իբրև գեղեցիկ մի պատանի, մինչև անգամ իբրև տղա։ Ավելորդ չէ հիշել, որ Մելկարտը Տյուրոսում հարություն էր առնում և նրա տոնը կատարվում էր փետրվարի և մարտի միջոցին,—մի երևույթ, որ խոսում է վերոհիշյալ աստվածների ընդհանուր կողմի մասին (՝մեռնել կամ տանջվել և հարություն առնել)։

Փյունիկեի և Եգիպտոսի քաղաքական-կուլտուրական փոխհարաբերության հետևանքով Ադոնիսը սկսում է նմանվել եգիպտական Օզիրիսին, կամ ընդհակառակը, ինչպես այդ նկարագրում են, օրինակ, Պլուտարքոսը և ժամանակ Ստեփանոս Բյուզանդացին, երկու աստվածները իրար հետ միացնելով։ Գիտնականներ եղան, որ Հովսեփ գեղեցկին ու նրա Ասանեթ կնոջը նույնացնում են Օզիրիսի ու Իզիդայի հետ։

Օզիրիսը (=եգիպտ. Ուսիրի) և Իզիդան (=եգիպտ. Ուսիտ) եղբայր ու քույր են, բայց և ամուսիններ։ Օզիրիսը կանոնավորում է Նեղոսը՝ ջրանցքներ ու թմբեր շինելով, մշակույթյունն է զարգացնում, օրենքներն է պահպանում, երաժշտության ու գիտության նպաստում։ Սեթը նախանձից Օզիրիսին խնջույքի է հրավիրում, բռնում գցում սնդուկի մեջ և նետում Նեղոսը։ Իզիդան ողբում է իր սիրելին, փնտրում է նրա դիակը, որը Սեթի կողմից կտոր-կտոր է արվում, երբ սնդուկը հասած է լինում Բիբլոս։ Իզիդան լացով ու ողբով իրար է կցում կտորները բացառությամբ ծննդականի, որ ձուկը կլանել էր, և այս գործում նրան օգնում է Անուբիս կոչված շունը, որը Թոտի՝ լուսնի աստծու հետ՝ համարվում էր մահվան աստված, հսկելով մեռելների թաղման և հոգիները սանդարամետ առաջնորդելու վրա։ Օզիրիսի որդի Հորը կռվի է բռնվում Սեթի հետ, հաղթում, իսկ Օզիրիսը հարություն է առնում և իշխում սանդարամետի վրա։

Այժմ մի քանի խոսք նման մեռնող և հարություն առնող փռյուգիական Ատտիս աստծու մասին, որ բավական տարբերվում է մյուս հատկանիշներով Թամմուզից, Ադոնիս-Էշմունից, Օզիրիսից և հատկապես ծիսական որոշ գծերով քրիստոնեությանն է մոտենում։

Ատտիսի մայրը Սանգար գետի կույս աղջիկն էր՝ նման Մարիամ աստվածամորը, որ էլի կույս էր համարվում։ Ատտիս—Կիբելայի, Թամմուզ—Իշտարի, Էշմուն—Աստղոնոյի, Օզիրիս—Իզիդայի, Ադոնիս—Աստարտեի և նման զույգերը մի ընդ-

հանդեպ իդեոլոգիական կոնցեպցիայի վրա են կառուցված։ Ատտիսի և Կիբելայի կուլտը 204 թվին անցավ նաև Հռոմ, իսկ 54 թվին արդեն դարձավ պետական կուլտ։ Կիբելան մեծ աստվածամայր էր (magna mater deorum)՝ նման Մայրին, Դինդիմենային, Հիպտային և այլն։ Նրա կուլտը Փոքր Ասիայի Պեսինունտ քաղաքում էր (Փռյուգիայում), որտեղից մետեորիտի նրա սև քարը («ֆետիշը») 204 թվին փոխադրվեց Հռոմ։ Կիբելան նկարագրվում է որպես երկար շորերով մի կին, որ գլխին ուներ աշտարակավոր բուրգի նման մի թագ, ձեռքին՝ հասկի փունջ, նստած առյուծի վրա կամ առյուծներով լծած կառքի վրա։ Դեռ VI դարից նրա կուլտը սկսվում է տարածվել Փոքր Ասիայում, անցնելով հետո Հունաստան, Հռոմ, ուր Միթրայի կամ Իզիդայի կուլտերի նման դարձավ հետագայում քրիստոնեության մեծամեծ մրցակիցներից մեկը։ Ատտիսը, որ Կիբելայի տարփածուն էր, ըստ ավանդության երիտասարդ գեղանի հովիվ էր, Նանայի որդին։ Ըստ լյուդիական առասպելի նա մահանում է վարազից հասցված վերքից (Արեսի խանդից), բայց աստվածները հարություն են տալիս։ Իսկ ըստ փռյուգիական մի առասպելի Կիբելան խանդից նրան դարձնում է խելագար, որի պատճառով Ատտիսն իրեն ամորձատում է փիճիի տակ (իսկ ըստ մի այլ վարիանտի՝ մահից հետո դառնում է փիճի, сосна)։ Նրա արյունից է ծաղկում մանուշակը։ Ատտիսի տոները լինում էին գարնանը մարտի 22—27-ը։ Ամսի 24-ին կատարվում էր մահվան սգահանդեսը («արյան օրը»), երբ նրա ներքինի քրմերը («գալլերը») խելացնոր կերպով պարում էին կիմվալների և ֆլեյտաների խլացուցիչ ձայների տակ, իրենց վերքեր էին հասցնում և արյունով ցողում աստվածների կուռքերը։ Քուրմերը էքստազի տակ նաև իրենց ամորձատում էին։ Մարտի 25-ին հայտարարվում էր Ատտիսի հարության օրը։ Սկսվում էր ուրախությունը, հանդեսներ։ 27-ին հանդիսավոր շքերթ էր լինում դեպի գետը, ուր լվացվում էին աստվածների արյունոտ կուռքերը։ Ատտիսի թաղման ծեսի ժամանակ, գիշերը, երբ սուգը հասնում էր գերագույն աստիճանի, հանկարծ տաճարում վառվում էր մթության մեջ ճրագը, և քուրմը բացականչում էր. «Մխիթարվեք, հավատացյալներ, աստվածը փրկված է, Ատտիսը ձեր մեջ է, դուք էլ կփրկվեք տանջանքների միջոցով»։ Քրիստոնեությունը շատ բան է վերցրել Ատտիսի կուլտից—հացով ու գինով հաղորդվելը, մկրտությունը, աստծու հարության ծեսը, իսկ հռոմեական պապը կրում է նույն

Թագը, որ կրում էր Ատտիսի գլխավոր քուրմը («արխիգալլը»)։ Ատտիսը, որ ծնվել է կույսից, տանջվող է, մեռնող և հարություն առնող, որն իր տանջանքներով սրբում, մաքրում է բնությունը և մարդկանց, հանդիսանում է Քրիստոսի նախատիպը։ Իզուր չէր, որ երջանկահիշատակ Ավգուստինին Ատտիսի մի քուրմն ասում էր. «Չէ՞ որ փռյուգիական գլխարկավորը (=Ատտիսը) նույնպես քրիստոնյա է» (տես БСЭ, հ. IV, էջ 54, Ն. Կունի հոդվածը)։

Բոլոր վերոհիշյալ աստվածների մեջ կան, իհարկե, ընդհանուր կողմեր, բայց և տարբերություններ իրենց մանրամասնությունների մեջ։ Կա այն ընդհանուր որոշ գաղափարախոսականը, երբ հանդես է գալիս արական համեմատաբար թույլ աստվածությունը, որը երիտասարդ է, գեղեցիկ, մեղմ բնավորությամբ, մի քիչ էլ կնատյաց, որպես զարթնող գարնան ու բուսականության թարմ, բայց և անցնող անձնավորումը։ Այդ մեռնող (resp. տանջվող) և հարություն առնող (զարթնող) աստծու ընդհանուր տիպարն է։ Իհարկե այս մտայնությունը կարող էր և փոխանցվել որոշ կուլտուրական ժողովուրդներից, մանավանդ իրենց ծիսական զարգացած ձևերով, որպես կուլտ։ Բայց բացի այս ընդհանուրից, կա և տեղականը իրեն պատմականորեն ձևակերպված առանձնահատկություններով, որը նույնպես մեծ նշանակություն ունի միթոլոգիական նման աղերսների գենետիկական ակունքների և ազդեցությունների հայտնաբերման տեսակետից, որ երբեմն մինչև իսկ մեծ դժվարությունների է հանդիպում։

Օրինակ, այդ ընդհանուր տանջվող աստվածության սգահանդեսին նկատում ենք ինքնաճաղկումներ թե Թամմուզի կապակցությամբ (ինչպես և Մարդուկի) և թե Ատտիսի։ Եվ եթե հետագայի փոքրասիական (Թյուրքիայում) մեվլեվի դերվիշների էքստազային պարերը կարելի է ըստ Ն. Ադոնցի համարել Ատտիսի հին քրմերի նման սովորության հարատևումը, սակայն Շախսե-Վախսեի մասին այդ միակ աղբյուրը դժվար է ընդգծել։ Այս մահմեդական շիա աղանդի սովորությունը կարող էր մնացած լինել թե Թամմուզի—Մարդուկի չարչարանքների պատկերացման հետևանքով և թե Ատտիսի։ Երբ «սուրբ ծառը», ինչպես Հուլիանոս Ուրացողն է ասում եղևնու մասին, բերում էին Կիբելայի մեհյանը (Հռոմում բերում էին Պալատինի մեհյանը), զարդարված մանուշակներով և փաթաթված երիզներով,* ապա

* Արդյոք մեր ատինեալ (=պճնազարդ) բառը Ատտիսի այս ծեսի մնացորդը չէ՞, պահելով Ատինի անունը որպես նրա այս հատկանիշը։ Կա և

թագը, որ կրում էր Ատտիսի գլխավոր քուրմը («արխիգալլը»)։ Ատտիսը, որ ծնվել է կույսից, տանջվող է, մեռնող և հարություն առնող, որն իր տանջանքներով սրբում, մաքրում է բնությունը և մարդկանց, հանդիսանում է Քրիստոսի նախատիպը։ Իզուր չէր, որ երջանկահիշատակ Ավգուստինին Ատտիսի մի քուրմն ասում էր. «Չէ՞ որ փռյուգիական գլխարկավորը (=Ատտիսը) նույնպես քրիստոնյա է» (տես БСЭ, հ. IV, էջ 54. Ն. Կունի հոդվածը)։

Բոլոր վերոհիշյալ աստվածների մեջ կան, իհարկե, ընդհանուր կողմեր, բայց և տարբերություններ իրենց մանրամասնությունների մեջ։ Կա այն ընդհանուր որոշ գաղափարախոսականը, երբ հանդես է գալիս արական համեմատաբար թույլ աստվածությունը, որը երիտասարդ է, գեղեցիկ, մեղմ բնավորությամբ, մի քիչ էլ կնատյաց, որպես զարթնող գարնան ու բուսականության թարմ, բայց և անցնող անձնավորումը։ Այդ մեռնող (resp. տանջվող) և հարություն առնող (զարթնող) աստծու ընդհանուր տիպարն է։ Իհարկե այս մտայնությունը կարող էր և փոխանցվել որոշ կուլտուրական ժողովուրդներից, մանավանդ իրենց ծիսական զարգացած ձևերով, որպես կուլտ։ Բայց բացի այս ընդհանուրից, կա և տեղականը իրեն պատմականորեն ձևակերպված առանձնահատկություններով, որը նույնպես մեծ նշանակություն ունի միյութոլոգիական նման աղերսների գենետիկական ակունքների և ազդեցությունների հայտնաբերման տեսակետից, որ երբեմն մինչև իսկ մեծ դժվարությունների է հանդիպում։

Օրինակ, այդ ընդհանուր տանջվող աստվածության սգահանդեսին նկատում ենք ինքնաճաղկումներ թե Թամմուզի կապակցությամբ (ինչպես և Մարդուկի) և թե Ատտիսի։ Եվ եթե հետագայի փոքրասիական (Թյուրքիայում) մևլևիի դերվիշների էքստազային պարերը կարելի է ըստ Ն. Ադոնցի համարել Ատտիսի հին քրմերի նման սովորության հարատևումը, սակայն Շախսե-Վախսեի մասին այդ միակ աղբյուրը դժվար է ընդգծել։ Այս մահմեդական շիա աղանդի սովորությունը կարող էր մնացած լինել թե Թամմուզի—Մարդուկի չարչարանքների պատկերացման հետևանքով և թե Ատտիսի։ Երբ «սուրբ ծառը», ինչպես Յուլիանոս Ուրացողն է ասում եղևնու մասին, բերում էին Կիբելայի մեհյանը (Հռոմում բերում էին Պալատինի մեհյանը), զարդարված մանուշակներով և փաթաթած երիզներով,* ապա

* Արդյոք մեր աթինեալ (=պճնազարդ) բառը Ատտիսի այս ծեսի մնացորդը չէ՞, պահելով Աթին անունը որպես նրա այս հատկանիշը։ Կա և

սկսվում էր սգո հանդեսը։ Մարտի 24-ին, «արյան օրը» (dies sanguinis), Ատտիսի քրմերը («գալլերը») իրենց քրմապետով* սկսում են ողբալ նրա վաղամեռիկ մահը, նրա ազնվությունն ու գեղեցկությունը, նրա անհետանալու հետևանքով առաջացած սուգն ու աղետը Փռյուգիայում, և սգահանդեսի ծայրահեղ մոմենտին սկսում էին կուրծքերը կոծել, սուր գործիքներով իրենց բազուկները վիրավորել, իրե՛նց ներքինացնել և այլն։ Մենք գիտենք, որ պարսիկների կողմից ամեն տարի տոնվող Հասան-Հուսեյնի մահվան հիշատակը, որ պետական կրոնի բնույթ է ստացել, գիտնականները (Էրդման և ուրիշները) ցանկացել են հանել Թամմուզի հիշատակին կատարվող նման միստերիայից, բայց ինչպես տեսնում ենք, Ատտիսի հետ էլ են կապված նման արարողություններ, ինչպես շեշտում են շատերը, որոնց թվում և Ն. Ադոնցը, Ա. Մատիկյանը։ Իսկ անգլիացի սեմագետ Ռ. Շմիտը իր „Die Religion der Semiten" (էջ 247) աշխատության մեջ պարսիկների այդ սգահանդեսն ուզում է համարել փոքրասիական Անահիտի պաշտամունքի մի մնացորդը, այն պատճառաբանությամբ, որ հռոմեական կայսրության ժամանակ Անահիտի հետ նույնացած հռոմեական Բելոնիայի պաշտամունքի մեջ էլ նման երևույթներ կային**։ Իսկ Ա. Մատիկյանը այդ սգահանդեսի ակունքը ուզում է տեսնել նաև Հիերապոլսի (Եփրատի մոտ, ոչ հեռու հին Կարքեմիշից) Աթարգատիսի հետ կապված նման սովորության մեջ։ «Հոս ալ կը հանդիպինք,—ասում է Ա. Մատիկյանը,—նույն պաշտամունքին, նույն քրմական նվիրապետության, նույն ներքինացման գալլերու, դիցուհվույն նվիրված վայրենի անասուններու, նույն սգահանդեսի ջահերու, ձաղկման և ներքինացման գործիքներու»***։ Եթե այս բոլորն իրոք

ատինեն բայց, ինչպես և Ատիս (=Ատտիս), որոնց մասին տես ստորև էջ 57։

* Իմ կարծիքով, քրմապետի («արխիգալլոսի») անունը, որ հնչվել է Ates, ծագելով Attis անունից, նշանակել է «հայր», որովհետև խեթերենում atta նշանակել է «հայր», չհաշված դեռ սում. at, սլավ. от-ец, թուրք. ath և այլն։ Համեմատել կաթոլիկների «պապ»-ի անունը, որ նույն արխիգալլոսն է (=քրմապետը), ինչպես Ma (Maia), Nana նշանակել է «մայր»։

** Տես Ա. Մատիկյան, «Արա Գեղ.», էջ 206։

*** Ibid., էջ 208։ Հետաքրքիր է նշել, որ փռյուգիացիների Սաբազիոս գերագույն աստվածը, որ հույների կողմից երբեմն Զևսին և երբեմն էլ Դիոնիսոսին է նմանեցվում, սիրվում է Կիբելայի կողմից, բայց ինքնաներքինացման հետևանքով մեռնում է և իր այդ դիցուհու կողմից կենդանացվում է։ Իրեն նվիրված են եղել եղևնին և նռնենին, ինչպես և օձը, որ նրա մարմնացումն է (ib., էջ 233)։

եղել է, ապա այդ ինքնաձաղկման սգահանդեսի ակունքները, եթե Միջագետքից անգամ լինեն, միանգամայն զարգացած ու մանրամասնություններով լրացված («Ներքինացում») տարածված են եղել թե՛ Մերձավոր հին Արևելքում և թե՛ հին Փոքր Ասիայում։

Եթե վերցնենք մահվան և հարության պարագաների շեշտումը և պաշտամունքի ժամանակը, ապա այստեղ ևս կարծես թե որոշ տարբերություն կա։ Օրինակ, Ատտիսյան տոնակատարությունը, ուր հարությունը մեծ նշանակություն ունի, կատարվել է մարտի վերջին, և այս խնդրում անշուշտ միանում է և մեր Արայի կուլտը թե՛ հարության շեշտման պարագայով (Արա Գեղեցկի և Էր հայորդու մեջ) և թե ժամանակի (գարնանը), այնինչ Ադոնիսը տոնվում էր հունիս-հուլիսին, իսկ Թամմուզինը ոմանց ասելով ավելի ուշ, կապված բնության (կանաչի) մահացման հետ, երբ ամառը բուսականությունը չորանում է։

Սնդուկի (resp. Նավի) հանգամանքն ևս որոշ տարբերացում ունի։ Օզիրիսի դիակը դագաղի մեջ նետվում է ծով և գալիս է Բիբլոսի ափը, մի բան, որ հիշեցնում է Թամմուզի երգերի մեջ այն տեղը, ուր ասված է. «Մանուկ հասակում նա պառկած էր խորտակվող նավի մեջ, իսկ հասակավոր ժամանակ հատիկով ծածկված պառկած էր նրա մեջ» (Բ. Տուրաև, Հին Արևելք, էջ 160)։ Նման բան ասվում է և Մովսեսի ու Սարգոնի մասին (ibid.)։ Ադոնիսն ևս սնդուկի մեջ դրված է հանձնվում Պերսեփոնեին, իսկ Ատտիսի մասին եղած ավանդություններում այդ սնդուկի կամ նավի հանգամանքը բնավ բացակայում է։

Մեզ հետաքրքրում է հատկապես ծառի մոտիվը եղած այդ առասպելներում։ Պլուտարքը խոսելով Բիբլոսում պաշտվող Օզիրիսի դագաղի մասին, շեշտում է նաև ծառաբնի հանգամանքը,— մի բան, որ վերաբերում է և Ադոնիսին, քանի որ Բիբլոսն էր նրա պաշտամունքի կենտրոնը, հայրենիքը։ Օզիրիսի մասին եղած առասպելում հիմնական մոտիվներից է նրա դագաղի հանգչելը ծառի վրա, որը բուն եգիպտական է համարվում։ Թամմուզի մասին ևս, ինչպես մատնանշված է Ա. Մատիկյանի մոտ (էջ 219), եղել են և կան նման զրույցներ. «Թամմուզի քով ալ ծառի գաղափարի հետքերը կան, որ երբեմն նաև ծառերու աստված կը համարվի. դեռ մինչև այսօր Ասորիքի և Միջագետքի մեջ ծառերը բնակավայր են ճիներու, որոնց թագավորն է Թամմուզ» (ibid.)։ Բայց ծառի հանգամանքն ամենից շատ շեշտված է Ատտիսի առասպելում։ Նախ այն, որ Ատտիսը ծնվում է նուշից կամ

նշից, որ դրել էր իր ծոցը Նանան, Սանգար գետի կույսը։ Հետո Ատտիսն իրեն անդամատում է եղևնու կամ սոճու (pinus) տակ, իսկ ըստ այլ վերսիաների ինքն է փոխակերպվում եղևնու։ Հիշենք հենց այն հանգամանքը, որ նրա տարեդարձին (մարտին) եղևնի էին կտրում, մանուշակներով ու երիզներով զարդարում, որպես Ատտիսի մարմնավորումը, և մեկ տարի պահում Կիբելայի տաճարում, որպեսզի վերջը հանդիսավոր կերպով այրեն, որպես նշան հարության։ Նման սովորություն եղած է ըստ Լուկիանոսի (De dea Syria, § 49) և Հիերապոլսում, երբ գարնան մի տոնի առթիվ անտառից ծառեր էին բերում, զգեստավորում, զանազան պաճուճանքներով զարդարում և վերջը դնում մեհյանի բակը, ուր այդ ծառերը խուռն բազմության ներկայությամբ փայտակույտի հետ այրում էին*։ Ես խոսելով Անուշավանի (Արայի Թոռան) անվան ստուգաբանության մասին, որպես վեգետացիոն մի արտահայտության մասին Արայի կապակցությամբ (տես II մասը), անկախ այլ հետազոտողներից (Ա. Մատիկյան), շեշտում եմ սոսի ծառի անվան (բնույթի) կապակցությունը Ատտիսի շոճի (նոճի) ծառի հետ, իսկ «սոս(ի)» արմատից ըստ իս կազմել են ժողովրդական ստուգաբանությամբ սոսափել, և այստեղից էլ տերևների սոսափմամբ գուշակությունը, որ արել է Անուշավանը։ Ավելորդ չէ բերել և Ա. Մատիկյանի նման մոտեցումը սոսի ծառի այդ փոքրասիական աղերսի մասին։ «Հայ ավանդության մեջ որոշ հետքեր կան նաև Արայի նվիրական ծառին նկատմամբ. հիշատակության արժանի է նախ սօսին, որուն նվիրված էր ըստ Խորենացվո Անուշավան Արայի թոռը, որ երբեմն Սոսանվեր ալ կանվանվի։ Ունինք նաև «սոսինաթագ» բառ մը, որուն համար Հայկ. Բառ. կըսէ «բառ անյայտ, իբրու պսակեալ թաւ ոստովք սօսեաց, կամ սօսափմամբ թագուցեալ»**... Ստույգ է, սոսին ներկա ընդհանուր ըմբռնումով կաղամախազգի ծառ մըն է, որուն տերևները ամենափոքրիկ հովէ կը շարժին, հետևաբար հեթանոսական շրջանին գուշակություններու շատ հարմար. էին։ Սակայն այն ևս չէ կարելի ուրանալ թե հայ հին մատենագրության մեջ սոսին շատ անգամ եղեվնազգի

* Ա. Մատիկյանի ասելով «փայտակույտի վրա այրելը հարության նշան էր, հերոսը կրակից ջերմությամբ ու լուսով վերստին կը կենդանանար և անմահներու կարգը կը մանէր» (ibid., 220—221)։

** Արդյոք «սոսինաթագ»-ը աղավաղված գրություն չէ՞ «ատինաթագ»-ից (=Ատտիսի>Ատինի նման պսակյալ)։

և ճռճազգի ծառերու հետ կը նույնացվի, երբեմն հուն. πίτυς-ի, երբեմն ալ κυπάρισσος-ի հետ, որոնք երկուքն ալ Ատտիսի առասպելին մեջ կը հիշվին: Խոտորջրո մեջ նվիրական ծառ կը համարվին գին կամ գիհին, որ ըստ հոնտեղվան ընթռնման ավելի Iuniperus sapina-ին կը համապատասխանի և մեր դասագրքերուն մեջ ցրդի կանվանվի: Իմ մանկության ատեն անոր փոքրիկ ճյուղն անգամ կտրելը մեղք կը համարվեր: Նվիրված էր ս. Գեորգա, որուն բազմաթիվ ուխտատեղիներու քով սովորաբար միշտ կը գտնվեր» (տես նրա «Արա Գեղ.», էջեր 221—222)*: Ն. Ադոնցը ծառի պաշտամունքի նկատմամբ, կապված Ատտիսի հետ, հիշում է նաև մեր գավառների այն սովորությունը, երբ ծառզարդարին (ծաղկազարդին) եկեղեցի են բերում ամբողջական ծառեր (իհարկե փոքր) և ոչ միայն ոստեր: Հիշենք նաև, որ եղևնին, թերևս հենց Ատտիսի կուլտի մեծ ազդեցության հետեվանքով (Հռոմի վրայով), հետագայում դարձավ Եվրոպայում տոնածառ Քրիստոսի ծննդյան կապակցությամբ, այսինքն այն Քրիստոսի, որ մի այլ վարիանտն է մեռնող ու հարություն առնող հին աստվածության:

Հին արևելքի այս մեռնող (տանջվող) և հարություն առնող աստվածությունները ունեին իհարկե և այլ քիչ թե շատ ընդհանուր հանգամանքներ կամ մոտիվներ ու գծեր, ինչպես օրին. վարազը, որ Արեսի, Նինուրտայի և այլոց սիմվոլն է, սակայն այս Արային չի վերաբերում: Բայց պատերազմում ընկնելու հանգամանքը միացնում է միայն Արա Գեղեցկին և պամփյուլացի Էր հայորդուն, թեպետ և մյուսների նկատմամբ էլ հիշվում է երբեմն նրանց գյուղացին և քաջ լինելը, որսորդություն անելը և այլն: Ինքնաներքինացման հատկանիշը տեսնում ենք միայն փոքրասիական մեռնող ու հարություն առնող աստվածության մեջ, որի գլխավոր ներկայացուցիչն է Ատտիսը: Արդյոք այս երևույթը ի սկզբանե փռյուգիակա՞ն է, թե գալիս է ավելի հին փոքրասիական ակունքից: Մատնանշելի է, որ փռյուգիական Sabazios գերագույն աստվածն էլ է ենթարկվում, Ատտիսին նմանվելով,

* Ս. Գեորգի այդ «արտաքո կարգի մեծ հարգությունը», որ կար Խոտորջրում, Ա. Մատիկյանը վերագրում է բյուզանդական և մասամբ վրացական ազդեցությանը (ibid.), շեշտելով որ ս. Գեվորգն իր վարքագրության մեջ մի քանի անգամ մարտիրոսական մահով է պատժվում, որպես արձագանք մեռնող ու հարություն առնող հին աստվածության: Ըստ իս այստեղ կար և բառի (Գեորգ=հողագործ) իմաստի կապը հին դեմիուրգի (=Արա և նմանները), այսինքն հողագործ գարնան աստվածության հետ:

այս նույն անդամահատության, սիրվելով Կիբելայից և կենդանացվելով*։

Հարության առնելու առանձին հանդեսով, ինքնաներքինացման գծով և տոնածառի (եղևնու) և մայր աստվածության կուլտով Փոքր Ասիան կարծես թե առանձնանում է սեմական աշխարհից (Միջագետք, Ասորիք, Փյունիկե) և Եգիպտոսից, ուր նույնպես հարգի էր տանջվող ու հարություն առնող աստվածությունը։ Ամենուրեք, սակայն, ակտիվը և սիրողը կինն է, իսկ արական մասը՝ ենթարկվողը, որը վարանում և խուսափում է, սպանվելով կամ մի այլ մրցակցից (Արես, Զևս, Սեթ և այլն՝ վարազի միջոցով)** և կամ ինքնաներքինացման ենթարկելով իրեն։ Անշուշտ սա մայրիշխանության երևույթի մնացորդ է, որը, սակայն, ավելի է նշմարվում Փոքր Ասիայում, քան սեմիտների մոտ, ուր այդ սիմվոլն է Իշտարը։ Բաբելոնյան ազդեցության և գերակշռության կողմնակիցները շեշտում են այն, որ Իշտարը երկու առյուծներով լծած կառքի վրա է պատկերացվում,—մի բան, որ տարածվել է ամբողջ Առաջավոր Ասիայում։ Բայց փոքր-

* Ատտիսի ինքնաներքինացման երևույթը, որ կատարում էին մինչև իսկ նրա քրմերը Ատտիսյան հանդեսներին, այնպիսի խոր ազդեցություն էր թողել իր ժամանակի, որ գրեթե բոլոր առասպելները այդ բանը հիշում են։ Մինչև իսկ այդ հիշողությունը, որպես կուլտի մնացորդ, հարատևել է մինչև միջին դար պոնտական Կոմանա քաղաքում (տես Ս. Մատիկյան, Արա Գեղ., էջ 228)։ Ատտիսը բառ իս մնացել է և հայոց մեջ «Ատտին» ձևով, թե որպես հատուկ անուն և թե որպես հասարակ «ներքինացման>առնական ուժից զրկելու» իմաստով։ Հմմ. Մարկվարդի մի անտիպ գործում բարեբախտաբար պահվել է նույն ժամանակվա պոնտական քրիստոնյաների մասին հետևյալը. «Ամաչեմ ասել՝ խորհրդատոնս կատարէին և զԱտտինին» (=ամաչում եմ ասել՝ խորհրդատոներ էին կատարում նաև Ատտինի, այսինքն իրենց ներքինացնում էին, նման ռուսաց скопец-ներին)։ Կա և «ատինել» (ըստ այլ ձեռագրի «ատենել»), որ մեկ անգամ գործ է ածել Գր. Մագիստրոսը իր Թղթերի մեջ (§ 67)—«Այժմ ատինելով իմ, զի խափանեալ յառնի անդամոցս, ոչ զարական բերեմք սերտութեան բնութիւն»։ Աճառյանը բերելով այս ատինել բայը (Արմ. բառ., I, էջ 548) որպես նորագյուտ բառ, թարգմանել է «առնական կարողությունը կորցնել», որը շատ պարտուպատշաճ էր Ատտիսին։ Այստեղ հատուկ անունը հայերի մոտ դարձել է նրա հատկանիշը, ինչպես ասենք Հեպիտ դիցուհուց ունենք «հպատել=կոկետություն, միմոսություն անել», հապիտ (<հպիտ) և այլն։

** Պեսինոս (Պեսինունտ) քաղաքում, որը Ատտիս—Կիբելայի պաշտամունքի փոքրասիական կենտրոնն էր Փռյուգիայում, խոզի միս ուտելը արգելված էր։ Այդպես էր նաև ամբողջ Փռյուգիայում, Լյուդիայում. պոնտական Կոմանայում (Strabo, 1, XII, 8, 9, c. 575), Կապադովկիայում և ասորական Հիերապոլսում (տես Ս. Մատիկյանի «Արա Գեղ.», 228)։

ասիական պեղումներն ու դրամները նմանը վկայում են և Կիբելայի ու մյուս մայրաստվածուհիների մասին։ Հիերապոլսի Աթարգատիսի (=Աթար Խեթերի?) մեհյանում ըստ Լուկիանոսի այդ դիցուհին պատկերացվում էր երկու առյուծներով կառքի վրա, իսկ այստեղի կուլտը կրել է փոքրասիական մեծ ազդեցություն։ Խեթական հիշատակարաններում մայր դիցուհին քանդակված է առյուծների կամ մի առյուծի ընկերակցությամբ։ Կյուբելան երբեմն ներկայացվում է նույնպես առյուծի կառքի վրա, երբ փնտրում է Ատտիսին։ Վենետիկի մի քանդակի վրա Կյուբելան նստած է, իսկ կողքին առյուծը և Ատտիսը, որի ձեռքին գավազան կա, իսկ դրանց բոլորի առաջ կան երկրպագու կանայք։ Օլիմպիայում գտնված մի պղնձե արձանի վրա կա ասիական Արտեմիսի (=Կյուբելայի) նկարը, որը թևավոր է և երկու առյուծների ոտքերն է բռնած։ Փոքրասիական Անահիտն էլ (=Կյուբելա) ներկայացված է կանգուն կամ նստած, մի ձեռքով բռնած առյուծ, մյուսով՝ հովազ։ Լյուդիայի, Փռյուգիայի, Գալատիայի և Կապպադոկիայի դրամների վրա մայր աստվածուհին նույնպես ներկայացված է առյուծների վրա նստած և կամ ինքը նստած, իսկ կողքին առյուծները։ Բերելով այս բոլոր վկայությունները՝ Ա. Մատիկյանը («Արա Գեղ.», էջ 231—232) իր այդ գրքում ասում է. «Մեկ խոսքով «առյուծներով մայր դիցուհի» տեսագծին Փոքր Ասիոյ ամեն անկյունը կը հանդիպինք. այս կը նշանակէ թէ անոր հողէն բուսած է և անոր ինքնահատուկ մէկ ժառանգութիւնն է»։

Մեռնող և հարություն առնող աստվածության հետ որոշ չափով առնչակից է դառնում և այն դիցաբանական կամ դյուցազնական հերոսը, որ արգելված է մնում սարերի ժայռերում կամ քարանձավներում՝ հետագայում ազատվելու («հարություն առնելու») նպատակով, ինչպես այդ տեսնում ենք Պրոմեթեոսի, վրաց Ամիրանի, հայ Արտավազդի կամ Շիդարի, Միհրի և այլոց մեջ։ Հայոց մեջ մասնավորապես Արտավազդը (Շիդարը) փակված է լինում Մասիսում, որտեղ էր և Դիորփոսը*։ Միհրը փակված Վասպուրականի Տոսպում («Մհերյան դուռը» Վանի Ջիմջիմդաղ կոչված լեռներում) և Ագռավաքարում։

* Այս Դիորփի մասին խոսում է Կեղծ-Պլուտարքոսը իր De fluviis et montibus գրքում, ասելով—«Անոր քով (=Արաքսի մոտ) կա Դիորփոս լեռը, այսպես կոչված երկրածին Դիորփոսէ, որուն մասին այս պատմութիւնը կը պատմվի։ Միհրը բաղձալով որդի մ' ունենալ և կանացի սեռը ատելով

* * *

Այժմ մի քանի խոսք ևս Արայի և Շամիրամի առասպելի մասին հին Արևելքի նման առասպելների համեմատությամբ։ Մեր առասպելը, իհարկե, չունի ստորերկրյա աշխարհ, աստվածների միջամտություն, կյանքի արգասավորության դադարում և այլն, նման սումերաբաբելական վարիանտին։ Էլ չենք խոսում այն մասին, որ դժվար թե Արայի անկումը պատերազմում առաջ բերեր ողբումներ, ծիսակատարություններ և նման բաներ։ Բայց ի տարբեր ՝այս բոլորի մեր առասպելը հատուկ հավելումներ ունի հատկապես Շամիրամի վերաբերյալ, նշելով նրա փախուստը դեպի Հայաստան, սաստիկ ծարավը («պապակումն»), յուռութի նետելը ծովի մեջ, նրա արձանանալը նման Նիոբեին։ Սիրո հանգամանքը ընդհանուր է այս կարգի առասպելներում և կրում է կյանքի շարունակության պահանջի կնիքը։ Շամիրամը Արային սիրում է կրքոտ կերպով, և Խորենացին այս դեպքում բառեր չի խնայում նրան վիրավորելու, անվանելով բորբորիտոն, շամբուշ, ցնորեալ, պագշոտ և այլն։ Հիշենք նման սեռական սիրո հանգամանքը և սումերաբաբելական վարիանտում, երբ Թամմուզի դժոխք իջնելու հետևանքով երկրում կյանքը դադարում է, ամեն ինչ կանգ է առնում։ Շամիրամը այնքան է սիրում Արային, որ երբ պատգամավորության միջոցով հնարավոր չէ լինում նրան ենթարկել կյանքի պահանջին, ապա կռվի դաշտում ևս չի ուզում, որ նա սպանվի, հրամայում է իր զինվորներին ամեն կերպ նրան խնայել։ Բայց երբ այս էլ չի հաջողվում, և Արան սպանվում է, ապա կյանքի այդ նույն պահանջի համար Շամիրամը նրան հարություն է տալիս, հայտարարելով, որ նա հասավ իր նպատակին, աստվածները (արալեզները) լիզելով հարություն տվին և բավարարեցին իր փափագը։ Այստեղ տեղային է միայն այդ արալեզների դերը, որպես մի առանձնահատկություն մեր հայկական բնագրի համար։ Իսկ Արայի դիակի նեխելը և հոմանիի հանդես գալը, փոխանակ Արայի անմիջական հառնելուն, այս անշուշտ նոր հավելում է, թերևս քրիստոնեական մոտիվների ազդեցությամբ, ինչպես այդ առաջին անգամ նշեց Մ. Էմինը։ Արան գե-

քար մը կը բեղմնավորէ, որ հղանալով Դիորփոս անունով որդի մը կը ծնանի։ Ասիկա երբ կը մեծնա և կը զորանա, մեծամտորեն Արեսը կռվի կը դրգռէ, բայց անկէց կը սպանվի և այսպես աստվածներու նախախնամությամբ համանուն լերան կը փոխվի» (տես Ա. Մատիկյանի մոտ, էջ 283)։

զերիկ է, հավանորեն նաև երիտասարդ, ինչպես Թամմուզը, Ադոնիսը, Էշմունը, Ատտիսը և այլն, Թեպետ հայ առասպելի մեջ նրա այս երիտասարդությունը չի շեշտվում։

Մեր առասպելում հանդես է գալիս մյուս վարիանտների նման կին—սիրուհին, ինչպես բաբելականում Իշտարը, եգիպտականում՝ Իզիդան, հունականում՝ Աֆրոդիտեն, փյունիկիականում՝ Կիբելան և այլն։ Այս տեսակետից մեր առասպելն ունի իհարկե ընդհանուր գծեր, բայց ուժեղ կերպով կրում է և Միջագետքի ազդեցությունը, մանավանդ Շամիրամ անունով և բովանդակության որոշ մանրամասներով։

Ընդհակառակը, մեր առասպելի արական հերոսը զուտ տեղական ծագում ունի. Արան թե անունով, որպես աստվածություն և թե բովանդակությամբ, Թեկուզ որպես հառնող աստված, անկախ պիտի լինի Միջագետքից, որովհետև Պամփյուլիայում ևս եղել է, ըստ Պլատոնի, հայորդի Ér-ը («Armenios-ի որդին»), որը քաջասիրտ է, ընկնում է պատերազմի դաշտում. և տասն օրից հետո, երբ նրա նեխված դին բերում են տուն և երկու օրից հետո դրվում է խարույկի վրա, ապա նա կենդանանում է և պատմում է հանդերձյալ աշխարհում իր տեսածը։ Պլատոնը այս բանը հիշելով, չի տալիս կնոջ միջամտության հանգամանքը, որ հետո է երևի միակցվում հայկական վարիանտին Միջագետքի ազդեցությամբ։ Պամփյուլիան գտնվում էր Փոքր Ասիայում, Հայաստանից շատ հեռու՝ Կիլիկիայից արևմուտք, և Êr=Արայի տարածվելը այդ երկրում, Թեկուզ և Êr-ի հայկական «ծագումով»*, վկայում է մեր Արայի այսպես ասած էքսպանսիայի մասին դեպի արևմուտք։ Ինչպես աշխատությանս երկրորդ մասում ցույց կտրվի, Արայի կուլտը, որպես գարնան աճող բուսականության աստծու և հետո նաև՝ որպես ցանքի, երկրագործության և Թերևս ջրի աստծու, եղել է թե հին Հայաստանում, թե փոքր Ասիայում և թե դրանց սահմաններից էլ դուրս։ Արայի հարություն առնելու հանգամանքը կարող է զարգացումը լինել այս իրեն հին վեգետացիոն բովանդակության, անկախ Միջագետքի ազդեցությունից, ինչպես շատ ժողովուրդների մոտ գարնան

* Ա. Սեյսը այդ Êr հայազնի և լեգենդայի ծագումը սերում էր Հայաստանից, ասելով՝ «Թեպետ Պլատոնը անվանում է Êr-ին պամփյուլացի, բայց իր հոր Armenios-ի անունը վերաբերում է Հայաստանին, և Հայաստանից է որ այդ լեգենդան ծագում է» (տես „The cuneiform inscrip.", էջ 414)։

թուն» է նշանակում, շատ պարտուպատշաճ է արթնացող կամ հարություն առնող աստվածությանը: Երբ յոթերորդ դարում կառուցվեց Վաղարշապատի մոտ Զուարթնոց եկեղեցին («յանուն երկնային զուարթնոց»=во имя горних бдящих сил), ապա այստեղ թերևս սոսկ լեզվական թարգմանություն չէր (հունական Գրիգոր=հայոց «զուարթ»), ինչպես ոմանք են կարծում, այլ դեռ մշուշապատ կերպով ծնում էր հին մեռնող, հարություն առնող աստծու այդ վերջին ֆունկցիան—հարությունը, արթնությունը, հսկող լինելը, ինչպես որ ռացիոնալիստական մոտեցմամբ (և ոչ գարնանային աստծու «զարթոնքի» պատճառով) կազմվեց Buddha աստվածության նման անունը bhudh—„бдеть, бодрствовать" (արթուն լինել, սկել) հնդկական բայարմատից: Բուդդան նույնպես «արթուն» է, բայց մտքով, և ոչ էությամբ և գենեզիսով: Բուդդայի այդ ատրիբուտը նոր է:

Մեր այս թեմայի կապակցությամբ ես կցանկանայի մի հարց ևս առաջադրել: Արդյոք վրացիք չե՞ն շարունակել պահել հնագույն այն աստվածությունը, որ սկզբում գարնան և երկրագործական բնույթ ուներ և հետո դառնում է մեռնող ու հարություն առնող աստված: Արդյոք վրացիների մոտ այդչափ պաշտվող սուրբ Գեորգը նույն հունական շղարշի (անվան) տակ, ինչպես և հայոց Գրիգորը, չի՞ արտացոլում հնագույն հեթանոսական աստվածություն, և այն էլ՝ երկրագործության գարնան աստվածությունը, ինչպես ցույց է տալիս և անունը (հունարեն γεωργός «գեորգոս» նշանակում է «երկրագործ»)*: Սուրբ Գեորգի ռազմական («հաղթանակաբեր», победоносец) ատրիբուտը քրիստոնեական նոր շրջանի ավելցուկ է, թերևս Բյուզանդիայի ազդեցությամբ, և մթագնել է հինը՝ տեղականը, որը պիտի լիներ, ինչպես ասվեց, գարնան, հատիկի, երկրագործության և թերևս ջրի արտահայտությունը**: Նինան, որ սումերների մոտ Իշ-

* Ռուսներն ևս իրենց Ярославль («Արայափառ») հեթանոսական անունը 988 թվին թարգմանեցին Георгий (=Юрий), այսինքն «հողագործ» նոր բառով:

** Ըստ Սեմեոն Մետափրաստի, որ քրիստոնեական սրբերի հարյուրից ավելի վարքագրություններ է ճշտել և փոխադրել (IX դարում), սուրբ Գեորգը եղել է IV դարի սկզբներում Դիոկղետիանոս կայսրի զորավարներից մեկը, ինչպես որ նմանությամբ՝ Գրիգոր Լուսավորիչը եղել է Տրդատի զինվորականը: Քրիստոնյա լինելու պատճառով այդ Գեորգը ենթարկվում է հալածանքների և սպանվում է: Բայց ժողովրդական ավանդությունը այդ ս. Գեորգին հարություն առնել է տալիս. և այսպես մի քանի անգամ սպանվում և հարություն է առնում: Այս ժողովրդական կրոնական ստեղծագոր-

տարին համազոր դիցուհի էր, կարծես թե յուրացրել է իր սիրեցյալի (Թամմուզի) վերազարթոնքային գծերը, դառնալով նոր ուսմունքի և նոր կյանքի կարապետը՝ քրիստոնեության տարածողը Վրաստանում։ Հայոց ս. Սարգսի սիրահարվելը վրացուհու վրա, այլ ձևով ասած՝ Նինոյի վրա, արդյոք չի՞ արտացոլում Թամմուզի և Իշտարի և նման զույգերի հնագույն այդ կապը՝ սիրային մոտիվը նոր պայմաններում։

Եթե Գրիգոր Լուսավորիչը, լինելով հույն քրիստոնեական էքսպանսիայի մի մարմնացումը, որպես քաղաքական երևույթ, պահել է դեռ Թամմուզի (resp. Քրիստոսի) կուլտի որոշ ազդեցությունն իր վարքագրության մեջ (ըստ Ագաթանգեղոսի), ապա սուրբ Սարգիսը հանդես է գալիս որպես գարնան պաշտաման զուտ հայկական ձևավորվածությունը, շարունակելով պահել քրիստոնեական սրբի շղարշի տակ նախկին Արայի բովանդակության հին ձևը։ Նրա ռազմական որոշ ատրիբուտը, կապված ձի նստելու հետ, վրացի կամ հույն աղջիկ փախցնելու հետ և այլն, կարող էր լինել սովորական նոր զարգացումը հին գարնան աստվածության, որը ստանում է ռազմական գծեր, ինչպես այդ նույնը տեսնում ենք այլ ժողովուրդների մոտ (օրինակ, ռուսաց մոտ), եթե բացառենք, իհարկե, բյուզանդական ս. Գեորգ Հաղթանակաբերի կերպարի ազդեցությունը։

Բայց սուրբ Սարգիսը, որ այդքան կապված է Բարեկենդանի, այսինքն՝ գարնան պաշտամունքի հետ, կարծես թե պահել է մեր Արայի հարության հետ կապակցվող նաև մի այլ հանգամանք. այդ շան օգնությունն է, որ Արայի լեգենդայում տեսնում ենք ի դեմս արալեզների («ի շանէ սերեալ»)։ Սուրբ Սարգիսը մեր Արան է նոր քրիստոնեական դիմակի տակ։ Նրա շան մասին եղած ավանդությունը պահել են հույները մեր «Առաջա-

---

ծության մեջ գիտնականները հակված են տեսնելու իրանական Mithra-յի ազդեցությունը (այս մասին տես Брокгауз-Ефрон-ի հանրագիտարանում „Георгий победоносец" անունը)։ Ըստ իս հայոց Գրիգոր Լուսավորչի և վրաց ս. Գեորգի մասին մնացած ավանդությունները, որ նույն չորրորդ դարի արգյունք են, երբ քրիստոնեությունը որպես նորաձև մի իդեոլոգիա Բյուզանդիայի ազդեցությամբ սկսում էր տարածվել Հայաստանում—Վրաստանում, իրենց կազմավորման մեջ, Դիոկղետիանոսի զորավարի (Գեորգի) ավանդության պես, կրել են այդ աստվածացման նախնական էվոլյուցիան գլխավորապես Թամմուզի ազդեցությամբ։ Գրիգորը, հավանորեն, պատմական դեմք է եղել, բայց բյուզանդական մոայնությամբ ու ծագմամբ, և ստանում է ժողովրդի մեջ աստվածացման կերպար։

ւորաց պասի» կապակցությամբ։ Այս լեգենդան ես համարում եմ ոչ թե արհեստական, ստեղծած հույների կողմից հայերին վիրավորելու համար, առաջավորաց պասը վարկաբեկելու նկատամամբ և այլն, այլ վերցրած հայ ժողովրդից։ Անշուշտ այստեղ շատ բան դիտավորյալ կերպով խեղաթյուրվել է դավանաբանական պոլեմիկայի նկատառումով։ «Առաջաւորաց պասը» լինում էր զատկականից երկու շաբաթ առաջ և համընկնում է սուրբ Սարգսի բարեկենդանին։ Այս պասի մասին եղած առասպելը հույները պահել են մի գրվածքում, որ կոչվում է «Ճառ ընդդէմ հայոց», իր հնագույն վիճակով վերագրվում է XI—XII դարերում իբր թե ապրած Սահակ անունով մի հայ կաթողիկոսի, իսկ իրոք այդ անունով կաթողիկոս չի եղել այդ ժամանակ և ենթադրում են, որ այդ «Ճառը» Եվթիմիոսի (XII դարից) կամ Կալլիստոսի (XIV դարից) մի խարդախություն է (տե՛ս Հ. Աճառյան, Արմ. Բառարան, I, 494—497)։ Այդ «Ճառի» մեջ մի առանձին գլուխ կա, որի վերնագիրն է Περί τῆς σατανικῆς νεστείας τοῦ ἀρτζιβουρίου (Յաղագս դիւական պահոց արցիվուրի, Ա. գլ. ԺԴ)։

Այդտեղ կարդում ենք. «Սարգիս անունով մեկը, հայոց մոլորության վարդապետ, մի շուն ուներ արցիվուր անունով։ Սակայն այս բառը նշանակում է «առջևից գնացող» (առաջավոր)։ Սարգիսը սատանայի ազդեցությամբ այս շանը գործ էր ածում իբրև իր գալստյան ավետաբեր և հայտարար, ամեն անգամ՝ երբ մի գյուղ, քաղաք կամ մի ուրիշ տեղ երթար, ուր իր մոլորության ժանտախտից բռնված աշակերտներ էին բնակվում։ Երբ սրանք տեսնում էին շանը, հաջորդ օրը թափորով մի քանի մղոն տեղ ընդառաջ էին գնում իրենց վարդապետին։ Մի անգամ, երբ շանը սովորական պաշտոնով մի տեղ ուղարկեց, գայլերը ճանապարհին պատառեցին նրան։ Սարգիսը երկրորդ օրը գնալով նույն տեղը և տեսնելով որ ոչ ոք իրեն ընդառաջ չի եկել, ինչպես սովորություն էր, սաստիկ բարկացավ։ Երբ քաղաք մտնելով իմացավ, թե իր առաջընթաց շունը այնտեղ չի հասած, մարդիկ ուղարկեց փնտրելու համար և գտնված ոսկորներից գուշակելով թե գայլերն են կերել, հրամայեց ամենայն հայոց, որ ամեն տարի, սահմանյալ օրեր, նրա մահվան համար ծոմ պահեն և մեծ սուգ բռնեն, և այս պասը կոչեց արցիվուրց պաս»։ Թումիններն ես ունեն նման մի առասպել, ուր արցիվուրցի է կոչվում մի հայ ավագ երեցի շունը, որն անտառում մոլորված իր տիրոջ համար գտավ դուրս գալու ճանապարհ։ Սրա

համար էլ դասվեց սրբերի կարգը, և ի պատիվ նրան ս. Սարգսի բարեկենդանին պաս են պահում և Զատկի Թաթախման երեկոյին էլ նրան՝ նվիրված մի տոն են կատարում (տես «Արմ. Բառ.», ibid., 497)։*

Ինձ համար ակներև է, որ միջին դարերում, X դարից ոչ ուշ, հայ ֆոլկլորում ևս եղել է նման մի առասպել, որ և օգտագործվել է որոշ խեղաթյուրումով։ «Մոլար վարդապետ» Սարգիսը („волхв Сергий“), որի վարդապետությունը նմանեցվում է ժանտախտի, ունի բազմաթիվ աշակերտներ քաղաքներում և գյուղերում։ Դա ինքն Արան է, գարնան ու բարեկենդանի տոնի, այսինքն՝ զարթոնքի և նոր լուսավոր ուսմունքի վարդապետը կամ սիմվոլիկան։ Իսկ ս. Սարգսի շան հանգամանքը դժվար թե հետագայի դիտավորյալ հավելում լինի հայերին վիրավորելու համար, այլ հավանորեն Արայի հետ կապակցվող արալեզների նոր կերպավորումը պիտի համարել, որպես մնացորդ։

Ուրախությամբ կարող եմ արձանագրել, որ այս իմ մըտքերը ս. Սարգսի կուլտի մասին, կապված նաև Առաջավորաց պասի և շան հետ, դեռ 1926 թվին ասել է և իմ ուսուցիչ Ն. Ադոնցը, որի «Հին հայոց աշխարհայացքը» հոդվածը միայն վերջերս, այն էլ դիպվածորեն, ընկավ իմ ձեռքը**։ Բնական է, որ ես անկախ եմ եղել իմ կռահումների մեջ։ Ավելորդ չեմ համարում բերել այդ հոդվածից այն մասերը, որ վերաբերում է մեր այս նյութին։ Նախ, այդտեղ կան տեղեկություններ և դոկումենտներ, որոնք ցույց են տալիս հայերի վերաբերմունքը դեպի Առաջավորաց պասը և «Առաջավորը» (= շունը), որը Սարգսի կարապետն է։ Հայերը, իհարկե, ամեն կերպ պիտի արդարացնեին իրենց։ Օրինակ, Գագիկ Թագավորը բյուզանդական կայսեր՝ Դու-

---

* Հայոց այս տոնի մասին մի շարք ուսումնասիրություններ կան. օրինակ, Պոլսի «Երևակ» թերթում (1864 թ. մայիսի 23, № 20, էջ 154), հույն հայագետ Յոլակիդեսի կողմից («Հայկական հնգօրյա առաջավորաց պասի մասին»), Հ. Ավգերյանի կողմից («Արցիվուրցի առասպելը և ս. Սարգսի տոնը», Բազմավեպ, 1899 թ., էջեր 544—548)։ Նույն աղբյուրներից են վերցրել ռուսները арцивурий կամ арцивурнева неделя տերմինը, որ Դալը (1912, I, 66) այսպես է բացատրում. „Всеядная, за две недели до великого поста, мясопустная: пост у армян в память св. Григория. Греки внасмех говорят, что это память по собаке волхва Сергия, с'еденной волком“ («Արմ. Բառ.», I, էջ 497)։

** Սրանով ես պարտավոր եմ ավագ գիտ. աշխատող և իմ աշակերտ Վ. Պարսամյանին։

կասին (1071—1078) ուղղած Գիր հաւատոյ թղթի մեջ աշխատում է պաշտպանել Սարգսին անտեղի զրպարտությունից՝ ասելով. «Բայց ի տօնի յորում զստրատելատն ս. Սարգիս յիշատակեմք և ճշմարիտ մարտիրոսն, որ վկայեցաւ յորդւոցն Հագարու յաշխարհին Բագրեւանդի յորդւոցն Մահմետի յաւուրս Թեոդոսի Թագաւորի [ըստ Ն. Ադոնցի=Թէոդորոս Գ. կայսրը 716—717 թվերին], և ոչ ասի սա իշապանն Սարգիս աստուածուրացն, այն, որ շանն տայր երկրպագանել» (Ուռհ., էջ 213)։ Ն. Ադոնցը, ընդգծելով այս տողերը, շեշտում է նաև Ն. Շնորհալու խոստովանական գիրքը, երբ նա հարկադրված է լինում բացատրություն տալ Մանուել կայսեր Հաւատոյ խոստովանութեան գրով, վերապահությամբ ասելով. «Զոր թէ է ոք ուրեք թէպէտ և մեզ անյայտ է, նզովէ զնա կաթուղիկէ եկեղեցի և զէշ նորա և զսկունդ և զգիտող նորա և զընդունող»։ Եղել են այլևայլ Սարգիսներ, ինչպես Գագիկ Թագավորի կողմից բերածը (7-րդ դարի Սարգիս է), կամ Ն. Շնորհալու Սարգիսը, որը Կապադովկիայի իշխան էր (Հուլիանոս Ուրացողի կողմից հալածվել է արևելք և նահատակվել պարսից Շապուհի հրամանով), կամ տոնացույցում հիշվող Սարգիսը (Բաքոսի հետ), որը ըստ Ադոնցի մեր այն Սարգիս զորավարն է, որ եղել է հռոմեական բանակում, մարտիրոսացել է Դիոկղետիանոսի օրով Միջագետքում, որտեղ նրա հիշատակը մեծ հռչակ էր վայելում։ Կար և ավանդավոր Սարգիսը, որը Հոհան Մայրագոմեցու աշակերտն էր, գրել էր «Գիր վնասու» և բնականաբար չէր կարող տոնվել ուշ շրջանում ապրելու պատճառով։ Առաջավորաց պասի ս. Սարգիսը հնուց է գալիս և նրա հիշատակը տոնվել է այդ շաբաթական պասի միայն վեցերորդ օրը, բայց հետագայում ամբողջ պասն է այդպես կոչվել (ս. Սարգսի պաս), որով հայ եկեղեցու հայրերը, ինչպես Ն. Ադոնցն է կարծում, ցանկացել են վանել Առաջավորացի հետ կապված հեթանոսամիտ զրույցները, և հետևանքը այն է եղել, որ Սարգսին են անցել հին հիշողությունները։

«Առաջավորաց» բառի ծագման մասին շատ կարծիքներ են եղել հնում։ Ն. Ադոնցն այդ մասին մանրամասն խոսում է իր մի այլ աշխատության մեջ—«Հայ եկեղեցու տոներն ու սըրբերը», որը, ինչպես ինքն է ասում, «սպասում է հրատարակչի»։ Նրա ասելով այդ հին զրույցի իսկական անունները մոռացված են և նրանց տեղը բռնել են Սարգիսը և Առաջավորը։ «Ի՞նչ է զրույցի խորհուրդը», հարցնում է նա և ակնարկում է Քրիստո-

սի նման այն դերը, որ Սարգիսն է խաղում, որը ունենում է իր էշը, որի վրա նստած մուտք է գործում աշխարհ, ողբում է իր սիրելու մահը, որ կարծես թե ակնարկ է Ղազարի հարության նման մի դեպքի։ Մյուս կողմից եղել են նման Քրիստոսին և այլ հին աստվածություններ, ինչպես Ադոնիսը և Ատտիսը իրենց կյանքի արտաքին գծերով և նվիրախորհուրդներով, և, հետևապես, կարելի է ենթադրել, որ Սարգիսը կարող էր ժառանգորդ լինել և նման հին աստվածների պաշտամունքի։ «Հիշենք, ասում է Ն. Ադոնցը, որ հայ Ատտիսը, Արան, ևս բարեկամ է շան, ինչպես Սարգիսը։ Հայ ավանդությամբ շանից են ծագում այն արալեզները, որոնք հարություն տվին Արային։ Սարգիսը ողբում է իր մերձավորի մահը, որի հիշատակին նշանակված է Առաջավոր պասը։ Թվում է, որ մի աղավաղ արձագանք է այդ՝ մայր աստվածուհու ողբին իր մտերիմ Ատտիսի անկման առթիվ։ Հին աստվածուհու պատկերը նսեմացել է և վերացել առասպելից»։

Ինձ թվում է, որ ճիշտ շեշտելով մեր Արայի բնույթը, Ն. Ադոնցը ընդհանրապես այդ իր աշխատության մեջ չափազանցնում է Ատտիս—Կիբելայի առասպելի ազդեցությունը հայ հավատալիքի որոշ գծերի կամ կողմերի ձևավորման վրա, երբ, ըստ իս, սեմական դիցաբանության հարատև արձագանքը ավելի ուժեղ է թվում։ Ցանկալով Կիբելա աստվածամոր արձագանքը տեսնել Սարգսի մեջ, իսկ նրա մտերիմ Ատտիսի անկումը՝ Առաջավորի (=շան) մահվան մեջ, Ադոնցը փորձում է հետևյալ կերպ արդարացնել կնոջ պատկերի չքացումը հայ զրույցի մեջ, վերագրելով այդ բանը հայ եկեղեցուն։ Նա ասում է. «Հայ եկեղեցին հնում սաստ վերաբերում ուներ դեպի Մարիամ աստվածածնի պաշտամունքը, երևի մասամբ այն պատճառով, որ վերակոչում էր հեթանոս աստվածուհու հիշողությունները, որ նմանապես աստվածամայր էր կոչվում։ Սրա հետքերը բնաջինջ անելու նպատակով եկեղեցին պատրաստ էր ստվերի տակ պահել և մինչև իսկ ուրանալ Մարիամի իրավունքները»։ Ինձ թվում է, որ Առաջավորաց պասի մասին եղած նույն զրույցի մեջ բացի Սարգսից, շանից և թերևս էշից, (որը Քրիստոսի զրույցի արձագանքն է), միանգամայն ավելորդ էր կնոջ երևան գալը։ Նըշելով, որ ս. Սարգիսը պասի գիշերը «ձին հեծած փախցնում է մի գեղեցիկ աղջիկ», սրա վրա ավելացնում է «Զուգակից աստվածուհու խավարած հետքերը չե՞ն արդյոք. Ատտիսը—կարիճ զորավար, իսկ ընկերուհին—առևանգելի աղջիկ» (էջ 121)։ Ան-

շուշտ այս բոլորը կարող էր զարգացած և հարատևած լինել և այլ ազդեցությամբ, ոչ միայն Ատտիս—Կիբելայի կապակցությամբ, մանավանդ որ Ատտիսի կորիճ լինելը զրույցներում չի ընդգըծվում։ Իսկ եթե ավելացնենք, որ փախցնելի աղջիկը մեր գյուղերում մինչև հիմա էլ (օրինակ Աշտարակում) համարվել է վրացուհի, իսկ այլ դեպքերում՝ հույն աղջիկ, ապա կարելի է մտաբել և այլ արձագանք, որ ես ընդգծել եմ այս իմ աշխատության մեջ (տես վերը էջ 63), կապակցելով Սարգսին, այսինքն կերպարանափոխված մեր Արային, վրացուհի Նինայի, այսինքն՝ կերպարանափոխված Իշթարի, resp. Շամիրամի հետ*։

---

* Հայ-վրացական հին կրոնա-իդեոլոգիական որոշ աղերսի մնացուկ ես տեսնում եմ նաև այժմյան մեր ժողովրդական այն քրիստոնեացած տոնի մեջ, որ մինչև վերջերս կատարում էին մեր արարատյան և արագածոտնյան գյուղացիք համբարձման տոնին, կապված Արայի լեռան («Ծաղկեվանքի») հետ։ Այդտեղի քարայրի մեջ ս. Վարվառե կույսի պաշտամունքը ունի ոչ միայն քրիստոնեական շղարշ, արտացոլելով հին աստվածամորը կամ Արայի տարփածուին, որ հավանորեն գալիս է Կիբելայի գծերից (հմմտ. Ատտիսի դիակի տանելը Կիբելայի կողմից քարանձավ, ուր Կիբելան ողբում է իր սիրեցյալին), այլև վրացական ազդեցություն ի դեմս այդ կույսի. որ վրաց Barbale-ն է նման գծերով և ավելի շատ է պաշտվում վրաց մոտ։ Բայց հնում ևս եղել են հայ-վրացական նման ընդհանուր զրույցներ և ազդեցություններ։ Վերցնենք հենց Նինայի և Շուշանիկի մասին եղած զրույցները։ Օրինակ, Նինայի մասին հետևյալն է պատմում Սալոմեն, որ ըստ վրաց ազգային ավանդության հայոց Տրդատ թագավորի աղջիկն էր և վրաց Միհրան թագավորի որդու (Ռեվի) կինը։ Նինան կապադովկիացի էր, ուրեմն նման մեր Գրիգոր Լուսավորչին, որ նույնպես այդտեղացի էր Մարիամ կնոջով. Նինայի մայրն էր Սուսաննա (=Շուշան)։ Քրիստոնեական դաստիարակությունը ստանում է Նիափոր անունով մի հայ կնոջ մոտ, որը դվինցի էր։ Նինան ուղևորվում է Հռոմ, ծանոթանում է Հռիփսիմե և Գայանե արքայազն կույսերի հետ, ինչպես և մկրտվում է նրանց և 50 ընկերների հետ։ Հետո գալիս է այդ Հռիփսիմյանց խմբի հետ Հայաստան, իսկ կույսերի նահատակությունից հետո փախչում է Ջավախք, «որ է լեռնային գավառ Հայաստանի», ուր նրան հենց էն սկզբից ուզում էր ուղարկել հայ Նիափորը։ Փարավան լճի մոտ Նինան պատահում է ձկնորսների, որ ձուկ էին որսում, տեսնում է հովիվներ, որ զոհ էին մատուցում Արմազ և Զադեն աստվածներին։ Նինան նրանց հետ խոսում է հայերեն, որ սովորել էր Նիափորից։ Ջավախքից արդեն Նինան անցնում է վրաց մայրաքաղաք Մցխեթան, ուր կործանում է կուռքեր և այլն։ Ն. Ադոնցը հիշելով այս բոլորի մասին («Հին հայոց աշխ.», Հայրենիք 1927 թ. հունվ., էջեր 115—116), առաջարկում է Նինայի մոր Սուսաննայի, այսինքն՝ Շուշանիկի անվան մեջ տեսնել Դերկետո—Շամիրամյան առասպելի Նինոս արքայի Սոսանե աղջկա անունը, այն աղջկա, որին հայրը տվեց Օննին ի կնություն Շամիրամի փոխարեն, որ Օննի կինն էր և որին բռնի կերպով Նինոսը վերցնում է իրեն կնության, իսկ Օննը ինքնասպան է լինում։ Վրաց Սուսա-

ԵՐԿՐՈՐԴ ՄԱՍ

ԱՐԱՅԻԶՄԸ—ԳԱՐՆԱՆ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔ

*Թեպետ ես այլ աշխատությունների մեջ որոշ չափով կանգ եմ առել Արայի նախնական բովանդակության վրա**, *բայց այստեղ թե Արա—Շամիրամ առասպելի այս ընդհանուր համեմատական վերլուծության կապակցությամբ և թե որոշ* նոր *ֆակտորների ու հանգամանքների ավելի ևս հաստատող առկայության պատճառով, անհրաժեշտ եմ համարում գիտական նոր տեսաբանման ու ամփոփման ենթարկել Արայի աստվածության նախնական բնույթը, զարգացումը և վերապրումները* (переживания) *մեզ մոտ, նրա տարածվելը թե անվամբ և թե կուլտով դեպի շատ հեռավոր երկրներ և այդ կողմից նրա կուլտի ընդհանուր արժեքը կրոնա-իդեոլոգիական բնագավառում, երբ հանդես է գալիս մի տեսակ պաշտամունքային ունիվերսալիզմ, ես կասեի՝ արայիզմ, որպես հետագա քրիստոնեության նման ունիվերսալիզմի մի նախերգանք կամ նախակարապետ, սկզբում սոսկ բնապաշտական հողի վրա, պաշտվելով* միևնույն անվան տակ *Հայաստանում—Ուրարտուում, Փոքր Ասիայում, Վրաստանում, Ռուսաստանում: Այս արայիզմը իր բնապաշտական նախկին դեմքով արձագանք է գտել, ըստ իս, և նյութական կուլտուրայի բնագավառում, այն է՝ Հայաստանի «Վիշապ» կոչված*

նան պահեց իր դիրքը վրաց և հայ Շուշանիկի հուշակավոր պաշտամունքի մեջ, որ այդքան տարածվեց հատկապես Գուգարքում, այլ կերպ ասած Հայաստանի և Վրաստանի միջանկյալ գավառում, որի մասն էր Ջավախքը: Ըստ իս այդ տեղերի հետ կապակցվող հովիվներն ու ձկնորսները, ինչպես և Նինա և Շուշան անունները հիշեցնում են, որպես հեռավոր զողանջ, մեր Արային, որ ծաղիկների ու ջրի հետ է կապվում, որպես իրրիգացիոն երկրագործության և գարնան աստվածություն, իսկ Նինայի մարշրուտը Այրարատից—Ջավախք հիշեցնում է Արայի քարակոթողների տարածման ուղին Այրարատից մինչև Փարվանա լիճը—Ծորոխի ավազանը:

* *Տես* „Chetto-armeniaca“, *Երևան, Պետհրատ, 1931—1933 թ., էջեր 103—109 և* „Хеттские боги у армян“, *Պետհամալսարանի հրատ., 1940 թ.՝ էջեր 25—27:*

քարակոթողների և նույն ժամանակվա որոշ քանդակների մեջ, որի մասին կխոսվի աշխատության երրորդ մասում։

Վերցնենք նախ Արա անվան և նրա աստվածական բովանդակության դրությունը հին Փոքր Ասիայում (Պամփյուլիա, Խեթիա՝ Կապպադոկիա) և Ուրարտուում, և հետո մյուս հին ու նոր ժողովուրդների մոտ այս երկրների շրջապատում, որով ավելի հաստատ կլինի Արայի այդ բովանդակության պնեղիսը։

Այս աշխատության առաջին մասում արդեն ասվել է, որ Սեյսը առաջինն էր, որ հայոց Արային նախ համարեց աստված, այն է՝ արև աստված (Sun-god), և երկրորդ, հրաժարվելով «քաղդեական» Arios կամ ավելի ճիշտ aria-«քանդող» առեղծվածային անունների հետ համադրելուց, առաջադրեց մեր Արայի և պամփյուլական Êr-ի տեղական ծագումը, անկախ ուրեմն այդ ակկադականից (բաբելականից)։ Ասված է նաև, որ հայոց Արա և պամփյուլական այդ Êr-ի նմանության մասին առաջինը շեշտել է Մ. Էմինը։ Այստեղ կա թե՛ անունների (=Արա) և թե՛ դրանց բովանդակությունների ընդհանրություն. Êr-ը նույնպես քաջամիրտ է, ընկնում է կռվում, և նրա տաս օր չնեխված դիակը երկու օրից հետո խարույկի վրա կենդանանում է։ Այս վկայում է, որ երկուսն էլ մեռնող և հարության առնող աստվածության կերպարով են հանդես գալիս։ Êr-ի «հայորդի» լինելը, որը շեշտվում է և Կղեմես Աղեքսանդրացու կողմից, արդյոք ապացույց է նրա ծագելուն Հայաստանից, ինչպես Սեյսն էր կարծում և կամ Ն. Ադոնցը, թե այդ աստվածությունը կարող էր լինել սկզբից հենց իրեն տեղում, այս խնդրին դժվար է ասել և պնդել դրանցից որևէ մեկի վրա, որովհետև Փոքր Ասիայում հնագույն ժամանակ անգամ, մեր էրայից 1000—1500 տարի առաջ, եղել է նույն անունով «վեգետացիոն» աստված։ Պլատոնը ապրել է չորրորդ դարում (մեր էրայից առաջ) և իր լսածը պամփյուլացի Êr-ի մասին անշուշտ մի քանի դարերի ավանդություն եղած պիտի լիներ*։

---

* Պլատոնի «Պետության» գրքի վերջին (X) գլխում ասված է. «Արդ քեզ պիտի պատմեմ ոչ թե Ալկինոսի պատմությունը, այլ մի խիզախ մարդու, հայկազն Էրի, ծագումով պամփյուլացու։ Սա երբեմն ընկնում է պատերազմում և տասներորդ օրը, երբ սկսում են հավաքել նեխված դիակները, տեսնում են, որ սա մնացել է անեղծ։ Երբ տանում են տուն, որպեսզի թաղեն, տասներկուերորդ օրը արդեն խարույկի վրա պառկած վերակենդանանում է և հետո սկսում է պատմել, ինչ որ տեսել է այն աշխարհում։ Ալկինոսը Ոդի-

Այդ Êr-*ի սկզբի* ē *(«ե» երկար) ձայնավորը կամ յոնիական-ատտիկական փոփոխություն է հին* ā-*ից, ինչպես այդ արվում է, օրինակ, հնդեվրոպական բառերի հետ (*ā *երկար ձայնավորը վեր է ածվում* ē-*ի), և կամ տեղական փոքրասիական լեզուների առանձնահատկությունն է, երբ „*r*" կամ „*l*" (=մեր «ղ») բաղաձայնից առաջ* e *և* a *ձայնավորները ալտերնացիա են կատարում, ինչպես այդ տեսնում ենք, օրինակ, նույն Փոքր Ասիայի լյուդիական լեզուներում (*Ermas *կամ* Armas, Ermadapiemis *կամ* Armadapimis *և այլն) կամ մեր հայերենում—Երասխ* || *Արաքս, երագ* || *արագ, երաստոյ* || *արաստոյ, ուրարտ.* Erimena || *հայոց Արամանեակ, հուն.* 'Εξηδάρης || *Աշխադար* (Axidares), *եղինջ* || *ադինջ, եղախւր* || *աղախւր և այլն և այլն։ Այնպես որ չի կարելի ժխտել* Êr-*ի տեղական զուտ փոքրասիական արտասանությամբ անուն լինելը, անկախ հունական (յոնիական) հնարավոր ձևափոխությունից ավելի հին* Ar(a) *ձևից։*

Բացի պամփյուլացի Êr-*ից, որ երբեմն էլ գրվում է* Êrē *կամ հունացրած ձևով* Eros*, *ուրարտական մի արձանագրության մեջ, այն է Մենուա և Իշպուինի թագավորների «Մհերյան դռան» հայտնի արձանագրության մեջ, հիշատակվում է* Ar'ā *անունով մի աստված, որին Սանդալջյանը համեմատել է մեր Արայի հետ***։ *Սակայն այս համեմատությունը որոշ առարկություններ է վերցնում։ Նախ պիտի ասել, որ* Ar- *նշանից հետո գալիս է կոկորդային սեպանշանով* a, *որ գրում են այժմ* 'a *(առաջ գրում էին՝* ha*), որից հետո գալիս է պարզ* a *ձայնավորը. այն ինչ, եթե այս*

---

*ռականի հերոսներից է, հայտնի իր հնարած պատմվածքներով և ուրեմն Քաջըն Էրի պատմությունը ըստ Պլատոնի նման չի նրա հերյուրանքներին, այլ ուզում է ասել, որ իրոք այդ զրույցը տարածված է եղել և ժողովրդական։ Ն. Ադոնցը այս մեկնաբանությունները ավելացնում է. «Մեզ համար կարևորը հայ Էրի հարությունն է։ Պատերազմում ընկած, հետո կենդանացած, նա հար և նման է մեր Արային։ Երկուսի ազգակցությունը ըստ անվան և ըստ առասպելի էության կասկածի տեղիք չի տալիս և բացատրվելու է նրանով, որ Եր-*կուսի աղբյուրն ընդհանուր է և հայ ժողովրդի դիցաբանական աշխարհն է» *(տես «Հայրենիք», 1926, դեկտեմբեր, էջեր 70—71)։ Ընդգծումը իմն է (Գ. Ղափ.)։*

* *Տես, օրինակ, Ա. Մատիկյանի մոտ («Արա Գեղ.», էջ 258, ծան. 1)։ Հներից շատերը այդ* Er *(*Eros-*ին) ցանկացել են կապակցել Զրադաշտի հետ, որ սակայն չի ընդունվում։*

** *Տես Սանդալջյանի* „Les inscriptions cunéiformes urartiques", *էջ 328, ուր ասում է.* „C'est le heros arménien 'Ηρ—Êr, dont parle Platon dans sa République (X, 13 et les suivants), et le prototype du roi Aray-le-Beau, mentionné par Moïse de Ḫoren".

հանգամանքը չլիներ, ապա սովորական գրությամբ կունենայինք «Ա̄ծ+a+ra+a» (=^{d}Arā)։ Երկրորդ վերապահումը պիտի անել, ի նկատի ունենալով այն աստվածաշարքը (տողեր 21—23), ուր բերված է այդ ^{d}Ar'ā աստվածությունը (^{d}Auie, ^{d}Aia, ^{d}Sardie, ^{d}Tsinuiardie, ^{d}Ipxarie, ^{d}Bartsia, ^{d}Silia, ^{d}Ar'ā, ^{d}Adi(p)a, ^{d}Uia...), ուր միայն ^{d}Aia աստվածն է, որ վեգետացիոն բնույթ ունի („Mutter des Waldes"), լինելով ծագումով սումերա-բաբելական։

Իսկ Sardi և մանավանդ Tsinuiardi աստվածները հավանորեն մոլորակներին կամ աստղերին վերաբերվեն։ Վերջինիս կազմությունը—ardi մասով, որ կարծես թե Ardini «արև» աստծու անունն է, ինչպես ունենք նաև բարդ ^{d}Šelardi «լուսին», որ զուգահեռ վարիանտում գրված է բաբելական ^{d}SIN ձևով (=լուսին), վկայում է հօգուտ աստղային կուլտի։ Եվ այդ կապակցությամբ թերևս Ar'ā-ն (resp. Arhā-ն) ևս աստղի կամ մոլորակի տեսակ է։ Համեմատել Ն. Ադոնցի հրատարակած Համամ. Քեր. էջ 288 Արա անունով աստղը. «Նուազ է լուսին քան զարեգակն, նուազ է և աստղ քան զլուսին, նուազ է Արայն քան զԱրուսեակն գեղեցիկ»։ Վերջին հաշվով ինարկե այդ աստղանունը կարող է Արայի երկնային անդրապատկերավորումը լինել, ինչպես այդ ունենք, օրինակ, Հայկի հետ, որ նույնպես աստղանուն է դառնում։

Մեր Արա անվան բացատրության, ինչպես և նրա բովանդակության տեսակետից, գիտնականները ուշադրություն են դարձրել ոչ միայն պամփյուլացի Êr-ի կամ ուրարտական Ar'ā-յի կամ Arhā-յի վրա (վերջինս հավանական էր համարում և Հ. Տաշյանը)։ Ա. Մատիկյանը, ինչպես և Ն. Ադոնցը, իրենց ուսումնասիրություններում հատկապես կանգ են առնում մեր Ara-յի այդ լեքսիկական ազգակցության խնդրի վրա։ Երկուսն էլ, օրինակ, անհավանական են համարում Ավեստայում հիշատակվող Ara անձնանվան աղերսը մեր Արայի հետ, ի նկատի ունենալով, որ այդ բառը, ինչպես հայտնի իրանագետ Chr. Bartholomae-ն է ասում իր „Altiranisches Wörterbuch"-ում (Strassburg, *1904*, էջ *186*), համառոտությունն է Aramatay անունից, որը մտնում է նաև Spanta Aramatay (=մեր Սպանդարամետ և Սանդարամետ) երկբային աստվածանվան մեջ։ Իսկ երկրորդ առարկությունն է, որ Ara բառը Ավեստայում հասարակ մահկանացուի անուն է (ոչ աստվածային), թեպետ մենք գիտենք, որ աստվածների անունները կարող են կրել և հասարակ մահկանացուներ (հմմտ. Որմիզդ, Անահիտ, Վահագն և այլն)։

Բայց այդ երկու գիտնականներն էլ դրական կերպով են մոտենում մեր Արայի և հույն Ares-ի անվանական աղերսին, ցանկանալով մինչև իսկ ռազմական Արեսի մեջ տեսնել հետքեր նախկին մեռնող ու հարություն առնող աստվածության,—մի բան, որ ես էլ եմ ասել անկախաբար իմ „Хеттские боги у армян“ գրքում (էջ 27): Անկախ այն հանգամանքից, որ Արեսը ավելի շուտ թրակիական ծագումով է համարվում*, քան բուն հունական բեոտիական (այս վերջին կարծիքին է Gruppe, Griechische Mythologie, II, 1376), Ա. Մատիկյանը շեշտում է հետևյալ ընդհանուր հանգամանքները մեր Արայի և հունա-թրակիական Արեսի միջև. «Հանդգնություն չէ ուրեմն ըսելը թե Արայ Գեղեցիկ և Արես իրենց ծագումով միևնույն դիցաբանական դեմքերն են, այն տարբերությամբ, որ մին փոքրասիական, իսկ մյուսը հունական ազդեցություններ կրած է դարերու ընթացքին, բարեբախտաբար առանց իրենց հասարակաց ընդհանուր գծերը կորսնցնելու: Երկուքն ալ պատերազմի աստված էին. երկուքն ալ քաջ որսորդներ էին, որոնցմե անբաժան էին դիցաբանական շները. երկուքն ալ սերտ աղերսի մեջ եղած են սիրո դիցուհվույն հետ: Ափրոդիտեի և Արեսի որդիներն էին՝ բացի ուրիշներե նաև Էրոս և Անտերոս**, իսկ դուստրերն էին գլխավորաբար Ամազոնները, որոնց հայրենիքը Փոքր Ասիա է: Հարմոնիա երբեմն դուստր, բայց երբեմն ալ Արեսի կի՞նը կանվանվի, ուսկից ծնած կըլլան ըստ ուրիշ տարբերակի մը Ամազոնները» (տես նրա «Արա Գեղ.», էջեր 314—315): Թողած թրակիական և հունական Էրինյուս ('Ερινύς) դիցուհին, որ չար ոգի էր (և Արեսի կինը Թրակիայում), ինչպես և վրեժխնդրության դիցուհի 'Αρα-յի անունը, մատնանշենք նաև Մակեդոնիայի Արասին ("Αρας), որ նույն Արեսն է, իրեն Էրինյուս կնոջով, Արանդիա քաղաքի հիմնադիր Արասին (ibid., 316) և կամ այն հանգամանքը, որ Սպարտայում Արեսին զոհում էին շներ, իսկ այս շան տարրութը, ըստ Մատիկյանի շեշտման, կապված է և մեր Արայի հետ (=Արալեզները, որոնք «ի շանէ սերեալ»): Բացի այս բոլորը, Հոմերոսի մոտ (Il. V. 385) ասված է, թե Ալեոսի որդիները մի անգամ Արեսին բռնում են, շղթայում և գցում պղնձե տակառի մեջ, ուր մնում է 13 ամիս և հետո Հերմեսը ուժասպառ Արեսին

---

* Schol. Apoll. Rhod. III. 26.

** Gruppe, անդ, էջ 1083, ծան.:

ազատում է իր կապանքներից և ազատում։ Իսկ ի դեպ պիտի ասել, որ հույները եգիպտական շնաստծուն միշտ Հերմես աստվածանունով են թարգմանում (ibid.,էջ 316, ծան. 1),—մի հանգամանք, որ խոսում է Արեսի թե՛ տանջվելու և ազատվելու («հարություն առնելու») մասին և թե՛ նրա պերսի մասին շան հետ։ Հիշատակելի է նույնպես, որ Թեսալիայի տոմարով մարտ ամիսը կոչվում էր Արեսի անունով*, իսկ հայոց Արաց ամիսը «ըստ քաղաքական տարվույն» համընկնում է փետրվար-մարտին, եթե Նավասարդը օգոստոսին դնենք։ Կրոնական տոմարի հաշվով Արացն ընկնում է օգոստոս—սեպտեմբերի միջոցին (ibid., էջ 313)։ «Երկու պարագային ալ, ինչպես Ա. Մատիկյանն է ասում, շատ հարմար աստուծո մը, որ կը մեռնի և դարձյալ հարություն կառնու։ Թէ քաղոց, որ հինգերորդ ամիսն է և թէ, անոր հաջորդը՝ Արաց քերականական միևնույն օրենքով կազմված են. առաջինը կը նշանակե հունձքի օրեր, եթե իհարկե Քաղ արու այծ իմաստով չէ առնված (Ալիշան, Հին հավատք, էջ 141), իսկ Արաց պիտի նշանակե Արայի օրեր» (ibid., 313)**։

Եթե հունական-թրակիական Are- (Ara-) բնով աստվածանունը սկզբում նշանակած լիներ գարնան (զարթոնքի) և երկրագործության էակ, այն ժամանակ դժվար փոխանցում չէր լինի այդ բնույթից դեպի ռազմականը։ Չէ՞ որ հռոմեական Mars-ը մի ժամանակ նույնպես եղել է գարնան և երկրագործության աստված (մինչև III դարը մեր էրայից առաջ)***։ Բայց հունական Ares-ը կարող է իր բառի ծագումով պարտավոր լինել հուն. ἀρά «աղոթք, անեծք, վրեժխնդրություն» իմաստով բառին, որից նաև Zeus Areios «Զևս վրեժխնդիր, պատերազմող», Athēnā Areia, սպարտ. Aphroditē Areia, ինչպես որ կարծում են շատ գիտնականներ (Կրեչմեր, Պրուսպե և այլն)****։

Ի զուր են ոմանք (Մատիկյանը և այլք) ճգնում վերոհիշյալ

---

* Athen. Mitt. VII. Schol. Apoll. Rhod. II, 504 (տես Ա. Մատիկյանի մոտ, էջ 314)։

** Արաց մեր ամսվա արմատը ara-ից ասել է նաև Բ. Պատկանյանը (Հ. Աճառյան, Արմ. Բառ., I, էջ 625)։ Այս մատնանշում է և Ա. Մատիկյանը (ibid., ծան. 1)։

*** Տես, օրինակ, Брокгауз-Ефрон-ի Հանրագիտարանը (№ 36, էջ 689)։ Mars-ի գարնան աստված լինելու պատճառով է գարնան առաջին ամիսը կոչվել «մարտ» (mensis Martius)։ Հետագայում այդ Mars-ը նույնացվեց հունական Ares-ի հետ (Կատոն Մեծից հետո, III դար)։

**** Տես Ա. Մատիկյանի մոտ, էջեր 327—328։

թրակիական-հունական, ինչպես և հայկական Ara (Are) անուն-ները նաև կապակցել հնդեվրոպական ինչ-որ արմատների հետ, ի նկատի ունենալով կելտա-գերմանական ari(o) սկզբնամասը Ariovistus, Ariobindus և նման բառերի մեջ, և կամ կապակցել իրանական ariya «ազնվական» տերմինի հետ, որը միանգամայն սխալ է, և հայոց արմատի ծագումը հնդեվրոպական նախահայրենիքից (հարավային Ռուսաստան, Սև ծովի հյուսիսային ափ) բերել Թրակացիների հետ Բալկանները, իսկ այդտեղից՝ Հայաստան, որովհետև հունալատին գրողների ասելով հայերը (Թրակիա-) փռյուգիական ծագում ունեն, իսկ հայոց լեզուն իբր թե այդ է ապացուցում (տես Ա. Մատիկյանի մոտ 331—334)։ Իսկ Իրանի—Հնդկաստանի միջոցով, ի նկատի ունենալով Վեդայի երգերի Aryaman աստծուն, որ Վարունայի և Միթրայի հետ հաճախ օգնության էր կանչվում և ոմանք (Bollensens, E. Hardy) «պայն շատ գեղեցիկ կերպով deus aricus, այսինքն՝ Արիներու իսկական աստվածը կամ նախահայրը կոչվանեն», այս արմատը (ari) իբրև թե կարող էր անցնել և Հեռավոր Արևելք։ Բորնեո կղզու դայակների մոտ կային Ara և Irik թռչունի կերպարանքով աստվածներ, որոնցից առաջինը ստեղծեց երկինքը և աստղերը, իսկ երկրորդը՝ երկիրը, այդ պատճառով էլ իգական բնույթի է, իսկ միասին ստեղծում են հետո և մարդուն, փորձելով նախ փայտի ընից, որ անհաջող եղավ, իսկ հետո՝ հողից։ Նշելով որ դայակների հյուսիս-արևմտյան մասը հնդիկներից շատ մեծ ազդեցություն է կրել կրոնական ըմբռնումների մեջ, Ա. Մատիկյանը, այնուամենայնիվ, որոշ զգուշություն էլ է ի հայտ բերում՝ ասելով. «Թերևս պարզ պատահական զուգադիպություն մը ըլլալու է, որ Արեսի քույրն ալ Eris կանվանվի» (ibid., էջ 329)։

Ինչպես ցույց կտրվի մեր կողմից, Ara աստվածանվան ծագումը փոքրասիական է և ոչ թե հնդեվրոպական, և կարիք չկա նախկին հնդեվրոպական գեղատոմսը նորից ֆետիշացնել հակառակ բոլոր ռեալ փաստերի, թե՛ հայ լեզվի և թե՛ ժողովրդի իսկական ծագման վերաբերյալ, և մի տեսակ ունիվերսալիզմի մեջ ընկնել, հասցնելով խնդիրը մինչև Բոռնեո կղզին։

Ավելի կոնկրետ և պատմակուլտուրական նշանակություն կարող են ունենալ մեր Արայի անվան և բովանդակության լուսաբանման տեսակետից այն սեմական և մասնավորապես ասորական անունները, որոնք հիշատակում է Ա. Մատիկյանը։ Կար,

օրինակ, ասորական Aàra անունով աստված*, «որուն մասին արդեն շատ բան չենք գիտեր և զոր կարելի ըլլա թերևս ուրիշ առթիվ հիշված Խառանի Արու աստուծույն հետ համեմատել»։ Իսկ այս Խառանի (=Եդեսիայի) Արու աստծու մասին, ինչպես սրա հետ և մյուսների, խոսվում է Էն-Նեդիմի Ֆիհրիստի մի փոքրիկ հատվածի մեջ, որը շատ մութ է։ Այստեղ հիշելով խառանցիների մի քանի աստվածանուններ, որոնք մասամբ աղավաղված են, այդ գրողը հատկապես շեշտում է Թելի աստվածները. «Թելի տիրուհին, որ Թամուրա (կարդա Թամուզա) ընդունեցավ? Արու տերն է, իսկ Բալթի՝ դիցուհին։ Իսկ ինչ որ Թելի տիրուհվույն կը հայի, անոր պահպանության տակ էին սուրբ այծերը, զորոնք ծախել արգելված էր և կը գործածվեր զոհի, բայց հղի կինները չէին զոհեր և ոչ իսկ անոնց կը մերձենային» (Chwolson, Ssabier, II, S. 40)։ Baudissin-ի համաձայն Թելը կամ Խառանի մեջ է մտնում և կամ նրա մոտ մի տեղ է, ուր պաշտվում էր նաև Սինը (ZDMG, 1912, S. 186)**։ Խառանի այս Aru-ն կարող էր սեմական փոփոխությունը լինել Ara-յից և, ինչպես Ա. Մատիկյանն է ենթադրում, հայ մի գաղութի ներդրումը լինել այդ քաղաքի պանթեոնի մեջ (ibid., 183)։ Ս. Գրքի մեջ ևս հիշատակվում է Արա անունը, մի անգամ որպես նահապետ։ 1 Մնաց. (7, 36) գրքում կարդում ենք. «և որդիք Յեթերայ, Յափինա և Փասփա և Արա» (=հուն 'Αρά)***։

Բերելով իր «Արա Գեղեցիկ» գրքում այն բոլոր անունները, որոնք իրենց արտաքինով որոշ չափով կարող են նմանվել մեր «Արա» անվան, լինելով դրանք աստվածանուններ, հերոսների կամ նահապետների անուններ, թե սոսկ հասարակ անձնանուններ կամ տեղանուններ և այլն, Ա. Մատիկյանը ստիպված է լի-

---

* Ա. Մատիկյանը այդ աստծու մասին տեղեկություն է քաղել հետևյալ հրատարակություններից—Revue numismatique, 1904 et Note de mythol. syriènne, 1905, pl. XVI և 417 cf. համմ. նաև Revue Biblique, 1913, էջ 152 (տես «Արա Գեղ.», էջ 319, ծան. 3)։

** Ա. Մատիկյանը սրա վրա ավելացնում է. «Բելթի դիցուհվույն հետ նվիրական այծերու հիշատակությունն ալ հնութենե մնացած թանկագին նշխարք մըն է։ Այծը Թամմուզի նվիրական անասունն էր, որ և Թամմուզին ուղղված մոգական երգմնաձևի մը մեջ հայտնապես կը հիշվի (Zimmern, Gott Tammuz, S. 728). ուրիշ տեղ երգի մը մեջ Թամմուզի կորովիլը պատճառ կը նկատվի ոչխարներու և այծերու հիվանդության (Zimmern, Tammuzlieder, S. 207)»։ Տես Ա. Մատիկյանի «Արա Գեղ.», էջեր 181—182։

*** Տես Ա. Մատիկյանի «Արա Գեղ.», էջ 318։

նում մի տեղ (էջ 183) անել հետևյալ ճիշտ դիտողությունը. «Ասոնք իհարկե լոկ կարելիություններ են, որոնց ավելի կամ նվազ հավանականությունը կախում ունի անդրադրույն ուրիշ փաստերէ, որոնք դժբախտաբար տակավին չունինք»:

Բարեբախտաբար ինձ հաջողվեց գտնել այնպիսի փաստեր Արայի թե հոգեկան-կուլտական արտահայտություններից և թե նյութական մնացորդներից (քարակոթողներ), որոնք այժմ գրեթե սպառիչ պատասխան են տալիս Արայի կուլտի նախկին բնագավառին (տեղին), էքսպանսիային և բովանդակությանը: Դեռ 1931 թվին „Chetto-armeniaca“ գրքում ես մատնանշել եմ մեր Արայի և խեթական Āra բուսական աստվածության ազգակցությունը, ընդ սմին շեշտը դնելով Արայի ոչ միայն մեռնող և հարություն առնող աստվածակերպարի վրա, այլև ավելի հին՝ բուսական գծերի վրա,--մի բան, որ ես մանրամասնել ու հիմնավորել եմ սլավոնական նման (Яр, Ярило) աստվածության բովանդակության հետ համեմատելով, որի նախնական անունը նույնպես եղել է Ar*: Այստեղ բերելով կրկին անգամ այդ բոլոր փաստերը, ինչպես և այն բոլոր կուլտական մնացուկները, որ հարատևել են թե հայ անցյալում և թե ավելի նոր ժամանակներում, լինեն դրանք ուխտեր, Արայի մերձավորների անուններ (բուսական բնույթի), տեղանուններ և այլն, ես առանձնապես վերջին մասում քննարկում եմ մեր «Արայի դաշտը» (Արարատը) եզերող Արագածի և Գեղամա սարերի քարակոթողների արտահայտչական-ֆունկցիական կողմերը, քանդակները և դրանց հետ կապված հին ու նոր ժողովրդական զրույցները՝ ֆոլկլորիստական մատերիալը: Արան ծնվել է փոքրասիական օրրանում թե անվամբ և թե բովանդակությամբ, և իզուր են իդեալիստական և կանխամիտ այն նկրտումները, որ այդ անվան և կուլտի ակունքները տանում են դեպի հնդեվրոպական չեղյալ նախահայրենիքը: Իսկ եթե հունական Ares-ը, լինելով սկզբում թեկուզ թրակիական, իրոք սկզբում եղել է երկրային—գարնանային բնույթի աստվածություն, ապա այստեղ ևս պիտի տեսնել Փոքր Ասիայի հնագույն ազդեցությունը, ինչպես որ այդ եղել է հունական այլ մի շարք աստվածների նկատմամբ:

* Տես իմ Хеттские боги у армян, Ереван, 1940, էջեր 25—27: Իսկ հայերի էրնոգենեզիսի մասին տես «Հայերի ու հայերենի գոյության մասին» (Սովետական գրականություն, № 1, 1941 թ., էջ 43 և այլն):

Այժմ անցնենք մեր Արայի նախնական ընույթի ակունքին խեթերի մոտ։

Հնագույն Փոքր Ասիայի կենտրոնում, խեթերի մոտ (Կապադովկիայում), դեռ մեր էրայից մոտ հազար հինգ հարյուր տարի առաջ գոյություն է ունեցել Āra անունով բուսականության մի աստված։ Նրանց բևեռագիր արձանագրություններում կարդում ենք. «E. GIR ŠU-ma ^{d}ke-el-ti DUMU ^{d}A.A e-eš-zi E. GIR ŠU-ma ^{d}a-a-ra-aš e-eš-zi, որը գերմանացի ասորիոլոգ Հանս Էհելոլֆը թարգմանում է „Darauf aber folgt der Gott kelti, der Sohn A.A*, darauf aber folgt Cottheit aaraš“ (տես նրա հոդվածը „a-a-r“ վերնագրով, Kleinas. Forsch., B. I, էջ 143)։ Մի այլ տեղ ևս կարդացվում են նույն հաջորդականությամբ kelti և āra աստվածանունները, որոնցից հետո գալիս է էլի բուսականության մի աստված ḫenkallu կամ ḫinkallu անվամբ, որը երևան է գալիս և սումերաակկադական ընագրերում, որպես բերրիության և առատ աճեցողության մի աստվածություն**։ Խեթերի Āra աստվածությունը ըստ Հ. Էհելոլֆի դաշտի ու ցանքի աստվածություն էր (Flurgottheit) և տարբերվում է

---

* Այս A.A գրությամբ աստվածուհին Aia հնչմամբ ունի սումերաակկադական ծագում և նշանակում է «անտառամայր» (Mutter des Waldes) և Համմուրապիի օրենսգրքում կապվում է կանաչի և բույսի հետ (տես Kleinas. Forschungen ժուրնալը, 1, էջ 143, ծանոթ. 2)։ Այս կապակցությամբ ես կուզեի ուշադրություն հրավիրել մի տեղի վրա, ուր Aia արական հատուկ մի անուն հայոց թարգմանության մեջ փոխարինված է «Արայ» ձևով։ Այս տեղեկությունը ես բերում եմ Ա. Մատիկյանի «Արա Գեղ.»-ից (էջ 319)—«Կյուրեղ Աղեքսանդրացվո ընծայված Մեկնություն Արարածոց տակավին անտիպ գործին մեջ ևս կուգա Արայ անունը և այն երբ Ծննդոց Գրքեն առնված. «Եւ այս են որդիք Սեբեգոնի Արայ և Անան (Ձեռ. Մխիթ. Մատ. 231, թղթ 22 բ), մինչդեռ թե բնագիրը և թե բոլոր թարգմանությունները Արայի տեղ «Այիէ» կ'ընթեռնուն, Ծննդ. ԼԶ. 24, Καὶ ὰς υἱοὶ Ζεβεγών 'Αϊὲ καὶ 'Ανα, որուն համաձայն է նաև լատինականը»։ Ես կարծում եմ, որ հայոց այս թարգմանության մեջ բաբելական Aia անունը, որ թեկուզ էգական աստվածության անուն է, բայց վերաբերել է անտառի, փոխարինվել է Ara համանիշ բառով, որը նույնպես բաբելականում «անտառ» (=kiltu, kištu) և նման բան է նշանակել։ Իսկ երկրորդ անունը (Անան=Օնան) երևի նույնպես աստվածական տեսք ունի. հմմտ. Օան(էս) անունը, որ ծովածին է և մարդկանց կուլտուրայի է սովորեցրել։

** Ըստ Muss-Arnolt-ի ասուրա-անգլիական-գերմանական առձեռն բառարանի ḫinkallu (henkallu) բառը նշանակում է „Fruchtbarkeit, üppiges Gedeihen“ (տես Հ. Էհելոլֆի նույն հոդվածը, էջ 144)։

անտառի (kelti) աստվածությունից*: Բայց այդ նույն գիտնականը բերում է նաև երկու դեպք խեթական արձանագրություններից, երբ āra և kelti բառերը գործ են ածվում միայն որպես հասարակ անուններ (ոչ աստվածանուններ) և այն էլ՝ համանիշ բովանդակությամբ**, ի նկատի ունենալով այդ երկուսի համանիշ լինելը նաև աքքադերենում, ուր ըստ մի բառարանի՝ a-ar=ki-iš-tum, այսինքն ār բառը իմաստով մոտ է kištu (որն է kiltu) բառին, որը նշանակում է «անտառ»: Ուրեմն աքքադերենում ār-u, kilt-u (kišt-u) և ḫenkall-u («բույսի աճեցողություն») բառերը գործ են ածվել միմիայն որպես հասարակ անուններ բուսականության այլ և այլ նշանակումով, բայց ոչ որպես աստվածանուններ: Խեթերենում այդ նույն բառերը թե հասարակ գոյականներ են և թե իրենց բույսերի աստվածություններ, կամ ինչպես Հ. Էհելոլֆն է ասում՝ աստվածացրած (deifizierte) բուսանուններ***: Այս հանգամանքը մեր թեմայի համար ունի խոշոր նշանակություն, որովհետև դրանից երևում է, որ Ara անունը որպես բուսականության տերմին («անտառ, մարգագետին, դաշտ»), կամ, ինչպես Էհելոլֆն է ասում՝ վեգետացիոն բառ, սկսում է նաև աստծու անուն դառնալ այդ նույն բուսականության նկատմամբ: Խեթերը ունեին դարնան հատուկ

---

* „Diese [araš] also hier eine Flurgottheit und unterschieden von dem ebenfalls deifizierten kelti=Wald" (տես նույն տեղում):

** Գործ է ածվել keltia ampaššia «անտառում, պուրակում», որը այլուր փոխարինվել է āria ampaššia նման արտահայտությամբ: Ըստ իս այդ վերջինը ավելի շուտ նշանակել է «մարգագետնում, պուրակում», այսինքն āria (ներգոյական հոլովաձևով է) չի նշանակել տառացի «անտառ», որովհետև կամ խեթական Āra-š աստվածը որպես դաշտային-երկրագործական աստված անկախ այս āria ampaššia կապակցությունից, զուտ տեղական անուն է և կամ վերցված է աստուրաբաբելական հասարակ ār-u բառից, որ նշանակել է ոչ թե Flur (դաշտ, մարգագետին), այլ «անտառ»: Ի միջի այլոց աքքադական այս āru-ն («անտառ») կապակցվում է ծագմամբ արաբական wa'r նույնանիշ բառի հետ (տես, օրինակ, А. Крымский, Семитские языки и народы, Москва, 1910 г., ч. II, стр. 295. իրեն Կրիմսկու ծանոթությունը): Այս հանգամանքը ևս կարող է ավելի հաստատել խեթական-հայկական Ara աստվածանվան տեղական լինելը:

*** Աստվածացման դեպքում, այսինքն երբ ուզում են ասել, որ բառը աստվածանուն է, այդ բառի սկզբում դնում են 𒀭 բևեռանիշը, որը, որպես որոշիչ հետևյալ բառի համար, նշանակում է «աստված»: Այդ դետերմինատիվը լատինական տառադարձությամբ տրվում է d տառով, դրված հետևյալ որոշելի բառի սկզբում վերևից: Այդ d նշանը կրճատումն է սումերական dingir (=աստված) բառի:

աստվածություն, որը միևնույն ժամանակ էր և մեռնող ու հարություն առնող աստված, ինչպես այժմ որոշ գիտնականներ են ընդունում (Forrer, Götze)։ *Այդ աստծու անունը հնչվում էր* Telipinu *կամ* Telibinu *և համարվում էր հնագույն խեթական աստվածություն**։ *Պետք է ենթադրել, ուրեմն, որ հետագայում այդ աստվածությունը փոխարինվում է (անվամբ իհարկե) նման կարգի* Ara *աստծով։*

Արան շարունակել է հարատևել մինչև հետագա փոքրասիական լեզուներում կամ երկրներում հունա-հռոմեական տիրապետության ժամանակ։ Ես ի նկատի ունեմ Լյուկաոնիայում գործածված 'Αραμοας *անձնանունը, որը կազմված է ըստ իս մեր* Ara *աստվածանունից և փոքրասիական* mova *«հոգեկան (կամ մարմնական) ուժ» բառից, որ գտնում ենք ոչ միայն հետագա Փոքր Ասիայում, այլև խեթերի մոտ։ Դեռ Պ. Կրեչմերը իր նշանավոր* „Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache" *գրքի մեջ (էջ 332 և այլն) բերել է բազմաթիվ օրինակներ այդ հետագա փոքրասիական անձնանուններից, որոնք ունեն* mova *մասը, ինչպես Լիկաոնիայում՝* Μουας, 'Αραμοας, Τλαμοας, Οὐβραμουασις..., *Լյուկիայում՝* Μοαγετης, 'Ερμαμοας, Κβαμοας, 'Οπραμοας, 'Αρδαμωας, Πιγραμυας..., *Կիլիկիայում՝* Μως, Κακαμοας, Ταρκιμως, 'Οπραμωσις..., *Լյուդիայում՝* Μωγετης, Μυαττης..., *և այլն. Նշվում են այդպիսի հատուկ անուններ և Իսավրիայում, Պամֆյուլիայում, Կապպադոկիայում* (Παραμοας), *Պիսիդիայում և այլն։* J. Friedrich-*ը մատնանշելով բերած այս բոլոր օրինակները, իրեն կողմից ավելացնում է ավելի հին ձևեր (խեթական և այլ), ինչպես՝* Muwattallis>Muttalis, Uḫḫamuwa, IŠTAR-muwa, Tarkummuwa, Mittannamuwa *և այլն։* E. Forrer-*ը այդ* mova-*ն թարգմանում էր «ուժ»* (Kraft, Gewalt), *իսկ* J. Friedrich-*ը առաջարկում է թարգմանել «մարմնական հյութ»* (Körpersaft), *«հոգեկան կամ կենսական նյութ, ուժ»* (Seelensstoff, Lebenskraft). *տես* Klienas. Forsch., *էջեր 359—378։ Որ լյուկաոնացոց* Aramoas-*ը աստվածական անուն է («Արայի ուժ»), այդ մենք տեսնում ենք նաև* Ταρκιμως [=*Տարքուի ուժ*], 'Ερμαμοας [=*Էրմայի, այսինքն՝ Հեր-*

---

* *Տես իմ հոդվածը,* „Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны", *որը տպվել է Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի «Տեղեկագրում» 1944թ., № 1—2, էջեր 61—72։*

մայր, Հերմեսի ուժ], IŠTAR-muwa «Իշտարի ուժ», Ḫepamuwa «Խեպայի (=Հեպատի) ուժ», որ քրմուհու անուն էր*։

Վրացիք ունեցել են Arale կամ Aralo ձևով հողագործության մի աստված, որը և մինչև հիմա էլ վերապրուկային ձևով շարունակում է մնալ մաճկալի երգերում ari Aralo (կամ Ari Aralo), thari Aralo, iwri Aralo և նման բացականչությունների մեջ։ Այս բանի վրա ուշադրություն են դարձրել և ուրիշները։ Thari Aralo հավանորեն նշանակած լինի «հզոր Արալի», եթե նկատի առնենք ուրարտական thara «ուժեղ, շատ» բառը։ Iwri Aralo կարող էր նշանակել «տեր Արալի», նման փյունիկ. Adoni Ešmun (=տերս Էշմուն), Adoni Melkart (=տեր իմ Մելկարտ) և այլ աստվածներին. համեմատել ուրարտական ewri «տեր», խուրրիական ipri (=iwri) «տեր» և հայոց avri-ord «տերոջ որդի»։ Իսկ ari Aralo-ն, եթե thari Aralo-յից դիսիմիլյատիվ նոր ձևը չէ, ապա կարող է ավելի հին ձևը լինել մեր Ar (Ara) բառի, նշանակելով «Արա-Արայիկ»։ Այս Aralo-ն ըստ իս մտել է մեր լոռեցիների մեջ horolo նման բացականչությամբ կալի կամ վարի ժամանակ։ Բայց արդյոք հայոց «հոռովել» նման տերմինը նույն երկրագործական աստվածության պաշտամունքից չի՞ մնացել**։

Վրացիների այս thari Aralo կամ մյուս երգերի tharay Nina նման բացականչությունը ցույց է տալիս, թե որքան նրանց մոտ սիրելի և հին են եղել Ara(li) և Nina աստվածները, որպես թերևս Թամմուզի և Իշտարի, սումերաբաբելական այդ հռչակավոր զույգի, ձևափոխված հարատևությունը։ Վրացիների մոտ, անշուշտ, եղած պիտի լիներ և կարճ (անածանց) Ar կամ Ara ձևը։ Թերևս այդ „Ar(a)“-ն, ինչպես և փաղաքշական „Arali“-ն, անցել է որպես փոխառություն (սկյութացիների կամ կիմմերների միջոցով) արևելյան սլավոնական Яр կամ Ярило աստվածության մեջ։ Վրաց հետագա (քրիստոնեական) սուրբ Գեորգը («հողագործը») այդ հեթանոսական աստծու անվանական և մասամբ բովանդակական փոխառությունն է մեր նոր էրայում։

Ռուսների, ուկրայինացիների և բելոռուսների մոտ մեր Ar(a) աստվածությունը ավելի ցայտուն է պահել իր բուսական

* Տես J. Friedrich-ի հոդվածը „Zu den kleinasiatischen Personennamen mit dem Element *muwa*“, տպված հիշյալ „Kleinas. Forsch.“, B. I. գրքում։

** Այս մասին տես իմ „Хеттские боги у армян“, էջ 26։

(վեգետացիոն) և երկրագործական դեմքը, և այն էլ շարունակվում էր մինչև 19-րդ դարը: Արևելյան սլավոնների մոտ այդ աստվածը կոչվում էր Яръ, Ярило, Ярила: Ըստ իս -ило կամ -ила վերջածանցը նոր է ավելացած, նման վրացական -alo ածանցին (Aralo-ի մեջ), և պիտի պատճառեր բառին փաղաքշականություն, ինչպես որ այդ -ило մասնիկն ունեն, օրինակ, Добрило, Гостило, Чурило և այլն*: Տեսնենք ինչ է ասում «Մեծ սովետական էնցիկլոպեդիան» այդ աստվածության մասին (1931 թվին, հատոր 65-րդ). „Ярило или Ярила по мнению ряда исследователей Афанасьева, Ефименко, Фаминцына и др.)—имя древнеславянского божества солнца, весеннего плодородия и любви. В древних памятниках отсутствует указание на подобное божество, и название Я. применяется к восточно-славянскому земледельческому празднику, являющемуся одним из пережитков аграрной языческой религии, а также к обрядовому олицетворению этого праздника, обычно в виде соломенного чучела. Первое упоминание об Я., как боге, относится ко второй половине 18 в. (в „Слове“ 1765 г. епископа Тихона Задонского). Земледельческие обряды, связанные с Я. (совершаемые или ранней весной, или вскоре после „троицы“, в „всехсвятское заговение“, или чаще всего в день Ивана Купалы 24 июня), совпадают с купальскими обрядами. В праздниках и обрядах, связанных с Я., следует видеть остатки аграрного культа умирающего и воскресающего божества растительности на подобие греческих адоний“.

Պետք ավելացնել նաև, որ Բելոռուսիայում Ярило-ին պատկերացնում էին որպես սպիտակ ձիու վրա նստած մի մարդու, աջ ձեռքին բռնած մարդու արյունոտ գլուխ, իսկ ձախ ձեռքին՝ մի փունջ ցորենի հասկեր: Ըստ իս սլավոնական այս Яр-ի կամ Ярило-ի հիմնական նկարագիրը—գարնան զարթոնքի և ռազմական նոր գծերի մարմնացումն է, և ոչ թե այստեղ, այսինքն սովորությունների և տոնակատարությունների մեջ, դեռ պահվել են մնացուկները մեռնող ու հարություն առնող աստծու: Այս վերջին տարրերը ուշ է լինում և զարգացած կրոնի է պատ-

* Ըստ իս Telipinu գարնանային աստծու -inu մասնիկը, որ հավանորեն հնչվել է -ino, նույնպես փաղաքշական է: Համեմատել telebi (առանց -inu) աստվածանունը, ինչպես և խեթ. Ḫateb-inu և ուրար. Atb-ini աստվածանունները

կանում*։ Яр ստածու ярый «կատաղի» գիծը, որից яриться «կատաղել, տռփոտել» (ярь—у некоторых птиц болезненное состояние в период спаривания), ինչպես և Ярополк «Յարի զորքից» հատուկ անունը վկայում են այդ ստածու ռազմական գիծը,—մի բան, որ ցույց է տալիս և բելոռուսական մեր նշած պատկերը (ձիու վրա, նստած և մարդու գլուխը ձեռքին)։ Համեմատել իրանական Mithra արև ստածու hammithria «կատաղի» ատրիբուտը, կազմած այդ նույն բառից (ham- նախածանցով), որ մնացել է նաև հայոց փոխառյալ «ամեհի» (=կատաղի) բառի մեջ։ Իսկ Яр ստածու «яркий» (=պայծառ, գունեղ) տեսագիծը, որպես գարնան արտահայտություն, տեսնում ենք և մեր հայոց Արայի «գեղեցիկ» կամ «պատկերաձոխ» էպիտետների մեջ։ Նմանապես գարնան աստվածության մասին է վկայում яровой (=գարնանային, օրինակ яровой хлеб), ярка (գարնան ծնված գառ)։ Համեմատել նաև հետևյալ հատուկ անուննե-րը,—Яровой, Ярой, Яромир (չեխական իշխան էր), Ярополк, Яропуй, Ярослав, Яруй, Ярыга, Ярыща, Яриловичи ...,Яри-

* Հունիսի վերջերում ռուսների մոտ հողի մեջ էին թաղում տղամարդու մի խրտվիլակ առնական օրգաններով. սկզբում ողբում էին, իսկ հետո խաղում և պարում։ Ярило աստվածության տոնակատարությունների այս և նման բաքոսական բնույթը („вакхический характер") կապվել է նաև հարսնացու գուշակելու հետ (обычай поневестывания), որ եղել է որոշ տեղերում և առիթ է տալիս այս բոլորը կապակցել Ադոնիսի նման տոնակատարությունների հետ (տես Брокгауз—Ефрон-ի հանրագիտարանը)։ Մեզ մոտ ես համբարձման տոնին, այսինքն Արայի ծաղիկների և կանաչի գովքի ժամանակ (որ հետագայում Քրիստոսի համբարձումն են դարձրել), գոյություն է ունեցել այդ «ջան գյուլում» ի (=ծաղիկների գովքի) հետ միասին նաև վիճակ գցելը. թե ինչ սիրեցյալ է ունենալու դրան մասնակցողը, նման ռուսների այդ օրվա „поневестывание"-ին։ Դալը իր „Толк. словарь-ում գրում է. „Ярило, Ярила—древний славянский бог плодородия. В Белоруссии—он молодой, на белом коне, в белой одежде и босой: в правой человечья голова, в левой горсть ржаных колосьев; там празднуют ему, встречая весну первой сошкой 27 апр.; девки идут хороводом, нарядив одну Ярилою, и поют: Ярила ходит по нивам, растит рожь, приносит новорожденных и пр. В других местах Ярилой рядят парня, в третьих старика, инде хоронят с плачем и смехом соломенное чучело; это бывает 30 июня (Рязань, Тамбов), во всесвятский день или 24-го (Ниж.) в Троицу (Владимир), или в первый базарный день на первой неделе Петровок, и едят на базаре пироги, рыбу, пьют сладкие квасцы и пр.

Այս տանձին խորտիկի տեսակետից ես կհամեմատեի մեր բարեկենդանին («Դրնդեղին»), երբ ս. Սարգսի, այսինքն նախկին Արայի տոնին պատ-

лово поле, Ярилова роща, Ярилова долина և այլն։ Սուզդալյան տարեգրի համաձայն Ярун-ը սլավոնական կուռք էր վակխանալիայով։ Շատ նշանակալից է, որ ռուս հետազոտողները, առանց իմանալու այդ Яр-ի ծագումը և համեմատական այլ Ar(a)-ների վկայությունները, ճիշտ կերպով կարողացան տալ Яр-ի բնույթը, հատկանիշները, ի բաց առյալ թերևս Яр-ի մեռնող և հարություն առնող աստված լինելը։ Իսկ որ այդ Яр-ը մեր նշած փոքրասիական (խեթական, պամֆիլական, լիկաոնիական), հայկական, ուրարտական և վրացական ընդհանուր Ar(a) աստվածն է, նույն բուսական-երկրագործական բովանդակությամբ, դրանում կասկած չկա։ Մենք գիտենք, որ հին սկզբնական a ձայնավորը, ինչպես և մյուսները, ռուսերենում հետագայում ենթարկվում են յոտիզացիայի, այսինքն՝ այդ ձայնավորներին սկզբից ավելանում է «j» (=մեր «յ») ինչպես հին аз(=ես) դարձավ яз, իսկ հետո я, հին սլավ. аблъко դարձավ яблоко =(լիթ. óbulas, հին բարձր գերմ. apful „Apfel“, հին իռլ. aball), հին агн-ец «գառն» դարձավ ягн-енок, հին агода դարձավ ягода (հնդեվր. *ag- «աճել» արմատից) և այլն և այլն։ Նույնպես են մտածել և ռուսագետները, երբ Яр-ի արմատը համարել են ar- կապակցելով հուն. airō «բարձրացնել» արմատի հետ։ Այնպես որ արևելյան սլավոնների այդ Яр-ը հնում եղել է Ар(Ար), որ խոսում է այս անվան կրճատ ձևի օգտին, այսինքն Ar-ի և ոչ թե Ara-յի, ինչպես տեսնում ենք և պամֆիլական Êr-ի մեջ։ Իսկ թե ինչ ճանապարհով և երբ է այս հին Մերձավոր Արևելքի Ar(a) գարնանային աստվածը փոխանցել իր անվամբ այդ արևելյան սլավոններին, այդ իհարկե դժվար պրոբլեմ է։ Թերևս այստեղ սկյութացիք կամ կիմմերներն են եղել միջնորդ կամ փոխադրող էթնիկական տարրը (ուրեմն մեր էրայից 6—7 դար առաջ), երբ նրանք ողողել էին Հայաստանը (Ուրարտուն) և Միդիան*։ Հենց այս

բաժանում են փոխինձը, որը բոված ցորենի ալյուր է, մաթով («դոշաբով») շաղախած (օրինակ Աշտարակում) և կարծես թե մինչև վերջերս միակ կուլտային խորտիկն էր մնացել, պարտադիր լինելով բոլոր հայերի համար։

* Kimeri և saka ցեղերը մեծ տպավորություն են թողել հայ և վրաց ժողովուրդների վրա, որովհետև saka-ն հայերի մոտ դարձել է «սկա», իսկ gmiri-ն վրացիների մոտ՝ gmiri «հերոս»։ Երևի այդ ժողովուրդները եղել են բարձրահասակ և քաջ։ Sak-երի (սկյութացիների) առաջնորդ Protot-(ios) անունից, որ տալիս է Հերոդոտը (=Partatu բևեռագիր անվան), որպես սկյութացիների առաջնորդի անուն, ես հանում եմ հայկական Պարույր «Թագավորի» անունը։ Protot (Prodod հնչմամբ) դառնում է հապլոլոգիայով Prōd, իսկ սա էլ դառնում է „Proyr“» (Պրոյր), d հնչյունի փոխանցումով r, որ ունենք

երկրներից են մտել արևելյան սլավոնների մեջ նույն սկյութացիների կամ կիմմերների միջոցով ռուսաց книга („գիրք") բառը հայկական կնիք (=печать) ձևից, ինչպես, օրինակ, վրացիք cigni (=գիրք) բառը վերցրել են լատ. signum «նշան» իմաստով բառից, այսինքն՝ կնիք կամ նշան բառիմաստը անցել է «գիրք» նոր բովանդակությանը: Հայոց knikh (կնիք) ձևով բառը գալիս է Միջագետքից, ուր ասսուրաբաբելական նույն բառն է kunukh կամ kunikh: Բայց սլավոններին հին արևելքից անցել են կուլտուրական-կրոնական և այլ տերմիններ: Ես առաջարկում եմ ռուսաց колд-овать (որից՝ колд-ун) արմատը վերցրած համարել հայոց քաղդ-եայ, քաղդ-եական տերմինից, որը հին Խալդ-եայի (Халдея) այսինքն՝ ստորին Միջագետքի անունն է (VI դարում) բաբել. kaldu (=khaldu)-ից: Եվ քանի որ այդ քաղդեացիների հետ է կապվում աստղագիտություն և գուշակության հին կուլտը, ապա ռուսների մոտ այդ колдовать բայարմատը հեշտությամբ կարող էր իրեն էթնիկական նշանակությունից անցնել դրա կուլտուրական հատկանիշին (звездочетство, гадание)*: Kold- ռուսական ձևն անգամ (ոչ холд-), որ ստացվել է kald-ից, իբր к հնչյունով վկայում է հօգուտ հայոց khałdeay (քաղդ-եայ) ձևի, որից khawdeay քաւդեայ (հայոց «ղ» բաղաձայնը հնում հնչվել է որպես կոշտ «լ»): Եթե հաստատվի, որ կենդանիների տառված

և շատ այլ փոխառություններում (արոյր<roda, Բագարատ<Bagadata, ապարանք <պարսկ. apadana և այլն): Պարույրը Մ. Խորենացու մոտ «Սկայորդի» է, այսինքն՝ սակի որդի, սակյան. նա և իր որդի Հրաչյան խարտյաշ են և ոչ սևաչյա: Հավանորեն այս շիկամազ սկյութացիների մեջ եղել են և սլավոններ (ռուսներ): Ուրարտուն դրանք են նվաճել 7—6-րդ դարերի միջև և ստեղծել մի նոր պետություն, որը ըստ Խորենացու հայկական է, ունենալով իր առաջին թագավոր Պարույրին: Այս սկյութացիք անշուշտ ձուլվել են ավելի կուլտուրական տեղացիների (ուրարտացիների, հայերի) հետ, թեպետ և ռազմապես իշխել են դրանց վրա, ինչպես ասենք կասսիտները նման դեր կատարեցին հին Բաբելոնի նկատմամբ, ֆրանկները գալլերի նկատմամբ, լանգոբարդները իտալացիների նկատմամբ և այլն: Saka (սկյութացի) բառը դեռ հայկական շրջանում անգամ մնացել է իր էթնիկական ծագումով. համեմատել մեր «zok»-երին, մեր Շակաշեն (<Sakašen) և նման անունները:

* Ա. Կրիմսկին իր „Семитские языки и народы" (ч. II, Москва, 1910 г., стр. 272) այս առթիվ ասում է. „А еще более, чем астрология, в эллинистическую эпоху приобрело во самую обширную популярность всех слоях общества вавилонское заклинательное и гадательное колдовство („халдейская магия") и термины „халдей" и „волшебник" сделались в греко-римском мире равносильными, как у нас „цыганка" и „гадалка". В виде культурных пережитков „халдейская магия" не умерла и доныне".

Велес-ը ռուսների մոտ հնում հնչվել է Верес, իսկ ըստ արաբ Իբն-Դաստայի սլավոնները „пасут свиней на подобие овец... (տես Покровский, том I, էջ 14), ապա ես այդ Верес-ը կհամարեի սկզբում որպես խոզերին հովանավորող կամ խոզակերպարանք մի էակ և կհամեմատեի իրանական varaz բառի հետ, որ նշանակում է «վայրի խոզ», որ այդքան սիրված է պարսիկների և հայերի մեջ (համեմատել՝ Վարազ-Վաղան, Վարազ-Տիրոց, Վարազ-Ներսեհ, Վարազդատ և այլն հատուկ անունները)։ Ֆիննական ցեղերի մեջ, օրինակ մորդվա ցեղում, պաշտվել է Таунсяй անունով «խոզերի աստվածը» („бог свиней“, տես Ключевский, Курс. рус. ист., т. I, էջ 373)։ «Русская правда“ հին օրինագրքի ութ «անասնաբուծական» հոդվածներից երեքը վերաբերում են խոզին։ Իրանական են համարվում և ռուսաց хата, собака, бог... բառերը (бог=հին իրան. baga, կասսիտերեն bugaš), իսկ Շտակելբերգի հետազոտությամբ մոտ 50 նման հասարակ անուններ իրաներենից մտել են Վոլգայի և Ուրալի ֆիննական լեզուները։ Վերջապես ռուսաց Даж—կամ Дажд—աստվածը, որը երկնային կամ արևի աստվածություն պիտի լիներ, ես առաջարկում եմ հասկանալ որպես երկնային մթնոլորտային (անձրևի, կայծակի...) աստված, կապակցելով խեթերի Data-յի հետ, որը ամպրոպի և անձրևի աստվածն էր և անունով նման է ասսուրաբաբելական Adad-ին նույն բովանդակությամբ։ Այս բոլորը ի նկատի առնելով ոչ մի դժվարություն չի կարող լինել Փոքր Ասիայից կամ Հայաստանից սերված համարել նաև սլավոնական Яр աստծու անունը*։

---

* Հայ-ռուսական լեքսիկական և լեգենդաների որոշ ընդհանրությունների վրա ուշադրություն է դարձրել դեռ Ն. Մառը։ Նա համեմատում էր, օրինակ, Կուարա և այլ քաղաքների շինությունը Տարոնում երեք եղբայրների կողմից (Կուառս, Մեղտի և Հոռեան) ռուսաց նման ավանդության հետ, որ կապվում է Киев քաղաքի շինության հետ Кий, Щек և Хорив եղբայրների կողմից։ Մառը ուշադրություն դարձրեց նաև հայոց «կնիք» և ռուսաց книга բառերի գենեզիսի վրա։ Ես առաջարկում եմ ռուսաց Ջրային պաշտամունքի հետ կապված Марина, Марена կամ Маран կանացի խորհրդավոր անունը չհամարել սովորական անուն ծագած Мария-ից, այլ ձևափոխված համարել հնագույն Нарина չպահված ձևից, որը առաջացած պիտի լիներ „нара“ (=գետ) հասարակ անունից։ Իսկ այդ վերջինը ես ծագած եմ համարում սեմական (բաբելական) nār-u «գետ» բառից, որից առաջանում է նաև «Ջրի ոգի» աստվածությունը» (համեմատել մեր Ոսկինար, Ծովինար, Հեղինար, հուն. Nereus, հնդկ. nara «Ջրահարսի մի տեսակ» և այլն, տես իմ „Хеттс. боги у армян“, էջեր 42—43)։ Ռուսաստանում կան գետանուններ այդ անվամբ (այս մասին

Բայց փոքրասիական—հայաստանյան այս հնագույն Ar(a) աստծու անվան էքսպանսիան այսքան երկրներով էլ կարծես չսպառվեց: Այս անունը թերևս մոտ լինի և Հունաստան Arē-s աստվածանվան մեջ (արմատն է Are-), ինչպես կարծում էին և Ն. Ադոնցը («Հայրենիք» 1926 թ.), Ա. Մատիկյանը (տես վերը, էջ 73—74): Որպես ռազմական աստված Arēs-ը ուրեմն նման պիտի լինի լատինների Mars-ին, որը սկզբում եղել է միայն գարնան և հողագործության աստվածություն*:

Գարնան այդ և նման աստվածությունները իրենց մեջ արտացոլելով ուժի մարմնացումը, հախուռն լինելը և այլն, հեշտությամբ ստանում էին և նոր ուժեղ հատկանիշ՝ արիություն և աննականություն, իսկ այստեղից դժվար չէր, որ հետագայում միայն այդ հատկանիշը մնար և աստվածը դառնար միայն ռազմական: Համեմատել ռուսաց Яр աստծու ярый «կատաղի» հատկանիշը կամ իրանական Mithra արևաստծու hammithria «կա-

---

տես սույն էջ 89, ծան. 2 և հեշտությամբ հին марина-ն (=գետային աղջիկ, ջրահարս) կարող էր դառնալ марина, ազդվելով Мария-ից, ինչպես մեզ մոտ Նարինը դարձել է Նուրին /հետևյալ տողի «Նուրին» բառի ազդեցությամբ («Նուրին Նուրին եկել ա, Աջրա հուրին եկել ա...»): Հավանաբար ռուսաց русалка-ն, որ նույն բովանդակության ոգի էր, կազմվել է русло «գետի հուն» բառից: Կելտերի մոտ կար Sequana գետանուն (=այժմյան Սենան է) և նույն անունով աստվածուհի: Ղարաբաղցիների «ձուլի»-ն, որ համազոր է արաբացիների Նուրինին, ավարների մոտ «ձալա» անունով նշանակում է «գետ», վրացիների մոտ նշանակում է «գետի թփուտ», իսկ հին Փոքր Ասիայում Zull անունով գետ կար, որ հավանաբեն հնչվել է «ձուլի»: Խեթական այս անվան մասին տես П Ушаков, Хетте. проблема, (Труды Тбил гос унив., 1941 г., էջ 108)—«Одна река в хеттском тексте Во 115 также именуется Zuli... Бог продуктов и источников и сил имя Zulija...»: Խեթերենում «Z» բաղաձայնը անդրադարձել է հայոց «ձ»-ով նաև այլ դեպքերում (հմմտ. խեթ. zawall=հ. ձիւաղ): Z=հայոց «ձ» հարաբերության համար համեմատել նաև ակկադ. zaḫu «ձահիճ» և հայոց ձահիճ, ձախին բառերի ձահ- || ձախ- արմատը:

* Տես, օրինակ, Н. Санчурский, Римские древности, СПБ էջ 73—74. „Mars (или Mavors)—первоначально бог весны и земледелия, а впоследствии—бог войны... В честь Марса, как бога весны, первый весенний месяц назван—mensis Martius. С течением времени его отождествляли с Аресом (Ἄρης)": Ուրեմն Արեսի ռազմական լինելը եղել է Mars-ից շատ առաջ, իսկ Մարսի այդ ռազմական բնույթ ստանալը եղել է միայն Կատոն Մեծից հետո (III դար մեր էրայից առաջ): Տես նաև „Брокгауз—Ефрон" հանրագիտարանը, № 36, էջ 689:

տաղի» նման հատկանիշը, որը սակայն չվանեց այդ ռուս. Яр և իրանական Mithra աստվածների հիմնական գծերը:

Բայց հունական Arēs-ը, եթե իրոք գարնան և հողագործության աստված էր, նման հռոմեական Mars-ին, միանգամայն փոխել է իրեն նախկին բնույթը: Այս դեպքում Arē- բունը եղել է անշուշտ հնում Arā-, ինչպես որ հունական η (=ē երկար) շատ դեպքերում արտացոլում է ավելի հին ā (=a երկար ձայնավորը): Հույները այդ Arē- (<*Arā-) աստվածանունը Թրակիայի վրայով կարող էին վերցրած լինել արևելքից՝ Փոքր Ասիայից, ինչպես որ վերցրել են Ապոլլոնին, Բակխոսին, Արտեմիդային և այլն, և ես կավելացնեի նաև Ներևսին (ծովի աստծուն):* Ռազմական հատկանիշ ձեռք բերելու տեսակետից համեմատել նաև մեր սուրբ Սարգսին, որ սկզբում եղել է անշուշտ գարնան աստված, փոխարինելով հին Արային, տոնվել է բարեկենդանին, բայց նա ձի է նստում, ձիու սմբակով տրորում (կոխում է) բարեկենդանի փոխինձի ալյուրը, վրացուհի կամ հույն աղջիկ է փախցնում և «զորավար» է կոչվում (օրինակ Ուշի գյուղի ս. Սարգիս եկեղեցու մի արձանագրության մեջ, որ XV դարին է պատկանում)**, կամ «ստրատելատ» է կոչվում (Գագիկ Թագավորի Թղթում, տես վերը էջ 66): Ս. Սարգսի բնույթը արդեն ռազմական է դարձած:

Այս բոլոր հետաքննությունները ցույց են տալիս, որ մի ընդարձակ տարածության վրա՝ Փոքր Ասիա—Ուրարտու (Հայաստան)—Վրաստան—Ռուսաստան, ինչպես և թերևս Հունաստան, **Ara** կամ **Ar** անունով եղել է գարնան և հողագործության մի աստվածություն, որը մեծ պաշտամունքի առարկա է եղել թե իր բնապաշտական գարնան և վերածնության (բուսականության) ատրիբուտներով և թե իրրիգացիոն երկրագործության տնտեսական հետևանքով:

Այս տարածված աստծու անունը, ինչպես տեսնում ենք, եղել է երկու ձևով՝ Ar և Ara, որոնց սկզբնական a ձայնավորը երկար էր խեթերի և պամփյուլացիների մոտ (Կիլիկիայից արևմուտք): Ar կարճ երկհնչյուն ձևը տալիս են պամփյուլական Êr-ը, թեպետ կար և Êrē, և սլավոնական Яръ-ը, որի վերջին ъ ըստ իս

* Տես իմ „Хеттские боги", էջ 25—27:

** Երևանի երկու եկեղեցիները—Ս. Սարգիս և Զորավար—վկայում են հօգուտ այն բանի, որ «զորավար» հատկանիշը արդեն նոր աստված դառնալու ճանապարհին էր, անջատվելով Ս. Սարգսից, ինչպես այդ ես ցույց տվի այլ աստվածների նկատմամբ (տես վերը, էջ 23—24):

այս բառի ուշ գրության ժամանակ (XVIII դար) ոչ մի արժեք չունի, ինչպես տեսնում ենք և բարդության (Ярополк, Ярослав, Яромир և այլն) կամ ածանցման ժամանակ (ярый, яровой և այլն): Հայերենում, ուրարտերենում, խեթերենում, լիկիերենում և հունարենում հնչվել է երկար (երեք հնչյուն)՝ Ara- ձևով, որի վերջին a ձայնավորը երկար էր ուրարտերենում և հավանորեն հունարենում (ուղղ. հոլ. Arē-s, բայց թեք հոլովներում նաև Are-, այսինքն՝ կարճ e-ով, որն է կարճ a): Բառը ստուգաբանորեն կարելի է կապել բաբելական չստուգաբանված ār-ի հետ («անտառ»),* ինչպես այդ անում էր Հ. Էնելոֆը, երբ բացատրում էր խեթական āra-s անունը, որը թե աստվածանուն է («Flurgottheit») և թե հասարակ բուսանուն («անտառ»). Իմաստի տեսակետից համեմատել ռուսաց Ярилова роща հորջորջումը: Բայց կա և սումերական ar «արտ» բառը: Ես արդեն ցույց եմ տվել բաբելական նաև nār-u «գետ» (և գետի ոգի) հասարակ անունից ստացված նման աստվածանունները**: Հասարակ անվան դառնալը աստվածանուն, ինչպես և հասարակ անվան դառնալը հատուկ անուն (մարդկանց, տեղանունների և այլն) սովորական լեզվական երևույթ է և ոչ մի դժվարություն չի ներկայացնում:

Այս բոլոր մեր բերած կուլտուր-կրոնական և լեզվական մատերիալից հետո, որ իհարկե առաջ հայտնի չէր, որքա՜ն պրիմիտիվ և տարօրինակ է թվում այժմ, երբ մեր «Արայ» անունը համարվում էր Գր. Խալաթյանի կողմից որպես իրանական ārāstan «զարդարել» բայի արմատը (ārās- կամ ārāj-), որից ārāiś

---

* Այս բաբելական ār-ս բառի ծագումը ըստ Հ. Էնելոֆի մութն է („das etymologisch nicht klare Wort“). տես Kleinas. Forsch. 13. I, 143, ծան 1:

** Տես իմ „Хеттс. боги", էջեր 42-48 և «Ջրահարսի կուլտը հայերի մոտ» («Սովետական գրականություն» 1940 թ., № 6): Ինձ թվում է, որ Nar այդ գետանունը որպես «լիճ» իր այդ նոր բովանդակությամբ նաև անցել է մոնղոլներին (Куку-нор, Лоб-нор, Тенгри-нор...) նույն իմաստափոխությամբ, ինչպես «գյոլ» (լիճ) բառը, որ ուրալո-ալթայան է, այդ նույն մոնղոլների մոտ դարձել է «գետ» (համեմատել, օրինակ, Халхин-гёл գետը Մանջուրիայի մոտ): Հին իրաներենում daria «գետ», բայց նույն արմատը ռուսերենում = озеро: Ռուսաստանում նմանապես կան գետանուններ Нара անունով, ինչպես, օրինակ, հենց Москва գետի մի վտակի անունը: Համեմատել նաև Արևմտյան Բուգի վտակ Нарев-ը, Нарова գետանունը (Էստոնիայում), Нароч գետը և լիճը Վիլնոյի մարզում, Неро լճի անունը Յարոսլավ քաղաքից հարավ, Нарым քաղաքը Սիբիրում (օստյակերեն նշանակում է «ճահիճ») և այլն:

«զարդարանք, ծես և օրենք*. Ի նկատի է ունեցել իհարկե Արայի «գեղեցիկ» մակդիրը, չիմանալով դրա աղբյուրը: Մի պատմական դժբախտություն է կախված եղել հայ ֆիլոլոգիայի վրա — աշխատել ամեն կերպ հայոց նյութական թե հոգևոր (այս թվում և լեզվական) մատերիալը պարզաբանել նախ և առաջ իրանական աշխարհով: Ն. Մառը հազար անգամ արդարացի էր, երբ իր ժամանակ բողոքում էր այդ ռեպտիլ տեսակետի դեմ:

Իսկ ինչ վերաբերում է մեր այս մերձավոր արևելյան Ar կամ Ara աստծու բովանդակությանը, ապա մենք արդեն բազմիցս շեշտեցել ենք, որ այդ աստվածությունը ամեն տեղ հիմնականում եղել է գարնան, բուսականության, կանաչի—ծիլի, սրա հետ նաև՝ բույսի ու հացահատիկի աճեցողության (прорастание) աստվածը, և հետո՝ երկրագործության, վար ու ցանքի աստվածը, իսկ սրանից հետո նաև՝ մեռնող ու հարություն առնող աստվածը: Այս էվոլուցիան կատարվել է ամենուրեք: Օրինակ, Եգիպտոսում Օզիրիս աստվածը, որպես մեռնող և հարություն առնող ընդհանուր այս մեր արևելյան աստծու ձևակերպումը, նկարների մեջ պատկերացվում է և նմանեցվում ծլող բույսին կամ ցորենին: Մի կողմից նկարված է Օզիրիսը դամբարանում, մյուս կողմից ծլող Օզիրիսը, որը խորհրդավոր կերպով պատկերացնում է բնության զարթոնքը՝ վերակենդանանալը (տես այդ նկարները Տուրաևի «Հին Արևելքում», հ. 1, էջ 274): Սիրիայի Դագոն աստվածը, որպես Դերկետոյի (=Իշտարի) սիրեկան, լինելով հետևապես Թամմուզի փոխարինողը այդ երկրում, սկզբում նշանակել է «արմտիք, հացաբույս», պաշտվելով փղշտացիների և փյունիկեցիների մոտ ևս, ինչպես վկայում է Բիբլոսացի Փիլոնը, համարելով այդ կապակցությամբ Դագոնին որպես հողագործության ուսուցող (տես Մ. Աբեղյանի «Վիշապները», էջ 64)**: Մշո

---

* Այս բառը փոխ է առնված եղել և հայերի կողմից «արայիշ» ձևով, նշանակելով մեզ մոտ «տոն, հանդես» (արայիշ մեծ „ein grosses Fest“), ինչպես թարգմանել է Հյուբշմանը: Այս «արայիշ» բառը գործ է ածվել միայն մեկ անգամ Թ. Մեծոփեցու կողմից. իսկ ստուգաբանվել է որպես պարսկերեն բառ Հյուբշմանի կողմից (Armen. Gram , էջ 262): Ավեստայի Ara (<Aranmatay-ից) անձնանվան մասին տես վերը էջ 72:

** Բ. Տուրաևը խոսելով այն մասին, որ փյունիկյան աստվածությունները հատկապես չստացան ջրային բնույթ, ավելացնում է. „В этом отношении гораздо дальше пошли ханаанксий Дагон и арамейская Деркето, изображавшиеся с рыбьим хвостом вместо ног. Эти божества особенно чтились у филистимлян; они были известны и финикиянам, но

մոտ եղած հայկական սարերը կոչվել են նույնպես Դագոնաց սար, որն ըստ իս նշանակում է «արմտիքների» սար (այժմ մեր Հայաստանի ասորիների մոտ այդ «արմտիք» բառի համար ասում են «դաղլա», որը երևի «դաղնա»-ից է ստացվել)։ Ադոնիսի մասին հնում ասված է եղել, որ «Ադոնիս ինքն է ցորեն սերմանեալ»։ Բելոռուսների Ярило-ն ցորենի փնջով է պատկերվում։ Այնպես որ Ar-ի կամ Ara-յի նախնական վեգետացիոն բնույթը ըստ իս անվիճելի է։ Իսկ թե մեռնելու ու հարության առնելու նոր բնույթը միայն իրրիգացիոն հողագործության հետ պիտի կապվեր, ինչպես կարդում ենք Սորուվեի գրքում, այդ հարկավ միակ պայմանավորիչ հանգամանքը չէր։ Ալտաղրական ձևի այս կողմը անշուշտ զարգացնող էր, բայց միակը և սկզբնականը չէր։ Իհարկե իրրիգացիոն Միջագետքում և Եգիպտոսում, ես կավելացնեի և Հայաստան—Ուրարտուում, նա մեծ դեր է խաղացել և նպաստել է այդ բուսականության և հողագործության Թամմուզ—Օզիրիսի կերպարը զարգացնելուն՝ դարձնելով նրանց նաև մեռնող ու հարության առնող աստվածություններ։ Հայաստանի անդրածինների մոտ, ինչպես կտեսնենք, այս ջրառոգման հանգամանքը յուրատեսակ ազդեցություն է թողել մեր երկրագործական գարնանային հին աստծու կերպարի ձևավորման մեջ, արտահայտելով այդ բանը և նրա արձանների վրա։ Հաջորդ զարգացման մեջ, երբ նախկին բուսական (վեգետացիոն)—երկրագործական հատկանիշները նսեմանում են կամ անհետանում, և դրանց տեղը բռնում է այլ իշխող ատրիբուտ, օրինակ, առնականության կամ ռազմականության նոր գծերը, կապված գարնան զարթոնքի հետ, որպես զարգացում—հետևանք, ապա այդ աստվածությունը հետզհետե կերպարանափոխվում է և դառնում է միայն որպես այդպիսին, ինչպես հռոմեական Mars-ը (և հունական Arēs-ը?) և մասամբ վրաց ս. Գեորգը և հայոց ս. Սարգիսը։

Արայիզմը, որպես կուլտ, ինչպես որ նկարագրվեց, հարկավ ընդհանուր մարդկային է և ծագում է այնտեղ, որտեղ կա ուժեղ հակադրություն ձմեռվա և հաջորդ կենսատու գարնան մեջ, և

играли у них менее заметную роль" (տես նրա „История древн. Востока", СПБ, 1912, ч. II, 15)։ Այստեղ ես ուշադրություն եմ հրավիրում այն բանի վրա, որ Դագոնը նույնպես ձկան պոչով է եղել, ինչպես և նրա կինը՝ Դերկետոն։ Ձկնակերպ Դագոնի կամ Օդակոնի մասին խոսվելու է և առանձին (տես մեզ մոտ վերջում)։

հետևապես պետք է բացակայի այն ցեղերի մեջ, որոնք ապրում են միատեսակ կլիմայական պայմաններում։ Զարթնող գարունը ցրտաշունչ և ճնշող ու աղքատացնող ձմեռվանից հետո իր աճող բուսականությամբ նոր կյանք է սկսում, կարծես թե իրոք մահացյալը կենդանանում է, պաշտվում է, ոգեշնչման է ենթարկվում աստվածությունների դիմակի տակ և այլն։ Թողած այդ աստվածության ավելի զարգացած արտահայտությունները, որ դեռ մեր էրայից առաջ ձևակերպվել էր Միջագետքում, Ասորիքում, Եգիպտոսում, Փոքր Ասիայում, (Փռյուգիայում) և այլն իրենց միստերիաներով, չհաշված նաև նման ավելի զարգացումը քրիստոնեության կրոնի դիմակի տակ, ես կմատնանշեի, որ անասնապահական և պրիմիտիվ երկրագործական պայմաններում, մանավանդ դաժան ձմեռն ապրող ժողովուրդների մոտ դեռ հիմա էլ գարունը տոնվում է, ինչպես Սիբիրում, ուր, օրինակ, էվենկիները ամեն գարուն (մարտին) շարունակում են իրենց այդ հին տրադիցիոն տոնը տոնել։ „Правда“ թերթում (20 մարտի 1941 թ.) կարդում ենք—«Эссо (Камчатская область), 19 марта. Из самых отдаленных пунктов Быстринского района приехали на оленьих и собачьих упряжках в поселок Ангвай оленоводы эвены. Здесь состоялся традиционный праздник весны. Улицы поселка нарядно украшены“։ Մինչև իսկ ավելի զարգացած, բայց դաժան կլիմայական պայմաններում ապրող տաջիկները Պամիրում շարունակում են նույնպես տոնել գարունը։ Մեզ մոտ ևս, հայերիս մոտ, նման երևույթը դեռ մինչև վերջերս շարունակվում էր «բարեկենդանի», «ծառզարդարի» (ծաղկազարդի, «կանաչ կիրակիների»)*, քրիստոնեական «համբարձման» և այլ նոր դիմակների տակ։ Հետաքրքիր է հենց մեր «բարեկենդան» տերմինը, որը այս հին մայնու-

* Ես կարծում եմ, որ այդ «կանաչ» կիրակին (զատկի հաջորդ կիրակին է) կապվում է ոչ միայն Արայի գարնանային (կանաչի) բնույթի հետ, այլև պտղաբերության։ Մեզ մոտ, օրինակ Աշտարակում, այդ կանաչ կիրակի օրը այգիներ էին գնում պարտադիր կերպով հատկապես նորահարս ընտանիքները, հրավիրելով իրենց ազգականներին ու բարեկամներին, հետները տանելով զատկից մնացած այլ և այլ խորտիկներ և այլն (ձվածեղ, ձու, գաթա, խմորեղեն և այլն), բազմելով կանաչի վրա (Վաղարշապատում գնում էին «անտառը», այսինքն՝ լճի տակի պուրակը)։ Նոր հարսը անշուշտ հեռավոր արձագանք էր պտղաբերության սիմվոլի, որ նմանապես կապված է Արայի հետ, որպես պտղաբերության, բեղունության և բազմացման գաղափարակիր։

թյունն է արտահայտում, որպես լավ կյանքի, նոր կենդանու-
թյան արտահայտություն, լինելով անշուշտ հեթանոսական հայերի
(ոչ քրիստոնյաների) ստեղծագործություն, որը մեզնից անցել է
պարսիկներին—նոր պարսկ. barxandan, barqandan „die Festtage
am Ende des Monats Sha'bān vor Beginn des Fastens im Mo-
nat Ramazan“ (այս մասին տես Հյուբշմանի մոտ—Arm. Gr.
էջ 119), անցել է նաև ուտիացիներին p'ärägändä անվան տակ
«բարիկենդան» նշանակությամբ (Butterwoche, масляница):

Ի նկատի առնելով Ar ‖ Ara-յի անվան և պաշտամունքի
այն մեծ տարածումը Փոքր Ասիայում և նրա սահմաններից
դուրս, որ մենք նկարագրեցինք մինչև հիմա, նրա յուրահատուկ
գիծը («արայիզմը») կապված գարնան ծլող և աճող բուսականու-
թյան և հացահատիկների հետ, ինչպես և զարթոնքի՝ հարու-
թյուն առնելու հանգամանքի հետ, ես առաջարկում եմ հնդեվրո-
պական լեզուների մի-երկու բայարմատներ (այս ֆունկցիա-
ների հետ կապված) համարել Ar(a)· անունից սերված, ինչպես
այդ նույն լեզուները յուրացրել են Իշտարի աստղային (երկ-
նային սիմվոլիզացիայի) հանգամանքի հետևանքով նույն Իշ-
տար (Իստար) անունը «աստղ» հասարակ առումով—հուն. astēr,
սանսկր. star, ավեստ. star, լատ. stella, հայոց աստղ, գոթ. sta-
irno, գերմ. Stern և այլն (այս կարծիքը այժմ բոլորն են ըն-
դունում)*: Առաջին «արայաբուղխ» հնդեվրոպական արմատն է
ar- կամ or- բայը, որ նշանակում է «ծագել (ծնվել), բարձրա-
նալ, հարություն առնել», ինչպես այդ տեսնում ենք Արայի
տարածման մերձավոր վայրերի լեզուներում—հուն. or- «բարձ-
րանալ» (ornümi, ornüo), լատին. or-(orior) «ծագել, ծնվել,
բարձրանալ» (այստեղից է oriens «արևելք»), խեթերեն arā(i)-
«բարձրանալ, ընդվզել» և հայոց ar(i)- «բարձրանալ», «հարու-
թյուն առնել» (յառնեմ—յարեայ, իսկ հրամայականը՝ արի,
մաքուր «ար-» սկզբնական արմատից և նշանակում է «վեր կաց»,
«կանգնի», իսկ այժմ բարբառներում զարգացել է և դարձել

* Միայն բալտիկ-սլավոնական լեզուները (լատիշների-լիտովցիների,
ռուսների—ուկրաինացիների—բելոռուսների, լեհերի-չեխերի, բուլղարների—
սերբերի և այլն) չունեն այս Իշտարից սերված աստղանունը: Անշուշտ հուն.
sideros «երկաթ» նույն աստղ (star) արմատից է, որովհետև մետեորիտների
(«աստղերի») ընկած կտորները երկաթ են պարունակում: Իմաստի տեսակե-
տից հմմտ. պարսկ. asman «երկինք» և «քար», հուն. akmon «զնդան», „нако-
вальня“ (<քար, երկաթ?):

«ճկ»)։ Իսկ Ar կամ Ara աստծու երկրագործական բնույթից ես հանում եմ հուն. aro-o «վարում եմ, ցանում եմ» լատ. ar-o «վարում եմ» (հմմտ. լատ. aratrum=հուն. arotron=հայոց արաւր), սլավոնական (թե միայն ռուսաց) ораю «վարում եմ» (որից орало «արոր»), оратай «երկրագործ», որոնց ընդհանուր բայարմատը ar- կամ aro-ձևով է հանդես գալիս։ Ալբաներեն ar «արտ» հավանորեն սկզբում նշանակել է «վարելահող»*։ Սլավոներենում o-ն արտացոլում է a և այլ դեպքերում, ինչպես, օրինակ, ռուսաց ось=հուն. ákson, լատ. aksis, սանս. ákšas և այլն։ Այստեղ թերևս լինի այն առարկությունը զուտ հնչյունաբանական հողի վրա, որ եթե արևմելյան սլավոնները ունեցել են Яр-, այսինքն՝ ավելի հին Ар- ձևը „a" ձայնավորով, ապա ինչու նա չի դարձել Ор, ինչպես հին ar- արմատից ունենք ораю «վարում եմ»։ Գուցե այդ Яр աստվածանունը որպես հատուկ անուն շուտ յոտիզացիայի ենթարկվելով դրանով խուսափել է ձայնավորի այդ փոփոխվելուց (a>o), կամ թե տարբեր աղբյուրներից և կամ տարբեր ժամանակների ներդրումներ են։

Եթե ի նկատի առնենք լեզվական հնագույն մտածողությունն ու մտայնությունը՝ իդեոլոգիան, և եթե անտեսվի հնագույն արմատների վերագրումը միայն զատ-զատ լեզվաընտանիքներին և ընդունվի այդ վերջինների մեջ ևս ընդհանուր արմատներ, որ ինարկե չի ժխտվում, ապա ես կառաջարկեի հնդեվրոպական մի շարք լեզուների ar- «բարձրանալ, հարություն առնել» արմատը տեսնել նաև վրաց ar- «գոյություն ունենալ, լինել» բայարմատի մեջ։ Իմաստաբանական տեսակետից, որպես յուրահատուկ հին պատկերացում, ես ժամանակին կանեի նման փոխանցումը հենց հնդեվր. *bhew-|| *bhu- «աճել, մեծանալ> լինել», բայի մեջ, որի համար համեմատել հայոց բոյս բառը s աճականով, հունար. φύω «աճեցնել», բայց սանսկր. bhávati «լինում է»,

* Ալբանական այս բառը, որ անշուշտ հնդեվր. ar- «վարել» արմատից է, ես վերցրել եմ Գ. Փառնակի հոդվածից (Անահիտ, 1906 թ., էջ 233), ուր այդ ar-ը համեմատվում է հայոց «արտի» հետ (Ա.Հ., Արմ. բառ. I)։ Այս կապակցությամբ ես ուզում եմ առաջադրել և մեր գավառական առ «գութանի խոփի կտրած և եռ շրջած հողի շերտը» (Ս. Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 55), որ գործ է ածվում Արարատում, Լոռիում (այլ բարբառներում «շեպ»)։ Արդյոք այդ «առ»ը հայոց aṙ (առ-) «վերցնել, взять» արմատից է, թե գալիս է հին ar- «վարել» արմատից, որպես մի մնացորդ. այս տեսակետից «առ» հնում պիտի նշանակեր «վարած հողակտոր», որը կարելի է շուռ տալ (ասում են «առը շուռ տուր»)։

հին սլավ. byti („быть“), լատին. fui «եղա» և այլն: Նման իմաստական անցում ես առաջարկում եմ տեսնել մեր ել-անեմ արմատի el-«ելնել, բարձրանալ» և եղ-անիմ «լինել» արմատների մեջ (հմմտ. բարբառների ելավ «եղավ», բայց և «բարձրացավ», օր. կերակուրը եփելիս), որի el- արմատը նշանակում է «բարձր» թե սեմական-քամյան լեզուներում, թե որոշ կովկասյան լեզուներում (ավարերենում, ուտիերենում) և թե որոշ փոքրասիական լեզուներում (հմմտ. ele- մասնիկը ըստ Sundvall-ի մի շարք փոքրասիական տեղանուններում և «հայոց» Եղիպատրուշ, Եղիվարդ... և նման կազմություններում): Ստացվում է մի տեսակ պատկերավոր անցում «ելնել, բարձրանալ>աճել, բուսնել», որը դառնում է սկիզբը «գոյություն ունենալ» գաղափարի, դրա կոնկրետային պատճառը: Այդպիսի հին պատկերացումով և անտեսելով հնագույն լեզվաարմատների մեկուսացումը ըստ լեզվաընտանիքների, ես ֆանտաստիկ չեմ գտնում ar(a)- «բարձրանալ» արմատին կցել և վրայ նման ar- արմատը «գոյություն ունենալ, լինել» իմաստով:

Արդ՝ ինչպես տեսնում ենք, Ar(a) աստվածանվան ծագումը կարելի է բխեցնել երկու սկզբնավորություններից: Նախ այդ անունը կարելի է համարել ի սկզբանե գոյական («անտառ», «բույս», «ցորեն», «արտ» և նման իմաստներով), և այս դեպքում մեր բառը մոտենում է բաբել. ār-u (արաբ. wa'r) «անտառ» նշանակությամբ բառին, ինչպես և սումերական ar «արտ» բառերին: Այսինքն մեր Ar(a)-յի ծագումը պիտի համարել ակկադա-սումերական, և ընդունել, որ «անտառ» կամ կամ «արտ» բառերը այնպես են աստվածացվել, ինչպես բաբել. nār-u «գետ» (>գետի ոգի), ḫenkall-u «բույսի աճեցում»..., խեթ. ḫalkiš «ցորեն» և այլն: Այս դեպքում Ar կամ Ara աստվածը անցնելով խեթերին, պամֆյուլացիներին, լիկաոնիացիներին, հայասացիներին (հայերին), ուրարտացիներին և այլն, սկսում է պաշտամունքի առարկա դառնալ իր անունով նաև փոքր Ասիայից հեռու գտնվող ժողովուրդների մոտ՝ անցնելով վրացիներին (Aralo), սլավոններին (Яр, Ярило), սյուրիացիներին (Aára, Aru տես էջ 76), թերևս հույներին (Arēs):

Բայց կարելի է Ar(a) անունը բխեցնել և հնդեվր. (—վրացական) ar- «բարձրանալ, աճել» (>գոյություն ստանալ, լինել) բայից, որ կապվում է գարնան զարթոնքի հետ առաջացող բույսի, վար ու ցանքի, պտղաբերության և այլնի հետ: Ar(a)-ն դառնում է այս դեպքում այդ զարթոնքի (հարության), վար ու ցան-

քի, գարնան և արգասավորման նման ֆունկցիաների ու պահանջների մարմնավորումը։ Ծագումը կարծես թե հնդեվրոպական և հաբեթական է լինում, կամ ավելի ճիշտ՝ ասիանիկ (փոքրասիական)-հաբեթական, եթե վրաց ar- «գոյություն ունենալ, լինել» նույնպես կապակցենք այս մեր բայարմատի հետ։ Երկու դեպքում էլ Փոքր Ասիան է Ar(a)-յի պաշտամունքի դարբնողը և տարածողը։

* * *

ԱՐԱՑԻԶՄԻ ՄՆԱՑՈՐԴՆԵՐԸ ՀԱՅ ԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՄԵՋ

Այժմ անցնենք մի խնդրի, որ կապված է իհարկե այս թեմաների հետ։ Տեսնենք, թե գարնան և երկրագործական աստվածությունը ինչ հետքեր է թողել հայերի մոտ թե հնագույն ժամանակ և թե հետագայում։

Դեռ մեր երայից վեց-յոթ դար առաջ Հայաստան—Ուրարտուում մեծ ժողովրդականություն է ունեցել Ara-ն, որպես աստված, անկախ Արա—Շամիրամ առասպելից։ Այս մենք տեսնում ենք Դարեհ պարսիկ արքայի բիսուտունյան արձանագրության մեջ (VI դարում, 521 թվին) հիշվող հայ Araḫi-ի անունից, որը Ḫaldita-յի որդին էր և Դարեհի կողմից նշանակված էր Բաբելոնի կուսակալ (ապստամբում է և սպանվում)։ Այս Araḫi (Araxi) տառացի նշանակում է «Արայան, Араид», կազմված լինելով Ara բնից և -ḫi (-xi) մասնիկից, որը ուրարտերենում, խուռրիմիտաններենում և լուվիերենում ըստ J. Friedrich-ի ցույց է տալիս հատկացություն, ստացականություն, պատկանելիություն և մինչև իսկ սեռական հոլովի ֆունկցիա։ Օրինակ՝ ուրարտերենում Argištiḫi «Արգիշտյան, Արգիշտու (որդի)»; Argištiḫina «Արգիշտյան տեղ», Tariria ḫi uldi «Թարիրյան այգի» (կամ «որթ»), Eriaxi ebani «Երիայան երկիր» և այլն. Խուռրի լեզվով՝ Ḫurruḫe umini «Խուռյան երկիր», «DINGIR^{pl} URU Udaḫi URU Ḫalpaḫi = աստվածներ (քաղաք) Ուդայի, (քաղաք) Հալպայի (=Հալեպի)» և այլն։ Իմ կարծիքով հայ տեղանունների մեջ միայն Վասպուրականի «Անձախի ձոր» անվան մեջ է պահվել այդ -ḫi մասնիկը, որ փոխվել է հայոց «-ային» նույնարժեք մասնիկով նույն անվան Ընծային ձևի մեջ որպես նույն տեղի տոհմանուն։ Հատկանշական է, որ այդ հայ Araḫi-ի հայրը կոչվել է Ḫaldita (Xaldita), որը կազմված է Ḫaldi աստ-

վածանունից և -ita *մասնիկով, որ հնչվել է* -itha, *ինչպես երևի ունենք և հայոց Տիրիթ հատուկ անվան մեջ իրանական* Tir *աստծու անունից և Արտիթ անվան մեջ, որ երևի ուրարտ.* Ard(ini) *աստծու անունից է, որ նշանակել է արև**: *Այս* Ḫaldita *և* Araḫi *հոր ու որդու աստվածածանց անունները ցույց են տալիս, թե որքան դեռ ժողովրդական են եղել Ուրարտու—Հայաստանում (7—6 դարերում Քր. առաջ) այդ երկու աստվածները, մեկը* Ḫaldi-*ն, որպես ուրարտացիների գերագույն աստված, իսկ մյուսը՝* Ara-*ն, որպես հին Առաջավոր Ասիայի գարնան ու զարթոնքի (հարության) աստված***: *Բայց այս երկու աստվածությունների առկայությունը հոր և որդու անունների մեջ, որոնք հայեր էին, չի՞ վկայում արդյոք նաև հայ և ուրարտական ժողովուրդների ձուլվածության մի ընդհանուր վիճակի մասին, երբ երկու աստվածներն էլ խորթ ու մերժելի չէին (ցեղերի պայքարը անդրադառնում էր և աստվածների փոխհարաբերության մեջ): Այս խաղաղ փոխներթափանցման մասին ըստ իս վկայում է նաև* Rusa Erimenaḫi *«Ռուսա Էրիմենյան» (այսինքն՝ Ռուսա Արմենակի որդին կամ Ռուսա Արմենյան) ուրարտական վերջին թա-*

---

* *Համեմատել վրաց* Berithašvili *ազգանվան* Beritha *մասը, որ պիտի նշանակե «տոհմիկ», կազմված* beri *«տոհմ» (ցեղ) անունից և*-itha *մասնիկից:*

** Araxi *անվան նմանությունը մեր Արա աստվածանվան նշմարել է դեռ պրոֆ. Ց. Հայեկին, չկարողանալով սակայն* -xi *մասնիկը բացատրել («Արա Գ.» 307): Ինչպես երևում է, եղել է նաև երկրորդ մի անձնավորություն, որ կրել է Արա անունը: Հովսեփոս Փլավիոսը իր* Antiq. Jud. (Lib. VII, Cap. V, 1) *գրքում նկարագրելով հրեական Դավիթ թագավորի արշավանքները մոաբացիների և այլոց դեմ, ավելացնում է հետևյալ խոսքերը. «Եվ մինչդեռ նրանց [մոաբացիների] վրա տարեկան տուրք դրեց, անմիջապես Ծոփաց Ադրազար թագավորի, Արայի որդու դեմ, գնաց և նրա հետ Եփրատի մոտ պատերազմելով, նրանից 20000 ռազմիկ և 7000 ձիավոր սպանեց: Այնպես որ մինչև անգամ հազար պատերազմական կառք ավար առավ, որոնց մեծ մասը սակայն ոչնչացրեց, հրամայելով որ հարյուրը միայն իրեն համար պահվի» (տես Ս. Մատիկյան, Արա Գեղ., էջ 306): Մեզ հետաքրքրող մասն է* ἐπί Ἀδράζαρον τὸν Ἀράου μὲν υἱὸν βασιλέα δὲ τῆς Ζωφηνῆς ἐστράτευσε *(ընդդեմ Ադրազարի, Արայի որդու, թագավորի Ծոփքի, արշավեց): Այս ինարկե ժողովրդական զրույց է թերևս հրեական գաղթականներից հորինված, որ եղել են Հայաստանում: Ըստ իս այդ* Adrazar *անունը Հ. Փլավիոսը (կամ ժողովուրդը) սեմական լեզվով իմաստավորել, այսինքն կեղծ ստուգաբանության են ենթարկել շրջելով* Zariadr *ձևից, ինչպես* Ksisuthr *(Քսիսութր) դարձրել են* Athraxsis,*—նման կազմությամբ ինչպես* Adra-melex *և այլն: Իսկ մենք գիտենք նաև, որ Ծոփքի թագավորների սիրելի անուններից է եղել* Zariadr-es-*ը (օրինակ 189 թվին Արտաշեսի հետ կար և Ծոփքի Զարեհ անունով անկախ թագավորը):*

գավորի անունը, որտեղ Ռուսա անունը ուրարտական է (=Թերևս մեր «Երուազ»-ին), իսկ Erimena (=Արմենակ) նշանակել է «հայ»: Եթե հայերի համար ուրարտացիք—խալդերը թշնամի ու ատելի լինեին այդ VI դարում, երբ հայ էթնոսն էր կազմավորվում, ապա դժվար թե հայ Araḫi-ն, որը դեռ ուրարտական -ḫi մասնիկով է (հետո փոխվում է «-ունի» մասնիկով տոհմանունների մեջ), ինչպես և Ḫaldit(a) անունով նրա հայրանունը միասին գործ ածվեին և ժողովրդականություն ունենային: Հենց այս աստվածածանց անունների այս գործածությունը խոսում է հօգուտ տարածված և ժողովրդական լինելու մասին ընդհանրապես: Օրինակ, եթե վերցնենք պարսկական հատուկ անունները—Որմիզդ (մարդու անուն է), Խոսրով Որմիզդ, Որմզդատ, Որմ(ի)զդուխտ, Որմզդուհի, Որմըզդերող..., Մհեր, Մհերուժան, Մեհրևանդակ, Միհրան, Միհրդատ..., Տիրիթ, Տիրոց, Տիրան, Տիրիդատ..., ապա դժվար չէ եզրակացնել այդ Որմիզդ, Միհր և Տիր աստվածների սիրված լինելու մասին: Ռուսերենում և չեխերենում շատ աստվածածանց հատուկ անուններ են մնացել Яр—Ярило-յից, ինչպես՝ Ярослав, Ярополк, Яромир և այլն, որ նույնպես վկայում է Яр-ի (=Արայի) շատ պաշտված լինելու մասին:

Այժմ վերցնենք Արագած լեռնանունը իրեն շրջապատի մեջ: Ինքը բառը անտարակույս Արայի հետ է կապված և բաղկացած է Արա և «գած» չպահված հասարակ անունից, որը նշանակել է «գահ», այսինքն՝ Արագածը նշանակել է տառացի՝ Արայի գահ: Նման կազմություն է ունեցել Սյունիքի հին Գեղաքունի շրջանի Մեհոգած գյուղանունը, որը թերևս աղավաղված ձևություն է (բերում է Ստ. Օրբելյանը) Մեհագածի փոխարեն և պիտի նշանակի ուղղակի «Միհրի գահ» («հր» հնչյունակապը դառնում է հետագայում «հ», օրինակ, Մեհեանդակ, ամեհի, մեհեան, մեհեկան և այլն նույն Միհր աստվածանունից. կամ համեմատենք «րհ>հ» անցումը՝ մարհ>մահ, արհ>ահ, ճանապարհ>ճամփահ... և այլ դեպքերում): Իսկ «գած» (=գահ) բառը Արագած և Մեհագած անունների մեջ գալիս է կամ ուրարտացիներից, ուր guza կամ gutsa («գուծա») նշանակում է «գահ» (համարվում է սումերական բառ) և կամ ավելի շուտ գալիս է իրանցիներից, ուր պարթևական միջին պարսկերենում gās (կամ gāϑ) և հին իրանական gāϑu-(gātu-) նույն բառը նշանակել է «գահ, թախտ, բազմոց» (պարթ. gās «place, position, seat, couch, divan, thron», հին պարսկ. gāϑu—«Ort, Thron», ավեստ. gātu—«Ort,

Sitz, Divan, Thron», տես Հյուբշմանի մոտ Arm. Gr., էջ 125). այս gas բառի նոր gah ձևը կա նոր պարսկերենում («Thron, Ort») և մտել է նաև հայոց լեզվի մեջ։ Հին ժամանակ շատ էին սիրում աստվածներին բազմեցնել սարերի կամ բլուրների վրա։ Որ Արագած տառացի նշանակել է Արայի գահ, ինչպես և Մեհրագած՝ Միհրի գահ, դրանում ոչ մի կասկած չի կարող լինել և իզուր չէ, որ Արագածի «Կըզըլ Զիարաթ» (=Կարմիր սրբատեղի) կոչված տեղում, ըստ ժողովրդի ասելուն, գտնվում է մի մեծ երկար քարասեղան (=գահ, թախտ), որի շուրջը դրված են փոքր աթոռներ այլևայլ գծագրություններով։ Արագածի բառակազմության համար համեմատել մեզ մոտ «Աթոռ Նահատայ» (=Անահտայ) լեռան անունը, որ բերում է Փ. Բյուզանդացին, ինչպես պարսկերենը նման առումով հետագայում կազմել է Շահթախտ, Թախտի Սուլեյման և նման տեղանունները։

Արայի այս «Թախտ»-ի կապակցությամբ ես ուզում եմ այստեղ մատնանշել, որ նման քանդակներ ու մոտիվներ կան և Փոքր Ասիայի խեթական կուլտուրայից մնացած։ Օրինակ, „Хетты и Хетсская культура“ գրքում (Москва, госиздат, էջ 68) Կոնտենոյի հոդվածում կարդում ենք, „Церемониальные пиршества лиц, мифических фигур, сидящих за столом, имеем на рельефах из Мараша, Зенджерли и др.“։ Որքա՛ն մեծ նշանակություն կունենար ընդհանուր հին արևելագիտության համար, եթե մի էքսպեդիցիա կատարվեր Արագածի հիշածս «Կըզըլ Զիարաթ» սրբատեղին և նկարահանվեին ու նկարագրվեին Արայի քարասեղանի (գահի) հետ կապված բոլոր այս նյութական մնացորդները։

Մեր Արագածից քիչ դեպի արևելք կա փոքր, բայց նույնպես նշանավոր մի սար, որ կոչվել է «Արայի լեառն» (=այժմյան «Ծաղկեվանք» սարն է, որ թուրքերը կոչում են «Գառնը-յարըխ» =«փորը ճղված»)։ Այս սարի միջում կա խորն ընկած մի մաս իր այրով, ուր կա նաև մի հարթ գերեզմանաքար (հետագայում շինված?), որը պատկանում է ս. Վարդանեին։ Այս «Ծաղկեվանքը», որ տառացի նշանակում է «ծաղիկների տեղ», կամ «վանք», պաշտամունքի վայր էր մինչև վերջերս, ուր շրջակա և հեռավոր գյուղերից (մինչև իսկ Երևանից) զատկից 40 օր հետո, համբարձումին, գալիս էին ուխտ։ Իրոք այս տոնը ծաղիկների տոնն է եղել՝ կապված Արայի հին (բուսական և գարնանային) բնույթի հետ, և ժողովուրդը բնականաբար չգիտի այս բանը

խմանը 19-րդ — 20-րդ դարերում: Այդ պատճառով էլ «ծաղիկ» բառը «Ծաղկեվանք» բառի կապակցությամբ հասկացվել է որպես «ծաղիկ» (оспа) հիվանդությունը, ժողովրդական նոր իմաստափոխում է կատարվել, կարծելով նաև որ քարայրում կաթացող ջուրը բուժում է աչքերի հիվանդությունը, ինչպես Վրաստանի (Թբիլիսիի) վանքի ս. Բարբարեն է բուժում վարակելի հիվանդություններից: Ինձ կասկածելի է թվում նաև այդ հարթ քարի գերեզմանաքար լինելը (այրի մուտքը իբր թե մի քիչ շինված է), և մանավանդ ս. Վարվառեին պատկանելը, ինչպես հիմա ժողովուրդն է բացատրում: Անշուշտ այս բոլորը հետագա հավելումներ են, կապված Արայի և Շամիրամի լեգենդայի հետ, ուր Շամիրամը փոխարինվում է քրիստոնեական շրջանի սուրբ Վարվառեով*: Ծաղկեվանքի (Արայի լեռան) ստորոտում կար և «Արայի գիւղ» (այժմյան Բյուրդալու), ուր իբր թե սպանվել է Արան, իսկ այս գյուղի դիմացի բլուրը կոչվել է «Շամիրամի բլուր» (տես Ալիշան, Այրարատ, էջ 161): Այժմյան Ծաղկեվանք անունը, որը տըրվում է Արայի լեռան, վկայում է, որ Արայի պաշտամունքը կապված է եղել և ծաղկի հետ, նրա տոնի հետ Համբարձմանը, երբ իրոք ծաղկի գովքն է արվել**: Իսկ չէ՞ որ Համբարձումը, որ քրիստոնեական արտաքին կնիքն է կրում, էր միաժամանակ և գարնան ու ծաղկի տոնը, Արայի հարու-

---

* Սուրբ կույս Վարվառեն ինքնըստինքյան չէր կարող պաշտամունքի առարկա դառնալ: Նրա պաշտամունքը Համբարձման տոնի առթիվ բղխում է հին Արայի պաշտամունքից, որտեղ նա հանդես է գալիս որպես կին լծորդ, նման Դերկետո—Շամիրամին, Իշտարին, փռյուգիական Կիբելային և այլն: Ի միջի այլոց այդ Կիբելան, որպես մայր աստվածուհի, գերադասում էր ապրել լեռների բարձունքներում. Նրա սրբավայրերը քարանձավներն էին: Հները կարծում էին, որ նրա Կիբելե անունն իսկ քարանձավ է նշանակում (տես «Հայրենիք» 1926 թ., նոյեմբեր, էջ 42): Մեր կողմից ավելացնենք, որ համեմատում են kib- կամ küb- արմատը վրաց khuabi «քարանձավ» բառի հետ: Ատտիսի դիակը Կիբելան տանում է քարանձավ, ուր և ողբում է իր սիրեցյալին: Արդյոք, այդ մեր Արայի քարանձավը չի՞ ունեցել անցյալում նման նշանակություն Արայի և մայրաստվածության նման հին կապակցությամբ, որ հետո քրիստոնեական դիմակի տակ շարունակել է պահել այլ անվանում և բացատրություն:

** Այդ գովքի մի տողը Աշտարակում այսպես էր—«Ծաղիկ, Ծաղկեվանա եմ, ջան գյուլում, ջա՛ն, ջա՛ն. Ասող Երևանա եմ, ջա՛ն ծաղիկ, ջա՛ն, ջա՛ն»:

թյան ու զարթոնքի տոնը, որ կա նաև այլ նման աստվածությունների մոտ։ Արայի լեռան շարունակությունը կազմող Կոտայքի Հադիս կամ Բոթան-դաղ անունով սարերը նույնպես կոչվում են Շամիրամի անունով։ Արագածի վրա նույնպես կա մի գյուղ Շամիրան անունով։ Այս բոլորը վկայում է այն մասին, որ Արագածը («Արայի գահը») և նրա շարունակությունները կազմող Արայի սարը, գյուղը, ինչպես և սրանից հյուսիս ընկած սարերը (Հադիս, Բյոթան-դաղ...) կոչվում են կամ Արայի անունով և կամ Շամիրամի։ Եվ իզուր չէ, որ Արագածի և սրա հյուսիս-արևելյան շարունակության Գեղամա սարերի վրա են գտնվում նաև Արայի քարակոթողները։ Իհարկե այս վաղեմի հնությունը ժողովրդի համար դժվար թե հիշելի մնար, թեպետ արձագանքը լեգենդաների ձևով կարող էր մնալ։ Արայի և Շամիրամի միասին հանդես գալը ավելի ուշ շրջանին պիտի վերագրել, քան քարակոթողների կուլտը։ Սկզբում եղել է միայն Արան, հետո՝ Արան և Շամիրամը (սեմական Միջագետքի ազդեցությամբ) և հետո՝ Արան ու ս. Վարվառեն, որպես քրիստոնեության ներդրում։ Այս դեպքում, իհարկե, Արան որպես աստվածություն չքանում է։ Սուրբ Վարվառեն, որ Նիկոմեդիայի մի խստակրոն հեթանոսի աղջիկ էր և քրիստոնեության պատճառով գլխատվում է, դառնում է Բյուզանդիայում զորականների պաշտպան ծովում՝ փոթորկի դեպքում..., իսկ այլուր (Վրաստանում), ինչպես և մեզ մոտ՝ նաև վարակիչ հիվանդություններից պաշտպան սրբուհի։ Հիշենք, որ Իշտարի արձանը Միտաննիի Տուշրատտա թագավորի կողմից ուղարկվում է եգիպտական Ամենոպիս III թագավորին, որ նրան բժշկե։ Նինան Վրաստանում ևս բժշկություն է կատարում։ Այնպես որ Շամիրամ սուրբ Վարվառեն նույնպես կարող էր նման պաշտոն կատարել։

Բայց մեզ այստեղ առանձնապես հետաքրքրում է այդ սուրբ Վարվառեի այրը Արայի լեռան մեջ։ Սա միակ այրն է Արարատյան դաշտը եզերող սարերում, ուր մնացել էր նման հնագույն պաշտամունք։ Ինձ սա հիշեցնում է Կիբելայի քարայրը, ուր տարվում է նրա սիրեցյալ Ատտիսի դիակը։ Քարայրի մոտիվը մնացել է մեզ մոտ և սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի կապակցությամբ, երբ նա իր վերջին ժամերը անց է կացնում Մանեա այրում, որպես ճգնավոր, աներևութանալով բոլորից և կիսաստվածացման ենթարկվելով։ Հիշենք նաև, որ Կիլիկիայի ծովահենները, որոնց պարտության մատնեցին Պոմպեոսի լեգեոնները, լեռների քարայրում

Միհրի խորհրդապաշտոնն էին կատարում (տես Ա. Մատ., Արա Գեղ., էջ 288)։ Իսկ Վասպուրականի ժողովրդական բանահյուսության մեջ նույն Համբարձմանը, երբ Արայի և ս. Վարվառեի նույն պաշտամունքն է կատարվում Արայի լեռան քարայրում, պատմում են նաև, որ «ամեն Համբարձման գիշեր Մհերի քարի տյուռ կը պացվի... Մեկ տարեկան խարս ի տեսի... Քարի տյուռ պացվի, Մհեր քարի միջեն ելիր ի» (Մ. Աբեղյան, Դավիթ և Մհեր, էջ 59)։

Ոչ միայն Վարվառե-Շամիրամն է կապակցվում սարերի (բլուրների) ու այրերի հետ, այլև փոքրասիական նրա այլ վարիացիաները, ինչպես, օրինակ Ma-ն, Kübela-ն և այլ նման աստվածամայրերը կամ մայր աստվածուհիները։ Մենք արդեն գիտենք, որ Կիբելան Ատտիսի դիակը տանում է մի քարայր, ուր և ողբում է իր սիրելուն։ Փոքրասիական Ma-ն, որ անցել է հույներին Maia („ստնդյա, кормилица") ձևով և Կրետեում ու Կնոսոսում պաշտամունքի առարկա էր, քանդակվելով մի լեռան գագաթի վրա երկու թևանցած առյուծներով, նմանապես կապակցվել է Կյուլլենե սարի մի այրի հետ, ուր նրա և Զևսի սիրային կապից ծնվում է Հերմեսը։ Ի դեպ պիտի ասել, որ Մայոնիայի (=այժմյան «Մենյե» Թյուրքիայում) Կուլա և Գյոլդե տեղերի հունական արձանագրությունները Մայի և Զևսի փոխարեն տալիս են փռյուգիական Սավազիոս աստծու և Հիպտա մեծ աստվածամոր պաշտամունքը։

Այրի (пещера) հանգամանքը հիշվում է նաև Ադոնիսի և Քրիստոսի կապակցությամբ։ Հիշենք, որ քրիստոնեական հայր Հիերոնիմը պատմում է, որ իր ժամանակ Բեթղեհեմի կանայք հավաքվում էին մի այրում, ուր և ողբում էին Ադոնիսի մահը։ Գուցե հենց այս այրն է, ուր իբրև թե ծնվել է Քրիստոսը։

Շատ հետաքրքիր են այս մեր այրի տեսակետով նաև Ռաս-Շամրայում (Հյուսիսային Փյունիկիա) գտնված մի բևեռագիր արձանագրության (առանց ձայնավորների) հետևյալ տողերը, որ ես քաղում եմ պրոֆ. И. Равреббе-ի հոդվածից, որ զետեղված է „Известия"-յում (տես 1936 թ. № 13, հունվ. 15)—Баал умер. С ним вместе мы спускаемся в могилу. Рыдает свеча богов и слезами сыта она. Глотает как вино она слезы. Сказала она свече богов Шамаш: „Положи на меня труп Алейн-баал". Положила она труп на плечи Анат. Понесла его Анат на вершину Сафон. Оплакав его, похоронила в пещере богов земли... Այստեղ ես կշեշտեի վերջին տողը «ողբալուց հետո

թաղում է երկրի աստվածների այրում», որ կատարում է Անահիտ աստվածուհին, որ այնքան հիշեցնում է «իրանական» Անահիտին։ Այրում թաղվողը, ինչպես տեսնում ենք, էլի արական աստված է. մի ինչ որ քաղաքի տերը (Բա՛ալը)։

Անշուշտ հայերի կամ նախահայերի մոտ Արայի լեռան և նրա մեծ քարայրի հետ կապված են եղել որոշ զրույցներ, որ հետո (և հիմա) չեն մնացել։ Միայն մնացել է ուխտը՝ համբարձման, կապված Արային պարտուպատշաճ զարթոնքի ու ծաղկի զովքի հետ, ինչպես մնացել է նաև «Արայի լեռը», «Արայի գիւղը» ուր սպանվում և թաղվում է Արան, «Շամիրամի բլուր» և ս. Վարվառէի այրը «իր» գերեզմանով։ Համեմատել վերոհիշյալ վարիանտը Մհերի ու «խարս»-ի մասին, կապված մհերյան դռան հետ (Վանի մոտ) և համբարձման նույն տոնի հետ։

Արայի սարի քարայրում եղած ս. Վարվառեին վերագրվող հարթ և գետնահան հին գերեզմանը ինձ շատ տարակուսելի է թվում այն տեսակետից, որ ըստ տեղեկության, որ հնուց մնացել է, Արան է այդտեղ, այսինքն մոտակա գյուղում՝ «Արայի գյուղում» (=այժմյան ավերակ Բյուրղալուում), երբ սպանվում, երևի Շամիրամի զորքերի կողմից, և թաղվում, ինչպես հաղորդում է Ալիշանը։ Հետևապես քարայրում պիտի թաղվեր Արան, որին, երևի ըստ չպահված ավանդության, Շամիրամը նման Կիբելային տանում է այդ քարանձավը և ողբում։ Ուրեմն գերեզման կոչվածը ավելի շատ Արային պիտի վերագրվեր, ինչպես որ ամենուրեք մահանում է միայն գարնան կանաչի և երկրագործության ու հարության աստվածը (Միջագետքում, Փյունիկեում, Փռյուգիայում, մեր Արա—Շամիրամ առասպելում և այլն) և ոչ թե նրա սիրեցյալ կինը։ Գերեզմանի վերագրելը ս. Վարվառեին, հավանորեն Բյուզանդիայի ազդեցությամբ, քրիստոնեական նոր շրջանի փոփոխություն է, որովհետև անհարմար էր այդ վերագրել հեթանոսական հիշողությունների հետ կապված Արային, որը պետք է ոչ թե պաշտվեր, այլ պաշտոնապես վանվեր և հալածվեր և կամ քրիստոնեացվեր, ինչպես այդ տեսնում ենք այլ տեսագծով ս. Սարգսի դիմակի տակ։ Իհարկե ինքն ըստ ինքյան ս. Վարվառեն Արային վերագրվող լեռան քարայրում, անկախ արական իր անտուրաժից կամ զուգակցից, չէր կարող պաշտամունքի առարկա լինել։*

* Վարվառեն հավանորեն սկսել է հարգվել չորրորդ դարից, կապված

Բայց թե մեր Արան ի սկզբանե անտի, իր գոյացման նախնական և պրիմիտիվ գաղափարախոսության ժամանակ, ունեցե՞լ է կնոջ միակցությունը,—այդ իմ կարծիքով դեռ վիճարկելի խնդիր է (այս մասին տես գրքիս III մասը)։ Հավանորեն Արան եղել է սինկրետիկ բնույթի մի աստվածություն, միախառնելով և ամփոփելով թե գարունը, թե զարթոնքը, թե կանաչը և ցորենը (երկրագործությունը), թե ջուրը (իրրիգացիան), թե պտղաբերությունը և այլն։ Կնոջ հանդամանքը երևում է սակայն հնագույն զարգացած կուլտուրաների մեջ, և ինչպես գիտենք, դեռ սումերների ու եգիպտացիների օրով։ Փոքր Ասիայում ևս մեր էրայից երկու-երեք հազարամյակ առաջ տեսնում ենք այդ զույգը՝ մայր աստվածությունը և գարնան աստվածությունը։ Համեմատե՛լ, օրինակ, Տելիբինուին վերագրվող այն առասպելը, երբ նա բարկացած հեռանում է, սկսվում է սով, միջամտում է երկնքի կամ ամպրոպի աստվածը, բայց նաև երևան է գալիս Kamrušepa-ն, որը եղել է «մայրը» կամ «ծովի» անձնավորումը (նման մեր Ծովինարին)։ Համեմատե՛լ նաև «Յազլի կայա»-յի (Բողազկյոյից 3 կիլոմետր դեպի արևմուտք) այն հայտնի աստվածահանդեսը, որ երկու շարք աստվածություններ երթ են կազմել իրար հանդիպելու համար։ Ձախ կողմից գալիս են 45 ֆիգուրներ, աջ կողմից՝ 22։ Այս երկու շարքերից մեկի առաջ մայր աստվածուհին է, իսկ մյուսի առաջ գարնան զարթոնքի աստվածը՝ Telibinu-ն, թեպետ առաջ շատ գիտնականներ այդ արական դեմքը կապում էին երկնքի աստծու հետ, որովհետև այլ դեպքերում հանդես է գալիս ըստ հույն մատենագիրների՝ Զևսը և Մայան, կամ Սավազիոսը և Հիպտան։ Մեր հայկական կամ ավելի ճիշտ նախահայկական (և Հայասայի?) աստված Արան երկնային չէ և այդ կողմից մոտենում է փռյուգիական (Attis), սումերական (Tammuz), փյունիկիական (Ešmun), եգիպտական (Օզիրիս) և նման արտահայտություններին, թեպետ և խեթական հիշյալ քանդակ-ծիսարանի առաջնորդ արական ֆիգուրան այժմ շատերը նույնպես հակված են ընդունելու որպես գարնան աստված։

Գայանեի, Հռիփսիմեի և մյուս կույսերի, ինչպես և Գրիգոր Լուսավորչի ի հայս գալու հետ,—մի բան, որ խոսում է իհարկե Բյուզանդիայի, այսինքն՝ արևմտյան կուլտուր-քաղաքական ազդեցության օգտին, որպես հակադրություն իրանական ճնշումին իր մազդայական կրոնով։ Հիշենք, որ Վարվառեն համարվել է չորրորդ դարի մի կին, որ նահատակվում է քրիստոնեության համար, Դիոկղետիանոսի ժամանակ, երբ հանդես են գալիս Գրիգոր Լուսավորիչը և հիսուն կույսերը։ Այս բոլորը հարկավ առասպելական մշուշով է քողարկված։

Արդ, ինչպես տեսանք, Արագածը, Արայի սարը իր քարայրով (և գյուղը), Հադիսը, Քյոթան-դաղը և մյուս լեռները, որ մեկը մյուսի շարունակությունն են կազմում, պահում են շատ հիշողություններ Արայի և Շամիրամի մասին։ Արագածը—դա Արայի գահն է, որը քանդակված մնում է մինչև հիմա էլ, որպես մի մեծ թախտ, չորս բոլորը ունենալով քարե նստարաններ, նման խեթական նույնաբովանդակ քանդակներին (տես վերը)։ Արագածը ունի Արայի հսկայական քարակոթողներ, ունի Շամիրան (<Շամիրամ) անունով գյուղ։ Արագածի շարունակությունը կազմող Ծաղկեվանքը ոչ միայն կրում է Արայի անունը («Արայի լեռ»), ոչ միայն ուներ «Արայի գյուղ», ուր իբր նա թաղված է, ոչ միայն կար «Շամիրամի բլուր» կոչված տեղը, այլև պահել էր Արայի և Շամիրամի, այլ կերպ ասած՝ Աստղիկի և Կիբելայի, հնագույն պաշտամունքը քարայրում, որ մինչև վերջերս էլ գոյություն ուներ և կարծես եզակի էր Հայաստանում։ Դա Արայի հարության տոնն էր Համբարձմանը, ծաղիկների և գարնան զարթոնքի ժամանակ, արտացոլելով և կնոջ (Շամիրամ>Վառվառե), որպես սիրուհու, մասնակցությունը։*

Հայաստանի տեղանունների մեջ ոչ միայն «Արագած» *ու նրա կողքի* «Արայի լեռն» «Արայի գիւղ» *ու մյուսներն են պահել Արայի անունը, այլ և մի շարք այլ տեղանուններ, որոնց կազմությունը թեպետ դժվար է այժմյան լեզվական տվյալներով բացատրել, բայց սկզբի* „Ara“ *մասը մեծ մասամբ պիտի լինի մեր Արաաստծու անունը։ Այդպիսի կազմություններ են մտնում —* Արաենզ *գյուղանունը Տայքում,* Արագեն *գյուղանունը Մարմաշենի եկեղեցու 1029 թվի մի արձանագրության մեջ,* Արահուծ *(«Արայի գահ»?) գյուղանունը Սյունիքում,* Արաժին *լեռնանունը Դարալագյազում (ըստ քարտեզի), որին նման են վրաց* Arazinda *կամ* Arašinda *տեղանունները,* Արածանի *գետանունը («Արայի*

* *Քյոթան-դաղի մի ժայռին առընթեր, ըստ բանասեր Երվանդ Շահազիզի անձնական հաղորդման, կար բնականից թե արվեստորեն շինված մի քարե բազկաթոռ, որ կոչվում էր «Թուրքի թախտ», որի վրա մարդ կարող էր նստել և հենվել։ Արդյոք, սա էլ Արայի կուլտի անվանափոխված մնացորդ չէ՞ նման «Արա-թախտին», այսինքն Արագածի հին հորջորջմանը։ Մանավանդ որ տեղացիք դեռ պահում են այս Քյոթան-դաղի հետ Արա-Շամիրամի աղոտ հուշերը։ Հադիս սարը այժմ էլ կապվում է Շամիրամի անվան հետ։*

գետ»?)* և այլն և այլն: Մինչև իսկ հասարակ «արահետ» բառը, որը երբեմն գրվել է և առհետ, կարելի է հասկանալ որպես «Արայի ճամփա» (=Արայի հետք), „Араева тропа“, որպես միայն մարգագետինների կամ դաշտերի նեղ ճանապարհ (և ուրեմն ոչ լեռնային կածաններ), իսկ հետագայում ստանում է և ընդարձակ առում («կոխված, բանուկ ճամբա» ըստ Աճ. Բառարանի)**: Այսինքն, այս

---

* Համեմատել փյունիկեցոց Ադոնիս գետանունը, որը մեր Արայի փյունիկական փոխակ Ադոնիսի անունով է: Հետաքրքիր է թե փյունիկեցիք (բիբլացիք) ինչպես են բացատրել այդ գետանունը: Ըստ կեղծ Լուկիանի, հետևյալ երկու զրույցներն են եղել. „Есть и другое чудо в земле библской: река, вытекающая из горы Ливана в море, имя ее Адонис. Каждый год река делается кровавой и потеряв свой цвет, впадает в море, окрашивая его на далекое пространство и подавая библянам знак к трауру (տղամարդիկ գլուխներն էին ածիլում, կրծքերին խփում և լաց լինում, իսկ կանայք իրենց ծախում հրապարակում օտարազգիներին մեկ օրով և դրամը մուծում Աֆրոդիտեի տաճարը): Рассказывают, что в эти дни Адонис уязвляется на Ливане, и кровь его стекая в реку, изменяет ее цвет и дает ей ее имя. Так говорит толпа, а один библянин, убежеденный в истине своих слов, указывал мне на другую причину явления. Он говорил следующее: „Река Адонис, пришлец, идет через Ливан, а Ливан весьма песчаный. Свирепые ветры, поднимаясь в те дни, гонят в реку землю, в высшей степени окрашенную, и земля сообщает ей кровавый цвет“ և այլն (Б. Тураев. Ист. др. В., ч. II, стр. 12): Անշուշտ մեր Արածանիի հետ ևս կապված կարող էին լինել նման զրույցներ: Հիշենք նաև, որ Արածանիում են մկրտվում Տրդատը, իր զորքը, ժողովուրդը, թեպետ սա կապվում է ըստ Ագաթանգեղոսի Բագավանի կրոնական մեծ գլրքի հետ, երբ տոնվում էր նոր տարին:

** Հ. Աճառյանը իր «Արմ. Բառ.»-ում (I, 615) արահետ բառը բացատրում է այր և հետ բառերից, իբր մարդու ոտքի տեղ, մարդու ոտքի կոխած տեղ: Բայց մենք գտնենք, որ այր բառը բարդության ժամանակ չի դառնում ար-, համեմատել այրաբար, այրաթող, այրակերպ, այրասեր, այրասիրտ և այլն. միայն ածանցական երեք ձևերի մեջ է լինում ար-, ինչպես՝ արու, արի, արական: Հետաքրքիր է Սարգսյանի ստուգաբանությունը՝ բերված «Բյուրակնում» (1898 թ., 483), ուր ար-արմատը որպես «անցք, ճամբա» պահված է համարվում արդի գավառականներում, նշանակելով՝ ճամբու անցք, հնձելի արտի մեջ մեկ կողմից բացված անցք (ibid., 616): Ինձ չհաջողվեց գավառական բառարաններում գտնել այդ ար բառը, որ կապված լինի հնձելի արտի մեջ բացված ճանապարհի հետ, որ շատ պատեհապատշաճ կլիներ մեր Արայի երկրագործական բնույթի դրսևորմանը: Գուցե Սարգսյանը նկատի է առել «արանք» (=անցք) բառը, բայց սա թյուրքական փոխառություն է: Հ. Աճառյանը գտնում է, որ արահետ նշանակել է «նեղ ճանապարհ», առելով հետևյալը. «Արահետ բառը առհասարակ բառարանները մեկնում են «արքունի»

արահետի ծագումը պիտի կապել դաշտի-արտի կամ մարգագետնի հետ։ Համեմատել ռուսաց Ярило-ի նման դերը դաշտի և հացաբույսերի նկատմամբ ժողովրդական երգերում—Ярило ходит по полю растит рожь... Անշուշտ հայ ժողովրդի մեջ էլ եղել են նման մոտիվներ կամ պատկերացումներ Արայի այդ «ցանքային» կողմի մասին, երբ նա արտերի միջով անցնում է, հետքեր («արահետներ») է թողնում և այլն։

Արայի անվան հետ են ոմանք (Ադոնց, Մատիկյան) կապակցում և հայոց արաց ամսանունը, որը մեր տոմարում վեցերորդն է և ընկնում է փետրվար-մարտին, համընկնելով սուրբ Սարգսի տոնին, բարեկենդանին, իսկ չէ՞ որ ս. Սարգիսը հենց ինքը Արան է։ «Արաց»-ը այնպես է կազմվել, ինչպես նախորդ «քաղոց»-ը, կամ «մարգաց»-ը, այսինքն՝ ունի -աց հոգնակի սեռականի վերջավորությունը,—մի բան, որ նշել են դեռ Ղազարը և Բ. Պատկանյանը (տես Հ. Աճառ., Արմ. բառ. I, էջ 625)։ Արաց-ի գարնանամուտ ամիս լինելը համընկնում է լատ. Մարտ և Թեսսալիայի Արեոս նույն ամսվանը (Ա. Մառ., Արա. Գեղ., էջեր 313—314)։

Այժմ վերցնենք այն հատուկ անձնանունների քննումը, որ երևան են եկել հնում Արա Գեղեցկի կապակցությամբ և արտացոլում են, ըստ իս, Արայի բուսական աստված լինելու պարագան։ Մ. Խորենացին ասում է, որ Արայի կնոջ անունն էր Նուարդ, կամ ըստ այլ ձեռագրական վարիանտների՝ Նաւարդ, Նովարդ։ Կասկած չկա, որ այս անունը պարսկերեն է և կազմված է nu կամ nav, որ նշանակում է «նոր» (օրինակ, nubar, navasard, navakatik և նման բառերում) և vard «ծաղիկ, վարդ» բառերից. այսինքն՝ Նուարդ կամ Նաւարդ («Նաւավարդ»-ից հապլոլոգիայով)* անունը նշանակել է «նոր վարդ, նոր ծաղիկ»։ Այսինքն Արային կին է հատկացվում ծաղիկ—վարդը, որ շատ պարտուպատշաճ էր նրա գարնանային կերպարին։ Բայց մենք կարծում ենք, որ Արայան Արայի որդի «Անուշավան» անունը ևս բուսական ծագում ունի։ Խորենացին այդ բառը բացատրում էր «Սօսանուէր»

լայն՝ բանուկ ճանապարհ». բայց կան օրինակներ, որ ընդհակառակը նեղ ճանապարհ են ցույց տալիս, ինչպես—«Ո՛վ հոտ մեծի հովուին և առաջնորդին կենաց, որ նեղ արահետին յընդարձակն տանիս». «Ընդ անապատն կամի գնալ՝ ուր ոչ և արահետ ինչ երբեք առաքինութեանց երևեցաւ». «Արգելեալ պահէ ոչ միայն զարքունեաց պողոտայ, այլ և զգողունի հետևանաց արահետ» (Արմ. բառ., I, 615)։

* Այնպես է Նաւավարդը դարձել Նաւարդ (Նուարդ), ինչպես հին Արտաշաշատը դարձել է Արտաշատ, Ցոլակակերտը Ցոլակերտ և այլն։

բառով, որ նա տերևների սոսափյունի և շարժումների միջոցով գուշակություններ էր կատարում և այլն։ Ըստ իս այդ «սոսանվեր» բացատրությունը (կամ թերևս անմիջական թարգմանությունը) ճիշտ է տրված։ Հին պարսկերենով * anošawan հենց այդ էլ պիտի նշանակեր, և, ուրեմն, միանգամայն սխալ է այդ բառը հանել anuš rvan «անմահ հոգի» կազմությունից, ինչպես առաջարկում է և Ն. Ադոնցը։

Առաջին մասը anoš կամ թերևս noš, նշանակել է «նոճի», «սոսի» (հմմտ. պարսկ. noĵ. nož „pinus, arbor pino similis", տես Հյուբշմանի մոտ Arm. Gr., 207). իսկ -awan վերջամասնիկը նշանակել է «պաշտող, նվիրված», ինչպես որ մի շարք նմանածանց բառերի նկատմամբ այդ բանը ցույց է տվել Պաուլ Կրեչմերը (տես նրա հոդվածը, տպված Kleinas. Forschungen, B. I, էջ 4)։ Այնպես որ (a)nošawan բառը իրոք նշանակել է «սոսապաշտ, սոսանվեր», ինչպես ըստ իս Վահեւան Vahewan (<*Vahe-awan-ից) նշանակել է «Վահեին (=Վահագնին) պաշտող», ուր Vahe-ն փաղաքշական կրճատ ձևն է Վահագնից։

Ինչպես տեսնում ենք, Արան դեռ գիտակցվել է հին հայերի մոտ որպես գարնան բույսի ու ծաղկի (սոսի ու վարդ-ծաղկի) հետ առնչվող մի սիմվոլիկա, մի մարմնավորում, մի հերոս դյուցազն, թեպետև այդ Նուարդ և Անուշաւան բուսական օնոմաստիկան արդեն պարսկական ձևով է հանդես գալիս*։

Ավելորդ չեմ համարում այս կապակցությամբ ընդգծել, որ փռյուգիական Ատտիսը խելակորույս լինելով իր սիրուհու (Կիբելայի) ձանձրացնող խանդից, իրեն ամորձատում է սոսիի (пихта) տակ, կամ ըստ մի այլ վարիանտի՝ դառնում է սոսի, որը և նվիրվում է նրան, նրա նվիրական ծառն է համարվում։ Արդյոք մեր «Անուշավան-սոսանվեր»-ի մեջ չի արտացոլվել մասամբ և այս փռյուգիական ավանդության մնացուկը, ստանալով այլ կերպարանափոխում։ Սոս (սոսի) ծառը, որ անշուշտ пихта-յի նման մի ծառ էր, հավանորեն նույն արմատից է, որը կա և ռուսաց сосна բառի մեջ, որոշ իմաստափոխությամբ

---

* Վարդ բառը, որ կա և «Նուարդ»-ի մեջ, իրանական է և Ավեստա սրբազան հին գրքում (Vendidat, 16,2) նշանակել է ընդհանրապես «ծաղիկ» (տես Arm. Gr., 244)։ Դեռ հիմա էլ գաղա կոչված քրդերի մոտ vilək, որ vard(ək) բառից է, նշանակում է միայն «ծաղիկ», այնինչ բուն պարսկերենում այդ vard-ը դարձել է gul (<vəl<vərd<vard), նշանակելով միայն «վարդ, роза"։

(հմմտ. նաև մեր հացի, հացենի և ռուսաց ясень-բառերի ազգակցությունը)։

Որ Արային շրջապատողները կամ ազգակցվողները պետք ժողովրդի կողմից ստեղծվեին նույն Արայի բովանդակության գծերից և կրեին այդպիսի անվանումներ, դրանում ինձ համար ոչ մի կասկած չկա։ Թողած նրա «որդի» Արայան Արային, որ մեզ համար նոր բառ չէ, բացի հորը կրկնելուց, մեզ համար նորություն են միայն «Նուարդ»-ը, որպես Արայի կինը, և «Անուշաւան»-ը, որպես նրա թոռը։ Սրանք երկուսն էլ, ինչպես տեսանք, կապվում են Արայի վեգետացիոն (բուսական) բնույթի հետ, նշանակելով «նոր ծաղիկ» (resp. «նոր վարդ») և «սոսապաշտ» (=սոսանուէր») և թերևս «անմահ հոգի» (պարսկ. anuš rvan-ից)։

Բայց թե ինչու այդ հատուկ անունները պարսկական ձևով են հանդես գալիս և արտաքուստ կարող են մատնանշել իրանական ծագումով բովանդակությունը, այդ ևս դժվար չէ բացատրել։ Չէ որ հնագույն փոքրասիականը հայոց տերմինոլոգիայի մեջ, որոնց թվում և աստվածների անունների և մի շարք կուլտուրական բառերի մեջ, հետագայում փոխարինվում են սեմական ծագում ունեցող բառերով, իսկ ավելի հետո իրանական։ Այդ ես ցույց եմ տվել աստվածանունների վերաբերյալ իմ „Хеттские боги у армян“ գրքում։ Իսկ այս բոլորը ուղիղ արտացոլանքն է հնագույն կուլտուրաների փոխանորդության հայ էթնիկայի և կուլտուրայի (և լեզվի) ձևավորման ու զարգացման տեսակետից, երբ փոքրասիական-ուրարտական կուլտուր-լեզվական սուբստրատը ենթարկվում է Միջագետքի սեմիտների, իսկ հետո նաև իրանական ազդեցության, որը շատ ուժեղ էր։ Բուն հայկական բառերը (և աստվածանունները) փոխարինվում էին իրանական բառերով, որ այժմ համարվում է մոտ մեկ ու կես հազար, իսկ աստվածների անունները մեծ մասամբ նույնպես իրանական էին։ Այս վկայում է և Ստրաբոնը, ասելով որ իրանական աստվածները բոլորն էլ պաշտվում էին և հայոց մոտ։ Իհարկե այս չի նշանակում, որ դրանց պաշտամունքները փոքրասիական կուլտուրայի վրա ձևավորված հայերի մոտ չկային։ Եթե, օրինակ, Միհրը մտավ հայոց մեջ, այդ դեռ չի նշանակում, որ հայերը չեն ունեցել արևի պաշտամունք, որն, օրինակ, առանձին անուն և պաշտամունք ուներ խեթերի կամ ուրարտացիների մոտ (ուրարտ. Ard-in)։ Թողած Արամազդին, Միհրին, Վահագնին, Տիրին և այլն, ես կմատնանշեի միայն Անահիտին ու Արուսյա-

կին, որոնք նմանապես իրանական աշխարհի բառեր են, վանելով սեմական կամ տեղական փոքրասիական նման իգական աստվածությունները։ Թեպետ սեմական լեզուների և կուլտուրաների ազդեցությամբ մեզ մոտ մուտք է գործել Աստղիկը, որը կարծես թե Արայի ընկերակցուհին պետք դառնար, նման Իշտարին Թամմուզի կողքին, բայց այդ Աստղիկը հարատևեց միայն Հայաստանի հարավում, ուր հատկապես ուժեղ էր սեմական (ասորական) ազդեցությունը։ Իսկ ինչ վերաբերվում է բուն փոքրասիական նման սիրո ու պտղաբերության աստվածուհիներին (Hepit, Ma, Kibela, Dindimena և այլն), ապա դրանցից միայն առաջինն է մնացել, այն էլ հասարակ անվան դիմակի տակ (հպիտ>հապիտ „неженька, обольстительница, проказница", որից հպտիմ || խպտիմ նման նշանակությամբ բայը), այնպես, ինչպես փռյուգիական Սավազիոս երկնային աստվածը դարձել է սովորական հասարակ անուն «աստված», կամ Ատտիսը «ատինել» (стать импотентом) բայաձևի տակ շարունակել է մնալ հայերի մոտ։ Ես համոզված եմ, որ եթե հին Իրանը ունենար մի ուժեղ և ժողովրդական աստվածություն, որ լիներ զարնան, զարթոնքի ու արգասավորության արտահայտությունը, ապա սա ևս կվաներ մեր Արային, իհարկե միայն իր անունով։ Արան չքացավ իր անունով միայն քրիստոնեական Հայաստանի պայմաններում, որպես պաշտոնական կուլտ, որպես յուրահատուկ «արայիզմ», տեղի տալով ս. Սարգսին և կամ մթագնած կերպով պահելով իր պաշտամունքի փշուրները, կորցնելով իր անունը, իսկ իրեն հետագա ընկերակցուհի Շամիրամին փոխարինելով քրիստոնեական ս. Վարվառեով, այն էլ միայն իր դաշտի (Այրարատի) մոտ գտնվող Արայի լեռան քարանձավում։

Սակայն արայիզմը մեզ մոտ թողել է ոչ միայն հոգևոր կուլտուրայի փշուրները, որոնք հարատևել են մինչև վերջերս այլևայլ լեգենդաների մեջ, սկսած V-րդ դարից և վերջացնելով այսօրով, այլև նյութական մնացորդներ, որոնցից մեկի մասին, կապված Արագած լեռան հետ, ես արդեն վերևում ասել եմ։ Ես համոզված եմ, որ եթե էքսկուրսիաներ կատարվեն դեպի Արարատյան դաշտը եզերող սարերը, ապա կհայտնաբերվեն ոչ միայն Արագածի «Կըզըլ Ջիարաթի» նման քանդակներ ու իրեր, ոչ միայն քարակոթողներ—արձաններ, որոնց մասին հատուկ խոսվելու է հաջորդ հատվածում, այլև ուրիշ վկայություններ։

ԵՐՐՈՐԴ ՄԱՍ

ԱՐԱՅԻ ՔԱՐԱԿՈԹՈՂՆԵՐԸ (ԱՐՁԱՆՆԵՐԸ)

Ինչպես ասվել է, գարունը իր աճող բուսականությամբ, որպես ձմռան հաջորդող զարթոնք՝ նոր կյանք, իր վար ու ցանքով դառնում է պաշտամունքի առարկա, որ իր պարզ ընույթով դեռ մինչև հիմա էլ հարատևում է շատ ժողովուրդների մոտ։ Այստեղ կա թե նատուրալիստական-բնապաշտական կողմը և թե տնտեսավարական-արտադրականը, մասնավորապես իրրիգացիոն երկրագործության պայմաններում։ Նա ոչ միայն երկրագործի իղձն ու փափագն էր, արձագանք գտնելով նրա երգի և բանավոր ստեղծագործության մեջ, նրա լեզվի ոճերի ու բառարմատների մեջ, այլև ժողովրդի համար իր բարեկենդանների, ծառազարդարների ու համբարձումների միջոցով ուրախության և տոնականության աղբյուր էր, իսկ ավելի հետո, նաև անձնավորվում և աստվածացվում էր, միստերիաների հիմք ծառայում։ Այդ աստվածացումը նույն տեղին այլևայլ անուններով է հանդես գալիս (Օզիրիս, Թամմուզ, Դագոն, Էշմուն, Ադոնիս, Ատտիս, Արա)։ Բայց Արան, որպես այդպիսի անձնավորված սիմվոլիկա, իր անունով *գրավեց ավելի մեծ տարածություններ—Փոքր Ասիայում (օրինակ խեթերի, լիկաոնիացիների ու պամֆյուլացիների մոտ), Ուրարտու—Հայաստանում, Վրաստանում, արևելյան սլավոնների մոտ Ռուսաստանում), թերևս նաև Թրակիայում և Հունաստանում։*

Մենք չենք տարակուսում, որ Արայի կուլտը, որ շատ ուժեղ էր հատկապես Ուրարտու—Հայաստանում, իր մարմնավորումն է թողել Արագածի «Արայի գահ»-ի) և Գեղամա լեռների վրա հայտնաբերված քարակոթողների մեջ։ Սրանք գտնվում են այդ լեռների բարձրադիր տեղերում, արոտավայրերում, լճերի ու աղբյուրների մոտ։ Տեղացիք —քրդերն ու հայերը—կոչում են «աժդահա», «վիշապ», իսկ տեղերը՝ «աժդահա յուրդ»։ Ժողովրդական այս այժ-

մյան «վիշապ» հորջորջումը գործածական դարձավ և որոշ գիտնականների կողմից (Я. Смирнов, Н. Марр, Б. Пиотровский), թեպետ, իհարկե, սա թյուրիմացություն է, որովհետև այժմյան պատահական ժողովրդական ինտերպրետացիան («աժդահա», «վիշապ») կարող է բնավ կապ չունենալ այդ կոթողների իսկական բովանդակության հետ,—մի բան, որ իրավամբ շեշտել է և Մ. Աբեղյանը*։

Այս քարակոթողները (ստելանները) առաջին անգամ հայտնաբերվել են 1907 թվին հնագետ Յա. Սմիրնովի կողմից Գեղամա սարերի վրա, իսկ ուսումնասիրվել և հրատարակվել են Ն. Մառի և Յա. Սմիրնովի կողմից։ Դրանք թվով 27 հատ են, ամբողջովին թե կտորներով, երբեմն հինգ մետր երկարությամբ և կես մետրից ավելի հաստությամբ և մեկ մետր լայնությամբ։ Դրանք բոլորն էլ այժմ պառկած վիճակում են, ունեն վերին մասում բարձրաքանդակ (բարելեֆ) նկարներ՝ եղջերուի (ոչխարի կամ եզի) առաջին մասով և կամ ձկան արտաքինով (գլուխը աչքերով և լողաթաղանթներով). երբեմն պատահում է և թռչունների (արագիլների) քանդակ**։ Սրանք բոլորն էլ գտնվում են

---

* «Հետազոտության համար ելակետ պետք ունենալ ոչ թե այդ արձանների անունը, որ կարող էր փոխվել, հինը մեռնել և տեղը նորն անցնել, այլ այն, որ սկզբից մինչև մեր օրերը մնում է, այսինքն արձաններն իրենց տեղադրությամբ և վրայի գծագրությամբ» (տես Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողները իբրև Աստղիկ—Դերկետո դիցուհու արձաններ», Արմֆան, 1941, Երևան, էջ 70)։

** Այդ կոթողների վրա, այն է՝ եզան գլխավերևին մասում, ոմանց գլտումով գծագրված են իբր թե երկու օձաձև գծեր, կամ ֆիգուրաներ, որոնք, ըստ իս, ավելի շուտ եղջյուրներն են։ Եթե այնուամենայնիվ հաստատվի, որ դրանք իրոք օձեր են, ապա ես դրանք նմանապես կկապեի Արայի կուլտի հետ, մանավանդ նրա հարության հետ։ Օձի նման սիմվոլիկան կամ ֆունկցիան մենք տեսնում ենք, օրինակ, և լյուդիական մի առասպելում։ Այստեղ Տիլոն (Թիլոն) անունով մի հերոս, որ Զեվսի որդին է, մի անգամ Հերմոս գետի ափին զբոսնելիս մահացու խայթ է ստանում օձից և մեռնում։ Նրա քույրը, Միրա, դիմում է Դամասեն հսկայի օգնության, և սա հարձակվում է և սպանում օձին։ Մի ուրիշ օձ, սպանվածի էգը, կծում է Զեվսի ծաղիկ կոչված խոտը և դնում է ընկածի շրթունքին, որից հետո սպանվածը կենդանանում է։ Թիլոնի քույրը հետևում է օձին, առնում է նույն խոտը և դնելով եղբոր բերանը՝ հարություն է տալիս մեռյալին։ Այս զրույցը շատ հին է և ծագում է Քսանտ Լյուդացի պատմագրից, ինչպես հավաստում են Պլինիոս և Նոննոս (Dionisiaca, XXV, 451—551, Plin. Nat. Hist· XXV, 14)։ Այս մասին տես Ադոնցի «Հին հայոց աշխարհայացք», 1926 թ. «Հայրենիքում», նոյեմբեր, էջեր 85—86։ Մինչև իսկ Լյուդիայի մայրաքաղաք Սարդի դրամների վրա պատահում են

Գառնիից վեր, դեպի սարերը և արոտատեղերը: Այդ տեղերը այժմ կոչվում են «Աժդահա յուրդ», «Թոխմախան գյոլ», «Գյոլ յուրդ», «Իմիրզեկ»: Սմիրնովի և Մառի այս գյուտից հետո ես ինքս Արագածի վրա գիտական էքսկուրսիա կատարելիս (1912 թ.) գտա նման մի «վիշապ», որն ընկած է լեռան վերևում գտնվող մի հարթ արոտատեղում («Թոփալ Բոյի յուրդում»), ուր չկար աղբյուր կամ լիճ. քարակոթողը ուներ մի փոքրիկ ցանկապատ փոքր քարերից և քրդերի կողմից սրբություն էր համարվում (տես իմ հոդվածը «Հնության մի քանի հիշատակարաններ», տպված «Արարատ» ամսագրում 1914 թ.): Հետագայում 1927 թ. Հայաստանի Հնության Կոմիտեն գտավ այդ նույն Արագածի վրա, Արխաշեն գետի եզերքին (ձախ ափին), երեք «վիշապ». այս տեղը մոտ է Անբերդին, երբ Բյուրականից գնում ենք դեպի մետեորոլոգիական կայանը («Ջրհանգիր աղայի յուրդում». տես Б. Пиотровский, Вишапы, էջ 13): Իմ կողմից գտնված «վիշապը», որ դժբախտաբար չի լուսանկարված, նման է նույն Արագածի վրա գտնված հետագա երեք «վիշապներից» մեկին, որ Պիոտրովսկու գրքում տեսնում ենք XI տախտակի վրա (կամ Իմիրզեկի նման «վիշապին», տախտակ XII): Այսպիսի քարակոթող գտնվել է նաև Սևանի լճի ափին, Արտանուշի ծովախորշի մոտ: Վրաստանում գտնվել են նման քարակոթողներ, թեպետ մի քիչ տարբեր ձևով, բայց անշուշտ նույն բովանդակությամբ: Դրանք երեք հատ են, որոնցից մեկը հայտնաբերվել է Մուրջախեթ գյուղում (Ախալքալաքի մոտ), մյուսը Գանձակ գյուղում (Թափարավան գետի մոտ) և երրորդը՝ Շիպեկ-Սանոմեր գյուղում (Խրամ գետի մոտ): Սրանք վատ են մշակված, քան Հայաստանում գտնվածները:

Այժմ տեսնենք, թե ինչպես են դրանք լուսաբանվել գիտնականների կողմից, ինչ բովանդակություն է դրանց տրվում: Կա երկու կարծիք, մեկը Սմիրնովինն ու Մառինն է, որ արծարծել ու պաշտպանել է նաև Բ. Պիոտրովսկին իր „Вишапы“ գրքում,

---

Թիլոնի, սպանված օձի և կենդանարար ոստի գրաշմը, որ ապացույց է զրույցի վավերականության և ժողովրդականության միանգամայն: Ն. Ադոնցը բերելով այս բոլորը, ուզում է համեմատել հայ ժողովրդի այն հավատալիքների հետ, ուր օձը մտնելիս հատուկ աղբյուրներ, իրեն շապիկը փոխում է և երիտասարդ դառնում, ուտելով որոշ ծաղիկներ: Ըստ Ադոնցի Թիլոնը մարմնացնում է Աստղիկին, իսկ օձը պատկերում է Կիբելայի (մայրաստվածուհու) խորհրդանիշը (ibid. էջ 87):

իսկ մյուսը՝ Մ. Աբեղյանինը, որը այդ քարակոթողները համարում է Աստղիկ (Դերկետո) դիցուհու արձանները։ Թեպետ և այս վերջին տեսակետն էլ, ինչպես կտեսնենք ստորև, չի համապատասխանում իրականության, բայց, իհարկե, ավելի տվյալներ է մեջբերվում, քան այն դեպքում, երբ այդ արձանները համարում են վիշապ դեմոնինը։ Մ. Աբեղյանը մի առ մի քննադատում է Սմիրնովի և Մառի այդ տեսակետը և գտնում, որ վիշապ դեմոնը հայկական ֆոլկլորի, ավանդությունների և հավատալիքի տվյալներով չի եղել պտղաբերության և ջրի հովանավորության աստվածություն, որ վիշապ դեմոնին զոհաբերություն չեն արել կալերում, որ այդ դեմոնը իբր թե սկզբում բարի է եղել և հետո քրիստոնեության ազդեցության հետևանքով դարձել է չար, լինելով սկզբում աղբյուրների պահապան, լինելով ձկան կերպարանքով և այլն այլն (տես Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողները, էջեր 67—69)։ Մ. Աբեղյանը շեշտում է վիշապ դեմոնի օդերևույթային լինելը, որպես փոթորկի, ամպի ու ամպրոպի անձնավորում, որը չար է, խափանում է աղբյուրները, որ նա կապ չունի ձկան և թռչունների հետ և հետևապես չի կարող լինել պտղաբերության և ջրի աստված, և ուրեմն ոչ մի կապ չունի մեր սարերի այդ քարակոթողների հետ, որոնց «վիշապ» կամ «աժդահա» հորջորջումները տրված են այժմյան մեր գյուղացիների կողմից, որպեսզի ընդգծեն նրանց մեծությունը, հսկա լինելը (մոտ հինգ մետր) և այլն։

Այս բոլորը իհարկե ճիշտ է։ Բայց տեսնենք, թե ինչպես է ինքը Մ. Աբեղյանը ապացուցում այդ քարակոթողների պատկանելը Աստղիկ (Դերկետո) դիցուհուն։ Գտնելով, որ Սմիրնովը ու Մառը, իսկ սրանց հետ և Պիոտրովսկին, «անընդունելի հակամատերիալիստական մեթոդով» ձգտել են ապացուցել անապացուցելին, իրենց հետազոտություններում սխալ ելակետ են ունեցել, հիմնվելով «վիշապ» կամ «աժդահա» բառերի այժմյան ժողովրդական գործածության վրա, որ տրվում է այդ արձաններին, ինքն առաջարկում է ելակետ ունենալ «արձանները իրենց տեղագրությամբ և վրայի գծագրությամբ» (ibid., էջ 70)։ Եվ այս կապակցությամբ ավելացնում է. «Թե այդ կոթողներն իրենց տեղագրությամբ ջրերի վրա—աղբյուրների, լճերի, արվեստական ջրամբարների վրա, կապված են ջրի ոռոգման սիստեմի հետ, հետևաբար վերաբերվում են ջրի մի աստվածության, այդ պարզ է։ Այդ պատճառով պետք է վիշապ դեմոնը թողնել և

հետազոտության համար ելակետ ունենալ ջրի մի այնպիսի աստվածություն, որի պաշտամունքն ու առասպելը եղել են նաև Հայաստանում, որ երևան է եկել ձկան կերպարանքով նաև Հայաստանում, որի արձանը եղել է ձկան կերպարանքով և դրված է եղել լճերի մոտ, որ կապված է եղել թռչունների հետ և վերջապես՝ արևմտական ոռոգման հետ» (ibid.)։

Մեկ առ մեկ քննենք Մ. Աբեղյանի այս ելակետային դրույթներից հետևող հաստատումները կամ մեկնաբանությունները։ Նախ՝ ջրի աստվածության *պաշտամունքի և առասպելների մասին Հայաստանում, ինչպես և այդ աստվածության* ձկնակերպ *լինելու մասին։*

Այսպիսի ձկնակերպ աստվածությունը, ըստ Աբեղյանի, Աստղիկն է Հայաստանում, որը, ինչպես գիտենք, հայոց վարիացիան է ասորիների Դերկետոյի և Միջագետքի Իշտարի, թեպետ վերջինս հայտնի էր և Փյունիկեյում Աշտարթ (Աշտարոթ) անունով, ինչպես նաև Սյուրիայում (Ատարատե)։ Բուն ասորական (սյուրիական) աստվածուհին էր Դերկետո կամ Ատարգատիս (Atargatis), *որ նույն անունն է* (Darkat = Atargat- *արմատով)։ Մ. Աբեղյանը այս մասին գրում է. «Դերկետոն (Ատարգատիս) պտղաբերության և ջրի աստվածուհի է։ Ըստ Լուկիանի (հույն գրող 2-րդ դարում) նրա տաճարն այն տեղի վրա էր շինված, ուր ջրհեղեղի ջրերը ստորերկրյայք են քաշված եղել։ Նրա սրբազան կենդանիներն են Փյունիկիայում և Ասորիքում աղավնին և ձուկը։ Ասկալոնում (Դամասկոս քաղաքն Ասորիքում), որ նշանավոր էր Դերկետոյի տաճարով, նրա արձանը ձկան մարմնով կամ ձկնակերպ* (Fischgestalt) *էր հանած, տաճարը շինված էր ձկնառատ սրբազան լճի մոտ։ Հիերապոլսում (սրբազան քաղաք Ասորիքում, Եփրատից արևելք) դիցուհու տոնի երկու օրերը տարին երկու անգամ Ասորիքի բոլոր կողմերից շատ ուխտավորներ էին գալիս և ծովից մեծ թափորով ջուր էին բերում նրա տաճարը և այնտեղ սրսկում։ Տարին երկու անգամ, ուխտագնացության ժամանակ, դիցուհու արձանը ծովը կամ գետն էին տանում» (տես նրա գիրքը, էջ 71—72)։ Իսկ մի քիչ առաջ խոսելով Իշտարի բովանդակության մասին՝ Մ. Աբեղյանն ասում է. «Այս զգայական սիրո և ջրի ու պտղաբերության դիցուհու պաշտամունքը բաբելացիների և ուրիշների մեջ ցոփ և անառակ էր բազմաթիվ այր ու կին սպասավորներով ու հետևորդներով։ Նույնպես բուռն զգայական և անբարոյական էր*

ասորական Աստարտեի, Ատարգատիսի, ըստ Կտեսիասի (հույն պատմագիր 4-րդ դարում մեր թ. ա.), Դերկետոյի պաշտամունքը։ Նույն բովանդակությունն ունի և փյունիկյան Աշտարտը, որ պաշտվում էր բացի տաճարներից նաև կանաչ բլուրների վրա»։ Սրա հետ ես կավելացնեի Կտեսիասի կողմից ավանդված (Դիոդոր Սիկիլիացու միջոցով) նաև այն առասպելը, որ այդ նշանավոր Դերկետոն, որի իրանի ստորին մասը ձկնակերպ էր, երբ սիրահարվում է իր մի քրմի վրա և ունենում է Շամիրամ դուստրը, ապա ամոթից իրեն գցում է լիճը և դառնում է ձուկ (տես մեզ մոտ էջ 14)։ Այս բոլորից անկասկած երևում է, որ ասորական Դերկետոն կապակցվում է ձկան հետ, որպես իր սիմվոլի։ Դեռ ավելին. այժմ գտնված է մի տաբլետ, որ վերաբերում է բաբելական առաջին դինաստիային (մեր էրայից 28 դար առաջ), ուր կա նաև սումերական մի հիմն (օրհներգ) ի պատիվ Նինա աստվածուհու, ուր ընդգծվում է այդ աստվածուհու աղերսը ձկների հետ (հրատարակել է V. Sheil-ը ֆրանսիական Revue d'Assyriologie, 1915, էջ 127 և հետև., „La déesse Nina et ses poissons“ վերնագրով)*։ Իսկ մենք գիտենք, որ հին սումերական Նինա, Իննինա, Աննունիտ և այլ աստվածուհիները հետագայում միանանում են Իշտարի հետ (Тураев, Классич. Восток, էջ 221)։**

Արդ, այս բոլորից հետո, կարելի՞ է եզրակացնել, որ հնագույն Նինա—Իշտարը, ինչպես և նրա հետագա արամեական վարիացիա Դերկետոն (և հայոց Աստղիկը), հանդիսանում են նաև ջրի աստվածություններ։ Իհարկե ոչ։ Այս դիցուհին ունեը ռազմական գծեր, սիրո և պտղաբերության մարմնացումն ու հովանավորն էր, կոչվում էր երկնքի տիրուհի, ռազմի և որսի ղեկավար։

* Տես Տուրաևի „Клас. Восток“, Москва, 1934 թ., էջ 275։

** Հետաքրքիր է, որ բևեռագրերի ձևակերպման սկզբնական շրջանում, դեռ սումերների օրով, երբ բևեռագրերը սեպի կամ բևեռի տեսք չունեին, «ձուկ» գաղափարագիրը, որ արտաքինով իրոք նման էր ձկան ( ) և գծերով մյուսների պես էլ ավելի սրի նման էր („Gunu“ Zeichen, ուր gunu=սուր, սուսեր), նշանակում էր նաև «պտղաբերություն» (Fruchtbarkeit), ինչպես նաև «շատանալ, բազմանալ» (sich ausdehnen, sich vermehren). տես Bruno Meissner, Die Keilschrift, Berlin—Leipzig, 1922, էջ 19։ Այստեղ կարդում ենք. «das gunu-Zeichen des Fisches, der als Symbol der Fruchtbarkeit galt, bekommt dann den Begriff «sich ausdehnen, sich vermehren»։ Ինչպես տեսնում ենք, ձկան այս սիմվոլը (պտղաբերություն, աճում) ուրույն ըմբռնում էր համարվում հնագույն արևելքում, անկախ աստվածությունից, և անցել էր նաև նախահայերին։

Տուրայեվն ավելացնում է այս բոլորի վրա. «В то время, как богиня любви и женского плодородия, она была и покровительницей материнства, помогающей в родах, виновницей человеческого бытия (отсюда ее эпитет „горшечница" и изображения с младенцем в руках). Как богиня плодородия, она ежегодно любит юного бога растительности Фамуза (имя шумерийское Думузи), который ежегодно умирает после кратковременного пышного расцвета, под разрушительным действием летних жаров" *(տես նրա* Клас. Восток, *էջ 222)։ Ես ոչ մի տեղ չեմ կարդացել, որ Իշտարը (*resp. *Դերկետոն) լիներ նաև ջրի աստվածություն, թեկուզ ունենալով ձկնակերպ իրան իր ստորին մասով։ Ձկան պոչ, ոտքերի փոխարեն, ունեին և արու աստվածություններ Դագոնը, Օաննը և այլն*։*

Մ. Աբեղյանը կարծես թե շեշտը դնում է Իշտարի կամ Դերկետոյի կերպարի այդ ջրային բնույթի վրա, ինչպես կարելի է տեսնել նրա գրքից («Այս զգայական սիրո և ջրի ու պտղաբերության դիցուհու պաշտամունքը. . .» կամ թե—«Դերկետոն պտղաբերության և ջրի աստվածուհի է», էջ 71)։ Մ. Աբեղյանը իր գրքի սկզբում նշում է, որ աստվածները հանդես են գալիս ոչ միայն մարդակերպ, այլ երբեմն նաև կենդանակերպ կամ այլ կերպ, ինչպես հնդկական Ինդրան որպես խարտյաշ պատանյակ, բայց և իբրև ցուլ. կամ պարսկական Վերեթրագնան որպես պատանի կամ տղամարդ, բայց և իբրև ցուլ, ձի, ուղտ, թռչուն, վարազ, քաղ և նույնիսկ իբրև պինդ քամի։ «Նույն կերպարանափոխությունը երևան է գալիս և Դերկետո դիցուհու վերաբերմամբ. այդ գեղեցիկ կինը հանդես է գալիս, ինչպես կտեսնենք, և իբրև ձուկ» (ibid., *էջ 14)։ Արդյոք Մ. Աբեղյանի այս*

---

* *Ես հատկապես կնշեի ձկնակերպ լինելը նաև Դագոնի կերպարի մեջ և ոչ միայն նրա կնոջ՝ Դերկետոյի կերպարի մեջ։ Այս աստվածների մասնակի «ջրային բնույթը»* (водный характер, *ինչպես Բ. Տուրայեվն է ասում,* Ист. др. Востока, т. II, *1912 թ., էջ 15) միայն երևում է Խանաանում (արամեացիների մոտ, փղշտացիների մոտ և այլն)։ Իմ կարծիքով այս երևան է գալիս և մեր Արայի և Աստղիկի մեջ, իսկ Արան սկզբում միայնակ էր մարմնացնում այս ջրային կողմը, որպես գարնան, պտղաբերության և վար ու ցանքի հիմնական և սինկրետիկ բնույթի նախնական աստվածության մի բովանդակ արտահայտություն։ Այս առանձին կողմերի առանձնացումը տարբեր նոր աստվածություններով ըստ իս հետագա արտահայտություն է, զարգացման շրջանի նոր երևույթ է։ Աստղիկը մեզ մոտ նոր աստվածություն է ի դեմս Շամիրամի, նա Արայի նոր հետագա լրացումն է։*

խոսքերից պիտի՞ եզրակացնել, որ աստծու յուրաքանչյուր կերպարանափոխված վիճակը այդ աստվածության բովանդակության հատկանիշն է։ Ես կարծում եմ, որ ոչ։ Զևսը, ինչպես ինքն էլ է նշում, իր կրքերին հագուրդ տալու համար դառնում է կարապ, ցուլ և այլն (ibid.), բայց Զևսը սրանով իհարկե չդարձավ թռչունների կամ խոշոր եղջերավոր անասունների աստվածություն։

Մ. Աբեղյանը փորձում է հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ փնտրել Աստղիկի «ջրային» լինելը. օրինակ, նա վերցնում է բոլոր այն դեպքերը, երբ երաշտի կամ այլ պատճառներով ժողովուրդը պաշտել է ջուրը, լինի դա ջուր բերելու և արտի շուրջը ցնցղելու միջոցով, մանավանդ ս. Հակոբի վանքի աղբյուրի ջրով, լինի դա սրբի մասունքներ տեղափոխելու միջոցով, քարը գծելով ու ջուրը գցելով, Վարդավառին իրար վրա ջուր ցնցղելով և այլն և այլն։ Բայց թե ինչո՞ւ այս ջրի պաշտամունքը կամ ջրային այս տարրերի մարմնավորումը անպատճառ կապել Աստղիկի հետ, որը սեմական աշխարհի ներմուծումն է իր բովանդակությամբ և անունով։ Աստղիկի պաշտամունքի տեղերը գտնվելիս են եղել միայն Հայաստանի հարավում—Անձևացիք գավառում՝ «ի գլուխ լերինն Պաղատոյ», Վանի մոտ գտնվող Արտամետում (ըստ Թ. Արծրունու), Տարոնի Աշտիշատում, ուր պաշտվում էր Վահագնի հետ. Տարոնում Մշո ս. Հովհաննու մոտ Տավրոսի մեկ մասը կրում էր Աստղիկի անունը, ինչպես և Վանա Վարագա սարի մեկ մասը (տես Մ. Աբեղյանի գիրքը, էջ 75)։ Իսկ ինչքա՜ն Հայաստանում ջրի պաշտամունքը մինչ այդ չէր կարող լինել, և այն էլ ավելի հին անուններով (օրինակ nar անունով), ինչպես ես ցույց եմ տվել իմ մի հոդվածի մեջ (տես իմ «Ջրահարսի պաշտամունքը հայերի մոտ», Սով. գրակ. № 1)։ Միակ տեղը, ուր խոսվում է Աստղիկի կապի մասին ջրի հետ, այդ Սրվանձտյանի բերած ժողովրդական մի զրույցն է մշեցոց մասին, եթե չհաշվենք, իհարկե, վարդավառը, որ նույնպես ցանկանում են կապակցել այդ դիցուհու հետ, սկսած դեռ 13-րդ դարից։

Մշեցոց այդ զրույցը Սրվանձտյանը իր «Գրոց և Բրոց»-ում (էջ 97) հետևյալ կերպ է պատմում. «Եփրատը երբ Մշո դաշտը կմտնե, Կնճան սարերուն մեջ զարնվելով քարերուն՝ նեղ կիրճով մը սեղմվելով գուռ գուռ ձայն մը կարձակե. և այդ տեղը կկոչվի Գուռգուռա, ուր Աստղիկի լողարանն է եղեր։ Եվ քանզի գիշերները՝ լվացվելու սովորություն ուներ Աստղիկը, Դաղոնաց

սարին (= Տարոնո լեռ, Մշու լեռներ, Սիմ լեռ) վրա մեծ կրակ կվառեն տարփավոր կորիճները, որի լույսով կդիտեին Աստղիկի չքնաղ գեղեցկությունը, հնարած է Աստղիկ, որ մշուշ պատե այն ամբողջ միջավայրը, այսինքն Մշո դաշտը ծածկած ի ծածս, թե ամառն թե ձմեռն մինչ ի ծունկս սարերուն, որով անհնարին կլինի որևիցե կողմի լեռներեն տեսնվիլ։ Եվ գուցե այս շարունակ և թանձր մշուշեն այդ երկիրը կոչված լինի Մուշ։ Արդեն բնակիչք այս երկտող հանգներգը կերգեն—«Մշու սարեր մշուշ է, իր հողն ու ջուր անուշ է» (տես Աբեղյանի մոտ, էջ 76)։ Այստեղից երևում է, որ Տարոնում ընդհանրապես Աստղիկը մեծ համբավ ուներ, մանավանդ որ Մշո ս. Հովհաննու մոտ Տավրոսի մի մասը կրում էր Աստղիկի անունը, նույն Տարոնում կար և Աստղնաբերդ կամ Ասղնաբերդ Մշու արևելյան կողմում, մի ուրիշ էլ Աստղըբերդ Մշու արևմտյան կողմում, Հաշտյանք գավառի մոտ (ըստ Ալիշանի, Հին հավատք, 280, տես նաև Աբեղյանի մոտ, էջ 75)։ Բայց այս զրույցի մեջ որքա՜ն ժողովրդական ֆանտազիա կա, մանավանդ այսպես կոչված լեզվական իմաստավորումներ՝ ստուգաբանություններ, ինչպես Մուշ բառի բացատրությունը մշուշից եկն։ Այս սովորական բառախաղեր են, որ հաճախ ենք տեսնում ժողովրդական նման ստեղծագործություններում, ինչպես և հին գրողների մոտ։ Բայց տեսնենք թե ինչ է ասում Մ. Աբեղյանը այս զրույցի առթիվ. «Հին հայերը, ինչպես (այս) հին առասպելի գերապրուկից երևում է, իրենց գեղեցիկ դիցուհուն պատկերացնում էին Տարոնի գետի մեջ ջրի հետ կապված, մերկ, իր լոգանքն ընդունելիս։ Դա մի պարզ հիշողություն է, որ Աստղիկն ես եղել է ջրի աստվածուհի։ Մյուս կողմից՝ այդ դիցուհին հանդիսանում է միաժամանակ և մեգի վրա իշխող» (ibid., 76)։ Ինչպես տեսնում ենք, Մ. Աբեղյանը հակված է այս զրույցն ընդունել որպես մնացորդ մի հին նման լեգենդայի, և այն ժամանակ, իհարկե, Աստղիկը կապվում է ջրի և մշուշի հետ։ Այս դիցուհին Տարոնում ժողովրդականություն է ունեցել թե հնում, որպես «սենյակ Վահագնի», և թե հետագայում։ Այս բանը ես բացատրում եմ Ասորիքի մոտիկությամբ, որը անմիջապես ազդել է այդ կողմի հայերի վրա, մանավանդ որ այդ հայերից շատերը սկզբում հենց ասորիներ են եղել։ Ուշագրավ է, որ Դերկետո—Աստղիկի ամուսին Դագոնը նույնպես թողել է իր անունը «Դաղոնաց» սարերի անվան մեջ, ուր Դագոն (Դաղոն) իրոք հնում նշանակել է արմտիք։ Դագան ձևով աստվածանունը հիշվում է դեռ 19-րդ

դարում մեր երայից առաջ ի դեմս ասուրական «Իշմի-դագան» խակի (=իշխանի), որ նշանակում է «Դագանի անուն» (տես Клас. Вост., էջ 290)։ Բայց արդյոք ճի՞շտ է Մ. Աբեղյանի մոտեցումը Սրվանձտյանի կողմից բերած այս զրույցին, արդյոք դա «գերապրուկ» է։ Ըստ իս այստեղ այլ բան է եղել։ Ժողովրդական ստեղծագործությունը և ֆանտազիան միշտ աշխատել են իրենց տեղերի անունները բացատրել և դժվար չէր այս մոտեցմամբ Մուշ անունը կապակցել հասկանալի «մշուշ» բառի հետ, որն Աստղիկը տարածել է իրեն չտեսնելու համար։ Իսկ մի՞թե մեր հեքիաթներում, ինչպես և ուրիշ ազգերի մոտ, թագավորի ծառաները կամ այլ և այլ կտրիճ «տարփավորները» չեն թագնըվում, որ տեսնեն մերկ արքայադնուհու մարմինը լողարանում։

Գանք այժմ Վարդավառի քննությանը, որ նույնպես Մ. Աբեղյանը ցանկանում է կապել Աստղիկի «ջրային» բնույթի հետ։ Հին ավանդությամբ այդ տոնը կապել են Աստղիկի հետ, ինչպես Ալիշանն է ասում, «Վարդավառ լսելով և ընելով» մեծամեծ հանդեսներ էին կատարվում տարվա վերջին օրերին, «Ավելյաց օրերուն, որ է սկիզբն օգոստոս ամսյան»։ Վանական վարդապետը (13-րդ դար) գրելով այդ մասին՝ ասում է, թե Գրիգոր Լուսավորիչը խափանել է այդ «հեթանոսական մեծապայծառ տոնը», փոխակերպելով Քրիստոսի պայծառակերպության տոնով (Ալիշան, Հին հավատք, էջ 283)։ Նույնը նաև «Յայսմավուրք»-ը օգոստոսի 6-ին, ուր կարդում ենք. «Յայնմ աւուր հեթանոսք Ափրոդիտեայ տօնէին և... կոչէին զնա վարդամատն և ոսկեծղի, և զվարդն նմա ընծայ մատուցանէին։ Վասն այսորիկ անուանէին զտօնս զայս Վարդավառ։ Ի նորս ասի վարդավառ, զի Քրիստոս ըստ նմանութեան վարդի՝ մինչ յայլակերպութիւնն որպէս ևթէ վարդ ի կոկոնի էր, և յայլակերպելն ի Թաբոր՝ իբր վարդ վառեցաւ»։ Ուրիշները (Գր. Նարեկացին)* տոնի անունը նույնպես

---

* Գր. Նարեկացին այս ավանդության ազդեցությամբ վարդավառի տաղը սկսում է այսպես.

Գոհար վարդըն վառ առեալ
Ի վեհից վարսից արփենից
Ի վեր ի վերայ վարսիցն
Ծաւալէր ծաղիկ ծովային։

Այս ինձ հիշեցնում է Գր. Մագիստրոսի նման բառախաղությունը Շիրակի մասին («Շուայտական Շիրակացն շարս շամանդաղեալ շոհանան ի վերայ մեր»)։ Այս բոլորը իհարկե գիտական արժեքից զուրկ է։

բացատրում էին «վարդ վառել» (տես Մ. Աբեղյանի մոտ, 76—77)։ Մենք գիտենք, որ վարդավառին ջուր են շաղ տալիս իրար վրա, միմյանց գցում ջուրը, խաղեր սարքում (ձի են քշում), աղավնի թռցնում։ Այս տոնը մնում էր մինչև վերջերս։

Նմանապես մեր ավելի հին գրականության տվյալները, վերցրած Ագաթանգեղոսից և Խորենացուց, ցույց են տալիս, որ այդ նույն օրը, այսինքն՝ նոր տարվա սկզբին, Նավասարդին (օգոստոս 6-ին), օրինակ, Բագավանում («Ուչքիլիսա» Ալաշկերտի մոտ) տոնվում էր «տոն աշխարհախումբ», ուր գալիս էին ամբողջ Հայաստանից։ Վարդավառ տերմինը, ինչպես և Աստղիկին, նրանք չեն հիշատակում։ Խորենացու ասելով՝ Բագավանում թաղվել է արքայազն Մաժանը, որի գերեզմանի վրա կառուցվել է բագին, որպեսզի զոհաբերություններից օգտվեն բոլոր անցորդները, գիշերօթիկներ ընդունվեն։ Այստեղ հետագայում Վաղարշ թագավորը սահմանեց «տոն աշխարհախումբ» նոր տարվա՝ Նավասարդի սկզբին (տես Մ. Խոր., II, էջ 66), թեպետ ըստ Հայսմավուրքի այդ տոնը Աստղիկի վարդավառն էր։ Այդ աստվածացած Մաժանը, որը Արտաշես առաջին թագավորի որդին էր (ըստ Խորենացու), կռվում է «վիշապազուն» մարերի (մեդացիների ու քրդերի) դեմ Արարատ լեռան ստորոտում, հետո դառնում է Անիի (Եփրատի վրա) Արամազդի տաճարի գերագույն քուրմը և վերջին էլ, մահվանից հետո, Բագավանում աստվածացվում է, որպես հյուրընկալ և հովանավորող մի աստվածություն նոր տարվա իր «աշխարհախումբ տոնով»։ Հայ ժողովուրդը, ինչպես տեսնում ենք, պահել էր փոքրասիական հին աստված Մաժանին, հարմարեցնելով Օրմըզդին։ Այդ Մաժան անունով երկնքի ու ամպրոպի մի աստված եղել է լյուդիացիների մոտ Masan-es գրությամբ (=Mašan, տես իմ „Хеттс. боги", էջեր 34—42)։ Ըստ Ագաթանգեղոսի այդ նույն Բագավանում և նույն նոր տարվա տոնը կապվել է «Վանատուր» աստծու հետ, որը ըստ Աստվածաշնչի (II Մակաբայեցիների § 6, 3) կոչվում է «հյուրընկալ ոլիմպիական աստված» («դիք»), որպես թարգմանություն հունարենի Diós ksénios-ի («Զևս հյուրընկալ») արտահայտության։ Գրիգոր Լուսավորիչը ցանկացել է խափանել այս տոնը՝ մտցնելով Հովհաննես Մկրտչի և սուրբ վկա Աթանագինեի հիշատակի տոնը, ինչպես այդ նույնը նա կատարեց Վահագնի և Աստղիկի նկատմամբ Աշտիշատում (Ագաթ. § 810)։ Ագաթանգեղոսն ասում է. «Եւ զյիշատակս վկայիցն բերելոց (Յովհաննու Մկրտչի և Աթա-

նագինէի) ժամադրեաց ի տօն մեծ հռչակել սնոտեացն պաշտաման, ի ժամանակի գլխն Ամանորոյ [փոխանակ՝ ամայ նորոյ] ամենաբեր նոր պտղոց տօնին, հիւրընկալ դիցն Վանատուրի, զոր յառաջագոյն իսկ ի նմին տեղւոջ պաշտէին յուրախութիւն Նաւասարդ աւուր» (տես Թիֆլ. հրատ., էջ 435, § 836)։ Ուրեմն Վանատուր աստվածը, որ Որմզդի մակդիրն է, այսինքն նրա փոխարինողը, պաշտվել է Բագավանում «Նոր տարվա (ամայ նորոյ) ամենաբեր նոր պտուղների տոնի ժամանակ», որպես հյուրընկալ աստվածություն։ Սրանից երևում է, որ այս Վանատուր—Որմիզդը, այսինքն տառացի «օթևան տվող Որմիզդը», նույնն է, ինչ որ ասում է Խորենացին նույն Բագավանում նույն նոր տարվա սկզբում պաշտվող և աստվածացած Մաժանի մասին, այն Մաժանի, որ Լյուգիայում—Փռյուգիայում մեր էրայի սկզբում նույնպես երկնքի և ամպրոպի ու անձրևի աստված էր։ Առաջին վարիացիայում (ըստ Ագաթանգեղոսի) «օթևան տվող» Օրմուզդի այդ «վանատուր» հատկանիշը առանձնացվում է որպես նոր տարվա և պտղաբերության մի նոր աստվածություն («Վանատուր»), իսկ ըստ երկրորդ վարիացիայի (ըստ Խորենացու) Մաժանը որպես Որմուզդին փոխարինող աստվածություն, նույնպես նոր տարվա օրը ունենում է համահայկական մեծ տոնը («աշխարհախումբ տոն»), որն է Վարդավառը։ Բայց մենք տեսանք, որ այդ նոր տարվա սկզբին (օգոստ. 6-ին) Վարդավառի հետ տոնվում էր և Աստղիկի հիշատակը, որը Գր. Լուսավորչի կողմից վերածվեց Քրիստոսի այլակերպության տոնին, թեպետ այդ եղել է ըստ Աստվածաշնչի և հին հրեաների մոտ, երբ օրհնելիս են եղել խաղողը և ցորենի հասկեր (տես Вознесение բառը Բրոկհաուզ-Եֆրոնի հանրագիտարանի հատորում)։ Ուրեմն այնպես է ստացվում, որ համընկնում են մեզ մոտ թե Որմուզդ (=Մաժան=Վանատուր) աստծու տոնը և թե Աստղիկինը, որի ժամանակ և նոր պտուղներ էին օրհնում և վարդավառը կատարում։ Ալիշանն ասում է. «Արամազդա տոնն թուի թէ Ամանորա հանդեսից օրերուն կատարէին հայք, ի Նավասարդի» (Հին հավ., 259)։ Որմուզդը, որը, ըստ իս, փոխարինել է ավելի հին Մաժանին, հանդես է գալիս որպես խնամող, հյուրընկալ՝ օթևան տվող («Վանատուր»), տալիս է ըստ Ագաթանգեղոսի «լիութիւն պարարտութեան», իսկ Աստղիկի հետ պիտի կապել պտղաբերության և ջրի ցնցման (Վարդավառի) տոները։

Արդյոք սրանք ամուսիններ չե՞ն, արդյոք այս տոնը (օգոստոսի 6—11), այլակերպորեն չի՞ տալիս երկնքի (Օրմուզդ=Մաժան) և երկրի (կամ Ջրի) աստվածությունների բեղմնավորությունը և պտղաբերությունը: Եթե Արայի (Թամմուզի և այլն) հետ կապված գարնան խանդեսները *(տոները) նոր տարվա զարթոնքի անդրապատկերումն էր, ապա Արամազդ—Մաժանի և Աստղիկի աշ-*նանային խանդեսները *որպես երկրորդ բարեկենդաններ, այդ տարվա արդյունքի (բերքի պտուղների) ստուգատեսն էր: Արամազդը և Աստղիկը հանդես են գալիս, որպես երևի ամուսիններ, նաև Անձևացիք գավառի «Պաղատ» (կամ «Պաշատ») կոչված լեռան կապակցությամբ, ուր կային դրանց մեհեանները (կուռքերը) և տոն էր կատարվում: Ալիշանն ասում էր. «Հիշեցավ իր (Աստղիկի) կուռքն կամ պատկերն ի Պաղատո (Պաշատո) լերին, Արամազդա կողք քով, որո հետ և կու տոնվեր յամանորն Նավասարդի» (Հին հավ., էջ 280)*: Իսկ Տարոնի Աշտիշատում Աստղիկը արդեն Վահագնի տարփածուն է («Սենեակ Վահագնի»): Հետաքրքրական և մասամբ էլ տարօրինակ է, որ թե Բագավանում և թե Աշտիշատում Աստղիկի հիշատակը Գր. Լուսավորչի կողմից փոխարինվում է «սուրբ վկա» Աթանագինեով, իսկ Արամազդի և Վահագնի պաշտամունքը՝ Յովհաննես Մկրտչի (ս. Կարապետի) հիշատակով**: Գր. Լուսավորիչը երբ իբր թե Կեսարիայից գալիս է Հայաստան, հետը բերում է այդ սուրբերի նշխարքը, քանդում և կործանում է Աշտիշատում և Բագավանում տեղական հին բա-*

---

* *Հռիփսիմյաններին նվիրված ներբողի մեջ Անձևացյաց այդ Պաղատ լեռան մասին ասվում է. «Ուր էին սաստիկ յոյժ բազմութիւն դիւաց, զոր ասէին* Տուն Արամազդայ և Աստղկան, *մեհեանք երկու, յանուն յաճախ պաշտամանց տօն կարդային, որ է Պաղատ. զոր և այժմ մարդիկ աշխարհին վիճեալ ասեն «Թուխս ի Պաղատոյ դիւացն գալ, անլուր և անիմաց» (Հին հավատք, էջ 48): Մ. Աբեղյանի մոտ («Վիշապները», էջ 75) այս տեղը մի քիչ տարբեր է. «Ի գլուխ լերինն Պաղատոյ, զոր ասէին սաստիկ յոյժ ի նմա լեալ դիւացն,* տուն Արամազդայ եվ Աստղկան *մեծարէին: Եւ հաճախ պաշտամամբ տօն կարդային, որ է Պաղատ»:*

** *Մի տարբերություն միայն կա այդ երկու տեղերի նույն սրբերի հիշատակը տոնելու մեջ, այդ ժամանակին է վերաբերում: Բագավանում, ինչպես արդեն ասվել է, դրանց տոնը կատարվել է նոր տարվա սկզբին, իսկ Տարոնի Աշտիշատում սուրբ Կարապետի այդ նշանավոր տոնը կատարվել է սահմի ամսի յոթին (տես Ալիշանի մոտ, էջ 297): Ավելորդ չենք համարում բերել Ագաթանգեղոսից մեր խնդրին վերաբերող տողերը: Աշտիշատի կապակ-*

գինները, նոր վկայարաններ է կառուցում Աշտիշատում և ոսկոր-ները ամփոփում դրանց հիմքում*։

Վարդավառը, որպես հեթանոսական մնացորդ, եղել է շատ ժողովուրդների մոտ։ Օրինակ, նմանը մենք տեսնում ենք ռուսների մոտ ի դեմս Иван Купала-յի (=Հովհաննես Մկրտչի վարիանտն է նույն անուններով), որին ռուսները տոնում էին հունիսի 24-ին։ Ըստ Ալիշանի՝ նույն հունիսի 24-ին, այսինքն սուրբ Կարապետի (=Հովհաննես Մկրտչի) տոնին, Հունոսի գետեզեր բնակիչները ջրի պաշտամունք են կատարել, այն է — ծաղկապսակներով կանայք լվացվել են գետի ջրով և հանդեսներ կատարել, որպեսզի գետի ջուրը չբարձրանա և չողողե իրենց հողերը։ Պարսիկների abrizekan (ab «ջուր» և riz- «թափել») հանդեսը նման է եղել հայկական Վարդավառին։ Այս մասին Ալիշանն ասում էր. «Գիտեն ազգայինք [այսինքն՝ հայերը], ինչ որ Վարդավառի տոնին արտաքին հանդեսք կատարվին ջրոց սրսկմամբ առ մեզ, նույնպես և ի Պարսս իրենց նոր տարվույն. հայտ է ևս զի Վարդավառն՝ այժմ տոն Այլակերպության Քրիստոսի, Նավասարդ ամսո առջի օրերուն հանդիպի» (Հին հավ., էջ 305, 307)։ Պարսիկների այդ «նմանակերպ հանդեսը» կատարվել է իրենց Տրեա («Թիրմահ») ամսի 13-ին (իբր հոկտեմբերին)։ Վարդավառը, այսինքն՝ ջրի ցնցղումը, որպես կուլտ, եղել է նաև շատ հին ժամանակ, մեր էրայից շատ դարեր առաջ։ Օրինակ, խեթերի մոտ որոշ տոներին կուռքերը լվանում էին, ջրով ցնցղում։ Այս բոլոր նկատառումներով ես առաջարկում եմ մեր «Վարդաւառ» (ոչ «Վարդավառ») հին անունը չկապել վարդ բառի հետ, որ կլինի կեղծ ստուգաբանություն («կոչէին զնա վարդամատն... և զվարդն նմա ընծայ մատուցանէին»), կամ

ցությամբ ասված է. «Եւ իբրև դարձեալ գայր նա [Գր. Լուսավորիչը] ի կողմանց Յունաց՝ բարձեալ բերէր ընդ իւր նշխարս ինչ յոսկերաց մեծի մարգարէին երանեալ Մկրտչին Յովհաննու և զսուրբ վկային Քրիստոսի զԱթանագինէի։ Եւ իբրև եկին հասին յանդիման մեհենացն մոտ ի գետն Եփրատ՝ կամէր հանել զնոսա ի վեր, ի բարձրաւանդակ տեղի մեհենացն, կործանել զբագինսն և շինել զվկայարան և զսուրբսն ի հանգիստ փոխեցին» (տես Թիֆլ. հրատ., § § 810, 811)։ Իսկ Բագավանի տոնի կապակցությամբ կարդում ենք. «Զի ժողովեալ ի յիշատակ մեծի երանելւոյն Յովհաննու և սրբոյ վկային Աստուծոյ Աթանագինէի՝ յայնմ աւուր խմբեալ յաւանին տօնեսցեն» (§ 336)։

* Աթանագինէ սուրբ վկան Սեբաստիո եպիսկոպոսն է եղել, ինչպես կարծվում է։ Աթանագինէս (Աթանագենէս) անունով հայտնի է և Հուսիկի թոռը (Լուսավորչի ծոռը)։

կապակցել ինչ-որ թագավոր կամ թագուհու հետ, որ Վարդանունը պիտի կրեր, և կամ ջրհեղեղի հիշատակի հետ և այլն (տես Ալիշան, Հին հավ., էջ 56, 283), այլ պիտի վերլուծել ըստ իրենդերի կամ ֆունկցիայի, այն է՝ ջրի ցնցղման կամ թափելու և լվանալու հետ։ Ի նկատի ունենալով, որ խեթերեն լեզվում կա vadar «ջուր» և arr- բայը «լվանալ, ցնցղել» իմաստով, ես մեր vardawarr (=Վարդավառ) անունը համարում եմ փոքրասիական խեթական, կազմած vadr>vard «ջուր» բառից, ուր հին dr դառնում է rd, որ տեսնում ենք և արտասուք, քիրտն և նման բառերի ծագման դեպքերում, և arr- բայարմատից, իսկ միջի «aw» (կամ «u») հնչյունահավելումը խեթերենում հաճախ է տեղի ունենում. օրինակ, inar «տղամարդ, հերոս» արմատից և -atar (= «-ություն» իմաստով) ածանցից ունենք inarawatar «հերոսություն, առնականություն» (համեմատել և խեթ. inarawaz նույնանիշ գոյականը inar և -az մասերից, -aw աճականով, որի կազմությունը նման է մեր «բարդ-աւ-աճ» բառի կազմության խեթերեն barg- «բարձր» արմատից)*։

Թեպետ Վարդավառը մենք ծագումով կապում ենք ջրի հետ, որպես հին փոքրասիական բառ, իսկ ինքը տոնակատարությունը աղերսակցվում է Աստղիկի, ինչպես և Արամազդի (= Մաժանի) հետ, որ մենք համարում ենք բեղմնավորության կամ պտղաբերության սիմվոլիզացիա (տես վերը), թեպետ Աստղիկը ասորիների մոտ մասամբ ձկնակերպ էր, իսկ սումերների մոտ Նինայի սիմվոլը նաև ձուկն էր, այնուամենայնիվ Աստղիկը ջրային դիցուհի չէ, ինչպես շեշտում է Մ. Աբեղյանը։ Ձուկ գա-

* Հմմտ. խեթ. bargawaz-ma-ši HUR.SAG-za „von hohem Berge aus" (=բարձր սարից)։ Այդպիսի խեթիզմներ են մեր լեզվում ըստ իս նաև—«ամբարհաւաճ» բառը՝ կազմած ham (am)+barh+aw+ač-ից, կամ «մղձաւանջ» բառը՝ կազմած «միղձ» (=խեղդել, համեմատել «հեղձամղձուկ»)+աւ+անջ։ Ինչ վերաբերում է խեթերեն wadar (հոգն. uidar) «ջուր» բառին, որ մենք տեսնում ենք մեր «Վարդավառ»-ի մեջ, ապա այդ բառը առանձին էլ թերևս մնացած լինի մի քանի տեղանունների մեջ, ուր բարդության երկրորդ -vard կամ -verd մասը կարող էր «ջուր» (=առու, գետ) նշանակել, ինչպես, օրինակ, «Եղիվարդ» գյուղանվան մեջ, որը թերևս նշանակել է «վերին ջուր» (վերին առու), ինչպես Ապարանում կար Եղիպատրուշ գյուղանունը (=Վերին բերդիկ, համեմատել ուրարտ. patar «քաղաք»), Թաղավարդ (Արցախում), որը թերևս նշանակել է «ցածի առու»... կամ Լաստիվերդ (=?), Շաղվերդ գետակի անունը

գափարագիրը դեռ սումերների մոտ նշանակել է «պտղաբերություն, աճել»:: *Աստղիկի առնչվելը Ջրի և ձկան հետ բղխում է միայն այդ հանգամանքից և ոչ թե նրա «Ջրային» չեղյալ բնույթից, կամ թե բղխում է պտղաբերության աստծու հետ հարակցվելուց: Էլ չենք խոսում այն մասին, որ Աստղիկը մեզ մոտ չի ունեցել այն իշխող և մեծ դիրքը, որ նա ուներ ի դեմս Իշտարի և մասամբ Դերկետոյի սեմիտների մոտ: Նա մեզ մոտ սիրո դիցուհի էր, ամուսին Վահագնի և թերևս Օրմուզդի (հին Մաժանի) պաշտվելով Հայաստանի հարավում: Իսկ այս բոլոր հանգամանքները շատ կարևոր են մեզ համար «վիշապ» կոչված քարակոթողների բնույթը պարզելու համար:*

Այժմ տեսնենք, թե ինչպես է բացատրում Մ. Աբեղյանը այդ քարակոթողների լեռնային անմարդաբնակ տեղերում գտնվելը և դրվելու պարագաները: Ընդունելով որ այդ քարակոթողները կապված են իրրիգացիայի հետ, մի բան, որ ասել են և ուրիշները, իսկ Հայաստանի այդ Ջրերը սկիզբ են առնում լեռնային աղբյուրներից, ապա ուրեմն «Ջրի հովանավոր աստվածուհու արձանն էլ հենց այնտեղ պիտի դրվեր» (տես նրա մոտ էջ 87): Բայց երկու էջ առաջ նա ասում էր. «Այդ արձանները ինչպես նկարագրում են, կապված են արհեստական ռուդման, առուների և Ջրամբարների հետ: Դերկետոյի մասին այդ ինձ հայտնի չէ: Նրա դուստր Շամիրամի անունով է, ինչպես տեսանք, Վան քաղաքի նշանավոր արհեստական առուն: Իսկ Շամիրամը,— որ նույն բնավորությունն ունի, ինչ որ իր մայրը,—երկրասարդ աստծու մահացման ու կենդանացման առասպելի մեջ ես փոխանակել է Աստղիկին» (էջ 85):

Նախ նկատենք, որ Շամիրամը, որպես Աստղիկին փոխարինող, բնավ չի կապվում Ջրի հետ: Վանի հայտնի առուն ժողո-

---

Օշականի մոտ, որը թերևս նշանակած լինի «մեծ Ջուր» (մեծ առու), ի նկատի ունենալով «շաղ» անհետացած բառը (կա շաղակրատել „մեծախոսել“, շաղ(ա-)աշուրթն, Շաղագոմ>Շատգոմ և այլն), իսկ խեթերենում šall-iš *նշանակել է «մեծ, շատ»: Առանձին* wadar *«Ջուր» բառը, որպես հընդեվրոպական արմատ, ես տեսնում եմ հայոց «ուրդ» բառի մեջ, որ նշանակել է «առու, ավազան», ինչպես «վերՋ»-ը դառնում է «ուրՋ», «Վիշապ»-ը>«Ուշապ» և այլն: Այստեղ ես „dr“ կոմպլեքսը դարձել է „rd“: Խեթերենում կա* arrummaš watar *«լվացվելու Ջուր» և* wetenit arr- *«Ջրով լվացվել» տես* Kleinas. Forsch., B. I, K. 1., *էջ 159, ծան. 2)*

կոթողները, կապ ունենալով անշուշտ ջրի կուլտի և իրրիգացիայի հետ, ինչպես և ամառվա արոտատեղերի («յայլաղների») անասնապահական հանգամանքների հետ, չէին կարող իրենց ծագմամբ բղխել միայն երաշտի պատահական և մասնավոր հանգամանքից, որն ավելի առնչվում է դաշտավարական տնտեսության հետ, քան սարալանջերի և արոտատեղերի պահանջի հետ։ Իսկ «ցասման» քարերի տնկումը գյուղի անդաստանների շուրջը՝ մասնակի տեղային է եղել, շատ ուշ ժամանակում և անհավատալի է, որ 3000—3500 տարի մեզնից առաջ այդ սովորությունն ընդհանուր լիներ և «գերապրուկային» ձևով հարատևեր մինչև մեր օրերը, դառնալով սկզբնապատճառ մեր հսկա քարակոթողների համար և այն էլ սարերի բարձր ու անմարդաբնակ տեղերում և մի ժամանակ, երբ հայ ժողովուրդը չի էլ եղել, թեպետ տրադիցիան իհարկե կարող էր և փոխանցվել*։

Այդ քարակոթողների («Վիշապների») տնկված լինելն էլ վիճարկելի պիտի համարել**։ Սրվանձտյանի այս «ցասման» խաչերը կամ քարերը, կապված բնության արհավիրքների հետ, երևի միայն Հայաստանի որոշ շրջաններում (հարավում) են ի հայտ եկել, եթե, իհարկե, ճիշտ է գրված և բացատրված. բայց մեզ մոտ, Արարատյան դաշտի և շրջապատի ֆոլկլորի ու հավատալիքի մեջ այդ բանը գոնե ինձ հայտնի չէ, իսկ քարակոթողները հենց այստեղ են մնացել։

---

* Այս տեսակետից ավելորդ չեմ համարում բերել Բ. Տուրաևի խոսքերը. „Ритуал—самая устойчивая часть религиозной жизни: культы переживают представления и во всяком случае остаются позади прогресса или вообще движения религиозного миросозерцания. Если они и видоизменяются, то все же под новым всегда можно распознать первоначальное. Нередко культы переживают и создавшие их религии“ (Б. Тураев, Ист. др. Востока, СПБ, 1912., ч. II, стр. 12)։ Ավելորդ չեմ համարում այդ մասին ընդգծել և Ն. Ադոնցի հետևյալ կարծիքը. «Մեռնում են աստվածները, բայց նրանց պաշտամունքի բեկորները մնում են սրբազան ավանդ, որ անցնում է սերունդե-սերունդ, տաճարից-տաճար, պահպանելով իրենց վաղեմի խորհրդավորությունը» (տես «Հայրենիք», 1926 թ. հոկտ., էջ 38)։ Կամ թե— «Հարատևում են մանավանդ կրոնի արտաքին արտահայտությունները, որ ավելի մատչելի են հանրությանը, ծեսերն ու արարողությունները» (ibid.)։

** Այդ քարակոթողները պահված են գետնի վրա ոչ միայն մեզ մոտ Հայաստանում, այլև Վրաստանում (Ախալքալաք, Գանձակ, Թոփարավան)։ Այս բանի վրա ուշադրություն դարձրեց և Մելիքսեթ-Բեկը։ Այդ հսկա քարերը դժվար էլ էր տնկել։

Այժմ վերցնենք այդ քարակոթողների ՃՅ նշակների ու գծերի բովանդակությունը: Ըստ Մ. Աբեղյանի, քանի որ այդ արձաններն իրենց տեղադրությամբ աղբյուրների կամ ջրամբարների ու լճերի մոտ են և մի քանիսն էլ ձկնակերպ են, ապա դրանք պատկերացնում են ջրի աստվածուհի Դերկետոյին, որն իր մարմնի ստորին մասով ձկնակերպ էր և տաճարն ու արձանը գտնվում էին լճի մոտ (տես նրա մոտ, էջ 85): Վերևում ասվեց, ըստ նույն գիտնականի, որ այդ «Վիշապ» արձանները վերարտադրություններն են ավելի զարգացած ձևով «ցասման խաչերի» կամ քարերի, իսկ մյուս կողմից էլ համարվում են Դերկետոյի արձանի արտահայտությունը: Բայց չէ՞ որ Դերկետոյի այդ ձկնակերպ արձանը դրված էր Ասկաղոն (Դամասկ) քաղաքի տաճարի մոտ, իսկ մեր արձանները սարերի բարձր հարթություններ վրա, այն էլ հայտնի չէ, թե դրանք սկզբում տնկված են եղել թե հենց միշտ պառկած են եղել: Կարծում ենք, որ ձկան հսկա արձանը կարիք էլ չկար կանգնեցնելու, այն ձկան, որ, ինչպես գիտենք, երկար դիրքով (հորիզոնական) է լողում: Մյուս կողմից մի՞թե այլ աստվածություններ չէին կարող լինել, որ իրենց բովանդակությամբ մասամբ վերաբերեին կամ կապվեին ջրին, որպես երկրորդական մի բնույթի՝ տարրության:

Աստղիկ—Դերկետոն սիրո և բեղունության աստվածուհի է, թեպետ Մ. Աբեղյանը այդ իրեն գրքում հատկապես առաջ է քաշում նրա «ջրային» գիծը, կոչելով «Ջրի աստվածուհի»: Բայց ինչպես մեր կողմից մատնանշվել է, Աստղիկի այդ ջրային հանգամանքը բեղունության համար ստորադաս կողմ է, և իզուր չէ, որ այդ արձանները կապված են նաև արհեստական ոռոգման հետ, թեպետ ասորական Դերկետոյի հետ այդ բանը չի հիշատակվում, ինչպես ընդունում է և ինքը Մ. Աբեղյանը: Շամիրամի առուն Վանի մոտ, ըստ իս, ոչ մի առնչություն չունի այս խնդրի հետ, և իզուր է նա այս հանգամանքը մեջտեղ բերում հօգուտ Դերկետո—Աստղիկի:

Հայաստանի վերոհիշյալ քարակոթողների խնդրով զբաղվել է նաև իմ ուսուցիչ պրոֆ. Ն. Ադոնցը, որ հատկապես կանգ է առել այդ արձանների ձկնաձև լինելու հանգամանքի վրա, այդ համարելով ձկան պաշտամունքի մի մնացորդ («Ձուկն աստված»), թեպետ, մեզ մոտ կան ավելի քանակով քարակոթողներ, որոնք ձկան կերպարանք չունեն: Տեսնենք ինչպես է նա մոտենում այդ ձկնաձև արձանների խնդրի լուսաբանմանը, օգտագործելով հին Արևելքի տրամադրած բոլոր նյութերը:

Զկնաձև մեր քարակոթողների մասին Ն. Ադոնցը յուր «Հին հայոց աշխարհահայացքը» ուսումնասիրության մեջ («Հայրենիք», 1927 թ., հունվար, էջ 121) հետևյալն է ասում.

«Արդ՝ Զուկն աստվածը հայտնի է եղել և Հայաստանում։ Անժխտելի վկա են այն վիթխարի քարե ձկները, որ գտան պրոֆ. Մառը և Սմիրնովը Սևանա լճի ափերին։ Փռյուգիական ջրի աստվածության հուշերը ևս մնացել են հին Հայաստանում և կապ ունեն ջրհեղեղի ավանդության հետ, որի տեղական և ինքնուրույն հյուսվածքը հայտնի է եղել Փռյուգիայում և Հայաստանում։ Ձկան և թե ջրի փառագուրկ աստվածները ապաստան են գտել Կիբելի և Դերկետոյի տաճարներում, բայց նրանք անկախ էություններ են և առանձին ուսումնասիրության նյութ»։ Սրանով և վերջացնում է Ն. Ադոնցը իր ուսումնասիրության վերջին եզրափակիչ մասը։

Ես իմ այս աշխատության մեջ ևս բերել եմ բավական նյութ ջրի պաշտամունքի մասին, քաղված այլ աղբյուրներից (Մ. Աբեղյանից և այլն), ընդգծել եմ նաև Նինայի (Իշտարի) աղերսը ձկների հետ, ինչպես և մի շարք աստվածությունների ձկնակերպ լինելու մասին (Դագոն—Օդակոն, Օննես, Դերկետո և այլն)։ Ն. Ադոնցը առաջարկում է Ատտիսի մոր Նանայի ջրային բնույթը, որ Սանգար գետի աղջիկն էր, հարատևած կամ փոխանցված տեսնել նաև Կիբելայի մեջ, թեպետ ընդգծում է, որ ջուրն ու ձուկը պաշտվել են առաջուց և որպես անկախ գոյացություններ։ Ինձ անծանոթ են մնում Ն. Ադոնցի կողմից հայտնված այդ «Փռյուգիական ջրի աստվածության հուշերը», որոնք իբր թե մնացել են Հայաստանում և կապվում են ջրհեղեղի ավանդության հետ, թող թե փռյուգիական և հայկական ինքնուրույն հյուսվածքները Միջագետքից եկող ջրհեղեղի լեգենդայի մասին։ Ինձ կասկած է ներշնչում, որ հայոց մոտ «փռյուգիական ջրի աստվածության հուշերը» ծագումով լինեն անպայման Փռյուգիայից և այն էլ՝ կապված ջրհեղեղի ավանդության հետ, որ ավելի շուտ հայերին կանցնեին սեմական հարավից ուրարտացիների միջոցով։ Էլ չեմ խոսում այն մասին, որ երբեմն շատ դժվար է լինում գտնել և զատել այդ տեղական «ինքնուրույն հյուսվածքները»։ Այս իմ աշխատության մեջ ես որոշ չափով ընդգծել եմ սեմական աշխարհից եկող այդ տեղայնացումը այլևայլ լեգենդաների նկատմամբ, ինչպես Արարատ—Մասիս սարի այդ անունների և ավանդու-

թյունների կապակցությամբ, դրանց հետ նաև «կյանքի» կամ «կենդանի ջրի» աղբյուրների կապակցությամբ և այլն: Իհարկե կան զրույցներ և նույն տապանի մասին, նրա լողալու ընթացքի մասին («Գրգռու, ընկճվ գիս. Գընա առ Մասիս, Զի բարձր է քան գիս»): Ես չեմ խոսում ջրային այլևայլ հրեշների կամ ոգիների մասին (Ընգղա, ապուռք՝ Սկյուլլա և Կարուբդա, Նհանգ և այլն), որոնց պետք միացնել և իմ կողմից մասնանշված «Նար»-ը, որը կին է (ծովինար, հեղինար, ոսկինար, *Նարին>Նուրին) և ջրային կուլտի հետ կապված: Վարդավառի ծագումը ես չեմ կապում ջրհեղեղի հետ, իսկ բառը համարում եմ խեթական, կազմըված wadar (>ward) «ջուր» և arr- «լվանալ, ցնցղել» արմատներից, որոնք ամենասովորական բառերն են խեթերեն լեզվում: Ես չեմ ժխտում փռյուգիական (և լյուդիական) էթնոկուլտուրաների այդպիսի ազդեցությունը հայերի վրա. համեմատել թեկուզ մեր «աստված» և Մաժան «քրմապետի» անունների ծագումը, բայց ավելի հին խեթական կուլտուրան ավելի շատ է ազդել և հետքեր թողել թե լեզվի և թե կրոնի տեսակետից: Փռյուգիական Savaz(ios) աստվածը ուներ իրեն կին լծորդը խեթական և խուրրի - միտաննյան Hepit-ի մեջ, որը նույնպես պահվել է հայերի կողմից: Եվ սխալված չէ՞ր արդյոք Ն. Ադոնցը, երբ խոսելով Փոքր Ասիայի մայր աստվածների մասին (Մա, Կիբելե, Դինդիմենե, Արտեմիս, Աթենե, Հերա, Լետո, Հիպտա և այլն), ավելացնում է. «Զարմանալի է ուրեմն, որ մեզանում ես հին անունները մոռացվել է և տեղի է տվել նոր և հարևան երկրներում տիրող անուններին» («Հայրենիք», նոյեմբեր, էջ 88): Ըստ իս խեթական, խուրրի-միտաննյան և ուրարտական էթնոկուլտուրական ազդեցությունը ավելին է եղել հայերի վրա և իզուր է Ն. Ադոնցը այդքան գերագնահատում «արենակից» փռյուգիացիների նման դերը,— մի մոտեցում, որ տեսնում ենք և ջրի կամ ձկան պաշտամունքի խնդրում: Ես թողնում եմ դեռ այն գերագնահատանքը, որ այնքան ուժեղ էր մինչև վերջերս, երբ վերլուծում են տալիս հայերի ցեղային և լեզվական կողմերի մասին կապված այդ փռուգիացիների հետ:

Դառնանք մեր քարակոթողների մի մասի ձկնակերպ լինելու հանգամանքին և բացատրությանը:

Ն. Ադոնցը խոսում է միայն «Սևանա լճի ափերին» գըտնված «վիթխարի քարե ձկների» մասին, աչքաթող անելով, որ դրանք փոքրամասնությունն են կազմում, որ կան ավելի շատ

քարակոթողներ այլ քանդակներով, այն է՝ եզան կամ խոյի գլխաքանդակով և առջևի ոտներով, արագիլներով, թերևս օձերով և այլն։ Այդ արձանները գտնվում են սարերի բարձրավանդակ տեղերում և ոչ թե Սևանա լճի ափին, բացի Արտանուշի մոտ գտնվածից, եթե չխոսենք, որ Արագածի վրա, և այն էլ ջրերից կամ աղբյուրներից հեռու, նույնպես գտնված են նման քարակոթողներ (բայց ոչ ձկնակերպ), որոնց մեկի մասին ես գրել եմ դեռ 1914 թվին, «Արարատ» ամսագրում, որը վրիպել է և Ն. Ադոնցի ուշադրությունից։ Մ. Աբեղյանը, ինչպես գիտենք՝ բոլոր այդ քարակոթողներն էլ համարում էր ձկնակերպ Դերկետոյի արձանները, կապված ուրեմն սեմական (ասորական) ազդեցության հետ։ Ն. Ադոնցը նույնպես շեշտում է, որ Միջագետքի սեմական և նախասեմական Իշտարը «հանդիսանում էր իբրև ձուկն» (ibid.), որի կերպարը հարատևել է Դերկետոյի մեջ Ասորիքում, իսկ փյունիկյան Սանգար գետի աղջկա կերպարը ձկան արտաքինով մնացել է Կիբելայի մեջ, թեպետ ջրի և ձկան աստվածությունները «անկախ էություններ են և առանձին ուսումնասիրության նյութ»։

Եթե ջուրը այլևայլ կապակցությամբ պաշտամունքի առարկա կարող էր լինել, ապա այդ նույնը չէր կարելի ասել ըստ իս նաև ձկան մասին, որը ինքնըստինքյան պաշտամունքի առարկա չէր կարող լինել մեր պայմաններում, ուր նա ոչ մի անհրաժեշտ արժեքավորման կարիք չուներ։ Բայց այդ ձկան հետ կապակցվող որոշ ֆունկցիան, ասենք նրա անչափ բազմանալու հանգամանքը, կարող էր օգտագործվել և այդ կապակցությամբ սըրբաղնացվել։ Մենք գիտենք, օրինակ, որ սումերների Նինան, ինչպես և հետո Իշտարը և մանավանդ Դերկետոն, աղերսակցվել են ձկան հետ։ Բայց թե դրանք իրոք պտղաբերության, բեղունության և սիրո էակներ են համարվել, կապվելով այդ կապակցությամբ արգասավորման արու աստվածությունների հետ, ինչպես երկրագործության և բուսականության։ Դերկետոն այդ պտղաբերության և սիրո ֆունկցիան կարող էր հենց սկզբից էլ ունենալ, կապվելով Դագոնի հետ, իսկ նրա ձկնակերպ լինելը կարող էր գալ հենց այդ Դագոնից, որի հայոց վարիանտն է Արան։ Սխալվում են այն հետազոտողները, որ կարծում են, թե միայն կինը կարող է ձկան արտաքինով հանդես գալ։ Հիշենք հենց, որ սուրբ գրքում անգամ մատնանշված է, որ փղշտացիք ունեին ձկան աստվածություն Դագոն անունով (Դատ. 16, 23,

Սամ. Ա. 5, 2—5), որը բաբելացիներին էլ հայտնի էր Օդակոն անունով,—մի էակ, որ ձկան և մարդու խառնուրդ էր. ըստ Եվսեբիոս Կեսարացու, որ օգտվել է Բերոսից, այդ Օդակոնը հայտնըվում է ծովից և սովորեցնում է մարդկանց գիր, օրենք, գիտություն և երկրագործություն (տես Ն. Ադոնցի «Հին հայոց աշխ.», Հայրենիք, 1926 թ. հոկտ., էջ 80)։ Բ. Տուրաևի մոտ կարդում ենք. „Известен сохраненный Беросом и пока не найденный в клинописи миф о разумном рыбоподобном существе Оанне и его преемниках Аннедотах, выходивших днем из моря и учивших людей „письму, и науками и различным искусствам, и построению городов, и законодательству, и земледелию...“ Оанн написал и книгу и передал ее людям“ (տես նրա Ист. др. Вост., СПБ, 1911 г., ч. I, էջ 118)։ Ապոլլոդոր Աթենացին (170—110 Քր. առ.), որ օգտվել է Բերոսից, Սինկելլի վկայությամբ ասում է, որ վեց ձուկ մարդ է եղել, առաջինը Օաննեսը, մյուս չորսը Աննեդոտոս, և վերջինը՝ Օդակոն (Syncellos, p. 71, ըստ Ն. Ադոնցի ibid., էջ 80)։ Ուշադրավ է նաև Քսանթ Լյուդացուց մեզ հասած առասպելի հետևյալ կտորը. «Մոխս Լյուդացին բռնում է Ատարգատին նրա Իքթյուս որդու հետ միասին և նետում Ասկալոն լիճը, ուր ձըկները կլանում են նրանց» (տես Ադոնցի մոտ, էջ 80), իսկ Իքթյուս հունարեն նշանակում է «ձուկ», եղել է ուրեմն տղամարդ, Դագոնի ու Դերկետոյի որդին*։ Ն. Ադոնցը ավելացնում է Քսանթի այդ խոսքերի վրա հետևյալը. «Ատարգատի որդին, որ անվանված է Իքթյուս, այսինքն ձուկն, անտարակույս համազոր է մեզ ծանոթ Օնն, Դագոն և այլ անունով հայտնի կիսաձուկն աստծուն։ Դիոդորի մոտ Օննը Շամիրամի ամուսինն է, իսկ Քսանթի ասելով նա Ատարգատի որդին է։ Մենք տեսանք, որ Ատարգատ և Շամիրամ տարբեր անուններ են միևնույն աստվածուհու, որ է Իշթար կամ Աստարտե։ Այս Օննը և Իքթյուս կամ Ձուկը Իշթարի նկատմամբ և ամուսին և որդի են։ Այժմ հասկանալի պիտի լինի, թե ինչու Ատարգատը կամ Դերկետոն ձուկ աստվածության նշանակություն են ստացել։ Նա յուրացրել է պարզապես իր զուգակցի հատկությունը։ Ասել է թե առասպելը հյուսվել է այնպիսի ժամանակ, երբ Իշթարի լծորդը համարվում էր

* Արդյոք այս հունական ikhthüs բառի սրբազան կերպարը չի՞ անցել նաև քրիստոնյաներին, երբ ստեղծում էին ակրոստիխ—(= Isus Xristos theu hüios sōter)=Հիսուս Քրիստոս աստծու որդի՝ փրկիչ)։

Ջրային մեծ աստված Դակոնը կամ Օաննը» (ibid., 80), բայց հետո Ադոնցն ընդգծում է, որ Դագոնը մերձ է եղել Ատարգատին իբր նոր՝ Ադոնիս և երբեմն կոչվել է «Զեվս արորի, իբրև հացահատիկների և արորի հնարողը»: Մինչև իսկ հնուց սկսած Դագոն բառը ստուգաբանել են կամ եբրայական takon-ից, որ նշանակել է «հացահատիկ»* և կամ tak բառից, որ նշանակել է «ձուկ»: Հիշենք մեր կողմից, որ եգիպտական Օզիրիսը նույնպես համարվում է «Ջրի և հացահատիկի» աստված, եթե ի նկատի չունենանք, որ սումերաակկադական Թամմուզը Ջրի աստված Էայի որդին էր և միևնույն ժամանակ իրրիգացիոն երկրագործության, ինչպես և մեռնող և հարություն առնող աստված, նման մեր Արային: Մենք գիտենք, որ Ատարգատիսը, որի հռչակավոր կուլտը տոնվում էր Հիերապոլսում (Փյունիկե), նույն Իշթարն է անվանափոխված, թեպետ ըստ Լուկիանի նկարագրության նրա այնտեղի արձանը ձկնակերպ չէր: Բայց Ադոնցը այսպես է ասում. «Ատարգատը ոչ միայն փոխում է իր անունը, այլև ստանում է իր ամուսնուց [Դագոնից] իբր ժառանգություն նրա ձըկնանմանությունը, և դառնալով Դերկետո, միևնույն ժամանակ իսկ դառնում է Ձուկ աստվածուհի: Նույն Ատարգատիսը մի այլ կերպով փոխում է իր անունը Շամիրամի, կամ ծերանալով տեղի է տալիս դստեր, որ առնում է Շամիրամ անունը, առնելով միևնույն ժամանակ մի նոր՝ աղավնու կերպարանք» (ibid., 81): Մենք գիտենք, որ աղավնիները փրկեցին ընկեցիկ Շամիրամի կյանքը և արքունի ախոռապետը խնամեց նրան և տվեց այդ անունը նման իր šimma անունին, բայց այստեղ կա և ժողովրդական այն կեղծ ստուգաբանությունը, որ Շամիրամ բառը կապում է ասսուրաբաբելական šummatu (էգ աղավնի) բառի հետ, իսկ աղավնին անհիշատակ ժամանակներից համարվել է սրբազան: Փոքր Ասիայի, Փյունիկեյի ու Եգեյան կղզիների աստվա-

* Այդպես հներից ստուգաբանել է Փիլոն Եբրայեցին, իսկ նոր եվրոպական գիտնականներից այդ նույն կարծիքին են մի քանի հայտնի գիտնականներ, որոնց մեջ է, օրինակ, անգլիացի նշանավոր ասսիրիոլոգ Ա. Սեյսը: Այդ takon բառի արմատի (=tak.) հետ ես կհամեմատեի նաև մեր բարբառային (Երևան, Ղազախ, Ղարաբաղ, Տփղիս...) տակռի բառը, որ նշանակում է «արմատ», իսկ գրաբարում «արմատի մազմզուք» (տես Հ. Աճառյան, Գավ. բառ., էջ 1011): Ուրեմն Դագոնը ոչ միայն ձկնակերպ է, ծովից ելած և այլն, այլև կարող է հենց սկզբից լինել երկրագործական աստված (ըստ որոշ գիտնականների): Նա Դերկետոյի ամուսինն է, ինչպես Օաննը՝ Շամիրամի:

ծուհու կավե արձանները ունեին ադամնու կամ ադամնակերպ գծագրություն (ibid., *81—82*)։

Այս բոլորը ի նկատի առնելով, կարելի է ասել, որ մեր սարերի ձկնե կոթողները կարող են անմիջապես և ձկան պաշտամունքին չվերաբերել, ուր մնաց մյուս կոթողները, ուր դուրս են բերված այլ քանդակներ։ Ասորական (սիրիական — արամեական) Դերկետոն ձկան սիմվոլիզացիա ստացել է իր այրից՝ Դագոնից (Օդակոնից), որը ծովից է ծնվել, սովորեցրել է, ինչպես և Օաննեսը, մարդկանց կուլտուրական երևույթներին տիրապետել, որոնց թվում և երկրագործությանը։ Ձկնաձևությունը Դագոնի, Օաննեսի և մյուսների մոտ նշանակ է նրանց ծովածին լինելուն։ Բայց ձկան հետ կապակցվելն ունի և այլ նշանակություն կամ ֆունկցիա—բազմանալու կամ բեղունության իդեան։ Դեռ սումերների մոտ, ինչպես արդեն նշվել է, ձուկ նշանը բեվեռագրերի զարգացման նախկին էտապում այդ իմաստն է ունեցել (տես մեզ մոտ էջ 116)։ Իշթարի աղերսը ձկան հետ այդպիսի նշանաբանով պետք է բացատրել, որ հետո անցել է և Դերկետոյին, թերևս նաև իր ամուսնու (Դագոնի) ազդեցությամբ, որ ձկնակերպ էր։ Իրրիգացիոն երկրագործության պայմաններում հացահատիկի աստվածը կապվել է նաև ջրի հետ, որ տեսնում ենք Օզիրիսի և մասամբ Թամմուզի մեջ։ Հայ Արան իրեն մեջ ևս մարմնացնում էր այդ երկու կողմերն էլ—ջրի և ցանքի, որ և արտահայտվել է նրա երկու տիպի քարակոթողների մեջ, որոնց մի քանիսը ձուկ են պատկերացնում, իսկ մյուսները՝ գարունը, ցանքը։ Երկուսի մեջ էլ կա արգասավորման դրսևորումը—ձկան միջոցով բազմացումը, իսկ արագիլների միջոցով բացի բազմացումը նաև գարնան բնույթը։ Դերկետոն, resp. Աստղիկը պաշտելի էր, ինչպես շեշտում է և Ադոնցը, միայն Տարոնում, և ընդհանրապես կինը գերիշխող դեր չի խաղացել թե ուրարտացիների մոտ և թե հայերի։ Փոքր Ասիայում աստվածուհին մեծ դիրք ունեին ի դեմս Կիբելայի, Մայի, Հիպատայի (Հեպիտի) և այլն. նըմանապես բարձր դիրք ուներ սումերական և բաբելական Իշթարը, բայց մեզ մոտ արդեն չի նկատվում կնոջ նման իշխողական իդեոլոգիան դիցաբանության մեջ, եթե դրա որոշ հուշերը չըցանկանանք տեսնել Անահիտի մեջ։ Հայոց հեռավոր պանթեոնում թեպետ և տեսնում ենք զույգ աստվածություններ, Արամազդ—Աստղիկ, Վահագն—Աստղիկ, բայց սա ուրիշ շրջանի երևույթ է, այն էլ դրսի ազդեցությամբ։ Հնում, իմ կարծիքով այդ ավելի քիչ է նկատվում։ Ուրարտական Խալդը հիշատակ-

վում է միշտ Թեշուպի և Արդինի աստվածների հետ, իսկ նրա կնոջ (Bag-bartu) մասին իմանում ենք միայն Սարգոնի արձանագրություններից։ Թույլ են կին աստվածները ներկայացած ուրարտական պանթեոնում (մոտ 60 աստված), ուր հաստատ միայն Adaruthā-ն է կին, նման Իշթարին (Adar-uthā ունի սիրիական-արամեական ծագում)*։ Կինը ուժեղ դիրք ուներ խեթերի մոտ, ուր Արիննա քաղաքի աստվածուհին (Հեպիտը) առաջնակարգ տեղ էր բռնում։

Իմ կարծիքով հայկական և նախահայկական Արան, որ այնքան մեծ ժողովրդականություն ուներ և իր անունը պարտադրեց նման բնույթի աստվածներին Հայաստանից դուրս (սլավոններին), մի սինկրետիկ բնույթի աստվածություն էր, միացնելով իր մեջ այն ամենը, ինչ ակնկալություն էր կազմում գյուղացու համար։ Այստեղ նրա ակնկալիքն էր և՛ գարունը և՛ ձոխ բուսականությունը, մանավանդ ցորենը, վար ու ցանքը։ Արան նաև ջրի մարմնացումն էր Հայաստանի պայմաններում, ուր առանց արհեստական ոռոգման մեծ տանջանք էր քաշում այդ ժողովուրդը։ Գարնան ակնկալությունը մեր դաժան ձմեռվանից հետո անդրապատկերում է նաև բնության հարությունը ձմռան մահվանից և տանջանքից հետո. Արան ևս նաև զարթոնքի և հարության կերպար է ընդունում, իսկ նրա հարակցվելը կնոջ հետ, ի դեմս Շամիրամի, ուշ շրջանի երևույթ է, որ ավելի քաղաքակրթված սեմական հարավի ազդեցությունն էր։ Եվ արդյոք պատահակա՞ն է, որ ar- արմատը մի շարք լեզուներում նշանակել է մերթ «վարել», մերթ էլ՝ հարություն առնել, ծագել, բարձրանալ։ Չի կարելի, իհարկե, ժխտել կնոջ հանգամանքը ընդհանրապես, և թերևս մեր քարակոթողների ձկնաձև տեսակները և այդ էլ են արտահայտել, մանավանդ որ պտղաբերության և բեղմնավորության դիցաբանական էակները մեծ մասամբ կնոջ ձևով են արտահայտվում, թեպետ, ինչպես հայտնի է, «Շատ հնում բեղմնավորության ուժը ներկայացնում էր ցուլը, հետագայում նա արտահայտվում էր կնոջ կերպարանքով» (Ադոնց, Հին հայ. աշխ., Հայրենիք, 1926 թ. հակ., էջ 39)։ Աստվածամայրերը, ինչպես հենց զանազան Նինա—Նանա «մայր» նշանակությամբ կոչվածները (որից սումերական Inina, Nina «տեր», որպես մայրիշխանության մնացորդ), սկիզբ են լինում ծննդյան, որպես երկրի սկզբունք հան-

* Տես իմ „Об урартском божестве Adaruthā", որը տպվել է գիտությունների Հայկական Ակադեմիայի «Տեղեկագրում» (1944 թ. № 6—7)։

դեպ երկնքի, որի արտահայտությունը առնական էր: Դրանք հանդիսանում են պտղաբերության, սիրո և այլն աստվածություններ, երբեմն ստանալով և որոշ ռազմական գծեր, ինչպես Իշթարի մեջ ենք տեսնում: Բայց կին աստվածը չէր կարող վառ ու ցանքի, կանաչի ու ցորենի և զարթոնքի կամ հարության խորհրդանիշը դառնալ. Նա չէր կարող կապվել եզի պաշտամունքի հետ,—մի բան, որ տեսնում ենք, օրինակ, Եգիպտոսում ի դեմս Ապիս եզան, տեսնում ենք իմ կարծիքով և հին Հայաստանում, ուր Արան իր քարակոթողների մեծ մասի վրա մարմնավորվում է եզան կերպարանքով: Ես դեռ թողնում եմ արգասավորման—բազմացման պաշտամունքի այն նմանապես առնական հանգամանքը, որ կապվում է Փաղղոսի հետ, որը հանրածանոթ է և ոչ միայն Հայաստանի նյութական մնացորդների հիշատակարաններով*:

Հետո, մենք գիտենք, որ մեր քարակոթողների վրա, այն էլ միայն Գեղամա սարերում (նաև Վրաստանում), կա թռչունների քանդակ, «սխեմատիկ» գծագրություններ: Նկարի վրա շատ պարզ երևում է, որ դրանք կռունկ կամ արագիլներ են երկար ոտներով, ինչպես և ընդունվում է Մառի, Սմիրնովի և Պիոտրովսկու կողմից: Երեք այդ քարակոթողների թռչունները ըստ իս միայն արագիլներ են, երկու հատ (=զույգ) միմյանց դեմ, կանգնած մեկ ոտքի վրա: Իսկ Մ. Աբեղյանը ասում է, որ «Աստղիկ—Դերկետոյի նվիրական թռչունն էր աղավնին, որ կարող էր սխեմատիկ ձևով գծագրված լինել նրա կոթողի վրա ոչ անպատճառ աղավնու նման» (ibid., էջ 81—87): Ըստ իս այդ արագիլները սխեմատիկացիայի չեն ենթարկվել, այլ իսկական են և կապ ունեն գարնան գալուստի հետ և բառակազմությամբ անգամ (ara-gil), թերևս որպես ժողովրդական (կեղծ) ստուգաբանություն, բառի առաջին մասով վերարտադրել են այդ գարնան ու բուսականության աստված Ara-ին: Ինքը «արագիլ» բառը հավանորեն Հայաս-

* Այդ պաշտամունքի մնացորդ է և այն, երբ սկզբնական երկսեռ հրեշ Կիբելայից զարհուրած աստվածները կտրում են նրա առնականը և դեն ձգում, որից բուսնում է նշենի, իսկ սրա պտուղից հղիանում է և Սանգար գետի կույսը, Ատտիսի մայրը: Երբ նաև Ատտիսը ամուսնանում Պեսինունտի թագավորի աղջկա հետ, ապա վրա է հասնում խանդոտ Կիբելան, որի հետևանքով Ատտիսը խելագարվում է և իրեն անդամահատում փիճի ծառի տակ: Կիբելան թաղում է նրա առնականը, որից բուսնում է մանուշակը և պատում փիճի ծառը, իսկ Ատտիսի դիակը Կիբելան տանում է իր քարանձավը և ողբում:

տանի և մերձակա հարավային հին–ժողովուրդներից (ուրարտացիներից, խուռիտներից և այլն) հետագայում անցել է հայերին, ծագելով Միջագետքից՝ սումերներից: Սագըզյանը և Քարստը այդ հայոց բառը ճիշտ կերպով կապակցում են սումերական arik-gilim բառի հետ*, որ նշանակել է «բարձրասրունք մի թռչուն» (տես Հ. Աճառյանի Արմ. Բառ., I, 610—611): Սումերերենում arik նշանակել է «ոտ» (arikgilim=«ոտաբարձր, այսինքն, բարձրոտն»): Մեր ժողովուրդը սումերական այդ փոխառությունը (arigil ձևով) Արայի մեծ ժողովրդականության պատճառով հեշտությամբ կարող էր Volksetymologie-ի ենթարկել, կապակցելով Ara աստծու հետ, ինչպես այդ արել են Այրարատյան դաշտանվան հետ (=Արայի դաշտ), որ հիմա մեր գյուղացիք երևի նույն աղերսով կոչում են «Արան»: Իսկ սրա համար հիմք կար: Նախ մեր ժողովուրդը մինչև հիմա էլ արագիլին կոչում է «գարնան ախպեր», «գարնան նշան բերող» և այլն, իսկ եվրոպացիները, ինչպես և հին հայերի մոտ, այդ թռչունը նաև սերունդների (բազմացման) սիմվոլիզացիան էր, ինչպես սումերների մոտ ձուկը (=պտղաբերություն, բազմանալ): Եվրոպացիների մոտ արագիլը նպաստում է, որ ջուրը նորածին երեխաներ բերի, կամ ինքը կտցով է բերում: Միջնադարյան մի հայ առակում արագիլը նախանձախնդիրն է հանդիսանում իր սերունդը աճեցնելու և շարունակելու մեջ, երբ ըն-

* Հայերենում այդ ճանապարհով մտել են և հետևյալ սումերական բառերը—սում. ud «օր»=հայոց «օդ» («աւդ»), սում. udu «ոչխար»=հայոց «օդի» («աւդի»), սում. unut «աման, անոթ» =հ. «անոթ» (թեպետ կա և մեզ համար փոխանցիկ աքկադ. unut-u փոխառությունը), սում. agar=հայոց ագարակ, սում. bad «պատ, պարիսպ»=հ. պատ (եթե սա չի ծագել «պատնեմ» բայից), սում. êgal «բերդ, պալատ»=հ. Անգղ, որ սկզբում եղել է հասարակ անուն «բերդ» իմաստով (հմմտ. նաև աքկ. ekallu «բերդ», որ վերցրված է սումերերենից), սում. sar «պարտեզ»=հ. ծառ և ուրարտ. tsari, սում. anšu=հ. էշ (= հուն onos<*osnos, լատ. asinus և այլն), սում. kubabbar=հ. կապար, սում.—աքկադ. dug «աման, անոթ»=հայոց գավառական դոխ «ցորենի անոթը» (Ջրադացում), դոխաղ «փայտե քառակուսի սարք ամաններ և կարասներ դնելու մեջը» և այլն և այլն: Հ. Աճառյանը հայոց արագիլ և հունական pelargós (ib.) բառերը այժմ համարում է փոքրասիական ծագումով (Արմ. բառարան, VII, 96), առաջացած նախնական *peragl կամ *paragl ընդհանուր ձևից, որից հույները ժողովրդական ստուգաբանությամբ կազմել են pelargós (=pelós «սև» և argós «սպիտակ»): Թեպետ սա հավանություն է գտել և A. Meillet-ի կողմից, բայց ըստ իս ավելի պակաս է հավանական, քան մեր արագիլ բառի սումերական ծագումը: Փոքրասիական *paragl բունը հայերենում պիտի տար «պարագղ» կամ «պարաղգ»:

կերը մահանում է, այնինչ տատրակը չի ուզում իր մահացած ընկերոջ հետ ունեցած սերը փոխարինել նորով։ Գրաբար այսպես է շարադրված. «Արագիլն մեծ բնութեամբ գայ յամուսնութիւն հրամանաւն աստուծոյ, որ աճէ. քանզի սիրէ որ սուրբ մնայ. և տատրակն ոչ նստի յոստն կանաչ, եթէ մեռանի ընկեր նորա։ Ցուցանէ օրինակս, թէ ո՛վ մարդիկ, սիրեցէ՛ք սըրբութիւն և զողջախոհութիւն, բայց վասն ողջախոհության մտէք յամուսնութիւն և մի՛ վասն աղտեղութեան» (տե՛ս Ն. Մառ, Ժողովածոյք առակաց Վարդանայ, II, էջեր 228—229)։ Մառը սրա թարգմանությանը կցում է հետևյալ կարծիքը. „Первая часть притчи также представляет физиологический сюжет, восходящий к какому-либо бестиарию; статья, думается, греческого происхождения, так как сказка, по всей вероятности, основана на созвучии 'ἔρος „страстная любовь“ и 'ερωδιός „цапля“, что на армянский язык часто переводилось через արագիլ аист“ (ibid., I, էջ 415)*։ Ըստ իս, հուն. erodiós «ճկնկուլ» բառը իր ծագմամբ ավելի շուտ կապ ունի լատ. ardea maior նույնիմաստ բառի արմատի (ardea «տաք, վառվռուն») հետ, քան թե հուն. eros-ի հետ (=սեր)։ Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, արագիլ թռչունը սիմվոլն է հանդիսանում թե գարնան և թե պտղաբերության, այսինքն՝ իրեն սերունդի շարունակության (երեխաներ է բերում)։ Իսկ, արդյոք, այս բոլորը մեր Արայի ֆունկցիան չէ՞ր։ Արան գարնան աստված էր, զարթոնքի և նոր կյանքի (պտղաբերության) աստված էր։ Նրա առնական տաքարյուն կերպարը վեր ածվեց ռազմական գծի հույների մոտ, իսկ ս. Սարգսի դիմակի տակ մասամբ և մեզ մոտ. սլավոնների մոտ նա „ярый“ էր, այսինքն կատաղի, մինչև իսկ առնական սեռական գծերով**։ Բայց արագիլը, որին ի միջի այլոց մեզ մոտ չեն ըս-

* Արագիլի և տատրակի առակը Մառը այսպես է թարգմանել. „Аист с великим влечением вступает в брак по воле Бога, чтобы размножаться, так как он любит оставаться чистым, а горлица [не сближается ни с кем и] не садится на зеленую ветку, если умирает ее супруг. Этот пример показывает: люди, любите чистоту и целомудрие и вступайте в брак для деторождения, а не для порока“ (տե՛ս Նրա „Сборники притч Вардана“, I, 415)։

** Այն քարակոթողը («վիշապը»), որ ես գտա 1912 թվին Արագածի բարձրադիր մի սարահարթում («Թոփալ Բրոյի յուրդում»), սկզբից ինձ վրա թողեց իր քանդակով այն տպավորությունը, որ այդտեղ, կոթողի վերին մասում, դուրս է բերված տղամարդու սեռական օրգանները, բայց նմանվում էր

պանում, ոչ միայն նախանձախնդիր է սերունդների աճեցման համար, մարդկանց երեխաներ բերելով կամ նորանոր ամուսնությամբ իր ձագերը շատացնելով, այլև նախանձախնդիր է, երևի այդ կապակցությամբ, ամուսնական հավատարմության: Վանական վարդապետը իր օրոք (13-րդ դար) այդպիսի մի զրույց է լսել. «Եղեւ ի վանքն ի Խլաթայ ծովուն եզերն, ուր արագիլ բոյն եդիր: Զարդ ի ներս ձու եած յայն ժամն որ արագիլն չէր ի ստո. նա զհետ խուրոյն թխսեաց և ձագ եհան. արուն ետես և խռովեցաւ. գնաց և եբեր 200 սպիտակ արագիլ և մին սև. և որպէս զդատաւոր նստան պշուրջն երեք օր. և սեն ի բոյնն զձագն յաւուրն միանգամ ի վեր ունէր կացոյն և ցուցանէր, որպէս թէ ասել. Զայս ինչ ես արարեալ. ապա ի վերայ եկեալ սպանին, և ծայր ծայր ցրուեցին զինքն և զբոյն իւր, և զարուն առեալ գնացին»: Վանական վարդապետի այս գեղեցիկ զրույցը բերում է Ալիշանը («Հին հաւատք», էջ 211), իր կողմից ավելացնելով—«Թէ որ թռչնոց ալ հարութիւն ըլլար, կ'ըսե Վարդապետն [այսինքն՝ Վանական վ-ը], վարձք կ'առնուր այս անպարտ մեռածն ալ Զարին խարդախութեամբ»: Ինչպես տեսնում ենք, Վանական վարդապետի այս զրույցը էգ արագիլի անմեղ կորուսման մասին կապակցվել է և հարության գաղափարի հետ,— մի բան, որ այնքան մոտ է և մեր Արայի գաղափարին*: Ախալ-

---

նաև որսի շան դնչին մեծ ականջներով: Այդպես էլ դրել եմ «Արարատ» ամսագրում (Վաղարշապատ, 1914 թ.): Կարողացա միայն մատիտով նկարել՝ չունենալով լուսանկարչական ապարատ, բայց դժբախտաբար այդ նկարն էլ այժմ ձեռքիս տակ չկա:

* Երբ Ալիշանը իր «Հին հավատքում» բերել է Վանական վարդապետի այս զրույցը արագիլի մասին, ապա մի բանասեր կարդալով այս բոլորը՝ իր կողմից նամակով հաղորդում է Ալիշանին մի երկրորդ նման պատմվածք, որ լսել է «հավատարիմ ականատես անձէ» (տես «Հին հավատք», սկիզբը), Այս ականատեսի ասելով, Բրուսա քաղաքի մզկիթի հրապարակի բարձր ծառերի մեկի վրա եղած արագիլի բնին մեկ օր մոտենում են երկու շարք արագիլներ եռանկյունի կազմով: Նախ անկյունակալ գլխավորը և հետո մյուսները հերթով կտուցները կզարկեն թուխս արագիլին, այս անելով մի քանի անգամ, և վերջում արյունլվա և սպանված արագիլին գցում են ցած: Տեսողները մի տղայի բարձրացնել են տալիս ծառի գագաթը դիտելու բույնը: Տղան այնտեղ գտնում է սագի երկու ձու. սրանք, ինչպես հետո պարզվում է, նախապես դրված են եղել մի այլ տղայի կողմից: Ալիշանը ավելացնում է, որ արագիլի հավկիթը, որպես մեծ և պատվական, մզկիթներում կախվում է իբրև զարդ: Այսպիսով արագիլը զոհ է գնում իր «համբաւեալ արդարութեան» համար, թեև նրանից վրեժ լուծողներն էլ նույն արդարության և հավատար-

քաղաքից չորս կիլոմետր հարավ գտնվող Մուրջախեթ գյուղի քարե սյան վրա կան ռելյեֆ նկարներ, որոնց մեջ նկատվում են երկու թռչուն և երկգլխանի օձ, իսկ Գանձա գյուղի (Թոփարավան գետի վրա) քարակոթողի վրա կան երկու շրջանակներ իրար տակ և՛ սրանցից ցած երկու թռչուններ, իրար դեմ կանգնած և շատ նման մեր Գեղամա սարերի քարակոթողների նման թռչուններին (տես Б. Пиотровский, Вишапы, էջեր 14—15)։ Ինչ խոսք, որ սրանք ևս արագիլներ են. օձն էլ արագիլներից ոչընչացվող չար ու վնասակար կենդանի է, ինչպես Շնորհալին դիմելով ս. Հռիփսիմեին՝ ասել է. «Օձասպան արագիլ, դու արդար», կապելով երևի վերոհիշյալ և նման զրույցի մեջ հիշվող արագիլի արդար լինելու հետ։ Հյուսիսային Մոնղոլիայի մոտ Սայանյան լեռների հարավային լանջում (Տուրան գյուղի մոտ) գտնված քարե կոթողի վրա տեսնում ենք ձկան քանդակ, իսկ ցածր մասում՝ երեք մեծ արագիլ, կանգնած մեկ ոտքերով և իրարից ցած (ibid., էջ 17)։ Մ. Աբեղյանը, իհարկե, սա Աստղիկ—Դերկետոյին չի կարող վերագրել, բայց ես կարծում եմ, որ ձուկն ու արագիլները վերաբերում են գարնան պաշտամունքին, նրա աստվածությանը, և սրա հետ կապված՝ սերունդի բազմացմանը։

Որոշ լույս է սփռում մեր Արայի գարնան աստվածության բնույթին, ինչպես և նրա քարակոթողների արագիլներով արտահայտված սիմվոլիկայի վրա հին Փոքր Ասիայի, հատկապես խեթերի Տելիբինու նման աստվածության և կռունկի մասին մնացած լեգենդան, որը դժբախտաբար պակասավոր է իր տեքստում*։

մության համար են սպանում նրան (ibid.)։ Ալիշանի գրքում բերած այս երկու վարիանտները, մանավանդ Վանական վարդապետինը, անշուշտ ունեցած պիտի լինեն հնում և արագիլի հարության առնելու հանգամանքը։ Թերևս այս ես գտնիլ։

* Խեթական այս Telipinu (Telebinu) կամ Telepinu-ն շատ հին և հայտնի աստված էր, հիշվում է, օրինակ, Սուբբիլուլիումա խեթ թագավորի և Մատիուազա միտաննյան թագավորի պայմանագրում, որպես երդմնական աստվածություններից (Schwurgötter) մեկը։ Վկայակոչվում են այստեղ Տավինա, Տուրմիտտա, Խանխանա քաղաքների Տելիբինուները։ Կան նաև կարճ «telipi աստվածներ», որոնք երևի հասարակ ոգիներ են՝ նման հայոց Թպղի կամ Թեպղ նույնարմատ չարոգուն։ Խեթ հին թագավորներից մեկը (17-րդ դարում) նույնպես կրել է Տելիբինու անունը, թեպետ, ինչպես Գ. Կրեչմերն է նկատում, խեթերի մոտ չի նկատվում, որ թագավորները աստվածանուններ կրեն կամ ընդհակառակը (տես նրա հոդվածը Kleinasiatische Forschungen ժուռնալում, B. I, H. I, 1927, էջեր 13—14)։ Լյուկիացիների մոտ ևս հնչվում է նման անուն, այն է՝ նրանց Գատարա քաղաքում (Τηλέφιος ῆμος «Տելե-

Գիտնականներից E. Forrer-ը և A. Götze-ն ընդունում են, որ Տելիպինուն եղել է գարնան աստված (Frühlingsgott), հիմնվելով մի արձանագրության (Bo. 2303) վրա*: Այս աստվածությունը հավասար էր դիրքով արևի աստծուն, որովհետև երկուսին էլ նման խորտիկներ էին մատուցվում: Տելեբինուի մասին եղած առասպելը ունի հետևյալ մոտավոր բովանդակությունը (տես F. Sommer-ի թարգմանությունը Kleinas. Forsch., էջ 345):
Այս աստվածը բարկացած լինելով հեռանում է, և սկսվում է մեծ պակասություն (սով), այն աստիճանի, որ մինչև իսկ աստվածները սով են ապրում: Հետո «մեծ ու փոքր» աստվածները ելք են որոնում. Տելեբինուի հայրը, որը ամպրոպի աստվածն է, ուղարկում է տղայի հետևից որպես լրաբեր ḫarana անունով թռչունին. դնում է նրա հետ խորհրդակցելու վերջապես ինքը MAḪ-ը (=մեծը, բարձրը), որը իմ կարծիքով Տելեբինուի հայրը պիտի լինի (ամպրոպի աստվածը): Ինչպես F. Sommer-ն է այստեղ ավելացնում, այս էպիզոդը երևան է գալիս նաև Արև աստծուն փնտրելու ժամանակ (Յուզղատում գտնված մի արձանագրության մեջ): Հետո նկարագրվում են երդումներով խոստումներ, ուղղված Տելիբինուին, որը գալիս է ըստ երևույթին ամպերի վրա՝ գոռալով: Կամրուշեպան նկատում է նրան, ḫarana թռչունը մի անգամ էլ երևան է գալիս ջրի վրա (ըստ Sommer-ի թարգմանության՝ taucht auf «ջրի տակից դուրս է գալիս»): Կամրուշեպան զոհաբերություններով և երդում-խոստումներով (Beschwörungen) Տելիբինուի վերադարձն է հայցում: Վերջում այդ աստվածը նորից իր պաշտոնն է կատարում և ամեն ինչ լավ է ընթանում:

փյան ժողովուրդ», Τηλέφου κρήνη «Տելեփյան աղբյուր») կամ լյուկիական մի դրամի վրա (Telebehiha), ինչպես և մի արձանագրության մեջ (Telebehi): Կրեչմերը ենթադրում է, որ խեթական հայտնի նկարաքանդակի մեջ Կայոսգեալի հովտում աստվածամոր ընկերը կամ ամուսինը պիտի լինի Telepinu կամ Telepi հայտնի աստվածը: Այս անունը անցել է նաև հույներին (աքեացոց) Τήλεφος անվամբ (ibid.): Տելեբինուի կնոջ անունն էր Իշխարա (Išhara), որը բաբելական Իշտարին է փոխարինում, իսկ սրանց երկուսի զավակներն են Tarchon (= խեթ. Tarhu=հայոց Տորք) և թերևս Tyrrenos (= էտրուսկ): Որտեղից է և Tarquinius իտալական թագավորանունը էտրուսկական ծագմամբ:

* Այս մասին տես Պ. Կրեչմերի մոտ վերոհիշյալ հոդվածում (Kleinas. Forsch., B I., էջ 13) և П. Ушаков, Хеттская проблема, որ տպված է Թբիլիսիի համալսարանի հրատարակություններում („Труды", 1941, էջ 111):

Կամրուշեպան համարվում է ծովի անձնավորումը (=Ծովինարը) և կամ «մայրը» (=Տելիբինուսի մայրը)։

Բայց ավելի հետաքրքիր է լրաբեր ḫarana թռչունը, որ երևում է երկու անգամ. մեկ՝ Տելիբինուի հեռացման հետևանքով, երբ ուղարկվում է որպես համբավաբեր (Bote), մեկ էլ՝ նրա գալուց հետո, երբ նորից նրան տեսնում ենք ջրի վրա։ Սրանից պետք եզրակացնել, որ նա ջրային թռչուն է, բայց թե ինչպիսի թռչուն, Sommer-ը այդ չի ասում, որովհետև իրոք դրա համար ոչ մի տվյալ չկա։ Դժբախտաբար չի բերվում խեթական այն բայը, որ այդ գիտնականը թարգմանում է „auftauchen" բառով (=вынырнуть, всплыть на поверхность)։ Ըստ իս խեթական բայը պետք թարգմանել «երևալ ջրի վրա» և ոչ թե «ջրի տակից դուրս գալ»։ Այդ թռչունը, ինչպես կտեսնենք, մեծ է, չի կարող սուզվել ջրի տակ, որ նորից դուրս գա։ Իսկ դա ի՞նչ թռչուն է։ Ոչ մի կասկած, որ այդ կռունկն է, եթե վերցնենք այդ ḫarana ձևով գրված բառի ստուգաբանությունը։ Խեթերենում ḫ բաղաձայնը մեծ մասամբ փոխարինում է այլ լեզուների ազգակից արմատների մեջ սովորական h շնչական բաղաձայնը։ Բայց դեպքեր կան նաև, երբ այդ ḫ գրությամբ հնչյունը համապատասխանում է այլ լեզուների x (=մեր խ) և կամ k բաղաձայններին։ Օրինակ, հենց ḫatti (=քեթ) բառի մեջ առաջին հնչյունը եղել է «խ» և ոչ «հ», ի նկատի ունենալով այլ լեզուների „k" բաղաձայնով (կամ «ք» բաղաձայնով) դրա վերարտադրվելը, ինչպես kat- || ket- արմատների մեջ (հմմտ. Ḳataonia, Ḳatpaduka, Հոմերոսի kēteoi ժողովուրդը..., հայոց քեռացի և այլն)։ Կամ թե խեթական Tarḫu- աստվածանունը գրվում է նաև Ṭarku։ Հույների հին ցեղերից մեկը (աքեացիք) գրվում է Aḫḫaia որպես երկրանուն. և այդպես և ուրիշ դեպքերում։ Հետևապես չի բացառվում մեզ հետաքրքրող թռչունի անունը վերականգնել xarana խեթական հնչմամբ։ Իսկ այս բառը կա և մի շարք հնդեվրոպական լեզուներում, ինչպես հուն. géranos, բրիտ. garan (և գալլերեն՝ trigaranus «երեք կռունկներով»), հին անգլ. cran, հին բարձր գերմ. chran-uh, հայոց կռունկ և այլ բառերի մեջ*, որոնք բոլորն էլ նշանակում են «կռունկ»։ Ուրեմն խեթական Տելիպինու կոչված աստծու սիմվոլն է եղել կռունկը։ Գուցե այս xarana-ն նշանակել է նաև «արագիլ»։ Համենայն դեպս Տելիբի-

* Այս օրինակները ես վերցրել եմ Մեյեի «Ներածությունն»-ից (А. Мейе, Введение в сравн. грам. индоевр. языков, Юрьев. 1911, էջ 337)։

նուլի գարնան աստված լինելը, ինչպես Forrer-ն ու Götze-ն են պնդում, մեր այս ստուգաբանությամբ ավելի ևս հավաստվում է, ի նկատի ունենալով մեր Արա աստվածության նման խորհրդանշանը արագիլներով կամ կռունկներով, որ տեսնում ենք Արարատյան դաշտն եզերող սարերում՝ Արայի քարակոթողների վրա*։

Վերջապես, Մ. Աբեղյանը այդ արձանների մեծ մասի եզան գլխի, կաշու և ոտերի գծագրությունը (քանդակը) հարատևած է ուզում տեսնել մեր օրերի այն սովորության մեջ, երբ մատաղի կենդանուց եկեղեցուն նվիրում էին գլուխը, կաշին և առաջին ոտները (երինները)։ Ոչ միայն Մ. Աբեղյանը, այլ և հիշյալ ռուս գիտնականները (Смирнов, Марр, Пиотровский) այս եզան (ըստ Աբեղյանի երինջի) գլուխը բերնից հոսող ջրով, առաջին երկու թույլ ընկած ոտերով և իբր թե կաշիով համարում են զոհաբերության նշան՝ սիմվոլ։ Ըստ իս, այդ եզան թե խոյի քանդակը բերանից հոսող ջրով ավելի շուտ գարնան ու բուսականության, իսկ սրա հետ նաև ջրի աստվածության սիմվոլիզացիան է։ Ջուրը այստեղ ոչ միայն շեշտվում է որպես անասունների և արոտատեղերի անհրաժեշտություն, ոչ միայն գարնան նշան ձյունահալքից հետո, մանավանդ յայլաներ բարձրանալու ժամանակ, այլև ջրառոգման սիմվոլ է դաշտերի համար, մանավանդ սարալանջերին ընկած գյուղական հասարակությունների

---

* Հայոց «անգղ» գիշատիչ թռչունի անունը Bötflich-ը և Lagard-ը համեմատել են սկյութական 'άγλυ «կարապ» բառի հետ (Հ. Աճառ., Արմ. Բառ., I, էջ 296), իսկ Ն. Ադոնցը Revue des études arméniennes գիտական հանդեսում (1927 թվի VII հատ., էջ 187) այդ երկու բառերն էլ համեմատում է հունարեն ἄγγελος «հրեշտակ, պատգամավոր» և պարսկ. 'άγγερος «արքայական սուրհանդակ» բառերի հետ։ Ինչպես Հ. Աճառյանն է Ն. Ադոնցի միտքը բացատրում, «անգղաձև մի աստված էր, որ հետո աստվածների սուրհանդակի պաշտոն ստացավ» (Արմ. Բառ., VII, էջ 85)։ Ուրեմն, ինչպես տեսնում ենք, ոչ միայն արագիլն ու կռունկը, այլ նաև կարապը (resp. անգղը) աստվածների սուրհանդակի կամ լրաբերի պաշտոն են ստանձնում ըստ ժողովրդական հնագույն հավատալիքի։ Հետո մինչև իսկ այդ անունները կարող են դառնալ սոսկ «պատգամավոր, լրաբեր—լրատար, вестник, вестовой»։ Այս տեսակետից թերևս արդար էր Ն. Մառը, որ հայոց Կարապետ բառը, որպես «առաջնորդ, առաջընթացիկ» (предтеча), կապակցում էր «կարապ» բառի հետ, թեպետ հնարավորություն կա «կարապետ»-ը ստուգաբանել և որպես հին իրանյան փոխառություն՝ կազմած հին պարսկ. kāra «զորք, ժողովուրդ» (=լիտ. kāras «զորք», գոթ. harjis=գերմ. Heer «զորք») և pati «պետ» բառերից, որպես «ժողովրդապետ, զորապետ», համեմատել նաև պարսկ. kara-wan։

այդ անհրաժեշտ կարիքի համար։ Ջրի հանգամանքին այնքան մեծ նշանակություն է տրվել, որ առանձին քարակոթողներ ձկնակերպ են։ Եվ վերջապես, ինչպես մի Օզիրիս, որ գարնան ու ցանքի (ցորենի) աստված էր, առնչություն ունի նաև Ջրի հետ, նաև Ջրի աստված էր, և կամ Թամմուզը Ջրի աստվածության (Էա) որդին էր*, իսկ մեր Արան, որ նման բնության աստված էր, չէր կարող Հայաստանի պայմաններում առնչվել այդ Ջրի հետ, և անպատճառ մի «Ջրի դիցուհի» պիտի այդ մարմնավորեր, այն էլ Աստղիկը, որ պաշտվել է միայն որպես սիրո և գեղեցկության աստվածուհի Հայաստանի հարավային մասում՝ Սիրիայի մոտ**, չունենալով մեծ դերը և պաշտամունք։ Քրիստոսի սիմվոլներն էին կարծես ձուկը և աղավնին, նման Դերկետոյին, բայց նա դիցուհի չէ։ Կին աստվածներից միայն Անահիտն էր, որ Փոքր Ասիայի «մեծ աստվածամոր» (magna mater deorum), այն է՝ Ma-յի, Kibela-յի և նմանների հատկությունները է պահել, ազդվելով նաև սիրո և գեղեցկության հին աստվածություններից (Ištar, Derketo...), թեպետ և իրանական անվանափոխությամբ (Anahita, Nahid)։ Ինչպես մի փյունիկյան Աշտարտան՝ այսինքն Իշտարը, կարող էր պաշտվել կանաչ բլուրների վրա, կապակցվել գարնան կանաչի հետ, որը կարծես թե Թամմուզին պիտի հարմարվեր, իսկ մեզ մոտ Արան չէր կարող աղերսակցվել Ջրի հետ, որը իբր թե Աստղիկին է վերաբերում։ Անշուշտ մեզ մոտ Ջրի առանձին ոգիներ են եղել, որոնցից հենց մեկի մասին՝ Nar (Նար) նիմֆայի մասին ես արդեն մատնանշել եմ։ Արարատյան դաշտի և շրջակա Գեղամա ու Արագածի սարերի ժողովուրդը չէր կարող առանց արհեստական ոռոգման գոյություն ունենալ։ Հիմա էլ Վաղարշապատի, Եղվարդի և մյուս ռայոնները իրենց

* Ս. Մատիկյանը (Արա Գեղ., էջ 175) Թամմուզի մասին հետևյալն է ասում. «Պատմականօրէն այսօր այլեւս ցուցված պետք է համարել, թէ Թամմուզ նախնաբար բաբելական քաղաքի մը աստված էր և որդի Էա աստծույն, որուն համար ալ առհասարակ ջրո և բուսականության հետ ամենասերտ աղերսի մեջ կը դրվի։ Իր պաշտոնը ընդհանրացավ ավելի հետագա դարերուն, երբ իր դիցաբանական դեմքը մեզի տակավին անծանոթ պարագաներու բերմամբ սիրո և մահվան, հետևաբար ողբի տեսագծերով ճոխացավ»։ (Ընդգծումը մերն է. Դ. Ղափանցյան)։

** Նույնն ասում է և Ն. Ադոնցը. «Աստղիկը Տարոնում նույնն է, ինչ որ Շամիրամը Վանում և Նանէն Բարձր Հայքում» (տես «Հայրենիք», նոյեմբ. 1926 թ., էջ 88)։

արտերը ջրում են, դրանց ցորենը «ջրովի» է, ինչպես գյուղացիք են ասում, չհաշված իհարկե նորագույն ոռոգացիան: Իսկ սարալանջերի և դաշտերի այգիներն ու պարտեզները միմիայն ջրովի են: Արագածի և Գեղամա սարերի վրա դեռ պահվել են հնագույն ոռոգացիոն սիստեմներ իրենց «բանդերով» (=ամբարտակներով), առուներով և արհեստական ջրամբարներով: Իմ ձեռքումն է Արագածի լանջի այդ հին ջրային ցանցի ուրվագծերը, որ կազմել և ուղարկել է ինձ Աշտարակի ջրային տեխնիկը (տես գրքիս վերջում այդ սխեման): Այստեղ նշվում են 12 «կանալներ», որոնց սկիզբը գալիս է Ամբերդի և Արխաշանի ջրերից: Այդ ջրերից օգտվել են հետևյալ գյուղերը—Շամիրան, Ավան, Մագգա, Ուջան (=հին Վժան), Ղոյթուր, Ղարաղալա, Կոշ, Աղց, Օրգով, Թալիշ-Շամիրան, Դըղըր, Ամբերդի նախկին հողերը: Դրանցից մի քանիսը այժմ չեն աշխատում, ինչպես Շամիրան գյուղինը և Ամբերդինը, որը գտնվում է ձորի ձախ ափին, սպասարկել է Համբերդ բերդից վերև գտնվող նախկին վանքապատկան հողերը, այժմ լցված է և չի աշխատում: Մյուս բոլոր «կանալները» սկիզբ են վերցնում Համբերդ գետի աջ ափից: Էլ չեմ հիշատակում ուրարտական թագավորների ջրանցքները Արմավիրի շրջանի համար, որ անց են կացրել Արգիշտի և Սարդուր թագավորները, Վաղարշապատի շրջանի դաշտերի համար՝ Զվարթնոցի մոտ (=ուրարտ. Kuturlini xubi-ում՝ «Կոտորյան դաշտ»-ում), որը անց է կացրել Ռուսա II թագավորը: Իսկ հայկական շրջանում Ներսես Շինող կաթողիկոսը Զվարթնոցի համար բերեց մի ջրանցք, որը թերևս հին ուրարտականի նորոգածը լիներ, ինչպես ոմանք նման բան են կարծում և ավելի հետագայում պարսիկների ժամանակ կառուցված «Դալմա» ջրանցքի մասին Երևանի մոտ: Միջագետքում և Եգիպտոսում ոչ այնքան գարնան բնապաշտամունքը, որքան ոռոգացիոն երկրագործությունն է նպաստել Թամմուզի և Օզիրիսի կուլտի այդչափ տարածմանը, որը ձևափոխվելով և զարգանալով միստերիաների բնույթի հասավ: Մեզ մոտ այդ աստվածությունը հանդես է գալիս Արայի միջոցով*:

* Ի միջի այլոց Մ. Աբեղյանն իր «Վիշապներում» ընդգծում է, որ Արայի մեռնելու և հարություն առնելու աստվածական բնույթի մասին «մանրամասն գրել եմ ավելի քան քառասուն տարի առաջ»: Իր մատնանշած տեղում՝ «Հայ ժողովրդական առասպելներ», 1901 թ., էջեր 511—549, նա միայն

Եվ վերջապես եթե մի քիչ էլ ձևականորեն մոտենանք, ինչու Թամմուզը և Օզիրիսը կարող են որոշ չափով կապվել Ջրի հետ, մեկը որպես Ջրի աստծու («Էա»-յի) որդի, իսկ երկրորդը որպես Երկրագործության և Ջրի աստված, իսկ մեր Արան նման պայմաններում այդ Ջրային կողմը չպիտի բնավ արտահայտեր։ Այս «Ջրային» հանգամանքը անհրաժեշտորեն բղխում էր իրրիգացիոն տնտեսաձևի պաշտամունքից, դրա իրադրությունից, որպես գարնան զարթոնքային կյանքի պաշտամունքի հետ կապված սինկրետիկ մի կողմը, լինի դա կանաչը, վարուցանքը, ջուրը, պտղաբերությունը և այլն։ Աստվածների և նրանց կուլտերի հետ կապակցվող առասպելների ձևական արտահայտությունները պետք է հասկացվեն և բացատրվեն միայն այս ընդհանուր պատմակուլտուրական ֆոնի վրա, ի մեջ առյալ նման երևույթը և այլ ժողովուրդների նմանանպաստ հանգամանքներում, ոչ միայն հետագա «գերապրուկային» ձևով մնացած հատ ու կենտ հայ ֆոլկլորային տվյալներով, երբ, մանավանդ, ժողովրդական ստուգաբանությունն ու ֆանտազիան դիցուք թե մի «Մուշ» բառից «մշուշն» է զարգացնում, իսկ այստեղից էլ դժվար չէր հասնել Աստղիկի Ջրային բնույթին և այլն և այլն։ Այս պրպտումները, ըստ իս, հնացած են և գիտական խիստ պահանջից զուրկ են*։

բերում է Գիլգամեշի և Իշտարի մասին սեմական առասպելներից կտորներ և մեր Արայի ու Շամիրամի զուգահեռը։ Բայց սեմական-սումերական Գիլգամեշը նախ մեռնող ու հարություն առնող գաղափար չի մարմնացնում, այլ մարդու պայքարը մահվան դեմ, իսկ Իշտարը հիմնական հերոսն է Թամմուզի առասպելի կապակցությամբ, և ոչ Գիլգամեշի, այն Թամմուզի, որը իրոք մեռնող ու հարություն առնող, ավելի ճիշտ՝ գարնան և երկրագործության մարմնացնողն է։ Արայի նման բնույթի մասին ասել եմ ես իմ „Хеттские боги у армян“ (էջեր 26—27) և „Chetto-armeniaca“ (էջեր 103—109) գրքերում Մ. Աբեղյանից առաջ, ընդգծելով թե Արայի ծագումը և թե նրա գարնանային—զարթոնքային աստված լինելը։ Իսկ Արայի ընդհանրապես աստված լինելը և նրա առասպելի կապը սեմական աշխարհի հետ շեշտվել է դեռ 70—80-ական թվականներին Լենորմանի և Սեյսի կողմից։ Ինձնից առաջ Արայի բնույթի մասին, որպես մեռնող ու հարության առնող աստվածության, ասել են Ն. Ադոնցը և Ս. Մատիկյանը, որոնց կարծիքը ես չեմ իմացել և նրանցից անկախ Արայի թե այդ բնույթի մասին և թե ավելի ընդարձակ նրա բովանդակության մասին ասել եմ թե իմ հիշյալ գրքերում և թե այստեղ, ուր ի մեջ են բերվում բազմաթիվ տվյալներ և նյութեր, ի մեջ առյալ և նյութական կուլտուրայի վկայությունները ի դեմս Արայի քարակոթողների («վիշապների») և նրա քանդակների, որ կա «Կըղըլ Ջիարաթում» և այլն։

* Եթե զանց առնենք գիտական ռեալականության պահանջն ու զգաց-

Պատմա-կուլտուրական ֆոնի (իրադրության) և մտայնության, ինչպես և ժողովրդական հին բանահյուսության (ֆոլկլորիստիկայի) ճիշտ մատերիալիստական բացատրության բացակայությունն է նաև տեղի ունենում, երբ մյուս կողմից մոտենալով քարակոթողների խնդրին, ելնում են այժմյան ժողովրդական նման ինտերպրետացիայից և «վիշապ» կամ «աժդահա» բառերի այժմյան փոխաբերական իմաստը դարձնում են պարտադիր ելակետ հետազոտության համար, ճգնելով հին ու նոր ժողովրդական բանասիրության մատերիալը մոտեցնել կամ համարեցնել այդ ժողովրդական ըմբռնմանը**։ Հայաստանի քարակոթողները բարի և դրական աստվածության կուլտի մարմնավորումն են և ոչ թե չար Դեմոնի։ Այս կողմը սխալ է տրված

մունքը, և մոտենանք արտաքին-ձևական և պատահական, մասամբ էլ բռնազբոսիկ նկատառումներով, ապա ես կասեի, որ մեր քարակոթողների երինջը կամ արջառը նույնպես կեղծ ժողովրդական ստուգաբանությամբ կարելի է կապել Արայի հետ, ինչպես և արագիլ բառը (թող թե վերջինիս բնությունը և գծերը)։—Երինջ»-ը եղել է հնում * երիջ, որի * արիջ ձևից ունենք, ըստ Մառի, արջառ, ինչպես այդ պահել են և մեգրելացիք (օրէջի, օրջի և օրինջի ձևերով. տես Н. Марр, Яф. эл. в яз. Арм., 1912, ИАН, էջ 834), իսկ սրանց er- կամ ar- առաջին մասը ժողովրդական ֆանտազիայում կարող էր կապակցվել Արայի երկրագործական բնույթի հետ։ Էլ չեմ ասում, որ մինչև հիմա էլ եզի կամ ձիու գանգ են դնում պարտեզների կամ այգիների ծառաբներին, որ աչքով չտան և բերքը չպակսի։ Եգիպտոսում իրրիգացիոն երկրագործության պաշտամունքը կապվում էր Ապիս կոչված եզի հետ, իսկ Տյուրոսում և Կարթագենում եզը գերագույն աստծու սիմվոլն էր (Тураев. „Клас. Вост." II, 9), նախիրների հովանավորողը։ Մարմարե մի քարի վրա, որն ըստ իս Անդրկովկասից պիտի լինի (կա հին վրաց թե հայոց անընթեռնելի երկտող արձանագրություն), նույնպես տեսնում ենք եզի պաշտամունք։ Զոհված եզի գլուխը և առջևից կախված մորթին դրված են բագինի վրա, երկու կողմերից վառվող ջահերով։ Աջ կողմից մի թագավոր խեթական-փռյուգիական գլխարկով և հասկերի փնջով, իր որդիների հետ, իսկ ձախ կողմից՝ թագուհին հասկափնջով և աղջիկներով պաշտամունք են մատուցում, երեխաներն էլ ձեռնատարած՝ կճուճով յուղ են դրել աստիճանների վրա։ Սա համարվում է ոմանց կողմից կեղծիք (տես Գ. Լեոնյանի հոդվածը «Սովետ. արվեստում», 1941 թ., № 2—3), բայց մեզ համար կարևոր են քանդակի նախատիպը, պատկերացումը, որը զուտ ֆանտազիա չէր կարող լինել։

** Հետաքրքիր է Վահրամ վարդապետի հետևյալ առարկությունը այդ ժողովրդական ըմբռնման մասին. «Ոչ քաջ լեալ է և ոչ վիշապ. որ ինչ յերկրի մեծ լինի՝ վիշապ ասեն., որպես մարդ մեծ՝ անձնեայ և յաղթանդամ ասի» (տես Ալիշան, Հին հավատք, էջ 194)։ Այս ցույց է տալիս, որ միջին դարերում անգամ «աժդահա» կամ «վիշապ» տերմիններն արդեն ստացել էին նաև փոխաբերական առում՝ մեծ, հաղթանդամ։

Սմիրնովի, Մառի և Պիոտրովսկու հետազոտությունների մեջ։ Թեպետ այդ աստվածության որոշ ֆունկցիային ճիշտ է մոտեցել Պիոտրովսկին, երբ ասում էր. «После этой новой находки вишапов (խոսքը Արագածի 1927 թվին հայտնաբերած երեք «վիշապների» մասին է)* стало совершенно очевидно, что эти скульптуры являлись статуями богов, охранителей и покровителей земледелия и ирригации" (տես նրա գիրքը, էջ 13)։

Հին հռոմեական իտիներարիաների («ճանապարհագրերի»), այսինքն ճանապարհակայանների և նրանց մեջ ընկած տարածությունների նկարագրության մեջ, որ կատարվել է Փոքր Հայքի մի շարք ճանապարհների նկատմամբ, մի տեղ ես նկատեցի հետևյալ հետաքրքրական անվանումները։ Ըստ Itinerarium imp. Antonini Augusti Նիկոպոլի և Սատալայի մեջ հիշատակվում են մի ուղղությամբ այսպես—Nicopoli—Olotoedariza—Aza—Satala, իսկ մյուս գծով՝—Nicopoli—Carsat—Arauracos—Suissa—Satala։ Իսկ եթե վերցնենք երկրորդ ճանապարհագիրը, որ հայտնի է Tabula Peutengeriana անունով, ապա այդտեղ կարդում ենք՝ Nicopoli—Caltiorissa—Draconis — Cunissa — Hassis—Ziziola—Satala։ Վերջապես Սատալայից դեպի Զիմարա տանող ճանապարհին նույնպես հիշվում է Arauracos (այսպես՝ Satala-Suissa-Arauracos և այլն)։ Ինձ թվում է, որ Dracones «դրակոններ» տեղանունը թարգմանություն կամ ավելի շուտ իր ժամանակի ժողովրդական մեկնաբանությունն է Ara-urac-os (Ara- urak-մասերից) նույն տեղանվան կամ մոտիկ եղած տեղանվան։ Հավանորեն այդտեղ ընկած են եղել հսկայական քարակոթողներ նման նույն արձաններին Արագածի և Գեղամա սարերի վրա և ժողովուրդը այնպես է դրանց հորջորջել «դրակոն» անունով, ինչպես և այժմ մեզ մոտ («աժդահա»)։ Ինձ անհասկանալի է urak- մասը Arauracos-ի մեջ։ Ս. Աբեղյանի քարտեզի վրա, որ կազմված է ըստ Լինչի և Օսվալդի, Մարիք կոչված լեռների հյուսիսային ստորոտներում կարդում ենք՝ «մեծ Բագայառիճ» և «փոքր Բագայառիճ» 20—25 կիլոմետրի վրա Կամախից դեպի հյուսիս արևմուտք։ Այդտեղ կա և «սուրբ Նշան» անունով վանք։ Արդյոք այս բոլորը մնացորդ չե՞ն Արայի հին պաշտամունքի։

* Բ. Պիոտրովսկուն հայտնի չէր եղել Արագածի այն վիշապի գյուտը, որ ես էի արել 1912 թվին։ 1927 թվին գտնված երեք վիշապները Արխաշանի մոտ (Ամբերդի մոտ) Հայաստանի Հնության Կոմիտեի հայտնաբերումն է։

* * *

Արայի կուլտի շուրջը եղած հնագույն և հետագա ավանդությունները կարծես թե երկու տեղաշրջանների կամ ցիկլերի են պատկանում կամ բաժանվում—մեկը Արարատյան դաշտի և իրեն եզերող Գեղամա, Արագած, Արայի և այլ սարերի հետ, իսկ մյուսը՝ Վանա լճի շուրջը եղած կետերի հետ։ Այսպես Արարատյան (Այրարատյան) դաշտը ժողովրդական ստուգաբանությամբ կապվում էր հենց Արայի հետ (Այրարատ=Արայի դաշտ), ուր -arat մասը մի ինչ-որ լեզվով նշանակել է երևի «դաշտ» (գուցե—«արատ» մասնիկը «արտ» բառի հե՞տ են կապել)**, մանավանդ որ կար արար. և եբր. arəş (ard) «երկիր» բառը։ «Արայի լեռը» (Արագածի մոտ) արդեն բացարձակ վկայում է Արայի կուլտի և նշանակության մասին, ուր մինչև վերջերս էլ դեռ պահպանվել էր գարնան ծաղիկների տոնը («Ծաղկեվանք»-ի ուխտին), իսկ սարը ժողովրդի մոտ կոչվում է «Ծաղկեվանք»։ Արագածը, ըստ իս, նույն Արայի մասին է վկայում, նշանակելով «Արայի գահ»։ Կոտայքի Հաղիս և Բյոթան սարերը, որ այժմ Շամիրամի անվան հետ են կապվում, էլի վկայում են Արայի հետագա զարգացած նոր պատկերի մասին, կապված Միջագետքի ազդեցության հետ։ Վանա լճի շուրջը նույնպես շարունակել են մնալ այդպիսի ավանդություններ, ինչպես Շամիրամի հետ կապված Վան քաղաքի, ջրանցքի և արձանագրությունների շինարարությունը, ինչպես այդ Վանա լճի հակառակ (արևմտյան) կողմի ափին գտնվող Նեմրուդ սարի մոտ եղած «Շամիրամ»

** Այս ենթադրությունը ինձ շատ հնարավոր է թվում։ Հին Urart- քաղաքական և էթնիկական տերմինը հեշտությամբ կարող էր դառնալ որոշ բարբառում (հյուսիսային՝ «ալարոդյան»)՝ Arart. իսկ ժողովրդի մեջ, մանավանդ երբ այդ բառի բուն հասկացողությունը մթագնված էր, կարող էր ստուգաբանվել և հասկացվել, որպես Ar-ի (=Արայի) արտ, վերջինս հասկացվելով դաշտի իմաստով՝ Ar-art «Արայի դաշտ». հետո, արդեն Արարտ հին ձևը դառնում է Արարատ—Այրարատ։ Ժողովուրդը այնքան էր սիրում Արային, որ տեղանունները ցանկանում էր կամ նրա անունով կոչել («Արագած», «Արայի լեռան», «Արայի գյուղ») և կամ եղած անունները համարեցնել։ Արագածոտյան բարձրադիր գյուղերի (Աշտարակ, Օշական...) բնակիչները դեռ մինչև հիմա էլ Արարատյան դաշտը կոչում են «Արան», որը կարծես թե էլի կապվում է Արայի հետ։ Ես թողնում եմ դեռ Երևան=«Էրի-ուան» կազմությունը նման հնարավոր կապակցությամբ, թեպետ ուրարտական շրջանում կար eria- ցեղանունը այժմյան Շիրակում։

գյուղանունը. կամ թե Թ. Արծրունու մոտ հիշվող «Լեզուոյ» գյուղի հետ կապված Արա Գեղեցկի կռիվը Շամիրամի «ժանուկների» հետ, ուր «լեզ» արմատը, անշուշտ, հանվել է (ժողովրդական ստուգաբանությամբ) Արալեզ աստվածանվան «լեզ»-ից, իբրև թե Արային լիզել են այդ աստվածները և հարություն տվել։ Իհարկե սա էլ ժողովրդական կեղծ «լեզվաշինաբարություն» է և «արալեզ» անունը կապ չունի ոչ «լեզում» (=լիզել) բայի հետ և ոչ էլ «Լեզուոյ» գյուղի անվան հետ, որ հետագայում հնչվում էր «Լեզք» (Վանի մոտ է) և հայտնի հին բնակավայր է եղել դեռ ուրարտական շրջանում իր պղնձե արձանիկներով (ըստ Սրվանձտյանի) և մեզ հասած իր մի բևեռագիր արձանագրությամբ*։

Այժմ հարց է առաջ գալիս, թե Արայի քարակոթողները Արագածի և Գեղամա սարերում, ինչպես և Վրաստանում, մոտավորապես ե՞րբ կարող էին քանդակվել։ Քարերը (մոտ 5 մետր երկարությամբ) անշուշտ չէին կարող շատ հեռվից բերվել և մշակվել են տեղում երկաթե գործիքներով, իսկ այս վերջին հանգամանքը, այսինքն երկաթի գյուտն ու գործիքների երևան գալը շատ մեծ հնության մասին չեն վկայում։ Բոլոր տվյալները միասին վերցրած ասում են, որ այդ քարակոթողները ավելի հին չեն կարող լինել, քան մոտավորապես երկու հազար տարի մեր էրայից առաջ։ Իհարկե այդ ժամանակ Այրարատում հայեր չկային, ապրել են այլևայլ հին ցեղեր, որոնց անունները հայտնի չեն, եթե չհաշվենք ուրարտական արձանագրությունների հատ ու կենտ ցեղանունները կամ ցեղապետների անունները (9—6-րդ դարում)։ Արայի քարակոթողները վկայում են այդ ցեղերի որոշ զարգացման մասին, նրանց խաշնարածության և իրրիգացիոն հողամշակության մասին։ Արայի բուսական—գարնանային և երկրագործական բնույթը, որի մասին ես երկար խոսել եմ իր տեղում, իհարկե ավելի հին է, քան երբ Արան Միջագետքի ազդեցությամբ ունենում է նաև կին աստվածության ընկերակցությունը, ի դեմս Շամիրամի (resp. Նուարդի, ս. Վարվառեի)։ Այս վերջին հանգամանքը թերևս վեցերորդ դարից այն կողմը չանցնի, եթե ի նկատի ունենանք Շամիրամի հուշակը՝

* Այս ուրարտական արձանագրությունն առաջին մեծ պատերազմին Լեզքից բերեց Ֆլորենսկին Պետերբուրգ, կարծեմ 1916 թվին։ Ուրարտական բնագիրն ասում է. Argištiše alie ali iniuxini ABNU ŠU aie=Արգիշտին ասում է որ սույն քար (=արձանագրություն) յուր է», այսինքն յուր քարն է։

կապված Բաբելոնի այդ ժամանակվա վերելքի հետ (Նաբուգոդոնոսորի օրով)։ Պակաս հավանական կլինի, եթե Շամիրամի միակցությունը տանենք մինչև 11—12-րդ դարերը, երբ սկսում է Ասորեստանի հզորացումը և արշավանքները (Տիգլաթ Պալասար I-ից սկսած) դեպի հյուսիս՝ Նաիրյան երկրները, արևմտյան Տիգրիսի և Արածանիի միջև ընկած շրջանները։ Ժողովրդական առասպելները, որոնք կազմվել են առաջին անգամ Հայաստանի հարավում՝ Վանա լճի մոտերքը («Բիայնայում») և տարածվել են հյուսիս դեպի Արարատ, խոսում են հօգուտ այս 11—12-րդ դարերի, երբ նայիրյան-ուրարտական ցեղերը նոր էին կոնսոլիդացիայի ենթարկվում և ցեղային դաշնակցություններ կազմում Միջագետքի ագրեսիայի դեմ։ Շամիրամը այդ Միջագետքի քաղաքական և կրոնական իդեոլոգիայի արտահայտությունն է։ Բայց այս հարակցումը մինչև այդ 12—6-րդ դարերը չէր կարող լինել։ Արան մինչ այդ միայնակ է հանդես գալիս, որպես գարնան, բուսականության, երկրագործության և հարություն առնող սինկրետիկ մի աստվածություն։ Վերջին բովանդակությունը, որպես սոսկ բնության մահացման (ձմեռը) և զարթոնքի (գարնան) արտահայտություն, հատուկ է եղել և այլ ազգերի նման աստվածությանը։ Հենց Պլատոնի Êr կոչված հարություն առնող աստվածը, որ իբր թե հայի որդի էր, չի կապակցվում կնոջ հետ։ Ուրարտացիների մոտ հավանորեն նույնն է եղել։ Այստեղ Araḫi ուրարտական ḫi մասնիկով կազմված հայանունը, որ տրվել է Բաբելոնի մի նշանավոր հայ կուսակալի, ըստինքյան վկայում է վեցերորդ դարում (մեր էրայից առաջ) այդ Ara աստվածության մեծ ժողովրդականության մասին նման ուրարտական Xaldi աստծուն, Երևի հենց նույն 12—6-րդ դարերի ընթացքում Արան, որպես գարնան և բուսականության—երկրագործության աստվածություն, անցել է սկյութացիների կամ ուրիշների միջոցով Ռուսաստան և սլավոններին (Яръ, Ярило անվամբ), իսկ ավելի վաղ, փոքրասիական ժողովուրդների միջոցով (15—10-րդ դարերի ընթացքում), թերևս անցել է նաև Թրակիացիներին (Aras) և հույներին (Arēs)։ Խեթերի մոտ հնագույն ժամանակ, այսինքն թե հիերոգլիֆ արձանագրությունների ժամանակ («պրոտոխեթերեն») և թե հետագա բևեռագիր արձանագրությունների մեջ («խեթերեն») հիշվող Telipinu անունով աստվածը, ինչպես արդեն ասվել է, որոշ գիտնականների կողմից համարվել է գարնան և հարության աստվածու-

թյուն*, իսկ Ara- անունով խեթական աստվածը, որպես մարգագետնի և ցանքադաշտերի աստվածություն, նշվում է մի քիչ ուշ, երկրորդ հազարամյակի կեսում, երևի որոշ տեղում փոխարինելով հին Telipinu-ին։

Մեր սարերի քարակոթողները չի կարելի չկապել նաև Հայաստանի տերրիտորիայում մնացած մեգալիթյան այլ հուշարձանների հետ, դոլմենների հետ, որ այդքան շատ են մնացել, հենց Արագածի հարավային ստորոտներում (օրինակ՝ Օշականի շրջապատում) «օղուզի տներ» կամ «օղուզի քյալաֆաներ» անունով։ Այդ հսկա քարերը անմշակ են, այսինքն թե անտաշ են և թե առանց քանդակների կամ գծերի, և ունեն մոտ 2—3 մետր երկարություն, կես մետր հաստություն և մոտ մեկ մետր լայնություն։ Արագածի բարձրադիր վայրերում, հենց այն տեղում, ուր ես անձամբ տեսա մի «վիշապ», կար մի մեծ և եռանկյունաձև ժայռի վրա որսի տեսարան, շներով և եղջերուներով, փորագրված բավականին հմուտ կերպով և լավ, այնքան որ մոտ երկու հարյուր քայլից անգամ կարելի էր տեսնել։ Էլ չենք խոսում նույն տեղի «իծագրերի» մասին, որ իրոք այծերի կամ խոյերի պրիմիտիվ փորագրություններ են քարերի վրա։ Մասնավորապես Արայի կապակցությամբ այս իմ թեմայի համար մեծ նշանակություն կունենար «Կըզըլ Ջիարաթ»-ի ուսումնասիրությունը։ Այդ «կարմիր սրբատեղին», ըստ հինգ վերստանոց ռուսական հին քարտեզի, գտնվում է Արագածի նույն հարավային լանջի մի բարձր տեղում, ուր ինձ դժբախտաբար չհաջողվեց գնալ։ Այդ տեղը, ինչպես ասում են, շատ դժվարամատչելի է։

* * *

Եթե ի մի բերենք այն ընդհանուրը, որ Ar (կամ Ara) անվան տակ երևան է գալիս այլևայլ ժողովուրդների մոտ, կապված գարնան զարթոնքի հետ, թե բնական և բուսական նոր աճման կապակցությամբ և թե արտադրական-երկրագործական նոր հեռանկարների տեսակետից, որպես հողագործի

* Տես Н. Ушаков „Хеттская проблема" („Труды" Тбил. Университета, 1941, էջ 111), որ հիմնվում է A. Götze-ի հետևյալ աշխատության վրա. „Kleinasien (Kulturgeschichte des alten Orients, München), 1933, էջեր 123, 126, 143—136)։ Նախախեթերեն այդ աստվածությունը հնչվել է Talipin, որի հետ են ուզում կապել որպես սիմվոլ լատ. talpa «խլուրդ» բառը, թեպետ սա վերաբերում է ստորերկրյա աշխարհին։

կյանքի փափագն ու մարմնացումը, եթե ի նկատի ունենանք նաև, որ այդ ընդհանուր արտահայտությունները, ծագած լինելով ժողովուրդների մեջ իրարից անկախ, բայց մի ընդհանուր անվանական շղարշի (Ar—Ara), տակ, մնացած են դեռ այժմյան ֆոլկլորում կամ հին գրավոր հիշատակարաններում էլի որպես ժողովրդական ստեղծագործություն, և կամ մնացել են հին ու նոր հավատալիքներում այլևայլ դիմակով (հերոսներ, աստվածություններ, սրբեր), ինչպես և նյութական կուլտուրայի վկայություններով (քարակոթողներ իրենց նկարներով և այլն), ապա կարելի կլինի արայիզմի արտահայտությունները բնութագրել հետևյալ կողմերով, սկսած իր ամենահին և նախնական վիճակից։

Արան գարնան դրսևորումն է, գարնան աստվածությունն է, որի համար արագիլը առաջին համբավաբերն է, «գարնան ախպերն է», ինչպես խեթերի Telipinu գարնան աստվածության համար նույն սուրհանդակի դերը խաղում է կռունկը (xarana-ն)։ Համեմատել սկյութացիների aglu «կարապ» (=անգղ) և հունական angelos «սուրհանդակ», պարսկ. angaras (տես էջ 145)։ Արայի քարակոթողների զույգ արագիլները անշուշտ վկայում են նաև Արայի գարնան աստված լինելու մասին, ինչպես սլավոնների яровой «գարնանային», ярка «գարնանը ծնված գառ» և այլ ածանցավոր բառերը կապված են Яр նույն գարնան աստծու հետ։

Արան գարնան նոր բուսականության դրսևորումն է, նաև ծլի, ծաղկի, ցորենի և թերևս ծառի աստվածությունն է, ինչպես ընդհանրապես կանաչի ու մարգագետնի կամ արտի։ Ar (Ara) այս աստվածանունը թերևս բաբելական ar հասարակ անունն է, որ նշանակում է «անտառ»*, բայց խեթերի մոտ հին Փոքր Ասիայում նշանակել է նաև «մարգագետին, արտ» (Flur), լինելով նաև դրա աստվածությունը (Flurgottheit)։ Հայերի մոտ ևս այդ Արան պահել է իր բուսական նախկին ծագումը կամ բնույթը, ինչպես տեսնում ենք «Ծաղկեվանք» սարի անվան մեջ, որ մեր գյուղացիք (աշտարակցիք, օշականցիք և այլն) տալիս են «Արայի լեռան» կոչված սարին, ուր գնում են ուխտ համբարձման ժա-

* Սումերների մոտ եղել է ar «արտ», որի հետ Karst-ը «Հուշարձանում» (էջ 402) համեմատել է մեր «արտ» բառը (տես Աճ., Արմ. Բառ., I, էջ 746)։ Ալբաններենում ևս եղել է ar «արտ» (ibid.)։

մանակ և ծաղկի գովք են անում, ջան գյուլում ասում (այս Արայի տոնն է)։ Արայի «մերձավորները», այն է՝ Նուարդը և Անուշավանը նմանապես պահել են ռուսական (վեգետացիոն) իրենց աղերսը՝ նշանակելով «Նոր վարդ (ծաղիկ)» և «սոսինների պաշտող» (=սոսանուէր)։ Համեմատել ռուսաց Ярилова роща, Ярилово поле և այլ նման բովանդակությունները։

Արան, գարնան զարթոնքի հետ կապված, հանդիսանում է նաև արթնացող ուժերի մարմնացումը։ Նա անշուշտ երիտասարդ պիտի լիներ, ինչպես սումերա-բաբելական նման աստված Թամուզը ըստ Բ. Տուրաևի հորջորջվում է „юный бог растительности„. Նա նաև գեղեցիկ էր, ինչպես հայերի մոտ («Արա Գեղեցիկ», «պատկերաճոխ»), ռուսների մոտ (яркий «պայծառ»)։ Նա նոր ուժերով լեցուն տղամարդ է, որ կանանց դարձնում է «շամբուշ», «վավաշոտ», «բորբոքոտն» և այլն. համեմատել ռուսաց ярый «կատաղի», яриться «կատաղել», ярь «թռչունների հիվանդություն սեռական որոշ վիճակում» և այլն։

Արան, որ երիտասարդ ու գեղեցիկ է, բայց և կատաղի, հեշտությամբ դառնում է նաև ռազմական բնույթի աստվածություն կամ հերոս։ Համեմատել հույների Ares աստծուն, որ կռվի աստվածն էր, հայոց սուրբ Սարգսին, որ քրիստոնեական վարիացիան է հին Արայի, նման վրաց և հույն սուրբ Գեվորգին, նման դիմագծերով։ Դրանք «զորավարներ» են։ Համեմատել մասամբ և բելոռուսական Ярило-յին, որ ձի նստած, աջ ձեռքին պահում է արյունոտ գլուխ։ Հայերի մոտ Արան հերոս է, ինչպես և պամփյուլացի Êr հայորդին, որ նույնպես ընկնում է կռվի դաշտում։ Հերոս, կտրիճ կամ քաջ (արի) մակդիրներ տվել են և այլ աստվածների. օրինակ, պարսիկների մոտ՝ կունտ Արամազդ, որ հայերը վերարտադրել են «արի Արամազդ» (Ագաթանգեղոս պատմիչի մոտ), ինչպես որ խեթերի մոտ Տեշուպ ամպրոպի աստվածը ունի inar «հերոս, քաջ» մակդիրը, որ այլուր նման դեպքում փոխարինվում է սումերական KAL գաղափարանիշով (=քաջ)։ Համեմատել նաև բաբելացիների atta ḳuradu ^{d}Ninurta «դու հերոս (կտրիճ) ես, Նինուրտա (=Նիմրուդ)» արտահայտությունը Բորսիպայի արձանագրության մեջ։

Արան ոչ միայն գարնան, բույսի և ուժերի զարթոնքը մարմնացող մի աստվածություն է, այլև արգասավորության, պտղաբերության կամ բերքի։ Այստեղ նա փոխարինում է իր մեջ և կնոջական կեսը, որ ի դեմս Շամիրամի (resp. Իշտարի) հետագա

հավելում է։ Նա դեռ դիֆֆերենցիացիայի չենթարկված մի միասնական և սինկրետիկ աստվածություն է այդ արգասավորության և պտղաբերության տեսակետից։ Ցորենի բերքը չի կարող լինել իրրիգացիոն տնտեսաձևերում առանց ջրի, և Արան ստանում է նաև այս ջրային բնույթը, ինչպես այդ տեսնում ենք նաև Օզիրիսի և մասամբ Թամմուզի ու Դագոնի մեջ։ Եվ իզուր չէ, որ Արայի քարակոթողների մի մասը ձկնակերպ է, որովհետև ձուկը պտղաբերության և բազմացման հետ է կապված եղել. օրինակ սումերների մոտ (հմմտ. Նինան իր ձկներով), Ասորիքում, ուր Դագոնը (=մեր Արային) և իր կին Դերկետոն (Իշտարը) ձկնակերպ էին ներքին մասով։ Համեմատել նաև Քրիստոսի ձուկ և աղավնի սիմվոլները։ Սումերների մոտ, դեռ բևեռագրերի նախնական զարգացման էտապում ձուկ նշանը բևեռագրության մեջ սիմվոլն էր բազմանալու և պտղաբերության։ Բայց Արայի քարակոթողներն ունեն և արագիլը, որը ոչ միայն գարնան համբավաբերն է, այլև սերունդների աճման նախանձախնդիրը, որ տեսնում ենք հայկական առակներում («Վարդանի առակներում») և եվրոպական նման զրույցներում (արագիլը ջրով երեխա է բերում և այլն)։

Արան հատկապես երկրագործության աստված էր, և իզուր չէ, որ նրա այլ ներկայացուցիչները ցորենի հետ են կապակցվում, ինչպես եգիպտական Օզիրիսը կամ խանաանյան (արամեական) Դագոնը, որը որպես հասարակ անուն նշանակել է «արմտիք», իսկ Ադոնիսի մասին ասված է, որ «նա ինքն է ցորեն սերմանել»։ Ar կամ Ara արմատից է ըստ իս ձևացել մի քանի լեզուների ar- «վարել» բայարմատը, որը պահել են, օրինակ, սլավոնները (*ораю, орало, оратай*...), հույները և լատինները (arō), հայերը (արօր=լատ. arātrum, հուն. árotron)։ Արան սիրում է ցորենի արտերը, ման է գալիս դրանց մեջ, թողնելով իր հետքը (նեղ ճանապարհը), այսինքն՝ արահետը, ինչպես ռուսներն են երգում Ярило *ходит по полю*, растит рожь և այլն։ Արայի այս «հետքը» (ճանապարհը), որ նա թողնում է արտում, այսինքն՝ գետնի վրա, ինձ շատ հիշեցնում է ասորիների աստված Ba'al-šamin-ի («տէր երկնից») նման շրջագայությունը երկնքի վրա, ուր նա հետևից թողնում է հարդը (դարմանը), ինչպես որ մեր ժողովուրդը հիմա էլ ասում է «դարմանագողի ճամփա» (=Ծիր կաթին, Млечный путь)։ Արային ցորենի հասկեր են հատկացնում, ինչպես տեսնում ենք խեթերի գարնան աստված Թելիբինուի (կամ ^{d}Ara-ի?) քանդակի վրա, կամ ինչպես տեսնում ենք մի

«կեղծ» քանդակի վրա, ուր բագինի վրա եղած գլուխն է իր կախ ընկած մորթով, որին աջից և ձախից թագավորի ընտանիքը ցորենի հասկեփնջեր է մատուցում (ինչպես և կճուճներով յուղ)։ Համեմատել նաև վրաց Aralo բացականչությունը նման մեր հառովելին (<հառավել<Արա-վել?!) վար ու ցանքի ժամանակ։

Արան այս կապակցությամբ մարմնավորվում է եզի մեջ, որ տեսնում ենք նրա քարակոթողների վրա։ Նրա զոհված գլուխը և մորթին դրվում է բագինի վրա և պաշտվում։ Եզի գանգը դրվում է ծառերի վրա, որ բերքը շատ լինի և աչքով չտան։ Մեր հողագործը եզն անձնավորացնում է իր երգի մեջ «եզօ» անվանելով, նման մարդկանց անուններին, այսինքն՝ Արային է կարծես թե անդրապատկերում,—մի սրբազան պաշտամունք, որ այդքան տաղանդավոր կերպով ձայնագրել է Կոմիտասը իր «Կալի երգում», որի վերջին նվագը հիշեցնում է «Շնորհեա տէր» եկեղեցական նման մոտիվը, ուղղված կարծես թե նույն Արային՝ տիրոջը, որ առատ բերք շնորհի (թերևս հառովելը հենց ստացվել է Արա-վել նախահայկական բառերից, նշանակելով «Արա, շնորհի՛ր» կամ «Արա, օգնի՛ր» և նման բան)։

Արան զարթոնքի ընդհանուր գաղափարի կապակցությամբ նաև՝ մեռնող (տանջվող) և հարություն առնող աստվածության տեղական արտահայտությունն է, ինչպես որ տեսնում ենք մեզ մոտ «Արա-Շամիրամ» առասպելի մեջ և կամ Êr հայազնի մեջ, որը ապրում էր Պամփյուլիայում (ըստ Պլատոնի) և խարույկի վրա կենդանանում է։ Հավանորեն հունալատինական or- բայարմատը «բարձրանալ, ծագել, ծնվել, հարություն առնել», ինչպես և հայոց ar- «հառնել, վեր կենալ» (յառնեմ—յարեայ, արի՛), խեթ. arā(i)- «բարձրանալ» և այլ նման բառարմատները ծագած լինեն մեր Ar (Ara) աստվածանունից, ինչպես Ištar սեմական-սումերական այդ հայտնի աստվածուհու աստրալ բնույթի հետևանքով հնդեվրոպացիք իրենց «աստղ» (լատ. stella, հուն. astēr, հայոց աստղ, գերմ. Stern, սանսկր. star-) բառն են վերցրել։ Որքան մոտ է խեթական arāi- «բարձրանալ» իմաստին Երզնկայի հայ բարբառի արիf ari-kh «հասակ, տարիք» իմաստով գոյականը [տես Հ. Աճառյան, Գավ. Բառ., էջ 152], որը իմաստաբանորեն շատ նման է ռուսաց „рост, возраст„ բառերի կազմության расти «աճել» բայարմատից։ Անշուշտ հայոց արթուն և զուարթ բառերի ar- մասը th (թ) աճականով սերված է նույն Ar-ից, որպես նրա արթնացող կամ հարություն առնող նոր բնույթից։ Արդյոք այդ տեսա-

կետից պատահական նմանություն ունի ղարաբաղցոց արագոնի «արթուն վիճակում» (на яву) բառի առաջին ara մասը:

Արան հին Միջագետքի կուլտուրական ազդեցությամբ հետագայում միացվում է նաև կնոջ հետ (Շամիրամի), որպես երկփեղկվող լրացումներ, ինչպես որ կար արդեն եգիպտացիների, սեմիտների մոտ: Հայերի մոտ Շամիրամը, որ փոխարինում է սեմիտների Իշտարին (Աստրոնոյին), Դերկետոյին և այլն, վերցնում է սկզբնական ունիվերսալ Արայի որոշ կողմերը՝ պտղաբերության և ջրի վերաբերմամբ: Արայի և Շամիրամի առասպելի վարիացիան հատկապես նման է Էշմունի ու Աստրոնոյի (=Աշտարթի) նման լեգենդային, իսկ Էշմունը պաշտվում էր Բերիթում, Սիդոնում, Կիպրոսում, Կարթագենում: Թամմուզի և Իշտարի լեգենդան, ինչպես և նմանը, որ պատմվում է Մարդուկի կամ Քրիստոսի մասին, ոչ միայն ազդել է մեր Արայի և Շամիրամի նման լեգենդայի վրա, այլ և մասնավորապես Գրիգոր Լուսավորչի կերպարի վրա, տալով նրան որոշ աստվածացում՝ կնոջ միջամտությամբ, չարչարանքներով, դժոխք («խոր վիրապ») ընկնելով և հետագա զարթոնքով՝ խոր վիրապից ելնելով («հարություն առնելով») նոր վարդապետության համար, նոր կյանք սկսելու համար:

* * *

Արայի պաշտամունքի դրսևորումը, կապված այդ իր անվան հետ, հայերի համար ունի ոչ միայն ընդհանուր պատմակուլտուրական և կրոնա-գաղափարախոսական նշանակություն, որով նա աղերսակցվում է, ինչպես տեսնում ենք, մի շարք ժողովուրդների հետ, այլև նեղ պատմական նշանակություն, որքան որ այդ աստվածանունը հայերին հիմնական կերպով կապում է հին Փոքր Ասիայի հետ: Ճիշտ է, Ar (Ara) կարող է բաբելական ծագում ունենալ՝ նշանակելով «անտառ», «մարգագետին», թեպետ կա և սումեր. ու ալբ. ar «արտ», բայց որպես գարնան, կանաչի և դաշտի ու ցանքի աստվածություն նա ի հայտ է գալիս միայն հին Փոքր Ասիայում և Ուրարտուում: Հայերին կապում են այդ փոքրասիական հնագույն էթնոկուլտուրական սուբստրատին նաև այլ աստվածություններ, թողած դեռ այլ փաստեր: 1) Աստված անունը, ըստ Ն. Մառի ճիշտ դիտումի, ծագել է փռյուգիական-թրակիական Savazios-ից, որը հնչվել է հետագայում նաև Suazios, իսկ այստեղից է, ըստ իս, և փոքրասիական Soz-ōn աստվածանունը

(„ein mächtiges Wettergott“ *ըստ Գ. Կրեչմերի)։ 2)* Մաժան *անունը, որը իբր թե քրմապետ էր (Անիում) և հետո աստվածացվում է Բագավանում և պաշտամունքի առարկա դառնում, ես կապում եմ լյուդիական երկնքի աստված* Masan-es-*ի հետ։ 3) «*Հպիտ*», որը դառնում է* հտպիպ, *որպես գոյական, նշանակելով* „неженка *(կոկետ),* проказница, обольстительница“, *ինչպես և հպտիմ (խպտիմ) բայը «զարդարվել, գայթակղեցնել» և նման նշանակությամբ, ծագել է, ըստ իս, խուրրիական-խեթական* Hepit-*ից, որը կա և Փոքր Ասիայում (հմմտ. Մէոնիայում պաշտվող հետագա* mētēr Hipta-*յին որպես կինը* Zeus Savazios-*ի, այսինքն մեր «աստվածի»)։ 4)* Տորք *աստվածը փոքրասիական* Tarku *կամ* Tarxu *աստվածանունն է, որ անցել է և Իտալիա, էտրուսկների միջոցով (հմմտ.* Tarquinius *լատին անունները)։ 5)* Ծիվադ *հրեշանունը ես կապում եմ խեթական* zawall-*ի հետ (նույն նշանակությամբ), թեպետ կա և սեմական* zebul-*ը։ 6)* Թեպղա *կամ* Թպղի *համընկնում է խեթ.* telipi *աստվածների կամ ոգիների անվան։ Հնդեվրոպական «նախահայրենիքը» մեզ ոչինչ չի տվել, որովհետև նա չի եղել։ Հայերի կուլտուր-պատմական և էթնիկական ձևավորումը կապվում է հիմնականորեն հին Փոքր Ասիայի հետ։ Հայոց լեզուն ևս իր ձևաբանությամբ և մանավանդ բուն բառամթերքի ճնշող մեծամասնությամբ (մոտ 90 %) այդ է ապացուցում։*

Արայի պաշտամունքը հայերի մոտ խորը արմատներ է ունեցել, մեծ ժողովրդականություն և տարածում, կազմված լինելով իր բնապաշտական ակունքներից և իրրիգացիոն երկրագործության զարգացնող հանգամանքներից։ Նա Հայաստանում շատ թելերով է կապված եղել թե այլևայլ գարնանային տոների և ուխտերի հետ, որ մինչև վերջերս հարատևում էին, թե ժողովրդական հին ու նոր զրույցների կամ ավանդությունների հետ, հատկապես Շամիրամի հետ աղերսակցվելով, թե մի շարք հատուկ անունների վկայությամբ և թե նյութական կուլտուրայի մնացորդների միջոցով՝ քարակոթողներով, որքան կան Հայաստանում և Վրաստանում (Ախալքալաքից մինչև Խրամ գետը)։ Բայց Ar *կամ* Ara *այդ աստվածությունը, որպես գարնան, կանաչի, երկրագործության և մեռնող ու հարություն առնող աստվածություն, իր անունը տվել է շատ նման աստվածությունների խեթերի, վրացիների, ուրարտացիների, հայերի, պամփյուլացիների, լիկաոնիա-*

ցինների և սլավոնների մոտ։ Եթե հնում Փոքր Ասիայում կային Տեշուպ աստծուն պաշտող առանձին ժողովուրդներ („Tešup-Völker", ինչպես գերմանացի գիտնականներն են ասում), ապա ավելի մեծ չափով կային «Արային պաշտող ժողովուրդներ» („Ara-Völker")։ Եվ ես դեռ ավելին կասեի։ Թամմուզը, Ատտիսը, Ադոնիսը կամ Օզիրիսը և այլն այնքան չտարածվեցին իրենց անունով, որքան մեր Ar կամ Ara նույն բովանդակության աստվածությունը։ Արայիզմը, որպես մեռնող ու հարություն առնող նոր որակի աստվածություն կամ գաղափարախոսություն, իր տարածվածությամբ իր տեղը զիջեց միայն նմանաբովանդակ քրիստոնեությանը, որը ծնունդ է առնում էլի Արևելքում Միջագետքի Թամմուզի հզոր ազդեցությամբ։ Այս վերջին հանգամանքին, այսինքն քրիստոնեության գերակշռությանը, որպես մեր արայիզմի կամ թամմուզիզմի մի նոր վարիանտի, նպաստեցին հռոմեական սարկատիրության և նվաճող գաղութային քաղաքականության պայմանները, սկզբում որպես ճնշված ժողովուրդների կամ ստրուկների մի նոր ակնկալություն։ Այս գարնան զարթոնքի հետ կապված տանջվող աստվածությունը՝ ի դեմս Քրիստոսի, որը Թամմուզի, Ատտիսի և Արայի նոր վերարտադրությունն էր նոր պայմաններում, հանդիսանում էր, անշուշտ, ազգային պայքարի և ընդվզումի մի նոր ձև, մի նոր իդեոլոգիական արտահայտություն ընդդեմ Հռոմի, ընդդեմ Արևմուտքի շահագործման։ Սակայն իշխող խավերը հետագայում այս իդեոլոգիան ևս հարմարեցրին իրենց նպատակներին և հակառակ ուղղություն տվին։

Բայց Հայաստանը և նրա սահմանակից փոքրասիական երկրները մեծ կուլտուրական-իդեոլոգիական դեր են խաղացել ոչ միայն նախաքրիստոնեական հնագույն ժամանակաշրջանում, երբ արայիզմը որպես ուրույն կրոնաիդեոլոգիական ձևակերպվածություն այդ նույն անվամբ տարածվում է շատ հեռուները։ Հայաստանն ու նրա մերձակա արևմտյան շրջանները նման առաջընթաց են կատարել և հետագա քրիստոնեության պայմաններում, երբ տիրող բյուզանդական իշխանությունը եկեղեցին ու որթոդոքսալ կրոնն իրեն ձեռքում զենք էր դարձրել, որ ճնշի ազատ միտքն ու ազգային փոքր հասարակությունները։ Ճնշված արևորդիների, թոնդրակեցիների և նման սահմանափակ նշանակություն ունեցող տեղական հայ աղանդավորական շարժում-

ները, ժառանգեցինք այդ կողմից ամենակարևորը՝ հռչակավոր պավլիկյանությունը*։

Թեպետ Արայի բուն բովանդակությունը կազմավորվեց հին փոքրասիական ժողովուրդների բնապաշտական — տոտեմական պահանջների և կուլտուրայի հողի վրա, Թեպետ այդ պաշտամունքը հայերի մոտ սկսած հնագույն շրջաններից ստացավ նաև տեղային ինքնուրույն երանգավորում և արտահայտչական նոր կողմեր իր հետագա երկարատև փոփոխված էտապներով, այնուամենայնիվ նա շարունակեց մնալ և որպես համամարդկային կրոնաիդեոլոգիական ստեղծագործության մի ցայտուն արտահայտությունը, մի ցայտուն ընդվզումը։

Երբ առատ բուսականության և հունձքին հետևում է կիզիչ արևի բացասական դերը այս մեր Մերձավոր Արևելքում, երբ Հայաստանի դաժան ձմեռվա պայմաններում ամեն ինչ կարծես մահանում է, ժողովուրդը իր անասուններով քաշվում էր իր գետնափոր տնակները, մի տեսակ ժամանակավոր մահ էր ապրում, սպասելով կամ զրկված լինելով սնունդից—բերքից, ապա նրա միակ բնական բաղձանքն ու ակնկալիքը գարունն էր իր տաքությամբ, իր ջրի առատությամբ ու արգասավոր ազդեցությամբ, իր ծիլ ու ծաղկով, իր վար ու ցանքով, իր ուրախու-

---

* Սամոսատի (Շամշատ) քաղաքի մոտ ընկած գյուղերից մեկի Կոնստանտին, որը ոմանց կարծիքով հայ էր, անվանափոխելով իրեն Սիլվան՝ Պողոս առաքյալի լավագույն հետևորդի անունով, իսկ իրեն հետևողներին՝ Մակեդոնացիներ, ստեղծեց տիրող Բյուզանդական եկեղեցու ծոցում մի աղանդ, որ հսկայական չափեր ընդունեց տևելով մինչև 13 դարը։ Սիլվանը (+684) վերցրեց Պողոսի առաջին 10 թղթերից որոշ մասեր, ավելացնելով իր կողմից որոշ լրացումներ։ Նա այս բանը քարոզում էր Կիբոսսայում (Հայաստանում), ունենալով մի շարք հետևորդներ, ինչպես Սիմոնը (որ և Տիտ), Պավելը, Գեգնեզիոսը (=Տիմոթեոսը), Հովսեփը (=Էպաֆրոդիտ) և այլն, որոնց գործունեության կենտրոնը հետո դարձավ Ցանարեան (Դարդանելի մոտ էր), բայց քարոզչության վայրը՝ Փոքր Ասիան։ Իններորդ դարի որոշ լրացումներով, որ արեց Սերգի-Տյուքիկեսը, պավլիկյանների աղանդը ժխտում էր Աստվածամոր մասին եղած ուսմունքը, հին ուխտը, խորհուրդները, խաչակնքումը, եկեղեցական երարխիան, քրիստոնեական պատկերները (ИКОНЫ) և այլն, իրենց հասարակական կյանքով հետևելով կիսակոմունիստական կենցաղին։ Մելիտենեի սարացին մահմեդականների հետ դաշնակցած պավլիկյանները ավերեցին Բյուզանդիայի քաղաքները (Նիկիան, Նիկոմեդիան, Անկիրան, Եփեսոսը) և մի շարք փոքրասիական վայրեր։ Այս աղանդը 970 թվին Զմշկիկ թագավորի թույլտվությամբ գաղութ ստեղծեց Փիլիպպոպոլսում (Թրակիայում) և «պոպլիկաններ» անվան տակ իր գոյությունը շարունակեց մինչև 13 դարը։ Նրա ձևափոխությունները հասան մինչև Իտալիա և Ֆրանսիա, կրելով այլևայլ անվանումներ՝

թյամբ ու տոներով..., և մարդիկ ակամայից ամեն ինչ մարմնավորում և անձնավորում էին մի ինչ որ գերագույն գաղափարակրի հետ, մի ինչ որ սիմվոլի մեջ, որը նրանք ստեղծել էին և որով նրանք ապրում էին։ Քնած—մեռած, ճնշված—աղքատացած վիճակից դուրս գալով, մարդիկ գարնանից նոր կյանք էին ստեղծում, ուրախանում, իրենց այդ գաղափարակրով (Արայով) ապրում, ուխտեր գնում, նոր գույնզգույն շորեր հագնում, իրար տեսնում, իրար հավանում—ամուսնանում, նոր զարթոնք ապրում։ Եվ արդյոք տարօրինակ էր, որ հայերիս մոտ Հայկի առասպելն անգամ մոռացվեց, բայց Արայի ողջ բովանդակությունը իր դարավոր զարգացման էտապներով, իր այս ու այն ձևերով ու մնացուկներով, շարունակեց հարատևել մինչև վերջերս, ներառնելով թերևս և մայիսի տոնը, որը դեռ վաղուց գոյություն ուներ մեզ մոտ։

Ինչպես գիտենք, այդ աշխարհաճանաչողության ընդհանուր մտայնությունը ըստ պայմանների ու կուլտուրական զարգացման աստիճանի բնականորեն ստացավ նաև տարբեր ուղղություններ, նորանոր բովանդակություններ ու ձևեր։ Սեմիտների (Թամմուզ, Ադոնիս) և փռյուգիացիների (Ատտիս) այդ գարնանային ակնկալիքի և զարթոնքի մարմնավորող պատկերները ըստացան ծիսական պաշտամունքի բնույթ, միստերիաների ձև, որն ավելի զարգացավ Քրիստոսի պաշտամունքի մեջ, անցնելով Հռոմ և Հունաստան։ Բայց երբ փռյուգիական Ատտիսի գլխավոր

բուլղարների, պատարեններին, կատարների և ալբիգոյցիների աղանդաճյուղերով։ Պավլիկյանությունը, ինչպես և զուտ հայկական Թոնդրակեցությունը (հիմնադիրն է Սմբատ Զարեհավանեցին 840 թ.) մեծ ազդեցություն են կրել պարսկական Մանիի (3-րդ դար) քրիստոնեական աղանդից։ Այս մանիքեությունը ժխտում էր մարդու սկզբնական մեղքը, նրա անձնիշխանությունը, հին կտակարանը, ամուսնության և մկրտության պաշտոնական ծեսը և այլն։ Հայ Թոնդրակեցությունը ժխտում էր աստծու նախախնամությունը, սուրբ հոգու շնորհքը, ապագա կյանքը, եկեղեցական խորհուրդները, չէր ընդունում որևիցե մեղք ու պատիժ, օրենք կամ իշխանություն։ Սմբատի արժանի հետևորդ Հակոբ եպիսկոպոսը X-րդ դարի առաջին կեսում Հարքում քարոզում էր, որ մեղավորին միայն իր գործերը կարող են թողություն շնորհել տալ, իսկ պատարագները, աղոթքները, նվիրաբերությունները և զոհաբերությունները ոչ մի օգուտ չեն կարող տալ։ Այսպիսով ինչպես տեսնում ենք այս բոլոր հոսանքները դեմ էին դուրս գալիս եկեղեցու արտաքին կողմերի ու ձևերի դեմ, նրա ծեսերի, պատկերների, խաչի և նման բաների դեմ, քարոզելով հիմնականորեն ինքնակատարելագործում և բարի վարք ու կենցաղ, ընկերային կյանք, այսպիսով դեմ գնալով փթած ու շաբլոնացած տիրող մտայնության։

քուրմը գիշերվա կիսախավարում հայտարարում էր հանկարծ տաճարի այցելուներին թե Ատտիսը հարություն է առել և վերջ կլինի ձեր զրկանքներին, ապա այստեղ թերևս խոսում է նաև նոր բովանդակական մոմենտ, կապված Հռոմի ագրեսսիայի հետ և ճնշող հասարակական պայմանների հետ։ Եվ այս կապակցությամբ արդյոք տարօրինակ պիտի թվա, որ հայ քրիստոնեական եկեղեցին, ընդգրկելով իր հեթանոսական Արայի և այլ հոգևոր փըշուրները, դարձավ մի տեսակ ազգային ձևավորվածություն ի հակադրություն ճնշող պետությունների նույն քրիստոնեական կրոնների, իսկ այս բանը քաղաքական աննպաստ պայմաններում նպաստում էր հայերի կոնսոլիդացիային և պահպանման, ի ծառս ելնելով հատկապես Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի հզոր ճընշմանը իրենց հայաջինջ քաղաքականությամբ։

Եթե մի տեսակ վերագնահատում տանք Արայի պաշտամունքին հայերիս մոտ և հետադարձ մի ընդհանրացնող հայացք ձըգենք նրա արժեքավորման և անցած փուլերի վրա, ապա դժվար չի տեսնել, որ մեզ համար այդ արայիզմը ունի ոչ միայն համամարդկային նշանակություն, այլև պատմական — ազգային, որով շահագրգռված են նաև ընդհանրապես կուլտուրայի և կրոնագաղափարախոսության հետազոտողները, թողած դեռ նրա գեղարվեստագիտական կողմը։

Այդ ուսումնասիրության հետաքրքրականության տեսակետից Արայի պաշտամունքը թերևս երեք հիմնական փուլերի պիտի բաժանել։ Մեկ այն, որ նա իր մեջ մարմնացնում է նախնական սինկրետիկ բնույթի մի աստվածություն, որ անդրապատկերում է գարունը, բուսականությունը, ջուրը, վար ու ցանքը, զարթոնքն ու արգասավորությունը։ Այդ արտահայտության համար կան բազմաթիվ վկայություններ ի դեմս այլ ժողովուրդների նման Արաների, մեր Արայի վեգետացիոն բնույթի շրջապատի անունների (Նուարդ, Անուշաւան—Սօսանուէր...), հասարակ մի շարք բառերի թե հայերենում և թե այլ լեզուներում, նրա քարակոթողների և գծագրությունների և այլն և այլն։ Երկրորդ փուլը պիտի տեսնել կնոջ միակցության մեջ ի դեմս սկզբում Նուարդի իսկ հետո Շամիրամի, որով արտացոլվում է Միջագետքի քաղաքական և կուլտուրական ճնշումը կամ ազդեցությունը։ Վերջապես քրիստոնեական ժամանակաշրջանում Արան իր անունը կորցնելով կամ փոխելով շարունակում է պաշտվել քարայրում սուրբ կույս Վառվառեով փոխարինվելով, որի համար գե-

րեզման են կառուցում Արայի լեռան քարայրում. իսկ սուրբ Սարգսի դիմակի տակ Արան իր շան (=արալեզի) օգնությամբ նորանոր գաղափարներ է տարածում, ստանալով որոշ չափով և ռազմական բնույթ։ Գիտության համար այս բոլորն էլ մեծ հետաքրքրականություն է ներկայացնում, և դժվար է ասել, թե որն է ավելի կամ պակաս արժեքավորը։

Ես աշխատեցի այդ բոլորը ի հայտ բերել և արժեքավորել այս ուսումնասիրության մեջ, որքան որ թույլ էին տալիս բոլոր տվյալները թե՛ հայկական-փոքրասիական հողի հետ կապված և թե՛ ընդհանուր նման կոնցեպցիաների օժանդակության լույսի տակ, բայց բնավ հավակնություն չունեմ կարծելու, որ ամեն ինչ արված է։ Բայց և այնպես, կատարված ուսումնասիրությունը, որի համար թերևս մեզ հասել են հոգևոր և նյութական այս կուլտուրայի միայն փշուրները, հաստատ համոզում է տալիս որոշ հին գաղափարախոսական կոնցեպցիայի (արայիզմի) առկայության մասին հնագույն փոքր Ասիայում և հետագա Հայաստանում, սկսած հայերի համար թերևս հենց Հայասայից։ Իսկ Արա (Ara) անվան էքսպանսիան, ինչպես բազմիցս շեշտվել է, ավելի հեռավոր տարածություններ է բռնել։ Ո՛րքան կուժեղացվեր և վեր կհանվեր այս մեր Արայի հետ կապված հայերի կուլտուրաստեղծագործական մեծ դերը, եթե Արայի պաշտամունքը մի ուժեղ վարպետի ձեռքով վեր ածվեր գեղարվեստական մի հոյակապ կերտվածքի իր զարգացման տարբեր էտապներով ու ձևերով։ Այդպիսի ստեղծագործության ու հրապարակադրման բազմապիսի միջոցներ պիտի լինեն։

Զարթոնքի, ինչպես և բեղուն ու արգասավոր կյանքի պահանջը գալով դեռ բնապաշտական և տնտեսական ու երկրագործական հնագույն ակունքներից, չի դադարել հայ ժողովրդի համար լինել գեղարվեստական թռիչքի, պայքարի, բողոքի ու ըստեղծագործության ստիմուլ, թեկուզ և աննպաստ պատմական իր գոյավիճակում. Արան միշտ բարձր է եղել, նստած իր գահի վրա սարերի կանաչի մեջ, աղբյուրների շրջապատում։ Նա երկրագործի երգերում «եզո»-յի անձնավորումն էր, նման եգիպտական Ապիսին։ Նա սուրբ Սարգսի անվամբ գյուղե գյուղ շրջելով նոր վարդապետություն էր տարածում, անշուշտ զարթոնքի հովեր։ Եվ արդյոք քրիստոնյա հայ բողոքականները այս գիծը չշարունակեցի՞ն իրենց պավլիկյանությամբ, արևապաշտությամբ և թոնդրակեցությամբ, երբ դեռ 19-րդ դարում անգամ

ջնունցի գաղթականները Շիրակում քարոզում էին «Բանալի ճշմարտության» գրքի խոսքերը։ Հայ Թոնդրակեցի Հակոբ եպիսկոպոսը տասնումեկերորդ դարի կեսում այնքան մեծ ժողովրդականություն ուներ, որ ըստ Ա. Լաստիվերդցու «թէև զհոգիս հանել հրամայէր, չէր ոք որ ընդդիմանայր»։ Ներքին հոգեկան վերափոխումը ու կատարելությունը նրանք հակադրում էին պաշտոնական եկեղեցու դոգմատիզմին իրեն քարացած ձևերով ու խորհուրդներով։

Մենք գիտենք, որ Արան դարձել էր նաև աստղանուն հին հայերի մոտ*։ Բայց գիտենք նաև, որ Հայկն էլ է այդ ձևով անդրապատկերվել թե հնում՝ և թե հետագա բարբառներում (Վանում) Օրիոն համաստեղության հետ։ Սրա մեջ ես ցանկանում եմ տեսնել հայի գոյավիճակի արտահայտության երկու հիմնական խորհրդանշում՝ սիմվոլիկա։ Հայկը անդրապատկերվել է երկնքում որպես մեր ցեղի պահապան աստվածը (Schutzgott), իսկ Արան որպես հայի ակնկալիքի ու պայքարի հուսատու աստղը, նրա իդեիզացիան։ Պակասում է կարծես թե Արամի (Արմենակի) նման խորհրդանիշը նույն լուսատուների շարքում, բայց գուցե սա պատահական էլ չէ, քանի որ հայի սկզբնական կոնսոլիդացիան կապվում է ըստ իս միայն Հայասայի (Փոքր Հայքի) հնագույն պետության ու ցեղերի հետ։ Բազմամյա փորձությունների մեջ անգամ հայ ժողովուրդը չհրաժարվեց այդ երկու լուսատու ուղիներից—իր ցեղի պահպանության հավատքից և նոր դարթոնքային հավատքից, նոր դարթոնքային ապագայից, իր նոր Արայից։

Եվ այստեղ էր, որ մեր Արային օգնության եկավ նմանապես արայապաշտ մի մեծ ժողովուրդ, որը Արայի աշխարհից էր իր Яромир-ներով, որը փարում էր Արայի փառքին իր Ярослав-ներով, որը մեծաքանակ էր իր Ярополк-ներով։ Եվ այս բանը նա կատարեց դեռ մեր էրայից յոթ դար առաջ իր հերոս գմիրներով և իր Սվյայորդի—հսկաներով։ Միջին դարերում, երբ հայի բնօրրանը իրոք «ածու փոքր» էր, իսկ մահիկը որպես իրոք

---

* Համեմատե՛ Դ. Թրակացու քերականության հայ մեկնիչ Համամ Արևելցու հետևյալ խոսքերը. «Նուազ է լուսին քան զարեգակն, նուազ է և աստղ քան զլուսին, նուազ է Արայն քան զԱրուսեակն գեղեցիկ» (տես Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915 г., էջ 278)։ Ուրեմն մեր Արայի աստղը մի քիչ փոքր է եղել քան Իշտարին մարմնավորող Սիրիուսը՝ Արուսյակը գեղեցիկ (հմմտ. բաբելացոց «Իշտար սքանչելի» ոճը)։

«տխրադեմ լուսին»* բնավ չէր ժպտում մեր գոյավիճակի երկու աստղերին՝ Հայկին ու Արային, մեզ այցելող ուղեկների արևը արդեն վառ ու պայծառ էր և նրանց Վլադիմիրը Կիևում „Красное солнышко“ էր։ Իսկ հետագայում, արդեն մեր նոր դարաշրջանում, այդ նույն ուղեկների նոր Վլադիմիրը իր կարմիր արևի համաշխարհային փայլով զարթոնքի ու փրկության նոր լույս հասցրեց նաև հային, որը իր Արայի մեջ դեռ հնուց շարունակում էր տեսնել գարունը, զարթոնքը, արդասավոր նոր կյանքը, նոր ակնկալիքը։

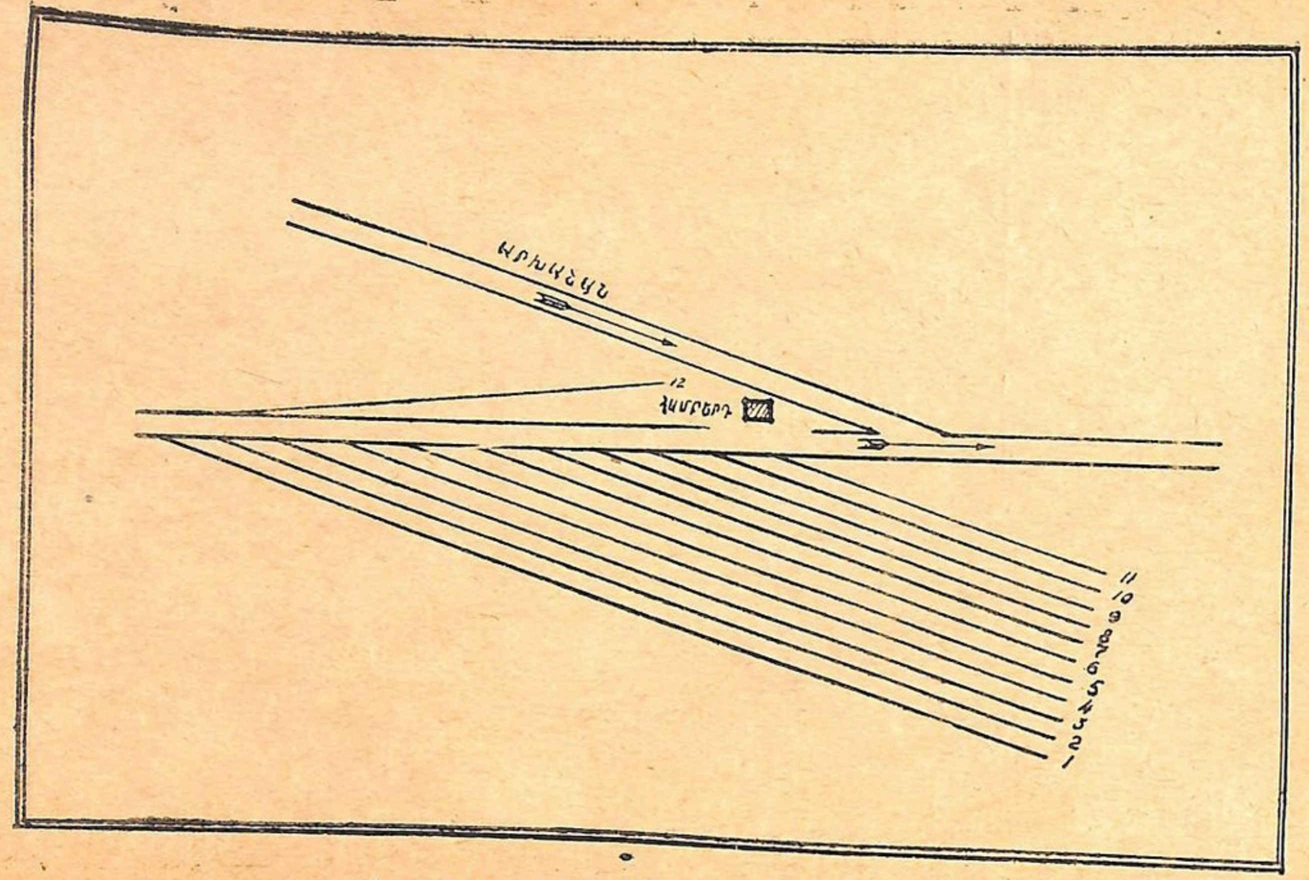
Այո, կանաչի Արան, վար ու ցանքի Արան, չէր կարող զարթնել առանց պայծառ արևի, առանց նրա ջերմացուցիչ ճառագայթների։

---

* Համեմատել Ռ. Պատկանյանի հետևյալ երկտողը.

«Ա՜խ, ցոլա, փայլե՛ տխրադեմ լուսին,
Գուցե՛ քո փայլից փայլ տաս և հային»։

ՀԱՎԵԼՎԱԾՔ



Արագածի հարավային լանջի ջրառողման հին սխեմը

ԱՐԱԳԱԾԻ ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԼԱՆՋԻ ՋՐԱՆՑՔՆԵՐԸ («ԿԱՆԱԼՆԵՐԸ»)

Այս ջրանցքները, որ հնագույն ծագում ունեն և ոռոգում են Արագածի հարավային լանջի գյուղերի հողերը, թվով տասներկու հատ են։ Սրանցից № 1—11 «կանալները» իրենց սկիզբը վերցնում են Համբերդ գետի աջ ափից, իսկ № 12-ը սկսվում է այդ գետի ձախ ափից, նրա ձախ ափին է գտնվում։

Ըստ Աշտարակի ջրային տեխնիկի ինձ հանձնած այդ առուների սխեմայի՝ ստացվում է հետևյալ պատկերը.

№ 1 ջրանցքը եղել է Շամիրամ գյուղինը, բայց այժմ չի աշխատում։

№ 2-ը պատկանում է Ավան գյուղին (Աշտարակի շրջան).

№ 3-ը Մաղդայինն է.

№ 4-ը Ուջանինն է.

№ 5-ը Ղոյթուրինն է.

№ 6-ը Ղարաջալայինն է.

№ 7-ը Կոշինն է.

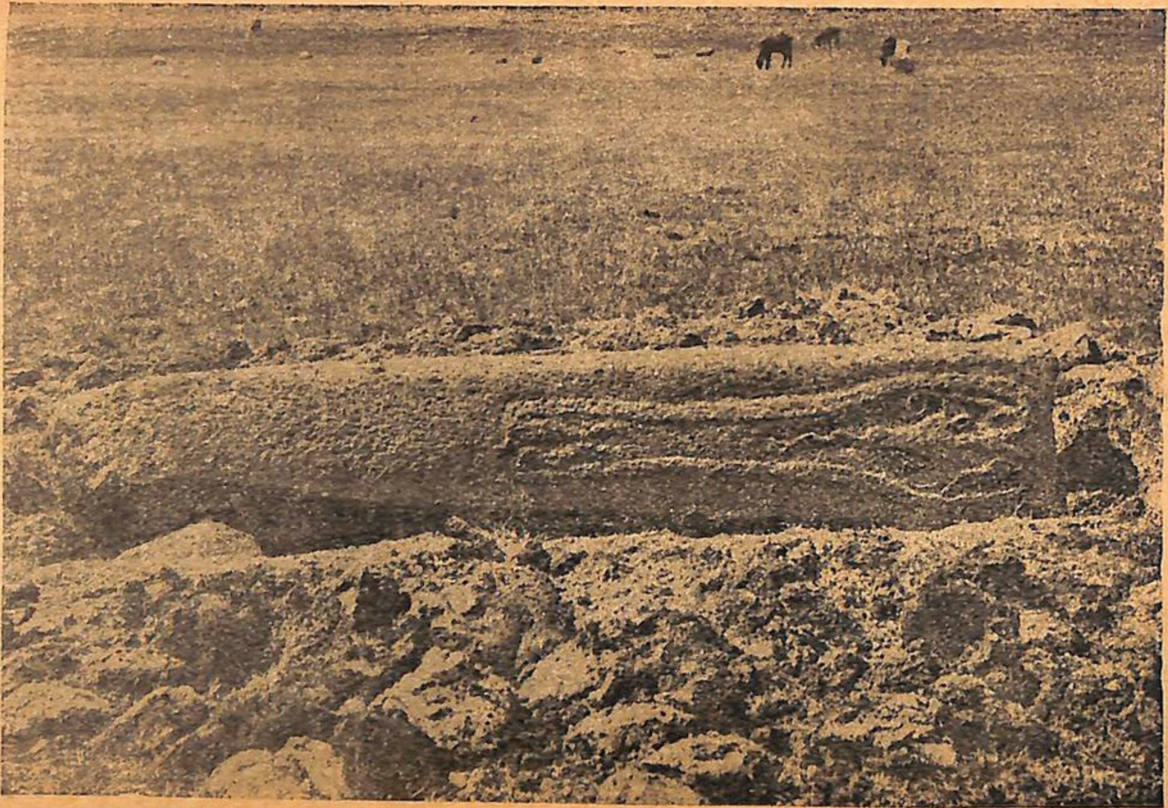
№ 8-ը Աղցինն է.

№ 9-ը Օրկովինն է.

№ 10 ջրանցքը պատկանում է Թալիշ և Շամիրան գյուղերին։

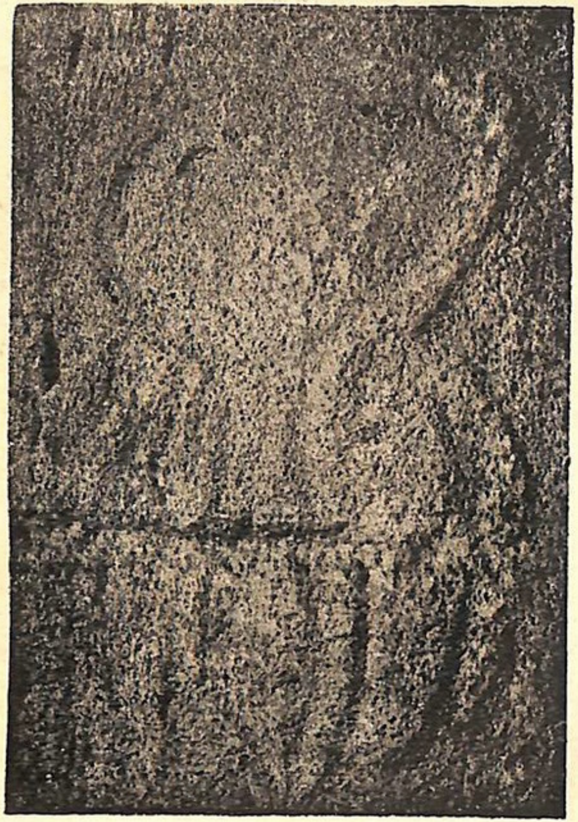
№ 11-ը Դըղըր (Տեղեր) գյուղինն է.

№ 12-ը, որ գտնվում է ձորի ձախ ափին, սպասարկել է Համբերդ բերդից վերև գտնվող նախկին վանքին պատկանող հողերը։ Այժմ լցված է և չի աշխատում [բայց այս 1945 թվին մաքրվում և ընդարձակվում է]։



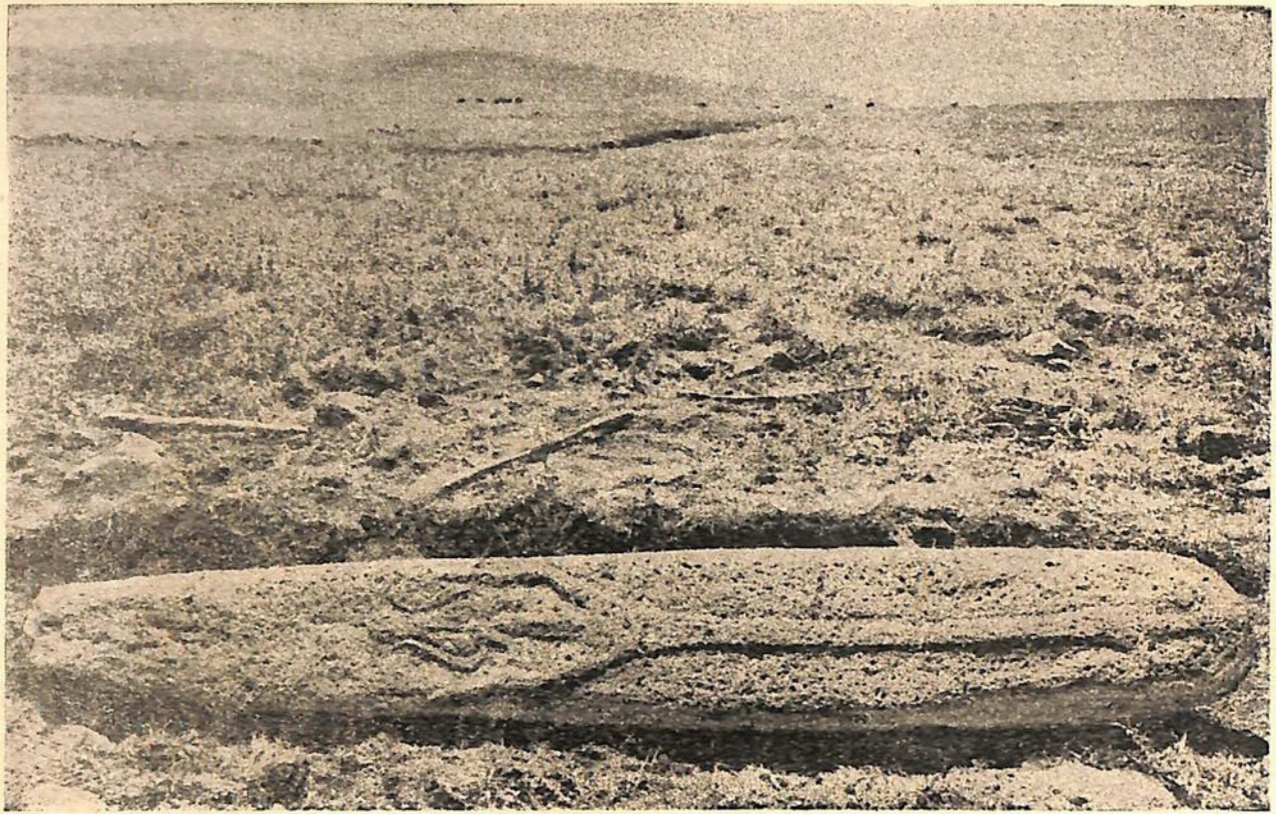
№ 1. Քարակոթող Թախմախան-գյոլից (Գեղամա լեռներ)՝ զույգ ոտագիներով
ու եզի գլխով, որի բերանից հոսում է ջուրը

№ 2. ա. Նախորդի մի մասը՝ եզի գլխով և բերանից հոսող ջրով

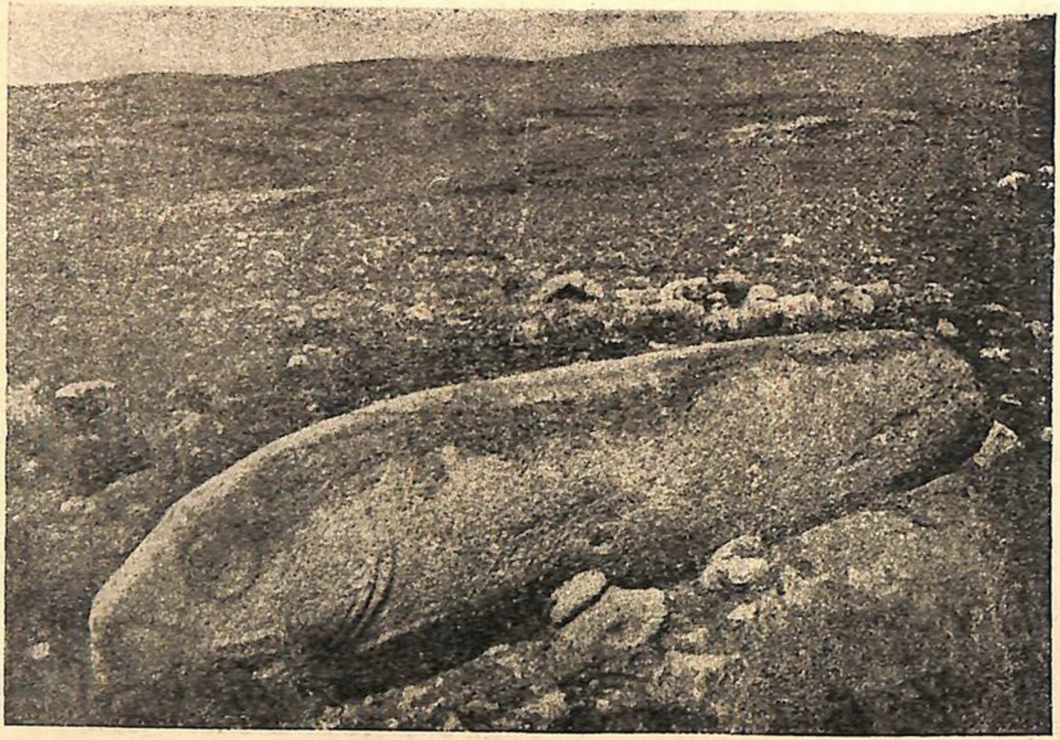


№ 2. բ. Կոթողի մասը՝ զույգ արագիլներով

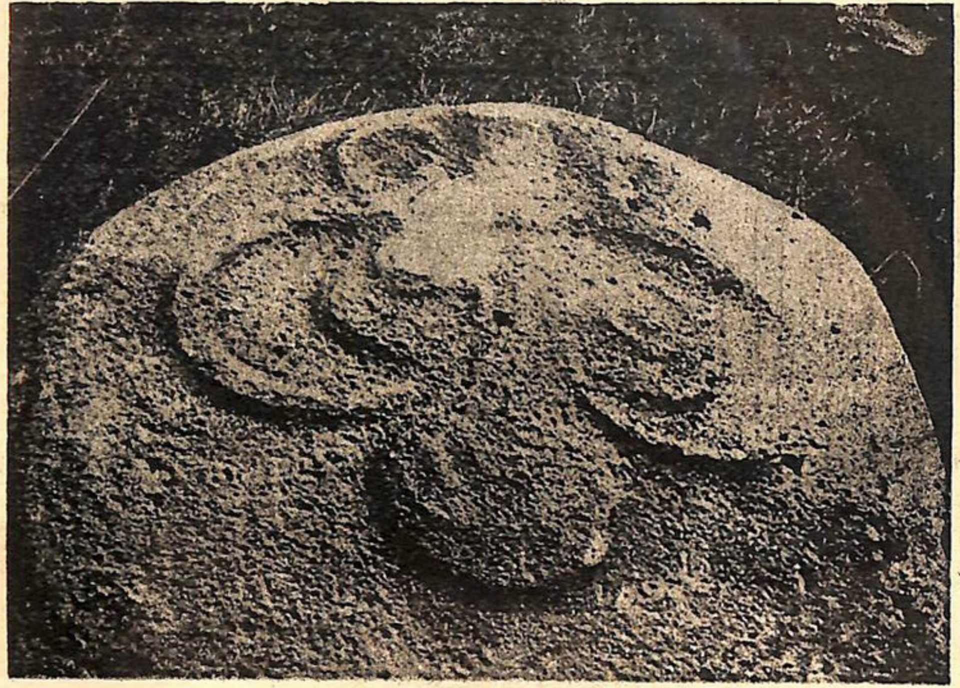
№ 3. Քարակոթող Իմիրզեկից (Գեղամա լեռներ)՝ զույգ արագիլներով եզի գլխից ստորև (ծառի վրա)



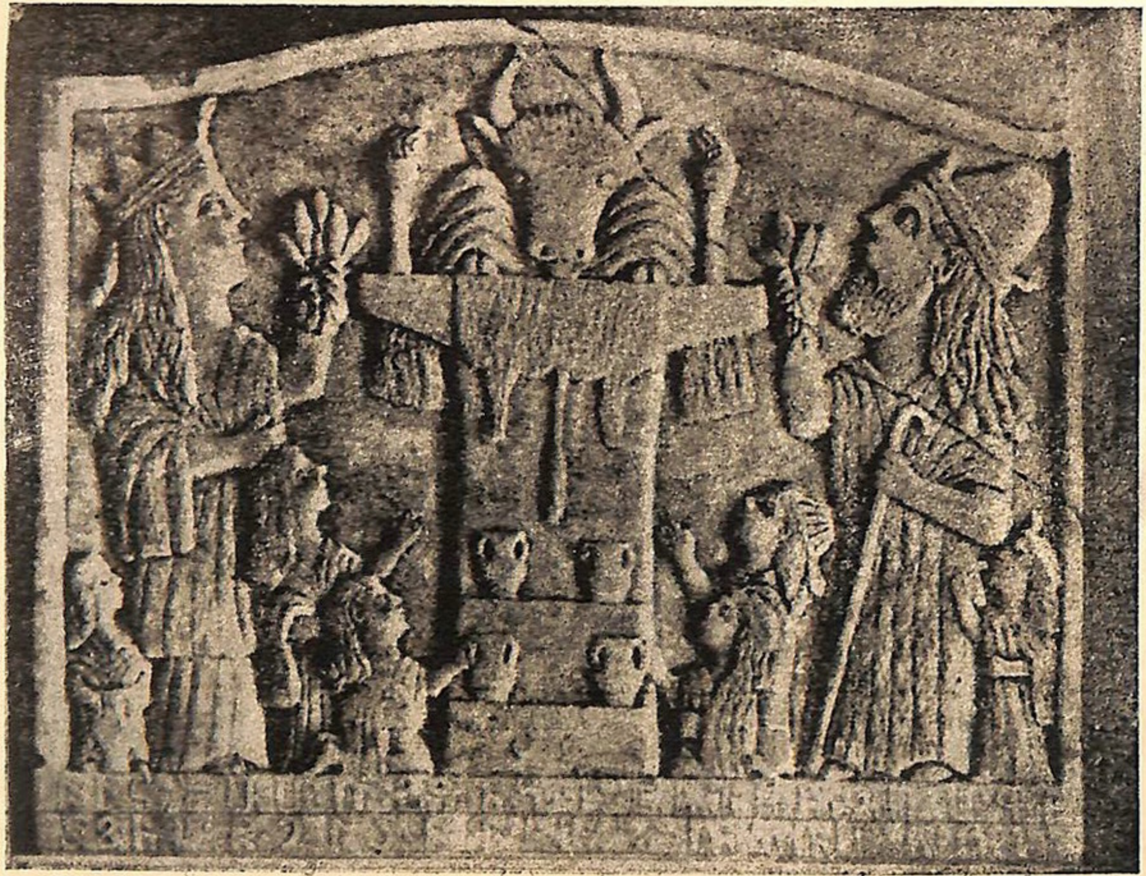
№ 4. Քարակոթող Ամղանա-յուրտից (Գեղամա լեռներ)՝ եզի գլխով, որի վերևը կարծյոք ծառ է (3 արմատով և 4 ճյուղով)



№ 5. Քարակոթող Իմիրզեկից (Գեղամա լեռներ)՝ ձուկ



№ 6. Մի քարակոթողի մաս (Գեղամա լեռներ), որ նմանվում է Արագածի վրա իմ գտած «վիշապ»-ին



№ 7. Զոհված եզի պաշտամունք (Կովկասից)՝ հին հայկական և փռյուգական երկատող արձանագրությամբ

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Նախաբան . . . . 3— 4

ԱՌԱՋԻՆ ՄԱՍ. Արա և Շամիրամ առասպելը . . . . . 5— 68

1. Առասպելի բովանդակությունը . . . . 6— 8
2. Մեր առասպելի ուսումնասիրության նախնական ընթացքը . . 9— 13
3. Միջագետքի ազդեցությունը հայ ֆոլկլորի և լեզվի վրա . . 14— 20
4. Մեր առասպելի դեմքերը . . . . 20— 34
   Արա . . . . 20— 21
   Շամիրամ . . . . 21— 28
   Արալեզ . . . . 28— 34
5. Մեր առասպելի մի այլ նորագյուտ վարիանտը . . . . 34— 40
6. Թամմուզ Իշտարի ինչպես և մյուս նման առասպելների բովանդակությունն ու համեմատական նշանակությունը մեր առասպելի նկատմամբ . . . . 41— 68

ԵՐԿՐՈՐԴ ՄԱՍ . . . . 69—110

Արայիզմը—գարնան պաշտամունք . . . . 69— 96
Արայիզմի մնացուկները հայ անունների մեջ . . . . . 96—110

ԵՐՐՈՐԴ ՄԱՍ . . . . 111—171
Արայի քառակոթողները . . . . 111—154
Ամփոփում . . . . 154—159
Արայիզմի պատմա-կուլտուրական նշանակությունը . . . . 159—167
Հավելված . . . . 169—171

ՈՒՂՂԵԼԻՔ

	Պետք է լինի
էջ 8, տողեր 14—15 վերևից	(վրախոնտ՝ ի Նաւարգայ)
էջ 9, տող 5 ցածից	բարեկական
էջ 31, տող 3 վերևից	«խոնջալող»
էջ 31, տող 16 վերևից	-ēz
էջ 40, տող 3 ցածից	Դիոզոր
էջ 46, տող 14 վերևից	Մալաք-Տաուզ
էջ 52, տող 6 վերևից	(Աստխար)
էջ 77, տող 2 ցածից	էթնոգենեզիսի

Акад. Гр. Капанцян

Культ Ара Прекрасного

(На армянском языке)

Ստորագրված է տպագրության 1 նոյեմբերի 1945 թ. ՎՖ 02660
Պատվեր № 513, հրատ. № 224, տիրաժ 1500, 10³/₄ տպ. մ.+7 նկար,
մեկ մամուլում 38000 տպ. նշ.

ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի տպարան, Աբովյան փող. № 104

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.
220033701

ԳԻՆԸ 14 Ռ.

ЦЕНА
А П
33701