

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱՅԻՆ ՆԱԽԱՍՏԵՂՄ ԵՌՑԱԿ
ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԷԹՆԻԿԱԿԱՆ ԽՄԲԱՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ
ԱՐԱՔՍԻ ԶԱԽԱՓՆՅԱ ՇՐՋԱՆՆԵՐՈՒՄ
(մ. ք. ա. III—II հազարամյակներ)

ՋՈՀՐԱՐ ՄՈՒՂՈՒՍՅԱՆ

Հնագիտական և լեզվաբանական վերջին հայտնագործությունները, հրնդ-
եվրոպական նախահայրենիքի տեղադրումը Առաջավոր Ասիայում՝ պայմանա-
վորում են հայ ժողովրդի ծագման, Հայկական լեռնաշխարհում նրա լինելու-
թյան և տարածման խնդիրների նոր ձևով լուսաբանումը։ Այդ հարցերի լուծ-
մանը կարող է նպաստել նաև հայկական հնագույն կրոնական մտածողության,
հատկապես աշխարհաստեղծման պատկերացումների ուսումնասիրությունը,
որոնք վերջին ժամանակներս իրենց վրա են բևեռել որոշ հետազոտողների ու-
շադրությունը¹։ Այս առումով կարևոր են Հայաստանի ժայռապատկերները,
որոնցում կրոնական թեման իր ուրույն տեղն ունի։

Հնագույն բազմաթիվ ժողովուրդների աշխարհաստեղծման առասպելները
վկայում են, որ մարդկային մտածողությամբ ամեն ինչին նախորդել է ան-
սկիզբ ու անվերջ Տիեզերական ծովը (օվկիանոսը), որը, հաճախ նույնանալով
նախամայր կույս աստվածուհու կերպարի հետ, խորհրդանշում է աշխարհի
նախասկզբնական վիճակը²։ Եռմերական առասպելի համաձայն Տիեզերական
օվկիանոսի ջրերում էր ապրում նախամայր Նամմոն, որը երկնում է երկնքի
և երկրի աստվածություններին (Անու և Քիի)՝ պայմանավորելով երկնային ու

¹ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, Древняя Передняя Азия и индоевро-
пейская проблема. Временные и ареальные характеристики общиндоевропейского
языка по лингвистическим и культурно-историческим данным [«Вестник древней исто-
рии» (այսուհետև՝ ВДИ), 1980, № 3, с. 3—27]; и х же, Миграции племен-носителей
индоевропейских диалектов—с первоначальной территории расселения на Ближнем
Востоке в исторические места их обитания в Евразии (ВДИ, 1981, № 2, с. 11—13);
и х же, К проблеме прародины носителей родственных диалектов и методы ее уста-
новления (ВДИ, 1984, № 2, с. 107—122); и х же, Индоевропейский язык и индоевро-
пейцы, т. 1, 2, Тбилиси, 1985; О. Широков, Место армянского языка среди индо-
европейских и проблема армянской прародины (ՀՄՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հասարակական գի-
տությունների», 1980, № 5, էջ 80—93) և այլն։

² В. Н. Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеар-
мянской традиции [«Պատմա-բանասիրական հանդես» (այսուհետև՝ ՊՁ), 1977, № 3, էջ
88—106], Հ. Մարտիրոսյան, Գիտությունն սկսվում է նախնադարում (այսուհետև՝ ԳՄՆ),
Երևան, 1978, էջ 59—78, В. В. Иванов, Выделение разных хронологических слоев в
древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва/x/агну
(ՊՁ, 1983, № 4, էջ 22—43), Ջ. Պ. Մուղդուսյան, Հայկական նախամայր աստվածու-
թյան և խաղիի հարցի շուրջ (ՀՄՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1985, № 7,
էջ 61—71)։

³ ԳՄՆ, էջ 59—78, Ջ. Պ. Մուղդուսյան, նշվ. աշխ., էջ 61—71։ Հնագույն առասպել-
ների ուսումնասիրությունը մեզ հանգեցրել է այն համոզման, որ որոշ ժողովուրդների արարու-
թյան առասպելները (չումերական, խուտիական և այլն), որոնցում Տիեզերական ծովը (օվկիա-
նոսը) նույնանում է կույս աստվածուհու կերպարի հետ, ձևավորվել են դեռևս մայրիշխանության
ժամանակներում։ Հակառակ դրանց, կան արարության առասպելներ, որոնց կազմավորումը տեղի
է ունեցել ավելի ուշ՝ հայրիշխանության ժամանակներում։ Դրանցում Տիեզերական ծովը նույ-
նանում է արական աստվածության հետ [հմտ. եգիպտական արարության առասպելի նույն
աստվածությունը (տե՛ս «Мифы народов мира», т. 2, М., 1982, с. 227)]։

երկրային աշխարհի արարման սկիզբը⁴։ խուռիական արարչության առասպելում նախամայր աստվածությունը անձնավորված չէ։ այն կոչվում է պարզապես ծով, Մեծ ծով⁵։ Նույն ձևով նախամայր աստվածությունը վկայված է նաև Վանի թագավորության դիցարանում, երկնքի և երկրի աստվածությունների հետ միասին⁶։ Տիեզերական ծովի (օվկիանոսի) ջրերի հետ են առնչվում նաև Եգիպտական, հնդկական, հրեական, հունական և այլ ժողովուրդների արարչության նախնական պատկերացումները⁷, որոնց համաձայն Տիեզերական ծովը (օվկիանոսը) Ֆրեմմեն համարժեք է աշխարհի նախասկզբնական քառասին⁸ կամ ջրերի մեջ իր անկողինը գցած համաշխարհային ոգուն՝ հնդկական առասպելաբանության Պուրուշոտամային⁹։ Տիեզերական ծովի (օվկիանոսի) ջրերում էր ապրում նաև տիեզերական քառսի խորհրդանիշ, կյանքի բանական սկզբին հակադրվող վիշապը¹⁰, որը հնագույն ավանդազրույցներում կուլ է տալիս երկիրը կամ ձգտում է փակել լույսի հավերժական աղբյուրի (արևի) ճանապարհը։ Հնդկական առասպելաբանության մեջ աշխարհի բանական սկզբին հակադրվում է համաշխարհային անդունդի հսկա օձավիշապը, որը ձգտում է աշխարհը հասցնել իր նախասկզբնական վիճակին։ Բայց նրա դեմ կուլի է ելնում Վիշնու աստվածությունը և հաղթում՝ փրկելով Երկիրը¹¹։ Եգիպտական պատկերացումների համաձայն վիշապի դեմ հավերժական պայքարի մեջ է արևի Ռա աստվածությունը¹², իսկ բաբելական սեպագիր տեքստերից մեկում համաշխարհային շրհեղեղի տարին կոչվում է «ոռնացող վիշապի տարի»¹³։

Հայկական ավանդազրույցների համաձայն խուռիական վիշապները աշխարհի նախասկզբնական քառսի, շարի ու մթի խորհրդանիշն են, որոնք անընդհատ հալածում են արեգակին¹⁴։ Ըստ այդ ավանդազրույցների, առանձնապես վտանգավոր է հազարամյա վիշապը, որը կարող է կուլ տալ Երկիրը¹⁵։ Բայց հրեշտակները կոչվում են նրա դեմ, բարձրացնում մինչև երկինք ու բաց

⁴ Д. Г. Редер, Мифы и легенды древнего Двуречья, М., 1965, с. 23—24; С. Н. Крамер, История начинается в Шумере, М., 1965, с. 105—127.

⁵ Д. Г. Редер, *Եղվ. աշխ.*, էջ 110; «Мифология древнего мира», М., 1977, с. 185.

⁶ Г. А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, М., 1960, № 27, տող 18, 19, 2. Մարտիրոսյան, *Եղվ. աշխ.*, էջ 59—78, 2. Պ. Մուղդախյան, *Եղվ. աշխ.*, էջ 61—71:

⁷ С. С. Аверинцев, Вода («Мифы народов мира», т. I, М., 1980, с. 240); В. Н. Топоров, Океан мировой (*Նույն տեղում*, т. 2, с. 249—251).

⁸ В. Н. Топоров, Хаос (*Նույն տեղում*, т. 2, с. 581—582).

⁹ «Мохшадхарма» («Махабхарата»), Ашхабад, 1983, гл. 207, с. 127.

¹⁰ Ал. Горбовский, Загадки древнейшей истории, М., 1971, с. 29—30.

¹¹ Նույն տեղում, էջ 29:

¹² Նույն տեղում, էջ 29—30: Եգիպտական Ռա աստվածությունը հավանաբար կապված է մատենագիտության մեջ հայտնի Արաքսի Ռա՝ անվանաձևի հետ (*Կորյուն*, Վարդ Մաշտոցի, Երևան, 1981, թ. 102), որը հնդեվրոպական նախահայրենիքի առաջավորասիական ծագման կարևոր վկայագրերից է (*Աս. Մնացականյան*, Արաքս—Ռա—Ranha, ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1981, № 11, էջ 86—94): Ռա աստվածության պաշտամունքը Եգիպտոսում հայտնի էր հինգերորդ դինաստիայի ժամանակներից (*մ. թ. ա. XXVI—XXV դդ.*) [տե՛ս Р. И. Рубинштейн, Ра («Мифы народов мира», т. 2, с. 358—360)], սակայն ինչպես ցույց են տալիս ուսումնասիրությունները, այն տեղական աստվածություն չէր (տե՛ս L. King, A history of Sumer and Akkad, London, 1916, p. 334), այլ Եգիպտոս էր անցել Հայկական լեռնաշխարհից (տե՛ս 2. Ա. Մարտիրոսյան, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 183):

¹³ Ал. Горбовский, *Եղվ. աշխ.*, էջ 29—30:

¹⁴ Գ. Սրվանձատյանց, Գրոց-բրոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 92—109:

¹⁵ Նույն տեղում: Տե՛ս նաև Մ. Արեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցունու արձաններ (*այսուհետև՝ «Վիշապներ...»*), Երևան, 1941, էջ 25 և շրնկ.:

թողնում մի լեռան վրա, ուր և վիշապը փշուր-փշուր է լինում¹⁶։ Վիշապի կերպարը, ինչպես նաև վիշապների դեմ արև-թուշունի կամ մարդակերպ ամպրոպային աստվածությունների կռիվն իր ուրույն տեղն ունի Հայաստանի մ. թ. ա. III—I հազարամյակների ժառանգարներում¹⁷, որոնք Հայկական լեռնաշխարհի վաղ բրոնզեդարյան և հետագա ժամանակների էթնիկորեն գրեթե միատարր բնակիչների շրջանում տիեզերքի նախասկզբնական վիճակի, երկնային և երկրային աշխարհի արարման խոր պատկերացումների վկայագրերն են։ Հայաստանի ժառանգարային արվեստում վիշապներ կամ վիշապամարտը պատկերող գծապատկերների կողքին հանդիպում են նաև այծապատկերների հետ գծագրված մեկուսի, առանց արական զուգակցի կանացի ֆիգուրներ, որոնց հաճախ ուղեկցում են երկնային լուսատուների տարբեր նշաններ կամ դրանց խորհրդանշող կենդանապատկերներ։ Կանացի այս գծապատկերները զուրկ են մարմնի մանրամասներից։ Նրանցում ընդգծվում է միայն փորի խիստ մեծ ծավալը, երբեմն էլ՝ կանացի պտղաբերման օրգանը և, ինչպես ենթադրում է Հ. Մարտիրոսյանը, դրանք կարող են կապվել արարչության գաղափարի հետ՝ ներկայացնելով նախամայր աստվածուհիների կերպարը¹⁸։ Այսպես։ Սյունիքի ժառանգարներից մեկում կանացի մեկուսի գծապատկերի հետըզհետե նեղացող վզին է միանում առանց դեմքի մանրամասների պատկերված գլուխը¹⁹։ Խիստ ընդգծված է փորի մեծ ծավալը՝ կնոջ հղիությունը։ Կանացի գծապատկերը զուրկ է այլ մանրամասներից։ Նույն ժառանգարում կանացի ֆիգուրից ձախ պատկերված են ոճավորված եղջերու և մի այծ, որի եղջուրին է միանում օձանման մի պարույր։ Սյունիքի մեկ այլ ժառանգարում²⁰ կանացի գծապատկերն ունի քառանկյուն իրան, որին անմիջապես միանում է դեմքի մանրամասներից զուրկ գլուխը։ Փորի ստորին մասում շեշտված է կանացի պտղաբերման օրգանը։ Իրանի ամբողջ երկարությամբ, ուսերից մինչև փորի ստորին մասը իրար հետ խաչվող երկու անկյունագծեր են արված։ Մարմնից դուրս, պտղաբերման օրգանից ներքև ինչ-որ գծապատկեր կա, որը, ըստ երեւյթության, որևէ գաղափարագիր է կամ էլ կենդանու խիստ ոճավորված պատկեր։ Ժառանգարներից մեկ ուրիշում (Սյունիք)²¹ կանացի ֆիգուրը կրկնում է նախորդ ժառանգարների կնոջ իրանի և գլխի քառանկյուն գծապատկերը։ Սակայն այստեղ որոշակիորեն ընդգծված են ոտքերը և դեպի վեր պարզած ձեռքերը։ Մարմնի այլ մանրամասներ չկան։ Կանացի գծապատկերից ձախ կան մեծ թվով կենդանապատկերներ, որոնց մեջ որոշակիորեն տարբերակվում են այծը, առյուծը և արջը։ Կենդանապատկերները դասավորված են խառը, իրար դեմ կամ իրար վրա, երբեմն՝ շրջված վիճակում, որը ենթադրել է տալիս, թե գրանցում ներկայացված է աստղային երկինքը՝ իր կենդանակերպ համաստեղություններով։ Կանացի ֆիգուրից վեր կա ևս մի պատկեր, որ կնոջ կերպարանք է հիշեցնում։ Իր մանրամասներով այն գրեթե կրկնում է առաջինին, միայն թե զուրկ է ձեռքերից։ Ուսից մի փոքր ցած, իրանի ձախ կողմից ելուստ է արված։ Անմիջապես ֆիգուրի գլխամասին են միանում խիստ ոճավորված այծապատկերի ետևի ոտքերը։

Սյունիքի կանացի ֆիգուրներն իրենց քառանկյուն կտրվածքով, երբեմն փորի ընդգծված ծավալով և կանացի պտղաբերման օրգանով նույնանում են Գեղամա լեռների, Վարդենիսի և Արագածի ժառանգարների կանացի ֆիգուրների հետ։ Վարդենիսի ժառանգարներից մեկում կանացի գծապատկերը հան-

16 Գ. Սրվանձտյանց, նշվ. աշխ., էջ 92։

17 Հ. Ա. Մարտիրոսյան, Գեղամա լեռների ժառանգարները [(այսուհետև՝ ԳԼԺ), «Հայաստանի հնագիտական հուշարձաններ», հ. 11, Երևան, 1981, աղ. 73₂, 81₂, 3]։ Գ. Հ. Կաբախյան, Պ. Գ. Սաֆյան, Սյունիքի ժառանգարները [(այսուհետև՝ ՍԺ), «Հայաստանի հնագիտական հուշարձաններ», հ. 4, Երևան, 1970, աղ. 257₁, 336₁]։

18 ԳՄՆ, էջ 63—67։

19 ՍԺ, աղ. 55₃։

20 Նույն տեղում, աղ. 55₅։

21 Նույն տեղում, աղ. 141։

դեպ է գալիս բազմաթիվ աստղաբույլերի հետ միասին²²։ Կանացի ֆիգուրից ներքև պատկերված է մի օձավիշապ։ Նման կանացի ֆիգուր, աստղաբույլերի, այծի և գիշատիչ մի կենդանու ուղեկցությամբ, հանդիպում է Վարդենիսի մեկ այլ ժայռանկարում²³։ Զույգ այծերի հետ միևնույն հորինվածքում է պատկերված Գեղամա լեռների ժայռանկարների կանացի ֆիգուրներից մեկը, որն ունի փորի ընդգծված մեծ ծավալ²⁴։ Զույգ այծերը պատկերված են կնոջ ֆիգուրի ներքևում։

Համանման կանացի շորս ֆիգուր է ներկայացված Արագածի ժայռանկարներից մեկում²⁵։ Դրանցից երկուսն ունեն պորտանշաններ, մեկը՝ գոտի, իսկ չորրորդի փորի ստորին մասում շեշտված է եռանկյունաձև պտղաբերման օրգանը։ Այս ֆիգուրների հետ միևնույն կոմպոզիցիայում պատկերված են վեց այծ, որոնցից մեկը, ըստ երևույթի՝ իր ձագերի հետ միասին։

Սյունիքի, Վարդենիսի, Գեղամա և Արագածի լեռների ժայռանկարների կանացի մեկուսի ֆիգուրները, ինչպես նշում է Հ. Մարտիրոսյանը, իմաստաբանական առումով նույնն են նեոլիթ-բրոնզեդարյան ժամանակաշրջանի կացարաններում ու սրբատեղիներում գտնված մայր աստվածուհուն վերագրվող այն արձան-արձանիկների հետ, որոնց տարբերակները հայտնի են Ն-գիպտոսից, Միջագետքից, Իրանից, Փոքր Ասիայից, էգեյան աշխարհից, Վրաստանից և Հայաստանից²⁶։ Դրանց կրկնակները հայտնի են նաև Ուկրաինայի և Մոլդավիայի էնեոլիթյան հուշարձաններից²⁷։

Հայաստանի ժայռանկարների կանացի ֆիգուրներին ավելի մոտ են կանգնած շումերական նամմուհի՝ էրիդուի էա աստծո տաճարում գտնված արձանիկները (մ. թ. ա. III հազարամյակ), որոնց իր ձևաքանական հատկանիշներով կրկնում է նույն վայրում գտնված մի երրորդ արձանիկ, որը ներկայացնում է երկնքի և երկրի աստվածություններին²⁸։ էրիդուի արձանիկները թե՛ ձևաքանական և թե՛ իմաստաքանական առումով նույնն են Սյունիքի մեկ այլ ժայռապատկերի հետ²⁹, որտեղ գծագրված է հայկական նախաստեղծ աստվածային եռյակը³⁰։ Սյունիքի այս ժայռանկարը ժամանակին արժանացել է նաև Հ. Մարտիրոսյանի ուշադրությանը, որը դա նույնացնում է Հայաստանի ժայռանկարներում հանդիպող կանացի այն ֆիգուրների հետ, որոնց գերազանցապես ուղեկցում են այծապատկերները³¹։ Սակայն, ի տարբերություն դրանց, Սյունիքի այս ժայռանկարը, կրկնելով կանացի ժայռանկարային ֆիգուրների ձևաքանական հատկանիշները, իր մեջ խտացնում է Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն բնակիչների տիեզերական նախնական պատկերացումները։ Այս ժայռապատկերում գծագրված են տիեզերքի արարման պահին երկունքի մեջ գտնվող նախամայր դիցուհին և նրա եռյակ զավակները՝ Մովր, Երկինքը, Երկիրը³², որոնք, հակառակ շումերական և այլ ժողովուրդների տիեզերական նախնական պատկերացումների, միասին են երկնում երկրային և երկնային

22 ԳԼԺ, աղ. 66₁։

23 Նույն տեղում, աղ. 66₂։

24 ԳՄՆ, էջ 60, նկ. 59։

25 Լ. Բարսեղյան, Նոր նյութեր Հայաստանի հնագույն շրջանի արվեստի պատմության վերաբերյալ (ԳԲՀ, 1966, № 3, էջ 51, նկ. 13)։

26 ԳՄՆ, էջ 59։

27 «Археология СССР», М., 1982, с. 183, рис. 10¹⁰, 11¹¹, 14¹⁴; с. 203, рис. 12¹², 9⁹, 14¹⁴։

28 M. E. Mallowan, Early Mesopotamia and Iran. London, 1965, p. 123, fig. 137a, p. 125, fig. 139, 140, ԳՄՆ, էջ 62. նկ. 61ա, բ, գ, զ. Գ. Մուղղղույան, նշվ. աշխ., էջ 67, նկ. 3ա, բ, գ։

29 ՍԺ, աղ. 223, ԳՄՆ, էջ 64, նկ. 68, զ. Գ. Մուղղղույան, նշվ. աշխ., էջ 67, նկ. 4։

30 զ. Գ. Մուղղղույան, նշվ. աշխ., էջ 66—68։

31 ԳՄՆ, էջ 59, 61։

32 զ. Գ. Մուղղղույան, նշվ. աշխ., էջ 66—68։

աշխարհը³³։ Թերևս ժայռանկար փորագրողը այստեղ կնոջ մարմին է պատկերել՝ նման ձևով ցանկանալով ընդգծել կնոջ (մոր) առաջնային լինելը մյուս ֆիգուրների նկատմամբ կամ էլ՝ զույգերի ծնունդը նրանից։

Աստվածային նախաստեղծ եռյակի հասկացողության հետ են կապված նաև Մեծամորի պաշտամունքային համալիրի զոհասեղաններին կից կանգնեցված մարդակերպ կավե կոթողները (մ. թ. ա. II հազարամյակի վերջ—I հազարամյակի սկիզբ)³⁴։ Ինչպես և Դվինի զոհասեղաններից մեկի դիմաց դրված կավե տախտակի վրայի բարձրագիր՝ երեք մարդկային դեմքերը, որոնցից ցած գալարվող օձավիշապի պատկերն է (մ. թ. ա. II հազարամյակի վերջ—I հազարամյակի սկիզբ)³⁵։ Մեծամորի սրբարանների կավակերտ մարդակերպ կոթողները կրկնում են Հին Արևելքի, այդ թվում՝ Հայաստանի մ. թ. ա. III—I հազարամյակների կանացի ֆիգուրների արտաքին ձևաբանական հատկանիշները։ Դրանք կանգնեցված են կից երկու սրբարանների զոհասեղաններին, որոնց կենտրոնում գտնվող կրակարանների մեջ գտնվել են այրված եղեգների և մոխրի մնացորդներ³⁶։ Առաջին սրբարանում նման կոթողները վեցն են. դրանցից երեքը կցված են մեծ զոհասեղանին, իսկ առջևում, փոքր զոհասեղանին կից ևս երեք, ավելի փոքր կոթողներ են։ Մեծ զոհասեղանին կից երեք կոթողներ են կանգնեցված նաև երկրորդ սրբարանում, որոնք, ընայած իրենց արտաքին ձևով տարբերվում են առաջիններից, սակայն իմաստով նույնն են նրանց հետ³⁷։ Փոքր զոհասեղանին կից երկու կոթողներ են նկատվում, որոնք նույնպես իրենց արտաքին ձևով տարբերվում են առաջին սրբարանի փոքր զոհասեղանին կից կոթողներից։ Մեծամորի առաջին և երկրորդ սրբարանների մեծ զոհասեղաններին կից կոթողները իրենց ամբողջության մեջ արտահայտում են «եռաստվածության գաղափարը»³⁸։ Դրանցից երկուսը, ըստ է. Խանդադյանի, Երկինք և Երկիր՝ Հայր և Մայր աստվածություններն են, որոնք պետք է ծնեն մի նոր աստվածություն³⁹։ Երկու սրբարաններում էլ կավակերտ խոշոր կոթողները կցված են մեծ զոհասեղանին՝ տրանով իսկ ընդգծելով իրենց միասնությունը, անքակտելի կապը։ Իսկ զոհասեղանների կրակարաններում վառված եղեգներ կարող էր խորհրդանշել երկնային տարբեր երևույթներ կամ դրանց հետ կապված աստվածությունների ծնունդը։ Հնագույն ժողովուրդների առասպելաբանության մեջ երկնային կրակն ընկալվել է բույսերի հետ կապված. հավատում էին, թե ինչպես երկրի վրա, այնպես էլ երկնքում այն առաջանում է բույսերից⁴⁰։ Շումերական կրակի աստվածության անունը՝ Գիրիլ (գրույթյան ձևն է՝ Bil-Gi(n)), նշանակում էր բոցավառվող եղեգն⁴¹, իսկ այս բոցավառվող եղեգնից ծնվում է նաև երկնային կրակի ու ամպրոպային երևույթների հետ կապված⁴² հայկական աստվածությունը։ Մեծամորի սրբարանների կրակարաններում վառված եղեգնի կրակը կարող էր խորհրդանշել զոհասեղաններին կից երեք ֆիգուրների երկունքի պահը, որին պետք է հաջորդեր երկնային կրակի, ամպրոպային երևույթի կամ դրանց հետ կապվող աստվածությունների ծնունդը, որոնց կապը բնութային

³³ Նույն տեղում։

³⁴ Է. Վ. Խանդադյան, Մեծամորի պաշտամունքային հուշարձանները (ՀՍՍՀ ԳԱ «Երևանի համարակազմի գիտություններ», 1972, № 8, էջ 52—65, նկ. 1, 2)։

³⁵ Կ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքի հիմնադրման ժամանակի և միջնաբերդի հեթանոսական մեհյանի մասին (ՊՔՀ, 1966, № 2, էջ 55, նկ. 5)։

³⁶ Է. Վ. Խանդադյան, նշվ. աշխ., էջ 52—65։

³⁷ Նույն տեղում։

³⁸ Նույն տեղում։

³⁹ Նույն տեղում։

⁴⁰ Մ. Արեղյան, Երկիր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 79—80։

⁴¹ S. Langdon, A Sumerian Grammar and Christomathy, Paris, 1911, p. 215, 271⁸։
Մ. Ս. Գալուստյան, Արմեն և հայ անունների ծագումը և Ուրարտուն, Բեյրութ, 1973, էջ 200։

⁴² Մ. Արեղյան, Երկիր, հ. Ա, էջ 75—85։

զարթոնքի, երկրագործական պտղաբերման պատկերացումների հետ ակնհայտ է⁴³, Իսկ Մեծամորի սրբարաններում պտղաբերություն հալցող ծիսակատարությունների փաստը, ինչպես վկայում են հնագիտական որոշ իրեր, անժրխտելի է⁴⁴,

նշեցինք, որ, երկնային աշխարհի, նրա ամենատարբեր երևույթները մարմնավորող աստվածությունների ծնունդը աշխարհաստեղծման առասպելներում առնչվում է նախաստեղծ Մով, Երկինք և Երկիր աստվածությունների հետ: Ամենայն հավանականությամբ, այդ աստվածություններն են ներկայացված Մեծամորի սրբարաններում, որտեղ իրենց չափերով փոքր կավակերտ ֆիգուրները (առաջին սրբարանում երեք, երկրորդում՝ երկու) նախաստեղծ աստվածային եռյակը խորհրդանշող կավակերտ խոշոր ֆիգուրներից ծնված աստվածային առանձին ընտանիքներ են ներկայացնում:

Մեծամորի մեծ զոհասեղաններին կից, աստվածություններ խորհրդանշող կավե ֆիգուրները, ինչպես նաև աստվածային նախաստեղծ եռյակը իրենց լրկունքի պահին ներկայացնող Սյունիքի ժայռանկարի աստվածությունները, հին արևելյան համանման աստվածությունների շարքում, արարչության հաջորդ փուլերում ունեցած իրենց անբակտեի կապով նույնանում են Վահագնի երգի Մով, Երկինք և Երկիր տիեզերական տարրերի, նախաստեղծ աստվածությունների հետ, որոնց միասնությունը աշխարհաստեղծման հայկական պատկերացումների մասին գաղափար տվող այս երգում ակնհայտ է⁴⁵: Վահագնի երգի Մով տիեզերական տարրը Վ. Տոպորովը նույնացնում է ստորին աշխարհի՝ Սանդարամետի հետ⁴⁶, միաժամանակ նշելով, որ «ծիրանի ծովը» տիեզերքը ջրջափակող համաշխարհային օվկիանոսի մի մասն է միայն և այդ իսկ սատով համազոր է ստորին աշխարհին⁴⁷: Այս միտքը, հետևելով հնագույն աշխարհաստեղծման առասպելներին, որտեղ Տիեզերական ծովը (օվկիանոսը) նույնանում է նախամոր կերպարի հետ (խուռիական առասպելում այն կոչվում էր Մեծ ծով, բաբելականում՝ Թիամաթ=աղաջրերի օվկիանոս, շումերականում՝ Նամուն աստված էր օվկիանոսի ջրերում և այլն) ընդունելի չէ: Վ. Տոպորովի այս ենթադրությունը բխում է Վահագն—Տրիտա (հին հնդկական առասպելաբանության Trita-ն) նույնացումից, որը խիստ կասկածելի է, չնայած Վահագնի և Տրիտայի միջև կան ընդհանուր որոշ գծեր, այնքանով, որքանով Վահագնի և իրանական Վերթրաֆնայի⁴⁸ կամ Վահագնի և հունական կրիսատված Հերակլեսի⁴⁹, Թերևս նաև միջագետքյան Գիլգամեշի⁵⁰ միջև:

43 Մ. Արեղյան, «Վիշապներ...», էջ 85—93:

44 է. Վ. Խանդավյան, նշվ. աշխ., էջ 52—65:

45 Տե՛ս «Մովսիսի հորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց», Տփղիս, 1913, լԱ, 87:

46 В. Н. Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, с. 101-102.

47 նույն տեղում, էջ 102, ծան. 73:

48 P. de Lagarde, Armenische Studien, Göttingen, 1877, S. 141, Մ. Արեղյան, Երկիր, հ. Ա, էջ 90 և այլն:

49 Այս նույնացումը հայտնի է հայ մատենագրությունից (տե՛ս «Մովսիսի հորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց», լԱ, 87):

50 Հիմա՛ն. GIŠ BILGA. MEŠ (Գիլգամեշի շումերական անվանակեր) կամ d Bil GAmiŠ [խուռիական անվանակեր (տե՛ս Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, Миграция племен-носителей индоевропейских диалектов, ВДН, 1981, № 2, с. 17)], որոնցից Վահագն/ լեզվական անցումը միանգամայն հնարավոր է: GIŠ -ը փայտեղեն նշող գաղափարագիր է, իսկ MEŠ -ը՝ հողմակիության ցուցիչ: BILGA վանկախումբը հայերենում կարող էր տալ Վահագն/ ձևը: Գողթան երգում կրակի և ապարույլային երևույթի հետ կապվող Վահագնը գուրս է վազում ծովում գտնվող եղեգնիկից: Արգյո՞ք այս եղեգնիկը Վահագնի բնույթը բացահայտող, Գիլգամեշի անվան սկզբում գրվող GIŠ գաղափարագիրը չէ, իսկ Վահագն անվան Եճ հնչյունը՝ հողմակիության ցուցիչ, որի այդ իմաստը այսօր թերեւս մթափնել է:

Վահագն—Տրիտա նույնացման համար հիմք է ծառայում, հատկապես, Վահագնի «վիշապաբաղ» մակդիրը, որը, ինչպես իրավացիորեն նշում է Մ. Աբեղյանը, բառացի նշանակում է «վիշապ վեր հանող, ժողովող, քաղհանող», այլ ոչ վիշապասպան⁵¹, չնայած, Վահագնը, ըստ մատենագրական տվյալների, կոչվել է վիշապների դեմ և հաղթել նրանց⁵²։ Ավելորդ ենք համարում անդրադառնալ «վիշապաբաղ» մակդիրին, քանի որ իր ժամանակին, հիմնվելով մատենագրական և ազգագրական հարուստ նյութի վրա, Մ. Աբեղյանը տվել է դրա սպառիչ բացատրությունը։ Բավարարվում ենք միայն նրա հետևյալ եզրակացությամբ, հասկանալու համար, որ հայկական մտածողության մեջ «վիշապաբաղը» կամ «վիշապ վեր հանելը» կապված է երկնքի (սփրանի ծով) և նրանում տեղի ունեցող ամպրոպային երևույթների հետ։ «Վիշապաբաղ» մակդիրը ցույց է տալիս, որ մեր հին հավատքի մեջ Վահագնի կոչվել վիշապների դեմ ըմբռնված է իբրև «վիշապ վեր հանել», որին ճշմարիտ ժամանակից մինչև վերջերս հավատում էր մեր ժողովուրդը։ Իսկ «վիշապ վեր հանելը» ամպրոպային կոչվել է, որ ամպրոպային աստվածը մզում է փոթորկի մեջ վիշապի դեմ, որ, ինչպես ուրիշ ազգերի, այդպես և մեր հին ու նոր հավատալիքով՝ ամպրոպի, պտուտահողմի և փոթորկալից ամպի անձնավորումն է։ Եվ ի՞նչ է լինում երևույթներում երկինք քաշվելը՝ կամ «վիշապաբաղությունը», եթե ոչ մի առասպելական արտահայտություն միայն՝ փոխանակ սովորական ասացվածքի, թե «ամպ ու շանգը վեր է քաշվում լեռների վրա»⁵³։ Ավելացնենք միայն, որ ամպրոպային երևույթի հետ կապվող աստվածությունը չէր կարող ծով—ստորին աշխարհի ծնունդ լինել, մի բան, որ չի վկայվում և ոչ մի ժողովրդի առասպելաբանության մեջ, այդ թվում՝ հայկական ավանդազրույցներում և ազգագրական նյութերում։ Վահագնի երգի Մովսիսեղերական տարրը կարող է կապվել միայն «Տիեզերական ծով» հասկացության հետ, որը տարբեր մայրցամաքների ժողովուրդների աշխարհաստեղծման առասպելներում նախորդում է ամեն ինչի՝ հաճախ նույնանալով նախասկիզբ Մովսիսեղությունների հետ։

Հայկական «Սասնա ծռեր» դյուցազներգության մեջ⁵⁴ Սասնասարը և Բաղդասարը, որոնք պահպանել են Վահագնի և ամպրոպային այլ աստվածությունների բազում գծեր⁵⁵, նույնպես ծովածին հերոսներ են։ Նրանք ծնվում են ծովի ջրից, իսկ նրանց մայրը կույս Մովինարն է, որը թե՛ անունով և թե՛ իր բոլոր հատկանիշներով կրկնում է նախամայր Մովսիսեղությունների կերպարը։ Վահագնի երգում Մովը աշխարհի բանական սկիզբն է, որը հետագա թե՛ հայ և թե՛ օտար ավանդազրույցների մեջ խտանում է կենարար աղբյուրի ջրերի, Սասնա կաթնաղբյուրի մեջ և, ապահովելով կյանքի հավերժությունը, հաճախ ստանում է «անմահական ջուր» մակդիրը⁵⁶։ Այն հայկական աշխարհաստեղծման առասպելի Մով նախամայր աստվածուհին է, որը նույնանում է տարբեր ժողովուրդների առասպելներից հայտնի նախասկիզբ կույս աստվածությունների, Հայաստանի ժայռանկարների՝ մայրության պաշտամունքի հետ կապված դիցուհիների, Մովինարի և համանման այլ աստվածությունների հետ։

Վահագնի երգում ամպրոպային աստվածության ծնունդը անմիջապես առնչվում է Մովսիսեղության հետ։ Վահագնը ծնվում է Մովի ջրերում գտնվող եղեգնիկից, որը Մովը առաջին ջարք է մզում Երկինք և Երկիր աստվածությունների նկատմամբ։ Բայց այդ աստվածության ծնունդը պայմանավորված է նաև Երկնքի և Երկրի երկունքով, այլ խոսքով՝ Վահագնին երկնում են Մով, Երկինք և Երկիր աստվածությունները, դրանով իսկ կապվելով իրար

51 Մ. Աբեղյան, Երկիր, հ. Ա, էջ 75—90։

52 «Մովսիսի երգի նախաբան» Պատմություն Հայոց, ԼԱ, 87։

53 Մ. Աբեղյան, Երկիր, հ. Ա, էջ 90։

54 «Սասունցի Դավիթ», Երևան, 1981, էջ 9 և շրջակա։

55 Մ. Աբեղյան, Երկիր, հ. Ա, էջ 414—418։

56 նույն տեղում, էջ 409։

անբակտերի կապով, իրենց իսկ էությունը կրկնելով թե՛ Մեծամորի սրբա-
րանների նախաստեղծ աստվածություններին, թե՛ Սյունիքի հիշյալ ժայռանկա-
րի նախաստեղծ աստվածային եռյակին: Նախաստեղծ աստվածությունների
անբակտերի կապը արարչության հաջորդ փուլերում, որը բացակայում է հնա-
գույն արարչության առասպելներում, Վահագնի երգով մեզ վկայված հայկա-
կան արարչության առասպելը նույնացնում է թե՛ Սյունիքի և թե՛ Մեծամորի
հնագույն բնակիչների աշխարհաստեղծման պատկերացումների հետ, այլ
խոսքով՝ թե՛ Վահագնի երգը, թե՛ Սյունիքի ժայռերը կամ Մեծամորի կավա-
կերտ կոթողները երկնոզները միևնույն մտածողությունն են ունեցել, պատկա-
նել են միևնույն էթնիկական, այսինքն՝ հայկական խմբին:

Ստորև փորձենք տալ Սյունիքի՝ նախաստեղծ աստվածային եռյակը
պատկերող ժայռանկարի թվագրությունը, որով հնարավոր է մոտավոր գա-
ղափար կազմել Սյունիքում և հարակից որոշ շրջաններում հայկական էթնի-
կական խմբավորումների տարածման ժամանակաշրջանի մասին: Հայաստանի
ժայռանկարների ուսումնասիրությունը հիմնականում կատարվել է հնագի-
տական հայտնագործություններին ոչ զուգահեռ, որի պատճառով էլ դժվա-
րացել է դրանց թվագրումը, թեև այդ ուղղությամբ որոշ աշխատանքներ
կան⁵⁷, Հայաստանի ժայռանկարներն իրենց բովանդակությամբ և ոճական ա-
ռանձնահատկություններով ընդգրկում են մի երկարատև ժամանակաշրջան՝
սկսած վերին պալեոլիթից (40000 տարի մ. թ. ա.—12000 տարի մ. թ. ա.),
մինչև երկրորդ հազարամյակի վերջերը⁵⁸: Հնագետ Ս. Սարգսյանը Հայաս-
տանի ժայռապատկերները բաժանում է ժամանակագրական չորս հիմնական
էտապների. վերին պալեոլիթյան, մեզոլիթյան, նեոլիթյան և էնեոլիթյան
պատկերներ⁵⁹: Ժայռանկարների ոչ մեծ մի խումբ (գերազանցապես՝ Սյունի-
քից) Ս. Սարգսյանը հնարավոր է համարում թվագրել մ. թ. ա. I հազարամ-
յակով⁶⁰: Գ. Կարախանյանը և Պ. Սաֆյանը Սյունիքի ժայռապատկերները թվա-
գրում են մ. թ. ա. V—II հազարամյակներով⁶¹: Սակայն նման թվագրումը չա-
փազանց ընդհանուր է, և առանձին դեպքերում հնարավոր չէ դրանով առաջ-
նորդվել: Ժայռանկարների դասակարգման և, թերևս, ավելի կոնկրետ թվա-
գրման ուղղությամբ աշխատել է նաև Հ. Մարտիրոսյանը՝ ոճական քննու-
թյան ենթարկելով Գեղամա լեռների Փոքր ու Մեծ Պալատսար, Զիարաթ, Շեյ-
խի Զինգիլ և այլ գագաթների ստորոտներում հայտնաբերված պատկերա-
խմբերը⁶²: Սակայն Հ. Մարտիրոսյանի առաջարկած ժայռապատկերների ո-
ճական քննությունը ոչ միշտ է կատարված հնագիտական հուշարձանների հետ
կապի մեջ և կարող է միայն մոտավոր ժամանակագրություն համարվել:

Սյունիքի հիշյալ ժայռանկարի թվագրման համար կարևոր հատկանիշներ
են նախաստեղծ եռյակը պատկերող գծանկարի իրանի քառանկյուն ձևը, գլուխը,
առյուծի և այծի պատկերները: Սակայն իրանի և գլխի պատկերման ոճը
խիստ ընդհանուր է մ. թ. ա. III—II հազարամյակներում ստեղծված համա-
նման պատկերների համար և չի կարող Սյունիքի ժայռանկարի ճշգրիտ թվա-
գրման համար հիմք ծառայել: Այսպես, այս ժայռանկարի ֆիգուրների իրանի և

57 С. А. Сардарян, Древнейшая история и культура Армении (автореферат докт. дис.), Ереван, 1971, с. 63—74; Հ. Ա. Մարտիրոսյան, Ժայռանկարների դասա-
կարգման մի քանի նախնական տվյալներ (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրագր հասարակական գիտությունների»,
1970, № 9, էջ 54—70), Գլժ, էջ 14—25:

58 С. А. Сардарян, նշվ. աշխ., էջ 63—74:

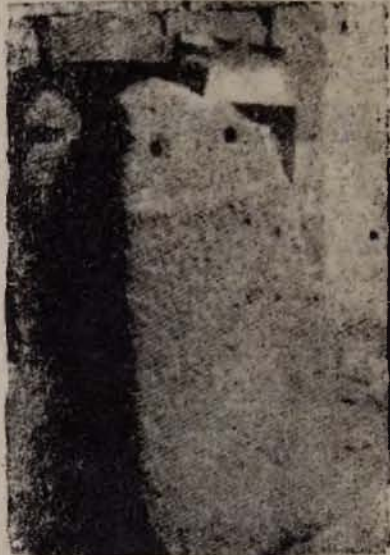
59 Նույն տեղում:

60 Նույն տեղում:

61 Սժ. էջ 38:

62 Հ. Ա. Մարտիրոսյան, Ժայռանկարների դասակարգման մի քանի նախնական տեղ-
յալներ, էջ 54—70, նույնի՝ Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, էջ 14—25, սխեմատիկ
աղյուսակներ I, II, III:

գլխի գծապատկերը ձևաբանական հատկանիշներով նույնանում է Փոքր Ասիայի որոշ շրջաններից հայտնի մի քանի արձանիկների հետ, որոնք Գ. Մելլարտը թվագրում է վաղ բրոնզ-II շրջանով (մոտ 2800—2300 թթ. մ. թ. ա.)⁶³, Հայաստանում համանման քառանկյուն իրան ունեցող արձանիկներ հայտնի են Շենգավիթի էնեոլիթյան շերտից [մ. թ. ա. III հազարամյակի սկիզբ (նկ. 1, 2)]⁶⁴, Խարբերդի դաշտում գտնվող Պուլուր բնակավայրի սրբատեղիներից (մ. թ. ա. III հազարամյակի կեսեր)⁶⁵, Հառիճից (մ. թ. ա. III հազարամյակի II կես)⁶⁶, նման հատկանիշներով են օժտված նաև Մեծամորի սրբավայրերի կավակերտ կոթողները, Սակայն Շենգավիթի արձանիկների գլուխներն իրանին միանում են անմիջապես, առանց պարանոցի։ Դրանք հայաստանյան կանացի քառանկյուն իրանով արձանիկների շարքում չափազանց պրիմիտիվ ձև ունեն և կարող են ներկայացնել միայն դրանց ոճական զարգացման նախնական փուլը։ Այս ոճով գծագրված է նաև Գեղամա լեռների վերոհիշյալ ժայռանկարը, որի թվագրման համար Շենգավիթի արձանիկները կարևոր գտածոներ են։ Թերևս, Սյունիքի նախաստեղծ եռյակը պատկերող ժայռանկարի ֆիգուրների գծապատկերին իր ձևաբանական հատկանիշներով ավելի մոտ է կանգնած Հառիճից գտնված արձանիկը, որն ունի մայրության պաշտամունքի հետ կապված արձանիկների բոլոր հիմնական գծերը։ Ձևաբանական նույն հատկանիշներով են օժտված նաև վերևում հիշատակված Վարդենիսի, Արա-



Նկ. 1. Կանացի արձանիկ Շենգավիթից (առջևից)։

Նկ. 2. Կանացի արձանիկ Շենգավիթից (ետևի կողմից)։

գածի, Սյունիքի մյուս ժայռանկարների կանացի ֆիգուրները, որոնք կարող են թվագրվել ոչ վաղ, քան Հառիճից գտնված արձանիկը, սակայն և ոչ ուշ, քան Մեծամորի կավակերտ կոթողները։

Սյունիքի աստվածային եռյակ պատկերող ժայռանկարի թվագրման համար ուղենիշ կարող էր լինել առյուծապատկերը, որը Հայաստանից գտնված

63 The Chalcolithic and Early Bronze Ages in the Near East and Anatolia by James Melleart, Khayats, Beirut, 1966, p. 12, fig. 17, 18, 19, 20.

64 Նյութերը մեզ է տրամադրել հնագետ Ս. Հ. Սարգսյանը, որի համար հայտնում ենք մեր խորին շնորհակալությունը։

65 H. K o s a y, Pulur Excavations, 1968—1970, p. 133—134, ադ. 10, 36, 38, 65.

66 Т. Х а ч а т р я н, Древняя культура Ширака, Ереван, 1975, с. 75, рис. 36.

Հնագիտական իրերի շարքում հանդիպում է միայն միջին բրոնզեդարյան շրջանից սկսած (Կիրովականից գտնված անոթը)⁶⁷։ Սակայն Կիրովականի անոթի, ինչպես և մ. թ. ա. I հազարամյակի Հայաստանի պատմության ուրարտական շրջանի առյուծապատկերները իրենց ձևաբանական հատկանիշներով ավելի կատարյալ են, քան Սյունիքի ժայռանկարինը և չեն կարող միևնույն ժամանակաշրջանի արվեստին վերաբերել։ Սյունիքի նախաստեղծ ելակը պատկերող ժայռանկարի թվագրման համար մյուս կարևոր տարրը այժապատկերն է, որը ոճական տարբեր ձևերով հանդիպում է մ. թ. ա. V—I հազարամյակների ժայռանկարներում, ինչպես նաև Հնագիտական իրերի զարդապատկերներում։ Այս ոճով գծագրված այժապատկերներն, ըստ Հ. Մարտիրոսյանի, բնորոշ են մ. թ. ա. II հազարամյակի համար, խստագույնս տարբերվելով նախորդ և հաջորդ հազարամյակներում ստեղծվածներից⁶⁸։ Հնագիտական իրերի շարքում Սյունիքի ժայռանկարի այժապատկերների միակ զուգահեռները հայտնի են Մարտունու շրջանի ներքին Գետաշեն գյուղում գտնված գունազարդ կճուճի զարդանկարից, որտեղ պատկերված են իրար հետևից վազող եղնիկ, եղջերու, երկու այծ, երկու շուն, իսկ դրանց վերևի շարքում՝ վեց թռչուն⁶⁹։ Գետաշենյան այժապատկերներն ունեն երկարուկ մեջք, սլացիկ ոտքեր, պոչն ու գլուխը պատկերված են առանձին, եղջյուրները մեջքից անջատ են, ինչպես Սյունիքի ժայռանկարինը։ Ըստ Ա. Քալանթարյանի և Ժ. Խաչատրյանի, գետաշենյան գունազարդ կճուճը իր զուգահեռներն ունի Հայաստանի և Անդրկովկասի մ. թ. ա. XVIII—XVI դարերի մի շարք հուշարձաններում (Թազաքենգ, Լճաշեն, Գառնի, Կիրովական և այլն), որտեղ, սակայն, գտնված կճուճների զարդապատկերները տարբերվում են։ Գետաշենյան գունազարդ կճուճը թույլ է տալիս ենթադրել, որ այս ոճի այժապատկերները բնորոշ են մ. թ. ա. XVIII—XVI դարերին, որից կարելի է եզրակացնել, թե Սյունիքի նախաստեղծ ելակը պատկերող ժայռանկարի այժապատկերը և ամբողջ ժայռանկարը վերաբերում են այդ նույն շրջանին։ Այս հանգամանքը հիմք է տալիս ասելու, որ Սյունիքի հիշյալ ժայռանկարը գծագրող հայկական էթնիկ տարրերը դեռ մ. թ. ա. XVIII—XVI դարերում ապրում էին Սյունիքում։ Այս նույն ժամանակաշրջանում հայկական էթնիկական խմբավորումները, ըստ երևույթին, եղել են նաև Վարդենիսի, Արագածի լեռներին հարող շրջաններում, որտեղից հայտնի մայրուքյան պաշտամունքի հետ կապվող ժայռապատկերների ֆիգուրները ձևաբանական հատկանիշներով նույնանում են Սյունիքի նախաստեղծ ելակը պատկերող և վերոհիշյալ մյուս ժայռանկարների ֆիգուրների հետ։

Այդ ցեղերի հնագույն օջախները Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևելյան Արաքսից ձախ ընկած հատվածներում, ըստ երևույթին, եղել են Գեղամա լեռների և Շենգավիթ բնակավայրի շրջաններում, որտեղից հայտնի էանացի արձանիկները և մայրուքյան պաշտամունքի հետ կապված ժայռապատկերի գծանկարը Սյունիքի, Արագածի, Վարդենիսի ժայռանկարների մայրուքյան պաշտամունքի հետ կապված ֆիգուրների ոճական զարգացման նախնական ձևերն են։

67 «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 1, Երևան, 1971, էջ 174, Կիրովականից գտնված անոթի նկարը։

68 Գլժ, սխեմատիկ աղ. 1։

69 Ա. Ա. Քալանթարյան, Ժ. Խաչատրյան, Հնագիտական հազվագեյ հայտնագործություն Անանի ավազանից (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրարեր հասարակական գիտություններ», 1969, № 4, էջ 76)։

ТРИАДА АРМЯНСКИХ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ БОЖЕСТВ И АРМЯНСКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППИРОВКИ НА ЛЕВЫХ ПОБЕРЕЖЬЯХ АРАКСА (III—II тыс. до н. э.)

ЗОГРАБ МУГДУСЯН

Резюме

Среди наскальных изображений Армении (Гегамские горы, Арагац, Сюник) большой интерес представляют изображения женщин, связанные с культом Матери. Они в основном встречаются вместе с фигурами козлят и изображениями разных космических элементов. Фигуры женщин олицетворяют образ первоначальной богини — Праматери, которая в одном из наскальных изображений Сюника представлена с детьми-близнецами (в момент миротворения). Фигуры, изображенные на скалах Сюникских гор, связаны с божествами Океаном (Море), Небом и Землей из мифов древнейших народов, в отличие от которых они образуют триаду первоначальных божеств. В космических понятиях древних жителей Армении божества Море, Небо и Земля крепко связаны друг с другом на всех этапах миротворения.

Археологические и этнографические факты бесспорно свидетельствуют о связи Сюникского наскального изображения триады первоначальных божеств с глиняными фигурами триады божеств Мецаморских храмов железного века и божествами Море, Небо и Земля из песни о Ваагне. Эти факты свидетельствуют также о едином мышлении армянских этнических групп, создавших упомянутые памятники древнейших эпох и на левых побережьях Аракса, известных еще в начале III тыс. до н. э. (Гегамские горы, поселение Шенгавит).