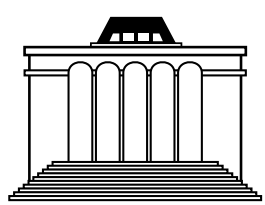


НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

КАМЕННЫЕ СТЕЛЫ ВИШАПЫ

Редакторы
Армен Петросян, Арсен Бобохян

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

THE VISHAP STONE STELAE

Editors
Armen Petrosyan, Arsen Bobokhyan

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ГИТУТЮН»
ЕРЕВАН 2015

«GITUTYUN»
PUBLISHING HOUSE
YEREVAN 2015

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՎԻՃԱՊ ՔԱՐԱԿՈԹՈՂՆԵՐԸ

Խմբագիրներ՝
Արմեն Պետրոսյան
Արսեն Բոբոխյան

«ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ»
ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2015

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

ՀՏԴ 902/904
ԳՄԴ 63.4 + 63.3
Վ 630

Վ 630 Վիշապ քարակոթողները / ՀՀ ԳԱԱ: Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ:
Խմբ.՝ Ա. Պետրոսյան, Ա. Բոբոխյան. – Եր.: Գիտություն, 2015. – 420 էջ:

Հայաստանի բարձր լեռներում մինչ օրս պահպանվել են հնագույն կոթողային հուշարձաններ, որոնց ժողովուրդն ավանդաբար կոչում է «վիշապ»: Խաչքարերի նման, վիշապ քարակոթողները հանդիպում են միայն Հայկական լեռնաշխարհում: Չնայած այս հուշարձաններն ավելի քան մեկ դար է, ինչ հայտնի են գիտությանը, սակայն բազմաթիվ խնդիրներ, կապված դրանց նշանակության, գործառույթի և թվագրության հետ, մնում են դեռևս չլուծված: Սույն ժողովածուն նվիրված է վիշապ քարակոթողների բազմակողմանի հետազոտությանը՝ առասպելաբանական, ազգագրական, լեզվաբանական և հնագիտական նոր տվյալների հիման վրա: Գիրքը նախատեսված է ինչպես մասնագետների, այնպես էլ Հայաստանի հնագույն շրջանի պատմությամբ և մշակույթով հետաքրքրվող ընթերցողների համար:

Կազմին պատկերված է հատված Իմիրզեկ 17 վիշապաքարից:

ՀՏԴ 902/904
ԳՄԴ 63.4 + 63.3

ISBN 978-5-8080-1083-3

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2015

Բովանդակություն

Նախաբան 7

Предисловие 8

Preface 9

Գեղամա լեռների վիշապաքարերի գծանկարները /
Рисунки вишапов Гегамских гор / Drawings of Geghama Mountain vishaps 10

Երեսուն տարի անց. վիշապ քարակոթողները և վիշապամարտի առասպելը
Արմեն Պետրոսյան 13

«Վիշապներ» կոչված քարակոթողների պատկերագրության
իմաստաբանության շուրջ
Սարգիս Հարությունյան 53

Зооморфная опора земли и вишапы – противники громовержца
Юрий Березкин 59

Մի քանի դիտողություն վիշապ կոթողների վերաբերյալ
Համլետ Պետրոսյան 81

Վիշապաքարերի պաշտամունքային-կիրառական գործառույթները
Գարեգին Թումանյան 99

Архетип вертикали и каменные вишапы
Левон Абрамян 121

Լեռնային ակունքի ֆառնը, Արշալույսի դիցուհին և գլխի ու մորթու
զոհածեսը վիշապակոթողների իմաստաբանական հենքում
Հրաչ Մարտիրոսյան 136

The vishapakars of the Geghama Mountains: a synopsis
Alessandra Gilibert, Marina Storaci 171

Новые данные о менгирах Южной Грузии
Годердзи Нариманишвили, Нино Шаншашвили, Димитрий Нариманишвили 176

Ձկնակերպ արձանիկ Սևանի ավազանից
Նորա Ենգիբարյան 190

Рапира – бык – вишап
Арам Геворкян, Арсен Бобохян 193

The Armenian dragon stones and a seal impression from Acemhöyük
Alessandra Gilibert 205

Deer stones, not dragon stones: "vishapoids"
of North Caucasus and Mongolia reconsidered
Pavol Hnila 211

Սարուխանի «վիշապը»
Սիմոն Հմայակյան, Հայկ Հակոբյան, Նորայր Հազեյան, Մարինե Մելքոնյան 219

The location of cult stelae in the light of the Hittite cult-inventories
Michele Cammarosano 224

Ոսկե գեղմի առասպելը և վիշապ քարակոթողները
Արմեն Պետրոսյան 233

Ոսկե գեղմ – վիշապաքար. առասպելից դեպի հնագիտություն
Արսեն Բոբոխյան, Արամ Գևորգյան 241

Վիշապաքար հուշարձաններն արխիվներում
Լևոն Մկրտչյան 258

Վիշապաքարերի հնագիտություն
Արսեն Բոբոխյան, Ալեսանդրա Ջիլիբերտի, Պավոլ Հնիլա 269

Ամփոփումներ 397
Резюме 405
Summaries 413

Նախաբան

Ինչպե՞ս կարելի է բնորոշել վիշապ քարակոթողները կամ վիշապաքարերը՝ զարմանալի, հրաշալի, վաղնջական, առանձնահատուկ, միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ... Կարելի է նշել նաև գերադրական աստիճանի ածականներ՝ հնագույն, ամենաբացառիկ, ամենաառեղծվածային և այլն: Բայց նաև՝ իրենց նշանակությանն արժանի չափով չճանաչված, չգնահատված և չիմաստավորված:

Վիշապ քարակոթողներն առաջինը սկսել է ուսումնասիրել հայ գրող Ատրպետը 1880-ական թվականներից (աշխատանքները հրատարակվել են 1926-ից): Իսկ ակադեմիական գիտության մակարդակով ուսումնասիրությունը սկսվել է Ն. Յ. Մառի և Յ. Ի. Սմիռնովի 1909-1910 թթ. Գեղամա լեռների արշավախմբի գործունեությամբ (արդյունքները հրատարակվել են 1931-ին): Դրանից հետո հրատարակվել են մի շարք հնագիտական և վերլուծական աշխատանքներ (Բ. Բ. Պիոտրովսկի, Գ. Ա. Ղափանցյան, Մ. Խ. Արեղյան, Լ. Մ. Մելիքսեթ-Բեկ, Ա. Շ. Մնացականյան և այլք), որոնցում հիմնականում ներկայացվել են նոր քարակոթողներ և քննարկվել մասնավոր հարցեր՝ ինչ պաշտամունքի հետ են եղել նրանք կապված, ո՞ր դարաշրջանով կարող են ժամանակագրվել և այլն: Ընդ որում, առաջարկված պատասխանները, ժամանակակից գիտության տեսանկյունից, կարելի է ասել՝ հաճախ եղել են մտահայեցողական:

2011 թ. հոկտեմբերի 28-29-ին ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում անցկացվեց վիշապ քարակոթողներին նվիրված գիտաժողով: Նախաձեռնելով գիտաժողովը՝ կազմակերպիչները ցանկանում էին մասնագետների և հասարակության ուշադրությունը սևեռել Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ այդ հրաշալի հուշարձանների վրա և նոր թափ հաղորդել դրանց ուսումնասիրությանը: Գիտաժողովից հետո նպատակահարմար համարվեց նոր հոդվածներ պատվիրել արտասահմանյան մի շարք գիտնականների, որոնց աշխատանքներն ավելի ամբողջական կարող էին դարձնել խնդրի վերաբերյալ մոտեցումների և կարծիքների դաշտը:

2012 և 2013 թթ. վիշապ քարակոթողների ուսումնասիրության հատուկ արշավախումբը (անդամներ՝ Ա. Բոբոխյան, Ա. Ջիլիբերտ և Պ. Հսիլա), մանրամասնորեն ուսումնասիրելով Գեղամա լեռների և Արագածի տարածքները, կարողացավ վերահայտնաբերել և փաստագրել հայտնի քարակոթողների մեծագույն մասը, պարզել ՀՀ տարբեր վայրեր տեղափոխված կոթողների սկզբնական տեղադրությունները և ամենակարևորը՝ հայտնաբերել շուրջ երկու տասնյակ նոր վիշապաքար, շատերն in situ՝ իրենց հին տեղերում՝ ծիսական միջավայրերում և դամբարանադաշտերում, որոնցից մի քանիսը՝ կանգուն վիճակում: Կարելի է ասել, որ Մառի ու Սմիռնովի հիմնարար աշխատանքից հարյուր տարի անց արվեց իր նշանակությամբ նախորդին թերևս չզիջող հաջորդ քայլը:

Վերջերս հայտնագործություններ են արվել նաև Արևմտյան Հայաստանում. հատկապես նշանակալի է Նեմրութ լեռան (Թեղուտ) նորահայտ վիշապը, որը վկայում է այդ կոթողների ավելի լայն տարածվածության մասին:

Սույն ժողովածուի հեղինակները ներկայացնում են վեց երկիր՝ Հայաստան, Վրաստան, Ռուսաստան, Գերմանիա, Իտալիա և Հոլանդիա: Հոդվածները՝ գրված հայերեն, ռուսերեն և անգլերեն լեզուներով, հիմնականում հնագիտական և առասպելաբանական են, բայց բերվում են նաև պատմական, ազգագրական, լեզվաբանական փաստարկներ և վերլուծություններ, այսինքն՝ քննարկումն ընթացել է միջմասնագիտական համատեքստում: Հեղինակների մեծամասնությունը հակված է վիշապ քարակոթողները կապելու առասպելաբանական վիշապի կերպարի և ամպրոպային առասպելի հետ, թեև կա նաև այդ կարծիքը մերժող տեսակետ: Հատուկ անդրադարձ է եղել քարակոթողների պատկերագրության և ոսկե գեղմի հունական առասպելի միջև եղած հնարավոր առնչությունների բացահայտմանը: Նմանությունն ակնհայտ է. առասպելում ծառից կախված ոչխարի ոսկե գեղմը հսկում է վիշապը, իսկ վիշապ քարակոթողների վրա պատկերված է նրա վրա գցված ցլի և որոշ դեպքերում, թերևս ոչխարի մորթի:

Աշխատանքները գրելիս հեղինակները որդեգրել են թափանցիկության սկզբունքը՝ տեղեկություններ փոխանակել և միմյանց ծանոթացնել հոդվածների հետ: Այդ պատճառով մի շարք հոդվածներում հղվում են ժողովածուի մյուս հեղինակների հոդվածները: Որոշ աշխատանքներում անդրադարձ է կատարվել կոթողների ուսումնասիրության պատմությանը և, այդ պատճառով, հնարավոր չի եղել խուսափել թեթև կրկնություններից, ինչը նման դեպքերում թերևս անխուսափելի է:

Ժողովածուում ներկայացված է նաև հիշյալ արշավախմբի անդամների՝ 2012-2013 թթ. դաշտային հետախուզական աշխատանքների հիմնական արդյունքներին նվիրված հոդվածը: Քանի որ այն իրականացվել է գիտաժողովին ընթերցված և արտասահմանում պատվիրված հոդվածները ստանալուց հետո, այն բերվում է որպես հավելված: Հեղինակները ծանոթացել են նաև այդ աշխատությանը և, ըստ այդմ, որոշակի ճշգրտումներ և լրացումներ կատարել իրենց հոդվածներում (հավելումները ներկայացված են քառակուսի փակագծերի մեջ):

Խուսափելու համար հոդվածներում վիշապաքարերի գծանկարների կրկնություններից՝ առանձին տեղադրում ենք Լ. Ա. Բարսեղյանի՝ Գեղամա լեռների վիշապաքարերի գծանկարները (Պատմա-բանասիրական հանդես 1967, 4, 181-188 = Revue des études arméniennes 1968, 5, 289-293), դրանով իսկ ստեղծելով վերջիններիս հղման ընդհանուր սկզբունք (Բարսեղյան/Barseghian № 1-20):

Ժողովածուի հեղինակների համատեղ աշխատանքի արդյունքում այսօր, կարելի է ասել, որ վիշապ քարակոթողների ուսումնասիրության գործում կատարվել է նոր, նշանակալի քայլ, որը հնարավորություն կտա ավելի մոտենալ դրանց առնչվող շատ հարցերի ավելի ճշգրիտ ընկալմանը և մեկնաբանությանը:

Խմբագիրները հայտնում են իրենց խորին երախտագիտությունը Լևոն Աբրահամյանին՝ ժողովածուի հետ կապված մի շարք հարցերում խորհրդատվության և աջակցության համար:

Արմեն Պետրոսյան

Предисловие

Как можно охарактеризовать каменные изваяния вишапов: удивительные, замечательные, архаические, специфические, свойственные только для Армянского нагорья? Можно также перечислить прилагательные превосходной степени: древнейшие, самые исключительные, самые загадочные и т.п. Но также – неизученные, неоцененные, не осмысленные в необходимой степени.

Первым обратил внимание на вишапов армянский писатель Атрпет в 1880-х гг. (работы публиковались с 1926 г.). На академическом уровне исследование было начато в 1909-1910 гг. экспедицией Н. Я. Марра и Я. И. Смирнова в Гегамских горах (результаты были опубликованы в 1931 г.). Позже были опубликованы некоторые археологические и аналитические труды (Б. Б. Пиотровский, Г. А. Капанцян, М. Х. Абегян, Л. М. Меликсет-Бек, А. Ш. Мнацаканян и др.), в которых в основном были представлены новые стелы и рассмотрены некотые частные проблемы – с каким культом они были связаны, каким периодом могут быть датированы и др. Причем предлагаемые ответы, с точки зрения современной науки, можно сказать, зачастую были умозрительными.

28-29 октября 2011 г. в Институте археологии и этнографии НАН РА состоялась научная конференция, посвященная стелам-вишапам. Организаторы конференции хотели обратить внимание специалистов и общественности на эти великолепные памятники, характерные для Армянского нагорья, и придать новый размах их изучению. После конференции мы посчитали целесообразным заказать новые статьи некоторым зарубежным ученым, чьи работы могли бы сделать подход к проблеме более целостным.

В 2012 и 2013 гг. была создана специальная экспедиция для изучения вишапов (члены – А. Бобохян, А. Джилиберт и П. Хнила). Тщательно исследовав территории Гегамских гор и Арагаца, члены экспедиции вновь обнаружили и зафиксировали большую часть известных стел, выявили изначальное расположение стел, перемещенных в различные места Армении, и, самое главное, обнаружили около двух десятков новых вишапов. Большая часть новонайденных стел была выявлена in situ, на своих местах, в культовой среде и некрополях. Некоторые были зафиксированы в стоячем положении. Можно отметить, что спустя сто лет после фундаментального труда Марра и Смирнова сделан шаг, не уступающий по своей важности предыдущему.

В последнее время новые открытия были сделаны и в Западной Армении: особенно примечателен факт находки вишапа на горе Немрут (Тегут), который свидетельствует о более широком распространении этих стел.

Авторы данного сборника представляют шесть стран: Армению, Грузию, Россию, Германию, Италию и Голландию. Статьи, написанные на армянском, русском и английском языках, в основном археологические и мифологические, но представлены также исторические, этнографические, лингвистические доводы и подходы, т. е. дискуссия идет в междисциплинарном контексте. Большинство авторов склонны к тому мнению, что вишапы связаны с образом мифологического дракона и грозовым мифом, вместе с тем приводится также точка зрения, опровергающая данное мнение. Особое внимание было уделено выявлению возможных связей между иконографией вишапов и греческим мифом о золотом руне. Схожесть очевидна: в мифе висящее на дереве золотое руно овна охраняется драконом, а на каменных вишапах изображена накинутая на них шкура быка, в некоторых случаях, видимо, овна.

При написании работ авторы придерживались принципа транспарентности: обменивались сведениями и знакомились со статьями других авторов. Именно потому в некоторых статьях приведены ссылки на статьи других авторов данного сборника. В отдельных статьях дан обзор истории изучения памятников, из-за чего имеют место некоторые повторения. Однако в сборниках подобного рода повторений, видимо, трудно избежать.

В сборнике представлена статья членов вышеупомянутой экспедиции, посвященная основным результатам полевых работ за 2012-2013 гг. Поскольку данная работа была осуществлена после того, как были прочитаны доклады на конференции и получены статьи из-за рубежа, она приводиться в качестве приложения. Авторы ознакомились также с этой работой и сделали определенные поправки и дополнения в своих статьях (дополнения представлены в квадратных скобках).

Во избежание повторений графических изображений вишапов отдельно прилагаем изображения вишапов Гегамских гор Л. А. Барсегяна (Историко-филологический журнал 1967, 4, 181-188 = Revue des études arméniennes 1968, 5, 289-293), с целью введения общего принципа для ссылок на эти рисунки (Барсегян/Barseghian №1-20).

Можно сказать, что благодаря совместной работе авторов сборника сделан новый, значимый шаг в деле изучения вишапов, который приблизит нас к более точному восприятию и интерпретации многих вопросов, относящихся к ним.

Редакторы глубоко признательны Левону Абрамяну за советы и содействие в процессе работы над данным сборником.

Армен Петросян

Preface

How can we describe the vishap stelae? Amazing, wonderful, archaic, unique, typical to only Armenian Highland? Here one could list the adjectives of superlative degree: earliest, most extraordinary, most mysterious, etc. But yet unexplored, unvalued and uncomprehended.

Vishaps were first studied by the Armenian writer Atrpet since 1880s (published since 1926). The academic research started in 1909-1910 due to the expedition of N. Y. Marr and Y. I. Smirnov in Geghama Mountains (the results published in 1931). Later were published several archaeological and analytical works (by B. B. Piotrovskiy, G. A. Kapantsyan, M. Kh. Abeghyan, L. M. Melikset-Bek, A. Sh. Mnatsakanyan et al.) on the new found stelae, some aspects of worship and dating of the vishaps. From the perspective of contemporary science, the suggested answers were often speculative.

On the 28-29th of October, 2011 a conference took place at the Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA, which was devoted to the vishap stelae. It was our aim to draw the attention of specialists and general public to these significant monuments and give a new scope to their research. New articles were ordered to several international scholars after the conference, whose works could contribute to making the approaches and opinions towards this problem more holistic.

A special expedition for the study of vishaps was organised in 2012 and 2013 (team members – A. Bobokhyan, A. Gilibert and P. Hnila). During intensive survey of Geghama Mountains and Mount Aragats the team members rediscovered and documented the majority of already known stelae, revealed the initial location of the stelae that were moved to the various places of Armenia, and, the most importantly, discovered around two dozens of new vishaps. The majority of new found stelae were revealed in situ, just on their primary places, within cult environment and necropoleis. Some of them were found in upright standing position. It can be stated that a hundred years later, after the fundamental work by Marr and Smirnov, a new step was made, which matches the previous one by its importance.

Recently new discoveries have been made also in Western Armenia: especially noteworthy is the appearance of a vishap on the Nemrut Mountain (Teghut), which attests on wider distribution of those stelae.

The authors of this volume represent six countries: Armenia, Georgia, Russia, Germany, Italy and Holland. The articles (in Armenian, Russian and English) are mainly archaeological and mythological, however, some historical, ethnographical and linguistic arguments and approaches are also presented, i.e. the discussion is held on interdisciplinary level. The majority of the authors are inclined to the idea that vishaps are associated to the image of the mythological serpent-dragon of the thunder god myth, while a viewpoint, which disproves this opinion, is also presented. Special consideration was given to revealing of possible connections between iconography of vishaps and the Greek myth about the Golden Fleece. The affinity is apparent: in the myth the golden fleece of the ram on the tree is protected by the dragon and on the vishap stelae a relief of the hide of a bull or, in some cases, of a ram, is thrown-over the stelae.

The authors followed the principle of transparency: they exchanged ideas and acquainted themselves with the articles of each other. That is the reason why there are references on the articles of other authors in the same volume. In some of the articles the history of research of stelae is reviewed, so that the reader would find some repetitions. However in a volume like this one could hardly avoid such repetitions.

The volume presents also the results of 2012-2013 field work of the aforementioned expedition. As this work was conducted after the reports were presented during the conference and after the articles ordered from abroad have received, it is given as an appendix. The authors also looked through this work and made some corrections and additions in their articles (the additions are presented in square brackets).

The drawings of Geghama Mountain vishaps by L. A. Barseghian (Historical-Philological Journal 1967, 4, 181-188 = Revue des études arméniennes 1968, 5, 289-293) are attached separately to avoid their repetitions in the articles, thus creating a common principle for referring to the drawings (Barseghian №1-20).

It can be concluded that due to the collaborative effort of the authors of this volume, the research of vishaps has received a new push forward, which will bring us closer to the understanding and interpretation of those magnificent monuments.

The editors express their gratitude to Levon Abrahamian for advices and support during the work towards this volume.

Armen Petrosyan

Գեղամա լեռների վիշապաքարերի գծանկարները

ըստ Բարսեղյան 1967/1968 և դրանց համապատասխանությունները Մառ, Սմիռնով 1931 և Բոբոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա, այս ժողովածուում. մանրամասները հմմտ. Ջիլիբերտ, Ստորաչի, այս ժողովածուում

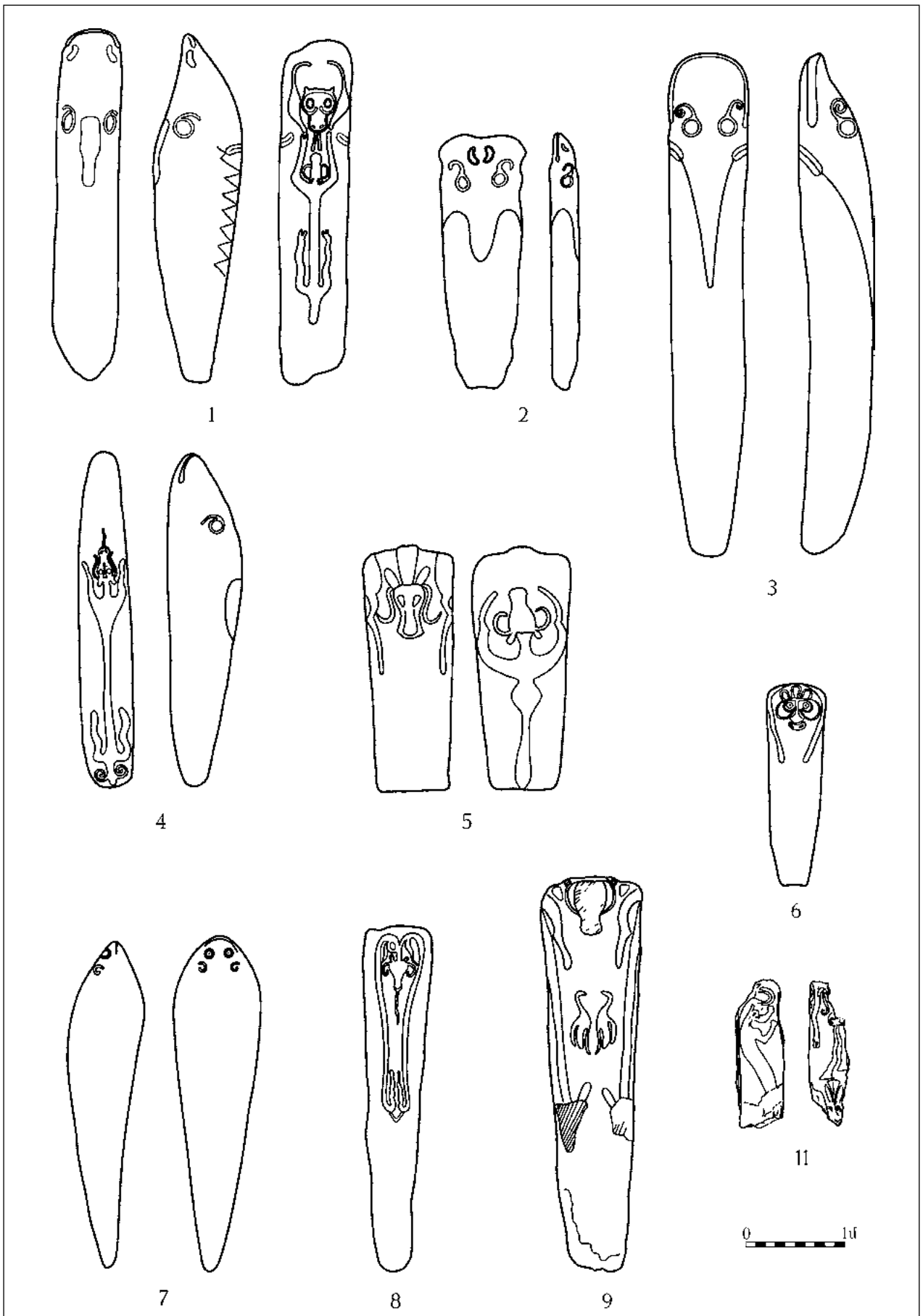
Рисунки вишапов Гегамских гор

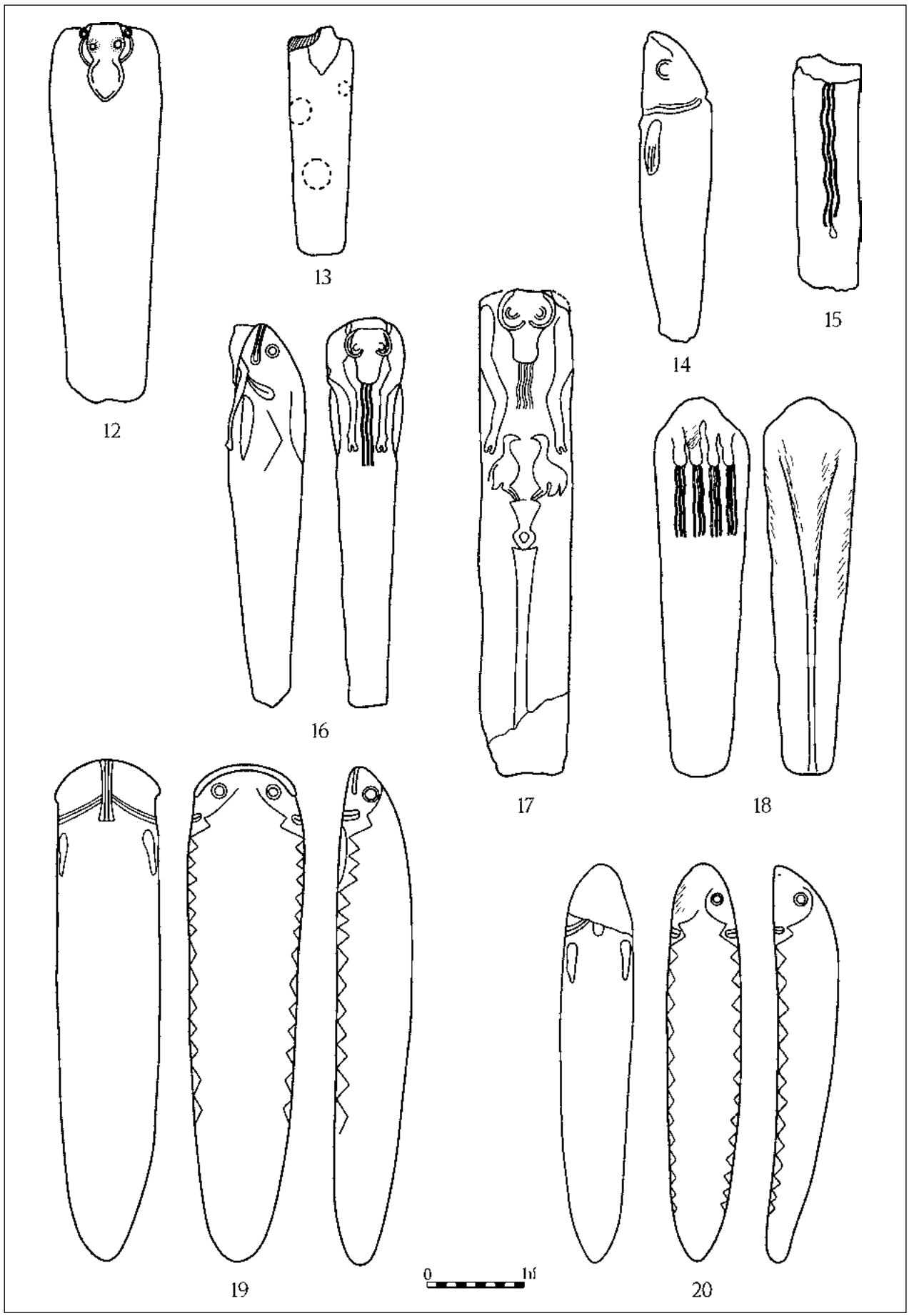
по Барсегян 1967/1968 и их соответствия с Марр, Смирнов 1931 и Бобохян, Джилиберт, Хнила, в этом сборнике: подробности ср. Джилиберт, Сторачи, в этом сборнике

Drawings of Geghama Mountain vishaps

according to Barseghian 1967/1968 and their concordances with Marr, Smirnov 1931 and Bobokhyan, Gilibert, Hnila, this volume: details cf. Gilibert, Storachi, this volume

Անվանումը Имя Name	Բարսեղյան № Барсегян № Barseghian №	Մառ, Սմիռնով | Марр, Смирнов | Marr, Smirnov			Բոբ., Ջիլիբ., Հնիլա № Боб., Джилиб., Хнила № Bob., Gilib., Hnila №
		№	Աղյուսակ Таблица Table	Գծանկար, էջ Рисунок, стр. Drawing, page	
Աժդահա Յուրտ Аждага-юрт Azhdaha-Yurt	1	6	8-9	62	5
	2	5	6		4
	3	1	2, 7	61	1
	4	2	3-4		2
	5	–	5b	63	3
	–	–	5a	–	6
Թոխմախան Գյոլ Токмаган-гель Tokhmaghan-Göl	6	–	–		4
	7	–	–		5
	8	2	13, 14б	88 →	2
	9	–	11(?), 12, 14a	89	1
	10 –	4	15a		3
	11	–	15б	91	6
Դավա Գյոզի Дава-гези Dava-Gözi	12	–	–	–	1
	13	–	–	–	2
Գյոլի Յուրտ Гел-юрт Göl -Yurt	14	1	16	–	1
	15	–	17	88 ←	2
	–	–	–	89	3
Իմիրզեկ Имирзек Imirzek	16	2	19-20	92 →	2
	17	1	18	93 ←	1
	18	3	21-22	93 →	3
	19	5	24		5
	20	4	23		4


1
2
3
4
5
6
7
8
9
11
0
1մ


12
13
14
15
16
17
18
19
0
1մ
20

Երեսուն տարի անց. վիշապ քարակոթողները և վիշապամարտի առասպելը[1]

Արմեն Պետրոսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

1. Վիշապաքարերը և հնդեվրոպական օձ-վիշապը

Հայագիտության ընագավառում իմ առաջին աշխատանքները նվիրված էին հայկական առասպելաբանության մեջ օձ-վիշապի անվան հնդեվրոպական հետքերի բացահայտմանը և նշանակալի չափով վերաբերում էր մեր գիտաժողովի նյութին՝ վիշապ քարակոթողներին (տե՛ս օրինակ Պետրոսյան 1984. Петросян 1987): Մինչ այդ հին հայկական առասպելաբանությունը, մանավանդ Արևմուտքում, համարվում էր համարյա ամբողջովին փոխառյալ, գլխավորապես իրանականից, ապա և, ավելի փոքր չափով, սեմական և հին տեղական, ոչ հնդեվրոպական մշակույթներից: Իմ այդ և հաջորդ աշխատություններում, չժխտելով հայկական մշակույթի և մասնավորապես առասպելաբանության ու կրոնի վրա իրանական ազդեցության գոյությունը, հուսով եմ, որ հայկական հոգևոր մշակույթում կարողացա բացահայտել մի վաղնջական շերտ, որը կարելի է համարել բնիկ հայկական, հնդեվրոպական ժառանգություն՝ առաջին անգամ, անունների, և ոչ միայն բառերի, կերպարների ու մոտիվների մակարդակով[2]:

Հնդեվրոպական կերպարների բացահայտման համար հիմք էր ընդունվել Վյաչեսլավ Իվանովի և Վլադիմիր Տոպորովի վերականգնած վիշապամարտի առասպելը, որը, հնդեվրոպական մշակույթում ունեցած առանցքային դերի պատճառով, հեղինակները կոչել են «հիմնական առասպել» (տե՛ս Иванов, Топоров 1974 և նույն հեղինակների այլ աշխատություններում): Այն վերականգնվել է հիմնականում հնդկական, բալթիկ և սլավոնական նյութի հիման վրա: Մյուս հնդեվրոպական ավանդույթները, կարելի է ասել, փոքր նպաստ են բերել այս վերակազմությանը, իսկ հայկականն ընդհանրապես հաշվի չի առնվել: Ըստ այդ առասպելի, հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածը, որի անունը վերականգնվում է որպես *per(k^{w})u-no-, իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով, հալածում, հաղթում, սպանում է առասպելական օձ-վիշապին, որի անունը վերականգնվում է որպես *wel-: Առասպելն ունի ակնհայտ տիեզերաբանական բնույթ: Աստծու հաղթանակից հետո սկիզբ են առնում ջրերը, անձրև է գալիս, պտղաբերում է երկիրը և այլն (ընդհանրապես, «ամպրոպի աստված» անվանումը որոշ չափով պայմանական է. այդ տիպի կերպարները հանդես են գալիս որպես փոթորկի, անձրևի, կայծակի ու որոտի աստվածներ, և գիտական գրականության մեջ էլ հաճախ կոչվում են որոտի կամ փոթորկի աստվածներ): Որոշ տարբերակներում որպես աստծու հակառակորդ հանդես են գալիս աստծու կինը կամ որդին/զավակները, որոնք ևս, ինչ-որ զանցանքի համար, պատժվում են: Նմանօրինակ առասպելներ ունեն այլևայլ, նաև ոչ հնդեվրոպական ժողովուրդներ: Այստեղ հնդեվրոպականը անուններն են և կերպարների ու մոտիվների որոշ առանձնահատկություններ:

Հայկական էպոսում և առասպելաբանության մեջ այդ առասպելի հետքերի բացահայտմանն է նվիրված Սարգիս Հարությունյանի հիշյալ հոդվածը (Հարությունյան 1981): Իրոք, «Սասնա ծռերի» հերոսների հիմնական զենքն է «թուր

1 Ես երախտապարտ եմ Հրաչ Մարտիրոսյանին և Արսեն Բոբոխյանին գրականության մատնանշման, տրամադրման և որոշ հարցերի քննարկման համար:

2 Մինչ այդ, հայկական ավանդույթում հնդեվրոպական տարրերի բացահայտմանը նվիրված մի քանի աշխատանքներ արդեն կային, բայց ոչ անունների մակարդակով (տե՛ս հատկապես Иванов 1969, լրացված և ընդլայնված տեսքով՝ 1983. Ivanov 2011. Հարությունյան 1981. Ahyan 1982):

կեծակին», իսկ նրանց հակառակորդների կերպարները, թեև հիմնականում մարդակերպ են, բայց ծագում են և համեմատելի են առասպելական վիշապի հետ: «Սասնա ծռերում» ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգներն են Սասնասարը և Դավիթը (Աբեղյան 1975, 72-73), ազգածին ավանդության մեջ՝ Հայկը և Արամը (Պետրոսյան 1997. 2008. Petrosyan 2009), իսկ նախաքրիստոնեական դիցարանում՝ «ամպրոպային» Արամազդը և «վիշապաքաղ» Վահագնը (Պետրոսյան 2004. Petrosyan 2007a. այս կերպարների վերաբերյալ տե՛ս և Petrosyan 2002 = Петросян 2002): Ընդհանրապես, դժվար է գտնել որևէ մշակույթ, որտեղ ամպրոպային առասպելը այնքան խորը արմատներ ունենա, որքան հայկականն է: Եվ պատահական չէ, որ հայոց ազգածին առասպելի, նախաքրիստոնեական դիցարանի և վիպական ավանդության երկուական գլխավոր կերպարները ծագում են հին ամպրոպի աստծուց:

Հաջորդ քայլը կարող էր լինել այդ առասպելի հերոսների անունների հետքերի բացահայտման փորձը: Ամպրոպի աստծու անունը՝ *per(k^{w})u -no-ն հայերենում կանոնավոր կերպով կդառնար *Հեր(գ)ոն* կամ նման մի բան, իսկ Օձ-վիշապի անունը՝ *wel-ը՝ *գեղ-* կամ *գել-*: *Հեր(գ)ոն*-ի հետքերի վերաբերյալ կարելի է միայն դատողություններ անել, իսկ -գեղ- տարրը բավականաչափ ներկայացված է հայկական անվանաբանության, այդ թվում՝ նաև առասպելաբանական անվանաբանության մեջ: Ահա այդ անունները՝ Գեղամ (առաջին Հայկյաններից), Արա Գեղեցիկ (վերջինիս ծոռը), Անգեղ՝ անդրաշխարհի աստված (այս աստծու վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2006, 34-42), Տուրք / Տորք Անգեղ(եայ), իսկ բազում տեղանուններ կուտակված են Գեղամա լճից (Սևան) արևմուտք, Գեղամա լեռներում և Գեղաքունի, հետագայում՝ Գեղարքունիք գավառում (կան և այլուրեք, բայց բավարարվենք այսքանով): Սրանցից առաջինը միանգամից որոշակի կապեր է հուշում: Հենց Գեղամա լեռների վիշապ քարակոթողներն են «վիշապ» կոչվել ժողովրդի լեզվում, և հենց այդտեղ է նրանց կենտրոնացման հիմնական վայրը:

Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս ենթադրել, որ մինչև վիշապ տերմինի փոխառությունը հայերենում այդ կոթողները կոչվել են *գեղ-* արմատով (վիշապը սովորաբար իրանական փոխառություն է համարվում, բայց կա նաև նրա հնդարիական մեկնաբանությունը, տե՛ս Трубачев 1999, 287-288): Այսպես, նրանք ամենամեծ խտությամբ ի հայտ են գալիս Գեղամա լճից արևմուտք, Գեղամա լեռներում, Գեղաքունի գավառում, Գեղ լեռան վրա, Գեղի ամրոցի մոտ: Ընդ որում, Գեղ լեռանը հարևան, լեռնաշղթայի ամենաբարձր լեռը կոչվում է Աժդահակ, իրանական առասպելաբանության մեծ վիշապի՝ Աժի Դահակայի անունով, որը փոխառվել էր նաև հայկական ավանդույթում (հմմտ. Տիգրանի առասպելի Աժդահակի կերպարը): Մի լեգենդի համաձայն, վիշապ է ապրել Սևանի հարավում գտնվող Գիլլի լճակում (Անանյան 1952, 17-18), որի անունը թյուրքական աղավաղված ձևն է թվում հին *Գեղ-ի կամ *Գեղի-ի (-li ածանցով): Մի փաստ թույլ է տալիս թվագրել այս *գեղ-* արմատով տեղանունները՝ մ.թ.ա. VIII դ. ուրարտական արձանագրություններում հիշվում է մերձսևանյան Uelikuni կամ Uelikuhi երկիրը, որոնցից առաջին անվանաձևը արտացոլվել է հետագա հայկական Գեղաքունի անվան մեջ: Այս երկրանունը և նրա քարակոթողները հնարավորություն են տալիս կապ տեսնել սրանց և խուռիական առասպելաբանության նմանահունչ անունով քարե հրեշի՝ Ullikummi-ի միջև (տե՛ս § 6):

Հաշվի առնելով Գեղամա լեռների քարակոթողների ժողովրդական անվանումները՝ հայերեն՝ *վիշապ*, քրդերեն՝ *աժդահա*, երկուսն էլ նույն՝ «առասպելական մեծ օձ, վիշապ» իմաստով, կարելի է ենթադրել, որ քարակոթողները հնում կապվել են այդ նույն առասպելական օձի հնագույն հայերեն *գեղ* անվան հետ: Այսինքն՝ հայերենում վերականգնվում է հնագույն *գեղ-* «օձ, առասպելական վիշապ» բառը (կամ անունը)՝ ծագած հնդեվրոպական *wel-ից: Այդ նույն *wel- նախաձևն է ենթադրում նաև սեպագիր Ueliku-ni/hi անվանումը: Ակնհայտ է, որ Գեղարքունի, Գեղամ, Գեղամա, Գեղ, Գեղի անվանումները միևնույն շրջանում՝ Սևանի արևմուտքում, անբաժանելի են իրարից, և պիտի հանգեն միևնույն *wel- նախատիպին՝ ավանդված արդեն մ.թ.ա. VIII դ., Ueliku-ni/hi տեղանվան մեջ: Այսպիսով, այս անվանումները ժամանակագրվում են ոչ ուշ, քան մ.թ.ա. VIII դ. (terminus ante quem):

Հնդեվրոպական *w-ն հայերեն գ- է դարձել միջանկյալ *gw- ձևից՝ *wel- > (ɣwel- ?) > *gwel- > *գեղ-*: Այդ բառի գոյությունը կարող է հաստատ-

վել վրացերեն gvel-i «օձ» բառով, որն, ըստ այդմ, պետք է փոխառված լիներ հնագույն, նախագրային հայերեն **gvel* ձևից (Петросян 1987, 65, прим. 56): Այս առումով խոսուն է և վրացերեն *gvelešapi* կամ *gvelašapi* (>*gvel-vešapi) «օձ-վիշապ» բարդությունը, կիրառված առասպելական, հեքիաթային օձի համար, ուր միավորված են հնագույն հայերեն **gvel*-ը և ավելի ուշ փոխառված իրանական vešap-ը (այս բարդությունը կարող էր ստեղծվել և՛ վրացական իրականության մեջ, և՛ փոխառված լինել հնագույն հայերենից)[3]:

Երեմիա Մեղրեցու միջնադարյան բառարանում պահպանվել է մի վերին աստիճանի հետաքրքրական բառ, որը նույնպես կարող է կապվել այս արմատի հետ՝ *գեղնահ(կ), գղնահ* «հայ»: Եթե հայկական ավանդությունը հայոց երկու՝ *հայ* և *արմեն* ցեղանունները կապում է երկու ազգածին նահապետների՝ Հայկի ու Արամի (կամ Արամանեակի) անունների հետ, ապա տեղին է ենթադրել, որ այս ցեղանունն էլ պիտի կապվեր Գեղամ նահապետի անվան հետ (հմմտ. և վերջին ազգածին նահապետ Արայի Գեղեցիկ մականունը, ծագած համահունչ, բայց այլ նշանակությամբ՝ *wel- «տեսնել» արմատից, իբրև «տեսքոտ»): *Wel- արմատի հետ համադրելի մի շարք այլ հնդեվրոպական ցեղանուններ, ըստ Վ. Իվանովի և Վ. Տոպորովի վարկածի, հնարավոր է ինչ-որ կերպ կապված համարել առասպելական օձ-վիշապի անվան հետ (Иванов, Топоров 1979), և հայ. *գեղնահ(կ)* ձևը կարող է նույնպես դիտվել այս համատեքստում[4]:

Վիշապ քարակոթողների տեսքի և տեղադրության որոշ մանրամասներ նույնպես կապեր են ցուցաբերում «հիմնական առասպելի» և ընդհանրապես առասպելական օձ-վիշապի կերպարի հետ: Այսպես, նրանք հաճախ տեղայնացած են աղբյուրների ու գետերի ակունքներում, ջրերի մերձակայքում, իսկ առասպելում վիշապի պարտությունից հետո սկիզբ են առնում ջրերը: Նրանք հաճախ ունեն ձկան տեսք, իսկ որոշ առասպելներում ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-վիշապը ջրային մի հսկա է, մի մեծ ձուկ, և վիշապ բառի հայերենում ունեցած իմաստներն են հենց «մեծ օձ, հատկապես ջրային», «մեծ ձուկ» (վիշապը որպես մեծ ձուկ է պատկերացվել նաև այլ ժողովուրդների առասպելներում, տե՛ս §6): Ամպրոպի աստվածը նաև փոթորկի աստված է, և սեպագրում հենց այդպես՝ ^{D}IM «փոթորկի աստվածներ» են կոչվել մեր տարածաշրջանի հնագույն ամպրոպի աստվածները՝ Իշկուրը, Ադադը, Թեշուբը, Թեյշեբան և մյուսները, իսկ *վիշապ* բառի մյուս իմաստը հայերենում «փոթորիկ, պտուտահողմ» է:

Հնդեվրոպական նախալեզվում *wel- և համահունչ *Hwel- արմատները հանդես են գալիս բազում իմաստներով (այս երևույթը կոչվում է համանունություն): Ահա դրանցից մի քանիսը՝ «գալար(ել), ոլորվել», «գզել», «բուրդ», «ալիք», «մահվան աշխարհ», «տեսնել»: Ընդհանրապես, դիցանվանակերտ արմատները հաճախ համանուններ են ունենում: Առասպելներում, կարելի է ասել, այլևայլ ձևերով ի հայտ են գալիս դիցանունների տարբեր հնարավոր իմաստավորումները: Այսպես, ամպրոպի աստծու *per(k^{w})u-no-անունը կարող է իմաստավորվել ըստ համանուն արմատների «հարվածել», «կաղնի», «ժայռ» նշանակությունների (ամպրոպի աստվածն իր զենք-կայծակով հարվածում-այրում է կաղնին կամ ջարդում ժայռը, տե՛ս օրինակ Гамкрелидзе, Иванов 1984, 614-615. Puhvel 1987, 226-227): Նույնը կարելի է ասել և հնդեվրոպական օձ-վիշապի վերաբերյալ՝ այդ կերպարն այլևայլ կա-

3 Ըստ քարթվելական լեզվաբանության մասնագետների, վրացերեն gvel-ը համաքարթվելական արմատ է, հմմտ. մեգրելերեն gwer, ճան. mgwer-, որոնց հետ են միավորում սվանական hiǯw-/uǯ-, wiǯ-/uǯ- նույնիմաստ ձևերը (Климов 1964, 61-62): Սվաներենը մյուս քարթվելական լեզուներից բաժանվել է շատ վաղ, ըստ որոշ տվյալների՝ մ.թ.ա. II հազարամյակի սկզբին (Климов 1964, 35) կամ նույնիսկ ավելի շուտ (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 880-881, прим. 2. 909, прим. 3. Микеладзе 1994): Եվ եթե ճիշտ են սվանական և մյուս քարթվելական ձևերի համադրությունը և այդ արմատի՝ հայերենից փոխառված լինելու կարծիքը, ապա հայերենը և քարթվելական լեզուներն իրար հետ շփման մեջ պետք է լինեին ոչ ուշ, քան մ.թ.ա. II հազարամյակի հենց սկիզբը կամ ավելի վաղ, և ոչ այլուրեք, քան քարթվելական լեզուների տարածման արեալում, այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհում և/կամ մերձակայքում:

4 Ընդհանրապես, այս ցեղանունները սովորաբար հանգեցվում են հնդեվրոպական այլ, համահունչ, արմատների (նկատենք, որ այդ նույն արմատով է կոչվել և հնդեվրոպական առասպելաբանության մահվան աշխարհը, իսկ մարդու՝ որպես «մահկանացու» անվանումը, կարող է դառնալ ցեղանուն): Ինչևէ, եթե մյուս ցեղանունների համար այս կապը միայն մտահայեցողական է, ապա հենց գեղնի ձևն է, որ իր հավանական կապով Գեղամ նահապետի և այդպիսով՝ Գեղամա լեռների հետ, կարող է իրոք առնչվել վիշապի անվան հետ:

պեր է դրսևորում ալիքվող ջրերի, գալարվելու, անդրաշխարհի հետ՝ հմմտ. օձ-վիշապի հատկանիշները (այս անվան բազմիմաստ մեկնաբանության վերաբերյալ տես Иванов, Топоров 1974, 33-35, 44-45, 65-75. Топоров 1987, 17-19)[5]:

Մեր տարածաշրջանում և հնդեվրոպական ավանդույթներում ամպրոպի աստվածը պատկերացվել է որպես ցուլ (Ադադ, Թեշուբ, Բաալ, Ինդրա, Զևս, Յուպիտեր և այլն, տես MHM 1, 203. Միջագետքում այդ ընկալումն սկսել է տարածվել մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջից, տես Schwemer 2008, 33-35): Աստվածներին հաճախ զոհաբերել են հենց նրանց սիմվոլ հանդիսացող կենդանուն, իսկ վիշապաքարերի վրա հաճախ պատկերված են զոհաբերված ցլի մորթիներ, կոթողի գագաթին կամ միջին մասում, երբեմն տիեզերական ծառի տեսքով (տիեզերական ծառը կարևոր դեր ունի «հիմնական առասպելում»): Գագաթին գտնվող ցլի բերանից ելնող ալիքաձև գծերը սովորաբար մեկնաբանվում են որպես հոսող ջուր, անձրև, իսկ ամպրոպային մենամարտը, ինչպես ասվեց, սկիզբ է դնում հոսող ջրերին[6]:

Ամպրոպի աստծու հաղթանակը տիեզերածնության սկիզբն է, այն պետք է բացատրեր նաև տիեզերքի առաջացումը (տես § 2): Ըստ այդմ, ամպրոպային վիշապամարտը կապված է նաև նոր տարվա՝ «նոր տիեզերքի» ծնունդի հետ: Այս առումով հետաքրքիր է, որ վիշապաքարերի վրա եղած պատկերները՝ ցուլ և երկու սիմետրիկ ջրային թռչուն, կարող են մեկնաբանվել որպես Կենդանակերպի գարնանային ամիսների խորհրդանիշներ՝ ցուլ և երկվորյակներ: Կարծիք կա, որ որոշ վիշապների վրա խոյ, և ոչ ցուլ է պատկերված (Марр, Смирнов 1931, 63): Եթե դա ճիշտ է, ապա մենք ունենում ենք Կենդանակերպի ձուկ, խոյ, ցուլ, երկվորյակներ հաջորդականությունը, կարելի է ասել՝ գարնանային քառամսյակը, իսկ նոր տարին բազում վաղնջական հասարակություններում կապվել է գարնան սկզբի հետ:

Վիշապաքարերի և վիշապամարտի առասպելի կապն առաջին անգամ փորձել է հիմնավորել Ասատուր Մնացականյանը (Մնացականյան 1952. 1955, 547-557): Մեր հոդվածից հետո համանման կարծիք, այլ փաստարկների հիման վրա, արտահայտել է Սարգիս Հարությունյանը (Հարությունյան 2000, 16, 26-33. տես և նրա, Լ. Աբրահամյանի, Գ. Թումանյանի, Յ. Բերյոզկինի հոդվածները սույն ժողովածուում):

2. Վաղնջական ծեսը

Ըստ Միրչա Էլիադեի, յուրաքանչյուր երևույթ կամ գործողություն, որին վաղնջական մարդը իմաստ էր վերագրում, համադրվում էր տիեզերածնության կամ արարչագործության առասպելի հետ: Տիեզերածնությունը հաճախ պատկերացվում է որպես աստծու (դիցաբանական կերպարի) հաղթանակ իր հակառակորդի՝ քաոսը խորհրդանշող հրեշի դեմ, որը տեղի է ունենում ժամանակի սկզբում: Այդ հաղթանակի արդյունքում զոհի մարմնից սկիզբ է առնում, կամ ստեղծվում է տիեզերքը իր տարրերով (երկինք, երկիր, լեռներ, ծովեր և այլն): Նույն այդ առասպելով է բացատրվում նաև մարդկության՝ ցեղե-

5 Հնարավոր է շեշտել կապը նաև «տեսնել» գաղափարի հետ: Այսպես, Անգեղը, որպես մահվան աստված, ստուգաբանվում է որպես «անտես, անտեսանելի», ինչպես և հին հունական մահվան աստված Հադեսի անունը՝ *n̥-wid- (այս և այն աշխարհների կերպարներն ամենուրեք փոխադարձ անտեսանելի են պատկերացվել): Իսկ գեղ «վիշապը» համադրելի է հունական drakōn «վիշապ, օձ» բառին, որը ստուգաբանվում է հնդեվրոպական *derk’- «տեսնել, նայել» արմատից (նկատի առնվում սարսափելի տեսքը/հայացքը, տես Петросян 1987, 59. Պետրոսյան 2006, 39-41):

6 Որպես ասվածի մի ցուցադրական օրինակ ներկայացնենք հին հնդկական ավանդությունը, ուր Ինդրան պատկերացվել է որպես ցուլ. Ռիգվեդայում ասվում է, որ նա ուտում է իրեն զոհաբերված տասնհինգ և քսան ցուլ (10.86.14), մեկ այլ դեպքում՝ երեք հարյուր գոմեշ և խմում երեք լիճ սրբազան խմիչք սոմա (5.29.8), իսկ նրա մորուքից հոսող հրաշեկ-կարմրավուն՝ harita հեղուկն իջնում էր որպես անձրև (2.11.17. 10.23.1, 4. 10.96.8, տես Griffith 1992 և West 2007, 246): Ինդրայի հակառակորդներն են ջրարգել օձ-վիշապներ Վրտրան և Վալան: Վալան փախցնում է ցլերին, որոնց հետ է խլում Ինդրան, իսկ Վրտրայի կողմից բանտված ջրերը համեմատվում են կովերի հետ (տես օրինակ West 2007, 259): Այս տվյալներից ելնելով կարելի է պատկերացնել, օրինակ, որ քարակոթողներում ներկայացված են այդ օձ-վիշապները, որոնց զոհ են մատուցում ցլեր (ասենք, երաշտի դեմ): Այստեղ հոդվածում հնդկական նյութի օգտագործումը վիշապ քարակոթողների և որոշ այլ հին հայաստանյան իրողությունների մեկնաբանության համար չպետք է զարմանք պատճառի: Հնդկական նյութն արխայիկ է, ավանդված խոր հնադարից: Նա է լավագույնս պահպանել հնդեվրոպական մշակույթի և առասպելաբանության շատ վաղնջական շերտեր, որոնք կորսվել են մյուս հնդեվրոպական ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի մոտ (այս մասին տես և § 6.6):

րի, սոցիալական դասերի ծագումը: Իրական, առասպելական թե էպիկական ամեն մի կռիվ, ամեն մի սպանություն, ամեն մի զոհաբերություն, համադրվում է արարչագործության առաջին նախադեպի հետ: Ծիսական մակարդակում աստծու հաղթանակը իր հակառակորդի նկատմամբ ներկայանում է որպես բոլոր ծեսերի նախադեպը և նախահիմքը: Ամեն մի ծես համադրվում է, նույնացվում և կրկնում այդ «առաջնածեսը»՝ հակառակորդի սպանություն/զոհաբերությունը աստծու կողմից ժամանակի սկզբում: Ամեն մի վաղնջական օրինակելի ծեսի գործողությունը հետևյալն է՝ մասնատել զոհի մարմինը և նրանից ստանալ նոր տիեզերքի մոդելը (Eliade 1959, 6 ff., 18 ff., 34 ff. ՄՀՄ 1, 405. Топоров 1988. Lincoln 1991, 12-13): Գործողությունը տեղի է ունենում զոհասյան կամ տիեզերական ծառի մեկ այլ տարբերակի մոտ: Ծեսի օբյեկտը՝ զոհը, զոհաբերության կենդանին, կապված է տիեզերական ծառի հետ, կենտրոնական դիրք է գրավում նրանում և նույնիսկ կարող է նույնացվել նրա հետ, հմմտ. ծառի, սյան կամ խաչի վրա պատկերվող աստվածությունների բազմաթիվ օրինակները (օրինակ, սկանդինավյան Օդին աստծու՝ ինքն իրեն զոհաբերվելը Իգդրասիլ ծառի վրա, կելտերի՝ ծառից կախելու մարդկային զոհաբերությունները, Հիսուս Քրիստոսին՝ խաչի վրա և այլն, տե՛ս ՄՀՄ 1, 401, 405. Топоров 2010, 236-237, 276):

Վիշապ քարակոթողների՝ կոմպոզիցոն առումով ամենաբարդ օրինակները ներկայացնում են ձկան արձան կամ ուղղակի քարե սյուն, որի վերնամասին փռված է ցլի մորթի, իսկ մարմնին, երբեմն, քանդակված է տիեզերական եռամաս ծառի տեսքով փռված մորթի (տե՛ս § 3): Ակնհայտ է, որ քարակոթողը պատկերում է մի վաղնջական ծես՝ ցլի զոհաբերություն: Եվ ողջ քարակոթողը, նույնիսկ անկախ իր վրա պատկերված տիեզերական ծառի տեսք ունեցող մորթուց, իրենից ներկայացնում է տիեզերական ծառի մի տարբերակ՝ «տիեզերական սյուն» և զոհասյուն:

Կոմպոզիցիայի երկու գլխավոր կերպարները՝ ցուլը և ձուկը բազում ժողովուրդների պատկերացումներում, աշխարհի ամենատարբեր մասերում, հանդես են գալիս որպես, համապատասխանաբար, ամպրոպի վիշապամարտիկ աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի սիմվոլներ: Այսպես, հնդեվրոպական ավանդույթներում ցուլը սիմվոլն է հնդկական Ինդրայի, հունական Զևսի, լատինական Յուպիտերի, լիտվական Պերկունասի և այլն, իսկ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում՝ մեր տարածաշրջանի բոլոր հնագույն ամպրոպի և փոթորկի աստվածների (շումեր. Իշկուր, ասուր. Ադադ, արևմտասեմ. Բաալ, խուռաուրարտ. Թեշուբ/Թեյշեբա և այլն): Կարելի է ավելացնել, որ հայկական բանահյուսության մեջ, հատկապես երկրագործական երգերում, պահպանված է եզի այդ կերպարը՝ նա հանդես է գալիս որպես վառ արտահայտված վիշապամարտիկ, որը վար անելիս հաղթում է չարքերին (Մնացականյան 1952):

Ձուկը, մեծ ձուկը, ինչպես և հնում որպես ձուկ ընկալվող կետազգիները, ամենատարբեր ավանդույթներում կարող են հանդես գալ որպես հենց առասպելական վիշապ: Մեզ առավել մոտ ավանդույթներից նշենք, որ առասպելի մի տարբերակում հունական ամպրոպի աստված Զևսի հակառակորդ Տիփոնը ներկայացված է որպես ձուկ: Տիփոնի այս կերպարը և ողջ առասպելը նշանակալի զուգահեռներ ունեն խեթական ավանդույթում, որտեղ Տիփոնի նախատիպն է օձ-վիշապ Իլլույանկան: Մյուս կողմից, Տիփոնի առասպելը նույնականության հասնող ընդհանրություններ ունի հայկական առասպելներում: Այսպես, նա, ինչպես և հայկական վիշապը, պտուտահողմի անձնավորումն է, որը մեզանում կոչվել է ձկնամբ՝ «ձուկ-ամպ»: Ձուկ-վիշապի պատկերացումը հայոց մեջ և այլուր ի հայտ է գալիս նաև այլ դեպքերում (տե՛ս § 6):

Այսպիսով, հաշվի առնելով հայկական և տարածաշրջանային հին իրողությունները, կարելի է ենթադրել, որ քարակոթողների երկու հիմնական կերպարները իրենցից ներկայացնում են «հիմնական առասպելի» հերոսների սիմվոլները (ընդ որում, քարակոթողներում հանդիպող ձկան երկու տեսակները՝ լոքոն և ճանաչը գետի հատակի մեծ ձկներ են, այսինքն՝ միանգամայն համադրելի ջրային, խթոնիկ վիշապի հետ):

Վիշապ քարակոթողը պատկերում է ոչ թե մի ինչ-որ ընթացիկ ծես, այլ ծեսի առաջին, առասպելական գործողությունը՝ նախադեպը, իր տեսակի «առաջնածեսը» (սովորական, ընթացիկ երևույթը իմաստ է ձեռք բերում, երբ նույնացվում է տիեզերածնության դարաշրջանի նախադեպի

հետ)։ Բայց, չնայած պատկերված ծեսի և «հիմնական առասպելի» տարրերի համադրելությանը, այստեղ պատկերված է ոչ թե ամպրոպի աստծու սիմվոլի՝ ցլի հաղթանակը ձուկ-վիշապի դեմ, այլ ընդհակառակը, զոհաբերված ցուլն է փռված ձկան բերանի վրա։ Պետք է բացատրել, թե ինչո՞ւ է այդպես։

Հայտնի է, որ ծեսի ժամանակ աստծուն զոհաբերում են հենց իր իսկ սիմվոլը հանդիսացող կենդանուն։ Ցլեր են զոհաբերել ամպրոպի աստվածներին ամենուր՝ հռոմեական Յուպիտերին, սլավոնական Պերունին և այլն (МНМ 1, 203. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 577. մեզանում՝ Թեյշեբային, ըստ «Միերի դռան» արձանագրության զոհաբերությունների ցանկի՝ КУКН 384, զոհաբերվել են վեց ցուլ և տասներկու խոյ)։ Ծեսն իր մեջ ներառում է նաև զոհված անասունի մսի ճաշակումը։ Կլանելով ցլի՝ աստծու սիմվոլի միսը, մարդը պատկերացրել է, թե նրա մարմնի հետ կլանում է նաև նրա աստվածային էության մի մասը (Ֆրեզեր 1989, 580-581)։ Այդ զոհաբերությունն էլ կարող էր ինչ-որ առասպելական նախադեպ ունենալ՝ հիմնական առասպելին բնորոշ են նաև շրջված տարբերակներ, ուր օձ-վիշապը կարող է վերածվել ցլի։ Եվ հենց ամպրոպի աստվածը կամ նրա հետ համադրելի կերպարը պիտի սպանի այդ ցլին, որին այդ դեպքում աստծու հակառակորդի հատկանիշներ են վերագրվել (հմմտ. Գիլգամեշի և երկնային ցլի պատմությունը, տե՛ս § 6)։

3. Վիշապաքարերի ձևաբանական խմբերը

Ելնելով հատկապես ներկայումս ամենամեծ քանակությամբ հայտնի Գեղամա լեռների վիշապաքարերի տեսքից, դրանք կարելի է բաժանել հետևյալ չորս խմբերի։

1) Ձկան մեծ քարե արձան, ընդ որում, կարելի է տարբերել երկու տեսակի ձկներ՝ լոքո և ճանար (վերջինս տեսքով նման է բեղլուի կամ մուրծայի, միայն դրանց շատ ավելի մեծ ազգակիցն է)։

2) Ձուկ, որի գլխին եղջերավոր անասունի՝ ցլի/կովի կամ գոմեշի, թերևս նաև խոյի, մորթի է փռված։ Ձկան գլխի վրայի ցլի բերանից ներքև՝ ալիքաձև գծեր, հավանաբար, ջրի հոսք՝ անձրև։ Երբեմն ցլի մորթի է պատկերված նաև ձկան մարմնին, փռված ձկան երկայնքով, ոտքերը դեպի առաջ ձգված, երբեմն՝ երկու սիմետրիկ ջրային թռչուններ, մի դեպքում՝ կանգնած ձողի վրա։ Տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ ցլի պատկերները ձկան վրա հետագա հավելումներ են՝ նոր կրոնական պատկերացումների կամ նոր ցեղերի ներխուժման վկայություններ։ Բայց գոնե մեկ վիշապաքարի վրա, ձկան գլխին՝ բերանին և ծնոտին պատկերված եղջերավոր կենդանու գլուխը և մորթին ակնհայտորեն ստեղծվել են ձկան քանդակի հետ միաժամանակ, քանի որ դրանք ուռուցիկ են, զանգվածով դուրս ձկան մարմնից (Իմիրզեկ, վիշապ №2 ըստ Մառի և Սմիռնովի=Բարսեղյան 1967, №16)։

3) Նույնը պատկերված է ոչ թե ձկան քանդակի, այլ քարե սյան վրա։ Սրանք քանակապես ավելի շատ են նախորդներից։

4) Այլ պատկերներ՝ սյան վերևում մի քանի երկարավուն ելուստ, որոնցից ներքև՝ ալիքաձև գծեր, ինչպես երկրորդ խմբում՝ ցլի բերանից։ Կամ՝ սյան գագաթից սկսվող ուղղակի ալիքաձև գծեր, որոնցից մեջտեղինը որոշ չափով նմանվում է օձի։

Հնարավոր է, որ եղել են և կան նաև այլ տեսակի վիշապաքարեր. այսպես, Գեղամա կոթողներից մի վատ պահպանված (կիսով չափ կոտրված) օրինակի վրա, հնարավոր է, որ մի այլ՝ «հանելուկային կենդանի» կամ վիշապ է պատկերված (Марр, Смирнов 1931, 90-91. Բարսեղյան 1967, №11)։ Ատրպետը, խոսելով Ճորոխի ավազանի վիշապների մասին, գրում է, որ նրանց վրա կային օձի, մողեսի, եզի, գոմեշի և ուրիշ կենդանիների, իսկ մի այլ տեղ՝ նաև առյուծի պատկերներ (Ատրպետ 1929, 55, 170, ծան.)։ Ներկայումս այդ շրջանից հայտնի վիշապաքարերը բավական նման են մյուսներին (Բոբոխյան 2010)։ Հնարավոր է, որ Ատրպետը ցլի փռված մորթին ընկալել է որպես մողես, իսկ առյուծը կարող է վատ նշմարելի պատկերի սխալ ընկալման հետևանք լինել։ Բայց և այնպես, տարբեր տարածաշրջանների վիշապաքարերը, թերևս որոշ չափով տարբեր են իրարից (հմմտ. օրինակ Գանձայի վիշապի պատկերները՝ որոշակիորեն թեական մեկնաբանությամբ, տե՛ս Սանոսյան 1989, 99-100)։ Այսպիսով, երբ վերահայտնաբերվեն և գիտական շրջանառության մեջ դրվեն Ատրպետի հիշատակած վիշապաքարերը, չի բացառվում, որ ի հայտ գան դրանց այլ ենթատիպեր ևս։

Շատ հետազոտողներ գրել են վիշապ քարակոթողների՝ ջրերի և ջրի պաշտամունքի հետ կապված լինելու մասին: Քարակոթողներն էլ երբեմն գտնվել են ջրերի՝ աղբյուրի, գետի ակունքի, ավազանի մերձակայքում: Չկան արձանը, այսպես թե այնպես, ինչ-որ կապ պիտի ունենար ջրի հետ: Բայց, թվում է, թե այս կապը միարժեք չէ: Որոշ քարակոթողներ գտնվել են ջրերից հեռու: Եվ մի կարևոր փաստ՝ դրանցից մի քանիսը գտնվում են, ամենայն հավանականությամբ, գերեզմանների վրա: Այսպես, Գեղամա լեռներում երկու վիշապաքարի շուրջ նկատելի են դամբարանը շրջագծող կրոմլեխները: Դա պարզ երևում է «Արևի տաճար» ֆիլմի՝ Իմիրզեկի մի վիշապաքարի կադրերում («Հայք» կինոստուդիա, 2009, ռեժիսոր՝ Շավարշ Վարդանյան): Ֆիլմի սցենարի հեղինակ Վահան Տեր-Ղազարյանի (որը նաև հնագիտական աշխատանքի փորձ ունի) հավաստմամբ, այդ վիշապաքարերը դրված են դամբարանների վրա: [Վերջին բացահայտումներով հաստատվեց բազում վիշապաքարերի՝ դամբարանադաշտերում գտնվելու փաստը, տե՛ս Ա. Բոբոխյանի, Ա. Ջիլիբերտի և Պ. Հնիլայի հոդվածը սույն ժողովածուում]:

Ելնելով Միրչա Էլիադեի վերոհիշյալ դրույթից, կարելի է ասել, որ հսկայական կոթողը, եթե նրան ինչ-որ իմաստ ենք վերագրել, պիտի կապված լինի տիեզերածնության հետ: Հատկապես, եթե այն դրվել է ուղղաձիգ դիրքով, այսինքն՝ իրենից ներկայացրել տիեզերական սյան մի տարբերակ՝ տիեզերքի մի մոդել: Ցլի մորթին, ոտքերը դեպի առաջ (այսինքն, ուղղաձիգ կանգնած կոթողի վրա՝ դեպի վեր) և ձողի վրայի երկու թռչունները ևս տիեզերական ծառի բնորոշ պատկերներ են: Բացի ձուկ-վիշապ-վիշապամարտ մոտեցումից, հնարավոր է պատկերացնել, որ ձկան արձանը պատկերում է նախաստեղծ տիեզերական ձուկը, որի վրա է ստեղծվել մեր աշխարհը (տե՛ս § 6):

Երկրորդ խմբի քարակոթողները, ակնհայտորեն, արտացոլում են առասպելական մի ինչ-որ պատկերացում, ուր ցլի մորթին, երբեմն տիեզերական ծառի տեսքով, գցված է «տիեզերական ձկան» վրա:

Երրորդ խումբը սրա մի տարբերակն է, ուր, կարելի է ասել, ոչ թե առասպելական սյուժե, այլ դրա հետ կապված ծեսն է պատկերված՝ զոհաբերված ցլի մորթին գցված է (տիեզերական) սյան վրա: Ձուկը կարող է ընկալվել որպես օձ-վիշապ, ցուլը վիշապամարտիկ ամպրոպի աստծու՝ անձրև պարգևողի սիմվոլն է, իսկ ալիքաձև գծերը խորհրդանշում են անձրևը:

Չորրորդ խմբի կոթողները կարծես թե այս բարդ պատկերի համառոտ՝ կրճատ տարբերակներ լինեն՝ միայն բազմապատիկ ելուստներից ելնող ալիքաձև գծեր, կամ միայն ալիքաձև գծեր (այս դեպքում, հնարավոր է, որ քարակոթողի վերին մասը, որտեղ պիտի ցլի պատկեր լիներ, կոտրված է): Ամպրոպի աստվածը բազմաթիվ ավանդույթներում (հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական) կապված է չորս թվականի հետ և կարող է հանդես գալ չորս հիպոստասիսներով (Иванов, Топоров 1974, 24-30. Պետրոսյան 2006, 9, 78. տիեզերական ծառի շուրջը երկրի չորս կողմերը խորհրդանշող չորս կերպարների վերաբերյալ տե՛ս МНМ 1, 402-404. Топоров 2010, 238): Չորս ելուստները, որոնք համեմատվում են մյուս կոթողների ցլերի հետ, կարող են պատկերացվել որպես ամպրոպի աստծու այդ հիպոստասիսները: Հնարավոր է նաև այլ մեկնաբանություն՝ երկնային կովի պտուկներ և դրանցից սկիզբ առնող «կաթ», այսինքն՝ անձրև (տե՛ս Հրաչ Մարտիրոսյանի հոդվածը սույն ժողովածուում): Հատկանշական է, որ հնում «վիշապների մասին ասում էին, թե նրանք կովերի կաթն են ծծում» (Աբեղյան 1975, 67, 118): Եթե ճիշտ է այդ գծերի վրա օձի պատկերի գոյությունը, ապա, ինչպես նկատում է Մ. Աբեղյանը, դա ևս խորհրդանշում է անձրևը, քանի որ ամպրոպի ժամանակ «ցած իջնող անձրևի երակներն ըմբռնում են իբրև օձեր» (Աբեղյան 1975, 69, 166):

Ըստ այդմ, վիշապ քարակոթողների բոլոր խմբերը կարող են կապվել ամպրոպի աստծու և օձ-վիշապի հակադրության՝ ամպրոպային վիշապամարտի առասպելի հետ:

Ջոհաբերված կենդանու մորթին կամ գլուխը ծառի կամ սյան վրա դնելու ծեսը հայտնի է մեր տարածաշրջանում ամենախորը հնությունից: Չաթալ հյոյուքում (մ.թ.ա. 7500-5700 թթ.), որտեղ ցլի պաշտամունքը չափազանց վառ էր արտահայտված, VII-II շերտերի համարյա բոլոր տաճարային կառույցներից գտնվել են ցլի եղջյուրներ կրող սյուներ: Նման սյուներ ավելի ուշ հայտնի են այլուրեք՝ Փոքր Ասիայում, Կրետեում,

Կովկասում (MHM 1, 203)։ Հայերը, մինչև վերջին ժամանակները, փորձանքից կամ բնական մահով սատկած խոշոր եղջերավոր անասունների գանգը պահում էին տանը՝ ձեղունից կախած, կամ ամրացնում պարտեզի պատնեշին (Սամուելյան 1931, 183)։

Ցլի զոհաբերությունը և ծիսական խնջույքը, որպես թաղման ծեսի տարր, մեր տարածաշրջանում ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. III հազարամյակում (Ամիրանիս գորա), իսկ երկրորդ հազարամյակից՝ բավական տարածվում այլուրեք (Վանաձոր, Լճաշեն, Ադիաման, Թոռեղք)։ Ընդ որում, ցլի մորթին, գլխի և վերջույթների հետ, դրվում էր գերեզմանում։ Հատկանշական է, որ այդ ծեսը, որպես զոհաբերության բարդ ծեսի ավարտական գործողություն, հայտնի է նաև Սև ծովի հյուսիսից մինչև Միջին Ասիա տարածված, հնդեվրոպական համարվող բրոնզեդարյան մշակույթներում (կատակոմբային, սրուբնայա և անդրոնովյան, մ.թ.ա. շուրջ XXV-X դդ. տես Кушнарева 1977, 53-54, որտեղ այն արդեն համադրվել է վիշապաքարերի պատկերագրության հետ. այս հարցերի վերաբերյալ տես և Արսեն Բորոխյանի ու Արամ Գևորգյանի և Գոդերձի Նարիմանիշվիլու և համահեղինակների հոդվածները սույն ժողովածուում, գրականությամբ)։ Սա համահունչ է որոշ ժողովուրդների՝ հանգուցյալին ցլի/կովի մորթով փաթաթելու սովորության, իսկ բանահյուսության մեջ՝ ցլի մորթու մեջ մտնելով անդրաշխարհ գնալու մոտիվի հետ (տես § 7)։

«Սասնա ծռերի» մի տարբերակում Սանասարը, եղբոր հետ, սպանում է ջրարգել վիշապին, որին ամեն օր մի աղջիկ և մի երինջ էին մատուցում (Հարությունյան, Սահակյան 1999, 334-335)։ Սանասարը, ինչպես ասվեց, ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգն է, և այս դրվագը վաղնջական ամպրոպային վիշապամարտի մի տարբերակն է։ Սա հիշեցնում է ցլի մորթով ուղեկցվող թաղումը, ուր մահվան աշխարհի տիրակալ վիշապը հանգուցյալին ստանում է ցլիկի կամ երինջի հետ։ Ձկնաձև վիշապաքարի բերանի վրա գցված մորթին, բացի ակնհայտ՝ մորթով ծածկված զոհասյուն պատկերելուց, տեսականորեն կարող է ակնարկել մեկ այլ ծես, երբ զոհի որոշ մասեր նետվել են ջուրը (ուր դրանք կարող էին հասնել անդրաշխարհի վիշապի երկրային համապատասխանությանը՝ լոքո ձկանը, հմմտ. Հմայակյանի և համահեղինակների հոդվածը սույն ժողովածուում և Սիմոնյան 2011, 81 հտն.)։

Մեր տարածաշրջանից առավել հայտնի է ոչխարի մորթու՝ գեղմի ծիսական օգտագործումը և նույնիսկ աստծու հետ նույնացումը, որն էական դեր է կատարել խեթական, բայց ծագումով ավելի հին՝ խաթական ծեսերում։ Դրան համահունչ է հունական ոսկե գեղմի առասպելը, որի վերաբերյալ, վիշապ քարակոթողների առնչությամբ, տես ոսկե գեղմի առասպելին նվիրված հոդվածները սույն ժողովածուում։

Ուրարտուում ամպրոպի աստված Թեյշեբային (ինչպես և մյուս մեծ աստվածներին), ինչպես ասվել է, զոհում էին և՛ ցլեր, և՛ ոչխարներ։ Սրանք են զոհաբերության հիմնական արժեքավոր կենդանիները, որոնց զոհաբերությունը մեզանում շարունակվում է մինչ այժմ։ Ընդ որում, ցլի զոհաբերությունը, շատ ավելի թանկ է և դժվար իրագործելի, և ավելի հաճախ զոհաբերվում է խոյ։ Նույնիսկ առանձնահատուկ, հենց ցուլ/եզ պահանջվող զոհաբերությունը կարող է փոխարինվել խոյով։ Այսպես, հայոց մեջ *եզնամորթեք* է կոչվում հարսանիքի մսացու կենդանու զոհաբերությունը, թեև կենդանին երբեմն ոչխար է լինում։ Սա ցույց է տալիս ցլի զոհաբերության առաջնայնությունը մեր ավանդույթում (այդ մասին տես և Հ. Մարտիրոսյանի հոդվածը սույն ժողովածուում)։ Ինչևէ, Գեղամա լեռներում, հավանաբար, կա ոչխար պատկերող մեկ-երկու վիշապաքար։ Տայքը մոտ է խեթական աշխարհին և հնարավոր է, որ այնտեղ ևս ի հայտ գան այդպիսի կոթողներ։

4. Անվանումները

Գեղամա լեռների կոթողները տեղի հայերի ու քրդերի կողմից կոչվել են, համապատասխանաբար, *վիշապ* և *աժդահա*, Արագածինը՝ *օղուզի* կամ *ազնավուրի գերեզման* (հմմտ. *օղուզ* «հսկա», ստուգաբանորեն՝ թյուրքական *օղուզ* ցեղանունից և *ազնավուր* «հերոս, քաջ»), Ջավախքինները՝ *կաթ-քար*, վրացերեն՝ ვეშვეს-kva (*ձուձուս-քվա*) «կուրծք-քար», *սուրբ Սարգիս*, *սուրբ Գևորգ*, *սուրբ Հովհաննես* (այս մասին մանրամասն տես Հրաչ Մարտիրոսյանի հոդվածում)։ Ճորոխի ավազանի (ինչպես և Արագածի փոքրաքանակ) վիշապաքարերի համար ևս Ատրպետն օգտագործում է *վիշապ* տերմինը (*վիշապային/վիշապական/վիշապազանց* արձաններ, տես Ատրպետ 1929, 55 և այլուր)։ Եթե դա տեղի ժողովրդական անվանումն է, ապա,

ամենայն հավանականությամբ, այդ անվանումը գալիս է հնից: Բայց դա այնքան էլ պարզ չէ՝ տեսականորեն հնարավոր է, որ Ատրպետն այդ տերմինն ընդհանրացրել է ըստ Գեղամա լեռների վիշապների կոչման, որոնց նա լավ ծանոթ էր (Ատրպետ 1929, 57)՝ այդ առասպելաբանական անվանումը շատ տպավորիչ պիտի լիներ գրողի համար: Տայքի վիշապաքարերի վերահայտնաբերումը և նրանց՝ այլազգիների կողմից տրվող ժամանակակից կոչումը, եթե այն պահպանված լինի, կարող է պատասխան տալ այդ հարցին (եթե դրանք ևս տեղացիների կողմից կոչվում են *աժդահա* կամ նման ձևերով, ապա հավանական է, որ *վիշապ* անվանումն ընդհանուր է եղել):

Բացի Ճորոխի ավազանից, վիշապաքարերի կենտրոնացման մյուս շրջաններում հայերի ճնշող մեծամասնության նախնիները ներգաղթել են Պարսկաստանից և Օսմանյան կայսրությունից, Արևելյան Հայաստանը Ռուսական կայսրությանը միացվելուց հետո, XIX դ.: Բայց և այնպես, հայերը, թեև փոքր քանակությամբ, եղել են այդ շրջաններում, այդ թվում՝ Արարատյան դաշտում, Սյունիքի՝ Սևանին հարակից որոշ շրջաններում և Ջավախքում: Աժդահակը իրանական առասպելաբանությունից հայկականին անցած և մեզանում խոր արմատներ ձգած կերպար է: Ընդ որում, նրա տեղայնացումը Մասիսի վրա, նրա անունով սարը՝ Գեղամա լեռներում և առասպելի այլևայլ մանրամասներ միանգամայն հայկական երևույթներ են: Խորենացին (Ա.լ) թարգմանում է Աժդահակի անունը որպես «վիշապ»: Այսինքն, հնարավոր է, որ վիշապաքարերի *աժդահա* անվանումը ծագում է հայկական առասպելաբանության Աժդահակից: Կամ՝ ոչ հայ քոչվորները կարող էին պահպանած լինել հին վիշապ անվանումը, միայն՝ թարգմանաբար, ինչը համատարած երևույթ է:

Վիշապաքարերի առաջին ուսումնասիրողները՝ Ատրպետը, Մառը, Սմիռնովը և Պիոտրովսկին ելել են նրանց *վիշապ* անվանումից և փորձել մեկնաբանել նրանց ըստ այդ անվանման: Մանուկ Աբեղյանը, 1944-ին տպված իր աշխատության մեջ, ջախջախիչ քննադատության է ենթարկում Պիոտրովսկուն և Սմիռնովին (իրականում՝ նաև Մառին, որն այն ժամանակ ԽՍՀՄ-ում դեռևս անքննադատելի էր), և փորձում հիմնավորել, որ քարակոթողների *վիշապ* և *աժդահա* անվանումները կապված են միայն այդ բառերի երկրորդային՝ «մեծ, հսկա» նշանակության հետ: Եզնիկի մոտ նշվում է, որը վիշապները պատկերացվել են ահագին մեծությամբ, Վահրամ վարդապետը գրում է՝ «ինչ յերկրի մեծ լինի՝ վիշապ ասեն», և *վիշապ* ու *վիշապաձուկն* բառերը օգտագործվել են «կետ» նշանակությամբ: Ելնելով նման փաստերից և ցույց տալով հիշյալ հեղինակների սխալներն ու հայկական բանահյուսության երբեմն անբավարար իմացությունը, նա առաջ է քաշում մի նոր, վարկածային տեսակետ, ըստ որի քարակոթողների անվանումը գալիս է համեմատաբար նոր ժամանակներից, և դրանք կապված են ոչ թե առասպելական վիշապների ու վիշապամարտի, այլ հին դիցուհու՝ Աստղիկ-Դերկետոյի պաշտամունքի հետ (Աբեղյան 1975, 134-135)[7]:

Վիշապ բառը հնում նշանակել է՝ «անհեթեթ մեծության օձ, հատկապես ջրային», «մեծ ձուկ» (որից և «կետ»), այլաբանորեն՝ նաև «սատանա», «փոթորիկ, հատկապես պտտահողմ» (ՆՀԲ 2, 823-824): Նոր հայերենում այն ունի բազում նշանակություններ՝ «ամպրոպային չար ոգի, փոթորկի անձնավորումը», «(առասպելական) հրեշ», «վիշապօձ», «օձի շապկով առասպելական, հրեշանման մարդիկ», «վիշապ քարակոթող», (փխբ.) «չարագործ մարդ, հրեշ», «Վիշապ համաստեղությունը» և այլն (ՀԲԲ 4, 343-344. ԱՀԲԲ 2, 1391-1392): Ըստ այդմ, *վիշապ* բառը չի ունեցել և չունի «մեծ, հսկա» առանձին կիրառելի նշանակությունը, որով այն տարբերվում է իրանական առասպելաբանության մեծ օձ-վիշապի անունից ծագած *աժդահա* «անճոռնի և վիթխարի հսկա», «վիթխարի ուժով և մեծությամբ» բառից (ՀԲԲ 1, 15. ԱՀԲԲ 1, 9): Եվ *վիշապ քամի* չի նշանակում «մեծ քամի» այլ հողմի մի հատուկ տեսակ է, պտուտահողմ, որը հենց հայոց, ինչպես և այլ ժողովուրդների կողմից, կապվում է առասպելական վիշապի և չար ոգիների հետ, հմմտ. օրինակ հայ. *սպրանի քամի*, *քաջքաքամի* «պտուտահողմ», հուն. առասպելական հրեշ Տիփոնը որպես պտուտահողմի անվանում, փոթորկի դեմոն և քամիների հայր, սլավ. չար ոգի չորտը որպես պտուտահողմի անձնավորում (վերջինիս մասին տես MHM 2, 625): Վիշապը,

7 Աբեղյանի՝ վիշապ քարակոթողների վերաբերյալ աշխատության քննադատական, հավասարակշռված գնահատականը տես Հարությունյան 2004, 8:

Նկ. 1. Բերանից ջուր հոսող ցուլ, ժայռապատկերներ Գեղամա լեռներից (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, № 235)

որպես քարակոթողի անվանում, չի նշանակում «մեծ (քար)», այլ կոթողի հատուկ մի տեսակ է, որը հաճախ հենց մեծ ձուկ՝ վիշապ է պատկերում: Եվ եթե նույնիսկ ճիշտ համարենք Աբեղյանի տեսակետը, թե *վիշապ* անվանումը երկրորդային է, ապա դրանից չի բխում, թե վիշապաքարերը կապ չունեն վիշապամարտի առասպելի հետ:

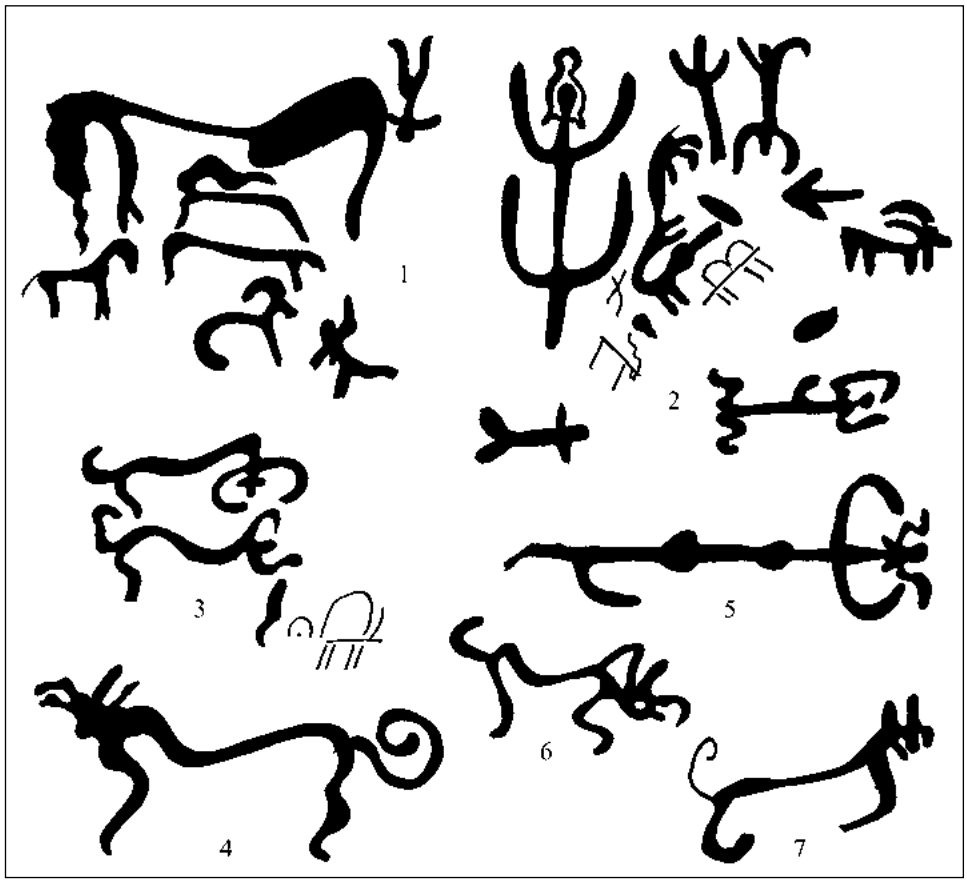
Ինչևէ, առաջին իսկ հայացքից աչքի է զարնում այդ կոթողների պատկերների (ցուլ, ձուկ-վիշապ, օձ, անձրև) համադրելիությունը ամպրոպային առասպելի իրողությունների հետ: Բայց, առաջին հայացքից, քարակոթողների և բուն «վիշապամարտի» առասպելի անմիջական կապը կարող է ակնհայտ չթվալ: Պետք է հաշվի առնել, որ ամպրոպային վիշապամարտի առասպելը, նրա հետ կապված ծեսը, սիմվոլիկան և պատկերագրությունը (քարի վրա) միևնույն բաները չեն: Դրանք տարբեր երևույթներ, ժանրեր և նյութեր են ի վերջո: Անպայման ամպրոպի աստծու և օձ-վիշապի մենամարտը չէ, որ պիտի պատկերված լինի վիշապամարտի առասպելին առնչվող ծիսական կոթողի վրա (ինչպես, օրինակ, քրիստոնեական պատկերագրությունը միայն խաչված Քրիստոսի պատկերներով չի ներկայացվում):

Ինչպես ասվել է, *վիշապ* բառը նշանակում է նաև «մեծ ձուկ»՝ այն ինչ որ իրենցից ներկայացնում են շատ քարակոթողներ: Եթե ճիշտ են իմ բերած փաստարկները (հմմտ. օձ-վիշապի հնդեվրոպական *wel- անունը, քարակոթողների կուտակումները wel-/գեղ- արմատով կոչվող վայրերում՝ Weliku-ni / Գեղաքունի, Գեղամա, Գեղ, Գեղի), ապա դրանք հնում ևս կոչվել են «օձ, վիշապ» նշանակությամբ բառով՝ **գեղ-*: Տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ հնում ևս «վիշապ» նշանակությամբ բառերը, այդ թվում և **գեղ-*ը, ունենային «մեծ, հսկա» իմաստը, և հնագույն հայերը դրանց անվանեին *գեղ-*, բառի երկրորդային՝ «մեծ» նշանակությամբ (հատկանշական է, որ Սարգիս Պետրոսյանը այս տեղանուններին հենց «մեծ» իմաստ է վերագրում, հմմտ. ռուս. великий «մեծ, great», տե՛ս Ս. Պետրոսյան 1976, 194-195): Բայց նորից, եթե ճիշտ է Ueliku-ni-ի և խուռիական Ullikummi-ի ստուգաբանական կապը, ապա, ամենայն հավանականությամբ, այդ քարակոթողները կոչվել են «օձ-վիշապի» հետ կապված անունով հնագույն ժամանակներից: Այդտեղ պիտի լիներ Ուլլիկումմիի առասպելի եթե ոչ ամենահին, ապա հնագույն տեղայնացումներից մեկը:

Կաթ-քար և *կուրծք-քար* անվանումները, հավանաբար, կապված են երկնային կովի՝ անձրևաբեր ամպի անձնավորման և նրա կաթնային հոսքի՝ անձրևի հետ (Հրաչ Մարտիրոսյան): Իսկ երկնային կովը, ակնհայտորեն, անբաժանելի է ցլակերպ ամպրոպային աստծու առասպելից, հմմտ. կով դիցուհին որպես ցուլ աստծու կին (տե՛ս օրինակ Diakonoff 1981, 83):

Օղուզի գերեզման, *ազնավուրի գերեզման* անվանումները հետևանք են այն բանի, որ վիշապաքարերը պատկերացվել են գերեզմանային կոթողներ: Սրանք երկրորդային անվանումներ են, ուշ պատկերացումների հետևանք: Հեշտ է պատկերացնել, որ հսկայական կոթողը կարող էր դրվել ինչ-որ հին, սրբազան կերպարի, մեծ հերոսի գերեզմանին: Գոնե որոշ վիշապաքարերի՝ դամբարանադաշտերում գտնվելը հայտնի է: [Ինչպես ասվել է, վերջին ուսումնասիրությունները հաստատում են այդ կարծիքը, նաև այդպես կոչվող Արագածի վիշապաքարերի դեպքում]: Բայց նույնիսկ այս անվանումները, թեև երկրորդային կերպով, նույնպես կարող են առնչվել վիշապամարտի հետ: Ըստ առասպելական մտածողության, յուրաքանչյուր հերոս կրկնում է վիշապամարտիկ աստծու կերպարը, յուրաքանչյուր հերոսական արարք՝ վիշապամարտը[8]: Հետաքրքիր է, որ բացահայտ ուշ՝

8 Օղուզը՝ «ցուլ», «հսկա», կարող է մեկնաբանվել ըստ վիշապ քարակոթողների վրա եղած ցլի պատկերների



Նկ. 2. «Երկնային ցլեր», ժայռապատկերներ Գեղամա լեռներից
(Մարտիրոսյան 1978, աղ. XXXIIIբ/9-16)

սուրբ Սարգիս, սուրբ Գևորգ և սուրբ Հովհաննես անվանումները ևս կապված են քրիստոնեական ռազմի կերպարների հետ (սուրբ Սարգիսը զորավար է, սուրբ Գևորգը՝ վիշապամարտիկ, իսկ սուրբ Հովհաննեսը՝ սուրբ Կարապետը, հայոց զորքերի հովանավորն ու առաջնորդը, վիշապաքաղ Վահագնի քրիստոնեական ժառանգը):

5. Պատկերագրական զուգահեռներ

1) Վիշապ քարակոթողների վրա բերանից ջուր հոսող ցուլը հիշեցնող ցուլ կա Հայաստանի մի ժայռապատկերում (Մարտիրոսյան 1973, 38. տե՛ս և Кушнарева 1977, 55. ժայռապատկերը՝ Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, №245) (նկ. 1):

Նույն կերպ կարող է բնութագրվել մեկ այլ ժայռապատկեր (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, 196): Երկու դեպքերում էլ նմանությունը նույնության չի հասնում՝ ժայռապատկերի ցուլը կենդանի է, ամբողջական, և ոչ մորթի, իսկ բերանից դուրս եկող «ջուր/անձրևը» ներկայացված է որպես հոծ բիծ (այդպես է միայն մեկ վիշապաքարի վրա՝ Марр, Смирнов 1931, таб. 14 = Բարսեղյան 1967, №8, իսկ մյուսներում ալիքաձև գծեր են): Բայց նույնիսկ առաջին հայացքից դժվար է կասկածել այս ժայռապատկերների և վիշապաքարերի վրայի ցլերի՝ նույնական առասպելաբանական պատկերացումների արտացոլումները լինելու մեջ:

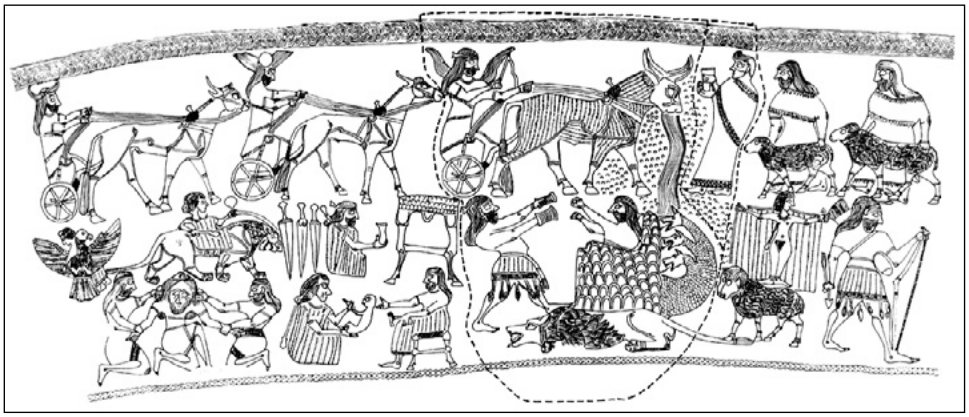
Հարություն Մարտիրոսյանը ժայռապատկերներում սովորական ցլերից առանձնացնում է կայծակնային «երկնային ցլերին», որոնց պատկերագրական առանձնահատկություններով շեշտվում է նրանց անսովոր, գերերկրային ֆունկցիան և որոնց համեմատում է վիշապաքարերի վրայի ցլերի պատկերների հետ: Նրանք «ազատ են երկրային գործերից, վերին աստիճանի շարժուն են... ալիքաձև ոտքերը ամպրոպ-

(առասպելական Օղուզը՝ թյուրքական ցեղերի նախնին, կարող էր և որպես ցուլ պատկերացվել, տե՛ս Մնացականյան 1952, 82. Օղուզ-խանի մասին՝ ՄՀՄ 2, 240): Ցուլը ամպրոպի աստծու սիմվոլն է, և Օղուզը, որը դեռևս պատանի, ինչպես Վահագնը, հաղթում է հրեշին, ակնհայտ վիշապարտիկ է: *Ազնավուրը*՝ որպես դյուցազուն, հերոս, հսկա, նույնպես կարող է առնչվել վիշապամարտիկի կերպարին (Մնացականյան 1952, 88):

կայծակի երևույթն են հիշեցնում... (որոնցով) ավելի շուտ կարելի է լողալ կամ ճախրել երկնային օվկիանոսում, քան քայլել, վազել, ապրել ամուր հողի վրա» (Մարտիրոսյան 1973, 37-38, աղ. X. 1978, 130-131, 154-157, աղ. XXVIII, XXXIIIա և XXXIIIբ՝ բազմաթիվ օրինակներով) (նկ. 2): Ապա, բերանից ջուր հոսող «երկնային ցլի» ժայռապատկերի առնչությամբ նշվում է, որ այդ կենդանու գլուխն ու վերջավորությունները ոճական առումով սերտորեն կապվում են Գեղամա լեռների վիշապաքարերի՝ բերանից ալիքաձև ջուր հոսող ցլերի համապատասխան անդամներին: «Երկնային ցլերի» շարքին է դասվում նաև «օձամարմին ցլի» մի ժայռապատկեր, որից ներքև, ինչպես և վիշապաքարերի վրա, պատկերված են երկու թռչուն (թռչելիս), դիմացը՝ հետագա հայկական «երկինք», իսկ վերևում՝ «այծ-փայլակ-կայծակ» նշանագրերի նմանակները (Մարտիրոսյան 1978, 41-42, 154): Այս բոլորն ուղղակի կասկած չեն թողնում, որ «երկնային ցուլը», իրոք, գտնվում է երկնքում, թռչող թռչուններից բարձր, և կապված է կայծակ-փայլակի հետ, այսինքն՝ ներկայացնում է երկնային ամպրոպի աստծուն: Օձամարմին ցուլը, կամ Հարություն Մարտիրոսյանի մեկ այլ տերմինով՝ ցլավիշապը, արդեն հիշեցնում է վիշապ քարակոթողների ցուլ-վիշապ համադրությունը: Երկնային ցլերի աչքի ընկնող տարբերակիչ հատկանիշն է, ինչպես ասվեց, նրանց վերջույթների ալիքաձև, կենդանի ցլին ոչ բնորոշ պատկերումը, որով նրանք հիշեցնում են վիշապաքարերի ցլերի մորթու անկենդան կախված ոտքերը: Նույնիսկ կարելի է ասել, որ «երկնային ցլերը», իրենց ֆանտաստիկ դիրքերով, ավելի նման են ցլի՝ տարբեր դեֆորմացիաների ենթարկված մորթու, քան կենդանի ցլի: Կարելի է կարծել, որ վիշապաքարերի ցլի մորթին ռեալիստական, ծիսական նմանակն է երկնային ցլի ֆանտաստիկ կերպարի: Այսպիսով, «երկնային ցլերի» նմանությունը վիշապաքարերի ցլապատկերներին վկայում է, որ վերջիններս ևս ներկայացնում են նույն՝ ամպրոպի աստծու սիմվոլիկ կերպարը:

Մեկ այլ ժայռապատկեր ուղղակի նույնական է վիշապաքարերի վրա հաճախ պատկերվող փոված և ոտքերը դեպի առաջ ուղղված ցլի մորթուն, միայն թե կենդանին դեռևս մատաղահասակ է՝ եղջյուրներ չունի (Մարտիրոսյան 1978, աղ. XXXIIIբ/10, տե՛ս նկ. 2/2): Սրան շատ նման է նույն աղյուսակի 14-րդ նկարը (տե՛ս նկ. 2/5), որտեղ ցուլը եղջյուրավոր է, իսկ հետին վերջույթներից մեկը պատկերված չէ (դա բնորոշ է ժայռապատկերների «երկնային ցլերին»): Մի շարք ուրիշներ կարծես ներկայացնում են նույն պատկերը, միայն շատ սխեմատիկ ձևով: Կենդանու մարմինը պատկերված է որպես մի լայն գիծ, որի վրա նկարված են երկու հատող գիծ և մի աղեղ (հաճախ այդ գծերից մեծ), այսինքն՝ երկու զույգ վերջույթները և եղջյուրները (տե՛ս օրինակ Կարախանյան, Սաֆյան 1970, աղ. 6/2, 63/4): Այն որպես փոված մորթի կարող է դիտվել այն պատճառով, որ ցլի/կովի բազում միանգամայն համանման ժայռապատկերներում կենդանու մարմինը և եղջյուրները ներկայացված են նույն կերպ՝ հոծ գիծ, որը հատվում է մարմնի երկու կողմը տարածվող մեծ աղեղով, բայց ոտքերն ուղղված են մեկ կողմի վրա (դեպի ներքև, այսինքն՝ ցուլը կենդանի է, կանգնած), իսկ այստեղ՝ տարբեր կողմեր: Հ. Մարտիրոսյանն այս պատկերներն ընկալում է որպես խեցգետիններ (Մարտիրոսյան 1978, 174-175), բայց դա անընդունելի է՝ խեցգետիններին բնորոշ են մեկ զույգ մեծ չանչերը և չորս զույգ նկատելի վերջավորությունները, իսկ հնադարյան նկարիչներն էական նշանակություն էին տալիս նման մանրամասներին: Ավելին, պատկերների մի մասը բացահայտորեն անհամեմատելի է խեցգետնի հետ՝ դրանք, եղջյուրների ներկայացման ձևով, նման են մյուս, ակնհայտորեն ցուլ պատկերող, ժայռապատկերներին (Կարախանյան, Սաֆյան 1970, 265. Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, 129):

Այս համադրություններից ելնելով, կարելի է կարծել, որ վիշապաքարերի վրա և ժայռապատկերներում արտացոլվել են որոշ նույնական մշակութային (առասպելաբանական, տիեզերաբանական) իրողություններ: Պետք է նշել, որ ժայռապատկերի և քարակոթողի նյութը և պատկերագրական ժանրը նույնական չեն, ինչն էլ կարող էր պայմանավորել որոշ տարբերություններ: Հնարավոր է և ժամանակագրական տարբերություն (ճշգրիտ ժամանակագրական համադրությունն անհնար է՝ ժայռապատկերները, ինչպես և վիշապաքարերը, դժվար է թվագրել), բայց և ասվածի հիման վրա դժվար է կասկածել նշված ժայռապատկերների և վիշապաքարերի մոտավորապես նույն դարաշրջանների իրողություններ լինելու մեջ: [Այս հարցի վերջնական պատասխանը տալիս են վերջերս



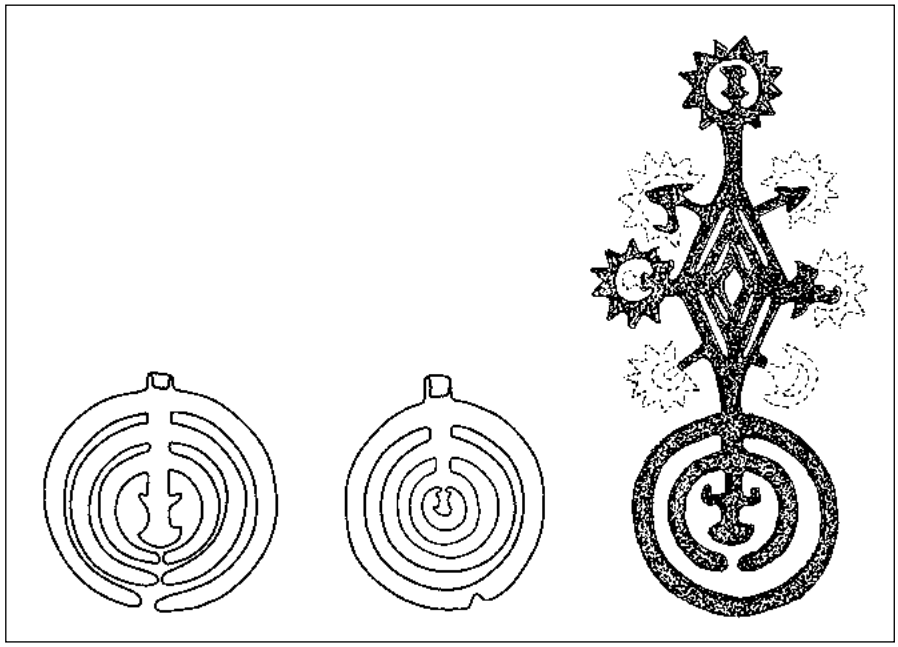
Նկ. 3. Հասանլուի ոսկե գավաթի պատկերագրությունը (Winter 1989, 90, fig. 6)

հայտնաբերված մի վիշապաքարի վրայի ժայռապատկերները]:

2) Վիշապ քարակոթողների՝ ցլի բերանից սկիզբ առնող ալիքաձև գծերի (հոսող ջրի) լավագույն պատկերագրական զուգահեռը ի հայտ է գալիս Ուրմիա լճի հարավային ափին գտնվող Հասանլու հուշարձանից հայտնաբերված վաղերկաթեդարյան ոսկե գավաթի վրա (այս համեմատությունը տե՛ս Իսրայելյան 1973, 97-98. Кушнарева 1977, 55. Մարտիրոսյան 1978, 154): Գավաթի վերին շարքում պատկերված է մի աստվածություն, որի մարտակառքը քաշող ցլի բերանից ալիքաձև գծերով ջուր է հոսում ներքև: Ներքևի շարքում դրանց տակ պատկերված է մի հերոս, որը կռվում է մարմնի վերին մասով մարդ, ներքինով՝ ժայռ ներկայացնող հրեշի դեմ: Հրեշի քարե մարմնին կպած է նրա պոչը, որն իրենից ներկայացնում է մի եռագլուխ վիշապ: Ցլի բերանից հոսող ջուրը թափվում է հրեշի պոչի վրա (նկ. 3):

Առաջին իսկ հայացքից նկատելի է այս պատկերների առնչությունը Թեշուբի և Ուլլիկումմիի խուռիական առասպելի հետ (գավաթի պատկերների այս մեկնաբանության վերաբերյալ տե՛ս Porada 1959. 1965, 96-101. Winter 1989): Այսպես, երկու ցլով քաշվող մարտակառքը բնորոշ է Թեշուբին, որն էլ պիտի պատկերված լինի մարտակառքի վրա: Հին պատկերագրության մեջ տեքստը կարող է ընթերցվել ոչ միայն հորիզոնական շարքով, այլև ուղղաձիգ, ինչպես երաժշտական բազմաձայն պարտիտուրը (Պետրոսյան 1994), և իրար տակ գտնվող կերպարները պետք է ինչ-որ կերպ համապատասխանեն իրար: Ըստ այդմ, մարտակառքի աստծու տակ պատկերված հերոսը նույնպես Թեշուբն է, կամ նրա մի համապատասխանությունը, իսկ քարե հրեշը՝ Ուլլիկումմին (նման այլ կերպարներ հայտնի չեն տարածաշրջանի առասպելներում): Բայց գավաթի գտնման վայրն ու թվագրությունը (մ.թ.ա. I հազարամյակի սկիզբ) դժվար է կապել խուռիական իրականության հետ և, այդ պատճառով, հնարավոր է համարվում խուռիականին մերձավոր ազգակից ուրարտական կապերի գոյությունը: Մյուս կողմից, ակնհայտ է թվում և հնդեվրոպական ազդեցությունը (այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս Winter 1989): Իսձ հատկապես բնութագրական է թվում հրեշի՝ եռագլուխ վիշապ ներկայացնող ոչ քարե պոչը, որը ոչ օրգանական մի հավելում է նրա քարե մարմնի վրա: Հենց հնդեվրոպական ավանդույթներում է օձ-վիշապը եռագլուխ (տե՛ս §5, Բ. Լինկոլնի վերականգնած տիեզերածնության առասպելը, իսկ որպես օրինակ հմմտ. իրանական Աժի Դահակայի «եռածնոտ, եռագլուխ, վեց աչքանի», կամ Հնդրայի հակառակորդ «Եռագլուխ» Տրիշիրասի կերպարները): Ի միջի այլոց, օձագլուխ պոչով հրեշներ հայտնի են հունական ավանդության մեջ (Քիմերա, Կերբերոս):

3) Որոշ վիշապաքարերի վրա պատկերված զույգ թռչունները կանգնած են մի հիմքի վրա, որը ձևով հիշեցնում է ուշբրոնզեդարյան արձանիկների հիմքերը (Есаян 1980, 50. այս նմանությունը, անկախաբար, նկատել է և Ս. Հարությունյանը՝ 2000, 30): Սա հետաքրքիր զուգահեռ է, որը կարող է հնարավորություն տալ թվագրել քարակոթողները (այդ մասին զեկուցեց նաև Աշոտ Փիլիպոսյանը մեր գիտաժողովին): Նմանատիպ զույգ թռչուններ ի հայտ են գալիս նաև մեկ այլ ուշ բրոնզդարյան առարկայում՝ խոսքը վերաբերում է Շիրակավանի պեղումներից հայտնի՝ իրար դիմաց կանգնած ոազմիկ և գա-



Նկ. 4. Տապարացլեր Շիրակավանից և դրանցով կազմված բարդ ծիսական իր (տիեզերքի/երկնքի մոդել) Սևանի ավազանից (Խորայելյան 1973, նկ. 48. Թորոսյան և այլք 2002, աղ. LXX/8, LXXI/2)

զան պատկերող արձանախմբին, որի հիմքում ևս կան սիմետրիկ երկու թռչուններ (Թորոսյան և այլք 2002, 31, 46, աղ. XIV, 1. XXIV, 1 և կազմի վրա. այդ մասին տե՛ս և Հ. Պետրոսյանի հոդվածը սույն ժողովածուում):

4) Որոշ վիշապների վրա, ինչպես ասվել է, պատկերված է եռամաս տիեզերական ծառի տեսքով փոված ցլի մորթի: Ցլի գլուխը ներկայացնում է ծառի գագաթը, ոտքերը՝ ծառի ճյուղերը, որոնք բարձրացված են վեր, ինչպես, ասենք, բարդու կամ սոճու ճյուղերը, իսկ պոչը կազմում է ծառի բունը: Ընդ որում, մորթու՝ ոտքերի միջև ընկած հատվածն այնպես նեղ է պատկերված, որ առավել նման լինի ծառի բնի՝ հնարավոր է պատկերացնել, որ ծեսի ժամանակ մորթին հենց այդպես ձևափոխել են, կտրել-նեղացնելով մորթու փորի կաշին, թողնելով միայն մի նեղ շերտ ողնաշարի երկայնքով (այս պատկերը որպես «կենաց ծառ» են մեկնաբանել արդեն Գրիգոր Ղափանցյանը և Ասատուր Մնացականյանը, տե՛ս Капанцян 1975, 334-336. Մնացականյան 1952, 73, առանց նշելու կամ ժխտելով դրա՝ ցլի մորթի լինելը. մինչդեռ այն ակնհայտ ցլի մորթի է, ինչը չի խանգարում դրա՝ տիեզերական ծառի հետ համադրությանը, տե՛ս Петросян 1987, 66. Հարությունյան 2000, 31): Ընդհանրապես, ծեսի օբյեկտը՝ զոհը, զոհաբերության կենդանին, ինչպես ասվել է, կարող է նույնացվել տիեզերական ծառի հետ (տե՛ս § 2): Հարկ է նշել, որ «Առագաստ» սրճարանի մոտի վիշապաքարի վրա այդ տիեզերական ծառը փոված է հակառակ ուղղությամբ, գլուխը դեպի ներքև (գլխիվայր պատկերումը հատկապես բնորոշ է տիեզերական ծառերին, տե՛ս МНМ 1, 400-401):

Սրա մի պատկերագրական զուգահեռը, թվում է, թե ի հայտ է գալիս Հայկական լեռնաշխարհի վաղ երկաթեդարյան (թերևս նաև ուշբրոնզեդարյան) հուշարձաններում: Խոսքը վերաբերում է բավական լայն տարածում ունեցող մի բրոնզե հորինվածքի, որը Լևոն Աբրահամյանը բնորոշում է որպես «տապարացուլ» (Աբրահամյան 2004): Հորինվածքի կենտրոնում տապարի պատկեր է, որը կարող է ընկալվել նաև որպես ցլի գլուխ (այսինքն, կարծես այդ երկու կերպարն էլ ներկայացված են միևնույն պատկերում, որպես նույնություն), շրջափակված տապարի կոթից կամ ցլի վզից ու մարմնից դուրս եկող երկու կամ երեք, առջևից բաց կամ փակ շրջանակներով (նկ. 4): Երբ այս հորինվածքը համադրում ենք ցլի մորթի-ծառ պատկերի հետ, տեսնում ենք, որ տապարացլի գլուխը պարփակող շրջանակները համադրելի են կենդանու մորթու առջևի և հետին վերջույթներին: Միայն հետին վերջույթները, հորինվածքի առանձնահատկություններից ելնելով, ավելի երկար են ներկայացված: Երեք շրջանակի դեպքում առաջին շրջանակները կարող են ընկալվել որպես ցլի եղջյուրներ, մյուսները ոտքեր: Հնա-

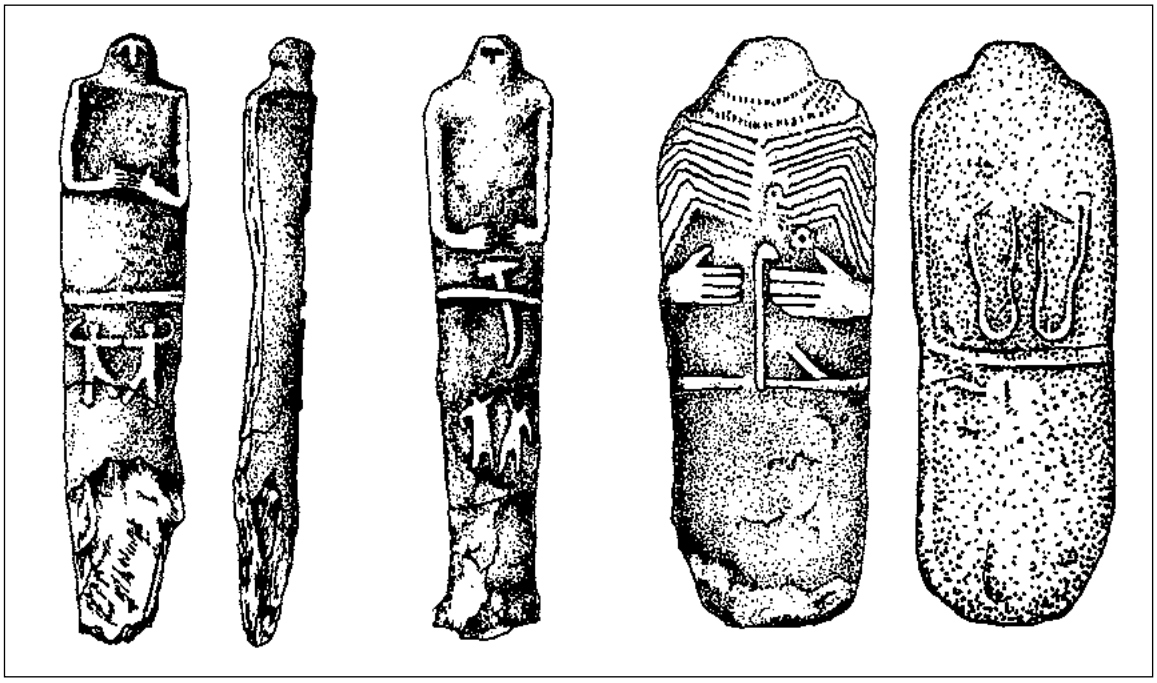
րավոր է, որ երրորդ, արտաքին շրջանն ընկալվի որպես պատկերը պարփակող օղակ: Հորինվածքը հիշեցնում է նաև ցլի մորթու հիշյալ սխեմատիկ ժայռապատկերը՝ ուղիղ գիծ, վրան երեք կոր աղեղներ, միայն աղեղները՝ ցլի եղջյուրներն ու ոտքերը երկարացված-բերված են առաջ, ինչի հետևանքով այն լաբիրինթոսի տեսք է ձեռք բերել:

Այս համադրությունը ևս կարող է օգնել պարզաբանելու վիշապ քարակոթողների ժամանակագրության հարցը: Պարզ է, որ քարի վրայի պատկերը և բրոնզե հորինվածքը, չնայած իրենց արքետիպային մոդելի նույնությանը՝ ցլի մորթի, որը ձևափոխվում է տիեզերական ծառի, ապա՝ լաբիրինթոսի, կարող են տարբեր ժամանակագրություններ ունենալ: Բրոնզե առարկան ավելի ուշ, զարգացած, պայմանական մի հորինվածք է, իսկ վիշապի վրայի ցլի մորթու փոխվածքը՝ ռեալիստական և պարզ ծիսական ակունքներով վաղնջական մի պատկեր: Ըստ այդմ, վաղ երկաթե դարը կարող է բնորոշվել որպես ժամանակագրության ներքին սահման՝ terminus ante quem:

5) Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում՝ Ուրֆային մերձակա Գյոբեքլի թեփեից 1994-ից բացահայտվում է մի հնագույն մշակույթ, որը նշանակալիորեն վերափոխում է մեր պատկերացումները մարդկային հասարակության զարգացման պատմության վերաբերյալ: Այն աներևակայելիորեն հին է, շատ ավելի հին, քան մինչ այդ հնագույն համարվող մշակութային հնավայրերը (թվագրվում է մ.թ.ա. շուրջ 11000-8000 թթ.) և, ի թիվս այլ նվաճումների, աչքի է ընկնում զարգացած քանդակագործությամբ: Հայտնի են մի շարք T-աձև քարե կոթողներ, մինչև երեք մետր բարձրությամբ, որոնց վրա քանդակված են տարբեր կենդանիներ՝ օձեր, թռչուններ, վիթեր, առյուծներ, աղվեսներ, ցլեր, վարազներ, կարիճներ և այլն, միայնակ կամ խմբերով: Ամենամեծ կոթողի վրա, իրար տակ, պատկերված են՝ ցուլ, աղվես և կռունկ (տե՛ս օրինակ Aldenderfer et al. 2011, 316) (նկ. 5): Ցլի և ջրային թռչունների պատկերներ, ինչպես ասվել է, կան նաև վիշապաքարերի վրա, նույն ուղղաձիգ հաջորդականությամբ՝ ցուլը վերևում, թռչունները ներքևում: Չնայած պատկերման ոճի ու մանրամասնությունների ակնհայտ տարբերություններին, հնարավոր է, որ այս նմանությունը արտացոլի երկու հասարակությունների համանման տիեզերաբանական պատկերացումները: Բայց պետք է նշել, որ այստեղ ուղղագիծ ժառանգորդություն չի կարելի ենթադրել: Նույնիսկ չքննարկելով այլ հանգամանքներ (Գյոբեքլի թեփեն լքվում է առանց մշակութային ժառանգորդության), պետք է հաշվի առնել ահռելի ժամանակային տարբերությունը:

Նկ. 5. Գյոբեքլի թեփեի №2 T-աձև քանդակազարդ սյունը՝ ցլան, կռունկի և աղվեսի պատկերներով (Schmidt 2007, 83)

6) Կովկասից հյուսիս, Միջին Ասիայից և Կասպից ծովի մերձակա շրջաններից մինչև Դանուբ, մ.թ.ա. IV հազարամյակի վերջից՝ պղնձե դարից վաղ բրոնզի անցման դարաշրջանից հայտնի են հնագույն մարդակերպ քարակոթողներ, որոնք ռուսերեն կոչվում են каменная баба «քարե կնիկ», կըրղըզերեն՝ балбал, անգլերեն՝ kurgan stele «կուրգանային կոթող» (պատկերում են մարդու գլուխ, ձեռքեր, գոտի, զենքեր, օձեր և այլն): Մ.թ.ա. I հազարամյակում դրանց հաջորդում են արդեն սկյութական,



Նկ. 6. Քարե «բաբայի» օրինակներ պղնձեդարյան Կազանկիից (Telegin, Mallory 1994, 8, fig. 5)

ապա, մինչև մ.թ. II հազարամյակի սկիզբ՝ տեղի թյուրքալեզու ժողովուրդների նմանատիպ կոթողները: Թե ինչ մշակութային իրողություններ են ներկայացրել դրանք՝ դժվար է միարժեք պատասխան տալ: Հնարավոր է միայն ենթադրական դատողություններ անել այդ մասին: Մ.թ.ա. IV հազարամյակում և հետո, ըստ ուսումնասիրողների, Սև ծովի հյուսիսից մինչև Կասպից ծով և հարակից տարածքները, բնակեցված են եղել հնդեվրոպական, ապա՝ հնդիրանական ցեղերով: Ըստ այդմ, հնագույն «բաբաները», կարելի է ենթադրել, որ հնդեվրոպական, կամ գոնե վաղ հնդիրանական մշակույթների դրսևորումներ են: Բայց, հնդեվրոպական մշակութային վերակազմությունների հիման վրա արված մեկնաբանությունները դեռևս վարկածային են և մտահայեցողական: Տեսականորեն չի բացառվում դրանց կապը հնագույն հյուսիսկովկասյան լեզուների կրողների հետ: Պարզ չի նաև այդ կոթողների և այլուրեք, օրինակ, Արևմտյան Եվրոպայում եղած համանման կոթողների առնչությունը: Հետաքրքիր է, որ «բաբաները» օգտագործվել են նաև հետագա դարաշրջաններում: Այսպես, դրանցից շատերը գտնվում են թաղման կուրգանների վրա, բայց կարծում են, որ դա երկրորդային տեղայնացում է՝ դրանք պիտի բերված լինեին հնագույն սրբավայրերից (քննարկված հարցերի վերաբերյալ տես Telegin, Mallory 1994, 35-58, 96-99. կոթողների մի նոր մեկնաբանություն, ըստ ուշ հնդկական նյութի՝ որպես զոհված հերոսների պատվին կանգնեցված «հերոս-քարեր», տես Vassilkov 2011):

Ինչևէ, դրանք, որպես ուղղաձիգ կանգնած քարե կոթողներ, որոշ նմանություններ ունեն վիշապաքարերի հետ: Այսպես, «բաբաների» վերնամասում հաճախ պատկերված է մարդու գլուխ, որի կողքերի բարակ, կիսաձալված ձեռքերը հիշեցնում են վիշապաքարերի վերնամասում պատկերված ցլի գլուխը և մորթու՝ անօգնական կախված ոտքերը (նկ. 6): Մեկ այլ նմանություն էլ կարծես կա չորրորդ խմբի վիշապների հետ՝ «բաբաների» վրա հաճախ պատկերված են դրանց ելուստները հիշեցնող պատկերներ: Բայց դրանք սովորաբար մեկնաբանվում են որպես «ոտնահետքեր», ինչը չի կարող կապվել վիշապաքարերի՝ հոսք սկզբնավորող ելուստների հետ:

Այս ընդհանրությունները թվում են շատ թեական: Առավել ակներև է «բաբաների» կապը Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավից՝ Հաքարիից գտնված քարե կոթողների հետ (մ.թ.ա. II հազարամյակի երկրորդ կես), որոնք, կարծում են, հենց ստեղծվել են այստեղ թափանցած եվրասիական տափաստանային բնակիչների մշակութային ազդեցությամբ (Sevin 2000): Բայց

եթե իրոք կան ընդհանրություններ վիշապաքարերի ու «բաբաների» միջև՝ դրանք կարող էին ձևավորվել հին ցեղերի (հավանաբար՝ հնդեվրոպական, գուցե նաև՝ հյուսիսկովկասյան) տեղաշարժերի արդյունքում:

Հնագույն «բաբաները» վիշապաքարերից հավանաբար հին են, բազմաքանակ, ավելի հեշտ ժամանակագրվող և համեմատաբար լավ ուսումնասիրված: Նույնիսկ անկախ նրանց և վիշապների միջև ուղիղ կապի առկայությունից, կարելի է նշել, որ ծանոթությունը նրանց հետ օգտակար կարող է լինել նաև վիշապների ուսումնասիրության համար: Օրինակ, տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ վիշապները ևս, չնայած իրենց մեծ չափերին, կարող էին սկզբնապես գտնվել խմբերով, սրբավայրերում, և հետո միայն, պատմական հաջորդ դարաշրջաններում, տեղաշարժվել: Որ վիշապները, ինչպես և «բաբաները», ստեղծվել են տարբեր ժամանակներում, տարբեր մշակույթների կրողների կողմից և այլն:

7) Արևելյան Եվրոպայում հայտնի են «պաշտամունքային քարեր» կոչվող բազում հուշարձաններ, տարածված սլավոնական, բալթիական և ուգրոֆիննական ժողովուրդների տարածքներում: Դրանք չմշակված, կամ թույլ չափով մշակված, վրան ինչ-որ պարզունակ նշաններ, փոսեր ու պատկերներ ունեցող քարեր են, որոնք մինչև XX դարի սկիզբը ծառայել են որպես պաշտամունքային, բուժիչ ուժ ունեցող օբյեկտներ: Այդ քարերի մոտ կազմակերպվել են կոլեկտիվ աղոթքներ, դրանց վրա, որպես զոհաբերություն, դրվել են հաց, հատապտուղներ, փող, բուրդ, հագուստի մասեր, կաթնեղեն, յուղ և այլն: Չնայած որ այս քարերը հաճախ վերագրվել են քրիստոնեական սրբերի, բայց նրանք գալիս են խոր անցյալից (տես օրինակ Макаров, Черепцов 1988):

Սրանց հետ կապված հավատալիքների և ծեսերի ուսումնասիրությունը հանգեցրել է այն մտքին, որ դրանք, գոնե սլավոնական դարաշրջանում, եղել են սլավոնական «անասունների աստված» Վելես/Վոլոսի պաշտամունքի ատրիբուտներ (այդ աստվածը համարվում է հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» օձ-վիշապ *wel-ի սլավոնական ժառանգը): Նույնն են ակնարկում նաև որոշ քարերի՝ Волос, Волат, Вол, Воласень, դրանց մերձակա աշխարհագրական օբյեկտների (լիճ, գետ, ճահիճ և այլն) Воловжа, Волоздынь անվանումները, կան նաև Быки «Ցլեր», Змеев камень «Օձի քար» և Змеиное болото «Օձային ճահիճ», որոնք ևս առնչվում են ամպրոպային առասպելի կերպարների հետ (տես օրինակ Шорин 1983. Седов 1998. Короткевич 2002):

Վիշապ քարակոթողները, որպես արձաններ, ակնհայտորեն տարբեր են արևելաեվրոպական անմշակ «պաշտամունքային քարերից»: Բայց կարելի է գտնել և ընդհանուրը: Արևելյան Եվրոպայում սլավոնները *wel- արմատով կոչվող աստվածությանն են վերագրել մեծ քարեր ներկայացնող հին պաշտամունքային օբյեկտները: Նույն հնդեվրոպական մտայնության դրսևորումը պիտի լինի Հայկական լեռնաշխարհում, արդեն շատ ավելի մշակված, բայց նույնպես քարե հսկայական պաշտամունքային օբյեկտները *wel- արմատով կոչելը:

6. Վերականգնված առասպելներ

Ստորև ներկայացվում են տարբեր ժողովուրդների առասպելների հիման վրա գիտնականների կողմից վերականգնված որոշ հնագույն առասպելական սխեմաներ, որոնք կարող են հիմք ծառայել վիշապ քարակոթողների մեկնաբանության համար:

1. «Հիմնական առասպելի» սխեման համառոտ կարող է ներկայացվել այսպես.

ա) Ամպրոպի աստվածը գտնվում է վերևում, մասնավորապես տիեզերական ծառի գագաթին,

բ) Օձը գտնվում է ներքևում, տիեզերական ծառի արմատների մոտ,

գ) Օձն առևանգում է եղջերավոր անասուններին և թաքցնում ժայռի մեջ. ամպրոպի աստվածը ջարդում է ժայռը և ազատում անասուններին,

դ) Օձը թաքնվում է տարբեր կենդանիների կամ վերածվում դրանց (մասնավորապես՝ նաև ցլի կամ կովի), թաքնվում ծառի կամ քարի տակ,

ե) Ամպրոպի աստվածն իր զենքով՝ մուրճկայծակով հարվածում՝ այրում, ճեղքում է ծառը կամ ժայռը,

զ) Աստծու հաղթանակից հետո հայտնվում է ջուրը (անձրև),

է) Օձը թաքնվում է երկրային ջրերում:

Առասպելը հանդես է գալիս բազում տարբերակներով, վերարտադրվում էպիկական մա-

կարդակում, ծեսերում, խաղերում և այլն, և զարգացման ընթացքում կարող է այլևայլ ձևեր ընդունել, ընդհուպ մինչև կերպարների և գործողությունների լիակատար շրջումը՝ ինվերսիան: Ընդհանրապես, աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի բնութագրերը և ատրիբուտները փոխանակելի են: Առասպելի մերձավորարևելյան տարբերակներում՝ հուռական, սիրիական, խեթական և այլն, սկզբում հակառակորդն է հաղթում աստծուն (նույնը և հայկական ավանդույթում, հմմտ. ամպրոպի աստծու վառ արտահայտված էպիկական տարբերակի՝ Սասունցի Դավթի ժամանակավոր պարտությունը Մելիքից՝ օձ-վիշապի վիպական հաջորդից): Միայն հետագայում է, որ աստվածը կարողանում է վերջնական հաղթանակ տոնել: Չէ՞ որ այդ առասպելով պետք է բացատրվի ոչ միայն հաղթանակը, այլև պարտությունը (հնդեվրոպական վիշապամարտի առասպելներում աստծու, նրան համապատասխան հերոսի և վիշապի դերերի շրջման վերաբերյալ, տե՛ս և Иванов, Топоров 1975. Watkins 1995):

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ մահվան աշխարհը պատկերացվել է որպես արոտ, որտեղ արածում են մեռածների և զոհաբերված անասունների հոգիները: Եվ այդ մահվան աշխարհը կոչվել է *wel- արմատով, այնպես, ինչպես և «հիմնական առասպելի» օձ-վիշապը: Ըստ այդմ, օձ-վիշապը կարող է պատկերացվել նաև մահվան աշխարհի և մեռած հոգիների տիրակալ (այս հարցերի շուրջ տե՛ս Puhvel 1969. Иванов, Топоров 1974, 66-75. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 823-824. Топоров 1987, 17-19):

Ակնհայտ է վիշապաքարերի հորինվածքի համադրելիությունը այս սխեմային: Կոթողների պատկերագրության միայն տարրերի հավաքածուն՝ հսկա ձուկ-վիշապ, ցուլ, քար, ջուր և այլն, արդեն համահունչ է առասպելի սխեմայի հետ: Բայց կապերն ավելի խորն են՝ 1) ամպրոպի աստծու սիմվոլը՝ ցուլը պատկերված է կոթողի գագաթին, 2) նրա տակ պատկերված է ցլի մորթի, փռված եռամաս տիեզերական ծառի տեսքով, կամ երկու թռչուն, որից տիեզերական ծառ խորհրդանշող ձողի վրա, 3) գագաթի ցլի գլխի բերանից ջուր է հոսում՝ անձրև է սկիզբ առնում, 4) կոթողը կերտված է քարից, հմմտ. առասպելի կապը ժայռի և քարի հետ, 5) կոթողի հիմնական կերպարը ձուկն է՝ առասպելական օձ-վիշապի մի տարբերակը, 6) կոթողների վրա թերևս հանդիպում են նաև օձի պատկերներ:

2) Ըստ Լևոն Աբրահամյանի, «հիմնական առասպելը», և վիշապամարտի առասպելներն ընդհանրապես, կարող էին ծագել տիպաբանորեն առավել վաղնջական «կովող երկվորյակների» առասպելից: Վերջինս վերականգնվում է երկու զուգահեռ տարբերակով.

ա) Նույնասեռ երկվորյակները, սովորաբար՝ եղբայրներ, մենամարտում են: Նրանցից մեկը, կամ երկուսն էլ, մեռնում են: Արդյունքում ինչ-որ բույս է աճում զոհի մարմնից կամ գերեզմանից (վերակազմության մեջ՝ տիեզերական ծառ):

բ) Տարասեռ երկվորյակները մտնում են արյունապիղծ կապի մեջ: Նորից, նրանցից մեկը, կամ երկուսն էլ մեռնում են, ինչի հետևանքով սկիզբ է դրվում նույնատիպ մի բույսի: Տիպաբանորեն ուշ տարբերակներում տիեզերական ծառը կարող է զարգանալ որպես ծննդաբանական ծառ, կառույց, տաճար, քաղաք և այլն (Абрамян, Демирханян 1985, 71-74):

3) Բրյուս Լինկոլնը հնդեվրոպական տիեզերածնության առասպելը վերականգնում է այսպես: Ժամանակի սկզբում կային երկու եղբայր, *Manu - «Մարդ, Տղամարդ, Այր» և *Yemo - «Երկվորյակ» անուններով, և մի ցուլ (կով): Մարդը զոհաբերում է Երկվորյակին և ցլին (առաջին ծիսական զոհաբերություն) և նրանց մարմնի մասերից ստեղծում տիեզերքը և մարդկությունը: Երկրի ստեղծումից հետո հանդես է գալիս *Trito - «Երրորդ» հերոսը, որի (խոշոր եղջերավոր) անասուններին փախցնում է եռագլուխ օձը: Ամպրոպի (փոթորկի) աստվածը, «Երրորդի» օգնությամբ, գտնում են օձի լեռը կամ քարայրը, սպանում օձին և ազատում անասուններին (Lincoln 1975. 1981, 69 ff. 1991, 7-12):

Այս վերակազմության մեջ, այսպիսով, էական դեր է վերագրվում երկու՝ և՛ երկվորյակների, և՛ (ամպրոպի աստծու) վիշապամարտի առասպելներին:

7. Ավանդված առասպելներ և պատկերացումներ

1) *Ցուկը և ցուլը տիեզերաբանական պատկերացումներում.* Հայկական ժողովրդական պատկերացումներում աշխարհը գտնվում է ձկան մեջքին, կամ շրջափակված է հսկա ձկով, կամ գտնվում է սև կամ կարմիր եզան կամ գոմեշի եղջյուրների վրա (Սամուելյան 1931, 182. Հարությունյան 2000, 13-14, գրականությամբ):

Ընդհանրապես, աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների պատկերացումներում աշխարհը տեղակայված է 1) ձկան վրա, 2) ցլի վրա, 3) կամ այդ երկուսի համադրությունն է՝ «աշխարհը գտնվում է ցլի եղջյուրների, իսկ ցուլը՝ ձկան վրա» (համապատասխանաբար՝ A844.3, A844.2 A8445 ըստ Աառնե-Թոմսոնի սյուժեների դասակարգման համակարգի): Նման պատկերացումներ կարելի է ենթադրել և վիշապ քարակոթողները ստեղծող մարդկանց մոտ: Այսպես, առաջին խմբի՝ ձուկ պատկերող կոթողները, եթե մանավանդ ուղղաձիգ դիրքով են կանգնեցվել, կարող են դիտվել որպես այլուրեք ևս հայտնի «տիեզերական սյուներ» («տիեզերական ծառի» տարբերակներից), որոնք մոդելավորում են ողջ տիեզերքը: Ցլի մորթին, տիեզերական եռամաս ծառի տեսքով փռված երկրորդ խմբի վիշապաքարերի վրա, նույնպես տիեզերքի մի մոդելն է, աշխարհի պատկերը (ընդհանրապես, որոշ հին պատկերացումների համաձայն, օրինակ հին հնդկական և սլավոնական ավանդույթներում, աշխարհը երբեմն ուղղակի պատկերացվել է որպես կով կամ ցուլ, տե՛ս Зарубин 1967): Սա կարող է դիտվել որպես «աշխարհը (ցլի մորթու տեսքով) ձկան վրա» գաղափարի պատկերում:

Հնդեվրոպական իրականության մեջ, կարելի է ասել, որ ցուլը և կովը կարևորագույն կերպարներ են: Այսպես, Ռիգվեդայում աստղերը կոչվում են նախիրներ, արևածագի ճառագայթները կովեր կամ ցլիկներ են, որոնք քաշում են նրա կառքը, ամպերը կովեր են և այլն: Դյաուսն ու Պրտհիվին (անձնավորված Երկինքն ու Երկիրը) ներկայացված են որպես ցուլ և կով: Անձրևը Դյաուսի (որպես ցլի) սերմն է, ամպրոպի աստված Ինդրան ներկայացվում է «երկրի ցուլ, երկնքի ցուլ, գետերի ցուլ, ջրավազանների ցուլ» (VI.44.21): Նմանօրինակ պատկերացումներ կան և այլ հնդեվրոպական ավանդույթներում (West 2007, 184-185): Սա ցույց է տալիս ցլի և կովի՝ առասպելաբանության մեջ ունեցած առանցքային՝ տիեզերածին դերը:

Ցլի (մորթու) պատկերի միավորումը ձկան հետ վիշապաքարի՝ որպես տիեզերքի մանրակերտի վրա շատ հիշեցնում է նաև «աշխարհը ցլի եղջյուրների, ցուլը՝ ձկան վրա» պատկերացումը: Մի շատ կարևոր վիշապաքարի վրա (Աժդահա յուրտ №6, ըստ Մառի և Սմիռնովի = Բարսեղյան 1967, №1, ներկայումս՝ Սարդարապատի Ազգագրության թանգարանի մուտքի մոտ), գագաթի ցլի գլխին, ըստ Ասատուր Մնացականյանի, սկավառակ է պատկերված (տե՛ս Մնացականյան 1952, 75, 88, ուր այդ շրջանը մեկնաբանվում է որպես գունդ, որը ամփոփում իր մեջ մեռնող և հարություն առնող հատիկային աստվածության գաղափարը. հմմտ. Բարսեղյան 1967, 182, ըստ որի այդտեղ պատկերված է ոչ թե սկավառակ, այլ զույգ թռչուններ՝ արագիլներ): Ըստ այդմ, այն կարող է ընկալվել որպես աշխարհի պատկեր: Բանն այն է, որ հայկական ժողովրդական պատկերացումներում ցլի եղջյուրներին գտնվող աշխարհը պատկերացվել է որպես մի տափարակ սկավառակ (Հարությունյան 2000, 13)[9]:

Ցանկացած մշակույթի հիմնական կառույցը և աշխարհի նկարագրության համընդհանուր միջոցը երկչյակ հակադրությունն է: Վիշապ քարակոթողների հիմնական՝ ձկան և ցլի կերպարներով կարող էին անձնավորվել մի շարք հակադրություններ՝ վերև-ներքև, մեր աշխարհ-անդրաշխարհ, մշակույթ-վայրի բնություն (ընտանի և վայրի կենդանիներ), յուրային-օտար, երկինք/երկիր-ծով, չոր-թաց, լավ-վատ, մոտ-հեռու և

9 Մյուս կողմից, այդ սկավառակը, եթե այն իսկապես կա, ուղղակի համադրելի է եգիպտական սրբազան սև ցլերի՝ Ապիսի և Մնևիսի (արարիչ Պտահ և արևային Ռա աստվածների կենդանի անձնավորումների կամ հոգիների) եղջյուրների արանքում պատկերվող սկավառակի հետ, որը խորհրդանշում էր արևը (MHM 1, 92. 2, 161): Կարելի է և վիշապաքարի վրայի ցլին էլ արևային աստծու սիմվոլ համարել (արևի աստվածները ևս երբեմն ներկայացվել են ցլի տեսքով և վիշապամարտիկ գործառություն ունեցել): Ընդ որում, Եգիպտոսում այդ սկավառակի հետ պատկերվում էր և փարավոնի թագի վրայի օձը (ureus): Օձի պատկեր ենթադրվում է և այս վիշապի վրա (հետաքրքիր է, որ Ջավախքի մի վիշապի վրա, ըստ ուսումնասիրողների, արևի սկավառակն է պատկերված, տակը՝ երկու օձ, տե՛ս Սանոսյան 1989, 99): Այս կոմպոզիցիան՝ ցուլ, սկավառակ (աշխարհ ?) և օձ, չափազանց հիշեցնում են քննարկվող տիեզերաբանական պատկերացումները: Տեսականորեն, թեկուզ հենց այս վիշապաքարերի հիման վրա, կարելի էր ինչ-որ մշակութային կապեր ենթադրել հին Եգիպտոսի և Հայկական լեռնաշխարհի միջև: Մ.թ.ա. III և II հազարամյակներից Հարավային Կովկասում և Հայկական լեռնաշխարհում հայտնի են եգիպտական հմայիլները, որոնք կարող են ինչ-որ առնչություններ ակնարկել, բայց ուղղակի կապերի վկայություններ չկան (Нариманишвили 2010, գրականությամբ): Ինչևէ, այս ամենը խիստ վարկածային է, սկսած վիշապաքարի ցլի գլխի սկավառակից, վերջացրած օձի պատկերով, և այդ մասին կարելի կլինի դատողություններ անել, երբ կունենանք վիշապաքարերի բարձրորակ լուսանկարներ և գծանկարներ:

այլն: Կարելի է ենթադրել ևս երկու շատ կարևոր հակադրություն: Խեթական ծեսում ամպրոպի աստծուն սև կենդանիներ, հատկապես՝ սև ցլեր են զոհաբերել: Ընդհանրապես, խեթական ամպրոպի աստվածը կապված է սև գույնի հետ (Ардзинба 1982, 213-214): Այդ կապը հանդես է գալիս նաև այլ ավանդույթներում և հատկապես վառ է արտահայտված հայոց մեջ (ամպրոպի աստծու վերաբերյալ՝ սևի և սպիտակի համատեքստում, տե՛ս Պետրոսյան 1997. Petrosyan 2002, 43 ff. Petrosyan 2011): Հատկանշական է, որ սև ցուլը Հայաստանում համարվել է ամենաարդար ու սրբազան կենդանին (Սամուելյան 1931, 182), և մինչև այժմ էլ մեզանում և մեր տարածաշրջանում միայն և միայն սև ցլիկներ են զոհաբերվում (Арутюнов 2010, 202. հմմտ. և էպոսում Սև ցլի սպանությունը Մեծ Միերի կողմից): Աշխարհն իր եղջյուրների վրա պահող ցլի սև գույնը նույնացնում է այդ տիեզերական կենդանուն ամպրոպի աստծու սիմվոլի և զոհաբերության սև ցլի հետ:

Ըստ այդմ, թվում է, թե բացահայտվում է ևս մի կարևոր՝ սևի և սպիտակի (մուգ և բաց գույների) հակադրությունը: Չի բացառվում նաև արական-իգական (կին-տղամարդ) հակադրության առկայությունը (վիշապաքարի ձկան՝ դիցուհու սիմվոլ լինելու վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան 1975, 154-166), մյուս կողմից հմմտ. չորրորդ խմբի վիշապաքարերի՝ կովի հետ կապված մեկնաբանությունը: Այս հակադրությունների համալիրը նույնպես ցույց է տալիս, որ ձկան և ցլի կերպարներով մարդիկ մոդելավորել են ողջ տիեզերքը:

Այս բացատրությունը համահունչ է Սարգիս Հարությունյանի՝ վիշապ քարակոթողների մեկնաբանությանը (Հարությունյան 2000, 16, 26-33, տե՛ս և նրա հոդվածը սույն ժողովածուում):

Ձկան, կամ նրա վրա կանգնած ցլի՝ որպես տիեզերքի հենարանի, պատկերացումը, որոշ տարբերակներով, տարածված է հսկայական քանակությամբ ժողովուրդների ու ցեղերի մեջ, Եվրոպայից Մերձավոր Արևելք, Հնդկաստան, Արևելյան Ասիա և Սիբիր (Березкин 2007. 2009, տե՛ս նաև նրա հոդվածը սույն ժողովածուում): Այն հաճախ համարվել է իսլամական ազդեցության արդյունք, բայց Ղուրանում և հին արաբական ավանդույթում նման բան չի բացահայտվում: Ըստ Յուրի Բերյոզկինի, այդ մոտիվը կարող էր սկզբնավորվել Եվրասիայի արևելքում և միայն հետո, այն էլ բավական ուշ, անցնել արևմուտք՝ նաև մեր տարածաշրջան: Սակայն ձուկ և ցլի մորթի պատկերող քարակոթողների կապը այս մոտիվի հետ հավանական է թվում: Այս համատեքստում քարակոթողների կոմպոզիցիան հեշտությամբ կարելի է մեկնաբանել այսպես՝ ցլի զոհաբերությամբ սկիզբ է դրվում տիեզերքին: Զոհաբերված ցլի մորթին՝ փռված հսկա ձկան վրա, տիեզերական ծառի տեսքով, հենց աշխարհն է, նրա մոդելը, կամ նախասկիզբը, որից ձևավորվել է այն:

«Ատհարվավեդայի» հիմներից մեկում (IV.11, տե՛ս օրինակ Елизаренкова 2005) ասվում է, որ աշխարհը՝ երկինքը, երկիրը և նրանց միջև գտնվող օդային տարածքը, պահվում է ցլի/եզի կողմից, և այդ եզը ամպրոպի աստված Ինդրան է: Դա ցույց է տալիս, որ աշխարհի՝ ցլի վրա գտնվելու վերաբերյալ պատկերացումը հնդեվրոպական ցեղերի մեջ կարող էր լինել արդեն վաղնջական ժամանակներից: Հաշվի առնելով ասվածը վիշապ քարակոթողների ցլի պատկերների վերաբերյալ (որպես աշխարհի հենարան), ցուլ-Ինդրայի՝ տիեզերքի հենարանի կերպարը նորից կարող է մատնանշել այդ ցլերի՝ ամպրոպի աստծու սիմվոլ լինելու փաստը: Սա էլ, իր հերթին, նորից մատնանշում է այս կոթողների կապը ամպրոպի աստծու և, ուրեմն, վիշապամարտի առասպելի հետ: Այս հիմնում ցուլ-Ինդրան ներկայացվում է որպես կաթով լի կաթսա, որը, պարադոքսալ կերպով, կթվում է առավոտյան, կեսօրին և երեկոյան՝ Պարջանյա աստվածը նրա հոսքն է, մարուտները՝ կուրծքը: Այս պատկերը հիշեցնում է վիշապ քարակոթողների չորրորդ տիպը՝ չորս ելուստ (պտուկներ, ըստ Հրաչ Մարտիրոսյանի մեկնաբանության), որոնցից ալիքաձև գծեր՝ անձրև, այսինքն՝ երկնային կովի կաթ է սկիզբ առնում: Նշենք, որ Պարջանյան ամպի և անձրևի աստված է, ամպրոպի աստծու մի տարբերակը, իսկ մարուտները՝ Ինդրայի զորքը, ծնված են համարվել երկնային կովից, որի կուրծքը նրանք կթում են (MHM 2, 121):

2) ***Մանրևարեր ամպը որպես ցուլ կամ կով.*** Ցլի և կովի պաշտամունքը լայնորեն տարածված երևույթ է: Այդ պաշտամունքը բնորոշ է անասնապահական հասարակություններին, ինչպիսին պատկերանում են և հին հնդեվրոպացիները: Եվ հնդեվրոպական, և՛ այլ ավանդույթներում բազմաթիվ աստվածներ համեմատվում կամ նույնիսկ նույնացվում են ցլի կամ կովի հետ:

Ինչպես տեսանք, ողջ աշխարհը երբեմն պատկերացվել է որպես կով կամ ցուլ, և որպես արածող անասուններ են պատկերացվել մեռածների հոգիները:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ ամպերը ևս համեմատվում և նույնացվում են ցլի կամ կովի հետ: Այս երևույթը պարզորոշ ի հայտ է գալիս հնդկական հնագույն հիմներում՝ «Ռիգվեդայում», որտեղ ամպերը բազմիցս կոչվում են «կովեր» կամ «ցլեր»: Նույն պատկերացումը հայտնի է սլավոնական, հյուսիսգերմանական և հայկական ավանդույթներում (տես օրինակ Зарубин 1967. West 2004, 184): Հայկական հանելուկներում ամպը և որոտը հանդես են գալիս որպես կով, որը կաթնաղբյուրից ջուր է խմում և «արյուն ծովից» ձայն հանում: Անձրևաբեր ամպերը պատկերացվել են որպես ցուլ կամ կով, իսկ անձրևը և կարկուտը՝ այդ կովի կիթ (Աբեղյան 1975, 66. Հարությունյան 1965, 11-13, 223-225):

Մյուս կողմից, հայոց մեջ ամպրոպային ամպը կոչվել է *վիշապ*: Այս նույն ամպից է առաջանում վիշապ քամին՝ թաթառ-պտուտահողմը, իսկ վերջինս կոչվել է նաև *ձկնամբ*, այսինքն՝ *ձկնամպ* (տես ստորև, հաջորդ ենթաբաժնում): Այսպիսով, մեր կոթողների վիշապ անվանումը և նրանց վրայի պատկերները՝ ցուլ, ձուկ, ջրի հոսք՝ անձրև, նորից ու նորից մատնանշում են կապը միևնույն՝ ամպրոպային առասպելի հետ: Ընդ որում, ամպրոպային ամպը նույնացվում է առասպելի երկու հակադիր կերպարների հետ, որը, ի միջի այլոց, կարող է մեկնաբանվել որպես ինվերսիայի, կամ առասպելի տարբեր փուլերում միևնույն ատրիբուտների՝ մեկ այս, մեկ մյուս կողմին անցնելու հետևանք:

Հին հնդկական առասպելաբանության մեջ հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անվան կրողն է համարվում Պարջանյան, ամպրոպային ամպի և անձրևի աստվածը: Նրա անունը իմաստավորվում է որպես հենց «անձրևային ամպ», կերպարն էլ թույլ է անձնավորված և հաճախ չի տարբերակվում ամպից: Մոտ է ամպրոպի մեծ աստծուն՝ Ինդրային, և նրա անունը, հատկապես ուշ աղբյուրներում, հանդես է գալիս որպես Ինդրայի մի կոչումը: Ինչպես Ինդրան, երբեմն ներկայացվում է որպես ցուլ: Որպես անձրևի աստված նա իր սերմով՝ անձրևով կենդանացնում՝ բեղմնավորում-ոռոգում է հողը, հիմք դնելով բույսերին և կենդանիներին (MHM 2, 286):

Միանգամից աչքի է զարնում վիշապ քարակոթողների պատկերների մերձավորությունը այս տվյալների հետ: Ցուլ աստծուն զոհաբերում են ցլեր: Կոթողի վերնամասին փռված զոհաբերված ցլի բերանից ջրի ալիքաձև հոսանքներ են՝ անձրև է թափվում: Պարջանյայի անունը ծագում է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու անունից, իսկ քարակոթողները կոչվում են ամպրոպի աստծու հակառակորդի՝ վիշապի անունով:

Հայկական ավանդույթում Պարջանյայի զուգահեռն է Սանասարը: Նա ձեռք է բերում ամպրոպի աստծու զենքը՝ «թուր կեծակին» և սպանում վիշապին, այսինքն՝ ամպրոպի վիշապամարտիկ աստծու վիպականացած կերպարն է: Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ նա նույնացվում է որպես «սև ամպ» (Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու և սև ամպի անձնավորման վերաբերյալ, տես Աբեղյան 1966, 414-417. 1975, 72-73), այդպիսով նույնանալով նաև հնդկական Պարջանյայի կերպարին: Մյուս կողմից, Սանասարը, որպես Սասունի էպոնիմ, պետք է ժառանգը լիներ տեղի ամպրոպի մեծ աստծու՝ Շուբրիայի Թեշուբի (Petrosyan 2002, 20-21, 50-51, 64-65): Ընդ որում, էպոսի՝ Սանասարին առնչվող հատվածներում հանդես են գալիս այնպիսի հնդկական և խուռիական զուգահեռներ, որոնք կարող են բացատրվել որպես ուղղակի ազդեցություններ (Petrosyan 2002, 10-12, 20-22, 63-65. Петросян 2007):

3) ***Վիշապ հանել և ձկնամբ***. Ըստ հին հայկական աղբյուրների, օդեղեն երևույթներից հզորագույնը *թաթառ* փոթորիկն է, պտուտահողմը, որին տվել են *վիշապ* անվանումը: Այս երևույթը պատկերացվել է որպես «վիշապ հանել»: Միջնադարյան հեղինակները (Եզնիկ Կողբացի, Վանական վարդապետ, Սարկավագ վարդապետ, Վահրամ վարդապետ, Վարդան վարդապետ և թերևս՝ Անանիա Շիրակացի) բազմիցս անդրադարձել են այս հավատալիքին, որպես մոլորություն, փորձելով հերքել կամ քրիստոնեական «գիտական» բացատրություն տալ դրան: Ըստ Եզնիկ Կողբացու՝ (140) «Եւս, եթե բառնայցի ի վեր այնպիսի վիշապն, ոչ թե եզամբք ինչ անուանելովք, այլ ծածուկ զօրութեամբ իւիք յԱստուծոյ հրամանէ...», այսինքն՝ «և եթե այնպիսի վիշապը օդ բարձրացվելիս լինի, [այդ կլինի] ոչ թե ինչ-որ կարծեցյալ եզ-

ներով, այլ որևէ ծածուկ զորությամբ աստծու հրամանով...» (աղբյուրները և քննարկումը տե՛ս Ալիշան 1895, 64-67, 149-155, 171-173. Աբեղյան 1975, 115-120. 1985, 117-121):

Մյուս կողմից, միջնադարյան աղբյուրներում վիշապ-պտուտահողմը կոչվել է *Ձկնամբ* (Ալիշան 1895, 65, 153): Սա հանգավորվում է Եզնիկի հիշած վիշապ հանող-բարձրացնող *եզամբք*-ի հետ, որը համապատասխան առասպելա-բանաստեղծական պատկեր և բանաձև է ակնարկում: Ձկնամբը *ձուկն* և *ամբ* «ամպ» բառերի բարդություն է՝ «ձկնաձև, ձկնային ամպ» իմաստով (գրաբարում *ամպ* բառը հանդես է գալիս *ամպ* և *ամբ* տարբերակներով, տե՛ս ՆՀԲ 1, 53, 73): Սա համահունչ է վիշապի՝ որպես ամպ պատկերացմանը՝ «ժողովրդի մեջ հին ժամանակներից մինչև այսօր վիշապ նշանակում է փոթորիկ կամ ամպրոպային ամպ»՝ Gewitterwolke (Աբեղյան 1975, 117, 530, հմմտ. նույն տեղում, 67, ուր թարգմանված է «փոթորկալից ամպ»): Եվ արդեն Ալիշանը միանգամայն ճիշտ է մեկնաբանել այս անվանումը՝ «որովհետև ծովու վրա կ'իջնէ սև սիւնաձև ամպատեսակ և ձկան պէս գալարելով շարժի»: Այսինքն՝ ձկնամբն այդ սև սյունաձև ամպն է: Հատկանշական է, որ այլուրեք պտուտահողմ-մրրկասյունը հաճախակի համեմատվում է օձի հետ: Այսպիսով, պետք է կարծել, որ մեզանում վիշապ-փոթորիկը՝ ուղղաձիգ, շարժվող պտուտահողմը, ընկալվել է նաև որպես ձուկ, ըստ *վիշապ* բառի «մեծ ձուկ, վիշապ-ձուկ» նշանակության (սրա հետ կարող է առնչվել վիշապաքարերի ուղղաձիգ կանգնած լինելը): Այս պատկերի լավագույն, համարյա նույնական զուգահեռը ի հայտ է գալիս հունական Տիփոնի կերպարում:

Ուրեմն, հնում փոթորիկ-թաթառը պատկերացվել է որպես վիշապ/ձուկ-ամպ, որին ինչ-որ առասպելական եզներով/ցլերով վեր են բարձրացրել: Սա համահունչ է հայոց Վահագն աստծու *վիշապաքաղ* կոչմանը՝ Վահագնը, այսպիսով, վիշապներին «քաղում» էր, այլ կերպ՝ պոկում-կտրում իրենց գտնվելու վայրից (ծովից, երկրից) ու բարձրացնում վեր: Այս պատկերացումը հասել էր մինչև նոր ժամանակներ՝ ըստ Գարեգին Սրվանձտյանի, Վանում պատմել են, որ երբ վիշապը դառնում է հազար տարեկան, շատ մեծանում է. երկնային հրեշտակները նրան շղթայում ու բարձրացնում են վեր, ուր արևը այրում-մոխրացնում է նրան (Սրվանձտյան 1978, 69)[10]: Այստեղ, այսպիսով, քրիստոնեական հրեշտակները փոխարինել են հեթանոսական դարաշրջանի եզներին:

Հզոր պտուտահողմը (թաթառ, վիշապ-քամի, տիփոն, տոռնադո) ձևավորվում է ամպրոպային ամպից (այս և ստորև բերված փաստերի վերաբերյալ տե՛ս Непомнящий 2007): Նրանից ձագարաձև դեպի գետին է իջնում «կնճիթը»: Պտուտահողմի ստորին հատվածի «անկանոն և կտրուկ շարժումների պատճառով այն հաճախ համեմատվում է հսկայական օդային օձի հետ»: «Կնճիթի» ցածր ճնշմամբ պայմանավորված, ճանապարհին հանդիպած փակ շինությունները պայթում են, հսկայական զանգվածներ, երբեմն՝ տներ, մեքենաներ, մարդիկ և այլն, կարող են բարձրացվել և տեղաշարժվել մեծ տարածություններ: Ջրային մակերեսներից երկինք է բարձրացվում ջուրը՝ 1904-ին մրրկասյունը ներծծել է Մոսկվա գետի ջրերն այնպես, որ երևացել է գետի հունը: Այդպիսի մի թաթառ պիտի լիներ և Վանա լճի վիշապը[11]:

Բնության այս պատկերը, նրա առասպելա-բանական ընկալումը, կերպարները և անվանումները՝ ամպրոպային ամպ, եզներ, վիշապ, վիշապ հանել, ձկնամբ, համադրելի են վիշապ քարակոթողների պատկերների հետ: Ակնհայտ է թվում, որ քարակոթողները պիտի կապված լինեին այս պատկերացումների հնագույն տարբերակին առնչվող մի պաշտամունքի հետ: Ողջ պատկերը հիշեցնում է ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի առասպելը (թաթառը, ինչպես ասվեց, սկիզբ է առնում ամպրոպային ամպից, և փոթորիկն էլ մտնում է ամպրոպի աստծու և վիշապի գործառության մեջ): Իսկ եզներն ու ձկները աստծու և նրա հակառակորդի սիմվոլներն են: Դատելով Կողբացու նյութից, վիշապաքաղ/վիշապամարտիկ աստ-

10 Այլ մի աղբյուրում ասվում է, որ որոշ օձեր, տասը կամ հարյուր տարի մարդկանցից անտես մնալով, «վիշապանում» են (Ալիշան 2002, 83): Այս օձ-վիշապների կողմից կյոր տարիքի հասնելը որպես աղետի ընկալման վերաբերյալ տե՛ս Abrahamian 2006, 211:

11 Հետաքրքիր է, որ երբեմն մրրկասյունը իր հետ տանում է նաև ձկների վտառներ. այսպես, Եթովպիայում 2000 թ. երկնքից հեղեղի նման թափվել են մեծ մասամբ դեռևս կենդանի միլիոնավոր ձկներ, որոնց մրրկասյունը ներծծել էր Հնդկական օվկիանոսում: Այդ առթիվ հմմտ. ձկնամբ բառի մեկնաբանությունը Մալխասյանի բառարանում՝ «ձուկը վեր բարձրացնող ամպ, թաթառ» (ՀԲԲ 3, 177):

վածը վիշապին երկինք է բարձրացրել ցլի տեսքով (Աբեղյանը գրում է, որ այդ եզները վերաբերում են ամպրոպային աստծուն, որը, ինչպես և ամպրոպային վիշապը, ուրիշ ազգերի մեջ էլ երևան է գալիս տարբեր, այդ թվում՝ ցլի կերպարանքով, տե՛ս Աբեղյան 1975, 116. 1985, 121): Հաշվի առնելով, որ եզները հանդես են գալիս հոգնակի թվով, հնարավոր է պատկերացնել նաև, որ այս եզները եղել են ամպրոպային աստծու կրտսեր հետևորդները, ինչպես հնդկական Ինդրայի զորքերը՝ մարուտներն ու ռուդրաները (վիշապաքաղ Վահագնի հետևորդների վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2010): Ինչպես ասվել է, մարուտների մայրը որպես կով է պատկերացվել, և մարուտներն էլ կթում են նրա պտուկները (MHM 2, 121):

Ամպրոպային ամպի ծնունդ վիշապ-մրրկասյունը անբաժանելի է ամպրոպի աստծու, իսկ վերջինս էլ՝ վիշապամարտի առասպելից: Հայկական վիշապի կապը պտուտահողմ-մրրկասյան հետ զուգահեռներ ունի որոշ այլ ավանդույթներում, բայց և այնպես համընդհանուր երևույթ չէ: Այս համատեքստում հատկանշական է թվում հնդեվրոպական օձ-վիշապի անվան *wel- արմատի «պտտվել, գալարվել» իմաստը, որով կարող էր կոչվել պտուտահողմի անձնավորումը:

4) ***Իլլույանկայի և Տիփոնի առասպելները.*** Հունական առասպելաբանության մեջ ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի մենամարտի առասպելի դրսևորումներից մեկն է Զևսի և հրեշ Տիփոնի առասպելը: Տիփոնը կապված է քամիների հետ, նա քամիների հայրն է, և նրա անունն էլ՝ typhōn, ինչպես ասվել է, նշանակում է «պտուտահողմ, մրրկասյուն, փոթորիկ, թաթառ» (Дворецкий 1958, 1667), այսինքն՝ նույնական է հայերեն *վիշապ* և *վիշապ քամի* «թաթառ, մրրկասյուն, պտուտահողմ» հասկացությանը:

Խեթական առասպելաբանության մեջ, երկու տարբերակով, պատմվում է ամպրոպի աստծու և օձ-վիշապ Իլլույանկայի առասպելը (Hoffner 1990, 11-14): Ժամանակակից ուսումնասիրություններում, հաշվի առնելով առասպելական մի շարք մանրամասների համընկումը (վիշապին խնջույքի հրավիրելը, աստծու օգնականների հանդես գալը և այլն), Տիփոնի առասպելը ծագած է համարվում Իլլույանկայի առասպելից: Տիփոնի ողջ կերպարը, ինչպես և առասպելի տեղայնացումները (օրինակ, Կիլիկիայում), կապվում են Փոքր Ասիայի հետ (Rose 1959, 58-60. Porzig 1930. Petrosyan 2002, 103, n. 361, մանրամասն գրականությամբ. հավանական է, որ Տիփոնի անունն էլ փոխառված լինի Փոքր Ասիայից, տե՛ս DELG 1148): Այսպիսով, Տիփոնը, որպես վիշապ, հրեշ, պտուտահողմի անձնավորում և անվանում, պետք է փոխառված լինի Փոքր Ասիայից և Հայկական լեռնաշխարհի մերձակայքից:

Իլլույանկայի անունը ստուգաբանվում է որպես լատ. anguilla «օձ-ձուկ» բառի շրջված տարբերակ, այսինքն, պետք է կարծել, որ նա հենց մի մեծ օձ-ձուկ է պատկերացվել (Katz 1998, 20): Հատկանշական է, որ Տիփոնի առասպելի՝ խեթական առասպելին առավել նման Օպիանոսի ավանդած տարբերակում Տիփոնը հենց որպես ձուկ է ներկայացվում (Oppian. *Halieutika* 3, 9 seq.):

Կարելի է ասել, որ հայկական վիշապի կերպարը, որպես մեծ ձուկ, ապա և վիշապ քամի, թաթառ, ուղղակի նույնական է Տիփոնին, և այդպիսով՝ նաև Իլլույանկային: Մոտ են նաև տեղայնացումները՝ Փոքր Ասիայի արևելքում, Կիլիկիայում և Հայկական լեռնաշխարհում: Այս ընդհանրություններն արդյունք են տարածաշրջանային կապերի: Արդեն Յոզեֆ Մարկվարտը ցույց է տվել Զևսի ու Տիփոնի և հայոց նահապետ Արամի ու նրա հակառակորդ Պայապիս Քաղյայի առասպելների կապը (Markwart 1919, 65 ff. 1928, 215 ff. տե՛ս և Պետրոսյան 1997, 10 հտն. Petrosyan 2002, 45 ff.): Մյուս կողմից, ընդհանրություններ կան Արամի և Թեշուբի կերպարների, ապա և Իլլույանկայի առասպելի և «Սասնա ծռերի»՝ հին վիշապամարտից սերող որոշ դրվագների միջև (Petrosyan 2002, 6-8, 46 ff.): Ըստ այդմ, հին հայաստանյան և բուն հայկական վիշապամարտի հնագույն առասպելները պետք է որ նման, կամ նույնիսկ որոշ առումով՝ նույնական լինեին խեթական և հունական՝ Իլլույանկայի և Տիփոնի առասպելների հետ: Այս համատեքստում հատկանշական է, որ վիշապ-Աժդահակը (Աշդահակ) Գրիգոր Մագիստրոսի մոտ «ձուկ» է կոչվում (Կոստանյանց 1910, 216): Սա ցույց է տալիս, որ հայոց միտքը նույնիսկ փոխառյալ օձ-վիշապին նույնացրել է իր ավանդական ձուկ-վիշապի հետ:

Նշենք, որ օձ-վիշապի՝ որպես ձուկ պատկերացումը հայտնի է և հյուսիսգերմանական ավանդույթում (տե՛ս ստորև, § 6. 7):

5) ***Միջագետքյան երկնային ցուլը***. «Գիլգամեշ» էպոսի հնագույն՝ շումերական և ավելի նոր՝ աքադական տարբերակներում, որոշ տարբերություններով պատմվում է հերոս Գիլգամեշի և նրա ծառա կամ ընկեր Էնկիդուի կողմից երկնային ցլի սպանության մասին (ինչը լավ ներկայացված է նաև պատկերագրության մեջ): Քարակոթողների բովանդակությանն ավելի մոտ են աքադական տարբերակները: Այստեղ, Իշտար դիցուհին, տեսնելով Գիլգամեշին լողալիս, առաջարկում է նրան դառնալ իր սիրեկանը: Հերոսը մերժում է՝ հիշեցնելով դիցուհու նախկին սիրեկանների դաժան ճակատագրերը: Իշտարը խնդրում է երկնքի աստված Անուին իրեն տալ երկնային ցուլը, որը կործանում է սփռում հերոսների հայրենի քաղաքում: Բողազքյոյից հայտնի (աքադական) տարբերակում կա մի շատ էական դրվագ՝ ցուլը յոթ կումով խմում է Եփրատի ջուրը (շումերականում նշվում է որպես անանուն գետ): Գիլգամեշը դաշույնով սպանում է երկնային ցլին ու նրա սիրտը նվիրաբերում արևի աստծուն: Ցլի մարմնի մասերը տարածում են տարբեր շրջաններ, որով և վերականգնվում է տիեզերական կարգը (աքադական տեքստերը տե՛ս George 1999, 47-54, 136-138, շումերականը՝ 166-175. առասպելի տիեզերական՝ «աստեղային» մեկնաբանության վերաբերյալ՝ Sołtysiak 2001. օրացույցային-երկրագործական ծեսերի հետ կապի առնչությամբ՝ Емельянов 1996):

Առասպելական վիշապի և վիշապ քարակոթողների՝ ջրերի հետ կապը քննարկվել է շատ անգամներ և ակնհայտ է: Միայն այստեղ, որպես երաշտի մարմնավորում, հանդես է գալիս ամպրոպի աստծու սովորական սիմվոլը, ինչը կարելի է համարել առասպելի շրջված ձևերից մեկը: Իսկ քարակոթողի ձուկը, այս համատեքստում, կարող է համարվել Իշտարի, կամ նրան համապատասխան տեղական հին դիցուհու սիմվոլը (քարակոթողների հնարավոր կապը ձկան՝ որպես հին դիցուհու սիմվոլի հետ, տե՛ս Աբեղյան 1975, 154-166): Իշտարի և ձկան կապի համար հմմտ. Նինվեի՝ դիցուհու հիմնական կենտրոններից մեկի գաղափարագիր անվանումը՝ «ձկան տուն» (տե՛ս MHM 2, 392):

Կոթողների վրա ցլի բերանից հոսող ջուրը հիշեցնում է Գիլգամեշի՝ ջրերը կուլ տվող ցլի զոհաբերությունը, այսինքն՝ սպանված ցուլը բաց է թողնում իր կուլ տված ջրերը: Վիշապ քարակոթողների և այս առասպելի կապը ակնհայտ է թվում: Մոտ են և՛ տարածաշրջանները, և՛ դարաշրջանները: Մյուս կողմից, հարց է առաջանում, թե ինչպիսի՞ն են այդ կապերը՝ ուղղակի ազդեցության արդյունք, փոխառություն երրորդ աղբյուրից, թե տարածաշրջանային ընդհանուր պատկերացումների հետևանք: Ինչևէ, Հայկական լեռնաշխարհից սկիզբ առնող Եփրատի ջրերը խմելը կարող էր ընկալվել որպես գետի ակունքների արգելափակում հենց Հայկական լեռնաշխարհում, ինչպես ասենք, հնդկական առասպելում Վրտրա հրեշն է փակում ջրերը:

6) ***Ձուկը ջրհեղեղի հնդկական առասպելում***. Հին հնդկական «Շատապատհա բրահմանայում» (1.8.1, տե՛ս Eggeling 1882, 216 ff. Фрезер 1985, 96-97) և որոշ այլ աղբյուրներում պատմվում է, որ Մանուն («Մարդ»), հնդկական ավանդույթի «առաջնամարդը» և մեր Նոյի համապատասխանությունը, լվացվելու ջրի մեջ մի ձուկ է գտնում, որը խնդրում է պահպանել իրեն, իսկ ի հատուցումն՝ պարտավորվում նախազգուշացնել և փրկել նրան ջրհեղեղից (նկատենք, որ հնդկական առասպելաբանության մեջ հայտնի են մի շարք Մանուներ, բայց նրանք բոլորն էլ ծագում են մեկ՝ «առաջնամարդու» նախատիպից, հմմտ. Բ. Լինկոլնի վերականգնած առասպելը): Ձուկն անընդհատ աճում է: Մանուն նրան սկզբից պահում է կճուճում, հետո՝ ավազանում, հետո՝ տեղափոխում ծով: Ձուկը դառնում է *գիաշա*՝ բոլոր ձկներից ամենամեծը (այս հսկան համեմատելի է հայկական ձուկ-վիշապի հետ): Նա նախազգուշացնում է Մանուին ջրհեղեղի գալստյան մասին և պատվիրում նավ սարքել, իսկ ջրհեղեղի ժամանակ, իր գլխի եղջյուրին գցած պարանով, քաշում է նավը և հասցնում հյուսիսային մեծ լեռանը: Մանուն կաթնամթերքների զոհաբերություն է անում (կարագ, թթու կաթ և կաթնաշոռ), ինչի հետևանքով հայտնվում է Իլան կամ Իդան, առաջին կինը, որի հետ նրանք սկիզբ են դնում մարդկությանը: Հնդիրանական ավանդույթում Մանուն է առաջին զոհաբերություն կատարողը (Lincoln 1981, 81-82): Ընդորում, նույն հնդիրանական ավանդույթում կաթնամթերքի հեղումը դիտվում է որպես տավարի զոհաբերության փոխարինություն և որոշ առումներով նույնական է վերջինին (Lincoln 1981, 64):

Իսկ կովը Իլայի մի համապատասխանությունն է. այդ Իլա-կովը՝ զոհն է, որը զոհաբերվում է ապահովելու համար զոհաբերության խնճույքի միսը (Heesterman 1985, 63 ff. 1993, 32):

«Շատապատհա բրահմանայում» (1.1.4. 14-17, տես Eggeling 1882, 29–30) կա մեկ այլ առասպել Մանու անունով հերոսի մասին, որն ավելի մոտ է Լինկոլնի վերակազմությանը և կարծես լրացնում է նախորդը: Մանուն ուներ մի կին և ցուլ, որի ձայնը կործանում էր թշնամիներին: Հակառակորդ կողմի երկու քուրմ համոզում են Մանուին զոհաբերել ցուլը, և երբ նրա ձայնն անցնում է Մանուի կնոջը, զոհաբերում են նաև նրան: Ձայնն անցնում է զոհաբերության անոթներին:

Այս առասպելների տարրերը՝ հսկայական ձուկ, ջրհեղեղ և ցլի/կովի զոհաբերություն, նորից հիշեցնում են վիշապ քարակոթողների պատկերները: Ընդ որում, առաջին առասպելը ներկայացնում է մարդածնությունը, ինչը տիեզերածնության մի ասպեկտն է: Մանուի և Իլայի առասպելի հետ համադրությունը կարող է բացատրել Ձավախքի որոշ վիշապաքարերի Կաթքար կոչումը, նրանց հետ կապված որոշ ծեսեր և պաշտամունքը հատկապես կանանց կողմից (կաթ չունեցող կանայք կարագ են քսում վիշապաքարի վրա, աղոթում, զոհ մատուցում և այլն), որի հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ այդ վիշապաքարերը նվիրված են եղել երկնային կովով խորհրդանշվող դիցուհու պաշտամունքին, իսկ չորրորդ խմբի վիշապաքարի գագաթին պատկերված ելուստները, որոնցից հեղուկ է հոսում, ներկայացնում են երկնային կովի պտուկները (Հրաչ Մարտիրոսյան): Կարելի է ավելացնել, որ Իլան հենց «զոհաբերության հեղման, աղոթքի, կաթով և յուղ/կարագով զոհաբերության և ուտելիքի անձնավորումն է», նա Ռիգվեդայում կոչվում է «յուղաձեռն» և «յուղառատն» (MHM 1, 504):

Այս հոդվածում հնդկական նյութի օգտագործումը վիշապ քարակոթողների և որոշ այլ հին հայաստանյան իրողությունների մեկնաբանության համար չպետք է զարմանք պատճառի: Հնդկական նյութն արխաիկ է, ավանդված խոր հնադարից: Նա է լավագույնս պահպանել հնդեվրոպական մշակույթի և առասպելաբանության շատ վաղնջական շերտեր, ինչը կորսվել է մյուս հնդեվրոպական ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի մոտ:

Հնդկական առասպելաբանությունը, կարելի է ասել, հնդեվրոպական առասպելաբանության վերականգնման թերևս լավագույն աղբյուրն է: Բայց հնարավոր են նաև ուղղակի առնչություններ: Մեր տարածաշրջանում առաջին անվիճելիորեն նույնացվող հնդեվրոպական լեզուն այսպես կոչված միտաննիական կամ միջագետքյան արիերենն է, հին հնդկերենի վաղնջական մի բարբառը: Խուռիական Միտաննի պետության բոլոր արքաները և շատ ուրիշ խուռիական իշխանավորներ այլուրեք կրում են ակնհայտ կամ հավանական հին հնդկական անուններ: Այդ արիացիները նախապես թերևս կազմել են խուռիների իշխող դասը, ինչը արտացոլվել է նրանց վերնախավի հետագա անվանաբանական ավանդույթում (հավասարակշռված մոտեցում այս հարցի վերաբերյալ տես Вильхельм 1989, 44-48, գրականությամբ): Անկախ այս արիացիների՝ Մերձավոր արևելքում խաղացած դերից ու այստեղ հայտնվելու վերաբերյալ եղած տեսակետներից, ակնհայտ է, որ արդեն գոնե մ.թ.ա. II հազարամյակի սկզբներից Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում եղել է հնդարիական մի տարր, և վիշապաքարերի, կամ գոնե նրանց մի մասի, պատկերների մեկնաբանությունը հին հնդկական նյութի հիման վրա միանգամայն ընդունելի է: Հնարավոր է նաև պատկերացնել, որ նման մի առասպել ունեցել նաև որոշ այլ հնդեվրոպական ցեղեր, որպես ընհանուր ժառանգություն կամ հենց փոխառված հնդարիականից:

Ինչ վերաբերում է երկու Մանուների՝ մեկ առասպելում միավորելու հանգամանքին, ապա պետք է հաշվի առնել, որ մ.թ.ա. II հազարամյակի Հայկական լեռնաշխարհի հնդարիացիների մշակույթը նշանակալիորեն տարբեր՝ վաղնջական և մերձավորարևելյան տարրերով հագեցած, պիտի լիներ մ.թ.ա. VIII-VI դդ. Հնդկաստանի հնդիկների մշակույթից (այդպես է թվագրվում «Շատապատհա Բրամանան»): Այս համատեքստում հետաքրքիր է միջագետքյան առասպելում ևս տեղական առաջնամարդուն՝ Զիուսուդրային կամ Ուտնապիշտիմին ջրհեղեղի մասին Էնկի կամ Էա աստծու կողմից նախազգուշացվելը: Ընդ որում, վերջինս ջրերի աստված էր և, հատկապես աքադական ավանդույթում, հանդես է գալիս որպես մարդ-ձուկ (տես MHM 2, 392, որտեղ Էայի և Մանուի առասպելները համարվում են շրջված՝ ինվերտացված

տարբերակներ. ի միջի այլոց, նաև վիշապ քարակոթողների հետ որոշ չափով համադրելի մարդ-ձկները բազում են հին միջագետքյան պատկերագրության մեջ, որոնցից մի շարք տես Torre 2009): Հետաքրքիր է, որ միջագետքյան առասպելներում ևս Ջիուսուդրան և Ուտնապիշտիմը փրկվելուց հետո զոհ են մատուցում, ընդ որում՝ Ջիուսուդրան՝ եզ և ոչխար (Kramer 1972, 98. Фрезер 1985, 70, 73): Սա թերևս կարող է մատնանշել միջագետքյան ազդեցությունը հնդկական առասպելի վրա:

7) ***Թորի և փիեզերական օձի առասպելը.*** Հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու ժառանգը գերմանասկանդինավյան ավանդույթում Թորն է: «Կրտսեր էդդայում» պատմվում է, որ նա սպանում է հսկա Հյումիրի ամենամեծ՝ Himinhrjod «Երկինքը պատռող» կոչվող ցլին, նրա գլուխը դարձնում իր համար ձկնորսական խայծ և նավակով դուրս գալիս ձկնորսության: Յորմունգանդ(ր)ը, սկանդինավյան առասպելաբանության «տիեզերական օձի» կերպարը, որն իր մարմնով շրջափակել է աշխարհը (ինչպես և հայկական ավանդույթի ձուկ-վիշապ Լեկեռն/Լևիաթանը, տես Հարությունյան 2000, 13-14), կլանում է խայծը: Թորը քաշում, մոտեցնում է Յորմունգանդին, բայց Հյումիրը կտրում է կարթաթելը: Թորը օձի հետևից նետում է իր մուրճը, որը պոկում է նրա գլուխը, բայց նա կենդանի է մնում (Gylfaginning 48): «Ավագ էդդայում»՝ (Hymiskvida 18, 24), շեշտվում է, որ ցուլը սև է, իսկ Յորմունգանդը կոչվում է «ձուկ», այսինքն, առավել մերձավորություն է հանդես բերում մեր ձուկ-վիշապի հետ: Աշխարհի վերջի առասպելում Թորը և Յորմունգանդը սպանում են իրար (այս առասպելները տես Стурлусон 1963. 1970):

Այս առասպելի տարրերը ևս՝ վիշապամարտ, ամպրոպի աստված, ջրային հսկա ձուկ-վիշապ, ցուլ, համադրելի են վիշապաքարերի պատկերագրության հետ: Ավելին, սա վիշապ քարակոթողների պատկերագրության տարրերին լավագույնս համապատասխանող առասպելն է թվում: Հատկապես հետաքրքիր է օձ-վիշապի կողմից «երկնային» անունով սև ցլի գլուխը կլանելու պահը, որը հիշեցնում է վերևում քննարկված որոշ պատկերացումներ և երկրորդ խմբի քարակոթողները, որոնք ներկայացնում են հսկա ձուկ-վիշապի բերանին փոված ցլի գլուխն ու մորթին (ընդ որում, Թորի և Յորմուգանդի առասպելը ևս իր հայրենիքում ներկայացված է մի շարք քարե հուշարձանների պատկերներում): Իհարկե, ամեն ինչ չէ, որ նույնական է՝ մի տեղ ծեսի պատկեր է, ուր զոհասյան վրա ցլի մորթի է գցվում, իսկ մյուսում՝ առասպելական որսի սյուժե, և գերմանասկանդինավյան նյութը աշխարհագրորեն և ժամանակագրորեն շատ հեռու է վիշապաքարերից, բայց համեմատական առասպելաբանության համատեքստում նմանօրինակ ընդհանրությունները թերևս նույնական ակունքներ են մատնանշում (հնդեվրոպական աշխարհ և ամպրոպի աստծու առասպել): Հիշենք նաև զոհի գլուխն ու մորթին ջուրը՝ «վիշապ»-լոքոյին նետելու ծեսի հնարավորության մասին (§3), որն ավելի է մոտեցնում Յորմունգանդի սյուժեն վիշապաքարերին: Չի բացառվում նաև Յորմունգանդի առասպելի «աստղային» մեկնաբանությունը, տես Sołtysiak 2005 (հմմտ. և Իշտար-Լուսաստղի «երկնային ցլի» առասպելը):

8) ***Թեշուբի և Ուլլիկումմիի առասպելը.*** Սա խուռիական առասպելաբանության առանցքային առասպելներից է, որը համառոտ կարելի է ներկայացնել այսպես: Աստվածների արքա, ամպրոպային Թեշուբի ծնողը՝ Կումարբին, աստվածների նախորդ սերնդի արքան, իր տարբեր հրեշավոր որդիների միջոցով փորձում է գահընկեց անել Թեշուբին: Այդ որդիներից առավել նշանակալին քարե հսկայական, անընդհատ աճող հրեշ Ullikummi-ն է, որը ծնվում է Կումարբիի և ժայռի՝ «սառը լճում» ունեցած սեռական կապի արդյունքում: Նա սարսափելի է, նա սպառնում է աստվածներին և նրան չի կարողանում գայթակղեցնել դիցուհի Շաուշկան: Առասպելի վերջը չի պահպանվել, բայց պարզ է, որ այն պիտի ավարտվեր Թեշուբի հաղթանակով (Hoffner 1990, 52-60):

Կարծիք կա, որ Ուլլիկումմի անունը պետք է մեկնաբանվի որպես «Կումմի քաղաքը կործանող» (Կումմին Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնն է), բայց դա, ամենայն հավանականությամբ, «ժողովրդական ստուգաբանություն» է (Laroche 1976-77, 279. Petrosyan 2002, 82-83, n. 289)[12]: Խուռիական -mmi-ն, ինչպես և ուրար-

12 «Կումմին կործանող» ստուգաբանությունը հատուկ պաշտպանում էր Վ. Իվանովը (Иванов 1982, 158-159), որը ծանոթանալով իմ աշխատանքի ձեռագրին (Петросян 1987) փոխեց իր կարծիքը և այն երաշխավորող նամակում համաձայնություն արտահայտեց իմ տեսակետի հետ:

տական -ni-ն և -hi-ն ածանցներ են, և այդ անվան արմատը կարող է ներկայացվել որպես Ulliku-: Այն, ակնհայտորեն, համադրելի է «վիշապ քարակոթողների երկրի» Ուելիքու-նի/խի անվանը: Ըստ այդմ, այս երկուսի համար կարող է վերականգնվել ընդհանուր խուռառուրարտական Weliku-/Ulliku- արմատը, «վիշապ, քարե հրեշ» իմաստի հետ կապված ինչ-որ նշանակությամբ (խուռիական կրկնակի լ-ն հնչյունի որակ է հաղորդում, հմմտ. հին հայերենում լ-ի և ղ-ի՝ այսինքն՝ փափուկ և կոշտ լ-երի հարաբերությունը, տե՛ս Diakonoff 1985, 598): Ակնհայտ է սրա նմանությունը հնդեվրոպական *wel-ին: Չմտնելով լեզվաբանական մանրամասնությունների մեջ, կարելի է ասել, որ ողջ անունը ևս կարելի է պատկերացնել որպես հնդեվրոպական կազմություն (հմմտ. հնդեվրոպական *-iko-, *-ko-, ապա թերևս և հայ. -*ակ* ածանցները)[13]:

Թեշուբի անունը ևս, ինչպես ես փորձել եմ հիմնավորել, հավանաբար, հնդեվրոպական ծագում ունի (Petrosyan 2002, 47-50. 2012, 148-150. Պետրոսյան 2004ա. 2006, 18): Նրա, ինչպես և տարածաշրջանի մյուս հին ամպրոպի աստվածների զենքը մուրճ-կացինն էր, կամ, ավելի հաճախ՝ երկսայր կացինը (սա համեմատելի է որոշ հնդեվրոպական ավանդույթներում ամպրոպի աստծու զենքի՝ մուրճ-կայծակի հետ, հմմտ, և հնդկական Ինդրայի զենքը՝ վաջրան): Ըստ այդմ, Թեշուբ/Թեյշեբայի անունը կարող է կապվել հնդեվրոպական *tek’s- «սարքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին» արմատի հետ (հմմտ. ավեստ. taša, հին բարձր գերմ. dehsa «կացին»): Անվան երկրորդ բաղադրիչի համար հմմտ. հնդեվրոպական *ep-/op- «վերցնել, բռնել» արմատը. ըստ այդմ, ողջ անունը կարող է մեկնաբանվել որպես «կացին բռնող, կացնավոր», որը համեմատելի է Ինդրայի vajrabāhu, vajradhara, vajrahasta և այլ «ձեռքին վաջրա բռնող» նշանակությամբ մակդիրների հետ: Այս համատեքստում հետաքրքիր է հայասական ամպրոպի աստծու ^{D}U takšanna- անվանումը, որը մեկնաբանվում է ըստ նույն արմատի: Ուրեմն, հայկական լեռնաշխարհում *tek’s- արմատով ամպրոպի աստծու մակդիր է կազմվել, հավանաբար, ոչ միայն խուռառուրարտական ավանդույթում, այլև Հայասայում: Թեյշեբայի անունն է հիշեցնում հայերեն բարբառային *թեշի*, *թեշիկ* «իլիկ» բառը, թերես նույն *tek’s- արմատից. հմմտ. նույն արմատից ծագող հին բարձր գերմաներեն dehsa «կացին» և միջին բարձր գերմաներեն dëhse «իլիկ»: Նկատենք, որ Թեյշեբայի անունը թվում է, թե պահպանվել է Մուշ-Սասունի հայոց երգերում («Թըշիեր, հայ Թըշիեր», «Թեշիր, Թեշիր, Թեշիր նայե» (տե՛ս համապատասխանաբար Իշխանյան 1988, 46 / աղբյուրը չի հղվում/. Խաչատրյան 2009. Petrosyan 2012, 14-150):

Թեշուբ /Թեյշեբան անունով և կերպարով համադրելի է հունական Թեսևսի հետ (Theseus. հունարենը չունի շ, որը հաղորդվել է ս-ով, խուռառուրարտական սեպագիր շ-ն հաղորդել է սովորաբար ս-ն, իսկ բ-ն՝ վ/ւ-ն): Թեսևսը ևս առնչվել է կացնի հետ՝ երկսայր կացինը հունարենում կոչվում է labrys, իսկ Թեսևսի ամենակարևոր սխրագործությունը՝ Մինոտավրոսի սպանությունը տեղի է ունենում նույն արմատով կոչվող լաբիրինթոսում: Թեսևսի կնոջ Հիպպոլիտե անունն էլ (կապվում է հուն. hippos «ձի» բառի հետ) Թեշուբի կնոջ Hiba, Heba(t) անվան վերաիմաստավորված մի ձևն է թվում (հմմտ. և Թեսևսի որդու՝ Հիպպոլիտոս անունը, որը նույնի արական տարբերակն է): Այսպիսով, Թեսևսի անունը, կերպարը և առասպելը փոխառված պիտի լինեին արևելքից:

Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնները կոչվել են սեպագիր kum- (իրական հնչողությամբ՝ *կում-*) արմատով՝ Կումմի և Կումաննի, անտիկ ժամանակներում՝ Կոմանա: Այս քաղաքները գտնվել են, համապատասխանաբար, Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում և Կապադովկիայում (այս քաղաքների վերաբերյալ տվյալ համատեքստում տե՛ս Պետրոսյան 2006, 11-16. Petrosyan 2012): Իսկ Ուլլիկումմին, այլևայլ հանգամանքներից ելնելով, տեղայնացվում է Կիլիկիայում և Թոնդրակ լեռան ու Վանա լճի շրջանում (Laroche 1976-77, 279. Haas 1994, 83. Պետրոսյան 2004բ): Խուռիները Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջաններ են հասել մ.թ.ա. III հազարամյակի կեսին, հավանաբար հյուսիսից, այսինքն, Թեշուբի և Ուլլիկումմիի

13 Այսպիսով, *Weliko-/ Welәko- (սեպագրում o-ն հաղորդվում է ու-ով) կամ նման մի ձև է ընկած այս անունների հիմքում: Գեղաքունին հավելյալ ածանցյալ ձև է (*Welakoniā, հմմտ. հոգն. սեռ. Գեղաքունեաց), որի ձևավորման գործում թերևս իր դերն է կատարել հին Welikuni-ն:

պաշտամունքի հնագույն կենտրոնները կարող էին գտնվել լեռնաշխարհի հյուսիսում: Ելնելով ասվածից, շատ գայթակղիչ է թվում Ուլլիկումմիի նախնական առասպելը, կամ նրա հնագույն տարբերակներից մեկը, տեղայնացնել Սևանա լճի շրջանում: Իրոք, ժայռերով շրջապատված լեռնային Սևանն է բոլորից լավ համապատասխանում առասպելի «սառը լճին», նրա շրջակայքի Գեղամա (Գեղարքունյաց) լեռները՝ Ուլլիկումմիին ծնող ժայռին, իսկ այնտեղ ամենամեծ խտությամբ հանդիպող քարե վիշապները՝ հենց Ուլլիկումմիին: Սևանի արևմուտքում՝ Վելիքունի երկրի հարևանությամբ՝ լճի հարավում գտնվող Kamaniu երկրանունը կարող է համարվել խուռիական Kummanni-ի՝ Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնի տեղական տարբերակը, հմմտ. և Kummanni-ի ասորեստանյան Kamanu անվանումը, որը նույնատիպ մի աղավաղության արդյունք կարող է լինել (հիշվող ուրարտական տեղանունների վերաբերյալ տե՛ս Арутюнян 1985): Թերևս հատկանշական է նաև Սևանի ավազանում կառուցված ուրարտական «Թեյշեբա աստծու քաղաքը» (КУКН 389/18), որը կարող էր տեղագրական հին կապեր ունենալ (տե՛ս Գարիկ Թումանյանի հոդվածը սույն ժողովածուում): Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսն են մատնանշում նաև Կումմախա (լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում, հետագայում՝ «ամպրոպային» Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անի-Կամախ) և Կումայրի (Գյումրի) տեղանունները (այս քաղաքների վերաբերյալ, տվյալ համատեքստում, տե՛ս համապատասխանաբար Պետրոսյան 2006, 14-15. 2004բ): Սևանի ավազանում խուռիական տարրի ներկայությունը կարող է հաստատվել նաև ուրարտական դարաշրջանում գրանցված խուռիական տեսք ունեցող որոշ տեղանուններով (Պետրոսյան 2010, 72, ծան. 34):

Վիշապ քարակոթողների հետ առնչություններ ցուցաբերող «տապարացլի» հորինվածքը ևս ակնհայտ կապեր է դրսևորում Թեսևսի ցիկլի առասպելների հետ: Նախ, այն ակնհայտ մի լաբիրինթոս է, որի մեջ պատկերված երկակի՝ միաժամանակ և՛ տապար, և՛ ցլի գլուխ ներկայացնող պատկերը հիշեցնում է *լաբրիս* տապարի և լաբիրինթոսի ստուգաբանական կապը, ապա և լաբիրինթոսում բնակվող ցլագլուխ Մինոտավրոսի առասպելը: Այս հորինվածքը պարունակող ամենահայտնի առարկան, ծիսական մի իր, հայտնի է Սևանի ավազանից (նկ. 4): Այն ներկայացնում է «տապարացլի» մի լավ օրինակ, որին կցված նեղ ու երկար շեղանկյունաձև հիմքի վրա, քիչ թե շատ պահպանված վիճակում, կան ևս մի քանի «տապարացլեր», բայց շրջափակված ոչ թե լաբիրինթոսով, այլ աստեղային ճառագայթներով: Այն, ակնհայտորեն, աստղային երկնքի մի մոդել է և մեկնաբանվում է որպես համաստեղություն (հմմտ. Ցլի համաստեղությունը), կամ արեգակնային համակարգի մոդել (Թումանյան, Մնացականյան 1965, 10-12. Իսրայելյան 1973, 84-86. Մարտիրոսյան 1978, 147. հետագայում, Շիրակավանից գտնվել է ևս մեկ նման իր՝ Թորոսյան և այլք 2002, աղ. LXXV, 17): Այստեղ ցուլ-աստղ առնչությունը հիշեցնում է միջագետքյան երկնային ցլի առասպելը, որը, Թորի ու Յորմունգանդի առասպելի նման, ինչպես ասվեց, մեկնաբանելի է աստեղային համատեքստում: Բանն այն է, որ այն երկիր բերող դիցուհին՝ Իշտարը, կապված է աստղի հետ՝ Վեներա մոլորակի անձնավորումն է (ինչպես և նրա հետ շատ առումներով կապված հայկական Աստղիկը): Ընդ որում, անկախ Իշտարի և հնդեվրոպական *Hster- «աստղ» արմատի նմանության այլևայլ հնարավոր մեկնաբանություններից (այս հարցի շուրջը տե՛ս Պետրոսյան 2004, 218, գրականությամբ), այն կարող է վկայել հնդեվրոպական և հինմիջագետքյան առնչությունների մասին:

Այս առարկայի և Մինոտավրոսի առասպելի կապն ակնհայտ է դառնում Մինոտավրոսի իսկական անունով՝ Աստերիոն կամ Աստերիոս «Աստղային», ինչը բացատրություն չունի հունական առասպելում, մինչդեռ պարզ ընկալելի կդառնա, եթե համեմատենք Իշտարի երկնային ցլի հետ (ուր Իշտար և Աստերիոն/ս անունները նույնիմաստ են և նույնիսկ կարող են ընկալվել որպես նույնարմատ): Հետաքրքիր է, որ մեզանում զոհաբերության ցլի ճակատին գերադասելի է, որ սպիտակ բիծ, իմա՝ աստղի նշան լինի (Арутюнов 2010, 202): Պետք է նշել նաև այս առասպելի մեկ այլ մերձավորարևելյան կապը. Զևսը, ցլի տեսքով, Փյունիկիայից փախցնում է Եվրոպային Կրետե, նրանից զավակներ ունենում, ապա թողնում նրան տեղի արքային՝ Աստերիոն/ Աստերիոսին: Ցլի այս կերպարը և այս անունն է, որը Կրետեի առասպելական ցիկլում կրկնվում է Մինոտավրոսի առասպելում:

Մինոտավրոսը Աստերիոնի մականունն է, որը նշանակում է ուղղակի «Մինոսի ցուլ»: Մինոսը Կրետեի հին քաղաքակրթության անվանադիրը և սիմվոլն է հունական ավանդույթում և կարող է ընկալվել որպես Կրետեի առաջին բնակիչ, «առաջնամարդ» («առաջնամարդը» առասպելաբանության մեջ հաճախ կոչվում է հենց Մարդ, հմմտ. հնդ. Մանու, երբ. Ադամ և այլն): Այդ դեպքում, հնարավոր է, որ պատահական չէ նրա անվան նմանությունը Բ. Լինկոլնի վերականգնած առասպելի առաջին մարդուն՝ *Manu-ին՝ տեղական անունը կարող էր աղավաղվել հունական ավանդույթում (ի միջի այլոց, Մինոսը քննվել է այս համատեքստում, տե՛ս Lincoln 1991, 40, 47, n. 69): Չէ՞ որ այդ կերպարն է, որը կատարում է ցլի առաջին զոհաբերությունը և, այդ դեպքում, Մինոտավրոսը կարող է մեկնաբանվել որպես առաջին երկվորյակների առասպելում զոհաբերված «Մանուի (զոհաբերած) ցլի» մի հիշողություն:

Կրետեի ցիկլի այս առասպելները, ինչպես ցույց են տալիս Զևսի կողմից Եվրոպայի առևանգման պատմությունը և միջագետքյան երկնային ցլի առասպելական զուգահեռը, պարզորոշ կապված են Լևանտի (ներկայիս Սիրիա, Լիբանան, Պաղեստին, Իսրայել) և Միջագետքի հետ: Այդ երկրները հնուց բնակեցված են եղել սեմական բնակչությամբ, իսկ մ.թ.ա. III հազարամյակից այստեղ են սկսել ներթափանցել խուռիները, որոնք մինչև մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջին քառորդը պետություններ ունեցան Սիրիայում և հյուսիսային Միջագետքում: Այսպես, Ուգարիտ քաղաքը Հյուսիսային Սիրիայում, Միջերկրականի ափին, բնակեցված է եղել խառը՝ արևմտասեմական և խուռիական բնակչությամբ, և այնտեղ, ամենայն հավանականությամբ, եղել է երկլեզվյան իրադրություն, երկկողմանի մշակութային ներթափանցումներով (պահպանված են և՛ սեմական, և՛ խուռիական տեքստեր XIV-XIII դդ., տե՛ս Шифман 1987, 136-138):

Թեսևսի և Մինոտավրոսի առասպելը ևս գալիս է նույն ակունքներից: Այսպես, Մինոտավրոսը ակնհայտորեն համեմատելի է արևմտասեմական Բաալ աստծու հետ: Վերջինս երբեմն համարվել է «ձուկ աստված» Դագանի որդին, կոչվել «ցուլ» և «(շատ) ուժեղ», և նրան երբեմն մանուկներ են զոհաբերվել (Երեմ. 19. 4-6): Մինոտավրոսը ծովի աստված Պոսեյդոնի որդին է, հզոր, ցլի գլխով, կամ՝ կիսով չափ ցուլ, կիսով չափ մարդ, և նրան մի քանի տարին մեկ աթենացի պատանիներ էին զոհաբերում (իբր, որպես պատիժ Աթենքում Մինոսի որդու սպանության համար): Այդ զոհաբերությունը վերացնում է Թեսևսը, սպանելով Մինոտավրոսին: Ըստ մեր քննության, ինչպես ասվեց, Թեսևսը հունական ավանդույթ անցած խուռաուրարտական Թեշուբ/Թեյշեբան է: Այդօրինակ մի առասպել կարող էր ստեղծվել Միջագետք-սիրիական և խուռաուրարտական ավանդույթների համադրման արդյունքում, խուռաուրարտական ցեղերի՝ Միջագետք և Սիրիա ներխուժելուց հետո: Ընդ որում, հաղթող կողմը խուռիական ամպրոպի աստվածն է, որը հաղթում է նախնական առասպելի հրեշին փոխարինած հին տեղական կերպարին՝ «Գիլգամեշի» երկնային ցլի և ցլակերպ արևմտասեմական աստծու հատկանիշներ ունեցող Մինոտավրոսին: Նույնատիպ մի փաստ է ի հայտ գալիս հայկական ազգածին ավանդության մեջ, ուր հայկական ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարները՝ Հայկը և Արամը հաղթում են սեմական մեծ աստվածներին՝ Բելին և Բարշամին (այսինքն՝ բաբելոնյան Բել-Մարդուկին և արևմտասեմական Բաալ Շամինին, տե՛ս Պետրոսյան 2008. Petrosyan 2009): Ընդ որում, Թեսևսի անունը, որն առավել նման է աստծու ուրարտական, և ոչ խուռիական անվանաձևին, այս համատեքստում կարոտ է հատուկ քննության:

Այսպիսով, Մինոտավրոսի կերպարի ակունքները գնում են Լևանտ և Միջագետք, իսկ նրան սպանող Թեսևսը հանդես է բերում խուռաուրարտական և հնդեվրոպական կապեր: Այստեղ կարելի է հիշել, որ հնդեվրոպական ավանդույթներում հակառակորդի կերպարը հաճախ առնչվում է տեղի նախահնդեվրոպական ժողովուրդների հետ, մինչդեռ հերոսը, և՛ անունով, և՛ կերպարով, հաճախ հնդեվրոպական է: Սա նույնպես կարող է փաստարկ համարվել Թեշուբ/Թեյշեբայի անվան՝ մեր առաջարկած հնդեվրոպական ստուգաբանության օգտին: Սկզբում այն անցել է խուռաուրարտական ավանդույթ, որտեղից Լևանտ, և Կրետեի միջնորդությամբ՝ Հունաստան:

Եվ վերջին դիտողությունը: Տապարացլով երկնային մոդել պատկերող առաջին ծիսական առարկան գտնվել է Սևանի ավազանից (ինչպես

և տապարացլի միակ ժայռապատկերը՝ Մարտիրոսյան 1978, 145) (նկ. 4)։ Սա ևս փաստարկ է առ այն, որ այդտեղ կարող էր կենտրոնացած լինել լաբիրինթոսի, երկնային /աստղային ցլի և վերջինիս սպանող/զոհաբերող Թեսևսի (resp. Թեշուբ/Թեյշեբայի) առասպելի հնագույն դրսևորումներից մեկը։

8. Վիշապաքարերը և քարից ծնվող հերոսի առասպելույթը

1) Քարից ծնվող առասպելական կերպարի հնագույն հայտնի օրինակն է արդեն քննված խուռիական առասպելի քարե հրեշ Ուլլիկումմին։ Նրա հայր Կումարբին, ինչպես ասվեց, բեղմնավորում է «սառը լճի» ժայռը, ինչի արդյունքում և ծնվում է Ուլլիկումմին։ Կումարբին նույնացվել է արևմտասեմական հացահատիկի աստված Դագանի հետ, որի սիմվոլն էր ձուկը (կարծիք կա, որ ձկան հետ Դագանի կապը երկրորդային է, առաջացած դիցանվան և սեմական «ձուկ» նշանակող բառի համահնչյունությունից, բայց դա անվիճելի չէ)։ Ուլլիկումմիին հաղթում է ամպրոպի աստված Կումարբիի ավագ որդի Թեշուբը, որի սիմվոլն էր ցուլը։ Ի միջի այլոց, Դագանն էլ, ըստ որոշ պատկերացումների, ամպրոպի աստված Բաալի հայրն էր։ Թեշուբի՝ ցուլ սպանելու վերաբերյալ առասպել հայտնի չէ, բայց Թեշուբին, ինչպես և Թեյշեբային, ցլեր են զոհաբերվել, իսկ նրա հունական տարբերակ Թեսևսը նշանավոր է հենց ցլի զոհաբերությամբ։ Քանի որ, ինչպես ասվեց, Ուլլիկումմիի առասպելի վերջը չի պահպանվել, մեզ հայտնի չէ, թե ինչպես է, ի վերջո, Թեշուբը հաղթել նրան (գուցե ցլի զոհաբերության միջոցո՞վ)։ Եթե վիշապաքարի քարե ձուկը այս համատեքստում նույնացնենք ոչ թե Ուլլիկումմիի, այլ Կումարբիի հետ, ապա ցուլը նվիրագործվել է Թեշուբի հորը։

2) Խուռաուրարտական Թեշուբ/Թեյշեբայի զուգահեռն է հունական Թեսևսը։ Նրա հայրն էր ծովերի աստված Պոսեյդոնը, որի, ինչպես Կումարբիի մասին, առասպել կա, թե նա բեղմնավորել է ժայռը, ինչի արդյունքում ծնվել է առաջին ձին (Լիկոֆրոնի սխոլիա 766. Պինդարոսի Pyth. 4, 246, սխոլիա. այդ մասին տե՛ս և Nagy 1990, 232)։ Թեսևսը հաղթում է մարաթոնյան ցլին, որին զոհաբերում է «ձկնային» մակդիրով Ապոլլոն Դելփինիոսին (Diod. Sicul. 4.59.6. Plut. Thes. 14. հմմտ. ձկնակերպ քարակոթողների վրայի զոհաբերված ցլի պատկերները), կամ ինչ-որ դիցուհու (Paus. 1.27.10)։ Հետագայում Թեսևսը սպանում է նաև ցլամարդ Մինոտավրոսին, որը ծնվել էր Կրետեի թագուհի Պասիփայեի և Պոսեյդոնի ուղարկած ցլի, կամ հենց ցլի տեսք ընդունած Պոսեյդոնի, մերձեցման արդյունքում, այսինքն՝ նա նույնպես կարող է համարվել Պոսեյդոնի որդին (ըստ այդմ, Թեսևսը և Մինոտավրոսը, ինչպես Թեշուբը և Ուլլիկումմին, կարող են եղբայրներ համարվել)։

Թեսևսի առասպելում, ինչպես և վիշապ քարակոթողների վրա, ի հայտ է գալիս կենդանու մորթու մոտիվը։ Պասիփաեն, Պոսեյդոնի ցլին գրավելու և իր կիրքը բավարարելու համար մտնում է վարպետ Դեդալոսի պատրաստած կովի խրտվիլակի մեջ, որի վրա կովի մորթի էր քաշված (այսինքն, կարելի է ասել, ծածկվում է կովի մորթով)։ Մյուս կապը վիշապ քարակոթողների հետ կարող է համարվել Մինոտավրոսի՝ նույն Դեդալոսի կառուցած լաբիրինթոսում գտնվելը։ Լաբիրինթոս բառն, ինչպես ասվեց, կապված է լաբրիսի՝ կրկնակի տապարի հետ, և այնտեղ է ապրել ցլագլուխ Մինոտավրոսը։ «Տապարացլի» հորինվածքն իրենից ներկայացնում է հենց լաբիրինթոս, որի կենտրոնում՝ տապարի կամ ցլի գլխի պատկեր։ Լաբիրինթոսում փակված Մինոտավրոսի առասպելի ավելի լավ իլյուստրացիա դժվար է պատկերացնել։ Դա ցույց է տալիս, որ Մինոտավրոսի ու լաբիրինթոսի առասպելի մի մերձավոր զուգահեռը լայն տարածում է ունեցել Հայկական լեռնաշխարհում գոնե մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջին դարերից (վաղ երկաթի դարից)։

Խուռիականին մերձավոր ազգակից ուրարտական դիցարանում ժայռի մեջ ապրող և այնտեղից վերածնվող կերպար է պատկերանում դիցարանի գերագույն աստված Խալդին (Дьяконов 1983. Петросян 2004)։ Որոշ հանգամանքներ հուշում են, որ չնայած Ուլլիկումմիի և Խալդիի դերերի տարբերությանը (մեկը հրեշ է, մյուսը՝ գերագույն աստված), նրանց կերպարները ծագում են մեկ միասնական նախատիպից՝ քարից ծնվող հերոսից (որպես զուգահեռ նշենք հնդիրանական լեզուների երկու ճյուղերում հնդեվրոպական *deiwo- արմատի ժառանգների հակադիր դերերը՝ հնդկական դևաները աստվածներ են, իսկ նրանց համապատասխան իրանական դևերը՝ հրեշներ)։

3) Խուռաուրարտական անցյալից շատ դարեր անց հայկական լեռնաշխարհում պաշտվում

էր իրանական անունով Միթրա / Միհր աստվածը, որն էպոսում երկատվել է երկու՝ Մեծ և Փոքր Միհրների կերպարների: Արևմուտքում Միթրայի պաշտամունքը հասել էր Հռոմեական կայսրություն, որտեղ նա համարվում էր «քարից ծնված» և պատկերվում հենց ժայռից ծնվելիս: Նրա հետ կապված ամենահիմնական առասպելական մոտիվը ցլի զոհաբերությունն էր, որի պատկերները հանդիպում են ամենուրեք նրա տաճարներում (արևմտյան միթրաիզմի մասին տե՛ս Beck 2002. Петросян 2004): Այս Միթրայի մասին Կեղծ Պլուտարքոսը հաղորդում է, որ նա, ատելով կանանց, բեղմնավորում է ժայռը: Արդյունքում ծնվում է մի որդի, որը զոհվում է Արեսի հետ կռվում և վերածվում լեռան Արաքսի մոտ, այսինքն, ամենայն հավանականությամբ՝ Հայաստանում: Այս պատմությունը պարզորոշ համադրելի է և արդեն համադրվել է Կումարբիի, Ուլլիկումմիի և Թեշուբի առասպելի հետ (կա որոշակի անհամապատասխանություն՝ Միթրան, փոխանակ քարից ծնվելու, ինքն է բեղմնավորում ժայռը, ինչը թերևս սխալ հաղորդման հետևանք է, բայց առասպելական մոտիվները միարժեքորեն համընկնում են): Նկատենք, որ Արաքսի մոտ՝ կարող է նշանակել Արարատյան դաշտում, ոչ հեռու Սևանից (այդ լեռը, հավանաբար, Մասիսն է, որտեղ զնդանված Արտավազդի կերպարը որոշ չափով հիշեցնում է Դիորփոսին, թեև տեսականորեն հնարավոր է այն նույնացնել Գեղամա լեռների, կամ հենց վիշապ քարակոթողների կենտրոնացման Գեղ լեռան հետ): Էպոսի Միհրի ճյուղում քարի բեղմնավորման և քարից ծնվելու մոտիվը չկա, բայց Փոքր Միհրը պետք է, ի վերջո, դուրս գա, այսինքն՝ վերածնվի ժայռի միջից: Հատկանշական է, որ Մեծ Միհրը ևս ցլասպան է՝ նա սպանում է Սպիտակ դևի Սև ցլին: Կան նաև ընդհանրություններ Գիլգամեշի կերպարի հետ (երկու հերոսներն էլ ցլին սպանում են թրով կամ դաշույնով, Մեծ Միհրը կոչվում է Առյուծ, իսկ Գիլգամեշը հագնում է առյուծի մորթի, Փոքր Միհրն անմահ է, իսկ Գիլգամեշն անմահություն է փնտրում), ինչը ցույց է տալիս Միհր / Միհրի կերպարի հնագույն միջագետքյան կապերը: Իսկ Արտավազդի կերպարը, Միհրի զուգահեռը «Վիպասանքում», խոսում է այս արքետիպի խոր արմատների մասին Հայաստանում:

4) Միթրայի հետ որոշ առնչություններ ունի Ատտիսի փոյուգական պաշտամունքը: Նրա ծննդաբանությունը հասնում է Զևսի կողմից բեղմնավորված ժայռից ծնված երկսեռ Ագդիստիսին: Այս պաշտամունքում ևս կան ջրային կապեր՝ Ատտիսը սիրահարվում է գետի ջրահարսին, ինչի պատճառով էլ, ի վերջո, ներքինացնում է իրեն ու զոհվում: Ատտիսը համարվում է «մեռնող ու հառնող աստծու» դասական օրինակներից մեկը: Նրա պաշտամունքը հասել էր Հռոմ, և մի ուշ՝ մ.թ. IV դ. աղբյուրում նկարագրված է այդ պաշտամունքի գաղտնի ծեսը՝ ցլի զոհաբերությունը և նրա արյամբ մկրտությունը (Фрезер 1989, 414): Այստեղ արժե նշել, որ ըստ Գրիգոր Ղափանցյանի, վիշապ քարակոթողները նվիրված են եղել Ատտիսի հայկական կրկնակի՝ Արա Գեղեցիկի պաշտամունքին (Капанцян 1975):

5) Քարի բեղմնավորման արդյունքում և քարից են ծնվում նաև կովկասյան նարթական էպոսների մեծ հերոսները՝ ադըղական Սոսրուկոն, աբխազական Սասրըկվան, օսական Սոսլան / Սոզրուկոն: Նրանց մայրը օտարոտի մի կերպարի կողմից բեղմնավորված քարը պահում է իր մոտ այնքան, մինչև ծնվում է հերոսը: Որոշ տարբերակներում այս հերոսը, ինչպես Արտավազդը կամ Միհրը, մահվանից հետո մնում է կենդանի, գետնի տակ, և ձգտում այնտեղից դուրս գալ, այսինքն՝ կարծես միավորում է քարից / ժայռից ծնվող և վերածնվող հերոսներին: Մի դրվագում Սոսլանը մորթում է մի ցուլ և մտնում նրա կաշվի մեջ, այդպես «խորամանկությամբ» հաջողության հասնելով իր գործում՝ հարսնացուի առևանգման մեջ: Նույն այուժեի աբխազական տարբերակում հերոսը (Պատրազը) մտնում է կովի կաշվի մեջ և այդ վիճակում նետվելով թշնամական քաղաք, հաջողության հասնում՝ ազատում գերևարված հերոսուհուն (այս տվյալների վերաբերյալ, հետաքրքիր քննությամբ, տե՛ս Дюмезиль 1990, 205-212. Абаев 1990. Цимиданов 2007): Ցլի մորթու մեջ փաթաթվելով է երկինք հասնում օսական մեկ ուրիշ հերոս՝ Ամրանը (տե՛ս ստորև): Դատելով այս տվյալներից, կարելի է կարծել, որ ցլի մորթու մեջ մտնելը «երկինք», կամ անդրաշխարհ՝ մահվան աշխարհ հասնելու մի միջոց է համարվել:

Վլադիմիր Պրոպը, քննելով հերոսի՝ կենդանու կաշվի մեջ մտնելու մոտիվը հեքիաթներում, բերում է մեծաքանակ ազգագրական փաստեր, որոնցից եզրակացնում է, որ դրա աղբյուրը

թաղման համապատասխան ծեսերն են: Հեղինակը հիշում է Լ. Շտերնբերգի մի միտքը, որ հանգուցյալին փաթաթել են ցեղի տոտեմական կենդանու մորթով: Ինչևէ, դիակը ցլի/կովի մորթու մեջ դնելու ծեսը հանդիպում է բազում երկրներում՝ հին Եգիպտոսում, աֆրիկյան ցեղերի մեջ, և նույնիսկ հին Հնդկաստանում, ուր ընդհանրացել էր դիակիզումը, դիակը, այրելուց առաջ, ծածկել են մորթով, որի վրա պահպանված են եղել գլուխը, ոտքերը և պոչը, մազոտ մասը դեպի դուրս (Пропп 1946, 287-291)՝ այն, ինչ տեսնում ենք վիշապաքարերի վրա:

Այս ծեսը հնուց ավանդված է նաև մեր տարածաշրջանում: Ապոլոնիոս Հռոդոսացու և Կեղծ Պլուտարքոսի մոտ տեղեկություններ կան, որ Կոլխիդայի շրջանում մահացածներին փաթաթել են կենդանիների մորթու մեջ և կախել ծառերից կամ նետել հորը (աղբյուրները և քննությունը տե՛ս Дюмезиль 1990, 210-212): Այս փաստերը կարող են այս կամ այլ կերպ կապվել թաղման ծեսում զոհաբերված ցլի մորթու՝ գերեզմանում դնելու սովորության հետ, որը տարածված էր, ինչպես ասվեց, և՛ Կովկասից հյուսիս, և՛ հարավ, և ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. III հազարամյակից[14]: Հիշենք նաև, որ Կոլխիդայում ծառից կախված ոսկե գեղմը հսկում էր վիշապը՝ անդրաշխարհի տիրակալը, և որոշ վիշապ քարակոթողների՝ գերեզմաններում գտնվելու փաստը:

Հատկանշական է, որ Սոսլանը, ինչպես և Թեսևսը, ծագում է ջրերի աստծուց՝ Դոնբետտըրից («օսական Պոսեյդոնից»), որը որոշ դրվագներում հանդես է գալիս որպես ձուկ: Ի միջի այլոց, հետաքրքիր կապեր կան կովկասյան այս նաև հերոսների և Աստիսի կերպարների միջև, որոնք մատնանշում են նրանց ընդհանուր ծագումը (Պետրոսյան 2012):

6) Այս առասպելների առավել հեռու մի տարբերակը հանդիպում է հայկական Մհերի և Արտավազդի վրացական կրկնակի՝ Ամիրանիի էպոսում: Հերոսը իր սաղմնային վիճակի վերջին շրջանը անցկացնում է ցլի կամ կովի մարմնում (հմմտ. Մինոտավրոսի սաղմնավորման պատմությունը): Նա, ինչպես իր հայկական կրկնակները, վերջում բանտարկվում է լեռներում, քարանձավի մեջ, և ձգտում այնտեղից դուրս գալ (Ամիրանիի վերաբերյալ տե՛ս Чиковани 1966. նրա, Թեսևսի ու Մինոտավրոսի առասպելների համեմատությունը՝ Abrahamian 2006): Ամիրանիի էպոսը փոխառվել է օսական ավանդության մեջ (Ամրան), որտեղ ձեռք է բերել տեղական գծեր: Մի դրվագում Ամրանը, որպեսզի երկինք հասնի, սև ծովից մի ցուլ է հանում, զոհաբերում և մտնում մորթու մեջ, ինչը փաստորեն կրկնում է ցլի մորթու մեջ մահվան աշխարհ գնալու արդեն քննված բանահյուսական մոտիվը և համապատասխան ծեսերը (Миллер 2008, 141-143. այս դրվագի վերաբերյալ, վիշապ քարակոթողների հետ կապված, տե՛ս Пиотровский 1939, 26): Ի միջի այլոց, հերոսի՝ ցլի մորթու միջից կամ ցլի/կովի կողքից դուրս գալը հնդեվրոպական և նրանից ազդված ավանդույթներում կարող է դիտվել որպես ամպից կայծակի ծնունդը, ինչը նորից ակնարկում է ամպրոպային վիշապամարտի առասպելը (West 2007, 247):

Այս և մյուս կովկասյան փաստերը վկայում են, որ Ուլլիկումմիի, Մինոտավրոսի, Ամիրանիի և մյուսների կերպարները ծագում են մեկ նախատիպից՝ քարից ծնվող կերպարից: Այն հատկապես բնորոշ է հյուսիսարևմտակովկասյան, քարթվելական և հայկական ավանդույթներին, ուր նա հանդես է գալիս որպես առասպելաբանության և էպոսի գլխավոր հերոս կամ հերոսներից մեկը:

Այսպիսով, Հայկական լեռնաշխարհի, Փոքր Ասիայի, Հունաստանի և հարավային ու հյուսիսային Կովկասի առասպելներում հանդիպում են սյուժեներ, մոտիվներ և կերպարներ, որոնք համադրելի են վիշապ քարակոթողների պատկերագրության հիման վրա վերականգնվող առասպելի և ծեսի հետ: Խոսքը վերաբերում է քարից/ժայռից ծնվող կամ վերածնվող հերոսների առասպելներին, որոնցում հաճախ հանդես է գալիս ցլի զոհաբերության մոտիվը: Որոշ դեպքերում ամպրոպային աստվածության հատկանիշներ ունեցող հերոսը ծագում է ջրային տարերքից, կամ այն մարմնավորող դիցաբանական կերպարից, որը կարող է որպես ձուկ պատկերացվել: Այս կապակցությամբ արժե նշել, որ «ջրային» Ապտյա է կոչվում հնդկական Ինդ-

14 Կարծում են, որ Կովկասից հյուսիս, տափաստանային մշակույթների գերեզմաններում ցլի մորթին փոված դնելու սովորույթն առաջին անգամ ի հայտ է գալիս մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսերին Ուրալից մինչև Դնեպր տարածված իրանալեզու համարվող Սրուբնայա մշակույթում. մինչ այդ մորթին դրվել է փաթաթված վիճակում կամ որպես խրտվիլակ (Цимиданов 2007, 23):

րան: Սանասարը ևս՝ հայկական ամպրոպի աստծու առավել ակնհայտ վիպական հետնորդը, ծնվում է ջրից, նրա մայրն է ծովային անվանումով Ծովինարը, և ինքն ու իր ժառանգները հաճախ կոչվում են «ծովային» (Աբեղյան 1966, 406-409):

Այստեղ ի հայտ է գալիս ջրի և ձկան հետ կապված դիցուհու մի կերպար, որի առնչությունը վիշապ քարակոթողների հետ փորձել է հիմնավորել Մանուկ Աբեղյանը: Այդ կերպարի դրսևորումներն են նաև երկնային ցուլը աշխարհ ուղարկած Իշտարը Գիլգամեշի էպոսում և հրեշավոր Մինոտավրոս ցլին ծնած Պասիփաեն Թեսևսի առասպելում: Սոսլանի մոր՝ Սաթանայի մայրը Դոնբետտըրի՝ օսական Պոսեյդոնի դուստրն է, որը, ինչպես և իր հայրը, երբեմն հանդես է գալիս ձկան տեսքով, իսկ Սաթանան ինքը որոշ առումով իր մոր կրկնակն է: Հատկանշական է, որ վիշապ քարակոթողների պատկերները հիշեցնող կապադովկիական կնքադրոշմի վրա ստելայի հետևում մի դիցուհի է պատկերված, իսկ դիմացը՝ ուղղագիծ կանգնած ձուկ (տե՛ս Ալեսանդրա Ջիլիբերտի հոդվածը սույն ժողովածուում):

Վերևում ներկայացված քարից (վերա)ծնվող հերոսները իրենք կամ առասպելական վիշապներ են, կամ ունեն վիշապային ծագում: Այսպես, Ուլլիկումմին խուռիական առասպելաբանության հիմնական վիշապային կերպարն է: Ատտիսի և Միերի տիպի «մեռնող և հառնող» հերոսները, հիմնական առասպելի համատեքստում, ծագում են ամպրոպի աստծու որդուց, որին մի զանցանքի համար պատժում է աստվածը: Այդ դեպքում, ինչպես ասվեց, նրանք հանդես են գալիս օձ-վիշապի դերում և ձեռք բերում նրա հատկանիշները: Քարից ծնվող, կամ լեռներում բանտարկված կերպարները ևս, ինչպես ցույց է տալիս մեր քննությունից անկախ վերլուծությունը, ունեն վիշապային ծագում (Abrahamian 2006, 211-212):

7) Վերևում քննվեցին քարից ծնվող, կամ քարե հրեշի հավանական կապը մեր տարածաշրջանի ժողովուրդների առասպելների հետ: Քարից (վերա)ծնվող հերոսները, կարելի է ասել, որ փոքրասիակովկասյան տարածաշրջանի ամենաընդգծված տարբերակիչ կերպարներն են: Ընդ որում, թեև այդ առասպելույթը բնորոշ է նաև տեղի հնդեվրոպական ժողովուրդներին՝ հայերին, փոյուգացիներին, իրանցիներին, բայց և այնպես, ակնհայտ է դրանց տեղական, ոչ հնդեվրոպական ծագումը: Հնդեվրոպական, մեր տարածաշրջանից հեռու ապրող ժողովուրդների մոտ նմանօրինակ հերոսները և առասպելները մեծ տարածում չունեն, բայց կան մի քանի հետաքրքիր համապատասխանություններ:

Հնդկական՝ հետվեդայական մի առասպելում պատմվում է Տրիշիրաս («Եռագլուխ»)-Վիշվարուպայի մասին: Նրա հայր Տվաշտարը, որը հիշվում է նաև որպես Ինդրայի հայր, նրան ստեղծել էր Ինդրայի դեմ, ինչպես Թեշուբի ծնող Կումարբին ստեղծում է Ուլլիկումմիին ընդդեմ Թեշուբի: Նա ևս հսկայական չափերի է հասնում և նրան ևս (Ինդրայի դրդմամբ) անհաջող փորձում է գայթակղել մի դիցուհի: Ի վերջո Ինդրան սպանում է նրան իր կայծակով և նա ընկնում է ինչպես մի լեռնագագաթ (Ռիգվեդա X.8.8,9): Հյուսիսգերմանական ավանդույթում հայտնի է Հրունգնիրը, հսկաներից ամենաուժգորը, որի գլուխը և սիրտը քարից էին: Նա ևս սպառնում է ոչնչացնել աստվածներին և, ի վերջո, մենամարտում պարտվում ամպրոպային Թորից, որը կիսում է նրա գլուխը իր մուրճ-կայծակով (Կրտսեր Էդդա, Skáldskaparmál):

Այս երկու պատմություններն ակնհայտորեն նմանվում են Ուլլիկումմիի առասպելին: Բայց վերջինիս առանձնահատուկ մոտիվը՝ ժայռի / քարի բեղմնավորումը և հերոսի ծնունդը (կամ՝ վերածնունդը) քարից, որը շատ տարածված է Հայկական լեռնաշխարհում և Կովկասում, չկա նրանցում: Ըստ այդմ, Ուլլիկումմիի առասպելը կարող էր ձևավորված լինել հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական տարրերից (West 2006, 262-263, գրականությամբ):

Ի միջի այլոց, սկանդինավյան ավանդույթում ի հայտ է գալիս նաև քարի մեջ մտնող հերոսը: Սնորի Ստուրլուսոնի «Ինգլինգա սագայում» պատմվում է, որ Շվեդիայի արքա Սվեյգդ(ր)ը երդվում է անպայման տեսնել մեծ աստված Օդինին և աստվածների աշխարհը: Նա ճանապարհորդում է, ընդ որում, լինում նաև «Թուրքլանդում»: Վերադառնալուց հետո, մի մեծ քարի մոտ նա տեսնում է մի թզուկ, որը, Օդինին տեսնելու համար, նրան առաջարկում է մտնել քարի դռնից ներս: Սվեյգդը մտնում է ներս, դուռը փակվում է, և նա այլևս չի վերադառնում (Inglinga saga 15): Այստեղ, թվում է, առկա է մեր

տարածաշրջանի առասպելների ազդեցությունը: Ընդ որում, «Թուրքլանդի» հիշատակությունը և պատումի մանրամասները՝ մուտքը քարի մեջ դռան միջոցով, լավագույնս համապատասխանում են Փոքր Միերի առասպելին: Ըստ այդմ, հնարավոր է, որ Հրունգնիրի առասպելը ևս ձևավորված լիներ մեր տարածաշրջանի առասպելների ազդեցությամբ:

9. Հարցեր և քննարկում

Վերևի քննությունը հնարավորություն է տալիս ուրվագծել առասպելների այն շրջանը, որոնց հետ կարող էին կապված լինել վիշապ քարակոթողները և նրանց հետ կապված ծեսը: Բայց և մնում են հարցեր, որոնց արժե անդրադառնալ:

1) Համընդհանուր բնույթի վերակազմությունները և ընդհանրացումները ներկայումս ժամանակավրեպ են համարվում և հաճախ վիճարկվում են: Դրանց թվին են պատկանում և՛ էլիադեի, և՛ Իվանովի, Տոպորովի ու մյուսների՝ այստեղ ներկայացված վերակազմությունները: Սակայն, մեր տարածաշրջանում և բերված կոնկրետ օրինակներում, կարելի է ասել, դրանք գործում են: Ինչևէ, հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու և վիշապամարտի առասպելի առանցքային դերը հնդեվրոպական անցյալում կասկած չի հարուցում (Watkins 1995), թեև աստծու հակառակորդի *wel- անունը և «հիմնական առասպելի» սխեմայի մանրամասները ներկայումս լայն շրջանառության մեջ չեն գտնվում (այս առթիվ արժե հիշել Վլադիմիր Տոպորովի վերջին հոդվածը «հիմնական առասպելի» վերաբերյալ և Բորիս Ուսպենսկու խորը վերլուծությունը սլավոնական իրականության մեջ սուրբ Նիկոլայի՝ հեթանոսական Վելես/Վոլոս աստծու ժառանգը լինելու մասին, որը կարելի է դիտել որպես «հիմնական առասպելի» մի անկախ հիմնավորում, տե՛ս Топоров 2004. Успенский 1982, 31-117): Արևմտյան հրատարակություններում շարունակվում է շրջանառվել Բ. Լինկոլնի՝ հնդեվրոպական արարչագործության առասպելը (վերջին հրատարակություններից տե՛ս օրինակ Anthony 2007, 134-135), որի վերակազմությունը նույնպես կասկածներ կարող է հարուցել: Ինչևէ, անկախ այդ առասպելների վերականգնման որոշ վարկածայնությունից, հնդեվրոպական ավանդույթում ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի, ապա նաև՝ ցլի զոհաբերության առասպելների ու ծեսերի գոյությունն ակնհայտ է: Վիշապ քարակոթողների պատկերագրության վերևի մեկնաբանությունը չի հենվում այդ վերականգնված առասպելների բոլոր կետերի՝ որպես հարյուր տոկոսանոց ճշմարտություն ընդունելու վրա: Այդ վերականգնումները, անկախ իրենց որոշ թեականությունից ու թերություններից, ունեն այնպիսի տարրեր, որոնց՝ հին ավանդության մեջ լինելն ակնհայտ է: Ահա այդ տարրերի հետ են ընդհանրություններ ցուցադրում վիշապ քարակոթողները:

Հնդեվրոպական *wel- արմատի դիցաբանական կիրառությունները, հատկապես բալթիական լեզուներում, ակնհայտ են՝ հմմտ. անդրաշխարհի աստծու և չար ոգու Վելս, Վելնիաս անունները, որոնց կապը սլավոնական Վելեսի և Վոլոսի հետ շատ հավանական է: Եթե նույնիսկ այդ արմատի հետ չեն կապված հին հնդ. Վրտրա, Վալա հրեշների անվանումները, միևնույն է, դրա դիցաբանական կիրառությունը այլուրեք թվում է ակնհայտ: Իսկ քննարկված հայկական տվյալները և վիշապ քարակոթողների հավանական հնագույն *գեղ- կոչումը խոսում են հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելում *wel- կերպարի վերակազմության օգտին:

[2012-13 թթ. Արսեն Բոբոխյանի խմբի աշխատանքներից պարզ դարձավ, որ վիշապ քարակոթողները գտնվում են լեռնային արոտավայրերում, հին դամբարանադաշտերի միջավայրում: Ինչպես ասվեց, հնդեվրոպական անդրաշխարհը պատկերացվել է որպես արոտավայր-մարգագետին, որտեղ արածում են մեռյալների հոգիները (անասունների և մարդկանց): Ընդ որում, և՛ անդրաշխարհը, և՛ նրա տիրակալը, և՛ մեռյալների հոգիները կոչվել են *wel- արմատով: Դրան ավելացնենք մեր արդեն բերած փաստարկները վիշապների հին *գեղ – < *wel- կոչման վերաբերյալ՝ նրանք ամենամեծ խտությամբ ի հայտ են գալիս Գեղամա լճի մոտ, Գեղամա լեռներում, Գեղարքունի գավառում, Գեղ լեռան վրա, Գեղի ամրոցի մոտ (տե՛ս վերևում, էջ 14, 30): Ասվածը կասկած չի թողնում քարակոթողների՝ հնդեվրոպական *wel-ի հետ կապված պաշտամունքի ատրիբուտներ լինելու մեջ]:

2) Ըստ մեր վերլուծության՝ ակնհայտ է վիշապ քարակոթողների կապը ամպրոպային վի-

շապամարտի առասպելի հետ: Բայց այդ քարակոթողները միատեսակ չեն, այլ բաժանվում են խմբերի: Արդյո՞ք նրանք բոլորն էլ կապվել են միևնույն պաշտամունքի հետ: Հնարավոր է, որ ոչ: Այդ տարբերակվածությունը կարող է բացատրվել նրանց՝ թեկուզ և վիշապամարտի հետ կապված, բայց տարբեր պաշտամունքների ատրիբուտներ լինելով և տարբեր դարաշրջանների հուշարձաններ լինելով: Հնարավոր է պատկերացնել նրանց գոնե մի մասի էվոլյուցիոն զարգացումը մի դարաշրջանից մյուսը:

3) Ամենաառանցքային հարցերից մեկն է վիշապ քարակոթողների թվագրումը: Գառնիի վիշապի վրայի Արգիշթի I-ի ուրարտական արձանագրությունը ցույց է տալիս, որ վիշապները կամ նրանց գոնե մի մասը, կերտվել են նախաուրարտական դարաշրջանում, այսինքն՝ մ.թ.ա. 800 թ.-ից առաջ: Որոշ հանգամանքներից ելնելով կարելի է նրանց ենթադրաբար թվագրել վաղ երկաթի, միջին և/կամ ուշ բրոնզի դարաշրջաններով (մ.թ.ա. II հազարամյակ): Մինչև մեր գիտաժողովի անցկացումը թվագրությունները հիմնականում մտահայեցողական են եղել: Մեր գիտաժողովից հետո էլ, կարելի է ասել, որ թվագրությունը հիմնականում մնում է նույնը՝ մ.թ.ա. II հազարամյակ: Ինչևէ, տեսականորեն չի բացառվում, որ վիշապների մի մասը ավելի հին լինի: Օբյեկտիվ թվագրությունը առավել առարկայական կդառնա համակարգված պեղումներից հետո: Ընդ որում, պետք է հաշվի առնել, որ վիշապները, հնարավոր է, որ միայն մեկ դարաշրջանի կերտվածքներ չեն: [2012-2013 թթ. Արսեն Բորոխյանի խմբի կողմից կատարված աշխատանքներից հետո շատ բան պարզվեց, բայց շատ բան մնաց անհայտ և շատ նոր հարցեր առաջացան, որոնց պատասխանները կարող են տալ միայն հետագա ուսումնասիրությունները]:

4) Ներկայումս հայտնի վիշապ քարակոթողները հիմնականում տեղայնացած են Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսում՝ Սևանի ավազանից մինչև Ջավախք և Տայք, այսինքն՝ ընդգրկված են ուրարտական աղբյուրներում Էթիունի կոչվող երկրի տարածքում և մերձակայքում: Այս երկիրն, իր ժողովրդով, հայտնի է թեև միայն մ.թ.ա. IX դ. վերջից, բայց, ելնելով հնագիտական տվյալներից, կարելի է ասել, որ ավելի վաղ՝ գոնե վաղ երկաթի և ուշ բրոնզի դարերում էլ, այսինքն՝ գոնե մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսից, էթնիկապես շատ չի տարբերվել իր մ.թ.ա. I հազարամյակի սկզբի վիճակից: Ըստ մեր վարկածի՝ Էթիունին է եղել հայ ժողովրդի հնագույն օրրանը և հենց *հայ* ցեղանունը ծագում է Էթիունիի անվանումից (Պետրոսյան 2006ա, 133-145. տե՛ս և Petrosyan 2007. Петросян 2009): Ըստ այդմ, հավանական է, որ վիշապ քարակոթողները ստեղծվել են հնագույն հայերի կողմից, կամ գոնե այդ գործում էական է եղել հնագույն հայերի ներդրումը: Այս առթիվ արժե հիշել, որ ըստ հայոց ազգածին ավանդության, Գեղամը՝ Գեղամա լճի, լեռների և ուրեմն՝ նաև Գեղաքունի երկրի առաջին էպոնիմը, Հայկի սերնդից էր, նրա թոռան թոռը, հայոց երկրորդ անվանադիր նահապետ Արամի պապը: Քարակոթողների կապը Գեղամի և նրա երկրի հետ ակնհայտ է: Մյուս կողմից էլ առկա է սրանց հետ ամենայն հավանականությամբ կապված *գեղնի* «հայ» ցեղանունը:

5) Այստեղից հնարավո՞ր է պնդել, որ միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ այդ քարակոթողները հենց հնագույն հայոց մշակույթի արտացոլումներ են, նրանց կերտվածքները: Տեսականորեն հնարավոր է նաև, որ վիշապաքարերի հնագույն հայերեն **գեղ* անվանումը, ինչպես և իրանական *վիշապն* ու *աժդահան*, երկրորդային լինեն: Այսինքն, քարակոթողները կամ նրանց հնագույն նմուշները կարող էին ստեղծված լինել մի հին ժողովրդի կողմից, իսկ հետագայում երկրի նոր բնակիչները՝ հայերը կամ այլ հնդեվրոպացիներ, նրանց կոչեին իրենց լեզվով՝ *wel-(>**գեղ*-) «օձ, վիշապ» (թարգմանելով հին անվանումը կամ կոթողները վերանվանելով իրենց լեզվով): Հարկ է նշել նաև, որ Սևանի ավազանի հնագույն՝ ուրարտական դարաշրջանի անվանաբանության մեջ ի հայտ է գալիս մեկ այլ հնդեվրոպական՝ խեթերենին մոտ մի տարր (Պետրոսյան 2010):

6) Զոհի մորթին ինչ-որ տեղ ցուցադրաբար դնելու ծիսական մոտիվը հայտնի է այլուրեք՝ օրինակ, խեթական ծեսում մորթին կախվել է ծառից: Առավել հետաքրքիր է, որ արգոնավորդների առասպելում ծառից կախված ոսկե գեղմը հսկել է վիշապը: Վիշապ քարակոթողը, գագաթին նետված մորթով, ակնհայտորեն նման պատկերացումների արտացոլում է: Պարզ է, որ այդ կոթողն ինչ-որ ծես է պատկերել, ուր կոթողը համապատասխանում է արգոնավորդ-

ների առասպելի և՛ (տիեզերական) ծառին և՛ հսկող վիշապին, իսկ ցլի մորթին՝ ոսկե գեղմին: Այդպիսի մի ծես՝ վիշապաքարը, վրան փռված զոհաբերված ցլի մորթով, հեշտ է պատկերացնել: Բայց մեր դեպքում ցլի մորթու՝ կոթողի գագաթին փռելու ծեսը ոչ թե կատարվել է, այլ պատկերվել: Այս հոդվածում ես փորձեցի որոշ պատասխաններ գտնել այս հարցին, բայց և այնպես, պետք է առավել հստակ պարզել, թե ինչու:

7) Վերին աստիճանի հետաքրքիր է վիշապ քարակոթողների և Թեսևսի առասպելների համադրությունը, որը բխում է Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ամպրոպի աստված Թեշուբ-Թեյշեբայի և Թեսևսի անվանական նույնացումից: Թեսևսը, որի հիմնական առասպելը կապված է ցլի պաշտամունքի դասական երկրի՝ Կրետեի հետ, հետաքրքիր կապեր է դրսևորում նաև մեր տարածաշրջանի հետ: Այսպես, նա երբեմն հիշվում է արգոնավորդների ցուցակում. նրա խորթ մայրն էր Մեդեան, Կոլխիդայի թագուհին (Հին Կոլխիդան գտնվել է Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս արևմուտքում): Նա կռվում է ամազոնուհիների հետ, և նրա կինն էր ամազոնուհիների թագուհի Հիպպոլիտեն, իսկ ամազոնուհիները հաճախ տեղայնացվել են Հայկական լեռնաշխարհի մերձակայքում: Թեշուբ-Թեյշեբան, ինչպես տեսանք, լավագույնս մեկնաբանվում են հնդեվրոպական հիմքերով, հնարավոր է՝ հնագույն հայերենով կամ մերձավոր մի բարբառով (ուր հնարավոր էին *t->թ և *-k's->շ անցումները): Նորից հարց է առաջանում՝ ովքե՞ր էին Թեշուբ - Թեյշեբա - Թեսևսի առասպելի հնագույն կրողները: Եվ ամենակարևորը մեր խնդրի համար՝ ովքե՞ր էին վիշապ քարակոթողների առասպելի կրողները, նրանց ստեղծողները:

8) Եթե ամպրոպային վիշապամարտի առասպելը լայնորեն տարածված է հնդեվրոպական ավանդույթներում, ապա նույնը չի կարելի ասել քարե հրեշի, կամ ընդհանրապես քարից ծագող կերպարների վերաբերյալ: Այդ հերոսներն առավել վառ դրսևորումներով ի հայտ են գալիս մեր տարածաշրջանում՝ Փոքր Ասիայում և Կովկասում, բայց ոչ այլուրեք: Հնդեվրոպական ժողովուրդների՝ սրանց հետ մերձավոր հերոսները՝ փռյուգիական Ագդիստիսը, հայկական Արտավազդը և Մհերը, իրանական Աժի Դահական, նույնպես կենտրոնացած են մեր տարածաշրջանում և հնդեվրոպական աշխարհում լայն զուգահեռներ չունեն (այս հարցի շուրջ տե՛ս Петросян 2004. Petrosyan 2006. Պետրոսյան 2012): Լավագույն զուգահեռները, ինչպես տեսանք, գերմանասկանդինավյան Հրունգնիրի և Սվեյգդի առասպելներն են: Ըստ այդմ, հետաքրքիր է, որ վիշապ քարակոթողների պատկերագրության տարրերը լավագույնս համապատասխանում են սկանդինավյան ամպրոպային աստված Թորի և Յորմունգանդ հրեշի մենամարտի առասպելին (երբ Յորմունգանդը կուլ է տալիս ցլի՝ որպես խայծ ծառայող գլուխը):

9) Մեկ այլ մակարդակում նույնքան վառ արտահայտված ընդհանրություն է թվում հյուսիսռուսաստանյան «ծիսական քարերի» և վիշապ քարակոթողների հին անվանումների կապը հնդեվրոպական *wel- արմատի հետ: Այսինքն, հնդեվրոպական ավանդույթի կրողները, թեև իրարից հազարավոր կիլոմետրերով և տարիներով հեռու, ծիսական քարերը և քարից պատրաստված ծիսական արձանները նվիրել են համանուն աստվածության պաշտամունքին:

10) Ըստ այդմ, վիշապ քարակոթողները կարող են մեկնաբանվել հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում: Մյուս կողմից, կարծես ի հայտ է գալիս մի բարդ, սինկրետիկ զարգացում: Այստեղ փոքրասիական և կովկասյան հնագույն՝ քարից ծագող կերպարը, թվում է, թե զուգորդվել է հնդեվրոպական ամպրոպային առասպելի օձ-վիշապի կերպարին: Ոչ հնդեվրոպական հիմքը, առաջին մոտեցմամբ, հավանական է թվում, որ խուռռուրարտական է (ընդ որում, ըստ տարածված մի կարծիքի, խուռռուարտերենը, ինչպես և խաթերենը, թերևս հեռավոր ազգակից է հյուսիսկովկասյան լեզուների ընտանիքին, տե՛ս Kassian 2010. 2011, հարցի գրականությամբ), իսկ հնդեվրոպականը՝ ամեն դեպքում, այն, ինչ որ կարելի է վերականգնել, թերևս հայկական կամ մերձավոր մի բարբառային ընդհանրության: Իհարկե, սա միայն նախնական կարծիք է. իրականությունը այս էտապում դեռևս միայն նշմարվում է:

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1966, 1975, 1985. *Երկեր*. հ. Ա, Է, Ը. Երևան:

Աբրահամյան Լ. Հ. 2004. «Տապարացուլը» լաբիրինթոսում. բրոնզեդարյան մի հորինվածքի պարզաբանման շուրջ. *Հիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը. Հանրապետական վեցերորդ գիտական նստաշրջանի նյութեր*. Գյումրի, 12-14:

Ալիշան Ղ. 1895. *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց*. Վենետիկ:

ԱՀԲԲ. Աղայան Է. Բ. *Արդի հայերենի բացատրական բառարան*. Երևան 1976:

Անանյան Վ. Ս. 1952. *Սևանի ափին*. Երևան:

Ատրպետ 1929. *Ձորոխի ավազանը*. Վիեննա:

Բարսեղյան Լ. Ա. 1967. Գեղամա լեռների «վիշապները». *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Բոբոխյան Ա. Ա. 2010. Աղթիքի նորահայտ վիշապաքարը և վիշապաքարերի տարածման սահմանների խնդիրը. Habitus. *Ազգաբանական և հնագիտական ուսումնասիրություններ. Երիտասարդ գիտնականների 12-րդ գիտաժողով. Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ (թեզիսներ)*. Երևան, 11-12:

Թորոսյան Ռ. Մ., Խնկիկյան Օ. Ս., Պետրոսյան Լ. Ա. *Հին Շիրակավան (1977-1981թթ. պեղումների արդյունքները)*. Երևան:

Թումանյան Բ., Մնացականյան Հ. 1965. *Բրոնզե դարի գուրի-օրացույց*. Երևան:

Իշխանյան Ռ. Ա. 1988. *Հայ ժողովրդի ծագման ու հնագույն պատմության հարցեր*. Երևան:

Իսրայելյան Հ. Ռ. 1973. *Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում (ըստ հնագիտական նյութերի)*. Երևան:

Խաչատրյան Ռ. 2009. Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. *Ռ. Խաչատրյանի ֆոնդ*. № FRI-3848:

Կարախանյան Գ. Հ., Սաֆյան Պ. Գ. 1970. Սյունիքի ժայռապատկերները. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 4. Երևան:

Կոստանյանց Կ. (կազմ., խմբ.) 1910. *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը*. Ալեքսանդրապոլ:

Հարությունյան Ս. Բ. 1981. Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում». *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 11, 65-85:

Հարությունյան Ս. Բ. 2006. Մանուկ Աբեղյան. Գիտական վաստակի գնահատման ուրվագիծ (ծննդյան 140-ամյակի առթիվ). *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 3-27:

Հարությունյան Ս., Սահակյան Ա. 1999. *Սասնա ծռեր. հ. Դ. Գրառումը բնագրի պատրաստումը՝ Ս. Հարությունյանի և Ա. Սահակյանի*. Երևան:

ՀԲԲ. Մալխասեանց Ս. *Հայերէն բացատրական բառարան*. Երևան. 1944:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1973. *Հայաստանի նախնադարյան նշանագրերը և նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները*. Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1978. *Գիտությունը սկսվում է նախնադարում*. Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա., Իսրայելյան Հ. Ռ. 1971. Գեղամա լեռների ժայռապատկերները. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 6. Երևան:

Մնացականյան Ա. 1952. «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 5, 73-100:

Մնացականյան Ա. 1955. *Հայկական զարդարվեստ*. Երևան:

ՆՀԲ. *Նոր բառգիրք հայկազյան լեզվի*. հ. 2. Վենետիկ. 1837 (= Երևան 1981):

Պետրոսյան Ա. Ե. 1984. «Վիշապ» քարակոթողները որպես հնդեվրոպական առասպելամտածողության արտահայտություններ. *Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Հանրապետական գիտական նստաշրջան, նվիրված 1982-1983 թթ. ազգագրական և բանագիտական հետազոտությունների հանրագումարին*. զեկուցումների թեզիսներ. Երևան, 33-34:

Պետրոսյան Ա. Ե. 1994. Քարաշամբի գավաթի պատկերային համակարգի որոշ առանձնահատկություններ. *Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Հայաստանի հանրապետությունում 1991-1992 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան. զեկուցումների թեզիսներ*. Երևան, 12-14:

Պետրոսյան Ա. Ե. 1997. *Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2004. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 2, 205-233:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2004ա. Մազերի առասպելույթին առնչվող ծիսական բառեր և անուններ. *Լեզու և լեզվաբանություն* 1-2, 45-61:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2004բ. Կումայրին Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն առասպելների համատեքստում. *Գիտական աշխատություններ VII. Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն*. Գյումրի, 5-9:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006. *Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006ա. *Հայոց ազգածագման հարցեր*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2008. Հայկ նահապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ. *Շնորհ ի վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն. Հոդվածներ ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին*. Երևան, 10-18:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2010. Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպարներ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 189-196:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2010. Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավարևելքում. *Խալդյան զորությամբ... Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բ. Բ. Պիոտրովսկու ծննդյան 100-ամյակին*. Երևան, 65-77:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2012. Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը* 3. Երևան, 8-51:

Պետրոսյան Ա. Ե. Ձեռագիր. *Հայ ժողովրդի ծագման խնդիրը*:

Պետրոսյան Ս. Գ. 1976. Մերձսևանյան ցեղերի միությունը Հայկական լեռնաշխարհում. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 187-198:

Սանոսյան Ա. Ս. 1989. Ձավախքի «վիշապ» քարակոթողները. *Բանբեր Երևանի համալսարանի* 2, 97-102:

Սիմոնյան Լ. 2011. *Հավքն իր թևով, օձն իր պորտով*. Երևան:

Սրվանձտյան Գ. 1978. *Երկեր*. հ. 1. Երևան:

Ֆրեզեր Ջ. Ջ. 1989. *Ոսկե ճյուղը*. Երևան:

Абаев В. И. 1990. Шаман сильнее воина. *Избранные труды. Религия, фольклор, литература*. Владикавказ, 438-447.

Абраамян Л. А., Демирханян А. Р. 1985. Мифологема близнецов и мировое дерево. *Историко-филологический журнал* 4, 66-84.

Ардзинба В. Г. 1982. *Ритуалы и мифы древней Анатолии*. Москва.

Арутюнов С. А. 2010. О баранах и быках в жертвоприношениях. *Историко-филологический журнал* 1, 197-213.

Арутюнян Н. В. 1985. *Топонимика Урарту*. Ереван.

Березкин Ю. Е. 2007. Три кита: мотив опоры земли в европейском фольклоре и его восточноазиатские параллели. АБ-60. *Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфулловича Байбурина (Studia ethnologica, вып. 4)*. Санкт-Петербург, 298-317. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin26.htm.

Березкин Ю. Е. 2009. Рыба и бык: зооморфная опора земли в фольклоре Евразии. *Годишник на асоциация «Онгъл»* (София), том 7, год VI, 144-169. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin24.htm.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Тбилиси.

Дворецкий И. Х. 1958. *Древнегреческо-русский словарь*. Москва.

Дюмезиль Ж. 1990. *Скифы и нарты*. Москва.

Елизаренкова Т. Я. 2005. *Атхарваведа (Шаунака)*. Т. 1: кн. I-VII. Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. Москва. http://scriptures.ru/vedas/atharvaveda4.htm.

Емельянов В. В. 1996. Шумерская эпическая песня «Гильгамеш и небесный бык» (к анализу одного календарного мифа). *Кунсткамера. Этнографические тетради*. Выпуск 10. http://www.gerginakkum.ru/bibliography/emeljanov/emeljanov1996_01.htm#26.

Есаян С. А. 1980. *Скульптура древней Армении*. Ереван.

Зарубин Л. А. 1967. Сходные черты зоолатрии и перехода к антропоморфизму у индоарийцев и славян. *Советское славяноведение* 3, 45-52. http://www.arcticland.veles.lv/zarubin/1967/index.htm.

Иванов В. В. 1969. Использование для этимологических исследований однокоренных слов в поэзии древних индоевропейских языках. *Этимология* 1967, 40-56.

Иванов В. В. 1982. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. *Этимология* 1980, 157-166.

Иванов В. В. 1983. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну. *Историко-филологический журнал* 4, 22-43.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей*. Москва.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1975. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах. *Типологические исследоваания по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа*. Москва, 44-76.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1979. К вопросу о происхождении этнонима «валахи». *Этническая история восточных романцев*. Москва, 61-85.

Капанцян Г. А. 1975. О каменных стелах на горах Армении. *Историко-лингвистические работы*. Ереван, 317-341.

Короткевич Б. С. 2002. Воловжа. Древнее святилище в Невельском районе Псковской области. *Псков* 16. Псков. http://www.countrysite.spb.ru/Library/Volovza.htm#_ednref4.

Кушнарева К. Х. 1977. *Древнейшие памятники Двина*. Ереван.

Климов Г. А. 1964. *Этимологический словарь картвельских языков*. Москва.

КУКН. *Корпус урартских клинообразных надписей*. Ереван. 2001.

Макаров Н. А., Чернецов А. В. 1988. К изучению культовых камней. *Советская этнография* 3, 79-90.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы*. Ленинград.

Меликишвили Г. А. 1962. Кулха. *Древний мир*. Москва, 319-326.

Микеладзе Т. К. 1994. Протоколхская культура. *Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии: ранняя и средняя бронза Кавказа*. Москва, 67-74.

Миллер М.Ф. 2008, *Фольклор народов северного Кавказа: тексты и исследования*. Москва.

МНМ. *Мифы народов мира*. т. 1-2. Москва. 1980-1982.

Нариманишвили Д. 2010. Египетские амулеты III–II тысячелетий до н.э. на Южном Кавказе. *Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»*. Тбилиси, 221-224.

Непомнящий Н. Н. 2007. *100 великих рекордов стихий*. Москва.http://www.ulera.net/textbooks_author/2984/ textbook/62529/nepomsnyaschiy_nikolay_nikolaevich/100_velikih_rekordov_stihiy.

Петросян А. Е. 1987. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Вестник общественных наук* 1, 56-70.

Петросян А. Е. 2002. *Армянский эпос и мифология. Истоки, миф и история*. Ереван.

Петросян А. Е. 2004. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Армянский эпос «Сасна Црер» и всемирное эпическое наследие* 1. Ереван, 42-60:

Петросян А. Е. 2009. О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критический обзор). *Армянский вестник* 2/3-1, 66-102.

Пиотровский Б. Б. 1939. *Вишапы. Каменные статуи в горах Армении*. Ленинград.

Пропп В. Я. 1946. *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград. http://www.lib.ru/CULTURE/PROPP/skazki.txt#I.

Седов В. В. 1998. Культовые камни Велеса. *Πολυτροπον: к 70-летию В. Н. Топорова*. Москва, 875-881.

Стурлусон С. 1963. *Старшая Эдда* (пер. А. И. Корсуна). Москва-Ленинград.

Стурлусон С. 1970. *Младшая Эдда* (пер. О. А. Смирницкой). Ленинград. http://norse.ulver.com/src/snorra/2ru.html#_ftnref153.

Топоров В. Н. 1987. Заметки по похоронной обрядности. *Балто-славянские исследования* 1985, 10-52.

Топоров В. Н. 2004. Об отражении некоторых мотивов «основного мифа» в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки). *Балто-славянские исследования* XVI. Москва, 9-64.

Топоров В. Н. 2010. Мировое дерево: *Универсальные знаковые комплексы*. Т. 1. Москва.

Трубачев О. Н. 1999. *Indoarica в Северном Причерноморье*. Москва.

Успенский Б. А. 1982. *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. Москва.

Цимиданов В. В. 2007. Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск схождений. *Известия СОИГСИ* 1/40, Владикавказ, 17-36. http://www.iriston.com/nogbon/print.php?newsid=312.

Чиковани М. Я. 1966. *Народный грузинский эпос о прикованном Амирани*. Москва.

Шифман И. Ш. 1987. *Культура древнего Угарита (XIV-XIII вв.)*. Москва.

Шорин М. В. 1998. Культовые камни Приильменья (по материалам Новгородской области). *Археологические вести* 5, Санкт-Петербург. http://www.country-site.spb.ru/Library/Shorin.htm.

Ahyan S. 1982. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes. *Revue de l'istoire des religion* CIC-3, 251-271.

Abrahamyan L. 2006. Hero Chained in a Mountain: On the Semantic and Landscape Transformations of a Proto-Caucasian Myth. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 208-221.

Aldenderfer M., Andrea A. J., McGeough K., Mierse W. E., Neel K. 2011. *World History Encyclopedia*. Santa Barbara. http://books.google.am/books?id=LEqaIGsT8SsC&pg=PA316&lpg=PA316&dq=G%C3%B6#v=onepage&q=G%C3%B6&f=false.

Anthony D. W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton, NJ.

Beck R. 2002. Mithraism. *Encyclopædia Iranica*. http://www.iranicaonline.org/articles/mithraism.

DELG. Chantraine P. *Dictionaire étymologique de la langue grecque*. Vol. I-IV. Paris 1968-1980.

Diakonoff I. M. 1981. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. *Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. In Honor of E. R. Lacheman*. Winona Lake, Indiana, 77-89.

Diakonoff I. M. 1985. Hurro-Urartian Borrowings in Old Armenian. *Journal of the American Oriental Society* 105/4, 597-603.

Eggeling J. 1882. *Satapatha Brahmana*. P. I. Oxford. http://www.sacred-texts.com/hin/sbr/sbe12/sbe1234.htm.

Eliade M. 1959. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. New York.

George A. (tr., ed.) 1999. *The Epic of Gilgamesh. London*.

Griffith R. T. H. 1992. *Sacred Writings. Hinduism: The Rig Veda*. Tr. by R. Griffith. New York.

Haas V. 1994. *Geschichte der hettitischen Religion*. Leiden, New York, Köln.

Heesterman J. C. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago, London.

Heesterman J. C. 1993. *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago.

Hoffner X. A. 1990. *Hittite Myths*. Tr. by H. A. Hoffner. Atlanta, Georgia.

Inglinga saga. http://omacl.org/Heimskringla/ynglinga.html.

Ivanov V. V. 2011. A Probable Structure of a Protoform of the Ancient Armenian Song of Vahagn. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* VI/1, 7-23.

Kassian A. 2010. Hattic as a Sino-Caucasian Language. *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 41, 309-447.

Kassian A. 2011. Hurro-Urartian from the Lexicostatistical Viewpoint. *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 42, 383-451.

Katz J. 1998. How to be a Dragon in Indo-European: Hittite Illuyankas and Its Linguistic and Cultural Congeners in Latin, Greek, and Germanic. *Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins*. Innsbruck, 317–334.

Kramer S. 1972. *Sumerian Mythology: Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium BC*. Philadelphia.

KUB. *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*. Berlin.

Laroche E. 1976-1977. Glossaire de la langue hourrite. *Revue hittite et asinique* XXXIV-XXXV. Paris.

Lincoln B. 1975. The Indo-European Myth of Creation. *History of Religions* 15/2, 121-145.

Lincoln B. 1981. *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion*. Berkeley, Los Angeles.

Lincoln B. 1991. *Death, War, and Sacrifice*. Chicago, London.

Markwart J. 1919. *Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation*. Berlin.

Markwart J. 1928. *Le berceau des arméniens. Revue des études arméniennes* 8/2, 210-232.

Petrosyan A. Y. 2002. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. *Journal of Indo-European Studies Monograph* 42. Washington DC.

Petrosyan A. Y. 2006. Haldi and Mithra/Mher. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 222-238.

Petrosyan A. Y. 2007. The Problem of Identification of the Proto-Armenians: A Critical Review. *Journal of the Society for Armenian Studies* 16, 25-66.

Petrosyan A. Y. 2007a. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2, 174-201.

Petrosyan A. Y. 2009. Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology. *Journal of Indo-European Studies* 37/1-2, 155-163.

Petrosyan A. Y. 2011. Armenian Traditional Black Youths: The Earliest Sources. *Journal of Indo-European Studies* 39/3-4, 342-354.

Petrosyan A. Y. 2012. The Cities of Kumme, Kummanna and Their God Teššub / Teišeba. Archaeology and Language: Indo-European Studies Presented to James P. Mallory. *Journal of Indo-European Studies Monograph* 60, 141-155.

Porada E. 1959. The Hasanlu Bowl. *Expedition* 1/3, 19-22.

Porada E. 1965. *The Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures*. New York.

Porzig W. 1930. Illuyankas und Typhon. *Kleinasiatische Forschung* I/3, 379-386.

Puhvel J. 1969. "Meadow of the Otherworld" in Indo European Tradition. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 83, 64-69.

Puhvel J. 1987. *Comparative Mythology*. Baltimore, London.

Rose H. J. 1959. *A Handbook of Greek Mythology*. New York.

Sevin V. 2000. Mystery Stelae. *Archaeology* Vol. 53/4, (July/August). http://www.archaeology.org/0007/abstracts/stela.html.

Sołtysiak A. 2001. The Bull of Heaven in Mesopotamian Sources. *Culture and Cosmos* 5/2, 3-21. http://www.antropologia.uw.edu.pl/AS/as-038.pdf.

Sołtysiak A. 2005. Hymiskvida and Gylfaginning 48. Is Thor's Meeting with Midgardsorm an Astral Story? In Koiva M., Pustylnik I., Vesik L. (ed). *Cosmic Catastrophies. A Collection of Articles*. Tartu, 175–178. http://www.antropologia.uw.edu.pl/as.html.

Schmidt K. 2007, Die Steinkreise und die Reliefs des Göbekli Tepe. In: Lichter K. (Hrsg.). *Vor 12.000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit*. Karlsruhe, 83-96.

Schwemer D. 2008. The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8/1, 1-44.

Telegin D. Ya., Mallory J. P. 1994. *The Anthropomorphic Stelae of the Ukraine: The Early Iconography of the Indo-Europeans*. Washington DC.

Torre y de la W. R. 2009. Adapa of the Southwind Myth as a Fish-Man, Healer of Wind-Borne Disease, and a Prototype of Genesis' Adam and Jesus ('the Second Adam'). http://www.bibleorigins.net/AdapaAdamPicturesFishmen.html.

Toumanoff C. 1963. *Studies in Christian Caucasian History*. Washington D.C.

Vassilkov Y. 2011. Indian "Hero-Stones" and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age. *Journal of Indo-European Studies* 39/1-2, 194-229.

West M. L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.

Winter I.J. 1989, The "Hasanlu Gold Bowl": Thirty Years Later. *Expedition* 31/2-3, 87-106.

«Վիշապներ» կոչված քարակոթողների պատկերագրության իմաստաբանության շուրջ

Սարգիս Հարությունյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

XIX-XX դարերում սասունցիների միջավայրում կենցաղավարվող պատկերացումներում աշխարհը հենված է ձկան մեջքի վրա, ձուկը՝ օվկիանոսի վրա, իսկ երկրաշարժն էլ առաջանում է ձկան շարժումներից (Պետոյան 1965, 342):

Երկիրը մի կլոր գունդ է, որը տեղակայված է մի հսկայամարմին եզան եղջյուրների վրա, երբ այդ ճանճը մտնում է եզան պինչը, եզը գլուխը թափահարում է և այդ թափահարումից առաջանում է երկրաշարժը: Այստեղից հին հայոց պատկերացումներում մի դեպքում աշխարհի նեցուկը հանդես է գալիս ձուկը, մյուս դեպքում՝ եզը:

Համանման պատկերացումներ են եղել թե՛ Ալաշկերտում, թե՛ Բարձր Հայքում (ջավախքցիների մեջ): Ըստ այդմ՝ սայլի անիվ հիշեցնող շրջանաձև Երկիրը դրված է Օվկիանոսի վրա, իսկ Երկրի շուրջը անվադողի նման չորս կողմից պատել է Լևիաթան անունով հսկայական ձուկը, որի գլուխը մի թիզ է մնացել, որ հասնի պոչին: Լևիաթանը չգիտե, որ քթի առջև եղածը իր պոչն է, շարունակ թշնամաբար հետամտում է, փորձում բերանով խածել ու բռնել: Սակայն նա չի կարողանում իր պոչին հասնել, քանզի ստեղծված օրից մինչև աշխարհի վախճանը նա մազաչափ անգամ չի աճում: Եվ ձկան՝ իր պոչին հասնելու այդ շարժումներից ու ոստյուններից էլ Երկիրը ցնցվում է՝ առաջացնելով երկրաշարժեր: Եթե Լևիաթանին հանկարծ հաջողվի բռնել իր պոչն ու կուլ տալ, ապա նրա ձգվելուց իր մարմնով շրջափակված Երկիրը ջարդուփշուր կլինի (ԱՀ Թ, 264): Իսկ դա տեղի կունենա, երբ վրա հասնի Աշխարհի վախճանը, երբ արևը արևմուտքից ծագի և Լեկեռն (իմա՝ Լևիաթան) ձկան գլուխն ու պոչը իրար հասնեն (ԱՀ Ա, 318):

Լևիաթան ձկան գլխին մի շատ մեծ աղամանդ կա, որը գիշեր-ցերեկ լույս է արձակում: Եվ քանի որ արևի լույսը այնտեղ չի հասնում, Լևիաթանը օվկիանոսի խավարում առաջնորդվում է այդ աղամանդի արձակած լույսով: Ջրի մեջ շարժվելիս աղամանդի լույսը փայլատակում է աշխարհի տարբեր մասերում: Այդ փայլատակումները նկատելի են հատկապես պարզկա գիշերներին՝ երկնքի հյուսիսկողմյա հորիզոնի վրա (ԱՀ Թ, 264):

Այս առասպելի մեկ այլ տարբերակով օվկիանոսի մեջ բնակվող հսկայամարմին ձկան անունը Լեկեռն է, որի արձակած փայլի պատճառը ոսկեզօծ կուրծքն է. երբ ձուկը փորձում է իր պոչը բռնել, շրջվում է մեջքի վրա, և նրա ոսկեզօծ կուրծքն ու փորատակը շողարձակում են դեպի երկինք, և երկինքը փայլատակում է: Դարձյալ, եթե Լեկեռնին հաջողվի իր պոչը բռնել՝ աշխարհը կկործանվի: Բայց Լեկեռնը Երկրի փոխարեն պտտվում է Ղաֆար ղոջա կոչված հսկա սարի շուրջը: Սարն այնքան մեծ է, որ վիթխարի երկարությամբ ձուկը վեց ամիսը մեկ հազիվ մի պտույտ է կատարում: Լեկեռնը մեկ պտույտ կատարելուց հետո քաղցում է. նա բացում է իր հսկայական երախը, բավականաչափ ջուր կուլ տալիս, ապա դունչը դնում է սարի փեշին և իր մեջ կուտակված ամբողջ ջուրը փչում դեպի սարի գագաթը: Արտանետված ջրից սարի գագաթը հեղեղվում է, և հեղեղը սարի գլխից գահավիժելով՝ սրբում-տանում է այն ամենը, ինչ հանդիպում է՝ ծառ, քար, գայլ, արջ, առյուծ, ամեն ինչ քշում բերում լցնում է ձկան բերանը: Լեկեռնը ինչ որ ուտելու է՝ ուտում է մնացածը, ատամները փակելով՝ փնչում, դուրս է ժայթքում: Սամի (սամում) քամի կոչվածը, որ փչում է Մեռած ծովի կողմից՝ հենց այդ ձկան շունչն է (Լալայան 1892, 45-46):

Այստեղից էլ ազգագրական որոշ շրջաններում շատակերներին տրվող «Լեկեռն» պարսավական մակդիրը:

Լևիաթանը աստվածաշնչյան առասպելաբանության մեջ ծովային հրեշ է, վիթխարի օձ, կոկորդիլոս կամ վիշապ, որը կամ անծանոթ է աստվածային արարչությանը, կամ էլ Աստծուն թշնամի հզոր էակ է, որին ժամանակի սկզբում Աստված արդեն հաղթել էր (MHM 2, 43):

Թեպետ անունով ու ջրային էությամբ Լևիաթանը սերում է Աստվածաշնչից, բայց կերպարով ու հատկանիշներով հայոց ավանդության մեջ առավել վաղնջական գծերով է օժտված: Նախ նրա կերպարը հայկական առասպելներում շատ որոշակի է. բոլոր դեպքերում հսկայամարմին ձուկ է, բնակվում է տիեզերական օվկիանոսում, ամբողջ մարմնով շրջափակել է Երկիրը, միշտ փորձում է բռնել իր պոչը. եթե հաջողվի՝ աշխարհը կկործանվի: Նման իրադրության մեջ Լևիաթան-Լեկեռնը հանդես է գալիս իբրև նախնական քաոսային ուժերի, հատկապես ջրերի մարմնացում: Նա իր չափերով, վարքով, բնակության վայրով տիեզերական վիթխարի էակ է, որ շարունակ սպառնում է աշխարհի կարգուկանոնին: Իսկ աշխարհի վերջը, ըստ վախճանաբանական առասպելների, անխուսափելի է և վրա կհասնի այն ժամանակ, երբ Լեկեռնը ատամներով կբռնի պոչը: Սա տիեզերական ձկան հնագույն պատկերացումն է, որ, ինչպես տեսանք Սասնո ավանդության մեջ, երկրի հենարանն է: Երկիրն օվկիանոսում շրջափակած Լևիաթանը աշխարհի կարգուկանոնի և՛ պահապանն է, և՛ դրան սպառնացողը: Հենց այս երկվական բնույթը վկայություն է, որ նա էլ՛ ավելի վաղնջական է ու հնագույն պատկերացման արդյունք:

Մինչդեռ աստվածաշնչյան Լևիաթանի առասպելները առավել ուշ շրջանի արդյունք են և «ըստ երևույթին հանգում են նախնադարյան քաոսի անձնավորված պատկերացումներին, քաոսի, որ թշնամի էր արարիչ Աստծոն և նրա կողմից երբևէ պարտված, այժմ՝ քնի դատապարտված, որը, սակայն, կարող է նորից արթնանալ» (MHM 2, 43):

Ըստ երևույթին, Աստվածաշնչի Լևիաթանը, իբրև ծովային վիշապ ու հրեշ, իր անունով փոխարինել է հին հայերի տիեզերական ձկան հնօրյա անվանը: Նույնպիսի օտար անուն է Լեկեռնը, որը հսկա ձկան իր տեսքով և հատկանիշներով գրեթե նույնանում է հայկական Լևիաթանին: Տարբերությունն այն է միայն, որ Լեկեռնը Երկրի փոխարեն պտտվում է օվկիանոսի մեջ բարձրացող Ղաֆար ղոջա հսկայածավալ սարի շուրջը, որը, ըստ երևույթին, հենց Երկրի խորհրդանիշն է (հմմտ. մուսուլմանական առասպելաբանության Կաֆ սարի հետ, որ շրջապատում է Երկիրը և նրանցից բաժանված է անանցանելի տարածությամբ՝ MHM 2, 184):

Բոլոր դեպքերում ձուկը (անկախ իր տարբեր ու օտար անուններից) անջատում ու պատսպարում է Երկիրը համաշխարհային օվկիանոսից կամ քաոսային ջրերից՝ ապահովելով Երկրի (իմա՝ Աշխարհի) կարգուկանոնը շրջապատող քաոսից: Բայց այն միաժամանակ աշխարհակործան սպառնալիք է, որ հնարավոր է որոշ կատակլիզմի (ձկան գլխի և պոչի միացման) դեպքում:

Այսպիսով, հայոց տիեզերագիտական պատկերացումներում, մասնավորապես Երկրի (իմա՝ Աշխարհի) նեցուկ-հենարանի դեպքում հանդես են գալիս երկու կենդանի՝ ձուկը և եզը: Ի դեպ, մուսուլմանական առասպելաբանության մեջ ևս այս երկու կենդանիները Երկրի համար համակցված նեցուկներ են. Երկիրը հենված է եզան եղջյուրներին, եզը՝ ձկան մեջքին (MHM 2, 184): Իսկ մուսուլմանական առասպելաբանությունն ընդգրկում է ինչպես արաբական, այնպես էլ մերձավորարևելյան շատ ժողովուրդների առասպելաբանական պատկերացումներ: Ուստի և հայկականի հետ ունեցած այս ընդհանրությունը բնավ զարմանալի չէ, մանավանդ, որ Հայկական լեռնաշխարհում հնուց անտի ձուկը եղել է Տիեզերաբանական պաշտամունքի առարկա՝ վկայված ամենից առաջ վիթխարի քարակոփ արձանների, կամ, ինչպես կոչում են՝ ձկնակերպ «վիշապ» քարակոթողների տեսքով:

Գեղամա լեռներում և այլուր հայտնաբերված ձկնակերպ քարակոթողները, մանավանդ, ձկների փորի վրա քանդակված կենդանական, մասամբ՝ բուսական ու ջրային (եզան կամ ցլի գլուխ, զույգ արագիլներ կամ թռչուններ, տիեզերական ծառ, վերից վար իջնող ջրային կամ կայծակնային զիգզագներ) սիմվոլիկայով աներկբայորեն խորհրդանշում են հին հայերի կամ նախահայերի աշխարհի կառուցվածքի մասին ունեցած տիեզերաբանական պատկերացումները, որոնց հնագույն արձագանքներն են, անշուշտ, Լևիաթան-Լեկեռնի, ձկան մեջքին կամ եզան եղջյուրներին Երկրի հանգչելու ժողովրդական ավանդազրույցները: Ուստի հայոց համար բնավ խորթ ու պատահական չեն հի-

շյալ պատկերացումները, իսկ մուսուլմանականի հետ եղած ընդհանրությունները վկայում են ոչ թե փոխառության, այլ սոսկ դրանց տարածվածության (մերձավորարևելյան), հետևաբար և խոր վաղնջականության մասին:

Այսպիսով, ըստ հայկական առասպելաբանության՝ աշխարհը եռամաս ուղղաձիգ կառույց է. վերին հարկը Երկինքն է, միջինը՝ Երկիրը կամ գետինը, ստորինը՝ Ստորերկրայքը կամ Անդունդ-Անհատակը, որ հաճախ անհատակ ծով է պատկերացվում: Տիեզերական այս եռամիասնությունը ներքուստ թեպետ հակադիր, բայց իրականում մեկ ամբողջություն է կազմում: Ընդ որում, անհատակ ծովը կամ օվկիանոսը, որ Ստորերկրայքի իմաստն ունի, իր պարունակությամբ՝ ջրով համադրում է տիեզերական բոլոր տարածությունները: Երկիրը նախ գտնվում է համաշխարհային հսկա օվկիանոսի վրա՝ ամեն կողմից շրջափակված քաոսային ջրերի տարերքով, որից անջատված է Լևիաթան ձկան օղակված մարմնով կամ մեջքով: Ապա՝ Երկինքը ևս հաճախ ծով է («ծիրանի ծով»), որը, ինչպես իրավացիորեն հավաստված է, «մաս է կազմում այն քաոսային ջրային տարերքի, որ սահմանափակում է տիեզերքը բոլոր կողմերից… և այդ իմաստով այն համարժեք է ստորին աշխարհին» (Топоров 1977, 102): Այս կարծիքն ամրապնդվում է այն հավաստումով ևս, որ թե՛ Երկնքի մեջ և թե՛ Երկրի խորքում կա «Սև ջրի» օվկիանոս, որը պատեհ առիթի կարող է դուրս ժայթքել և կործանել Երկիրը (ԱՀ Թ, 263):

Քարե վիթխարի ձկնարձանները, որոնք, մասնագետների հավաստի վկայությամբ, կանգնեցված են եղել պոչի վրա՝ ուղղահայաց դիրքով, լճերի, աղբյուրների կամ արհեստական ոռոգման համակարգի ակունքների մոտ՝ խորհրդանշում են ամենից առաջ ջրային տարերքը: Դրանց վրա վերևից վար քանդակված են համանման պատկերներ, որոնց մեջ իրենց հաճախականությամբ աչքի են ընկնում զոհաբերված ցլի կամ երնջի գլուխը, առջևի ոտներն ու կաշին, զույգ թռչունները (կռունկ կամ արագիլ) և ծառակերպ ճյուղեր ունեցող, երբեմն էլ պատվանդանաձև ուղղահայաց առարկաններ: Մեր թեմայի տեսանկյունից առանձնակի ուշադրության են արժանի ձկնակերպ արձաններից մի քանիսը՝ հայտնաբերված Գեղամա լեռներում, հրատարակված լուսանկարներով և գծանկարներով Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի կողմից: Դրանցից մեկի (Марр, Смирнов 1931, 62, таб. 9. Բարսեղյան 1967, №1) վրա, ամբողջ արձանի երկայնքով ձգված է եռամաս ծառ հիշեցնող պատկեր, միջնամասում՝ դարձյալ երկկողմանի նույնակերպ ճյուղերով, վերնամասում՝ դարձյալ երկկողմանի նույնակերպ ճյուղերով, որոնց մեջտեղից բարձրացող բունը դառնում է երրորդ ճյուղ, ծայրին տանձաձև երկարավուն մի առարկա, կողքերից՝ դեմառդեմ կանգնած օձակերպ պարույրներ: Ծառի գագաթին պատկերված են կարճ եղջյուրներով ցլի կամ երնջի գլուխ՝ բերանից հոսող ջրով, գլխի երկու կողմից՝ վերևում, դեմ դիմաց կանգնած են երկու խիստ սիմետրիկ քանդակված թռչուն՝ կտուցներն իրար ուղղված (այլ մեկնաբանությամբ՝ կլոր գունդ է այստեղ պատկերված. հմմտ. Մնացականյան 1955, 65): Ծառի ձախ կողմում պատկերված է ներքին ճյուղերից մինչև վերին ճյուղերը ձգվող օձակերպ պարույր: Սրան որոշակի նմանվում է հաջորդ կոթողի պատկերը (Марр, Смирнов 1931, таб. 4. Բարսեղյան 1967, №4):

Մյուս արձանի վրա (Марр, Смирнов 1931, 89. Բարսեղյան 1967, №9) վերևում պատկերված է կենդանու (ցուլ, երինջ) գլուխը՝ երկու կողմից կախ ընկած առջևի ոտներով, իսկ արձանի մեջտեղում՝ ցլի գլխից ներքև, քանդակված են իրար դեմ դիմաց կանգնած երկու թռչուն (արագիլներ կամ կռունկներ): Այս պատկերը լրացնում է հաջորդ արձանը (Марр, Смирнов 1931, 93. Բարսեղյան 1967, №17), ուր թռչունները պատկերված են ներքևից ձգվող երկար պատվանդանի ծայրին՝ ուռուցիկ փորով և եռանկյունաձև լայնացող շուրթերով բաժակի վրա կանգնած:

Արդեն դիտված է, որ այս ձկնակերպ քարարձաններին քանդակված են կենաց ծառի պատկերներ (Մնացականյան 1955, 65): Այս տեսակետը միանգամայն իրավացի է թվում, թեպետ կան նաև հակառակ տեսակետներ, որոնք այդ ծառակերպ պատկերներն իրենց ճյուղավորումներով դիտում են իբրև զոհաբերված ցլի վերևից վար իջնող կաշի կամ մարմնի մասեր:

Մեր կարծիքով, այս երկու տեսակետները միմյանց չեն հակասում, անգամ լրացնում են և առավել խորիմաստ դարձնում այդ քանդակների առասպելածիսական բովանդակությունը:

Նախ՝ ծառի մասին: Որ այս ձկնակերպ քարակոթողներին Տիեզերական ծառի (անկախ դրա «Կենաց ծառ» անվանումից, որը դարձյալ Տիեզերական ծառի մի տարբերակն է) պատկեր

է քանդակված՝ հիմնավորվում է բանահյուսական հուշարձաններում նկարագրված Տիեզերական ավանդական ծառի մասերի և նրա վրա եղած կենդանիների առկայությամբ: Դրանք են՝ առաջին հերթին ծառն իր ճյուղերով (երբեմն անտերև և անճյուղ), օձի կամ թռչունի բնով, ձվով և ձագերով (հմմտ. ձկնարձաններից մեկի՝ Марр, Смирнов 1931, 62. Բարսեղյան 1967, №1) տանձաձև պատկերի ներքնամասում իրար հակադիր փոքրիկ օձերի կամ թռչունների գալարված վզեր հիշեցնող սիմետրիկ պատկերների հետ) կամ էլ կատարին գտնվող թռչունով՝ արծիվ, սինամահավք (հմմտ. երեք ձկնարձանների դեմ դիմաց կանգնած սիմետրիկ զույգ թռչունների հետ, որոնցից առաջինում թռչունները պատկերված են ծառի ամենավերին մասում, երկրորդում թռչունների հենարանը չի պահպանված, իսկ երրորդ գծագրում թռչունները կանգնած են ուղղահայաց երկար պատվանդանի կամ սյան գագաթին՝ բուն հիշեցնող բաժակաձև առարկայի վրա): Թերևս միակ բացառությունը զոհաբերված կենդանու գլխի և դրա որոշ մանրամասների պատկերն է, որ առկա է թվածս և ուրիշ այլ ձկնարձանների վերնամասում և որը բանահյուսական հուշարձանների ավանդական ծառերին հատուկ չէ:

Այն հանգամանքը, որ զոհաբերված ցլի կամ երնջի գլուխն, իր ծավալով և վերնամասային դիրքով գերիշխող է մնացած պատկերների նկատմամբ, վկայություն է դրա կարևորության մասին: Միանգամայն ճիշտ է նկատված, որ ձկնակերպ արձանները սերտորեն կապված են զոհաբերության ծեսի հետ և հավանաբար տեղադրել են երաշտի ժամանակ, արհեստական ջրամբարների, աղբյուրների ու առուների մերձակայքում՝ իբրև նվիրաբերում ամպրոպի կամ ջրի աստվածությանը, ուղեկցվել են ցլի (երնջի) զոհաբերությամբ, երկնային արգելված ջրերի երկիր հորդելու ակնկալությամբ, որ արտահայտված է զոհված ցլի բերանից հոսող ջրային շիթերի պատկերներով: Այդ ավանդությունը շարունակվել է քրիստոնեական շրջանում՝ վերափոխված երաշտի ժամանակ անդաստանի օրհնությամբ, ցասման խաչերի բարձրացումով և դարձյալ զոհաբերության արարողությամբ (հմմտ. Աբեղյան 1975, 166-168):

Ձկնարձանների վրա քանդակված ցլի (եզի) գլուխը, իր գերիշխող դիրքով ու չափերով, բերանից հոսող ջրի հզոր շիթերով, անկասկած խորհրդանշում է Առաջավոր Արևելքում և մանավանդ հին հնդեվրոպական ավանդության մեջ ամպրոպային աստծո նախնական կերպարը, որի պատկերով զոհաբերված կենդանին իբրև այդպիսին սրբազան էր ու նվիրական, և նրա մարմնի մասերի վերամիավորմամբ պետք է նորոգվեր ու վերակառուցվեր Աշխարհի խախտված կարգուկանոնը: Այս հայեցակետով ձկնակերպ քարակոթողների վրայի ծառանման քանդակները դիտելիս՝ որոշների վրա (Марр, Смирнов 1931, 62, 63. Բարսեղյան 1967, № 1, 5) պարզ նշմարվում է, որ ծառակերպ պատկերներն իրոք զոհաբերված կենդանու մարմնի մասերից՝ կաշվից ու վերջույթներից են բաղադրված: Այս հանգամանքը վկայում է, որ տիեզերքի կարգուկանոնը խորհրդանշող ծառը այդ կարգուկանոնի խախտման, դիցուք՝ երաշտի դեպքում, վերականգնվում է սրբազան կենդանու (ցլի) զոհաբերմամբ, հենց նույն զոհի մարմնի մասերից, նրա բերանից հորդացող կենսաբար ջրերի շնորհիվ:

Միանգամայն իրավացիորեն նկատված է և հավաստված, որ տիեզերական ծառի վրա իրար դիմաց կանգնած սիմետրիկ զույգ թռչունները «հաճախ հարաբերվում են արևի և լուսնի հետ», թեպետ կարող են նաև այլ գաղափար արտահայտել, դիցուք՝ արգասավորություն, սերնդավորում, հարստություն և այլն (Елизаренкова, Топоров 1984, 43):

Ըստ իրենց դիրքի՝ ձկնարձանների թռչունները, հավանաբար, տարբեր գաղափարներ են մարմնավորում. երբ նրանք ցլի (ամպրոպային) գլխավերևում են, խորհրդանշում են, ըստ երևույթին, արևն ու լուսինը: Այս վարկածի օգտին է խոսում հիշյալ կոթողի ցլի գլխի կլոր մեծ գունդը (Մնացականյան 1955, 65), որ, անկասկած, արևի խորհրդանիշն է (հմմտ. եգիպտական երկնային կովի եղջյուրների մեջտեղի և Խատոր կովակերպ դիցուհու գլխի արևի սկավառակների հետ): Մինչդեռ ցլի գլխի ներքևում գտնվող զույգ թռչունները, որոնց վերևից հորդում են ցլի բերանի երկնային ջրերի շիթերը, կարող են արգասավորման, պտղավորման, սերնդավորման ու աճի գաղափարները խորհրդանշել: Ինչևէ, դիտված ձկնակերպ քարակոթողների վրայի պատկերները Տիեզերական ծառի և նրա բաղադրիչ մասերի հետ մեկ ամբողջություն են կազմում և արտահայտում են հին հայերի կամ նախահայ ցեղերի տիեզերագիտական պատկե-

րացումները: Տիեզերական այս ծառը կամ նրա բաղադրիչները (ցլի գլուխ, ջրի հոսող շիթեր և այլն, որոնք երբեմն մեկուսի հանդիպում են այդ արձանների վրա) իրենց կարևորությամբ հանդերձ ենթադաս են ձկան քարակոփ վիթխարի պատկերի համեմատ: Նախ՝ այդ պատկերները քանդակված են ձկան արձանների վրա, որ ինքնին վկայում է դրանց երկրորդական, ածանցյալ բնույթի մասին, ապա՝ այդ պատկերները բնավ չպետք է առանձնացնել և մեկուսի դիտել իրենց բուն հիմքից՝ ձկնակերպ արձաններից:

Այսինքն՝ ձուկն իր պատկերների համալիրով պետք է դիտել ու քննել իբրև մեկ ամբողջություն, տիեզերական երկու հակադիր սկզբունքների միասնություն: Ձուկն իր վիթխարի ծավալով մի կողմից խորհրդանշում է քաոսային ջրերի հուժկու տարերքը, մյուս կողմից այդ տարերքի մեջ արդեն որոշակի ձևավորված ու կազմակերպված տիեզերաբանական սկզբունք, որը թեպետ լիովին չի անջատված անձև ու խավար ջրային քաոսից, գտնվում է նրա մեջ, բայց մյուս կողմից՝ անջրպետված է այդ քաոսից, իր հսկա մարմնով շրջափակել է աշխարհը չորս կողմից (հմմտ. Լեկեոն-Լևիաթանի հետ), իր գրկում կամ իր վրա է պահում քաոսից անջատված աշխարհն ու նրա կազմակերպած կարգուկանոնը (հմմտ. ձկնարձանների փորի կամ մեջքի վրա քանդակված Տիեզերական ծառի ու նրա բաղադրիչ մասերի պատկերների հետ) և դառնում աշխարհի կայուն հիմքն ու պատսպարիչը: Այստեղ հարկ է նշել ծովի ու նավի մասին միջնադարյան ծիսերգը, որտեղ ծովում լողացող նավին, հավանաբար, հնում փոխարինել է հսկայամարմին ձուկը, որի վրա էլ բարձրացել է տիեզերքը խորհրդանշող սրբազան ծառը: Այստեղ, թերևս, ավելորդ չէ հիշատակել նաև հայ միջնադարյան ձեռագրերից մեկում հանդիպող՝ ջրում գտնվող ձկան մեջքից վեր խոյացող ծառի կամ կելտական զարդարվեստում՝ պոչի վրա կանգնած ձկան բերանից բարձրացող ծառի պատկերները (Մնացականյան 1955, նկ. 275, 278):

Այս տեսակետից քննելով և իմաստավորելով ձկնակերպ քարակոթողները, գալիս ենք այն հետևության, որ դրանք ընդհանուր առմամբ խորհրդանշել են հին հայոց տիեզերական պատկերացումները: Բոլոր տվյալները վկայում են, որ հնում ձկնարձանները կանգնած են եղել պոչերի վրա՝ ուղղաձիգ դիրքով, մարմնավորել են տիեզերքի կառուցվածքի երկսիստեմ մոդելը, մի կողմից՝ ձկան ամբողջական կերպարանքով, իբրև ամբողջ տիեզերքը պարփակող ու պատսպարող հիմնասյուն, մյուս կողմից՝ ձկան ուղղահայաց հիմնասյան վրա վարից վեր բարձրացող զոհված ցլի մարմնի մասերից բաղադրված Տիեզերական ծառ՝ իր տարբեր մասերով (հիմնականում՝ երեք) և բաղադրիչներով (սիմետրիկ ճյուղեր, թռչուններ, ցլի գլուխ):

Ցլի գլխի գերակա դիրքն ու բերանից հոսող ջրի շիթերը վկայում են նրա ամպրոպային աստվածություն լինելու պարագան՝ նույնանալով նույն աստծո կերպարանքով զոհաբերված կենդանուն: Քան որ այդ արձանները կանգնեցվել են բարձր լեռնաստաններում, բնական ու արհեստական լճերի ու լճակների, ոռոգման աղբյուրների ու առուների մերձակայքում, որոնք, հավանաբար, սրբազան են համարվել: Ըստ երևույթին, դրանց տեղադրման արարողությունը ուղեկցվել է զոհաբերությամբ ու համապատասխան ծեսերով: Միանգամայն ճշմարիտ համարելով ձկնարձանների կանգնեցման արարողությունը երաշտ տարիների հետ կապելը, միաժամանակ բացառված չէ, որ դրանք կանգնեցվեին նաև նոր տարվա ծիսական արարողությունների ժամանակ, երբ, հին պատկերացումների համաձայն, տարվա ավարտի հետ Տիեզերքը քայքայվում է, վերածվում քաոսի, և խնդիր է առաջանում կրկին ստեղծել տիեզերքի կարգուկանոնը:

Այդ նպատակով կատարվել է զոհաբերության հատուկ արարողություն այն տեղում կամ տեղերում, որոնք պատկերացվում էին իբրև «երկրի պորտ», աշխարհի կենտրոն՝ նշված Տիեզերական ծառով: Զոհաբերված կենդանու մարմնի մասերը նույնացվում էին տիեզերական տարրերին, որոնք ենթակա էին վերականգնման ու միավորման: Նման միավորման խորհրդանիշ էր Տիեզերական ծառի պատկերը (հմմտ. Елизаренкова, Топоров 1984, 31), որ տեսնում ենք քանդակված ձկնակերպ արձաններին բաղադրված զոհաբերված ցլի մարմնի մասերից: Քանի որ այդ արձանները գտնվել են բարձր լեռնային գոտիներում, բնական կամ ոռոգման ակունքների ափերին, որոնք, սովորաբար ամպրոպի աստծո պաշտամունքատեղիներին են համապատասխանում, կարելի է ենթադրել, որ այդ արձանները ցլի զոհաբերության ուղեկցությամբ, բարձրացվել են ամպրոպային աստծո պատվին կամ սկսվող տնտե-

սական նոր տարվա, կամ երաշտի ժամանակ, երբ տիեզերքը իր անկման եզրին էր հասնում և ենթակա էր կործանման: Ձկնակերպ քարակոթողներն իրենց ամբողջության մեջ Տիեզերական ծառի կամ սյան գաղափար են ամփոփում, համարժեք են դիտվել դրան և բարձրացվել են Աշխարհի կանգունությունն ու կարգուկանոնը ապահովելու նպատակով:

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1975. *Երկեր*. հ. Է. Երևան:

ԱՀ. *Ազգագրական հանդես*. Ա. Շուշի 1985, Թ. Թիֆլիս 1902:

Բարսեղյան Լ. Ա. 1967. Գեղամա լեռների «վիշապները». *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Լալայան Ե. 1892. *Ջավախքի բուրմունք*. Թիֆլիս:

Մարտիրոսյան Հ. 1969. Ուշ բրոնզեդարյան բնակավայրեր և դամբարանադաշտեր. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 2. Երևան:

Մնացականյան Ա. 1955. *Հայկական զարդարվեստ*. Երևան:

Պետոյան Վ. 1965. *Սասնա ազգագրությունը*. Երևան:

Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. 1984. О ведийской загадке типа brahmodya. *Паремиологические исследования*. Москва, 14-46.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы*. Ленинград.

МНМ. *Мифы народов мира*. Т. 1-2. Москва, 1980-1982.

Топоров В. Н. 1977. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. *Историко-филологический журнал* 3, 88-106.

Зооморфная опора земли и вишапы – противники громовержца

Юрий Березкин

Европейский университет, Санкт-Петербург

Предисловие

В армянском фольклоре XIX-XX вв. вишапы связываются с грозовыми тучами, бурями, смерчами. «Во время грозы вишапы на небесах хотят проглотить весь мир, но ангелы удерживают их на железных лязгающих цепях; смерч толкуют как восходящего на небо вишапа; затмение объясняется вишапом, глотающим солнце» (Марр, Смирнов 1931, 66). «Грозовые тучи – их огненные тела, гром – их крик, молния – стрела Габриэла Хрештака, посох или прут ангелов, которым они ударяют вишапов» (Арутюнян 2004, 198). «Вишап объял мир от небосвода до земли; завидев свой хвост, думает, что это другой зверь, пытается его проглотить; от этого гром и молния» (Ганаланян 1979, 269).

Подобные представления зафиксированы уже в ранних армянских источниках. Не претендуя на владение ими, приведу своего рода резюме, любезно составленное для меня в связи с подготовкой этой статьи А. Петросяном. Вот оно.

Согласно армянскому автору пятого века Езника Кохбаци («Опровержение ересей», гл. 140) «Если такой вишап будет поднят на небо, это будет не какими-то мнимыми быками», а приказом господа и т.п. Значит, было такое представление, что смерч-вишап поднимается на небо быками. Об этом писали и другие средневековые авторы. В языческом пантеоне бог Ваагн (< иран. Веретрагна) убивал вишапов, и его эпитетом был «вырыватель (жнец) вишапов», т.е. он рвал-поднимал их. Согласно Абегяну, он это делал в форме быка. В новом армянском фольклоре вишапы поднимаются на небо ангелами, где солнце их сжигает и т.д. (т.е., языческие быки заменены христианскими ангелами). Эти ангелы/быки напоминают индийских марутов – помощников громовержца Индры, которые тоже иногда представлены как «быки».

А. Петросян напоминает также о древнегреческих (борьба Зевса с Тифоном) и хетто-хурритских параллелях, в свете которых противопоставление хтонических рыбообразных монстров богу-громовержцу, который ассоциируется с быком, не выглядит уникальным для космологии региона и может иметь древние корни.

Вообще мотив борьбы бога-громовника со змеями и прочими хтоническими существами – один из наиболее характерных для всей Евразии и Северной Америки, хотя и не универсальный (практически отсутствует в Африке и Австралии, редок в Южной Америке). В связи с вишапами интерес представляет не столько общая оппозиция персонажей, связанных с верхним и с нижним миром, сколько ассоциация первых с быками, а вторых – не со змеями, а с рыбами. На вишапах-менгирах, высеченных в виде похожей на сома рыбы, рельефно изображены также голова и шкура рогатого копытного животного – быка, буйвола или барана. Хорошо известно, что у многих других народов Передней и Средней Азии, Балкан, Восточной Европы и некоторых других регионов зафиксирован фольклорный образ быка, который держит на рогах землю и, согласно некоторым вариантам, стоит на плавающей в океане рыбе. Иногда землю держит рыба, а бык не упоминается.

Поскольку вишапы имеют отношение и к рыбам, и к рогатым копытным, логично поставить

1 В основе работы – электронный Каталог фольклорно-мифологических мотивов, доступный на сайте http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin. Работа над каталогом осуществлялась при поддержке РФФИ (04-06-80238 и 07-06-00441а), проекта INTAS 05-10000008-7922, программ Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» и «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

вопрос, как соотносятся представления о вишапах с фольклорными образами животных-земледержцев – связаны ли те и другие или речь идет о случайном совпадении отдельных мотивов? Забегая вперед, скажу, что источники подтверждают последнее предположение, и что представления, лежащие в основе обеих концепций, скорее всего, восходят к разным историческим традициям.

1. Изложение материалов

Космологические схемы «рыба как опора земли» (A844.3. *Earth supported by fish*) и «бык как опора земли» (A844.2. *Earth supported by bull*), по отдельности и в сочетании (A844.5. *Earth rests on the horns of a bull who rests upon a fish*) ни в письменных античных источниках, ни среди памятников изобразительного искусства античной эпохи и более раннего времени не представлены. Быки и реже рыбы упоминались и изображались, но привязать их к вполне конкретной космологической схеме не удается. Если в древних западно-евразийских традициях и существовал образ держащего мир существа, то это был антропоморфный великан, который у хеттов (Иванов 1977, 138-139) и, возможно, у финикийцев (Тураев 1999, 75) подпирал землю, а у греков (Атлас) – небо. Гипотеза, относительно появления «быка-земледержца» вместе с исламом, как то полагали ранние исследователи данной темы (Потанин 1972, 303; Harva 1927, 312), мало что дает. Оказавшись среди черт культуры, свойственных народам, рано принявшим ислам, образ быка-земледержеца (отдельно или же вместе с рыбой, на которую бык опирается, и иногда с ангелом, который стоит на быке) действительно мог вместе с исламом проникнуть на новые территории. Однако остается неясным, при каких обстоятельствах соответствующие мотивы стали частью мусульманской космологии – нет никаких свидетельств того, что о них знал Мохаммед.

В поисках ответа постараемся определить границы распространения данных образов и специфику вариантов. Варианты различаются в частности тем, насколько они связаны с местными мифологиями или, напротив, представляют собой новообразования, своего рода фольклорно-мифологическое койнэ.

Начнем с рыбы.

В большинстве случаев держащая землю рыба не принадлежит ни к какому конкретному виду. В восточнославянских вариантах, а также при переводе на русский текстов, составленных на других языках, ее обычно именуют «китом». Как звучат все иноязычные оригиналы, я не знаю, но в тюркских традициях, судя по вариантам, в которых сохранен местный термин, это «кер-балык», а в монгольских – «абарга загаһан», т.е. некоторое мифическое хтоническое существо. «Балык», как и «загаһан» значит «рыба». Для «кер» есть две этимологии – «коричневый» (заимствование из монгольских языков) и восходящее к общетюркскому «старый, древний, великий», и второе более правдоподобно (А. В. Дыбо, личное сообщение 20.04.2006). Нынешнее значение «абарга» – «великий», но монгольской и, вероятно, вообще алтайской этимологии это слово не имеет (П. О. Рыкин, личн. сообщ. 24.11.2011). С «кер» впрочем тоже не все понятно, поскольку известна авестийская рыба «кара» (пехлевийская «кар»), которая плавает в мировом море, является «самым крупным творением Ормазда» и главой водяных тварей, а также охранителем хаомы от созданной Ахриманом жабы (Боголюбов 1969, 91-93; Чунакова 2004, 133). Чисто случайное совпадение между «кер» и «кар» не кажется вероятным.

Зона распространения «кита», «кер-балыка», «абарга загаһана» и аналогичных им фантастических существ тянется от Балкан, Кавказа и Восточной Европы по степной полосе до Монголии. Далее она охватывает Тибет, северо-восток Индии и север Бирмы, а также южный Китай, где, правда, представлены лишь две версии, из которых одна зафиксирована в древней иконографии. В некоторых случаях в опубликованных текстах говорится не о рыбе, а о «драконе», хотя наверняка имеется в виду все тот же слабо детализированный образ.

Вот варианты, которые удалось найти.

Словенцы. Земля держится на рыбе и когда та шевелится, происходит землетрясение, либо земля плавает в воде в окружении двух рыб и когда они задевают землю хвостом, содрогается (Kropej 2003, 121-123).

Сербы, болгары, венгры. Земля покоится на рыбе (Јанковић 1951, 9; Мошков 1901, 70; Стойнев 2006, 270).

Румыны. На краю мира находится Красная Яблоня, все реки текут оттуда, огибают мир и возвращаются под Яблоню, где находится одна из четырех рыб, которые держат землю (Rusu 2009, 90). Земля опирается на четыре столба, под каждым из них – рыба (Ana Chelariu, личн. сообщ., 12.10.2011).

Поляки. Земля лежит среди моря на двух рыбах (Веселовский 1890, 33-34). Опирающаяся на рыбу плоская земля прикреплена к облакам веревками (Белова 2004, 110).

Гагаузы. Земля стоит на рыбе, которая во время землетрясения вертит хвостом (Мошков 1901, 58).

Украинцы (*Закарпатье и Киевская область*). Земля покоится на двух китах, лежащих (по данным из Закарпатья) крест-накрест (Гура 1997, 757).

Украинцы (*Харьковский уезд*). Земля держится наките-рыбе (Чубинский 1872, 37).

Украинцы (*Волынь*). Круглая земля по краям сходится с небом, покоится на двух рыбах, самце и самке. Они держат землю по очереди по три года, а когда меняются, земля дрожит (Абрамов 1914, 381). Земля держится на воде большой рыбой. Каждые семь лет рыба то опускается, то поднимается, поэтому бывают годы мокрые и сухие. Если рыба переворачивается на другой бок, земля содрогается. Либо земля держится на двух китах и когда землю держит самец, лето сухое, так как он поднимает ее выше, чем самка (Чубинский 1872, 37).

Русские. В русском фольклоре данный образ зафиксирован у терских казаков, которые могли заимствовать его от своих кавказских соседей: земля на семи китах, если один шевельнется, происходит землетрясение (Вострецов 1907, 6). На основной этнической территории русских мотив представлен только в версиях книжного происхождения, восходящих к апокрифической богомильской традиции. Так в «Голубиной книге» мать сыра земля покоится на Ките рыбе; когда Кит двинется, придет конец миру (Гура 1997, 757). В стихе о Федоре Тироне земля стоит на Тит-рыбе и Кытра-рыбе; кытр – мамонт. «По другим книжным сказаниям, земля держится на *великорыбии*, на *огнеродномките*, на *змее* Елеафаме, *на железном столпе*» (Потанин 1883, 737).

Согласно версии из саратовского Поволжья, Бог сотворил небо и воды, ехал по воде на камне, плюнул, из пропасти явился Титан, по приказу Бога, принес щепотку земли, Бог раскидал землю по воде, стала суша. Чтобы ее держать, он создал трех китов, на них положил каменную плиту, на нее землю (Заварицкий 1916, 67-69). Похожие версии записаны в Орловской и в Вятской губерниях и у русских Сибири (Кузнецова 1998, 68), а также находят параллель в апокрифе, найденном в 1845 г. в монастыре Слепче на территории нынешней республики Македония (Badalanova Geller 2011, 24). Рассказ о сотворении мира завершается в этом южнославянском тексте следующим образом. Господь спустился на море Тивериадское, узрел плавающего на нем гоголя и спросил, кто он. Гоголь ответил, что он Сатана. Господь сказал Сатане, чтобы тот опустился в море, достал земли и камень, преломил камень надвое, левой рукой половину дал Сатане, ударил по камню жезлом, из искр возникли архангелы Михаил и Гавриил и взмыли вверх. Сатана создал из камня «бесчисленную бесовскую силу богов». И сказал Господь, «пусть будут тридцать три кита на море Тивериадском и на тех китах земля».

Калмыки. Землю держит на спине рыба Аварга загси, что соответствует бурятской Абарга загаһан и монгольской Аврага дзагасан (Неклюдов 1982, 173).

Ногайцы. Из пены на воде Господь сотворил землю. Земля покоится на огромной рыбе, оставшейся под пеной (Алейников 1893, 2).

Абхазы. Земля держится на драконе агюлшап, когда тот шевелится, происходит землетрясение (Чурсин 1956, 157).

Грузины. Земля покоится наките, от движения которого происходят землетрясения (Джанашвили 1905, 175). Земля покоится на спине рыбы, которая лежит в подземном море, держа во рту свой хвост. Когда он выскакивает у рыбы изо рта, она приходит в движение, земля содрогается (Степанов 1893, 142).

Армяне. Представление о том, что земля покоится непосредственно на рыбе (а не на стоящем на рыбе быке) в Армении, насколько я знаю, не зафиксировано, но есть близкий мотив: земля окружена телом рыбы Лекеон или Левиатан, которая стремится поймать свой хвост, и от ее движений происходят землетрясения (Арутюнян 1980, 105).

Чуваши. Над водой летали два голубя, однажды нырнули, подняли в клювах землю. Выплыли три кита, попросили положить почву на свои спины. С тех пор земля держится на трех китах, вокруг земли водная стихия (Станьял 2004, 29).

Удмурты. Земля лежит на трех рыбах, рыбы на воде, когда рыбы отряхиваются, происходят землетрясения (Мошков 1900, 199).

Башкиры (материалы экспедиции 1984 г.). Земля держится на быке или на какой-то рыбе (Надршина 1986, 19).

Казахи. Земля покоится на огромной рыбе, которая плавает на воде, поддерживаемой силой пара и ветра (Чулощников 1924, 242).

Сибирские татары (*чулымские*). Мамонта называют кер, гер, герс, сух-герс, причисляя его к водяным животным (сух – «вода»). «По поверью, впрочем мало распространенному, мамонта по его громадности и необычайной тяжести земля не могла сдержать, а потому Бог... назначил ему поддерживать землю» (Потанин 1883, 709-710). У. Харва полагал, что мамонт заменил здесь не рыбу, а быка (Harva 1927, 312), однако прав скорее Г. Н. Потанин.

Алтайцы. Для укрепления земли Ульгень поставил три рыбы, две по краям, одну – в центре. Центральная рыба – главная, она направлена головой к северу, под жабры подхвачена крюком с арканом, конец которого направлен к небу и там закреплен на трех столбах. Этим устройством управляет богатырь Мангды Шире (от имени популярного в Тибете буддийского бодхисатвы Манчжушри). Если он ослабит аркан на одном столбе, земля склонится к северу, на ней образуются топи и болота, а если на другой – земля может вообще утонуть (Вербицкий 1893, 90).

Шорцы. Средняя земля плоская, посредине гора Пустаг, под ней вода, и в ней рыба Кербалык. Когда рыба шевелится, земля трясется (Хлопина 1978, 70). Бог укрепил землю на трех китах (кер-палык). Когда те меняются местами, происходят землетрясения (Штыгашев 1894, 1-7).

Буряты. Эхе бурхан сотворила рыбу Абарга загаһан, на спине ее утвердила землю. Когда рыба поворачивается, происходит землетрясение (Козин 1946, 173-175; Хангалов 1960, 18-19).

Во всех случаях, когда место записи известно, речь идет о бурятах Иркутской области, а не Забайкалья. Есть по меньшей мере два развернутых варианта, в которых рыба не только называется опорой земли, но и фигурирует в космогоническом мифе.

Эхе бурхан (богиня-мать) создала сына по имени *Бударга*, друга для него птицу *Анхата шубуун*, в море сотворила рыбу *Абарга загаһан*, из света огня создала солнце. Из морской пены вышел демон *Арханг-Шотхор*, не достал землю. Птица *Анхата шубуун* принесла в когтях со дна моря горсточку глины, *Эхе бурхан* на спине *Абарга загаһан* сделала из нее землю (Хадахнэ 1926: 32-33). По другому варианту, рыба мешает созданию земли. Бурхан Сомбол ходит по воде, желает сотворить землю, видит птицу ангир (турпан, красная утка), плывущую по воде. Он посылает ее на дно достать землю, ангир ныряет, но *Хаши-загаһан* («рыба-ножницы») велит ей вернуться, т.к. даже она не видела дна, грозит перерезать ангир пополам. Сомбол посылает ангир снова, велит сказать ом *мани будьма хан.* Ангир приносит землю, Сомбол творит из нее сушу (Хангалов 1960, 8). Заметим, что способность раскусить любое другое существо – характерное свойство авестийской рыбы кара (Чунакова 2004, 133).

Халха-монголы. Земля стоит на двух китах и лягушке (Беннингсен 1912, 13-14). Г. Н. Потанин (1919, 49) зафиксировал версию, близкую к традиционной буддийской космологической схеме, и в ней рыбы скорее окаймляют, чем поддерживают землю. Была лишь вода, две рыбы сошлись и образовали кольцо, в нем стали скапливаться песчинки и выросла гора Сумбур-ола. Мы живем на четырех *туби* вне ограды, образованной рыбами.

Ямальские ненцы. Нум предложил Нга приготовить землю. Тот взял из воды песку, песок проскользнул у него между пальцев. Тогда Нум сам взял песку, положил на воду, велел Нга принести кита, чтобы утвердить на нем землю. Однако земля продолжала двигаться и тогда Нум велел принести камень, земля остановилась. Этот камень - Урал (Лехтисало 1998, 9). Нум лепит землю, бросает на воду, земля сперва неустойчива, тогда Нум кладетё ее на кита (Лар 2001, 188-205).

Северные селькупы. Земля плоская, ее подпирают мамонты и «землю держащая на ве-

су рыба». Мамонта представляли в образе огромной щуки, голова которой поросла зеленым мхом (Прокофьева 1976, 106, 116).

Тибетцы. Для пригималайской и восточной зон Тибета характерно представление о вселенной в виде материка, плавающего на спине черепахи или рыбы, придавленной для устойчивости горой. В Кхаме землетрясения объясняют тем, что «рыба вертит от усталости головой» (Огнева 1982, 508, 509).

Лепча (Сикким). Рум создал океан, затем рыбу ngo, ей на спину поместил крест накрест три пары божеств и первую пару людей. Они стали поддерживать землю. Когда рыба шевелится, земля сотрясается (Hermanns 1954, 30-31).

Качин (северо-запад Бирмы). Ниже земли вода, в ней рыба Palang-Ananda, из ее спины вырос цветок, покоящийся на поверхности вод, на нем лежит мир. Когда рождается царь, рыба смеется, а когда умирает – плачет, в обоих случаях земля содрогается (Elwin 1958, 90).

Чины (северо-запад Бирмы и сопредельные районы Индии и Бангладеш). Великан держит мир. Основание мира – плоский камень, на нем разлит мировой океан, в океане рыба Нгазалон носит на себе плоскую скалу-землю. Когда великан перекладывает груз с одного плеча на другое, происходит землетрясение (Чеснов 1982b, 91).

Шаны (север Бирмы). Гора Лойсаомонг покоится на рыбе и возникла из цветка лотоса, принесенного на землю богами; из листьев лотоса образовались 4 обитаемых материка земли (Чеснов 1982a, 66).

Кхамти (родственны шанам). Вначале везде вода. Phra положил земли на спину рыбе, велел самке (т.е. той же рыбе?) снести икринку, разрезал икринку, одну половину положил на землю, другую сделал небом (Elwin 1958, 17).

Чжуан-мяо (Юньнань). Hsuen Yuen создал 44 большие рыбы, чтобы использовать их, устанавливая 4 угла мира, сделал 48 колышков из бараньих рогов, используя их, чтобы сделать мир прочным в четырех направлениях (Graham 1954, 18).

Древний Китай. Западная Хань, пров. Хунань, картина на шелковом полотнище из гробницы княгини Дай в Мавандуй с изображением мироздания. В самом верху – дерево с девятью солнцами (одно из них с силуэтом ворона) и луна с лягушкой и зайцем. В самом низу – антропоморфный персонаж, поддерживающий верхние ярусы мира и стоящий на двух рыбах (Кравцова 2004, 250; Крюков и др. 1983, 257-259; Яншина 1984, рис. 15; Scott 1993, 25). Отраженные на изображении китайские представления о небесных светилах известны по письменным источникам и по материалам фольклора народов Китая и Юго-Восточной Азии. Можно поэтому предположить, что и другие детали картины мира на ткани из Мавандуй отражают представления, обычные для ханьской эпохи.

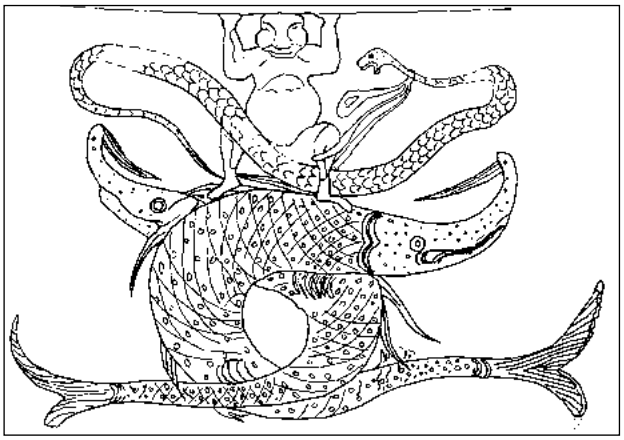


Рис. 1. Прорисовка детали изображения на полотнище из погребения в Мавандуй: антропоморфный персонаж, подпирающий землю и стоящий на двух рыбах (Scott 1993, 25)

У рыб из Мавандуй, помещенных в основание мироздания, отсутствуют заведомо фантастические элементы, а отростки на носу, расположение плавников и общий контур соответствуют облику представителей семейства багариевых (Sisoridae) и даже точнее – обитающих в водоемах Южного Китая туркестанских сомиков (Жизнь животных 1983, 287). Возможность подобной идентификации подтвердил А.В. Балушкин – заведующий лабораторией ихтиологии ЗИН РАН. В то же время существ, в облике которых сочетались бы все имеющиеся на картине признаки, в природе не существует.

Варианты, в которых рыба как опора земли сочетается с быком-земледержцем, локализованы в основном южнее того ареала, где речь идет только о рыбе. Все без исключения места записи находятся в пределах зоны распространения ислама, хотя и характерны не только для

мусульман. В Африку, Южную Азию и Индонезию мотив практически наверняка был принесен именно мусульманами, в Поволжье и на Балканы – скорее всего.

Суахили. В океане плавает рыба Chewa, на ней камень, на камне божий вол, на одном из его рогов покоится земной диск. Когда вол перекладывает его на другой рог, происходит землетрясение (Struck 1909, 88).

Арабы Марокко. Земля на рогу быка, бык на рыбе, рыба на воде, вода на ветре, ветер на пустоте, а на чем пустота, знает только Бог. Когда бык передвигает ношу с одного рога на другой, происходят землетрясения (Wieschhoff 1939, 42).

Арабы Египта. Земля на рогах быка, бык стоит на рыбе или ките (El-Shamy 1995, 45).

Палестинцы. Аллах велел Ветру взбудоражить море, из пены образовалась суша, брызги и пар стали облаками, застывшие волны образовали горы, которые не дают земле поплыть по водам, их корни уходят к горе Каф, опоясывающей мир и удерживающей его содержимое. Сперва земля раскачивалась, Аллах велел ангелу удерживать ее, тот обхватил мир одной рукой с востока, другой с запада и так держит. Опорой ангела Аллах сделал скалу, поместив ее на рога (либо на спину) быка по имени Behemoth. Когда бык перекладывает скалу с одного рога на другой, земля сотрясается. Бык стоит на ките, который плавает в созданном для него океане (Hanauer 1977, 3-5). Данная космогоническая схема, видимо, характерна и для других районов мусульманского Переднего Востока (Грязневич, Басилов 1982, 184), но соответствующие публикации, если они существуют, мне не известны.

Боснийцы-мусульмане. Земля стоит на волу, вол на рыбе (Јанковић 1951, 9).

Болгары. Земля держится на рогах вола или буйвола, тот стоит на рыбе (Гура 1997, 758).

Крымские татары (южный берег). Ветер держит воду, вода – рыбу, рыба – быка, на его рогу утверждена земля. Либо земля держится на буйволе, буйвол на рыбе, рыба на воде, вода на ветре, ветер на тьме. Устав, буйвол перемещает землю с одного рога на другой, вызывая землетрясения (Потанин 1883, 799).

Армяне. В океане на рыбе стоит вол, держит на рогах землю. Когда он трясет рогами, происходит землетрясение (Багрий 1930, 128).

Турки. Земля покоится на рогах желтого (сары) быка, под быком рыба, еще ниже – море. Когда грехи людей переполняют чашу терпения Бога, он велит мошке щекотать быку нос, бык машет головой, сотрясая землю (Гордлевский 1968, 74).

Азербайджанцы (Елисаветпольская губерния). Землю держит ангел, стоит на скале, скала на быке с 4000 глаз и таким же количеством ушей, морд, языков и ног, бык – на рыбе. В конце мира Бог возьмет землю в левую руку, небеса опрокинет в правую, земля станет иной, небо и ад упразднятся (Ширакуни 1904, 211-212).

Персы. Когда Али сражался, Бог посылал двух ангелов удерживать его руку, в которой меч. Иначе он порубил бы на куски не только врагов, но и своего коня, землю, быка, держащего ее на рогах, рыбу, на которой стоит бык, и вообще все (Donaldson 1938, 82).

Памирцы (группа не уточняется). Земля на роге быка, у которого от головы до хвоста 500 лет пути, между рогами 250 лет пути. Шайтан предложил быку сбросить бремя, бык мотнул головой, Господь велел мухе заползти в нос быку и ужалить его, бык заревел, с тех пор его имя «ревун». Муха будет жалить быка до воскресения, бык хочет сбросить ее, земля содрогается. Бык стоит на рыбе, у которой от головы до хвоста 500 лет пути, рыба на воде, вода на ветре, ветер над адом, ад на блюде, блюдо в руке ангела Дарьяила, ангел на черве под седьмым ярусом ада (Горненский 2000, 157-159).

Казанские татары. Земля на роге быка, бык на усе рыбы, вода опоясывает землю, покоится на вечной темноте (Воробьев, Хисамутдинов 1967, 314).

Башкиры. Земля стоит на быке, бык на рыбе (или трех рыбах). Пока Бык с Рыбой спорили, кто из них первым увидит идущий к ним Год, Мышь забралась на рог быка, первой увидела восходящее солнце, год. Поэтому 12-летний цикл начинается с года мыши (Бараг 1987, 37).

Удмурты. Под землей живет черный бык, который стоит на спине рыбы, плавающей в подземном море. Бык держит на своих рогах землю, двигая рогами, сотрясает ее (Перевозчикова 1993, 252; Harva 1927, 311-312).

Казахи. Мир стоит на китовом усу и на рогу серого или синего быка (Потанин 1916, 114). Зем-

ля опоясана драконом (айдагар), на ее краю стоит голубой бык, на одном роге держащий небо (Чулощников 1924, 242).

Сибирские татары (тарские). Земля – как плащ, накинутый на воды, расположена на рогах быка Сур-пога, тот прикреплен к усам плавающего в океане рыбообразного чудовища Аштаха (Уразалеев 2007, 4).

Бенгальцы-мусульмане (округ Силхет). Земля на рогах быка, бык на рыбе, рыба в воде, вода на хаосе. Когда бык трясет головой, происходят землетрясения, но быка тут же кусает москит и бык замирает (Bhattacharjee, Binod 1930, 122-123).

Малайцы. Земля держится на рогах буйвола. Когда буйвол перебрасывает свою ношу с одного рога на другой, происходит землетрясение. Сам буйвол стоит на островке среди моря, на черепахе или на рыбе Нун (Skeat, Blagden 1900, 5-6).

Минангкабау (центральная Суматра). Земной диск на рогах быка, бык на яйце, яйцо на рыбе, которая плавает в море. Если насекомое садится на ухо быка, тот дергает головой, вызывая землетрясения (Loeb 1935, 129).

У марийцев Башкирии («уфимские черемисы») бык, держащий на рогах землю, стоит не на рыбе, а на крабе (Holmberg 1927, 312).

Если к югу и к юго-западу ареала распространения образа неопределенного фантастического «кита» как опоры земли простирается зона, где рыба и бык сочетаются в единой космологической схеме, то на востоке и севере Азии намечается другая тенденция. Здесь поддерживающая землю рыба идентифицируется с конкретным биологическим видом, а на Дальнем Востоке рыба не только соответствующим образом именуется, но и реалистично описывается или изображается.

Мордва (эрзя). Земля держится на белуге или на трех рыбах: севрюге, осетре, белуге. Эти рыбы плывут к трем началам, к трем пропастям, чтобы подставить спину под Землю. Старшая плывет на восток, средняя – на полдень (видимо, в центр земли), младшая – к закату (Девяткина 1998, 34-35). Данный вариант явно напоминает пересказанный выше алтайский, в котором вид рыб, однако, не указан.

Башкиры (материалы экспедиции 1984 г.). Земля держится на быке или на щуке (Надршина 1986, 19).

Алтайцы. В центре бумажного календаря изображена лягушка, а вокруг – полоса, обозначающая море, в котором плавают две рыбы, видимо, щуки. Земля изображена в виде окружающей море полоски (Иванов 1954, 628-629). По картине не ясно, мыслятся ли щуки поддерживающими землю, но поскольку и для алтайцев, и для многих других народов Сибири мотив рыбы как опоры земли зафиксирован, вероятно, что и в данном случае он подразумевался.

Манси. Земля держится на спине ерша (Ромбандеева 1991, 43).

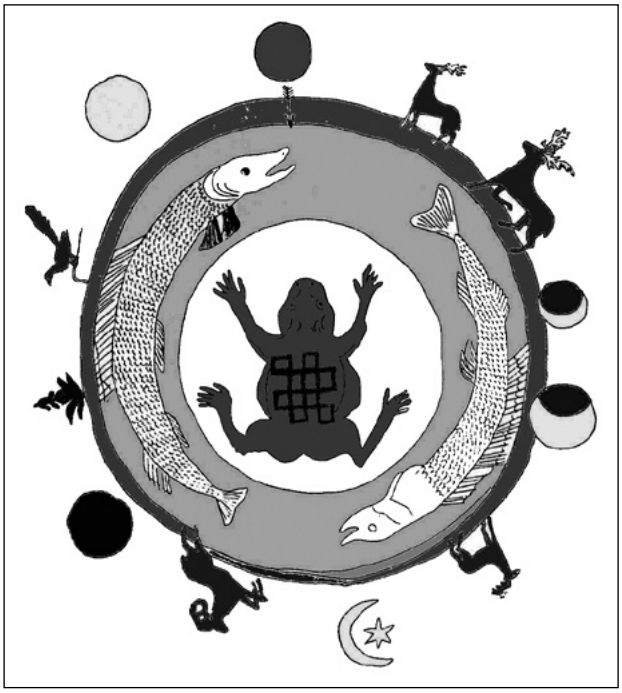


Рис. 2. Алтайский бумажный календарь с изображением лягушки и рыб нижнего мира (Иванов 1954, рис. 72)

Ханты. Земля держится на живущем в море ерше (Кулемзин 1984, 170).

Эвенки (конкретные группы не указаны). За крайней землей нижнего мира – вода, в ней два окуня и две щуки, на их спины опирается вселенная. Гигантский олень нижнего мира имеет рога лося и рыбий хвост (Анисимов 1959, 18).

Якуты. «Мать-земля… с окружностью из моря-трясины, с подпоркой из белорыбицы, с опорой из рыбы кит, с застежкой из рыбы осетр, с колышком из рыбы ерш, с балками из рыбы таймень, со столбами из рыбы сиг, с опорой из рыбы нерпа – увеличиваясь-возрастая… стоит» (Емельянов 1980, 319). Под «рыбой-кит» определенно имеется в виду двухвостая «рыба-луо»,

которую шаманы помещали в нижнем мире и название которой восходит к монгольскому и тюркскому «лу» и далее к китайскому «лун» – «дракон» (Ксенофонтов 1992, 43, 103).

Айну. Земля лежит на спине форели, когда та шевелится, происходят землетрясения. Форель глотает и изрыгает воду, вызывая приливы и отливы (Batchelor 1927, 128, 488). Два бога держат каждый руку на форели, чтобы не дать ей двинуться с места (Etter 1949, 27). Земля покоится на спине огромной форели, она же «рыба – позвоночник мира», ее движения вызывают землетрясения. Это та же рыба, что живет в глубоких озерах, глотает людей и животных (Hitchcock 1890, 488).

Японцы. В нижнем мире находится сом (Silurus asotus), когда он шевелится, происходит землетрясение. Бог Kachima старается удержать сома (Krappe 1938, 192-193; Matsumura 2011).

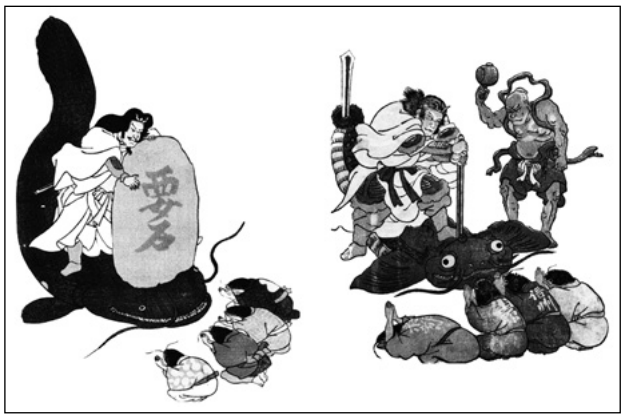


Рис. 3. Японские народные картины с изображением подземного сома и божеств, которые стараются его придавить и прекратить землетрясение (Matsumura 2011)

Атаял (Тайвань). Земля содрогается, когда оса кусает подземного карпа (Yamada 2002, 65).

Перечисляя традиции, в которых землю поддерживают фантастические рыбы, мы упомянули изображения на ткани ханьского времени из Мавандуй (рис. 3). На шкале натуралистичности/фантастичности они занимают промежуточное положение между чудовищами типа тюркского «кер-балыка» и рыбами определенного биологического вида, поэтому на рис. 4 Мавандуй отмечен комбинацией двух разных значков. То же относится и к башкирам, у которых землю поддерживает либо «щука», либо просто «рыба».

На северо-востоке Азии и в Новом Свете мотив поддерживающей землю рыбы не зафиксирован. Исключение составляют ***нутка*** острова Ванкувер, в космологии которых кит на дне моря держит на спине мир (Carmichael 2006, 11; Webber 1936, 28). В данном случае «кит» это именно кит (в народных классификациях обычно причисляемый к рыбам), а не кетос/левиафан/кер-балык или иное фантастическое существо.

Обратимся теперь к быку и прочим крупным млекопитающим.

Не повторяя приведенные варианты, в которых бык совмещен с рыбой (суахили, арабы Марокко, Египта и Палестины, боснийцы, болгары, крымские татары, армяне, турки, азербайджанцы, персы, памирцы, казанские татары, башкиры, удмурты, казахи, тарские татары, бенгальцы, малайцы, минангкабау) или с крабом (у марийцев), отметим другие случаи использования образа быка-земледержца, начав с запада ойкумены.

Фульбе (Гвинея-Биссау). «В Коране написано, что земля покоится на быке, стоящем на жабе. Когда эти животные делают вдох, море выходит из берегов, наступает прилив, когда выдох – отлив» (Moreira 1948, 236-237).

Темне (Сьерра-Леоне), ***мандинго*** (Сенегал). С проповедовавшими ислам мандинго к темне пришло представление об огромном существе (видимо, быке), на голове которого покоится земля. Существо поворачивается, но незаметно, и лишь когда поворачивается на восток, земля содрогается (Struck 1909, 88-89).

Евреи Йемена. Информант слышал, что земля покоится на рогах быка и содрогается от его движений, но сам в это не верит (Nov 1965, 267).

Сербы. Земля стоит на волу; на рогах быка или вола; на четырех волах; на четырех быках; на четырех быках, из которых на западе черный, на юге – синий, на севере белый, на востоке – красный; они стоят в желтой воде, пьют ее, устали, в конце мира вода затопит землю; когда бык шевелит ухом (или рогом), происходит землетрясение (Јанковић 1951, 9-10).

Болгары. Крупные землетрясения – наказание божье, мелкие и слабые вызывает буйвол, который держит на рогах землю, перекладывая ее с одного рога на другой (Маринов 2003, 63).

Македонцы. Земля плавает в воде, либо покоится на столбе, либо опирается на рога вола,

буйвола, трех волов, четырех бычков. Когда животные шевелятся, происходят землетрясения (Ценев 2004, 19, 23-24).

Гагаузы. Земля покоится на рогу желтого (сары) быка и когда он перебрасывает ее от усталости на другой рог, происходит землетрясение (Мошков 1901, 58).

Абхазы. Земля находится между рогами быка или оленя и когда тот шевелится, происходят землетрясения (М. Барцыц, личн. сообщение, 7.07.2005). Когда держащий на рогах землю бык чешется или когда его беспокоит муха, происходит землетрясение (Чурсин 1956, 157).

Карачаевцы. Земля держится на трех быках. Когда они устают стоять неподвижно и начинают переминаться, происходят землетрясения (Джуртубаев 1991, 68).

Осетины. Землю поддерживает бык и когда потряхивает рогами, она дрожит (Чибиров 2008, 183).

Ингуши. Земля стоит на быке и трясется, когда он шевелится (Потанин 1883, 799).

Чеченцы. Когда Бог создал землю, быки согласились держать ее на рогах (Далгат 2004, 177). Мир лежит на ярме двух волов, когда волы трясут головой, бывают землетрясения (Потанин 1919, 85).

Кюринцы (ахтинцы). Земля утверждена на рогу красного быка (Потанин 1883, 799).

Мюрагинцы. Земля утверждена на спине (или на роге) красного быка. Испугавшись муравья или комара, бык замер. Когда муравей движется, бык отскакивает, земля содрогается (Ханагов 1892, 152-153).

Кумыки. Землю держит бык, когда перекладывает с одного рога на другой, происходят землетрясения (Гаджиева 1961, 329).

Армяне. Земля держится на рогах стоящего в воде красного быка. Когда его кусают оводы, он чешет себе спину и происходит землетрясение (Багрий 1930, 128). Земля стоит на рогах быка (некоторые говорят – барана) и когда он трясет головой, происходит землетрясение (Бунатов 1893, 179). Земля утверждена на рогах быка и когда мухи беспокоят его, он шевелится и земля трясется (Мелик-Шахназаров 1904, 91).

Талыши. Мир утвержден на спине быка, один его рог на западе, другой на востоке, перед быком волк, поэтому он не может шагнуть. Когда муха кусает быка, он двигает ушами, происходят землетрясения (Багрий 1930, 23).

Курды. Земля покоится на спине красного быка. Когда он дергает ушами и размахивает хвостом, происходят землетрясения. Другие говорят, что около быка летает муха и когда подлетает к глазу, бык моргает и земля содрогается (Чурсин 1925, 16).

Коми-пермяки. Три коня каждый по очереди держат землю. Когда держит черный – голод и мор, белый – войны и смерть, красный – благополучие (Конаков 1999, 433).

Марийцы. Земля утверждена на рогах быка, один уже сломался, когда сломится и другой, наступит конец мира (Потанин 1883, 799).

Башкиры. Мир стоит на буром быке и когда тот устает и шевелится, земля сотрясается (Аминев 2005, 59).

Казахи. На поверхности океана лежит туман, на поверхности тумана камень джаин, на камне стоит сивый (ког) бык и рогами поддерживает землю (Потанин 1881, 153-154).

Киргизы. Земля держится на золотых рогах черного быка и когда тот шевелится, происходят землетрясения (Брудный, Эшмамбетов 1989, 108-115).

Уйгуры. Бык держит землю на одном роге. Когда грехи людей накапливаются, он устает, перекладывает землю на другой рог, происходят землетрясения (Катанов 1897, 44).

Пуштуны. Земля лежит на голове быка, а в носу у него живет комар. Когда комар шевелится, бык начинает трясти головой, происходит землетрясение (Лебедев 2003, 357).

Калаши (дарды восточного Гиндукуша). Мир лежит на рогах быка. Когда мухи щекочат его за ухом, он шевелится, происходит землетрясение (Ali Shah 1974, 73).

Телеуты. Земля держится на четырех синих (*көк*) быках. Когда уставшие быки начинают передвигать ноги, происходят землетрясения (Функ 2005, 117).

Торгуты. Земля держится на сером (*көк*) быке. Когда он шевелится, бывают землетрясения, ветер – его дыхание (Ивановский 1890, 263).

Сравнивая рис. 4 и 5, видно, что на западе ойкумены «бык-земледержец» популярнее образа поддерживающей землю рыбы и в пределах Кавказа и Малой Азии известен практически повсеместно. Кроме коми-пермяцкого варианта, согласно которому земледержцами выступают

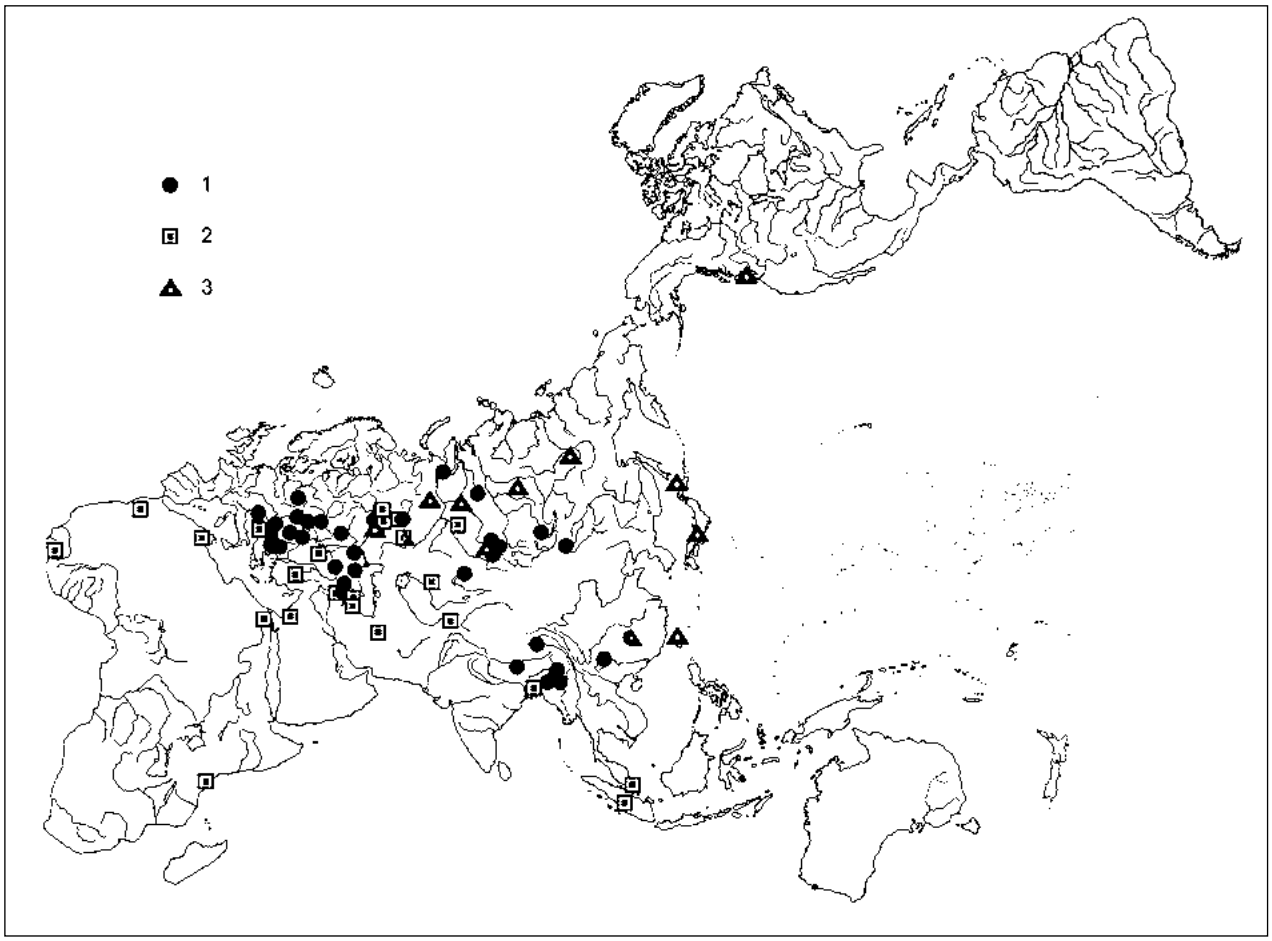


Рис. 4. Рыба как опора земли. 1. Опорой земли служит рыба без уточнения вида или фантастическое рыбообразное существо («кит», кер-балык и пр.). 2. Земля покоится на быке, бык стоит на рыбе. 3. Опорой земли считается рыба определенного вида (сом, щука, ерш и пр.)

кони, и одного из абхазских, где речь идет об олене, во всех остальных землю поддерживает бык или вол. Что касается Южной и особенно Восточной и Юго-Восточной Азии, то здесь образ быка или буйвола по сравнению с другими четвероногими, как реальными, так и фантастическими, встречается относительно реже, чем на западе.

Маратхи (район Бомбея). Любимый бык Шивы держит землю на одном из своих рогов и когда перекладывает на другой, она содрогается (Enthoven 1924, 80).

Пахари. Землю поддерживают бык и большая змея (Dracott 1906, 83-87).

Уттар-Прадеш «и весь север Индии». По некоторым вариантам, ответственным за землетрясения считается поддерживающий землю бык (Crooke 1894, 19). Когда Вишну в образе вепря перекладывает землю с одного клыка на другой, происходят землетрясения; по другим вариантам ответственным считается поддерживающий землю слон (Crooke 1894, 19; Elwin 1939, 330; 1949, 13).

Бенгальцы-индуисты (округ Силхет). Землю поддерживает слон, который стоит на змее, а змея на черепахе. Если кто-то из них шевелится, земля содрогается (Bhattacharjee, Binod 1930, 122).

Апатани (восточные Гималаи). Буйвол лежит под землей и держит ее. Когда он шевелит ушами, происходят небольшие землетрясения, а когда двигает телом – значительные (Elwin 1958, 86).

Дафла (восточные Гималаи). Chigo Ngirgo похож на огромного каменного слона, но без хобота и ушей. Он лежит головой к Тибету, задом к Ассаму, держит землю и когда поворачивается, земля содрогается (Elwin 1958, 87).

Галлонг (восточные Гималаи). Между миром людей и миром Wiyus (духов, божеств) находит-

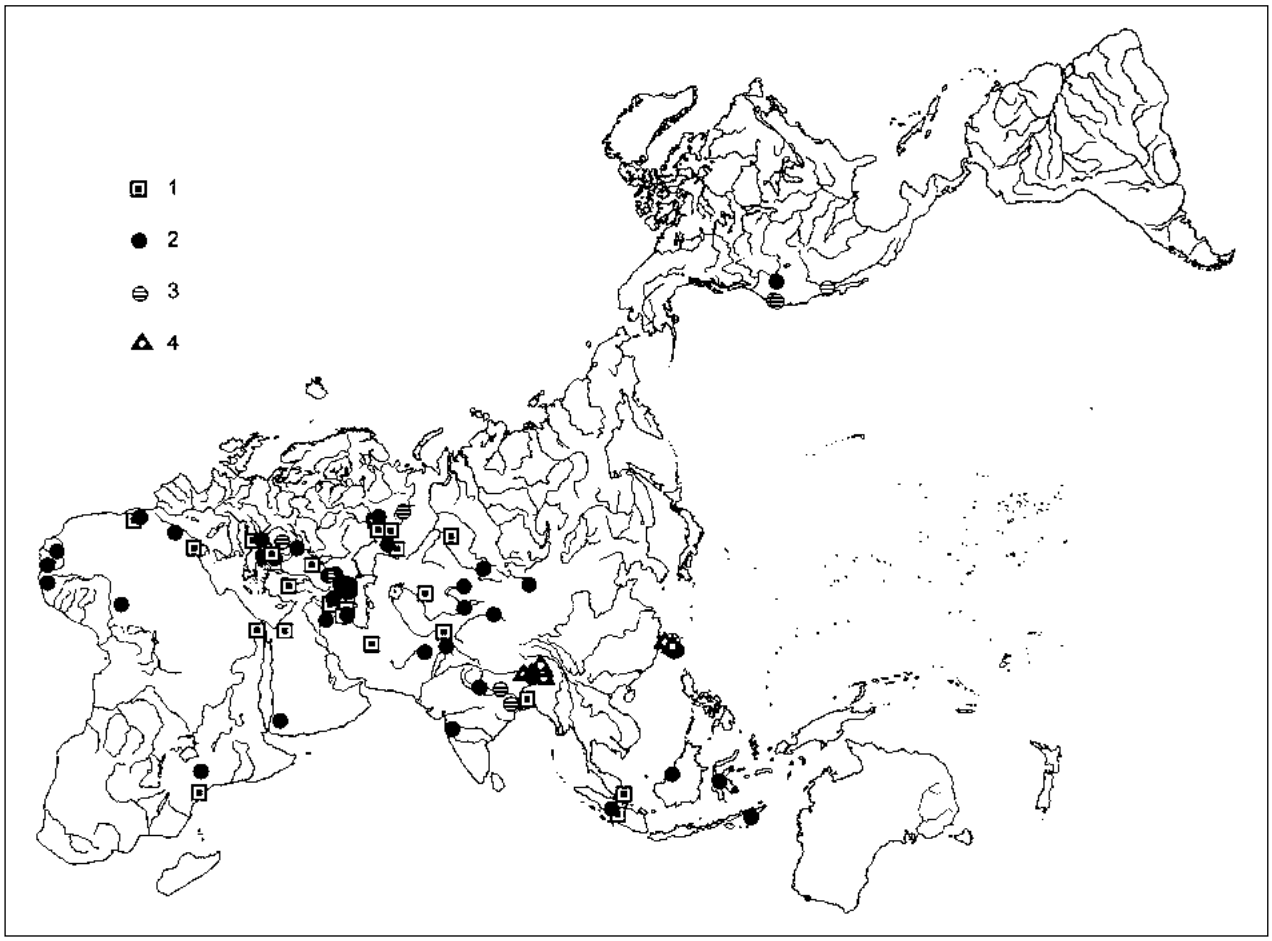


Рис. 5. Крупное четвероногое млекопитающее как опора земли. 1. Земля покоится на быке, бык стоит на рыбе. 2. Земля покоится на быке, буйволе или (у североамериканских индейцев) бизон подпирает небо. 3. Опорой земли служит другое животное (конь, олень, вепрь, медведь и пр.). 4. Опорой земли является фантастическое животное, лишь отчасти напоминающее буйвола, слона или лошадь

ся существо Sichi-Nide-Hargogi, похожее на буйвола. Трижды в год оно поворачивается, меняя сезоны – жаркий, влажный, холодный. Когда оно отряхивается, происходят землетрясения (Elwin 1958, 87-88).

Мири (восточные Гималаи). Мир держит Nide-Hargogi, похожий на буйвола и на слона, но имеющий четыре ноги, две руки, две головы, две пары рогов, два языка, четыре глаза, но один нос. Когда он вздыхает, случается оползень. Раз в два-три года Nide-Hargogi поворачивается, вызывая большие землетрясения (Elwin 1958, 88).

Ака (восточные Гималаи). Мир покоится на спине существа Phum-Badra, его голова обращена к востоку, зад к западу. Время от времени насекомое говорит ему, что все люди и животные на земле умерли, тот плачет от горя, земля содрогается. Тогда люди и животные кричат, «Мы здесь», и существо успокаивается (Elwin 1958, 88).

Тагин (восточные Гималаи). Существо Modi-Mobe-ane с глазами и ушами, но без ног, рогов и хвоста держит землю. Когда умирает знаменитый шаман, его душа проходит мимо существа, а оно пытается прегородить путь. Шаман бьет существо мечом, оно содрогается в гневе, весь мир дрожит (Elwin 1958, 90-91).

Батаки (Суматра). Земля покоится на одном из рогов чудовища – полузмеи-полубыка (Pleyte 1894, 96).

Минангкабау. Земля покоится на рогах быка. Когда быка кусает комар, бык его отгоняет, земля колышется (Pleyte 1894, 96).

Ибаны (Калимантан). Землю поддерживает lumbu – вероятно, бык или буйвол (Stöhr, Zoetmulder 1965, 36).

Тораджа (Сулавеси). Землю поддерживает буйвол. Когда муха кусает его за ухо, буйвол шевелится, земля трясется (Adriani, Kruyt 1950, 370).

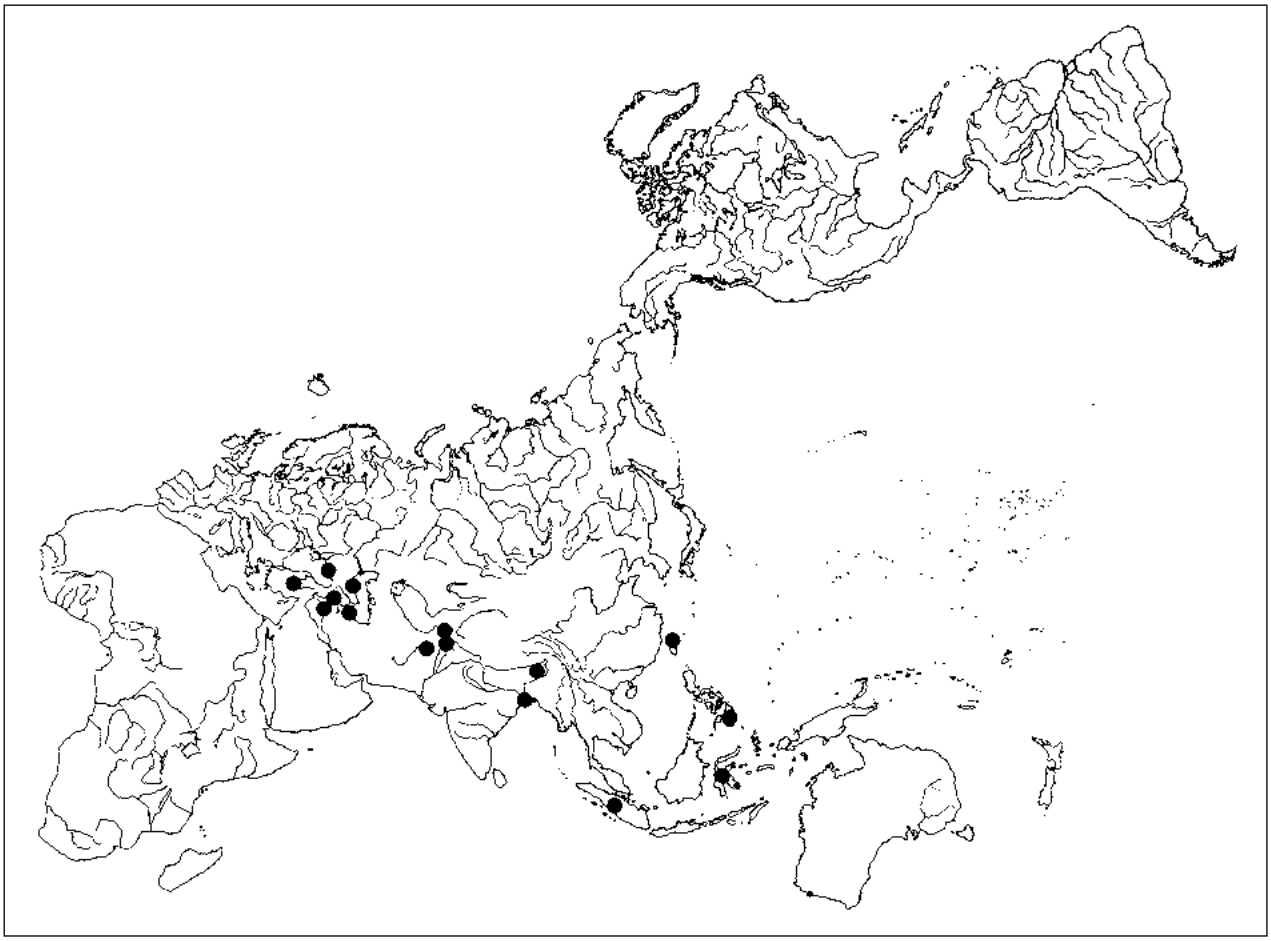


Рис. 6. Муха или иная мелкая тварь досаждает животному, которое держит землю. Помимо традиций, согласно которым насекомое досаждает рыбе или четвероногому, показаны мандайя острова Минданао, в мифе которых поддерживающему землю угрю досаждают рачки (Cole 1913, 172)

Атони (Тимор). Существо foti в облике буйвола держит землю. Когда этот буйвол шевелится, земля содрогается, распространяются болезни (Maaß 1933, 276).

Пазех (Тайвань). Земля опирается на свинью, дрожит от ее движений (Yamada 2002, 65).

Ами (Тайвань). Землю раскачивает находящийся под ней буйвол, либо земля покоится на столбе, столб опирается на свинью, а когда она чешется, земля содрогается (Yamada 2002, 65).

Атаял (Тайвань). Под морем находится огромный олень. Когда он высовывает из воды уши, происходит землетрясение, либо землетрясения вызывает подземный медведь (Yamada 2002, 64).

Сайся, бунун (Тайвань). Землю поддерживает бык, его движения вызывают землетрясения (Yamada 2002, 65).

Цоу (Тайвань). Под землей находится животное, напоминающее лошадь, его движения вызывают землетрясения (Yamada 2002, 65).

Представление о поддерживающем мир крупном копытном животном есть также на западе Северной Америки. От азиатских эти версии изолированы географически и мало похожи на них по существу: у килива и северных пайют животные поддерживают не землю, а небо; варианты юки и като близких аналогий вообще нигде не имеют.

Като (север Калифорнии). С севера пришло рогатое животное-Земля, легло на мелком месте, Нагайтехо положил глину ему между глаз и на рога, так создал сушу (Goddard 1909, 183).

Юки (рядом с като). Землю поддерживают milatehen («лось»), uk-milatehen («водяной лось») и кротиха. Когда кто-то из них шевелится, происходит землетрясение, облака – их дыхание (Foster 1944, 233). Тайкомол делает землю на поверхности моря, плетя ее как корзину, ставит столбы-опоры, ниже помещает «что-то вроде лосей», чтобы держать землю (Kroeber 1932, 914, 916).

Северные пайют (Большой Бассейн; в публикации мотив отнесен к «западным нума»). Большой бизон держит небо (Powell 1971, 243).

Килива (север Нижней Калифорнии). Metipá создал четыре горы, на каждой по горному барану, снял с себя кожу, натянул на рога баранов, но она провисла. Тогда он велел кроту прокопать ход вокруг мира. Образовалась горная цепь, на которую Метипа натянул кожу (Meigs 1939, 64-65). «Койот-Люди-Месяц» создал две пары горных баранов, поставил их на четырех горах поддерживать небо рогами. Крот прорыл ход вокруг мира, закрепил покрытие (Olmos Aguilera 2005, 103-117).

2. Обсуждение и выводы

Картографирование представлений о рыбе и быке как опорах земли показывает, что речь не идет об универсальных образах, возникающих независимо в разных культурах. При создании электронного каталога фольклорно-мифологических мотивов, на материалах которого основана эта статья, были проработаны данные по всему миру. Поэтому можно ручаться, что рассматриваемые представления характерны именно для областей ойкумены, ставших предметом нашего внимания, тогда как в других областях подобные космологические схемы отсутствуют.

Если мотив обычен для одних территорий и отсутствует на других, то до крайности вероятно наличие исторической связи между всеми традициями, для которых он зафиксирован. Параллельное возникновение сходных образов возможно, о чем свидетельствуют североамериканские примеры, но сходство это неполное, подробности существенно различаются. Напротив, евразийские традиции объединены не только главной идеей, но и специфическими деталями. Отметим в этой связи мотив мухи, комара или иной мелкой твари, которая досаждает животному-опоре и заставляет его шевелиться, сотрясая землю (рис. 6).

Что касается рыбы и млекопитающего, то комбинированный вариант (земля на быке, бык на рыбе) наверняка сформировался поздно и в ситуации, когда соответствующие образы оторвались от своей исходной этнической основы и стали распространяться, пересекая языковые границы. Думать так заставляют два обстоятельства. Во-первых, как уже было сказано, схема «рыба плюс бык» представлена главным образом вдоль юго-западной периферии распространения исследуемых мотивов, где она не находит корней в тех местных космологиях, которые нам известны. Во-вторых, вся конструкция, несмотря на свою сложность, повторяется с минимальными вариациями и явно передавалась в целом, а не собиралась каждый раз из отдельных частей.

При этом два основных элемента этой конструкции, т.е. рыба и бык, имеют разное происхождение. Рыба, скорее всего, попала в циркумпонтийский регион из Центральной Азии.

В этой связи вспомним о малоизвестной, но важной работе В.В. Напольских (2008), который, рассматривая генезис балканских и восточнославянских версий мифа о ныряльщике за землей, показал, что они появились на Балканах вместе с тем вариантом манихейской (богомильской) традиции, который принесли сюда из Южной Сибири ранние группы кочевников, возможно, авары. На юге Сибири манихейство и местные мифологические представления образовали симбиоз, в результате чего древний сибирский «ныряльщик» приобрел форму дуалистического мифа творения и уже в подобном трансформированном виде распространялся по Северной Евразии, взаимодействуя с более ранними вариантами космогонического мифа там, где они имелись (а к западу от Среднего Поволжья их, вероятно, не было). В этой связи существенно, что мотив поддерживающей землю рыбы интегрирован в сюжет добывания земли со дна моря как в книжной южно- и восточнославянской традиции, так и у бурят, ненцев и чувашей, чьи варианты вполне укоренены в местной мифологии и не могли быть заимствованы от русских (о северо-евразийском «ныряльщике» см. Напольских 1991). У алтайцев землю на рыбах также основывает Ульгень, с которым в других текстах связан сюжет добывания земли со дна моря.

Не менее существенное обстоятельство – очевидные южноазиатско-тибетские (буддийские) элементы в монгольских и тюркских космогониях Монголии и Южной Сибири (Сагалаев 1984). В Южной Азии миф о ныряльщике за землей зафиксирован как в индуистской традиции, так и в «племенных» мифологиях мунда, центральных

дравидов и тибето-бирманцев. Североевразийские и американские варианты в целом если и связаны с южноазиатскими, то на очень глубоком уровне. Но что же касается более частных южносибирско-монгольских параллелей, то они, скорее всего, обусловлены поздними контактами этого региона с Тибетом и опосредованно – с Южной Азией.

Образ фантастического рыбообразного существа, на котором лежит земля, не развился на юге Сибири, а появился в результате тибетско-южноазиатских влияний. Как было показано выше, в космологии тибетцев, лепча, качин, чинов, шанов, кхампти фигурирует та же фантастическая рыба, что и у монголов и тюрков, только под другими названиями. Ранее образ хтонической рыбы на юге Сибири уже мог быть известен, но имел, вероятно, отношение к реальной местной ихтиофауне – примерно как в сохранившемся фольклоре обских угров, якутов, эвенков, мордвы, отчасти башкир. На приведенном выше алтайском календаре (рис. 2) рыбы также выглядят реалистично. В принципе допустим и другой вариант: сибирские хтонические «ерши», «белорыбицы», «щуки» и пр. возникли под влиянием центральноазиатской фантастической рыбы. Поскольку, однако, в Японии образ вызывающего землетрясения сома, а у айну – форели является или еще недавно являлся вполне актуальной частью местного фольклора и никаких признаков заимствования со стороны не обнаруживает, нет основания исключать существование подобных образов также и в древнейших представлениях народов Сибири и Поволжья.

О том, что в Центральной Азии космологии распространялись с юга на север, а не наоборот, свидительствует картографирование образа еще одного «земледержца» – черепахи либо жабы или лягушки, которые в народных классификациях Старого и Нового Света попадают в одну категорию и взаимозаменимы (Березкин 2005, 259; Судник, Цивьян 1982, 147). Основной ареал черепахи – это Южная Азия, где черепаха, наряду с другими водными животными, такими как черви и ракообразные, участвует в добывании земли со дна моря. На большей части Сибири в роли ныряльщиков выступают водоплавающие птицы, а монгольские варианты с ныряльщиком-черепахой определенно заимствованы с юга. В некоторых монгольских и в связанных с ними восточно-эвенкийских текстах вместо черепахи, которая в тайге не живет, действует лягушка. Вот несколько резюме для сравнения.

Черо (Западный Бенгал). Вначале вода, плавает лотос, Бхагаван поднялся к поверхности на черепахе, остался сидеть на лотосе, черепахе велел достать со дна землю. Та поместила землю себе на панцирь, но пока поднималась, вода все смыла. Бхагаван послал крысу, той тоже не удалось принести земли, послал стервятника, тот принес в клюве землю с неба. Бхагаван бросил землю на четыре стороны, возникла суша (Elwin 1949, 4, 7).

Бирхор (Джарханда; примерно то же у мундари, санталов, гондов и других групп Средней Индии). На воде лотос, Синг-бонга вышел на поверхность по сердцевине стебля растения, велел черепахе принести со дна глину, вода смыла глину с ее панциря, краб также не смог принести. Пиявка достигла дна, наглоталась глины, Синг-бонга выдавил из нее глину, бросил в четырех направлениях, создав сушу (Prasad 1989, 3).

Тибетцы. 1) Черепаха достает со дна кусочек земли, из него вырастает наш мир. 2) Бодисатва Манчжушри создал чудовищную Черепаху, пустил в воды, выстрелил в нее золотой стрелой. Полыхнул огонь, потекла кровь, вылились испражнения, Черепаха перевернулась на спину. На ее грудном панцире стоит мир (Hermanns 1949, 833).

Монголы. Лебедь и ворон увидели черепаху, державшую в лапах землю, сообщили Хухудэй Мэргэну. Тот выстрелил в черепаху, она опрокинулась, образовалась твердь, на которой была сотворена земля (Шаракшинова 1980, 25). Очурманы решил сделать землю, нашел Чаган-Шукуты, оба спустились на воду, заметившая их лягушка нырнула. Очурманы послал Чаган-Шукуты отыскать лягушку в воде, тот ее достал, положил на воду брюхом вверх. Очурманы сел на нее, велел Чаган-Шукуты нырнуть, достать землю. Чаган-Шукуты принес со дна жидкой земли, сказал Очурманы, «Если бы не я, тебе не достать земли», земля тут же вывалилась у него из рук. Очурманы велел нырять снова, брать землю и нести ее от его имени, высыпал принесенную землю на лягушку, земля стала расти (Потанин 1883, 220-223).

Эвенки (район Нерчи–Читы; примерно то же у эвенков-орочонов, Мазин 1984, 19-20). Лягушка вынесла землю в лапах на поверхность воды, но злой брат творца выстрелил в нее, она перевернулась и с тех пор стала лапами поддерживать нашу землю среди водного пространства (Василевич 1969, 214-215).

Л. А. Функ показал, что рисунки на южносибирских бубнах, которые сходны у телеутов, шорцев, кумандинцев, барабинских татар и отчасти хакасов, отражают определенную картину мира, но варианты их интерпретации, зафиксированные в XIX-XX вв., находятся в противоречии с представленными сюжетами (Функ 1977, 92-99; 2005, 190-203). В нижней части композиции практически всегда изображены лягушка и существо, интерпретируемое как кер-балык, а также bura - ездовое животное шамана в нижнем мире (Diyszegi 1978, 111-115). Это вполне соответствует приведенным выше южносибирско-монгольско-тибетско-индийским космологическим параллелям относительно рыбы, или точнее рыбообразного монстра, и черепахи/лягушки как существе, которые держат землю.

В единичных случаях черепаха/жаба/лягушка в роли опоры или воплощения земли встречается в Африке, Меланезии и Южной Америке (рис. 8), но сплошные зоны распространения образа – это Азия от Алтая до Индии и Тихого океана и часть Северной Америки. Связаны ли исторически североамериканский и азиатский ареалы – вопрос особый, для нас важно другое. Хотя и нечасто, черепаха/лягушка считается опорой земли также на Балканах и на юге Восточной Европы, куда она, скорее всего, была принесена центральноазиатскими кочевниками – очень возможно, теми же, которые принесли сюда сюжет ныряльщика за землей. Помимо калмыкских версий, которые явно близки монгольским и бурятским и были принесены на запад недавно (Басаев 2004, 35-37, 47; Krappe 1938, 192-193), отметим следующие.

Белорусы. Земля покоилась на лягушке. Бог для упрочения опоры добавил ей панцирь, сделав черепахой (Судник, Цивьян 1982, 146).

Румыны. Грех убить лягушку или черепаху. Когда была лишь вода, Бог велел черепахе нырнуть, принести землю со дна. Черепаха принесла землю во рту, Бог велел водам сойти (Beza 1928, 122-123).

Болгары. Земля покоится на черепахе и если та двигается, происходят землетрясения (Стойнев 2006, 165).

Сложный и запутанный космогонический сюжет с участием черепахи, рыбы, дракона и гусей и включающий эпизод ныряния за землей на дно океана, записан также у ***карачаевцев*** (Каракетов 1995, 17, 74-75).

Рис. 7. Кер-балык и лягушка справа внизу композиции на телеутском бубне (Функ 2005, рис. 6). Слева внизу – bura, ездовое животное шамана, на котором он путешествует в нижнем мире

Весьма показательно, что граница распространения образов фантастической рыбы и черепахи/лягушки в Европе совпадает с границей распространения сюжета ныряльщика за землей. К западу от этой границы нет ни «ныряльщика», ни «животных-земледержцев», будь то рыба, бык или что-то еще.

Теперь о «быке-земледержце». Этот образ имеет иное происхождение, нежели хтоническая рыба – для сибирских и монгольских текстов он совершенно не характерен. Выше были приведены материалы по тибето-бирманцам северо-восточной Индии (апатани, дафла, галлонг, мира, ака, тагиш). В их космологии мир поддерживает странное существо – буйвол, слон или другое животное, у которого вообще нет конечностей и других выступающих членов тела либо таковых больше, чем бывает у реальных млекопитающих.

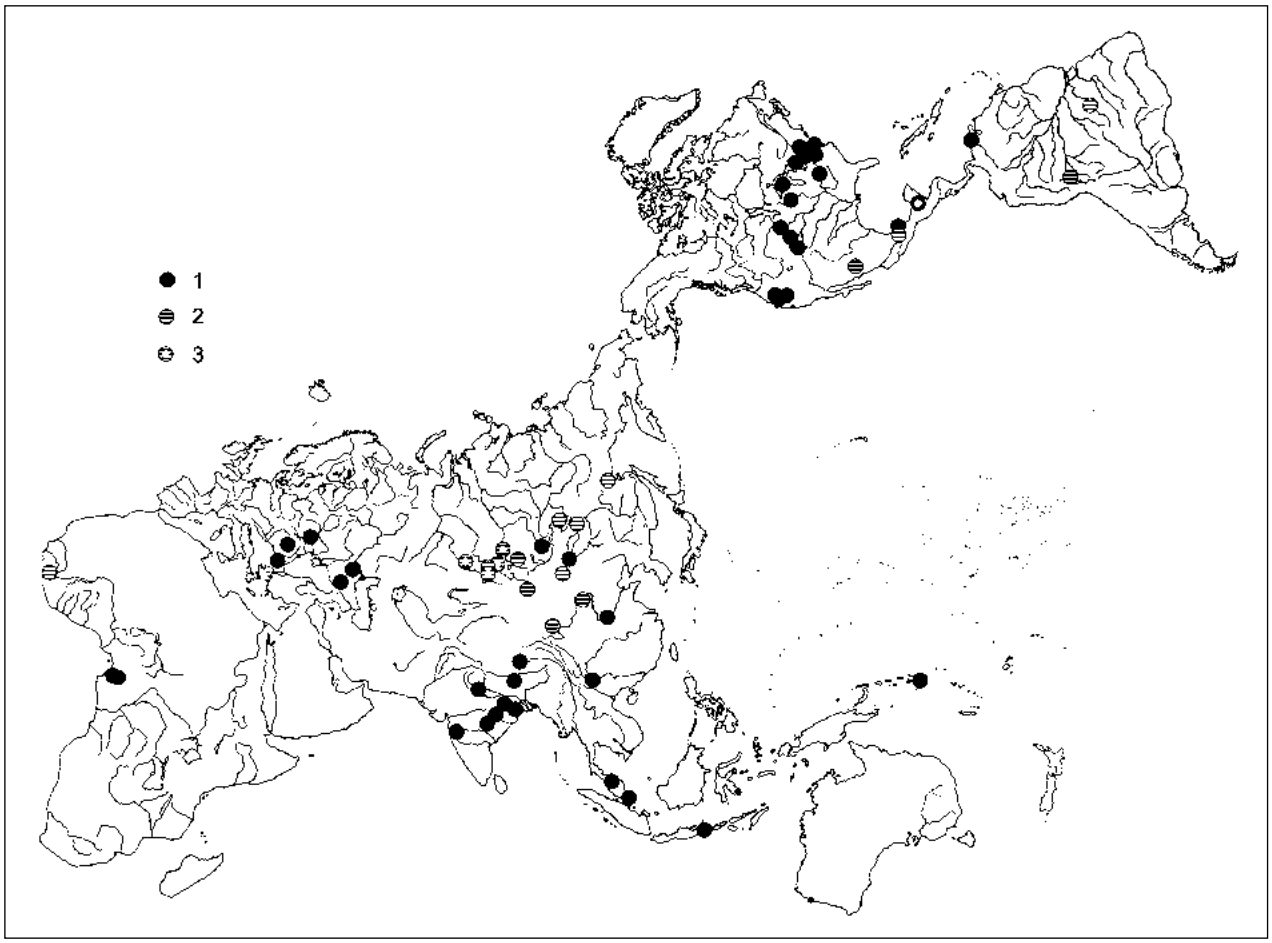


Рис. 8. Черепаха/лягушка/как опора земли.
1. Черепаха. 2. Жаба или лягушка. 3. Реконструкция по данным иконографии

Последняя особенность характерна еще для представлений азербайджанцев, а также для двух ранних традиций – индо-арийской и иранской. В «Ригведе» в гимне «К жиру» говорится о четырехрогом быке-гауре, который «громко ревет» и у которого «четыре рога, три ноги, две головы, семь рук» (Крюкова 2005; Елизаренкова 1989, 421-422). Текст достаточно темен и связан с ритуалом жертвоприношения, место быка в космологии по нему определить сложно. В «Бундахишне» подробностей много больше, и в то же время нет сомнений, что иранский и индо-арийский образы исторический связаны (Крюкова 2005, 127; Чунакова 2004, 219-221). Трехногий осел стоит посреди моря, у него шесть глаз, девять ртов, два уха и один рог, его испражнения – амбра, он взглядом очищает все загрязненное. В иранских источниках не говорится, что трехногий осел держит мир, однако его космические размеры и различные чудотворные качества делают его во многом похожим на «быка-земледержца» в поздних традициях.

Переход от древней индо-иранской традиции к поздним фольклорными представлениям проследить невозможно, но что первые легли в основу вторых – весьма вероятно. Находилась ли сама эта традиция на периферии раннего ареала распространения соответствующих представлений в Южной и Юго-Восточной Азии или послужила источником их формирования – для нашей темы не главное. И в том, и в другом случае в Переднюю Азию и Европу образ космического четвероногого проник либо из Ирана, либо из Южной Азии через Иран. Мотив беспокоящего быка насекомого (рис. 6) на Кавказ и в Малую Азию также, очевидно, проник с востока-юго-востока. В пределах индо-тихоокеанской окраины Азии он встречается в наиболее разнообразном контексте, в том числе используется в тех космологиях, согласно которым землю поддерживает не млекопитающее, а карп (на Тайване) или угорь (на Минданао).

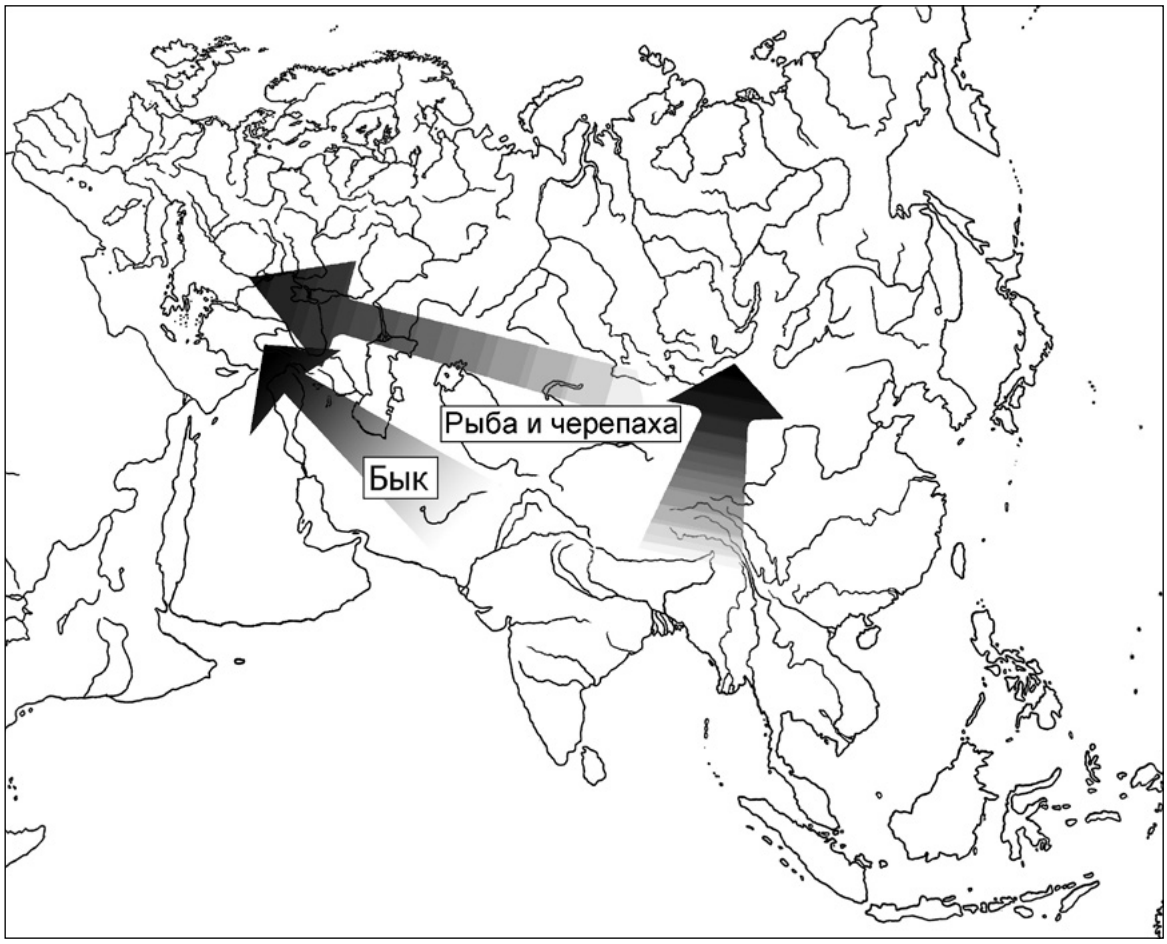


Рис. 9. Вероятная диффузия в циркумпонтийский регион представлений об опорах земли как о рыбообразном монстре, черепахе/лягушке и как о быке

Итак, различные элементы космологической схемы «земля на быке, бык на рыбе» формировались на пространстве между Ираном, Индией и Южной Сибирью. В эпоху интенсивных миграций кочевников и распространения мировых религий (в их канонических и неканонических формах) эти образы оторвались от своих древних корней в конкретных этнических традициях и стали частью народных верований на востоке Европы и на западе Азии.

Хтоническое рыбообразное чудовище в иранской, индийских и южносибирско-монгольской традициях не находится в оппозиции к представителям верхнего мира. В авестийской мифологии рыба Кара (Кар) – такое же благое существо, как и трехногий осел. Таджики и сейчас на дне мисок для плова изображают двух рыб, называя подобный сосуд «чашей Джамшида», в котором видна вся вселенная до ее основания, где находятся рыбы (И.М. Стеблин-Каменский, личное сообщ. 15.03.2006). Вполне положительные ассоциации вызывает и рогатая рыба джхаша из «Сатапатха брахманы», спасшая Ману во время потопа. Ни тюркский кер-балык, ни монгольский абарга загаһан также не воспринимаются как враждебные образы.

Противопоставление верхнего и нижнего мира существует и в этих традициях, но отражено в других ситуациях с участием других персонажей. В частности для всей территории между северо-западной Индией, Тувой и Японией популярным сюжетом такого рода является повествование о человеке, стрелявшему в солнце и превратившемся в сурка, крота или лягушку (Неклюдов 2010; Yamada 2009). Что же касается драконов, то в Восточной Азии и южносибирско-монгольском регионе именно они воплощают грозу, а их характеристики негативными назвать трудно. Вообще тема судьбоносного сражения между силами космоса и хаоса, добра и зла и т.п., обычная для индоевропейских мифологий (Bray 2000), в большинстве регионов мира если

и встречается, то в не столь драматичной форме. Соответственно армянские представления (вишапы – противники бога-громовника), имеющие параллели в древней мифологии Эгеиды и Малой Азии, прочно связывают армянскую традицию с традициями Передней Азии и Европы.

На этом фоне интересно, что в армянском фольклоре сохранилось иное представление о природе грозы, отличное как от мифологемы борьбы бога-громовника и хтонических сил, так и от восточноазиатских и монгольских образов облачного дракона. Согласно этому представлению, гром производит выделанная шкура животного или одежда, которую волочат за собой или вытряхивают. Подобные объяснения зафиксированы от Эгеиды до Восточного Туркестана, причем отражены в античных источниках, а значит, не могут быть приписаны позднему тюркскому влиянию. Армянский вариант занимает промежуточное положение между абхазскими и древнегреческим (персонажи имитируют божество) и среднеазиатско-туркестанскими (гром действительно вызывает старуха, волочащая шкуру или вытряхивающая одежду).

Древняя Греция. Зевс поразил Салмонея за то, что царь Салмоны сам называл себя Зевсом и присваивал себе жертвы этому божеству. Бросая в небо факелы, он имитировал молнии, а влача за колесницей высушенные шкуры и медные кувшины, – гром (Апол., I, 9, 7).

Абхазы. Абрскил возомнил себя богом, на своем коне носился в небе, рубил шашкой облака, высекая молнии. Наполнив камнями сухие коровьи шкуры, он привязывал их к седлу, камни сталкивались, звуча как гром. Бог велел приковать его в пещере к железному столбу (Зухба 1995, 242-250). Бог погубил карликов-ацанов за то, что они всячески оскорбляли его, издевались над ним, в частности били по высушенной коровьей коже, чтобы имитировать раскаты грома (Инал-ипа 1977, 164-169).

Армяне (Шемахинский и Геокчайский уезды). Гром производит старуха, которая наполняет буйволиные кожи камнями и с ними бежит по волнистым горам неба. Когда она поднимается на гору, камни вылетают из этих кож, а когда спускается, опять попадают в них (Багрий 1930, 127).

Ишкашимцы, ваханцы. Гром приписывается старухе, живущей на небе, которая вытряхивает свои исподние шаровары (Андреев, Половцов 1911, 35).

Горные таджики, ягнобцы. В верховьях Пянджа, в верховьях Зеравшана и в других местах гром производится вытряхиванием шароваров. В Матче и Ягнобе от выбивания Бабушкой шаровар на землю летят вши, от которых вырастает после весенних гроз много грибов (Толстов 1931, 339).

Таджики Ферганской долины. Осман-Бобо («Отец-Небо») временами моет на берегу небесного озера свою шубу. От стирки меха стоит страшный грохот (гром), вокруг разлетаются брызги – дождь (Антонова, Чвырь 1983, 31).

Туркмены-йомуды. Гром происходит оттого, что старуха рвет свою шубу (Толстов 1931, 339).

Казахи (записано близ Ташкента). Среди тюркских племен сохранились следы представления о громе в виде старухи, вытряхивающей кожаный мешок. Можно видеть ребятишек, убегающих от услышанного раската грома и кричащих, *мāмā санáчīны kaktы*, «бабушка вытряхнула свой кожаный мешок» (Андреев, Половцов 1911, 35). Бабушка производит гром, катая по небу два больших камня, либо дивы катают мельничные жернова (Толстов 1931, 339).

Уйгуры (Яркенд). Джалмауз-Кемпир трясет свою шубу, производя сильный шум (гром). Джинны, которым это надоедает, начинают бросать в нее раскаленными углями (молнии), отчего шуба тлеет. Желая ее потушить, Джалмауз-Кемпир льет воду, от чего получается дождь (Толстов 1931, 339).

Данная мифологема, скорее всего, отражает контакты в пределах давно исчезнувшей этнокультурной общности и лишена специфических связей с индоевропейцами или алтайцами. Тем самым повышается вероятность того, что истоки представлений о вишапах как о противниках громовержца следует искать в наследии ранних индоевропейцев, а не в субстратной мифологии Эгеиды и Малой Азии.

Литература

Абрамов Ив. 1914. Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Волынского и Заславского уездов. *Живая старина* 22/3-4, 378-383.

Алейников М. 1893. Поверья ногайцев. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 17/2, 1-14.

Аминев З. Г. 2005. *Космогонические воззрения древних башкир.* Уфа.

Андреев М. С., Половцов А.Л. 1911. *Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии.* Санкт-Петербург.

Антонова Е. В., Чвырь Л. А. 1983. Таджикские весенние игры и обряды и индо-иранская мифология. *Фольклор и историческая этнография.* Москва, 22-42.

Анисимов А. Ф. 1959. *Космологические представления народов Севера.* Москва-Ленинград.

Арутюнян С. Б. 1980. Армянская мифология. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва, 104-106.

Арутюнян С. Б. 2004. Армяне. *Мифы и религии мира.* Сост. и редакция С. Ю. Неклюдова. Москва, 195-201.

Багрий А. В. 1930. *Фольклор Азербайджана и прилегающих стран.* Т. 3. Баку.

Бараг Л. Г. 1987. *Башкирское народное творчество.* Т. 2. Уфа.

Басаев Д. Э. 2004. *Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания.* Элиста.

Беннингсен А. П. 1912. *Легенды и сказки Центральной Азии.* Санкт-Петербург.

Белова О. В. 2004. *«Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды.* Москва.

Березкин Ю. Е. 2005. Мир черепахи: от детских рассказов до космогоний. *Аборигены Америки: предметы и представления.* Санкт-Петербург, 251-279.

Боголюбов М. Н. 1969. Персидские слова с xaro, karo и рыба kara в Авесте. *Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию профессора А. Н. Болдырева.* Москва, 90-91.

Брудный Д., Эшмамбетов К. 1989. *Киргизские народные сказки.* Фрунзе.

Бунатов Г. 1893. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 17/2, 174-192.

Василевич Г. М. 1969. *Эвенки.* Ленинград.

Вербицкий В. И. 1893. *Алтайские инородцы.* Москва.

Веселовский А. И. 1890. К вопросу о дуалистических космогониях. *Этнографическое обозрение* 5/2, 32-48.

Воробьев Н. И., Хисамутдинов Г. М. 1967. *Татары Среднего Поволжья и Приуралья.* Москва.

Вострецов П. 1907. Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 37/2, 1-93.

Гаджиева С. Ш. 1961. *Кумыки.* Москва.

Ганаланян А. Т. 1979. *Армянские предания.* Ереван.

Гордлевский В. А. 1968. *Избранные сочинения.* Т. 4. Москва.

Горненский И. 2000. *Легенды Памира и Гиндукуша.* Москва.

Гура А. В. 1997. *Символика животных в славянской народной традиции.* Москва.

Грязневич П. А., Басилов В.Н. 1982. Мусульманская мифология. *Мифы народов мира.* Т. 2. Москва, 483-187.

Далгат Б. К. 2004. *Первобытная религия чеченцев и ингушей.* Москва.

Девяткина Т. П. 1998. *Мифология мордвы.* Саранск.

Джанашвили М. Г. 1905. Картлис-Цховреба – Жизнь Грузии. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 35/1, 113-235.

Джуртубаев М.Ч. 1991. *Древние верования балкарцев и карачаевцев.* Нальчик.

Елизаренкова Т. Я. 1989. *Ригведа. Мандалы* I-IV. Москва.

Емельянов Н. В. 1980. *Сюжеты якутских олонхо.* Москва.

Жизнь животных. 1983. Т. 4. *Рыбы.* Москва.

Заварицкий Г. К. 1916. О том свете и об этом. Рассказы Саратовского Поволжья. *Этнографическое обозрение* 28/1-2, 67-83.

Зухба С. Л. 1995. *Типология абхазской несказочной прозы.* Майкоп.

Иванов Вяч. Вс. 1977. *Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии.* Москва.

Иванов С. В. 1954. *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.* Ленинград.

Ивановский А. 1890. Дьявол – творец солнца (торгоутское сказание). *Этнографическое обозрение* 7/4, 263.

Инал-Ипа Ш. Д. 1977. *Памятники абхазского фольклора.* Сухуми.

Јанковић Н.Ђ. 1951. *Астрономија у преданьима, обичајима и умотворинама срба.* Београд.

Каракетов М. Д. 1995. *Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев.* Москва.

Катанов Н. Ф. 1897. Приметы и поверья тюрков Китайского Туркестана, касающиеся явлений природы. *Сборник статей учеников профессора Виктора Романовича Розена.* Санкт-Петербург, 29-44.

Козин С. А. 1946. *Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гэсере.* Москва.

Конаков Н. Д. 1999. *Мифология Коми.* Москва-Сыктывкар.

Кравцова М. Е. 2004. *История искусства Китая.* Санкт-Петербург.

Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. 1983. *Древние китайцы в эпоху централизованных империй.* Москва.

Крюкова В. Ю. 2005. *Зороастризм.* Санкт-Петербург.

Ксенофонтов Г. В. 1992. *Шаманизм.* Якутск.

Кузнецова В. С. 1998. *Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции.* Новосибирск.

Кулемзин В. М. 1984. *Человек и природа в верованиях хантов.* Томск.

Лар Л. А. 2001. *Мифы и предания ненцев Ямала.* Тюмень.

Лехтисало Т. 1998. *Мифология юрако-самоедов (ненцев).* Пер. с нем. Томск.

Лебедев К. А. 2003. *Афганистан: язык, литература, этнография.* Москва.

Мазин А. И. 1984. *Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов.* Новосибирск.

Маринов Д. 2003. *Народна вяра.* София.

Марр И. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы.* Ленинград.

Мелик-Шахназаров Е. 1904. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Зангезурского уезда. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 34/3, 91-124.

Мошков В. А. 1900. Миросозерцание наших восточных инородцев: вотяков, черемисов и мордвы. *Живая старина* 10/1-2, 194-212.

Мошков В. А. 1901. Гагаузы Бендерского уезда. *Этнографическое обозрение* 51/4, 1-80.

Надршина Ф. А. 1986. Исторические корни башкирских преданий и легенд. *Башкирский фольклор. Исследования последних лет.* Уфа, 18-30.

Напольских В. В. 1991. *Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф).* Москва.

Напольских В. В. 2008. Мотив ныряния за землей в балкано-славянской апокрифической традиции и ранняя история славян. *Етнология на пространството.* Ч. 2. София, 88-115.

Неклюдов С. Ю. 1982. Монгольских народов мифология. *Мифы народов мира.* Т. 2. Москва, 170-174.

Неклюдов С. Ю. 2010. Анализ мифологического текста: выстрел в солнце (Mot A720.1, A1052). Доклад на X Международной Школе по фольклористике и культурной антропологии. *Анализ фольклорного текста: прагматика, семантика, морфология.* Москва, Переславль-Залесский, 30 апреля – 9 мая 2010.

Огнева Е. Д. 1982. Тибетская мифология. *Мифы народов мира.* Т. 2. Москва, 506-511.

Перевозчикова Т. Г. 1993. Представления о мире и народный календарь. *Удмурты. Историко-этнографические очерки.* Ижевск, 251-254.

Потанин Г. Н. 1981. *Очерки северо-западной Монголии.* Выпуск II. Санкт-Петербург.

Потанин Г. Н. 1983. *Очерки северо-западной Монголии.* Выпуск IV. Санкт-Петербург.

Потанин Г. Н. 1916. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. *Живая старина* 25/2-3, 47-198.

Потанин Г. Н. 1919. Монгольские сказки и предания. *Записки Семипалатинского подъотдела Западно-сибирского отдела Русского географического общества* 13, 1-97.

Потанин Г. Н. 1972. *Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина.* Алма-Ата.

Прокофьева Е. Д. 1976. Старые представления селькупов о мире. *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.* Ленинград, 106-128.

Ромбандеева Е. 1991. *Душа и звезды. Предания, сказания и обряды народа манси.* Санкт-Петербург, Ханты-Мансийск.

Сагалаев А. М. 1984. *Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния.* Новосибирск.

Стойнев А. Б. 2006. *Българска митология.* София.

Станьял В. П. 2004. *Чувашское народное творчество. Мифы. Легенды. Предания* (на чуваш. языке). Чебоксары. (Подстрочный пер. старш. научн. сотр. Центра этнологических исследований УНЦ РАН, Уфа И.Г. Петрова).

Степанов И. С. 1893. Поверья грузин Телавского уезда. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 17/2, 124-143.

Судник Т. М., Цивьян Т. В. 1982. О мифологии лягушки. *Балто-славянские исследования* 1981. Москва, 137-154.

Толстов С. П. 1931. Средняя Азия. *Религия народностей СССР.* Т. 1. Москва, 241-375.

Тураев Б. А. 1999. Финикийская история. *Финикийская мифология.* Санкт-Петербург, 69-184.

Уразалеев Р. 2007. Национальный фольклор сибиров Среднего Прииртышья. http://sybyrlar.narod.ru/folklor.html.

Функ Л. А. 1997. *Телеутское шаманство.* Москва.

Функ Д. А. 2005. *Мифы шаманов и сказителей. Комплексное исследование телеутских и шорских материалов.* Москва.

Хадахнэ К. 1926. Легенды о сотворении мира и человека. *Жизнь Бурятии* 1-3, 32-38.

Ханагов Л. 1892. Некоторые поверья мюрагинцев. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 13/2, 152-155.

Хангалов М. Н. 1960. *Собрание сочинений.* Т. 3. Улан-Удэ.

Хлопина И. Д. 1978. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев. *Этнография народов Алтая и Западной Сибири.* Новосибирск, 70-89.

Ценев Г. 2004. *Небото над Македонија.* Скопје.

Чеснов Я. В. 1982a. Лойсаомонг. *Мифы народов мира.* Т. 2. Москва, 66.

Чеснов Я. В. 1982b. Макон. *Мифы народов мира.* Т. 2. Москва, 91.

Чибиров Л. А. 2008. *Традиционная духовная культура осетин.* Москва.

Чубинский П. П. 1872. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования собранные П.П. Чубинским.* Т. 1. Санкт-Петербург.

Чулощников А. П. 1924. *Очерки по истории казах-киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен.* Оренбург.

Чунакова О. М. 2004. *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов.* Москва.

Чурсин Г. Ф. 1925. Азербайджанские курды. *Известия Кавказского историко-археологического института* 3, 1-16.

Чурсин Г. Ф. 1956. *Материалы по этнографии Абхазии.* Сухуми.

Шаракшинова Н. О. 1980. *Мифы бурят.* Иркутск.

Ширакуни Н. 1904. Зангезурский уезд Елисаветинской губернии. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 34/1, 182-217.

Штыгашев И. 1894. Предания инородцев Кузнецкого округа о сотворении мира и первого человека. *Записки Западно-Сибирского отделения Российского Географического общества* 17/1. (Отдельная пагинация по статьям).

Яншина Э. М. 1984. *Формирование и развитие древнекитайской мифологии.* Москва.

Adriani N., Kruyt A.C. 1950. *De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden-Celebes.* Deel I. Amsterdam.

Ali Shah W. 1974. Notes on Kalash Folklore. *Cultures of the Hindukush.* Wiesbaden, 69-80.

Badalanova Geller F. 2011. The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition. *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition.* Tübingen, 13-157.

Batchelor J. 1927. *Ainu Life and Lore.* Tokyo.

Beza M. 1928. *Paganism in Roumanian Folklore.* London, Toronto, New York.

Binod B. 1930. Folkcustom and Folklore of the Sylhet District in India. *Man in India* 10, 116-149.

Bray D. 2000. The End of Mythology: Hesiod's Theogony and the Indo-European Myth of the Final Battle. *The Journal of Indo-European Studies* 28, 359-371.

Carmichael A. 2006. *Indian Legends of Vancouver Island.* Whitefish (Montana).

Cole F. C. 1913. The Wild Tribes of Davao District, Mindanao. *Field Museum of Natural History Publication* 170, *Anthropological Series* 12/2, 49-203.

Crooke W. 1894. *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India.* Allahabad.

Diyszegi V. 1978. Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions. *Shamanism in Siberia.* Budapest, 83-169.

Donaldson B. A. 1938. *The Wild Rue. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran.* London.

Dracot A. E. 1906. *Simla Village Tales.* London.

El-Shamy H. M. 1995. *Folk Traditions of the Arab World.* Vol. 1. Bloomington, Indianapolis.

Elwin V. 1939. *The Baiga.* London.

Elwin V. 1949. *Myths of Middle India.* Madras.

Elwin V. 1958. *Myths of the North-East Frontier of India.* Calcutta.

Enthoven R. E. 1924. *The Folklore of Bombay.* Oxford.

Etter C. 1949. Ainu Folklore. Chicago.

Foster G. M. 1944. A Summary of Yuki Culture. *University of California Anthropological Records* 5/3, 155-244.

Goddard P. E. 1909. Kato Texts. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 5/3, 183-238.

Graham D. C. 1954. *Songs and Stories of the Ch'uang Miao.* Washington.

Hanauer J. E. 1977. *Folklore of the Holy Land.* New York.

Harva (Holmberg) U. 1927. *The Mythology of All Races* 4. *Finno-Ugric, Siberian.* Boston.

Hermanns M. P. 1949. Schöpfung- und Abstammungsmythen der Tibeter. *Anthropos* 41-44/1-2, 4-6, 275-298, 817-847.

Hermanns M. P. 1954. *The Indo-Tibetans.* Bombay.

Hitchcock R. 1890. The Ainos of Yeso, Japan. *Report of National Museum for 1890.* Tokyo, 429-498.

Krappe A. H. 1938. *La Genuse des Mythes. Paris.*

Kroeber A. L. 1932. Yuki Myths. *Anthropos* 27/5-6, 905-939.

Kropej M. 2003. Cosmology and Deities in Slovene Folk Narrative and Song Tradition. *Studia mythologica slavica* 6, 121-148.

Loeb E. M. 1935. Sumatra. Its History and People. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 3, 1-303.

Maaß A. 1933. Die Sterne im Glauben der Indonesier. *Zeitschrift für Ethnologie* 65/4-6, 264-303.

Matsumura K. 2011. Fire and Water: Heroic Initiations in the Myths of Natural Catastrophes. Paper Presented to the *Fifth International Conference on Comparative Mythology*, October 10-12, University of Strasbourg, France.

Meigs P. 1939. *The Kiliwa Indians of Lower California.* Berkeley.

Nov D. 1965. The Universe Concept of Yefet Shvili, a Jewish-Yemenite Story-Teller. *Folk-Lore* 14, 259-275.

Moreira J. M. 1948. *Fulas do Gabú.* Bissau.

Olmos Aguilera M. 2005. *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmología.* Tijuana.

Pleyte C. M. Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. *Globus* 65, 95-100.

Powell J. W. 1971. *Anthropology of the Numa.* Washington.

Prasad M. 1989. *Some Aspects of the Varāhā-Kathā in Epics and Purānas.* Delhi.

Rusu R. M. 2009. The Creation of the Earth and the Sky in Japanese Myths and Romanian Folk Myths. *Mythes, Symboles, Langues* II. Nagoya, 77-94.

Scott P. 1993. *The Book of Silk*. London.

Skeat W. W., Blagden C. O. 1900. *Malay Magic*. London, New York.

Stöhr W., Zoetmulder P. 1965. *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart.

Struck B. 1909. Zur Kenntnis afrikanischer Erdbebenvorstellungen. *Globus* 95, 85-90.

Webber W. L. 1936. *The Thunderbird "Tootooch" Legends*. Seattle.

Wieschhoff H. A. 1939. Some Reflections on African Cosmography. *Ethnos* 1, 35-47.

Yamada H. 2002. *Religiös-mythologische Vorstellungen bei den austronesischen Völker Taiwans*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität. München.

Yamada H. 2009. Tales on the Mole that Shot the Sun: A Comparative Perspective. *Mythologie du Ciel. Vent - Oiseau - Etoiles*. Nagoya, 27-42.

Մի քանի դիտողություն վիշապ կոթողների վերաբերյալ

Համլետ Պետրոսյան

Երևանի պետական համալսարան, Մշակութաբանության ամբիոն

1. Վիշապ կոթողների հարյուրամյա ուսումնասիրության մասին

1909 թ. Ն. Յա. Մառի և Յա. Ի. Սմիռնովի կողմից Գեղամա լեռներում հայտնաբերվեցին մինչ այդ գիտությանն անհայտ ձկնակերպ կոթողներ: Առաջին օրինակները գտնվեցին քոչվորական մի կայանի մոտ, որը քրդերը կոչում էին Աժդահա-յուրտ, իսկ հայերը՝ Վիշապներ: Այստեղից էլ այս կոթողները գիտության մեջ հայտնի դարձան «վիշապ» անունով: Հետագայում ձկնակերպ կամ դրան նմանվող կոթողներ հայտնաբերվեցին Սևանի ավազանի այլ վայրերում, Արագածի լանջերին, Վայոց Ձորում, Ջավախքում, Տաշիրում, Ճորոխի ավազանում, Հյուսիսային Կովկասում, Մոնղոլիայում: Այս կոթողները որպես կանոն ձկնակերպ արձաններ են, որոնք հիմնականում պատրաստված են մոխրագույն բազալտից, ունեն 2-5,5 մ բարձրություն, 0,5-1,9 մ լայնություն: Դրանք կանգնեցվել են ուղղաձիգ դիրքում և, դատելով նրանց վրա քանդակների տեղադրությունից, ունեցել են հորինվածքային և դիտման մի կենտրոն, որը համապատասխանում է ձկան փորի հատվածին: Ձկան մարմնի վրա հաճախ քանդակված է մորթազերծ արված ցլի մորթի՝ վերջույթներով և ամբողջությամբ դիմացից պատկերված գլխով հանդերձ: Ցլի բերանից հաճախ շիթերով հեղուկ է թափվում: Որոշ կոթողների վրա պատկերված են նաև դեմ առ դեմ կանգնած թռչուններ:

Վիշապ-կոթողների հանդեպ գիտական հետաքրքրությունը, չնայած արդեն հարյուրամյա պատմությանը, շարունակում է արդիական մնալ: Պատճառը, կարծում եմ, այդ կոթողների ծավալային, քանդակային և հատկապես հորինվածքային արժանիքներն են: Մինչև հինգ և ավելի մետրի հասնող սլացիկ ձկնակերպ ծավալներ, ամուր բազալտի կատարյալ մշակման տեխնիկա, ընդգծված ելնդավոր քանդակ, կենդանիների և թռչունների ռեալիստական արտապատկերում, և ի վերջո ամենահիմնականը՝ հսկայական ձկան և ցուլի անսովոր մի համադրություն, որի խորհրդի բացահայտումն ինչքան հրապուրիչ, այնքան էլ բարդ է թվում:

Անցած հարյուր տարիների գիտական քննության ընթացքը կարելի է բաժանել երեք փուլի: Ն. Մառի, Յա. Սմիռնովի, Բ. Պիոտրովսկու, Մ. Աբեղյանի, Գր. Ղափանցյանի, Ա. Մնացականյանի հետազոտություններն ընդհանուր առմամբ, կարելի է որակել որպես ավելի գաղափարական-քննական և ոչ միշտ նկարագրական-փաստացի: Գիտական լայն էրուդիցիան հաճախ մոռանում էր կոնկրետ օբյեկտը, որի քննությամբ զբաղվում էր, անցնում դեպի ավելի ընդարձակ լեզվաբանական-բանահյուսական ու առասպելաբանական դաշտ, որի արդյունքում ավելի կարևորվում էր ոչ թե կոնկրետ կոթողային մշակույթը և նրա ընձեռած տեղեկությունները, այլ միայն նրա առանձին, հաճախ էլ ընդարձակ քննության նպատակով զգալիորեն խեղված մասնավոր դրսևորումները: Արդյունքում այս կոթողների որակումը որպես ջրի, գարնան, բնության զարթոնքի պաշտամունքի առասպելա-ծիսական արտահայտություն՝ մի կողմից համարյա նույնական էր մինչ հետազոտությունները ենթադրվող ելակետին, իսկ մյուս կողմից՝ բացարձակ հակասության մեջ էր այս կոթողների ժողովրդական վիշապ անունից ենթադրվող կերպարի հետ: Այն աստիճան, որ Բ. Պիոտրովսկին, օրինակ, փորձում էր համոզել, թե վիշապներն ընդհանրապես բարի արարածներ են եղել և չար-դիվային կերպար են ստացել միայն հետագայում՝ Քրիստոնեության ազդեցությամբ (Пиотровский 1939, 19-20):

Երկրորդ փուլը, որ վերաբերում է անցած դարի 60-80-ական թվականներին, կարելի է ան-

վանել փաստացի վավերացման և չեզոք նկարագրության փուլ (Բ. Առաքելյան, Լ. Բարսեղյան, Ժ. Խաչատրյան, Ա. Քալանթարյան, Ս. Եսայան), որին, ցավոք, բնորոշ էր տեսական քննության իսպառ բացակայությունը[1]: Եվ վերջապես երրորդ փուլը, որը հիմնականում կապվում է Ա. Պետրոսյանի անվան հետ (Петросян 1987, 64-66), կարծեք փորձում է նորից օրակարգի հարց դարձնել վիշապների թեման, կարևորելով հատկապես վիշապամարտը՝ տեսականորեն առաջադրվող, բայց վիշապ կոթողների պատկերագրությամբ ակնհայտորեն անորսալի մի դրույթ, որով ավարտվել էր առաջին փուլը՝ ի դեմս Ա. Մնացականյանի հոդվածի (Մնացականյան 1952): Կարելի է հավաստել, որ մեկդարյա ընթացքն այդպես էլ չի հանգեցրել վիշապ կոթողների պատմա-մշակութային ամբողջական կերպարի բացահայտմանը:

Իմ դիտողությունները, որ ձևավորվել են տարիների ընթացքում՝ տարբեր առիթներով, վերաբերում են վիշապ կոթողների անվանմանը, նրանց ծավալային-պատկերագարական նկարագրության խնդիրներին, հիմնական և հետսագույն գործառույթներին, և, ի վերջո, այդ կոթողների ծավալա-պատկերագրական հորինվածքի խորհրդաբանությանը: Թվում է դրանք ներառում են կոթողներին վերաբերող համարյա բոլոր հարցերը, սակայն ես կփորձեմ ներկայացնել և հիմնավորել միայն այն, ինչն ինձ է հավանական թվում՝ առանց մանրամասնորեն երկրորդելու արդեն առկա ձեռքբերումները[2]:

2. Հայաստանի կոթողային բազմազանությունը

Հարկ է նկատել, որ հնագիտական-մշակութաբանական առումով խնդիրն ավելի ընդգրկուն է, քան բուն վիշապ կոթողները: Այսօր գիտական իմաստավորման կարիք են զգում ոչ միայն վիշապ կոթողները, այլև Ջորաքարերի տիպի հուշարձաններն ու մենհիրատիպ կոթողներն ընդհանրապես, ֆալատիպ կոթողներն ու մարդակերպ վաղ կոթողները: Հուսով եմ, որ վիշապ կոթողների ներկա քննությունները կարող են մեթոդաբանական արժեք ունենալ Հայաստանի նման լեռնային երկրի կոթողային մշակույթի հետագա ուսումնասիրության համար:

3. Վիշապ-կոթողների անվանումը[3]

Հանրահայտ է, որ այդ կոթողների վիշապ անվանումը հետսագույն է՝ տրված այն բնակչության կողմից, որն այստեղ էր վերաբնակվել 19-րդ դարի 30-40-ական թվականներին Արևմտյան Հայաստանից և Խոյ-Սալմաստից: Այսինքն՝ խոսել այս կոթողների անվան սերնդեսերունդ փոխանցման մասին թեկուզ մի քանի դարերի կտրվածքով՝ որևէ հիմք չկա:

Անվան և իրական կոթողների բովանդակային անհամապատասխանությունն ակնհայտ է եղել դեռ առաջին հետազոտության ժամանակ: Այդ մասին վկայում է հենց ինքը Յա. Սմիռնովը, ով նշում է, թե ինքն ու Ն. Մառը, քանի դեռ չէին տեսել այդ կոթողները՝ դատելով դրանց աժդահա կամ վիշապ անուններից, ակնկալում էին տեսնել վիշապանման-օձանման կոթողներ. «Քիչ չէր մեր զարմանքը, երբ սպասվելիք օձերի կամ վիշապների փոխարեն մենք մեր առջև տեսանք քարե ձկներ» (Марр, Смирнов 1931, 60): Այս ամենով հանդերձ, զարմանալի կարելի է համարել, որ թե՛ Յա. Սմիռնովը և թե՛ հատկապես Ն. Մառը փոխանակ փորձելու ի մի բերել բուն կոթողների ընձեռած ինֆորմացիան և նրանց իմաստաբանության խնդիրները լուծել՝ հիմք ընդունելով փաստացի նյութը, ավելի տարվել են վիշապի բանահյուսական քննու-

1 Անցած դարի 70-80-ական թթ. վիշապ կոթողներով զբաղվում էր անվանի հնագետ Էմմա Խանզադյանը, սակայն նրա հետազոտության արդյունքները, բացի Լճաշենի վիշապին վերաբերող հոդվածից (Խանզադյան 2005), այդպես էլ չեն հրատարակվել:

2 Վիշապ կոթողների հիմնական մասին ծանոթացել եմ 2003-2005 թթ., երբ ՀՀ ԳԱԱ հայ-իտալական համատեղ հնագիտական արշվախմբի կազմում (համաղեկավարներ՝ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի անտիկ հնագիտության բաժնի վարիչ Ժորես Խաչատրյան և Իտալիայի Լեչեի համալսարանի պրոֆեսոր Ջուստո Տրաինա) հետազոտում էի Ազատի վերնահովտի պատմա-մշակութային ժառանգությունը: Հոդվածում օգտագործվող լուսանկարների մի մասն արվել է այդ հետազոտության ընթացքում՝ Ջանֆրանկո Լեպորեի և իմ կողմից:

3 Գիտական գրականության մեջ հստակեցված չէ նաև այս կոթողների անվանումը: Առաջին հետազոտողները (Ն. Մառ, Յա. Սմիռնով, Բ. Պիոտրովսկի) դրանք ուղղակի կոչել են *վիշապ* կամ *ձուկ-վիշապ*, նրանց հետևել է նաև Ս. Եսայանը: Մ. Աբեղյանն այն կոչում է «*վիշապ» կոչվող քարակոթող*, համառոտելու դեպքում՝ «*վիշապ*» (այսինքն անունն առնում է չակերտների մեջ): Մ. Աբեղյանին հետևել են Աս. Մնացականյանը, Լ. Բարսեղյանը և այլք: Ղափանցյանը գերադասում է չեզոք «*стела*» (*կոթող*) եզրը, Ա. Պետրոսյանը՝ *վիշապ քարակոթող*, Հ. Մարտիրոսյանը՝ *վիշապաքար*: Մենք նախընտրում ենք *վիշապ կոթող* կապակցությունը:

Նկ. 1. Աժդահա յուրտ, այժմ Սարդարապատի հուշահամալիր

Նկ. 2. Վանքի լիճ

Նկ. 3. Վանքի լիճ, այժմ Երևանի Նոր Նորքի «Վիշապների այգի»

թյամբ, մի մոտեցում, որը դարձավ այս կոթողների ուսումնասիրության հիմնական քարշակը: Ջանասիրաբար մեջբերելով ու քննելով վիշապներին, օձերին ու ձկներին վերաբերող բազմաթիվ այուժենները, զրույցներն ու բնութագրերը, հետազոտողներն անթաքույց կերպով ձգտել են ինչ-որ կերպ իրար կապել վիշապ-օձերն ու ձկները: Նրանց համարյա բառացիորեն հետևել է Բ. Պիոտրովսկին, որի քննությունն էլ լի է հայ բանահյուսությունից առնված՝ վիշապներին, օձերին նվիրված պատմություններով (Пиотровский 1939, 22-32):

Վիշապների՝ հայ մատենագրական համարյա բոլոր հայտնի վկայությունների և ժողովրդական ընկալումների՝ Մանուկ Աբեղյանի համադիր և մանրամասն քննությունից հետո[4], արդեն միանշանակ է, որ տեղացիները «վիշապ» ասելով նկատի են ունեցել այդ կոթողների մեծ, հսկայական, անբնական, անհեթեթ մեծությունը, ինչին համապատասխանում են դրանց նաև *աժդահա*, *ազնավոր* և *օղուզ* անվանումները:

4. Ծավալային-քանդակային հորինվածքը

Ցավոք վիշապ կոթողների չեզոք պատկերագրական նկարագրություն չկա, հետազոտողները դրանք նկարագրում են ավելի իրենց մեկնաբանության կամ հիպոթեզի տեսանկյունից, որի արդյունքում պատկերագրությունը ներկա-

4 Մանուկ Աբեղյանն ավելի քան 40 էջ է նվիրել վիշապ եզրի, նրա առասպելական կերպարի և գործառույթների քննությանը (Աբեղյան 1941, 10-51): Մեջբերենք այդ ուշագրավ քննությունից հետազոտողի արած հիմնական եզրակացություններից մեկը. «Այդ վիթխարի կոթողների «վիշապներ» և «աժդահա» կոչումը կապ չունի նրանց պատկերացրած աստվածության հետ: Նրանք իրենց հսկայական մեծության համար հետագայում են կոչվել վիշապներ կամ աժդահաներ, իբրև աժդահա քարեր, և այդ կոչման հետևանքով նրանց վրայի քանդակներն իմաստավորվել են իբրև «օձերի կամ վիշապների պատկերներ» (Աբեղյան 1941, 70):

Նկ. 4. Վանքի լիճ, այժմ Երևանի Նոր Նորքի «Վիշապների այգի»

յանում է էապես ձևափոխված[5]: Բայց արդյունքում կան նաև համարյա բոլոր հետազոտողների կողմից ընդունելի հավաստումներ, որոնք վերաբերում են կոթողների ներկայացրած ձկնատեսակներին, ցուլերի (պակաս հավանականությամբ՝ խոյերի) մորթիներին՝ գլխով և վերջույթներով հանդերձ, նրանց բերանից հոսող հեղուկին (որը միանշանակ համարվում է ջուր), ձկնկուլատիպ թռչուններին (ավելի հաճախ դրանք ընութագրվել են որպես արագիլ կամ կռունկ)[6] և այլն:

Դեռևս Ն. Մառը հիմք ունենալով Գեղամա լեռներում հավաքած նյութը, խոսում է այս կոթողների երկու տիպերի և չորս ենթատիպերի մասին՝

ա. վիշապներ կամ ձկներ առնվազն երկու ենթատիպերով՝ լոքո (նկ.12)[7] և ճանար (նկ. 3 Բ7, 7, 8),

բ. եզան կամ ցուլի քանդակներով կոթողներ՝ նորից երկու ենթատիպերով: Առաջին դեպքում կենդանիները քանդակված են ձկան քանդակային մանրամասներից ազատ մակերեսների վրա (նկ. 1 Բ1, 4 Բ8, 11), երկրորդ դեպքում կենդանու մորթին գցված է ձկան գլխի վրա, այն համարյա ամբողջովին պատում է կոթողի վերնամասը և ձկնակերպությունը հաճախ միայն ծավալային արտահայտություն ունի (Марр, Смирнов 1931, 92-93, նկ. 1 Բ1, 5 Բ9, 9 Բ17):

Հետագա հետազոտողները՝ մինչև Լ. Բարսեղյան, այս կոթողներին ի մոտո ավելի քիչ են եղել ծանոթ և դատողություններ են արել Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի նկարագրությունների հիմամբ: Այսօր հայտնի օրինակները նկատի ունե-

5 Այս առումով ամենաբնութագրականը Աս. Մնացականյանի հետազոտությունն է, ուր կոթողների քանդակային հորինվածքները ներկայացված են բազմաթիվ կամայական հավելումներով (ծառ, մարդ, գունդ, օձեր, Մնացականյան 1952, 73-75): Վիշապամարտի թեման այնքան է հրապուրել հետազոտողին, որ նա ոչ միայն իր կարծիքին համապատասխանող կերպարներ ու դրվագներ է «գտել» կոթողների քանդակներում, այլև նպատակից բխող մեկնաբանություն է տվել վիշապ անվանմանը. «Թէ ինչու այդ կոթողները կարող էին «վիշապ» կոչվել, դա հասկանալի է: Այդ կոթողների վրա և նրանց միջոցով դրսևորված է եղել վիշապամարտի դիցաբանությունը: Դա բավական է եղել, որ կոթողները կոչվեին մեկ բառով՝ «վիշապ» կամ «վիշապներ» (Մնացականյան 1952, 88):

6 Հետազոտողներն առանց բացառության հեղուկի փոխարեն օգտագործում են ջուր եզրը՝ ևս մի մեթոդաբանական մանրամաս, ինչը ցույց է տալիս, որ նկարագրությունը ծառայեցվում է կանխակալ կարծիքին: Մ. Աբեղյանը համերաշխելով նախորդ հետազոտողների հետ, որ ցուլի մորթով հորինվածքները զոհաբերության նշան են (չնայած ելնելով Աստղիկ-Անահիտի պաշտամունքի տրամաբանությունից, գտնում էր, թե գործ ունենք ոչ թե ցլի կամ եզան, այլ երինջի հետ, Աբեղյան 1941, 86), և հասկանալով, որ հեղուկի շիթերը չեն համապատասխանում ոեալ ծեսին (այսինքն եթե իրական կենդանին մորթեն, մաշկազերծ անեն և այն գցեն կոթողի վրա՝ նրա բերանից հազիվ թե ջուր թափվի), գրում է. «Դա սիմբոլ է այն բանի, որ զոհաբերությունն ընդունվում է, և վայր են հոսում երկնային ջրերը մոտիկ լճակի, առվի կամ աղբյուրի մեջ » (Աբեղյան 1941, 86):

7 Ցավոք մինչ այսօր վիշապ կոթողների որևէ հավաքական հրատարակություն չկա: Առաջին հրատարակիչներ Ն. Մառն ու Յա. Սմիռնովը ներակայացրել են իրենց հավաքած կոթողների (թվով 23) միայն մի մասի գրչանկարներն ու լուսանկարները՝ այն էլ խառը համարակալումով, ինչ հետևանքով հղումը այդ հրատարակությանը կարող է շփոթությունների հանգեցնել: Անցած դարի 60-ական թթ. Գեղամա լեռների 20 վիշապների նկարագրությունն ու գրչանկարները հրատարակել է Լ. Բարսեղյանը (Բարսեղյան 1967): Որպեսզի ընթերցողի մոտ նոր շփոթություններ չառաջանան, Գեղամա լեռների կոթողների մեր անդրադարձներում լուսանկարին զուգահեռ հղելու ենք նաև Լ. Բարսեղյանի համարակալումը՝ համարից առաջ դնելով նաև Բ տառը:

Նկ. 5. Վանքի լիճ

Նկ. 6. Դիքդաշ

նալով, կարծում ենք, որ Ն. Մառի դասակարգումը կարելի է լրացնել ևս երկու տիպով՝

գ. կոթողներ, որոնք ունեն մշակված մակերես, քանդակազարդ չեն և միայն մոտավոր են ձկնակերպ (նկ. 19),

դ. կոթողներ, որոնք թեև ցլապատկերներ են կրում՝ բայց ձկան քանդակային կամ ընդգծված ծավալային մանրամասներ չունեն (նկ. 2 Բ6, 4 Բ8, 10, 11, թեականորեն՝ նկ. 13, 14):

Ուղղաձիգ դիրքը. Կարելի է հավաստել, որ կոթողները որպես կանոն կանգնեցվել են ուղղաձիգ դիրքով: Նախ պիտի նկատի ունենալ, որ եթե ձկնային մանրամասները տեղադրված են մարմնի ողջ պարագծով, ապա ցուլերը քանդակված են ձկան փորին կամ մեջքին՝ որպես կանոն կառուցվածքային կենտրոն ունենալով ձկան փորը, ինչը նշանակում է, որ դրանք հորիզոնական-բնական դիրքով դնելը սկզբունքորեն բացառվում էր: Երկրորդ, մեզ հայտնի չէ թեկուզ մեկ կոթող, որի վրա ձկան պոչի մասը համապատասխան ծավալային կամ քանդակային մշակում ունենա, այն դեպքում, երբ մանրամասն քանդակված են բերանը, աչքերը, քթանցքները, լողակները, խոիկները: Այսինքն՝ վարպետները գիտեին, որ կոթողի ներքնամասը մտցվելու է հողի մեջ, ուստի այն հատուկ մշակման չէին ենթարկում[8]:

8 Ուշագրավ է Ի. Մեշչանինովի դիտողությունն այն մասին, որ պատկերները այս կոթողների վրա ծավալվում են ոչ թե հորիզոնական, այլ ուղղաձիգ ուղղությամբ, ինչն էլ հենց նրանց վերտիկալ կանգնեցման ամենէական փաստարկն է (Мещанинов 1925, 402): Էական է Մ. Աբեղյանի տրամաբանական դիտողությունը, որ եթե կոթողներն ուղղաձիգ չլինեին կանգնած, ցուլի բերանից հոսող ջուրն այլ դիրք կունենար. «Այդ ձկնակերպ կոթողները կանգնած են եղել ձկան պոչի վրա: Այդպիսի դիրքով՝ երինջի բերանից վայր է իջնում ջրի ալիքների գծագրությունը» (Աբեղյան 1941, 86): Հետազոտողներից միայն Գր. Ղափանցյանն է, որ կտրականապես առարկում է այս դրույթի դեմ. «Կասկածելի է նաև, որ այդ կոթողները, որոնք ունեին մինչև հինգ մետր երկարություն, սկզբնապես եղել են կանգնած, ինչպես որ ենթադրում էր Մ. Աբեղյանը: Այդ կոթողները պառկած վիճակում են ոչ միայն մեզ մոտ Հայաստանում, այլև հարևան Վրաստանում (Ախալքալաք, Գանձա, Թափառավան), ինչի վրա ուշադրություն է դարձրել և Է. Մելիքսեթ-Բեկը: Հնում, մեր թվարկությունից շատ առաջ, հնարավոր չէր, այն էլ բարձրլեռնային արոտավայրերում ի վիճակի լինեին ուղղաձիգ կանգնեցնել հսկա այդ քարերը: Իսկ ձկնաձև կոթողները, առավել ևս, չպիտի որ նայեին դեպի երկինք՝ փոխելով ձկների համար բնորոշ հորիզոնական դիրքը» (Капанцян 1952, 14): Անշուշտ, հետազոտողի այս դի-

5. Ձկները

Դեռևս Ն.Մառն ու Յա.Սմիռնովն են նկատել, որ արտաքնապես այս ձուկ-կոթողները ոչ թե վերացական կամ երևակայական ձկներ են, այլ կոնկրետ ձկներ, որոնք շատ են հիշեցնում Հայաստանի ամենամեծ երկու ձկանտեսակները՝ ճանարը և լոքոն (Марр, Смирнов 1931, 92-93, նկ. 3 Բ 7, 7, 8, 12): Պիտի նկատի ունենալ, որ արտաքնապես ճանարին շատ մոտ են նաև Հայաստանի գետերում և լճերում ապրող բեղլու և մուրծա ձկները: Ընդ որում մուրծան ապրում է Արաքսի համարյա բոլոր վտակներում՝ ներառյալ Ազատը, Վեդին, Հրազդանը և այլն (Դադիկյան 1971, 179-182. Անանյան 1975, 243-255): Բեղլուն և մուրծան ճանարի մոտիկ ազգականն են, արտաքնապես իրար շատ նման, ներառյալ բեղերը, սակայն վերջինս էապես տարբերվում է նրանցից իր քաշով: Մենք կարծում ենք, որ մեր կոթողների դեպքում ընտրվել են Հայաստանի ամենամեծ ձկները՝ ճանարն (մինչև մեկ մետր երկարություն, մինչև 16 կգ քաշ, Անանյան 1975, 250) ու լոքոն (մինչև 200-250 կգ քաշ, Անանյան, 282-293), որ արտաքնապես ինչ-որ չափով համեմատելի լինեն ցուլերի հետ: Նկատենք, որ ճանարը աչքի է ընկնում իր մուգ պողպատագույն մետաղական փայլով, պարսիկներն այն անվանում են բուլաթ՝ այսինքն պողպատյա (Դադիկյան 1971, 180): Կարծում ենք սա էլ լրացուցիչ կովան կարող է լինել հօգուտ այս ձկների առասպելական-մարտական կերպարի: Եթե նկատի ունենք, որ ո՛չ Սևանա լճում և ո՛չ էլ Սևան թափվող գետերում լոքո և ճանար չկա, կարելի է հավաստել, որ Գեղամա լեռների ձկնակերպ կոթողների դեպքում կարևորվել են հենց Արաքսից դեպի վտակները բարձրացող գետային խոշոր ձկները:

6. Ցուլերը

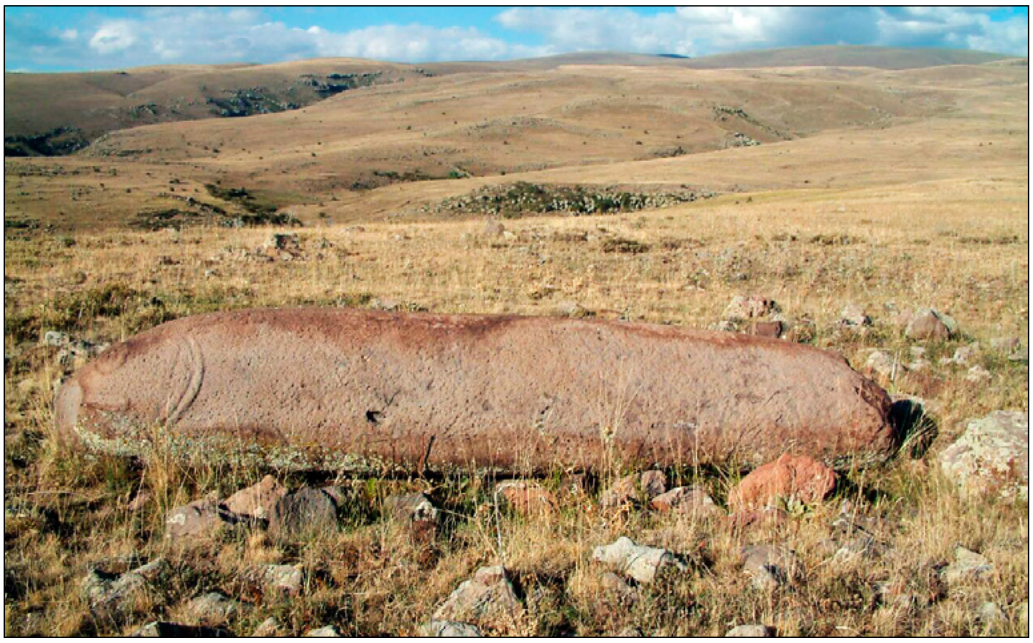
Որոշ հետազոտողներ խոսում են ցուլերին զուգահեռ նաև խոյերի մասին (օրինակ՝ Марр, Смирнов 1931, 62), ցավոք, առանց մանրամասնելու՝ թե պատկերագրական որ հատկանիշներն են վկայում այս կամ այն կենդանու մասին: Բոլոր հստակ քանդակների դեպքում կարելի է միանշանակ խոսել խոշոր եղջերավոր կենդանու մասին, ինչի վկայություններն են երկար ոտքերը, երկար պոչը և դեպի բերանը զգալիորեն լայնացող մռութը՝ հանգամանքներ, որոնք չեն համապատասխանում խոյի մարմնակազմությանը: Փոքր ինչ խնդրահարույց են համարյա երեք քառորդ շրջան կազմող պոզերը. կարելի է ենթադրել, որ կամ դրանք հատուկ ինչ-որ տեսակ են ներկայացնում կամ էլ արդյունք են գլխի կախ ընկած դիրքի արտապատկերման: Պատկերագրորեն շատ ավելի բարդ է եզան, գոմեշի կամ երինջի հարցը: Մենք միայն պայմանականորեն ենք այն ցուլ անվանում, ընդունելով, որ նրա տակ կարելի է հասկանալ ցուլերի ենթադասին պատկանող որևէ կենդանի:

Թվում է երկբայելի չէ, որ բոլոր քանդակներում պատկերված են ոչ թե կենդանի ցուլը՝ այլ նրա մորթին՝ գլխով և վերջույթներով հանդերձ: Առաջին դեպքում մորթին գցված է ձկան վրա: Այն մի տարբերակում լիովին ծածկում է կոթողի գլուխը (նկ. 1 Բ1, 2 Բ6, 5 Բ9, 9 Բ17), երկրորդ տարբերակում՝ ընդհակառակը, մորթին դիտելի է նեղ շերտի տեսքով (նկ. 10, 11, 13, 14): Առջևի ոտքերն ու գլուխը դեպի ներքև են իջնում կոթողի փորի մասում, իսկ մնացած մորթին, ետևի ոտքերն ու պոչը գտնվում են մեջքի մասում: Ընդ որում ետևի ոտքերը ներկայացվում են թե՛ դեպի ներքև կախված և թե՛ ընդհակառակը՝ դեպի վեր բարձրացող, ինչը նույնպես անբնական է, եթե ընդունում ենք, որ զոհաբերված անասունի մորթին ուղղակի գցված է կոթողի վրա: Երկրորդ դեպքում՝ ցլի մորթին, գլուխն ու վերջույթներն ամբողջությամբ քանդակված են կոթողի միայն մի երեսին (նկ. 1 Բ1, 4 Բ8):

Կարելի է նկատել մի ուշագրավ օրինաչափություն ևս. գլխիվայր «գցված» ցուլերի մի մասն ունեն ընդգծված ելնդավոր գլխաքանդակներ, մռութներից էլ ցած են իջնում հեղուկի շիթեր, որոնք պատկերվում են իրար զուգահեռ ալիքաձև կամ ուղիղ ակոսների, ելնդավոր ձգված եռանկյունու կամ ալիքի տեսքով (նկ. 1 Բ1, 5 Բ9, 9 Բ17, 10): Դեպի վեր ուղղված ցուլերի գլուխներն անխտիր ներկայացված են թույլ ռելյեֆով, և մռութներից էլ հեղուկ չի հոսում: Տարբեր են ներկայացված և մորթիները: Մեծ մասամբ դրանք երկար են ու ձգված՝ այնքան նեղ, որ կարելի է ենթադրել, որ ոչ թե ամբողջական մորթին է՝ այլ հատուկ կտրված մի ժապավեն

տողությունները՝ վերոբերյալ փաստերի համեմատականն չեն թվում: Սակայն դա լիովին բացատրելի է դառնում, երբ նկատի ենք ունենում, որ Գր. Ղափանցյանը սրանով ցանկանում էր հերքել Մ. Աբեղյանի այն դրույթը, թե հետագույն ցասման խաչերը իրենց սրբազան գործառույթը կարող էին ժառանգել վիշապ կոթողներից:

Նկ.7. Գյոլ յուրտ



Նկ.8. Իմիրզեկ

(նկ. 11)՝ մորթուց դեպի դուրս տարածվող վերջույթներով ու գլխով հանդերձ (հմմտ. Марр, Смирнов 1931, 88): Միայն մի դեպքում է, որ թվում է, թե պատկերված է ողջ մորթին, ընդ որում, գլուխն ու ոտքերն այս դեպքում պատկերված են մորթու ետնախորքի վրա (նկ. 4 Բ8):

Ընդհանուր տպավորությունն այն է, որ այս քանդակներն արտացոլում են ձուկ կոթողներին ցուլ զոհաբերելու մի ծես[9], որն ավարտվել է զոհաբերված ցուլի մորթին ու վերջույթները կոթողի վրա գցելով կամ ամրացնելով: *Նկարի ունենալով կոթողի վրա մորթիների ամրացման երկու դիրքը՝ վերևից և ներքևից, առաջին դեպքում՝ հեղուկ թափվելը, երկրորդի դեպքում՝ դրա բացակայությունը, կարելի է հավանական համարել, որ երկու պատկերագրական ձևերը երկու կերպար են ներկայացնում՝ ցուլ-ասպվածություն կամ երկնային ցուլ (որը ներկայացվում է որպես ձկան հետ մենամարտից պարտված) և երկրային-իրական զոհաբերված ցուլ:*

9 Զոհաբերության փաստն ընդունել են անխտիր բոլոր հետազոտողները:

Նկ. 9. Իմիրզեկ

Նկ. 10. Եղեգնաձոր

Նկ. 11. Արագած, այժմ Երևանում, «Կենտրոն» հեռուստաընկերության առաջ

7. Թռչունները

Կոթողների վրա քանդակված թռչունները բացառապես զույգ են, պատկերվում են ձկան փորի հատվածում (նկ. 1 Բ1, 5 Բ9, 9 Բ17), որն ըստ էության քանդակային հորինվածքի կենտրոնն է: Դրանք բոլորն էլ երկարավիզ ու երկարակտուց ձկնկուլատիպ թռչուններ են՝ արագիլ կամ ձկնկուլ: Պակաս հավանական է, որ դրանք կռունկներ են՝ քանի որ բնական դիրքում կռունկների մարմինը շատ ավելի հորիզոնական է, քան ուղղահայաց, կռունկները պոչի մասում ունեն դմականման փետրային հավելում, ինչը նույնպես չենք տեսնում մեր քանդակներում: Իմիրզեկի կոթողի թռչունները պատկերված են բարձր պատվանդանի վրա (նկ. 9 Բ17), մի դիրք, որն ավելի համապատասպանում է արագիլին կամ ձկնկուլին, որոնք բնավորվում են բարձր ծառերի վրա, ի տարբերություն կռունկի, որը բնավորվում է գետնին: Երբ մեր քանդակները համեմատում ենք արագիլի ու ձկնկուլի հետ, կարելի է՝ ելնելով համեմատաբար կարճ ու փոքր-ինչ հաստ կտուցներից, ավելի հավանական համարել որ դրանք ներկայացնում են ձկնկուլների: Բոլոր դեպքերում նկատենք, որ թե՛ արագիլը և թե՛ ձկնկուլը ձկնակեր թռչուններ են, այսինքն, ձկների մշտական «ուղեկիցներն» են: Ընդհանրապես, ձկնկուլատիպ թռչունները հայ միջնադարյան պատկերագրության մեջ պատկերվում են ավելի բնական տեսքով՝ ձուկ կտցած՝ այլաբանորեն ակնարկելով «հոգիների որսը» (Պետրոսյան 2008, 100): Մեր դեպքում ակնհայտ է նրանց հերալդիկ դիրքը՝ ուղղաձիգ ձգված մարմին և վիզ, իրար ուղղված կտուցներ: Նման հերալդիկ հորինվածքները միշտ կենտրոնական ինչ-որ առանցք են ենթադրում, որի հանդեպ էլ նրանք կանգնած են: Քանի որ բոլոր դեպքերում էլ այդ առանցքը քանդակի տեսքով բացակայում է, կարող ենք հավանական համարել, որ այդ առանցքը հենց ինքը ձուկն է կամ ձուկ կոթողը: Ինչպես նշեցինք, Իմիրզեկի կոթողի վրա փորագրված են ոչ թե թռչուններն իրենք՝ այլ զույգ թռչուններից բաղկացած արձանախումբ, որտեղ թռչունների արձանիկները խնձորակի օգնությամբ ամրացված են երկար ձողի խարսխաձև ելուստի վրա: Խարսխաձև պատվանդանի զույգ ելուստների վրա ամրացված տարբեր կենդանիների և թռչունների արձանիկ-

ները բավականին թիվ են կազմում միջին բրոնզի թաղման գույքում: Ենթադրվում է, որ դրանք ամրացվել են այնկողմյան ճանապարհորդության առաջնորդող գրաստների լծի վրա՝ այսինքն կարելի է ենթադրել անմիջական կապ թաղման ծեսի հետ: Սա նաև խիստ էական մի փաստարկ է հօգուտ այս կոթողներն ընդհանուր առմամբ միջին բրոնզի ժամանակներով թվագրելու: Ցավոք, այս թռչունների խորհրդաբանությունը հենց այս համատեքստում, մնում է չբացահայտված, չնայած դրանց՝ որպես գարնան ավետաբերի, նոր կյանքի ծննդի, պտղաբերության ընդհանուր խորհրդաբանությունը բավականին մանրամասնորեն քննվել է (Капанцян 1952, 20-32):

8. Ենթադրյալ կամ վերագրյալ մանրամասներ

Այս կոթողների չեզոք նկարագրության, մանրամասն ու հստակ լուսանկարների, չափագրությունների ու գրչանկարների բացակայությունը դրանց ֆիզիկական մատչելիության հետ կապված դժվարությունները պայմանավորել են, որ հետազոտողները՝ ելնելով սեփական քննության նպատակներից՝ կոթողների վրա ենթադրեն այդ քննությունից բխող այս կամ այն թեմայի կամ կերպարի առկայությունը: Դրանց շարքում առաջին տեղը պատկանում է օձին, որի վիշապային կերպարն ավելի քան ակհայտ է: Կարծում եմ կարելի է հստակորեն վավերացնել, որ չնայած պնդումներին[10], օձերի քանդակների առկայությունն այս կոթողների վրա խիստ թեական է: Երկրորդ տեղում են կենացծառային պատկերումները: Ընդ որում, թե՛ Գր. Ղափանցյանը և թե՛ Ա. Մնացականյանը կենաց ծառի տակ փնտրել են բուսական, թփային-ծառային ինչ-որ պատկեր, այլ ոչ թե պատկերացումների մոդելավորման համակարգ, ինչպես ընդունված է ժամանակակից առասպելաբանության մեջ (Топоров 1991, 398-406): Գր. Ղափանցյանն իր գրքույկում մի հատուկ բաժին վերնագրել է «Կենաց ծառի մոտիվը», որտեղ որպես կենաց ծառ է ներկայացնում Աժդահա յուրտի կոթողներից մեկի վրա քանդակված ցլապատկերը (Բ4)[11], ընդ որում կոթողը գլխիվայր «շրջելով», որի դեպքում ցլի անկենդան կախված ոտքերը «վեր են ածվում» ծառի դեպի վեր բարձրացող ճյուղերի[12]: Քանդակների նկարագրության հարցում շատ ավելի անբռնազբոս է Ա. Մնացականյանը, ով Աժդահա յուրտի հայտնի կոթողներից մեկի (նկ. 1 Բ1) ցլի մորթին ոտքերով հանդերձ ներկայացնում է որպես ծառ, ցլի վզի մոտ տեսնում է մարդու պատկեր, ձկնկոլատիպ թռչունների կտուցների միջև գտնվող շրջանաձև անքանդակ մակերեսը համարում է գունդ, մանրամասն քննարկում տարբեր կենացծառային մանրանկարչական տեսարաններ, պատկերացումներ և այս ամենի հիմամբ եզրակացնում, թե «վիշապի» վրա գտնվող աստվածությունը վեգետացիոն ծագում ունի (Մնացականյան 1952, 73-78): Նման օրինակներ կարելի է էլի բերել: Սակայն դրանից ընդհանուր պատկերը չի փոխվի: Այս կոթողների վրա բուսական որևէ թեմայի կամ մոտիվի առկայության որևէ փաստացի հիմնավորում չկա: Նույնը կարելի է պնդել և ենթադրյալ օձապատկերների մասին, որոնց դերում հանդես են գալիս զանազան գծեր, քերծվածքներ կամ վատ պահպանված մանրամասներ:

Նյութի հետազոտության առկա աստիճանում մենք կարող ենք հավաստել, որ այս *կոթողների ծավալային-պատկերագրական զինանոցը բավականին սահմանափակ է և, ըստ էության, ներկայանում է ձկնակերպ ծավալով ու քանդակներով, ցուլերի (եզների) և թռչունների քանդակներով, երկարաձող խարսխի վրա ամրացված թռչունների արձանաքանդակով, հեղուկի շիթերի քանդակներով: Եվ միայն այսքանը:*

Մեր հիմնական մեթոդաբանական եզրակացությունը՝ վիշապ-կոթողների անվան ու ծավալա-պատկերագրական այս նախնական վերլուծությունից հետևյալն է. *վիշապ կոթողների ծավալային-պատկերագրական հորինվածքը, նրա քանդակային թեմաներն ու կերպարները ներկայանում են ձկների, կենդանիների, թռչունների, իրերի կամ դրանց մանրամասների բնական-իրական, այլ ոչ թե միտումնավոր ձևա-*

10 Մանրամասները տե՛ս Մնացականյան 1952, 86:

11 «Եզան պատկերը նայում է դեպի ձկան պոչը: Այն պատկերված է ձգված, երկար և շատ բարակ իրանով, որի վերջավորությունների մի կողմում եզան գլուխն է իր մանրամասներով և առաջին ոտքերով, իսկ մյուս կողմում՝ ետին ոտքերը ու իրանից շարունակվող երկճյուղանի ոլոր պոչը» (Բարսեղյան 1967, 182, №4): Ցուլի պոչը «ծաղկազարդ» է պատկերված և Լճաշենի վիշապում. «Ցլի մաշկը կոթողի գագաթով իջնում է մեջքի վրա և ավարտվում բազմագալար պարույրաձև փաթույթ ունեցող պոչով» (Խանզադյան 2005, 87, նկ. 2):

12 Ղափանցյան 1952, 41-45:

Նկ.12. Բաբա փարի (Գեղ ամրոցի տափարակ)

խեղված, հավելված, առավել ևս ֆանտաստիկ կերպարների կամ մանրամասների տեսքով: Այս տեսակետից էլ նրանց հետագայն ժողովրդական վիշապ անվանումը պետք է ընկալել ոչ թե օձային-վիշապային կամ ֆանտաստիկ երանգով, այլ ուղղակի մեծ, անճոռնի, աժդահա՝ այս բառերի ժամանակակից իմաստով: Ուստի կարծում ենք վիշապի առասպելական-ֆանտաստիկ կերպարի տարաբնույթ վերականգնումներն ու կոթողների հետ դրանց համեմատությունները արդյունավետ մեթոդ չեն այս կոթողների գործառույթն ու ծավալա-քանդակային հորինվածքների խորհրդաբանությունը վերհանելու համար:

Մեր հիմնական հիպոթեզը, որ բխում է վիշապ-կոթողների ծավալա-պատկերագրական քննությունից հետևյալն է.

վիշապ կոթողների ծավալային և պատկերագրական քննությունը թույլ է տալիս հավաստել, որ դրանք ներկայացնում են հնագույն առասպելական մի սյուժե՝ համաձայն որի երկնային ցուլերն իջնում են երկիր, հավաքում նրա ողջ խոնավությունը, ապա բարձրանում երկինք (որի հետ թերևս նույնանում էին գետերի ակունքները), դրանով իսկ սպառնալով երկիրը մատնել երաշտի: Ի պատասխան դրան՝ սրբազան ձուկ-ապրվածությունները (կամ հերոսները) դեպի երկինք վերանալով՝ որ նույնն է՝ դեպի ակունք գնալով՝ մենամարտում են երկնային ցուլերի հետ, պատրում նրանց որովայնը, որի հետևանքով ջրերն անձրևի տեսքով թափվում են երկրի վրա: Ինչպես տեսանք, այս կոթողների վրայի ամենահիմնական քանդակը ցուլն է, որն առանց բացառության պատկերվում է ոչ թե որպես կենդանի ցուլ, այլ նրա մորթին, վերջույթները և գլուխը: Դեռևս Գր. Ղափանցյանն է նկատել, որ ցուլերի հիմնական դիրքը, երբ նրանք գցվում են ձկան վրա, այս կամ այն չափով փակելով «աստվածության» բերանը և ցուլերի բերաններից թափվող ջուրը չեն կարող ծեսի վկայություններ լինել (Капанцян 1952, 33): Ցուլերը որպես կանոն վերևում են, ձկները՝ ներքևում, իսկ զոհաբերության դեպքում սպասելի էր հակառակը՝ զոհաբերված կենդանին պիտի գցվի աստվածության ոտքերի տակ, այլ ոչ թե վրան: Փաստորեն ձկան և ցլի միջև առկա է մի այնպիսի փոխհարաբերություն, որի հետևանքով թափվում են «երկնային» ջրերը: Ստացվում է, որ մեր կոթողներում ոչ միայն ձուկը, այլև ցուլն էլ կապվում է ջրի հետ՝ մի հանգամանք, որ հայտնի չափով համահունչ է ցուլերի կամ եզների առասպելական կերպարին. ցուլերի կապը

Նկ. 13 . Ուլգյուրի վանք

Նկ. 14. Ուլգյուրի վանք

լուսնի, խոնավության, երկնային ջրերի, ամպրոպային-կայծակնային երկնքի ու եղանակի հետ մերձավորարևելյան բազմաթիվ հին մշակույթներում ավելի քան ակնհայտ է (Иванов 1991, 203): Կարծում եմ մեր թեմայի համար կատարյալ օրինակ է շումերական «Գիլգամեշը և երկնային ցուլը» երգը, որի տարբերակներից մեկի համաձայն երկնային ցուլը երկնքից իջնելով խմում է (Եփրատի) ողջ ջուրը և ցամաքացնում այն (http://etcsl.orinst.ox.ac.uk): Դեռևս մ.թ.ա. III հազարամյակից Շումերից հայտնի են ցլի արձաններ (կամ գլուխներ), որոնցից ջուր է

թափվում (История 1983, 9): Հայտնի է, որ հին հույները սկզբնապես Տավրոս (այսինքն ցուլ) են կոչել Հայկական լեռնաշխարհը հարավից եզերող լեռնաշղթան, որտեղից դեպի Միջագետք են հոսում Եփրատն ու Տիգրիսը (Strabo II, 1, 68): Կարելի է ենթադրել, որ այդ լեռները ընկալվում էին, որպես ցուլեր, որոնց բերանից «սկիզբ են առնում» Եփրատն ու Տիգրիսը: Հետաքրքիր է, որ այդ լեռնաշղթայի մի զգալի մասը մտնում է Մեծ Հայքի աշխարհներից մեկի մեջ, որը հայերը կոչում էին Տուրուբերան (այսինքն ցլի բերան): Երկնային ցուլը, որպես ցանքսերը ոռոգող է պատկերվում Հասանկալայի՝ մ.թ.ա. XIII-XII դդ. հայտնի թասի վրա (Իսրայելյան 1973, 98): Վերջապես կենդանակերպի այն համաստեղությունը, որի ժամանակ սկսվում էին ամենահորդ անձրևները և գետերի վարարումը, կոչվում է Ցուլի համաստեղություն[13]: Այս տեսակետից հատուկ ուշադրության են արժանի նաև ուշբրոնզեդարյան այն թիթեղ-կախիկները, որոնք բաղկացած են երեք համակենտրոն ընդհատ շրջաններից և կենտրոնական առանցքձողից, որն ավարտվում է սակրաձև ելուստով (դրանց բազմաթիվ օրինակները տես, օրինակ՝ Թորոսյան և այլք, 2002, աղ. 66/18-20, 67/10, 69/20, 21, 70/8, 71/2 և այլն): Մեր համոզմամբ դա ցուլի սխեմատիկ կերպար է՝ շատ նման վիշապկոթողների ցուլերի քանդակներին: Կարելի է հավաստել, որ այս թիթեղների արտաքին երկու կիսաշրջանները ցուլի եղին ոտքերն են, միջինը՝ առջևի ոտքերը, ներքին կիսաշրջանները՝ եղջյուրները, իսկ սակրաձև ելուստով առանցք՝ մարմինը, ցուլի վիզը, գլուխն ու մռութը: Եթե այս դիտարկումները ճիշտ են, ապա այս թիթեղները ներկայացնում են ցուլի համաստեղությունը, մանավանդ, որ առանձին դեպքերում այն կազմում է երկինքը ներկայացնող ավելի բարդ հորինվածքների բաղկացուցիչը: Այս առումով հետաքրքիր է այն, որ Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոցում» խոսվում է ժողովրդական մի հավատալիքի մասին, ըստ որի՝ երկնային ցուլերն իջնում են երկիր և իրենց հետ վեր բարձրացնում վիշապներին «և եթէ բառնացի ի վեր այնպիսի վիշապն, ոչ եթե եզամբք ինչ անուանելովք» (Եզնիկ 1994, 86):

Ինչպես հայտնի է՝ գետային ձկները ապրիլ-մայիս ամիսներին բարձրանում են դեպի ակունքները՝ ձվադրման համար: Նկատի ունենալով հենց վիշապների տեղադրման վայրերում հին առուների և ակունքների բազմաթիվ հետքերը, ինչի վրա ուշադրություն են հրավիրել համարյա բոլոր հետազոտողները, կարելի է կարծել, որ ձվադրող ձկները ժամանակին հայտնվել են նաև այստեղի գետակներում և առվակներում: Այս ճանապարհին ձկները հաղթահարելու համար գետակների և առուների սահանքները՝ պիտի որ դեպի վեր թռչեին՝ մխրճվելով երկինք և սնունդ տալով հին տեղաբնիկների երևակայությանը: Վտառների այս բարձրացման ժամանակ էլ կամ վերջում սկսում էին հորդառատ անձրևներն ու վարարումները: Ձկների՝ դեպի ջրերի ակունքները բարձրանալու հետևանքով երկնային ջրերի բացվելու հետ տիպաբանորեն կարելի է համադրել և Փոքր Ասիայում, Կովկասում ու Հայաստանում ազգագրական իրականության մեջ լայնորեն կիրառվող անձրևաբեր ծեսը, երբ եզներին փոխարինող կանայք գութանը տանում են ցամաքած գետն ի վեր (Բդոյան 1950, 47-48): Սրա հետ համեմատելի է նաև հրաշապատում հեքիաթների այն սյուժեն, համաձայն որի վիշապը փակում է ջրի ակունքը, և նրան սպանող հերոսը մենամարտելու համար գնում է հունն ի վեր և հաղթում վիշապին հենց ակունքի մոտ: Թեև հայտնի է, որ լոքոները շատ ավելի «նստակյաց» ձկներ են, սակայն նրանք ապրիլ ամսին՝ ձվադրման շրջանում բարձրանում են Արաքսի վտակներն ի վեր: Վավերացված են դեպքեր, երբ նրանք Արփայով հասել են մինչև Արենի և Քասախով մինչև Ոսկեվազ (Դադիկյան 1971, 202): Հայտնի է նաև, որ լոքոները ջրի երես են դուրս գալիս և թռչկոտում ամպրոպների ու հորդ անձրևների ժամանակ: Նկարագրված են նաև դեպքեր, երբ Արաքսի մեծ լոքոները փորձել են կուլ տալ մեծ կենդանիներ և նույնիսկ գոմեշ (Անանյան 1972, 287-288): Երևի տեղին է այստեղ հիշել Անանիա Շիրակացու մի խնդիրը լոքոյի մասին. «Ժ հարցումն. Լոք մի կալան ի Մարմետի ի գետն յԵրասխ. և ես կշռեցի զնա և գտաւ գլուխն չորս մասն ամենայն կշռոյն և տուտն Ջ, և մէջքն ՃԽ լիտր… Արդ գիտեա, թէ ընդ ամենայն քանի՞ լիտր էր: Լուծումն Ժ հարցմանն: Լեալ էր լոքն ՄԽ լիտր»

13 Ուշագրավ է Ա. Պետրոսյանի դիտողությունը, որ կոթողների քանդակները (ըստ հեղինակի՝ ձուկ, խոյ, ցուլ, զույգ արագիլներ) համապատասխանում են կենդանակերպի համատեղությունների հաջորդականությանը (ձկներ, խոյ, ցուլ, երկվորյակներ, Петросян 1987, 65):

Նկ. 15. Ավանիկ

(Աբրահամյան 1944, 228-229, 231): Նկատի ունենալով, որ Անանիա Շիրակացու մեկ լիտրը հավասար է 326,4 գրամի (Մանանդյան 1985, 247), կարելի է հաշվել, որ լոքոն կշռում էր մոտ 80 կգ: Սա եզակի պատմական մի վկայություն է, ինչը ցույց է տալիս, որ Արաքսում նման լոքոներն այնքան էլ անսովոր երևույթ չէին: Այնպես որ «վիշապ» ձկան և երկնային ցուլի մենամարտի մասին առասպելական պատկերացումները կարող էին ամրապնդվել նաև այս խոշոր ձկների կյանքի մասին եղած իրական փաստերով:

Առասպելական սյուժեի պատկերումն այս կոթողների վրա անշուշտ չի բացառում ծեսը: Ավելին, իր քանդակներով այն կարծեք նույնիսկ ենթադրում է նաև համապատասխան ծեսի առկայությունը, որի ժամանակ մասնակիցները պիտի որ խաղարկեին առասպելը՝ կատարելով նաև իրական զոհաբերություններ՝ զոհված կենդանու մորթին ու վերջույթները ամրացնելով կոթողի վրա՝ ինչպես քանդակն է ցուցում:

9. Բուն գործառույթը

Դեռ Մ. Աբեղյանն է փորձել բացատրել, թե ինչու էին իրար մոտ մի քանի վիշապ կոթողներ կանգնեցնում: Եթե դրանք, ըստ հեղինակի համոզման, աստվածության արձաններ էին, ինչ իմաստ ուներ իրար կողքի մի քանի նույնական արձաններ կանգնեցնել: Համոզված լինելով, որ դրանք անմիջական կապ ունեն ոռոգման արհեստական համակարգերի հետ, ինչու և կանգնեցվել են դրանց սկզբնավորման ակունքներում՝ այսինքն բարձր լեռնային տեղանքներում, Մ. Աբեղյանը ենթադրում է, թե ամեն մի կոնկրետ երաշտի դեպքում նման մի կոթող են կանգնեցրել (Աբեղյան 1941, 87): Եվ քանի որ երաշտներ հաճախ են պատահել՝ կոթողների թիվն էլ ավելացել է: «Հայերի մեջ մեր օրերում անգամ,—իր միտքը զարգացնում է հետազոտողը,—երաշտի ժամանակ որևէ սրբավայրից լռելյայն, առանց մի բառ ասելու, բերում էին մի քար և հանդի շուրջը ման ածում՝ հավատալով թե անձրև կգա» (Աբեղյան 1941, 89)[14]: Շատ ավելի կտրուկ է Ա. Մնացականյանի պնդումը. «Հարց է

14 Վիշապ կոթողները գործառույթի առումով համեմատելով հետագույն ցասման խաչերի հետ, Մ. Աբեղյանը գրում է. «Ձկնակերպ կոթողներն ահա այսպիսի «ցասման արձաններ» (արձան – տնկած քար) են, երաշտների ժամանակ դրված: Դրանով է բացատրվում և այն, որ կան տեղեր, ուր այդ արձանները մի քանիսն են: Դրանք տնկված են զանազան երաշտ տարիներում» (Աբեղյան 1941, 88):

Նկ.16. Փոքր Գիլանլար

առաջանում. որն է եղել «վիշապ» քարակոթողների դերը: Պիտի ընդունել, որ նրանք կերտվել են գործնական, կենսական նպատակներով: Այդ և նման արձանացումների միջոցով մարդիկ ցանկացել են կանխել բնական աղետները՝ երաշտը, կարկուտը, զանազան հիվանդությունները, համաճարակները, անբերրիությունը և այլն: Կոթողների վրա փորագրված տեսարանների միջոցով նրանց կերտողները սպառնացել են բնության չար ուժերին» (Մնացականյան 1952, 88):

Վիշապ կոթողների կոմպակտ տեղադրությունը, երբ դրանք սահմանափակ մի տարածքում կարող են հասնել մի քանի տասնյակի, երբ որոշ դեպքերում դրանք իրարից մի քանի տասնյակ, իսկ երբեմն էլ ուղղակի մի քանի մետր հեռավորության վրա են տեղադրված (նկատենք, որ խոսքը վերաբերում է միայն վերջին հարյուրամյակին, պարզ է, որ ժամանակին դրանք ավելի բազմաքանակ են եղել՝ այսինքն ունեցել են շատ ավելի խիտ տեղադրություն), հիմք է տալիս տարակուսել, թե դրանք կանգնեցվել են միայն «ընդհանրական» երկրպագության և զոհաբերության նպատակով: Նկատի ունենալով այս կոթողների հսկայական չափերը, նրանց կատարյալ մշակումը, հաճախ էլ խնամքով արված քանդակները, ինչը պիտի որ ամիսներ պահանջեր, դժվար է պատկերացնել, թե դրանք պատրաստվել են պահի տակ՝ երաշտի դիպվածով: Այս տեսակետից շատ ավելի ուշագրավ է, որ Լճաշենի վիշապի գտնվելու տեղում կատարված պեղումները երևան են բերել մ.թ.ա. XVI-XIV դարերին վերաբերող դամբարան (Խանզադյան 2005, 88-91): Վերջին տարիներին մեր կողմից վավերացված առնվազն երեք կոթողների մասին կարող ենք հավաստել, որ դրանք դրված լինելով կրոմլեխների վրա կամ կից՝ թաղման կառույցի մասն են կազմում (նկ. 8 Բ6): Կարծում ենք, որ դրանցից մեկ-երկուսին հարող դամբարանների պեղումները կարող են նոր լույս սփռել ինչպես թվագրության, այնպես էլ կոնկրետ գործառույթի հարցերում, բայց առայժմ հակված ենք մտածել, որ վիշապ կոթողների անմիջական գոծառույթը եղել է գերեզմանակոթողի գործառույթը: Իսկ նրա քանդակային հորինվածքն էլ նախ և առաջ ուղղված է եղել հանգուցյալի «անդրաշխարհիկ ճանապարհորդության» ապահովմանը:

Նկ. 17. Կարմրաշեն

10. Թվագրությունը

Ն. Մառն այս կոթողները երբեմն անվանում է մինչարիական աստվածություններ (Марр, Смирнов 1931, 82)՝ երևի ենթադրելով, որ դրանք Աքեմենյան շրջանից ավելի առաջ են ստեղծվել: Բ. Պիոտրովսկին հավանական ժամանակ է համարել մ.թ.ա. I հազարամյակի կեսերը, չբացառելով և ավելի ուշ թվագրությունը (Пиотровский 1939, 39): Ըստ Մ. Աբեղյանի «Այդ կոթողները տնկելու ժամանակաշրջանը կապված է Դվինի ու Արտաշատի և Այրարատյան դաշտի ուրիշ կողմերի ոռոգման ջրանցքները շինելու և օգտագործելու ժամանակի հետ, հավանորեն և ուրարտական և հայկական դարերում» (Աբեղյան 1941, 93): Բ. Առաքելյանը մանրամասն քննել է հետազոտողների մոտեցումները ժամանակագրության խնդրին, սակայն առանց որևէ փաստարկ բերելու հավանական համարել, որ դրանք վերաբերում են մ.թ.ա. XVII-XVI դարերին: Նրան հետևել է Ս. Եսայանը, որը վիշապ կոթողների քննությունն ու մանրամասն կատալոգն առանց որևէ բացատրության կամ հիմնավորման տեղադրել է իր գրքի միջին բրոնզի դարի (մ.թ.ա. XIX-XV դարեր) քանդակին նվիրված բաժնում: Միաժամանակ ուշագրավ է, որ կատալոգի ենթաբաժնում՝ նկարագրելով Իմիրզեկի հայտնի կոթողը (նկ. 9 Բ17), հեղինակը գրում է. «Միջին հատվածում, ցուլի գլխի տակ՝ ինչ-որ պատվանդանի վրա, որը հիշեցնում է *ուշբրոնզեդարյան թռչունների արձանիկների պատվանդանները* (ընդգծումն իմն է - Հ. Պ.), պատկերված են դեմառդեմ կանգնած երկու թռչուններ» (Есаян 1980, 50)[15]: Վերը տեսանք, որ Լճաշենի կոթողը կապվում է մ.թ.ա. XVI-XIV դարերի թաղման հետ (Խանզադյան 2005): Այս փաստերը հիմք են տալիս գոնե մոտավորապես ճշտել նրանց ժամանակագրական շրջանակները՝ այն է մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսեր կամ երկրորդ կես: Կարծում ենք սա կարող է վերաբերել բոլոր կոթողներին անխտիր, քանի որ անկախ նրանց ծավալային կոնկրետ լուծումից և քանդակների առկայությունից կամ բացակայությունից, նրանց բոլորին բնորոշ է կարծր քարատեսակների միանման, իդեալական հարթ, անթերի մշակումը, քանդակի նույն տեխնիկան և կատարման նույն ոճը:

11. Հետագույն գործառույթները

Այնուամենայնիվ մշակված, բավականին երկար այս կոթողները նույնիսկ քարաշատ Հայաստանում որպես ճարտարապետական հետագույն ձևերի ստեղծման հարմար նախօրինակ, երբեմն էլ ուղղակի՝ շինանյութ, որոշակի արժեք են ունեցել: Եվ բնական է, որ դրանք օգտագործվել են տարբեր նպատակներով: Մի դեպքում դրանք օգտագործվել են պատի շարվածքում, ինչպես դա եղել Վանքի լճի պատվարում, ուրիշ դեպքերում՝ համապատասխան մշակումից հետո՝ որպես ջրի նավ, ջրհորդան կամ էլ որպես ուղղահայաց կանգնեցված՝ ջրի մակարդակի չափիչ (Марр, Смирнов 1931, 82-83. Пиотровский 1939, 7, նկ. 5 Բ9):

Գառնիում նույն վիշապը վերածվել է ուրարտական արձանագրակիր կոթողի, իսկ հետագայում՝ մ.թ. III դարում, պալատական սյան խարսխի (Аракелян, Арутюнян 1966, 291): Մեր կողմից վաղքրիստոնեական կոթողի վերածված մի վիշապ կոթող՝ այսօր էլ դեռ կանգուն, վավերացվել է Ավանիկում (նկ. 15): Մի այլ կո-

15 Որպես կառուցվածքային ամենամոտ զուգահեռ կարող ենք հղել Շիրակավանի երկաստիճան երկխարիսխ հայտնի արձանախումբը (մ.թ.ա. XIV-XIII դարեր), որի վերին զույգ խարիսխները պսակում են առյուծի և ոռզմիկի արձանները, իսկ ստորին զույգ խարիսխների վրա մեկական թռչունների (աղավնի կամ կաքավ) արձանիկներ են ամրացված (Թորոսյան և այլք 2002, 46, աղ. 14/1ը):

թող էլ վավերացրել ենք Փոքր Գիլանլարում (նկ. 16). այն վաղ միջանադարում վեր է ածվել քառակող կոթողի, ապա XII դարում բաժանվել է երկու մասի և վերածվել խաչքարերի (Պետրոսյան 2008, նկ. 78): Եվս մեկը մեզ հայտնի է Գեղաշենից. այն XVI-XVII դարերում վեր է ածվել տապանքարի, ընդ-որում քարը պարանների օգնությամբ քարշ տալու համար նրա գլխամասում միջանցիկ անցք է բացվել (նկ. 18):

Առանձին հարկ է կանգ առնել վիշապ կոթողները խաչքարերի վերածելու երևույթի վրա: Չհաշված վերն արդեն նշած Գիլանլարի երկու խաչքարերը, մեզ հայտնի են ևս վեց նման օրինակներ (մեկը՝ Աժդահա յուրտում, մեկը՝ Գյոլ յուրտում, մեկը՝ Գառնիում, երկուսը՝ Ուլգյուրի վանքում, մեկը՝ Կարմրաշենում):

Վիշապ կոթողները խաչքարագործ վարպետների ուշադրությանն են արժանացել խաչքարային մշակույթի ձևավորման առաջին քայլերից սկսած: Առաջնային պատճառը երևի այն էր, որ խաչքարերի ծավալային լուծումը մշակվեց դրանց առաջացմանը զուգահեռ IX-XI դարերում: Քիչ չեն այն վաղ խաչքարերը, որոնց համար օգտագործվել են բնական հարթ ժայառաբեկորներ և նախկին դարաշրջանների հարմար շինաքարեր ու կոթողներ՝ մենհիր, ֆալլաձև կոթող, ուրարտական արձանագրակիր կոթող, արտաշիսյան սահմանաքար, վաղմիջնադարյան քառակող կոթող և այլն (Պետրոսյան 2008, 73-79): Ժամանակագրական առումով մեզ հայտնի առաջին խաչքարի վերածած վիշապ կոթողը վերաբերում է IX-XI դարերին և գտնվում է Գառնիում: Վարպետն այդպես էլ չի կարողացել հաղթահարել կոթողի երկարությունը և հորինվածքը տեղադրել է միայն վերին հատվածում: Հաջորդը կարելի է համարել Կարմրաշենի 990 թ. խաչքարը (նկ. 17), ուր խաչքարային հորինվածքի համար նախատեսված մակերեսն արդեն կանոնավոր հարթեցված է և նախկին կոթողի քանդակներն այլևս չեն երևում (Շահինյան 1976, 289): Արձանագրությունը հայտնում է, որ խաչքարը կանգնեցնող Գևորգի որդի Գրիգորիկը ապագա խաչքարի քարակոթողը գտել է աստվածային ցուցումով կամ տեսիլքով. «Ես Գրիգորիկ որդի Գիորգ[այ] Աստուածային տեսչութեամբ գտի զարձանս, բազում աշխատութեամբ և մեծ յ[ո]ւսաւս բերի [ի] դո[ւ]ռն եկեղեցոյս կանգնեցի նշան սուրբ խաչիս» (Դիվան 1967, 41-42)… Կոթողի բարձրությունը

Նկ. 18. Գեղաշեն

Նկ. 19. Վիշապասար

3,66 մետր է, նման չափի և տեսակի սալաքար գտնելն իրոք այնքան էլ հեշտ չէր և իզուր չէ, որ Գրիգորիկն այն վերագրում է աստվածային ցուցմանը: Ուշագրավ է և կոթողի արձան անունը, որ գրաբարում որպես կանոն նշանակում էր կանգուն կամ մշակված կոթող (ՆՀԲ 1836, 366): Այս ցուցումը հիմք է տալիս նաև մտածել, թե կային միստիկ ինչ-ինչ պատկերացումներ, որոնք հնարավոր էին դարձնում «հեթանոսական» կոթողը վերաքրիստոնեացնել և այն վերածել խաչքարի: Սա կարծեք թե մի նոր փաստարկ է հօգուտ Պ. Մուրադյանի այն ենթադրության, թե վիշապ կոթողները խաչքարերի էին վերածվում մի դեպքում՝ նպատակ ունենալով «չեզոքացնել» դրանց նախնական հեթանոսական իմաստը, ուրիշ դեպքերում էլ դրանք օգտագործվում էին ուղղակի որպես արդեն խաչաքանդակների համար պատրաստի կոթողներ (Мурадян 1985, 22-23). այս առումով հետաքրքիր է նաև այն կո-

թողը, որը խաչքարի է վերածվել հենց կանգնեցման տեղում կամ գուցե դրանից ոչ հեռու (Марр, Смирнов 1931, 60-61)[16]: Ուլգյուրի վանքի հայտնի վիշապ կոթողների (նկ. 13-14) վրա փորագիր հորինվածքները՝ եկեղեցական շինության վրա բարձացող ծաղկուն խաչեր, քանդակվել են 1001թ. (արձանագրությունները տես Դիվան հայ վիմագրության 1967, 34-35): Հետագայում՝ 1199թ. այս կոթողներից մեկի ստորին մասում միանգամայն այլ տեխնիկայով քանդակվել է նոր հորինվածք, իսկ թիկունքին՝ փորագրվել արձանագրություն: Ուլգյուրի կոթողները շատ կարծր բազալտից են, և խաչքարագործ վարպետը հորինվածքը ստեղծել է միայն փորագիր գծերի օգնությամբ: Ընդ որում, նա ստիպված է եղել խաչքարային կանոնավոր հորինվածքը որոշակիորեն ձևափոխել՝ խաչեր, պարզ վարդյակներ և խաղողի ողկույզներ փորագրել նաև ցլաքանդակի գլխի և առջևի ոտքերի վրա՝ որպեսզի հնարավորինս սքողի դրանք (նկ. 13): Ուշագրավ է, որ Փոքր Գիլանլարի վիշապը նախ (թերևս վաղմիջնադարում) կանգնեցվել է գլխիվայր՝ գագաթին ելուստի տեսք տալով և համապատասխան պատվանդանի վրա կանգնեցնելու միջոցով: XII դարում կոթողը բաժանվել է երկու մասի և վերածվել խաչքարերի: Տեղում պահպանվել են թե՛ նախկին պատվանդանը և թե՛ երկրորդ խաչքարը (նկ. 16, հմմտ. Պետրոսյան 2008, նկ. 78): Նման փաստերը կարող են վկայել, որ թեև որոշ կոթողներ ժամանակագրական առումով, իրոք, շատ հեռու էին խաչքարերի կերտման ժամանակից, սակայն լինելով բացօթյա և մասամբ էլ կանգուն (այսինքն հայտնի չափով մատչելի), կարող էին որոշակի գաղափարներ արթնացնել և ձևեր թելադրել խաչքարային հորինվածքի համար հարմար կոթող փնտրող վարպետներին:

Շատ ավելի հեռանկարային է թվում խաչքարերի և վիշապ-կոթողների ծիսա-գործառութային հատկանիշների համադիր քննությունը: Այս տեսակետից խիստ ուշագրավ է, որ դեռևս Մ. Աբեղյանն է զուգահեռներ անցկացրել ազգագրական իրականության մեջ կիրառված ցասման խաչերի և վիշապ կոթողների միջև՝ ենթադրելով, թե վիշապներին հետագայում փոխարինել են խաչքարերը, մանավանդ, որ հայտնի են նաև խաչքարի վերածված վիշապ կոթողներ (Աբեղյան 1941, 88-91): Ինչպես հայտնի է, XIX դարում «ցասման խաչ» կոչվող խաչքարերի հիմնական գործառույթը բնական աղետների կանխումն էր. «Թէ ինչու համար ըսված են ցասման խաչ, – գրում է Գ. Սրվանձտյանցը, – վասն զի երբ տարաժամ ձիւն կամ կարկուտ տեղա, բերքերուն վնաս է, երբ մարախ ու թրթուրը բոյսն ու կանաչը գոսացնեն, երբ երաշտութիւն լինի, երբ երկրաշարժ լինի, և ինչ որ պատահի երկրիս, այն որ մարդոց ըրածը չէ. Աստուծոյ ցասումը կհամարին, և այդ ցասման դեմս առնելու համար Քրիստոսի պատկերը կբարձրացնեն այսպես երկնքին առջև, որ պատուհասիչ հրեշտակը պատկառի խաչեն և աստված հաշտվիե (Սրվանձտյանց 1874, 117-118): Սակայն պիտի նկատի ունենալ, որ խաչի՝ աստվածային ցասումը կանխելու գործառույթի մասին շատ ավելի վաղ վկայություններ կան: Այսպես Դվինի 719թ. Եկեղեցական ժողովի որոշմամբ խաչը «մատակարարէ ի մարդիկ զպահպանութիւնս և զշնորհս բժշկութեան ախտից հոգւոց և մարմնոց» (Կանոնագիրք 1964, 533): Իսկ Ներսես Շնորհալին խաչի հիմնական սրբազան գործառույթներից մեկը համարում է հենց աստվածային զայրույթի մեղմումը. «որպէսզի զդևս հալածեսցէ, և զախտս ի մարդկանէ սրբեսցէ, *և զցասումն, որ վասն մեղաց մերոց իջանեն ի վերուստ, դադարեցուսցէ*» (Գանձակեցի 1961, 140, ընդգծումը մերն է – Հ.Պ.): Թվում է, խաչքարերի որոշ ծիսա-գործառութային հատկանիշների ավելի մանրամասն քննությունը, որին նպատակ ունենք անդրադառնալ մի այլ առիթով, իրոք կարող է օգնել վերականգնելու վիշապ-կոթողների հնարավոր նման գործառույթները:

16 Այս կոթողի ներկա տեղը մեզ հայտնի չէ, և արձանագրությունը ստուգելու հնարավորություն չունենք, բայց դատելով խաչերի գծագրումներից, այն ավելի հարում է XI դարի պարզ օրինակներին: 2005թ. հայիտալական հնագիտական արշվախումբը Դիքդաշ կոչված վայրում վավերացրել է, որ կոթողներից մեկը (նկ. 6, թերևս Բ13) խաչքարի է վերածվել մեր օրերում: Ընդ որում խաչաքանդակ մակերեսի հակառակ կողմին փորագրված է նաև արձանագրություն՝ անձնանուններ և փորագրման թիվը՝ 1972:

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1941. *«Վիշապներ» կոչված կոթողներն իրրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ.* Երևան:

Աբրահամյան Ա. 1944. *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը.* Երևան:

Անանյան Վ. 1975. *Հայաստանի կենդանական աշխարհը.* հ.5. Երևան:

Բարսեղյան Լ. 1967. Գեղամա լեռների վիշապները. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Բարսեղյան Լ., Խաչատրյան Ժ., Քալանթարյան Ա. 1964. Նորահայտ պաշտամունքային կոթողներ Գեղամա լեռներից. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 8, 85-88:

Բդոյան Վ. 1950. Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ. *ՀՍՍՌ պետական պատմական թանգարանի աշխատություններ* 3, 5-71:

Դադիկյան Մ. 1971. *Հայաստանի ձկները*. Երևան:

Դիվան հայ վիմագրության 1967. հ. 3. *Վայոց ձոր – Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ*. Երևան:

Եզնիկ Կողբացի 1994. *Եղծ աղանդոց*. Երևան:

Թորոսյան Ռ., Խնկիկյան Օ., Պետրոսյան Լ. 2002. *Հին Շիրակավան (1977-1981 թթ. պեղումների արդյունքները)*. Երևան:

Իսրայելյան Հ. Ռ. 1973. *Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում*. Երևան:

Խանզադյան Է. 2005. Լճաշենի վիշապը. *Հին Հայաստանի մշակույթը* 13. Երևան, 86-91:

Կանոնագիրք հայոց 1964. Աշխատությամբ Վ. Հակոբյանի. հ.1. Երևան:

Կիրակոս Գանձակեցի 1961. *Պատմութիւն հայոց*. Երևան:

Մանանդյան Հ. 1985. Կշիռները և չափերը հնագույն հայ աղբյուրներում. *Երկեր*. հ. Ջ. Երևան, 230-313:

Մնացականյան Ա. 1952. «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 5, 73-100:

ՆՀԲ. *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*. հ.Ա. 1836. Վենետիկ:

Պետրոսյան Հ. 2008. *Խաչքար. Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը*. Երևան:

Սրվանձտյանց Գ. 1874. *Գրոց-բրոց*. Պոլիս:

Аракелян Б., Арутюнян Н. 1966. Урартская клинообразная надпись из Гарни. *Историко-филологический журнал* 2, 290-297.

Есаян С. 1980. *Скульптура древней Армении*. Ереван.

Иванов В. В. 1991. Бык. *Мифы народов мира*. Т. 1. Москва, 203.

История древнего востока 1983. Дьяконов И. М. (ред.). Москва.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. Вишапы. *Труды Государственной академии истории материальной культуры*. Т.1. Ленинград.

Мещанинов И. 1925. Каменные статуи рыб-вишапы на Кавказе и в Северной Монголии. *Записки коллегии востоковедов (при Азиатском музее Российской АН)* 1. Ленинград, 401-409.

Мурадян П. М. 1985. Обращенные в хачкары вишапы-стелы из Елегнадзора. *Художественные памятники и проблемы культуры Востока*. Москва, 20-26.

Петросян А. 1987. Отражение индоевропейского корня *uel в армянской мифологии. *Вестник общественных наук* 1, 56-70:

Топоров В. Н. 1991. Древо мировое. *Мифы народов мира*. Т. 1. Москва, 398-406.

Страбон 1964. *География*. Ленинград.

Վիշապաքարերի պաշտամունքային-կիրառական գործառույթները

Գարեգին Թումանյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Վիշապաքարերը Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ մշակութային իրողություններ են: Քարե վիշապները ոչ միայն ջրի պաշտամունքի, այլև քարապաշտության դրսևորումներից են[1]: Մեզ հայտնի տվյալներով, որպես մշակութային լուրջ արժեք ներկայացնող պաշտամունքային երևույթ, դրանք առաջին անգամ հիշատակվել են Ատրպետի աշխատություններում: Դեռևս 1883 թվականին, ապա 1915-1916 թթ. նա ճանապարհորդել է Տայքում, մասնավորապես՝ Աղթ/դիքի (Օլթի) գավառում, ազգագրական ու հնագիտական դիտարկումներ կատարել և գրել է տեղիս «վիշապազանց զորեղ պաշտամունքի» մասին (Ատրպետ 1926, 86-87. Ատրպետ 1926ա, 279): Ըստ Ատրպետի՝ Ճորոխ գետի ավազանում՝ Զիարեթ լճի ափին, «նկատել[2] են 25-30-ի չափ վիշապային որձաքարէ գլանաձև արձաններ»: Նա երկու վիշապարձան է տեսել Արագածի լճի ափերին դեռևս 1885 թվականին, իսկ 1906 թ. Ազատ գետի ակունքների մոտ հայտնաբերել է 30-ից ավելի «վիշապական արձաններ» (Ատրպետ 1926բ, 407-408): Դեռևս նախորդ դարասկզբին քարե մի վիշապ կանգուն է եղել նաև Բյուրակնյան լեռների Սրբոհան գագաթի լանջին, ևս մեկը գտնվել է Շիրակի Սառնաղբյուր (Սողութլու) գյուղում (Ատրպետ 1931, 310): Այնուամենայնիվ, *վիշապները* գիտական հանրությանը համակողմանիորեն ու պատշաճ մակարդակով (գրչանկարներով, լուսանկարներով, ծանոթագրություններով և այլն) ներկայացնելու պատիվը պատկանում է Ն. Յա. Մառին և Յա. Ի. Սմիռնովին, ովքեր Գառնիի պեղումների ժամանակ տեղացիներից լսելով դրանց մասին, 1909 թվականին բարձրացել են Գեղամա լեռները, տեսել և ժամանակի գիտական չափանիշներին համապատասխան՝ առաջին անգամ բարեխղճորեն նկարագրել ու ձևաբանորեն դասակարգել են «վիշապանման» քարերը (Марр, Смирнов 1931. Marr, Smirnov 1931)[3]: Ըստ նրանց դիտարկումների՝ ձկնակերպ քարարձանները բարձրադիր գոտիներում զետեղված են եղել խմբերով (Марр, Смирнов 1931, 85): Հետագա տասնհինգ տարիների ընթացքում, Արագած լեռան արոտատեղերից մեկում՝ Գ. Ա. Ղափանցյանի (1912 թ.) և Արխաշան գետակի ձախ ափին՝ Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտեի արշավախմբի (1924 թ.) հնագիտական տեղազննություններով, գտնվել է քարե վիշապների մի նոր խումբ, որի մեջ, ըստ երևույթին, մտնում են նաև Ատրպետի տեսած *վիշապները*: Այսպիսով, բացի Ճորոխի ավազանի Զիարեթ լճի ափերից, այդ քարակոթողների համեմատաբար մեծ խմբաքանակներ են հայտնաբերվել նաև Գեղամա լեռների «Վիշապներ» («Աժդահա յուրդ»), «Գյոլի յուրդ» («Լճի օթևան»), «Թոխմախան գյոլ» (կոչվում է նաև Վան-

1 Քարերի վաղնջական պաշտամունքը շարունակվել է հայերի դարձից հետո (Ագաթանգեղոս 1983, 43, 51, 133, 139) և հասել է մինչև մեր օրերը (Ղանալանյան 1969, ԽԵ-ԽԷ, 51-78):

2 Գուցե տեքստում վրիպակ է և պետք է կարդալ *նկատվել*:

3 Գր. Ղափանցյանի այն հաղորդումը, որ հիշյալ հուշարձաններն առաջինը հայտնաբերել է Յա. Ի. Սմիռնովը՝ 1907 թ. (Ղափանցյան 1914, 94. Ղափանցյան 1940, 231. Ղափանցյան 1944, 112. Капанцян 1952, 3), առայժմ անհասկանալի է մնում, քանի որ հենց ռուս հնագետի հավաստմամբ, վիշապաքարերը տեսնելու նպատակով Ն. Մառը և ինքը առաջին անգամ Գեղամա լեռներն են բարձրացել 1909 թ. հուլիսի 19-ին, ունենալով հայ ուղեկցորդ (Марр, Смирнов 1931, 59-60): Բացի այդ, Յա. Ի. Սմիռնովի կենսագրական տվյալներից կարելի է տեղեկանալ, որ նա Անդրկովկաս է այցելել 1909, 1910 և 1915 թվականներին (Беленицкий, Зеймаль 1985, 13), հետևաբար, 1907 թ. նա պարզապես Հայաստանում չի եղել: Ամեն դեպքում, այս նույն կոթողներն Ատրպետը, իր հաղորդման համաձայն, տեսել է 1906 թվականին (Ատրպետ 1926բ, 407-408):

քի լիճ, Վիշապի լիճ), «Իմիրզեկ» (Վաննստան), «Բզովանի յուրդ» կոչվող վայրերում (սկզբում գտնվել են 23 վիշապաքար, հետագայում՝ ևս 4-ը) և Արագած լեռան լանջերին (7 կամ ավելի) (Марр, Смирнов 1931, 59-92. Ղափանցյան 1914, 93-94. Ղափանցյան 1944, 111-154. Капанцян 1952, 3-4. Քալանթար 2007, 48, 207. Բարսեղյան և այլք 1964, 87-88. Բարսեղյան 1967, 181 և այլն): Ընդհանուր թվով 6 վիշապաքարեր են գտնվել Վայքում՝ Ուլգ(յ)ուրի վանքի տարածքում (2) (Շահինյան 1976, 286-287. 1984, 8), Սելիմի լեռնանցքում, Թառաթումբ, Եղեգիս և Ռինդ գյուղերի մերձակա տարածքներում (Xnkikyan 2002, 124)[4]: Չճշգրտված թվով *վիշապներ* են տեղադրված եղել Սևանա լճի հյուսիսարևելյան ափին՝ Արտ/դանիշի խորշի մոտ (Пиотровский, 1939, 12-13): Հինգ կամ վեց վիշապանման քարեր են ի հայտ եկել Թռեղքում՝ Սանոմեր գյուղի մոտ՝ Խրամի ՀԷԿ-ի այժմյան ջրամբարի տարածքում ու Գմբեթ գյուղի եկեղեցու պարսպապատի մեջ (Пиотровский 1939, 15. Меликсет-Беков 1947, 31, 36, рис. 12, 13), Ձոլաք գյուղի ս. Կոնստանտին եկեղեցում, նախկին Փարվանա (Ռոդիոնովկա) գյուղի մոտակայքում (Меликсет-Беков 1947, 31, 37) և Չելման գյուղի մերձակայքում գտնվող ս. Կոնստանտին եկեղեցու կցակառույցներում (Мурадян 1985, 21): Երեք քարաձան են հայտնաբերվել Ձավախքում. մեկը՝ Գանձա գյուղի մոտակայքում, երկուսը՝ Ախալքալաքից 4 կմ հարավ ընկած Մուրճախեթում (Լալայան[5] 1931, 202-203. Пиотровский 1939, 15. Меликсет-Беков 1947, 31-35, рис. 7-11. Капанцян 1952, 4): Մեկ վիշապաքար գտնվել է Մանգլեաց փոր գավառում՝ Սամշվիլդեի Աստվածածնի վերափոխման հայկական եկեղեցում (Меликсет-Беков 1947, 31-32): *Վիշապներ* են գտնվել նաև Գառնիում (Аракелян, Арутюнян 1966, 290. Н. Арутюнян 2001, 225), Արագածոտնի մարզի Ոսկեվազ գյուղի Աղթամիր հնավայրում (Խանզադյան 2005, 86), Արարատի մարզի Փոքր Գիլանլարում (Հ. Պետրոսյան 2008, 76), Սևանա լճի հյուսիսարևմտյան ափին՝ Լճաշեն գյուղից 2,5 կմ հարավ-արևմուտք (Խանզադյան 2005, 87-88) և հարավային ափին՝ Բարձրաշեն գյուղի հողատարածքում՝ Մադինայի գոմերից մոտավորապես 1,5 կմ հարավ-արևմուտք, «Քարե ձի» կոչվող վայրում (Biscione et al. 2002, 197. Xnkikyan, 2002, 114): Հնագետ Ա. Բոբոխյանը 2010 թ. զեկուցում է կարդացել Աղթիքի նորահայտ վիշապաքարի վերաբերյալ (Հովսեփյան, Մելքումյան 2010, 313): Այսպիսով, վիշապաքարերի մոտավոր նվազագույն թիվը, որոնց վերաբերյալ որևէ տեղեկություն է գրանցված գիտական հրատարակություններում, առայժմ անցնում է 85-ից: Անկասկած, դրանց թիվն իրականում շատ ավելին է: Վերոհիշյալ բոլոր կոթողների գտնվելու վայրերը, առանց բացառության, ընկած են Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում[6]:

Մշուշոտ տեղեկություններ կան այլ տարածաշրջանների քարե վիշապների վերաբերյալ: Այսպես, բացառված չէ դրանց առկայությունն այժմյան Իրանի տարածքում (Меликсет-Беков 1947, 28): Վիշապանման կոթողներ հիշեցնող երկու քարարձաններ են հայտնաբերվել Հյուսիսային Կովկասում[7]: Գիտական գրականության մեջ Գեղամա լեռների *վիշապների* հետ է առաջին անգամ ներկայացվել Մոնղոլիայի հյուսիսում, Սայանյան լեռների հարավային լանջին հայտնաբերված ձկնակերպ մի քարակոթող, թեև վերջինս «արտաքուստ շատ է տարբերվում Հայաստանի վիշապներից» (Пиотровский 1939, 16-17): Եթե հիշյալ կոթողն իրոք կապ ունի Հայաստանում գտնվող վիշապաքարերի հետ, ապա դա կարելի է համարել մշակութային փոխառության արդյունք, որը կատարվել է, ասենք, Հայկական լեռնաշխարհից արտագաղթած սկյութական ցեղախմբերի միջոցով: Այդ է հուշում տեղանքի անվանումը, որը կարող էր ծագել իրանական šayana բառից՝ *բնակության վայր* նշանակությամբ (Ադոնց 1972, 304. Երեմյան 1968, 94):

Հնագիտական անբավարար տվյալների պատճառով, քարե վիշապների ի հայտ գալու

4 Ըստ հնագետ Հ. Մելքոնյանի (բանավոր հաղորդում), Վայքում իրեն հայտնի են մեկ տասնյակ վիշապաքարեր:

5 Ե. Լալայանը դրանք շփոթել է ֆալաձև կոթողների հետ:

6 Յա.Ի. Սմիռնովի կարծիքով, հայկական հեթանոսական կրոնում (իմա՝ հնագույն հայկական մշակույթում - Գ.Թ.) *վիշապների* «տեղաբնիկությունն» է մատնանշում նաև այն հանգամանքը, որ ժողովուրդը մինչ օրս հիշում է այդ քարե կոթողների անունը (Марр, Смирнов 1931, 73): Այս միտքը վիճարկվում է այլ գիտնականների կողմից՝ պատճառաբանությամբ, որ արձանների անունը ժամանակի ընթացքում կարող էր փոխվել (Աբեղյան 1941, 70) և ժողովրդական այժմյան մեկնաբանությունը կարող է ուղղակիորեն չկապակցվել կոթողների իրական բովանդակությանը (Ղափանցյան 1944, 112):

7 Այս քարակոթողներին մենք դեռ կանդրադառնանք:

ժամանակաշրջանը մինչ օրս մնում է չհստակեցված: Կուր-արաքսյան մշակույթի հնագիտական հուշարձանների պեղումներով, առայժմ, վիշապաքարեր չեն հայտնաբերվել: Ըստ երևույթին, դրանք կիրառություն են գտնում միջին բրոնզի դարաշրջանում՝ մ.թ.ա. III հազարամյակի II կեսում[8], կապված Հայկական բարձրավանդակի ոռոգման հնագույն համակարգերի կատարելագործման հետ և լայն տարածում են ստանում ուշ բրոնզ - երկաթեդարյան մշակույթներում:

Որոշ *վիշապներ* խիստ տպավորիչ են իրենց չափերով: Ձկան ձև ունեցող մեզ հայտնի կոթողների առավելագույն երկարությունը 5,20 մ է, լայնությունը՝ ավելի քան 0,85 մ, հաստությունը՝ 0,82 մետրից ավելի: Քառանկյուն պրիզմա հիշեցնող կոթողները, թեև երկարությամբ և հաստությամբ փոքր-ինչ զիջում են նախորդներին, սակայն ավելի լայն են: Սրանց առավելագույն լայնությունը, ըստ մեզ հայտնի տվյալների, 1,15 մ է: Ընդհանրապես, վիշապաքարերի երկու խմբում էլ հանդիպում են շատ ավելի փոքր կոթողներ, որոնք 2-2,5 անգամ զիջում են ամենամեծերին:

Այսպիսով, վիշապ-կոթողներն ուսումնասիրողների կողմից ձևաբանորեն բաժանվել են երկու խմբի՝ ձկնակերպ (լայնակի հատույթում՝ ձվածիր) և «ցլակերպ» կամ քառակող (մոտավորապես ուղղանկյուն պրիզմայաձև, սովորաբար՝ կլորացող նիստերով)[9]: Առաջին խմբի քարակոթողները՝ երբեմն, իսկ երկրորդ խմբին պատկանողները՝ առանց բացառության, օժտված են «ցլակերպ» քանդակներով: Յուրաքանչյուր խմբի ներսում հնարավոր է տարբեր ենթատիպեր առանձնացնել, հիմք ընդունելով կոթողների ձևը, չափերի հարաբերությունը, պատկերագրությունը, մշակման եղանակները և այլ հատկանիշներ: Օրինակ, ձկան ձև ունեցող քարակոթողներից մի քանիսը հիշեցնում են լոքո տեսակը, իսկ մյուսներն ավելի նման են (օձա) ճանաո տեսակին (Марр, Смирнов 1931, 92-93): Որոշ քառակող կոթողներ, իրենց լայն և ոչ հաստ չափերով[10], նման են սալաքարի, իսկ ավելի հաստ և նեղ չափեր ունեցողները՝ քարե սյան:

Երկու տիպի կոթողներն էլ հիմնականում կերտված են բազալտ-անդեզիտային ապարներից: Դրանց վրա, սովորաբար, քանդակված են պատկերներ, որոնք ունեն որոշակի ընդհանրություններ, սակայն նույնական չեն իրենց բնույթով: Առաջին տիպի վիշապաքարերի ծայրերից մեկը մշակված է ձկան գլխի տեսքով: Այդտեղ հնարավոր է նկատել աչքերն ու բերանը, իրանի վրա՝ թեփուկները և այլ մանրամասներ (Բարսեղյան 1967, №3): Որոշ դեպքերում, արձանի փորի հատվածը հարթեցված է և ծածկված ցլակերպ կենդանու (վիշապի՞) բարձրաքանդակով (Բարսեղյան 1967, №16): Սակայն, ի տարբերություն մյուս տիպին պատկանող քարակոթողների, ձկան ձև ունեցող և ձկան մարմնամասերի պատկերներով օժտված արձաններից մի քանիսը զուրկ են այլ բարձրաքանդակներից: Այսպիսով, ձկնակերպ վիշապները տարբերվում են քառանկյուն պրիզմա հիշեցնող նույնանուն կոթողներից իրենց ձևով, չափերով, ձուկ պատկերող մանրամասներով, մասամբ նաև՝ այլ (ցլակերպ) բարձրաքանդակների բացակայությամբ: Նման բազմաձևությունը բացատրվել է ինչպես պաշտամունքային բնույթի, այնպես էլ ժամանակագրական տարբերություններով (Петросян 1987, 66): Վիշապաքարերի ձևաբանական տարամիտությունների հիմքում, հավանաբար, ընկած են նաև դրանց գործառնական նշանակության (պաշտամունքային, կիրառական) և վերջինից բխող՝ դիրքային (ուղղաձիգ, հորիզոնական) տեղադրվածության տարբերությունները: Հավանական է, որ ձկնակերպ վիշապները ժամանակագրորեն նախորդում են ցլակերպ պատկերագրությամբ օժտված քառակող կոթողներին:

Ինչպես ասվեց, քառակող վիշապարձանները պարտադիր կերպով պատկերագրված են: Սրանք կրում են զոհաբերված ցլակերպ կենդանիների և ամբողջական ցլերի քանդակապատկերներ: Զոհաբերված կենդանուն են խորհրդանշում գլուխը, ցած կախված առջևի ոտքերը, կաշին, որ երբեմն կոթողի գագաթի

8 Վիշապների թվագրության հարցերն արծարծվել են Ատրպետի, Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի, Բ. Պիոտրովսկու, Գր. Ղափանցյանի, Բ. Առաքելյանի, Հ. Մարտիրոսյանի և Հ. Իսրայելյանի, Է. Խանզադյանի, Ս. Եսայանի, Պ. Մուրադյանի ուսումնասիրություններում, որոնց վերնագրերը տեղ են գտել այս աշխատության գրականության ցանկում: Հիշյալ հեղինակները վիշապարձանները թվագրում են սկսած մ.թ.ա. VI-V հազարամյակներից մինչև մ.թ.ա. III դարը ներառյալ:

9 Քառակող վիշապաքարերի «ցլակերպ» անվանումը կապված է սրանց վրա առկա ցլակերպ կենդանիների բարձրաքանդակների առկայության հետ:

10 Այս տիպի կոթողներից մեկը, որի չափերն են 2,50×0,80 մ, ունի ընդամենը 0,22 մ հաստություն (Բարսեղյան և այլք 1964, 87):

վրայով իջնում է մեջքին և իրանի երկարուկ ետնամասը: Ջոհի բերանից և ռունգներից ալիքաձև հոսում են ջրի շիթերը (Բարսեղյան 1967, №8): Հանդիպում են դեմ առ դեմ կանգնած զույգ թռչունների (արագիլներ, կոունկներ), օձերի, երբեմն՝ ուրիշ կենդանիների առանձին պատկերներ:

Վիշապ-քարակոթողների պաշտամունքային բնույթը կասկած չի հարուցում: Այդ են վկայում հենց դրանց *վիշապ* անվանումը և պատկերագրության դիցաբանական ակունքները: Վիշապի քարերը հիշատակվում են ժողովրդական ավանդություններում («Էստեղ չորսը խատ վիշապի քար կա, զնջլներ վրեն քցուկ: Ոնց որ օցը գա պառկի…», տե՛ս Ղանալանյան 1969, ԽՋ, 60)[11]: Այսքանով, սակայն, չեն սահմանափակվում հիշյալ կոթողների՝ ծիսա-պաշտամունքային համակարգին պատկանելու փաստարկները: Բանն այն է, որ վիշապ աստվածությունը, որի խորհրդանիշները, տվյալ դեպքում, քննարկվող ձկնակերպ քարե կոթողներն են, սերտորեն առնչվում է ջրին, մարմնավորելով վերջինիս պաշտամունքը[12]: Օրինակ, «Գյոլի յուրդ» կոչվող տեղանքի քարե ձկներից մեկի երկայնքով, իրար զուգահեռ պատկերված են ջուրը խորհրդանշող երեք ալիքաձև գծեր: Այլ ձկնարձանների դեպքում, որոնց վրա պատկերված են ցլակերպ էակներ, ջրի շիթերը, ինչպես ասվեց, թափվում են զոհաբերված կենդանու բերանից կամ ռունգներից (Мapp, Смирнов 1931, 89): Վիշապաքարերի ծիսա-պաշտամունքային գործառնությունը հաշվի առնելով, հետազոտողների մեծ մասը ենթադրել է, որ դրանք սկզբնապես տեղադրված են եղել ուղղաձիգ դիրքով: Այնուամենայնիվ, ձկնակերպ վիշապների մի որոշակի խումբ, հավանաբար, ունեցել է նաև կիրառական նշանակություն և նախատեսված է եղել պառկած վիճակում տեղադրելու համար: Նկատի ունենք հատկապես ձկան ձև և պատկերագրություն ունեցող այն կոթողները, որոնց վրա բացակայում են ցլակերպ կենդանիների և այլ էակների պատկերները[13]:

Հայտնի է, որ վիշապ-կոթողները դրվել են լճերի ու ջրամբարների ափերին, գետերի, առուների և ջրանցքների ակունքների մոտ (Мapp, Смирнов 1931, 85. Սամուելյան 1931, 161. Հովհաննիսյան 1964, 25), «հատկապես ջրբաժան կետերում» (Քալանթար 2007, 207. Բարխուդարյան 1935, 41): Ստորև կփորձենք հիմնավորել հորիզոնական դիրքով դրված վիշապաքարերի գոյության վերաբերյալ տեսակետը, ելնելով այն պարզ իրողությունից, որ Հայաստանի լեռնային շրջանների ոռոգման հնագույն համակարգերի ջրաբաշխական հանգուցային կետերում (առուների բաժանման տեղերում) ջրբաժան այլ կերտվածքներ չեն հայտնաբերվել[14]: Մինչդեռ ոռոգման ջրանցքները երբեմն հասել են մինչև բնակավայրերը (Пиотровский 1949, 76), որտեղ, անկասկած, նույնպես կարիք է առաջացել ջուրը ճյուղավորելու[15]: Ջրբաժան «հարմարանքներ» իրոք եղել են և, բնականաբար, այսօր էլ կան: Նման շինվածքներ առկա են, մասնավորապես, Քասախի ձորում և Աշտարակում՝ գետից Մայր առվի[16] սկիզբ առնելու վայրում ու բնակավայրի

11 Ի դեպ, բերված ավանդության համաձայն, հիշյալ կոթողները գտնվում են Գեղամա լեռների ստորոտում:

12 «Վանա ծովու մեջ … ահագին վիշապ մը կա, որ բոլոր ծովու հատակը բռներ է» (Սրվանձտյանց 1978, 70. Ղանալանյան 1969, 82) կամ «Հավք մը կեր, հանք էր. // Խզըլջուխին վանք էր. // Արուն ծովեն ձեն կիտեր, // Յոթն աղբյուրեն ջուր կիգար (*վիշապ*)» (Սրվանձտյանց 1978, 613): Այլ առասպելներով, վիշապը «երկնային անձրևաբեր ամպերի, ջրերի … առաջը կտրում է և վայր հոսելն արգելում» (Աբեղյան 1966, 87): Ձկնակերպ վիշապաքարերը բնորոշվել են որպես «ջրի աստվածության քարե պատկերացում» (Քալանթար 2007, 313):

13 Պառկած վիճակում տեղադրելու համար նախատեսված որոշ քարաբեկորներ, ըստ երևույթին, կարող էին ընդհանրապես պատկերագրված չլինել: Այդպիսի մի քարաբեկոր այժմ կանգնեցված է Արագած լեռան մերձգագաթային սարավանդի վրա՝ Քարի լճի ափին: Նման «վիշապաձև» գլաքար մենք տեսել ենք Վայքում՝ Արփա գետի ափին: Դրա մի ծայրը հանված էր հողից, սակայն բազալտի ողորկ բեկորը կանգնած էր ոչ թե ուղղաձիգ դիրքով, այլ որոշակի թեքությամբ:

14 Ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ Գեղամա լեռների վիշապաքարերից չորսը հայտնաբերվել են «հենց Թոխմախան լճի մեջ», իսկ Արագած սարի երեք վիշապանման քարեր «գտնվում են Շիրաղալի և Ղալաչի առուների բաժանման կետում. մի այլ նման քար էլ կա Ղալաչա լճի բերանի մոտ» (Քալանթար 2007, 207): Հետագայում, շինարարական աշխատանքների ընթացքում, Թոխմախան լճի հատակից գտնվել են ևս երկու քարակոթող (Բարսեղյան և այլք 1964, 87):

15 Գառնիում հայտնաբերված քարե վիշապի կապակցությամբ նշվել է, որ հազիվ թե այն բերված լինի Գեղամա լեռներից: Կարելի է ենթադրել, որ քարե վիշապները տեղադրվել են նաև բնակավայրերի այգիներն ու դաշտերը ոռոգող ջրանցքների մոտ (տե՛ս Аракелян, Арутюнян 1966, 291):

16 Թեմայից փոքր-ինչ շեղվելով, նկատենք, որ Աշտարակի Մայր առուն կոչվում է նաև Մեծ (Մենձ) առու: Ըստ երևույթին, Հայաստանում այդպես էին

ծիսական կենտրոնում՝ Ուռուցում (նկ. 1): Այստեղ՝ Մեծ առվի գլխավոր ջրբաժան կառույցն իր ձևով վիշապաքար է հիշեցնում՝ հորիզոնական դիրքում (Շահազիզ 1987, նկ. 63): Ջրբաժան մեծ քարի կիրառության մասին է պատմում «Ծապոկորի աղբյուրը» հայկական ավանդությունը (Ղանալանյան 1969, 108): Թե ինչպես է Փոքր Մհերը հսկայական քարաբեկորի օգնությամբ ջուրը ճյուղավորում, նկարագրված է հայ ժողովրդական վեպում[17]: Առուն ճյուղավորելու դեր ունեցող ջրբաժան այս շինվածքը վաղնջական ժամանակներից անվանվել և ժամանակակից հայերենում շարունակում է կոչվել կավառ: Ձկնակերպ վիշապների մակերևույթների ողորկությունը ևս կարելի է կողմնակի վկայություն համարել երկար ժամանակ հոսող ջրերում դրանց գտնվելու վերաբերյալ[18]: Յա. Ի. Սմիռնովի կարծիքով, մենհիրներին բնորոշ ուղղաձիգ դիրքը հատկանշական չէ ձկնարձաններին, որոնց համար առավել բնական է հորիզոնական դրությունը (Марр, Смирнов 1931, 61): Հետաքրքիր է, որ Գեղամա լեռների «Վիշապներ» կոչվող տեղանքի վիշապաքարերից երկուսը եղել են հորիզոնական դիրքով տեղադրված, որոնցով կազմված առվակով հոսել է մոտակա աղբյուրի ջուրը[19]: Ուսումնասիրողները նման իրողության են հանդիպել նաև «Վիշապալիճ» (Թոխմախան գյուղ) կոչվող վայրում, որտեղ քարե վիշապները կամ դրանց վիթխարի բեկորները գործածվել են հին ջրամբարի ջրարգելակի շարվածքում (Марр, Смирнов 1931, 64, 82)[20]: Հետագայում նույնպես կասկածի տակ է դրվել այն տեսակետի ճիշտ լինելը, իբրև հիշյալ տիպի բոլոր քարակոթողները, առանց բացառության,

Նկ. 1. Ուռուցի ջրբաժան կավառը, Աշտարակ (Շահազիզ 1987, նկ. 63)

հնում տեղադրված են եղել ուղղահայաց դիրքով (Ղափանցյան 1944, 129-130. Капанцян 1952, 14): Կարծիք է հայտնվել, որ *վիշապի* մի քարաբեկորի վրայի տեսարանը ճիշտ ընկալելու համար հարկավոր է այն դիտել հորիզոնական դիրքում (Մնացականյան 1952, 86): Ըստ վիշապամարտի առասպելաբանության՝ Ամպրոպի աստծո հաղթանակից հետո վիշապի արգելափակած ջրերն ազատագրվում են (անձրև է գալիս), և վիշապն ընկղմվում է երկրային ջրերում (Иванов, Топоров 1974, 5): Աթհարվավեդայում ջրերին ասվում է. «Դուք սկսեցիք աղմկել, երբ վիշապը սպանվեց» (Атхарваведа 1976, 281): Հորիզոնական դիրքով դրված վիշապաքարերի իմաստաբանության հիմքում, հավանաբար, ընկած է ջրի մեջ սուզվող վիշապի հիշյալ դիցաբանական թեման[21]: Վերջինիս կարող է առնչվել

կոչվում ոռոգման հիմնական ջրանցքները, քանի որ Վասպուրականում ջրաբաշխ առուն նույնպես կոչվում էր «մեծ առու» (Բդոյան 1972, 328, ծան. 56):

17 Մհեր էկավ էնտեղ, // Մեկ մեծ, ահագին քար էբեր, // Թալեց քաղքի քամակ, գետի մեջ. // Գետ էլավ էրկու ճուղ (Սասունցի Դավիթ 1961, 315-316):

18 Արագածի հարավարևելյան լանջի «Բաշ յուրդ» տեղանքի վիշապաքարը կերտված է «կարծր, լեռ քարից և կոկված է բավականին վատ» (Ղափանցյան 1914, 94):

19 Թեև փաստագրված իրավիճակը կարող է հետագա վերակառուցումների արդյունք լինել, այդուհանդերձ, տրամաբանական կլիներ հնում քարակոթողների նման դիրքով գործածությունը չբացառելը:

20 Սա ևս մեկ կողմնակի ապացույց է, որ վիշապաքարերը սկզբնապես էլ տեղադրված են եղել ջրարգելակի մոտ, այսինքն, ջրաբաշխական համակարգի մաս են կազմել:

21 Ավելորդ չէ հիշել նաև, որ վիշապամարտում վիշապի սպանությունը հանգեցնում է վերջինիս մարմնից տիեզերական ծառի աճին (Աբրահամյան 1984, 3-4. Абрамян, Демирханян 1985, 72-74): Ձկան կամ ձկնակերպ վիշապի մարմնից աճող տիեզերական ծառի թեման տեղ է գտել ինչպես հայկական զարդարվեստում (Մնացականյան 1955, նկ. 1079-1089), այնպես էլ Աշտարակի Ուռուցի դիցաբանական մոդելավորման համակարգում (Թումանյան 2005ա, 39, ծան. 139):

Նկ. 2. Քառակող վիշապաքար, Սևանի ավազան, Քարե ձի (Գ. Թումանյան)

ամպրոպային հերոսի (Փոքր Մհեր) կողմից վիթխարի քարի միջոցով ջուրը ճյուղավորելու վերոբերյալ պատումը:

Կարելի է վերականգնել «վիշապ-կավառների» կիրառման ևս մեկ հնարավոր նշանակությունը: Դրանց վրա արված նշանները (օրինակ՝ փորագրված ակոսները) կարող էին ծառայել ջրի քանակը չափելու նպատակին: Հիշյալ հարցի պարզաբանմանն իրենց գնահատելի նպաստը կարող են բերել ազգագրական ուսումնասիրությունները, մասնավորապես՝ Եր. Շահազիզի «Աշտարակի պատմությունը» աշխատությունը: Հիշյալ հին բնակավայրի ոռոգման ցանցի կավառները կոչվել են նաև *քոթուկ*: Բանն այն է, որ առուների ջրբաժան հատվածներում հաստ քոթուկներ են ամրացվել, որոնց վրա առուների ճյուղերի համար փորվածքներ են արվել՝ անցնելիք ջրին համապատասխան: Այսպիսով, *քոթուկները* ջուրը չափելու դեր են կատարել և հնարավորություն են տվել առուներում ապահովելու ջրի միևնույն քանակությունը (Շահազիզ 1987, 47-48): Մեր կարծիքով, «կավառ-վիշապները» նույնպես կարող էին գործածվել համանման նշանակությամբ: Այս միտքն է հուշում նաև այն փաստը, որ Վիշապալիճ (Թոխմախան գյուղ) կոչվող ջրամբարը վերականգնելիս, ուղղաձիգ կանգնեցված մի վիշապաքարի լայնքով ակոս է փորվել՝ ջրի մակարդակը չափելու նպատակով: Ջրամբարից ջուրը բաց է թողնվել այն ժամանակ, երբ ավազանում դրա մակարդակը հասել է կոթողի վրայի լայնակի գծին (Мapp, Смирнов 1931, 83):

Ակնհայտ է նաև, որ քառանկյուն պրիզմայաձև վիշապաքարերը, ինչպես նաև ցլակերպ էակների պատկերներ կրող քարե ձկները, սկզբնապես տնկված են եղել, քանի որ դրանց պատկերային հորինվածքը նախատեսված է ուղղահայաց դիրքում դիտելու համար (Բարսեղյան 1967, №16 և նկ. 2): Դրանց վրա հավանաբար պատկերված են դիցաբանական, ավելի ստույգ՝ վիշապամարտի որոշակի դրվագներ (Մնացականյան 1952, 83, 88. Մնացականյան 1955, 546. Петросян 1987, 66)[22]: Կարելի է եզրակացնել, որ ուղղաձիգ տեղադրված այս քառակող կոթողները, ըստ երևույթին, ձոնվել են վիշապամարտին՝ մարմնավորելով Ամպրոպի աստծո հաղթանակը վիշապի հանդեպ (Բարսեղյան 1967, №5)[23]: Ամպրոպի աստծո հաղթանակով տիեզերքի խաթարված կարգը վերականգնվում է, և սկսվում է նոր տարին (Иванов, Топоров 1974, 118-119. Топоров 1977a, 125-127. Հարությունյան 1981, 84): Այսպիսով, քննվող դեպքում, վիշապաքարի շուրջը կազմակերպվող տարածքը, հավանաբար, դիտարկվել է որպես սրբարան, որտեղ քրմերը կատարել են ամանորի (կանոնակարգված) ծիսակատարությունները[24]: Հավանաբար,

22 Մեր նպատակը չէ վերլուծել վիշապ կոթողների պատկերագրությունը: Այստեղ նշենք միայն, որ ցլակերպ էակները, որոնց քանդակների բերանից և ռունգներից հաճախ ասես ջուր է հորդում, հավանաբար խորհրդանշում են պարտված վիշապին: Այս եզրակացության համար հիմք ծառայող փաստերից մեկն այն է, որ Գեղամա լեռների վիշապաքարերից մեկի վրա (Վանստան/Իմիրզեկ, N3), ըստ երևույթին, սխեմատիկ կերպով պատկերված է կենդանի, որն ունի չորս գլուխ և մեկ երկար մարմին (Мapp, Смирнов 1931, 91-93, таб. 21, 22): Թոխմախան (Վիշապի) լճից հայտնաբերված քարե մի վիշապի (Բարսեղյան և այլք 1964, 85, 87, նկ. 1, ձախից) և Արագածից հայտնի մեկ այլ քարարձանի (Пиотровский 1939, 14, рис. 9) վրա պատկերված կենդանիները ավելի շուտ երևակայական էակներ են հիշեցնում, քան ցլեր:

23 Հաղթողի՝ Ամպրոպի աստվածության, խորհրդանիշ «երկնային» ցուլ(եր)ը (Иванов, 1980, 203. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 575-577. Ա. Պետրոսյան 1997, 12) և, հավանաբար, պարտված վիշապ խորհրդանշող ցլակերպ էակը կարող էին պատկերվել ինչպես կոթողի միևնույն նիստին (տե՛ս Мapp, Смирнов 1931, таб. 9), այնպես էլ տարբեր կողմերում (տե՛ս Բարսեղյան 1967, №5): Ինչ վերաբերում է տոնական ծիսակատարությունների ժամանակ աստվածությանը զոհաբերվող կենդանուն, հավանաբար, այն պետք է լիներ սեռական էներգիան ամենևին չծախսած սևաթույր արջառ, ցանկալի էր՝ ճակատին սպիտակ «աստղով» (Арутюнов 2010, 202):

24 Հմմտ. Թումանյան 2005ա, 42, որի համաձայն՝ Աշտարակում Բարեկենդանի և Վարդավառի տոնակատարություններն անց էին կացվում Ուռուցում (ի

քննարկվող կոթողները, իբրև կուռքեր, կանգնեցված են եղել Վիշապի[25] կամ հայկական Ամպրոպի աստծո հնագույն տաճարներում: Ամենևին պատահական չէ, որ դրանցից մի քանիսը հայտնաբերվել են հեթանոսական և քրիստոնեական տաճարների տարածքում: Եթե ի մի բերենք վերն ասվածը, պարզ կդառնա, որ *վիշապներ* են գտնվել Գառնիի տաճարի շրջակայքում, Ուլգ(յ)ուրի վանքի տարածքում (2 քարակոթող), Գմբեթ գյուղի եկեղեցու պարսպապատի մեջ, Ճոլաք գյուղի ս. Կոնստանտին եկեղեցում, Չելման գյուղի մերձակայքում գտնվող ս. Կոնստանտին եկեղեցու կցակառույցներում (2-ը), Սամշվիլդեի Աստվածածնի վերափոխման հայկական եկեղեցում: Այդ վիթխարի քարաբեկորների փոխադրումը հեռավոր տեղերից՝ հետագա ժամանակաշրջանների պաշտամունքային կառույցներում որպես շինանյութ գործածելու նպատակով, Հայկական բարձրավանդակի նման «քարաշխարհում»՝ անհավանական է: Առավել տրամաբանական է եզրակացնել, որ դրանք հնուց ի վեր կանգնեցված են եղել սրբազան այդ տարածքներում և երկրորդական կամ երրորդական կիրառությունն են գտել իրենց սկզբնական պաշտամունքային նշանակությունը կորցնելուց հետո: Բացառված չէ, որ քննարկվող հեթանոսական հնագույն տաճարները կառուցվում էին այնպիսի ժայռերի գագաթին, որոնցից ցած՝ քարանձավներում, վիշապօձեր էին բնակվում: Սրանով կարող էր նշանավորվել վիշապամարտիկի հաղթանակն իր հզոր ախոյանի նկատմամբ: Միայնակ ուղղաձիգ կանգնեցված կոթողների անվանումներից էլ կարելի է վերականգնել դրանց նախնական առնչվածությունը վիշապամարտին: Այսպես, Ջավախքի Գանձա[26] գյուղի մոտ կանգնեցված վիշապաքարը կոչվում է վիշապամարտիկ Սուրբ Սարգսի, իսկ Թռեղքի մենաքարերից մեկը՝ Սուրբ Գևորգի անունով (Меликсет-Беков 1947, 34-35, рис. 10, 11)[27]:

դեպ, հայոց եկեղեցում բարեկենդանյան պատարագ չի մատուցվում): Կարելի է ենթադրել, որ հեթանոսական հնագույն ժամանակաշրջանում ամանորի կրոնական ծիսակատարություններն Աշտարակում տեղի են ունեցել Վիշապի (ըստ Մառի՝ այժմյան Ծիրանավոր) տաճարում, որին հաջորդել են Ուռուցի ժողովրդական տոնախմբությունները:

25 Վիշապի կապը և՛ կրակի, և՛ ջրի հետ կարելի է բացատրել նրա սկզբնական ծիսական գործառնությամբ՝ որպես միջնորդ, որի օգնությամբ այս երկու հակադիր տարրերը հաշտեցվում են և ծառայում են ի շահ մարդկանց: Ենթադրվում է նաև, որ հնարավոր է վերականգնել հնդեվրոպական հիմնական առասպելի ավելի հին նախատիպը, որտեղ վիշապօձը ներկայացված է որպես դրական կերպար՝ բարերար, որը բերում է կրակ, արգասավորություն, հարստություն (Иванов, Топоров 1974, 118, 154): Հմմտ. հայկական ավանդության հետ, որի համաձայն, «Աշդահակ» կոչվող ձուկը մարգարիտ է բերել Խոսրովի հարճին: Արքան հրամայել է գետի ափին կանգնեցնել վիշապի արձանը և դրան զոհ մատուցել (Մագիստրոս 1910, 216):

26 Հայկական լեռնաշխարհում բազմաթիվ են «գանձ» հիմքով տեղանունները՝ Գանձ, Գանձա, Գանձակ, Գանձասար և այլն (Հակոբյան և այլք 1986, 784-789): Սրանց անվանումների մի մասը, ըստ երևույթին, ուղղակիորեն պայմանավորված է որևէ մերձակա հանքավայրի առկայությամբ: Սակայն չպետք է մոռանալ, որ գանձը կարող է կապված լինել նաև վիշապի կամ (վիշապ)օձի հետ, քանի որ ինչպես հայերի, այնպես էլ աշխարհի այլ ժողովուրդների ավանդություններում վիշապօձը հանդես է գալիս որպես գանձի պահապան, ուստի և գանձ պարգևող: Վանա լճի հարավային ափին գտնվող Գանձակա վանքը կոչվում էր (վիշապամարտիկ) ս. Կարապետի անունով (Հակոբյան և այլք 1986, 786), իսկ Կարնո գավառի Խնուսի գավառակում կար Օձի խազինա (Օձի գանձ) կոչվող բլուր-ուխտատեղի, որտեղ կատարվում էր Համբարձման տոնախմբությունը: Այս սրբազան բլուրն ընկած էր Հարամիկ գյուղի սահմաններում, որի մոտ՝ լճակի ափին, գտնվում էին երկու խոշոր խաչարձան և տաշված ու ողորկ հսկայական «սեպաձև» քար: Ենթադրվում էր, որ հիշյալ «զնար» քարի տակ գանձ կա թաղված (Մելիքյան 1960, 65-66, 486. Հակոբյան և այլք 2001, 472): Հին հնդկական Մահաբհարատայում Կուվերա աստվածությունը ոչ միայն գանձերի, այլև հրաշագործ ջրերի տիրակալն է և մի շարք լճերի արարիչը (Махабхарата 1985, 30, 146-147. Махабхарата 1962, 401 և այլն): Այսինքն, Կուվերան զուգադրելի է Հայկական լեռնաշխարհի Կուեռա-Կուառին ոչ միայն անվան նմանությամբ, այլև որպես ջրին առնչվող աստվածություն (Թումանյան 2005ա, 36-40): Մյուս կողմից, հայկական Կուառի վիշապային բնույթից կարելի է ենթադրել վերջինիս «գանձերի տիրակալ» լինելը:

27 Կարելի է կատարել և հակառակը՝ վիշապամարտին առնչվող անվանումների կամ այլ իրողությունների հիման վրա տվյալ տեղանքում վերականգնել Ամպրոպի աստծուն առնչվող կոթողի կամ կառույցի հավանական առկայությունը՝ հնագույն ժամանակներում: Օրինակ, տեղական ամպրոպային աստվածության հետ պետք է կապված լինի Սևանա լճի հարավային ափին գտնվող Ծովինարի ամրոցը, որին տեղացիներն անվանում են Օձաբերդ, իսկ ուրարտական ժամանակաշրջանում կրել է Թեյշեբա աստծո քաղաք (Թեյշեբաինի) անվանումը (Меликишвили 1960, 328-330. Н. Арутюнян 2001, 295-298): Գյուղում կառուցված եկեղեցին կոչվում է ս. Գևորգ: Վ/Ուազա երկրի Ամպրոպի աստծուն է հավանաբար առնչված Կարմիր բլուրի նախաուրարտական բնակավայրը, որտեղ հետագայում կառուցվել է Թեյշեբաինի քաղաքը: Բանն այն է, որ Ռուսա II-ի Զվարթնոցի արձանագրության մեջ, որտեղ խոսվում է Ումեշինի ջրանցքի անցկացման մասին, Կարմիր բլուրի դիմա-

Նկ. 3. Խաչքարերի վերափոխված վիշապաքարեր Ուլգ(յ)ուրի վանքի մոտ
(Պետրոսյան, 2008, 321 – լուսանկար, 77, նկ. 72, 73)

Կոթողների ուղղահայաց կանգնեցված լինելն է ենթադրվում նաև ծիսա-պաշտամունքային նպատակով մի շարք այլ՝ երկրորդական օգտագործման, ստորև շարադրվող դեպքերում:

ա) Վիշապ-կոթողը վերածվել է խաչքարի կամ քարե խաչի: Այդպիսի երևույթի ուշագրավ օրինակներ են հայտնի Վայոց ձորում, որտեղ Ներքին Ուլգ(յ)ուրի (Աղավնաձոր գյուղի հողատարածքում)[28] «ցլակերպ» բարձրաքանդակով օժտված վիշապաքարերից մեկը միջնադարում վերակերտվել է քրիստոնեական հուշարձանի և խաչի թևերի տակ ու կողերի հատվածներում համալրվել հայերեն արձանագրությամբ (ԴՀՎ 1967, 34, նկ. 21. Շահինյան 1976, 286-287, նկ. 1-3. 1984, 8, նկ. 3): Մեկ այլ վիշապ-կոթողի վրա տարբեր ժամանակներում, կատարման զանազան եղանակներով խաչեր են քանդակվել և կողերից մեկին ու թիկունքին արձանագրություն է փորագրվել (ԴՀՎ 1967, 35. Շահինյան 1976, 288. Հ. Պետրոսյան 2008, 76-77, նկ. 72, 73): Այժմ այս երկու քարակոթողներն էլ կանգնեցված են Ուլգ(յ)ուրի վանքի տարածքում (նկ. 3): Վայքում հայտնի են «ցլաքանդակով» օժտված ևս 3 վիշապաքար, որոնք XI-XIII դարերում վերածվել են խաչքարի (Xnkikyan, 2002, 124): Համանման դեպք է փաստագրվել նաև Փոքր Գիլանլարում[29], որտեղ *վիշապը* կոտրվել է և երկու խաչքարի վերածվել (Հ. Պետրոսյան 2008, 76, 78, նկ. 78): Խաչեր և հայերեն տառեր են փորագրվել Գեղամա լեռների «Վիշապներ» կոչվող տեղանքում[30] հայտնաբերված վիշապաքարերից մեկի վրա: Հետագայում կատարված հավելումների հավանական ժամանակը համարվում է մ.թ. XIII դարը (Марр, Смирнов 1931, 61, таб. 2): Ըստ որում, քարարձանի վրա գրի և խաչերի տեղադրությունը հուշում է, որ այս ուշ պատկերագրությամբ լրահարդարված կոթողը նախատեսված է եղել ուղղաձիգ դիրքում դիտելու համար (Пиотровский 1939, 3-4, таб. I): Թռեղքում՝ հին

ցի հովիտը, որը տարածվում է դեպի Էջմիածին, անվանված է Կուառլինի (հմմտ. Կուառզանի ցեղանվան կամ անձնանվան հետ) (Меликишвили 1960, 344-346 (№ 281). Н. Арутюнян 1985, 114. Н. Арутюнян 2001 344-347 (№ 421), 487, 519. տե՛ս նաև Թումանյան 2005ա, 38՝ համապատասխան հղումներով): Այս տեղանքի անվանումը, ըստ երևույթին, թարգմանված է հայերեն տեղանունից, քանի որ դրա ուրարտական (նոր) անվանումը «Ռուսայի հովիտ» է: Ըստ Հոիփսիմյանների պատմության՝ Վասպուրականի Անձևացիք գավառի Պաղ/շատ լեռան արևելյան կողմում՝ Բութ կոչված տեղանքում կային վիշապներ և օձեր, որոնց կույս աղջիկներ և անմեղ պատանիներ էին «նվիրվում»: Վկայություն կա նաև մոտակա Կոռիթ գյուղում ջրի, օձերի և կուռքերի պաշտամունքի վերաբերյալ: Ուսումնասիրողները գտնում են, որ «Բութ»-ը հայերեն կուռքի պարսկերեն անվանումն է (Эмин 1896, 28. Տաղավարյան 1909, 11-12, 17):

28 Տեղանքը կոչվում է նաև Վանքի դուզ և գտնվում է Աղավնաձորից 4-5 կմ դեպի հյուսիս-արևմուտք:

29 Գյուղի ավերակները գտնվում են Արարատի մարզում, Արտաշատ քաղաքից մոտավորապես 28 կմ հյուսիս-արևելք (Հակոբյան և այլք 1986, 862):

30 Այս տեղանքը գիտական շրջանառության մեջ է մտել նաև Սախ/դուրակ, Աժդահա յուրդ անուններով: Անանիա Շիրակացին հիշատակում է Սախ/դուրակը որպես մի վայր, որտեղից բխում են Ազատ գետի ակունքները (Շիրակացի 1979, 297):

Նկ. 4. Վիշապաքար՝ վերափոխված սեպագիր արձանագրակոթողի, Գառնի (Խանզադյան 1969, 137, նկ. 103)

Փարվանա (Ռոդիոնովկա) գյուղի մոտ, քարե թևավոր խաչ է կանգնեցված, որն այժմ համարվում է ճանապարհային նշան: 2,5 մ բարձրություն ունեցող խաչի հորիզոնական թևերը խիստ կարճ են դրա վերին հատվածի երկարության համեմատությամբ: Այդ անհամամասնությունից և այլ մանրամասներից ենթադրություն է արվել, որ վիշապաքարը թևավոր խաչի է վերածվել (մ.թ. XIII դարում) (Меликсет-Беков 1947, 37): Վիշապարձանների «քրիստոնեացումը» տեղի էր ունենում սրանց վրա խաչեր քանդակելով ու արձանագրություններ փորագրելով, հատկապես, որ խաչքար դարձնելու համար դրանք արդեն պատրաստի կոթողներ էին (Мурадян 1985, 22-23):

բ) Քարե վիշապը վերափոխվել է սեպագիր արձանագրության կոթողի: Նման իրողություն փաստագրվել է Գառնիում, որտեղ պալատական դահլիճի պեղումներով հայտնաբերված վիշապաքարը հենապան խարսխասալի դեր է կատարել: Ակնհայտ է, որ քարարձանը ջարդվել է կամ վերոհիշյալ սրահի շինարարությունից առաջ, կամ էլ այն կառուցելու ժամանակ: Այստեղ տեղին է հիշել Ն. Մառի գիտական այն կանխատեսումը, որ Գառնիում սպասելի կլիներ *վիշապների* հայտնաբերումը, եթե դրանք ոչնչացված չլինեին (մասնավորապես՝ հռոմեական ժամանակաշրջանում) պաշտամունքի նոր հուշարձանների կառուցման հետ կապված (Марр, Смирнов 1931, 61, таб. 2): Ամեն դեպքում, քարե կոթողի հսկայական բեկորն իր երրորդական կիրառությունն է գտել մոտավորապես մ.թ. III դարում: Սակայն դրանից շուրջ մեկ հազարամյակ առաջ *վիշապի* վրա յոթ տող սեպագրեր են փորագրվել (երկրորդական կիրառություն), և սրա շնորհիվ այն վերաիմաստավորվել է որպես ուրարտական արձանագրակոթող (նկ. 4): Վիշապաքարի վրա առկա սեպագիր արձանագրությունը՝ «Գիառնիահի երկիրը» նվաճելու մասին, վերագրվում է Արգիշտի I-ին: Քանի որ սեպագրերով են ծածկված նաև կոթողի այն ուռուցիկ հատվածները, որոնք պատկերում են ցլակերպ բարձրաքանդակի առջևի ոտքերը, ուստի եզրակացություն է արվել, որ ուրարտական արձանագրությունը փորագրվել է ավելի ուշ՝ արդեն պատրաստի *վիշապի* վրա (Аракелян, Арутюнян 1966, 290, 293-297. Н. Арутюнян 2001, 225 (N 240), таб. CIV. Խանզադյան 1969, 137, նկ. 103)[31]: Այսպիսով, քննարկվող վիշապարձանի կերտման ժամանակագրական վերին սահմանը ավելի ուշ լինել չի կարող, քան Արգիշտի I-ի գահակալության ավարտն է:

գ) Վիշապարձանը գործածվել է որպես թաղման հուշակոթող: Եթե ճիշտ է ենթադրությունը, որ Լճաշենի *վիշապն* առնչվում է նրա տակ հայտնաբերված միջինբրոնզեդարյան թաղմանը (Խանզադյան 2005, 87-90, նկ. 1, 2), ապա վերջին դեպքում այն գործածվել է որպես դամբանային համալիրի բաղադրիչ՝ հուշակոթող (նկ. 5-6)[32]: Ա. Քալանթարը, ըստ երևույթին, հենց

31 Կենդանու ցած կախված ոտքերի միջև գտնվող սեպերը նույնպես ջնջված չեն: Սա ևս մի կարևոր հանգամանք է ապացուցելու համար, որ բարձրաքանդակը կերտելիս, քարաբեկորի վրա դեռևս սեպագիր արձանագրություն փորագրված չի եղել:

32 Է. Խանզադյանի բանավոր հաղորդման համաձայն, «Քարե ձի» տեղանքում գտնված Բարձրաշենի վե-

այդպիսի թաղման համալիրն է անվանել «վիշապարձան» դամբարան (Քալանթար 1935, 49): Վիշապ կոչվող քարարձաններ գտնվել են Շիրակի Սառնաղբյուր (Սողութլու) գյուղի գերեզմանոցում (Ատրպետ 1931, 310) և Ձավախքի Մուրճախեթ գյուղի գերեզմանատան մոտ (Լալայան 1931, 202-203): Նախկինում այդպիսի դեպքեր էլի են արձանագրվել և հետաքրքիրն այն է, որ այդ հուշարձանները դուրս են գտնվում Հայկական լեռնաշխարհի սահմաններից: Կուբանի Ջուբովսկի/ոյե և Ուստ-Լաբինսկայա բնակավայրերում 1899 և 1903 թթ. պեղվել են երկու դամբանաբլուր, որոնց գագաթից ցած, ոչ մեծ խորությունում հայտնաբերվել են ձկնակերպ քարե կոթողներ: Ըստ որում, հիշյալ առաջին դամբանաբլուրը վերագրվում է սարմատական ժամանակաշրջանին: Քարակոթողների ձևը, սակայն, այնքան անորոշ է, որ դրանք *վիշապ* կարելի է համարել միայն վերապահումներով (Пиотровский 1939, 16-17): Այնուամենայնիվ, եթե դրանք իրոք վիշապարձաններ չլինեին, այլ՝ ուղղակի վիշապանման քարեր, ապա այստեղ ևս, ըստ երևույթին, հնարավոր էր խոսել Հայկական լեռնաշխարհից մշակութային փոխառության մասին: Հետաքրքիր է, որ օսեթական դիցաբանության մեջ պահպանվել է ջրային (ձկների) աստվածության անունը՝ *Դոնբեկուրր* (Капанцян 1952, 9-10, прим. 2): Այս անվան ստուգաբանությունը հայտնի է՝ «ջրային Պետրոս» (Дюмезиль 1976, 14): Եթե վերջին արտահայտության մեջ տեղադրենք նաև Պետրոս անձնանվան ստուգաբանությունը՝ «քար» (Աճառյան 1948, 24), ապա օսական *Դոնբեկուրր*ը հայերեն կթարգմանվի «ջրի քար»: Ինչպես տեսանք, այս հասկացության իրական կերպավորումը, իր բազմաթիվ դրսևորումներով, առկա է Հայկական լեռնաշխարհում՝ ի դեմս վիշապաքարերի:

Ինչ վերաբերում է դամբանային համալիրներում հիշյալ քարարձանների հանդես գալու գաղափարական հիմնավորմանը, հարկ ենք համարում հակիրճ շարադրել հետևյալը: Քանի որ հուղարկավորման հուշայունը, ըստ հնագույն պատկերացումների, սերտորեն առնչվում էր տիեզերական ծառին և ընկալվում էր որպես միջոց՝ անդրաշխարհից երկինք անցնելու, այսինքն՝ անմահության գաղափարի կրողն էր (Թումանյան 2008, 197), ապա հնում վիշապաքարին վերագրվող համանման դերը կարելի է հավանական համարել: Քրիստոնեության ընդունումից հետո ներդրվում էր այն հավատալիքը, որ վիշապը «մեջտեղից վերցվում» է աստծո զորությամբ (Կողբացի 1826, I, ԻԵ): Ժամանակի գիտական մտածողության համաձայն, «վիշապ հանել են անվանում» փոթորիկ կոչվող քամու գործունեության արդյունքը (Շիրակացի 1979, 124): Ուշագրավ է, որ Համբարձման տոնակատարությունն անց էր կացվում Խնուսի Հարամիկ գյուղի մերձակայքում գտնվող մի «վիշապաքարի» մոտ (Մելիքյան 1960, 65-66): Գ. Տեր-Մկրտչյանի պատմելով, մինչև վերջին ժամանակները մարդիկ շարունակում էին հավատալ, որ վիշապն ունակ է երկինք համբառնալ, քանի որ աստծո ուղարկած հրեշտակները վիշապին վեր են քաշում երկինք (Հակոբյան 1968, 259): Բացի այդ, վիշապամարտիկները մի շարք տարբերակներում՝ անհետացող և վերադարձող, մասնավոր դեպքում՝ մեռնող-հառնող աստվածություններ են (Տորք Անգեղ, Արա Գեղեցիկ, Փոքր Միհր, Արտավազդ, սուրբ Սարգիս և այլն)[33], ուստի նրանց (իմա՝ նրանց պայքարին) ձոնված քարե արձանները նաև անմահության կոթողներ են: Այս համատեքստում արժե նշել Երվանդ արքայի գերեզմանին մահարձան կանգնեցնելու հանգամանքը, հաշվի առնելով նրա կերպարի երկվությունը: Երվանդն օժտված էր թե՛ ամպրոպային հերոսի, թե՛ վիշապի հատկանիշներով (Հարությունյան 2000, 108-109): Հուշարձան է կանգնեցվել նաև այն ընդհանուր գերեզմանի վրա, որտեղ թաղվել են Արձան քրմապետը, հանուն Գիսանե կուռքերի մյուս զոհվածները և եղբայրասպան պատերազմում ի փառս Քրիստոսի նահատակվածները (Մամիկոնյան 1989, 39-42):

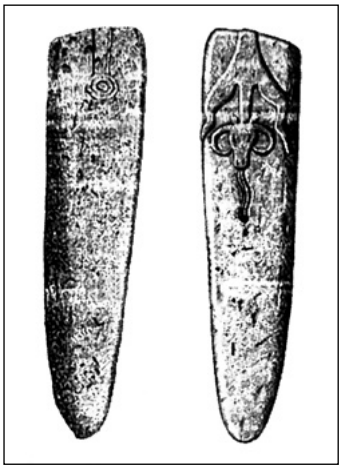
Կրկին անդրադառնալով հորիզոնական դիրքով դրված վիշապաքարերի գոյությանը և որպես ջրբաժան դրանց հավանական կիրառու-

---

րոհիշյալ վիշապ-կոթողը կարող է նույնպես առնչություն ունենալ ինչ-որ հին թաղման հետ, քանի որ այդ տարածքում դամբարանադաշտ է սփռված և գյուղացիների կողմից, ժամանակին, այդտեղ դամբարաններ են բացվել: Ինչպես մեզ պատմեց Վերին Գետաշենի բնակիչ Գառնիկ Հայրապետյանը, վիշապը հողի տակից հանվել է 1980-ական թվականների առաջին կեսում:

33 Հմմտ. խեթական դիցաբանության (խաթականից սերող) Տելեպինու աստծու հետ, ում պաշտամունքի անկապտելի հատկանիշներից էր մշտադալար ծառը (Гиоргадзе 1989, 233): Տեղեկություն կա Տելեպինուին համարժեք Տվլեպիա աստվածությանը ձոնված աղբյուրի մասին (ჯავახიშვილი, ღლონტი 1962, 61):

Նկ. 5. Վիշապաքար, որը, հավանաբար, գործածվել է որպես թաղման հուշակոթող, Լճաշեն (Խանզադյան 2005, 88, նկ. 3)



Նկ. 6. Վիշապ-կոթող, Լճաշեն (Խանզադյան 2005 87, նկ. 2)

թյանը, հիշենք, որ Հայաստանում շատ հնուց եղել են առուները ճյուղավորելու դեր ունեցող ջրաբաշխական շինվածքներ: Այդ կերտվածքները հայերենի մի խումբ բարբառներում անվանվում են կաւառ: Կաւառն բառը, ըստ երևույթին, արդեն գործածվել է վաղնջահայերենում (Ջահուկյան 1987, 126, 207, 235, 258): Այսպիսով, «ջրբաժան» վիշապը համադրվում է կաւառին: Մենք նախկինում նաև փորձել ենք ապացուցել, որ Վիշապը և Կուառը միևնույն աստվածության տարբեր անվանումներն են (Թումանյան, 2005ա, 36-40): Այսինքն, թե՛ կաւառը, թե՛ կուառը զուգադրվում են միևնույն հասկացությանը՝ վիշապին, ուստի դրանք համադրելի են միմյանց նս: Հետևաբար, կաւառ և Կուառ անունների նմանությունը պատահականություն չպիտի համարել:

Ակնառու է կաւառ (վիշապ) և գաւառ (տարածքային-վարչական միավոր) բառերի նմանությունը, ինչը, թերևս, որոշ իմաստաբանական կապեր կարող էր առաջացնել[34]: Այս տեսակետից հետաքրքիր է նաև գեղ՝ «քարե վիշապ, վիշապ» (Петросян 1987, 64-65. Ա. Պետրոսյան 2001, 161. Թումանյան 2005բ, 12) և գեղ («գյուղ», բարբառներում՝ գեղ, «բնակավայր») բառ-հասկացությունների համադրությունը[35]:

Եզնիկ Կողբացին, հետևելով ս. Գրքին, վիշապներին ծովային հսկայական ձկներ է համարում (Կողբացի 1826, I, ԻԵ): Եզնիկը հաղորդում է նաև, որ հայոց կռապաշտները մոլորությամբ կարծում էին, թե դևերը բանտարկված պահում են Արտավազդ անունով մեկին, ով դեռ ելնելու և տիրելու է աշխարհը (Կողբացի 1826, I, ԻԵ): Խորենացու ավանդած առասպելից իմանում ենք, որ այդ շղթայված հերոսը Արտաշես արքայի որդին է՝ քաջքերի կողմից Մասիսի մի անձավում արգելափակված (Խորենացի 1913, II, ԿԱ): Յա. Ի. Սմիռնովը, որոշ համադրությունների հիման վրա ենթադրում է, որ ըստ առասպելի նախնական տարբերակի, այդ մութ վայրը, հավանաբար, եղել է վիշապի որովայնը (Марр, Смирнов 1931, 73-74): Այս վերջին ենթադրությունն ուշադրության է արժանի հատկապես Անանունի այն հաղորդման լույսի տակ, որ Մասիսը կոչվել է նաև Գեղ լեառն (Սեբեոս 1979, Ա): Ինչպես վերն ասվեց, գեղը կարող էր վիշապի մեկ այլ անվանումը լինել: Եթե հաշվի առնենք Արտավազդի առասպելի հավանական առնչվածությունը վիշապամարտին (Հարությունյան 1981, 75-76, ծան. 36), ապա վիշապի փորում գտնվելը կարելի է դիտել որպես ամպրոպային հերոսին բնորոշ փորձություն կամ ժամանակավոր պար-

34 Գավառները, սովորաբար, ձգվում էին գետերի կիրճերի երկայնքով: Որևէ գավառի բնակիչները, բնականաբար, օգտվում էին նույն գետի ու գետակների (նույն վիշապ(ներ)ի) ջրերից կամ միևնույն ջրաբերանից, այլ խոսքով՝ միևնույն կավառից:

35 Հայկական լեռնաշխարհում շատ-շատ են վիշապ, օձ, կուառ, գեղ անվանումներով կամ դրանցով կազմված անուններով բնակատեղիները (տես Սրվանձտյանց 1874, 91. Ալիշան 1910, 165-166. Հակոբյան և այլք, 1986-2001 և այլն) և թվում է, թե այդ գյուղերից, ավաններից, բերդ-շեներից յուրաքանչյուրն ունեցել է իր «տեղական» վիշապը: Ուշադրության են արժանի հատկապես այն հատուկ անունները, որոնցում գեղը հանդես է գալիս առանձին կամ զուգակցվում է «բնակավայր» նշանակող բառի հետ՝ Գեղ, Գեղի, Գեղիկ/ս, Գեղաշեն, Գեղաոիճ և այլն: Բացառված չէ, որ հնում գեղ է կոչվել համայնքային առանձին միավորը, որը ջուր էր ստանում միևնույն գեղ-վիշապից:

տություն: Տեղին է նշել, որ Կուբանում հայտնաբերված վերոհիշյալ վիշապ կոթողներից մեկի վրա քանդակված են երկու շուն՝ առնված փակ շրջանի մեջ և շղթա (Пиотровский 1939, 16-17): Թեև Կուբանի կոթողները վիշապաքար են համարվում վերապահումով, այդուհանդերձ, Գր. Ղափանցյանը գտնում է, որ քարարձաններից մեկի վրա պատկերված շղթան և փակ շրջանում ամփոփված երկու շունը շղթայված հերոսների (Արտավազդ, Ամիրան և այլն) ատրիբուտներն են: Պահպանվել է նաև օսական նման մի առասպել (Капанцян 1952, 47-48):

Ուշադրության է արժանի նաև Գրիգոր Մագիստրոսի մի նամակից քաղված և Ցա. Ի. Սմիռնովի կողմից մեջբերված զրույցը, թե ինչպես Աշդահակ կոչվող ձուկը մարգարիտ է բերել Խոսրով արքայի հարճերից մեկին: Վերջինս վիշապից ստացած մարգարիտն ընծայել է արքային ու դրա շնորհիվ դարձել նրա առաջին տիկինը: Խոսրովը կարգադրել է կերտել վիշապի արձանը և գետի ափին դնելով՝ կուռքին զոհ մատուցել (Մագիստրոս 1910, 216): Ուսումնասիրողները շեշտել են, որ Գրիգոր Մագիստրոսն է կառուցել Հավուց թառ վանքը, որը գտնվում է Գառնի-Գեղարդ տարածաշրջանում, այն լեռներում, որտեղ վիշապ-կոթողներն են (Марр, Смирнов 1931, 74), և նկատել տարածքային նույն գոտում ընկած Խոսրով կոչվող բնակավայրի և հիշյալ հայոց արքայի անվան միջև եղած կապի հնարավորությունը (Пиотровский 1939, 22-23): Հավելենք, որ ավանդազրույցը, ըստ երևույթին, ծանոթ է եղել և Խորենացուն, քանի որ Պատմահայրը հիշատակում է «Խոսրովի արձան կանգնեցնելը» (Խորենացի 1913, II, ԿԶ): Վերոբերյալ առասպելը համահունչ է «Սասնա ծռերի» պատումներից մեկում տեղ գտած վիշապամարտի այն տարբերակին, որում՝ հերոսի հարվածի հետևանքով, վիշապի բերանից թանկագին ակը դուրս է թռչում և դրան հետևում է ամուսնությունն աղջկա հետ (Սասունցի Դավիթ 1961, 70-72):

Քարե վիշապների պաշտամունքային նշանակության պարզաբանման կապակցությամբ ինքնին կարևոր է այն բնավայրերի և բնակավայրերի տեղանվանաբանության քննարկումը, որտեղ գտնվել են այդ կոթողները: Այսպես, վիշապներին առնչվող տեղանուններում հաճախ է հանդիպում Ջիարաթ (Ջիարեթ) անվանումը, որը հայերեն մեկնաբանվում է «ուխտատեղի, հայտնության վայր» (Ատրպետ 1931, 308, 310) կամ «սրբություն» (Капанцян 1952, 46): Այս անունն են կրում Ճորոխի ավազանում գտնվող լիճը և դրա շրջակայքը (Ատրպետ 1926, 407-408. Капанцян 1952, 46), Գեղամա լեռների գագաթներից մեկը (Ղզըլ-Ջիարեթ, թարգմանաբար՝ «Կարմիր սրբություն»), որի շուրջն է կենտրոնանում ժայռապատկերների մի խումբ (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, 7. Մարտիրոսյան 1981, 9 և հտն.) և նույն լեռների կիրճերից մեկը, որը կոչվում է նաև Կուռու սելավ կամ Արխաշան (Марр, Смирнов 1931, 84): Վերջին անվանումը համընկնում է Արագածից սկիզբ առնող գետակներից մեկի անվանը, որի շրջակայքում նույնպես կան թե՛ քարե վիշապներ, թե՛ ուշագրավ ժայռափորագրություններ (Ղափանցյան 1914, 95. Ղափանցյան 1944, 154. Капанцян 1952, 4): Պարզ է դառնում, որ հիշյալ տեղանքները, իրոք, սրբավայրեր, ուխտատեղիներ են: Այդ են վկայում նաև դրանց տարածքում հայտնաբերված վիշապ կոթողների և ժայռապատկերների խմբերը: Ինչ վերաբերում է Կուռու սելավին, ապա այն կարող է նշանակել կուռ(ք)ի հեղեղ և կապված լինել Կուռո աստվածության անվան հետ:

Ինչպես տեսանք, շատ տարածքներ, որոնց առնչված են վիշապ-կոթողներն իրենց տեղադրությամբ, գտնվում են Գեղամա լեռներում, ուստի աշխարհագրական այդ անվան ստուգաբանությունը նույնպես առաջնահերթ խնդիր ենք համարում: Ըստ ավանդության, Գեղամա լեռնաշղթան և ծովակը կոչվել են Ամասիայի որդի Գեղամի անունով (Խորենացի 1913, I, ԺԲ): Վերջինս կարող է ներկայացնել գեղ «վիշապ» արմատով[36] կազմված մի ածանցյալ ձև կամ բար-

36 Ս. Հարությունյանի դիտարկմամբ, Գլակ անունը հայերենում, հավանաբար, ունեցել է «հնչյունաբանական հետևյալ հետադարձ անցումները. Գլակ< Գղակ< *Գեղակ< Գեղակ(ն), կազմված Գեղ- և -ակ (ն) արմատներից...» (Հարությունյան 2001ա, 21): Եթե ճիշտ է գեղ-ի վերը բերված «վիշապ» մեկնաբանությունը, ապա Գեղակ-Գլակ-ը կարող է նշանակել «Վիշապի աղբյուր» (հմմտ. նաև «Օձաղբյուր» (ի դեպ՝ գտնվում է Գեղաշեն գյուղի մոտ. տես Ղանալանյան 1969, 108, 111), «Աժդահակի աղբյուր», «Կուռոայի աղբյուր», (Թումանյան 2005ա, 37-38): Այս եզրակացությունը հետաքրքիր է ոչ միայն նրանով, որ Գեղակ-Գլակա վանքը կառուցված էր բուժիչ ջուր ունեցող աղբյուրի մոտ՝ «յԻննակնէն տեղիսն Գիսանեայ» և Գրիգոր Լուսավորիչը «փոխեալ զանուն տեղւոյն կոչեաց Գլականս» (Մամիկոնյան 1941, 79-111. Ուխտանես 1871, I, ՀԴ. Վարդան Արևելցի 1960, 20, 42. Օրբելյան 1986, 421, ծան. 90), այլև այն պատճառով, որ այդ վայրը, հավանաբար, Կուառ-Կուռոայի,

դություն: Ի դեպ, Գեղամա լեռների ամենաբարձր գագաթը կոչվում է Աժդահակ (Հակոբյան և այլք 1986, 54), իրանական առասպելական օձ-վիշապի անունով, իսկ բարձրությամբ առաջինին զիջող մեկ այլ գագաթ՝ Գեղմաղան (Հակոբյան և այլք 1986, 831), նույնպես կազմված գեղ «վիշապ» հիմքով: Ակնհայտորեն, վիշապի պաշտամունքի հետ է կապված հատկապես Գառնի-Գեղարդ տարածաշրջանը, ոչ միայն վիշապաքարերի տեղակայման վայրերի հետ աշխարհագրորեն առնչված լինելու շնորհիվ, այլև հենց այդ տեղանունների դիցաբանական բնույթով: Այս առումով տեղին է հիշել Գառնի դաստակերտի սկզբնական անվանում(ներ)ը՝ կազմված գեղ- հիմքով. Գեղամի, Գեղամի դաստակերտ, Գեղամի բերդ (Խորենացի 1913, I, ԺԲ. Հակոբյան և այլք 1986, 792, 823): Այստեղ՝ Խոսրովի արգելոցի տարածքում, առնվազն հինգ վիշապաքարերով հայտնի Վանստան (Իմիրզեկ) հնավայրից արևելք, գտնվում է Գեղայո ամրոց, Գեղաբերդ կամ Գեղի անվանվող բերդշենը (Հակոբյան և այլք 1986, 823): Դժվար չէ նկատել նույն գեղ- բաղկացուցիչը Գեղարդ անվան մեջ, որը պարզապես կարող է նշանակել «վիշապի արձան/կերպարանք»[37]: Գեղարդ սրբավայրը կոչվել է նաև Գեղվարդ, որը, արդի հայերենով կարող է ստուգաբանվել վիշապի ջուր, նկատի ունենալով հայերենում վադրվարդ դրափոխության հայտնի լինելը՝ շնորհիվ Գր. Ղափանցյանի ուսումնասիրությունների (ինչպես, օրինակ, կատարվել է Եղվարդ, Շաղվարդ, Թաղավարդ, վարդավառ բառերում): Բավական է նշել, որ նախքան քրիստոնեության ընդունումը Գեղարդում «հեթանոսական սրբավայր է եղել՝ ջրի պաշտամունքի մեհյանով» (Հակոբյան և այլք 1986, 825-826)[38], իսկ հեթանոսական շրջանի երկու ավազանի մեջ ստորգետնյա աղբյուրից ցայտող ջուրը չբեր կանանց պաշտամունքի առարկան էր (Токарский 1946, 346. Խանզադյան 1969, 150): Գեղարդա լիճը կոչվել է նաև Թոխմախան գյոլ, կամ Վիշապալիճ (Շիրմազան 1962, 50): Վերջապես, Գեղմաղան (այժմ՝ Աղմաղան) հրաբխային զանգվածի Ղզըլ-Ջիաբեթ լեռնագագաթն ունի հնագույն հայերեն անվանում՝ Գեղ: Հենց այստեղ, Գեղ լեռան արևմտյան փեշերին ընկած Վիշապներ (Սախ/դուրակ, Աժդահա յուրդ) բնավայրում է հայտնաբերվել վիշապ կոթողների այն ստվար խումբը (Երեմյան 1963, 31, 47. Հակոբյան և այլք 1986, 831), որը դարձել է Ն. Մառի և Յա. Սմիռնովի գիտական ուսումնասիրության առարկան: Հավանաբար վիշապամարտի դիցաբանությանն է առնչվում նաև Հայկական լեռնաշխարհի գետերից երկուսի Ազատ անվանումը, որը կարող է խորհրդանշել վիշապի արգելափակած ջրերի ազատագրումը: Մի գետակը միանում է Արածանիի աջակողմյան վտակներից մեկին (Հակոբյան և այլք 1986, 39), իսկ Արաքսին խառնվող մյուս Ազատ (կամ Գառնի) գետը սկիզբ է առնում վերոհիշյալ Գեղ լեռան արևմտյան փեշերից, որտեղ գտնվում են վիշապ-կոթողները (Երեմյան 1963, 31):

Քննարկվող հարցերի համատեքստում հետաքրքիր է թվում Խորենացու գրչով մեզ ավանդված Անգեղյա Տորքի առասպելն այս առումով, որ նա իբր թե ճեղքում էր որձաքարե ապառաժները, եղունգներով տաշում՝ տախտակներ էր ձևում ու դրանց վրա եղունգներով արձիվներ և նման բաներ էր պատկերում (Խորենացի 1913, II, Ը): Իհարկե, դժվար է միարժեքորեն հետևություն անել, որ այստեղ խոսվում է հենց բուն վիշապաքարերի մասին, սակայն նման ենթադրության համար բավականին լուրջ հիմքեր կան: Առաջին՝ Տորք Անգեղի կերպարը, հավանաբար, առնչվում է փոքրասիական ամպրոպային Tarhu-/Tarku- (Տարքու) (Ղափանցյան 1944, 143. Տիրացյան 1971, 484) կամ Tarhunt- (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 903) աստծո հետ, ում համարժեք աստվածության հաղթանակն են

իսկ դարձից հետո՝ ս. Կարապետի պաշտամունքային կենտրոններից էր (Հարությունյան 2000, 121-127. Թումանյան 2005ա, 37-38): Այսպիսով, Գիսանեն, Գեղը, Վիշապը և Կուառը, ըստ երևույթին, միևնույն աստվածության տարբեր անվանումներն են:

37 Արդ արմատի ձև, կերպ(արան) նշանակության վերաբերյալ տե՛ս Աճառյան 1971, 306-307. Ջահուկյան 1987, 403: Գեղարդն բառի մեջ Ա. Պետրոսյանն առանձնացնում է արդն բաղադրիչը՝ «սիզակի տեսակ» իմաստով (Петросян 1987, 57): Գեղարդ տեղանունը ստուգաբանելիս, կիրառելի է թվում նույնպես բառիս երկրորդ բաղադրիչի աստված նշանակությունը՝ հ.-ե. *art- նախաձևից (Ջահուկյան 1987, 434, 444. տե՛ս նաև Ջահուկյան 1988, 151), որի դեպքում կունենանք «վիշապաստված» մեկնաբանությունը: Իհարկե, չեն բացառվում Գեղարդ անվան այլ ստուգաբանությունները ևս, սակայն, կարծում ենք, որ դրանք բոլորն էլ պիտի կապված լինեն վիշապի հետ:

38 Հմմտ. այժմ Յազըլըկայա կոչվող խեթական սրբավայրի հետ, որտեղ հնում ժայռից աղբյուր է բխել, և որի քարանձավային տաճարը ձոնված է եղել աղբյուրների պաշտամունքին (Маккуин 1983, 129):

խորհրդանշում հայկական հիշյալ քարակոթողները[39]: Երկրորդ՝ քննարկվող աստվածության անվան երկրորդ բաղադրիչը՝ Անգեղ, կարող է նշանակել *ոչ գեղ*, *չգեղ* (Петросян 1987, 60), այսինքն՝ *ոչ վիշապ*, վիշապին հակառակ կամ վիշապի հակառակորդ, ում հաղթանակին էլ հենց ձոնված են հայոց հնագույն այս քարարձանները[40]: Երրորդ՝ Տորք Անգեղի մասին առասպելական պատմությունները դեռևս անցած դարասկզբին ընտանի էին Հայքի հյուսիսային աշխարհներում՝ Տայքում՝ դատելով Ատրպետի հաղորդումից (Ատրպետ 1926ա, 275) և Գուգարքում (Աղայան 1956, 371-397), որոնցում ոչ միայն հզոր է եղել «վիշապազանց պաշտամունքը»[41], այլև ի հայտ են եկել մեծ քանակությամբ վիշապարձաններ[42]: Պատմական Հայաստանի այս նահանգները, Բարձր Հայքի հետ միասին, ներգրավված էին խեթա-հայասական աշխույժ հարաբերությունների ոլորտում (ներառյալ պաշտամունքայինը), առնվազն մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսերից, այսինքն այն ժամանակ, երբ Հայկական լեռնաշխարհում, հավանաբար, շարունակում էր զարգանալ վիշապաքարերի մշակույթը: Այս բոլորը վկայում են հայկական Տորք Անգեղի առնչվածությունը վիշապ-կոթողներին:

Վիշապի պաշտամունքի հետ կապված բազմաթիվ վայրերից Ն. Մառը հատկապես առանձնացնում է հայկական հեթանոսական հնավայրերի երկու խմբավորում, որոնցից մեկը՝ Արագածոտնում, մյուսը՝ Տարոնում: Սրբավայրերի առաջին «երրորդության» կազմում հիշատակվում են Օշականը, Մուղնին և Աշտարակը, իսկ ուխտատեղիների երկրորդ եռյակի մեջ են մտնում Կուառսը, Աշտիշատը և Մուշը (Марр 1924, 278. Мап 1989, 38): Հիշյալ բոլոր վայրերում, ըստ էության, ենթադրվում է հեթանոսական տաճարների գոյությունը[43]: Ն. Մառի կարծիքով, հայերի դարձից հետո վիշապի սրբարանները[44] փոխարինվեցին քրիստոնեական

39 Ավելորդ չէ նշել, որ խեթերեն tarh(u)- նշանակում է «հաղթել», իսկ tarhuzzi բառը հայերենով կարելի է թարգմանել՝ «հաղթում է» (Иванов, Топоров 1974, 123, 134. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 346, 794): Ուշադրության է արժանի նաև այն փաստը, որ խեթական մշակույթում ընդունված էր ջրի ակունքների մոտ կառուցել խորանարդաձև սրբարաններ (զոհարանների-Գ. Թ.)՝ տաշված քարաբեկորներով, որոնց վրա բարձրաքանդակներ էին պատկերված (Akurgal, Hirmer 1961, 116, 120-121, 298, pl. XXI. Дьяконов и др. 1988, 4, 9, 164, 167, рис. 43): Ենթադրվում է, որ սրբազան աղբյուրների մերձակայքում կանգնեցված են եղել խեթական աստվածությունների արձաններ, իսկ քարե ջրավազաններից մեկի պատերին պահպանվել են հիերոգլիֆներ (մ.թ.ա. XIII դարի 2-րդ կես) (Маккуин 1983, 121-122): Վերջապես, Հայկական լեռնաշխարհում պահպանված ուշ խեթական մշակույթին պատկանող հուշարձաններից մեկում՝ Սալաթիայի հանրահայտ հարթաքանդակում, պատկերված է Ամպրոպի աստծո և Վիշապի մենամարտը (Иванов, Топоров 1974, 142, рис. 2. Иванов 1977, 10):

40 Անգեղ կոչվող աստվածության մասին տես Սեբեոս 1979, Ա. Ըստ Խորենացու, Անգեղյա Տորքի ցեղը կոչվում էր Անգեղ տուն (Խորենացի 1913, II, Ը): Հովհան Մամիկոնյանի պատմության համաձայն, այս Անգեղ տան իշխանը, հայոց դարձի առաջին պատերազմում, նախ կռվելով գլխատում է Արձան քրմապետին, ապա մենամարտում նրա որդու հետ (Մամիկոնյան 1989, 38-42): Եթե Արձանին, որպես Գիսանեի (իմա՝ Կուառի, Գեղի, Վիշապի) պաշտամունքի սպասավոր, այստեղ նույնացնենք Վիշապին, իսկ Անգեղ տան իշխանին՝ Անգեղ աստվածությանը, ապա պատմական ավանդության այս հատվածը կարելի է ընկալել որպես վիշապամարտիկի կռիվը և հաղթանակը վիշապի դեմ: Մյուս կողմից, հայ ռամկագիտական բառերի շարքում ընգղայի առկայությունը՝ «ծովային հրէշ մը՝ օձաձև հավանաբար» բացատրությամբ (Դուրյան 1933, 118), կարող է հուշել Անգեղ աստվածության վիշապային բնույթը: Ուշագրավ է, որ Ամպրոպի աստծո և Ուլիկումի քարե հրեշի կռվի մասին խուռա-խեթական ավանդության համաձայն, և՛ Ամպրոպի աստծուն, և՛ նրա վիշապաբնույթ հակառակորդին ծնել է բոլոր աստվածների հայրը՝ Կումարբին: Ի դեպ, Ուլիկումիի մարմինը կունկունուցի քարից է, որը թարգմանաբար նշանակում է բազալտ (Иванов 1977, 128, 132, 283, 304. տես նաև Иванов, Топоров 1974, 101, 127): Արյունակցական կապ կա նաև Զևսի և Տիփոնի միջև՝ հունական դիցաբանությունում: Տիփոնը Գեայի ու Տարտարոսի զավակն է (Тахо-Годи 1992, 495. Лосев 1992, 514-515), իսկ Զևսի հայրը՝ Քրոնոսը, Գեայի և Ուրանոսի որդին է:

41 Հարկ է նշել, որ Բարձր Հայքից սկիզբ առնող և Տայքը սնուցող մայր գետը՝ Ճորոխը, կոչվում էր նաև Վիշապ գետ կամ Դրակոն (Հակոբյան և այլք 1991, 618. Հակոբյան և այլք 1998, 806):

42 Մեծ Հայքի այս երկու նահանգում է հայտնաբերվել գրավոր աղբյուրներում մինչ օրս հիշատակված և Հայկական լեռնաշխարհի սահմաններում գտնվող վիշապաքարերի 40%-ը:

43 Իհարկե, հիշյալ տարածաշրջաններում ենթադրվում է նաև բազմաթիվ այլ հեթանոսական սրբավայրերի առկայությունը՝ հնագույն ժամանակներում: Օրինակ, Քասախի ձորապոնկի թվարկված հուշարձաններից (Օշական, Աշտարակ, Մուղնի) դեպի հյուսիս կարելի է հիշատակել Հովհաննավանքը, որի հիմնադիրն է համարվում Գրիգոր Լուսավորիչը և «ի յոտն Արագածոյ Սաղմոսավանքն, ուր կայ օձահալած սուրբ նշանն…» (Վարդան Արևելցի 1960, 15):

44 Ե. Շահազիզը նույնպես այն կարծիքին է, որ Աշտարակի Ծիրանավոր կոչվող ս. Աստվածածին եկեղեցին կառուցված է վիշապի տաճարի տեղում (Շահազիզ 1987, 165): Ըստ երևույթին, «վիշապի տաճար» անվանված սրբարանների մի մասը ձոնված էր ամպրոպային աստվածություններին, քանի որ դրանցում թաղվում էին քրիստոնեական վիշապամարտիկների աճյունները: Օրինակ, Մառի հիշատակած Մուղնի

պաշտամունքային կառույցներով, որոնք կոչվեցին վիշապամարտիկ աստվածություններին համարժեք սրբերի անուններով[45]: Ասվածին համադրելով վերը բերված փաստերը՝ հեթանոսական և քրիստոնեական տաճարների տարածքում վիշապաքարերի գտնվելու վերաբերյալ, կարելի է եզրակացնել, որ այս հնաբույր բնակատեղերը՝ պաշտամունքային համալիրներով հանդերձ, հենց այն վայրերն են, որտեղ առավել հավանական է և սպասելի վիշապ-կոթողների հետագա հայտնաբերումը[46]:

Ն. Մառը գտնում էր, որ վիշապաքարերը այն հնագույն հենքն էին, որոնց ազդեցությամբ զարգացավ հայկական կոթողային հուշարձանների մշակույթի զգալի բաղադրամասը՝ Վանի թագավորության հուշակոթողները, վաղքրիստոնեական պատկերաքանդակներով զարդարանված սյուները և հետո՝ խաչքարերը (Մառ 1989, 18): Այս ցանկի մեջ կարելի է ընդգրկել նաև ֆալաձև կոթողներն ու քառակող մենաքարերը:

Հին Հայաստանում ջրի ակունքներն ամենուր պաշտամունքի առարկա էին որպես կյանքի աղբյուր, մուրազատու և հիվանդաբույժներ (Բդոյան 1950, 38): Ջրի պաշտամունքի վերապրուկները, որոնք կարելի է տեսնել սրբազան աղբյուրներին մատուցվող զոհաբերություններում (Հարությունյան 2001, 9), հավանաբար, առնչվում են վիշապ-կոթողների (ժողովրդական պատկերացումներով՝ վիշապի) պաշտամունքի հետ: Էջմիածնից Օշական տանող ճանապարհի Կաթնաղբյուրը սկսում է բխել հրաշքով պատըռված քարի միջից՝ կապված Մեսրոպ Մաշտոցի հուղարկավորության հետ: Վարագա լեռան մոտ գտնվող Կաթնաղբյուրը բուժում է բորոտություն: Լուսաղբյուրի ջրով մկրտվում են, վերականգնում տեսողությունը: Գեղաշեն գյուղի մոտ գտնվող Լուսաղբյուրը, որի ջրի մեջ մտնելով ծերացած և հիվանդ օձերը բուժվում և երիտասարդանում են, կոչվում է նաև Օձաղբյուր[47]: Մամուշեղի աղբյուրի ձուկն արգելվում էր ուտել: Ջիավորի ճուռ աղբյուրն առաջացել է Սասունցի Դավթի ձիու սմբակի հարվածից: Սբ. Կարապետի աղբյուրը բխում է այն տեղից, որտեղ Գրիգոր Լուսավորչի ջորու ոտը խրվել է գետնի մեջ (Ղանալանյան 1969, 95-111): Մասիս սարի ս. Հակոբի աղբյուրի ջուրը օգնում էր մորեխի դեմ պայքարելուն: Խաչ-աղբյուրը, ըստ հավատալիքների, բուժում էր մկնատամ հիվանդությունը: Հավատում էին, որ ս. Նշանի վանքի Թնդոց աղբյուրի ջուրը նպաստում էր ամուլ կանանց երեխա ունենալուն (Բդոյան 1950, 38): Դժվար չէ նկատել, որ բերված բոլոր տեղանուններն ու անձնանուններն առնչվում են վիշապներին, ամպրոպային հերոսներին կամ նրանց քրիստոնեական համարժեքներին ու խորհրդանշաններին: Իրենց մուրազը կատարելու խնդրանքով ուխտի էին գնում Հարության աղբյուրը, որտեղ և զոհասեղան էր կառուցված (Ատրպետ 1931, 318): Ուխտատեղի էր նաև Քասախի կիրճում՝ Մուղնի գյուղից վեր գտնվող Սուրբ Հովհաննեսի աղբյուրը, որի մոտ մի սրբազան ծառ էր աճում (Капанцян 1956, 299): Իսկ Սբ. Սարգսի ջուր կոչվող բուժիչ աղբյուրի ավանդությունը, որը կապված է Ուշաբ թագավորի գերիների ազատման հետ (Ղանալանյան 1969, 103-104, 366), անշուշտ, վիշապամարտի առասպելի ուղղակի արձագանքն է: Հնարավոր է վիշապային կոդի գոյությունը Կովկուլ աղբյուրի ավանդության մեջ, որը կլանում է իր ակի մեջ մտած կովին, որի պատճառով էլ դրան կով կուլ տվող են ասում: Այս համատեքստում, Լուսաղբյուրի անունը պետք է որ կապված լինի լույսի հետ, որով ուղեկցվում է վիշապի ախոյան ամպրոպային աստվածության զենքի՝ կայծակի հար-

գյուղի եկեղեցում թաղված են ս. Գևորգ զորավարի մասունքները (Վարդան Արևելցի 1960, 28), իսկ Օշականում Մեսրոպ Մաշտոցի գերեզմանն է:

45 «Հայտնի է, որ հին եկեղեցիներն ու վանքերը, ընդհանրապես, որևէ հեթանոսական սրբավայրի տեղում են շինված. Հովհաննու մատուռի կամ Ս. Կարապետի տեղում ևս, որի շենքը նույնիսկ Լուսավորչին է վերագրվում, մի հեթանոսական սրբավայր պիտի ենթադրել: Այդտեղ կամ մոտիկ տեղում եղել է հին պաշտամունքի վայր, Գիսանեի և Դեմետրի տաճարները» (Աբեղյան 1966, 298-299. տե՛ս նաև Ուխտանես 1871, I, ՀԴ):

46 Հավանաբար հնագույն պաշտամունքի արձագանքներն են պահպանվել նաև Գեղավանք (Կարնո գավառում), Գեղերավանք կամ Գեղվանք (Հաշտյանք գավառում) և բազմաթիվ այլ համանման անվանումներում (Հակոբյան և այլք 1986, 825, 831):

47 Այս ակունքի Գեղաշեն գյուղի մոտ գտնվելը ցույց է տալիս, որ Օձաղբյուր անվանումը՝ ժողովրդական ընկալման առումով, համարժեք է Վիշապի աղբյուր կոչելուն: Մեկ այլ սրբավայր՝ Օձապորտ կամ Օձի պորտ կոչվող, գտնվում է Օձունի վանքից քիչ հարավ (Հակոբյան և այլք 2001, 472): Այս հնավայրին է վերաբերում «Քարացած վիշապներ» ավանդությունը, որտեղ պատմվում է, թե ինչպես Հովհան Օձնեցու խաչակնքումով երկու վիշապ քարացել են: Այնուհետև «ջուր բղխեաց և պորտոյ վիշապին, և բժշկութիւն է ամենայն օձահարի» (Ղանալանյան 1969, 62):

վածը, որից հետո հորդում են արգելափակված ջրերը[48]: Լույսի աղբյուր էր ընկալվում նաև սպանված վիշապի մարմնից աճող տիեզերական ծառը (Մնացականյան 1955, 483): Ակներև է նաև Կաթնաղբյուրի առնչվածությունը ամպրոպային հերոսներին, քանի որ դրա ջուրը ոչ միայն զորացրել է Սասնա ծռերի սերունդներին, այլև, հավանաբար, նրանց նախահայրերի ծննդյան պատճառ է հանդիսացել (Հարությունյան 2000, 80): Ընդհանրապես, սուրբ աղբյուրների մոտ աճում էին ծառեր, որոնք նույնպես պաշտամունքի առարկա էին (Капанцян 1956, 299): Հայերը և այլազգիները սուրբ աղբյուրներին ընծաներ էին մատուցում՝ անալի հաց, խաշած ցորեն, աքաղաղներ, զգեստների կտորներ, ուլունքներ և այլ զարդեր, որպես զոհաբերություններ այդ ակունքներում ապրող ոգիներին՝ ջրերի տերերին (Բդոյան 1950, 39): Աղբյուր (ակունք)-ծառ-կոթող (տաճար) սրբազան եռյակի վաղնջական պաշտամունքը ժառանգեց նաև քրիստոնեությունը:

Ուրարտուի Իշպուինի և Մենուա արքաների արձանագրություններում հիշվում են Կուեռային ձոնված աղբյուրները (König 1955, 37 (№ 3), 68-69 (№ 33). Меликишвили 1960, 119 (№ 11), 174-175 (№ 58). Дьяконов 1963, 61-62. Н. Арутюнян 2001, 13-14 (№ 14), 97-98 (№ 75): Ուրմիա լճի հարավարևմտյան ավազանում (ժամանակակից Ուշնավիեից 18 կմ դեպի հյուսիս) Մենուայի կառուցած (և, ըստ երևույթին, Կուեռա-Կուառին ձոնված) մի աղբյուրի նոր անվանումը «Էժդահա բուլաղ» է (Сальвини 1981, 69-72), որը, հավանաբար թարգմանված է «Վիշապի աղբյուր» անունից: Ըստ երևույթին, Կուառ-Կուեռային ձոնված աղբյուրների մասին հիշողություններ են պահպանվել նաև հայկական ավանդություններում, որտեղ ևս այս աստվածությունը, մեծ հավանականությամբ, նույնացվել է վիշապի հետ: Այսպես, Տարոնի Ողական ամրոցի մոտ գտնվող Կուրկուռա (Գուրգուռա) աղբյուրի մասին պատմվում է հետևյալ ավանդությունը. «Էնդուր համար կըսեն Կուրկուռա՝ չումքի (որովհետև) ձեն կիտա, ուր ձեն երեք սհաթվա (ժամվա) ճամփա կերթա, ու էտ տեղաց բոլորն էլ գիտեն, որ շատ անձրև պիտի գա» (Ղանալանյան 1969, 108. Սամուելյան 1931, 287): Այս ավանդությունը, իրավամբ, հիշեցնում է վիշապի մասին վերը բերված «Հավք մը կեր, հանք էր...» հայկական հանելուկը (Սրվանձտյանց 1978, 613): Սուրբ աղբյուրների վերաբերյալ ավանդությունները կարող են նաև վիշապամարտի առասպելի ձևափոխված արձագանքները լինել: Այսպես, ժողովրդական հավատալիքներով, հավանաբար Ակներ կոչվող վայրում գտնվող աղբյուրներից մեկի ջրի մեջ[49] Համբարձման տոնի առավոտյան հրեշտակներն անմահության խնձոր էին դնում: Այն կարող էր տեսնել միայն տեղ հասնողներից առաջինը, սակայն երբ ձեռք էին մեկնում, խնձորն անհետանում էր (Սրվանձտյանց 1978, 392): Այս «երանության աղբյուրը», ըստ հեթանոսական պատկերացումների, անշուշտ, գտնվել է վիշապի գերիշխանության տակ: Սխալ չի լինի մտածել, որ անմահության խնձորը վիշապից կլանվող աղջկա խորհրդանիշն է[50]:

Հայերի քրիստոնեություն ընդունելուց հետո էլ Հայկական լեռնաշխարհում անուղղակիորեն շարունակվում էր վիշապաքարերի պաշտամունքը: Այն ընթանում էր տարբեր ձևերով: Առաջին՝ հեթանոսական սովորությունները դժվար էր արմատախիլ անել և ժողովուրդը, ըստ պատմիչների հաղորդումների, դարձից հետո էլ շարունակում էր երկրպագել ամպրոպային աստվածությանը՝ *Վիշապաքաղն Վահագնին* (Ագաթանգեղոս 1983, 453-457. Փավստոս 1832, ԺԴ), ում պաշտամունքը, հավանաբար, փոխարինելու էր եկել իրեն նախորդող չմարդեղացված աստվածության պաշտամունքին[51]:

48 Հմմտ. Աբրահամյան 2001, 364, որի համաձայն, քրիստոնեական գաղափարաբանության ժողովրդական-առասպելաբանական տարբերակներում Քրիստոսն ընկալվում է իբրև վիշապամարտիկ, իսկ նրա զենքը՝ ոսկե կռանը, առադրվում է կայծակին, և Հ. Պետրոսյան 2007, 64-65, ըստ որի, Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում ոսկին հանդես է գալիս որպես աստվածային լույսի խորհրդանիշ: Պարտիզակցիները հավատում էին, որ խավարի գիշերին հաջորդող Ավագ Ուրբաթ առավոտյան Լուսաղբյուրի ջրով աչքերը լվանալուց հետո տեսողությունը հստակ էր դառնում (Դուրյան 1933, 120):

49 Այդ «երանության աղբյուրից» թասով խմել չէր թույլատրվում, որպեսզի ամանով չպղծեին ջուրը:

50 Հմմտ. Հարությունյան 1981, 68, ըստ որի, նման խորհրդանիշ է վիշապի երախում գտնվող մատանին (կամ թանկարժեք քարը):

51 Խոսելով վիշապաքարերի մասին, Ն. Մառը հավանական է համարում, որ, մասնավորապես, հռոմեական ժամանակաշրջանում պաշտամունքային հին կոթողները ոչնչացվել են և դրանց փոխարեն կանգնեցվել են նորերը (Марр, Смирнов 1931, 85): Պաշտամունքային կոթողների նոր ձևեր էին մշակվել արդեն հելլենիստական դարաշրջանի վաղ փուլերում (Тираян 1988, 110-111):

Հովհան Մամիկոնյանի պատմության մեջ Կուառս գյուղաքաղաքն անվանվում է նաև Գիսանե ավան: Համարվում է, որ Գիսանե և Դեմետր[52] կուռքերը կանգնեցրել են Կուառը և իր եղբայրները: Պատմիչը հիշատակում է նաև Դեմետրի մեհյանը և Գիսանեի տաճարը: Վերջինս կառուցված էր հորդաբուխ, բուժիչ ջուր ունեցող աղբյուրի առջև՝ դրանից երկու քայլափափ հեռավորությամբ: Վիպական հին պատառիկներում պահպանված է Գիսանեի մեծարման արձագանքը, քանի որ պատմիչի հաղորդման համաձայն, նրան կոչում էին «բարեփառ, մեծն Գիսանե, մեծն Աստված»: Ուշադրության է արժանի հատկապես այն հանգամանքը, որ *Գիսանե կուռքերի* սրբավայրում սկիզբ է դրվում ս. Կարապետի պաշտամունքին[53], որին նվիրված համաժողովրդական տոնախմբությունների ժամանակը համընկնում էր հին հայոց Նավասարդին (Վարդավառին)[54]: Վերջապես, պղնձակերտ Գիսանե կուռքն ուներ տասներկու կանգուն երկարություն և երկու կանգուն ու մեկ թիզ լայնություն (Մամիկոնյան 1989, 36-52)[55]: Դժվար չէ տեսնել, որ բերված չափերը միանգամայն համադրելի են մեզ հայտնի վիշապաքարերից առավելագույն մեծություն ունեցողների չափերին: Երկրորդ՝ քննվող կոթողների պաշտամունքը շարունակվում էր հետագա դարերում, սակայն վերաիմաստավորված ձևով: Ջավախքում հավատում էին, որ վիշապաքարը նպաստում է կերակրող մայրերի կաթն ավելացնելուն: Տեղացիները Մուրճախեթի կոթողը «կաթ քար» էին անվանում և համարում էին, որ այն կարող է մայրերի սակավ կաթն ավելացնել, իսկ Գանձաձից մոտ կես կիլոմետր հեռավորության վրա գտնվող կոթողին ամուլ կանայք, առանց ազգային խտրության, ուխտի էին գնում՝ զավակ ունենալու ակնկալիքով (Լալայան 1931, 202-203): Սրանից եզրակացություն է արվել, որ այն նաև ընկալվում էր որպես ֆալիկ կոթող (Пиотровский

52 Այստեղ ուղղակի վկայություն կա կոատների և կանգնեցված կուռքերի զույգի մասին: Ուշադրության է արժանի հատկապես այն հանգամանքը, որ ավանդության համաձայն, Դեմետրի և Գիսանեի որդիները եղբայրներ են: Նախկինում կարծիք է հայտնվել, որ հայկական Դեմետրի անունը ծագում է հունական Դեմետրա աստվածուհու անունից (С. Арутюнян 1980, 364): Քննարկվող հարցը, ըստ երևույթին, միայն անունների նմանությամբ չի սահմանափակվում: Չի բացառվում, որ հայկական առասպելաբանության Դեմետրը՝ հունական Դեմետրայի նման, նույնպես իգական աստվածություն է մարմնավորել: Հայտնի է, որ հունական Դեմետրան պտղաբերության և երկրագործության աստվածուհին էր, որի որդին հարստության և առատության աստվածն էր: Որոշ տարածաշրջաններում նա համարվում էր նաև տաք (երկրի ընդերքից բխող, հանքային - Գ. Թ.) աղբյուրների հովանավորը (Тахо-Годи 1980, 364-366): Եթե հայկական դիցաբանության Դեմետրը, իրոք, սկզբնապես ընկալվել է որպես կինը Գիսանեի, որն ակնհայտ առնչվածություն է ցուցաբերում Կուառ-Վիշապին, ապա նրան նույնպես չպիտի խորթ լինեին հունական Դեմետրային բնորոշ վերը թվարկված հատկանիշները: Բացի այդ, այս հեթանոսական երկու համանուն աստվածուհիներն էլ զուգադրվում են միևնույն աստվածությանը՝ Սանդարամետին (С. Арутюнян 1980, 364): Մյուս կողմից հարկ է հիշել, որ մի շարք տեղերում՝ Գեղամա լեռների «Վիշապներ» և «Վիշապալիճ» կոչվող վայրերում, Ուլգ(յ)ուրի վանքի տարածքում, Չելման գյուղի մերձակայքում գտնվող ս. Կոնստանտին եկեղեցու կցակառույցներում, գտնվել են քարե զույգ վիշապներ: Այս առումով հատկապես ուշագրավ է, որ Ախալքալաքի Մուրճախեթ գյուղի զույգ վիշապաքարերը «քույր» և «եղբայր» (այսինքն՝ տարասեռ-Գ. Թ.) են համարվում (Меликсет-Беков 1947, 32): Եթե հաշվի առնենք վիշապների առնչվածությունը և, մասնավորապես, համարժեքությունը տիեզերական ծառերին (Иванов, Топоров 1974, 154) և, երբեմն, վերջիններիս զույգերով հանդես գալու իրողությունը (Թումանյան 2005ա, 35-36, 51), ապա հիմնավորված պիտի համարել նաև վիշապ-կոթողների զույգերի պաշտամունքի փաստերը: Քարե զույգ կոթողների պաշտամունքի ավանդությունը որդեգրել է նաև քրիստոնեությունը (Օձունի վաղմիջնադարյան կոթող-մահարձան):

53 Ս. Կարապետը Գիսանե կուռքերի նման գիսավոր էր պատկերացվում (Մամիկոնյան 1989, 63, 87): Նրա կերպարը բնորոշվում է իբրև «դիվամարտիկ, ամպրոպային աստծո գծերով օժտված» (Հարությունյան 2000, 145): «...եւ անտի երեր Լուսաւորիչն Հայոց զնշխարս սուրբ Կարապետին և զԱթանագինե եպիսկոպոսին, եւ հանգոյց ի Տարօն. պարգևեալ նմա ի Ղևոնդիէ պատրիարգէն և Բ. (2) ճգնաւորքն՝ Անտոն եւ Կրօնիդէս եղ ի սպասաւորութիւն նշխարաց սուրբ Կարապետին և ուսուցիչ ճիւաղաբարոյ ազգին Հայոց» (Վարդան Արևելցի 24, 49-50): Կարելի է եզրակացնել, որ հայերենում «հրէշ, առասպելական գազան» (Աճառյան 1977, 203) նշանակող ճիւաղը, ինքնաբերաբար (պատմիչի ցանկությունից անկախ), բերված հատվածում նույնացվում է Գիսանեին, իսկ միջնորդավորված՝ նաև մյուս կուռքերին՝ Կուառին, Գեղին, Վիշապին: Դարձից մեկ ու կես դար հետո էլ Հայաստանի մի շարք գավառների բնակիչներին «ճիվաղաբարո» բառով են բնորոշում Ագաթանգեղոսը (Ագաթանգեղոս 1909, ՃԻ) և Կորյունը (Կորյուն 1979, Ժ, ԺԴ):

54 Հետաքրքիր է, որ Վանական վարդապետը քննության արժանի էր համարում այն հարցը, «թէ զիմիրդ եկեղեցիք հայաստանեայցս, ի մուտն Նավասարդի տան կատարեն Յովանու» (Վանական 1941, 166):

55 Պատահական չպիտի համարել նաև գլխավոր քրմի Արձան անունը, ինչպես նաև Արձանի ու նրա որդու մենամարտերն Անգեղ տան իշխանի հետ, որոնք ավարտվում են վերջինիս հաղթանակով (Մամիկոնյան 1989, 36-39, 41-42):

1939, 14-15): Հայերը XIX դարի վերջին՝ Վարդավառի օրը, շարունակում էին ուխտի գնալ Արագած լեռան վրա գտնվող Հարության աղբյուրը, որը նպաստում էր, որպեսզի դեռահասների մուրազը կատարվի, իսկ տարեց խնդրարկուներին Տիրամայրն օգնում էր ազատվել ցավերից և հիվանդություններից (Ատրպետ 1931, 317-318): Վարդաբլուրի Կաթնաղբյուրից ուխտագնաց կանայք կաթնառատություն էին խնդրում (Բդոյան 1950, 38): Սուրբ ջրի այս ակունքների մոտ վիշապաքարերի առկայության վերաբերյալ թեև ուղղակի տվյալներ չկան, այնուամենայնիվ, սխալ չի լինի մեր սկզբնաղբյուրում բերված տեղեկությունների համախմբությունը դիտարկել վիշապամարտի դիցաբանության համատեքստում: Մյուս կողմից, մեկ այլ քարե վիշապի մոտ ձկան պատկերով պղնձե թասի (մ.թ. XVII-XVIII դարեր) ի հայտ գալը կարող է հուշել, որ այս դեպքում, հավանաբար, մարդկանց պատկերացումներում կոթողի նշանակությունն իմաստային լուրջ փոփոխությունների չի ենթարկվել: Երրորդ՝ հիշյալ քարարձանների պաշտամունքն իրականացվում էր այլազգիների կողմից: Արագածի արևելյան լանջի վիշապ-կոթողներից մեկը քարերով բոլորաձև ցանկապատվել է և այն երկրպագել են քրդերը: Նախորդ դարասկզբին այդ տեղանքում լճակ կամ աղբյուրներ չեն նկատվել, սակայն հեղեղատները երիզող քարափների և շրջակայքի բազմաթիվ քարերի վրա ժայռապատկերների առկայությունից (Ղափանցյան 1914, 93-94. Ղափանցյան 1944, 113. Капанцян 1952, 4) կարելի է ենթադրել, որ այստեղ ևս՝ Արագածի ձյունապատ գագաթներից ցած, հինավուրց սրբավայր է եղել:

Վերջապես, ինչ վերաբերում է ձկնակերպ վիշապաքարերին նախորդող պաշտամունքային կոթողներին, ապա այդպիսիք կարող են համարվել «գորտաքարերը» (Բդոյան 1950, 9-11): Դրանցից մեկը ցից քար է, որին եզդիներն անվանում են *կավրէ բաղ'ին*, հայերեն թարգմանությամբ՝ «գորտի քար» կամ «գորտաքար»: Երաշտի ժամանակ գորտաքարին ուխտի էին գնում, քարը ցողում էին ջրով, որպեսզի այն անձրև պարգևեր, կենդանիներ էին զոհաբերում, աղավնիներ թռցնում և հասարակական հացկերույթ կազմակերպում: Գորտաքարին վերագրվում էին նաև մարդկանց մուրազը կատարելու հրաշագործ հատկություններ: Քրդերն ու եզդիներն իրենց նպատակներին հասնելու համար ուխտի էին գնում քարարձանին, տանելով իրենց հետ ձեթով կամ նավթով լցված մեկական ճրագ: Նրանք պարտավոր էին ճրագը վառ պահել և գիշերն անքուն լուսացնել: Ըստ հայկական ավանդության, մարդիկ գուշակություն են արել Կարնո Շխնոց գյուղի մի ջրհորում ապրող գորտի միջոցով: Նրանց ուխտը կկատարվեր, եթե գորտը ջրից դուրս գար և մի վայրկյան ջրհորի եզրին մնալով, նորից անհետանար ջրի մեջ (Ղանալանյան 1969, 104): Վերև ասվածը կարող է հիմք հանդիսանալ նաև հնագույն ժամանակներում վիշապաքարերի մոտ կատարված որոշ պաշտամունքային արարողությունների մասին պատկերացում կազմելու համար:

Ամփոփելով սույն ուսումնասիրության արդյունքները, կարելի է հավաստել, որ վիշապաքարերը Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ մշակութային իրողություններ են: Վիշապարձանները ոչ միայն ջրի և կրակի վաղնջական պաշտամունքի, այլև քարապաշտության իրեղեն արտահայտություններից են: Ձևաբանորեն և ժամանակային առումով հնարավոր է առանձնացնել վիշապաքարերի երկու հիմնական և մեկ միջանկյալ տիպ:

Առաջին կամ հիմնական վաղ տիպին են պատկանում ձկնակերպ վիշապները, որոնք օժտված են ձուկ և ջուր պատկերող մանրամասներով, և որոնց վրա բացակայում են այլ բնույթի (հատկապես՝ ցլակերպ) քանդակները: Հենց սրանց էլ, հավանաբար, սկզբնապես տրվել է *վիշապներ* անվանումը: Կարելի է ենթադրել, որ հնարավոր է վերականգնել հնդեվրոպական հիմնական առասպելի ավելի հին նախատիպը, որտեղ վիշապօձը ներկայացված է որպես բարերար, որը բերում է ջուր, կրակ, արգասավորություն, հարստություն: Այս տիպի կոթողները մարմնավորում են վիշապի պաշտամունքը և ժամանակագրորեն նախորդում են համանուն քարարձանների մյուս տիպերին:

Երկրորդ կամ միջանկյալ տիպին են պատկանում ձկան ձև ունեցող այն կոթողները, որոնց մի հատվածը հարթեցված է և ծածկված ցլակերպ կենդանու, թռչունների, օձերի քանդակներով: Այս վիշապաքարերը, ըստ երևույթին, նշանավորում են վիշապամարտի դիցաբանության սկզբնավորումը, ըստ որում չի բացառվում, որ նոր քանդակապատկերներով լրահարդարումը կատարված լինի ձկնակերպ հին քարարձանի

վրա: Այս խմբի կոթողները ժամանակագրորեն հաջորդում են առաջին տիպի *վիշապներին*:

Երրորդ կամ հիմնական ուշ տիպին են պատկանում քառակող վիշապարձանները, որոնք պարտադիր կերպով պատկերագրված են: Սրանք կրում են զոհաբերված ցլակերպ կենդանիների, երբեմն նաև ամբողջական ցլերի քանդակապատկերներ: Զոհաբերված կենդանուն են խորհրդանշում գլուխը, ցած կախված առջևի ոտքերը, կոթողի գագաթի վրայով մեջքին իջնող կաշին և իրանի երկարուկ ետնամասը: Զոհի բերանից և ռունգներից ալիքաձև հոսում են ջրի շիթերը: Հանդիպում են դեմ առ դեմ կանգնած զույգ արագիլների կամ կռունկների, օձերի, հազվադեպ՝ ուրիշ կենդանիների առանձին պատկերներ: Կարելի է եզրակացնել, որ ուղղաձիգ տեղադրված այս քառակող կոթողները, ըստ երևույթին, խորհրդանշել են վիշապամարտը և ձոնվել են Ամպրոպի աստծո հաղթանակին՝ վիշապի հանդեպ: Այսինքն, քննարկվող քարարձաններն իրականում մարմնավորում են հայկական Ամպրոպի աստծո պաշտամունքը:

Երրորդ տիպի կոթողները, ակնհայտորեն, ավելի ուշ են ստեղծվել, քան առաջին երկու խմբերին պատկանողները, թեև, հետագա ժամանակաշրջանի համար, պետք է հավանական համարել բոլոր տիպերի վիշապաքարերի պաշտամունքի համաժամանակյա գոյությունը Հայկական լեռնաշխարհում: Զկան ձև ունեցող վիշապաքարերի վաղնջական նախատիպ են հանդիսացել գորտաքարերը, իսկ Ամպրոպի աստծո արձանաքարերի ի հայտ գալուց դարեր հետո արմատավորվել է ֆալաձև կուռքերի պաշտամունքը: Թվարկված քարակոթողների պաշտամունքի արձագանքները, տարատեսակ ձևափոխություններով, հասել են մինչև մեր օրերը:

Գրականություն

Աբեղյան Մ. Խ. 1941. *«Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ*. Երևան:

Աբեղյան Մ. 1966. *Երկեր*. հ. Ա. Երևան:

Աբրահամյան Լ. 1984. Վիշապամարտը և առաջին զոհի գաղափարը. *Հանրապետական գիտական նստաշրջան, նվիրված 1982-1983 թթ. ազգագրական և բանահյուսական դաշտային հետազոտությունների հանրագումարին. Զեկուցումների թեզիսներ*, 3-5:

Աբրահամյան Լ. 2001. Զոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից. *Հայոց արքերը և արքավայրերը*. Երևան, 361-367:

Ագաթանգեղոս 1909. *Ագաթանգեղայ Պատմութիւն հայոց. աշխատութեամբ Գ.Տէր-Մկրտչեան և Սրբ. Կանայեանց*. Տփղիս:

Ագաթանգեղոս 1983. *Հայոց պատմություն. քննական բնագիրը Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանցի. աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագր. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի*. Երևան:

Ադոնց Ն. 1972. Հայերի ծագումը (անավարտ). *Հայաստանի պատմություն*. Երևան, 287-346:

Ադոնց Ն. 1987. *Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում*. Երևան:

Ալիշան Ղ. 1910. *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց*. Վենետիկ-Ս. Ղազար:

Աղայան Ղ. 1956. Վիշապին հաղթողը. *Ընտիր երկեր*. Երևան, 143-163:

Աճառյան Հ. 1948. *Հայոց անձնանունների բառարան*. հ. Դ. Երևան:

Աճառյան Հ. 1962. *Հայոց անձնանունների բառարան*. հ. Ե. Երևան:

Աճառյան Հ. 1971. *Հայերեն արմատական բառարան*. հ. Ա. Երևան:

Աճառյան Հ. 1977. *Հայերեն արմատական բառարան*. հ. Գ. Երևան:

Ատրպետ 1926. Ճորոխի ավազանը (Աշխարհագրական և պատմական հետազոտութիւններ). *Հանդէս ամսօրեայ* 1-2, 80-90:

Ատրպետ 1926ա. Ճորոխի ավազանը (Աշխարհագրական և պատմական հետազոտութիւններ). *Հանդէս ամսօրեայ* 5-6, 275-283:

Ատրպետ 1926բ. Ճորոխի ավազանը (Աշխարհագրական և պատմական հետազոտութիւններ). *Հանդէս ամսօրեայ* 7-8, 402-414:

Ատրպետ 1931. Վիշապազանց պաշտամունքը. *Բազմավէպ* 7-8, 308-319:

Բարխուդարյան Ս. 1935. *Խորհրդային Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանները*. Երևան:

Բարսեղյան Լ. Ա. 1967. Գեղամա լեռների «վիշապները». *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Բարսեղյան Լ. Ա., Խաչատրյան Ժ. Դ., Քալանթարյան Ա. Ա. 1964. Նորահայտ պաշտամունքային կոթողներ Գեղամա լեռներից. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 8, 85-88:

Բդոյան Վ. 1950. Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ. *Աշխատություններ Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի* III. Երևան, 5-71:

Բդոյան Վ. Հ. 1972. *Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում*. Երևան:

ԲՀ. *Բառգիրք հայոց*. քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ. Մ. Ամալյանի. 1975, Երևան:

Գայսերյան Վ. Ա. 1985. Սեպագիր աղբյուրներում հանդիպող մի քանի երկրների տեղադրությունը. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 208-214:

ԴՀՎ. *Դիվան հայ վիմագրության. պրակ III. Վայոց ձոր.* կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան. 1967, Երևան:

Դուրեան Ե. 1933. *Հայոց հին կրօնը կամ հայկական դիցաբանութիւն.* Երուսաղէմ:

Երեմյան Ս. Տ. 1963. *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի.* Երևան:

Երեմյան Ս. Տ. 1968. Կիմերական ու սկյութական ցեղերի արշավանքները և Ուրարտուի ու Ասորեստանի պայքարը քոչվորների դեմ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 2, 89-116:

Երեմյան Ս. Տ. 1968ա. Հայկական առաջին պետական կազմավորումները (VII-VI դդ. մ.թ.ա.). *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 91-120:

Թումանյան Գ. Ս. 2005ա. *Աշտարակի Ուռուցը (Սրբազան ծառերի հնագույն պաշտամունքի հետքերը).* Երևան:

Թումանյան Գ. Ս. 2005բ. *Արա Գեղեցիկ և Շամիրամ.* Երևան:

Թումանյան Գ. 2008. Աշտարակի Խոջաբաղերի դամբանաթումբը դամբանաբլրային մշակույթի համատեքստում. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 187-199:

Լալայան Ե. 1931. *Դամբանների պեղումներ Խորհրդային Հայաստանում.* Երևան:

Խանզադյան Է.Վ. 1969. *Գառնի* IV. Երևան:

Խանզադյան Է. 2005. Լճաշենի վիշապը. *Հին Հայաստանի մշակույթը* XIII. Երևան, 86-91:

Խորենացի 1913. *Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց. աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան եւ Ս. Հարութիւնեան.* Տփղիս:

Կողբացի 1826. *Եզնկայ Կողբացւոյ Բագրեւանդայ եպիսկոպոսի Եղծ աղանդոց.* Վենետիկ:

Կորյուն 1979. *Կորյուն. Վարք Մաշտոցի. աշխարհաբար թարգմանությունը առաջաբանով և ծանոթագրություններով՝ Մ. Աբեղյանի.* Երևան:

Հակոբյան Պ. Հ. 1968. Գալուստ Տեր Մկրտչյանի նամակները Նիկողայոս Մառին. *Մառը և հայագիտության հարցերը.* Երևան, 205-265:

Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ս. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. 1986-2001. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան.* հ. 1-5. Երևան:

Հարությունյան Ս. 1981. Վիշապամարտը «Սասնա ծռեր»-ում. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 11, 65-85:

Հարությունյան Ս. 2000. *Հայ առասպելաբանություն.* Բեյրութ:

Հարությունյան Ս. 2001. *Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը.* Երևան:

Հարությունյան Ս. Բ. 2001ա. Մշո Սուրբ Կարապետ եկեղեցու պաշտամունքային նախահիմքերը և Ս. Կարապետի կերպարն ըստ ժողովրդական ավանդության. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը.* Երևան, 21-28:

Հովհաննիսյան Կ. Լ. 1964. Ուրարտական ճարտարապետությունը. *Ակնարկ հայ ճարտարապետության պատմության.* Երևան, 23-46:

Հովսեփյան Ռ., Մելքումյան Հ. 2010. ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի երիտասարդ գիտնականների XII միջազգային գիտաժողովը. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 311-314:

Ղանալանյան Ա. 1969. *Ամանդապատում.* Երևան:

Ղարիբյան Ա. Ս. 1982. *Ռուս-հայերեն բառարան.* Երևան:

Ղափանցեան Գ. 1914. Հնութեան մի քանի յիշատակարաններ. *Արարատ*, 91-96:

Ղափանցյան Գ. Ա. 1940. *Ուրարտուի պատմությունը.* Երևան:

Ղափանցյան Գ. Ա. 1944. *Արա Գեղեցկի պաշտամունքը.* Երևան:

Մագիստրոս 1910. *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը. բնագիրն յառաջաբանով եւ ծանօթութիւններով առաջին անգամ ի լոյս ընծայեց Կ. Կոստանեանց.* Աղէքսանդրապոլ:

Մամիկոնյան 1941. *Յովհան Մամիկոնեան. Պատմութիւն Տարօնոյ. աշխատութեամբ և առաջաբանով Աշ. Աբրահամյանի.* Երևան:

Մամիկոնյան 1989. *Հովհան Մամիկոնյան. Տարոնի պատմություն. թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Վ. Վարդանյանի.* Երևան:

Մառ Ն. 1989. *Հայկական մշակույթը. նրա արմատները և նախապատմական կապերը ըստ լեզվագիտության.* Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1981. *Գեղամա լեռների ժայռապատկերները.* Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա., Իսրայելյան Հ. Ռ. 1971. *Գեղամա լեռների ժայռապատկերները.* Երևան:

Մելիքեան Ե. Յ. 1960. *Հարք-Խնոյս.* Անթիլաս:

Մնացականյան Ա. 1952. «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 5, 73-100:

Մնացականյան Ա. Շ. 1955. *Հայկական զարդարվեստ. հիմնական մոտիվների ծագումն ու գաղափարական բովանդակությունը.* Երևան:

ՆԲՀԼ. 1837, Բ. *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի.* հ. Բ. Վենետիկ:

Շահազիզ Ե. 1987. *Աշտարակի պատմությունը.* Երևան:

Շահինյան Ա. 1976. Վայոց ձորի վիշապ կոթողները. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 286-289:

Շահինյան Ա. Ն. 1984. *Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները. IX-XIII դարերի խաչքարերը.* Երևան:

Շիրակացի 1979. *Մնանիա Շիրակացի. Մատենագրություն (թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր. Ա. Գ. Աբրահամյանի և Գ. Բ. Պետրոսյանի).* Երևան:

Շիրմազան Գ. 1962. *Դրվագներ Հայաստանի ոռոգման պատմությունից.* Երևան:

Պետրոսյան Ա. 1997. *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները.* Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2001. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը.* Երևան, 157-169:

Պետրոսյան Ա. 2010. Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպարներ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 189-196:

Պետրոսյան Հ. 2007. Ոսկին հայ միջնադարյան աշխարհընկալման համակարգում. *Հին Հայաստանի ոսկին (մ.թ.ա. III հազարամյակ – մ.թ. XIV դար)*. Երևան, 59-69:

Պետրոսյան Հ. Լ. 2008. *Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը*. Երևան:

Ջահուկյան Գ. Բ. 1987. *Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան*. Երևան:

Ջահուկյան Գ. Բ. 1988. Ուրարտերենը և հայերենը. *Առաքելյան Բ. Ն., Ջահուկյան Գ. Բ., Սարգսյան Գ. Խ. Ուրարտու-Հայաստան*. Երևան, 127-168:

Սամուելյան Խ. 1931. *Հին Հայաստանի կուլտուրան*. h. I. Երևան:

Սասունցի Դավիթ 1961. *Սասունցի Դավիթ. Հայկական ժողովրդական էպոս*. Երևան:

Սեբեոս 1979. *Պատմութիւն Սեբէոսի. աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի*. Երևան:

Սրուանձտեանց Գ. 1874. *Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Միէրի դուռ*. Կ. Պոլիս:

Սրվանձտյանց Գ. 1978. *Երկեր*. h. I. Երևան:

Սուքիասյան Ա. Մ. 1967. *Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան*. Երևան:

Վանական 1941. Յաղագս տարեմտին ի Վանական վարդապետէ ասացեալ. *Մատենադարանի գիրքական նյութերի ժողովածու* 1, 151-169:

Վարդան Արևելցի 1960. *Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի. քննական հրատարակութիւն Հայկ Պէրպէրյանի*. Բարիզ:

Տաղաւարեան Ն. 1909. *Հայոց հին կրօնները*. Կ. Պոլիս:

Տիրացյան Գ. Ա. 1971. Հայկական մշակույթը VI-IV դարերում. *Հայ ժողովրդի պատմություն*. h. I. Երևան, 464-486:

Ուխտանես 1871. *Ուխտանես եպիսկոպոս. Պատմութիւն հայոց*. Վաղարշապատ:

Փավստոս 1832. *Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն հայոց ի չորս դպրութիւնս*. Վենետիկ:

Քալանթար Ա. 1935. *Հին Վաղարշապատի պեղումները*. Երևան:

Քալանթար Ա. 2007. *Հայաստան. քարե դարից մինչ նաղար*. Երևան:

Օրբելյան 1986. *Ստեփանոս Օրբելյան. Սյունիքի պատմություն. թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ա.Ա. Աբրահամյանի*. Երևան:

Абрамян Л. А., Демирханян А. Р. 1985. Мифологема близнецов и мировое дерево. *Историко-филологический журнал* 4, 66-84.

Аракелян Б., Арутюнян Н. 1966. Урартская клинообразная надпись из Гарни. *Историко-филологический журнал* 2, 290-297.

Арутюнов С. 2010. О баранах и быках в жертвоприношениях. *Историко-филологический журнал* 1, 197-213.

Арутюнян Н. В. 1966. *Новые урартские надписи Кармир- Блура*. Ереван.

Арутюнян Н. В. 1970. *Биайнили (Урарту)*. Ереван.

Арутюнян Н. В. 1985. *Топонимика Урарту*. Ереван.

Арутюнян Н. В. 2001. *Корпус урартских клинообразных надписей*. Ереван.

Арутюнян С. Б. 1980. Деметр и Гисанэ. *Мифы народов мира*. Т. 1. Москва, 364.

Атхарваведа 1976. *Атхарваведа. Избранное. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой*. Москва.

Беленицкий А. М., Зеймаль Е. В. 1985. Рукописное наследие Я. И. Смирнова. *Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Научный редактор В. Г. Луконин*. Ленинград, 9-14.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Т. I-II. Тбилиси.

Гиоргадзе Г. Г. 1989. Ранняя Малая Азия и Хеттское царство. *История древнего мира*. Кн. 1. Москва, 212-234.

Дьяконов И. М. 1956. *История Мидии*. Москва-Ленинград.

Дьяконов И. М. 1963. *Урартские письма и документы*. Москва-Ленинград.

Дьяконов И. М., Янковская Н. Б., Ардзинба В. Г. 1988. Передняя Азия. *История древнего Востока*. Ч. II. Москва, 19-290.

Дюмезиль Ж. 1976. *Осетинский эпос и мифология*. Москва.

Есаян С. А. 1980. *Скульптура древней Армении*. Ереван.

Иванов Вяч. Вс. 1977. *Луна, упавшая с неба*. Москва.

Иванов Вяч. Вс. 1980. Бык. *Мифы народов мира*. Т. 1. Москва, 203.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва.

Капанцян Г. 1952. *О каменных стелах на горах Армении*. Ереван.

Капанцян Г. 1956. *Историко-лингвистические работы*. Ереван.

Лосев А. Ф. 1992. Тифон. *Мифы народов мира*. Т. 2. Москва, 514-515.

Маккуин Дж. Г. 1983. *Хетты и их современники в Малой Азии. Перевод с англ. Ф. Л. Мендельсона*. Послесл. В. Г. Ардзинба. Москва.

Марр Н. Я. 1924. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. *Известия Российской академии истории материальной культуры*. Т. III. Ленинград, 257-287.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. Вишапы. *Труды Государственной академии истории материальной культуры*, Т. 1. Ленинград.

Махабхарата 1962. *Махабхарата, VI. Лесная. Перевод, введение, примечания и толковый словарь Б.Л. Смирнова.* Ашхабад.

Махабхарата 1984. *Махабхарата, V. Книга 2. Нараяния. Перевод, примечания и толковый словарь Б.Л. Смирнова.* Ашхабад.

Махабхарата 1985. *Махабхарата, III. «Горец». Перевод, введение, примечания и толковый словарь Б. Л. Смирнова.* Ашхабад.

Меликишвили Г. А. 1954. *Наири-Урарту. Древневосточные материалы по истории народов Закавказья* I. Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1960. *Урартские клинообразные надписи.* Москва.

Меликсет-Беков Л. М. 1947. Вишапы и вишапоиды Грузии. *Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР* XV, 27-37.

Мурадян П. М. 1985. Обращенные в хачкары вишапы-стелы из Елегнадзора. *Луконин В. Г.* (ред.). *Художественные памятники и проблемы культуры Востока.* Ленинград, 20-26.

Петросян А. 1987. Отражение индоевропейского корня *uel- в армянской мифологии. *Вестник общественных наук* 1, 56-70.

Пиотровский Б. Б. 1939. *Вишапы. Каменные статуи в горах Армении.* Ленинград.

Пиотровский Б. Б. 1949. *Археология Закавказья.* Ленинград.

Сальвини М. 1981. Уточнения в чтении двух урартских надписей в Иранском Азербайджане. *Древний Восток и мировая культура.* Москва, 69-73.

Серебряный С. Д. 1980. Вишну. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва, 238-239.

Тахо-Годи А. А. 1980. Деметра. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва, 364-366.

Тахо-Годи А. А. 1992. Тартар. *Мифы народов мира.* Т. 2. Москва, 495.

Тирацян Г. А. 1988. *Культура древней Армении. VI в. до н.э.- III в. н.э. (по археологическим данным).* Ереван.

Токарский Н. М. 1946. *Архитектура древней Армении.* Ереван.

Топоров В. Н. 1977. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. *Историко-филологический журнал* 3, 88-106.

Топоров В. Н. 1977а. Хеттск. purulliа, лат. parīlia, palilia и их балканские истоки. *Балканский лингвистический сборник.* Москва, 125-142.

Эмин Н. О. 1896. Очерки религии и верований языческих армян (1864). *Исследования и статьи Н. О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858-1884 гг.).* Москва, 7-60.

Яйленко В. П. 1990. *Архаическая Греция и Ближний Восток.* Москва.

Akurgal E., Hirmer M. 1961. *The Art of the Hittites.* New York.

Biscione R., Hmayakyan S., Parmegiani N. (ed.) 2002. The North–Eastern Frontier: Urartians and Non–Urartians in the Sevan Lake Basin. *Documenta Asiana VII.* Roma.

König F. W. 1955. *Handbuch der chaldischen Inschriften.* Graz.

Marr N., Smirnov J. 1931. *Les Vichaps.* Leningrad.

Xnkikyan O. S. 2002. *Syunik‘ During the Bronze and Iron Ages.* Barrington.

ჯავახიშვილი ა., ღლონტი ლ. 1962. ურბნისი I. ქვაცხელების (ტვლეპია-ქოხის) ნამოსახლარზე 1954-1961 წწ. ჩატარებული გათხრები. თბილისი.

Архетип вертикали и каменные вишапы

Левон Абрамян

Институт археологии и этнографии, НАН РА

Предисловие

Статья является попыткой интерпретации каменных вишапов[1] в контексте ритуальных и мифологических схем, имеющих дело с элементами, явно или неявно задействованными в этих памятниках. Будут рассматриваться также особенности трансформации на вишапах изобразительного ряда и возможность выявления «канонического» изображения.

Многие мои догадки и предположения были подтверждены или оказались под сомнением благодаря докладам и их обсуждениям на конференции, посвященной каменным вишапам. Поэтому я ссылаюсь на эти доклады, вошедшие в настоящий сборник в виде статей. [Работа А. Бобохяна, А. Джилиберт и П. Хнила (Բոբոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա/наст. сб., приложение/) натолкнула меня на новые предположения и помогла уточнить высказанные в статье положения.]

1. Архетип вертикали в мифологии

При исследовании памятников, подобных вишапам, которые не сопровождаются иными текстами, кроме как сам памятник и его окружение, приходится обращаться к реконструкциям ритуального и мифологического порядка, поскольку памятник и изображения на нем предполагают связь с неким ритуалом и определенными мифологическими представлениями. Работы подобного рода предполагают и опираются на глубинные реконструкции, поскольку имеют дело именно с древними конструктами. Другое дело, насколько используемые реконструкции действительно соответствуют описываемым реалиям. Но это уже вопрос иного рода, касающийся мастерства толкователя, а не правомерности применения метода реконструкции вообще, в чем сомневаются, например, постструктуралисты. Думаю, здесь мы имеем еще заповедный островок, где исследователю позволено и даже предписано «смотреть в корень», а не искать сложные переплетения на поверхности – деревья с глубокими корнями здесь более перспективный конструкт, чем постструктуралистская ризома.

Тем же обусловлена «реабилитация» понятия архетип, выведенного в заголовок статьи. Правда, архетип здесь понимается не в обычном юнгианском смысле, а в более элементарном и, можно сказать, «действенном», – например, проявляющемся в ритуале очерчивания окружности или перешагивания. Набор таких элементарных действий, связанных с соответствующими элементарными архетипами, может составить филургический словарь, который, полагаю, необходим для понимания этнографических реалий разного рода – собственно, филургический словарь и представляет собой элементарный антропологический словарь[2]. Можно думать о словарях более высокого уровня, оперирующих ключевыми ритуальными и мифологическими понятиями, многие из которых помогут составить словарные статьи филургического словаря. Од-

1 Хотя название памятника позднее, а его рыбообразность часто условная, мы тем не менее для простоты письма будем приводить эти названия и связанные с ними подробности (брюхо, хвост, голова и под.) без кавычек.

2 О проекте филургического словаря и опыте построения его отдельных статей см. Абрамян 2008. Специфика филургического словаря в том, что в нем найдут место элементарные архетипы, которые будут иметь такое же отношение к архетипам в смысле Юнга, как элементарные ритуальные действия – к ритуалам. Ср. Symbolarium (Словарь символов), задуманный П. Флоренским и А. Ларионовым, ориентированный прежде всего на «простейшие» символы; были подготовлены лишь Предисловие и статья «Точка» (Некрасова 1984). В 2002 г. Вяч. Вс. Иванов предложил проект реализации этого замысла – полное собрание всех универсальных символов, используемых в разных культурных традициях (Иванов 2002).

ним из таких элементарных архетипов, получающих развитие в сложных мифологических конструктах, является архетип вертикали. Ритуально-мифологический словарь предполагаемого типа не просто приводит отдельные мифологические сюжеты или ритуалы (для этого уже составлены многие авторитетные и не очень авторитетные словари и энциклопедии), а показывает, как они образуются из набора ключевых элементов. Здесь я приведу примеры, в которых так или иначе присутствует вертикаль, часто в сочетании с драконоборством – два обстоятельства, одно непосредственно, другое предполагаемо связываемые с изучаемыми каменными памятниками. Причем нас здесь интересуют не сами сюжеты как таковые, а то, к а к они образуются из определенного набора элементов. В данном случае такой набор включает следующие элементы: небо, земля, вода, вертикальная структура, вишапоборство. Их может быть и больше, но нам достаточно этих пяти элементов[3], причем последний – вишапоборство может быть разложен на соответствующие составляющие, однако здесь нам больше нужно уже соединенное в элементарный сюжет действие.

В зависимости от того, как объединяются в группу все элементы или их часть, получаются различные сюжетные схемы:

1. Небо и земля слиты. Их отделяет, отталкивает друг от друга вертикальная структура, способная к росту. Наиболее однозначно эта схема выражена в полинезийском космогоническом сюжете: отца-небо, слившегося в объятии с матерью-землей, бог леса Тане (отсылка на растущее дерево) отталкивает на теперешнее место наверху (Сказки и легенды маори 1981, 13-16). Мотивы вишапоборства и воды здесь отсутствуют. В армянской песне о Вахагне (Хоренаци I.31) небо и земля уже отделены друг от друга, но имеются следы их былого единства (Топоров 1977а, 103). Между ними тростник (вертикальная структура), ритмика секций которого намекает на рост (Демирханян 1982, 308; Демирханян, Фролов 1985, 83-85). Тростник «растет» из воды (моря); на вишапоборство намекают вишапоборческое имя Вахагн (Վահագն, от иран. Веретрагна) и эпитет Вишапаках (Վիշապաքաղ «Жнец/убийца вишапов») (Աբեղյան 1966, 88-91)[4] рождающегося из тростника юноши, однако вишапоборство не является начальным актом творения, юноша вступает в вишапоборство в последующем (согласно несохранившимся текстам песен о нем). Примечателен древнеиндийский космогонический сюжет: небо и земля образуются в результате раскалывания начального (мирового) яйца, плававшего в начальных водах. Индра убивает ваджрой свернувшегося на горе дракона, в результате неустойчивая земля получает опору (Кёйпер 1986, 119, 131-132)[5]. Этот сюжет рассматривается в ряду других, повествующих о приобретении землей опоры. Но нас здесь интересует прежде всего то, что с приобретением опоры земля фактически приобретает вертикальную ось. Как видим, тот же набор, что и в «Песне о Вахагне», организуется в два последовательных сюжета. Последний сюжет в других соединениях элементов («раскладах») выдвигается на первый план, хотя небо и земля (верхний и нижний мир) тоже могут присутствовать, но неявно – подобно тому как вишапоборство не играет основной роли в армянском космогоническом сюжете.

2. В результате вишапоборства образуется вертикальная структура, освобождаются/возникают воды. Яркий пример этого варианта – видение Григора Просветителя (Агатангелос 2004, 734-740). После эпизода с признаками вишапоборства (причем вишапоборец с явными чертами громовержца) на месте поединка поднимается огненная колонна до небес[6]. Далее следует эпи-

3 Ср. другого типа набор элементов, включающий вертикаль (вытягивание змеи, тема роста), в Абрамян 1994 и 2009.

4 Мы не будем обсуждать здесь другие предлагавшиеся значения имени Вахагн и его эпитета Вишапаках. Отмечу только, что мнение о составности последнего из слов վիշապ (вишап) и քաղ (козел) в смысле фантастического животного «вишапокозла», иногда даже «прослеживаемого» в наскальных изображениях, основано на механическом перенесении принципа построения греческого слова tragelaphus (козлоолень), которое служит всего лишь иллюстрацией того, как можно образовать слово для обозначения несуществующего химерического, а не некоего мифологического животного.

5 Кёйпер (1986) анализирует ведийский космогонический миф в контексте неофрейдистских направлений, предполагающих у человека пласты памяти, отражающие состояние яйцеклетки в момент и даже до зачатия. Однако для нас здесь важно, что он прослеживает соответствие обретения землей опоры (ср. тему вертикали) с особенностями убийства Вритры (Кёйпер 1986, 131-132).

6 Подробнее см. Արրահամյան 2001. Здесь же о трех других столбах, поднявшихся вслед за первым на

зод с появлением вод – «забил мощный источник», что толкуется небесным комментатором как воды Крещения.

Еще один пример из этой группы – армянские варианты сказочного сюжета № 301 о герое, оказавшемся в нижнем мире (Сравнительный указатель сюжетов 1979, № 301 A, B)[7]. Он убивает змея, в результате освобождаются запертые воды. Затем убивает другого змея, и благодарная птица, чьих птенцов он спас, доставляет героя на белый свет, поднимаясь вверх вдоль ствола гигантского дерева (подъем вдоль ствола как рост дерева) (Абрамян, Демирханян 1985, 72). Данный пример показывает, что образование вертикали в результате вишапоборства часто присутствует, как здесь, в неявном виде и в более широком контексте – ср. образование мировой оси в ведийском космогоническом мифе. Вертикаль как следствие убийства/гибели нередко толкуется post factum, при этом одна история накладывается на другую, а причина и следствие меняются местами, как, например, в случае с Распятием Христа: Христа распинают на принятом в Римской империи (вертикальном) орудии казни – кресте, но с оформлением культа Христа Крест Распятия превращается в древо жизни (Топоров 1987b, 404, 405; Cook 1974, 24) и в итоге в древо мировое, с солнцем и луной наверху и костями или черепом Адама у основания, причем изобразительно или нарративно Крест Распятия вырастает из Адама (Schiller 1971, 12-13, 17-18; Cook 1974, 122; ср. Абрамян, Демирханян 1985, 77). Впрочем, и способ казни – на вертикальном сооружении (ср. жертвоприношение на дереве, столбе), по-видимому, относится к той же схеме, однако с использованием следствия (вертикальное сооружение) начального мифологического жертвоприношения как технического элемента казни уже без мифологической окраски.

В некоторых случаях противник громовержца змей сам вытягивается после гибели, причем это может проявляться не на нарративном, а на визуальном уровне, к тому же в более широком мифологическом контексте. Примером может служить посох Асклепия с поднимающейся по нему змеей, послуживший основой символики различных аспектов врачевания; один из таких символов – поднимающаяся вверх по чаше змея, дарующая свой яд людям для исцеления, до недавнего времени был обязательным распознавательным знаком аптек. Посох Асклепия обычно связывается с историей о том, как Асклепий, убив змею, однажды обвившуюся вокруг его посоха, узнал секрет воскрешения. Однако имеется история и о смерти самого Асклепия: его поражает молнией Зевс, но впоследствии Асклепий возвращается из царства мертвых в виде бога врачевания. Более того, «в образе Асклепия сочетаются хтонические черты земли-целительницы (змея – не только атрибут Асклепия, но и сам Асклепий – змей)» (Тахо-Годи 1987, 114). Все это делает посох Асклепия не простой иллюстрацией отдельного эпизода мифа, а изобразительным содержанием (с архетипом вертикали) более общего мифа об умирании и возрождении. В контексте змеиной природы Асклепия история его убийства громовержцем и преобразование после смерти находят свое объяснение в схеме основного мифа, реконструированного Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым (о нем см. в разделе 2), в частности, тех его вариантов, которые отображают растительный код этого мифа (Топоров 1977b). В этом плане показательно, что патриаршьи посохи в виде вытянувшихся змей (которые обычно возводят к посоху-змее Моисея) с симметрично расходящимися змеиными головами в виде рукояти нередко оформляются также как древко с рукоятью в виде симметрично расходящихся растений, полностью повторяющих симметричные змеиные головы, что, очевидно, отражает соответствие между вытягиванием змеи и ростом дерева в рассматриваемом классе сюжетов (раскладе элементов)[8]. Сюда же можно отнести и кадуцей Гермеса с двумя обвившими жезл змеями, над которыми изображен атрибут Гермеса – крылья, независимо от толкований этого знака помещающие его в класс мировых древ[9]. Каменные вишапы, можно полагать, относятся именно к этому классу сюжетов.

3. Небо и земля существуют раздельно. Между ними поднимается (искусственно или «есте-

месте убиения рипсимеанских дев, и их связи с мотивом вишапоборства.

7 См. например Հայ ժողովրդական հեքիաթներ 1959a, № 31; 1959b, № 1; 1962, № 5; 1979, № 1.

8 О вытянутых змеях, в том числе на жезлах, как вариантах мирового дерева см. Топоров 2010, 66, 223.

9 Ср. изображения Крещения, также тяготеющие к визуальному приближению к мировому древу, хотя соответствующий нарратив вовсе не предполагает такого изобразительного решения (см. Абрамян 1993).

ственно») вертикальная структура, которая по разным причинам считается нежелательной.

Наиболее известный пример такого расклада элементов – библейская история о Вавилонской башне. Растущее (из моря) каменное чудовище Улликумми из хурритского мифа (Песнь об Улликумми 1977) – пример «естественного» нежелательного роста. В сюжетах данного типа драконоборство направлено на предотвращение гибельного для мира роста до небес, а не является причиной возникновения такой структуры, как в раскладе элементов пункта 2. Растущее чудовище и есть противник вишапоборца, нередко бога-громовержца, как в сюжете об Уликкумми. С. Арутюнян правомерно толкует в том же ключе легенду о растущем камне в пределах крепости Шамшулда (Самшвилде), опасный рост которого приостанавливают построенной над ней часовней (Հարությունյան 2000, 239-241). Косвенно к данному пункту можно отнести представления, соединяющие временные и пространственные характеристики вишапа: вишап, достигший тысячелетнего возраста, становится гибельным для мира, поэтому ангелы поднимают его к солнцу, чтобы сжечь его жаром (Հարությունյան 2000, 238). Ср. мотив достижения заветного (круглого) числа (Айрапетян 2011, *круглое число* (по указателю) (временно́й аспект) и неявное вытягивание (пространственный аспект).

Интересный вариант этого расклада представляет северозападноафриканская мифоритуальная традиция, где зародыш змея, разбив мировое яйцо, принимает вертикальное положение, соединяя небо и землю. Змееборству здесь отводится чрезвычайно важная роль, в рамках свадебного ритуала его символически осуществляет каждый жених (Топоров 2010, 224-226)[10].

[4. Вертикаль образуется как представление о дороге, пути, особенно если это путь наверх. Дорога (в сибирских культурах также река) соотносится с мировым деревом – ср. (Загадки 1968, 2700; Айрапетян 2011, б343). Такая вертикаль не требует убийства/жертвоприношения. Однако само мировое дерево изначально связано с жертвоприношением (Абрамян, Демирханян 1985) либо же так или иначе соотносится с ним – см. «расклад» 1.2. Например, на скандинавском мировом дереве Иггдрасиль Один приносит себя в жертву самому себе. У основания мирового дерева нередко находится источник – например, источники под корнями дерева Иггдрасиль. Тем самым мировое дерево сближается с древом жизни, другим его вариантом. Настоящий «расклад» сборный: к вертикальной структуре, вишапоборству/жертвоприношению и воде здесь ведет дорога, движение – ср. слово *воздвижение*. Однако он может оказаться, как мы увидим далее, применимым для вишапов, тоже «сборных» в смысле сочетания вертикали, жертвоприношения и воды[11].]

Как видим, в зависимости от соединения элементов (расклада) получаются различные сюжетные схемы, так или иначе имеющие отношение к вертикали. Поскольку каменные вишапы, как мы полагаем, имеют отношение к вишапоборству и имеют вертикальную структуру, приведенные ритуально-мифологические схемы[12] могут помочь пониманию тех особенностей памятника, которые не имеют своего конкретного (привязанного к памятнику) семиотического текста.

2. Каменные вишапы и проблема вишапоборства

Проблема пространственного расположения вишапов встала уже перед первыми исследователями, обнаружившими и описавшими эти памятники. Наличие рельефов на брюхе каменных рыб говорило о том, что они должны были быть стоячими, причем композиция рельефов и/или наличие более грубо обработанного конца, предполагающего затапливание в земле, свидетельствовали о том, что рыбы стояли на хвосте. Те же рыбообразные памятники, которые имеют плоское, иногда слегка вогнутое, брюхо без рельефов и не имеют очевидного утапливаемого основания, в принципе могли лежать на брюхе, как полагал еще Я. И. Смирнов, один из первых

10 К этому пункту частично относятся сюжеты, в которых былая вертикальная структура между небом и землей по той или иной причине утрачивается или ее могут использовать в ритуальных или мистических целях лишь особо посвященные – ср. перевернутые шаманские древа; кстати, в одном из вариантов полинезийского космогонического мифа, рассмотренного в пункте 1, бог леса Тане становится на голову и ногами отталкивает отца-небо (Абрамян 1983, 116-117).

11 Я благодарен В. Айрапетяну за обсуждение этого раздела и связанного с ним последующего анализа.

12 О ритуальном аспекте рассматриваемой схемы с вовлеченной вертикалью см. в третьем разделе статьи, где обсуждается ритуал жертвоприношения.

исследователей каменных вишапов (Марр, Смирнов 1931, 61)[13].

Время функционирования вишапов разные авторы оценивают начиная с VI-V тысячелетия по III век до н.э. (см. Թումանյան /наст. сб./), однако можно думать, что в урартское время они теряют свое назначение: их уже используют в утилитарных целях – в строительстве дамб или в качестве удобной поверхности («чистого листа»), на которой можно было выбивать («писать») свои тексты, в том числе поверх «невидимых» для «пишущего» рельефов (см. Թումանյան /наст. сб./, рис. III.2). [Бобохян и соавторы (Բորոխյան, Զիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб./) считают бронзовый век периодом расцвета функционирования вишапов, а период с середины II тысячелетия и особенно начало I тысячелетия до н.э. – временем, когда вишапы начинают переосмысляться в контексте наиболее популярной среди исследователей «водной» гипотезы их функционирования. Мы еще вернемся к этой гипотезе и возможному времени возникновения этих памятников.]

Меня здесь интересует пока развитие формы вишапов: практически все авторы, в том числе настоящего сборника, возводят их к рыбообразным памятникам. Я тоже следую этой традиции, а точнее, следую предложенной Г. Туманяном (Թումանյան /наст. сб./) версии, согласно которой лежачие камни (рыбообразные без рельефов на брюхе) первоначально могли выполнять роль водоразделителя, каковую до сих пор выполняют некоторые аналогичные камни, известные в Армении под названием *кавар* (կավար). Правда, я бы начал поиск прототипа *кавара* и горизонтальных вишапов с порогов горных рек. В течение долгого времени вода сгладила шероховатость таких камней, придав им обтекаемую рыбообразную форму (Թումանյան /наст. сб./), людям же осталось добавить рот, глаза и прочие детали. Некоторые каменные рыбы имеют несомненные эндемические прототипы – сома и чанара (усач-чанар), на что впервые обратил внимание Н. Марр (Марр, Смирнов 1931, 93). Примечательно, что это довольно большие придонные рыбы (особенно сом, являющийся к тому же хищной рыбой), близость которых к мифологическому вишапу обсуждают Г. Петросян (Պետրոսյան Հ. /наст. сб./) и Л. Симонян (Սիմոնյան 2011, 81-88).

Прежде чем говорить о расположении вишапов в пространстве – горизонтальном или вертикальном – имеет смысл обратиться к извечному спору: насколько правомерно соотносить каменные рыбообразные памятники с мифологическими вишапами и вишапоборством. Главным аргументом противников такого соотнесения является то обстоятельство, что каменные памятники изображены в виде рыбы, а не дракона, и что мы не знаем древнего названия этих памятников. Так что древние драконоборческие сюжеты нам диктует современное название памятников – «вишап». Сторонники драконьего начала памятников в качестве аргумента приводят то, что «вишапом» называли также больших рыб, особенно мифологических, а во времена Мовсеса Хоренаци слова «вишап» и «аждахак» понимались в том же драконьем значении, в котором использовали эти слова местные крестьяне в начале XX в. по отношению к каменным памятникам. Эту мысль можно найти уже у Я. И. Смирнова (Марр, Смирнов 1931, 71), причем в достаточно четкой форме, без чересчур широких мифологических и лингвистических сопоставлений, которые нередко проводят последующие исследователи, что способствует еще большей размытости границ, понятийных и методологических, локализации этих уникальных памятников. Впрочем, это естественно для такого многозначного памятника, и при должной осторожности и корректности может привести к выделению определенных контекстов, подчас неожиданных и перспективных, как мы можем убедиться на примерах многих статей настоящего сборника. Тот же Смирнов усматривает наличие вишапов-драконов в армянской религии в еще более давние времена, о чем, по его мнению, говорит отчасти и то, что народ и поныне помнит их имя (Марр, Смирнов 1931, 73). Отметим здесь, что имя в подобных реконструкциях может и не играть существенной роли, поскольку народная интерпретация, не обязательно имеющая или вовсе не имеющая от-

13 Во время конференции биолог Нина Степанян высказала мнение, что некоторые рыбообразные памятники имеют настолько изогнутую форму (обычно их брюхо лишь слегка вогнуто) и, как следствие, смещение центра тяжести к голове, что вряд ли удержались бы в вертикальном положении. К таким образцам, по-видимому, можно отнести вишап из Тохмахан Гёла (Բորոխյան, Զիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, Каталог, 5) и вишап, хранящийся в музее Карса.

ношение к генетической истории памятника, порой может оказаться не менее, а иной раз и более «достоверной», чем строго научные изыскания (ср. Топоров 2006, 158). Впрочем, слово *вишап* может отражать и достаточно древние ритуальные реалии, связанные с обрядом вызывания дождя (в контексте «водной» гипотезы происхождения каменных вишапов, о чем пойдет речь далее), если учитывать новую, индоарийскую, этимологию этого слова, предложенную О. Н. Трубачевым (1999, 287-288).

Итак, можно сказать, что для предположения о драконоборческом контексте памятника имеется достаточно оснований, которые, как увидим, не ограничиваются лишь приведенными. Начнем с лежачих вишапов, которые, как мы предположили выше, восходят к водным порогам. В ведийской мифологии демон Вритра, олицетворение косного, хаотического принципа, преграждает течение рек – его имя буквально означает «затор», «преграда», в соответствующих гимнах Ригведы он собственно и описывается в виде водных порогов. Для его убийства был рожден и взращен Индра (РВ, X, 55.7), Вритрахан (убийца Вритры), древнеиранским соответствием которого является Веретрагна, а армянским – Вахагн, с эпитетом Вишапаках – Вишапоборец, для подчеркивания змееборческой функции, уже не слышимой в его имени. Вритра змееобразен, он покоился на горе и сковывал воды, которые освободил Индра, сокрушив Вритру ваджрой и просверлив русла вод. Убийство Вритры не завершается образованием вертикальной структуры (как в сюжетах пункта 2 первого «расклада»)[14], наоборот, поверженный Вритра лежит, «разбросанный по разным местам», т.е. отмечается горизонтальная плоскость. В итоге освободившиеся воды скрывают тело Вритры, и он погружается в мрак (РВ, I, 32)[15]. В реконструкции основной сюжетной схемы мифа о Боге Грозы, преследующем Змея, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров выделяют финальный пункт, созвучный сюжету о гибели Вритры: после победы Бога Грозы над Змеем появляется вода (идет дождь), а Змей скрывается в земных водах (Иванов, Топоров 1974, 5). С этим мотивом хорошо согласуются те варианты эпоса о сасунских безумцах, где Давид (Давит) рассекает своего брата по отцу Мсрамелика, обладающего целым рядом драконьих черт, на две части с такой силой, что его чудесный меч доходит до подземных Черных вод, которые уносят «драконью» половину Мсрамелика (отцовскую половину Давид обычно забирает с собой в Сасун, чтобы похоронить ее там) (Абрамян 2012)[16]. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров назвали реконструированный ими миф основным индоевропейским, поскольку он хорошо проявляется именно в индоевропейских мифологических традициях[17], – этот миф наиболее адекватно коррелирует с разными аспектами каменных вишапов, вплоть до возможного древнеармянского названия этих памятников (с корнем **geł-*, преобразованием индоевропейского **wel-*), на что обратил внимание А. Петросян (Петросян 1987). По его же наблюдению древнегреческие и хетто-хурритские параллели, где хтонические рыбообразные монстры противопоставлены богу-громовержцу, ассоциируемому с быком, позволяют полагать, что этот мотив может иметь в регионе древние космологические корни (Պետրոսյան Ա. /наст. сб./).

Поскольку каменные вишапы имеют отношение и к рыбам, и к рогатым копытным, которые в разных вариантах и сочетаниях широко представлены в регионе и соседних ареалах как зооморфная опора земли, Ю. Березкин (наст. сб.) ставит правомерный вопрос, соотносятся ли представления о фольклорных вишапах с фольклорными образами животных-земледержцев.

14 Тем не менее, как мы уже упоминали (прим. 5), Ф. Б. Я. Кёйпер прослеживает тему вертикали в особенностях убийства Вритры.

15 Индра «взял себе бычьи (и) мужские силы с помощью тех богов, / Благодаря которым громовержец взрос для убийства Вритры» (РВ, X, 55.7) – в переводе Т. Я. Елизаренковой (Ригведа 1999). Когда же он убивает Вритру, последний сравнивается с волом («холощеным»), хотевшим «стать противником быка» (хотевшим «стать быком»)(РВ, I.32.7) – в переводе соответственно Т. Я. Елизаренковой и В. Н. Топорова (1987а). Пусть на уровне метафоры, но оба противника сравниваются своей силой с быком. Я привожу этот бычий аспект в связи с образом Вритры лишь как любопытную параллель с позднейшими развитиями каменных вишапов, в которых уже непосредственно выявляется бычья тема.

16 О соотнесении сюжетов и героев армянского эпоса с основным мифом см. Հարությունյան 1981; 2000, 167-195. О поединке братьев и двусоставной природе Мсрамелика см. Абрамян 2004.

17 В дальнейшем, с выявлением большого числа иных традиций со сходным сюжетом, реконструированный миф стали называть просто «основным» (см., например, Топоров 2004, 484–538) – частное сообщение В. Н. Топорова автору статьи.

Его исследование отвечает на этот вопрос отрицательно, что повышает вероятность того, что мы имеем дело, скорее всего, именно с драконоборческим сюжетом, истоки которого следует искать, согласно Ю. Березкину, в наследии ранних индоевропейцев, а не в субстратной мифологии Эгеиды и Малой Азии, хотя А. Петросян, как уже говорилось, не исключает последней возможности. Г. Петросян (Պետրոսյան Հ. /наст. сб./) ввел в дискурс о драконоборстве неожиданный аспект и, по-видимому, ареал (месопотамский?): не бык-громовержец побеждает рыбу-вишапа, а хищная эндемическая рыба побеждает быка, подобно вишапу выпивающему всю воду. Г. Петросян исходит в первую очередь из того, как изобразительно представлен каменный памятник, и обращается лишь к соответствующим мифологическим параллелям, не вводя в поле обсуждения широкие мифологические сравнения, даже если они имеют в целом отношение к драконоборческому сюжету. А. Петросян, также исходя из рыбье-бычьей тематики изображений на вишапах, приводит в качестве мифологической параллели скандинавский сюжет, где гигантская рыба-змея заглатывает голову быка в качестве наживки (Պետրոսյան Ա. /наст. сб./, 6.7). Хотя в скандинавском мифе и присутствует драконоборческий мотив и персонажи грозового мифа, однако в данном случае главные персонажи каменных вишапов – рыба и бык не связаны темой борьбы и освобождения вод. Оба толкования построены на изображении, главным образом на том факте, что голова быка находится в непосредственной близости к пасти вишапа-рыбы, которая, кстати, на всех рыбообразных памятниках изображена закрытой. В целом толкования приводятся в качестве иллюстрации предполагаемых сюжетов на основе присутствующих на вишапах изображений, а не на изображениях как таковых. Далее мы рассмотрим (не в сюжетном соотнесении) композиционные особенности близости изображения быка с головой рыбы.

Здесь встает вопрос: *что* именно изображали древние люди и *как* они это делали. Он предполагает целый ряд других вопросов, имеющих отношение к методологии описания и в конечном счете к толкованию изображенного[18]. Один такой вопрос относится к тому, в каких случаях создававшие древние изображения люди прибегали к реалистическому стилю, а в каких – к символическому. Уже палеолитические изображения озадачивали исследователей чередованием и наложением обоих подходов (стилей) (ср. Топоров 2010, 55-56, 63-64). Изображения намного более позднего времени продолжают загадочную комбинацию стилей, что нередко побуждает толкователей, в том числе специалистов, к бурным интерпретаторским фантазиям – особенно когда дело касается наскальных изображений. Думается, более однозначную информацию можно получить, если изучать не *что* изображено, а *как*. Например, по тому, в какой манере, схематически-символической или реалистической, сделаны наложенные друг на друга наскальные изображения в Центральной Австралии, можно судить о том, как менялись условия жизни аборигенов – от благополучных (реалистический стиль) через кризис термического максимума примерно 7 тысяч лет назад (схематический стиль, свидетельствующий о резком усилении магической обрядности) к стабильно трудным, но привычным (частичное возвращение реалистического стиля) (Кабо 1969, 299-302; Абрамян 1983, 24-25).

Другой вопрос имеет отношение к ритуальной и понятийной сферам: что́ из изображенного отражает конкретный ритуал, что́ – ожидаемые от него последствия, что́ – мифологию (возможно, космогоническую) и что́ – элементы космологической концептуализации. Мы попытаемся наметить возможные варианты ответов на эти вопросы.

Итак, лежачие каменные вишапы могут восходить к водным порогам горных рек, постоянных или сезонных, образуемых в период таяния снегов, однако достаточно бурных и многоводных, чтобы приводить к паводкам и наводнениям в низинах. Мифологическим отражением порогов на пути этих горных потоков могут служить сюжеты, близкие к истории ведийского запирателя вод Вритры. Как мы уже говорили, в этом же семантическом поле могут находиться функционирующие до сих пор *кавары*-водораз-

18 В целом мы имеем дело примерно с тем же кругом проблем, что и при глубинной семантической реконструкции в лингвистике (см. Бенвенист 1974; Трубачев 2004; Топоров 2004, 19-54; 2006, 154-186), правда, со специфическими изобразительными аспектами этих проблем, иной раз, впрочем, достаточно сопоставимыми с лингвистическими: ср., например, изображения-«анаграммы» (см. Արրահամյան 2004).

делители, с древних прототипов которых и начинает хронологический отсчет каменных вишапов Г. Туманян. Можно сказать, что *кавары* это окультуренные пороги. В следующей стадии каменные вишапы бытуют уже в виде стоящих на хвосте рыб. Но прежде чем обратиться к этому необычному расположению рыб-вишапов, сделаем последнее замечание об их возможных горизонтальных предшественниках. Думается, что, происходя из общего «порогового» прошлого, вишап и водоразделитель пошли разными путями: один поднялся вертикально, продолжив ритуально-мифологическую линию, другой же, став утилитарным инструментом, лишь частично сохранил (если сохранил) былую причастность к области священного. Подобно тому, как происшедшие от одного предка человек и обезьяна пошли разными путями: человек принял неестественное (культурное) вертикальное положение со всеми вытекающими из этого последствиями, обезьяна же продолжила естественную (природную) линию развития.

3. Вертикальные вишапы и ритуал жертвоприношения

Большинство вишапов, надо полагать, стояли вертикально, на хвостах. Здесь возникает сразу несколько вопросов. Носили ли в себе стоячие вишапы память о лежащих? Иными словами: поднялись ли старые лежащие вишапы, чтобы образовать новый вертикально стоящий памятник, или вертикальные памятники изготовлялись заново, но с оглядкой на рыбообразность предыдущего памятника? Наиболее трудным и гипотетичным, думается, является именно этот вопрос.

В разделе об архетипе вертикали в мифологии пункт («расклад») 2 предполагает, что борьба противопоставленных героев, в том числе драконоборство (вишапоборство), завершается образованием/ростом некой вертикальной структуры из тела поверженного противника (на месте его гибели), иной раз сам драконообразный противник вытягивается в вертикальную структуру. Там же мы предположили, что стоячие каменные вишапы имеют отношение к этому классу мифологических сюжетов, хотя прямых подтверждений этому (как, впрочем, и других гипотез относительно их вертикальности) не имеется. В отличие от последующих реконструкций эта опирается в первую очередь на непрямые мифологические соответствия, если, конечно, каменные вишапы имеют отношение, как мы полагаем, к вишапоборству. Как мы уже говорили, «пороговый»-вритраический аспект вишапоборства не имеет темы вертикали. Следовательно, можно предположить, что «вертикальная стадия» предполагает вишапоборческий сюжет, соответствующий пункту 2. Вопрос о носителях горизонтальной «вишапной культуры» еще более неопределенный. Эту культуру можно условно назвать «ранневритраической», возможно, она отражает некие доведийские (т.е. индоевропейские) реалии. «Поствритраическая» культура уже содержит вертикаль в космогонии, хотя она и не связана непосредственно с вишапоборством – ср. пункт 1 с Вахагном Вишапоборцем и (вертикальным) тростником в начале времен. Носители вертикальной «вишапной культуры» могли возникнуть либо в недрах горизонтальной «вишапной культуры» (новое религиозное направление?), либо влиться в нее извне. Одно можно констатировать: эти две культуры не были антагонистическими. Главный (возможно, космогонический) миф обеих групп должен был иметь сходные черты; скорее всего его фокусом было вишапоборство. Этим можно объяснить то обстоятельство, что новое направление или новая группа приняла изобразительное достижение предыдущей культуры – рыбообразные вишапы тоже, как мы предположили, продукт вишапоборческого сюжета. Можно думать, что некоторые из горизонтальных вишапов получили вертикальное положение в соответствии с новой «доктриной». Не исключено, хотя и маловероятно, что найдутся вишапы с первоначальным оформлением хвостов для горизонтального лежания, но со следами позднейшего их затапливания в земле.

Следующие этапы развития вертикальных вишапов имеют уже более разнообразные изобразительные тексты, так что для их реконструкции имеются более определенные основания. Первый этап предполагает обряд жертвоприношения, поскольку поверх вишапа накинута шкура рогатого животного, скорее всего быка, так что голова и передние конечности свисают со стороны «брюха» вишапа, а задние – со стороны «спины». Здесь я поместил слова «брюхо» и «спина» в кавычки, поскольку в этой группе вишапов рыба рано или поздно исчезает, а свисающая с двух сторон шкура наиболее адек-

ватно изображается на памятниках, которые уже не несут рыбьих черт (Բոբոխյան, Ջիլիբերտ, Հսիլա /наст. сб., приложение/, Каталог, Лчашен 1, Селим 1). О ритуальной стороне этих изображений писалось много, об этом есть и в настоящем сборнике. Приведу лишь несколько важных для настоящего исследования моментов.

О том, что изображен не обычный, заурядный ритуал, говорит уже то, что ритуал этот изображен, поэтому он должен отображать некий определяющий ритуал, игравший роль перворитуала для данной группы (ср. Ա. Պետրոսյան/ наст. сб./). Причем изображен не сам ритуал (или соответствующее ему мифологическое перводействие), не то, как он совершается (как, например, в известных позднейших изображениях Митры, убивающего быка), а его результат, магическое ожидание. Струи воды изо рта принесенного в жертву животного, скорее всего, и есть это магическое ожидание. Здесь я присоединяюсь к толкователям водного аспекта памятника, представленным и в данном сборнике[19].

Перворитуал – прежде всего мифологическое понятие, хотя оно и оперирует ритуальными реалиями. Это не значит, что в споре о первенстве мифа и ритуала побеждает миф, как раз наоборот. Так, миф о начальном промискуитете (в фольклоре и этнографии) опирается на реалии промискуитетного праздника, а не на память о начальных временах, получившую статус мифа (Абрамян 1983, 108-109). Несомненно, уходящий корнями к ритуальному действу перворитуал становится таковым, когда получает мифологическое «подтверждение». Если следовать «водной» интерпретации, то мы снова оказываемся в пределах основного мифа, где противником громовержца (жреца, совершающего ритуал жертвоприношения) становится бык. Не будем гадать, кого воспринимали в качестве убийцы этого быка в мифологическом контексте[20], поскольку изображение об этом ничего не говорит[21]. Зато изображение свидетельствует, что перворитуал и оформлявшиеся по его образцу последующие ритуалы жертвоприношения совершались у каменных вишапов. Понятно, что снова возникает вопрос: имеем ли мы дело с новой ритуально-мифологической доктриной, возникшей в недрах предыдущей культуры (со стоячими вишапами), или с новой, принесенной новыми группами? Однозначно ответить на него вряд ли возможно.

Однозначно можно сказать, что совершаемое жертвоприношение предполагало вертикальную структуру, но не в том смысле, о котором мы говорили в связи с «поднятием» вишапов, а в широко известной ритуально-мифологической практике жертвоприношения у/на дереве[22]. Собственно, поднимание (рост) вертикальной структуры имеется и в этих сюжетах, но не в явном смысле – так, как это приведено в пункте 2 первого раздела, где, напомню, используемая в ритуале «случайная» вертикаль в дальнейшем истолковывается при помощи сцепленных «ранних» сюжетов, как, например, в переосмыслении Распятия. В случае вишапов примечательно, что их вертикальность, как я полагаю, как раз не случайна, а прямо связана с начальным убийством другого противника (жертвоприношением другой жертвы – первожертвы). Другое дело, имели ли совершавшие обряд жертвоприношения быка у вишапа какое-либо представление об этом. Конкретных данных, чтобы судить об этом, у нас вроде бы нет. Есть памятник с рельефами, поэтому будем исходить из него. В изобразительном плане вопрос звучал бы так: повли-

19 Ср., в противоположность этому, толкование струек изо рта жертвенного животного как крови – именно ее считают А. Геворкян и А. Бобохян (наст. сб.) магической целью ритуала. Однако это перекликающееся с другими ритуально-мифологическими реалиями толкование, с одной стороны, не совсем соотносится с тем, что кровь – непосредственный продукт заклания, а не его ожидаемое следствие, с другой стороны, водный аспект вишапоборства (освобождение запираемых вод, возникновение источника) также достаточно широко представлен и больше соответствует ландшафтно-мифологическому контексту памятника, в том числе его предположительно «вритраического» предшественника.

20 Ср. Ա. Պետրոսյան /наст. сб./ – о перераспределении бычьего образа между героями основного мифа, что справедливо в плане сравнительной мифологии, но, думаю, не столь очевидно для конкретного памятника. Мое замечание вовсе не относится к применению сравнительной мифологии вообще для конкретных реконструкций (я сам был вынужден обратиться к мифологическим моделям, когда не нашел других зацепок для понимания вертикального положения памятника). Речь идет лишь о мифологическом пресыщении, что может привести к размытости границ интерпретации конкретного памятника.

21 Особняком стоит упомянутая выше интерпретация Г. Петросяна, однако он рассматривает композицию вишапа в синхроническом плане, тогда как я пытаюсь предложить диахроническую интерпретацию.

22 См. литературу вопроса в Иванов 1974, 91-127; Топоров 2010, 113, 132, 298-299 и др.

яло ли появление новых рельефов – шкуры жертвенного животного на предыдущее оформление памятника? Ведь шкура перекинута через голову рыбы. Не все вишапы содержат оба сюжета в виде перекрещивающихся композиций, но есть один памятник из Гегамских гор, где наложение двух тем хорошо проглядывается (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, рис. 1, Имирзек 2). Шкура и конечности выполнены таким образом, что никак не мешают изображению рыбьей головы. Что еще важнее, голова быка выступает от поверхности камня достаточно далеко; можно полагать, что ее не выбивали на ранее рыбообразном вишапе, иначе детально оформленная голова рыбы имела бы неестественно выдвинутую вперед нижнюю челюсть, а сама рыба-вишап, и так внушительная по размерам (4 м × 70 - 40 см × 40см), имела бы нетипичную для вишапов вздутую форму брюха. С другой стороны, изображение рыбы тоже не могло появиться позже головы и шкуры быка, иначе шкура была бы свободно перекинута через верх памятника, как на памятниках без рыбы (см., например, Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, Каталог, Лчашен 1, Селим 1). Сильное нарушение пропорций памятника в случае, если бычья голова была добавлена на рыбообразный вишап, очевидно и для других памятников, например, для вишапа, установленного перед входом в Сардарапатский музей (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, Каталог, Аждаха Юрт 5). В целом можно сделать вывод, что оба сюжета вырезались одновременно[23], и значит, носители «бычьей» культуры не были идейными антагонистами «рыбьей». В любом случае можно констатировать, что новая доктрина жертвоприношения быка была как-то приспособлена к предыдущей. На изобразительном уровне это, во всяком случае, отражено с достаточной определенностью. «Рыбья» составляющая памятника со временем исчезает, оставив «бычьей» составляющей важное наследство – вертикальную каменную стелу, в которую она превратилась. Изображение перворитуала тоже исчезает: от него в итоге остается голова быка в виде горельефа на стеле. Такую картину изменения памятника дает его изобразительный код. Что же касается перворитуала, трудно отказаться от искушения усмотреть его в истоках главной оси армянского свадебного обряда եզնամորթեք – заклании жертвенного бычка (ныне он обычно выполняет второстепенную и утилитарную роль) (Շագոյան 2011, 230-235) и вообще армянского слова *ցոն* «праздник», восходящего к значениям, имеющим отношение к жертвоприношению молодого рогатого животного (Աճառյան 1979 (Դ), 441-442).

[Исследование А. Бобохяна с соавторами (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб./) подтверждает тезис о том, что главным ритуалом, связанным с вишапами, было именно жертвоприношение. Обнаруженное исследователями на Арагаце ритуальное пространство «Красная гора» с группой вишапов и его использование до недавнего времени как места паломничества и жертвоприношения людьми разной этнической принадлежности и веры – хорошее свидетельство этому. И сегодня в местах паломничества, особенно если они народно-христианского типа, можно встретить езидов, которые отправляются туда только для совершения жертвоприношений (например, в месте паломничества Погос-Петрос (часовня и окрестности часовни Св. Петра и Павла, Котайкский марз), а в недавнем прошлом – азербайджанцев, приходивших с той же целью (например, в гроте Св. Варвары (Цахкеванк, марз Армавир). Название Красная гора – по цвету горной породы – в свою очередь подчеркивает причастность места к жертвоприношению–крови.

Открытия на горе Арагац и их предварительное обсуждение авторами натолкнули меня на некоторые соображения, развивающие положения настоящей статьи. Основной вывод авторов, подтверждаемый особенностями обнаруженных ими церемониальных площадок – это введение вишапов в контекст погребений. В одном случае соответствие направленности изображений на стоячем вишапе с ориентацией погребения у его основания толкуется как достаточно вероятное свидетельство вовлеченности вишапов в похоронный обряд. Однако можно предположить, что погребения «тянутся» к вишапам, а не создаются вместе с ними. Сегодня тоже некоторые святилища, расположенные на возвышении, «притягивают» к себе могилы, которые ранее располагались ниже. Не случайно вишапы, как правило, находятся среди кромлехов. Сама святыня, объект паломничества, известная у му-

23 Для синхронного подхода Г. Петросяна это веский исходный пункт.

сульман как «зиярет» (так же называли Красную гору и армяне), понимается в народном исламе еще и как могила предка. Так что любой объект паломничества, в том числе вишап, неминуемо вовлекается в контекст погребений. Даже приведенный выше случай с соответствием ориентаций могилы и вишапа может говорить о приурочивании ориентации погребения к ориентации вишапа, не говоря о том, что они оба могли отражать сходную или одну и ту же идеологию. Авторы удачно приводят пример полифункциональности хачкара, чтобы обосновать свою мысль о других функциях, добавившихся в дальнейшем к погребальным. Однако именно пример хачкара показывает, что памятник, изначально не имевший отношения к похоронному обряду, позже стал могильным и до сих пор продолжает выполнять эту функцию. Не исключено, что в других случаях более «молодой» вишап может быть привлечен к «старому» погребению – этим тоже можно объяснить место вишапа на периферии погребений. Археологические раскопки на Красной горе могут внести определенную ясность в этот вопрос, однако, думаю, не ответят на вопрос об истинном возрасте вишапов.

Поэтому моим аргументом продолжает оставаться семантика вишапов. Подробное исследование авторов соотнесенности вишапов с ландшафтом еще прочнее связало эти памятники с «водной» гипотезой – места расположения вишапов однозначно богаты водой. Водная семантика вишапов, думаю, говорит о том, что они вряд ли были созданы полукочевыми жителями верхнего уровня (авторы проводят условное деление культурно освоенного пространства на верхний – высокогорный, средний – предгорный и нижний – равнинный уровни). Тот же аргумент позволяет сделать предположение, что их должны были создать жители «среднего» и/или «нижнего» уровней, которым нужна была вода, идущая с вершин. То есть начало вишапов судя по их семантике скорее относится к середине II тысячелетия до н. э., к людям, как убедительно показано авторами, строившим солидные (циклопические) жилища, а не к более ранним временам.

Локализация авторами наиболее древнего, по-видимому, очага вишапной культуры на Арагаце натолкнула меня на мысль, которая в некотором смысле пересматривает ранее предложенную в статье схему «поднятия» вишапа из горизонтального положения в вертикальное. Основой вертикали этого типа могут служить представления, приведенные в пункте 1.4 об архетипе вертикали в мифологии и прямо не связанные с элементами, из которых складываются другие сюжетные варианты первого раздела. Люди из среднего и нижнего уровней поднимаются по пути вод к их началу и завершают свой путь воздвижением вертикальной структуры, которая уже содержится в самом понятии пути наверх. На безлесном высокогорье роль подобной структуры мог выполнить каменный вишап, который должен был как-то быть соотнесенным с водой. Людям, идущим наверх, были знакомы (скорее всего из средней зоны) пороги-рыбы. Вертикальная структура в конце пути наверх, соотносимая с водой, потому и могла повторять эндемические рыбные образы порогов. Можно думать, что «вритраическая» стадия при таком подходе в принципе не обязательна – пороги-рыбы не обязательно должны «побеждаться». Итак, пороги-рыбы «поднимаются» вместе с поднимающимися к началу вод людьми, чтобы быть воздвигнутыми на богатой водой священной площадке. Интересно, что в одном описанном авторами случае рыбообразный вишап, некогда стоявший на альпийских лугах у родников, в 1970-х годах был снесен потоками воды после обильных дождей и спустился с водами примерно на расстояние в 10-12 км, к селу Верин Саснашен, где его снова поставили вертикально (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիկա /наст. сб., приложение/, Каталог, Верин Саснашен 1). Можно сказать, что рыба-вишап спустилась по тому же пути, по которому в свое время «поднялась» в горы. В данном случае вишап высотой 130 см изготовлен из туфа, что, видимо, способствовало его плаванию вниз – у нас нет данных, позволяющих предполагать, что его в свое время подняли буквально, а не в запечатленном в уме виде. Здесь стоит заметить, что вишапы еще не изучены в трасологическом плане, чтобы можно было с достаточным вероятием говорить об их перемещениях, не говоря уже о временно́м соотношении нанесенных на них рельефов. В плане приводившейся уже гипотезы о *каварах* как окультуренных порогах показательно, что Г. Туманян, автор этой гипотезы, строит ее на основе *каваров*-водоразделов Аштарака, расположенного в нижней зоне Арагаца.

Можно думать, что пороги-рыбы со средней зоны «спускались» в нижнюю, чтобы стать водоразделами, и «поднимались» на ритуальные площадки в верхнюю зону, чтобы стать вишапами.]

4. Проблема канонического изображения

Изображения того, что мы условно назвали перворитуалом, позволяют выявить одну интересную закономерность. Для этого необходимо исходить из всего изобразительного ряда. Уже в рассмотренном вишапе из Имирзека (Բորոխյան, Զիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, рис. 1, Имирзек 2) заметна тенденция изобразить бычью тему на одной стороне вишапа (на его брюхе), оставив обратную сторону (спину) рыбе. На некоторых изображениях вся композиция с головой и со шкурой жертвенного животного располагается впритык к верхнему краю памятника или даже несколько ниже (Բորոխյան, Զիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, рис. 1, Аждаха Юрт 5, Аждаха Юрт 2; Բարսեղյան 1967, №8). Именно по последним изображениям, ставшим отдельными композициями, приуроченными к памятнику, но уже «независимыми» от него, можно судить, что данные композиции имеют дело уже не столько непосредственно с ритуалом (как изображения перекинутой через верх памятника шкуры), сколько с его концептуализацией. Можно сказать, что они скорее толкуют изображения жертвоприношения, чем само жертвоприношение. Этим обусловлена тяга к композиционной завершенности и стилизованность таких изображений в отличие от стремления к реалистичности в случае апеллирования непосредственно к ритуалу. Подчеркну, что я имею в виду лишь предположительные общие тенденции.

Вряд ли можно говорить о безусловной каноничности таких композиций, но тяга к некоторой канонизации в их оформлении кажется мне очевидной. Отмечу некоторые «канонические» детали. В верхней части композиции изображается голова рогатого животного (скорее всего быка) с передними ногами (отражение рассматривавшегося выше изображения шкуры жертвенного животного, перекинутой через стелу). Из пасти спускается струя воды. «Канон» заключается в том, что в верхней части должно быть только такое изображение, иные изображения наверху – либо дальнейшие развития «канона», либо «неканонические» изначально. В этом плане выделяется вишап, пожалуй, с наиболее насыщенным изобразительным полем, ныне установленный у входа в Сардарапатский музей (Բորոխյան, Զիլիբերտ, Հնիլա/наст. сб., приложение/, Каталог и рис. 1, Аждаха Юрт 5). Голову быка, выполненную в высоком рельефе, сверху обрамляют, как считают, две зеркально-симметричные птицы (ср. Բարսեղյան 1967, 182)[24]. Поскольку данный вишап к тому же один из самых семантически насыщенных, следует учесть все возможные варианты интерпретаций. С точки зрения развития композиции рельефов на вишапах птицы наверху «должны» появиться, когда она достаточно явно проявляет качества мирового дерева. Впрочем, как мы увидим из дальнейшего обсуждения, данная композиция, похоже, как раз проявляет подобные качества и в этом смысле, можно думать, опережает позднейшие композиции. Это особенно удивительно, поскольку данный вишап еще не освободился от рыбьей основы.

«Птиц» можно было бы толковать и как стилизованные передние конечности, и тогда мы оставались бы в рамках «канона». На данной композиции поднятие ног выше их обычного поло-

24 Ср. неверное толкование Л. Меликсет-Беком и следующими его толкованию другими исследователями рогов жертвенного животного на стеле из Джавахка как пары птиц (Սանոյան 1989, 98). Уточнение А. Саносяна основано на более детальном изучении изображения. Могу добавить, что птицы не могут появиться в этой части композиции и по «каноническим» соображениям. Скорее всего двуглавая змея в толковании Л. Меликсет-Бека также результат «неканонического» подхода к сильно стилизованному «каноническому» бычьему изображению. Данный пример особенно показателен, поскольку толкование по внешнему сходству приводит к построению логически вроде бы непротиворечивых и даже архетипических схем наподобие мирового дерева (толкование Л. Меликсет-Бека – по Սանոյան 1989, 98), однако выпадающих из контекста общего текста изображений. Кстати, в уточненном А. Саносяном бычьем толковании можно предположительно интерпретировать и другое (обычно толкуемое произвольно) изображение на еще одном памятнике из Джавахка как сильно стилизованное изображение быка – рога, превратившиеся в окружность, наверху которой остался лишь один типичный бычий изобразительный атрибут – уши (см. Սանոյան 1989, рис. на с. 99). Птицы занимают здесь «положенное» им на таких изображениях место внизу еле проглядываемой «канонической» верхней бычьей части (см. об этом далее в статье).

жения (ниже головы) могло бы быть обусловлено наличием примыкающего снизу другого изображения быка (рогатого животного). Нижний бык – существенная составляющая «канонической» композиции. Направление его конечностей наверх настолько нереалистично по сравнению с реалистическими изображениями перекинутых через верх памятника шкур, что у исследователей даже возникает сомнение насчет того, в каком положении, вертикальном или горизонтальном (вид сверху), изображено это второе, тоже, по-видимому, жертвенное животное (Բարսեղյան 1967, 182). Думаю, что мы имеем здесь дело с визуализацией вертикали, роста вверх в результате жертвоприношения – ср. сходное мнение А. Петросяна (Պետրոսյան Ա./наст. сб./), – вспомним пункт 2 первого раздела. Именно это я имел в виду, когда говорил о наличии в данной композиции элементов мирового дерева. Такие элементы начинают проявляться даже в тех композициях, где вроде бы не должно быть мотива роста. Например, на невидимом сейчас брюхе вишапа, установленном у пруда близ кафе «Поплавок» (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հսիլա (наст. сб., приложение), Каталог и рис. 1, Аждаха Юрт 2), хвост висящего вниз головой жертвенного животного раздваивается на два зеркально-симметричных завитка – принцип изображения, который много веков позже стал широко применяться в крыльях хачкаров, в том числе тех, в которых использовали изначальную симметричность бычьих изображений на вишапах (Թումանյան / наст. сб./. Вишап у «Поплавка» примечателен и по другому поводу. Как мы уже знаем, он один из тех, на которых перекинутая шкура перенесена на брюхо, очевидно, для того, чтобы не повредить рыбе. Задние конечности, изображенные наверху, направлены вниз, как и передние – так конечности могли бы быть направлены, если бы шкура была повешена за раздваивающийся хвост, однако весь массив изображений на вишапах говорит об изобразительном переосмыслении перекинутой через верх шкуры. Направление задних конечностей было бы естественным, если проделать небольшую топологическую операцию – перекинем шкуру через голову рыбы, как это обычно изображено на вишапах, не имеющих рыбьей основы. Если шарнирно повернуть при этом задние конечности, то мы получим картину, похожую на ту, что выбита на вишапе, установленном сейчас у Мецаморского музея (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հսիլա /наст. сб., приложение/, Каталог, Лчашен 1). Однако любопытным образом ряд вишапов придерживается другой «топологической логики». В случаях, когда шкура может без помех перекидываться через верх вишапа, задние конечности на обратной стороне изображаются направленными вверх, а не вниз, как требовал бы реалистический сценарий (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հսիլա /наст. сб., приложение/, рис. 1, Проспект 1 и 5). Если топологическую операцию с изображением на вишапе у «Поплавка» провести по этой логике, то шкура окажется перекинутой таким образом, что задние конечности на обратной стороне окажутся направленными вверх и тогда завиток хвоста окажется еще более типичным элементом трехчастной зеркально-симметричной порождающей модели (Демирханян 1982), на основе которой строятся практически все схемы мирового дерева. Возвращаясь к сардарапатскому вишапу, мы уже можем заключить, что второй бык изображен здесь уже с явными атрибутами роста. Можно думать, что это не другое жертвенное животное, а то же самое, но изображенное в другом аспекте ритуала – аспекте роста. Иначе говоря, имеем две визуализации ожидаемого результата одного и того же ритуала – истечение вод и образование вертикали. Показательно, что концепция вертикали визуализируется на вертикальном памятнике, который сам, возможно, является отражением (порождением) сходной порождающей вертикаль схемы (образование вертикальной структуры после убийства/жертвоприношения противника).

Эту композицию я условно называю канонической. «Каноническая» композиция может служить образцом для создания других композиций, в том числе ущербных. Например, на вишапе Аждаха Юрт 3, [находящемся недалеко от «канонического» (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հսիլա /наст. сб., приложение/, рис. 6, соответственно № 3 и 5)], также имеется двойное изображение быка. На одной стороне вишапа изображена перекинутая через верх памятника шкура быка (правда, без струи из пасти), а на другой стороне – «растущий» вверх бык (Բարսեղյան 1967, №5). Поскольку памятник уже не имеет рыбообразной формы, две части «канонической» компози-

ции свободно распределяются по памятнику, причем верхняя часть возвращается к начальному предканоническому. Можно думать, что «каноничность» первой композиции (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, Каталог и рис. 1, Аждаха Юрт 5) воспринималась как изобразительный образец для создания других вишапов – все рассматриваемые вишапы находятся не так далеко друг от друга [(Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, рис.6) – небольшого перерыва во времени достаточно, чтобы появились изменения в композиции, однако с сохранением «канонического» смысла, подчеркивающего темы жертвоприношения и роста.] Композиция развивается также в смысловом плане. Так, два аспекта быка «канонической» композиции смыкаются в одно изображение (Բարսեղյան 1967, №8), где жертвенный бык испускает воду (верхняя часть композиции) и одновременно растет вверх (нижняя часть композиции). Собственно, это изображение с бóльшим основанием можно было бы назвать «каноническим», в смысле компактной визуальной формулы, однако оно вроде бы не копируется целиком или воспроизводится частями, как первое. Можно, однако, заметить, что идея роста, заключенная в нижней части обеих «канонических» композиций, [а также на задней стороне «предканонических» вишапов Проспект 1 и Проспект 2] порождает другие изобразительные мотивы, в частности, изображение симметричной пары птиц (Բորոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա /наст. сб., приложение/, Каталог, Тохмахан Гёл). Предполагается, что это может быть репликой некого имевшегося в те времена ритуального артефакта, в частности статуарных парных птиц на одной подставочной основе (Ա.Պետրոսյան /наст. сб./, с литературой вопроса). Такое соотнесение продуктивно уже потому, что отсылает эти изображения к позднебронзовому периоду, к которому относятся статуэтки с парными птицами. Но в обсуждаемом контексте важно, что мы имеем дело уже с зачатками визуализации таких абстрактных схем, как мировое дерево, с парой птиц, которые позже, а возможно, уже в эти времена (если в верхней части «канонической» композиции вишапа Аждаха Юрт 5 действительно изображены птицы), маркируют верх мирового дерева.

Литература

Աբեղյան Մ. 1966. *Երկեր*. հ. Ա. Երևան:

Աբրահամյան Լ. 2001. Ջոհի մարմնից ածող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից. *Հայոց արբերն ու արբավայրերը. ակունքները, տիպերը, պաշտամունքը*. Երևան, 361-367:

Աբրահամյան Լ. 2004. «Տապարացուլը» լաբիրինթոսում. բրոնզե- և երկաթեդարյան մի հորինվածքի պարզաբանմանշուրջ. *Շիրակիպատմամշակութային ժառանգությունը. Հանրապետական վեցերորդ գիտական նստաշրջանի նյութեր*. Գյումրի, 12-14:

Ամառյան Հր. 1971-1979. *Հայերեն արմատական բառարան*. հ. Ա-Դ. Երևան 1971(Ա), 1973(Բ), 1977(Գ), 1979(Դ):

Բարսեղյան Լ. Ա. 1967. Գեղամա լեռների վիշապները. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Սիմոնյան Լ. 2011. *Հավքն իր թևով, օձն իր պորտով*. Երևան:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներ 1959a (հ.I), 1959b (հ.II), 1962 (հ.III), 1979 (հ.VII). Երևան:

Հարությունյան Ս. 1981. Վիշապամարտը «Սասնա ծռեր»-ում. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 11, 65-85:

Հարությունյան Ս. 2000. *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:

Շագոյան Գ. 2011. *«Յոթ օր, յոթ գիշեր». հայոց հարսանիքի համախնապատկեր*. Երևան:

Սանոսյան Ա. Ս. 1989. Զավախքի «վիշապ» քարակոթողները. *Բանբեր Երևանի համալսարանի* 2, 97-102:

Абрамян Л. А. 1983. *Первобытный праздник и мифология*. Ереван.

Абрамян Л. 1993. Христос как змееборец: церковная традиция и память художника. *Мифологические представления в народном творчестве*. Москва, 165-179.

Абрамян Л. А. 1994. Змей у источника (К символике универсального ритуально-мифологического образа). *Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник памяти Сергея Александровича Токарева*. Москва, 20-34.

Абрамян Л. 2004. Парные образы «Сасна црер»: близнецы, сводные братья, двойственные герои. *Армянский эпос «Сасна црер» и всемирное эпическое наследие*. Ереван, 61-67.

Абрамян Л. 2008. О проекте филургического словаря. *Человек как слово. Сборник в честь Вардана Айрапетяна*. Москва, 67-74.

Абрамян Л. 2009. Недостающее звено: роль неродственных традиций в реконструкции архаичных ритуально-мифологических систем. *Воске диван* 1, 22-36.

Абрамян Л. 2012. Убийство Мсрамелика в ритуально-мифологическом контексте. В кн.: *Армянский эпос и всемирное эпическое наследие*. Ереван, 103-120.

Абрамян Л. А., Демирханян А. Р. 1985. Мифологема близнецов и мировое дерево (К выяснению значения одного класса наскальных изображений древней Армении). *Историко-филологический журнал* 4, 66-84.

Агатангелос 2004. *История Армении.* Пер. с древнеарм., вступ. статья и комментарий К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна. Ереван.

Айрапетян В. 2011. *Толкуя слово: опыт герменевтики по-русски.* Москва.

Бенвенист Э. 1974. Семантические проблемы реконструкции. В его кн.: *Общая лингвистика.* Москва, 331-349.

Демирханян А. Р. 1982. К проблеме символики трехчастных композиций древней Армении. *Историко-филологический журнал* 4, 154-164.

Демирханян А. Р. 1982. Аванский идол и символико-космологические представления древней Армении. *V Республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении.* Тезисы докладов. Ереван, 307-310.

Демирханян А. Р., Фролов Б. А. 1985. Первобытная символика вертикали. *Историко-филологический журнал* 3, 68-86.

Елизаренкова Т. Я., Топоров В.Н. 2002. Др.-инд. *vedi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание–рождение». *История и языки Древнего Востока. Памяти И. М. Дьяконова.* Санкт-Петербург, 72-91.

Загадки. 1968. Издание подготовила В. В. Митрофанова. Ленинград.

Иванов Вяч. Вс. 1974. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva-«конь» (жертвоприношение коня и дерево aśvattha в древней Индии. *Проблемы истории языков и культуры народов Индии.* Москва, 75-138.

Иванов Вяч. Вс. 2002. Symbolarium: Предложения к словарю символов. *Антропология культуры.* Вып. 1. Москва, 32-38.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей.* Москва.

Кёйпер Ф. Б. Я. 1986. Космогония и зачатие: к постановке вопроса. В его кн.: *Труды по ведийской мифологии.* Москва, 112-146.

Кабо В. Р. 1969. *Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии.* Москва.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы.* Ленинград.

Некрасова Е. А. 1984. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «Symbolarium'a» (Словаря символов) и его первый выпуск «Точка». *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1982.* Ленинград, 99-115.

Песнь об Улликумми 1977. *Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии.* Пер. Вяч. Вс. Иванова. Москва, 125-140.

Петросян А. Е. 1987. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Вестник общественных наук* 1, 56-70.

Сказки и легенды маори 1981. Из собрания А. Рида. Москва.

Сравнительный указатель сюжетов 1979. *Восточнославянская сказка.* Ленинград.

Ригведа 1999. Мандалы I-X. Изд. второе, исправленное. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. Москва.

Тахо-Годи А. А. 1987. Асклепий. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва, 113-114.

Топоров В. Н. 1977a. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. *Историко-филологический журнал* 3, 88-106.

Топоров В. Н. 1977b. Заметки о растительном коде основного мифа (*перец, петрушка* и т.п.). *Балканский лингвистический сборник.* Москва, 96-207.

Топоров В. Н. 1987a. Вритра. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва, 253.

Топоров В. Н. 1987b. Древо мировое. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва, 398-406.

Топоров В. Н. 2004. *Исследования по этимологии и семантике.* Т. 1. *Теория и некоторые частные ее приложения.* Москва.

Топоров В. Н. 2006. *Исследования по этимологии и семантике.* Т. 2. *Индоевропейские языки и индоевропеистика.* Кн. 1. Москва.

Топоров В. Н. 2010. *Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы.* Т. 1. Москва.

Трубачев О. Н. 1999. *Indoarica в Северном Причерноморье.* Москва.

Трубачев О. Н. 2004. Реконструкция слов и их значений. В его кн.: *Труды по этимологии: слова, история, культура.* Т. 1. Москва, 107-122.

Cook R. 1974. *The Tree of Life: Image for the Cosmos.* London.

Schiller G. 1971. *Iconography of Christian Art.* Vol. I. London.

Լեռնային ակունքի ֆառնը, արշալույսի դիցուհին և գլխի ու մորթու զոհածեսը վիշապակոթողների իմաստաբանական հենքում[1]

Հրաչ Մարտիրոսյան

Լեյդենի համալսարան, Լեզվաբանական կենտրոն

Իմ Սաթենիկին ու Ծովինարին

Ներածություն

Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային և հյուսիսարևելյան տարածքներում (պատմական Հայաստանի Տայք, Գուգարք, Այրարատ և Սյունիք նահանգներ) ներկայացված է «վիշապների» եզակի մշակույթը: Սրանք հիմնականում 2-5 մետր երկարության քարակոթողներ են, երբեմն՝ ձկնակերպ: Գտնվում են ծովի մակերևույթից 2000-3000 մ բարձրության վրա, մեծ մասամբ՝ ջրով հարուստ կամ ճահճոտ մարգագետիններում, գրեթե միշտ առնչվում են կրոմլեխ-դամբանաբլուրների ու նրանց անմիջական միջավայրի հետ, ուստի, ամենայն հավանականությամբ, թաղման ծեսին առնչվող հուշակոթողներ են:

Վիշապաքարերից շատերի եզրամասում պատկերված են զոհաբերված ցլի կամ եզան (կամ երինջի) գլուխը (երբեմն՝ ծավալային ու տպավորիչ), կաշին ու վերջույթները, հաճախ նաև կենդանու բերանից հոսող ջրի շիթեր: Զոհաբերված կենդանու պատկերից պարզ է դառնում, որ այս կոթողները մի ժամանակ տնկված են եղել ուղղահայաց դիրքով և, ըստ էության, պատկերել են զոհասյուն, որի վրա գցվել է զոհկենդանու կաշին՝ գլխի ու վերջույթների հետ միասին: Զրառատ մարգագետիններում լինելը և հոսող ջրի շիթերի պատկերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ դրանք առնչվում են նաև ջրի հոսքի գաղափարին:

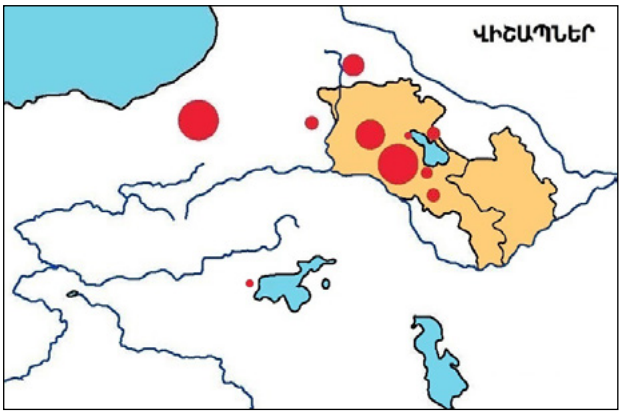
1 Այս հոդվածը համառոտ տարբերակն է ընդարձակ ուսումնասիրության, որ հեղինակը մտադիր է առանձին գրքույկի տեսքով հրատարակել մոտ ապագայում: Ես երախտապարտ եմ Արմեն Պետրոսյանին և Արսեն Բոբոխյանին՝ քննարկման ու արժեքավոր տեղեկությունների համար: Շնորհակալ եմ նաև Պյոտր Քոչարովին՝ գրականություն տրամադրելու համար:

1. Վիշապաքարերը

Վիշապաքարեր հայտնաբերվել են Ճորոխի ավազանում, Ջավախքում, Արագածի լանջերին, Գեղամա լեռներում, Լճաշեն գյուղի մոտ, Սևանա լճի հյուսիսարևելյան ափին՝ Արտանիշի ծոցի մոտ, Վայոց ձորում, Սելիմի լեռնանցքում և Մարտունիի մերձակայքում: Վիշապաքարերի հայտնաբերման պատիվը վերագրվում է Սմիռնովին և Մառին, որոնք 1909 թվականին «վիշապներ» են գտել Գեղամա լեռներում: Այդ բոլորի համալրված ու հանգամանալից նկարագրությունը տես սույն ժողովածուի Բոբոխյան, Ջիլիբերտ, Հսիլա հոդվածում: Այսպիսով՝ «վիշապների» տարածաշրջանը Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային և հյուսիսարևելյան շրջաններով ձգվող մի աղեղ է (տես քարտեզը՝ նկ. 1. ավելի մանրամասն քարտեզ՝ Բոբոխյան, Ջիլիբերտ, Հսիլա):

2. Անվանումները և վիշապային մեկնաբանությունը

Գեղամա լեռների վիշապաքարերի առաջին խմբի հայտնաբերողները (1909 թ.) վկայում են, որ դրանք հայերի կողմից կոչվում են *վիշապներ*, իսկ քրդերի ու թուրքերի կողմից՝ *աժդահակներ*. վայրն էլ կոչվում է *Վիշապներ* կամ *Աժդահայոտուր*: Արագածի հարավային լանջի վիշապաքարերը կոչվել են *օղուզի* («հսկայի») *գերեզմաններ*: Գեղամա ու Արագածի մեկական վիշապաքար կոչվել է համապատասխանաբար *Դիքթաշ* և *Թիքմա-թաշ*, հմմտ. թուրք. *dikilitaş* «կանգուն քար»: Տարբեր անվանումներ ունեն Ջավախքի «վիշապները». Մուրջախեթի կոթողը տեղի հայերի կողմից կոչվում է *Կաթ-քար*, իսկ վրացիների կողմից՝ *ʒuʒus-kva* «ծիծ-քար», Գանձայինը *կոչ-*



Նկ.1. Վիշապաքարերի տարածույթը (ձևավորումը՝ Անուշ և Ծովինար Մարտիրոսյանների)

վում է Կաթ-քար կամ Սուրբ Սարգիս, Փոկայինը՝ *Սուրբ Հովհաննես*, Փարվանայինը՝ *Թիք-քար* կամ *Թիքմա-տաշ*: Ուլգյուրի մեծ «վիշապը» խաչքարի է վերածվել 1009 թվականին՝ *Սուրբ Աստուածածին* անունով:

Վիշապաքարերի ուսումնասիրությամբ զբաղվող գիտնականներից շատերն իրենց դրույթները հիմնականում կառուցել են դրանց *վիշապ/աժդահա* անվանման վրա (Марр, Смирнов 1931. Пиотровский 1939): Չնայած Արեղյանը (1941, 14-51, 67-70) հանգամանալից քննությամբ փորձել է հերքել այս մեկնակետը, սակայն վերջինս շարունակում է նշանակալից դեր խաղալ վիշապների ուսումնասիրություններում: Հետևաբար տեղին է անդրադառնալ այս խնդրին:

Հայերեն ***վիշապ*** բառն իրանական փոխառություն է և հանգում է **vaišāpa-* չվկայված նախաձևին, հմմտ. ավեստ. *višāpa-* և վրաց. *vešap'i*: Մեր բառը հիմնականում նշանակում է «հսկա օձ, վիշապ» և Աստվածաշնչում հաճախ համապատասխանում է հուն. *δράκων* բառին (հմմտ., օրինակ, Ելք է.9-12՝ Մովսեսի գավազանի հայտնի դրվագը), երբեմն գործածվում է նաև «ծովահրեշ, հսկա ձուկ, կետ» իմաստով: Օրինակ՝ Յովը գ.8-ում այն դրված է հուն. *κῆτος* «ծովահրեշ, հսկա ձուկ, կետ» բառի դիմաց, իսկ նույն գրքի մնացած վկայություններում համապատասխանում է *δράκων*-ին:

Յովնան բ.1-2-ում *κῆτος* բառը գործածված է երիցս, ու բոլոր դեպքերում դրան համապատասխանում է հենց այդ բառից փոխառված հայերեն *կէտ* բառը, իսկ Յովնան բ.11-ում դրա դիմաց գտնում ենք *վիշապ ձուկն*: Հետագայում (Կաղանկատուացի 3.իա) գտնում ենք հոդակապով բարդություն՝ *վիշապ-ա-ձուկն*:

Ակնհայտ է, որ *վիշապ* բառն այստեղ հանդես է գալիս «հսկա, վիթխարի» իմաստով: Այն նախ գործածվել է օձերի ու ձկների մեծ չափը բնութագրելու համար (*վիշապ օձ*, *վիշապ ձուկն*), ապա ընդհանրացել է: Վահրամ Վարդապետը գրում է. *որ ինչ յերկրի մեծ լինի՝ վիշապ ասեն*: Նույն իմաստային զարգացումն են ապրել նաև «վիշապ» նշանակող իրանական ծագման մյուս բառերը՝ ***աժդահա(ր/կ)*** և ***նհանգ***:

Մեզ չի հասել վիշապաքարերի ոչ մի հավաստիորեն նախնական ընդհանուր անվանում, մանավանդ որ դրանց վերաբերյալ չունենք պատմական ուղղակի տվյալներ: *Վիշապ/աժդահա* անունը վերաբերում է միայն Գեղամա լեռների Աժդահա-յուրտի կոթողներին: Տարբեր վայրերում դրանց տրվել են անհատական կամ խմբային անվանումներ, որոնց հիմքում ընկած ծիսապաշտամունքային դիմագծերը կարող են հին կամ նոր լինել: Եթե նկատի ունենանք, որ վիշապաքարերը հիմնականում դրվել են դամբարանների վրա և, ըստ էության, հուշակոթողներ են (տես §3.1), ապա նրանց այս գործառույթին ներդաշնակում է Արագածի վիշապաքարերի *օղուզի գերեզմաններ* անվանումը, թեև դժվար է պնդել, թե գերեզմաններ լինելն ուղղագծորեն պահպանել է հնագույն ավանդույթի հիշողությունը: Այն, որ հին ու անհասկանալի քարակոթողները ժողովրդի կողմից կարող էին համարվել դիցաբանական էակների գերեզմաններ, հաստատվում է հետևյալ օրինակով: Սեբաստիայի *Քառասուն մանուկ* գերեզմանատանը կային «երկար, մութ և լերջ (շատ ամուր) քարեր», որոնց անվանում էին *քաջաց գերեզմանք* (Գ. Սրուանձտեանց 1879-84.1, 154):

Հնարավոր է, իհարկե, որ գոնե Գեղամա լեռների վիշապաքարերի իմաստաբանական հենքում ընկած լինի «վիշապներ» բնիմաստը, և որ Աժդահակ լեռան անվանումը, չնայած մատենագրական վկայությունների բացակայությանը, հին եղած լինի: Ես միայն ուզում եմ ընդգծել, որ դա չի հաստատվում բանասիրական և պատկերագրական ուղղակի տվյալներով, ուստի վիշապայնությունը չպետք է ընդունել որպես ապրիորի ելակետ, այլ պետք է ցույց տալ քննությամբ: Վիշապային տեսանկյունը հանգամանորեն ներկայացված է այս ժողովածուի մի շարք հոդվածներում, հատկապես՝ Ս. Հարությունյանի, Ա. Պետրոսյանի և Լ. Աբրահամյանի: Հետևաբար այն կդիտարկեմ միայն իմ արծարծած

գաղափարների հետ ուղղակի առնչության դեպքում, իսկ այստեղ միայն հպանցիկ կանդրադառնամ Ա. Պետրոսյանի առաջադրած բավականին հետաքրքիր տեսակետին (Петросян 1987. Petrosyan 2007b. և՝ սույն ժողովածուի մեջ)։

Ըստ այդ տեսակետի՝ վիշապաքարերը հնում կոչվել են **գեղ*-եր։ Այս բառը նա բխեցնում է հնդեվրոպական հիմնական առասպելի գլխավոր պերսոնաժներից մեկի՝ օձի անվանումից, որն է՝ **ǵel-*, և արտացոլված է համարում «վիշապների» ամենամեծ կուտակավայրերից մեկի տեղանուններում՝ *Գեղա(ր)քունի*, *Գեղի* և այլն։ Այս տեսակետն արժանի է լուրջ ուշադրության, սակայն դրա քննարկումն իմ նպատակից դուրս է։ Հայերենում նման **գեղ*- հիմքով ապելյատիվ չի պահպանվել։ Արմեն Պետրոսյանն այդ բառի անուղղակի արտացոլումն է գտնում քարթվելական **gwel*- «օձ» արմատի մեջ, ինչը, անկասկած, ուշագրավ է[2]։ Եթե ճիշտ է Սեդովի այն դրույթը, որ Արևելյան Եվրոպայի ծիսաքարերի մի տիպը նվիրված է եղել Veles-ին (տե՛ս §5), ապա այն կարող է ծառայել որպես Ա. Պետրոսյանի տեսակետն ամրապնդող փաստարկ։

Հնարավոր է, որ Կաթ-քար կոչվող վիշապաքարերը պահպանած լինեն իրենց նախնական անունն ու այս կոթողների իմաստաբանության կարևորագույն գործառույթներից մեկը (տե՛ս §§ 3.4 և 7.6)։

3. Հնագիտական համատեքստը, գործառույթները և ժամանակագրությունը

3.1 Հնագիտական համատեքստը և գործառույթները

Բազմաթիվ գիտնականներ են զբաղվել «վիշապների» ուսումնասիրությամբ և առաջարկել դրանց բազմապիսի մեկնություններ։ Վիշապային մեկնության մասին արդեն խոսեցինք (տե՛ս § 2)։ Իմ զեկուցման նպատակից դուրս է բոլոր տեսակետների հանգամանալից քննությունը։ Պրակտիկորեն բոլորը համաձայն են հետևյալում։ Վիշապաքարերի իմաստաբանության հենքում ընկած գլխավոր տարրերն են գոհաբերված ցլի կամ եզան գլուխը՝ մորթու և վերջույթների հետ միասին, և ջրի պաշտամունքը։

2012 թվականի արշավախմբի (Ա. Բոբոխյան, Ա. Ֆիլիբերտո և Պ. Հնիլա) հետախուզությամբ արձանագրվել է, որ վիշապաքարերը գտնվում են ծովի մակերևույթից 2000-3000 մ բարձրության վրա, մեծ մասամբ՝ ջրով հարուստ կամ ճահճոտ մարգագետիններում, հատկապես թեթևակիորեն ներս ընկած մասերում (ինչը էապես քչացնում է տեսանելիությունը ընդհանուր միջավայրում), գրեթե միշտ առնչվում են միջին չափսի (4-10 մ տրամագծով) կրոմլեխ-դամբանաբլուրների ու նրանց անմիջական միջավայրի հետ և մեծ մասամբ ընկած են իրենց տեղում՝ դամբարանի կամ դամբարանանման քարաշար պատվանդանի կենտրոնում։

Արշավախմբի նախնական ուսումնասիրությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ վիշապաքարը թաղման ծեսին առնչվող հուշարձան է՝ հուշակոթող (հմմտ. *օղուզի գերեզմաններ* անվանումը), և որ վիշապաքարով դամբարանը նախկինում անհայտ հուշարձանների յուրահատուկ մի տեսակ է՝ բարձրաբերձ լեռներում առանձնացած ծիսական արարողությունների սրբազան մի միջավայր։ Հատկապես տպավորիչ է Արագածի լեռնազանգվածի հարավային լանջին գտնվող Կարմիր Սարի սրբազան գոտին, որից բացվող տեսարանը (մի կողմից՝ Մասիսով, մյուս կողմից՝ քառագագաթ Արագածով) ստեղծում է տպավորություն, թե մարգագետինն իր սեփական տիեզերքի կենտրոնն է։ Կարմիր Սարի դամբանադաշտն ունի առնվազն ութ վիշապաքարով դամբանաբլուր և վիշապաքարերի մինչ այժմ հայտնի ամենամեծ կուտակումն է մեկ պատմաաշխարհագրական միջավայրում։ Այս վիշապաքարերից մեկը բացառիկ է այն առումով, որ նրա վրա կան ժայռապատկերներ։

Վիշապաքարերը նախապատմական ոռոգովի համակարգերի հանգուցակետերին տեղադրված հուշարձաններ համարող տեսակետը, այսպիսով, վերանայման կարիք ունի։ Այդուհանդերձ, սինկրետիզմը նախնադարյան մարդու աշխարհայացքի ամենաբնորոշ գիծն է, ուստի արշավախումբը չի ժխտում վիշապաքարերի որոշակի առնչությունը ջրի հետ, քանի որ վիշապաքարերի մեծագույն մասը գտնվում է ջրով հարուստ միջավայրերում, իսկ նրա հիմնական տիպերից մեկը ձուկ է մարմնավորում։ Սրան պետք է ավելացնել պատկերագրական մի կա-

2 Քարթվելական լեզուների այլ հայկաբանություններում հնդեվրոպական բառասկզբի **ǵ*-ի դիմաց ունենք քարթվելական **ɣw*- (հմմտ. *գի* և *գինի* հայտնի դեպքերը, որ հիշատակում է և հեղինակը, Петросян 1987, 65, ծնթ. 56. հանգամանորեն՝ Martirosyan 2010 s.vv.), իսկ այստեղ՝ **gw*-։ Եթե քննվող ստուգաբանությունը ճիշտ է, ապա գործ ունենք ժամանակագրական տարբեր շերտերի հետ։

րևոր տարր՝ զոհաբերված կենդանու բերանից հոսող ջրի շիթերը:

3.2 Տիեզերական ծառ և զոհասյուն

Վիշապակոթողն ինքը ակնհայտորեն հանդես է գալիս որպես զոհասյուն, Տիեզերական ծառի մոդել: Դա ավելի է ընդգծվում որոշ նմուշների վրա պատկերված զույգ թռչուններով, մի դեպքում՝ սյան վրա կանգնած (տես Բարսեղյան 1967, №9, 17): Սրանք հիշեցնում են վեդայական (հմմտ. հատկապես RV I.164) ու հունական ավանդույթները, որտեղ տիեզերական ծառի երկու կողմերում հանդես են գալիս թռչուններ, որոնք նույնացվում են արևի ու լուսնի հետ:

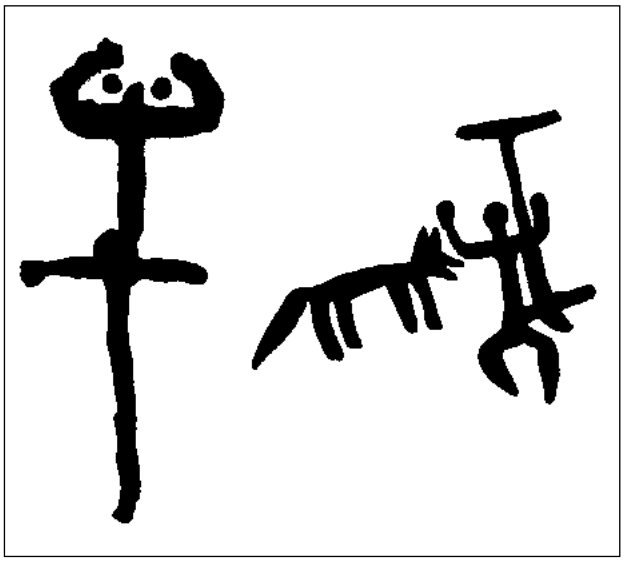
Զոհասյունը, ինչպես մի շարք ավանդույթներում, կարող էր ներկայացված լինել նաև փայտե սյան (երբեմն՝ T-աձև) տեսքով: Այս առնչությամբ գայթակղիչ է նման զոհասյան պատկեր տեսնել նույն մշակութային տարածքների ժայռապատկերներում (տես նկ. 2): Առաջին նկարում կարծես պատկերված է T-աձև սյուն, վրան՝ ցլի գլուխ: Վերջինիս աջ ու ձախ կողմերի կետերը գուցե կարելի է մեկնաբանել որպես արև ու լուսին, ինչը միանգամայն համատեղելի է տիեզերական ծառի համատեքստին: Երկրորդ նկարում T-աձև սյան մոտ կանգնած են աղորանտի դիրքով մարդ և մի շուն կամ գայլ: Գայթակղիչ է մտածել խեթական «շան *ḫuṷaši* քարակոթողի» (տես Puhvel HED 3, 1991, 438-439. Haas 1994, 509), գերմանական «գայլի (գլխի) ծառ» կոչվող զոհասյան (որից կախվում էին Օդին/Վոտանին զոհաբերված գայլերը) և ռուս. բրբռ. *ворожейка* «T-աձև ուղղահայաց ձող, ծայրին՝ բրդի քուլա» (հմմտ. հին ռուս. *ворожити* «կանխագուշակել», *ворожея* «կախարդուհի») բառի մասին:

Հասկանալի է, սակայն, որ ժայռապատկերների մեկնաբանման հարցերում պետք է առավելագույն զգուշավորություն ցուցաբերել, և իմ ներկայացրած այս մեկնությունները փորձնական են ու խիստ վարկածային:

Զարմանալի չէ, որ վիշապաքար-զոհասյան պատկերագրության հիմնական տարրերն են ցուլը և ձուկը, որոնք հայոց տիեզերագիտական պատկերացումներում հանդես են գալիս աշխարհի նեցուկի դերում (տես § 7.3):

3.3 Ժամանակագրությունը

Պիոտրովսկին (Пиотровский 1939, 31-39) վիշապակոթողների ստեղծման ամենահավանական թվագրումը համարում է մ.թ.ա. I հազարամյակի կեսերը: Այս տեսակետը վերանայելու հնարավորություն բացվեց Գառնիի վիշապակոթողի շնորհիվ, որի վրա փորագրված է ուրարտական Արգիշտի թագավորի սեպագիր մի արձանագրություն (մ.թ.ա. VIII դարի 1-ին կես): Այն հայտնաբերվել է 1963 թվականի պեղումների ժամանակ, Գառնիի տաճարից արևմուտք, պալատական սրահում: Արձանագրությունն անցնում է ցլի ռելիեֆային վերջույթների վրայով, ինչից երևում է, որ վիշապակոթողի վրա այն փորագրվել է հետագայում: Հետևաբար կոթողը չէր կարող ստեղծվել ետուրարտական ժամանակաշրջանում:



Նկ. 2. Ժայռապատկերներ՝
Ուղտասար, Սյունիք
(Կարախանյան, Սաֆյան 1970, № 592) և
Արագածի լանջեր կամ Մարտունիի շրջան
(Բարսեղյան 1966, 151, № 16),
վերագծված Ռաֆայել Մարտիրոսյանի կողմից

«Վիշապները» հիմնականում կարելի է բաժանել երեք խմբի. 1) ձկնակերպ՝ առանց պատկերների, 2) ձկնակերպ՝ զոհաբերված ցլի պատկերով, 3) ոչ ձկնակերպ՝ զոհաբերված ցլի պատկերով: Մի խումբ ձկնակերպ «վիշապներ» պարզունակ են և ունեն վատ մշակված մակերես: «Վիշապների» զարգացման փուլերը դիտարկվում են մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջերի և I հազարամյակի 1-ին քառորդի սահմաններում: 2012 թվականի արշավախումբը վիշապաքարերի ստեղծման առանցքային ժամանակահատվածը նախնականորեն համարում է միջին բրոնզի դարաշրջանը (մ.թ.ա. մոտ 2200-1600 թթ.):

3.4 Նոր շրջան. քրիստոնեական կոթողների վերածվելը

Տարբեր վայրերի (Ռադիոնովկա, Փոկա, Փոքր Գիլանլար, Աժդահա-յուրտ և այլն) մի շարք «վիշապներ» վերածվել են քրիստոնեական պաշտամունքային կոթողների: Առանձնահատուկ ուշադրության են արժանի Վայոց ձորի (Ուլգյուր)՝ համեմատաբար վերջերս հայտնաբերված երկու «վիշապները», հատկապես մեծը, որն աչքի է ընկնում ցլի գլխի ծավալային մշակմամբ և իր արձանագրությամբ: Ըստ վերջինիս՝ կոթողը խաչքարի է վերածվել 1009 թվականին՝ *Սուրբ Աստուածածին* անունով (Շահինյան 1976): Ավելի ուշ, հավանաբար XIII դարում, կոթողի կողքին կառուցվել է Աստվածածին եկեղեցին:

Ուլգյուրի կոթողի *Սուրբ Աստուածածին* անվան կապակցությամբ հարկ է նկատել, որ նոր ժամանակներում էլ որոշ վիշապաքարեր ծիսապաշտամունքային դեր են խաղում տեղի կանանց կյանքում:

Մուրջախեթի կոթողը տեղի հայերի կողմից կոչվում է *Կաթ-քար*, իսկ վրացիների կողմից՝ *ʒuʒus-kva* «ծիծ-քար»: Կաթ չունեցող կանայք գալիս են այդտեղ ուխտ, երեխային դնում են Կաթ-քարի առջև, կարագ են քսում քարի պատկերի վրա, որը համարվում է կնոջ պատկեր, և քարի առջև չոքած աղոթում են, որ սուրբը, երեխայի լացից խղճահարվելով, մոր կաթը շատացնի (Լալայեանց 1892, 53. Ղանալանյան 1969, 65):

Գանձայի վիշապաքարը տեղացիներն անվանում են *Սուրբ Սարգիս* կամ *Կաթ-քար*: Մոտ 3,7 մ բարձրության այս կոթողի մոտ գալիս են հատկապես չբեր և սակավակաթ կանայք: Նրանք զոհ են մատուցում, մոմ վառում և կատարում որոշ արարողություններ (Սանոսյան 1989, 99):

Թեև Փոկայի խաչքարն այժմ պաշտվում է որպես *սուրբ Հովհաննես*, սակայն նրան հագցնում են կանացի շորեր, «գլխին» կապում գլխաշոր, «մեջքին»՝ գոտի, գոգնոց: Սանոսյանը (1989, 101) եզրակացնում է, որ այս կոթողը նախաքրիստոնեական շրջանում հավանաբար պաշտվել է որպես կին:

Ղափանցյանը (1914, 93-94. Капанцян 1952, 4) Արագածի լանջին հայտնաբերել է մի վիշապաքար, որը շրջապատված է եղել իրար չհարող քարերով և պաշտվել է քուրդ կանանց կողմից:

Ինչպես տեսնում ենք, տարբեր տարածքների (Ջավախք, Արագած, Վայոց ձոր) մի քանի վիշապաքարեր դրսևորում են կանանց հետ առնչվող ծիսական առանձնահատկություններ: Այս հիման վրա, կարծում եմ, կարելի է փորձել լուսաբանել որոշ վիշապաքարերի իմաստաբանությունը: Անհնար չէ մտածել, որ, գոնե որոշ դեպքերում, վիշապաքարի իմաստաբանական հենքում ընկած է ոչ թե ցուլի, այլ երկնային կովաստվածուհու կերպարը, որ քաջ հայտնի է, օրինակ, վեդայական դիցաբանության մեջ (տե՛ս § 7.6): Այս դեպքում Ջավախքի Կաթ-քարերի մերօրյա ծիսական սեմանտիկան պարտադիր չէ դիտարկել որպես նորաբանություն:

Իմիրզեկի վիշապաքարի առեղծվածային պատկերը (Բարսեղյան 1967, №18), որն անհաջող կերպով փորձել են մեկնաբանել որպես չորս կենդանիների գլուխներ, որոնց բերաններից ջուր է հորդում, գուցե կարելի է նույնացնել երկնային կովի կրծքի չորս պտուկների հետ: Այս մասին տե՛ս § 7.6:

Այս տվյալների լույսի ներքո կարելի է վերարծարծել Մանուկ Աբեղյանի (1941) հայտնի տեսությունը, ըստ որի՝ վիշապակոթողները նվիրված են եղել Աստղիկ-Դերկետոյին, որը պաշտվել է իբրև ձուկ (տե՛ս § 7):

3.5 Քարակոթողներ Հայկական լեռնաշխարհից դուրս

Եվրոպայի քարակոթողները հիմնականում կենտրոնացած են հարավային Ֆրանսիայում, Իտալիայի ալպյան տարածքներում, սևծովյան տափաստանների հարավային մասում և հյուսիսային Կովկասում: Մեր խնդրի համար էական են հատկապես Ուկրաինայի (մասամբ նաև՝ Հյուսիսային Կովկասի) կոթողները, քանի որ դրանք հանդես են գալիս հնդեվրոպական համարվող հնագիտական մշակույթների համատեքստում և որոշ հետազոտողների կողմից մեկնաբանվում են որպես հնդեվրոպական գաղափարաբանության արգասիք: Այդ կոթողների վերնամասում պատկերված են մարդու գլուխ ու ձեռքեր, հաճախ նաև՝ մահակ, կացին և այլն: Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է նշել, որ խեթական *ḫuպaši* կոչված կոթողներից մեկի վրա պատկերված է աջ ձեռքում մահակ կամ գուրզ բռնած մարդ: Հավանաբար գործ ունենք Ամպրոպի աստծո հետ:

Եվրոպական քարակոթողները, պատկերագրական առումով միանգամայն տարբեր լինելով մեր վիշապաքարերից, այդուհանդերձ որոշ արտաքին նմանություններ ունեն դրանց հետ: Ի դեպ՝ այս կոթողներից շատերն ունեն գոտի, որը հիշեցնում է Տայքի տարածքի Աղթիք/Օլթի վայրում վերջերս գտնված վերոհիշյալ վիշապակոթողի «գոտին» (տե՛ս Բոբոխյան, Ջիլիբերտ, Հնիլա): Հիշենք նաև, որ Փոկայի վիշապակոթողխաչքարի «մեջքին» մարդիկ կապում են գոտի:

Հայկական լեռնաշխարհի «վիշապները» համեմատվել են Հյուսիսային Կովկասում (Կուբան) և Հյուսիսային Մոնղոլիայում գտնված ձկնակերպ քարակոթողների հետ, որոնք, սակայն, իրենց տեսքով զգալիորեն տարբերվում են մեր ձկնակերպ «վիշապներից»:

Արևելյան Եվրոպայի քարակոթողների և խեթական *ḫuṷašzi* կոթողների շուրջ տե՛ս համապատասխանաբար § 5 և § 6:

4. Ծիսական հենքը Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթում ու հայերենում

Վիշապաքարերի ծիսական հենքը ցլի զոհաբերությունն է ու զոհասյան վրա գցված մորթին՝ գլխի ու վերջույթների հետ միասին: Այս ծեսն իր արտացոլումն է գտնում ձիու կամ ցլի գլխի ու վերջույթների թաղման ավանդույթի մեջ:

Հայաստանում (Լճաշեն և այլն) և Անդրկովկասի այլ տարածքներում ձիու կամ ցլի գլուխ ու վերջույթներ հանդիպում են մ.թ.ա. II հազարամյակից, որոշ դեպքերում՝ էլ ավելի վաղ: Դամբարաններում գտնված կենդանու (սովորաբար՝ ձի, երբեմն՝ խոշոր եղջերավոր անասուն) գլուխն ու վերջույթները երբեմն մեկնաբանվում են որպես անդրաշխարհում գործածվելիք սնունդ, սակայն Կուզմինան (Кузьмина 1977, 37) ավելի հավանական է համարում, որ դրանք դամբարան են դրվել որպես ամբողջ կենդանու փոխարինում՝ pars pro toto: Առաջադրվել է նաև հուղարկավորման ճաշկերույթի մնացորդների տեսակետը, ինչը միանգամայն համապատասխանում է այն բանին, որ վիշապաքարերը դամբարանային հուշակոթողներ են (§ 3.1): Հավանական է, որ դրանք տեղակայված են եղել ուղղահայաց ձողի վրա՝ ներկայացնելով Ոսկե գեղմի մի ցլային համարժեք (Ոսկե գեղմի շուրջ տե՛ս § 6) (Piggott 1962, 114. Mallory, Adams 1997, 92a, 279a և հատկապես 138a):

Ակնհայտ է, որ գործ ունենք մերձևնծովյան հնագիտական մշակույթներում ներկայացված զոհ-կենդանու գլխի ու մորթու ծիսական գործառույթի հետ, ինչն արտացոլված է նաև վիշապների իմաստաբանության մեջ (Кушнарева 1977, 53-54):

Հիմա քննենք այս ծեսի հնարավոր արտացոլումները հայկական մշակույթում:

Այն, որ վաղնջահայ ավանդույթում հասարակական տոնախմբության առանցքում ընկած էր «զոհաբերության կենդանի» հասկացությունը, և որ այդ կենդանին հիմնականում ցուլը կամ, լայն կտրվածքով, տավարն էր, երևում է ***տաւն*** և ***տուար*** բառերի ստուգաբանությունից, դրանց՝ միմյանց հետ հնարավոր կապից և դրանց հնդեվրոպական ու սեմական զուգաձևերի վերլուծությունից: Հայ. ***տաւն***, *h*-հոլ. «տոն, տոնախմբություն» բառը ցեղակից է հ. իսլ. *tafn* «զոհաբերության կենդանի», լատ. *damnum* n. «ֆինանսական կորուստ, տուգանք» < **dapno-* և միջ. իռլ. *dúan* «բանաստեղծություն» < **dapnā* բառերին: Հմմտ. նաև հուն. *δαπάνη* f. «ծախս», լատ. *daps*, *-pis* f. «զոհաբերական կերակուր, տոնական ճաշկերույթ» և այլն: Կա տեսակետ, որ այս բառերն ածանցված են **deh*$_2$*-*/**dh*$_2$*-éi̯e-* «բաժանել» արմատից, հմմտ. սանսկ. *dā-*/*day-* «բաժանել», *dāyá-* m. «բաժին», հուն. *δαίομαι* «բաժանել. տոնել, խնջույք անել», *δαίς*, *-τός* f. «ճաշկերույթ, տոնախմբություն՝ զոհաբերությամբ»:

Մեր բառի հնագույն իմաստը պետք է եղած լինի, ուրեմն, «տոնախմբություն կենդանու զոհաբերությամբ, ծիսական ճաշկերույթ»: Ամենայն հավանականությամբ այդ կենդանին պետք է եղած լինի խոշոր եղջերավոր անասուն, հիմնականում՝ ցլիկ, բայց որոշ դեպքերում՝ (անծին) երինջ (տե՛ս ստորև): Որպես ընդհանուր՝ հավաքական անվանում, այսուհետ կգործածեմ *տաւար* բառը:

Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է հայ. ***տուար*** «արջառ, խոշոր եղջերավոր անասուն» բառը[3], որը կցվում է հ. անգլ. *tīber*, *tīfer* n. «զոհաբերություն, զոհաբերական կենդանի», հ. բ.

3 Հնդեվր. **teh*$_2$*u-ro-* «ցուլ» (*ταῦρος* m. «ցուլ», լատ. *taurus*, ռուս. *тур* և այլն. հմմտ. նաև սեմ. **ṯáwar-* «ցուլ») արմատից բխեցնելու փորձերը հնչյունապես չեն արդարանում ոչ ձայնավորի դիրքի, ոչ էլ բառասկզբի պայթականի առնչությամբ: Բարբառային **տաւաւր* տարբերակը լրացուցիչ քննության կարիք ունի: Գուցե այստեղ անհնար չէ ենթադրել նշված **teh*$_2$*u-ro-*յի կամ այլ բառերի հետ բաղարկություն:

գերմ. *zebar* ‘id.’, գերմ. *Un-ge-ziefer* n. «վնասատու կենդանի» < «անմաքուր՝ զոհաբերության համար ոչ պիտանի կենդանի», գոթ. **tibr* «զոհաբերություն» և մյուս ձևերին: Հաշվի առնելով գերմանական էտիմոնի չեզոք սեռը և հայերեն բառի հավաքական իմաստը՝ հայ. *ցուար* բառը, կարծում եմ, առանց որևէ դժվարության կարող ենք բխեցնել հնդեվր. **-(e)h_2* ունեցող ձևից, որը կարող է լինել կամ հավաքական, կամ չեզոք սեռի հոգնակի, **dĭp-ŗ̄-h_2* > վաղնջահայ. **tiwára* (վերջընթեր շեշտով) > *ցուար*:

Ուրեմն՝ մի կողմից ունենք **dap-n-* «զոհաբերական կերակուր, տոնական ճաշկերույթ» (հայ. *ցաւն* և այլն), մյուս կողմից էլ՝ **dĭp-ŗ̄* «զոհաբերության կենդանի» (հայ. *ցուար* «տավար» և այլն): Սրանք թույլ են տալիս ենթադրել, որ՝ 1) վաղնջահայերի տոնախմբության առանցքային տարրը զոհաբերությունն է, 2) զոհաբերության կենդանին հիմնականում խոշոր եղջերավոր անասունն է՝ տավարը: Այս երկու իրողությունների համադրմամբ կարող ենք ենթադրել, որ տոնախմբության ծիսական հենքը տավարի զոհաբերությունն է եղել:

Այս եզրակացությունն էլ ավելի առարկայական կդառնա, եթե նկատի առնենք, որ որոշ հետազոտողներ ստուգաբանորեն միացնում են ձևով ու իմաստով միմյանց շատ նման այս երկու նախաձևերը, թեև ձայնավորային հարաբերությունը դժվար է բացատրել հնդեվրոպական նախալեզվի օրինաչափություններով: Փորձ է արվել այս բառերը միավորելու՝ ենթաշերտի համատեքստում: Այդ երկու ձևերի յուրատեսակ կապող օղակ կարող է լինել հուն. *δεῖπνον* n. «ճաշկերույթ, կեսօրվա ճաշ» բառը: Երբեմն սրանց է կցվում նաև սեմական **ḏ-b-ḥ* «զոհաբերել» արմատը՝ ուգար. *dbḥ* «զոհաբերություն», եբր. *zæḇaḥ* «զոհաբերության կենդանի», արաբ. *ḏ-b-ḥ* «զոհաբերել», *ḏibḥu* «զոհաբերություն» (Martirosyan 2010, 609-610):

Հայերեն ***զատիկ*** բառը, բացի մեզ հայտնի «զատիկ տոնը» իմաստից, մատենագրության մեջ վկայված է նաև հետևյալ նշանակություններով՝ «տոն, հանդես», «զոհաբերություն», «զոհաբերության կենդանի կամ ծիսական ճաշկերույթ» (հմմտ., օրինակ, Յովհ. ժը.28. *Եւ ունքա ոչ մտին յապարանսն, զի մի՛ պղծիցին, այլ զի ուտիցեն զզատիկն*): Նկատի ունենալով *զատիկ* բառի «զոհաբերության կենդանի» և «կենդանու զոհաբերությամբ գարնանատոն» ընդհանուր իմաստը, բարբառային «զատիկ միջատը» իմաստը, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ, զատիկը հնդեվրոպական մի շարք ավանդույթներում, այդ թվում՝ հայերենում, զուգորդվել է Ամպրոպաստծո պատժվող կնոջ հետ և հանդես է գալիս որպես «Աստծո կով»[4], կարող ենք եզրակացնել, որ հնագույն գարնանատոնի ծիսաառասպելական հենքում զգալի դեր էին խաղում Դիցուհին (§ 7), որը հետագայում փոխարինվել է Մարիամ Աստվածածնով (հմմտ. գերմ. *Marienkäfer*, լիտվ. *diẽvo marýtė*, հայ. Արճակ *մայրամ խաթուն*, բոլորը՝ «զատիկ միջատը»), և նրա կովային կերպավորումը (Martirosyan 2003):

Հռոմեական ավանդույթում հայտնի է հղի կովի (*forda boue*) զոհաբերության տոնակատարությունը (ապրիլի 15), որ նվիրված էր երկրի դիցուհի *Tellūs*-ին և կոչվում էր *fordicīdia*: Վերջինս կազմված է *forda* «հղի» և *caedō* «կտրել, մորթել, բաժանել» արմատներից:

Կելտական *tarbfeis* «ցլի տոն»-ի ժամանակ մի հատուկ ընտրված մարդ ճաշակում էր զոհաբերված ցլի մսից ու արյունից և քնում, որ երազում տեսնի ապագա արքային: Զոհաբերվող ցուլը կելտական ավանդույթում սովորաբար առընչվում է ծառի հետ: *Esus* աստծուն զոհաբերվող կենդանիները կախվել են ծառից: Գալլական մի հուշարձանի վրա պատկերված է *Esus* աստծու ծառը՝ Տիեզերական ծառի մարմնավորումը, որի ճյուղերի մեջ կա մի ցուլ, վրան՝ երեք թռչուն, մեկը՝ գլխին, մյուս երկուսը՝ ուսերին:

Գայթակղիչ է մտածել, որ վերը քննված հայկական, լատինական և մյուս տվյալներն արտացոլում են հնդեվրոպական ակունքներից եկող մի տոնակատարություն, որի հիմքում ընկած է տավարի զոհաբերության ծեսը: Զոհաբերվող կենդանու մորթին կախվել է ծառից կամ զոհասյունից: Տոնը մասնավորապես կատարվել է գարնանը: Հայկական ու լատինական ավանդույթներում արտացոլված մի տարբերակում այդ գարնանատոնը նվիրված է եղել Մայր Դիցուհուն, որին զոհաբերվել է կով կամ երինջ:

Տոնի հայկական հնագույն անվանումը՝ *զատիկ*, ածանցվում է *զատանեմ* «կտրել, բաժանել» բայից (հմմտ. *մատաղ կտրել*, ինչպես նաև վերոհիշյալ հուն. *δαίομαι* «բաժանել» և «տոնել, խնջույք անել» բառը) ու նաև այս իմաստով է

4 Համապատասխան լեզվական տվյալների շուրջ տես Martirosyan 2003. 2010, 273-274. Դալալյան 2008, 23-24:

ներդաշնակում լատինական *fordicīdia* ապրիլյան տոնին, որի անվան երկրորդ բաղադրիչն է, ինչպես տեսանք, *caedō* «կտրել, մորթել, բաժանել» բայարմատը: Նույնատիպ բնիմաստ ունի նաև, ի դեպ, աբխազական *mš-pq'a* ծեսի անունը, որ ստուգաբանորեն նշանակում է «կտրելու՝ զոհաբերելու օր». այս տոնն էլ էր հատկապես ապրիլին կատարվում, առնչվում էր կայծակին ու ամպրոպին, ընդ որում ծեսի անտառային տարբերակներում զոհաբերված կենդանու մորթին կախվում էր ծառից (§ 6):

Ակնհայտ է, որ այս համատեքստում հեշտորեն տեղավորվում է վաղնջահայկական Դիցուհին, որը հնից անվանվել է *Ասպղիկ*, էլ ավելի վաղ՝ հավանաբար **Այգ*, նախաքրիստոնեական պետական դիցարանում ներկայացված է որպես *Անահիտ*, որին նվիրաբերվել են թավ ճյուղեր ու ճակատին աստղանշան ունեցող երինջներ, իսկ Արճակի բանահյուսության մեջ՝ որպես ճակատին *վառման ասպղղ* ունեցող հրեղեն ջրահարս (§§ 7.1, 7.3): Հիմքեր կան մտածելու, որ հնում տարին սկսվել է գարնանը: Այդ դեպքում նավասարդի տոնը, որը Սուրբ Հովհաննեսի (ս. Կարապետի) և Աթանագինեսի հիշատակին էր նվիրված (Ագաթանգեղոս § 836), կարող է վարկածայնորեն մեկնաբանվել որպես արտացոլումը գարնանային (տարեմուտի) հնագույն տոնակատարության, որի գլխավոր կերպարներն էին Ամպրոպաստվածը (Վահագն / Տիր / ս. Կարապետ) և Դիցուհին: Սուրբ Կարապետի (Հովհաննես Մկրտիչ) ներկայությունը քննվող ծիսապաշտամունքային համատեքստում իմաստավորվում է ոչ միայն § 7.3-ում բերված նյութի օգնությամբ, այլև այն (գոնե տիպաբանական արժեք ունեցող) տվյալների, որ Ջավախքի մի վիշապ կոչվում էր Ս. Հովհաննես (§ 2), և որ արևելաեվրոպական մի կարևոր ծիսաքար նույնպես նվիրված էր նրան («Иван-камень»), ընդ որում այստեղ էլ ամեն տարի Իվանի տոնի նախօրեին հավաքվում էին բազմաթիվ մարդիկ Ռուսաստանի տարբեր վայրերից (§ 5): Նկատենք նաև ս. Կարապետի առնչությունը վիշապաքարերի թեմատիկայի համար զգալի նշանակություն ունեցող տոնի՝ Վարդավառի հետ (§ 7.4):

Նկատի ունենալով՝ 1) այդ աստվածության՝ արվեստների հովանավոր ամպրոպային ապոլոնատիպ կերպար լինելը և նրա կապը Պոեզիայի մեղրի հետ, 2) ս. Կարապետի ուխտատոնի երաժշտական մրցույթները, 3) Մարսիասի ու Ապոլոնի երաժշտական մրցության ու մորթու փոյուգական մոտիվը և Բինգյոլի համալիրի հայկական տվյալների համադրությունը (տես § 6), հնարավոր է վերակազմվող վաղնջահայկական տոնի մեջ որպես հնագույն տարրեր դիտարկել պոեզիան ու Պոեզիայի մեղրը: Այս կապակցությամբ հիշենք նաև, որ հայ. *ղաւն* «տոն, տոնախմբություն» և հ. իսլ. *tafn* «զոհաբերության կենդանի» բառերին ցեղակից միջ. իռլ. *dúan* (**dapnā*) բառը նշանակում է «բանաստեղծություն»: Կարևոր է և այն հանգամանքը, որ վեդայական տեքստերում երկնային ցլի կամ մատակ գոմեշի բխեցրած կենարար հեղուկը երբեմն զուգորդվում է պոետական խոսքի հետ (հմմտ., օրինակ, RV I.164.41): Տես նաև § 7.6՝ Սարասվատիի առնչությամբ:

Փորձենք քննվող գարնանաածեսին ու զոհաբերվող կենդանու մորթուն առնչվող որոշ տվյալներ գտնել հայ ազգագրության մեջ:

Ծառզարդար/Ջատիկ գարնանային տոնաշրջանում որոշակի տեղ են գրավում մատաղի եզը (*Սև/Չալ եզը մատաղ անենք,/Պոզերը չարդախ անենք*) և խաշը: 1915 թվականին Սանահին գյուղում գրառված մի հեքիաթում (ՀայԺողՀեք 8, 1977, 91-96) երինջը մորթում են ու խաշ դնում, երեխան ուտում է այդ խաշից, ու երինջի ճակատի դովլաթն ընկնում է երեխայի ճակատին: Շատ գայթակղիչ է սա դիտարկել որպես Անահիտին նվիրաբերված աստղաճակատ երինջի զոհաբերման ծեսի ու դրանում ոտուգլխի (ու մորթու) ունեցած առանձնահատուկ դերի մի մնացուկ:

Մինաս դպիր Թոխաթցու «Տաղ և գովասանք հերիսի» անվանված տաղում (1563 թ.) բարեկենդանից ու աբեղաթողից հետո հիշատակվում է ***մորթէթոթով*** բառը, որը կազմված է *մորթի* և *թոթովիմ* բառերից: Նկատի ունենալով, որ *թոթովիմ* կրկնավոր բայի պարզականը *թովիմ* «կախարդել, հմայել» բայն է, կարելի է *մորթեթոթով*-ը բացատրել որպես «մորթու հմայանքի ծիսակատարություն» և մեկնաբանել որպես վիշապաքարերի իմաստաբանական հենքում ընկած ծիսակատարության մնացուկ (եթե դրա փոխարեն չենթադրենք տարբեր ավանդույթներում առկա գարնանամուտի/ամանորի ծիսական պար՝ կենդանիների մորթիներ հագած մասնակիցներով):

Սրբավայրում ցուլ/տավարի և սուրբ ծառի համակցության մի դեպք է Ղարաբաղի *Տավար-*

ա-խաչ սրբավայրն իր սուրբ ծառով: Հայաստանի տարբեր սրբավայրերում կատարած զոհաբերության ժամանակ կենդանու (հիմնականում՝ աքլոր, երբեմն նաև՝ ոչխար) գլուխն ու վերջույթները կախում են սրբազան ծառից (հմմտ., օրինակ, Ղարաբաղի Ձարտար գյուղի *Կոհակ* կոչվող սուրբ պուրակը, Մարտիրոսյան, Ղարագյոզյան, Դաշտ. աշխ. 2003): Ձին ու ցուլը, բնականաբար, մասամբ պրակտիկ նկատառումներով, հաճախ փոխարինվում են ավելի փոքր կենդանիներով, հատկապես՝ աքաղաղով: Հատկանշական է, օրինակ, որ Աբխազիայում հուղարկավորության ժամանակ կազմակերպում էին ձիարշավներ, հանգուցյալի ձիու առջև արևի աստծուն զոհաբերում էին աքաղաղ, որի կաշին կախում էին ծառից (Кузьмина 1977, 43):

Հայաստանի որոշ տարածքներում մեծ տոներին կամ երաշտի ու այլ աղետների ժամանակ հասարակական մատաղ էին անում՝ եզի, խոյի կամ աքլորի զոհաբերությամբ. մորթին ու առջևի ազդրերից մեկը պատկանում էին տերտերին: Կանոնագրքում ընդգծվում են կաշին ու առջևի աջ ազդրը: Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է, որ հնդեվրոպական համարվող մի շարք հնագիտական մշակույթների պատկանող որոշ դամբարաններում ձիու կամ ցլի գանգի հետ գտնվել են միայն ձախ վերջույթներ (§ 5): Հավանաբար գործ ունենք աջ-ձախ բինարիզմի և/կամ տաբուի դրսևորման մի ուշագրավ երևույթի հետ: Ձախ կողմի ոսկորների թաղման դեպքեր արձանագրվել են նաև Հայաստանի տարածքում պեղված դամբարաններում (Հ. Մնացականյան 1954, 85-90. Мартиросян 1964, 182a): Սա հիշեցնում է նմանատիպ բինարիզմի մի այլ (աղոտ ու վերահիմաստավորված) դրսևորում. մեր էպոսի մի շարք պատումներում Դավիթը Մըսրա Մելիքի մարմնի աջ մասը վերցնում է իրեն, որ պատվով թաղի, իսկ ձախ կողմը պատվիրում է տանել Մըսըր կամ պարզապես թողնում է հոշոտման: Հայերենում բնիկ ծագում ունի և կայուն է *աջ* բառը, մինչդեռ «ձախ»-ը ներկայացված է մի շարք ոչ բնիկ հոմանիշներով՝ *ձախ*, *ահեակ*, *ճապ* և այլն:

Վիշապաքարերի ծիսական գործառույթի մի կարևոր դրսևորում է երաշտի հմայածեսը՝ Դիցուհու արձանի մասնակցությամբ (§ 7.7):

5. Ծիսական հենքը հնդեվրոպական համատեքստում

Հնարավո՞ր է արդյոք Հայկական լեռնաշխարհի վիշապաքարերի մշակույթը ստեղծողների մեջ, գոնե մասամբ, տեսնել վաղնջահայերենի կրողներին: Այս հարցը լուսաբանելու համար անհրաժեշտ է քննվող ծիսական ավանդույթը դիտարկել հնդեվրոպական համատեքստում:

Սև և Կասպից ծովերից հյուսիս ներկայացված են մի շարք մշակույթներ, որոնք սովորաբար նույնացվում են հնդեվրոպական էթնիկական տարրերի հետ. *Սրեդնիյ Ստոգ* (մ.թ.ա. 4500-3500 թթ.), *Յամնայա* (մ.թ.ա. 3600-2200 թթ.), *Կատակոմբնայա* (մ.թ.ա. 3000-2200 թթ.), *Սրուբնայա* (մ.թ.ա. 1600-1200 թթ.) և այլն: Այս մշակույթներում հանդիպում են, մասնավորապես, ձիու կամ ցլի գանգի ու վերջույթների (երբեմն՝ միայն ձախ) թաղումներ, օքրայով պատված դիակներ, քարե կոթողներ[5]: Ձիու գլխի ու սմբակների ծիսական թաղումներ հանդիպում են նաև Կասպից ծովից ու հարավային Ուրալից մինչև արևմտյան Սիբիր ու Ենիսեյ ձգվող տարածքների բրոնզեդարյան մշակույթներում (Սինտաշտա մ.թ.ա. 2000-1600, Անդրոնովո մ.թ.ա. 2000-900 թթ.), որոնք ընդհանուր գծերով նույնացվում են նախապատմական հնդիրանական ցեղերի հետ և դիտարկվում են որպես հնդեվրոպական համարվող վերոհիշյալ տափաստանային մշակույթների մի արևելյան ճյուղավորում[6]:

Արևելյան Եվրոպայի անտառային գոտում հայտնի են հարյուրավոր ծիսական քարեր՝ տարբեր ձևերի մեծ գլաքարեր (Седов 1998. տե՛ս նաև Формозов 1965), որոնք ընկած են առվակների, գետերի ու լճերի մոտ, երբեմն էլ՝ դրանցից հեռու, խուլ վայրերում: Այդ առվակների ու գետերի ջուրը տեղացիների կողմից համարվում է սուրբ ու բուժիչ: Քարերից շատերի վրա կան փորվածքներ տարբեր ձևերի՝ թասի, կոնի, ձագարի, գլանի, ձիու սմբակի, արջի թաթի, մարդու ոտնաթաթի, ձկան և այլն: Այդ քարերը երկրպագել են, դրանց նվիրաբերել են կարագ, կաթնաշոռ, բուրդ, մեղրամոմ, ծաղիկներ, թաշկինակներ և այլն: Սեդովն այս ծիսաքարերը դիտարկում է

5 Piggott 1962. Кузьмина 1977, 29-31. Mallory 1989, 198-221. Mallory, Adams 1997, 92-94, 156-157, 275-276, 279, 327-328, 338-341, 540-542, 651-653:

6 Кузьмина 1977, 30-31, 35-37. Kuz'mina 2007, 21-24, 110-111. Mallory, Adams 1997, 20-21, 520-521, 593:

սլավոնա-բալթիկ-ֆիննական համատեքստում, իսկ մարդու հետքի պատկեր ունեցող քարերի համար ենթադրում է արևելասլավոնական ծագում ու դրանք առնչեցնում է Վելեսի[7] պաշտամունքին: Այդ հետքերը տեղացիների կողմից տարբեր կերպ են մեկնաբանվում՝ Աստծո հետք, Ս. Իլյայի կողմից հալածվող սատանայի հետք և այլն:

Ուշագրավ է, որ Պելսի գյուղի մոտ, Պսկովյան լճի ափին գտնվող մի ծիսաքարի վրա սովորական օրերին դրել են սև կամ սպիտակ բուրդ, իսկ տոնական օրերին՝ ծիսական նպատակներով մորթված ոչխարի գլուխ ու վերջույթներ:

Մեզ է հասել Հովհաննես Մկրտիչին նվիրված մի ծիսաքարի («Иван-камень») պաշտամունքի ամբողջական նկարագրությունը 19-րդ դարի վերջերից: Այստեղ մի ժամանակ աճել է մի սուրբ ծառ, որի տակ հանգստացել է Հովհաննես Մկրտիչն ու իր ոտնահետքերը թողել այդ քարի վրա: Ամեն տարի Իվանի տոնի նախօրեին այստեղ էին հավաքվում բազմաթիվ մարդիկ ոչ միայն մերձակայքից, այլև Ռուսաստանի հեռավոր վայրերից: Նրանք ամբողջ գիշեր պարում էին, գոռում, երգում, թափահարում ձեռքերը: Առավոտյան բերում էին կաթնաշոռով ու յուղով մի տաշտ: Քարի վրա յուղ էին քսում ու մի քիչ կաթնաշոռ գցում: Հետո կատարում էին ինչ-որ «երդումնային ծեսեր» (какие-то «клятвенные ритуалы»), ապա տաշտի պարունակությունն ու հացը բաժանում էին բոլոր աղոթողներին: Քարին և նրա վրա լցվող ջրին վերագրում էին բուժական զորություն: Հեռանալուց առաջ քարի վրա թողնում էին բրդի կտորներ կամ թելեր:

1935-36 թվականներին, երբ այստեղ է եկել գրող Լ. Զուրովը, մարդիկ դեռ շարունակում էին հավաքվել այս ծիսավայրում: Կանայք պարում էին տարբեր պարեր, մասնավորապես՝ Արջի պար (медвежий танец)[8], որի ժամանակ երեք-երեք շարվում էին՝ մեջք-մեջքի տված: Հետո պարում էին Ցլի պարը (танец быка-тура). պարի ընթացքում մի կին, ցլին նմանակելով, ընթանում էր մյուս կանանց վրա: Շուրջը կանգնած մարդիկ դոփում էին, թափահարում ձեռքերը և գրկում մեկը մյուսին:

Այսպիսով՝ Արևելյան Եվրոպայի այս ծիսաքարերի պաշտամունքային տարրերն են՝ խոշոր գլաքարերի երկրպագություն, դրանց նվիրաբերվող բուրդ, կարագ և, ամենակարևորը, զոհաբերված կենդանու գլուխ ու վերջույթներ, իսկ մի կարևոր նմուշի դեպքում՝ Իվան/Հովհաննես Մկրտիչի հետ առնչություն և նրան նվիրված ամենամյա տոնակատարություն, բեղմնավորությունը խորհրդանշող ծիսական պար և այլն: Ակնհայտ է նմանությունը վիշապաքարերի իմաստաբանության հետ: Բացի հիմնական դիմագծերը, նկատենք նաև մի երկու մանրամասնություն. օրինակ՝ կարագի նվիրաբերման համար հմմտ. Ձավախքի Կաթ-քարը, իսկ Ս. Հովհաննեսի (Կարապետի) հետ առնչության համար հմմտ. Փոկայի խաչքարը (ս. Կարապետի շուրջ տե՛ս հատկապես § 7.3):

Իվանի քարի մոտ կատարվող ցլի ֆալլիկ պարի առնչությամբ պետք է հիշատակել կանանց նմանատիպ ֆալլիկ ծիսապարը սվանական *Melia-Telepia* գարնանային ծեսի ժամանակ (տե՛ս § 6):

Զոհաբերված ձիու մորթին կամ խրտվիլակը ծառից կախելու ավանդույթը հասել է մինչև մեր օրերը և բավականաչափ տարածված է ֆիննաուգրական ժողովուրդների մեջ (Кузьмина 1977, 43): Ամենայն հավանականությամբ այն նրանց է անցել հնդեվրոպացիներից (Кузьмина 1977, 43) կամ հնդիրանցիներից: Քննվող ավանդույթը հավանաբար նույն ճանապարհով թափանցել է նաև Սիբիր, որտեղ գրանցվել է հուղարկավորական հետևյալ ծեսը: Գերեզմանը փորելու ընթացքում զոհաբերվում է հանգուցյալի ամենասիրելի եղջերուն, որը պետք է նրան անցկացնի անդրաշխարհի ճահիճներով ու անդունդներով: Միսը եփվում և ուտվում է տեղում, գլուխն ու եղջյուրները դրվում են մի ձողի գագաթին, գերեզմանի մոտ, իսկ մյուս բոլոր ոսկորները խնամքով անջատվում են մսից, բծախնդրորեն հաշվվում և մեկ առ մեկ հավաքվում մի փայտե արկղի մեջ: Նույնիսկ ամենափոքր ոսկորի կորուստի հետևանքով եղջերուն հաշմանդամ կլինի: Երբեմն եղջերուի մորթին վերջույթների հետ միասին կախում էին ծառից (Vitebsky 2005, 329-330):

Պատկերը զգալիորեն մոտ է վիշապաքարի իմաստաբանությանը և, որպես կենդանի ավանդույթի գրանցում, օգնում է իմաստավորելու վերջինս հետևյալ կերպ. վիշապաքարը գե-

7 Վելեսի առնչությամբ հմմտ. Ա. Պետրոսյանի տեսակետը (տե՛ս § 2):

8 Հմմտ. Արտեմիսի քրմուհիների՝ արջի մորթիներով պարը (Тахо-Годи *apud* МифНарМир 1, 1980, 107b) և համշենյան հայտնի Արջի պարը:

րեզմանի մոտ կամ վրա դրված զոհասյուն է, որի վրա գցված է հուղարկավորության ծեսի ժամանակ կերված տավարի գլուխը՝ մորթով ու վերջույթներով:

Փոքր Ասիայում և հարակից վայրերում ձիու գլուխների ու վերջույթների թաղումներ հանդիպում են մ.թ.ա. II հազարամյակի 1-ին կեսից սկսած: Ձիաբուծությունն այստեղ բուռն զարգացում է ապրել հնդարիացիների ներթափանցման շնորհիվ (Кузьмина 1977, 32-35):

Հայկական լեռնաշխարհի վիշապաքարերի մշակույթը հիմնականում ընդգրկում է միջին բրոնզի դարաշրջանը (մ.թ.ա. մոտ 2200 -1600 թթ., տե՛ս § 3.3): Ըստ Ա. Բոբոխյանի (2010)՝ այն պատկանում է Հայկական լեռնաշխարհի երեք հիմնական պատմամշակութային ենթագոտիներից մեկին՝ կենտրոնական-հյուսիսարևելյանին: Այս տարածքները, կարծում եմ, կարող են դիտարկվել որպես վաղնջահայերենի կրողների նախահայրենիք և ինչպես աշխարհագրորեն, այնպես էլ ժամանակագրության առումով, մոտ են Հայասային (այդ մասին՝ քիչ անց):

Զոհաբերության կենդանու մորթու ծեսը, որ արտացոլված է վիշապաքարերի պատկերագրության մեջ, զուգահեռ է գտնում Անատոլիայում՝ Ալաջայի դամբարաններում: Ի հակադրություն սրան՝ Միջագետքում գտնվել են եզների ամբողջական թաղումներ: Հետևաբար քննվող ծեսն ավելի ճիշտ կլինի դիտարկել հյուսիսային կապերի համատեքստում (Piggott 1962, 112-113):

Քարե կոթողի ու նրա վրայի ցլապատկերի առնչությամբ էլ կան շատ ավելի հին ու հարավային զուգահեռներ (Գյոբեքլի-թեփե): Սակայն այստեղ ևս պետք է նկատի ունենալ, որ մեր քննած նյութի դեպքում էական է ոչ թե ամբողջական ցուլը, այլ դրա մորթին՝ գլխով ու վերջույթներով:

Հիմա փորձենք ուրվագծել այն տարածաժամանակային համատեքստը, որտեղ տեսականորեն կարող ենք տեղադրել վաղնջահայերենի կրողներին ու տվյալ պաշտամունքային ավանդույթը:

Հնդեվրոպական նախալեզվի տրոհումից (մ.թ.ա. IV-III հազարամյակներ) հետո վաղնջահայերենի կրողները, ամենայն հավանականությամբ, երկար ժամանակ շարունակել են բնակվել և տեղաշարժվել Սև ծովի մերձակա տարածքներում: Այս ժամանակաշրջանի մասին են վկայում հայ-եվրոպական լեզվական զուգաբանությունները և մերձսևծովյան-միջերկրածովյան ենթաշերտը (Martirosyan 2007. 2010, 805-807 et passim. 2013): Մոտավորապես մ.թ.ա. III և II հազարամյակների սահմաններում վաղնջահայերը բնակվել են Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային տարածքներում և աստիճանաբար տարածվել վերը նշված գոտում (Բարձր Հայք, Այրարատ, Տայք, Սյունիք և այլն): Սա կարող է հաստատվել Հայաստանի մ.թ.ա. II հազարամյակի մշակույթում (մասնավորապես՝ թռեղք-վանաձորյան) դիտարկվող հնդեվրոպական տարրերի առկայությամբ, թեև այս հարցը դեռ շատ քիչ է ուսումնասիրված: Ուրարտական շրջանում նրանք կարող էին պատմական ասպարեզ մտնել Etiuni երկրի (Արմեն Պետրոսյան), իսկ ավելի վաղ գուցե նաև, մասնակիորեն, մ.թ.ա. XIV-XIII դարերի խեթական տեքստերում հիշատակվող *Ḫaḭaša-* երկրի համատեքստում: Վերջինս տեղադրվում է պատմական Հայաստանի հս-արմ. եզրամասերում, Ճորոխի հովտում և հարակից տարածքներում: Ցավոք, այս երկրի բնակիչների լեզվի մասին մեզ ոչինչ հայտնի չէ, եթե չհաշվենք հատկանվանական աղքատիկ տվյալները: Այդուհանդերձ այդ տվյալներում կան որոշ հնդեվրոպական (կոնկրետ՝ հնդիրանական) տարրեր: Բացի այդ, *Ḫaḭaša-* և *Հայ-ք* (սեռ. *Հայոց*) երկրանունների նմանությունը հազիվ թե պատահական լինի[9]:

Գևորգ Ջահուկյանի կողմից առաջարկված վարկածային տեսակետի համաձայն՝ *Ḫaḭaša-* և *Հայ-ք* (սեռ. *Հայոց*) երկրանունները բխում են հնդեվր. **h₂ei̯os-* [**Haḭos-*] (*s*-հիմք, չեզոք սեռ) «մետաղ, պղինձ, երկաթ» արմատից, որից սերում են սանս. *áyas-*, ավեստ. *aiiah-*, լատ. *aes*, գոթ. *aiz* և այլն: Երկրանվան բնիմաստը կլինի, այդ կերպ, «մետաղի կամ երկաթի երկիր», իսկ *հայ* ցեղանվան բնիմաստը՝ «մետաղի/երկաթի երկրի բնակիչ»: Հատկանշական է, որ նմանատիպ իմաստաբանական հենք ունի մերձակա տարածքների *խալյուբ* ցեղանունը, որի հիմքում ընկած է հուն. *χάλυψ* «թրծած երկաթ, պողպատ» բառը, ընդ որում խալյուբները հռչակված են եղել որպես հմուտ երկաթագործներ (*οἱ σιδηροτέκτονες χάλυβες*): Հայերի ու խալյուբների սերտ հարաբերությունը փաստվում է, մասնավորապես, *Armenochalybes* հին ցեղանվան գոյությամբ (Martirosyan 2010, 382-385):

9 Այս և հարակից խնդիրների քննարկման շուրջ տե՛ս հատկապես Պետրոսյան 2006. Petrosyan 2007:

6. Ոսկե գեղմ. կովկասյան ու խեթական նյութը

Ինչպես տեսանք, Հայաստանի հյուսիսում և Անդրկովկասի այլ տարածքներում պեղված դամբարաններում (մ.թ.ա. II հազարամյակ, հավանաբար նաև ավելի վաղ), ինչպես նաև Կովկասից հյուսիս (էլ ավելի վաղ) գտնվել են ձիու կամ ցլի գլուխներ ու վերջույթներ, որոնք, վիշապաքարերի պատկերագրության տվյալների համադրությամբ, վկայում են զոհասյան կամ Տիեզերական ծառի վրա գցված մորթու (գլխով ու վերջույթներով) ավանդույթի մասին: Այն անհրաժեշտ է քննել առաջավորասիական ու կովկասյան տվյալների, մասնավորապես՝ օձի կողմից հսկվող Ոսկե գեղմի ավանդույթի լույսի տակ:

Ոսկե գեղմի խնդրին այս ժողովածուի մեջ բավականաչափ հանգամանորեն անդրադառնում են Ա. Պետրոսյանը, Ա. Բոբոխյանը և Ա. Գևորգյանը: Հետևաբար ես, կրկնություններից հնարավորինս խուսափելու համար, կանդրադառնամ միայն մի քանի մասնավոր հարցերի:

Խեթական պաշտամունքային համակարգում կարևոր տեղ է գրավում հունական աղբյուրների *ἀσκός*-ի և Ոսկե գեղմի համարժեքը՝ *kurša-*, *kuršic.* «(ոչխարի կամ այծի) մորթի, գեղմ. մորթու պարկ»-ը[10]: Այն կախվում է *eḫa-* մշտադալար ծառից (հավանաբար՝ «կենի, գեղձի, լատ. taxus») և հանդես է գալիս որպես աստվածացվող ֆետիշ կամ թալիսման, առատության եղջյուրի մի յուրատեսակ համարժեք՝ լի բարիքով (ոչխարի ճարպ և այլն) ու մաղթանքներով, որի առջև զոհաբերություններ են կատարվում: Այս արքայական գեղմը գարնանային ու աշնանային մեծ տոների երթերի ժամանակ տեղից տեղ է տարվել՝ բնության բարեբերությունը խթանելու նպատակով: Վերոհիշյալ *eḫa-* մշտադալար ծառը, ըստ էության, մարմնավորում է Տիեզերական ծառը և ծիսական-գործառույթի առումով համարժեք է զոհասյանը: Հատկանշական է, որ երբեմն *eḫa*-ծառ են տնկում *ḫuṷaši* կոթողի մոտ:

Խեթական *ḫuṷaši*-ները քարե կամ փայտե (երբեմն՝ արծաթե կամ երկաթե) սյուներ էին, որոնք ծառայում էին որպես բացօթյա կամ ներսի պաշտամունքային օբյեկտներ կամ սահմանաքարեր: Տեքստերում հիշատակվում են *ḫuṷaši*-ներ, որոնք առնչվում են արևի, ամպրոպի, մայր կամ այլ աստվածությունների հետ, և որոնց առջև ցուլ ու ոչխարներ են զոհաբերվում, երբեմն էլ՝ հաց կամ պանրի կտորներ:

Արքայական գեղմը հանդես է գալիս, մասնավորապես, խեթական ու խաթական ամպրոպի աստծո և մայր դիցուհու որդի Telepinu-ի՝ անհետացող ու վերադարձող աստծո առասպելում: Նրա հեռացումը հանգեցնում է պտղաբերության կորստի ու երաշտի: Նրան վերադարձնելու նպատակով Ḫannaḫanna մայր դիցուհին ուղարկում է մեղվին, որը, գտնելով քնած Telepinu-ին, խայթում է նրան ու ավելի զայրացնում, սակայն Kamrušepa-ն հմայածեսի օգնությամբ մեղմում է նրա զայրույթը:

Առասպելի մի տարբերակում գեղմը գտնվում է Ḫannaḫanna մայր դիցուհու պուրակում՝ աղբյուրի մոտ, Telepinu-ի առջև կանգնեցված ^{GIŠ}*eḫa*-ծառի վրա (Haas 1977, 117-119. Гамкрелидзе, Иванов 1984.2, 582): Սա հիշեցնում է հունական աղբյուրների (հատկապես՝ Քսենոփոն, «Անաբասիս» I.2.8) այն տեղեկությունը, ըստ որի՝ Ապոլոնը, երաժշտական մրցույթում հաղթելով փոյուգական սատիր/սիլեն Մարսիասին (*Μαρσύας*), մորթազերծ է անում նրան և մորթին կախում է քարայրում, որտեղ գտնվում է գետի ակունքը. սատիրների, ֆավների և անտառահարսերի կարեկցական արցունքները լցվում են այդ գետը, որն էլ այստեղից կոչվում է Մարսիաս: Ըստ որոշ աղբյուրների՝ գետը ծնվում է Մարսիասի արյունից[11]: Եթե որևէ մեկը փոյուգական մեղեդի է նվագում մորթու մերձակայքում, ապա մորթին սկսում է շարժվել. իսկ եթե նվագում են Ապոլոնի պատվին, ապա այն մնում է անշարժ (Aelian, *Varia historia* 13.21):

Այս կապակցությամբ հետաքրքիր են Բինգյոլ/Բյուրակնի վերաբերյալ հայկական ավանդազրույցները: Երկրի կատար համարվող այս լեռը հարուստ է աղբյուրներով, որոնցից սկիզբ է առնում, մասնավորապես, Արաքսը: Այստեղ են դրախտը, անմահության աղբյուրն ու անմահության ծաղիկը: Պատմում են, որ հոր կողմից զոհաբերվելիք որդու՝ Իսահակի փոխարեն ծառից կախում են մի ոչխար, որի զույգ ոլորուն եղջյուրների մեջ էր սրինգը: Իսահակը վերցնում է սրինգն ու սկսում նվագել: Դրախտում գտնվող ոչխարները սրնգի ձայնից սկսում են լաց լինել

10 Խեթ. kurša/i- բառի հնարավոր *gwrs̥o/i- նախաձևը հավանաբար որևէ կերպ կապված է հայերեն *կաշի* (*-ւոյ, -ևաց*) «կաշի, մորթի» բառի հետ:

11 Лосев *apud* МифНарМир 2, 1982, 120. Haas 1994, 456. Roman, Roman 2010, 304-305:

և, դուրս գալով դրախտից, տարածվում են Բինգյոլի լեռներում, այնտեղից էլ՝ աշխարհով մեկ (Ղանալանյան 1969, 21-22, 124): Այս և հարակից նյութերի մեկնաբանության (մասնավորապես՝ երաժշտության ու պոեզիայի, նաև՝ Տիեզերական ծառի ու նրա տակ գտնվող ակունքի և Պոեզիայի մեղրի) շուրջ տես §§ 4, 7.3 և 7.6:

Շատ ուշագրավ է սվանական *Melia-Telepia* գարնանային ծեսը[12]: Այն ընդգրկվել է Kwiriaoba տոնախմբի մեջ, որի ծեսերը կատարվել են երաշտի կամ անձրևի կանխման նպատակով: Melia-Telepia ծեսը կատարվել է շուրջպարով. դրա առաջնորդին, որին կոչել են *Telepia* (այն համեմատվում է խեթական վերոհիշյալ *Telepinu* դիցանվան հետ), մերկացնում են ու նրա ձեռքն են տալիս մի փայտ. մյուս ձեռքում նա բռնում է մի ֆալլոս կամ դրա պատկերը: Նա քայլում է դաշտի շուրջը, իսկ նրա ետևից ընթացող մասնակիցները ծակում են առաջնորդին ինչ-որ սուր բանով (սա համեմատվում է Telepinu-ի առասպելի մեղվի խայթոցի հետ) ու ձայնում. *Melia-Telepia, i̯oḫ, i̯oḫ*: Առաջնորդը նրանցից պաշտպանվում է փայտով և հետապնդում է կանանց՝ ֆալլոսով վախեցնելով նրանց և ճչալով. *Melia-Telepia, žuḫv, žuḫv*: Բոլոր ներկաները խոնարհվում են առաջնորդին ու ասում՝ «բազմացիր»: Ծեսի անվան *melia* բաղադրիչը հետազոտողները համեմատում են խեթ. *mi/alitt-* «մեղր» բառի հետ:

Հատկապես ընդգծենք այն հանգամանքը, որ Melia-Telepia ծեսի ժամանակ զոհաբերում են ցուլ կամ ոչխար և մորթին կախում են սրբազան կաղնուց, ինչը ակնհայտորեն համեմատելի է խեթական ^{GIŠ}*ei̯a-* ծառի վրա գցված *kurša-* գեղմի հետ (Бендукидзе 1973, 99): Հետաքրքիր է նաև, որ այս սվանական տոնը և արևելաեվրոպական ծիսապարերի (§ 5) ավանդույթը ընդհանրանում են երկու էական հատկանիշով՝ ֆալլիկ ծիսապար և զոհ-կենդանու մորթի՝ գլխով ու վերջույթներով:

Ուշագրավ են աբխազական մի շարք ծեսեր, որոնք կատարվում էին անտառում: Կաղնու կամ բոխու տակ զոհաբերում էին այծ և ուտում տեղում: Զոհաբերված կենդանու եղջյուրները կախում էին ծառից, իսկ մորթին վերցնում էր ծեսի ղեկավարը: Որոշ գյուղերում այս ծեսը կատարվում էր մի տաճարում, նախապատվորեն՝ հինգշաբթի օրը: Այդ օրը կոչվում էր *mš-pq'a*, որ ստուգաբանորեն նշանակում է «կտրելու օր», այսինքն՝ «օր, երբ կտրում՝ զոհաբերում են (կենդանուն)»: Այդ ծեսից հատկապես լավ արդյունքներ ակնկալում էին ապրիլի 23-ին: Այդ օրը միշտ ակնկալում էին ամպրոպ, կայծակ ու անձրև: Անտառային որոշ ծեսեր, հատկապես կայծակի հարվածի դեպքում, ուղեկցվում էին ծիսական հատուկ երգով ու շուրջպարով, այծի զոհաբերությամբ ու խնջույքով: Զոհաբերված այծի մորթին կախում էին մի ձողից ու թողնում մինչև փտելը: Նմանատիպ ծեսեր գրանցված են նաև կովկասյան այլ ժողովուրդների մոտ (Акаба 1984, 69-76):

Օսերն իրենց տների մոտ ձողերի վրա ձիու գլուխ էին տնկում (Кузьмина 1977, 43): Նրանք կայծակի հարվածից մահացած մարդու գերեզմանին տնկում էին մի ձող և նրանից կախում այծի մորթի: Նույնն անում էին և լիտվացիները՝ անձրևի հմայության նպատակներով (Evans 1974, 103): Նկատենք նաև, որ օսերի՝ *ævğil* կոչվող ծիսական սյունը, որից կախվում էր ոչխարի կամ այծի մորթի, գործածվում էր Wacilla ամպրոպաստծուն նվիրված տոնակատարության ժամանակ: Երբեմն զոհաբերվող կենդանին լինում էր ցուլ կամ կով: Այս դեպքերում կենդանու մորթին բաժին էր հասնում դարբնին, որը օսական հասարակարգում բարձր դիրք էր գրավում (ЭтнМифОс 1994, 29b, 82-83. Cheung 2002, 167):

Այսպիսով՝ զոհաբերվող կենդանու մորթին, որ կախվում էր ծառից, մեծ նշանակություն է ունեցել ինչպես Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային տարածքներում, այնպես էլ խեթական ու կովկասյան ծիսական համակարգերում: Ակնհայտ է, որ քննվող ծեսը հնում կենտրոնացած է եղել հիմնականում Սև ծովի շրջապատում՝ նրանից հյուսիս, արևելք և հարավ, և ընդգրկել է նաև վիշապաքարերի ամենամեծ կուտակումներից մեկը՝ Տայքի / Ճորոխի օջախը:

7. Դիցաբանական հենքը. Դիցուհին և լեռնային լճի ֆառնը

7.1 Զրերի ու մայրության Դիցուհին, Արշալույսի աստղն ու ֆառնը

Բազում հետազոտողներ (տես և սույն ժողովածուի մի շարք հոդվածներում, ինչպես նաև սույն հոդվածում՝ passim) հաճախ են ընդգծել Ամպրոպի աստծո և հոսող ջրերի դերը վիշա-

12 Ծեսի նկարագրությունն ու քննարկումը տրված են Бендукидзе 1973-ում: Տես նաև Амиранашвили 1947. Гамкрелидзе, Иванов 1984.2, 611, 898:

պաքարերի սիմվոլիկայում: Կարծում եմ սույն հոդվածում ներկայացված տվյալների լույսի ներքո կարելի է ոչ պակաս կարևոր նշանակություն վերագրել մայրության, պտղաբերության ու հոսող ջրերի դիցուհուն, որը խորհրդանշվում է Արշալույսի աստղով՝ Լուսաստղ-Վեներայով: Քննվող (մասնավորապես՝ ամպրոպային վիշապամարտի) համատեքստում նա կարող է դիտարկվել որպես Ամպրոպաստծո կինը: Կարճության համար այս աստվածուհուն պայմանականորեն կանվանեմ Դիցուհի:

Դիցուհին կարող է վարկածայնորեն նույնացվել վաղնջահայկական **Այգ* «Արշալույս» անունը կրող դիցուհուն, որի արձագանքը նշմարվում է, կարծում եմ, Վանի ու Մոկսի տարածաշրջանում գրանցված մի խիստ ուշագրավ հարսանեկան ծեսում: Հարսանիքի հաջորդ (կամ երրորդ) օրվա առավոտյան նորապսակները, երաժիշտները, ազապները և որոշ այլ հարսննորներ, երբեմն նաև քահանան, արևածագից առաջ բարձրանում էին տանիքը և արևածագը դիմավորում «Էգ, բարև» երգով, զուռնայի նվագով ու պարով, որպեսզի արևն իր նորածագ ճառագայթներով արևշատություն ու կանաչ-կտրիճ զավակներ պարգևի նորապսակներին:

Հայերեն *այգ* «առավոտ» բառը բնիկ հայկական ծագում ունի: Սերում է հնդեվր. **aų̯sos-* > վաղնջահայ. **aw(h)-* «արշալույս» արմատից և այդպիսով ցեղակից է սանսկր. *uṣás-*, հուն. *ἕως*, *αὔως*, լատ. *aurōra* բառերին, բոլորը՝ «առավոտ, արշալույս» նշանակությամբ իգական սեռի գոյականներ: Հայերեն բառը, ամենայն հավանականությամբ, արտացոլում է հնդեվրոպական ներգոյական հոլովի (locative) քարացուկը՝ **aw(h)i̯o-* > *այգ* (Martirosyan 2010, 54-56): Ամենաուշագրավն այն է, որ այս հնդեվրոպական **au̯sos-* «արշալույս» արմատի վեդայական, հունական, լատինական և բալթիկ-սլավոնական ժառանգները հանդես են գալիս նաև որպես Արշալույսի (հիմնականում՝ իգական) աստվածության անվանումներ (West 2007, 220-221): Սա հնարավորություն է տալիս այդ նույն արմատի ժառանգ *այգ* «առավոտ» բառն արտացոլող ենթադրյալ ***Այգ*** դիցանունը համարելու համահնդեվրոպական ժառանգություն:

Արշալույսի դիցուհու կերպարը համադրելի է նաև հայոց պաշտոնական դիցարանի միակ բնիկ անունն ունեցող աստվածուհու՝ Աստղիկի հետ: Այս դիցանունն ածանցված է բնիկ հայկական *աստղ* բառից, որը սերում է հնդեվրոպական **h₂ster-* «աստղ» արմատից, ընդ որում կարծիք կա, որ վերջինս կապված է սեմական «աստվածացվող Արշալույսի աստղ» (Իշտար, Աշտորեթ և այլն) դիցանվան հետ (ԱճառԱնձն 1, 1942, 232. Petrosyan 2007a, 186-187. Martirosyan 2010, 120-122):

Որպես զավակաբերություն ու արևշատություն պարգևող և ամուսնության հովանավոր արշալույսի աստվածություն՝ **Այգ*-ը հարաբերակից է նաև Անահիտին[13], որը հայոց պաշտոնական դիցարանում ձևավորվել է որպես առանձին աստվածուհի՝ Ոսկեմայր, մեր ազգի փառքն ու սնուցողը, և որին նվիրաբերվել են աստղաճակատ երինջներ (տե՛ս ստորև, նաև §§ 7.3-7.5): Իրանական ավանդույթում Արշալույսի աստղը (Վեներա մոլորակ) սերտորեն առնչվում է ջրերի հոսքի դիցուհու՝ *Anāhitā*-յի հետ: Որպես բարեբերություն և զորություն շնորհող դիցուհի՝ նա, հավանաբար, առնչվում է *Vourukaša* լճի խորքում թաքնված ֆառնի հետ (հմմտ. «Կրակ/Ֆառնը ջրի մեջ» առասպելույթը, §7.2): Վերջինս պատկերացվել է որպես աստվածային կրակ՝ նիմբ, որին տիրողը կստանա փառք, բարեկեցություն ու առատություն: Անահիտան մերժում է օգնել թուրանցի Ֆրանրասյանին, որն ուզում էր տիրանալ ֆառնին:

Այս դիցուհու պաշտամունքը զգալիորեն տարածված էր հատկապես Հայաստանում: Ագաթանգեղոսից (§§ 68, 127) իմանում ենք, որ նրանով *կեաց և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց*, և նրանից ակնկալել են *խնամակալութիւն*: Նրան անվանել են *Ոսկեմայր*, *Ոսկեծին* ու *Ոսկեհայր* (Ագաթանգեղոս § 809), և նրան նվիրաբերվել են *պսակս և թաւ ոսկս ծառոց* (Ագաթանգեղոս § 49), ինչպես նաև ճակատին աստղանշան ունեցող երինջներ: Ագաթանգեղոս § 53-ի հայտնի վկայության համաձայն՝ Անահիտը մեր ազգի

13 Հասկանալի է, որ Անահիտը par excellence արշալույսի դիցուհի չէ, ինչպես, ասենք, վեդայական Ուշասը: Այդուհանդերձ՝ նրա առնչությունը արշալույսի և Արշալույսի աստղի հետ, հատկապես՝ վերակազմության պլանում, անուրանալի է: Նա դիտարկվում է որպես Արշալույսի աստղով նշույթավորվող «Մեծ Մայր» տիպի դիցուհի և հարում է Աստղիկին, Իշտարին ու նմանատիպ մյուս աստվածուհիներին: Աստղիկի ու Անահիտի երբեմնի նույնականության շուրջ տե՛ս Աբեղյան 1941, 75: Գայթակղիչ է մտածել, որ էպոսում Դեղձունի նշանած Աստղիկ Երզնկա(ն)ցի-ն որևէ կերպ արտացոլում է Անահիտին, որի նշանավոր պաշտավայրն էր Երիզա/Երզնկան:

փառքն ու կենսատուն է, պաշտվում է բոլոր թագավորների կողմից (*որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ, զոր և թագաւորք ամենայն պաւրուեն*) և *է մայր ամենայն զգաւրութեանց*:

Հայերեն *փառ-ք* բառը փոխառված է ֆառնի իրանական անվան (հմմտ. ավեստ. *x^{w}arənah*) միջին իրանական *farr* տարբերակից, որի ժխտականից ունենք *թշ-ռաւռ*, բառացի՝ «*վատափառ»: Ինչպես տեսանք՝ Անահիտը համարվում է մեր ազգի *փառք*-ը, ուստի կարող ենք եզրակացնել, որ նա արքայական ֆառնի հովանավորն էր համարվում: Ուշագրավ է, որ Անահիտը առանձնահատուկ կերպով պաշտվել է Բարձր Հայքում, ու այստեղ էր գտնվում նաև հայոց Հանի-Կամախի արքայական դամբարանը՝ փառք/ֆառնի հայտնի գետեղարանը: Հնարավոր է, որ Անահիտին նվիրաբերված երինջների ճակատի աստղը խորհրդանշում է ֆառնը և/կամ Արշալույսի աստղը:

7.2 Հնդեվրոպական «հուրը ջրի մեջ» առասպելույթը

Հնդեվրոպական «Կրակը ջրի մեջ» առասպելույթը վերակազմվում է մոտավորապես այս կերպ. առասպելական լճի խորքում թաքնված է հրեղեն մի էություն (ավեստայական տարբերակում՝ *x^{w}arənah*/ֆառնը), որին իրավասու է մոտենալու միայն նրան հսկող կերպարը (հին իռլ. *Nechtan*, լատ. *Neptūnus*, ավեստ. *Apąm Napāt* և այլն), և որի առևանգման փորձը (հաճախ՝ երեք փորձ) հանգեցնում է լճի ջրերի արտահոսքի և այդ կերպ ծնունդ տալիս գետի (կամ գետերի) (Martirosyan, Gharagyozyan 2011, 110՝ գրականությամբ): Մեր նյութի համար հատկապես հետաքրքիր են ավեստայական և իռլանդական տարբերակները:

Ավեստայական տարբերակում կրակ/ֆառնի զետեղարանը *Vourukaša* լիճն է, որը երկրային ջրահոսքերի սկիզբն ու վերջն է: Այս լճում, *Arədvī-Sūrā*-յի ակունքի մոտ, աճում է *haoma*- տիեզերական ծառը, որը հսկվում է հսկայական նախաաստեղծ *Kara* ձկան կողմից (հմմտ. *կարապտիկ* ձկնանունը՝ § 7.3): Այստեղ է *Tištriia*-ն կռվում երաշտի դեմոն *Apaoša*-յի հետ ու ազատագրում ջրերը: Հատկանշական է, որ, ըստ որոշ իրանական տեքստերի, Տիեզերական ծառը, որի տակ գտնվում է բոլոր ջրերի ակունքը, կոչվում է *Gaokard/Gaokarəna*-, բառացի՝ «Կովի ականջ»:

«Հուրը ջրի մեջ» մոտիվի իռլանդական տարբերակում Nechtan-ի գաղտնի ջրհորին ոչ ոք չէր կարող անպատիժ մոտենալ՝ բացառությամբ Nechtan-ի և նրա երեք մատռվակների: Ցանկացած այլ անձ, որ կփորձեր մոտենալ ջրհորին, կկուրանար այնտեղ գտնվող կրակի կամ լույսի մահացու աղբյուրից: Nechtan-ի կին Bōand-ը, որ դավաճանել էր իր ամուսնուն՝ Dagda-յի հետ, տաբուն հերքելու կամ իր դավաճանությունը մաքրագործելու նպատակով մոտենում է ջրհորին՝ երեք անգամ փորձելով այն շրջանցել ժամացույցի սլաքին հակառակ ուղղությամբ, սակայն ջրհորից բարձրանում է երեք ալիք ու հարձակվում նրա վրա: Կորցնելով մեկ ոտքը, մեկ ձեռքը և մեկ աչքը՝ Bōand-ը փախչում է, իսկ ջուրը հորդում է նրա հետևից և ստեղծում նրա անունը կրող գետը (*Boyne*), որի գետաբերանում էլ խեղդվում է Bōand-ը: Ապա գետը շարունակում է իր ընթացքը ստորջրյա և ստորերկրյա տարածքներով ու հաճախ ելնում է երկրի երես՝ ձևավորելով աշխարհի մեծ գետերը, ապա կրկին շարունակում է իր ընթացքը, որպեսզի ի վերջո վերադառնա Nechtan-ի բլուրը:

«Հուր/ֆառնը ջրի մեջ» հնդեվրոպական մոտիվի հենքում ընկած է տիեզերագիտական մի մոդել (Տիեզերական ծառից բխող գետ կամ գետեր), որը հանդիպում է ինչպես հնդեվրոպական, այնպես էլ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում: Կալմիկների ավանդույթում, օրինակ, Բարձր լեռան Մարվու լճի մեջտեղում աճող Ջամբու կենաց ծառից սկիզբ են առնում չորս մեծ գետերն ու, յոթ պտույտ գործելով, վերադառնում են լիճ (հմմտ. իռլանդական ու իրանական տարբերակները): Էվենկները շամանական *ųրųրու* ծառը նույնացնում են տիեզերական գետի հետ: Պարսկական մանրանկարներում երբեմն պատկերվում է դրախտային *ţūbā* ծառը, որի տակից բխում են ջրի չորս հոսքերն ու հոսում տարբեր ուղղություններով, և որի վրա նստած է *humā* թռչունը:

Այստեղ և հաջորդ պարագրաֆներում բերվող բազմապլան տվյալների համադրումը թույլ է տալիս փորձնականորեն վերականգնել աշխարհի կառուցվածքի հետևյալ պատկերը: Լեռնային լճում է գտնվում բոլոր ջրերի ակունքը, որը խորհրդանշվում է բարեբերության հուր/*ֆառն* (լույս, կրակ, աստղ) գաղափարով և հսկվում է հսկա ձկան կամ վիշապի կողմից: Այդ ակունքից են սկիզբ առնում աշխարհի բոլոր

ջրերը: Այս հենքի վրա հնդեվրոպական ավանդույթում զարգացել է «Հուր/ֆառնը ջրի մեջ» մոտիվը, որտեղ զգալի դեր է խաղում գետի հետ զուգորդվող իգական կերպարը, ընդ որում վերջինիս ամուսնական դավաճանության կամ տաբուն խախտելու զանցանքի պատճառով էլ ծնվում է գետը: Հայկական վերակազմության մեջ այս կերպարը, ամենայն հավանականությամբ, նույնական է Արշալույսի աստղ-ֆառնով խորհրդանշվող *Այգ/Անահիտ/Աստղիկ ջրային դիցուհու հետ:

7.3 Ջրով թոնիրը, Մեղրագետի ակունքի ծնունդը և Դիցուհին

«Հուր/ֆառնը ջրի մեջ» մոտիվի մի հնաբրավոր արտացոլում ենք գտնում սասունցիների հետևյալ ավանդազրույցի մեջ[14]: Գյուղի երեցկինը թոնրում հաց թխելիս է լինում: Մի աղքատ մոտենում է ու Քրիստոսի սիրու համար խնդրում է հաց, ապա՝ պանիր, և վերջապես՝ համբույր: Երեցկինը երեք անգամ էլ կատարում է նրա խնդրանքը: Համբույրի պահին քահանան ներս է մտնում: Ի պատասխան կնոջ արդարացումների՝ քահանան զայրացած ասում է. «Քրիստոսի սիրու համար քեզ գցիր վառ թոնրի մեջ»: Կինն իրեն գցում է բոցավառ թոնրի մեջ: Թոնիրն իսկույն լցվում է մեղրահամ ջրով ու սկիզբ տալիս Մեղրագետին, իսկ երեցկինը դառնում է ձուկ ու մնում գետի ակունքի մեջ:

Իռլանդական ու հայկական մոտիվները միավորվում են մի շարք էական հատկանիշներով՝ եռակի փորձ, տիրուհու ամուսնական դավաճանություն, կրակե ակունքով գետի առաջացում, պատիժ՝ այդ գետում խեղդվելով, մեր տարբերակում՝ ձկան վերածվելով: Սրան կարող ենք հավելել և գետի ստորերկրյա ընթացքը. ըստ մի այլ ավանդազրույցի, Նեմրութ լեռան կատարի մի լճակն ընկած հովվական գավազանը հայտնվում է Մեղրագետի մեջ և այդպիսով փաստում, որ Մեղրագետի ստորգետնյա ընթացքը սկիզբ է առնում Նեմրութի կատարի լճակից[15]: Հայկական տարբերակում ամուսնական դավաճանության փոխարեն ընդամենը համբույր է: Այդուհանդերձ, ավանդազրույցի տրամաբանությամբ, սա մեղք է, ընդ որում Լեզքի տարբերակում (տե՛ս ստորև) դա հենց այդպես էլ որակվում է. քահանան պատարագ անելիս նկատում է, որ նշխարը սովորականի պես չի կտրվում, ու մտածում է, որը տանը մեղք է գործվել (Ղանալանյան 1969, 106): Հետաքրքիր է նաև, որ Ռ. Խաչատրյանի (1999, 109b) տարբերակի համաձայն, այդ ակունք-թոնրի մեջ քար գցողը կկուրանար, ինչը հիշեցնում է իռլանդական ջրհորի կրակի կուրացնող պատիժը:

Ուշագրավ է, որ բոլորովին վերջերս վիշապակոթող գտնվեց Նեմրութ լեռան հյուսիսային փեշերին: [Ծնթ. Այս տեղեկության համար երախտապարտ եմ Արսեն Բոբոխյանին:]

Լեզքի տարբերակում (Ղանալանյան 1969, 106) տիրուհուց հետո քահանան նույնպես նետվում է ջուրն ու դառնում ձուկ: Պատմում են, որ հնում ամբողջ Վանա հովիտը մինչև Վարագա սարը ծածկված է եղել Գայլ գետի ջրով. այս գետի մասին ավանդազրույցներ են պատմվել նաև Շամիրամի առնչությամբ (Ղանալանյան 1969, 88): Հիշենք նաև Շամիրամի սիրո ու տոփանքի ուլունքը, որն ընկնում է ծով (հմմտ. նաև *Ուլունք Շամիրամայ ի ծով*, Մովսէս Խորենացի 1.ժը), նրա համբավավոր քառասուն հյուսավոր շքեղ մազերը և Ծամքարը (Ղանալանյան 1969, 69-71, 431): Ծովի ուլունք-ֆառնի և ջրի հոսքի առնչության շուրջ տե՛ս § 7.4:

Վանա լճի արևելյան ափամերձ վայրերի համատեքստում Դիցուհու կերպարն ավելի շոշափելի է դառնում Արճակի լճի հրեղեն ջրահարսի միջոցով, որի ճակատին *վառման ապրղղ* կա, և որի աղբյուրի ջուրը խմողը բորբոքվում է անառակ սիրով, իսկ նրա ձայնը *անուշ* կլինի, երգը՝ դյութող: Ուշագրավ է, որ Արճակը, ըստ տեղացիների հավատալիքների, *արար-աշխըրքի ծովերաց ծնող մերն ի, ինոր մեչ տեղ անտակ ախպուր կա, արար-աշխրքի ծովերաց մեչ կերթա էրը ախպրի ճրից* (Ավագյան 1978, 110-111): Հիշենք Անահիտի աստղաճակատ երինջները, Լոռվա հեքիաթում երինջի ճակատի դովլաթֆառնը և Դամբլուտում ջրի տոնի՝ Վարդավառի ժամանակ կթան կովերի ճակատին կապվող ծաղկախաչը (§§ 4, 7.1 և 7.4):

14 Պետոյան 1965, 364-365. Ղանալանյան 1969, 89: Այս ավանդազրույցի տարբերակների և քննարկման շուրջ տե՛ս Ղանալանյան 1969, 95, 98, 106. Հարությունյան 2000, 232, 371-374. Petrosyan 2002, 60. Դալալյան 2002, 199-200. Martirosyan, Gharagyozyan 2011, 109-110:

15 Տե՛ս Ղանալանյան 1969, 89: Հետաքրքիր է Ռ. Խաչատրյանի (1999, 109b) տարբերակը, որտեղ հենց ջրով թոնրի զրույցի սկզբում ասվում է, որ *Մեղրակեղի ագ՝ Սարէ գոլն էր*: Այս և այլ տվյալների քննության շուրջ տե՛ս Martirosyan, Gharagyozyan 2011, 109-110:

Քսենոփոնի («Անաբասիս» IV.4.3) հիշատակած Τηλεβόας գետը, ամենայն հավանականությամբ, Մեղրագետ/*Kara-su*-ն է, մեր մատենագրության *Մեղ* գետը (Martirosyan 2010, 680): Եթե ենթադրենք, որ Մեղրագետի ակունքի մասին ավանդազրույցն ուներ նաև այլ տարբերակ, որում, Լեզքի տարբերակի նման, երեցն ինքն էլ է նետվում ջուրն ու դառնում ձուկ, ապա գայթակղիչ է այստեղ փնտրել Մեղրագետում և Արածանի/Եփրատում հանդիպող *կարապետիկ* ձկան անվան ծագումը: Այն, ամենայն հավանականությամբ, արտացոլում է սուրբ Կարապետի (Հովհաննես Մկրտիչ) անունը: Միաժամանակ կարելի է նաև ենթադրել, որ հնում «հուր/ֆառնը ջրի մեջ» մոտիվի մեղրագետյան օջախում կար Մեղրագետի ակունքը հսկող ձկան կերպարը, որը կրում էր իրանական *Kara* ձկան անունը (այս ձուկը հսկում էր ֆառնի զետեղարան հանդիսացող *Vourukaša* լճի ակունքի մոտի տիեզերական ծառը, տե՛ս § 7.2), որն էլ հետագայում վերաիմաստավորվել է որպես *կարապետիկ*՝ առնչվելով ս. Կարապետի անվան հետ: Սա անսպասելի չէ, քանի որ առասպելական և կրոնական կերպարները, մասնավորապես՝ Հովհաննես Մկրտիչը՝ ս. Կարապետը, հաճախ են հանդես գալիս կենդանու կամ բույսի փոխակերպությամբ, հմմտ. ռուս. *иван-да-марья* ծաղիկը, հայ. *յովան-ա-հաւ*, *արփաւագղ-ա-հաւ* և այլն (Martirosyan, Gharagyozyan 2011, 108-110):

Իրանական ավանդույթի համաձայն հսկայական ձուկը լողում է ստորերկրյա օվկիանոսում և իր վրա կրում է ցլին, որը երկրի հենարանն է (Соколов *apud* МифНарМир 2, 1982, 392-393): Սա հիշեցնում է պարսկ. *gāv-māhī* բառը, որը կազմված է «ցուլ» և «ձուկ» նշանակող բառերից և նշանակում է «առասպելական արարած՝ կես-ցուլ և կես-ձուկ, որը աշխարհի հենարանն է»: Հայոց տիեզերագիտական պատկերացումներում նույնպես աշխարհի նեցուկի դերում հանդես է գալիս երկու կենդանի՝ եզը և ձուկը, և հենց այս երկու կենդանիներն էլ կազմում են վիշապաքարերի իմաստաբանական հենքը (Հարությունյան 2000, 13-16):

Ջրի ակունքի ու եղջերավոր կենդանու կապակցությամբ ուշագրավ է նաև իսլանդական ավանդույթը: Ըստ «Փոքր Էդդայի»՝ *Eikþyrnir* եղջերուն, Վալհալլայի վրա կանգնած, ուտում է *Læraðr* տիեզերական ծառի (հսկայական հացենու՝ *Yggdrasill*-ի տարբերակի) տերևները, և նրա եղջյուրներից ցողը կաթկթում է Խավարի թագավորության (*Niflheimr*) գետի (*Hvergelmir*, «եռացող կաթսա») մեջ ու ձևավորում բազմաթիվ գետեր, որոնցից մեկը աստվածների կացարանի մոտ է, իսկ մյուսները գտնվում են մարդկանց աշխարհում, բայց սլանում են դեպի Hel / Niflheimr՝ մեռյալների աշխարհ, ստորերկրյայք:

Տիեզերական ծառի՝ հսկայական հացենի *Yggdrasill*-ի արմատների մոտ, մի ժայռի մեջ, թաքցված է իմաստնություն ու պոետական ոգեշնչում շնորհող Պոեզիայի մեղրը (*Scaldamiǫðr*), որը հսկվում է Suttung-ի դստեր՝ Gunnlöd-ի կողմից: Օդինն այստեղ է թափանցում օձի տեսքով, երեք գիշեր անց է կացնում աղջկա հետ և նրա համաձայնությամբ խմում է Պոեզիայի մեղրը: Մի տարբերակում՝ Օդինը դրա համար կորցնում է իր աչքը (հմմտ. իռլանդական ավանդույթը): Մի այլ տարբերակի համաձայն՝ հսկողը (Heimdall) ունի «Ոսկեղջյուր» մականունը, որը, կարծես, մատնում է նրա երբեմնի կենդանակերպությունը:

Բերված տվյալները թույլ են տալիս իսլանդական ավանդույթում վարկածայնորեն վերակազմել «հուրը ջրի մեջ» առասպելույթի մի տարբերակը՝ հետևյալ հիմնական գծերով: Տիեզերական ծառի տակ գտնվող մեղր/ֆառնը հափշտակվում է այն հսկող աղջկա դավաճանական համաձայնությամբ և սեռական կապով, իսկ մի տարբերակում՝ աչքի կորստով: Տիեզերական ծառի ակունքից սկիզբ են առնում աշխարհի գետերը: Ճիշտ է, ինձ մատչելի աղբյուրներում գծային հաջորդականության մեջ որոշ օղակներ ուղղակիորեն վկայված չեն: Այսպես, գետերի հոսքը հենց մեղր/ֆառն-ի առևանգման հետևանքով չի առաջանում: Այդուհանդերձ, գոնե «մոտիվային գույքն» առկա է:

Վերակազմվող սկանդինավյան մոտիվը հիշեցնում է հայկական «հուր/ֆառնը ջրի մեջ» մոտիվի մեղրագետյան տարբերակը, որտեղ «ամուսնական դավաճանություն գործած» երեցկինն իրեն գցում է բոցավառ թոնրի մեջ, թոնիրն իսկույն լցվում է մեղրահամ ջրով ու սկիզբ տալիս Մեղրագետին, իսկ երեցկինը դառնում է ձուկ: Ջրային Աստղիկ դիցուհու կապը Մեղրագետի հետ հասել է մինչև 19-րդ դար և արտացոլված է այն հավատալիքում, ըստ որի՝ Աստղիկը սիրում էր լողանալ Մեղրագետի ու Արածանիի միախառնման վայրում, որը կոչվում

է *Գուգուռա*, ուստի շրջակայքը պատում էր մշուշով, որ Դաղոնա սարի վրայի տարփավոր կտրիճները չկարողանան տեսնել նրա չքնաղ գեղեցկությունը:

Մեղրի առնչությամբ հիշենք նաև հայտնի ավանդազրույցը, ըստ որի՝ Մեղրագետի ձախափնյա մի վայրում՝ Տիրկատար լեռան լանջին, Տիրը սովորություն է ունեցել նստելու քարերի վրա և ուտելու մեղուների կողմից հատուկ իր համար պատրաստվող մեղրը: Մի քիչ ավելի արևմուտք՝ Արածանիի աջ ափին, Քարքե լեռան լանջին, գտնվում է հայոց ամենահայտնի ուխտավայր Ս.Կարապետ վանքը: Տիր աստվածը, որ Ագաթանգեղոս § 778-ում անվանվում է *դպիր գիտութեան քրմաց, գրիչ Որմզդի*, իսկ Խորենացու երկում (2.խթ) ներկայացված է որպես Ապոլոնի (վիշապասպան, քթոնիկ, արվեստների հովանավոր) համարժեք, հավանաբար վերապրում է արվեստների հովանավոր ու բանաստեղծական-երաժշտական ձիրք շնորհող ս. Կարապետի, ինչպես նաև բանահյուսության մեջ հայտնի *Գրող*-ի կերպարներում: Նույն Քարքե լեռան պաշտամունքային գոտում է գտնվում նաև Աշտիշատ սրբավայրը, որտեղ դրվել են առաջին եկեղեցու հիմքերը: Այստեղ հիշատակվում են Վահագնի, Անահիտի ու Աստղիկի բագինները (Ագաթանգեղոս §809): Նկատենք նաև, որ Վահագնը նույնպես նույնացվում է Ապոլոնի հետ, թեև մյուս կողմից էլ որպես նրա հելլենիստական համարժեք հանդես է գալիս Հերակլեսը: Անահիտ/Արտեմիսի ու Տիր/Ապոլոնի մեհյանները միասին են հանդես գալիս նաև մեկ այլ պաշտամունքային գոտում՝ Արտաշատում ու նրա ճանապարհի վրա (Ագաթանգեղոս § 778. Խորենացի 2.ժբ):

Ըստ Փավստոս Բուզանդ 3.ժդ-ի՝ Աշտիշատի սրբավայրում, որտեղ Վահագնի, Անահիտի ու Աստղիկի բագիններն էին, Վահագնի բարձրադիր մեհենատեղից ցած գտնվող ձորակում կար մի *հացուտ պուրակ*՝ հացենիների պուրակ, որը կոչվում էր *Հացեաց դրախտ*: Այս պուրակում, բագինից ընդամենը մի քարընկեց հեռավորության վրա, կար մի աղբյուր, որտեղ Գրիգորը մկրտել էր զորքին:

Հետաքրքիր է, որ Ղարաբաղի *Հացի* գյուղում, որի անունը, ամենայն հավանականությամբ, հայ. *հացի* ծառանունն է արտացոլում, պատմվում է գեղեցիկ, խելացի ու արդար թագուհի Անահիտի զրույցը, որը գրական մշակման է ենթարկել Ղազարոս Աղայանը: Անահիտը հռչակված էր իր գորգագործական հմտությամբ: Գյուղում կան Աստվածածնի եկեղեցի և Անահիտի անունը կրող աղբյուր:

Տարոնի (Մեղրագետ, Աշտիշատ) ու Արցախի (Հացի) այս երկու վայրերը, այսպիսով, կարծես վկայում են Անահիտ/Աստղիկ դիցուհու պաշտամունքի գոյության ու նրա՝ ջրերի հոսքի, իմաստնության, մայրության, ողջախոհության, արհեստագործական հմտությունների (մասնավորապես՝ գորգագործության) հետ ունեցած առնչությունների մասին: Հունական Աթենասի և Արտեմիսի հետ համեմատության շուրջ տե՛ս §§ 7.5 և 7.7:

7.4 Դիցուհու ֆառն-ուլունք-խնձոր-վարդը ծովի վիշապի բերանում

Ինչպես տեսանք, Վանա լճի ավազանում ներկայացված են ինչպես Ձրով թոնրի մոտիվը, այնպես էլ Շամիրամի հմայական ուլունքը՝ ծովի մեջ: Հիմա անդրադառնանք այս տարածքում ձևավորված «Սասնա ծռեր» էպոսին: Մոկացի Սախոյի պատումում Սանասարը ծովի վիշապի բերանից *չանգալ*-ով հանում է *Քառսուն-ճոպծամ* Դեղձունի սիրո հմայքի մատանին, ու ծովը կատաղում է (ՍասԾռ Ա, 1936, 321-322): Մոկաց մի այլ տարբերակում համապատասխան դրվագը պատմվում է այս կերպ: Պղնձե քաղաքի թագավորի կախարդուհի դստեր պատուհանները փակված են սև վարագույրներով: Աղջկա սիրուն արժանանալու համար Բաղդասարը վերցնում է տանիքին ճրագի պես վառվող ոսկե խնձորը, ու լուսամուտները բացվում են, լույսը ընկնում է քաղաք (ՍասԾռ Ա, 1936, 148-155): Մարտունեցի Հովհաննես Վրթոյանի (նախնիները՝ Բաթնոսից) պատումում Սանասարը, Դեղձուն-ծամի սերը նվաճելու համար, թագավորի սյան գլխից իջեցնում է խնձորը, ապա ձիու հետ մտնում է ծով, վիշապի բերանից հանում է անգին քարը. վիշապը փչում է, ու քաղաքը լցվում է ջրով (ՍասԾռ 2000, 29-30): Հմմտ. նաև Դեղձունի, Լուսեղենի և Նուրի(ն)ի վերաբերյալ նյութերը (§ 7.7):

«Սասնա ծռեր» էպոսի այս դրվագում, ըստ էության, գործ ունենք Դիցուհու, լեռնային լճի ֆառն-ակունքի ու այն հանելուն հաջորդող ջրի հոսքի առասպելույթի՝ որոշ չափով ձևափոխված մի դրսևորման հետ[16]: Որոշ հարաբերակից

16 Հմմտ. նաև Նիարի ու Ծովինարի սյուժեն (§ 7.6):

նյութեր գտնում ենք նաև բանահյուսական այլ ժանրերի ստեղծագործություններում, թեև այստեղ ջրի հոսքը բացակայում է: Միջնադարյան ժողովրդական «Տաղ ծաղկի պալասանի» երգում, օրինակ (Մնացականյան 1956, 268-271, 559-562), *մանուկ մի Հռոմանց պանէն* քնած օձի բերանից հանում է ծաղիկը: Հայկական հանելուկներում ճրագը պատկերվում է որպես ծովի օձ, բերանին՝ ուլունք, անգին քար, ծաղիկ կամ գեղեցիկ աղջիկ (Հարությունյան 1965, 153-154. Арутюнян 1976): Ուշագրավ է, որ այս հանելուկում՝ Բաբերդի ու Բասենի տարբերակներում, ծովի օձի բերանում ուլունքի կամ աղջկա փոխարեն գտնում ենք *բուսպ* և *մրճան*: Եթե *Սաթինիկ* անվան հենքում տեսնում ենք «մարջան, կորալ» իմաստը (§ 7.5), ապա վերակազմության պլանում այս կերպարն էլ է ներդաշնակում Դիցուհուն, որի հմայքի ֆառն / ուլունք / մարջանը ծովային վիշապի բերանում է:

Ինչպես վերը տեսանք, «Սասնա ծռեր» էպոսի քննված դրվագում ծովի վիշապի բերանի անգին քարը կամ մատանին, որ Դեղձուն-ծամի սիրո հմայքն էր, հերթագայվում է ոսկե խնձորով կամ կա նրան կից՝ նույն համատեքստում: Նույնպիսի հարաբերակցություն գտնում ենք քննվող հանելուկում՝ Վանի տարբերակներում, որտեղ ուլունքը փոխարինվում է մերթ խնձորով, մերթ՝ վարդով, իսկ Վանի խմբին պատկանող Մոկսի բարբառային տարածքում՝ վարդով:

Այստեղ տեղին է հիշել ջրի ցողման տոնը՝ Վարդավառը[17], որը մեզ կրկին բերում է Դիցուհու մոտ: Աստղիկին նվիրված ու Սուրբ Կարապետին նույնպես առնչվող այս տոնի կարևորագույն տարրերն են լեռնային երթը, մատաղզոհաբերությունը, ջրի ցողումը, վարդը, խնձորը և այլն: Այն քրիստոնեական ծիսակարգում համադրվել է Քրիստոսի Պայծառակերպությանը՝ *Թաբոր* լեռան վրա: Խնձորը մեծ դեր է խաղում Վարդավառի սիմվոլիկայում: Խնձոր չուտելու արգելքը՝ խնձորի պասը, լուծվում էր Վարդավառին՝ խնձոր խորովելով: Հետաքրքիր է, որ նույն Մոկաց բարբառում Վարդավառի տոնին խնձոր խորովելու այդ արարողությունը կոչվում է *թափուռ*, որ ծագում է *թափօր* «եկեղեցական հանդես շրջագայությամբ» բառից: Հավանական է, որ վերջինս ծագում է *Թաբոր/Թափօր* լեռնանունից:

17 Այս տոնի մասին տե՛ս հատկապես Սվազլյան 2001 և Դևրիկյան 2006:

Այսպիսով՝ Վարդավառի իմաստաբանական տարրերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ տոնակատարության նախնական տարբերակում լեռնային ուխտագնացության համատեքստում հանդես եկող խնձորը խորհրդանշել է լեռնային ակունք-ֆառնը և դրանից հոսող բարեբեր ջուրը: Վերակազմության պլանում կարող ենք ընդունել, որ այդ ֆառն-ակունք-խնձորը հսկվում էր վիշապի, հսկա ձկան կամ դիցաբանական այլ կերպարի կողմից: Այդ են վկայում վերոհիշյալ հանելուկում ջրի օձի բերանի ակունք-ծաղիկ-խնձորը և դրա համատեքստային առնչությունը Սանասարի դրվագի հետ, այս հոդվածում քննվող մյուս նյութերը (§§ 6 և 7.2-7.3), ինչպես նաև հունական դիցաբանության մեջ աշխարհի ծայրում՝ Օվկիանոս գետի ափին վիշապի ու Հեսպերիդյան նիմֆերի կողմից հսկվող անմահության խնձորները: Հիշենք Բինգյոլի դրախտը, աղբյուրները, որոնցից սկիզբ է առնում Արաքսը, դրանցից մեկի՝ անմահության աղբյուրի մոտ բուսած անմահության ծաղիկն ու օձը (§ 6):

Խնձորի վերաբերյալ ասվածը հրաշալիորեն հաստատվում է հետևյալ տվյալներով (Լալայեան 1914, 31-32): Տիգրիսի ակունքը *Արքայութեան աղբիւր* կամ քրդ. *Կահնի բահաշտ* կոչվող մի հորդ աղբյուր է, որ պաշտվում է հայերի, քրդերի ու ասորիների կողմից: Շատախի հայերը հավատում են, որ Վարդավառի գիշերը այս ակից անմահության մի խնձոր է դուրս գալիս և գնում անցնում Շատախի միջով. ով այն տեսնի, նրա խնդրանքը կկատարվի, ուստի շատախցիներն անքուն հսկում են գետի ափին: Մի շարք առումներով Վարդավառն առնչվում է Համբարձման տոնին: Մեր նյութի համար կարևոր է հատկապես այն տեղեկությունը, որ Համբարձման տոնին հրեշտակները Շատախի մի աղբյուրի մեջ անմահության խնձոր են դնում: Համբարձման տոնի՝ Կաթնովի շուրջ տե՛ս § 7.6: Ընդգծենք, որ խնձորին առնչվող այս բոլոր տվյալները, սկսած էպոսի վերոհիշյալ պատումներից, հանդես են գալիս միևնույն բարբառախմբի (Վան-Մոկս-Շատախ) շրջանակներում, ինչն ավելի կուռ է դարձնում նրանց հավաքական ասելիքը:

Առանձին ուշադրության են արժանի Քաջբերունու (1901, 145-146) հետևյալ տվյալները: Ղազախի Ուզունթալա և հարևան գյուղերի բնակիչները Վարդավառի (*վրթիվեր*) օրը մատաղներով ելնում են անտառապատ բարձրադիր սարա-

լանջին՝ բարձր ժայռի գլխին կանգնած Սրվեղի վանքը՝ ուխտի, իսկ Ուզունթալա գյուղի հարսներն ու աղջիկները գնում են Դամբլուտի սարը՝ զբոսնելու, ճոճ (*ճլորթի*) խաղալու և այլն: Դամբլուտի սարի տավարածները հավաքում են գույնզգույն ծաղիկներ, խաչաձև փնջում են ու կապում յուրաքանչյուր տան մի կթան կովի ճակատին: Երբ ճակատներն այսպես ծաղկախաչերով զարդարված կովերը գնում են դեպի իրենց տերերի վրանները, ընդառաջ են գալիս գյուղի երեխաները և երգում ծիսական երգ, որում, մասնավորապես, ասվում է. *Ես քէ մապրաղ, Սուրբ Օհանէս, <…>, Մապրաղ անեմ ղաբուլ կանես*:

Սա ևս մեկ անգամ ընդգծում է, որ Աստղիկ դիցուհին, որին նվիրված է Վարդավառը, Անահիտի և Արճակի հարսի հետ միասին սերում է ճակատին աստղ-ֆառն (Արշալույսի աստղ) ունեցող ջրային Դիցուհուց, և որ վերջինիս նվիրաբերվել են աստղաճակատ երինջներ կամ կովեր: Որոշակի փուլում նա ինքը, ամենայն հավանականությամբ, պատկերվել է իբրև աստղաճակատ կով (§ 7.3): Հետաքրքիր է, ի դեպ, որ ճակատին ճերմակ բիծ ունեցող կովին հաճախ տալիս են *Ասպղիկ* անունը: Միաժամանակ՝ Դամբլուտի սարի նյութում ընդգծվում է, որ Վարդավառի լեռնային ուխտն ու մատաղը նվիրվում էին ս. Հովհաննես Կարապետին:

Հետաքրքիր է և եղջերվի կերպարը: Այս կենդանին տարբեր մշակույթներում հանդես է գալիս «Վայրի կենդանիների տիրուհի՝ Արտեմիս» տիպի դիցուհու հետ և հաճախ պատկերվում է խաչաձև պատկերների, սվաստիկաների ու սկավառակների հետ. Լոռվա հայտնի հանելուկում (Հարությունյան 1965, 61a) պատկերվում է որպես Կաթնաղբյուրից ջուր խմող ու *Արընծովեն* ձայն հանող (հմմտ. Ծովինար և Ծիրանի ծով, § 7.6), զուգորդվում է օձի հետ և այլն (Մնացականյան 1977. Դևեջյան 1982. Martirosyan 2010, 792-796): Հատկապես հետաքրքիր է Դիգենիս Ակրիտասի էպոսում հանդիպող եղջերուն, որի եղջյուրների միջև խաչ կար, ճակատին աստղ էր շողշողում, իսկ մեջքին փայլում էր Աստվածամայրը (Մնացականյան 1977, 18-19):

Առաջավոր Ասիայի տարբեր վայրերում գտնված հորթի (կամ երինջի) գլուխների քանդակներում ճակատին պատկերված է երեքնուկ (Roes 1954): Ճակատի ֆառնի ու Դիցուհու լայն համատեքստում հետաքրքիր է հայերեն *խիպիլիկ* «մղձավանջի ոգի» բառը, որը հայերենի բարբառներում ցուցաբերում է այսպիսի իմաստային դաշտ՝ «ոգի», «թիթեռ», «փոթորիկ», «սիրուն աղջիկ», «տիկնիկ» և այլն, իսկ Համշենում՝ «երեքնուկ» (ՀԱԲ 2, 369):

7.5 Դիցուհու փոխակերպումները. Սաթինիկ, Մարջան, Ճոճի պառավ և Ծծերով մամիկ

Դիցուհին (Աստղիկ, Անահիտ, Դեղձուն, Շամիրամ և այլն, տես §§ 7.1, 7.3-7.4) «Վիպասանքում» համադրվել է Սաթինիկի կերպարի հետ, որի անունը, ամենայն հավանականությամբ, ածանցված է հայերեն *սաթ* բառից (ԱճառԱնձն 4, 1948, 342-343): Այս կերպարի դիցաբանության ու անվան ստուգաբանության մասին հանգամանորեն գրել են Տորք Դալալյանը և Արմեն Պետրոսյանը[18], ուստի ես դրանց չեմ անդրադառնա: Միայն կներկայացնեմ մի երկու դիտարկում *սաթ* բառի «բուստ, կորալ, մարջան» (ՀԱԲ 4, 154-155) իմաստի մասին: Վերջինս «Աշխարհացոյց»-ում ներկայացված է Լիբիայի (Աֆրիկայի) համատեքստում. *լինի սաթ, բոյս փափուկ, որ ի ծովէ ելեալ յարև քարանա[յ]* (համառոտ խմբագրության մեջ՝ *Լինի անդ և սաթ, բոյս փափուկ ի ծովու, որ ելեալ յարև և յաւդ՝ կարծրացեալ քարանայ.* այլ տարբերակում քաղվածքի սկզբում գտնում ենք՝ *լինի անդ սև սաթ*): Այս «կորալ» իմաստի մյուս հոմանիշներն են *բուստ* և հատկապես միջինհայերենյան ու բարբառային *մարճ/ջան* (հմմտ. *մարգարիտ*) բառերը:

Ինչպես տեսանք § 7.4-ում, ճրագի հանելուկի որոշ տարբերակներում ծովի օձի բերանում ուլունքի կամ աղջկա փոխարեն գտնում ենք *բուստ* և *մրճան*: Եթե տվյալ համատեքստում *Սաթինիկ* անվան հենքում դիտարկում ենք «մարջան, կորալ» իմաստը, ապա վերակազմության պլանում կրկին գործ ունենք Դիցուհու հետ, որի հմայքի ֆառն-ուլունքը առնչվում է ջրային տարերքին:

Այս կապակցությամբ շատ հետաքրքիր է Տիգրան Նավասարդյանցի ֆոնդին պատկանող «Զանփոլադի հեքիաթը», որ հավանաբար գրի է առնվել Վաղարշապատում՝ 1874-80 թվական-

18 Դալալյան 2002, 206-207. 2006, 48-51. Dalalyan 2006, 244-248. Պետրոսյան 2012, 26, 42-46: *Սաթինիկ* և Նարթյան էպոսի *Satana* անունների քննության շուրջ տես նաև Fritz, Gippert 2005: Սաթինիկի, Նարթյան Սաթանայի և նրանց հարաբերակից կերպարների (Աստղիկ, Իշտար, Ասթարտե, Դերկետո, Շամիրամ և այլն)՝ Արշալույսի աստղի հետ ունեցած առնչության շուրջ տես Դալալյան 2002, 197-200:

ների միջև ընկած ժամանակամիջոցում կամ ավելի վաղ (ՀայԺողՀեք 3, 1962, 316-324): Այստեղ հերոսը *Միջան խանում* անվանվող գեղեցկուհի արքայադստերը գտնելու համար ծովի ափի Սև քարի տակից հանում է մի սանձ (*գյամ*), այն շարժում է ջրի մեջ, դուրս է գալիս մի *բոզ, քյահլան ձի* և նրան հասցնում ծովի մյուս ափը: Այստեղ նա ծովից հանում է թագավորի նետած մատանին ու տիրանում Միջան խանումին:

Եթե այս և նախորդ ու հաջորդ պարագրաֆների նյութերը համադրենք բարբառային մի շարք այլ տվյալների հետ, ինչպես օրինակ, *Պառավի ճիճաո/ճյրեր/ճճեր* կոչվող գետափնյա խեցեմորթների (Աճառեան 1913, 896b), *Գևրի Պառավ*-ի (ՀայԼեզԲրբԲառ Ա, 2001, 237b), ճահճոտ տեղերում ու լճակներում ապրող ու շատ մեծ կրծքեր ունեցող *ճօճի պառվըներ*-ի, որոնցով վախեցնում էին երեխաներին (Մխիթարեանց 1901, 171-172, 202) և *Ծծերով մամիկ* «մանուկները վախցնելու երևակայական էակ մը» կոչվող էակի (Աճառեան 1913, 518b), *մամոկ* «սարդ», *անա-խաթուն* «խխունջ», *մարիամ-գորտ* «խոշոր գորտ» և *սուրփ* «գորտ» բառերի (Martirosyan 2010, 787-789), ապա կարող ենք վերականգնել Մեծ կրծքերով Մայր Դիցուհու կերպարը, որն առնչվում է ջրերի հոսքին ու ֆառնակունքին՝ Լուսաստղին (Արշալույսի աստղ): Հնագույն՝ բնիկ հայկական դիցարանում սա պետք է Աստղիկը եղած լինի: Իրանական ազդեցության շրջանում այս կերպարին է հարում նաև արքայական փառք/ֆառնի հովանավոր դիցուհին՝ Ոսկեմայր Անահիտը: Հետաքրքիր է, որ իրանական այդ դիցանվան պարսկական ժառանգը՝ *nāhid(a)*, հիմնականում ունի երկու իմաստ՝ «Լուսաստղ՝ Վեներա մոլորակ» և «փքուն կրծքերով աղջիկ»[19]:

Հեքիաթներում կին դևը հաճախ է ներկայանում որպես մեծ կրծքերով պառավ՝ թեշիկ (իլիկ) մանելիս: Սա նույնպես նրան մոտեցնում է Անահիտ / Մոկոշ / Աթենաս տիպի դիցուհու կերպարին[20]: Ղարաբաղի բանահյուսության մեջ պահպանված Անահիտի կապը գորգագործության հետ տեսանք § 7.3-ում, իսկ Աթենասի շուրջ տե՛ս § 7.7 (հմմտ. Արաքնեի հայտնի առասպելը): Այս տվյալների համադրմամբ կարելի է եզրակացնել, որ բարբառային *մամոկ* «սարդ» բառը և *Ծծերով-մամիկ*-ը մնացուկներն են մարդկանց բախտը հյուսող «Սարդ Տատիկ» տիպի դիցուհու, որը տիպաբանորեն համեմատելի է մի շարք մշակույթների համապատասխան պերսոնաժների հետ, օրինակ՝ հյուսիսամերիկյան մշակույթներում՝ «Սարդ Տատիկի», առաջին արարածներին ստեղծող «Սարդ Կնոջ», Անդամանյան կղզիներում՝ հզոր իգական սարդ-նախնու, որը խավարի մեջ ընկղմված ժողովրդին սովորեցնում է, թե ինչպես վերադարձնեն ցերեկային լույսը՝ կրակով, երգով ու պարով (տե՛ս, օրինակ, Johnson 1988, 210-213): Ընդգծված կրծքերի (*Ծծերով մամիկ*) համատեքստում կարևոր է հատկապես Արտեմիսը իր *πολύ-μαστος* «բազմակուրծք» մակդիրով ու մնացած հատկանիշներով (տե՛ս § 7.6), այլև իր «Ոսկե իլիկով տիկին» մակդիրով (Motz 1982, 209-210): Մոկոշին շատ դիմագծերով (այդ թվում՝ ջրի ու մանելու հետ կապերով) նման բալթյան դիցուհին՝ Լաումեն, նույնպես աչքի է ընկնում մեծ կրծքերով: Երկուսն էլ Իվանովի ու Տոպորովի կողմից համարվում են Ամպրոպաստծո կնոջ փոխակերպումներ[21]:

Այն, որ քրիստոնեության մուտքից հետո Աստղիկը և Անահիտը փոխակերպվում են ցածր դասի դիցաբանական էակի, հաստատվում է նաև անվանական մակարդակում: Աստղիկ դիցուհու փոխակերպումը քաջքի կամ ջրահարսի հայտնի է: Ինչ վերաբերում է Անահիտին, ապա Լոռվա մի հեքիաթում (ՀայԺողՀեք 7, 1977, 457-462) այն հանդես է գալիս որպես Ումբար անվամբ վիշապի դուստր: Հեքիաթի հերոսը՝ Կիսատը, սպանում է վիշապին ու ամուսնանում Անահիտի հետ, սակայն վերջինս չի մոռանում իր մարդակեր բնույթը և հերթով ուտում է իր երեխաներին, ուստի Կիսատը սպանում է նրան:

Նույնպիսի փոխակերպման ենթարկվել է, օրինակ, վերոհիշյալ սլավոնական Մոկոշը, որի

19 Հմմտ. ավեստ. Անահիտայի *Arədvī* մակդիրը vs. *ərədva-fšnī* «deren Brüste in die Höhe stehen, mit straffen Brüsten»:

20 Մոկոշի ու նրա՝ իրանական Անահիտայի հետ առնչության շուրջ տե՛ս Иванов, Топоров *apud* МифНарМир 2, 1982, 169. Иванов, Топоров 1983. Гамкрелидзе, Иванов 1984.2, 582. ЭтимСловСлавЯз 19, 1992, 130-134:

21 Иванов, Топоров apud МифНарМир 2, 1982, 40a. Иванов, Топоров 1983 (Լաումեի ու նրա մեծ կրծքերի մասին՝ 191, ծնթ. 47): Ի դեպ՝ մալանչներով ջուրն ամբարտակելու մոտիվը հետաքրքիր զուգահեռ ունի մեզանում. Շամիրամը հազար հակ բամբակով փակում է Շամիրամի բերդի անցքը, ահագին ժայռեր շարում բամբակի վրա ու դրանով Գայլ գետի հեղեղման վտանգից փրկում ահաբեկված ժողովրդին (Ղանալանյան 1969, 88):

էական դիմագծերից են ջուրն ու մանելը (հաճախ այդ երկուսը՝ միասին), և որը, հին ռուսական դիցարանում լինելով միակ իգական աստվածությունը, հեթանոսական հավատալիքների նահանջին համընթաց ձեռք է բերել «չար ոգի», «վհուկ» և այլ իմաստներ:

Բերված նյութերի հաշվառմամբ Անահիտի նույնացումը *Ծծերով մամիկ* և այլ կերպերում ներկայացող ահազդու պերսոնաժի հետ դառնում է շատ հավանական ու միանգամայն բնական:

7.6 Երկնային կովի կուրծքը և պտղաբեր հոսքը. Ծովինարն ու Կաթնաղբյուրը

Վիշապաքարը, որպես զոհասյուն, մարմնավորում է Տիեզերական ծառը և զուգորդվում երկնային կենարար հոսքի գաղափարին: Բացի վերը և ստորև բերվող մի շարք փաստերից, որոնք վկայում են կենարար հեղուկ (մասնավորապես՝ մեղր ու կաթ, հմմտ. նաև Կաթնաղբյուրը) բխեցնող համաշխարհային ակունքի մասին (հմմտ. Dumont 1992), նշենք նաև տիպաբանական օրինակներ այլ ավանդույթներից: Հարավ-Արևելյան Ասիայում գրանցված մի պատկերացման համաձայն՝ Մեռյալների Երկրում կա մի ծառ, որը բնի մոտ ունի բազմաթիվ ստինքներ (Иванов 1974, 128-129): Ալթայական ավանդույթներում աշխարհի պորտից աճում է հսկայական ծառ, որի տակ կա մեղրի կամ այլ կենսատու հեղուկի աղբյուր (բուրյաթականում՝ կաթի լիճ), ու այստեղ բնակվում է մի օձ կամ մի դաժան դիցուհի (Motz 1983, 369):

Վերը (§7.3) տեսանք, որ սկանդինավյան ավանդույթում Վալհալլայի վրա՝ տիեզերական ծառի մոտ կանգնած եղջերուն սկիզբ է տալիս գետերին: Այստեղ կարելի է հիշել, որ հայկական հանելուկներում որոտն ու անձրևը զուգորդվում են Կաթնաղբյուրից կամ Արյուն-ծովից ջուր խմող և գոռացող կովի, եղջերուի կամ վիշապի հետ: Հանրածանոթ է և Ինդրայի պարտված հակառակորդի՝ վիշապի զուգորդումը գոռացող ու ջրեր հոսեցնող ցլի հետ: Ուշագրավ է հատկապես RV V.83.1-ը, որտեղ *Parjánya-* «անձրևաբեր ամպ» աստվածությունը՝ բարձր գոռացող ցուլը, հոսեցնում է կենարար ջուրը ու դնում է սերմը, ինչպես սաղմ, բույսերի մեջ:

Ինչպես տեսանք § 3.4-ում, որոշ վիշապաքարերի դեպքում նշմարվում են իգական պաշտամունքային դիմագծեր: Հատկապես տպավորիչ է Զավախքի Կաթ-քարը, վրացերեն՝ *ʒuʒus-kva* «ծիծ-քար»: Այս վիշապաքարին այցելում էին սակավակաթ կանայք իրենց մանուկների հետ: Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է հիշատակել *ḫupaši* կոչված խեթական ծիսական կոթողներից մեկի անվանումը՝ «Մայրը և նրա ծծկեր մանուկը» (Popko 1978, 124. Haas 1994, 77, 508):

Այս հիման վրա Իմիրզեկի վիշապաքարի առեղծվածային պատկերը, որն անհաջող կերպով փորձել են մեկնաբանել որպես չորս կենդանիների գլուխներ, որոնց բերաններից ջուր է հորդում (Բարսեղյան 1967, №18), կարելի է վարկածայնորեն նույնացնել երկնային կովի կրծքի չորս պտուկների հետ: Հիշենք RV I.64 հիմնը, որտեղ նկարագրվում է, թե ինչպես ամպրոպային Marút-ները, որ հաճախ զուգորդվում են ցլերի հետ, կթում են (իրենց մայր *Pr̥śni-*կովի) երկնային կուրծքը (*údhar divyáni*)՝ որոտացող ու անսպառ ակունքը, ու կաթը հեղում են երկրի վրա:

Տիպական է նաև վեդայական *Sarasvatī*-ն, որ իրանական *Anāhitā*-յի տիպի գետային աստվածուհի էր, համարվում էր մայրերից, գետերից ու աստվածուհիներից լավագույնը, հոսքերի մայր, կայծակի դուստր, սուրբ խոսքի աստվածուհի, երգիչների պաշտպան. նա շնորհում է բախտ ու լիություն՝ կաթ, յուղ և այլն: RV I.164.49-ում և VI.61.14-ում հիշատակվում են համապատասխանաբար նրա կուրծքը և կաթը: Իսկ RV IX 67.32-ում կարդում ենք, որ Սարասվատիի կաթը, յուղը, մեղրն ու ջուրը կթվում են նրանց համար, ովքեր ուսանում են Պավամանիի քերթվածքները և պոետների հավաքած հյութը:

Երկնային ստինքների հետ անձրևի զուգորդման պատկերը հանդիպում է նաև հայերենի բարբառներում՝ Շուլավերում ու Ղարաբաղում. *Երգինքը ծծերը վեր ա թողալ* «սաստիկ անձրևում է»: Ամպրոպային դիցուհի Ծովինարի մասին հեքիաթում կարդում ենք (Քամալեանց 1893, 32). *ծովինարը կեռ ու մեուրիկ երևաց երկնքում, կէծին-կէծին, պէծին-պէծին արեց: Մի քանի վայրկեան չի անցնում, իսկոյն երկինքը ծծերը վեր է թողնում, սար ու ձոր թոռով ջրում, ողողում: Ամենքն էլ ուրախացին կանչում են. Քան զօրաւոր Ծովինար, / Երեսիարքդ մե՛զ արա, / Գառն ու աչառ քեզ մատաղ, / Յաւր մեզնից զանց արա:*

«Սասնա ծռեր» էպոսի «ձիային» երկվորյակների մայր Ծովինարը բանահյուսության մեջ դրսևորվում է որպես կայծակի ցասկոտ դիցուհի՝ *Հրաչք* մակդիրով (Abeghian 1899, 83-86. Աբեղ-

յան 1975, 70-72), և (համատեքստայնորեն) նույնանում է դիցաբանական Ծիրանի ծովի Կաթնաղբյուրից ջուր խմող երկնային ամպրոպային կովին[22]: Հետևաբար չի բացառվում, որ ամպրոպաբեր ամպի վերոբերյալ պատկերի մեջ Ծովինարի հետ մեկտեղ հիշատակված *երկնքի ծծեր*-ը պատկերացվում են որպես երկնային կովի պտուկներ (հմմտ. *Pṛśṇi-* կովի երկնային կուրծքը):

Ծովինարի էպիկական միջավայրը Վանա լճի շրջակայքն է, այսինքն՝ արևմտյան բարբառախոս վայրերը, իսկ «փայլակ, կայծակ» *ծովինար/ծովեան* բառը և նրա վերաբերյալ բանահյուսական տվյալները հիմնականում գալիս են արևելքից, բայց նաև արևմտյան մի բարբառից՝ Խարբերդից (ՀայԼեզԲրբԲառ Բ, 2002, 420b): Ուշագրավ է նաև Համշենի Զովինարը, որ հեքիաթներում ու հավատալիքներում հանդիպում է որպես երկնային ու ջրային տարերքը մարմնավորող ամպրոպային դիցուհի կամ կին-դև, երբեմն էլ մարմնավորում է պտտահողմը (Կուզուր 2007, 169, 170, 172, 180): Հիշենք *խիպիլիկ* «մղձավանջ» բառը, որ բարբառներում ունի հետևյալ իմաստները՝ «մղձավանջի ոգի», «թիթեռնիկ», «պտտահողմ», «երեքնուկ», «սիրուն աղջիկ», «տիկնիկ» և այլն (ՀԱԲ 2, 369): Այս տվյալների աշխարհագրական լայն ընդգրկումը ցույց է տալիս, որ Ծովինար դիցուհու պաշտամունքը զգալիորեն տարածված է եղել և պետք է ժառանգված լինի հայոց հնագույն դիցարանից: Հնարավոր է, որ հնում Ծովինարի էպիկական սյուժեն առկա է եղել նաև արևելյան տարածքներում: Սրա մի ուշագրավ վկայություն կարող է լինել Վարսենիկ Պարոնյանի պատմած «Ծովինարը» հեքիաթը, որը 1940 թ. գրառել է Մ. Հակոբյանը Ալավերդու շրջանի Աթան գյուղում (ՀայԺողՀեք 8, 1977, 443-449):

Այս հեքիաթում մեկ խնձորից հղիանում են թագավորի կինն ու ձին, և նրանցից ծնվում են, համապատասխանաբար, տղա՝ Նիարը, ու քուռակ՝ Բիարը: Մի օր Նիարը, երբ արդեն հասուն տղա էր, ծակոց է զգում՝ *չանջոս*, ձիու խորհրդով ձեռքը տանում է իր ձախ կողքն ու այնտեղից հանում մի խանչալ, վրան մի սիրուն աղջկա նկար, տակը գրած՝ Ծովինար: Իսկույն սիրահարվում է ու գնում աղջկան բերելու: Ճանապարհին լինում է երեք երկրներում՝ Սպիտակ, Կանաչ և Սև, որոնք բացահայտ տեքստով ներկայացնում են, համապատասխանաբար, երկինքը, ցամաքը և ծովը: Բացի սրանցից, հիշատակվում է և Կարմիր երկիրը, որտեղ մի ծով կա, ծովի պալատում էլ ապրում է գեղեցկուհի Ծովինարը: Աղջիկը սիրով է ընդունում Նիարին: Մի *ջադուքար* պառավ գողանում է խանչալն ու գցում ծովը, ու Նիարը կիսամեռ է դառնում: Պառավը Ծովինարին փախցնում է, տանում Կարմիր երկրի թագավորի մոտ: Ծովինարն ասում է, որ քառասուն օր ոչ մի մարդ չպիտի մոտենա իրեն: Բիարի հրահանգով Սպիտակ, Կանաչ ու Սև ձիավորները փնտրում են խանչալը ու վերջապես գտնում են այն՝ մի ձկան մեջքին խրված (հետո այս ձուկն առողջանում է ու դառնում ձկների իշխանը, ու մինչև օրս էլ այդ ձկնատեսակին *իշխան* են ասում): Խանչալը դնում են Նիարի կողքին, ու նա իսկույն արթնանում է: Գնում են աղջկա ետևից, Սպիտակ ձիավորը թագավորին տալիս է *ասպղերի ճկատովը, թիքա-թիքա անըմ*, Սև ձիավորը պառավին գցում է ծովը՝ *ձգների փայ անըմ*: Հեքիաթն ավարտվում է Նիարի ու Ծովինարի հարսանիքով:

Այս հեքիաթն ակնհայտորեն համադրելի է «Սասնա ծռեր» էպոսի «ձիային» երկվորյակների (և վեդայական Աշվինների) հայտնի մոտիվի հետ: Տե՛ս և ստորև՝ Դեմետրայի վերաբերյալ: Էպոսի հետ առնչությունը հաստատվում է և անվանական մակարդակում՝ Ծովինարի ներկայությամբ: Թեև նա այստեղ ոչ թե երվորյակների մայրն է, այլ համապատասխանում է Դեղձունին, սակայն հետո, բոնի ամուսնությունից առաջ քառասուն օր ժամանակ ուզելու դրվագով, հարում է էպոսի Ծովինարի սյուժեին: Նրա անունն ու նկարը կրող խանչալը, որի մեջ տղայի *հունար*-ն է, ծովն է ընկնում և այսպիսով ավելի կատարյալ դարձնում երկվորյակների ու Դեղձուն/Ծովինարի սյուժեն (հմմտ. Դեղձունի հմայքի ուլունքը՝ ծովի մեջ, որ պիտի Սանասարը հանի, տե՛ս § 7.4):

Այս հեքիաթում ուշագրավ է աշխարհի եռամաս կառուցվածքը, ընդ որում այստեղ արդեն կա ձկներով բնակեցված երկրային ծովը (Սև երկիրը), բայց այս եռամաս համակարգից դուրս կա նաև մի այլ՝ Կարմիր երկիր՝ իր ծովով ու այնտեղ ապրող Ծովինարով: Սա ավելի է ամրապնդում Ծովինար դիցուհու վերոհիշյալ կապը Ծիրանի/Արյուն ծովի հետ: Այս համակարգը

22 Տե՛ս U. Հարությունյան 2000, 79-84. Petrosyan 2002, 6-22. Դալալյան 2008, 22-34. Ղոեջյան 2012: Հմմտ նաև եղջերուն ու Լոռվա հանելուկը (§ 7.4):

որոշ չափով հիշեցնում է հնդեվրոպական մշակույթում վերականգնվող երեք երկինքները՝ Սպիտակ (ցերեկային երկինք), Կարմիր (արշալույսի կամ աղջամուղջի երկինք), Սև (գիշերային երկինք) (Haudry 1982, 1987, 1988. Mallory, Adams 1997, 117, 131, 231, 289-290): Նախնական վերակազմությամբ կարող ենք հայկական մշակույթում արձանագրել շառագունած Արշալույսի ծիրանագույն երկինքը՝ Ծիրանի ծովը, և նրա տիրուհի Ծովինարը: Արշալույսի հետ առնչությունը Ծովինարին ավելի է մոտեցնում Այգ/Անահիտ/Աստղիկ դիցուհուն, որոնք առնչվում են մայրությանն ու պտղաբերությանը և խորհրդանշվում են Արշալույսի աստղով (Լուսաստղ, Վեներա մոլորակ): Աշտիշատի սրբավայրում Անահիտի ու Աստղիկի բագինները հանդես են գալիս Վահագնի բագինի հետ (Ագաթանգեղոս § 809). Վահագնը, վիպասանական հայտնի հատվածում, նույնպես հիշատակվում է Ծիրանի ծովի համատեքստում: Հմայագրերում՝ *Մայր Ծիրանի* (հմմտ. Անահիտի *Ոսկեմայր* մակդիրը), ինչպես նաև՝ *հովիւն Ծիրանի <…> յովիւրն Ծիրանի* (Martirosyan 2010, 781-782):

Արշալույսի դիցուհու (Անահիտ/Ծովինար) առնչությունը կովի հետ համեմատելի է վեդայական Ուշասի հետ, որն ունի կարմիր կովեր. երբեմն արշալույսներն իրենք էլ նմանեցվում են կովերի (West 2007, 223-224): Հմմտ. երաշտի տիկնիկի ծիսերգում հիշատակվող Ծիրանի ծովը և կարմիր կովը, որից յուղ է ակնկալվում (§ 7.7):

Ինչ վերաբերում է եռագույն համակարգի սիմվոլիկայում *ծիրանի* գույնի ունեցած դերին, ապա ուշագրավ է Շամշադինի Բերդ գյուղում 1962 թ. գրառված մի հեքիաթի (պատմող՝ Իվան Չիլինգարյան) հետևյալ դրվագը: Հրեշտակը գալիս է մի հիվանդի մոտ, որ չարագործ ու փչացած մարդ էր, այնքան է ծեծում, մինչև սրա մեջքից մի *սև մազիթի պըես* բան է վեր ընկնում, մարդը հոգին տալիս է, և հրեշտակը նրան ուղարկում է դժոխք. ապա գալիս է մյուսի մոտ, որ արդար մարդ էր, ձեռքի ծաղկեփունջն այնքան է մոտեցնում սրա քթին ու հեռացնում, մինչև քթից մի *ծիրանագույն կարմիր* բան է ընկնում, ու հոգին տալիս է, և հրեշտակը սրան ուղարկում է դրախտ (ՀայԺողՀեք 6, 1973, 486):

Ղարաբաղում կա մի աղբյուր, որի մասին պատմում են հետևյալ ավանդազրույցը (Ղազիյան 1983, 150): Խերխան թագավորը Ծովիկ անունով մի գեղեցիկ աղջիկ ուներ: Թշնամիները գալիս են նրան տանելու. թագավորը վախից համաձայնում է, բայց ասում է, որ յոթ օր հետո գան: Նրա նպատակն էր այդ ընթացքում փախուստի ճանապարհ սարքել մինչև Շող: Բայց փախուստի ժամանակ Ծովիկը ետ է ընկնում: Թշնամիները նրան գտնում են ծառից կախված, ստինքները կտրում են դնում քարի վրա, ու քարից սկսում է կաթնաջուր բխել: Քարն անվանում են Ծծաքար, ու մինչև օրս էլ այդ աղբյուրից կաթնաջուր է բխում: Եվ հետաքրքիր է, որ այդ կաթնաջուրը բխում է միայն գարնանը, ինչը մեզ մոտեցնում է Դեմետրային ու նրա հետ կապված «ծծային» տոնին: Ուշագրավ է հատկապես, որ Դեմետրան նույնպես «ձիային» երկվորյակների մայր է (այս ամենի մասին՝ քիչ անց):

Ղարաբաղում Ծծաքարեր շատ կան: Դրանց հաճախ են այցելում սակավակաթ կանայք, որոնք, երեխան գրկին, չոքում ու աղոթում են քարի առջև, մի քանի մոմ վառում և ստինքները պահում կաթացող ջրի տակ, կամ էլ հավաքում են այդ ջրից, մի մասը խմում, մնացածն էլ քսում ստինքներին: Ասում են, որ կաթն անմիջապես առատանում է: Մի այդպիսի քար կա Ծովատեղ գյուղի մոտ, լճի ափին, որն էլ դրա անունով կոչվում է *Ծծաքարի ծով*: Այստեղ կովեր էլ են բերում ուխտ, որ կաթն առատանա. հորթը կապում են կովի մեջքին, ապա ջուրը քսում են կովի պտուկներին: Ներքին Թաղավարդ գյուղի մի սուրբ քարի վրա, անձրև բերելու ակնկալիքով, ջուր են լցնում ու կաթնաճաշ եփում բաժանում: Մի անգամ մի տղա ծաղրել է այդ քարը ու կանգնել վրան, բայց ոտքերն անմիջապես կուչ են եկել (Լալայան 2, 1988, 154-157):

Հայաստանի որոշ տարածքներում Համբարձման տոնն անվանվում է այս տոնի համար շատ կարևոր ուտելիքի անվամբ՝ *կաթնով*, *կաթով-ապրի տոն*, իսկ Խիանում / Տիգրանակերտում Համբարձման հինգշաբթի օրը պատրաստվող փայտե տիկնիկի անունն է *կաթով-ապրի արուս*, այսինքն՝ *Համբարձման-հարս*: Համբարձման չորեքշաբթի՝ լույս հինգշաբթի գիշերը բնությունը կախարդվում էր, երկինքն ու երկիրը միանում էին իրար ու համբուրվում: Աղջիկները մի փարչի՝ կճուճի մեջ լռելյայն հավաքում էին ջուր՝ յոթ աղբյուրից կամ ջրհորից, ինչպես նաև յոթ տեսակ ծառերից ու ծաղիկներից մեկական տերև ու ծաղիկ, ապա փարչին ամրացնում էին խրծիկ՝ ուլունքներով ու ծաղիկներով զարդարած տիկնիկ: Երկուսը միասին կոչվում էին *Վիճակ*: Որոշ

տարածքներում ջուր վերցնելու ծեսը գողանալ էր կոչվում, ընդ որում հավատում էին, որ գողացվածը պաշտպանվում էր Փարչի մեջ դրված Ձանգյուլումի ծաղկի կողմից: Աղջիկներից մեկին ընտրում էին *Հարս*: Վիճակը թողնում էին բաց երկնքի տակ, ծաղիկների մեջ, որ աստղերը վերևից նայեին, և կեսգիշերին, երբ Քրիստոսը երկինք համբառնար, «շնորհքը» հաղորդվեր ջրին: Տղաները պիտի աշխատեին փախցնել «գերի ընկած» (օրինակ՝ Լեզքի տարբերակում) Վիճակը (Ամատունի 1912, 322a. Ածառեան 1913, 535. Բդոյան, ՀայԺողԽաղ 1, 1963, 157-161 . 1986, 48-51):

Վանին մոտիկ Լեզք գյուղն իր Ամենափրկիչ վանքով Համբարձման տոնի նշանավոր ուխտատեղի էր: Մոտակա հսկա քարաժայռի գագաթին, ըստ ավանդության, Շամիրամը դրել էր Արա Գեղեցիկի դիակը՝ վերակենդանացնելու ակնկալիքով: Հիշենք, որ Լեզքի մերձակայքի *Յոթ թոնիր* կոչվող վայրի հետ է կապված ջրով թոնրի ավանդազրույցի տարբերակներից մեկը, որի վերջում տիրուհին ու քահանան նետվում են ջուրն ու դառնում ձուկ (հմմտ. § 7.3): Լեզքի պաշտամունքային գոտում, այսպիսով, համատեղված են մեր նյութի համար բոլոր էական տարրերը, որոնք թույլ են տալիս վերականգնել Համբարձման ծիսակարգի հենքում ընկած հետևյալ պատկերը. ջրի բարեբերությունը՝ ակունքի ֆառնը, որ որևէ կերպ առնչվում է Դիցուհուն / Հարսին (Ամպրոպաստծո կնոջը), գերված է և հսկվում է վիշապի կողմից, ու դրա ազատագրումը հանգեցնում է պտղաբեր ջրի հոսքին և բնության զարթոնքին: Այս հենքը մի կողմից միահյուսված է սիրո թեմատիկային՝ սիրած աղջկա ազատագրում (հմմտ. Սանասար–Դեղձուն) կամ կնոջ ամուսնական անհավատարմություն (Ջրով թոնիր), իսկ մյուս կողմից՝ մեռած աստվածության վերադարձին, ընդ որում վերջին դեպքում, ըստ տարբեր ավանդույթների, վեր հառնող աստվածությունը հիմնականում արական է (օրինակ՝ Արա Գեղեցիկ, Ատտիս, Տելեպինու, քրիստոնեական համակարգում՝ Քրիստոս): Ստորերկրյա աշխարհից կյանք վերադարձող ու դրանով բնությունը վերակենդանացնող աստվածության իգական տարբերակը ներկայացված է, օրինակ, Դեմետրայի ու Պերսեփոնեի սյուժեում, որին կանդրադառնանք քիչ անց:

Կաթը, որ մեծ դեր է խաղում Համբարձման տոնում, անկասկած արտացոլում է պտղաբերության գաղափարը. Ղարաբաղում, օրինակ, Համբարձման կաթնապուրը շատերը եփում էին արտերում ու դրանք լցնում էին ցանած հողամասերի շուրջը, որպեսզի նպաստեն բերքի աճմանը՝ «կերակրեն բերքը մանկան նման», և ցանքսերը պահպանեն երաշտից, կարկուտից և այլ աղետներից (Լիսիցյան 1981, 71b): Հիշենք և Ղարաբաղի Ներքին Թաղավարդ գյուղի վերոհիշյալ սուրբ քարը, որի վրա, անձրև բերելու ակնկալիքով, ջուր են լցնում ու կաթնաճաշ եփում բաժանում:

Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է հունական ***στήνια*** (n.pl.) կոչվող տոնը Աթենքում՝ Թեսմոֆորիա տոնից երկու օր առաջ, Pyanopsion (սեպտեմբեր–հոկտեբեր) ամսվա 7-րդ օրը, որի ժամանակ զոհաբերություն էր մատուցվում Դեմետրային ու Պերսեփոնեին: Կանայք գիշերը տոնում էին Դեմետրայի վերադարձը ստորերկրյա աշխարհից (ἄνοδος «վեր ելնելը, հոգու համբարձումը»)՝ փոխադարձ վիրավորանքներով ու գռեհկաբանություններով (Liddell et al. 1996, 145a, 1644a. Dillon 2002, 109): Թեև տոնի անվան ածանցումը *στήνιον · στῆθος* «կուրծք» (Հեսիքիոս) բառից համարվում է անհստակ (Chantraine 1968-80, 1055b. Beekes 2010.2, 1404), սակայն ձևի առումով *στήνια* բառը (չեզոք սեռ, հոգնակի թիվ) հեշտությամբ կարող է դիտարկվել որպես *στήνιον* (նույնպես չեզոք սեռի) գոյականի հոգնակի ձև՝ «կրծքեր»: Ճիշտ է, վերջինս վկայված է միայն Հեսիքիոսի բառարանում, սակայն դրա նմանությունը հայերեն *սփին* «ստինք», սանսկրիտ *stána-* «ստինք» և մյուս ցեղակից ձևերին անուրանալի է, և պրակտիկորեն բոլոր ուսումնասիրողներն ընդունում են այդ բառի գոյությունն ու հնդեվրոպական ծագումը[23]: Իսկ իմաստաբանական հենքի վրա կարող է լույս սփռել այս պարագրաֆում բերված նյութը:

Հայկական ու հունական այս տոները միավորվում են երկու էական բաղադրատարրով՝ կաթ/ստինք և աստվածության վերադարձ/համբարձում, ընդ որում վերջինս երկու ավանդույթներում էլ տեղի է ունենում գիշերը, և ծեսի հիմնական մասնակիցները կանայք են:

Եթե նկատի ունենանք, որ դիցուհու վերադարձը նշանակում է պտղաբերության վերահաստատում (հմմտ. և Telepinu, § 6), ապա այս համատեքստում Համբարձման տիկնիկը (*կա-*

23 Գրականության համար տես ՀԱԲ 4, 274-275. Martirosyan 2010, 584-585:

թով-ապրի արուս) կարող ենք նույնացնել երաշտի ժամանակ կատարվող ծեսերի գլխավոր մասնակցի՝ Անձրևի հարս կոչվող տիկնիկի հետ, քանի որ երաշտի ծեսի նպատակն էլ նույնն է՝ մեղմել Ամպրոպաստծո զայրույթը, վերադարձնել ջուրը՝ բարեբերության աղբյուրը: Նկատենք, որ սույն հոդվածում քննվող նյութերում հաճախ է հանդես գալիս երաշտի մոտիվը. հմմտ. հատկապես Աթենասի արձանի լվացումը և այլն (§ 7.7): Դիցուհին մարմնավորվում է արձանի, տվյալ դեպքում՝ տիկնիկի մեջ: Այս կապակցությամբ շատ հետաքրքիր է վերոհիշյալ Ծծաքարը, որից միայն գարնանը բխող կաթնաջուրը սկիզբ է առել, ըստ ավանդազրույցի, Ծովիկի ստինքներից: Վերակազմության պլանում, փաստորեն, Կաթնաղբյուրի/Ծիրանի ծովի դիցուհու՝ Ծովինար/Ծովիկի հետ կապվող Ծծաքարը տիպաբանորեն նույնանում է Ջավախքի Կաթ-քար/Ծիծ-քար կոչվող վիշապաքարին և դրանով ավելի հավանական է դարձնում առաջարկվող մեկնաբանությունը, ըստ որի՝ Իմիրզեկի քննվող վիշապաքարի վրա պատկերված են Երկնային կովի պտուկները:

Ուշագրավ է նաև *στήνια* կոչվող տոնի մի այլ էական տարր՝ կանանց գոռեկախոսությունը: Սա հիշեցնում է հայկական ավանդույթը. երաշտի դեմ պայքարելու համար կանայք մի հին արորով վարում են գետը ջրի հոսանքն ի վեր և այս գործողությունը համեմում տղամարդկային հայհոյանքներով ու անպարկեշտ կատակներով, ընդ որում այս կանայք հաճախ տղամարդու շորեր են հագնում, հորովել են երգում ու առջևից շերեփ են կախում՝ իբրև ֆալլիկ հատկանիշ[24]: Համեմատենք Melia-Telepia-յի և Վելեսի քարի ֆալլիկ ծեսերը, հատկապես Ցլի պարը, որի ընթացքում մի կին, ցլին նմանակելով, ընթանում էր մյուս կանանց վրա (§§ 5, 6):

Ըստ առաջադրվող վարկածի՝ Դեմետրային (ու Պերսեփոնեին) նվիրված այս հունական տոնի անվանումը՝ *στήνια*-ն, իր բուն՝ «ծծեր» նշանակությամբ կարող է մեկնաբանվել որպես «ստինքների տոն» կամ «ծծերով դիցուհու տոն»: Հիշենք հունական մեկ այլ քթոնիկ դիցուհու՝ Արտեմիսի փոքրասիական (եփեսոսյան) հայտնի մակդիրը՝ *πολύ-μαστος* «բազմակուրծք» (հմմտ. *Ծծերով մամիկ* և այլն, § 7.5): Այս երկու դիցուհիները՝ Դեմետրան ու Արտեմիսը, մի շարք էական հատկանիշներով նման են միմյանց, ինչպես նաև մեր Դիցուհուն (Անահիտ, Աստղիկ, Ծովինար և այլք): Արտեմիսը կենդանական ու բուսական աշխարհը կարգավորող դիցուհի է՝ *πότνια θηρῶν* «վայրի կենդանիների տիրուհի». քթոնիկ անզսպությամբ հարում է Մեծ մոր (Կիբելայի տիպի) կերպարին. օգնում է ծննդաբերող կանանց. նրա պաշտամունքը ներառում է օրգիաստիկ գծեր. նրան ձոնվում են բերքահավաքի առաջին պտուղները. նա, Աստղիկի նման, չի ուզում տեսնեն իր մերկ լոգանքը (այս և այլ առումներով նման է և Աթենասին, տե՛ս § 7.7): Դեմետրան երկրին, կենդանիներին ու մարդկանց պտղաբերություն շնորհող Մայր դիցուհի է. նրան նվիրված միստերիաները հարում են դիոնիսոսյան օրգիաստիկ երթերին. Պոսեյդոնը հովատակի տեսքով մերձենում է զամբիկ դարձած Դեմետրային, և վերջինս ծնում է երկվորյակներ, որոնցից մեկը՝ մտրուկ (հմմտ. «ձիային» երկվորյակների մայր Ծովինարի վերոհիշյալ մոտիվը):

Վիշապաքարերի՝ Դիցուհուն ու ջրերին առնչվելու տեսանկյունից հատկապես հետաքրքիր է, որ Արտեմիսի սրբավայրերը հաճախ աղբյուրների ու ճահիճների մոտ էին: Հայտնի է և նրա *λιμνᾶτις* «ճահճային» մակդիրը: Արտեմիսի, Անահիտի՝ «Ծծերով մամիկ» և «Ճոճի՝ ճահճային պառավ» տիպի կերպարների կապը իլիկի հետ նույնպես հստակ է: Սլավոնական Մոկոշի դիմագծերում էլ էական տեղ են գրավում ջուրն ու մանելը (§§ 7.3, 7.5):

Համբարձման տոնի դիմագծերից վիշապաքարերի ուսումնասիրության համար կարևոր է նաև գետի ակունքի ու խնձորի հավատալիքը, ինչը Համբարձումը մերձեցնում է Վարդավառին (տե՛ս § 7.4):

Այսպիսով՝ հունական և հայկական ավանդույթների տվյալների օգնությամբ կարող ենք, աշխատանքային վարկածի կարգով, վերականգնել մայրության ու պտղաբերության դիցուհու կերպարը, որ ապրում է աղբյուրներում ու ճահիճներում և նշույթավորված է (մեծ կամ շատ) ստինքներով: Նրան նվիրված տոնը, որի մասնակիցները կանայք են, կոչվում է «կաթնային» կամ «ստինքային» և ակնկալում է պտղաբերության վերահաստատում: Հայկական ծիսական ավանդույթում այս Դիցուհին մարմնավորվում էր Համբարձման/Կաթնովի տիկնիկի մեջ, իսկ հնագույն ժամանակներում, հավանա-

24 Տե՛ս Անանյան 1980, 139-140. Հովսեփյան 2009.1, 461-462 և հատկապես Հայրապետյան 2004, 218-219:

բար, վիշապաքարերում, հատկապես՝ Կաթքար/Ծիծ-քար նմուշներում:

Եթե ընդունելի է *կաթնով – στήνια* տոնի վերաբերյալ այս վարկածը, ապա գործ ունենք հայ-հունական ծիսա-իմաստաբանական զուգաբանության հետ, որը ժամանակագրորեն կարող է տեղավորվել ուշ հնդեվրոպական փուլում կամ նախալեզվի տրոհմանն անմիջապես հաջորդող փուլում (մ.թ.ա. III-II հազարամյակներ), երբ, ամենայն հավանականությամբ, ստեղծվել են երկրագործական աշխատանքների կատարման ժամանակին վերաբերող հետևյալ բառերը (ամսանունները).

քաղ-ո-ց «հնձի ժամանակ» (հուլիս – օգոստոս) < *քաղեմ* «քաղել, քաղհանել, հնձել» < h-ե. **(s)kl̥-ne/o-* (հմմտ. հուն. *σκάλλω* «թոխրել, քաղհանել» < **σκάλ-νω*).

ար-ա-ց «այգեկութ/բերքահավաքի ժամանակ» (օգոստոս – սեպտեմբեր) < վաղնջահայ. **o(h)ar-a-* < h-ե. **h₁os-(a)r-eh₂*, հմմտ. հուն. *ὀπ-ώρα* f., լակոն. *ὀπ-άρα* «ամռան վերջ, աշնան սկիզբ. բերքահավաք, միրգ» (Martirosyan 2013, 110):

Բերված նյութը թույլ է տալիս վերակազմել սիրո, պտղաբերության, ջրերի հոսքի և Արշալույսի աստղի հետ առնչվող Մայր Դիցուհու (Ծծերով մամիկի) կերպարը և հնդեվրոպական «հուրը ջրի մեջ» առասպելույթի հայկական տարբերակը: Վեներա մոլորակով խորհրդանշվող Անահիտ դիցուհուն նվիրաբերված երինջներն իրենց ճակատի աստղանշանով մատնում են նրա զուգորդումը Երկնային-Կով Դիցուհու հետ: Այդ առասպելաբանական շրջանակներում զգալի չափով իմաստավորվում են վիշապաքարերի պատկերագրության մեջ արտացոլված հիմնական տարրերը՝ ցուլ կամ կով, ձուկ, ջրի (կամ կաթի) հոսք, Տիեզերական ծառ-զոհասյուն, ինչպես նաև այն հանգամանքները, որ շատ վիշապաքարեր հայտնաբերվել են լեռնային ջրառատ մարգագետիններում, և որ դրանցից մի քանիսի իմաստաբանության մեջ առկա են կաթնաբերության և այլ իգական դիմագծեր: Վիշապաքարերի իմաստաբանության հենքում նա հանդես է գալիս, հավանաբար, Ամպրոպաստծո հետ միասին:

7.7 Դիցուհու արձանը և երաշտի հմայածեսերը

Հարկ է ընդգծել, որ *Լեզք* գյուղը ոչ միայն Ջրով թոնրի մոտիվով է անուղղակիորեն առնչվում Շամիրամին (§7.3), այլև ուղղակիորեն հանդես է գալիս Շամիրամի ու Արա Գեղեցիկի առասպելի համատեքստում (§7.6): Աբեղյանը (1941, 83-93) այս նյութերը համադրում է Շամիրամի մորը՝ սեմական պտղաբերության ու բարօրության աստվածուհի Դերկետո/Ատարգատիսին առնչվող տվյալների հետ և վիշապաքարերը համարում է Աստղիկ/ Դերկետո դիցուհու կոթողներ: Դերկետոն, իր սեռական հանցավոր կապի պատճառով ամոթից տանջվելով, իրեն գցում է ջուրն ու դառնում ձուկ: Ասորիքի Ասկաղոն քաղաքում այդ դիցուհու տաճարը կառուցված էր սրբազան լճի մոտ: Որոշակի ծիսակատարությունների ժամանակ դիցուհու ձկնակերպ արձանը տանում էին գետը և ապա ետ բերում տաճար:

Հետագայում Դիցուհու արձանը փոխարինվել է *Նուրի(ս)* տիկնիկով (հմմտ. Դեմետրան ու կաթնովի տիկնիկը, § 7.6), որի վրա, անձրևի հմայածեսի ժամանակ, ջուր են լցրել: Հայտնի է, որ սա մարմնավորում է Ամպրոպաստծո հարսնացուին: Ծիսերգում հիշատակվում են Ծիրանի ծովը և կարմիր կովը, որից յուղ է ակնկալվում (հմմտ. Արշալույսի դիցուհու կապը կարմիր կովի ու Ծիրանի ծովի հետ, § 7.6):

Երաշտի տիկնիկի *Նուրի(ս)* անունը համընդհանուր ընդունելության արժանացած ստուգաբանություն չունի: Սովորաբար կցվում է *Ծովինար* անվան **Նար* բաղադրիչին, իսկ ձայնավորումը համարվում է նույն ծիսերգում *Նուրի*-ի կողքին որպես հանգաբառ գործածվող *հուրի* բառի ազդեցության արդյունք: Սակայն **Նար* բաղադրիչի կարգավիճակը և ծագումը այնքան էլ հստակ չեն: Որպես աշխատանքային վարկած՝ առաջարկում եմ քննարկման մեջ ներմուծել *նու* «հարս» և *նուիկ* «մի բույս՝ շավաշարյուն» բառերը (տե՛ս քիչ անց), ինչպես նաև հայկական *Նուրի* անձնանունը (արական՝ 17-րդ դարից, իգական՝ 18-րդից), որը արաբական ծագում ունի, հմմտ. *Nūrī* < *nūrī* «լուսավոր, լուսեղեն»: Հայերենում ավելի վաղ ժամանակներից՝ 15-րդ դարից սկսած, հանդիպում են այդ հիմքի վրա կազմված մի շարք իգական անձնանուններ՝ *Նուրի-խաթուն*, *Նուրիկ*, *Նուրիփաշա*, *Նուրմելէք* (բառացի՝ «լուսեղեն հրեշտակ», հմմտ *հուրի-մալաք*) և այլն, նաև՝ 13-րդ դարից, *Նուրսթի*, բառացի՝ «լույս-տիկին» (ԱճառԱնձն Դ, 1948, 95-98):

Ձևի առումով ամեն ինչ պարզ է. Նուրի անձնանունը լրիվ նույնական է տիկնիկի անվանը:

Գլխավոր հարցն այն է, թե ինչու՞ պիտի այդ անունը դառնար դիցաբանական կերպարի ու այն անձնավորող ծիսական տիկնիկի անվանում: Նախ նշենք, որ կա Մարիամ Աստվածածնի արաբական հետևյալ անվանումը՝ *Umm al-Nūr*, բառացի՝ «Լուսամայր»[25]: Ապա՝ հնարավոր է, որ *Նուրի* տիկնիկի հարցում, վերոհիշյալ *հուրի* հանգաբառից բացի (հմմտ. նաև տիկնիկի անվան մեկ այլ հոմանիշ՝ *պուպրիկ*), որոշակի դեր են խաղացել հայերեն *նու* «հարս» բառը և հավանաբար նրանից ածանցված *նուիկ* բուսաբառը՝ *Հայոց բանջար*-ը, մանավանդ որ այս բույսը հայերենում ու այլ լեզուներում հանդես է գալիս դիցաբանական համատեքստում՝ որպես վիշապի կամ մեռնող-հառնող Շավարշ/Սիյավուշի արյուն:

Արճակում հավատում էին, որ օձերն իրենց բները շինում են նվիկ աճող տեղերում (Ավագյան 1978, 45a): Հաճախ ընդգծվում է, որ նվիկը շուշանազգի է և գործածվում է թունավոր միջատների խայթոցի դեմ: Հետաքրքիր է *Շուշան* և *Հովհան* (ս. Կարապետ) անուններով կերպարների հանդես գալը քննվող համատեքստում: Համանման տվյալներ կան նաև նման հնչող, բայց այլ ծագում ունեցող *նունուֆար* «ջրաշուշան» ծաղկի վերաբերյալ: Դավիթ Սալաձորցին վկայում է, որ մարդիկ չեն կարողանում քաղել ջրի եզերքին աճող *նունուֆար* ծաղիկը՝ այն հսկող օձի ահից: Հատկանշական է, որ Դավիթը, որ շատ դիմագծերով նման է Սիյավուշին, ըստ մի ավանդազրույցի (Ղանալանյան 1969, 113. Մովսիսյան 1972, 51b), Մեղրագետում նետահարվում է թշնամուց, ու նրա արյան կաթիլներից ծնվում է նունուֆարը: Հմմտ. նաև հուն. *νύμφη* բառի իմաստային դաշտը՝ «աղջիկ, հարս», «փերի, հատկապես՝ աղբյուրների», «տիկնիկ»[26]:

Հին հայկական ծիսա-հավատալիքային համակարգի մեջ արաբական և այլ ծագման բառերի ու անունների ներառումը անհավանական չէ: Հենց մեր քննած համատեքստում տեղավորվող *Արուս* «Համբարձման/կաթնովի հարս» բառը նույնական է արաբ. «հարս» բառից ծագող *Արուս* անձնանվանը և տիպաբանորեն ավելի համոզիչ է դարձնում ծիսական տիկնիկի *Նուրի* անվան կապը *Նուրի* անձնանվան հետ: Նկատենք նաև լոտոսի (նունուֆար-ջրաշուշան) արաբական *'arūs an-Nīl* անվանումը[27]:

Որոշակի փուլում հայերը կարող էին գիտակցել *Նուրի* անվան «լուսեղեն» ստուգաբանական բնիմաստը: Սա թույլ է տալիս «լուսեղեն» անվամբ այս «տիկնիկ-Դիցուհուն» դիտարկել «Ջրի ակունքի հարս՝ լուսե/հրեղեն ֆառն» համատեքստում: Շատ հավանական է, որ նախապես ունեցել ենք այս «տիկնիկ-Դիցուհու» ավելի հին անվանում՝ բնիկ հայկական **Նու-իկ* «հարսիկ, (ջրա)շուշան, ջրահարս, Անձրևի հարս» կազմությունը, որը հետագայում բաղարկվել է *Նուրի* անձնանվան հետ (գուցե նաև *հուրի* և *պուպրիկ* բառերի համաբանական ազդեցությամբ): Հատկապես ուշագրավ է *նուիկ*-ի առնչությունը օձի ու Մեռնող-հառնող աստվածության հետ: Ակնհայտ է, որ կրկին գործ ունենք ջրային վիշապի բերանի ֆառն-աղջիկ-ծաղիկ մոտիվի հետ, ինչը մեզ ստիպում է մեկ անգամ ևս անդրադառնալ Դեղձունի թեմային (§ 7.4):

Ալաշկերտցի Մանուկ Թորոյանի պատումում գեղեցկուհի Դեղձուն-ծամի նշանածը անտառներում (*մեշերու մեչ*) ապրող Աստղու Ցոլածինն է: Միերը նրան փախցնում է Ձենով Հովանի համար (ՍասԾո Բ/1, 1944, 329-330): Այստեղ ջրային մոտիվը բացակայում է, սակայն կարող է վերականգնվել մի հեքիաթի օգնությամբ, որը 1908 թ. Բուլանըխի Կոփ գյուղում պատմել է նշանավոր հեքիաթասաց Հակոբ Հադլոյանը (Հադլո Հակոբ) և գրառել է Սահակ Մովսիսյանը: Ջրերի թագավորի դուստր Լուսեղենը բնակվում է աղբյուրի ակունքում: Նրանց թշնամին՝ Մեշի թագավորը, ամենայն հավանականությամբ Լուսեղենի փեսացուն է, քանի որ նրա մոտ՝ թփերի մեջ, պահվում է աղջկա շորերի սնդուկը: Հերոսը սպանում է Մեշի թագավորին՝ կտրելով գլուխը, ու ամուսնանում Լուսեղենի հետ (ՀայԺողՀեք 10, 1967, 17-21): Ակնհայտ է այս երկու դրվագների սյուժետային ընդհանրությունը. ոսկեծամ՝ արևային Դեղձունը պետք է նույնացվի Լուսեղենի հետ:

Այսինքն՝ *Նուրի* (որ նշանակում է «լուսեղեն») և *Լուսեղեն* անունները, արևային *Դեղձուն-ծամ*-ի հետ միասին, համատեղվում են ինչպես անվանական իմաստաբանությամբ, այնպես էլ

25 Տաթևիկ Մարտիրոսյան, անձն. հաղ.:

26 Մանրամասն տես Martirosyan 2010, 508-511. Martirosyan, Gharagyozyan 2011:

27 Այս *արուս* բառը կարող էր զուգորդվել նաև *Արուսեակ* «Արշալույսի աստղ» անվանման հետ, թեև ստուգաբանական կապ չկա:

քննվող մոտիվի շրջանակներում, ընդ որում *Նուրի*-ն, առաջադրվող մեկնության համաձայն, հստակորեն ցուցադրում է այս կերպարի անցումը ծիսական գործառույթին՝ տիկնիկին:

Երաշտի կամ Համբարձման հարս-տիկնիկի գլխին ջուր լցնելը, այսպիսով, հավասարազոր է Դիցուհու արձանի կամ վիշապաքարի լվացման արարողությանը: Հայտնի են բազմաթիվ տեղեկություններ առ այն, որ անձրև բերելու նպատակով մարդիկ ջուր էին լցնում ինչպես Երաշտի տիկնիկի ու զանազան սուրբ քարերի վրա, այնպես էլ՝ խաչքարերի, բլուրների վրա տնկված *Ցաւաման խաչ*-երի, որոնց մոտ երաշտի հմայածեսի արարողություններն ուղեկցվում էին մատաղով ու մեծ հացկերույթով: Հետևաբար միանգամայն բնական է վիշապաքարերը ևս դիտարկել այս ծիսական համատեքստում (Աբեղյան 1941, 88-93. Բդոյան 1972, 487-488), մանավանդ որ սրանց իմաստաբանական հենքում նշանակալից տեղ են գրավում ջրի հոսքի, կաթի ու պտղաբերության գաղափարները:

Այս համատեքստում հանդես եկող Դիցուհու արձանների կապակցությամբ ուշագրավ են հետևյալ տվյալները հունական Աթենասի (Ἀθήνη) վերաբերյալ: Նա մեր Աստղիկ/Անահիտին նման դիցուհի է. ծնվել է լճի կամ գետի մոտ, ըստ մի տարբերակի՝ Պոսեյդոնի ու Տրիտոնիդա նիմֆի դուստրն է. չի հանդուրժում, երբ տեսնում են իր լոգանքը (հմմտ. Աստղիկ և Արտեմիս՝ § 7.6). մայրության ու ողջախոհության դիցուհին է. արվեստների ու երաժշտության հովանավորն է և այլն: Նրան էին նվիրված երկրագործական բազմաթիվ տոնակատարություններ, այդ թվում՝ երաշտի կանխման, որոնց ժամանակ Աթենասի արձանը լվացրել են (Лосев *apud* Миф-НарМир 1, 1980, 125-128. Roman, Roman 2010, 90-92): Անահիտի գորգագործական հմտությունը (տես § 7.3) ավելի առարկայական է դարձնում Աթենասի հետ համեմատությունը:

Վիշապաքարերի պատկերագրության ամենակայուն տարրերից մեկի՝ տավարի տիպաբանության առնչությամբ հետաքրքիր է մասնավորապես Էլիանի տեղեկությունը գետերի տավարակերպ արձանների անտիկ ավանդույթի մասին (Aelian, *Varia historia* 2.33):

Խեթական ծիսական ավանդույթում գարնանային ու աշնանային երկրագործական տոնակատարությունների ժամանակ աստծո արձանը կամ *ḫuṷaši* քարակոթող-զոհասյունը տարվում էր գետի կամ մի սրբազան ավազանի մոտ և լվացվում, օծվում, ապա նրան մատուցվում էր զոհաբերություն (Haas 1994, 507-508. Popko 1995, 147-148):

Այս ամենից կարող ենք եզրակացնել, որ Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից տարածաշրջաններում՝ Բալկաններից ու Անատոլիայից մինչև Ասորիք, տարածված էր Ամպրոպային աստվածության կամ, հատկապես, Ջրային Դիցուհու արձան-կոթողը լվանալով անձրև հայցելու ծեսը: Կան նաև տեղեկություններ նմանատիպ համատեքստում հանդես եկող ձկնակերպ ու տավարակերպ արձանների մասին: Վիշապաքարերը, որոնք հիմնականում ջրառատ վայրերում դրված հուշակոթողներ են և որոնց պատկերագրության կարևորագույն տարրերն են ձուկը, տավարը և հոսող ջրի ալիքները, արտացոլում են այդ ավանդույթը՝ այն համակցելով Տիեզերական ծառի մոտ գտնվող ակունք-ֆառնի ու զոհաբերվող ցուլ/երինջի տարրերին:

Ամփոփում

1. Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային և հյուսիսարևելյան տարածքներում (պատմական Հայաստանի Տայք, Գուգարք, Այրարատ և Սյունիք նահանգներ) ներկայացված է «վիշապնեբի» եզակի մշակույթը, որի ստեղծման առանցքային ժամանակահատվածը, ամենայն հավանականությամբ, միջին բրոնզի դարաշրջանն է (մ.թ.ա. մոտ 2200-1600 թթ.): Պատկանում է Հայկական լեռնաշխարհի երեք հիմնական պատմամշակութային ենթագոտիներից մեկին՝ կենտրոնական-հյուսիսարևելյանին (Բարձր Հայք, Այրարատ, Տայք, Սյունիք և այլն):

Վիշապաքարերը հիմնականում 2-5 մետր երկարության քարակոթողներ են, երբեմն՝ ձկնակերպ: Գտնվում են ծովի մակերևույթից 2000-3000 մ բարձրության վրա, մեծ մասամբ՝ ջրով հարուստ կամ ճահճոտ մարգագետիններում, գրեթե միշտ առնչվում են կրոմլեխ-դամբանաբլուրների ու նրանց անմիջական միջավայրի հետ, ուստի, ամենայն հավանականությամբ, թաղման ծեսին առնչվող հուշակոթողներ են:

Վիշապաքարերից շատերի եզրամասում պատկերված են զոհաբերված ցլի կամ եզան (կամ անծին երինջի) գլուխը (երբեմն՝ ծավալային ու տպավորիչ), կաշին ու վերջույթները, հաճախ նաև կենդանու բերանից հոսող ջրի շիթեր:

Զոհաբերված կենդանու պատկերից պարզ է դառնում, որ այս կոթողները մի ժամանակ տնկված են եղել ուղղահայաց դիրքով և, ըստ էության, ներկայացրել են զոհասյուներ, որոնց վրա գցվել է զոհ-կենդանու կաշին՝ գլխի ու վերջույթների հետ միասին: Զրառատ մարգագետիններում դրվելը, հոսող ջրի շիթերի պատկերը և ձկնակերպությունը թույլ են տալիս ենթադրել, որ դրանք առնչվում են նաև ջրի հոսքի գաղափարին:

2. Զոհ-կենդանու գլխի ու վերջույթների ծեսը հանդիպում է Սև և Կասպից ծովերից հյուսիս՝ հնդեվրոպական համարվող մի շարք մշակույթներում (սկսած հավանաբար վաղ բրոնզից՝ մ.թ.ա. IV հազարամյակից, կամ ավելի վաղ), իսկ մ.թ.ա. II հազարամյակից այն երևում է Հայաստանի հյուսիսում՝ թոռեղքյան, լճաշենյան և այլ դամբարաններում: Վիշապաքարերի ստեղծողները, հիմնականում կամ մասամբ, կարող են եղած լինել վաղնջահայերենի կրողները: Վերջիններս, եթե ելակետ ընդունենք հնդեվրոպական նախահայրենիքի մերձսևծովյան մոդելը, նախահայրենիքից տեղաշարժվել են դեպի հարավ, մոտավորապես մ.թ.ա. III և II հազարամյակների սահմաններում հայտնվել են Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային տարածքներում և աստիճանաբար տարածվել նշված գոտում, իսկ որոշ ժամանակ անց պատմական ասպարեզ մտել Etiuni երկրի, իսկ ավելի վաղ գուցե նաև, մասնակիորեն, մ.թ.ա. XIV-XIII դարերի խեթական տեքստերում հիշատակվող Հայասայի համատեքստում: Ընդգծենք, որ Հայասան տեղակայվում է վերը նշված մշակութային գոտում, պատմական Հայաստանի հս-արմ. եզրամասերում՝ Ճորոխի հովտում և հարակից տարածքներում, որտեղ նաև վիշապաքարերի տարածման աղեղի արևմտյան հատվածն էր:

Քարակոթողների ցլային պատկերագրությունը և եզների թաղումները սայլերի հետ միասին հանդիպում են նաև Անատոլիայի ավելի հարավում ու Միջագետքում, սակայն քննվող նյութի տեսանկյունից էական է այն, որ մեզ մոտ ամբողջական կենդանու փոխարեն հանդես է գալիս նրա մորթին՝ գլխով ու վերջույթներով, և որ պատկերագրությունը հարստացել է այլ՝ հին ու նոր տարրերով՝ Տիեզերական ծառի գաղափարը (զոհասյուն, զույգ թռչուն՝ Արև-Լուսին), ձուկը, ջրի հոսքը, գուցե նաև Երկնային կուրծքը և այլն: Կարող ենք ենթադրել, հետևաբար, որ վիշապակոթողներն արտացոլում են տեղական ծիսապաշտամունքային հենքի վրա ձևավորված մի մշակութային ավանդույթ, որի վրա ժամանակի ընթացքում շերտավորվել են հնդեվրոպական, կովկասյան և այլ բաղադրիչներ:

Զոհաբերված կենդանու՝ քարակոթողի կամ ծառի վրա գցվող մորթու ծեսը վկայված է խեթական (Տիեզերական ծառի կամ *ḫuṷaši-* կոթողի վրա գցվող *kurša-* մորթի), Կոլխիդայի (Ոսկե գեղմ), սվանական (*Melia-Telepia* գարնանատոն) ծիսապաշտամունքային համակարգերում, ինչպես նաև արևելաեվրոպական ծիսաքարերի ավանդույթում և ուրալյան ու սիբիրյան մշակույթներում: Սրանցից մի քանիսում (արևելաեվրոպական և սվանական) հանդես է գալիս և ֆալլիկ ծիսապարը: Որպես հիմնականում գարնանային զարթոնքին նվիրված կամ պտղաբերությունն ու անձրևը խթանող ծես, քննվող ավանդույթը հիմնականում արտացոլում էր ջրերի հոսքի ու ակունք-ֆառնի գաղափարները:

3. Հայկական *զատիկ* «զատիկ. տոն, հանդես. զոհաբերություն. զոհաբերության կենդանի կամ ծիսական ճաշկերույթ» բառը ածանցված է *զատանեմ* «կտրել, բաժանել» բայից և համեմատելի է հղի կովի զոհաբերության հռոմեական տոնակատարության հետ՝ *fordicīdia* (*forda* «հղի» և *caedō* «կտրել, մորթել, բաժանել»), որ կատարվում էր ապրիլի 15-ին և նվիրված էր երկրի դիցուհի *Tellūs*-ին: Ամպրոպաստծո կողմից պատժված կինը հանդես է գալիս որպես զատիկ միջատ, փոխակերպված կով: Ուշ հնդեվրոպական **dap-n-* «զոհաբերական կերակուր, տոնական ճաշկերույթ» (հայ. *պաւն* և այլն) և **dǐp-ŕ* «զոհաբերության կենդանի» (հայ. *պռաւ* «տավար» և այլն) բառերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ վաղնջահայերի տոնախմբության առանցքային տարրը զոհաբերությունն է, և զոհաբերության կենդանին հիմնականում խոշոր եղջերավոր անասունն է՝ տավարը:

Ուշ միջնադարում ավանդված *մորթեթորով* «բարեկենդանի հետ կապված ծիսական արարողություն» բառը կազմված է *մորթի* և *թորովեմ* արմատներից ու նշանակում է, ըստ էության, «մորթու հմայանքի ծիսակատարություն»: Այն կարող է մեկնաբանվել որպես վիշապաքարերի իմաստաբանական հենքում ընկած ծիսակատարության մնացուկ:

4. Համեմատական նյութի օգնությամբ կարելի է վերականգնել հուղարկավորության ծեսը:

Վիշապաքարը գերեզմանի մոտ կամ վրա դրված հուշակոթող է (մի բան, որ 2012-ի արշավախմբի շնորհիվ արդեն հաստատվել է հնագիտորեն): Այն պատկերում է զոհասյուն, որի վրա գցված է հուղարկավորության ծեսի ժամանակ կերված տավարի մորթին՝ գլխով ու վերջույթներով: Այդ ծիսական ավանդույթն ուղղակիորեն արտացոլված է Հայաստանի և հարակից շրջանների դամբարանների թաղումնային ծեսի մեջ: Կենդանի մշակույթներում նույնպես կարելի է գտնել համեմատելի ծեսեր: Աբխազիայում, օրինակ, հուղարկավորության ժամանակ հանգուցյալի ձիու առջև արևի աստծուն զոհաբերում էին աքաղաղ, որի կաշին հանում էին և կախում ծառից:

Դամբարան դրված մորթին՝ գլխով ու վերջույթներով, փոխարինում է ամբողջ կենդանուն (*pars pro toto*), որը պիտի ծառայի հանգուցյալին՝ անդրաշխարհում: Այս վերակազմությունը տիպաբանորեն իմաստավորվում է նաև կենդանի մշակույթներում գրանցված նյութերով: Սիբիրում, օրինակ, զոհաբերվում է հանգուցյալի ամենասիրելի եղջերուն: Հավատում են, որ այն պետք է հանգուցյալին անցկացնի անդրաշխարհի ճահիճներով ու անդունդներով: Միսը եփվում և ուտվում է տեղում, գլուխն ու եղջյուրները դրվում են մի ձողի գագաթին, գերեզմանի մոտ: Երբեմն եղջերուի մորթին վերջույթների հետ միասին կախում էին ծառից:

Այս ծեսը, ամենայն հավանականությամբ, սինկրետիկ է և արտացոլվում է նաև այլ համատեքստներում՝ երկրագործական տոնախմբությունների ու երաշտի հմայածեսի մատաղ-զոհաճաշակման ավանդույթներում:

5. Վիշապաքարերի իմաստաբանության դիցաբանական հենքում էական դեր են խաղում ապոլոնատիպ Ամպրոպաստծո (Վահագն/Տիր/ս. Կարապետ) և ջրերի, սիրո, պտղաբերության ու Արշալույսի աստղի հետ առնչվող Երկնային - Կով Դիցուհու (Աստղիկ / Անահիտ / Արճակի հարս / Ծովինար) կերպարները, ինչպես նաև ջրի հոսքի գաղափարը: Հնդեվրոպական մի շարք ավանդույթներում (կելտական, սկանդինավյան, փոյուգական, իրանական, հայկական և այլն) արտացոլված «հուրը ջրի մեջ» մոտիվը և որոշ այլ մշակութային իրողություններ թույլ են տալիս վերականգնել աշխարհի առանցքի հետևյալ մոդելը. լեռնային լճում նախաստեղծ ձկան կամ այլ պերսոնաժի կողմից հսկվող Տիեզերական ծառի տակ գտնվում է բոլոր ջրերի ակունք-ֆառնը: Ամպրոպաստծո կինը փորձում է մոտենալ նրան. այս ոտնձգությունը (որոշ ավանդույթներում առկա է նաև ամուսնական դավաճանության մոտիվը) հանգեցնում է ակունքից ելնող ջրի հոսքի ու այդ կերպ՝ աշխարհի գետերի առաջացմանը:

Հայկական ավանդույթում այս վերակազմությունների համար կարևոր նյութ են մատուցում հատկապես Մեղրագետի, Արճակի ու Բինգյոլի ավանդազրույցները:

Այգ / Աստղիկ / Անահիտ Դիցուհին, որպես Արշալույսի աստղի ու ջրերի աստվածուհի և թագավորական փառք/ֆառնի հովանավոր ու ազգի կեցուցիչ, մարմնավորել է Երկնային կենսաբեր հեղուկ բխեցնող աստվածային կովին: Նրան նվիրաբերվող երինջների ճակատի աստղը խորհրդանշում էր Արշալույսի աստղը (Վեներա) և բարեբերություն-ֆառնը: Պատահական չէ Աստղիկ դիցանունը, որ ածանցված է *ասպղ* բառից: Անահիտի իրանական անվանակիցը նույնպես զուգորդվում էր Արշալույսի աստղի հետ: Քրիստոնեության մուտքից հետո Դիցուհին փոխակերպվում է ցածր դասի դիցաբանական էակի և հանդես գալիս որպես ճակատին ֆառն ունեցող հրեղեն ջրահարս (ուշագրավ են հատկապես աշխարհի ջրերի մայր Արճակ լճի հրեղեն հարսի ճակատի *վառման ասպղը*-ը, Լոռվա հեքիաթում զոհաբերվող երինջի ճակատի դովլաթ-ֆառնը, վարդավառի ժամանակ կթան կովերի ճակատին կապվող ծաղկախաչը), ճահիճներում ու լճակներում ապրող մեծ կրծքերով պառավ, Ծծերով մամիկ և այլն (հմմտ. հունական Արտեմիսի մակդիրները՝ *πολύ-μαστος* «բազմակուրծք» և *λιμνᾶτις* «ճահճային»): Ծեսերում Դիցուհին վերապրում է Համբարձման կամ երաշտի ծիսական տիկնիկների տեսքով, հմմտ. հուն. *στήνια* «*ստինքների տոն» կամ «*ծծերով դիցուհու տոն» (Դեմետրայի «համբարձման»՝ ստորերկրյայքից վեր ելնելու տոն) vs. հայ. *կաթնով* «Համբարձման տոն»:

Ջավախքի Ծիծ-քար/Կաթ-քար վիշապաքարի և Իմիրզեկի (ըստ իմ մեկնաբանության)՝ Երկնային կովի «պտուկներով» վիշապաքարի համատեքստում ուշագրավ է հատկապես արցախյան Ծծաքարը, որից գարնանը բխող կաթնաջուրը առաջացել է Ծովինի՝ քարի վրա դրված ստինքներից: Իսկ Տիր/Կարապետի վերաբերյալ հատկանշական են, մասնավորապես, Պոե-

զիայի մեղրի հետ առնչությունը և «Կրակ/Ֆառնը ջրի մեջ» մոտիվի մեղրագետյան տարբերակում *կարապետիկ* ձկան (հավանաբար հիմքում ընկած է Տիեզերական ծառը հսկող ձկան իրանական անվանումը՝ *Kara-*) փոխակերպվելը:

6. Անձրևահմայության ծեսի էությունը հավանաբար այն էր, որ ջուր էին լցնում վիշապաքարերի վրա, ինչպես որ խեթական երկրագործական տոնակատարությունների ժամանակ լվանում էին աստծո արձանը կամ *խսպաշի* քարակոթողզոհասյունը, ինչպես որ լվանում էին Աթենասի և այլ դիցուհիների արձանները, հետագայում էլ՝ նրանց մարմնավորող Անձրևի կամ Համբարձման հարս-տիկնիկները և Ցասման խաչերը:

Վերականգնվում է մի մոտիվ, որը կարելի է ձևակերպել այս կերպ. «Ձրի վիշապի բերանում՝ ակունքի ֆառն-ծաղիկ», որ առնչվում է Դիցուհու հմայքի ու ջրի հոսքի գաղափարների հետ: Դիցուհու անվանումն ունի «լուսեղեն» բնիմաստ՝ Աստղիկ, Դեղձուն-ծամ, Լուսեղեն, Նուրի (արաբ. «լուսեղեն») և այլն, ընդ որում դրանցից *Նուրի*-ն, որ հավանաբար փոխարինել է **Նու-իկ* «հարսիկ, (ջրա)շուշան, ջրահարս, Անձրևի հարս» ավելի հին՝ բնիկ անվանը (հմմտ. *նսիկ*-ի առնչությունը օձի ու Մեռնող-հառնող աստվածության հետ) հստակորեն ցուցադրում է այս կերպարի անցումը ծիսական գործառույթին՝ տիկնիկին:

Վիշապի բերանից ֆառնը հանելու և դրանով աղջկան ու բարեբեր ջրերն ազատագրելու մոտիվը, ինչպես և առհասարակ վիշապամարտը, սովորաբար ավարտվում է հարսանիքով: Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է, որ Արշալույսի դիցուհու հայկական ենթադրյալ անունը՝ **Այգ*, որ սերում է հնդեվրոպական դիցարանից, Վանա լճի ավազանում պահպանված է հարսանեկան ծեսում, որի ժամանակ դիմավորում են արևածագն ու երգով դիմում են այդ աստվածությանը, որ արևշատություն ու կանաչ-կտրիճ զավակներ պարգևի նորապսակներին:

7. Այսպիսով՝ վիշապաքարերն արտացոլում են գործառութային, ծիսական ու դիցաբանական բազմաշերտ իրողությունների մի սինկրետիկ համաձուլվածք: Բարդ ու բազմաշերտ են ոչ միայն վիշապաքարերի գործառութային ու իմաստաբանական դիմագծերը, այլև դրանց հենքում ընկած ծիսական ու դիցաբանական իրողությունների ծագումն ու զարգացման ընթացքը: Լինելով դամբարանային հուշակոթողներ՝ վիշապաքարերը, խաչքարերի նման, ունեն ավելի լայն ու ընդհանուր իմաստաբանական հենք: Դրանք արտացոլում են հասարակական զոհաճաշակման իրողությունը, ընդ որում վերջինս կարող էր կազմակերպվել ինչպես հուղարկավորության առիթով, այնպես էլ՝ առհասարակ ժողովրդական տոնախմբությունների ու երաշտի հմայածեսերի:

Այդպիսի տոնախմբության հստակ օրինակ է Վարդավառը, որը ներառում է վիշապաքարերի իմաստաբանական հենքի պրակտիկորեն բոլոր էական դիմագծերը. այն լեռնային ուխտագնացություն է ու հասարակական ճաշկերույթ՝ մատաղ, ուղղակիորեն նվիրված է Աստղիկին և առնչվում է նաև սուրբ Կարապետին, արտացոլում է ջրի հոսքի և, խնձորի տեսքով, բարեբերության ու ջրերի ակունքի՝ ֆառնի գաղափարները և այլն: Ինչպես երկրագործական տոնակատարությունների, այնպես էլ երաշտի ժամանակ կատարվող ջրային հմայածեսերն ուղեկցվում էին հասարակական մատաղով, ինչը մեր օրերում ներկայացվում է Վարդավառի ու Ցասման խաչերի համատեքստներում:

Որպես ծիսական արարողության առանցք՝ վիշապաքարն իրենից ներկայացնում է զոհասյուն և իր մեջ մարմնավորում է տիեզերքի սրբազան կենտրոնը, Տիեզերական ծառը: Նույնը վերաբերում է և հարսանիքի ծիսակարգին, որի դիցաբանական նախատիպը վիշապի բերանից ֆառն-աղջկան ազատելու և դրան հաջորդող ամուսնության մոտիվն է:

Ինչ վերաբերում է ծագումնաբանությանը, ապա բնիկ հայկական՝ հնդեվրոպական ծագման դիմագծերը միահյուսվել են տարածաշրջանի ոչ հնդեվրոպական ավանդույթների մշակութային տարրերին:

Հասկանալի է, որ սա վիշապաքարերի ծագումնաբանական ընդհանուր պատկերի վերակազմության մի նախնական փորձ է: Այն ստուգելու և ճշգրտելու համար անհրաժեշտ է միջգիտաճյուղային հանգամանալից քննության ենթարկել բոլոր նյութերը, որոնց միայն մի չնչին մասն այստեղ ներկայացվեց: Բացի այդ, վիշապակոթողների հնագիտական լուրջ ուսումնասիրությունը նոր է սկսվում՝ 2012 թվականից, ուստի բոլոր հիմքերն ունենք ակնկալելու, որ շարունակական ուսումնասիրությունները նոր լույս կսփռեն Հայկական լեռնաշխարհի այս եզակի մշակույթի ծագման խնդրի վրա:

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1941. *«Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Վերկեպո դիցուհու արձաններ*. Երևան:

Աբեղյան Մ. 1975. Հայ ժողովրդական հավատքը (Abeghian 1899-ից թարգմ. Ս. Հարությունյան). Մ. Աբեղյան, *Երկեր*. Է. Երևան, 11-102:

Ամաոյան Հ. 1913. *Հայերէն գաւառական բառարան*. Թիֆլիս:

Ամաոյան Հ. 1942-62. *Հայոց անձնանունների բառարան* [ԱմաոԱնձն 1-5]. Երևան:

Ամաոյան Հ. 1971-79. (ՀԱԲ), *Հայերեն արմատական բառարան*. 4 հատորով. Երևան:

Ամատունի Ս. 1912. *Հայոց բառ ու բան*. Վաղարշապատ:

Անանյան Վ. 1980. *Ու՞ր են պահում կածանները*. Երևան:

Ավագյան Ս. 1978. Արճակ. *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն* 8. Երևան:

Բարսեղյան Լ. 1966. Նոր նյութեր Հայաստանի հնագույն շրջանի արվեստի պատմության վերաբերյալ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 147-160:

Բարսեղյան Լ. 1967. Գեղամա լեռների «վիշապները». *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Բդոյան Վ. 1963-1983. (ՀայԺողԽաղ 1-3). *Հայ ժողովրդական խաղեր*. Երևան:

Բդոյան Վ. 1972. *Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում*. Երևան:

Բդոյան Վ. 1986. *Հայկական աղամաններ. Անահիտը դիցուհուն խորհրդանշող կանացիակերպ աղամաններ*. Երևան:

Բոբոխյան Ա. 2010. Աղթիքի նորահայտ վիշապաքարը և վիշապաքարերի տարածման սահմանների խնդիրը. Habitus. *Ազգաբանական և հնագիտական ուսումնասիրություններ. Երիտասարդ գիտնականների 12-րդ գիտաժողով. Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ (թեզիսներ)*. Երևան, 11-12:

Դալալյան Տ. 2002. Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 2, 191-213:

Դալալյան Տ. 2006. Դրվագներ հայ-ալանական դիցանվանական առնչություններից. *Հայ ժողովրդական մշակույթ* 13. Երևան, 44-54:

Դալալյան Տ. 2008. «Վիպասանք» էպոսի առաջին «ճյուղը» և ամպրոպային դյուցազնատոհմի ծագումը. *Շնորհ ի վերուստ. առասպել, ծես և պատմություն. հոդվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի 80-ամյակին*. Երևան, 19-50:

Դևեջյան Ս. 1982. Եղջերվի պաշտամունքի հետքերը հին Հայաստանում. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 2, 140-152:

Դևրիկյան Վ. 2006. *Պայծառակերպությունը և վարդավառի տոնը*. Երևան:

Լալայեանց Ե. 1892. *Ջաւախքի բուրմունք*. Թիֆլիս:

Լալայեանց Ե. 1914. Վասպուրական. հաւատք. *Ազգագրական հանդէս* XXV, Թիֆլիս, 21-60:

Լալայան Ե. 1983-2004. *Երկեր*. 1-3. Երևան:

Լիսիցյան Ս. 1981. *Լեռնային Ղարաբաղի հայերը. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն* 12, 5-84:

Խաչատրյան Ռ. 1999. Թալին. *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն* 19. Երևան:

Կուզուբ Մ. 2007. Համշէնցի քրիստոնեաների հեքիաթային բանահիւսութեան դիւաբանական պատկերացումները. *Համշէն և համշէնահայութիւն (գիտաժողովի նիւթեր)*. Երևան, Պէյրութ, 168-180:

ՀԱԲ 1-4, 1971-1979. տե՛ս Ամաոյան 1971-1979:

ՀայԺողՀեք 1-, 1959-. *Հայ ժողովրդական հեքիաթներ*. Երևան:

ՀայԼեզԲրբԲաո Ա-, 2001-. Սարգսյան Ա. (խմբ.). *Հայոց լեզվի բարբառային բառարան*. Երևան:

Հայրապետյան Թ. 2004. Անձրևաբեր և անձրևախափան ծեսերի երկիակադիր ընկալումների շուրջ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 217-227:

Հարությունյան Ս. Բ. 1965. *Հայ ժողովրդական հանելուկներ*. Երևան:

Հարությունյան Ս. Բ. 2000. *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:

Հովսեփյան Հ. 2009. *Ղարադաղի հայերը*, 1. *Ազգագրություն*, 2. *Բանահյուսություն*. Երևան:

Ղազիյան Ա. 1983. Արցախ. *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն* 15. Երևան:

Ղանալանյան Ա. 1969. *Ավանդապատում*. Երևան:

Ղափանցյան Գ. Ա. 1914. Հնութեան մի քանի յիշատակարաններ. *Արարատ* 1, 91-96:

Ղոեջյան Լ. 2012. *Երկվորյակների առասպելը և դրա տարբեր դրսևորումները հայ վիպական ավանդության համակարգում*. Երևան:

Մխիթարեանց Ա. 1901. *Փշրանք Շիրակի ամբարևերից*. Մոսկվա, Ալեքսանդրապոլ:

Մնացականյան Ա. Շ. 1956. *Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր*. Երևան:

Մնացականյան Ա. Շ. 1977. Դիցաբանական եղջերուն միջնադարյան հայ արվեստում. *Բանբեր Մատենադարանի* 12, 7-49:

Մնացականյան Հ. 1954. Հնագույն դամբարանադաշտ Ցամաքաբերդ գյուղի մոտ. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 5, 85-94:

Մովսիսյան Ս. 1972. Հարք (Մշո Բուլանըխ). *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն* 3. Երևան:

Շահինյան Ա. 1976. Վայոց ձորի վիշապ-կոթողները. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 286-289:

Պետոյան Վ. Ա. 1965. *Սասնա ազգագրությունը*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006. *Հայոց ազգածագման հարցեր*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2012. Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը. *Հայ-*

կական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը. Երևան, 8-51:

Սանոսյան Ա. Ս. 1989. Զավախքի «վիշապ» քարակոթողները. *Բանբեր Երևանի համալսարանի* 2, 97-102:

ՍասԾո Ա-Դ. 1936-1999. *Սասնա ծռեր*. խմբ. Մ. Աբեղյան և Կ. Մելիք-Օհանջանյան (Ա, 1936. Բ 1-2, 1944 և 1951). խմբ. Ս. Հարությունյան և Ա. Սահակյան (Գ, 1979. Դ, 1999). Երևան:

ՍասԾո 2000. *Սասնա ծռեր. նորահայտ պատումների գրառումը և բնագրի պատրաստումը Ռոզա Գրիգորյանի, աշխատակցությամբ Երանուհի Մելիք-Մուրադյանի*. Երևան:

Սվազլյան Վ. 2001. Վարդավառի հեթանոսական ակունքները արևմտահայոց բանահիւսութեան մէջ. *Հայկազեան հայագիտական հանդէս*, Պէյրութ, 9-30:

Սրուանձտեանց Գ. 1879-1884. *Ծորոս Աղբար Հայաստանի ճամփորդ*. 1-2. Կ. Պոլիս:

Քամալեանց Ս. 1893. *Ծովինար. հէքեաթ* (2-րդ տպագրութիւն). Թիֆլիս:

Քաջբերունի 1901. Հայկական սովորութիւններ. *Ազգագրական հանդէս* VII-VIII, 113-204:

Акаба Л. Х. 1984. *Исторические корни архаических ритуалов абхазов*. Сухуми.

Амиранашвили Ш. Я. 1947. Серебряный кубок из раскопок в Триалети. *Вестник древней истории* 2, 150-157.

Арутюнян С. Б. 1976. Мифологический образ солнца в загадке о лампаде. *Историко-филологический журнал* 1, 237-242.

Бендукидзе Н. А. 1973. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. *Вопросы древней истории: Кавказско-ближневосточный сборник* 4. Тбилиси, 95-100.

Гамкрелидзе Т. В, Иванов Вяч. Вс. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. С предисловием Р. О. Якобсона*. Т. 1-2. Тбилиси.

Иванов В. В. 1974. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- «конь» (жертвоприношение коня и дерево aśvattha в древней Индии). *Проблемы истории языков и культуры народов Индии: сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского*. Москва, 75-138.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1983. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. *Балто-славянские исследования* 1982. Москва, 175-197.

Капанцян Гр. 1952. *О каменных стелах на горах Армении*. Ереван.

Кузьмина Е. Е. 1977. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. Гафуров Б. Г., Литвинский Б. А. (ред.). *Средняя Азия в древности и средневековье: история и культура*. Москва, 28-52.

Кушнарева К. Х. 1977. *Древнейшие памятники Двина*. Ереван.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. Вишапы. *Труды Государственной Академии Истории материальной культуры*. Т. 1. Ленинград.

Мартиросян А. А. 1964. *Армения в эпоху бронзы и раннего железа*. Ереван.

Мелетинский Е. М. 1973. О семантике мифологических сюжетов в древнескандинавской (эддической) поэзии и прозе. *Скандинавский сборник* 18. Таллин.

МифНарМир 1-2. 1980-1982. *Мифы народов мира: энциклопедия (гл. ред. С. А. Токарев)*. Т. 1. 1980. Т. 2, 1982. Москва.

Петросян А. 1987. Отражение индоевропейского корня *u̯el- в армянской мифологии. *Вестник общественных наук* 1, 56-70.

Пиотровский Б. Б. 1939. *Вишапы: каменные статуи в горах Армении*. Ленинград.

Седов В. В. 1998. Культовые камни Велеса. *Фолътропон: к 70-летию В. Н. Топорова*. Москва, 875-881.

Формозов А. А. 1965. Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни-«следовики». *Советская этнография* 5, 130-138.

ЭтимСловСлавЯз 1-, 1974-. *Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд* (ред. О. Н. Трубачев). Москва.

ЭтнМифОс 1994. Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М., *Этнография и мифология осетин: краткий словарь*. Владикавказ.

Abeghian M. 1899. *Der armenische Volksglaube*. Leipzig.

Beekes R. S. P. 2010. *Etymological Dictionary of Greek (With the Assistance of Lucien van Beek)*. Leiden.

Chantraine P. 1968-1980. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (4 volumes). Paris.

Cheung J. 2002. *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism*. Wiesbaden.

Dalalyan T. 2006. On the Character and Name of the Caucasian Satana (Sat'enik). *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 239-253.

Dillon M. 2002. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London, New York.

Dumont D. J. 1992. The Ash Tree in Indo-European Culture. *Mankind Quarterly* 32/4, 323-336.

Evans D. 1974. Dodona, Dodola, and Daedala. In: Larsen G. J. (ed.). *Myth in Indo-European Antiquity*. Berkeley, Los Angeles, London, 99-130.

Haas V. 1977. *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*. I. *Vegetationskulte und Pflanzenmagie*. Hamburg.

Haas V. 1994. *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden, New York, Köln.

Haudry J. 1982. Les trois cieux. *Etudes indo-européennes* 1, 23-48.

Haudry J. 1987. Le nom indo-européen du "ciel-diurne". *LALIES: Actes des sessions de linguistique et de littérature* 5 (Aussois, 1983). Paris, 31-46.

Haudry J. 1988. The Cosmic Religion of the Indo-Europeans. Jazayery M. A., Winter. W. (ed.). *Languages and Cultures: Studies in Honor of Edgar C. Polomé.* Berlin, New York, Amsterdam, 225-233.

Johnson B. 1988. *Lady of the Beasts: Ancient Images of the Goddess and Her Sacred Animals.* San Francisco.

Kuz'mina E. E. 2007. *The Origin of the Indo-Iranians.* Leiden, Boston.

Liddell H. G., Scott R. 1996. *A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the Assistance of Roderick McKenzie and With the Co-operation of Many Scholars.* Oxford.

Mallory J. P. 1989. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth.* London.

Mallory J. P., Adams D. Q. 1997. (ed.). *Encyclopedia of Indo-European Culture.* London, Chicago.

Marr N., Smirnov J. 1931. Les Vichaps. *Memoires de l'Academie de l'histoire de la culture materielle.* Leningrad.

Martirosyan H. K. 2003. On the Armenian Spring Feast of the Cow Sacrifice: A Comparative Historical Study. In: *International Congress on Armenian Studies: Armenology Today and Prospects or Its Development (September 15-20, 2003, Yerevan). Abstracts of Papers.* Yerevan, 106.

Martirosyan H. K. 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon.* Leiden, Boston.

Martirosyan H. K. 2013. The Place of Armenian in the Indo-European Language Family. The Relationship with Greek and Indo-Iranian. *Journal of Language Relationship* 10, 85-137..

Martirosyan H., Gharagyozyan S. 2011. Death of the Armenian Epic Hero Davit'. In: Dum-Tragut J., Bläsing U (ed.). *Cultural, Linguistic and Ethnological Interrelations in and Around Armenia.* Cambridge, 103-116.

Motz L. 1982. Freyja, Anat, Ishtar and Inanna: Some Cross-Cultural Comparisons. *Mankind Quarterly* 23/2, 195-212.

Petrosyan A. 2002. The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. *Journal of Indo-European Studies Monograph* 42. Washington DC.

Petrosyan A. 2007. The Problem of Identification of the Proto-Armenians: A Critical Review. *Journal of the Society for Armenian Studies* 16, 25-66.

Petrosyan A. 2007a. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2, 174-201.

Petrosyan A. 2007b. *Vishap Stones.* http://hyeforum.com/index.php?showtopic=16735.

Piggott S. 1962. Heads and Hoofs. *Antiquity* 36, 110-118.

Popko M. 1978. *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen).* Warszawa.

Popko M. 1995. *Religions of Asia Minor (transl. from Polish by Iwona Zych).* Warsaw.

Puhvel J. 1987. *Comparative Mythology.* Baltimore, London.

Puhvel J. 1991 (HED 3). *Hittite Etymological Dictionary. Words Beginning With H* (Vol. 3). Berlin, New York.

Roman L., Roman M. 2010. *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology.* New York.

Roes A. 1954. The Trefoil as a Sacred Emblem. *Artibus Asiae (Ascona)* 17/1, 61-68.

Vitebsky Piers 2005. *The Reindeer People: Living With Animals and Spirits in Siberia.* Boston, New York.

West M. L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth.* Oxford.

The vishapakars of the Geghama Mountains: a synopsis[1]

Alessandra Gilibert[1], Marina Storaci[2]

[1] Institut für Altorientalistik, Freie Universität Berlin
[2] Cà Foscari University, Venice

Scientific research on the Armenian *vishapakar* (lit. "dragon stones") begins with Nikolai Jakovlevich Marr and Jakov Ivanovich Smirnov, who in 1909 saw at least 19 vishapakar in the Geghama Mountains and recorded what still is the most comprehensive collection of dragon stones to date.

Nikolai Marr was born in Georgia in 1865 and died in Leningrad in 1934. A linguist specialized in Armenian and Georgian Studies, Marr became famous above all for his controversial "New Linguistic Doctrine," which postulated a common origin of Caucasian, Semitic-Hamitic, and Basque languages. By 1920, Marr devoted all his scientific attention to comparative linguistics. In the earlier part of his academic career, however, he led three important archaeological excavations in the Armenian Highland, each a cornerstone in the history of Armenian archaeology: the excavations at Ani (1892-1893; 1904-1917), at Toprakkale (1916), and at the Hellenistic temple of Garni (1909-1910). At Garni, Marr was joined by Jakov Smirnov. Smirnov, who was born in 1869 and died in 1918 in St. Petersburg, lived his scientific life as an acclaimed art collector and medievalist art historian. In 1898, he became senior curator at the Hermitage. In 1909 he published the influential work *Vostochnoe serebro*, an "Atlas" of Central Asian silverwork from the Sassanian to the early medieval period, and left St. Petersburg to join Marr's excavation at Garni.

At Garni, Marr and Smirnov were told of the existence on the mountains above the site of "certaines pierres énormes aux images sculptée: des serpents ou des dragons ou quelquefois simplement des dragons en pierre" (Smirnov 1931, 61). On Sunday, July the 19th, they hired a local guide and embarked on a one-day survey on horseback of the high-altitude pastures above Garni, taking off at 2am and coming back at 12pm (Smirnov 1931, 61-62). They took the route along the river valley, passed by the monastery of Geghard, and rode up the mountain until they reached the pastures of Gaspar-Kend. From there, they marched further for over an hour towards northeast, until they reached an encampment of herdsmen called "Azhdaha-Yurt," literally "the encampment of the giants." There, at last, Marr and Smirnov saw the first examples of the "dragons" they were looking for. What they saw were basalt megaliths shaped, to the astonishment of the scholars, as "énormes poissons en pierre" (Smirnov 1931, 62).

Marr and Smirnov came back to Azhdaha-Yurt in 1910 and surveyed also the "families of vishapakar" at the nearby sites of Tokhmagan-Göl, Göli-Yurt and Imirzek[2]. Along their routes, Marr and

1 I would like to thank Pavol Hnila and Giorgio Gilibert for the time they devoted to the close reading of *Les Vichaps* and for sharing the important results of their studies with me.

2 Neither Marr nor Smirnov report exactly how many excursions in the Geghama Mountains they undertook in total. Marr speaks of „recherches répétées" (Marr 1931b, 94). At least two times, on July 19, 1909 and later in Summer 1910, Marr and Smirnov went together (as implied by Marr 1931b, 91 describing a vishapakar at the site of Göli-Yurt: "Nous y avons déblayé aussi une autre pierre, don't nous n'avons vu à notre première visite que la partie supérieure"). During the first common trip, Marr and Smirnov apparently visited only the site of Azhdaha-Yurt. In the second common trip, the scholars visited Tokhmagan-Göl, Göli-Yurt, and probably also Imirzek. Between these two trips, Smirnov undertook at least one trip alone ("sa 2-e expedition:" Marr 1931b, 91, n.1). This trip is nowhere described by Smirnov himself (hence we infer that the conference published by Marr after his death was held before this second trip). Marr reports that Smirnov visited the site of Tokhmagan-Göl and quotes a passage from an unknown document where Smirnov apparently declares that upon this occasion he saw "un vishap et une stele" (Marr 1931b, 91, n. 1). As we learn from Marr, that vishap is to be identified with Tokhmagan-Göl 1

Smirnov recorded 19 vishapakar[3] of three different typologies: vishapakar in the shape of a fish (which we may call "*piscis*"), vishapakar carved as if one or more bovid hides had been draped on them (the *vellus* class), and vishapakar combining a fish shape with the carving of bovid hides (the *hybrida* class).

Between 1910 and 1911, Marr and Smirnov divulged the results of their expedition in the Geghama Mountains in Russia: Marr with a talk at the Russian Archaeological Society at St. Petersburg and Smirnov at the Archaeological Society of Moscow (Marr 1931a, 11). Both presentations remained unpublished. Then, in 1918, the year of Smirnov's death, a "great misfortune" occured: the papers, the photographs, the drawings and the notes from Marr's archaeological expeditions in Armenia went lost while being transported by railway from Armavir to Tiflis via Baku (Choisnel 2005, 66). Marr writes: "Le destin leur avait réservé un sort pareil à la mort" (Marr 1931a, 10). A period of quiescense descends upon the discovery of the vishapakars by Marr and Smirnov. Two decades later, in 1930, Marr hears in Tiflis a report on a vishapakar seen in Georgia by L. M. Melikset-Bekov (Melikset-Bekov 1947). Recognizing in the stone of Melikset-Bekov the same kind of megalith that he saw above Garni, Marr finally published in 1931 the drafts of the talks given in Russia by Smirnov and himself between 1910 and 1911 (Marr, Smirnov 1931). In *Les Vichaps*, which is so far the only existing monograph interely dedicated to the dragon's stones, the text by Smirnov is published after the death of its author and the text by Marr is published without further editing, "comme si c'était une outre oevre posthume" (Marr 1931b, 11). Although *Les Vichaps* is a thoroughly captivating book, the texts it contains were nonetheless originally conceived to be read out aloud, are interspersed with contradictions and lack a general systematic frame. Above all, *Les Vichaps* does not contain a precise list of the megaliths recorded by the authors, although Marr and Smirnov actually made such a list in the field and numbered the vishapakar according to their findspot (e.g., "Imirzek no. 1" etc). One such list, toghether with drawings to scale, has been published by L. A. Barseghian in 1967/1968, who in 1963 followed the tracks of Marr and Smirnov in the Geghama mountains and found two further vishapakar (Barseghian 1968, no. 19-20; here, *Dava-Gözi* 1-2). Barseghian himself, however, points out that his list is more a "description sommaire" than a scientific catalogue (Barseghian 1968, 290). Furthermore, since Barseghian introduces his own numbering system, it is often difficult to compare his list to the data collected by Marr and Smirnov. In short, even if the vishapakar of the Geghama Mountains are so far the most significant group of vishapakar ever observed, a compilation of the scientific information available about them is still lacking. Thus, as a propedeutic tools and as a scientific compass for interested scholars, we publish here a synoptical overview of the different data from Marr, Smirnov, and Barseghian.

(Marr 1931b, 91, n. 2) and the "stele" with Tokhmagan-Göl 2 (Marr 1931b, 91: "Smirnov l'avait vu auparavant…"). The photographic documentation and perhaps also the drawing have probably been recorded during the second common trip in 1910.

3 Marr declares having seen 23 dragon stones (Marr 1931b, 94) but in the text the stones recorded are 19. In at least two cases (*Azhdaha-Yurt* 1 and *Tokhmagan-Göl* 1), Marr mistook the same stone photographed from two different angles for two different stones, thus counting each stone twice. Marr may have also counted as *vishapakar* unidentified fragments not recorded in detail, for example "une pierre de petites dimensions à tête de boef abimée" seen next to *Göli-Yurt* 3 (Marr 1931b, 91), or further fragments reused in Medieval waterworks (Marr 1931b, 93).

Bibliography

Barseghian L. A. 1968. Les višaps des monts Guegham. *Revue des études arméniennes* n.s. 5, 289-293.

Choisnel E. 2005. Le parcours de N. Marr de l'archéologie arménienne à la linguistique "japhétique". *Cahiers de l'ILSL* 20, 57-76.

Kalantar A. 2003. Mount Aragats in History. In: *Materials on Armenian and Urartian History, by A. Kalantar.* Neuchâtel, 5-19.

Marr N. J. 1931a. *Les Vichaps: Préface.* In: Marr, Smirnov 1931, 9-57.

Marr N. J. 1931b. *Les Vichaps: Extrait d'un rapport fait à la Société Archéologique Russe.* In: Marr, Smirnov 1931, 81-107.

Marr N. J., Smirnov Y. I. 1931. Les Vichaps. *Memoires de l'Académie de l'histoire de la culture materielle* 1. Leningrad.

Melikset-Bekov L. M. 1947. Vishapy i vishapoidy Gruzii. *Kratkie soobščenija o dokladach i polevych issledovanijach Instituta istorii material'noj kul'tury* 15, 27-37.

Piotrovskiy B. B. 1939. *Vishapy. Kamennye statui v gorakh Armenii.* Leningrad.

Smirnov Y. I. 1931. *Les Vichaps: Extrait d'un rapport fait à la Société Archéologique de Moscou.* In: Marr, Smirnov 1931, 61-76.

	Catalogue		Documentation				Typology	Current Location	Notes
	Marr, Smirnov	Barseghian	Foto	Drawing	Measurements	Description			
Azhdaha-Yurt 1	1	3	Marr, Smirnov, pl. 2,7, pl. 7 is incorrectly labeled as "vishap no. 5"	Smirnov, 63; Barseghian, № 3	Height 480 cm, Length 55 cm (Smirnov, 62); Height 475 cm (Marr, 89); 510×73–55×35 cm (Barseghian, 290)	"pierre noire, dure et poroeuse…" (Smirnov, 62-63); Marr, 89; Barseghian, 290	*piscis*	In situ	A fragment of the "tail" was found broken next to the vishap (Smirnov, 62). The "belly" of the fish bears secodary inscriptions and incised crosses dated by Smirnov to the XIII century AD (Smirnov, 63). Barseghian apparently does not see the belly of the fish.
Azhdaha-Yurt 2	2	4	Marr, Smirnov, pl. 3-4; Kalantar 2003,7 (erroneously labeled as "found on the slope of Mount Aragats")	Barseghian, №4	Height 375 cm, Length of relief 253 cm (Marr, 89); Height 340 cm; Length of vellus relief 250 cm (Barseghian, 290-291)	Marr, 89; Barseghian, 290-291	*hybrida*	Yerevan, Poplavok Gardens	According to Marr (90) and Smirnov (66-67), Azhdaha-Yurt 1 and Azhdaha-Yurt 2 were found each at one side of a water stream coming from a nearby source; "dans le rocher de la pente voisine est taillé une sorte de mortier en pierre" (Smirnov, 66-67).
Azhdaha-Yurt 3	——	5	Marr, Smirnov, pl. 5b	Smirnov, 65; Barseghian, № 5	250×170×47 cm, "parallépipédique" (Barseghian, 291)	Barseghian, 291	*vellus*	in situ	Fragment ("stele") of a blackish and porous stone.
Azhdaha-Yurt 4	5	2	Marr, Smirnov, pl. 6	Barseghian, № 2	260×80–40×45cm (Barseghian, 290)	Marr, 90; Barseghian, 290	*piscis*	in situ	Seen "together with some others" not far away from Azhdaha-Yurt 1-2. According to Marr, the head of the fish reminds of that of a catfish, or silurus glanis (Marr, 90).
Azhdaha-Yurt 5	6	1	Marr, Smirnov, pls. 8-9; Piotrovskiy 1939, pl. 5	Smirnov, 64; Barseghian, №1	Lenght 340 cm, Lenght of relief 240 cm, (Smirnov, 63-64) 360×60–43 cm (Barseghian, 290)	Smirnov, 63-64; Barseghian, 290	*hybrida*	Outside Sardarapat Museum	This is the second vishap seen by Marr and Smirnov (seen immediately after Azhdaha-Yurt 1 and near Azhdaha-Yurt 3). Not to be confused with Marr and Sirnov's vishap no. 2 (Azhdaa-Yurt 2).
Azhdaha-Yurt 6	——	——	Marr, Smirnov, pl. 5a	——	——	Smirnov, 65	*vellus*	in situ	Fragment ("stele") of black basalt, elongated and polished, incised with the head of a ram with spiraled horns. Recorded at a distance of 30mins by foot from Azhdaha-Yurt 4, in a place "with many dispersed stones" (Smirnov, 65).

	Catalogue		Documentation				Typology	Current Location	Notes
	Marr, Smirnov	Barseghian	Foto	Drawing	Measurements	Description			
Tokhmagan-Göl 1	——	9	Marr, Smirnov, pls. 11(?), 12 and 14a	Marr, 92; Barseghian, № 8 [incorrect: should be № 9]	400×150 cm (Barseghian, 292)	Marr, 91; Barseghian, 292	vellus	Vishapilich	"vishap aux grues".
Tokhmagan-Göl 2	2	8	Marr, Smirnov, pl. 13 and 14b	Marr, 90 (right); Barseghian, № 8	350×85–70×70-25 cm (Barseghian, 291)	Marr,91; Barseghian, 291-292	vellus	Yerevan, Neighborhood Park "II Massif"	Found 2-3mins NE by foot away from Tokhmagan-Göl 1; Marr calls it "no. 3" in the text (91).
Tokhmagan-Göl 3	4	10	Marr, Smirnov, pl. 15a		200×50–15×30 cm (Barseghian, 292)	Barseghian, 292	hybrida	Outside Matenadaran in Yerevan	Barghesian did not publish drawing no. 10.
Tokhmagan-Göl 4	——	6	——	Barseghian, № 6	205×80 cm (Barseghian, 291 [incorrectly identified with no. 11, which is actually a drawing of Tokhmagan-Göl 5])	Barseghian, 291 [incorrectly identified with no. 11]	vellus	Vishapilich	To be probably identified with the vishap depicted in Piotrovskiy, pl. XI; it is possible that this vishap was first recorded by Piotrovskiy 1939.
Tokhmagan-Göl 5	——	7	——	Barseghian, № 7	340×70–25 cm (Barseghian, 291)		piscis	Yerevan, Neighborhood Park "II Massif"	First recorded by Barseghian.
Tokhmagan-Göl 6	——	——	Marr, Smirnov, pl. 15b	Marr, 93; Barseghian, № 11	150×50 cm (Marr, 92)	Marr, 93	vellus	in loco	Fragment reused in barrage, with hole for water (20×20 cm).
Tokhmagan-Göl 7	——	——	——	——	72 cm (Marr, 93)	——	vellus	in loco	Fragment (broken in two), found at a distance of c. 20m from Tokhmagan-Göl 6.
Göli -Yurt 1	1	14	Marr, Smirnov, pl. 16; Piotrovskiy, 1939, pl. VI	Barseghian, № 14	——	——	piscis	in situ	Barseghian declares not to have seen it (Barseghian, 292).
Göli -Yurt 2	——	15	Marr, Smirnov, pl. 17	Marr, 90 (left); Barseghian, № 15	Cf. scale in Barseghian's drawing	Marr, 90-91	hybrida	in situ	Vishap "à filets d'eau"; Barseghian did not see it. Pl. 17 of Marr, Smirnov labels it as found "near Azhdaha-Yurt", but in the text it is written that this vishap comes "de Göl-Yurt" (Marr, 91).
Göli-Yurt 3	——	——	——	——	——	Marr, 91	piscis	in situ	Half buried, only upper part visible. Next to it, Marr mentions "une pierre de petites dimensions à tête de beuf abimée" (Marr, 91).

	Catalogue		Documentation				Typology	Current Location	Notes
	Marr, Smirnov	Barseghian	Foto	Drawing	Measurements	Description			
Imirzek 1	1 [5 in text]	17	Marr, Smirnov, pl. 18	Marr, 95 (left), Barseghian, № 17	500×90–35×64 cm	Marr, 94	*vellus*	in situ	Barseghian did not see it (Barseghian, 293). It is unclear where Barseghian's drawing with scale (quite different from the drawing without scale published by Marr and Smirnov) is derived from.
Imirzek 2	2	16	Marr, Smirnov, pl. 19-20	Marr, 94; Barseghian, № 16	400×70–40×40 cm (Barseghian, 292-293)	Marr, 94	*hybrida*	in situ	
Imirzek 3	3	18	Marr, Smirnov, pl. 21-22	Marr, 95; Barseghian, № 18	Length 390 cm (Marr, 93)	Marr, 93	*hybrida(?)*	in situ	Barseghian did not see it.
Imirzek 4	4	20(?)	Marr, Smirnov, pl. 23	Perhaps Barseghian, № 20	410×75–60 cm (Barseghian, 293)	Barseghian, 293	*piscis*	in situ	Found at Bzovani-Yurt, Baba-Pari, toghether with Imirzek 5.
Imirzek 5	5	19(?)	Marr, Smirnov, pl. 24	Perhaps Barseghian, № 19	520x90-50cm (Barseghian, 293)	Barseghian, 293	*piscis*	in situ	Found at Bzovani-Yurt, Baba-Pari, toghether with Imirzek 4.
Dava-Gözi 1	——	12	——	Barseghian, № 12	390×90(?)×50 cm (Barseghian, 292)	Barseghian, 292	*vellus*	in situ	Recorded only by Berseghian. Bovid head in altorilievo, mutilated. Found 4 km away from Azhdaha-Yurt at a locality called Dava-Gözi (Barseghian, 292).
Dava-Gözi 2	——	13	——	Barseghian, № 13	235×70–60×30 cm (Barseghian, 292)	Barseghian, 292	*vellus*	in situ	Recorded only by Berseghian, who writes that it was found "10 km away from Göli-Yurt 3" (Barseghian, 292).

Новые данные о менгирах Южной Грузии

Годердзи Нариманишвили, Нино Шаншашвили, Димитрий Нариманишвили

Национальный музей Грузии, Тбилиси

Менгиры, или вертикально стоящие камни с рельефными и резными изображениями на Южном Кавказе впервые заинтересовали учёных в начале XX века. В 1909 году Н. Марр и Я. Смирнов исследовали камни с изображениями фантастических животных в Гегамских горах, на кочёвке, называемой курдами Аждаха-юрт, а армянами – Вишапнер (Марр, Смирнов 1931). Некоторые из этих менгиров имели форму рыб, но почти на всех имелись изображения, выполненные в рельефе (Пиотровский 1939, 3). Большинство из них представляют собой изображение рогатого животного – быка, или барана, головой книзу, обе пары ног, которого висят безжизненно и создаётся впечатление, что на камне изображена была шкура быка или барана. На некоторых камнях кроме шкуры животного были даны изображения птиц, змей и волнистых линий.

В дальнейшем в Армении были обнаружены ещё два пункта местонахождения менгиров-вишапов. Подобные изваяния были найдены на северо-восточном берегу оз. Севан, а также на южном склоне горы Арагац (Пиотровский 1939, 12-13).

Менгиры с рельефными и резными изображениями были обнаружены и в Южной Грузии. Каменное изваяние из с. Мурджахети (Меликсет-Беков 1938, 98-103, рис. XLVII-XLVIII) и мегалит из с. Гандза (Меликсет-Беков 1938, 103-104, рис. XLIV-XLV) были описаны Л. Меликсет-Бековым в монографии «Мегалитическая культура в Грузии». Высота Мурджахетского монолита (рис. 2/5,6) достигает 2,9 м. Рельефное изображение на поверхности изваяния учёными трактуется по разному: Я. Смирнов видел голову и конечности быка, Н. Марр и И. Мещанинов – рыбьи глаза и жабры, И. Ростомашвили и Е. Такаишвили – фаллическое изображение, Л. Меликсет-Беков же считал, что это изображение трёхчастного деления космоса. По его мнению, верхний мир представлен был изображением птиц, срединный – головой собаки, а подземный – двухглавой змеёй (Меликсет-Беков 1938, 102-103). Описание менгира из с. Гандза (рис. 2/3, 4) в литературе впервые представил И. Ростомашвили в 1898 году. По его мнению, на камне изображены рыбьи жабры и глаз, ниже которых рельефно представлены птицы, видимо журавли. Этими деталями менгиры из Мурджахети и Гандзы близки к «вишапам» Гегамских гор (Меликсет-Беков 1938, 103-104).

На территории нынешнего Цалкского водохранилища, между сёлами Саномер и Шипяк, в поле стоял менгир (рис. 3/4,5), который в своём дневнике описал Б. Куфтин: «Текели-Даш стоячий камень находится на границе земель, принадлежащих селениям Саномер и Шепяк (Ныне оба села находятся под водой - Г. Н.)... Камень этот своей величиной, формой и отделкой обращает на себя особое внимание. Камень представляет собой возвышающийся над землёй на 1,6 метра столб, из тёмносерой вулканической породы, сигаровидной формы. Судя по подземной части, уплощающейся к основанию, можно предполагать, что в землю погружена большая часть камня, по форме напоминающей вишап. В неровностях поверхности местные жители видят изображённую змею, извивы которой, действительно при некотором освещении можно заметить на одной стороне камня (Куфтин 1936, 48; Нариманишвили 2009, 38). В 1936 году Б. Куфтин начал раскопки менгира Текели-Даш. «Культурного слоя, сколько-нибудь выраженного не оказалось. Этот камень мы должны были раскопать с тем, чтобы перевезти его с территории затопления на хранение в Бармаксыз» (Куфтин 1936, 48; Нарима-

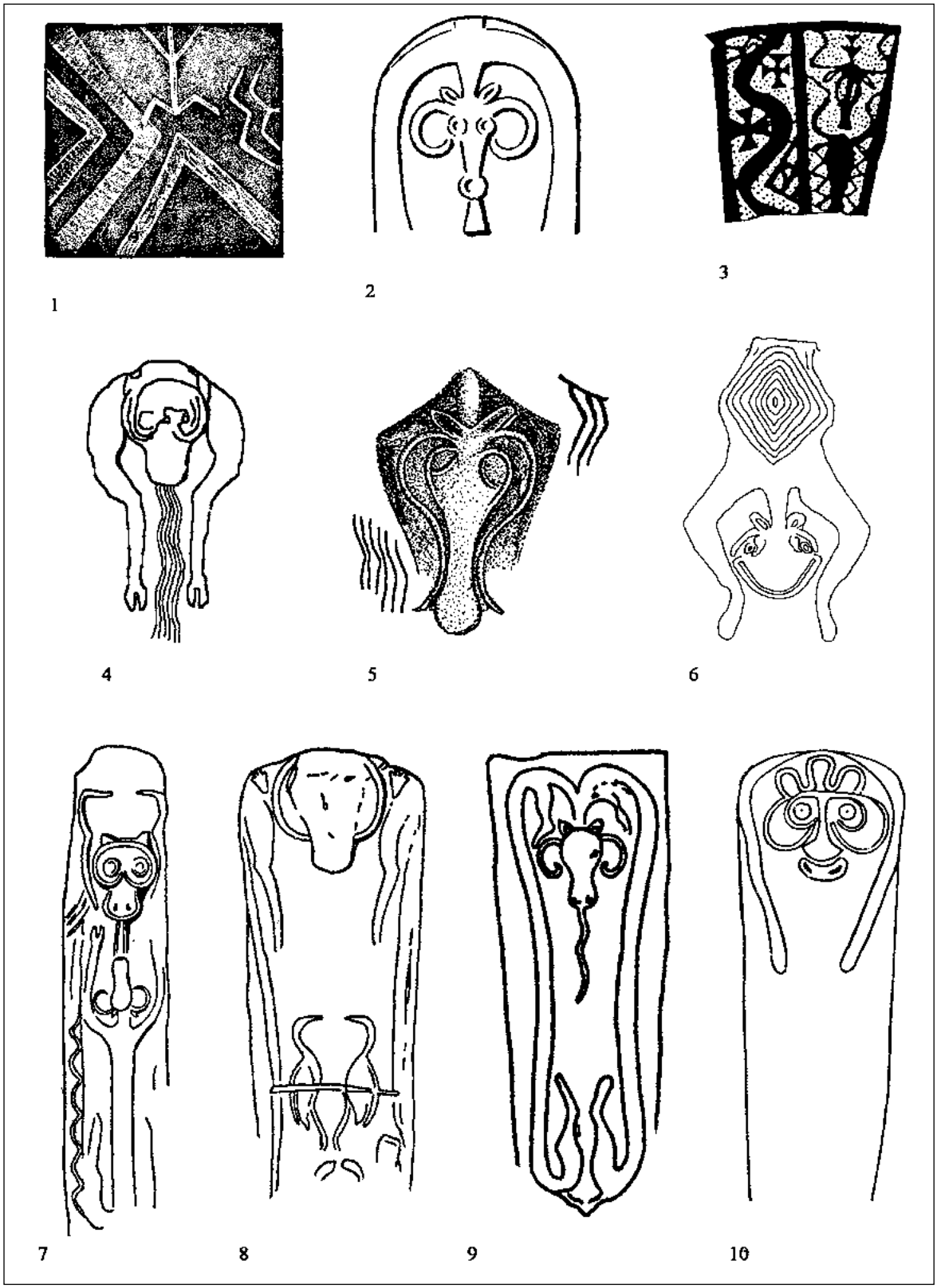


Рис. 1. 1. Каменная плитка из церкви с. Хандо; 2. Изображение на менгире из Джангир-ога (Пиотровский 1939, рис.9); 3. Фрагмент орнамента керамического сосуда из Арпачии (Breniquet 1992, рис.1-а); 4. Изображение на менгире из Имирзека (Пиотровский 1939, рис. 7); 5. Изображение на менгире из Тетрицкаро; 6. Изображение на менгире из с. Реха (Вачеишвили 2003, рис. 1, 2); 7. Менгир из Аждаха-юрт (Пиотровский 1939, рис. 1 = Барсегян 1967, №1); 8. Менгир из Токмаган-гёль (Пиотровский 1939, рис. 3 = Барсегян 1967, №9); 9. Менгир из Токмаган-гёль (Пиотровский 1939, таб. 11 = Барсегян 1967, №8); 10. Менгир из Имирзека (Пиотровский 1939, рис. 7 = Барсегян 1967, №6)

нишвили 2009, 38). В том же году раскопки менгира продолжил Л. Меликсет-Беков. Камень оказался длиной 2,85 метров, а диаметр нижнего его конца достигал 1,15 м. «Монолит оказался настоящей рыбой, со следующими характерными деталями: глаз в верхней части и жабры на боку» (Меликсет-Беков 1938, 104-105, рис. XLI-XLIII). К сожалению этот памятник и ныне находится на дне Цалкского водохранилища. В 1999-2001 годах уровень воды в Цалкском водохранилище настолько понизился, что на поверхности земли оказались раскопанные Б. Куфтиным, а также до сих пор неизвестные археологические памятники разных эпох: курганы, поселения, погребения, примыкающие к курганам мощённые камнем ритуально-процессионные дороги, постройки, а также менгиры. Раскопанный Л. Меликсет-Бековым менгир (рис. 4/4) расположен среди группы погребений с каменной насыпью, в южной части погребения №6 (рис. 6/3). Высота менгира 2,2 м, а диаметр 0,9 м (Нариманишвили 2009, 37).

Один из интересных комплексов (рис. 6/2), составляющей частью которого является менгир, находится в северной части водохранилища, там, где до затопления было маленькое озеро Мосунин Гёль. Комплекс состоит из пяти каменных курганов, двух кромлехов, каменных ящиков и множества маленьких каменных насыпей. В центре одного их кромлехов лежит менгир (рис. 3/2,3), базальтовый монолит длиной 2,1 метра и диаметром 1,2 м. Камень повреждён – отломан верх и низ. Поверхность хорошо отполирована. На западной части представлено изображение – спирали (рис. 4/6), одна из которых имеет трёхпалое окончание, точки и ступеньчатое строение (Нариманишвили 2009, 39-40).

Менгир стоял также на триалетском V кургане (Куфтин 1936, 21; Нариманишвили 2009, 37). В 2-х км от с. Бешташени нами найден менгир (рис. 4/3), по форме напоминающий рыбу (рис. 4/3). По дороге из с. Нардеван в сторону оз. Паравани, на краю железной дороги стоит менгир «Тикма-Таш» (рис. 4/1,2). Менгир высотой 3,5 м., стоит в центре Чикианского месторождения обсидиана. На поверхности этого монолита некоторые видят изображение змеи. Вокруг менгира и в окрестности находятся около десяти курганов. Некоторые из них имеют каменную насыпь, а некоторые - из обсидиановых осколков. В 1940 году Б. А. Куфтин раскопал несколько курганов. Они датируются III тысячелетием до н.э.

В Триалети, в поле между сёлами Авранло и Кизил-Килиса стоит менгир (рис. 9/1), видимая часть которого равняется 2,15 м. Камень имеет едва заметные антропоморфные черты, которыми его наделили видимо позднее.

В Триалети, западнее села Теджиси, на высоком плато стоят Церковь св. Константина (рис. 3/6,7). Церковь стоит на небольшом возвышении, которое напоминает курган. Церковь ограждена каменной стеной, которая имеет два входа: с юга и севера. Оба входа перекрыты огромной каменной плитой. В церкви стоит большой менгир (высота – 3,8 м, окружность основания – 2,5 м). Позднее на менгире сделали изображение креста. Западнее церкви находится группа курганов. На северо-восточной окраине села, недалеко в поле расположен могильник бронзовой эпохи.

Все эти менгиры округлой формы. Основание у них плоское, а верх заужен и округлён. В Южной Грузии засвидетельствованы также монолиты иного, прямоугольного типа (рис. 4/5). Эти камни имеют плоскую поверхность, на которой рельефно изображено фантастическое животное. Один из таких камней был найден в Триалети недавно (рис. 3/1). Он лежит у церкви, недалеко от с. Реха (Вачеишвили 2003, 30-33, рис. 1,2). Этот менгир не был известен ни Е. Такаишвили, ни Л. Меликсет-Бекову, которые в разное время исследовали памятники региона. Размеры камня 3,20×1,55 м, толщина 42 см. Одна из сторон книзу суживается. Видимо камень когда-то стоял вертикально и более узким краем был зарыт в землю. На противоположной стороне, прямо на краю, дано изображение головы и лап фантастического животного (рис. 1/6), которое напоминает изображение шкуры быка/барана с вишапов из Гегамских гор.

Схожее изображение имеется на плоском менгире прямоугольной формы, который находится на расстоянии 1 км от г. Тетрицкаро, в местности, которая называлась «Пьяный курган» (рис. 1/5; 2/1,2). Этот камень впервые описал В. Тепцов в 1890 году: «В версте от Белого Ключа, к западу, около дороги стоит священный камень. Внизу у основания камень имеет форму цилиндра, Он как бы врыт в землю, и если это правда, - повидимому на немалую глубину...

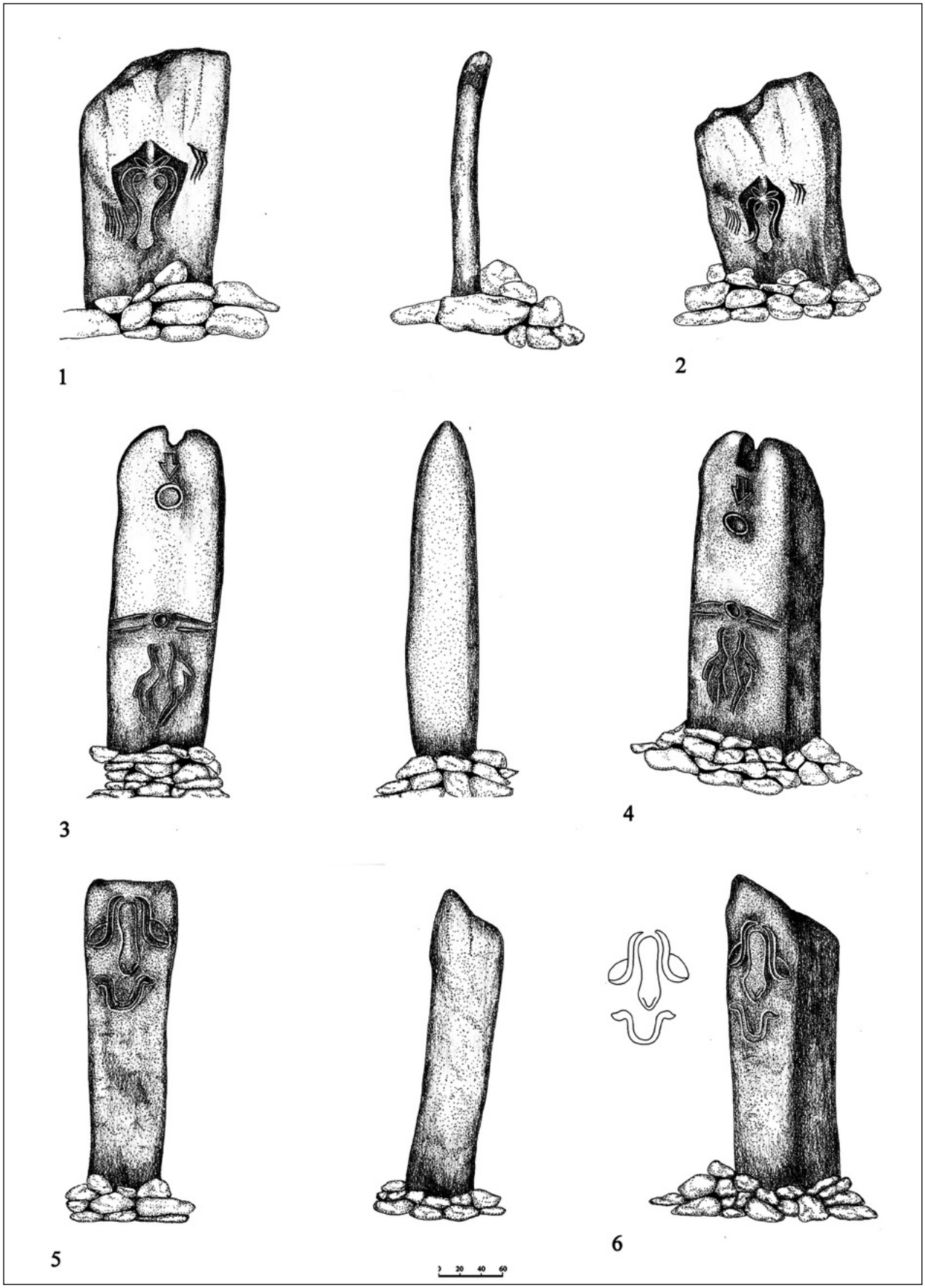


Рис. 2. 1, 2. Менгир из Тетрицкаро; 3, 4. Менгир из с. Гандза (Меликсет-Беков 1938, таб. XLV); 5, 6. Менгир из с. Мурджахети (Меликсет-Беков 1938, таб. XLVII)

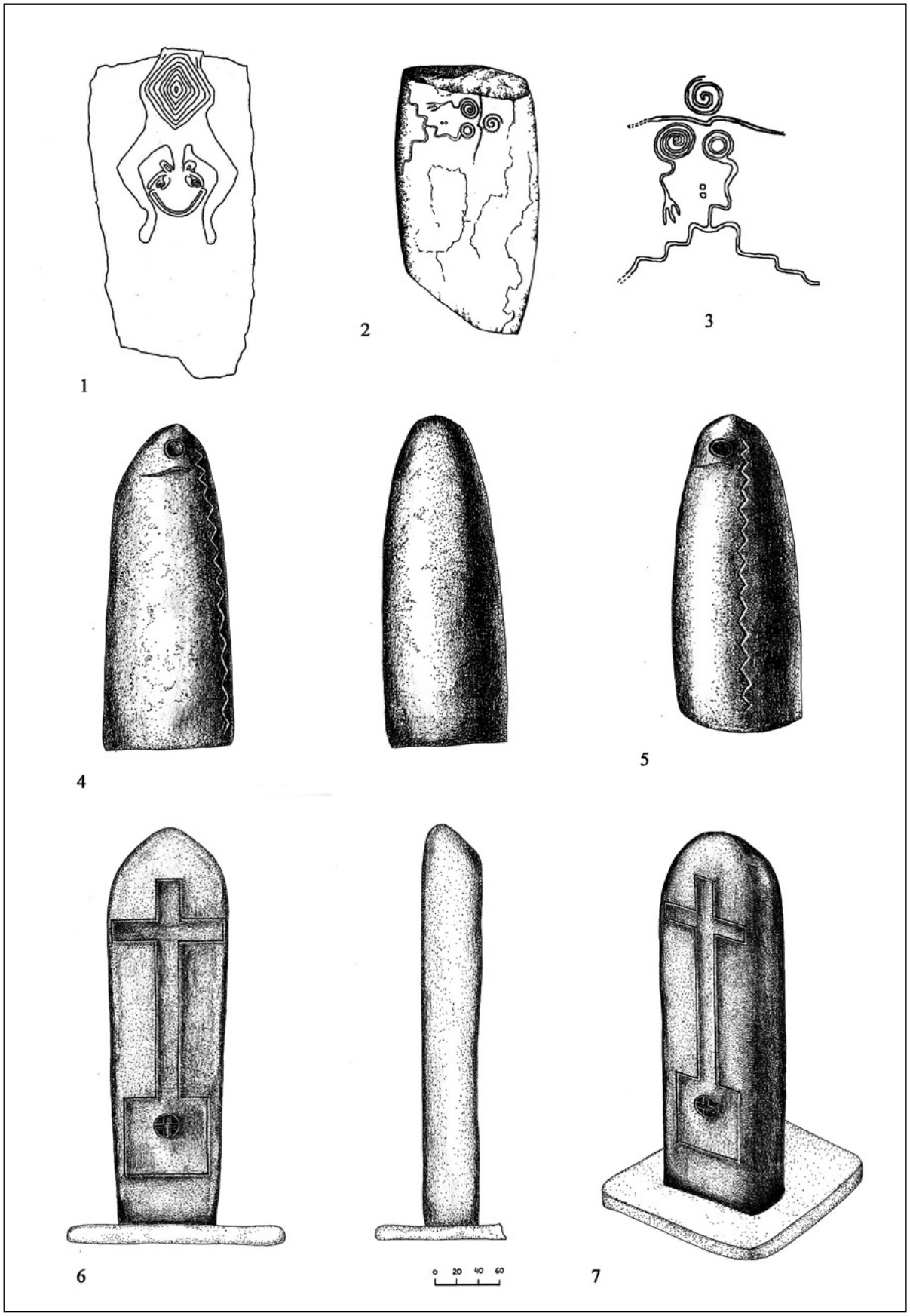


Рис. 3. 1. Менгир из с. Реха (Вачеишвили 2003, рис. 1, 2); 2, 3. Менгир из Цалкинского водохранилища;
4, 5. Менгир Текли-Даш из Шипяк-Саномера (Меликсет-Беков 1938, таб. XLII),
6, 7. Менгир из с. Теджиси

1

2

3

4

5

6

Рис. 4. 1, 2. Менгир Тикма-Таш; 3. Менгир из с. Бешташени; 4. Менгир Текели-Даш; 5. Менгир, расположенный южнее оз. Паравани, около с. Владимировки; 6. Менгир со спиралями

Камень окружен оградою из булыжника, ничем ещё не сцементированного, от чего она часто разрушается, и возобновляется богомольцами. Против входа в ограду на камне заметны следы выбитого лика (камень из местной породы андезита). Никто доподлинно не знает, откуда взялся этот камень, и почему он здесь стоит уединённо в лесу. Вокруг не замечается никаких развалин, никакого следа рук человеческих. Предполагали здесь чью-либо могилу, что очень вероятно, но – чья бы это могла быть могила, никто не знает» (Тепцов 1890, 131-136). В. Тепцов не приводит никакого параллельного материала, так как в то время памятники этого типа ещё не были известны. Ни В. Тепцов, ни Л. Меликсет-Беков, который также упоминает этот менгир в своей книге, не дают прорисовку изображения на этом камне. Нас же очень заинтересовал этот рельеф, так как фантастическое животное, представленное на камне из Тетрицкаро схоже с изображениями на вешапе из Токмаган-гёль (рис. 1/9), и Джангироба (рис. 1/2), с Арагаца (Пиотровский 1939, рис. 4, 9) и менгира из с. Реха (рис. 1/6; 3/1).

Но несмотря на то, что менгиры с резным или рельефным орнаментом, которые засвидетельствованы в высокогорных регионах Южного Кавказа были исследованы, а некоторые даже раскопаны, трудно сопоставить их с какой-либо археологической культурой, или определить какой-нибудь исторической эпохой.

После открытия неолитических святилищ на юге Турции (Невали Чори, Гёбекли и Чаюню Тепеси) появилась возможность сопоставить с ними южнокавказские менгиры. Прямоугольные монолиты из Реха и Тетрицкаро более всего похожи на хорошо обработанные плоские камни Гёбекли. Сходство между менгирами Южного Кавказа и стелами из неолитических святилищ Анатолии наблюдается и в изображениях животных. На южнокавказских камнях представлены букрании, шкуры быка, баран, змея и журавль. Эти животные изображены также на камнях из святилищ Анатолии, которые датируются X-VIII тысячелетием до н.э. На стелах из Гёбекли представлены птицы (Schmidt 2011, 64, 68, 78, 82, рис. 8, 14, 29, 34), змеи (Schmidt 2011, 65, 67, рис. 9, 12), букрании (Schmidt 2011, 82, 83, рис. 34, 36), а также шкура животного (Schmidt 2011, 82, рис. 34).

Рис. 5. 1. Гедакляр. Помещение № 2 (деталь). Стелы-менгиры. 2. Гедакляр. Помещение № 2. Общий вид с севера. 3. Гедакляр. Помещение № 3. Стелы-менгиры. Общий вид с севера

Особого интереса заслуживает каменная плита (50×50 см), обнаруженная нами в Триалети, которая вставлена в пол одной из церквей села Хандо (рис. 1/1). Вырезанные на ней символические знаки схожи со схематическими изображениями на маленьких (10×5; 5×3 см) каменных, или глиняных плитках из неолитических святилищ Гёбекли (Schmidt 2011, 67, рис. 12) и Джерф эль Ахмар (Fortin 1999, 269, рис. 259-261). Одна из фигур, антропоморфное изображение, на плитке из с. Хандо напоминает схематические антропоморфные фигуры налепленные на керамику (Археология Грузии 1992, рис. XLI, 1-4; XV) из неолитического поселения Арухло и Имирис Гора (Квемо Картли).

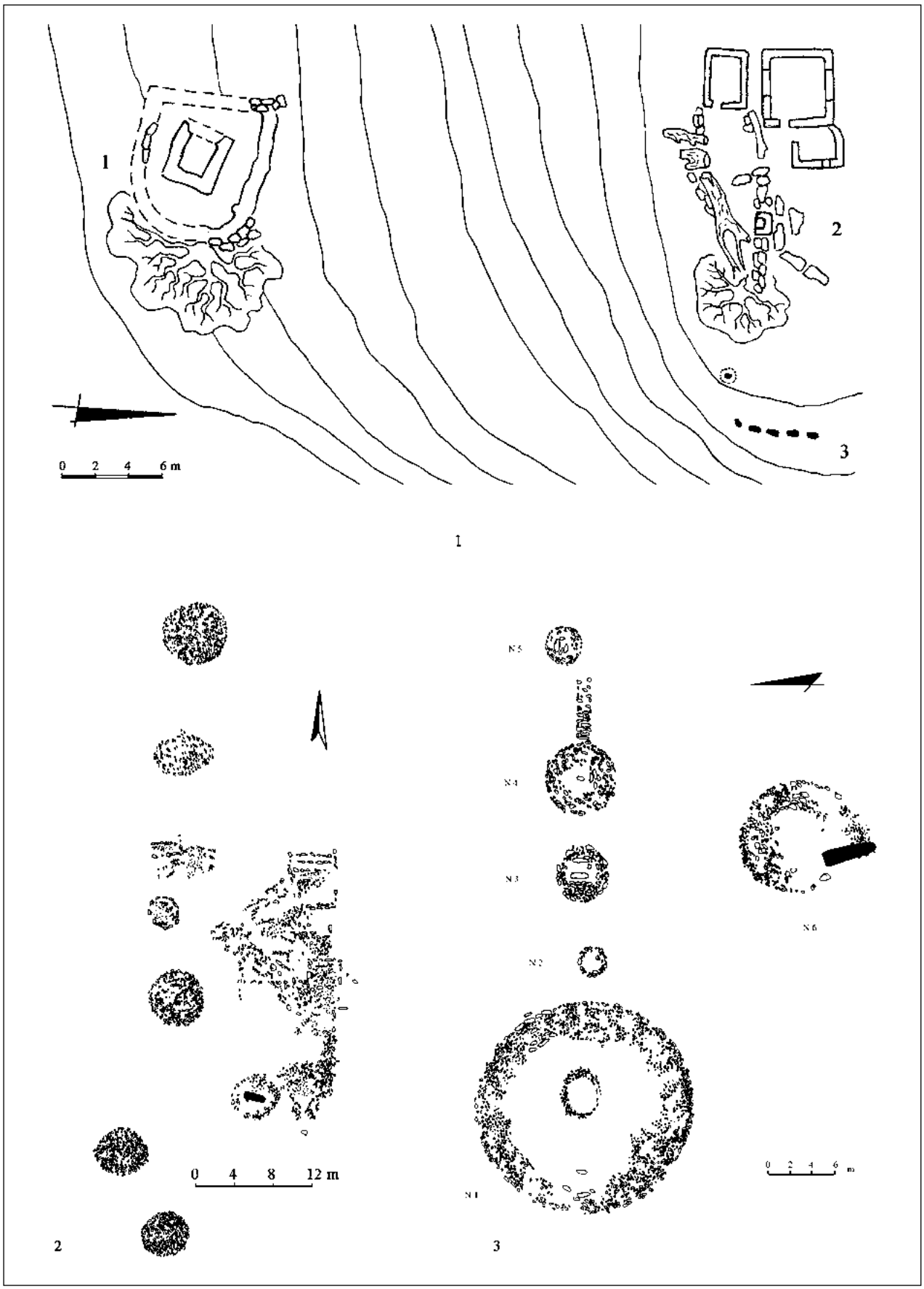


Рис. 6. 1. Гвелети. План святилища Архангела; 2. Цалкское водохранилище. План расположения менгира со спиралями; 3. Цалкское водохранилище. План курганов и расположения менгира Текели-Даш

Сходство между каменными рельефами Гёбекли с настенной росписью и барельефами святилищ Чатал-Хююка не раз отмечалось учёными (Sagona, Zimansky 2010, 92; Erdogu 2009, 133). На стенах святилищ Чатал-Хююка VII тысячелетия до н.э. даны рельефные и фресковые изображения животных. Рельефные букрании и головы баранов представлены во 2-м святилище уровня CE VI, 10 (Mellaart 1963, 71, 72, рис. 14, 15), а также в святилищах E VI B,31 и VII,9 (Mellaart 1964, 54, рис. 7, 13). На фреске южной стены святилища охотников FV,I изображены два журавля (Mellaart 1966, рис. LXII), которые очень близки с рельефными птицами на вишапе из Имирзека (Пиотровский 1939, 9, рис. 5), Аждаха-юрт (рис. 1/7), Токмаган-гёль (рис. 1/8), Гандзы (рис. 2/3, 4) и Мурджахети (рис. 2/5, 6).

С иконографией Чатал-Хююка схожи зооморфные орнаментальные мотивы на керамике эпохи неолита Месопотамии (рис. 1/3) и Ирана. Изображение букраний, муфлонов, птиц, леопардов и змей характерно для керамики VI-V тысячелетий до н.э. из Арпачии (Mallowan, Cruikshank Rose 1935, рис. 74-77; Breniquet 1992, рис. 1, 2), Сиалка и Сузы (Dussaud 1935, рис. 2, 3, 7, 9, 12).

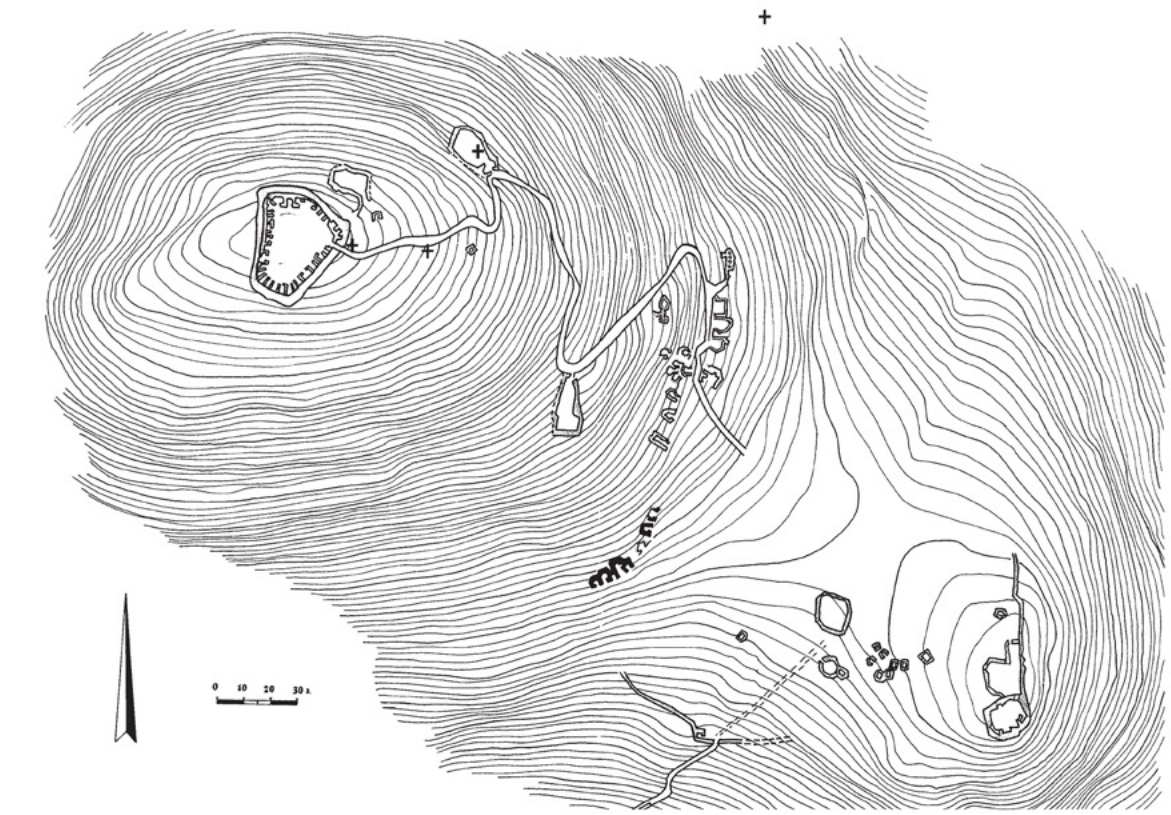
По мнению К. Шмидта, Гёбекли Тепе в течении долгого времени было горным святилищем обитавших в округе племён охотников-собирателей (Schmidt 2000, 48), а вертикально установленные прямоугольные стелы являлись вместилищем божеств или тотемных духов. Животные, изображённые на менгирах, вероятно были тотемными эмблемами определённых групп людей, которые во время исполнения культовых церемоний собирались у изображений своих тотемов (Peters, Schmidt 2004, 209-212).

В горах расположены также святилища Невали Чори и Чаюню-Тепеси. Характерно, что и менгиры – священные камни Южного Кавказа (Аждаха-юрт, Токмаган-гёль, Тикма-даш, Теджиси, Пьяный курган и др.) тоже стоят в горах, вдали от поселений.

Высоко в горах Южной Грузии (Джавахети) расположен уникальный памятник мегалитической архитектуры - Шаори. Этот комплекс находится недалеко от оз. Паравани, на высоте 2775 м от уровня моря. Памятник археологически пока не изучен, произведены лишь геодезические и архитектурные измерения. Шаорская

Рис. 7. 1. Гвелети. Менгир с кромлехом из святилища Архангела; 2. Гвелети. Менгиры. Вид с запада; 3. Гвелети. Менгиры. Вид с востока

гора имеет две вершины, высокую и низкую. На обоих воздвигнуты сложные сооружения (рис. 8/1). На более высокой вершине стоит круглая постройка, диаметром 45 м. Высота стен достигает 4-5 м, а ширина равняется 3-5 м. По внутреннему периметру пристроены маленькие (1.5×2.0; 2.0×2.5 м) помещения. На нижней вершине расположен комплекс более малого размера. От нижней вершины начинается вымощенная большими базальтовыми камнями дорога (рис. 8/2). Она серпантином поднимается к верхнему комплексу и примыкает к воротам. Вдоль дороги расположены три площадки (рис. 9/3). На дороге и на площадках стояли менгиры (рис. 8/1). Три из них сохранились на месте (Нариманишвили 2009,48-50, 103). Один менгир высотой 2,3 стоял у стены культовой площадки (рис. 9/2), второй



1

2

Рис. 8. 1. План Шаорского комплекса с обозначением расположения менгиров;
2. Мощённая камнем дорога с указанием месторасположения менгира

2,9 метров стоит у обочины вымощенной каменными плитами дороги (рис. 8/2; 10/1,2), третий стоит у входа в верхний комплекс (ныне он завален развалинами стены). Этот менгир Л. Меликсет-Беков называет обелиском (Меликсет-Беков 1938, 72). Ещё один менгир мы нашли у северного подножия горы Шаори (рис. 10/3). Трудно судить о времени существования и функции этого комплекса, но наличие менгиров и мощенная каменными плитами дорога указывает на культовую значимость этого комплекса.

В горах Триалети раположен ещё один памятник, который не имеет сходство с доселе известными архитектурными памятниками какой-либо эпохи. Архитектурный комплекс расположен на окраине села Гедакляр (Клдекари). На выровненной вершине скалистой возвышенности, площадью 600-700 кв. м расположены 6 помещений, четыре из которых примыкают друг к другу и находятся на одной линии. А две постройки стоят южнее. Помещения наполовину вырублены в скале. Стены возведены тёсанными базальтовыми камнями (рис. 5/1). Вдоль стен, на растоянии 0,5 м. от них, расположены четырёхугольные монолиты-стелы (рис. 5/2). Все они повреждены. Их сохранившаяся высота достигает 1,1-1,6 м (рис. 5/3). Стоящие менгиры-стелы засвидетельствованы только в двух помещениях. Памятник археологически не изучен, так что назначение и время его строительства нам пока не известно.

В Араратской долине на куро-аракском поселении (IV-III тысячелетия до н.э.) Мохраблур было раскопано святилище, в центре которого возвышалась каменная платформа, на которой стоял четырёхметровый алтарь-монолит (Кушнарева 1997, 29).

На древних культовых местах с менгирами в более позднюю, христианскую эпоху появились святилища.

Этот процесс хорошо прослеживается в горах Восточной Грузии. Менгиры сохранились в святилищах Хевсурети и Пшави. В селе Гвелети на территории святилища Архангела (рис. 6/1) стоят шесть монолитов (Бардавелидзе 1982, 30, рис. 17). План святилища и фотографии менгиров нам предоставил археолог Г. Гогочури. Святилище расположено на расстоянии 1 км западнее села. Комплекс состоит из нескольких помещений и пять монолитов-«самани» (рис. 7/2). Четыре монолита (рис. 7/3) стоят на расстоянии 17 м восточнее от святилища (По описанию В. Бардавелидзе, раньше их было пять). Западнее, отдельно стоит ещё один камень-«самани», который огражден каменным кольцом (рис. 7/1). Множество менгиров стояло в Лашарис Джвари (святилище), где до недавного времени сохранились лишь два монолита (Бардавелидзе 1974, 36, рис. 13). Видно, что менгиры долгое время играли важную роль в традиционных верованиях горцев Восточной Грузии и до сегодняшего дня сохранились в общественно-культовых святилищах.

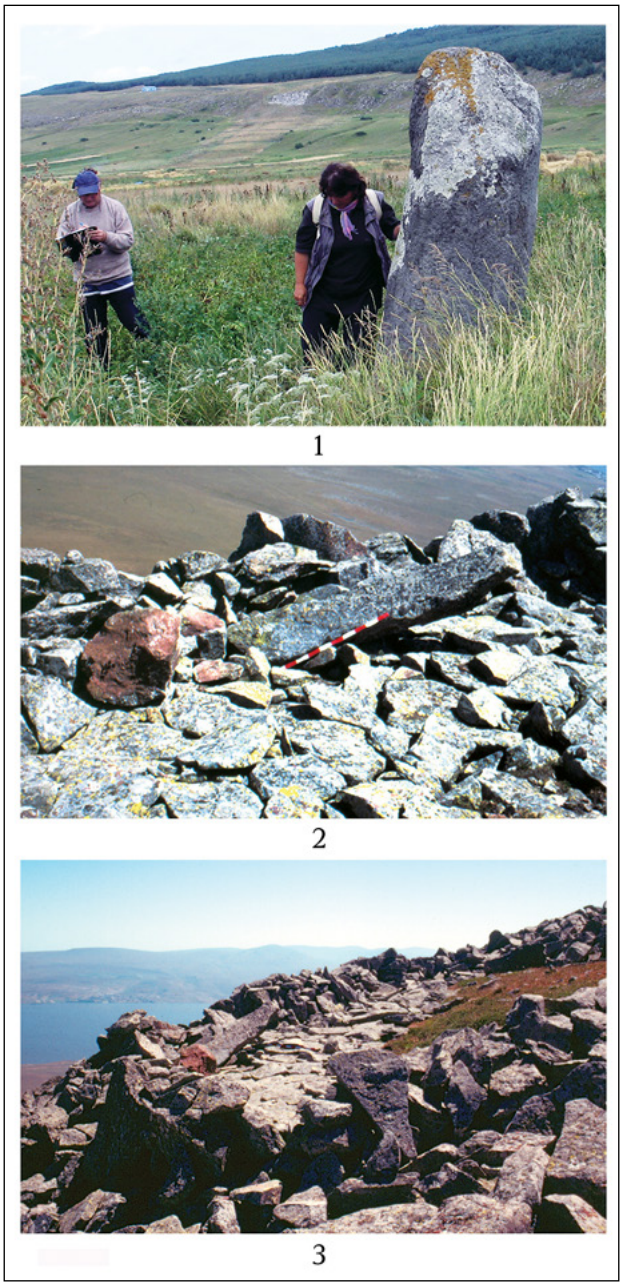


Рис. 9. 1. Менгир, стоящий между сёлами Авранло и Кизил-Килиса; 2. Шаори. Менгир на культовой площадке. Деталь. 3. Общий вид II культовой площадки

Рис. 10. 1, 2. Шаори. Менгиры на краю дороги;
3. Менгир у подошвы горы Шаори

С зооморфными символами неолита Анатолии семантически близки изображения на менгирах Южного Кавказа. Очевидно, древнее население Южного Кавказа и Анатолии использовало единый символический язык. Возможно менгиры на Южном Кавказе появляются в то же время, что и святилища в Южной Турции.

В связи с тем фактом, что в Цалке менгиры часто стояли на курганах, возле них, или вблизи погребальных комплексов, было высказано мнение, что они были связаны с культом предков (Нариманишвили, Шаншашвили 2007). Вплоть до сегодняшнего дня менгиры являлись объектом культа на Южном Кавказе. Местное население считало, что эти священные камни способствуют плодородию, здоровью и благосостоянию местного населения. Вероятно, вера в сакральную силу священных камней корнями уходит в глубь тысячелетий. Не исключено, что население эпохи средней бронзы Южного Кавказа древние менгиры ставили на могилы своих соплеменников с целью установления связующего звена между своими обожествлёнными предками и божествами плодородия более древнего населения этого края. Возможно также, что менгиры ставили на курганы с целью освоения, освящения, «одомашнивания» определённой местности. Горцы Кавказа вплоть до сегодняшних дней ставили камни удлинённой формы – «самани», или памятные камни, у головы погребённого, или на то место, где умер тот, или иной человек. Высота этих камней-«самани» не превышает 0.5 метров.

На менгирах Южного Кавказа чаще всего встречаются изображения головы, конечностей и шкуры быка (рис. 1/4, 6-10). Традиция жертвоприношения быка, по мнению этнологов, сформировалась в ту эпоху, когда это животное ещё не было одомашнено. Внимание учёных привлекал тот факт, что даже в тех культурах, где культ быка был связан с земледелием, проявляются представления, асоциируемые с охотничими ритуалами. Отмечается и тот факт, что в культовых празднествах, где устраивалось жертвоприношения быка, нигде ни фигурирует бык-землепашец, кастрат. Во всех ритуалах участвует бык-производитель. Очевидно, его сакральная значимость и культовая ценность опережает развитое земледелие, где бык употреблялся в качестве тягловой силы (Сургуладзе 1993, 35-44).

По этнографическим данным, бык до сегодняшнего дня является культовым животным. В святилищах горных регионов Грузии сохранилась культовая практика, в которой принимают участие как дикие, так и домашние животные. В жертвоприношениях святилищам (Джвари) доминируют горный баран и олень, а среди домашних животных – овца и бык. Но основным жертвенным животным всё же является бык и в святилищах главным божествам жертвуют именно быка (Бардавелидзе 1982, 156). Голову, конечности и шкуру жертвенных животных оставляли в

святилищах и во дворах церквей. Часто их вешали на деревья (Бардавелидзе 1974, 222, рис. 89).

На археологических памятниках Кавказа остатки домашнего быка впервые засвидетельствовано в эпоху неолита. Исследование фаунистического материала с поселения Арухло показало, что там преобладают костные останки домашних животных, в том числе кости быка (Археология Грузии 1992, 34). По мнению Т. Чубинишвили и К. Кушнарёвой, «преобладание на поселениях костей крупного рогатого скота позволяет допустить его наибольшую почитаемость, что нашло отражение в обрядности того времени» (Кушнарёва, Чубинишвили 1970, 163). Глиняные фигурки быков найдены в Арухло и Цопи (Кушнарёва, Чубинишвили 1970, 163; Археология Грузии 1992, 55, рис. XLI/6).

Культ быка засвидетельствован на памятниках раннебронзовой эпохи Южного Кавказа. Глиняные фигурки (Археология Грузии 1992, рис. LXIX, XCIV,CIII; Хачатрян 1975, рис. 41), изображения на керамике (Gogochuri, Orjonikidze 2010, рис. IV/9,10) и металлических предметах (Dshaparidse 1995, 58, рис. 34), а также очаги с рельефными скульптурными изображениями быков (Badalyan, Avetisyan 2007, 149) были найдены на поселениях Куро-Араксской культуры.

В погребениях ранней и среднебронзовой эпохи Южного Кавказа часто встречаются голова и конечности быка (Куфтин 1941, 83; Чубинишвили 1963, 40; Археология Грузии 1992, 176; Шаншашвили, Нариманишвили 1989, 56-62). Б. Куфтин отмечает, что в целом ряде триалетских курганов были обнаружены полные тушы быков, уложенные на подъёме дромоса головой вверх. На дно могилы одного из курганов (XV) были постланы «две бычачьи шкуры, снятые так, что череп и концы ног были оставлены в шкуре» (Куфтин 1941, 83).

Н. Марр сопоставлял шкуры быков, изображённые на каменных изваяниях-менгирах, с грузинскими шолти, специальными жертвенными частями шкуры быка, имевшими особое значение в ритуале жертвоприношения (Пиотровский 1939, 4).

По мнению Дж. Меллаарта, бык в древней Анатолии был символом жизни и мужской плодовитости, являлся сыном, или супругом Великой Богини, был вездесущим покровителем жизни, смерти и возрождения (Mellaart 1963, 52). М. Гимбутас считала, что божество мужской плодовитости и вегетации, воплощением которого являлся бык, или бизон, должно было умереть, чтобы весной вновь возродиться (Gimbutas 1992, 230).

Можно предположить, что на менгирах Южного Кавказа изображался жертвенный бык, мужское божество плодородия и возрождения древнейшего населения Южного Кавказа, вера в сакральную силу, которого, сохранилась вплоть до сегодняшнего дня. Сходство изобразительной техники на всей обширной территории распространения менгиров, соблюдение определённых норм и принципов предполагает существования канонических традиций, которые отражают одинаковое восприятие мира.

Трудно в одной статье коснутся всех вопросов касающихся возникновения, распространения и символики каменних монолитов с рельефными изображениями. Нашу статью мы хотим закончить словами Н. Я. Марра, сказанными им об этих загадочных камнях: «Поиски надо продолжать. Ведь это совершенно новый мир».

Литература

Археология Грузии 1992. *Грузия в эпоху энеолита и ранней бронзы.* Т. II. Тбилиси (на груз. яз.).

Бардавелидзе В. 1974. *Традиционные общественно-культовые памятники горной Восточной Грузии.* Т. I. Тбилиси (на груз. яз.).

Бардавелидзе В. 1982. *Традиционные общественно-культовые памятники горной Восточной Грузии.* Т. II. Тбилиси (на груз. яз.).

Барсегян Л. А. 1967. «Вишапы» Гегамских гор, *Историко-филологический журнал* 4, 181-188 (на арм. яз.).

Вачеишвили Н. 2003. «Чудовище» из села Реха. *Грузинские древности* 4-5. Тбилиси, 30-35 (на груз. яз.).

Куфтин Б. 1936. *Дневник работ археологического отряда цалкинской комплексной экспедиции - 1936 год.* Тбилиси (хранится в архиве Национального Музея Грузии).

Куфтин Б. 1941. *Археологические раскопки в Триалети.* Тбилиси.

Кушнарёва К. 1997. Ранние комплексные общества Южного Кавказа. *Древние общества Кавказа в эпоху палеометалла.* Санкт-Петербург, 11-43.

Марр Н., Смирнов Я. 1931. Вишапы. *Труды гос. академии истории материальной культуры* 1. Ленинград.

Меликсет-Беков Л. 1938. *Мегалитическая культура Грузии.* Тбилиси (на груз. яз.).

Нариманишвили Г. 2009. *Новые открытия в Триалетской культуре*. Тбилиси (на груз. яз.).

Нариманишвили Г., Шаншашвили Н. 2007. Мегалиты и культ предков на Южном Кавказе. *Археология, этнология, фольклористика Кавказа.* Тбилиси, 164-165.

Пиотровский Б. 1939. *Вишапы. Каменные статуи в горах Армении.* Ленинград.

Сургуладзе И. 1993. *Символика грузинского народного орнамента*. Тбилиси (на груз. яз.).

Тепцов В. 1890. Агбулахские легенды. *Сборник материалов для описания местности и племён Кавказа* IX, 131-136.

Хачатрян Т. 1975. *Древняя культура Ширака.* Ереван.

Чубинишвили Т. 1963. *Амиранис Гора*. Тбилиси (на груз. яз.).

Шаншашвили Н., Нариманишвили Г. 1989. Семантика одного ритуала в связи с культом предков. *Дзеглис мегобари* 1, 56-62 (на груз. яз.).

Badalyan R., Avetisyan P. 2007. *Bronze and Early Iron Age Archaeological Sities in Armenia.* I. *Mt. Aragats and its Surrounding Region.* British Archaeological Reports International Series 1697. Oxford.

Breniquet C. 1992. A propos du vase halafien de la Tombe G 2 de Tell Arpachiyah. *Iraq* 54, 69-78.

Dshaparidse O. 1995. Die Kura-Araxes Kultur. In: Miron A., Orthman W. (ed.). *Unterwegs zum Goldenen Vlies.* Saarbrücken, 57-62.

Dussaud R. 1935. Motifs et symboles du IVe millénaire dans la céramique oriental. *Syria* 16/4, 375-392.

Erdogu B. 2009. Ritual Symbolism in the Early Chalcolithic Period of Central Anatolia. *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science* 5, 129-151.

Fortin M. 1999. *Syrie, terre de civilisations.* Québec.

Gimbutas M. 1992. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images.* Los Angeles, New York.

Gogochuri G., Orjonikidze A. 2010. The Kura-Araxes Culture Settlement and Cemetery at Tiseli Seri. In: *Rescue Archaeology in Georgia: The Baku-Tbilisi-Ceyhan and South Caucasian Pipelines*. Tbilisi, 119-132.

Mallowan M. E. L., Cruikshank Rose J. 1935. Excavation at Tell Arpachiyah 1933, *Iraq* 2/1, 1-178.

Mellaart J. 1963. Excavation at Çatal Hüyük, 1962, Second Preliminary Report. *Anatolian Studies* 13, 43-103.

Mellaart J. 1964. Excavation at Çatal Hüyük, 1963, Third Preliminary Report. *Anatolian Studies* 14, 39-119.

Mellaart J. 1966. Excavation at Çatal Hüyük, 1965, Fourth Preliminary Report. *Anatolian Studies* 16, 165-191.

Peters J., Schmidt K. 2004. Animals in the Symbolic World of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey: A Preliminary Assesment. *Anthropozoologica* 39/1, 179-218.

Sagona A., Zimansky P. 2010. *Ancient Turkey.* London, New York.

Schmidt K. 2000. Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on 1995-1999 Excavations. *Paléorient* 26/1, 45-54.

Schmidt K. 2011. Göbekli Tepe. In: Özdoğan M., Başgelen N., Kuniholm P. (ed.). *The Neolithic in Turkey. New Excavations and New Research. The Euphrates Basin.* Istanbul, 42-84.

Ձկնակերպ արձանիկ Սևանի ավազանից

Նորա Ենգիբարյան

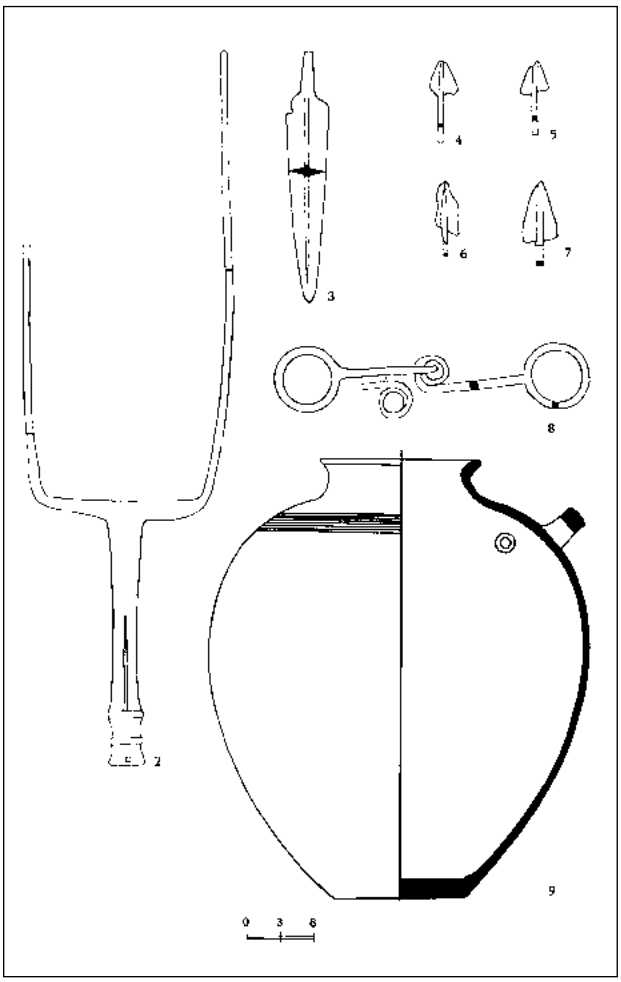
Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Դաշտային աշխատանքների ժամանակ ավերված, հյուսիս-արևելքից հարավ-արևմուտք ուղղված, սալածածկ, սալարկղային քննվող դամբարանը գտնվում էր Արգիճիի գետահովտի վերին մասում՝ Մադինա գյուղից հարավ-արևմուտք՝ Քարաձի (Քարե ձի) անվանվող ամառային արոտավայրի տարածքում[1]: Դամբարանում կատարված թաղմանն ուղեկցող գույքից թանգարան են հանձնվել բրոնզե դաշույն (նկ.1/3), չորս նետասլաք (նկ.1/4-7), երկժանի (նկ.1/2), երախճան (նկ.1/8), ձձում (նկ.1/9) և կրաքարային նյութերով մոխրագույն ավազաքարից[2] պատրաստված ձկնակերպ արձանիկ (նկ.2)[3]:

Դաշույնը պատկանում է սևանյան տիպի առանց գոտեկապ և գլխիկով տարբերակին, որը տարածվում է ուշ բրոնզի վերջ-վաղ երկաթի շրջափուլի սկզբում (Արևիկ, Շիկահող) (Մարտիրոսյան աղ. XXI, նկ. 18. Խնկիկյան 1973, աղ. I, նկ. 9):

Նետասլաքները միանման են, եռանկյունաձև սլաքից չառանձնացված թևերով, քառակող, սրածայր պոչուկը դառնում է ող և շարունակվում մինչև սլաքի ծայրը: Տեսակի նմանօրինակները բազմաթիվ են ուշ բրոնզի երկրորդ փուլի դամբարաններում (Ավետիսյան, Ավետիսյան 2006, աղ. 60, նկ. 5. Мартиросян 1964, таб. XIV, рис. 14,15. Есаян 1966, таб. IX, рис. 3, 4. Кушнарева 1977, таб. XXV, рис. 3. Xnkikyan 2002, pl. XXII, fig. 2):

Երկժանին համապատասխանում է Ս. Եսայանի կողմից դասակարգած երախճանների II տարբերակի II խմբին (Есаян 1989, 26): Խողովակաձև սնամեջ կոթառը ստորին մասում երկու ելուստաձև գոտևորումով է և գամի համար բացված անցքով: Զուլածո երկմաս երախճանի մասերը, ի տարբերություն նմանատիպ մյուս օրինակների, կենտրոնում միացած են կրկնագալար փաթույթով: Երախճանի վաղագույն օրինակը թվագրվում է ուշ բրոնզի երկրորդ փուլով և հայտնի է Արթիկից (Եսայան 1994, 42. Хачатрян 1979, погр. 79):

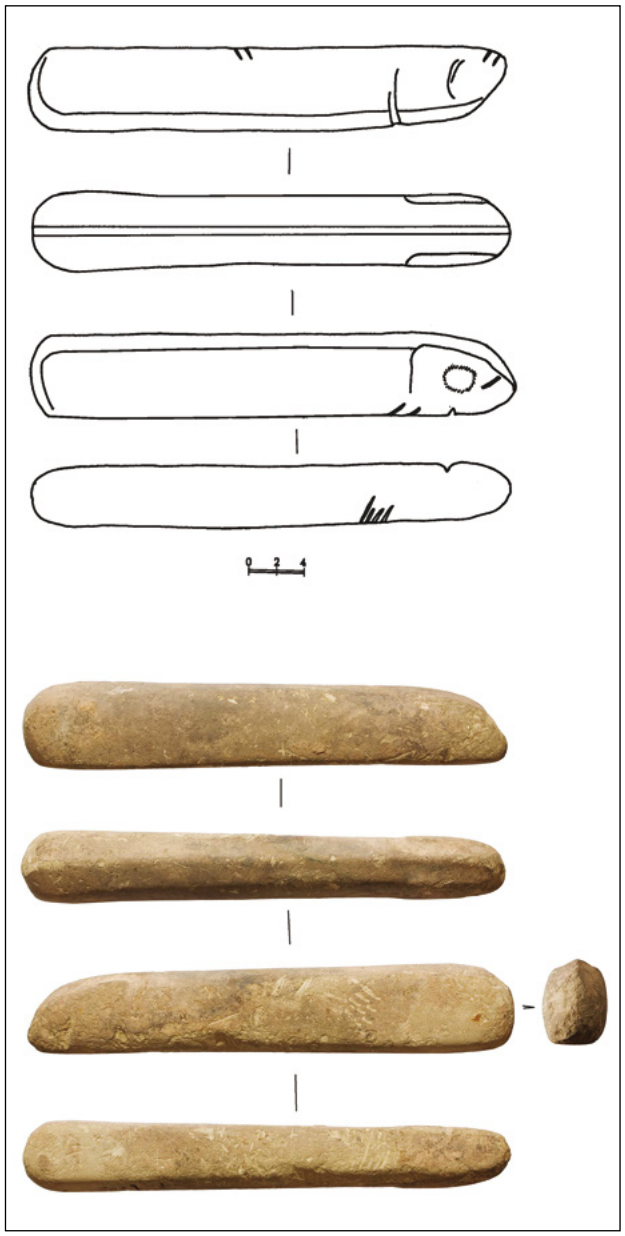


Նկ.1. Քարեձիի դամբարանի գույքը

1 Տեղանքը գրականության մեջ հայտնի է Քարաձի (Քարեձի) և Ատտաշ (Ատաշ) անուններով (Խնկիկյան 1997, 148. Biscione et al. 2002, 196):

2 Քարատեսակի որոշումը երկրաբան Գ.Խաչատրյանի:

3 Ժողովածուի վերջին իրը՝ ապակե սրվակը տարածքում ավերված այլ դամբարանից է (Առաքելյան և այլք 1969, 197):



Նկ. 2. Քարեձիի դամբարանի ձկնակերպ արձանիկը

Դամբարանի մետաղե իրերը նույնական են ուշ բրոնզի երկրորդ-վաղ երկաթի առաջին փուլով թվագրվող Լենինականի (երկժանի, նետասլաքներ, երախճան), Ադիյամանի (Ներքին Գետաշեն) (երկժանի, դաշույն նետասլաքներ), Վարդաքարի (երկժանի, դաշույն, նետասլաք) դամբարանների և Արջաձորի երկրորդ կուրգանի (երկժանի, դաշույն) նյութերի հետ (Мартиросян 1964, таб. XIV, рис. 14,15):

Պահպանված միակ խեցանոթը՝ գորշ-սև, լավ կոկված մակերևույթով, իրանի վերին մասում խորակոս բազմաշար գոտիով ձձումն է: Կաթնամթերք մշակելու համար օգտագործվող այս անոթների ելուստաձև ծորակ և իրանին հորիզոնական կանթ ունեցող տարբերակը հանդես է գալիս ուշ բրոնզի վերջ-վաղ երկաթի շրջափուլի սկզբից (Թորոսյան և այլք 2002, աղ. XLVIII, նկ. 9):

Իրերից վերջինը մոխրագույն ձկնակերպ արձանիկն է՝ դեպի պոչը թեթևակի լայնացող իրանով, մեջքի երկարությամբ անցնող ելուստով, կոպիտ մշակված գլխով, որը իրանից առանձնացված է ելուստով, ոչ խորը ակոսով և կարճ գծիկներով աչքերով, սխեմատիկ նշաններով արտահայտված են խոհիկները, լողակները: Մինչ այժմ դամբանային գույքի կազմում նման իր մեզ հայտնի չէ: Իրը մանրակերտն է Աժդահա յուրտից, Իմիրզեկից (հակառակ կողմում ցուլի հարթաքանդակ), Գյոլի-յուրտից, Թոխմախանգյոլից (Վանքի գյոլ), Բզովանի յուրտից հայտնաբերված ձկնակերպ կոթողների (Пиотровский 1939, таб. VI, X, рис. 6. Բարսեղյան 1967, № 3, 4, 7, 19, 20)[4]:

Մեր նպատակը չէ վերհանել ձկնակերպ քարակոթողների պաշտամունքային գործառույթը: Հաշվի առնելով այն, որ այս թաղմանն ուղեկցող գույքի կազմում առկա է իշխանության խորհրդանիշ հանդիսացող երկժանին, դամբարանը թերևս պատկանել է քրմի կամ ավագանու ներկայացուցչի:

Ձկնակերպ արձանիկը տարածքից հայտնաբերված նման կոթողների միակ օրինակը չէ. դամբարանադաշտում հայտնաբերվել է նաև ուղղանկյունաձև, կոպտատաշ ցլապատկերով կոթող՝ վերին մասում արտահայտված ականջներով, աչքերով, ռունգերով, բերանից հոսող ջրի շիթերով: Պատկերված են նաև ցլի առջևի վերջույթները (Խնկիկյան 1997, 148. Biscione et al. 2002, fig. 25. Xnkikyan 2002, pl. XCVII/2): Նմանատիպ մեկ այլ կոթող է հայտնաբերվել նաև ոչ շատ հեռու գտնվող Սելիմի լեռնանցքից (Xnkikyan 2002, pl. XCVII/1):

Սակավաթիվ նյութերի քննությունից կարելի է եզրակացնել, որ դամբարանը թվագրվում է բրոնզից վաղ երկաթի շրջափուլին անցման շրջանով, իսկ դամբարանից հայտնաբերված ձկնակերպ արձանիկը լրացնում է Գեղամա լեռներից հայտնաբերված նման կոթողների շարքը:

4 Հեռավոր զուգահեռների թվում կարելի է հիշատակել արևելյան Սիբիրի նեոլիթյան մշակույթներում տարածված այսպես կոչված «քարե ձկներին» (10-45 սմ), որոնք ունեցել են ծիսապաշտամունքային նշանակություն (Окладников 1936. 1941):

Գրականություն

Առաքելյան Բ., Տիրացյան Գ., Խաչատրյան Ժ. 1969. *Հին Հայաստանի ապակին (I-IVդդ.).* Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները 3/I. Երևան:

Ավետիսյան Հ., Ավետիսյան Պ. 2006. *Արարատյան դաշտի մշակույթը մ.թ.ա. XI-VI դարերում.* Երևան:

Բարսեղյան Լ. 1967. Գեղամա լեռների «վիշապները». *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Եսայան Ս. 1994. *Կառամարտիկ զորամասերը և հեծելազորը հին Հայաստանում.* Երևան:

Թորոսյան Ռ., Խնկիկյան Օ., Պետրոսյան Լ. 2002. *Հին Շիրակավան (1977-1981 թթ. պեղումների արդյունքներ).* Երևան:

Խնկիկյան Օ. 1973. Հետախուզական պեղումներ Ղափանի շրջանում (1970-1971 թթ). *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 234-240:

Խնկիկյան Օ. 1997. Յլագլուխ կոթողներ Վարդենիսի լեռներից և «վիշապաքարերի մեկնության հարցի» շուրջը. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 3, 148-159:

Մարտիրոսյան Հ. 1969. *Ուշ բրոնզեդարյան բնակավայրեր և դամբարանադաշտեր.* Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները 3/II. Երևան:

Есаян С. 1966. *Оружие и военное дело древней Армении (III-I тысячелетия до н.э.).* Ереван.

Есаян С. 1989. Символы власти родо-племенной знати Армении эпохи поздней бронзы и железа. *Вестник Ереванского университета* 2, 21-33.

Кушнарева К. 1977. *Древнейшие памятники Двина.* Ереван.

Мартиросян А. 1964. *Армения в эпоху бронзы и раннего железа.* Ереван.

Окладников А. П. 1936. Каменные рыбы (К изучению памятников неолитического искусства в Восточной Сибири). *Советская археология* 1, 215-245.

Окладников А. П. 1941. К вопросу о назначении неолитических каменных рыб из Сибири. *Материалы и исследования по археологии СССР* 2, 193-202.

Пиотровский Б. 1939. *Вишапы. Каменные статуи в горах Армении.* Ереван.

Хачатрян Т. 1963. *Материальная культура древнего Артика.* Ереван.

Хачатрян Т. 1979. *Артикский некрополь.* Ереван.

Biscione R., Hmayakyan S., Pamegiani N., (ed.) 2002. *The North-Eastern Frontier - Urartians and Non-Urartians in the Sevan Lake Basin* I, *The Southern Shores.* Roma.

Xnkikyan O. 2002. *Syunik During the Bronze and Iron Ages.* Barrington.

Рапира – бык – вишап

Арам Геворкян, Арсен Бобохян

Институт археологии и этнографии, НАН РА

Предисловие

При археологических раскопках среднебронзовых погребений можно заметить некую закономерность между останками костей быка и присутствием в том же погребении бронзовой рапиры[1]. Этот факт наводит на мысль, что такое совпадение вряд ли могло быть случайным. На основании этих фактов мы пытаемся высказать предположение, что при наличии быка и рапиры в захоронении есть определенная взаимосвязь со среднебронзовым ритуалом жертвоприношения быка в честь погребенной персоны. Ниже мы последовательно рассмотрим каждый факт в отдельности, после чего суммируем результаты.

1. Рапира

Рапиры являются одной из наиболее своеобразных категорий Закавказского металлопроизводства среднебронзового века, как в культурологическом, так и в морфологическом плане (ср. рис. 1). Представляя собой количественно немногочисленную, но чрезвычайно характерную и целостную группу артефактов, они позволяют, по имеющимся на сегодняшний день данным, ответить на вопрос его применения. Достаточно очевидно, что экземпляры известных рапир из Лори Берда (Деведжян 2006, 29, рис. 83/1, таб. V/1), Маисяна (Арешян 1985, 494-495), Качагана, ДзораГЭСа (Мартиросян 1964, 70, 71, рис. 35), Лило (Гогадзе 1976, 228, таб. XXIII/3) и др. (ср. Burger 1994; Abramishvili 2001; Areshian 2008, 58-60; также Bouzek 2004) объеденены высокой степенью общности, представляя собой высокоунифицированную и специалирзированную группу артефактов, которые получили название «рапиры». Унифицированная длина (около 1м) и пропорции клинка (соотношение длины и ширины), сочетающиеся с рядом устойчивых морфоконструктивных признаков, (прямой или опущенный контуры плечиков, четкая высокая нервюра), убедительно свидетельствуют, что эти изделия могли использоваться лишь в качестве колющего оружия, в отличие от мечей, которые имели бифункциональное применение.

Необходимо особо отметить, что бронзовые рапиры никак не могли использоваться как оружие для фехтования, так как бронза по своим физическим свойствам является хрупким сплавом и при нанесении удара он мог бы сразу сломаться и выйти из строя. Отсюдого можно заключить, что Закавказские среднебронзовые рапиры могли служить только для нанесения колющего удара (Геворкян, Мандрикян 1998, 18-19), хотя другие авторы считают, что рапиры служили для приема фехтования и она являлась оружием профессионального воина (Кушнарева, Рысин 2001, 108), что на наш взгляд вряд ли можно считать правомерным.

2. Бык

О том, что бык считался священным животным еще со времен раннего неолита, показывают раскопки памятников Передней Азии, Анатолии, Кавказа и Армянского нагорья (Массон 1989, 39; Schmidt 2007, 83). На территории Армянского нагорья и Южного Кавказа эта традиция особенно развивается в эпоху энеолита и ранней бронзы, когда появляются многочисленные находки статуеток быков и зооморфных очажных подставок с бычьими головами (ср. рис. 2). Бык играл значительную роль в нашем регионе и позднее, что отражается как в археологических, так и этнографических и письменных источниках (Кушнарева 1977, 49-79; ср. Исраелян 1973, 86, 169; Мар-

1 Приносим свою благодарность А. Петросяну и Г. Мартиросяну за советы и замечания при работе над данной статьей.

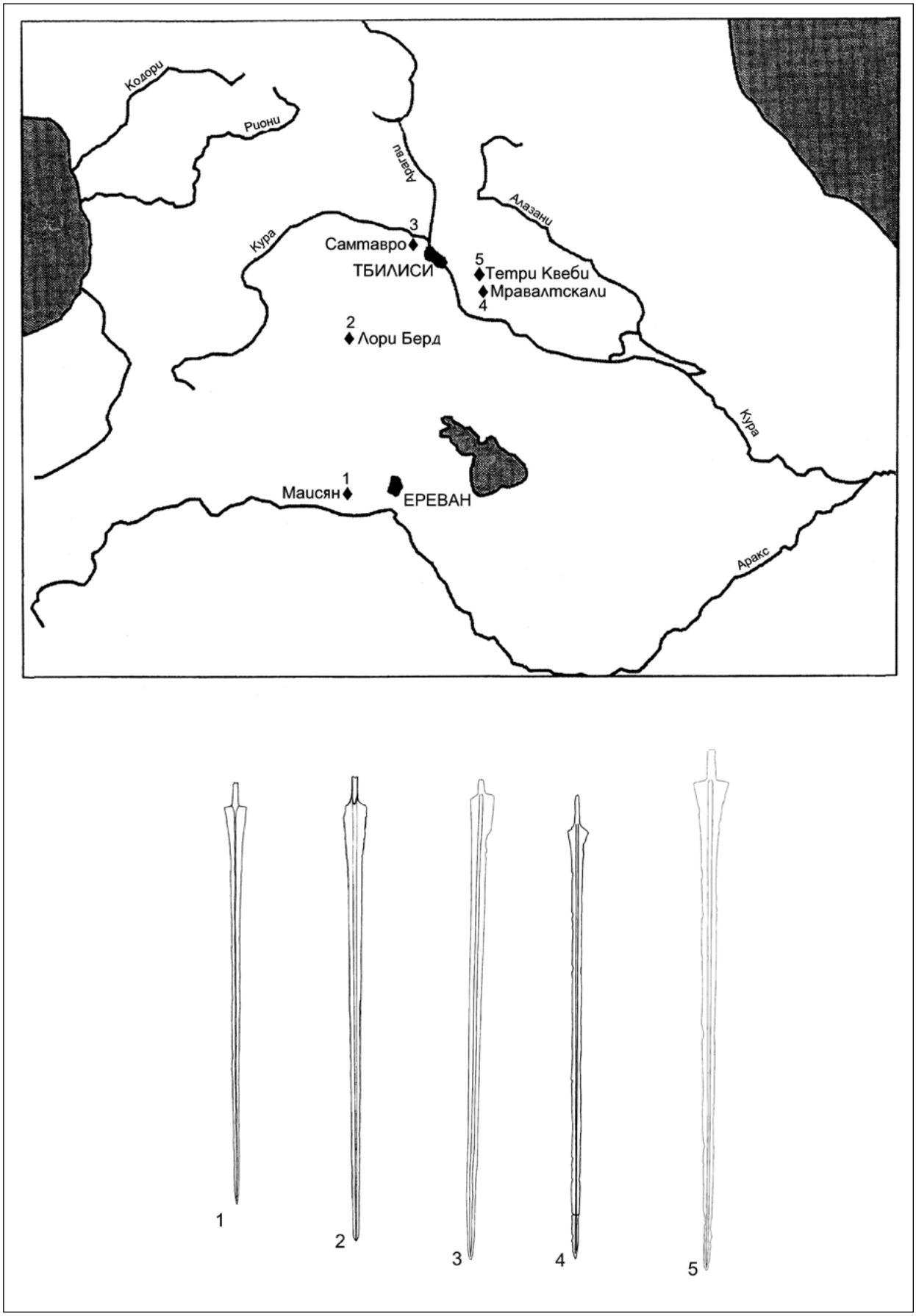


Рис. 1. Карта находок рапир в контексте жертвоприношения быков. Масштаб 1:12 (1-5)

Рис. 2. Глиняная статуэтка быка из Маргаовитского поселения, раскоп Б, культурный слой I, куро-аракская культура, первая половина III тысячелетия до н.э. (раскопки А. Геворкяна и А. Бобохяна, 2011 г.). Длина 2,1 см, ширина 1,1 см

тиросян 1978, 154-160; Есаян 1980, 11-17). Приведем лишь один пример из письменных источников: в среднем бронзовом веке в переднеазиатских и западноармянских городах верхнеевфратского бассейна были популярны серебряные бычьеголовые сосуды в стиле тукрашу, кототрые происходили из города/страны Тукриш расположенного у озера Урмия в ареале распространения закавказских среднебронзовых культур (Bobokhyan 2008, 322). Известно, что серебряные сосуды в форме бычьих голов использовались в основном в процессе ритуалов (Ардзинба 1982, 115).

В элитарных среднебронзовых погребениях триалетской и севано-узерликской культур Армянского нагорья и Южного Кавказа мы часто сталкиваемся с жертвоприношением быка в честь покойника: в частности, с убитого быка снимали шкуру вместе с головой и конечностями и клали ее в могилу[2]. Это наглядно демонстрируется в кургане №6 Лчашена (рис. 3), где великолепно сохранились два черепа быка на полу в углах камеры (Ханзадян 1960, 66-67, рис. 1). В Кироваканском (Ванадзор) кургане тоже было найдено два черепа крупного рогатого скота (Деведжян 2006, 251). Останки крупного рогатого скота были и в кургане №1 Маисяна (Арешян 1985, 594-595)[3] и почти во всех среднебронзовых по-

2 Этот ритуал хотя и типичен для среднего бронзового века, но иногда встречается и в раннебронзовых погребениях куро-аракской культуры. В частности, нам известны два таких случая в могильниках Амиранис-Гора (Чубинишвили 1970, 10) и Карчахбюра (раскопки А. Мнацаканяна, материалы не опубликованы: за эту информацию мы благодарим Н. Енгибарян).
В этом контексте следует отметить, что известен и один случай специального погребения «священного» быка окруженного ритуальными предметами (курильница, шкатулка: датировка средняя/поздняя бронза?) в местности Мртби-Дзор, Севан (Лалаян 1931, 79-80, 151; ср. Кушнарева 1977, 54-55).

3 Несмотря на то, что по Кироваканскому (и Маисянскому) черепам нет палеозоологических данных, мы все же склонны полагать, что и эти черепа были бычьими. Об этом пишет и Б. Пиотровский: «В углу, под обрушившимся перекрытием, были обнаружены

гребениях Лори Берда (Деведжян 2006, 98, 140). Тот же ритуал наблюдается в курганах триалетской культуры (ср. Триалетский Курган №15: Куфтин 1941, 83 и карту распространения соответствующих погребений Bobokhyan 2008, Karte 23).

В контексте данной статьи для нас чрезвычайно важно, что и в Маисянском кургане № 1, и в погребении № 65 Лори Берда наряду с черепами быков были найдены рапиры хорошей сохранности (Арешян 1985, 594; Деведжян 2006, 29, рис. 83/1, таб. V/1). Такая же ситуация наблюдается и в синхронных памятниках Грузии, где рапиры найдены в контексте с крупным рогатым скотом в следующих погребениях: Тетри Квеби курган № 1 (кости быка, ср. рис. 4), Самтавро курган № 243 (два черепа быков с конечностями), Мравалтскали курган №12 (кости крупного рогатого скота) (Abramishvili 2001, 3-5) (рис. 1).

Надо полагать, что быки были убиты именно рапирами, о которых мы говорили выше[4]. Такое предположение может обосноваться и тем, что у многих народов древности существовали специальные колющие инструменты – ножи/мечи/рапиры, которые использовались только во время ритуального жетвоприношения быков[5].

3. Вишап

На одном из типов каменных стел, найденных в горах Армении и именуемые вишапами, изображены бычьи головы, конечности, а также шкуры сброшенные через эти головы: волнистые линии у рта быка, согласно всем исследователям, символизируют воду (ср. Марр, Смирнов 1931; Пиотровский 1939; Капанцян 1945; 1952). Понятно, что здесь мы имеем дело с жертвоприношением и обожествлением священного животного, связанного с культом плодородия[6]. Если вспомнить уже упомянутый погребальный ритуал распространенный на территории Армянского нагорья и Южного Кавказа в конце III и в начале II тысячелетия до н.э., когда на углах погребальных камер ставились головы быков и их конечности (= жертвенные быки в виде шкур, но шкуры не сохранились), то не трудно будет угадать прямую связь между изображениями на вишапах и погребальным ритуалом[7].

Лучшим примером нашего предположения является Лчашенская стела найденная над ограбленным среднебронзовым погребением, которое в 1980 г. было раскопано Эммой Ханзадян (рис. 5). В верхней расширенной части хорошо видна голова с рогами, передние конечности и часть кожи жертвенного быка. На задней стенке стелы можно заметить конечную часть хвоста со спирально-закрученным кончиком. По мнению Э. Ханзадян (2005, 87) и всех других исследователей (ср. дискуссию у Капанцян 1945, 145) волнистые линии исходящие из области рта символизируют стекающую воду. Но, исходя из соответствующих археологических[8], этнографических и мифологических параллелей (см. ниже) мы считаем, что волнистые линии у рта на стелах с изображением быка на Вишапах надо считать как кровь из горла, а не воду из рта. Именно в этом контексте проявляется наша идея о связи между оружием, быком, кровью и вишапами[9].

4. Культурный контекст

Вишапы не известны вне территории Армянского нагорья и следовательно являются има-

целые сосуды и бронзовый котел с костями барана. Тут же лежали два черепа быков. По-видимому, в могилу были положены их шкуры с головами, мясо пошло на тризну» (Пиотровский 2009, 236).

4 В древнем мире существовали в основном три метода убиения жертвенного быка: ломание шеи, удар острым оружием, медленное кровотечение. При последних двух методах быка кололи или в горло или в шею (Conrad 1957, 123, 124, 137).

5 Такие инструменты у ортодоксальных евреев назывались *халеф* или *шохетс* (Lesy 1987, 126-130). В контексте микенской культуры ср. Palaima 2004, 236. Эти инструменты после жертвоприношения, как правило, проклинались за то, что ими были убиты священные быки (Conrad 1957, 138).

6 В армянской научной литературе культ бога плодородия и его атрибута быка как правило связываются с божествами Ара и Анаит и расматривются в контексте вишапов. Так, центром культа Ара считается гора Арагац, на склонах которого найдены основные стелы с бычьими изображениями (Капанцян 1945, 111-154; 1952). Бык, со специальной меткой на *шкуре* был главным животным, которого приносили в жертву в храмах Анаит и которого считали «охроняемым Анаит» (Исраелян 1973, 168-169).

7 К такому заключению независимо от нас пришла и К. Кушнарева (1977, 54).

8 Согласно А. Мартиросяну (1978, 154) те же самые линии исходящие из области рта быка наблюдаются на некоторых наскальных изображениях из Гегамских гор и на наскальных гравировках Мецамора середины II тысячелетия до н.э.

9 О связи оружия/меча, быка, крови и вишапа в армянском мифологическом контексте ср. Симонян 2011, 80, 96, 99.

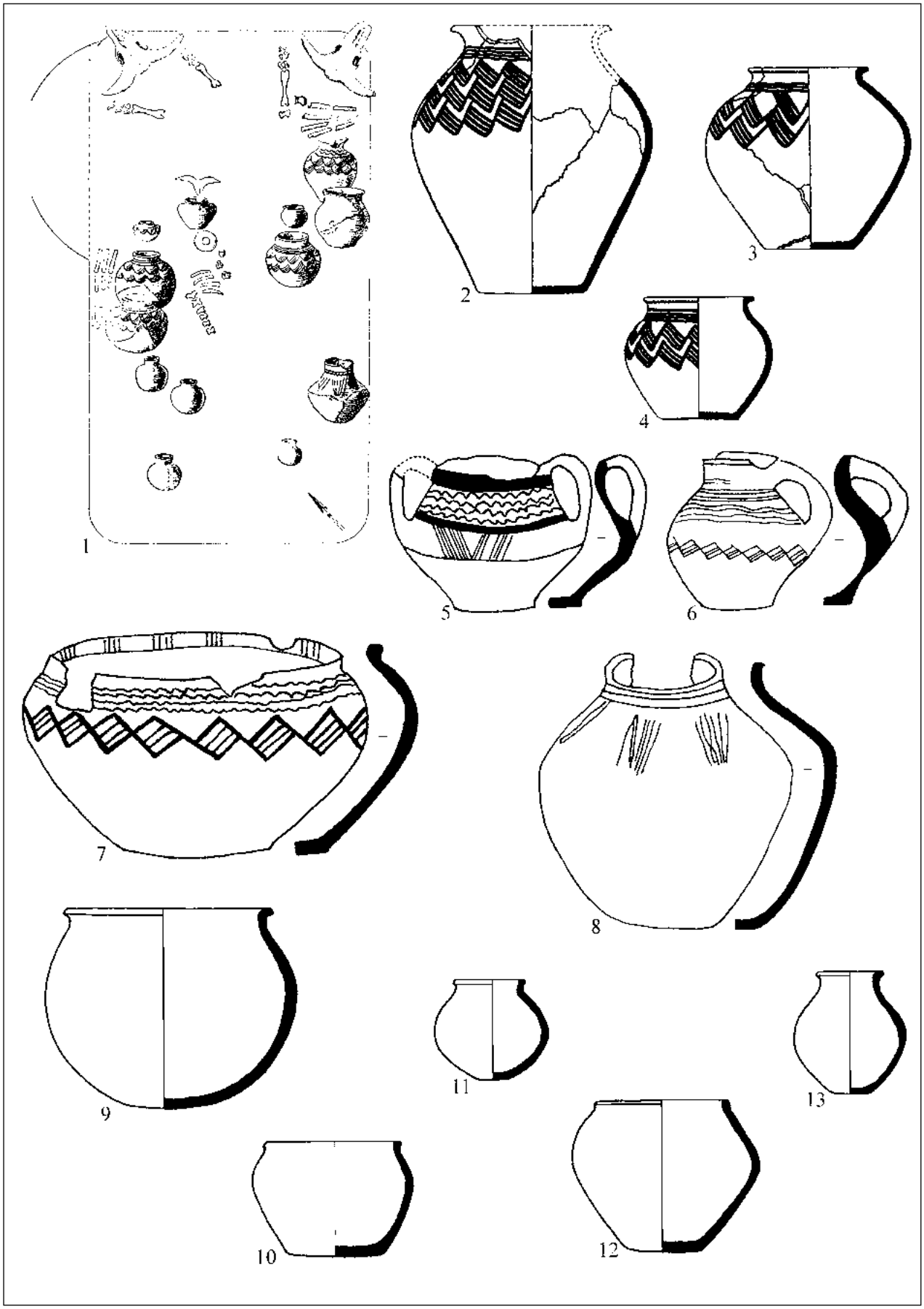


Рис. 3. Лчашенский курган № 6 (Ханзадян 1960). Масштаб: 2,5 х 4,5 м (1), 1:10 (2-13)

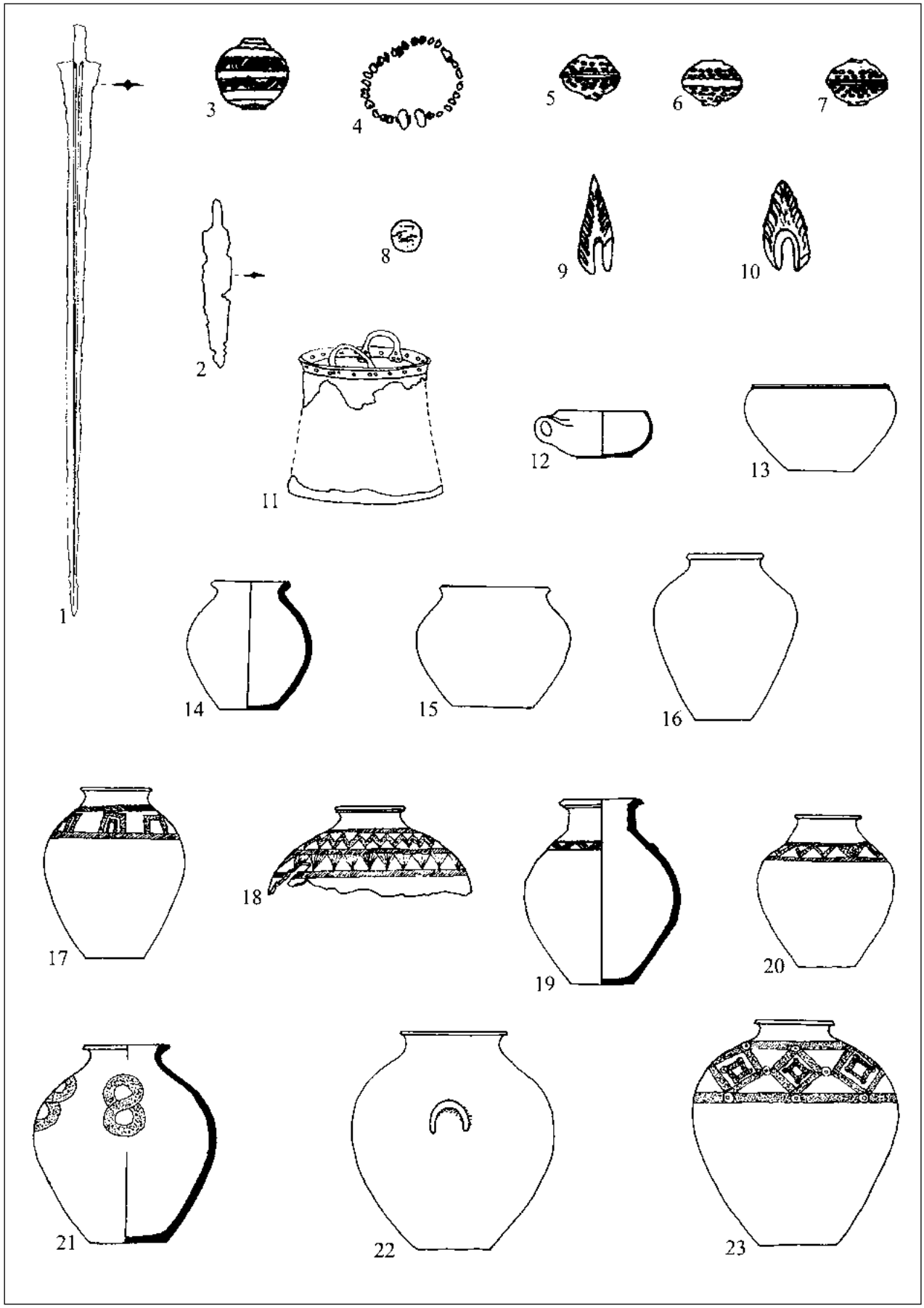


Рис. 4. Тетри Квеби курган № 1 (Pitskhelauri 2002). Масштаб 1:8 (1, 2, 11), 1:2 (3-10), 1:7 (12-20); 1:12 (21-23)

Рис. 5. Лчашенский вишап из рванного базальта, Мецаморский музей. Высота 3,7 м, ширина 72 см (верхняя часть) и 47 см (нижняя часть)

нентным явлением древнейших культур данного региона. Однако особые черты культурного контекста феномена выходят за рамки нагорья и находят конкретные и абстрактные параллели поведенческого характера. Речь идет в основном о культе и ритуалах связанных с быком (воплощение Громовержца или солнечного бога), которые имеют очень большой ареал распространения (Conrad 1957). Среди таких вездесущих явлений можно упомянуть обряд ритуального состязания с быком и принесения в жертву священного быка (ср. Стратанович 1970; Иванов 1991); использование его шкуры как перевоплащение (когда участники ритуалов, чтобы быть похожим на тотемное животное, надевали на себя его шкуру, давали клятву на шкурах, головах и лапах этих животных: умершего часто завертывали в шкуру быка, чтобы умерший получал дар нового рождения, кроме того, это обеспечивало ему поподание в царство мертвых: Соколова 1972, 38, 41, 106; о кавказских параллелях ср. Кушнарева 1977, 55).

Но можно выделить несколько конкретных контактных регионов, с которыми в архаическое время культуры Армянского нагорья и Южного Кавказа имели прямой контакт: речь идет о Сиро-Месопотамии, Малой Азии, Эгеиде и южнорусских степях. Причем, основные параллели наблюдаются в хетто-хурритском культурном круге.

Так, выдающийся ассириолог Лео Оппенхейм, основываясь на месопотамские клинописные источники, описывает жертвоприношение быка и связанные с ним ритуалы. Для нас в данном случае очень важно, что эти быки были священными животными и до убийства считались объектом поклонения. Интересно то, что главный заклинатель после убийства вину за смерть быка сваливал на Бога. Здесь необходимо дословно процитировать самого Л. Оппенхейма, который пишет: «После того как бык убит, а сердце его сожжено, заклинатель занимает место плакальщика и произносит торжественную ламентацию, оплакивая убитое божество и снимая с себя ответственность за этот акт загадочной формулой: «Боги совершили это, а не я» (Оппенхейм 1990, 142). В данном случае для нас принципиально важно то, что убитый бык считался священным животным. Интересно также, что согласно шумерским источникам, после приношения в жертву богам быка его кровь выливали в ров (Соколова 1972, 196).

В хетто-хурритской религии бык считался священным животным - символом тавроморфного бога Грозы-Тешуба с двумя атрибутами-быками Хурри (утро) и Шерри (вечер), которому особо поклонялись цари, как это видно на рельефе из Аладжахуюка (рис. 6/1: Герни 1987, 133)[10]. В хетто-хурритском мире находит особую параллель изображение волнистых линий (т.е. крови) исходящих из области рта быков на вишапах: так в хеттских ритуалах кровь жертвенного животного из перерезанного горла должна была стекать на землю и означать контакт со священной землей (Герни 1976, 135; Ардзинба 1982, 69)[11]. На из-

10 Ср. так-же Haas 2006a, 49; в контексте сравнения с вишапами см. Исраелян 1973, 98.

11 Во многих культурах древности, во время жертвоприношений животных/тотемов, особое значение

вестном золотом кубке из Хасанлу (рис. 6/2) у озера Урмия в Персармении, датируемым II тысячелетием до н.э. и выполненным на основе хурритского мифа о космической битве бога Грозы и дракона (Porada 1959), изображены божества на колесницах, которые запряжены быками, а из рта быков исходят такие же линии, которые по всей вероятности символизируют кровь, как на изображениях вишапов (Исраелян 1973, 97-98; ср. Кушнарева 1977, 55; Мартиросян 1978, 154; 1981, 82-83)[12]. Речь идет о мифах так называемого цикла Кумарби, в которых, согласно последним исследованиям известного хеттолога Фолкерта Хааса, основные деяния хурритских героев происходят на вулканическом ландшафте вокруг гор Арарат, Тондрак, Немрут и озера Ван (Haas 2006a, 131, 156; в контексте вишапов ср. Петросян 2006, 27-28)[13].

Феномен жертвоприношения быка во время погребального ритуала и установления голов и конечностей на углах погребальной камеры также находит параллели в Малой Азии, где этот ритуал известен в раннебронзовых памятниках типа Аладжахуюк (Mansfeld 2001, 27), среднебронзовых памятниках типа Аджемхуюк и в позднебронзовых/хеттских памятниках типа Ос-

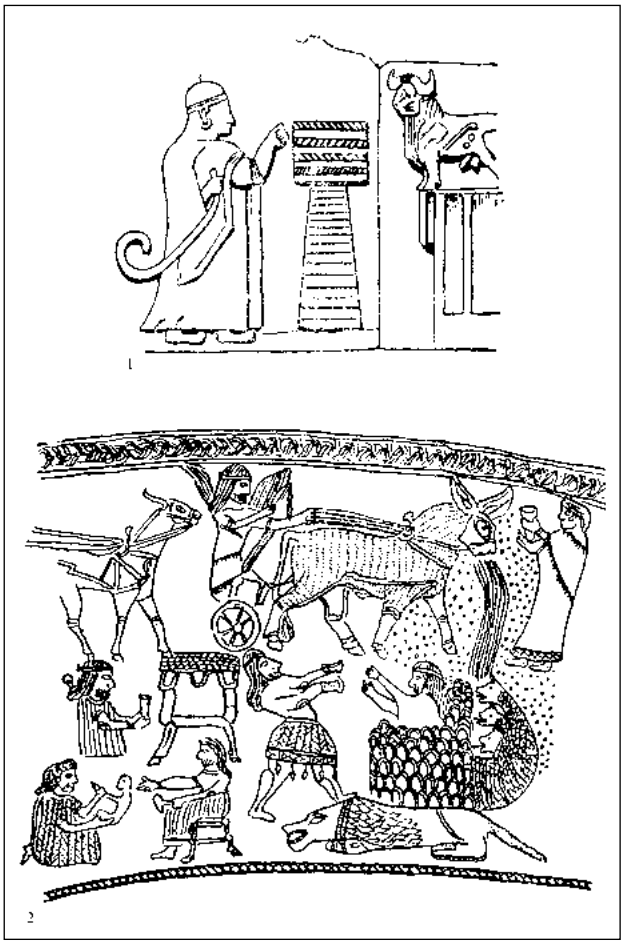


Рис. 6. Изображения быков (культ и мифология) из хетто-хурритского культурного мира: 1. Каменный рельеф из Аладжахуюка (Герни 1987); 2. Фрагмент сцены на золотом кубке из Хасанлу (Porada 1959)

манкаяси (Özten 1998, 171). Интересно, что этот ритуал известен и из хеттских клинописных текстов, где кремация голов быков (и коней) во время погребального ритуала царя и царицы символозирует продолжение скотоводства и земледелия в потустороннем мире (Haas 2006b, 21). Однако упомянутый ритуал ведет нас в первую очередь в южнорусские степи - ареал распространения среднестоговской, ямной, катакомбной, срубной, андроновской культур и к памятникам типа Синташта (ср. Gimbutas 1965, 490; Грязнов 1972; Кушнарева 1977, 54; Иванов 1991, 203)[14]. Известно, что со степными культурами ранней и средней бронзы кавказские области и в том числе и Армения имели тесные контакты в области металлургии (Черных 1966, 85-91; Геворкян 2005, 72, 73). Именно в контексте

имело пролитие, вкушение, обмазывание крови священного животного - своеобразного источника жизни и символа единства людей с божеством. Греки во время жертвоприношений душам умерших выливали кровь жертвенных животных на землю, евреи - к подножию жертвенного очага. Среди таких жертвенных животных часто встречается бык. У поклонников Митры было убеждение в том, что все живые существа происходят из крови священного быка. В элевсинских мистериях посвященных Деметре кровь заколотого жертвенного быка выпускали на посвящаемого, которого помещали для этого в специальную яму, прикрытую помостом, предназначенным для убиения быка (Стратанович 1970; Соколова 1972, 24-25, 186, 197-198).

12 Как мы уже отметили, упомянутые линии в научной литературе интерпретируются в основном как вода: ведь во многих традициях бык связывается также с водой или с дождем (ср. Conrad 1957, 54). Но кровотечение тоже может считаться возможным вариантом интерпретации данного сюжета на кубке из Хасанлу. О взаимнодополняющих функциях воды и крови в мифологическом контексте связанном с быками и вишапами ср. Мартиросян 1978, 154; Симонян 2011, 80, 96.

13 Здесь следует упомянуть, что в хурритских текстах Богазкея и Рас Шамры упоминается божество Вишашап, сравниваемый некоторыми исследователями с нашими вишапами (Исраелян 1973, 91).

14 О возможных связях между хеттским и степным погребальным ритуалом ср. Brentjes 1999.

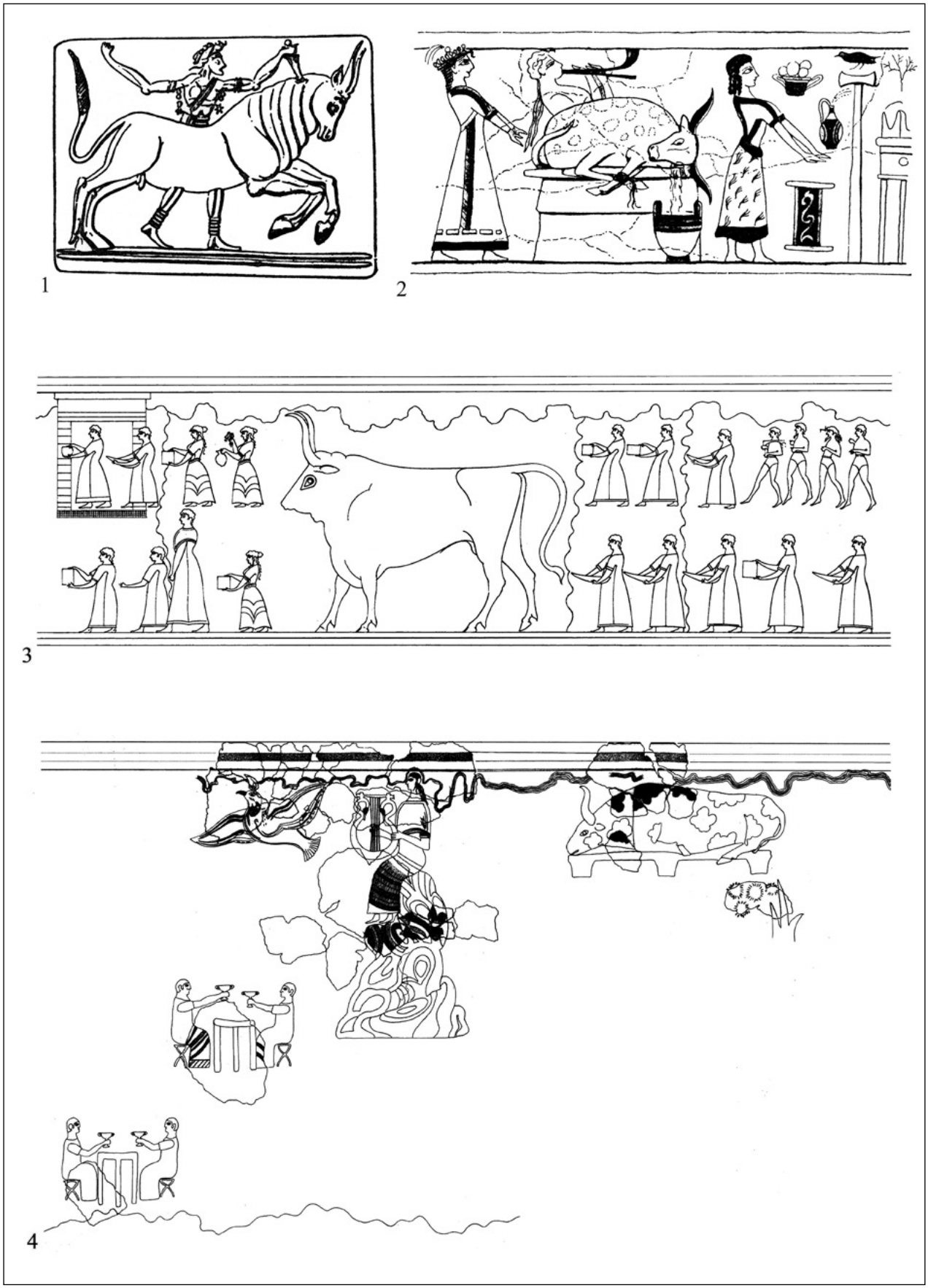


Рис. 7. Изображения быков (жертвоприношение) из эгейского культурного мира: 1. Золотая печать из Тисбе (Conrad 1957); 2. Расписной саркофаг из Агиа Триады (Conrad 1957); 3-4. Фрески из Мегарона Пилоса (Wright 2004b)

таких контактов возможно представить распространение разных идей, в том числе и идеи связанных с вишапами (ср. Михайлов 1992).

Схожий контекст имеет и хеттский ритуал хассумас имеющий сезонный весенний характер и связанный с идеей возрождения, где бык играет особую роль (Ардзинба 1982, 39-47)[15]. В течении ритуала происходит принесение в жертву шкуры и частей животных: «Одного быка и шесть овец для богини Солнца города Аринны перед очагом они приносят в жертву. И затем они режут (животных) над толстым хлебом и перед хлебом… они кладут печени, грудники, лопатки, головы, ноги быка и овец и ритуально чистое мясо, а также шкуры быка и овец и ритуально чистое мясо». Принесение в жертву животных над хлебом, повидимому, производилось с той целью, чтобы кровь жертвы пропитала хлеб, посвященный божеству (Ардзинба 1982, 68-69)[16].

Что касается эгейских контактов, известно, что обряд ритуального состязания с быком и принесения в жертву быка, известный как тавромахия/тавроктония/буфоний - явление типичное для крито-микенского культурного мира, откуда оно перешло к хеттам, египтянам, древним грекам и европейцам (особенно испанцам) позднего времени (Соколова 1972, 159, 188-189, 192; Неверов 1983, 23; Sipahi 2001; Aruz et al. 2008, 132-136)[17]. С этой точки зрения не случайно, что рапиры, которые могли бы использоватся во время тавромахии, в основном рассматриваются в контексте именно эгейских контактов Армянского нагорья (ср. Areshian 2008, 58-60; Кушнарева, Рысин 2001, 108-109)[18]. В этом контексте интересные данные известны из крито-микенских памятников материальной культуры, особенно микенской эпохи и Линейного Б письма (поздняя бронза). Так, в перечени эквипмента пира из табличек Пилоса упоминаются специальные жертвенные объекты - ножи и мечи/рапиры для резания горла животных, среди которых выступает также и бык (Wright 2004, 124; 2004b, 172; Stocker, Davis 2004, 190, 192; Palaima 2004, 236). Мечи/рапиры фигурируют как средство для жертвоприношения также в эгейской иконографии бронзового века (Stocker, Davis 2004, 190): ср. изображение на золотой печати из Тисбе (рис. 7/1) в Беотии, где жрец вонзает меч в шею быка (Conrad 1957, 124-125). Некоторые археологические контексты подтверждают выше сказанное. Так, в Комнате 7 Комплекса Архивов известного Дворца Нестора в Пилосе были найдены 10 пожертвованных особей крупного рогатого скота, в контексте которого был найден также и меч/рапира интерпретируемая как средство для жертвоприношения (Stocker, Davis 2004, 184). В памятнике Цоунгиза в Пеллопонесе, к северу от Микен, часто встречаются головы и конечности крупного рогатого скота в контексте каких-то ритуалов (Dabney et al. 2004, 199). Жертвоприношения быков засвидетельствованы также на некоторых фресках, среди которых особенно интересны две - из мегарона Пилоса (рис. 7/3-4), где изображены процессия ведущая быка на жертвоприношение и лежащий бык готовый к жертвоприношению: последняя сцена находит параллель на саркофаге из Агиа Триады (рис. 7/2), где бык привязан к столу/алтарю, а его кровь течет в цилиндрическую вазу: ритуал проводит жрица, одетая в кожу быка (Wright 2004b, 161-162, fig. 12-14; ср. Conrad 1957, 125)[19]. Здесь

15 Ср. идеи Г. Капанцяна (1945; 1952) о вишапах и о культе весеннего божества Ара.

16 Схожие ритуалы наблюдается в святилищах (Джвари) горных регионов Грузии по этнографическим данным (ср. статью в этом сборнике: Нариманишвили Г., Шаншашвили Н., Нариманишвили Д., Новые данные о менгирах Южной Грузии).

17 Интересно, что тавромахия засвидетельствована и в древней Армении в основном в контексте почитания Митры (Атоян 1965, 77, 82-87; Демирханян 2010, 81-84), известного как убийца быка своим мечом. Бык и меч являлись символами связанными с Митрой (ср. Conrad 1957, 149, pl. XXIII).

18 Об общих контактах между этими регионами говорится давно, ср. Захаров 1928.

19 Следует обратить особое внимание на изображение столба с двойным топором на саркофаге из Агиа Триады. Известно, что комбинация двойного топора и колонны/столба в критском культурном мире есть символ брака Неба и Земли. В тоже время, двойной топор на Крите был связан с культом быка и с культом Зевса, который сам воспринимался как воплощение быка. И не случайно, что Зевс почитался на Ликейской горе в Аркадии в виде колонны (Лосев 1957, 19, 37, 114-117; в контексте хеттского культа ср. изображение столба на каменном рельефе из Аладжахуюка - рис. 6/1). Эти соображения особенно интересны с одной стороны с точки зрения семантики вишапов, которые в основном воспринимаются как «колонны/стелы» связанные с культом быка (о связи вишап - бык - каменная стелла/всемирное дерево - двойной топор в армянской мифологии ср. Симонян 2011, 54, 72-74; Петросян 2006, 18-21), а с другой стороны в связи с

уместно также упомянуть общие детали (жертвенные стулья и столы, музыкант играющий на лире, керамика, и т.д.) между упомянутой микенской и среднебронзовой закавказской (серебряные кубки Триалети и Карашамб) иконографией. Кроме того, в этом контексте следует вспомнить также и о золотых кубках из Вафио около Спарты, на которых изображены процессы связанные с тавромахией (Conrad 1957, 119), поскольку формальные детали этого кубка находят параллели на Армянском нагорье и, в частности, на серебряной ведерке из Кировакан-ского кургана (Areshian 2008, 68-69), где, как мы уже упомянули, были найдены головы жертвенных быков.

Заключение

Заключая нашу статью, мы хотим сказать, что здесь приводится только один небольшой аспект, связанный с изучением такой обширной и чрезвычайно интересной проблемой, каким является феномен вишапа. Мы здесь хотели лишь обратить внимание «вишаповедов» на то, что рапира, жертвопринашение священного быка и вишапа с изображением быка имеют определенную взаимосвязь и эти три понятия сливаются вместе при погребально-ритуальном процессе в среднебронзовом веке. Эта взаимосвязь обосновывается синхронно и диахронно в общекультурном контексте.

Литература

Ардзинба В. Г. 1982. *Ритуалы и мифы древней Анатолии.* Москва.

Арешян Г. Е. 1985. Охранные раскопки в Маисяне. *Археологические открытия* 83. Москва. 494-495.

Ачарян Гр. 1979. *Корневой словарь Армянского языка*, IV. Ереван (на арм. яз.).

Атоян К. П. 1965. *Военно-спортивное единоборство в Армении.* Ереван (на арм. яз.).

Геворкян А. Ц. 2005. Торговля металлом в раннебронзовом веке Армении. Калантарян А., Бадалян Р., Аветисян П. (ред.). *Культура древней Армении* XIII. Ереван, 67-74.

Геворкян А. Ц., Мандрикян С. Э. 1998. Длинные мечи и рапиры Закавказья. Калантарян А. (ред.). *Культура древней Армении* XI. Ереван, 18-19.

Герни О. Р. 1987. *Хетты.* Москва.

Гогадзе Э. М. 1976. Курганные погребения Лило, *Вестник государственного музея Грузии* 32/B. Тбилиси, 223-251.

Грязнов М. П. 1972. Бык в обрядах и культе древних скотоводов. *Тезисы докладов на сессии и пленуме, посвященной итогам полевых исследований 1971г.* Москва, 35.

Деведжян С. Г. 2006. *Лори Берд* II. Ереван (на арм. яз.).

Демирханян А. 2010. *Северо-восток Еревана в эпоху Арташесидов.* Ереван.

Есаян С. А. 1980. *Скульптура древней Армении.* Ереван.

Захаров А. А. 1928. Кавказ, Малая Азия и Эгейский мир. *Российская ассоциация научных институтов общественных наук – труды секции археологии* 2, 33-45.

Иванов В. В. 1991. Бык. *Мифы народов мира* 1. Москва, 203.

Исраелян А. Р. 1973. *Культ и верования в Армении в эпоху поздней бронзы.* Ереван (на арм. яз.).

Капанцян Г. 1945. *Культ Ара Прекрасного.* Ереван (на арм. яз.).

Капанцян Г. 1952. *О каменных стелах на горах Армении.* Ереван.

Куфтин Б. 1941. *Археологические раскопки в Триалети.* Тбилиси.

Кушнарева К. Х. 1977. *Древнейшие памятники Двина.* Ереван.

Кушнарева К. Х., Рысин М. Б. 2001. Новые данные к проблеме датировки памятников «Цветущей поры» Триалетской культуры. *Дзиебани (дополн.)* VI. Тбилиси, 101-116.

Лалаян Е. А. 1931. *Раскопки могильников в Советской Армении.* Ереван (на арм. яз.).

Лосев А. Ф. 1957. *Античная мифология.* Москва.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы.* Ленинград.

Мартиросян А. А. 1964. *Армения в эпоху бронзы и раннего железа.* Ереван.

Мартиросян А. А. 1978. *Наука начинается в первобытности.* Ереван (на арм. яз.).

Мартиросян А. А. 1981. Печати мастеров на сосудах из Аргиштихинили. Дьяконов И. М. (ред.). *Древний Восток и мировая культура.* Москва, 80-84.

Массон В. М. 1989. *Первые цивилизации.* Москва.

Михайлов Б. Д. 1992. Скульптура головы вешапа в гроте Каменной Могилы. Тощев Г. Н., Шаповалов

датировкой вишапов: ведь двойной топор - символ быка - играет особую роль только на среднебронзовой керамике Армении (черно-лощенная керамика Триалетской культуры, расписная керамика кармирбердской культуры): ср. также наскальные изображения Армении, где двойной топор выступает в одном контексте с вишапоидным быком (Мартиросян 1978, 155, таб. XXXIIIa/5). Эта параллель лишний раз свидетельствует о неоспоримых контактах между критомикенским миром и Армянским Нагорьем в течении среднего бронзового века, в процессе которого Малая Азия (где вышеупомянутые явления находят свое прямое отражение) играла роль прямого посредника.

Г. И., Михайлов Б. Д. (ред.). *Древности степного Причерноморья и Крыма.* Запорожье, 99-105.

Неверов О. Я. 1983. *Геммы античного мира.* Москва.

Оппенхейм А. Л. 1990. *Древняя Месопотамия.* Москва.

Петросян А. 2006. *Арамазд.* Ереван (на арм. яз.).

Пиотровский Б. Б. 1939. *Вишапы: каменные статуи в горах Армении.* Ленинград.

Пиотровский Б. Б. 2009. *Страницы моей жизни.* Москва.

Симонян Л. 2011. *Птица со своим крылом, змея со своим пупом.* Ереван (на арм. яз.).

Соколова З. П. 1972. *Культ животных в религиях.* Москва.

Столяр А. Д. 1964. О роли «натурального макета» как исходной формы изобразительного искусства. *Археологический сборник* 6, 20-52.

Стратанович Г. Г. 1970. Ритуальное убиение быка (по материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии). Крывелев И. А., Стратанович Г. Г. (ред.). *Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии.* Москва, 189-205.

Ханзадян Э. В. 2005. Вишап Лчашена. Калантарян А. (ред.). *Культура древней Армении* XIII. Ереван, 86-91 (на арм. яз.).

Ханзадян Э. В. 1960. Курган но. 6 Лчашена, *Вестник общественных наук* 2, 65-77.

Черных Е. Н. 1966. *История древнейшей металлургии Восточной Европы.* Москва.

Чубинишвили Т. Н. 1970. *К древней истории Южного Кавказа.* Тбилиси.

Шагоян Г. 2011. *«Семь дней, семь ночей»: панорама армянской свадьбы.* Ереван (на арм. яз.).

Abramishvili M. 2001. Transcaucasian Rapiers and the Problem of Their Origin. In: H. Hauptmann-Festschrift. Boehmer R. M., Maran J. (Hrsg.). Archäologie zwischen Asien und Europa, *Internationale Archäologie* 12. Rahden/Westf., 1-8.

Areshian G. E. 2008. Die Beziehungen der Kulturen des Armenischen Hochlands und der Zentralgebiete Südkaukasiens zu Vorderasien und der Ägäis in der Trialeti-Epoche. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* III/2, 51-90.

Aruz J., Benzel K., Evans J. M. 2008. *Beyond Babylon: Art, Trade and Diplomacy in the Second Millennium BC.* New Haven, London.

Bobokhyan A. 2008. Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500-1500 v. Chr. Bd. 1-2. *British Archaeological Reports, International Series* 1856. Oxford.

Bouzek J. 2004. Die Rapiere des Karpatenbeckens und die Gußform von Spišský Štvrtok. In: Bátora J., Furmánek V., Veliačik L. (Hrsg.). *Einflüsse und Kontakte Alteuropäischer Kulturen*, J. Vladár-Festschrift zum 70. Geburtstag. Nitra, 279-284.

Brentjes B. 1999. Das Bestattungsritual der Hethiter - ein Erbe aus den eurasischen Steppen? *Altorientalische Forschungen* 26, 58-76.

Burger G. 1994. Die transkaukasischen Rapiere und die Möglichkeit ihrer Verbindung mit anderen Rapierzentren im zirkumpontischen Gebiet. In: Roman P., Alexianu M. (ed.). *Relations Thraco-Illyro-Helléniques: Actes du XIVe Symposium National de Thracologie à Băile Hrculane, 14.-19. September 1992.* Bucareşti, 207-218.

Conrad J. R. 1957. *The Horn and the Sword: The History of the Bull as Symbol of Power and Fertility.* New York.

Dabney M. K., Halstead P., Thomas P. 2004. *Mycenaean Feasting on Tsoungiza at Ancient Nemea.* Hesperia 73/2, 197-215.

Gimbutas M. 1965. The Relative Chronology of Neolithic and Chalcolithic Cultures in Eastern Europe, North of the Balkan Peninsula and the Black Sea. Ehrich R.W. (ed.). *Chronologies in Old World Archaeology.* Chicago, 459-502.

Haas V. 2006a. *Die hethitische Literatur.* Berlin-New York.

Haas V. 2006b. Die hethitische Literatur. *Alter Orient* 7, 18-21.

Lesy M. 1987. *The Forbidden Zone.* New York.

Mansfeld G. 2001. Die „Königsgräber" von Alaca Höyük und ihre Beziehungen nach Kaukasien. *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 33, 19-61.

Özten A. 1998. Preliminary Report on the Aribaş Cemetery at Acemhöyük. *Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan* X, 167-182.

Palaima T. G. 2004. Sacrificial Feasting in the Linear B documents. *Hesperia* 73/2, 217-246.

Pitskhelauri K. 2002. South Caucasian Ancient Civilisation in Gareji Desert (Udabno). In: Aslan R., Blum S., Kastl G., Schweizer F., Thumm D. (Hrsg.). *Mauer Schau, M. Korfmann-Festschrift*, Remshalden-Grunbach, 747-758.

Porada E. 1959. *The Hasanlu Bowl.* Expedition 1/3, 19-21.

Schmidt K. 2007. Die Steinkreise und die Reliefs des Göbekli Tepe. In: Lichter C. (Hrsg.). *Vor 12000 Jahren in Anatolien: Die ältesten Monumente der Menschheit, Ausstellungskatalog.* Badisches Landesmuseum Karlsruhe. Stuttgart, 83-96.

Sipahi T. 2001. New Evidence from Anatolia Regarding Bull-Leaping Scenes in the Art of the Aegean and the Near East. *Anatolica* XXVII, 107-125.

Stocker S. R., Davis J.L. 2004. Animal Sacrifice, Archives, and Feasting at the Palace of Nestor. *Hesperia* 73/2, 179-195.

Wright J. C. 2004. The Mycenaean Feast: An Introduction. *Hesperia* 73/2, 121-132.

Wright J. C. 2004b. A Survey of Evidence for Feasting in Mycenaean Society. *Hesperia* 73/2, 123-178.

The Armenian dragon stones and a seal impression from Acemhöyük

Alessandra Gilibert

Institut für Altorientalistik, Freie Universität Berlin

The "dragon stones" (Arm. *vishapakar* or, short, *vishap*) are among the most significant and at the same time most enigmatic megalithic monuments of the Armenian Highland. Largely unknown outside modern Armenia, their scientific discovery in the early XX century is intimately bound with the founding fathers of Transcaucasian archaeology. The first scientific mention of a dragon stone was published by Ekvtime Tokaishvili in 1909, who recorded the existence of a megalith of unidentified kind at Murdzhakheti, Georgia (Tokaishvili 1909, 28, fig. 12). In 1909 and 1910, Nikolay Jakovlevich Marr and Yakov Ivanovich Smirnov recorded further dragon stones located at the summer pastures of the Geghama Mountains just above the site of Garni (Marr, Smirnov 1931)[1]. The survey of Marr and Smirnov is still the most comprehensive overview of dragon stones to date, particularly if considered together with the revisions and addenda compiled by L. A. Barseghian in 1968 (Barseghian 1968; Gilibert, infra). Marr and Smirnov have been the first scholars to identify the dragon stones as a stand-alone megalithic family of menhir-like basalt monoliths carved with animal imagery, sometimes as high as five meters[2].

The data collected from the Geghama Mountains can be used to work out a provisional typological classification of dragon stones into three main classes. The first typological class, which we may provisionally term the *vellus* class, comprises stones carved as if one or more hides of a male bovid had been draped on them (Barseghian 1968, №17). The image invariably represents a hide prepared in a peculiar way, with legs, tail and head (including ears and horns) left attached and the back of the animal cut back into a thin strip[3]. Much attention is devoted to the animal's head, which tends to be the only part of the hide carved in high relief and thus to project from the background as the most prominent element of the composition[4]. Sometimes, one or more wavy lines are engraved as if coming out of its mouth, representing perhaps a special preparation of the animal's tongue, hair, or else a poured liquid charged with symbolic value[5]. Images of water birds may appear combined with the draped hides. The birds are always two in number, represented as antithetical couple. In one case, they are perched on a pole (*Imirzek 1*[6]). In another case, the birds are combined with a horizontal line (*Tokmagan-Göl 1*). These *vellus* megaliths have a characteristically prismatic or tetragonal shape, with the bottom usually narrower than the top. The second typological class, which we may call the *piscis* class, comprises megaliths cut and polished into the shape of a fish, often including anatomical details such as nostrils, fins, lateral lines and operculum (Barseghian 1968, №3). A zigzag motif is sometimes carved at both sides of the fish, perhaps to be interpreted as a geometric abstraction for scales. The shape of this sec-

1 The Armenian term *vishapakar*, that is, "dragon stones", was introduced to Marr and Smirnov by their local guides (Barseghian 1968, 289).

2 The highest *vishapakar* to date (5.20m) has been found near Oltu in Erzurum region (Belli 2005, cf. also *infra*, Bobokhyan).

3 A similar preparation of a sacrificial bull, including the draping of the hide on a stone altar, was also practiced in medieval Transcaucasia: Marr 1931, 89; Ishkol-Kerovpian 1986, 80.

4 The case is also given of more than one hide represented on the same stone (e.g., *Azhdaha-Yurt* 4, *Tokmagan-Göl* 6, *Imirzek* 3).

5 Marr and Smirnov identify the liquid as water and speak of "filets d'eau" (Marr and Smirnov 1931, 90). However, if the wavy lines are to be interpreted as a representation of a flowing liquid, this liquid could as well be sacrificial blood (infra, Bobokhyian, Gevorkyan).

6 This label and the following refer to vishapakar of the Geghama Mountains as numbered in the synopsis published in Gilibert, infra.

ond class of dragon stones is usually fusiform and sometimes arcuated. Details of the reliefs are carved also on the belly of the fish (e.g., *Imirzek 6-7*), while the fish "tail" is invariably left uncarved[7], proving that the *piscis* megaliths, much as the megaliths with the hide, were originally conceived as upright standing stones. The third typological class is a hybrid between the first and the second type of dragon stones, and may be termed the *hybrida* class (Barseghian 1968, №4). It consists of monoliths shaped in the form of a fish, with the belly of the fish prepared flat and carved with the image of one or more hides. The hides are represented spread along the vertical axis of the stone; whether the hide was represented with head pointing to the bottom or to the top of the megalith seems to have been of little consequence. In one case, the hide was not represented spread on the belly but draped on top of the fish. In this case, the representation of the hide was executed in a shortened form in order not to intrude on the carving of the fish (*Imirzek 2*, Barseghian 1968, №16). In another case, we find on the belly of the fish a hide with horned head in low relief, a further, detached animal head in high relief, and a couple of birds in low relief at the side of the latter (*Azhdahak-Yurt 8*, Barseghian 1968, №1). Iconography and style of the hides are identical to those observed on the first type of dragon stones. This is how we know that all three kinds of dragon stones belong to the same family of megaliths and also to the same time horizon.

Since the survey of Marr and Smirnov identified the dragon stones as a specific megalithic phenomenon, a growing number of affiliated megaliths have been observed. If we were to map all known dragon stones so far, we would see that this megalithic phenomenon had its epicenter in modern Armenia, but extended in surrounding regiones (Hnila, infra). Thus far, no dragon stone has been excavated and neither their dating nor their function has been properly investigated. It seems natural to assume that they had a religious meaning and that they were involved in rituals, including the actual draping on some of them of a prepared skin. A crucial fact is that virtually every known dragon stone was recorded at high altitude summer pastures and in close proximity to water sources. Between 1929 and 1933, the eminent Armenian archaeologist Ashkharbek Kalantar prospected the southern slopes of Mount Aragats and observed that the dragon stones were erected together with a complex system of artificial water reservoirs and channels devised to collect and regulate the melting water of the mountain peaks (Kalantar 1994). Kalantar dated this hydraulic network to the pre-Urartian period and advanced the hypothesis that it served the needs of a mixed agro-pastoral economy: "The system shows clearly that there was a great need of water for stock-breeding in the higher areas and to fulfill the agricultural needs in the lower regions" (Kalantar 1994, 32). An almost identical situation was described by Marr and Smirnov for the Geghama Mountains (Marr, Smirnov 1931, 81-87). Thus, it may be surmised that the erection of the dragon stones correlates on one hand with the reclamation of mountain meadows as pastures and on the other hand with the implementation of an irrigation system for settlements located at lower altitudes. This helps us advance a hypothesis as to the dating of the *vishapakar* phenomenon. The earliest wave of reclamation of high altitude mountain meadows in this region dates to the stock breeding pastoralist groups of the Middle Bronze Age (Edens 1995, 55; Puturidze 2003; Smith et al. 2009, 27-28; Laneri, Schwartz 2011, 346). At the same time we know that the dragon stones probably are not later than the end of the MBA II (defined here as 1800-1600 BC), since a dragon stone has been found re-used on a burial in Lchaschen dated to the 1800-1500 BC (Khanzadyan 2005). We also know of a series of Middle Bronze Age figurines and of painted wares from the Erzurum region with images of birds similar to those carved on the dragon stones (Esajan 1980; Özfırat 2001; Manaseryan, Balyan 2002). Following this line of argument and in lack of further elements, it seems reasonable to hypothesize a provisional date of the *vishapakar* phenomenon to the local Trialeti-Vanadzor phase of the Middle Bronze Age (c. 2100-1700 BC)[8].

A specific problem in understanding the dragon stones is posed by the apparent lack of parallels that may help frame the dragon stones within a larger context of megalithic habits. This fact is surprising: after all, in the Middle Bronze Age the Armenian

7 The drawing of a fish with a hide apparently carved along the lower half of the belly in Barseghian 1968, № 4 has been published by mistake upside down.

8 For a chronological overview, s. Smith et al. 2009, fig. 2.

Highland was a region well embedded into a much greater web of economic and cultural interconnections and exchange. Besides, the dragon stones are not a negligible religious gadget, but impressive monuments of great emotional and ritual impact. In particular, we would expect the dragon stones to leave a range of secondary traces in the archaeological record, and specifically we would expect to find images of dragon stones on other visual artifacts.

The lack of direct parallels and of a visual vocabulary connected to the dragon stones may be due to the fact that so far searching efforts have been consistently directed to the material culture of the social groups populating the steppes north and east of southern Caucasus. However, recent studies highlight how Middle Bronze Age Transcaucasia was also well connected with modern Central Turkey (Bobokhyan 2008; Laneri, Schwarz 2011). At the beginning of the II millennium BC, modern Central Turkey was fragmented into smaller territorial states ruled by local "princes" (Veenhof, Eidem 2008). These rulers controlled a wide-ranging network of long-distance trade and lived off its revenues, accumulating great economic power. Their palaces and administrative centers were a cosmopolitan and polyglot milieu, where cultural habits from faraway regions encountered and fused with local traditions (van Loon 1985). This "multiculturalism" is well reflected in the corpus of seal impressions found in the local administrative archives and store-rooms. Nimet Özgüç orders this rich corpus into Mesopotamian, Syrian, Old Assyrian, and Anatolian seal impressions (most recently, N. Özgüç 2002). The Anatolian group includes both cylinder and stamp seal impressions and is the one group that most reflects a "local" style and iconography, and probably also ownership (N. Özgüç 2002; Lumsden 2008). On one such "Anatolian" seal impression we find an image that may be connected to a dragon stone.

The seal impression (Fig. 1) was found in a "file room" at the ground floor of Sarikaya, one of two large administrative buildings at the site of Acemhöyük, near modern Aksaray (Özgüç 1980). Dendrochronological data cluster the erection date of the Sarikaya building around 1774 BC (Kuniholm et al. 2005, 45); its destruction by fire appears to be contemporary with the beginning of Level Ib at the site of Kültepe, i.e., around 1750 BC at the latest (Öztan 2008). Thus, the seal impression stored

Fig. 1. Seal impression from Acemhöyük.
Drawing A. Gilibert after Özgüç 2002, 239

at Sarikaya can be dated to the second quarter of the XVIII century BC. We do not know who was the owner of the seal in question, but its impression was found together with others which belonged to seals of royals and dignitaries from all across Upper Mesopotamia, including the king of Assur and the king of Mari (Özgüç 1980, 62). Thus, it is likely that our seal belonged to a similarly preeminent individual with strong cultural ties to the native Anatolian milieu.

The image is a tripartite composition. Within a braided circle, we see a standing man on the left, an obelisk-shaped object in the middle and a sitting woman on the right. We recognize here the classic elements of an adoration scene, with a male adorant (presumably the owner of the seal) performing ritual offerings in front of an enthroned goddess. In this case, however, the ritual act is mediated by the obelisk-shaped artifact that conspicuously occupies the center of the scene and that appears to be the actual recipient of the adorant's offerings. This "obelisk" is a pointed, elongated object standing on a base, incised with parallel grooves and adorned with two protruding horned bovine heads and the dangling foreleg of a bovine, to be probably interpreted as the lateral view of a leg pair. So far, this object is a singular occurrence in the contemporary visual repertory. What appears to be a round-topped variant of a similar artifact was used on the seal the *nībum,* an Old Assyrian institutional body appointed to the

Cappadocian trade affairs (Veenhof 1993; Dercksen 2004, 62-63; Cammarosano, infra)[9]. The image chosen for the seal of the *nībum* may be the rendition in Assyrian style of an image perceived as typically connected with the Cappadocian milieu. This would support the hypothesis that in the Middle Bronze Age pointed or round-topped artifacts with bovine protomes functioned as visual epitomes of religious practices characteristic for the Central Plateau of modern Turkey (Özguç 1980, 66).

So far, scholars have seen in the pointed, elongated artifact represented on the seal impression from Acemhöyük a tower-like building (Veenhof 1993; Kletter et al. 2010, 69). Özgüç, however, has recently interpreted this object as a stele (Özgüç 2002, 239). In favor of this interpretation and against the identification of the artifact with a building speaks the pointed shape, (remarkably unusual for a building), and the position of the artifact at the center of the composition. Among the impressions of stamp seals with adoration scenes found at Acemhöyük, the central position is invariably occupied by a cultic implement, mostly a table for offerings (Özgüç 1980, fig. III/34-38). This invites to draw a functional analogy between a table on which offerings are placed and a stele in front of which offerings are performed.

If the identification of the object in question with a stele is correct, then both the physical characteristics and the cultual background of the representation can be compared to the first typological class of dragon stones described above, with whom they share the same time horizon. The stele on the Acemhöyük seal and the dragon stone share four significant traits: (1) an imposing height, (2) a decoration with bovine protomes, (3) the association of the bovine head with its dangling legs (a detail that is elsewhere unknown), and, finally, (4) an association between the stele and the presence of a water bird (in the Acemhöyük seal a water bird appears in the upper right corner of the image).

Another important aspect that the stele on the Acemhöyük seal shares with the Armenian dragon stones is its ritual embedment. The prepared bovine hides with head and extremities carved on the dragon stones clearly reflect the fact that similar hides were actually draped on the megaliths in the context of specific (seasonal?) rituals taking place on high altitude summer pastures, and specifically near water sources. The killing, the manipulation of the carcass, and the subsequent offering of one or more bovines may have also involved the pouring of sacrificial blood on the megalith, perhaps to be identified with the wavy lines coming out of the bovid heads on dragon stones. The stele on the Acemhöyük seal is at the center of an analogous ritual. The officiant is represented holding a vessel for libations and standing in front of a stele decorated with bovid heads and forequarters. The same cuts of meat are also the offers that the officiant is bringing next to the libation: a bovine leg prepared to be offered is represented behind him, while a horned head is represented above him. The bovine head is positioned right above the libation vessel. This can be interpreted as a methonymical clue indicating that the vessel contained the blood collected from the sacrificial animal at the moment of its slaughter.

Fig. 2. Seal impression from Acemhöyük. Drawing from Özgüç 1980, fig. III/38

We do not know where exactly the ritual depicted on the Acemhöyük seal took place. However, the goddess sitting on a stool behind the stele may help formulate a hypothesis. She is represented with loose hair, wearing a characteristic "knobbed" robe and holding a vegetal staff in her right hand. Above

9 Veenhof and Eidem pleads for a different iconographical reading and see on the seal of the *nībum* „a seven tiered mountain, standing on four feet, with a bull's head protruding, which probably is a rendering of the god Aššur" (Veenhof, Eidem 2008, 36, n. 91).

her head and next to the stele, we see a bird. The same goddess with the loose hair, the bird, and the "knobbed" robe is also represented on other impressions of a stamp seal from the archive rooms of Acemhöyük (Özgüç 1980, fig. III/38, reproduced here as Fig. 2). Here again, the context is an adoration scene with offerings, as indicated by the table set between the goddess and the officiant. The officiant has performed a libation (as indicated by the cup held by the goddess) and is bringing a bovid leg and a fish(!) as offerings. In this case, the goddess does not hold a vegetable staff but sits under a budding tree. A brook streams out the roots of the tree. If this goddess is the same goddess represented on the seal with the stele, then we may interpret the visual clues on both seals (the vegetable staff, the bird, the tree, the brook) as related to rituals that took place outside a built environment, not unlike the rituals that clustered around the dragon stones.

The seal impression with the stele from Acemhöyük and the dragon stones of the Armenian Highland are undoubtedly different artifacts. However, I would like to argue that both were the expressions of an analogous ritual practices related to cattle herding, involving the slaughtering of bovids and the deposition of parts of the carcasses at a high standing stele located out in the open. In the first centuries of the II millennium BC, this ritual practice spread across a vast region, including the Central Plateau of modern Turkey and the Southern Caucasus. The diffusion of this practice may be related to the growing importance of pastoral economies based on transhumance, whose social groups moved around the pastures of this greater region. The dragon stones and the seal impression from Acemhöyük indicate that the ritual practice was invested of a great meaning, giving birth to a family of significant monuments, themselves in turn being favored as central symbolic elements of important seals.

Bibliography

Belli O. 2005. Anadolunun en büyük insan biçimli taş heykeli Oltuda bulundu. *Haberler* 20, 19-20.

Bobokhyan A. 2008. *Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus*, ca. 2500-1500 v. Chr. Oxford.

Barseghian L. A. 1968. Les višaps des monts Guegham. *Revue des études arméniennes* 5, 289-293.

Dercksen J. G. 2004. *Old Assyrian Institutions*. Leiden.

Edens C. 1995. Transcaucasia at the End of the Early Bronze Age. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 299/300, 53-64.

Esajan C. A. 1980. *Skul'ptura drevnej Armenii*. Jerevan.

Ishkol-Kerovpian K. 1986. Mythologie der vorchristlichen Armenier. In: Haussig H. W. (ed.). *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*. Stuttgart, 59-160.

Kalantar A. 1994 (1933). An Ancient Irrigation System in Armenia. In: Karakhanyan G. (ed). *Armenia: From the Stone Age to the Middle Ages: Selected papers by Ashkharbek Kalantar*. Paris, 29-35.

Khanzadyan E. 2005. Vishap of Lchashen. *Culture of Ancient Armenia* 13, 86-91 (in Arm.).

Kletter R., Ziffer I., Zwickel W. 2010. *Yavneh I. The Excavation of the Repository Pit and the Cult Stands*. OBO Archaeological Series 30. Fribourg, Göttingen.

Kuniholm P. I., Newton M. W., Griggs C. B., Sullivan P. J. 2005. Dendrochronological Dating in Anatolia: The Second Millennium BC. *Der Anschnitt* 18, 41-47.

Laneri N., Schwartz M. 2011. The Middle Bronze Age in Southeastern Turkey. In: Steadman S. R., McMahon G. (ed.). *Oxford Handbook of Anatolian Studies*. Oxford, 337-362.

Lumsden S. 2008. Material Culture and the Middle Ground in the Old Assyrian Colony Period. In: Michel C. (ed.). *Old Assyrian Studies in Memory of Paul Garelli*. Leiden, 21-43

Manaseryan N., Balyan L. 2002. The Birds of Ancient Armenia. *Acta Zoological Cracoviensia* 45, 405-414.

Marr N. J., Smirnov Y. I. 1931. Les Vichaps. *Memoires de l'Académie de l'histoire de la culture materielle* 1. Leningrad.

Özfırat A. 2001. *Doğu Anadolu yayla kültürleri: M.Ö. II. binyıl*. İstanbul.

Özgüç N. 1980. Seal Impressions from the Palaces at Acemhöyük. In: Porada E. (ed.), *Ancient Art in Seals*. Princeton, 61-100.

Özgüç N. 2002. Götterprozessionen, Kriegs- und Jagdszenen. Ein Überblick über den Motivreichtum anatolischer Roll- und Stempelsiegel des 20.-18. Jahrhunderts v. Chr. In: *Die Hethiter und Ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*. Bonn, 234-239.

Öztan A. 2008. Some New Finds from Acemhöyük. In: Bonatz D., Czichon R.M., Kreppner F.J. (ed.). *Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*. Wiesbaden, 25-29.

Puturidze M. 2003. Social and Economic Shifts in the South Caucasian Middle Bronze Age. In: Smith A.T., Rubinson K.S. (ed.). *Archaeology in the Borderlands: Investigations in Caucasia and Beyond*. Los Angeles, 111-127.

Smith A. T. Badalyan R. S., Avetisyan P. (ed.) 2009. *The Archaeology and Geography of Ancient Transcaucasian*

Societies. Volume 1: The Foundations of Research and Regional Survey in the Tsaghkahovit Plain, Armenia. Chicago.

Tokaishvili E. 1909. „Khristianskiye pamyatniki". *Materialy po archeologii Kavkaza: sobrannye ekspedicijami Imperatorskago moskovskago archeologiceskago obscestva* 12, 1-164.

van Loon M. N. 1985. *Anatolia in the Second Millennium BC*. Leiden.

Veenhof K. R. 1993. On the Identification and Implications of Some Bullae from Açemhöyük and Kültepe. In: Mellinck M. J. (ed.). *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Festschrift Nimet Özgüç*. Ankara, 645-657.

Veenhof K. R., Eidem J. 2008. *Mesopotamia. The Old Assyrian Period.* Göttingen.

Deer stones, not dragon stones: "vishapoids" of North Caucasus and Mongolia reconsidered[1]

Pavol Hnila

Institut für Altorientalistik, Freie Universität Berlin

Introduction

Upright standing stones of various forms are distributed over large areas of the world, but vishaps are distinct and unique. Vishaps are either shaped like huge fish, or like quadrangular menhirs decorated with bovine heads and hides in relief, or they simply combine both principles: the fish shape and bovine relief decoration on the same example (see Barseghyan 1968, №1-20 and Gilibert in this volume).

A "vishap" is, according to Armenian folk belief, a dragon, or a snake-like being, living near water sources (Bauer-Manndorf 1984, 62). In archaeology, the term "vishap" (or sometimes "vishapakar") was adopted to define the specific stone stelae described here, with the meaning "dragon-stones" (Adalian 2010, 500). The term "vishap" was chosen also because it was believed to refer originally to a "large fish" in Old Armenian (Marr, Smirnov 1931, 105; Melikset-Bekov 1947, 27).

The biggest stone vishaps can be higher than five meters (Belli 2005a, 19; 2005b, 27). Vishaps are found in modern Armenia (Marr, Smirnov 1931; Piotrovskiy 1939; Barseghian 1968; Xnkikyan 2002, 114), Georgia (Melikset-Bekov 1947; Narimanishvili et al. in this volume), Turkey (Belli 2005a, 19; Belli 2005b, 27; 2007; Kılıç-Kökten 1953, 205-206, pl. 16; Bobokhyan in this volume) and also in Nakhijevan (Avsharova 2010, 328); rare mentions about finds in Iran cannot be verified without further supporting evidence[2]. The context of vishaps is also unique - vishaps are concentrated high in the mountains, in the vicinity of lakes, streams, springs, and artificial water channels (Marr, Smirnov 1931, 66-7, 82-87; Berbérian 1927, 282-283; Kalantar 1933 (1994); Piotrovskiy 1939, 12-13; Atrpet 1929 quoted in Melikset-Bekov 1947, 37; Khachatryan 1976). Vishaps are usually dated to the Middle Bronze Age (Esayan 1980, 20)[3].

The frequent fish shape of vishaps, with intentional emphasis and realistic elaboration of relevant details - eyes, mouth, fins, and gills - is striking for megalithic art. The elaborate fish-shaped vishaps were known only from the Geghama and Aragats mountains of Armenia and from southeast Georgia. Ivan Ivanovich Meshchaninov (1925) suggested that numerous, though admittedly stylized, parallels to fish vishaps also exist in North Caucasus and in Mongolia. He named them "vishapoids" and he was convinced that they represent fish, because of decorative details such as the shape and the position of eyes and gills. These parallels were quickly accepted (Mikhankova 1931, 51; Piotrovskiy 1939, 16-17)[4] and they found their way into standard reference works (Bol'shaya sovetskaya enciklopediya 1971, s.v. "vishapy"; Bol'shoy enciklopedicheskiy

1 I thank Dr. Arsen Bobokhyan, a dear friend of mine, for his invitation to contribute to this volume, for introducing me to the study of vishaps and for providing me with useful bibliography recommendations.

2 Melikset-Bekov (1947, 28) writes that according to his knowledge vishaps were also found in Iran, but he does not quote the source of this information. Khalilov (2001) mentions Nahavand as the findspot in Iran. This information is likely based on references by medieval Arab geographers of some "talismans" in fish and bull shape found on a mountain near Nahavand (see Bartol'd 1916 (1966), footnote 108).

3 Vishaps evidently pre-date the Urartian period since a secondary inscription dating to the reign of Argishti, first half of the VIII century BC, was found on a broken vishap from Garni (Arakelyan, Arutyunyan 1966). A vishap from Lchashen was found on a Middle Bronze Age grave (Khanzadyan 2005).

4 Piotrovskiy acknowledged the parallels but he treated them with caution.

slovar' 2000, s.v. "vishapy"; Enciklopedicheskiy slovar' 2009, s.v. "vishapy"). In Mongolia, the very same stone stelae are however called "deer stones" and the representations are usually interpreted in a very different way. This short paper reconsiders the evidence from both the Caucasian and the Mongolian perspective.

1. "Vishapoids" of the North Caucasus

Meshchaninov (1925, 405) describes two vishapoids from the Kuban region of North Caucausus: from Ust'-Labinskaya and Zubovskiy khutor, both kurgan sites (Fig. 22). He did not publish any pictures of these vishapoids himself, but his references can be easily checked and the original publications contain good-quality photographs (OAK 1900(1902), figs.100a,b,v; OAK 1903(1906), fig.121). I reproduce here the photographs and the drawings from a later publication where all details can be seen clearly (Figs.1-2). The overall shape of the stelae and the position of the small circles near both ends do indeed give the impression of a stylized fish. Two short oblique parallel lines even look like fish gills.

Nevertheless, a number of features do not fit with the usual vishaps: the fact that both ends are decorated and the presence of designs like circles, figures of quadrupeds, weapons, implements, necklaces and repetitive symbols. These decorative elements are not all contemporary, e.g. the incised decoration on Ust'-Labinskaya stela was applied over an earlier decoration in relief which was partly removed (Fig.1). Evidence for two phases of decoration, each facing a different direction, is also obvious on the stela from Zubovskiy khutor, where some animals are shown upside down and the placement of weapons on a "belt" would not make sense should the stela be erected with the relief decoration on the top (Fig.2). It is evident that these stelae were reused and their position changed over time (Chlenova 1984, 10)[5]. This also explains why the later, reworked part of both stelae is thinner than the original part. Both stelae date to the second half of the VII century BC and they likely belonged to the Cimmerians (Chlenova 1984, 56)[6]. This date is several centuries later than that of the vishaps.

One would need to neglect nearly all decorative elements and to concentrate solely on the fish-related aspects of the North Caucasian stelae in order to stress the links with vishaps. Yet at the same time, these details can be used as evidence for an alternative interpretation of the stelae, and instead to stress their links with Mongolia. From a Mongolian perspective, these are not fish stelae, but "deer stones", the westernmost deer stones depicting animals (Savinov 1994, 52). But what about the fish eyes and the gills? What do the designs represent if not fish? In order to answer these questions, it is necessary to consider the evidence from Mongolia.

2. Deer stones of Tuva and Northern Mongolia

Meshchaninov cites as his best vishap parallel a stela found near the village of Turan, in the Uyuk river valley, near the confluence of Uyuk with the brook Turan (Meshchaninov 1925, 407). He describes the stela as a stone statue with the contours of a fish, with clear fish eyes and gills and accompanied by depictions of birds. Representations of birds are also known from vishaps from the Caucasus (Barseghyan 1968, №9,17) (cf. also Melikset-Bekov 1947, fig. 10). Meshchaninov identified the birds as storks. Three big storks standing on one foot, one above the other, were allegedly represented in the lower part of the Turan stela. Above them, on the damaged part of the stela, Meshchaninov saw a hardly discernible nest with another, somewhat smaller stork, and to the right of it something unclear that looked like three small birds one behind the other - altogether a stork family in a nest. All these figures were divided from the fish eyes and gills by a compact band (Meshchaninov 1925, 407-408). The birds on Armenian vishaps resemble storks, as noted in the zoologist review of bird depictions of ancient Armenia (Manaseryan, Balyan 2002, 408), and for this reason Meshchaninov's parallel was even more striking.

The identification of the birds on the Turan stela must be a misunderstanding. Meshchaninov makes clear that he could not see the stone monument with his own eyes and he describes it on the basis of a

5 The phenomenon of inversion was also observed on some deer stones in Mongolia - cf. Jacobson 1993, 159.

6 Chlenova also makes clear that both kurgans have more than one phase. The earliest belonged to the Catacomb culture of the Early Bronze Age. The stelae were found several metres below the surface, the Ust'labinskaya example in an upright position and the stela from Zubovskiy khutor in a horizontal position. Some finds from Zubovskiy khutor were dated to the II-I centuries BC (Farkas 1973, 81).

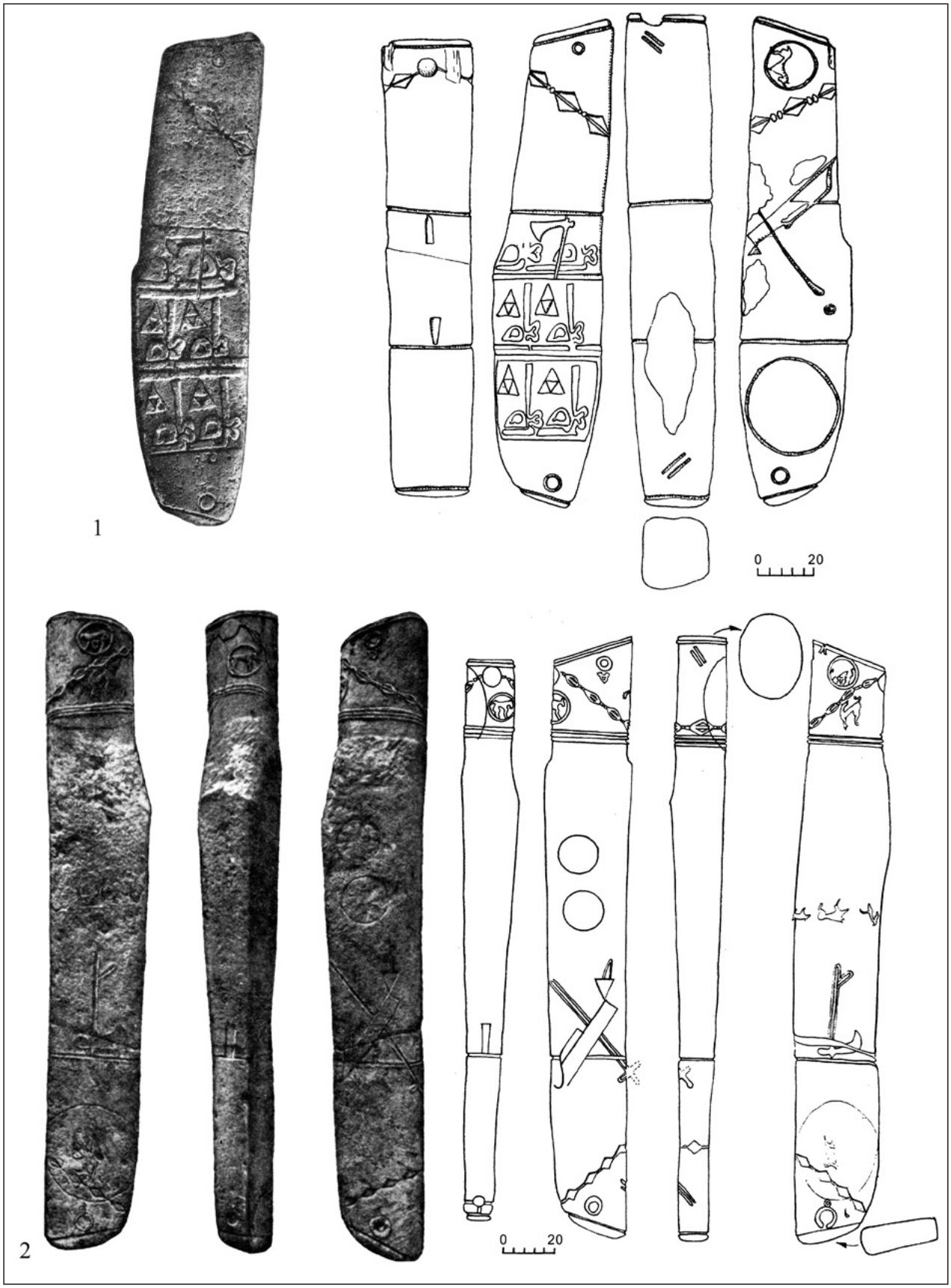


Fig 1. Stela from Ust'-Labinskaya, Krasnodarskiy kray, Russia. Figure from Chlenova 1984, figs. 1-2;
2. Stela from Zubovskiy khutor, Krasnodarskiy kray, Russia. Figure from Chlenova 1984, figs. 3-4

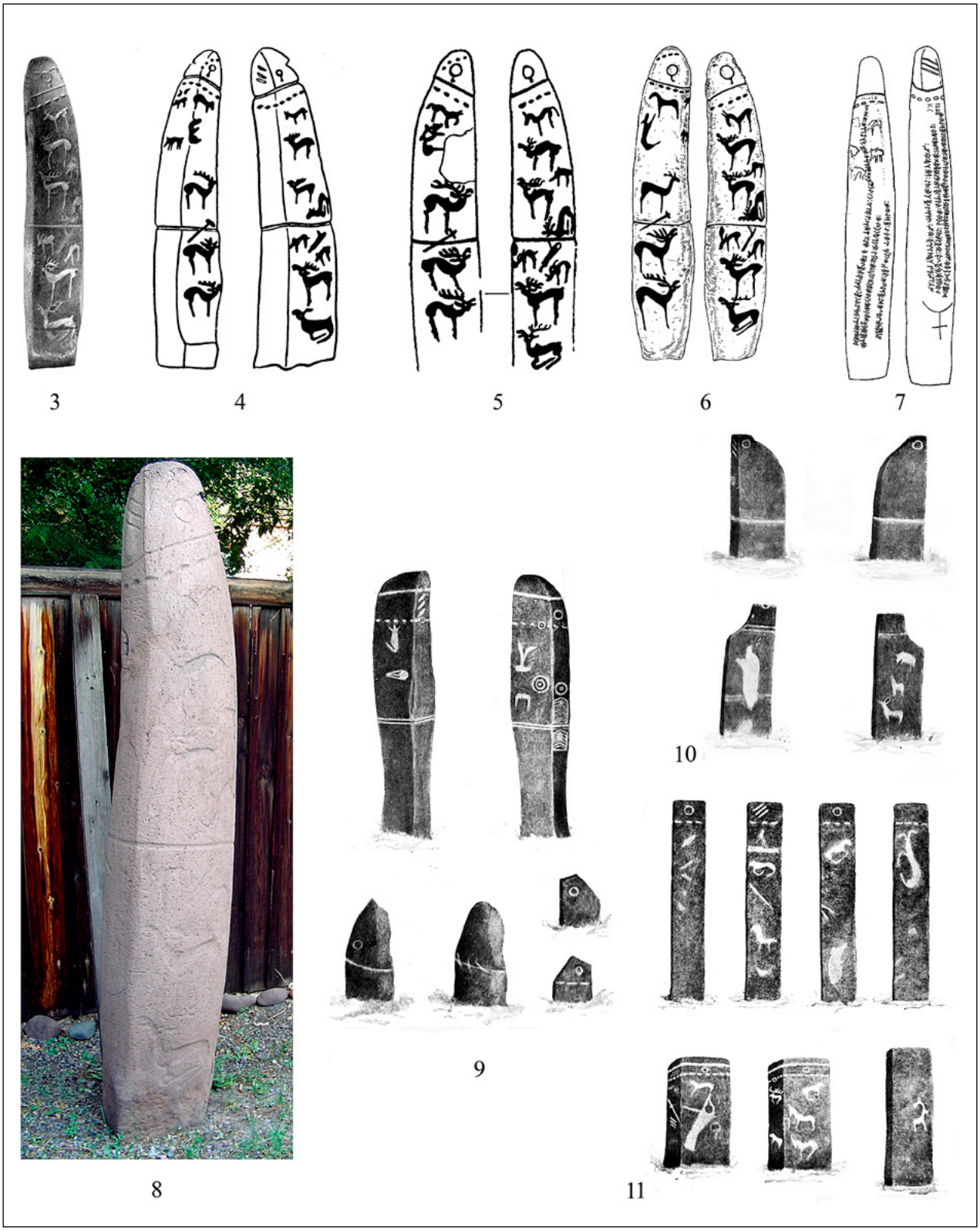


Fig. 3. Photograph of the Uyuk-Turan stela. Photograph from Türik bitig, http://irq.kaznpu.kz/show_big.php?fn=pictures/915.jpg, retrieved on 29/03/2012; 4. Uyuk-Turan stela after Ya. Appel'gren-Kivalo. Drawing from Chlenova 1962, fig. 6/1; 5. Uyuk-Turan stela after M. P. Gryaznov. Drawing from Savinov 2002, fig. 15/5; 6. Uyuk-Turan stela after S. I. Vaynshteyn. Drawing from Vaynshteyn 1974, fig. 21; 7. Turkic inscription on the Uyuk-Turan stela. Drawing from Türik bitig, http://irq.kaznpu.kz/show_big.php?fn=copies/485.gif, retrieved on 29/03/2012; 8. Photograph of the Uyuk-Turan stela from 2004. From Bazylkhan 2005, http://irq.kaznpu.kz/show_big.php?fn=pictures/487.jpg, retrieved on 29/03/2012; 9-11. Some of the deer stones quoted by Meshchaninov (1925) as fish-shaped vishapoids. Drawings from Granö 1909, pls. 1, 2, 10

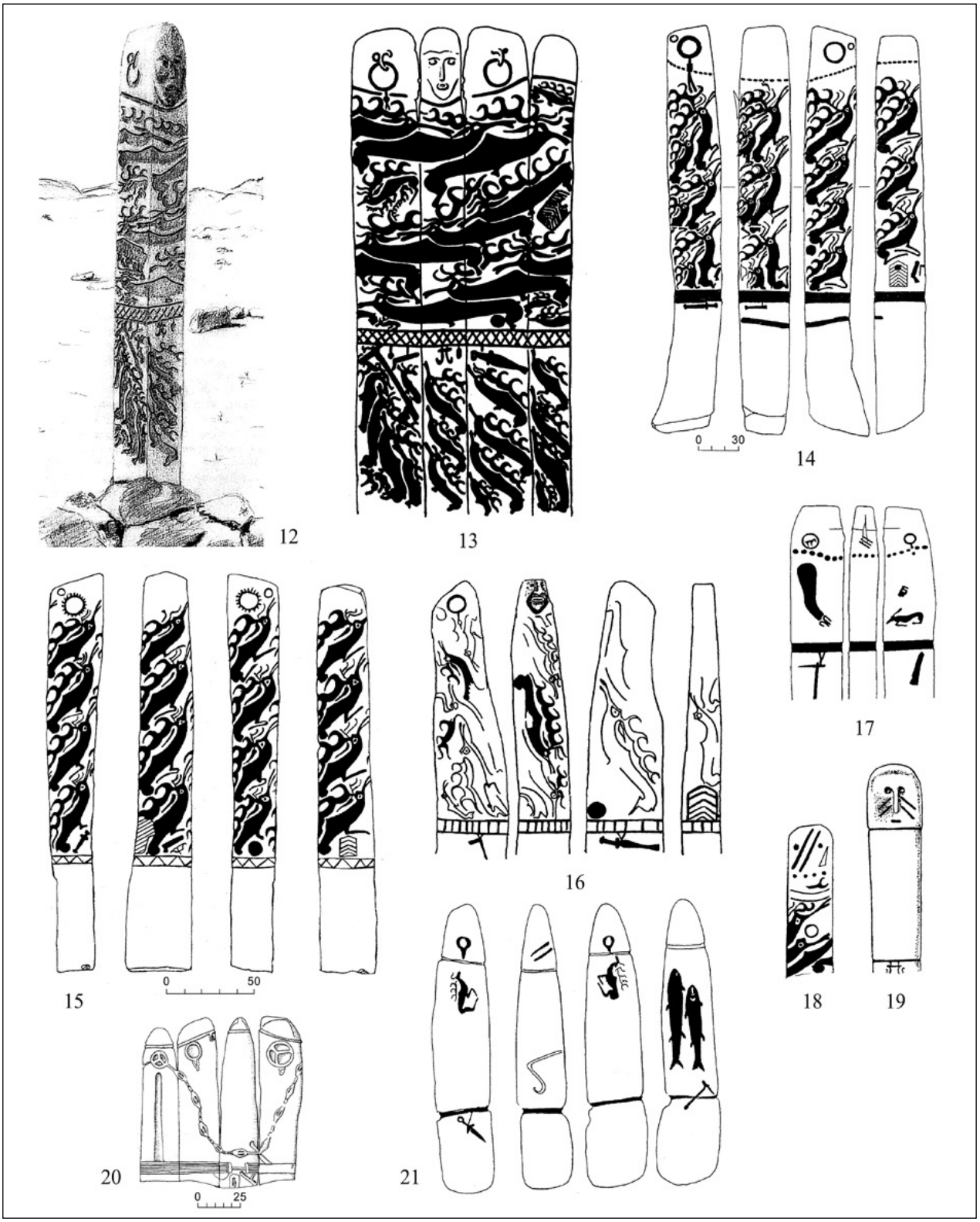


Fig. 12. Deer stone from Uushig, Mongolia. Drawing by B. Sassatelli from Magail 2005, fig. 13; 13. Deer stone from Uushig. Drawing by V. V. Volkov from Volkov 2002, frontispiece; 14-15. Deer stone from Jargalant, Arhangay province, Öndör-Ulaan sum, Mongolia. Drawing from Volkov 2002, figs. 114, 112; 16. Deer stone from Dund Jargalant, Khenti province, Ömnödelger sum, Mongolia. Drawing from Volkov 2002, fig. 106/1; 17. Deer stone from Samagaltay, Tuva, Russia. Drawing from Gryaznov 1980, fig. 29/9; 18. Deer stone from Agar, Khovsgol province, Tsagaan-Uul sum, Mongolia. Drawing from Novgorodova 1989, 183, no. 4; 19. Deer stone from Shine-Ider sum, Khovsgol province, Mongolia. Drawing from Novgorodova 1989, 183, no. 5; 20. Deer stone from Mar'inskoye lake, Armavir, Krasnodarskiy kray, Russia. Drawing from Chlenova 1984, fig.5/1; 21. Deer stone from Uliastay, Zavkhan province, Mongolia. Drawing from Volkov 2002, fig. 108

photograph. The photograph was not published in his article, nor was any other photograph cited in his references. Despite the missing photograph and despite the number of other stelae from the vicinity of Turan, the "fish and birds" example can be safely identified. It is the Uyuk-Turan stela, the only stela with a findspot matching Meshchaninov's description. It bears on its two narrower sides a secondary Turkic runic inscription (Fig. 7) that is not mentioned by Meshchaninov, probably because it is carved in markedly flat manner and would have been invisible on his photograph. However, the inscription dating to VIII-IX century AD (Bazylkhan 2005) was noted in one of the primary sources quoted by Meshchaninov (Minclov' 1916, 304). As the newer drawings and photograph demonstrate, there are no birds on this stela; there are deer and other quadrupeds (Figs. 3-6). The stela is the same one and its damaged upper part described in the 1925 paper is clearly discernible (Fig. 5). The very flat incisions only look like birds with a single leg when viewed from a certain angle and under certain light conditions, as can be observed on some recent photographs (Fig. 8).

The stela from Uyuk-Turan was the only one supposedly combining a fish shape and birds depictions, but numerous other vishapoids quoted by Meshchaninov (1925, 408, footnote 2) were believed to represent fish. I reproduce some of them here (Figs. 9-11). They are very typical of the Tuva region of Russia and of northern Mongolia (Fig. 22) and they have the following features in common: they are quadrangular, their top is obliquely cut, their upper part is decorated with circles on the broader sides and two or three short oblique parallel lines (// or ///) on the narrower sides (Figs. 17-19). The interpretation of these features is not unanimous. They are indeed reminiscent of fish heads, fish eyes and gills and some continued to consider them as representations of fish (Mannay-ool 1968, 145-146 cited in Kubarev 1979, 84). For other scholars the circles are mirrors (Vaynshteyn 1974, 30), or astronomical symbols (Magail 2005, 174-176), but the most probable interpretation is that they represent earrings (Chlenova 1962, 32; Novgorodova 1989, 180, 193-194, 199; Volkov 2002, 17; Fitzhugh 2009a, 77). This interpretation becomes obvious on the most elaborate deer stones, which leave hardly any doubt about the anthropomorphic character of these monuments (Figs. 12-13, 16-19). They depict faces on the narrow sides; ears with circular earrings, occasionally with pendants hanging from them, on the broader lateral sides. Some faces are decorated with oblique lines, most likely indicating a tattoo, a ritual mask (Volkov 2002, 17) or a decorative scarring. Sometimes the anthropomorphic details are very clear but usually they are stylized. On the stylized examples the circle becomes an artistic abbreviation for an earring and the series of parallel lines represent a face. The anthropomorphic element also surfaces on the stylized examples - motifs like necklaces, swords, shields, axes and implements attached to belts, reveal the real meaning of the stelae (Figs. 14, 16, 21). The most realistic depictions of necklaces are however on the deer stones from North Caucasus (Figs. 1, 2, 20). The deer and other animal images could represent clothing patterns or tattoos (Jacobson 1993, 154), perhaps even of specific prominent individuals - leaders, warriors, shamans (Fitzhugh 2009a, 77, 85-86; 2009b, 198). The symbolic meaning of this decoration is not deciphered (Fitzhugh, Bayarsaikhan 2011, 185).

The deer stones of Tuva and Mongolia are dated to the Late Bronze Age (Novgorodova 1989, 173-174, 176, 187; Jacobson-Tepfer 2001, 54). The Late Bronze Age date is indicated also by calibrated C14 dates (c. 1200-800 BC) of horse skulls found in structures connected with deer stones (Fitzhugh 2009a, 77-80, tab. 1). These anthropomorphic stelae were facing with the frontal side to the east (Novgorodova 1989, 201) and they served as grave markers on kurgans and as parts of sacrificial memorials - khirigsuurs (Volkov 2002, 16). The animal images carved on the deer stones show very good analogies to the local rock art imagery in the Mongolian Altay mountains (Jacobson-Tepfer 2001, 41-52).

Of more than 1000 estimated existing examples of deer stones (Fitzhugh 2009a, 77), only in a single published instance is a fish unmistakably represented - as an incised decoration on the stone from Uliastay (Fig. 21). This representation has iconographically and semantically nothing in common with the Caucasian vishaps.

Conclusion

Fish-like vishaps, also known as "dragon-stones", belong to a local megalithic tradition of the South Caucasus. Their context shows a strong relationship to water. The North Caucasian and North Mongo-

22. Map showing the sites mentioned in the paper. Map by P. Hnila, topography: Natural Earth

lian "vishapoids" believed to be parallels to vishaps do not represent fish. "Vishapoids" from these regions are reminiscent of fish only when viewed from the South Caucasian perspective, yet despite their geographic proximity to Armenia and Georgia the North Caucasian stelae are clearly an integral part of a completely different cultural tradition of deer stones. This tradition originated in the distant steppes of Tuva and Mongolia. Deer stones are decorated with anthropomorhic features - a concept completely absent by dragon stones. Deer stones postdate the dragon stones. Thus, according to our current state of knowledge, the fish-shaped vishaps and vishapoids are truly unique and they do not occur to the north of Caucasus.

Bibliography

Adalian R. P. 2010. *Historical Dictionary of Armenia.* 2nd ed. Lanham.

Arakelyan B. N., Arutyunyan N. V. 1966. Urartskaya klinoobraznaya nadpis' iz Garni. *Historical-Philological Journal* 2, 290-297.

Atrpet 1929. *Čoroḫi auazanə*. Vienna (in Arm.).

Avsharova I. 2010. Vishapotipnye pamjatniki Azerbaidzhana. In: Gambashidze G. (ed). *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya Arkheologiya, etnologiya, folkloristika Kavkaza. Sbornik kratkikh soderzhanniy dokladov. Tbilisi, 25-27 iyunya 2009 goda.* Tbilisi, 328-330.

Ayvazyan A. 1990. *Nakhijevan. Book of Monuments.* Yerevan.

Barseghian L. A. 1968. Les višaps des monts Guegham. *Revue des études arméniennes* n.s. 5, 289-293.

Bartol'd V. V. 1916 (1966). Otzyv o trudach N. Ya. Marra po issledovaniyu drevnostey Ani. In: *Akademik V. V. Bartol'd. Sochineniya* IV, 202-235 (first published in 1916 in Petrograd).

Bauer-Manndorff E. 1984. *Das frühe Armenien: Grundlagen der Archäologie und Urgeschichte.* Wien.

Bazylkhan N. 2005. *Köne tűrĭk bĭtĭktastary men eskertkĭšterĭ (Orĥon, Jeniseĭ, Talas)*. Almaty. Retrieved March 26, 2012 (http://irq.kaznpu.kz/?mod=1&tid=2&oid=6&lang=e).

Belli O. 2005a. Anadolu'nun en büyük insan biçimli taş heykeli Oltu'da bulundu. *Türk Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü Haberler* 20, 19-20.

Belli O. 2005b. Anadolunun en büyük heykeli. *Atlas: Aylık gezi dergisi* 143, 26-27.

Belli O. 2007. Kars-Çıldır Gölü yakınında bulunan anı tsaltaş balık heykeli. In: Belli O. (ed.). *Kars. 2. kent kurultayı Kavkasya'da ortak geleceğimiz.* Istanbul, 111-116.

Belli O., Sevin V. 1999. *Nahçıvan'da Arkeolojik Araştırmalar 1998.* Istanbul.

Berbérian H. 1927. Découvertes archéologiques en Arménie de 1924 à 1927. *Revue des études arméniennes* 7, 267-296.

Bol'shaya sovetskaya enciklopediya 1971. 3rd edition. s.v. vishapy. Retrieved March 26, 2012 (http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/74891).

Bol'shoy enciklopedicheskiy slovar' 2000. Vishapy. Retrieved March 26, 2012 (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/89622).

Chlenova N. L. 1962. Ob olennykh kamnyakh Mongolii i Sibiri. In: *Mongol'skiy arkheologicheskiy sbornik*. Moskva, 27-35.

Chlenova N. L. 1984. *Olennyje kamni kak istoricheskiy istochnik (na primere olennykh kamney Severnogo Kavkaza)*. Novosibirsk.

Enciklopedicheskiy slovar' 2009. s.v. Vishapy. Retrieved March 26, 2012 (http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/12545).

Esayan S. A. 1980. *Skul'ptura drevney Armenii*. Yerevan.

Farkas A. 1973. Sarmatian Roundels and Sarmatian Art. *Metropolitan Museum Journal* 8, 77-88.

Fitzhugh W. W. 2009a. Stone Shamans and Flying Deer of Northern Mongolia: Deer Goddess of Siberia or Chimera of the Steppe? *Arctic Anthropology* 46/1-2, 72-88. Retrieved April 6, 2012.

Fitzhugh W. W. 2009b. The Mongolian Deer Stone-Khirigsuur Complex: Dating and Organization of a Late Bronze Age Menagerie. In: Bemmann J., Parzinger H., Pohl E., Tseveendorzh D. (ed.). *Current Archaeological Research in Mongolia: Papers from the First International Conference on Archaeological Research in Mongolia Held in Ulaanbaatar, August 19th-23rd*, 2007. Bonn, 183-199.

Fitzhugh W. W., Bayarsaikhan J. 2011. Mapping Ritual Landscapes in Bronze Age Mongolia and Beyond: Unraveling the Deer Stone-Khirigsuur Enigma. In: Paula L., Sabloff W. (ed.). *Mapping Mongolia: Situating Mongolia in the World from Geologic Time to the Present.* Philadelphia, 166-192.

Granö J. G. 1909. Archäologische Beobachtungen von meinen Reisen in den nördlichen Grenzgegenden Chinas in den Jahren 1906 und 1907. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. Journal de la Société Finno-Ougrienne* 26, 1-54.

Gryaznov M. P. 1980. *Arzhan. Tsarskiy kurgan ranneskifskogo vremeni.* Leningrad.

Jacobson E. 1993. *The Deer Goddess of Ancient Siberia: A Study in the Ecology of Belief*. Leiden.

Jacobson-Tepfer E. 2001. Cultural Riddles: Stylized Deer and Deer Stones of the Mongolian Altai. *Bulletin of the Asia Institute* 15, 31-56.

Kalantar A. 1933 (1994). An Ancient Irrigation System in Armenia. In: Karakhanian G. (ed.). Armenia: From the Stone Age to the Middle Ages. Selected Papers. *Archeologie et environnement* 2, *Civilisations du Proche-Orient*. Neuchatel - Paris. (First published 1933 in Armenian), 29-35.

Khalilov M. 2001. O proiskhozhdenii odnogo pogrebal'nogo rituala Albanov. In: Al'manach Istoriya Kavkaza No. 1, *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferenciya Etnokul'turnoye naslediye kavkazskoy Albanii, Baku, 21 - 24 maya 2001*. Baku Retrieved March 27, 2012 (http://www.bakililar.az/ca/photos/khalilov.html).

Khachatryan M. M. 1976. O drevney irrigacionnoy seti Aragatsotna. *Vestnik Erevanskogo Universiteta* 1, 121-129.

Khanzadyan E. 2005. Vishap from Lhashen. *Kul'tura drevney Armenii* 13. Yerevan, 86-91 (in Armenian).

Kılıç-Kökten I. 1953. 1952 yılında yaptığım tarihöncesi araştırmaları hakkında. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 11/3-4, 177-208.

Kubarev V. D. 1979. *Drevniye izvayaniya Altaya. Olennyye kamni*. Novosibirsk.

Magail J. 2005. L'art des «pierres à cerfs» de Mongolie. *Arts asiatiques* 60/1, 172-180.

Manaseryan N., Balyan L. 2002. The Birds of Ancient Armenia. *Acta zoologica cracoviensia* 45 (special issue), 405-414. Retrieved March 31, 2012.

Mannay-Ool M. Kh. 1968. Olennyye kamni Tuvy. *Uchennyje zapisky Tuvinskogo NIIYALI* 13, 138-150.

Marr N. Y., Smirnov Y. N. 1931. *Les Vichaps*. Leningrad.

Melikset-Bekov L. M. 1947. Vishapy i vishapoidy Gruzii. *Kratkie soobshcheniya o dokladach i polevych issledovaniyach Instituta istorii material'noj kul'tury* 15, 27-37.

Meshchaninov I. I. 1925. Kamennye statui ryb - vishapy na Kavkaze i v Severnoy Mongolii. *Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Akademii Nauk SSSR* 1, 401-409.

Mikhankova V. A. 1931. Vishapy. *Soobshcheniya Gosudarstvennoy Akademii istorii material'noj kul'tury* 9-10, 47-52.

Minclov' S. R. 1916. Pamyatniki drevnosti v Uryankhayskom krae. *Zapiski vostochnogo otdeleniya Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago obshchestva* 23, 291-312.

Novgorodova E. A. 1989. *Drevnyaya Mongoliya*. Moskva.

OAK 1900 (1902). 3. Kubanskaya oblast. A) Raskopki N. I. Veselovskago. *Otchet' Imperatorskoy arkheologicheskoy kommissii za 1900 god*', 33-46.

OAK 1903 (1906). 3. Kubanskaya oblast'. *Otchet' Imperatorskoy arkheologicheskoy kommissii za 1903 god*', 61-80.

Piotrovskiy B. B. 1939. *Vishapy: kamennye statui v gorakh Armenii*. Leningrad.

Savinov D. G. 1994. *Olennye kamni v kul'ture kochevnikov Evrazii*. Sankt-Peterburg.

Savinov D. G. 2002. *Ranniye kochevniki verkhnego Yeniseya. Archeologicheskiye kul'tury i kul'turogenez*. Sankt-Peterburg.

Türig Bitig. Uyuk-Turan (e-3). *Türig Bitig. Language Committee of Ministry of Culture and Information of Republic Kazakhstan*. Retrieved March 29, 2012 (http://irq.kaznpu.kz/?mod=1&tid=2&oid=6&lang=e).

Vaynshteyn S. I. 1974. *Istoriya narodnogo iskusstva Tuvy*. Moskva.

Volkov V. V. 2002. *Olennyye kamni Mongolii*. Moskva.

Xnkikyan O. S. 2002. *Syunik during the Bronze and Iron Ages*. Barrington.

Սարուխանի «վիշապը»

Սիմոն Համայակյան[1], Հայկ Հակոբյան[1], Նորայր Հազեյան[2], Մարինե Մելքոնյան[1]

[1] Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

[2] Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն, ՀՀ մշակույթի նախարարություն

Հայ-իտալական արշավախմբի գործունեության ընթացքում (1994-2011թթ.) Սևանա լճի ավազանում հայտնաբերվել են հետևյալ մեգալիթյան հուշարձանները (մենհիրները).

1. 1996թ.-ին Գեղհովիտ գյուղի գերեզմանոցի հարևանությամբ շինարարական աշխատանքների ընթացքում բացվեց և արշավախմբի կողմից ուսումնասիրվեց անտիկ դարաշրջանում կառուցված արտադրական-պաշտամունքային նշանակության կառույցի մի հատված: Այստեղ հայտնաբերվեցին խաղող ճզմելու երկու հարմարանք, քառակող մի ֆալոս (նկ. 1) և որ թեմայի առումով առանձնակի հետաքրքիր է՝ 2,5մ բարձրությամբ, ժայռաբեկորից պատրաստված կոպտատաշ հսկայական մի մենհիր (նկ. 2): Ավելի ուշ՝ զարգացած միջնադարում, այստեղ տեղադրվել է մի խաչքար (Բիշոնե, Պարմեջիանի 1998, 39-41. Hmayakyan, Hakobyan 2008):

2. Գավառ քաղաքի Խաչեր թաղամասում հայտնաբերվել է մի մեծ ֆալոսաձև կոթող, որը հետագայում վերածվել է խաչքարի (նկ. 3), որը տեղափոխվել է այստեղ այլ վայրից (Բիշոնե և այլք 2001):

3. Հայրիվանքի ամրոցի տարածքում հայտնաբերվել է անմշակ ժայռաբեկորից կերտված մի մենաքար (նկ. 4):

4. Չորրորդ մեգալիթյան հուշակոթողը Սարուխանի արտաշեսյան սահմանաքարն է. գտնվել է Պալի-տակ վայրում: Բարձրությունը 140սմ է: Ժամանակին այն կանգնած է եղել բարձր ժայռի վրա գտնվող Ծաղկավանի ամրոցում (նկ. 5): Բացի այս, արշավախմբի աշխատակիցների կողմից հայտնաբերվել են և 3 այլ արտաշեսյան սահմանաքարեր (Hakobyan, Hmayakyan 2008):

5. 2011թ. արշավախմբի կողմից ձեռնարկված շրջայցի ժամանակ նույն Սարուխան գյուղում հայտնաբերվեցին երկու այլ մեգալիթյան հուշարձաններ: Առաջինը ֆալոսաձև կոթող է, որը կերտված է հնարավորին չափ իրատեսական և տարբերվում է Հայաստանի հայտնի մյուս համանման կոթողներից, քանի որ հեղինակը ձգտել է ֆալոսը պատկերել որոշ մանրամասներով հանդերձ (նկ. 6):

6. Մյուս կոթողը հողի մեջ խրված «վիշապ» է:

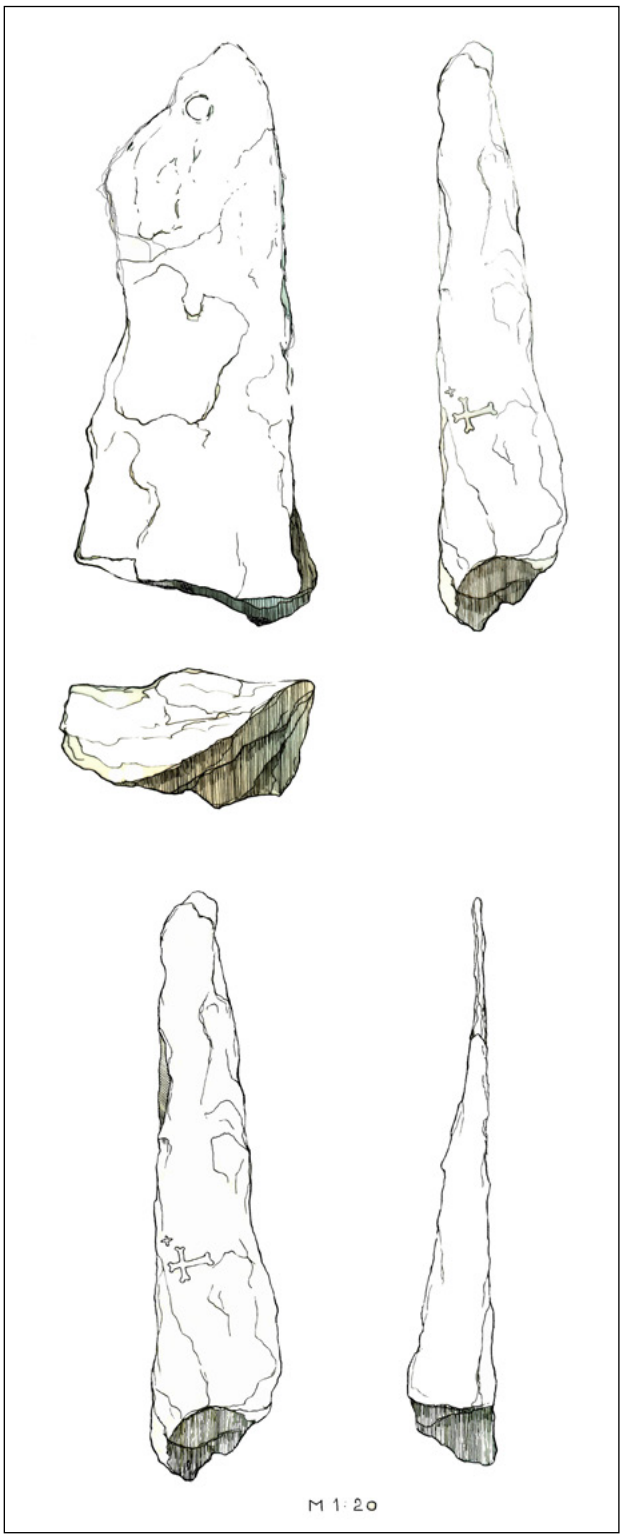
Հայաստանում հայտնաբերված «վիշապները» Է. Վ. Խանզադյանը բաժանում է երկու հիմնական տեսակների՝

1. «ձուկ, ոչ շատ մեծ չափերի, կոպիտ մշակված մակերեսով, պարզունակ»:

2. Վիշապների մյուս խումբը իր խոսքերով ասած «բնորոշվում է ձկան գլխին գցած՝ զոհաբերված ցլի պատկերով» (Խանզադյան 2005, 86):

Սակայն, բացառված չէ, որ կա «վիշապների» մի երրորդ տեսակ, որտեղ ձկնաձևությունը շեշտված չէ: Թերևս վիշապների այս տեսակին է պատկանում Սարուխանի «վիշապը» (նկ. 7): Վի-

Նկ. 1. Գեղհովիտի ֆալոսը



Նկ. 2. Գեղհովիտի մենհիրը

շապաքարի չափերն են՝ երևացող երկարությունը 130 սմ, ճակատային մասի լայնությունը՝ 75 սմ, լայնքը 45 սմ է: Գրեթե կիսով չափ կամ ավելին խրված է հողի մեջ, այդ իսկ պատճառով հնարավոր չէ որոշել կոթողի իրական բարձրությունը: Քարասյան վրա, որի գագաթը հարթեցված է, ճակատային մասում փորագրությամբ արված է լայն շրջանակ (բացառված չէ, որ այն կարող է կենդանու մորթին նշել, ինչպես մեզ հուշեցին Հ. Պետրոսյանը և Տ. Իսահակյանը) և այդ շրջանակի մեջ պատկերված է ցլի՝ ոչ բարձր բարձրաքանդակով արված գլուխը: Հստակ գծագրված են կենդանու ճակատի մասը, դունչը, աչքերը: Դնչից կարծես ջրի շիթ է հոսում դեպի վար: Կոր գծով դեպի վար են իջնում եղջյուրները, այնուհետև եղջյուրներից մեկը թեքվում է դեպի ետ: Երևում են նաև կենդանու ցցված ականջները և ականջների միջև՝ դեպի վեր «սլացող», երեք մասից կազմված փոքրիկ «թագը»: Անկասկած է, որ նկարագրվածը զոհաբերված ցլի գլուխն է:

Վերջույթները քանդակված են վիշապաքարի երկու կողային հարթությունների վրա: Ազդրերի մասը բավականին հոծ է, սրունքը ավելի բարակ է և կորաձև բարձրանում է դեպի վեր: Հստակ գծագրվում է կճղակը: Ուշագրավ է, որ պատկերման այս ձևը եթե իրատեսական է, ապա շեշտում է սրունքի կոտրված լինելու հանգամանքը: Փորձ է արված սրունքի և ազդրի վրա վերարտադրել ջիղը:

Սարուխանի վիշապը, երբ համեմատում ենք Լեռնաշխարհից հայտնի այլ նմանօրինակ հուշարձանների հետ, ունի հետևյալ առանձնահատկությունները:

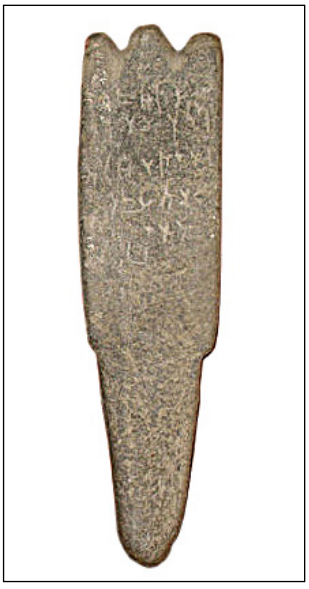
Մշակված են քարասյան երեք կողմերը, իսկ ոտքերը քանդակված են ոչ թե հորինվածքի ճակատային մասում, որտեղ ցլի գլուխն է, այլ քարի կողային մասերում ինչպես Լճաշենի վիշապի դեպքում է, որն այժմ գտնվում է Մեծամորի թանգարանի մոտ: Ցլի գլուխը պսակված է «թագով», որպիսին մեր ունեցած տվյալների համաձայն կա միայն Եղեգնաձորի վիշապաքարի վրա (նկ. 8) : Եղեգնաձորի «վիշապը» բերվել է Սևանա լճին հարող լեռներից և կանգնեցվել է քաղաքային այգում:

Ամենակարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ Սարուխանի «վիշապի» գլուխն առնված է փորագիր շրջանակի մեջ: Եթե սա միայն գեղարվեստական մոտեցում է, ապա այն կարելի է դիտարկել որպես միջոց՝ շեշտելու համար քանդակի կարևորագույն դրվագը: Եթե այս դեպքում շրջանակն ունի պաշտամունքային նշանակություն, ապա հարկ է նշել, որ շրջանի օգնությամբ շեշտվել է քանդակի ամենասրբագործված հատվածը:

Ուշագրավ է, որ այն տարածքում, որտեղ

Նկ. 3. Խաչերի ֆալոսը

Նկ. 4. Կոթող Հայրիվանքից



Նկ. 5. Սարուխանի սահմանաքարը

այժմ գտնվում է «վիշապը», չկա ո՛չ աղբյուր, ո՛չ լճակ: Այս հանգամանքը ստիպում է կարծել, որ կոթողը ժամանակին տեղափոխվել է: Եթե իսկապես այդպես է, ապա կարելի է ենթադրել, որ վիշապաքարը բերվել է այն տարածքից, որտեղ ժամանակին կանգնած է եղել նաև Եղեգնաձորի «վիշապը», քանի որ ամենակարևոր մանրամասներից մեկը, որը չկա այլ նման կոթողների վրա, «թագն» է, որպիսին գտնում ենք միայն Եղեգնաձորի վիշապաքարի քանդակազարդ ցլի գլխին: Կարծիք կա, որ այն տեղափոխվել է Սուլեմայի լեռնանցքից:

Վիշապ անվանված կոթողների պաշտամունքը սովորաբար կապում են մեռնող հարություն առնող առասպելույթի այս կամ այն հերոսի հետ (Աստղիկ, Արա Գեղեցիկ, Դերկետո), սակայն մեզ առավել հավանական է թվում, որ այստեղ վերակերպավորված է մեռնող ու հառնող կենդանու պաշտամունքի հետ առնչվող ծիսակարգից մի դրվագ, երբ զոհաբերված կենդանու մորթին ու ոսկորները խնամքով հավաքում էին և նետում ջուրը: Այն մասին, որ նման մի ծիսակարգ եղել է նաև Հայաստանում, վկայում են ուրարտական սովորույթները, երբ կենդանուն մաշկազերծ էին անում և հետո այրում (Համայակյան 1990, 92): Գանգը և վերջույթներն ըստ երևույթին վերապահված էր մեկ այլ արարողության համար. կարելի է ենթադրել, որ զոհաբերում էին ջրերին կամ թաղում էին հողում:

Այսպիսով, մենք գործ ունենք արվեստի մի ուրույն հուշարձանի հետ, որը գեղարվեստական լուծումների առումով առանձնանում է մյուս համանման կոթողներից և առավել կատարյալ է:

Գիտաժողովի ընթացքում հնչեց այն միտքը, թե արգոնավորդների մասին հունական ասքում հիշատակված ոսկե գեղմը պահպանող վիշապի կերպարը կարող է ինչ-որ ձևով առնչվել վիշապաքարերի հորինվածքի հետ: Այն, որ արվեստի ստեղծագործությունները՝ մասնավորապես քանդակները, կարող են վերակերպավորվել որպես շարժուն կենդանի էակներ, վկայվում է օրինակ հենց նույն արգոնավորդների մասին առասպելով, որտեղ Յասոնը միայնակ պիտի լծեր Այետեսի «պղնձոտն ցուլերին», որոնք

Նկ. 6. Սարուխանի ֆալոսաձև կոթողը

Նկ. 7. Սարուխանի վիշապաքարը

Նկ. 8. Եղեգնաձորի վիշապաքարը

արքային էին նվիրվել Հեփեստոսի կողմից: Ուշագրավ է, որ այդ ցլերը բնակվում էին տաճարի պուրակում (Аполлодор 77-79): Ըստ էության Հեփեստոսի կողմից ստեղծված այս ցուլերը հիշեցնում են հին արևելյան շեդուները, որոնց արձանները հայտնի են նաև Ուրարտուից:

Արգոնավորդների վերջնակետ Կոլխիդա երկրի տեղադրության խնդիրը միշտ էլ վեճերի առիթ է տվել, և դրա լուծումը հաճախ առնչվում է Փասիս գետի ճանաչման հետ: Ընդունված կարծիքն այն է, թե այդ գետը Ռիոնն է: Նիկողայոս Մառը գտնում է սակայն, որ Կոլխիդայի մասին դասական ավանդազրույցը առնչվել է ոչ թե Փասիս-Ռիոնի, այլ Փասիս-Ճորոխի հետ:

Գ. Ա. Մելիքիշվիլու կարծիքով «Կոլխիդա» հասկացությունն ուներ հավաքական առում և հույները, Կոլխիդա ասելով, նկատի ունեին ընդարձակ մի տարածք. Սև ծովի հարավարևելյան ափեզերքը՝ Մեծ Կովկասից մինչև Տրապիզոն:

Այս առումով ուշագրավ է, որ արգոնավորդների եկած ոսկեբեր երկիրը կոչվել է Այա և հետո է նույնացվել Կոլխիդայի հետ: Այա երկիրը համադրվում է Հայասայի հետ (Ջահուկյան 1988, 76. Պետրոսյան 1997, 88): Հայասայի տարածքն էլ իր հերթն ընդգրկված էր հետագայի Դիաուեխիի (հայկական Տայք) կազմում: Հայասան և Դիաուեխին, ինչպես հայտնի է, տեղադրվում են Բարձր Հայքում: Այս հանգամանքը քննարկվող խնդրի կապակցությամբ կարևոր է, քանի որ «վիշապ» անվանված քարակոթողների պաշտամունքը տարածված էր և տայքում, որի ակնառու վկայություններն են այստեղ հայտնաբերված «վիշապ»-քարարձանները (Ա. Բոբոխյան): Ուշագրավ է, որ Ապոլոդորոսի նկարագրած պղնձատոն ցուլերի «երախից» կրակ է ժայթքել: Նկարագրություն, որը կարծես թե համահունչ է քարակոթողների վրա նետված ցուլի գլխի բերանց հոսող թերևս ջրի շիթերի հետ, որոնք կարող են ընկալվել նաև որպես բոց:

Եթե երբևէ ստույգ համարվի այս համադրությունը, ապա հարկ կլինի ենթադրել, որ մ.թ.ա. II հազարամյակի երկրորդ կեսից արդեն, երբ ձևավորվում էր արգոնավորդների մասին առասպելը, քննարկվող քարակոթողները համադրվում էին վիշապի կերպարի հետ:

Գրականություն

Բիշոնե Ռ., Հակոբյան Հ., Հմայակյան Ս., Պարմեջիանի Ն. 2001. Արտաշես արքայի նորահայտ սահմանաքարերը Սարուխանից. *Հին Հայաստանի պատմության և մշակույթի հարցեր (Գևորգ Տիրացյանի հիշատակին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումներ).* Երևան, 79-82:

Բոբոխյան Ա., *Աղթիքի նորահայտ վիշապաքարը և վիշապաքարերի տարածման սահմանների խնդիրը* (ձեռագիր):

Խանզադյան Է. 2005. Լճաշենի վիշապը. *Հին Հայաստանի մշակույթը* XIII. Երևան, 86-91:

Հմայակյան Ս. 1990. *Վանի թագավորության պետա-*

կան կրոնը. Երևան:

Համայակյան Ս., Հակոբյան Հ., Բիշոնե Ռ., Պարմեջիանի Ն. 1998. Սևանի ավազանում հայ-իտալական արշավախմբի 1996-1997 թթ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները. *Հին Հայաստանի մշակույթը* XI. Երևան, 39-41:

Պետրոսյան Ա. 1997. *Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածնման խնդիրը*. Երևան:

Аполлодор 2006. Эллины. *Мифологическая библиотека*. Москва, 43-94.

Джаукян Г. Б. 1988. О соотношении хайасского и армянского языков. *Историко-филологический журнал* 1, 60-79; 2, 68-88.

Hakobyan H., Hmayakyan S. 2008. Recently Found Boundary Stelae from Sevan Lake Basin. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* III/2, 181-189.

The location of cult stelae in the light of the Hittite cult-inventories[1]

Michele Cammarosano

Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Institut für Altertumswissenschaften - Altorientalistik

Introduction: on vishapakars, *ḫuwaši*-s and other stones

At first sight, one wouldn't expect to find an article on Hittite stelae in a miscellanea on the vishapakars. Instead, it shouldn't be such a surprise for at least two reasons: the great importance of standing stones within Hittite religion and the opportunity to better investigate the prehistory of this and similar cults in ancient Anatolia and the neighbouring areas. In the past, Hittite cult stelae or *ḫuwaši* have been mainly studied from a philological point of view. But we are still waiting for a thorough and up-to-date research focused on their role and antiquity among local Hittite cults. For the Hittite stela, a Syrian connection has usually been assumed[2]. The possibility of "native" forerunners, however, deserves a deep investigation, as well as the updating and reassessment of the relevant archaeological finds[3].

Indeed, the area that now extends from Turkey to Armenia unfolds an extraordinary richness, and variety, of standing stones dating to the Neolithic and Chalcolithic as well as to the Bronze Age. Among the most known, we have the "anthropomorphic" pillars from Nevali Çori (cf. Hauptmann 1993; Hauptmann 1999, 74-76) and the pillars with theriomorphic figures in low relief from Göbeklitepe (cf. Schmidt 1998), both dating back to the Neolithic Age, or the two twin stelae from the site of Beycesultan dating back to the Early Bronze Age (cf. Lloyd, Mellaart 1957; Collins 2005, 36 with fn. 89). The existence in the Armenian plateau of the vishapakars, a sort of enormous stelae usually in form of a fish adorned by a bull skin on the top (possibly dating to the Bronze Age), is another challenging case.

As for the *ḫuwaši*, special attention should be paid to the possible relation to some peculiar standing structures which may be considered typically Anatolian. I refer in particular to two cult objects which remain unclear, and which are both known from seal impressions found at Acemhöyük dating to the Assyrian Colony Period.

The first one is a sort of stela, seemingly adorned with bull protomes, which finds hardly any Assyrian parallel and is still in need of in-depth research[4].

The second one is a big standing structure resembiling a large rounded-top stela, from which a bull's head protrudes - in fact, the stela itself might represent the stylized body of a bull (Fig. 1). Such is the structure depicted on seal impressions found in Acemhöyük; the seal, however, originated in Aššur (Veenhof 1993, 651-653 with pl. 124 nrs. 3-5). According to Veenhof, the legend reads "(addressed) to *kārum* Kanish, seal of the *nībum*". Now, since to look after the interests of the *kārum* Kanish in the capital was one of the main duties of the official body called *nībum* (see Dercksen 2004, 62-65; on the seal and its dating see also pp. 90-91), it is not unconceivable that the structure depicted on the seal might be distinctively Anatolian. According to others, on the contrary, the structure might represent the god Aššur in form of deified mountain; also this

1 I wish to thank the Organizing Committee of the conference for inviting me to present a paper in this volume, and Alessandra Gilibert for useful discussions on the topic.

2 Durand 1988; cf. now Nakamura 1997, 11-13. The existence of an etimologycal connection between Hittite *ḫuwaši* and Akkadian *humâsum / humûsum*, however, is not certain (*pace* Collins 2005, 37). Recently, O. Soysal pleaded for a Hattian origin of the word (2008, 119).

3 To my knowledge, there is no up-to-date *repertoire* on the Anatolian Bronze Age stelae available. For a previous study see Börker-Klähn 1982, 77-107 (not considering, however, the *depictions* of stelae). New findings have come to light continuously over the years; for recent examples see the stela from Altınyayla now in the Sivas museum (Müller-Karpe 2003) or the ÇALAPVERDI 3 stela now in the Yozgat museum (Taş, Weeden 2010).

4 See now the article by A. Gilibert in this volume.

hypothesis, however, is tentative (see Eidem, Veenhof 2008, 36 with fn. 91). Be that as it may, its cultic nature is out of discussion, since we see a supplicant (or a *lamassu*, interceding deity) in front of it.

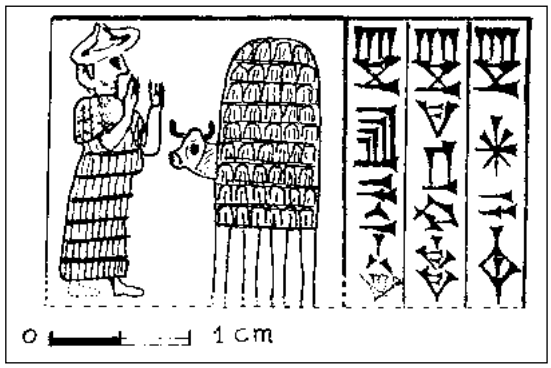


Fig. 1. The seal of the *nībum* of Aššur.
After Veenhof 1993, pl. 124 no. 3

Of course, both kinds of stones may be in principle completely unrelated to the Hittite stela: nevertheless, an in-depth study on this topic would be valuable[5]. In the present paper I will focus on the data on the location of stelae and stela sanctuaries provided by the Hittite cult-inventories. Of course, information on this topic comes from a large number of texts of different natures. However, since local Hittite festivals are mainly dealt with in the so-called cult-inventories, a specific investigation within this corpus seems to be useful.

1. The Hittite *ḫuwaši*: a brief overview

Hittite cult stelae have been widely studied by scholars in the past[6], and their exceptional relevance within Hittite cults is well known. Cult steale, or *ḫuwaši*, were conceptually distinct from memorial and funerary stelae (Hutter 1993, 103-104), and their nature of "house of the deity" is already evident in the pseudo-sumerographic writing developed by the Hittite chancery[7]: ^{NA4}ZI.KIN, which is likely to convey the semitic word *sikkanum* with the possible contribution of folk etimology and a scribal *witz* in the juxtaposition of ZI "soul" and KIN "object". As we know from the written sources, the *ḫuwaši* were normally standing stones of considerable size (cf. Figs. 2-3).

Provided that, cult stelae could differ from each other under many aspects: some of them were engraved with inscriptions or relief, some could be made of wood[8] or silver[9], could be provided with precious *appliques* or decorations[10], and could be very small: the Yeniköy (Çorum) soapstone stela is only 6.4 cm high (Fig. 4).

Cult stelae could be kept inside a temple, but mostly they were located outside the town, along a road or close to a river, a spring or a rock, either isolated or grouped into open-air sanctuaries which probably consisted of as little as a simple *temenos*[11]. These sanctuaries were often located in groves or on mountains, possibly in relationship to some sacred tree(s). Although a certain "trend, if not towards anthropomorphic forms, then at least away from *ḫuwaši*-s"[12] may have existed within Hittite history, they continued to be worshiped and praised up to

5 Another structure with bull (?) protomes appears in a seal from Boğazköy, Boehmer-Güterbock 1987, 53-54, pl. XV nr. 147. In this case, however, we are probably dealing with a building.

6 The bibliography on Hittite stelae is very rich. See at least Bossert 1952; Carter 1962, 26-50; Darga 1969; Imparati 1974, 18-137; Popko 1978, 123-126; Börker-Klähn 1982, 77-107; Durand 1988; Dietrich et al. 1989; Hutter 1993; Nakamura 1997. For a recent overview see Collins 2005, 26-29 and 36-39; RlA 13, 137-140.

7 Probably during the so-called Middle Hittite period: see Nakamura 1997, 12.

8 For a list of attestations see Darga 1969, 11 fn. 6 (within this listing, the occurrence KUB 25.32+ iii 11' is misleading and should not be considered, see McMahon 1991, 68 n. 61 e cf. l. iii 3').

9 KUB 17.35 ii 6'; KBo 2.1 ii 12; KUB 38.17 iv 6'; KBo 26.197 4'; KBo 26.228 i 9' (all of these are cult-inventories). Also the *ḫuwaši*-s mentioned in the cult-inventory KUB 38.16 were probably made of precious material (cf. Rost 1961, 207; this text is likely to preserve the name of the craftsman who made the stelae).

10 KUB 17.35 ii 6', KBo 2.1 ii 12-13: *ḫuwaši*-s provided with a solar disk (*kalmara*). The passage KBo 2.1 obv. ii 21-23 *might* refer to a stone stela carved with a tin relief featuring the Storm God, as cautiously suggested by Güterbock (1983, 216 with fn. 98) and assumed by Hutter (1993, 93). However, it is far more likely that the text refer to two distinct cult objects (compare lines ii 9-11 in the same document), as implicitly assumed in the translation provided by H. Hoffner (2003, 63). A "scraped" (?) *ḫuwaši* (*ḫašḫaššan*) is mentioned in the cult-inventory KUB 25.23(+) obv. i 34' (see Hazenbos 2003, 37 with fn. 85; Soysal 2008, 118).

11 Hence probably the interchange between the Akkadian prepositions *ANA* "to" and *INA* "into" in the recurring expression "they carry the deities to the *ḫuwaši*-s": see Carter 1962, 40 with fn. 3; Singer 1986, 247-248 (differently Gurney 1977, 41); cf. also Güterbock 1983, 215. In this paper I will speak about "*ḫuwaši* sanctuaries" without any implication about the possible structures surrounding the stelae.

12 Collins 2005, 41. Renewal and substitution of cult objects is a complex thema and will not be addressed here.

Fig. 2. The base BOĞAZKÖY 1 from the Lower City of Ḫattuša (İstanbul Archaeological Museums, Ancient Orient Museum: ht. 58 cm, w. 80 cm, th. 53.5 cm). After Bittel 1937, Taf. 9 no. 1. See Bittel 1937, 12-14 (Inv. no. 7776) with Taf. 9; Meriggi 1975, 287-288 no. 39; Marazzi 1986, 111 no. 1, with further references. The Luwian hieroglyph STELA is likely to resemble the very object on which it is inscribed: thus, the two standing objects we see on the base may be regarded as *ḫuwaši*-s. The hole actually present on the upper surface of the base probably served for the insertion of a peg, although it cannot be determined whether the stela should be in stone or wood

the very end of the Empire. Indeed, the exceptional importance of the *ḫuwaši* as a cult object is exemplified by the fact that local festivals would reach the climax as theriomorphic or anthropomorphic figurines were carried in procession from city temples into open-air stela sanctuaries to be worshiped together with the *ḫuwaši*-s[13]. It is clear that the deities were considered to be embodied both in the figurines and in the stelae[14]; unlike figurines, however, stelae seemed to be perceived as something that dated back to ancestral times. It is critical to insist on this "ancestral" character of the *ḫuwaši*, in the way it emerges in the description of spring and other festivals in peripheral cities. In my opinion, the fact that all such festivals present a common scheme is not related to a standardization process of local cults by design of the central authority through a sort of "reform" or "reorganization"[15]. It comes instead from the fact that the "core" of these festivities (in this case, the opening of the *ḫarši*(*yalli*) vessel and the subsequent procession to the *ḫuwaši* sanctuary) has a remote and possibly "Pan-Hittite" origin[16]. Memorial and funerary stelae proliferated in the Iron Age, a period which will be left in the background within the present article.

13 A procession to the *ḫuwaši* sanctuaries, mostly referring to the spring festival, is attested in the following cult-inventories: KBo 2.7 // KBo 2.13, KBo 2.8 (procession to a sacred spring), KBo 13.246, KBo 26.151 (?), KBo 26.159 (?), KBo 26.182 (procession to a sacred spring), KUB 7.24+, KUB 12.2 (?), KUB 17.35, KUB 25.23(+), KUB 38.26(+), KUB 38.32, KUB 44.42, KUB 46.21, KUB 55.14, KUB 55.15, KUB 56.40, KUB 57.102 (?), KUB 60.163, VSNF 12.111 // KUB 57.97. This listing does not pretend to be exaustive.

14 For a different interpretation see Darga 1969, 14: "Unserer Meinung nach werden diese Steine entsprechend den kultischen Erfordernissen als Ersatz für die Tempelbauten aufgestellt und ihnen verschiedene Opfer dargeboten" (cf. however already Güterbock 1983, 215).

15 So Klinger 1996, 23; Hazenbos 2003, 169, 171; 2004, 245-246. Cf. already Houwink ten Cate 1992, 104, but note also his call for caution on p. 144 fn. 55. The uniformity of local festivals descriptions poses an interesting problem of interpretation which of course cannot be discussed here.

16 Cf. also the following note by Güterbock 1964, 67: "… Auch zu diesen lokalen Festen gehört jedesmal das Öffnen des Vorratsgefäße. Diese Einzelzüge deuten auf ein allen anatolischen Frühjahrsfesten gemeinsames Grundschema hin".

2. Archaeological remains of possible *ḫuwaši* sanctuaries

Due to their peripheral and often isolated location, the number of Hittite cult stela fragments and sanctuaries which has arrived to us is very limited. To present day, only one *ḫuwaši* sanctuary has been realistically identified. It's located around 2 kilometers south of the Kuşaklı site (the ancient Šarišša), at an altitude of roughly 1900 mt (Müller-Karpe 1997, 118-120; 1998, 152-153, 108-109; 1999, 79-91, 106-108). This complex has been credibly linked to a text found in the building A on the acropolis of Kuşaklı. The text says that when celebrating the spring festival, the king would worship the *ḫuwaši* of the Storm God *before* entering the town. Therefore, it is very likely that the Hittite remains south of Kuşaklı represent the rest of the *ḫuwaši* sanctuary dedicated to the Storm God[17].

According to S. Pierallini and M. Popko (Pierallini, Popko 1998, 127-128, with further bibliography), remains of a *ḫuwaši* sanctuary dedicated to the Sun Goddess of Arinna and to Mezzulla are to be recognized at the Kızlarkayası complex. Here, the evidence would come from two rocky protuberances of conic shape which would have provided the bases to the stelae. Today, we know more about this compound thanks to excavations carried on in 2009 (see Schachner 2010, 183-188) which brought to light, among other things, a water basin and a connected system of water regulation. R. Dittmann and U. Rottger don't take a stand on the function they think this compound would have. They note, however, that this water system might have been linked to the building called *tarnu* where the king would preside over ritual washing before arriving to the stelae dedicated to the Sun Goddess of Arinna and Mezzulla. This remains an hypothesis but indeed, if it were true, it would corroborate the theory of Pierallini and Popko.

Another uncertain hypothesis concerns a *ḫuwaši* of the Storm God in Ḫattuša, which according to Singer (1986) might correspond to Chamber A in the rock sanctuary of Yazılıkaya[18].

Fig. 3. The KARAHÖYÜK limestone stela (Ankara, Museum of Anatolian Civilizations, Inv. no. 10754: ht. 2.69 m, max w. 1.11 m, th. 0.31 m). After Özgüç 1949, Lev. X no. 2. See Özgüç 1949, 69-72 with Lev. VIII-X; Güterbock *apud* Özgüç 1949, 102-103 with Taf. VI, X 1-3; Laroche 1950, 47-48; Darga 1969, 16 with Taf. I-II; Gurney 1977, 38; Hawkins 2000, 288-95 no. V.1, with further references. This stela carries a luwian hieroglyphic inscription by a local ruler. The stela is consecrated to the Storm God and is provided with a trough for offerings; it doesn't seem to have been linked to any particular building. It dates back to the Empire period (so tentatively Collins 2005, 26) or more probably to the period immediately following its collapse (Darga 1969, 16; Hawkins 2000, 289-291). Also in this case, the stela may be regarded as a *ḫuwaši*, although this is by no means certain

The hypothesis that the Eftlatun Pinar monument might be regarded as a *ḫuwaši* sanctuary was suggested in Börker Klahn et al. 1987, 178-179. In

17 KuSa 1/1.1 (CTH 636): Wilhelm 1997, 17-18, see also on pp. 9-15 the discussion of the references to *ḫuwaši*-s in Šarišša in the Boğazköy tablets. Note that while the interpretation of these remains as a *ḫuwaši* sanctuary is very convincing, it seems to me unlikely that two rocks found near the complex can be regarded as *ḫuwaši*-s (on this hypothesis see Müller-Karpe 1999, 82-4).

18 This hypothesis was accepted among others by Hawkins 1998, 70; as for Chamber B, this should be considered a "Stone House" (É.NA$_4$ (DINGIR^{LIM}) rather than a ^{NA4}*ḫekur*, see van den Hout 2002, expecially 80 and 86 (for further bibliography see now Seeher 2011, 154-164).

Fig. 4. The Yeniköy stela (Ankara, Museum of Anatolian Civilizations, Inv. no. 12467: ht. 6.4 cm, w. 4.9 cm). After Kulaçoğlu 1992, fig. 140. On this small soapstone stela the Tutelary deity "of the Countryside" is depicted. This object may be considered a small-scale model of a *ḫuwaši*

my opinion, however, this is very unlikely. The majesty and complexity of this compound and of its water effects would rather hint at a *Quellheiligtum* than at a *ḫuwaši* sanctuary. Without prejudice to that, of course, within this complex there might have been also one or more stelae[19].

3. The location of cult stelae according to the cult-inventories

The following overview bases on the informations on the location of *ḫuwaši* and *ḫuwaši* sanctuaries which have been collected within my PhD research[20]. Contrary to what one may imagine, data on this subject are quite rare to find in the cult-inventories. Apart from the great number of stelae which were placed and worshiped in temples and shrines within the towns, the *ḫuwaši*-s could stand along rivers and roads, on mountains or Tells ($^{URU}DU_6$), in groves or near a sacred spring. Sometimes, a stela would stand on a stone pedestal (Hitt. *paššu*-) (see de Martino 2006; Soysal 2008, 118). Noteworthy is the fact that *ḫuwaši*-s are sometimes explicitly associated with a tree, under which they would stand[21]. Such relationship between stelae and trees might have a very remote origin, because the *motif* of a deity seated under a tree is quite typical in the glyptic dating to the Assyrian Colony Period (Özgüç 1980, 72-74; 2002, 239). Finally, the expression "(they) carry the (figurines of) the deities down (*katta*) to the *ḫuwaši*-s" should be briefly commented. This detail about carrying the gods *down* to the *ḫuwaši* sanctuaries occurs at least in two texts referring to local festivals, i.e. the cult-inventory KUB 38.26 (+) KUB 38.27 (Obv. 36", rev. 21, CTH 507) and the fragment KUB 25.25+ (CTH 678.3 B)[22] describing a summer festival that would depart from Nerik. The expression seemingly suggests that in these cases the *ḫuwaši* sanctuaries were located somewhere lower than the city itself. In particular, the latter occurrence has been linked to the topography of the nearby of Oymaağaç (see Corti 2009, 21). However, one may note that the Hittite expressions "to go up" and "to go down" (*katta / šara pai*-) normally have no "geographical" implications when referring to towns. If this were true also for *katta / šara peda*-, it would considerably weaken the "topographical" relevance of these wordings.

The relevant passages will now be listed and commented.

- **KUB 7.24**+ (CTH 506) (Hazenbos 2003, 26-30) (geographical scope: Takkupša, Ḫawalkina, northern Anatolia, not too far from Nerik). This fragment dates back to Tudḫaliya IV. The text begins by telling that "formerly, there were no divine representations" of mountain Malimaliya (i 1: $^{ḪUR.SAG}$*Malimaliyaš annalaz* $DINGIR^{MEŠ}$*-tar ŪL ēšta*). The king promoted the construction of an anthropomorphic figurine to be kept in the temple of mountain Kukumuša (lines i 2-3), while "as a *ḫuwaši*, they place him in the town of Taḫniwara, on a *stone pedestal*" (line i 4: ^{NA_4}ZI.KIN=*ya=an=kan INA* ^{URU}*Taḫniwara paššui šer tiyanzi*). According to

19 On the Eflatun Pinar complex see now Bachmann - Özenir 2004 and Ehringhaus 2005, 50-57.

20 *Gli inventari di culto e la politica religiosa ittita nell'età di Tutḫaliya IV*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2012. The research has been conducted under the supervision of Prof. Stefano de Martino (University of Turin). The corpus I considered consists of ca. 200 fragments. On the Hittite cult-inventories see von Brandenstein 1943; Güterbock 1946; Carter 1962; Rost 1961 and 1963; Hazenbos 2003.

21 Cf. KUB 25.23(+) (poplar) and KUB 38.28 (oak): see below.

22 Rev. iv 6', mirrored by *šara pedanzi* on line iv 16', when the deities are carried back "up" to Nerik.

Güterbock (1983, 210-211), the *ḫuwaši* was probably the old cult object, superseded by the anthropomorphic figurine and thus moved to Taḫniwara. Since the word *šiuniyatar* is not restricted to anthropomorphic representations,[23] however, the text can also be interpreted in the sense that two cult objects had been built - the figurine to be kept in the temple, and the stela to be placed on the pedestal in Taḫniwara.

- **KUB 25.23(+)** (CTH 525.3) (Hazenbos 2003, 30-40 and 43-44, geographical scope: area of Ḫakmiš). This most interesting cult-inventory dates back to Tudḫaliya IV too. Probably due to political instability in the area, the figurines of the deities of Urišta are housed in Ḫakmiš. Lines obv. i 1'-33' treat the cults of the mountain Ḫalwanna of Urišta. The text makes it quite clear that the spring festival procession, though moving from Ḫakmiš, tended to reach the "native" worship place of the deity. As for the destination, two options were available: "They carry (the divine mountain) Ḫalwanna up to the mountain. And if (the mountain) is oppressed by the enemy, they carry him to the mountain and [place] him [in front of the *ḫuwaši*], and the *ḫuwaši* stands under the poplar. (…) If (the mountain) is not oppressed by the enemy, they place him at the *ḫuwaši* un[d]er the poplar next to the river" (lines i 11'-16'). Later on, lines rev. iv 47'-49', referring to the Storm God of the Rain in Ḫakmiš, mention a *ḫuwaši* which "stands outside […]" (*araḫza arta*). Also this stela, as in the case of KUB 58.29+, was "instituted" by Tudḫaliya IV; the cult object was probably housed in the temple of the Storm God of Ḫattuša" (Carter 1962, 172; cf. Hazenbos 2003, 39 fn. 87). The Storm God of the Rain was worshipped not only in Ḫakmiš but also on a small neighbouring town, the "Deaf Man's Tell" ($^{URU}DU_6$ ^{LÚ}Ú.ḪÚB). Here, the god inhabited a *ḫuwaši* standing on a *paššu-* (left edge "a", 1).

- **KUB 38.28** (see Haas, Rost 1984, 85; Rost 1963, 188 (only lines 13'-14')). Despite being classified as CTH 638.17 (festivals for Telipinu), this fragment should be considered a cult-inventory. The preserved text pertains to the town of Kašḫa, which played a role during the fourth day of a travelling festival for Telipinu. In this town, celebrations took place at a *ḫuwaši* sanctuary characterized by the presence of an oak, as we know from the description of this part of the festival which is preserved in the fragment KUB 53.8 (CTH 638.2.H) (see Haas, Rost 1984, 68-70).

- **KBo 2.8** (CTH 519) (Hazenbos 2003, 131-141.). This fragment mainly concerns the cult of the Deity of the Night in the town of Parnašša. The "festival of the sickle" described on lines iii 4'-30' involves a *ḫuwaši* standing near a sacred spring. This spring is defined *zarimimma aldanniš* (iii 13'). Despite the hypotheses suggested by Carter (1962, 201), the meaning of the epithet remains obscure.

- **KUB 46.21** (CTH 530) (Hazenbos 2003, 73-74.). Lines 1-8 on the Reverse of this tablet preserve a fragmentary festival description, which is likely to refer to the second day of a spring festival. Most interestingly, the text specifies that not only the priest, but also the "town" (i.e., the local community) participates in the procession to the *ḫuwaši* sanctuary: a very rare detail to be found in the texts. The stela was located on a mountain: "The next day the priest and the town (community) (^{LÚ}SANGA URU^{LUM}=*ya*) .[…] go up (*šarā panzi*); the priest (of ?) the deity Ḫa[r-…] carries up on the mountain (ḪUR.SAG-*i šarā pēdai*) […] they pla[ce] (the deity) in front of the *ḫuwaši* […]" (Rev. 1-4; see Hazenbos 2003, 74).

- **KUB 17.35** (CTH 525.2) (Carter 1962, 123-153, geographical scope: area of Guršamašša)[24]. Among the various local festivals treated in this large fragment there is the "festival of (ritual) washing" ($EZEN_4$ *warpuwaš*) for the Storm God (of Guršamašša?), described on rev. iv 3-18. Here, the *ḫuwaši* is said to stand near a :*ḫarpušta*. The meaning of this word, possibly of Luwian origin, is unknown[25]. Probably, it

23 E. g. in KUB 38.35 it refers to a ^{KUŠ}*kurša*; on this term see recently Collins 2005, 21.

24 According to Forlanini (1996, 5-12), this town was located in the area of Afyonkarahisar (see also Hawkins 1998b, 29-30).

25 To my knowledge, this term is attested only in this document (KUB 17.35 rev. iv 5, 8, 10, 14, 27, 31). In the last of these occurrence the word is in the accusative case (EGIR-*ŠÚ* :*ḫar-pu-uš-ta* / [NAG-*an-zi*]), otherwise in the dative-locative (*INA* / *ŠA* (:)*ḫar-pu-uš-ta-aš*), on these forms see already Güterbock 1956, 131. Since the term is always written with the ḪAR sign (HZL #333), the spelling might also be *ḫurpušta* (and in principle even *murpušta*). Despite the possibility of some connection with *ḫurpašta*(n)- (on which see Puhvel 1980, 136-137), on the basis of the contexts I think we can exclude that the meaning of *ḫ*. could be "leaf" as supposed by Neumann (1961, III 12: "Blatt"), followed by Tischler (*Hethitisches Etymologisches Glossar*, A-K, 182; *Hethitisches Hand-*

was a sacred natural entity like a grotto or crevasse, or a well or even a waterfall. This is suggested by the fact that the :*ḫarpušta* could receive cult offerings like bread, beer and liver, which were "poured" into it (*katta išḫuwa-*, ŠÀ *ḫarpuštaš išḫuwa-*)[26].

- **KUB 55.15** (CTH 525)[27]. This fragment preserves fragmentary festival descriptions pertaining to the cult of the (divine) mountains Daḫa and Kammaḫu. The latter inhabited a *ḫuwaši* which was located on the mountains, as the expression "ḪUR.SAG-*i* / [*arḫa pē*]*danzi*" suggests (obv. ii (?) 7'-8')[28].

As I said, this overview is focused on the cult-inventories as a very precious source to enlighten the special bond between local communities and their "own" stela sanctuaries outside of their towns. It goes without saying, however, that information about the stelae location can also be found in other textual genres. The festival description KUB 25.32+ (CTH 681.1) is a very interesting example. This tablet contains the description of various festivals celebrated in the area neighbouring the town of Karaḫna[29]. Similarly to the local festivals treated in the cult-inventories, also these celebrations involved rites to be performed at stela sanctuaries outside the town. In particular, the text mentions *ḫuwaši*-s standing in a grove near Šamuḫa (obv. ii 25, cf. ii 54), on mount Ḫura (rev. iii 14'), in the grove near the town Akaliya (rev. iii 31' and 46'). Other texts witness the fact that the king, on the way from one place to another, stopped off near a *ḫuwaši* to worship it. See e.g. KUB 58.33 (CTH 678) rev. iii 20'-21', pertaining to the area of Nerik[30], or VBoT 95 (CTH 666) obv. i for a stela sanctuary on the way from Ḫattuša to Arinna[31]. Finally, we must mention the interesting fragment Bo 2004/1[32], a sort of cadastral text referring to the town Šaššuna in central Anatolia and written in the Middle Hittite Script. Among the landmarks mentioned in the text there are many *ḫuwaši*; the entire document might even be, according to an hypothesis of I. Singer[33], a topographical description and delimitation of these stela sanctuaries. Noteworthy in this text is also the fact that the word *ḫuwaši* clearly refers to a complex, i.e. to a stela sanctuary, as demonstrated by the expression ^{NA4}*ḫuwašiya=at=kan andurza* "(they are) inside the *ḫuwaši* (sanctuary)" (lines 8 and 13).

wörterbuch. Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen [2nd edition], Innsbruck 2008, 62) and by the *Hethitisches Wörterbuch* [2nd edition, = HW^2] (cf. the translation of KUB 17.35 rev. iv 11 in HW^2 III, 148: "… [libier]t er in die Blätter"). The equivalence *ḫurpašta*(n)- / *ḫarpušta*(n)- is accepted also in Oettinger 1981, 387; Poetto 1986; HW^2 III, 340.

26 KUB 17.35 rev. iv 5 (bread and beer) and 14 (liver) respectively. Carter (1962, 185) assumes that the *ḫ*. "cannot be a type of «baptismal font»" because it is treated as a deity. In my opinion, however, this doesn't rule out that the term might indicate an artifical manufact, since sacrifices could be tributed also to this sort of objects.

27 Transliterated in Groddek 2002, 26-27 (with literature).

28 Spring festival, cf. line 4.

29 Karaḫna was located near the district of Tapikka and might correspond to Sulusaray near classical Carana (Sebastopolis): see de Martino 2008, 132, with bibliographical references.

30 According to V. Haas, in this case the very name of the honoured deity (Zikkanzipa) is derived from Akkadian *sikkanum* "betyl".

31 Here, stelae were placed in a ^{GIŠ}*warḫuizna-*, a sort of *Waldheiligtum*: see Popko 2009, 10 with fn. 12; for other cases of stelae in ^{GIŠ}*warḫuizna-*s see also Yoshida 1992, 152-153.

32 Wilhelm 2005. For the edition and a thorough discussion of this text see Lorenz, Rieken 2007.

33 Apud Lorenz, Rieken 2007, 485 fn. 53.

Bibliography

Bachmann M., Özenir S. 2004. Das Quellheiligtum Eflatun Pinar. *Archäologischer Anzeiger*, 85-122.

Bittel K. 1937. Boğazköy. Die Kleinfunde der Grabungen 1906-1912. 1 Funde hethitischer Zeit. *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 60. Leipzig.

Boehmer R. M. Güterbock H. G. 1987. Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy. Grabungskampagnen 1931-1939, 1952-1978. *Boğazköy-Ḫattuša* 14. Berlin.

Börker-Klähn J. 1982. *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs. Mit einem Beitrag von Schunnar-Misera A*. Mainz.

Börker-Klähn J., Meitner L., Peckeruhn K. 1987. Neues zu Iflatun Pinar. (Ergebnisse des Würzburger Orientalischen Seminars: Archäologischer Unterricht). *Archiv Orientální* 55, 176-179.

Bossert H. Th. 1952. Das H-H Wort für "Malstein". *Belleten* 16, 495-545.

Carter C. 1962. *Hittite Cult-Inventories. PhD Dissertation, Department of Oriental Languages and Civilizations of the University of Chicago*. Chicago.

Collins B. J. 2005. A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia. In: Walls N.H. (ed.). *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East.* Boston MA, 13-42.

Corti C. 2009. Hattušili III. and the Cult Management of the Holy City of Nerik (II). In: Pecchioli Daddi F., Torri

G., Corti C. (ed.), *Central-North Anatolia in the Hittite Period – New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the Uiversity of Florence (7-9 February 2007)*. Studia Asiana 5. Roma, 13-23.

Darga M. 1969. Über das Wesen des ḫuwaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren. *Revue Hittite et Asianique* 27, 5-20.

de Martino S. 2006. The City of Tawiniya and the Meaning of the Word *paššu-* in Hittite Texts. In: Bombi R. (ed.). *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*. Alessandria, 537-547.

de Martino S. 2008. The Hittite City of Šamuḫa: Its Location and Its Religious and Political Role in the Middle Kingdom. In: Strobel K. (ed.). *New Perspectives on the Historical Geography and Topography of Anatolia in the II and I Millennium BC (Proceedings of the International Symposium, Udine 15th-16th December 2006)*, Eothen 16. Firenze, 131-143.

Dercksen J. D. 2004. *Old Assyrian Institutions*. Istanbul, Leiden.

Dietrich M., Loretz O., Mayer W. 1989. Sikkanum „Betyle". *Ugarit Forschungen* 21, 133-139.

Durand J.-M. 1988. Le nom des Bétyles à Ebla et en Anatolie. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2, 5-6.

Ehringhaus H. 2005. *Götter Herrscher Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Groreichszeit in der Türkei*. Mainz am Rhein.

Eidem J., Veenhof K. R. 2008. *Mesopotamia. The Old Assyrian Period*. Fribourg, Göttingen.

Forlanini M. 1996. Un coin de Phrygie à l'époque hittite: continuité toponymique et religieuse. *Hethitica* 13, 5-12.

Groddek D. 2002. Hethitische Texte in Traskription. KUB 55. *Dresdner Beiträge zur Hethitologie* 4. Dresden.

Gurney O. R. 1977. *Some Aspects of Hittite Religion. Schweich Lectures of the British Academy 1976*. Oxford.

Güterbock H. G. 1946. Review of: von Brandenstein 1943. *Orientalia (Nova Series)* 15, 482-496.

Güterbock H. G. 1956. Notes on Luwian Studies (A propos B. Rosenkranz' Book "Beiträge zur Erforschung des Luvischen"), *Orientalia (Nova Series)* 25, 113-140.

Güterbock H. G. 1964. Religion und Kultus der Hethiter. In: Walser G. (ed.). *Neuere Hethiterforschung*. Wiesbaden, 54-73.

Güterbock H. G. 1983. Hethitische Götterbilder und Kultobjekte. In: Boehmer R. M., Hauptmann H. (ed.). *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel*. Mainz, 203-217.

Haas V., Rost L. 1984. Das Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa. Ein Beitrag zum hethitischen Festkalender. *Altorientalische Forschungen* 11, 10-91, 204-236.

Hauptmann H. 1993. Ein Kultgebäude in Nevali Çori. In: Frangipane M. (ed.). *Between the Rivers and over the Mountains, Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri dedicata*. Rome, 37-69.

Hauptmann H. 1999. The Urfa Region. In: Özdoğan M. (ed.). *Neolithic in Turkey*. Istanbul.

Hawkins J. D. 1998. Hattusa: Home to the Thousand Gods of Hatti. In: Goodnick Westenholz J. (ed.). *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions. Proceedings of the Symposium, Jerusalem, May 27-29 1996*, Bible Lands Museum Jerusalem Publications 2. Jerusalem, 65-82.

Hawkins J. D. 1998b. Tarkasnawa King of Mira: 'Tarkondemos', Boğazköy sealings and Karabel. *Anatolian Studies* 48, 1-31.

Hawkins J. D. 2000. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Volume. I: Inscriptions of the Iron Ages*. Berlin, New York.

Hazenbos J. 2003. *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century BC. An Appraisal of the Hittite Cult Inventories*. Cuneiform Monographs 21. Leiden, Boston.

Hazenbos J. 2004. Die lokalen Herbst- und Frühlingsfeste in der späten hethitischen Großreichszeit. In: Hutter M., Hutter-Braunsar S. (ed.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr." (Bonn, 20.-22. Februar 2003)*. Alter Orient und Altes Testament 318. Münster, 241-248.

Hoffner H. A. 2003. Hittite Archival Documents. C. Accounts: 1. Cult inventories. In: Hallo W. W. (ed.). *The Context of Scripture*. Vol. 3. Leiden, Boston, 63-65.

Hutter M. 1993. Kultstelen und Baityloi. In: Janowski B., Knoch K., Wilhelm G. (ed.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament im 2. und 1. Jahrtausend. Akten des Internationalen Symposium, Hamburg 17.-21. März 1990*, Orbis Biblicus et Orientalis 129. Fribourg, Göttingen, 87-108.

Imparati F. 1974. Una concessione di terre da parte di Tudhaliya IV. *Revue Hittite et Asianique* 32.

Klinger J. 1996. Untersuchungen zur Rekonstruktion des hattischen Kultschicht. *Studien zu den Boğazköy-Texten* 37. Wiesbaden.

Kulaçoğlu B. (ed.) 1992. *Gods and Goddesses*. Ankara.

Laroche E. 1950. Notes sur l'inscription hiéroglyphique de Karahöyük-Elbistan. *Revue Hittite et Asianique* 11/52, 47-56.

Lloyd S. Mellaart J. 1957. An Early Bronze Age Shrine at Beycesultan. *Anatolian Studies* 7, 27-36.

Lorenz J. Rieken E. 2007. "Auf dem Weg der Stadt Šaššuna ...". In: Groddek D., Zorman M. (ed.). *Tabularia Hethaeorum – Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag*. Dresdner Beiträge zur Hethitologie 25, Wiesbaden, 467-486.

Marazzi M. (ed.) 1986. *L'Anatolia hittita. Repertori archeologici ed epigrafici. Contributi di Lazzari A., Marazzi M., Re L.* Roma, 89-120.

McMahon G. 1991. The Hittite State Cult of the Tutelary Deities. *Assyriological Studies* 25, Chicago.

Meriggi P. 1975. *Manuale di Eteo geroglifico. Parte 2/2. Testi - 2ª e 3ª Serie / Tavole - 2ª e 3ª Serie*. Roma.

Miller J. L. 2005. Review of: Hazenbos 2003. *Zeitschrift für Assyriologie* 95, 308-312.

Müller-Karpe A. 1997. Untersuchungen in Kuşaklı 1996. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 129, 103-142.

Müller-Karpe A. 1998. Untersuchungen in Kuşaklı 1997. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 130, 93-174.

Müller-Karpe A. 1999. Untersuchungen in Kuşaklı 1998. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 131, 57-113.

Müller-Karpe A. 2003. Die Stele von Altınyayla - Ein neues Relief der Hethitischen Großreichszeit. In: Özdoğan M., Hauptmann H., Başgelen N. (ed.), *Köyden Kente; Yakindoğu'da ilk Yerleşimler. Ufuk Esin'e Armağan / From Villages to Towns; Early Villages in the Near East. Studies Presented to Ufuk Esin.* Istanbul, 313-319.

Nakamura M. 1996. Notizen zu den hethitischen Beschwörungen der Berggottheiten. In: Mikasa T. (ed.). *Essays on Ancient Anatolia and Syria in the Second and Third Millennium BC.* Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan 9. Wiesbaden, 233-239.

Neumann G. 1961. Hethitische Etymologien 3. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 77, 76-81.

Oettinger N. 1981. Review of: Tischler J., *Hethitisches Etymologisches Glossar. Teil 1, A-K*, Innsbruck, In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131, 286-288.

Özgüç T. N. 1949. *Türk Tarih Kurumu tarafından yapilan Karahöyük hafriyati raporu 1947 / Bericht über die in Karahöyük im Auftrage der Türkischen Historischen Gesellschaft in 1947 durchgeführten Ausgrabungen.* Ankara.

Özgüç N. 1980. Seal Impressions from the Palaces at Acemhöyük. Translated from Turkish by Mellink M. J. In: Porada E. (ed.) *Ancient Art in Seals.* Princeton, 61-80.

Özgüç N. 2002. Götterprozessionen, Kriegs- und Jagdszenen. Ein Überblick über den Motivreichtum anatolischer Roll- und Stempelsiegel des 20.-18. Jahrhunderts v. Chr. In: *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Katalog der Ausstellung, Bonn 18. Januar-28. April 2002.* Bonn, 234-239.

Pierallini S., Popko M. 1998. Zur Topographie von Hattuša. Wege zur Burg. In: Martino S. de, Imparati F. (ed.). *Studi e Testi* I. Eothen 9. Firenze, 117-129.

Poetto M. 1986. Eteo $^{(URUDU)}$sa/epik(k)usta-. *Die Sprache* 32, 52-53.

Popko M. 1978. *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen).* Warszawa.

Popko M. 2009. Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter. *Studien zu den Boğazköy-Texten 50.* Wiesbaden.

Puhvel J. 1980. Review of: The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. L-N, Chicago 1989. *Kratylos* 25, 132-138.

Rost L. 1961. Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. 1. Teil. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 8, 161-217.

Rost L. 1963. Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. 2. Teil. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 9, 175-239.

Schachner A. 2010. Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2009. *Archäologischer Anzeiger*, 161-221.

Schmidt K. 1998. Frühneolithische Tempel. Ein Forschungsbericht zum präkeramischen Neolithikum Obermesopotamiens. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 130, 17-49.

Singer I. 1986. The *ḫuwaši* of the Storm God in Ḫattuša, In: *IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 21.-25. Eylül 1981). Kongreye Sunulan Bildiriler*, 245-253.

Soysal O. 2008. Review of: Hazenbos 2003. *Journal of Near Eastern Studies* 67, 117-120.

Taş İ., Weeden M. 2010. A Stele of Prince Anaziti in the Yozgat Museum. *Journal of the American Oriental Society* 130, 349-359.

van den Hout Th. P. J. 2002. Tombs and Memorials: The (Divine) Stone-House and Hegur Reconsidered. In: Yener K. A., Hoffner H. A. (ed.). *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock.* Winona Lake, 73-91.

Veenhof K. R. 1993. On the Identification and Implications of Some Bullae from Acemhöyük and Kültepe. In: Mellink M. J., Porada E., Özgüç T. (ed.). *Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç.* Ankara, 645-657.

von Brandenstein C.-G. 1943. *Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten.* Leipzig.

Wilhelm G. 1997. *Keilschrifttexte aus Gebäude A. Kuşaklı -Sarissa* 1/1. Rahden/Westf.

Wilhelm G. 2005. Eine mittelhethitische topographische Beschreibung aus den Grabungen bei Sarikale. *Archäologischer Anzeiger*, 77-79.

Yoshida D. 1992. Das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest im Tempel der Sonnengöttin. In: Mikasa T. (ed.). *Cult and Ritual in the Ancient Near East.* Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan 6. Wiesbaden, 121-156.

Ոսկե գեղմի առասպելը և վիշապ քարակոթողները

Արմեն Պետրոսյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Փոքր Ասիայի հին աղբյուրներից հայտնի է ոչխարի մորթու՝ գեղմի ծիսական օգտագործումը, որն էական դեր է կատարել խեթական, բայց ծագումով ավելի հին՝ խաթական ծեսերում: Ծեսերից մեկի ժամանակ այն կախել են «տիեզերական» eia(n) ծառից (KUB XVII 10 IV 27-3): Գեղմը նվիրված էր մի շարք պահպանության աստվածների, բայց որոշ տաճարներում պահվող գեղմը համարվում էր ոչ միայն աստվածության սիմվոլը, այլև հենց ինքն աստվածությունը (Ардзинба 1982, 10):

Այս ծեսի հետ համահունչ է հունական ոսկե գեղմի առասպելը: Արգոնավորդները նավում են տարածքով խաթերի հին երկրին մերձավոր մի երկիր՝ Կոլխիդա (հին հայ. Կողքիս) ձեռք բերելու ոսկե գեղմը, որն այնտեղ կախված էր «տիեզերական ծառի» հատկանիշներով կաղնի ծառից և հսկվում էր վիշապի (հուն. drakōn) կողմից: Ընդ որում, ողջ պատմությունը կրում է իր վրա ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի հակամարտության առասպելի կնիքը (տե՛ս Иванов, Топоров 1974, 34-36, որտեղ քննարկվում է հնդեվրոպական *Hwel- «գեղմ, բուրդ» և օձ-վիշապի *wel- անվան համահնչյունության հարցը. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 582. Топоров 2010, 300-303):

Այս առասպելի տարրերը համադրելի են վիշապ քարակոթողների պատկերագրության և նրանցով վերականգնվող ծեսի ու առասպելների հետ՝ կախված մորթի, վիշապ, ամպրոպային առասպել (հնարավոր է համարվում, որ որոշ կոթողների վրա ոչ թե ցլի, այլ խոյի մորթի է պատկերված, տե՛ս Марр, Смирнов 1931, 63, Ա. Բոբոխյանի, Ս. Հմայակյանի և համահեղինակների, Հ. Մարտիրոսյանի և իմ հոդվածները սույն ժողովածուում): Հնարավոր է նաև պատկերացնել, որ այն հասարակություններում, որտեղ ավելի առաջնային դեր են կատարել խոշոր եղջերավոր անասունները և համապատասխանաբար՝ ցլի պաշտամունքը, նման դեր ունենար ցլի մորթին: Այսինքն՝ այն նույնացվեր ցուլը որպես սիմվոլ ունեցող աստծու հետ, և կախվեր/փովեր ծառից կամ ծիսական սյունից, ինչպես ոչխարի գեղմը խեթական աշխարհում: Խոշոր եղջերավոր անասուններն ավելի առաջնային են եղել հնդեվրոպական մշակույթներում, և այդ երկու իրար հարևան, բայց տարբեր, խոյի և ցլի մորթով ծեսերը կարող էին բնորոշ լինել, համապատասխանաբար, հին Փոքր Ասիայի և Հայկական լեռնաշխարհի ոչ հնդեվրոպական (խաթական և ազգակից) և հնդեվրոպական ցեղերին[1]:

Պատմական դարաշրջանը և առասպելի տեղայնացման շրջանը ևս մոտ են կամ համապատասխանում են վիշապ քարակոթողների ստեղծման դարաշրջանին և արեալին: Այսպես, հին հունական ավանդությունը արգոնավորդների ավանդությունը կապում է Տրոյայի պատերազմի նախորդ սերնդի հետ՝ մ.թ.ա. XIII դ. (չնայած վաղնջական տարրերին, առասպելը հավանորեն ձևավորվել և ամբողջացել է ուշ, մ.թ.ա. VIII դարից, տե՛ս օրինակ MHM 1, 100):

Այն երկիրը, ուր նավում էին արգոնավորդները, հին աղբյուրներում կոչվել է Այա (Aἶα, Aia), որը միայն ուշ աղբյուրներում է նույնացվել Կող-

1 Ըստ Սերգեյ Հարությունովի վարկածի, հնարավոր է, որ մարդկանց կողմից խոյի և ցլի նկատմամբ վերաբերմունքի միջև հնում եղել է երկյակ հակադրություն հիշեցնող հարաբերակցություն: Ընդ որում՝ ոչխարաբուծությունը սերտորեն կապված է եղել արոտային-կիսաքոչվոր ապրելակերպի հետ, մինչդեռ խոշոր եղջերավոր անասունների բուծումը, հավանաբար, առնչվել է նստակեցության հետ՝ արդեն երկրագործության առկայության պարագայում: Չի բացառվում, որ առաջին զբաղմունքն ավելի բնորոշ է եղել սինոկովկասյան լեզվաընտանիքների խմբի ցեղերին, իսկ երկրորդը՝ նոստրատիկ (Арутюнов 2010): Նշենք, որ խաթերենը ընդգրկում են սինոկովկասյան, իսկ հնդեվրոպական լեզուները՝ նոստրատիկ խմբերի մեջ:

քիս/Կոլխիդայի հետ (Այան հանդես է գալիս որպես մի վայրի անուն Փասիս-Ռիոն գետի վրա, իսկ ուշ հեղինակների մոտ այն Կոլխիդայի մայրաքաղաքն է): Երկիրը ներկայացվում է որպես մի հեքիաթային, անդրաշխարհիկ թագավորություն: Արգոնավորդները Այա-Կոլխիդա են նավում Փրիքսոսի հոգու հետևից (Պինդարոս, «Պիթիական ներբողներ» IV, 156-161), որի սրբարանը, ի միջի այլոց, տեղայնացած էր մոսքերի երկրում, Հայաստանի, Իբերիայի և Կոլխիդայի միջև (Ստրաբոն I, 2, 39. XI, 2, 17-18). Արգոնավորդների գործերը տեղի են ունենում «չորրորդ չափման, կամ ինչ-որ առասպելաբանական գերտարածության մեջ» (Андреев 1990, 172) և «Արգո» նավն էլ համադրելի է աշխարհի ժողովուրդների առասպելներում հոգիներն անդրաշխարհի տեղափոխող նավի հետ (Fontenrose 1959, 477-487. Moreau 1994, 128-131): Ըստ այդմ, Այա-Կոլխիդան, առասպելաբանական համատեքստում, հոգիների բնակավայր անդրաշխարհն է կամ անդրաշխարհիկ մի տեղ: Այդ երկրի՝ ոսկի բնութագրերով հարստությունն էլ խորհրդանշում է նրա դրական՝ «դրախտային» անդրաշխարհ լինելու հանգամանքը:

Երկրի արքան էր Այետեսը (Αἰήτης, Aiētēs), արևի որդին, որի դստերը՝ կախարդուհի Մեդեային (Μήδεια, Mēdeia), արգոնավորդների առաջնորդ Յասոնը տանում է իր հետ Հունաստան: Հետագայում Մեդեան վերադառնում է և վերականգնում հորը գահի վրա (խլելով այն բռնագրաված հորեղբորից՝ Պերսեսից): Այլ տարբերակում Այետեսի փոխարեն սկսում է իշխել Մեդեայի՝ Յասոնից ունեցած որդի Մեդոսը, մեծ արքա, որը նվաճում է Ասիայի նշանակալի մասը: Այս առասպելի անունները կարող են խորհրդանշել Ասիայի ժողովուրդներին[2]:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության կարևոր բացահայտումներից մեկն է հնդկական՝ Յայատիի ու նրա դուստր Մադհավիի և իռլանդական՝ Էոխայդի ու նրա դուստր Մեդբի առասպելների համեմատությունը (Dumézil 1972, 239-390): Յայատիի՝ երկու կանանցից ունեցած որդիներից են սերված համարվել Հնդկաստանի հյուսիսի և շրջակա երկրների ժողովուրդները (այդ թվում՝ հույներն ու արևմտյան մյուս ժողովուրդները): Մի խախտման համար Յայատին վերածվում է անուժ ծերունու, բայց իր որդիներից մեկից վերստանում է երիտասարդությունը, հետո տեղափոխվում երկինք, որտեղ մի քանի դրախտային աշխարհներում ապրում է հազարավոր տարիներ, ապա նորից խախտման համար պատժվում՝ նետվում է երկիր, բայց իր դստեր և նրա որդիների բարեմասնությունների շնորհիվ բոլորն էլ բարձրանում են երկինք («Մահաբհարատա» I.70-88. V.105-119): Մադհավիի՝ տարբեր արքաներից ունեցած որդիները պարզորոշ կապվում են հնդեվրոպական առասպելաբանության երեք ֆունկցիաների հետ, որոնք միասին կարող են ձևավորել «ամբողջական հերոսի»՝ արքայի կերպարը:

Իռլանդական առասպելում Էոխայդ Ֆիդլեխի դուստրը՝ Մեդբ դիցուհու մի փոփոխակը իր երեք եղբայրներից ունենում է մի որդի՝ գահի համար հարմար թեկնածու (նրա մարմինը զոլերով բաժանված էր մասերի, որոնցից յուրաքանչյուրը նման էր իր երեք հայրերին՝ համապատասխան հնդեվրոպական առասպելաբանության երեք՝ քրմական, ռազմական և պտղաբերության ֆունկցիաներին): Եղբայրները զոհվում են իրենց հոր հետ կռվում, որից հետո Էոխայդն արգելում է որդու գահակալումը արքայի մահից հետո: Մադհավիի հետ համեմատվում են Մեդբ անունով մի քանի հերոսուհիներ, որոնք ամուսնանում են բազում արքաների հետ: Այստեղ, ինչպես և հնդկական առասպելում, կարևորվում է արքայադստեր՝ հոր արքայության պահապանի, նրա համար օրինական գահաժառանգ ապահովողի դերը (ինչը, մեր թեմայի համատեքստում, համեմատելի է խեթական արքայատոհմի գահաժառանգման կարգի հետ, տե՛ս օրինակ Гиоргадзе 1969):

Յայատին, որը «տիեզերական իշխող էր», «լավագույնը արքաներից», արքաների ու ժողովուրդների նախահայր, հազարամյա՝ հավերժ երիտասարդության տեր և երկնային դրախտների բնակիչ, համադրելի է անդրաշխարհի տիրակալի հետ, իսկ իռլանդական ավանդույթում Էոխայդ է կոչվել նաև անդրաշխարհի ամենազոր աստված Դագդան, «բոլորի հայրը» (Ollathair):

2 Մեդոսը համարվում է Մեդիայի (Մարաստան) էպոնիմը, Պերսես անունը համադրելի է պարսիկների, Ափսյուրտոսը՝ աբխազների (Ափսնի՝ Աբխազիա, հմմտ. նաև այս տարածքների հնագույն Ափսարոս, Ափսիլայ անվանումները), ոսկե գեղմի տեր Փրիքսոսը՝ փոյուգացիների ցեղանունների հետ, արգոնավորդ Արմենոսը Հայաստան-Արմենիայի էպոնիմն է, իսկ Յասոնի ու Մեդեայի որդու անունով է կոչվել Թեսալիան:

Այս արքաները, այսպիսով, համադրելի են Այա անդրաշխարհի արքա Այետեսի հետ: Համադրելի են նաև նրանց դուստրերի և Մեդեայի կերպարները: Այսպես, Մեդեան իր որդու հետ վերահաստատում է հորը գահի վրա, իսկ հետո թագավորում է որդին: Նա մարդկանց երիտասարդացնելու կարողություն ուներ (հմմտ. Յայատիի երիտասարդացումը) և ամուսնանում է բազում արքաների հետ՝ Յասոն, Էգևս, ասիացի մի արքա, Աքիլլես: Հատկանշական է նաև Մեդեայի կողմից իր եղբոր սպանությունը, որով նա կարծես պահպանում է հոր արքայությունը և հող նախապատրաստում իր ապագա որդու գահաժառանգման համար: Այսպիսով, Այետեսի և Մեդեայի կերպարները, հաշվի առնելով նաև նրանց անունների նմանությունները, համադրելի են վերը քննարկվածների հետ: Ի միջի այլոց, իռլանդական առասպելում ևս հիշվում է ոսկե գեղմը՝ այդպիսի եղնիկին որսողը հայտնվում է Մեդբի աստվածային համապատասխանության՝ Ֆլեյտի գրկում և դառնում արքա:

Mādhavī և Medb անունները կապվում են հնդեվրոպական *medhu- «մեղրից պատրաստվող արբեցնող խմիչք» արմատի հետ, որը տարբեր լեզուներում կարող է այլևայլ նոր իմաստներ առաջացնել: Միևնույն ծագումը կարող է վերագրվել և Mḗdeia անվանը, որտեղ Mā́dhavī-ի հետ համընկնում են նաև առաջին վանկի շեշտն ու երկարությունը (հմմտ. Մեդեայի մշտական կապը կախարդական դեղաբույսերի ու լուծույթների հետ): Այդ երկու անունները մարող էին ծագել մեկ նախաձևից՝ հնդկերենում հնդեվրոպական e-ն կանոնավոր կերպով վերածվում է a-ի, իսկ *w-ի անկումը բնորոշ է հունարենին: Հունարենում *dh-ն վերածվում է th-ի (հմմտ. հուն. methyo «հարբած լինել») և եթե Մեդեան իրոք կապված է Մադհավիի հետ, ապա հունական անուն չէ[3]: Իսկ ինչ լեզվով այն կարող էր լինել: Ակնհայտորեն՝ այա-կոլխիդյան, «տեղական», ուր, ինչպես հնդեվրոպական լեզուների մեծ մասում, այդ թվում՝ հայերենում, *dh-ն վերածվում է d-ի:

Առավել դժվար է Յայատի և Էոխայդ, կրճատ՝ Էոխու, անունների ստուգաբանության հարցը: Ժ. Դյումեզիլը հիշում է Էոխայդի ivo-catus «կենի ծառի հետ կովող» մեկնաբանությունը (Dumézil 1972, 331, ծան. 1. հմմտ. Puhvel 1987, 262): Կենին, գեղձին կամ կարմրածառը (Taxus baccata) մշտադալար, հազարամյակներ ապրող բարձր ծառ է, մշակվող բնափայտով և թունավոր տերևներով ու հատապտուղներով, որը կարևոր դեր ունի տարբեր ժողովուրդների՝ հատկապես անդրաշխարհի հետ կապված հավատալիքներում ու ծեսերում և խեթական ավանդության մեջ հանդես է գալիս որպես eya(n) «տիեզերական», «կենաց ծառ»: Այա երկրանունը, կարծում են, համընկնում է Էյայի հետ (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 907. մանրամասն՝ Топоров 2010, 296-298): Անդրաշխարհը, հատկապես նրա «դրական» հատվածը կարող էր կոչվել ծառի անունով (հմմտ. հայ. դրախտ, որը ծագում է իրան. «ծառ» իմաստով արմատից)[4]: Սակայն, արգոնավորդների պատմության մեջ ակնհայտ է առասպելի «մետաղական կողը» և Այա երկրանունը, հավանաբար, պիտի կապված լինի «մետաղ» նշանակությամբ մի արմատի հետ[5]:

3 Այս անունը փորձել են իմաստավորել նաև հունարեն՝ տե՛ս Chantraine 1968-1980, 693, որտեղ այն ենթադրաբար կապվում է հուն. «մտածել» արմատի հետ և հիշվում միկենյան Մեդեյո ձևը, ապա և Гамкрелидзе, Иванов 1984, 811, որպես «բուժող» (բժշկության հետ է առնչվում նաև Յասոնի անունը): Հնարավոր է, որ ոչ հունական Մեդեա անունը համահունչ հունական հիմքով իմաստավորվելով, համապատասխան ասոցիացիաներ է առաջացրել՝ հմմտ. նաև Յասոնի նախնական Դիոմեդես և Մեդեայի որդու Մեդոս, Մեդեյոս համահունչ անունները:

4 Կարծիք կա, որ eia-ն կապված է *ayw-«պատանեկան կենսական ուժ», «հավերժություն» արմատի հետ (Иванов 1973, 298 հտն. Иванов, Топоров 1974, 35 հտն.), որը չի ընդունվում մասնագետների մեծ մասի կողմից (տե՛ս օրինակ Puhvel 1984, 255): Կելտական երանելի անդրաշխարհներից մեկն անվանվում էր tir na n-Og «պատանու երկիր», իսկ Դագդա-Էոխայդի որդու՝ Էնգուսի անուններից մեկն էր Mac ind Oc «պատանիների որդի»: Այս «պատանի» տերմինները ծագում են *ayw-ի տարբերակային մի ձևից և ակնարկում անդրաշխարհի աստված Էոխայդի անվան կապը նույն արմատի հետ: Իսկ Յայատիի պապի անունն էր Այու, ակնհայտորեն կապված քննարկվող արմատի հետ (նա կոչվում էր «ամենապատանի», տե՛ս օրինակ MHM 1, 146): Այսպիսով, ինչ-որ կապեր, իրոք, հնարավոր են, բայց տե՛ս հաջորդ ծանոթագրությունը:

5 Այսպես, արգոնավորդները նավում են Կոլխիդա ոսկե գեղմի հետևից, իսկ Այետեսի մի թոռան անունն էլ (Քալկիոպե) կապված է chalkos «մետաղ, պղինձ» արմատի հետ: Այս տարածքները եղել են մետաղի և հատկապես երկաթի մշակության առաջին կենտրոններ (տե՛ս Իվանով 1983, 25 էջի քարտեզը), և այդ պատճառով Կոլխիդայի համար առաջարկված է ստուգաբանություն *ghelg'h «երկաթ, մետաղ» արմատից (Иванов 1983, 98. հմմտ. հուն. chalkos, բաղաձայների համանման, քիչ տարբեր զարգացմամբ): Այս տարածքներում, ի միջի այլոց, երկու տարբեր տեղայնացմամբ հիշվում են երկաթագործ խալյուբ-

Այսպիսով, Այա երկիրը կարող է մեկնաբանվել որպես հնդեվրոպական առասպելաբանության հավերժ երիտասարդության երկիր՝ դրախտային անդրաշխարհ (որի վերաբերյալ տե՛ս Lincoln 1991, 23-31), իսկ Այետեսի անունը մեկնաբանվում է որպես «Այա երկրացի, Այայի բնակիչ» (տե՛ս օրինակ Андреев 1990, 161). Aiētēs և Yayāti անուններում համապատասխանում են նաև երկրորդ վանկի շեշտը և երկարությունը, ընդ որում, Յայատիի նախաձայն յ-ն կարող է հավելում կամ արմատի կրկնության հետևանք լինել (հմմտ. Այայե՝ Այետեսի քրոջ անդրաշխարհիկ կղզին), իսկ Այետեսին ամբողջապես համապատասխանում է Յայատիի եղբոր անունը՝ Այատի (Մահաբհարատա I, 70, 29): Այս անունները ստուգաբանորեն կամ գոնե երկրորդային ձևով՝ նման հնչողության պատճառով պետք է կապվեին *ayw- արմատի և ծիսական ծառի անվան հետ (*w-ի բացակայությունը կարող է բացատրվել հունարենի միջնորդությամբ, տեղական լեզվի օրինաչափություններով կամ այլ պատճառներով, հմմտ. նույն երևույթի բացատրությունը էյա ծառանվան վերաբերյալ հղված աշխատանքներում): Ասվածի հիման վրա կարելի է ենթադրել իռլանդական, հունական և հնդկական առասպելների ծագումը միևնույն աղբյուրից: Ընդ որում, մեզ համար կարևոր է նրանց և՛ անունների, և՛ մոտիվների հնդեվրոպական բնույթը:

Արգոնավորդների առասպելում, առասպելաբանական մոտիվներին զուգահեռ, կա նաև պատմական շերտ: Բացի այդ, գեղմի՝ ծառից կախելու խեթական անցյալից եկող ծիսական սովորույթը արևմտաքարթվելական բնակչության մեջ պահպանվել էր մինչև ուշ ժամանակները (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 907): Կոլխիդայից հյուսիս բնակվող սվանների մեջ հայտնի էր ոչխարի մորթու միջոցով ոսկի լվանալու սովորությունը, որը մորթին դարձնում էր, իրոք, «ոսկե գեղմ» (Страбон XI.2.19. Топоров 2010, 300, 313, прим. 32): Իսկ Պլինիոս Ավագը (Nat. hist. XXXIII.52) հիշում է կոլխերի արքա Սելեվկոսին, որը շատ ոսկի և արծաթ էր հավաքել այս տեղից, որտեղ ապրում էր սվանների ցեղը:

Սա արդեն վաղուց գիտակցվել է որպես ոսկե գեղմի առասպելի ռացիոնալ, պատմական կորիզը: Բայց բուն Կոլխիդայում (Ճորոխի գետաբերանից հյուսիս, Ռիոն գետի ավազանը, պատմական անուններով՝ Էգրիսի, Լազիկա) ոսկի չկա և չի եղել (այս մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Գևորգյանի և Ա. Բոբոխյանի՝ վիշապաքարերի և ոսկե գեղմի վերաբերյալ հոդվածը սույն ժողովածուում): Ինչպես ասվեց, արգոնավորդների նպատակակետ Այա երկրի՝ Ռիոն գետի ավազանում գտնվող Կոլխիդայի հետ նույնացումը ուշ երևույթ է: Ավելին, հնագույն Կոլխիդայի կենտրոնը պետք է գտնվեր ավելի հարավ՝ Ճորոխ գետի ստորին հոսանքներում (Меликишвили 1959, 62 հտն. 1962, 324-325. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 207): Եվ հնագույն Կոլխիդա ասելով պետք է հասկանալ Տրապիզոնից արևելք տարածվող մերձսևծովյա և հարակից տարածքները:

Ուրարտական առաջին արձանագրությունները այդտեղ հիշում են Դիաուխի (անունով համապատասխանում է հետագա հայկական Տայք նահանգին, բայց գրավել է նաև ավելի արևմտյան տարածքներ) հզոր երկիրը, որի վրա արշավում են և հաղթում Մինուա և Արգիշթի արքաները (ասորեստանյան աղբյուրներում ավելի վաղ հիշվող Դայաենի երկիրը ևս հաճախ նույնացնում են Դիաուխիի հետ, սակայն դա անվիճելի չէ): Հատկանշական է, որ Մինուա և Արգիշթի արքաները ոսկի (նաև արծաթ և պղինձ) են գրավում Դիաուխիից (КУКН 53, 16. 174 B 1, 24), ինչով այս երկիրը տարբերում է լեռնաշխարհի մյուս երկրներից: Սա ցույց է տալիս ոսկու հնագույն արդյունահանումն այստեղ և Դիաուխիի ու առասպելական, ոսկեբեր Այա-Կոլխիդայի համապատասխանությունը[6]:

ները (Ксенофонт IV.4, V.5), որոնց նույնացնում են խաթերի հետ և որոնց լեզվից է, ըստ Վ. Իվանովի, շատ այլ լեզուներ մտել «երկաթ» տերմինը: Բացահայտ է Այա և Հայասա անվանումների համադրելիությունը հնդեվրոպական *Hayes, *Hayos «մետաղ, պղինձ, բրոնզ, երկաթ» արմատի հետ, որն արդեն առաջարկվել է Հայասայի համար (Джаукян 1964, 67. Պետրոսյան 1997, 93-94. Martirosyan 2010, 384. տարբեր ցեղեր կարող էին մետաղի, հատկապես «երկաթի երկիր» կոչել միևնույն տարածքը): Այսպիսով, հավանական է, որ նախորդ ծանոթագրության մեջ ներկայացված կապերը՝ անդրաշխարհի, էյա ծառ և այլն, իրոք երկրորդային են, Այայի՝ համահունչ արմատներով իմաստավորելու արդյունք:

6 Բուն Կոլխիդայում, ինչպես ասվեց, ոսկի չի եղել, և ոսկե գեղմի պատմականությունը վերականգնվում էր ըստ հյուսիսային՝ սվանական ազգագրական նյութի: Բայց, ինչպես պարզվում է, ոչխարի գեղմով ոսկի հավաքելու մեթոդը մինչև գոնե XX դար հայտնի է եղել հենց Հայասա-Դիաուխիի և մերձակա փոքրասիական տարածքներում: Ահա ինչ է գրում այդ մասին Ջ. Սկոտը (Scott 1927): «Գիբրոնը, բնութագրե-

Դրանից հետո Դիաուխի անվանումն անհետանում է պատմությունից: Քիչ ավելի ուշ, մ.թ.ա. VIII դարի կեսերին այս շրջաններում, թերևս ավելի հյուսիս, ուրարտական մեկ աղբյուր՝ Սարդուրի արքայի տարեգրությունը (КУКН 241 C, D), աղբյուրը հիշում է Qulḫa երկիրը (կարդալ՝ Կոլխա, այսինքն, Կոլխիդա. այս տարածաշրջանի վաղ պատմության վերաբերյալ տե՛ս Меликишвили 1950. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 192-205):

Ավելի վաղ այս տարածքներն ընդգրկված են եղել խեթական աղբյուրներում մ.թ.ա. XIV-XIII դարերում հիշվող Ḫayaša (խեթերեն՝ Խայասա, հնարավոր է, որ տեղի լեզվում հնչել է Հայասա) երկրի կազմում, որի անվան հետ են բազմաթիվ մասնագետներ կապում հայ ցեղանունը, իսկ Հայասան հաճախ համարում նախնական Հայաստանը (տե՛ս օրինակ, Джаукян 1988, հարցի գրականությամբ և պատմությամբ. Հայասա-Դիաուխի-Տայք հաջորդականության վերաբերյալ՝ Дьяконов 1968, 120-121): Հայասան տարածաշրջանի ամենահզոր երկիրն էր՝ թագավորություն, արդեն մ.թ.ա. XIV-XIII դդ., իսկ Դիաուխին՝ լեռնաշխարհի հյուսիսի միակ համեմատաբար միասնական ու հզոր թագավորությունը մ.թ.ա. VIII դ. (բացի ավելի հարավային կենտրոնով Վանի թագավորությունից): Թեև հարցը մասնագիտական գրականության մեջ հատուկ չի քննարկվել, բայց Հայասայի և Դիաուխի-Տայքի պետական ու թերևս էթնիկական ժառանգորդությունն ակնհայտ է (հարցի մանրամասն քննարկումը տե՛ս Պետրոսյան ձեռագիր):

Հայասա երկրանվան նախաձայն h-ն կարող էր չարտահայտվել հունարենում, իսկ -սա վերջավորությունը սովորաբար ածանց է համարվում: Ըստ այդմ, Այան իրոք կարող էր վերաբերել Հայասային, լիներ նրա հնագույն հունական անվանումը (Այա երկրի և Հայասայի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս Hüsing 1933, 51. Меликишвили 1954, 85. Toumanoff 1963, 57-58. Պետրոսյան 1997, 93-94. 2006, 124-126. Petrosyan 2002, 44. Петросян 2009, 93):

Այա-Կոլխիդայի և արգոնավորդների առասպելի հնարավոր հայասական և հայկական կապերն է ակնարկում նաև հայերի ծագման հունական լեգենդը, ըստ որի Արմենոսը, հայերի նախնին, եղել է արգոնավորդներից մեկը: Նրա ուղեկիցները հաստատվել են «Ակիլիսենեում և Սիսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիաբենե» (Ստրաբոն XI.4.8, XI.14.12, տե՛ս Պետրոսյան 2006, 91, 117 հտն.): Ակիլիսենեն հայկական Եկեղյաց գավառն է և մերձակա տարածքները, այսինքն, Հայասայի շրջանը և ըստ առասպելի տրամաբանության, այն պետք է լիներ հայերի նախնական հայրենիքը, որտեղից նրանք տարածվել են լեռնաշխարհում:

Վիշապ քարակոթողների մի շատ նշանակալի, դեռևս չուսումնասիրված մասը գտնվում է Տայքում (Ճորոխի ավազանում, տե՛ս Ատրպետ 1926): Ոսկե գեղմը հսկող վիշապի ներկայությունը առասպելում կարող է ակնարկել, որ նրանում արտացոլվել են հիշողություններ ոչ միայն խաթա-խեթական նշված ծեսից (ուր վիշապի կերպար չկա), այլ նաև վիշապ քարակոթողների՝ կամ նրանց ծիսա-առասպելաբանական հիմքը կազմող պատկերացումների վերաբերյալ: Սակայն պետք է հաշվի առնել, որ բուն Հայասայի տարածքներում՝ Բարձր Հայքում վիշապաքարեր հայտնի չեն: Ընդ որում, այդ կոթողները, ամենայն հավանականությամբ, ավելի հին են, քան Հայասայի դարաշրջանը (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.): Եվ եթե կա ուղղագիծ կապ այդ կոթողների և Հայասայի միջև, ապա՝ Հայասան պիտի ներառած լիներ նաև Տայքի տարածքները (ինչը դժվար է ապացուցել), կամ Այա երկրի առասպելում պիտի արտացոլված լիներ ավելի արևելյան իրողությունների հետքեր: Հատկանշական է, որ հնագիտական նյութի հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ Հայասայի բնակչությունը մասամբ ծագում էր ավելի արևելյան շրջաններից՝ «Անդրկովկասից» (Yakar 1992, 514): Ըստ

լով Տրապիզոնից ներքև ընկած՝ Փասիսի շրջակա վտակներում առկա թանկարժեք մետաղների հարստությունը, գրում է. «Ոսկու տարրերով հարուստ ջրերը զգուշությամբ մաղվում են գառան մորթու կամ գեղմի միջոցով, ինչը միգուցե և հիմք է հանդիսանում զարմանահրաշ առասպելի համար [...]: Վերին Փոքր Ասիայի մի ճամփորդի, ինչպես նաև մի հանքափոր ինժեների իմ ունեցած վկայությունները հաստատում են, որ նույնիսկ մինչ այսօր, այս նույն տարածքներում, ծանծաղուտներում՝ վտակերի հատակին, տեղադրվում և ամրացվում են գեղմեր, որոնց բրդյա ծածկույթներում և մնում է ոսկեբեր ավազների ոսկին: Եվ երբ գեղմերն արդեն լի են, դրանք տեղափոխվում են սովորական հալոցներ և այրվում, ինչի արդյունքում հնարավոր է դառնում հեշտությամբ վերականգնել նրանցում գտնվող ողջ ոսկին»: Այստեղից, ի միջի այլոց, հայտնի է դառնում նաև «ոսկե գեղմից» ոսկի ստանալու տեխնիկան: Իսկ սվաններին այն կարող էր հասած լիներ, ինչպես և այլ մշակութային իրողություններ, հարավից:

այդմ, պետք է կարծել, որ Հայկական լեռնաշխարհի ավելի արևելյան շրջաններին, ի հակադրություն խաթա-խեթական արևմուտքի, բնորոշ է եղել վիշապի կողմից հսկվող ոսկե գեղմի պատմությունը հիշեցնող մի ծես, որը արտացոլվել է վիշապաքարերի պատկերագրության մեջ: Միայն այդտեղ ոչխարի մորթու փոխարեն կիրառվել է է ցլի մորթի:

Կարելի է վարկած առաջադրել, որ (Հ)այա երկրանունը պահպանվել է նաև Խեթական տերության անկումից հետո, մ.թ.ա. I հազարամյակում: Ուրարտական անվանաբանության մեջ Այա ձևի հետ համադրելի է Iyani/Igani երկրանունը (ուրարտական սեպագրում այս ձևերը նույնական են՝ Igani-ն կարող է կարդացվել Iyani): Այս երկիրը տեղայնացվում է Հյուսիսային Ծովակի (Չըլդր լճի) հարավ-արևմուտքում և հարակից շրջաններում, այսինքն՝ Տայք նահանգի արևելքում (Арутюнян 1985, 84-85, 87): Անուններին հաճախ հավելվող բնորոշ խուռռուրարտական -ni ածանցն առանձնացնելուց հետո մնում է Iya հիմքը, որը կարող էր արտացոլել նաև Eya արտասանությունը (ուրարտ. e-ն և i-ն լավ չեն տարբերակվում): Այն, փաստորեն, նույնական է խեթական էյա(ն) ծառի անվանը: Մյուս կողմից, ուրարտական e-ն և i-ն հայերենում հաճախ արտացոլվում են որպես *ա* (հմմտ. հայ. Գեղաքունի և ուրարտ. Uelikuni համապատասխանությունը և հայ. աւրիորդ (օրիորդ), որը հանգեցվում է ուրարտ. euri «տեր» բառին): Սա կարող էր արտացոլել տեղական և ուրարտական արտասանության առանձնահատկությունները, այսինքն՝ տեղական այա-ն կամ հայա-ն ուրարտական սեպագրում կարող էր արտացոլվել որպես iya/iga (սեպագրում h-ինչյունը չի արտացոլվում): Իյանի/Իգանի երկիրը, այսպիսով, կարող է նույնացվել առասպելական Այայի հետ: Այն կարող էր լինել արևելյան մի հատվածը կամ գաղթականությունը հին Հայասայի, որը պահպանել էր նրա անվանումը:

Հատկանշական է, որ Արևմտյան Հայաստանից ներկայումս հայտնի սակավաթիվ վիշապաքարերից մեկը գտնվել է Հյուսիսային Ծովակի ավազանի Թեփեջիք գյուղից, մինչդեռ Տայքի վիշապների մեծամասնությունը, ըստ Ատրպետի, գտնվել է ավելի արևմուտքում (տե՛ս Ա. Բոբոխյանի, Ա. Ջիլիբերտի և Պ. Հնիլայի հոդվածը սույն ժողովածուում):

Որոշ հնարավորություն կա խոսելու նաև այդ երկրի բնակչության էթնիկական ծագման մասին: Ինչպես ասվել է այս ժողովածուի մեր մյուս հոդվածում, վիշապ քարակոթողների հիմնական տեղայնացման երկրամասը ուրարտական դարաշրջանում կոչվում էր Էթիունի կամ Էթիունխի (հետագա հայկական Այրարատ նահանգը և մերձակա տարածքները): Ըստ մեր վարկածի, այդ երկիրը պիտի լիներ հայկական էթնիկական տարրի տարածման հիմնական շրջանը, և նրա անվանումը ուրարտական սեպագիր հաղորդումն է հայ ցեղանվան հնագույն *հաթիո ձևի (Պետրոսյան 2006, 131-142): Վերին աստիճանի հետաքրքիր է, որ ուրարտական աղբյուրներում հիշվող միակ անձը, որը կարող էր լինել ողջ Էթիունիի արքան, եղել է հենց Իգանի երկրից (Diuṣini-ni Iganiehi «Դիուծինի Իգանիացի», տե՛ս КУКН 241 C, 51-52): Սա նշանակում է, որ այդ երկիրը, գոնե մ.թ.ա. VIII դարում, եղել է Էթիունիի կազմում և էական դերակատարություն է ունեցել նրանում: Ողջ ուրարտական անվանաբանության մեջ սա թերևս ամենաակնհայտ հայերեն ստուգաբանություն ունեցող անունն է՝ հունարեն Դիոգենես անվան հայկական զուգահեռը՝ Դիւ-ծին, կամ Տիւ-ծին (Պետրոսյան 2006, 138-139, ծան. 4. երկու մեկնաբանությունն էլ հնարավոր է): Հատկանշական է, որ Իգանի երկրից հայտնի է ընդամենը երկու տեղանուն, որոնք ևս հայկական արմատներ կարող են ունենալ (Eraṭele և Maqaltuni, որոնց երկրորդ մասերը համադրելի են հայ. տեղ և տուն արմատների հետ, տե՛ս Ջահուկյան 1988, 156):

Արգոնավորդների առասպելը և հին Կոլխիդայի մասին տվյալները պատմական համատեքստում առավել մանրամասնորեն վերլուծվել են վրաց գիտնականների կողմից (հարցի քննարկումը և իր ժամանակի գրականությունը տե՛ս օրինակ Доватур и др. 1982, 168-169, 177-178): Վրացական պաշտոնական պատմագիտության մեջ այդ առասպելը ներկայացվում է որպես Վրաստանի պատմության նախերգանք: Ներկայումս Վրաստանի պատմության թանգարանի մուտքին հին աղբյուրներից մեջբերումներ են փակցված արգոնավորդների առասպելի պատմականության վերաբերյալ: Սակայն Այա-Կոլխիդայի անուններին քարթվելական բնույթ վերագրելու փորձերը (Гордезиани 1972, 184-186. 1978, 207-210) լուրջ չեն և թույլ են հենց քարթ-

վելական լեզվաբանության տեսակետից (անունները համեմատվում են ուշ վրացական և հին արևելյան անունների հետ, առանց քարթվելական արմատների հետ համադրության, նշվում է, օրինակ, Մեդեա և նման, ակնհայտորեն փոխառված անունների տարածվածությունը Վրաստանում): Քարթվելական տարրի առկայությունը տարածաշրջանում, սկսած վաղնջական ժամանակներից, անկասկած է, բայց անկողմնակալ գիտության համար նման «գրոհային» մոտեցումներն անընդունելի են (առասպելի և իրականության այդ ցանկալի կապի որոնումների քննադատությունը տե՛ս Андреев 1990, 155 հտն.):

Հետաքրքիր է նշել, որ երանելի անդրաշխարհի դրախտը Աստվածաշնչում տեղայնացվում է Տիգրիսի և Եփրատի ակունքներում, այսինքն Հայկական լեռնաշխարհում, մոտավորապես նույն տարածքներում, ինչ պատմական Հայասան (Եփրատի ակունքներում) և առասպելական Այա երկիրը: Առասպելաբանական պատկերացումներում դրախտային անդրաշխարհը տեղայնացվում է «աշխարհի կենտրոնում», ինչն ակնարկում է, որ որոշ ժողովուրդներ այս տարածքները կարող էին համարել իրենց վաղնջական հայրենիքը: Հատկանշական է, որ Հայասայում ի հայտ է գալիս հնդարիական լեզվական տարրը (Պետրոսյան 2006ա, 29-32. Martirosyan 2010, 384-385), ինչը կարող է ցույց տալ հնդեվրոպական համատեքստում իրար առավել մոտ համարվող հունարենի, հայերենի և հնդիրանական հնագույն լեզուների հնարավոր տարածվածությունը այդտեղ (հմմտ. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 908): Այս տարածքը եղել է նաև այլ՝ հնդեվրոպական (անատոլիական) և ոչ հնդեվրոպական՝ սեմական, խաթական, խուռիական, քարթվելական, հյուսիսկովկասյան ցեղերի հնագույն շփումների վայր, որտեղ որոշ ժողովուրդներ տեղայնացրել են երանելի անդրաշխարհը (Պետրոսյան 2006ա, 99-100):

Ամփոփելով, կարող ենք ասել.

Ա. Արգոնավորդների առասպելը զուգահեռներ ունի հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ, և առասպելի անունները ևս հնդեվրոպական են:

Բ. Արգոնավորդների նաված երկիրը՝ Այան, համապատասխանում է խեթական աղբյուրների Հայասային: Այա երկրի առասպելների և անունների հնդեվրոպական բնույթը կարող է ակնարկել Հայասայի հնագույն բնակչության մեջ հնդեվրոպական տարրի էական դերի մասին:

Գ. Հայասային պատմականորեն հաջորդել է Դիաուխին, սրան՝ Տայքը, տարածված ավելի արևելք, որը վիշապաքարերի կենտրոնացման շրջաններից մեկն է: Հավանական է, որ արգոնավորդների առասպելում արտացոլվել է ոչ թե կամ ոչ միայն խաթա-խեթական, այլև նրանից որոշակիորեն տարբեր, միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ վիշապ քարակոթողների ավանդույթը:

Գրականություն

Ատրպետ 1926. *Ճորոխի ավազանը.* Վիեննա:

Պետրոսյան Ա. Ե. 1997. *Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը.* Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006. *Հայոց ազգածագման հարցեր.* Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006ա. *Արամազդ. կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր.* Երևան:

Պետրոսյան ձեռագիր. *Հայ ժողովրդի ծագման խնդիրը*:

Ջահուկյան Գ. 1988. Ուրարտերենը և հայերենը. Առաքելյան Բ., Ջահուկյան Գ., Սարգսյան Գ. *Ուրարտու-Հայաստան.* Երևան, 127-168.

Андреев Ю. В. 1990. *Поэзия мифа и проза истории.* Ленинград.

Ардзинба В. Г. 1982. *Ритуалы и мифы древней Анатолии.* Москва.

Арутюнов С. А. 2010. О баранах и быках в жертвоприношениях. *Историко-филологический журнал* 1, 197-213.

Арутюнян Н. В. 1985. *Топонимика Урарту.* Ереван.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы.* Тбилиси.

Гиоргадзе Г. Г. 1969. О престолонаследии в древнехеттском царстве (к интерпретации §28 «Указа Телипину»). *Вестник древней истории* 4, 67-83.

Гордезиани Р. В. 1972. Айа в древнейших греческих источниках. *Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского.* Москва, 178-186.

Гордезиани Р. В. 1978. *Проблемы гомеровского эпоса.* Тбилиси.

Джаукян Г. Б. 1964. *Хайасский язык и его отношение к индоевропейскин языкам.* Ереван.

Джаукян Г. Б. 1988. О соотношении хайасского и армянского языков. *Историко-филологический журнал* 1, 68-88; 2, 68-88.

Доватур А. И., Каллиостов Д. П., Шишова И. А. 1982. *Народы нашей страны в «Истории» Геродота.* Москва.

Дьяконов И. М. 1968. *Предыстория армянского народа.* Ереван.

Иванов В. В. 1973. Разыскания в области анатолийского языкознания. *Этимология 1971.* Москва, 298-306.

Иванов В. В. 1983. *История славянских и балканских названий металлов.* Москва.

КУКН. Арутюнян Н. В. *Корпус урартских клинообразных надписей.* Ереван, 2001.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей.* Москва.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы.* Ленинград.

Меликишвили Г. А. 1950. Диаухи. *Вестник древней истории* 4, 26-42.

Меликишвили Г. А. 1954. *Наири-Урарту.* Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1959. *К истории древней Грузии.* Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1962. Кулха. *Древний мир.* Москва, 280-321.

МНМ. *Мифы народов мира.* Т. 1. Москва. 1980.

Петросян А. Е. 2009. О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критичерский обзор). *Армянский вестник* 2/3-1, 66-102.

Топоров В. Н. 2010. Образ мирового дерева у Аполлония Родосского в мифо-ритуальном контексте. *Древо мировое.* Т. 2. Москва, 293-317.

Chantraine P. 1968-1980. *Dictionaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris.

Dumézil G. 1972. *Mythe et épopée* II. *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi.* Paris.

Fontenrose J. 1959. *Pithon. A Study of Delphic Myth and Its Origins.* Berkeley, Los Angeles.

Hüsing G. 1933. *Die Völker Altkleinasiens und am Pontos.* Wien.

KUB. *Keilschrifturkunden aus Boghazköi.* Berlin. 1921-.

Lincoln B. 1991. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice.* Chicago.

Martirosyan H. K. 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon.* Leiden, Boston.

Moreau A. 1994. *Le mythe de Jason et Médée.* Paris.

Petrosyan A. Y. 2002. *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic.* Washington DC.

Puhvel J. 1984. *Hittite Etymological Dictionary. Trends in Linguistics.* Vol. 1. Berlin, New York.

Puhvel J. 1987. *Comparative Mythology.* Baltimore, L.

Scott J. A. 1927. The Origin of the Myth of the Golden Fleece. *The Classical Journal* 22/7, 541.

Toumanoff C. 1963. *Studies in Christian Caucasian History.* Georgetown.

Yakar J. 1992. Beyond the Eastern Borders of the Hittite Empire: An Archaeological Assessment. *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp.* Ankara, 507-516.

Ոսկե գեղմ - վիշապաքար. առասպելից դեպի հնագիտություն

Արսեն Բոբոխյան, Արամ Գևորգյան

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

Ներածություն

Ներկայիս Հայաստանի տարածքը և հարակից մշակութապես հարազատ հարավկովկասյան շրջանները միջին բրոնզի դարում (մ.թ.ա. XXIV-XVI դդ.) և մասամբ ուշ բրոնզի դարում (մ.թ.ա. XVI-XIII դդ.) աչքի են ընկնում աշխույժ մշակութային փոխառնչություններով էգեյան աշխարհի հետ[1]: Որոշ մասնագետներ, հնագույն առասպելների մեջ տեսնելով իրական՝ պատմական և տնտեսական նախադրյալներ (հմմտ. Morris1992), կարծում են, որ այդ հարաբերությունները են արտացոլված նաև Ոսկե գեղմի կամ Արգոնավորդների առասպելում, որը տնտեսական (ոսկու և բրդի առևտուր) հարաբերությունների արտացոլումն է առասպելի ձևով, իսկ գեղմը խորհրդանշում է ջրաբերուկային ոսկու լվացման մեթոդը՝ ոչխարի մորթու միջոցով (Gibbon 1909, 398-399. Barnett 1958, 225. Rubinson 1991, 283. Williams 1972, 214-216. Haas 1982, 20. Sagona 1989, 425. Lordkipanidze 2001. Yalçin et al. 2005, 530. Հմայակյան 2007, 156):

Մյուս կողմից, մի շարք հեղինակներ[2] արդեն ուշադրություն են դարձրել Ոսկե գեղմի պատմության և վիշապաքարերի պատկերագրության մի առանձնահատկության ընդհանրության վրա. խոսքը ծառից/սյունից կախված կենդանական (հունական առասպելում՝ ոչխարի, վիշապաքարերի պարագայում՝ ցլի, որոշ դեպքերում նաև ոչխարի/խոյի[3]) գեղմի/մորթու դրվագի մասին է: Եթե այս համեմատությունը հիմքեր ունի, ապա մի հետաքրքիր շղթա է ստեղծվում, որ հնարավորություն է տալիս քննարկել հիշյալ խնդիրը ավելի ընդհանրական պատմահնագիտական հենքի վրա: Այդ շղթան ապահովում են այլ հնագիտական և գրավոր տվյալները, որոնք վերցված են մի կողմից փոքրասիական-

1 Այս հոդվածը գրելու ընթացքում օգտակար քննարկումների և դիտողությունների համար շնորհակալություն ենք հայտնում Պ. Ավետիսյանին, Ա. Պետրոսյանին, Հ. Մարտիրոսյանին:

2 Ա. Պետրոսյան, Ա. Գևորգյան, Հ. Մարտիրոսյան, Հ. Ստեփանյան, Պ. Ավետիսյան, բանավոր քննարկումներ. հմմտ. Ա. Պետրոսյան, Ս. Հմայակյան և այլք, Հ. Մարտիրոսյան, այս ժողովածուում: Ոսկե գեղմի առասպելը Հայաստանի հետ առնչելու գաղափարը (սակայն ոչ վիշապաքարերի համատեքստում) բանավոր արտահայտվել է նաև Է. Պեռնիցկայի կողմից: Խեթական ծիսակատարությունների ընթացքում այծի/խոյի գեղմի օգտագործման հանգամանքը՝ վիշապ քարակոթողների (բայց ոչ Ոսկե գեղմի առասպելի) համատեքստում, շեշտել է իր մի հոդվածում Օ. Խնկիկյանը (1997, 156):

3 Գալարաձև եղջյուրներով ոչխարի/խոյի՝ վիշապաքարերի վրա պատկերված լինելու մասին տես Марр, Смирнов 1931, 63: Որոշ քարակոթողների վրա հստակ չի երևում՝ ցլի, թե՞ ոչխարի/խոյի հետ գործ ունենք (հմմտ. օր. Марр, Смирнов 1931, таб. 13, 146. Եղեգնաձորի վիշապաքարը՝ նկ. 2, հմմտ. Խնկիկյան 1997, 149. Xnkikyan 2002, 114, ուր հեղինակը ևս նկատում է, որ այս վիշապաքարի վրա պատկերված կենդանական եղջյուրները կամ խոյի են, կամ գոմեշի. ընդ որում՝ կենդանու առջևի վերջույթները չեն պատկերված, որը առավելապես կարող է խոսել խոյի վարկածի օգտին): Այս երևույթը տեսանելի է ոչ միայն վիշապաքարերի, այլև ժայռապատկերների, ինչպես նաև այլ տիպի հուշարձանների պատկերագրության մեջ: Այս տեսանկյունից հատկապես հիշարժան է վաղբրոնզեդարյան (մ.թ.ա. XXXV-XXIV դդ.) կուրարաքսյան խեցեղենը և կավե առարկաներն (պատվանդաններ, օջախներ, արձանիկներ) ընդհանրապես, որոնց վրա ցլի և ոչխարի/խոյի խորհրդանիշները (ուղղակի և սխեմատիկ՝ պարուրաձև պատկերներ) ոչ միայն գերակշռում են, այլև, որոշ դեպքերում, միաձուլվում են, և դժվար է հստակ սահմանել, թե այդ կենդանիներից կոնկրետ որին են վերաբերում (հայկական զարդաձևերի զարգացման մասին հմմտ. Тараян 1989): Սա խոսում է այդ երկու կենդանիների ունեցած բացառիկ նշանակության մասին Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն բնակչության արժեքային համակարգում (երկվորյակ-տոտեմներ, հմմտ. Ղոեջյան 2012, 35, 116, 130՝ նաև վիշապաքարերի համատեքստում): Այս տեսանկյունից հմմտ. հայ. *փալար* բառը, որ նշանակում է և՛ խոշոր եղջերավոր (կով, ցուլ, եզ), և՛ մանր եղջերավոր (ոչխար, այծ) անասուն (տես Շագոյան 2011, 224-241): «Ցուլ-այծ» = եղնիկ զուգահեռի մասին իրանական աշխարհում հմմտ. Xnkikyan 2002, 114:

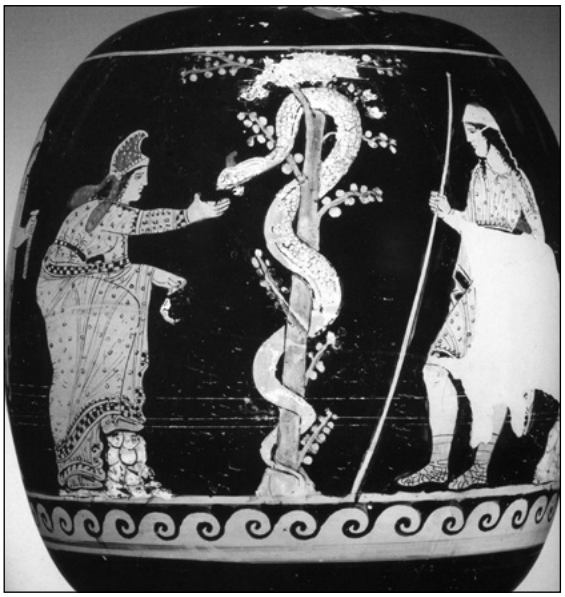
միջագետքյան-էգեյան, մյուս կողմից էլ՝ կովկասյան մշակութային աշխարհներից:

Այսպիսով, ինչքանո՞վ է արդարացված Ոսկե գեղմ - վիշապաքար զուգադրումը: Փորձենք այս հարցադրմանը մոտենալ տարբեր տեսանկյուններից:

1. Փաստարկ 1. Էյա ծառը

Խեթական գրականության մեջ ուղղակիորեն արտացոլված է Ոսկե գեղմի պատմությունը (Popko 1974. Haas 1975, 1978): Այս իմաստով, ոչխարի գեղմը էական դեր է կատարել խաթա-խեթական ծիսական համակարգում. ծեսերից մեկի ժամանակ այն կախել են «տիեզերական» Էյա (eya) ծառից: Այս ծեսի հետ համահունչ է հունական Ոսկե գեղմի առասպելը: Արգոնավորդները նավում են Այա երկիր՝ Ոսկե գեղմը ձեռք բերելու համար, որն այնտեղ կախված էր ծառից և հսկվում էր վիշապի կողմից (հմմտ. նկ. 1): Վիշապ քարակոթողը, գագաթին նետված մորթով, կարծես նման պատկերացումների արտացոլում է: Այդ քարակոթողն ինչ-որ ծես է պատկերել, ուր կոթողը համապատասխանում է արգոնավորդների առասպելի (տիեզերական) ծառը հսկող վիշապին, իսկ ցլի մորթին՝ Ոսկե գեղմին (Պետրոսյան, այս ժողովածուում):

Վերոհիշյալ տեսակետը հաստատվում է այլ՝ հնագիտական տվյալներով: Այսպես, ըստ Բ. Կուֆտինի, թռեղքյան հայտնի միջինբրոնզեդարյան արծաթե անոթի պատկերագրության մեջ ի հայտ եկող ծառը (նկ. 3/1) կարելի է համեմատել խեթական աղբյուրների Էյա ծառի և համահունչ Այա երկրի հետ, որտեղ և գտնվում էր Ոսկե գեղմը (Куфтин 1941, 89): Այս ենթադրությունը ապացուցվում է Շիմելի հավաքածուի վաղ խեթական արծաթե պտյակի պատկերագրությամբ, ուր ծառից աջ կախված առարկան մեկնաբանվում է որպես սրբազան գեղմ. ծառի ներքևում երևում է ինչ-որ վիշապային կենդանի, որից ձախ՝ երկու սմբակավոր վերջույթներ և, ամենայն հավանականությամբ, ցլի կամ ոչխարի գլուխ (նկ. 3/2): Ըստ Տելեպինուսի մասին խեթական առասպելի, սրբազան գեղմը կախված էր Էյա ծառից: Վաղ խեթական մի գլանակնիքի դաջվածքի վրա, ուր Էյա ծառը ի հայտ է գալիս եռաժանու, դաշույնի, ճոպավոր կոշիկներ հագած մարդկանց հետ մեկտեղ (նկ. 3/3), որոնք արքայական իշխանության խորհրդանիշեր են և բնորոշ են նաև նույն դարաշրջանի հարավկովկասյան մշակութային աշխարհին (Թռեղքի



Նկ. 1. Ոսկե գեղմը՝ այն հսկող վիշապով, Մեդեան (ձախից) ու Յասոնը (աջից), լեկյութոս Պաեստումից, Բոխումի համալսարանի Արվեստի հավաքածու, մ.թ.ա. մոտ 340 թ. (Gambaschidze et al. 2001, 202)

և Քարաշամբի արծաթե անոթների պատկերագրությունը) (մանրամասն տե՛ս՝ Alp 1983, 98-101. Բոբոխյան 2010ա, 106-108)[4]:

2. Փաստարկ 2. Այա-Հայասա-Դիաուեխի երկիրը

Կարծիք է հայտնվել, որ հունական աղբյուրների Այա երկիրը գտնվել է Ճորոխի ստորին հո-

4 Արդյո՞ք նույն ծառը/երը չեն պատկերված նաև վաղբրոնզեդարյան Մայկոպի հայտնի արծաթյա անոթի վրա: Այս ենթադրությունը կարող է հավանական համարվել, եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ մայկոպյան հիշյալ անոթի պատկերագրության մեջ ի հայտ եկող դրախտային միջավայրը (լեռներ, գետեր, ծառեր) որոշ մասնագետների համար հիմք է ծառայել այն մեկնաբանել որպես Տիգրիս և Եփրատ գետերի ակունքների շրջանի վերարտադրություն (Мунчаев 1975, 218. հմմտ. Ավետիսյան, Բոբոխյան 2005, 90): Այս համատեքստում անտրամաբանական չէր լինի ծառերից մեկի տակ ի հայտ եկող առարկան պայմանականորեն համարել գեղմ, իսկ նրանից ներքև երկու գալարվող օձային պատկերները՝ վիշապ: Բացի այդ, չմոռանանք մայկոպյան ոսկու մասին, որը զուգահեռներ է գտնում Տրոյայի տիպի հուշարձաններում (Мелlaинк 1991): Մեկ հանգամանք ևս. վաղուց խոսվում է Մայկոպ-Ալաջահույուկ ակնհայտ ընդհանրությունների մասին (ոսկի, թաղման ծես, և այլն), ինչը դիտարկելի է կովկասա-խաթական պատմամշակութային և էթնիկ ընդհանրությունների համակարգում, որում Սև Ծովի հարավարևելյան անկյունը և մասնավորապես Ճորոխի ավազանը անկասկած միջանկյալ և միջնորդ դեր պիտի խաղար (մայկոպյան մշակույթի կրողների հնարավոր խաթական ծագման մասին հմմտ. Мунчаев 1975, 413. Bilgi 2001, 43):

սանքի շրջանում (Микеладзе 1973, 138. հմմտ. Հմայակյան 2007, 157) և համապատասխանել ուշբրոնզեդարյան խեթական աղբյուրների Հայասա երկրի տարածքին (Джакян 1988, 76. Պետրոսյան 1997, 69. 2006, 85, 124): Վաղ (մ.թ.ա. XII-IX դդ.) և միջին (մ.թ.ա. IX-VII դդ.) երկաթի դարի ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներում նույն տարածքը հայտնի է որպես Դիաուեխի (Арутюнян 1985, 70-71. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 201-205. Kavtaradze 2011):

Տարիներ առաջ հնագետ Ջ. Մելարտը, մետաղի առևտրի համատեքստում անդրադառնալով մեզ հետաքրքրող տարածաշրջանին, նշում էր, որ թռեղքյան մշակույթի կրողները կարող էին լինել անագի և այլ մետաղների առևտրի վերահսկիչը մ.թ.ա. II հազարամյակի սկզբի կապադովկիական առևտրական համակարգի անկումից հետո՝ այսպիսով հանդիսանալով աշուրցիների տնտեսական ժառանգորդը: Բացի այդ, հեղինակը չէր բացառում, որ Հայասա-Ազի երկիրը կարող էր տարածվել ոչ միայն Ճորոխի ավազանում. այն կարող էր իր քաղաքական ազդեցության ոլորտը հասցնել մինչև Արաքսի հովիտ: Այդ պետական միավորը պետք է հսկեր արևելք-արևմուտք ձգվող գլխավոր ճանապարհը դեպի Իրան և հարավային Կովկաս, և, հավանաբար, Մեծամորի տիպի հուշարձաններն ու հարավկովկասյան անագի առևտրի մենաշնորհը պատկանում էր Հայասային: Խեթերը բնականաբար ձգտում էին տիրանալ Հայասային: Ինչպես «թռեղքյան արքաները» իրավիճակի տերը դարձան աշուրցիներից հետո, այնպես էլ «լճաշենյան դինաստիաները» կարող էին վերահսկել իրավիճակը խեթական իշխանության անկումից քիչ անց (Mellaart 1968, 199-201):

Տաղանդավոր հնագետի այս՝ իր ժամանակի համար մասամբ *a priori* թվացող տեսակետը, այսօր լիովին հաստատվում է հնագիտական տվյալներով: Ճորոխի ավազանը, Բարձր Հայքից և Տայքից մինչև Ծովակ Հյուսիսո (Չըլդըր) ընկած գոտին կիկլոպյան ամրոցների, կրոմլեխներով դամբարանների և կուրգանների աշխարհ է, իրավիճակ, որ լիովին նույնանում է արդի Հայաստանի և Թռեղքի բրոնզ-երկաթեդարյան հնագիտական պատկերին (Köroğlu 2000. Բոբոխյան 2000, 47-50. Bobokhyan 2008, 25-27. հմմտ. նաև Меликишвили 1959, 209. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 203, 246. Kavtaradze 2011, 143): Այսինքն, Հայասայի մշակութային ոլորտը նույնական է մինչև Կուրի և Արաքսի միջագետք: Այս իմաստով, Հայասան իր աշխարհագրական տարածույթով և պատմամշակութային ընդգրկմամբ հիշեցնում է ավելի ուշ շրջանի Էթիունին, որը, լինելով տարբեր վարչաքաղաքական միավորների ամբողջություն, «ընդգրկում էր արևմուտքում Կարս-Էրզրումից մինչև արևելքում Սևանա լիճ ընկած տարածքը» (Меликишвили 1959, 213): Այս համատեքստում հնագիտական տվյալները դրականորեն են արձագանքում Հայկական լեռնաշխարհի էթնոմշակութային զարգացումներում Էթիունիի կարևորության մասին վարկածին (Պետրոսյան 2006, 131-142):

3. Փաստարկ 3. Հայերի կազմավորման կենտրոնը

Հունական աղբյուրները Ոսկե գեղմի առասպելի հետ են առնչում հայերի կազմավորման խնդիրը: Ըստ այդմ, հայերի անվանադիր նախնի թեսալացի արգոնավորդ Արմենոսը, հաստատվում է Ակիլիսենեում/Եկեղյաց գավառում և շրջակայքում (Bernard 1997): Այսինքն, այստեղ մենք գործ ունենք նույն Հայասայի տարածքի և շրջակայքի հետ (Պետրոսյան 2006, 84-85, 124):

Եվ իսկապես, Արածանիի և Ճորոխի ավազանի շրջանը կարևոր և նույնիսկ առանցքային դեր պիտի խաղար Հայկական լեռնաշխարհի հնամշակութային զարգացումներում ու մասնավորապես հայ ժողովրդի կազմավորման գործընթացում (հմմտ. Капанцян 1947): Պատահական չէ, որ Եկեղեաց գավառը հնագույն Հայաստանի հոգևոր կենտրոնն էր՝ սկսած առնվազն խեթական շրջանից մինչ միջնադար (Kosyan 2010, 46)[5]:

5 Այս համատեքստում, զարգացնելով Գ. Խալաթյանցի միտքը, Գ. Մելիքիշվիլին ենթադրում է, որ վրացիների կողմից հայերին տրված *սոմեխի* անունը առաջացել է խեթա-ասորեստանյան աղբյուրների Սու/ոխմի երկրի անվանումից, որ գտնվում էր Արածանիի վերին հոսանքի շրջանում՝ հայկական ցեղերի հնագույն օրրանում: Սուխմին գտնվել է Հայասային կից կամ նրա մասն է կազմել (այս իմաստով հեղինակը օգտագործում է «Հայասա-Սոխմի երկիր» արտահայտությունը): Խեթական պետության անկումից հետո Հայասան այլևս չի հիշատակվում, մինչդեռ Սուխմին շարունակում է հիշատակվել ասորեստանյան աղբյուրներում՝ համապատասխանելով Հայասայի տարածքին: Այն հյուսիսում սահմանակից էր Դահաենի-Դիաուեխիին (Меликишвили 1959, 76, 103, 171-172, 177-178): Սոմեխի=Սուխմի Գ. Խալաթյանցի տեսակետը պաշտպանվել է նաև Բ. Պիոտրովսկու և Ի Դյակոնովի կողմից: Ն. Մառը և Գ. Ղափանցյանը

Ինչ վերաբերում է վիշապաքարերին այս համատեքստում, ապա ուշագրավ է Գ. Մելիքիշվիլու մեկ այլ տեսակետը, ըստ որի՝ հնագույն հայերենի, վրացերենի և խուռիերենի կրողների լեզվամշակութային շփումը պիտի տեղի ունենար նախ և առաջ Ճորոխի ավազանում. այդ շփումներն արտահայտված են, ի թիվս այլոց, նաև հիշյալ լեզուները կրողների հոգևոր ընկալումներում[6]:

4. Փաստարկ 4. Ճորոխյան վիշապաքարերը

Վիշապաքարերի հայտնաբերման կարևոր էպիկենտրոններից մեկը Ճորոխի ավազանն է՝ մասնավորապես պատմական Տայքը (մոտ 30 միավոր՝ Ջիարեթից, Այղրից, Սրբահանից, Պաղակացիսից, Աղթիքից) (Ատրպետ 1926, 38-62. Belli 2005a, 2005b. Բոբոխյան, հրատ. ընթ.), ինչը նորից վկայում է այն մասին, որ խնդրո առարկա տարածաշրջանը հանդիսանում է հյուսիսհայաստանյան մշակութային աշխարհի մի բաղկացուցիչ մասը: Այս իմաստով, պետք է շեշտել, որ ինչպես Հայաստանի Հանրապետության և Թռեղքի տարածքում, այնպես էլ Տայքում վիշապաքարերն ի հայտ են գալիս կիկլոպյան ամրոցների, կրոմլեխների և կուրգանների միջավայրում: Այսինքն՝ վիշապաքարերի տարածույթը համընկնում է Այա-Հայասա-Դիաուեխի-Էթիունի պատմամշակութային գոտուն:

Նկ. 2. Վիշապաքար Սելիմի լեռնանցքից՝ խոյի/ցլի պատկերով, ներկայումս՝ Եղեգնաձորի քաղաքային այգում, 2,7 x 1,1 մ

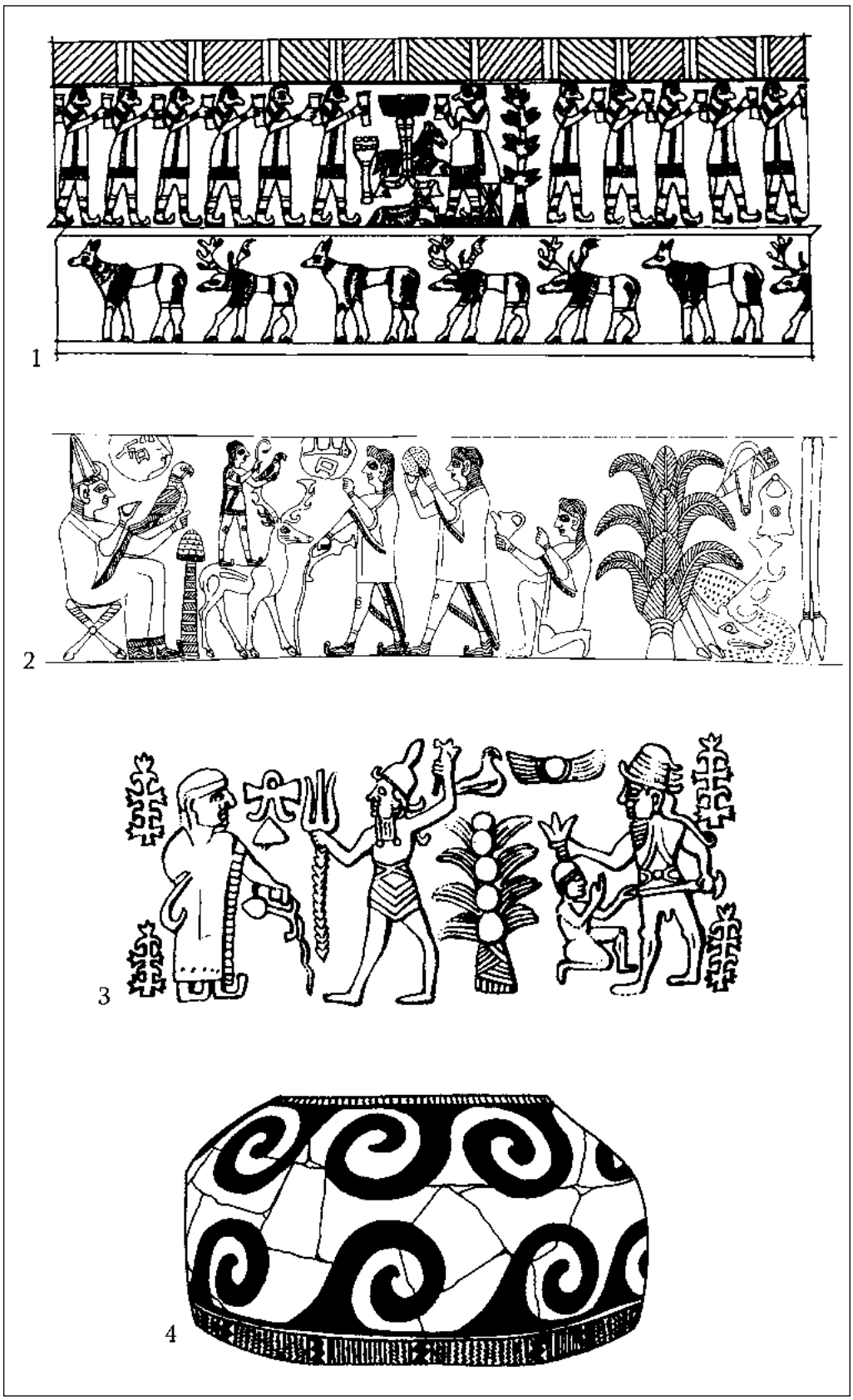
5. Փաստարկ 5. Ոսկու հանքերը

Ոսկու պարագան էական դեր է խաղում Ոսկե գեղմի առասպելում: Այսպես, հունական աղբյուրներում նշվում է, որ Այան ոսկով հարուստ մի երկիր էր: Բացի այդ, սկսած հին հույն հեղինակներից (Ստրաբոն, Պլինիուս, Ապիանուս) մինչև վերջին շրջանի մասնագիտական գրականությունը, Ոսկե գեղմի պատմությունը առնչվում է ոչխարի մորթով ջրաբերուկային ոսկու լվացման մեթոդի հետ (Gibbon 1909, 398. Scott 1927, 541. Gambaschidze et al. 2001, 204): Այս իմաստով որոշակի հակասություն կա այն ընդունված տեսակետի մեջ, թե ոսկեկիր Այա երկիրը գտնվել է Արևմտյան Վրաստանի՝ մասնավորապես ուշ շրջանի Կողքիսի տարածքում: Եվ սա շատ պարզ պատճառով, որովհետև պատմական Կողքիսում (որն աշխարհագրորեն դաշտավայրային մի գոտի է) ոսկու հանքեր, որպես այդպիսին, գոյություն չունեն (հմմտ. Gambaschidze et al. 2001, 80, 120): Սակայն, եթե

սոմեխի անունը առնչել են մուշկերի, իսկ Գ. Ջահուկյանը՝ Սամուխա քաղաքի անվան հետ (մանրամասն հմմտ. Ջահուկյան 1987, 288): Ինչպիսին էլ լինեն այս տեսակետները, բոլոր համադրություններում էլ *սոմեխի*-ներին փնտրում են մերձհայասական միջավայրում:

Ուշագրավ է, որ Հ. Մանանդյանը ուշասորեստանյան Ուայախը՝ Աիադի երկրում (որի այլ բնակավայրն է Աիասուն) նույնացնում է Հայասային և այդ բոլոր տեղանունների հիմքում փնտրում *հայա* արմատը (Манандян 1956, 13, 103, 127): Չնայած հեղինակը Հայասան տեղադրում է Վանա լճից հյուսիս-արևմուտք, սակայն այդ վարկածը չի հակասում Հայասայի Ճորոխյան տեղադրությանը, երբ խնդրին մոտենում ենք ավելի լայն՝ մշակութային տեսանկյունից:

6 Մասնավորապես կա տեսակետ, թե հայկ. *վիշապ*, վրաց. *վեշապ*, խուռ. *վիշախշապ* բառերն ունեն նույն աղբյուրը (Меликишвили 1954, 113-114. 1959, 178): Այստեղ կցանկանայինք հիշել ընդունված կարծիքը, ըստ որի՝ *վիշապ* բառը հայերենում, ապա և վրացերենում իրանական փոխառություն է (Ջահուկյան 1987, 546, 556, 571, 590):



Նկ. 3. 1. Արծաթե գավաթի պատկերագրությունը, Թոռեղք, Կուրգան V, մ.թ.ա. XXI-XIX դդ. (Areshian 1988, 35, fig. 5): 2. Շիմելի հավաքածուի վաղ խեթական արծաթե պտյակի պատկերագրությունը, կենտրոնական Փոքր Ասիա, մ.թ.ա. մոտ 1600 թ. (Alp 1983, Abb. 6h): 3 Վաղ խեթական գլանակնիքի պատճեն խեցանոթի վրա, Ստամբուլի Հին Արևելքի թանգարան, մ.թ.ա. մոտ 1600 թ. (Alp 1983, Abb. 7): 4. Էգեյան ոճի ալիքազարդ խեցանոթի վրա, Թոռեղք, Կուրգան XVII, մ.թ.ա. XXI-XIX դդ. (Куфтин 1941, 389, таб. LXXVII)

հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ ուրարտական աղբյուրների Կուլխա երկիրը համադրվում է Կողքիսին և տեղադրվում Ճորոխի ստորին ավազանում, Սև ծովի հարավարևելյան ափեզերքին, իսկ ավելի վաղ շրջանում Կուլխան Դիաուեխիի մասն է կազմել կամ գտնվել է նրա ազդեցության տակ (Меликишвили 1959, 118. Համայակյան 2007, 156), ապա այս հակադրությունը կստանա իր տրամաբանական լուծումը:

Ի տարբերություն Արևմտյան Վրաստանի տարածքի, Դաիաենի-Դիաուեխին ոսկով հարուստ գոտի էր, ինչը վկայված է ուրարտական աղբյուրներով և այս երկրի տարածքում գտնվող Սպերի ու Արսեաց Փորի նշանավոր ոսկու հանքերով (Меликишвили 1959, 80, 207, 233. Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 201. Համայակյան 2007, 155-158), ինչպես նաև ոսկու հնագույն մշակման հետքերով այս շրջաններում (Brayley Hodgetts 1896, 119. Ատրպետ 1926, 51): Ոսկին էր, անշուշտ, խեթական, ասորեստանյան, ուրարտական արքաների, և, ի վերջո, Ալեքսանդր Մակեդոնացու զորավարների՝ այս տարածաշրջան կատարած արշավանքների հիմնական պատճառը[7]: Այս իմաստով պատահական չէ, որ որոշ մասնագետներ Ճորոխի ավազանի հարուստ մետաղահանքերի հետ են առնչում Ոսկե գեղմի առասպելը (Հակոբյան և այլք 1991, 618)[8]:

Ի վերջո, այստեղ տեղին է հիշատակել մի ուշագրավ ստուգաբանության մասին. մասնավորապես որոշ բանասերներ Այա և Հայասա անունները համադրում են հնդեվրոպական *Hayes/os (մետաղ, պղինձ, բրոնզ, երկաթ) բառերին (Джаукян 1964, 67. Պետրոսյան 1997, 93. հմմտ. Համայակյան 2007, 157): Եթե ճշմարտանման է այս տեսակետը, ուրեմն վերստին հաստատվում է Այա-Հայասա-Դիաուեխի-Էթիունի զուգադրման ճշմարտացիությունը՝ «մետաղական կոդի» համատեքստում:

7 Ե. Գիբոնը կարծում է, որ այս ոսկու հանքերը կովախնձոր են եղել նաև Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի միջև՝ հատկապես Հուստինիանոսի դարաշրջանում (Gibbon 1909, 398):

8 Այս շրջանները այնքան հայտնի պիտի լինեին իրենց ոսկով, որ Սբ. Գրքում (Ծննդոց Բ, 11-12) ոսկին վերագրվում է ըստ էության նույն գոտուն՝ Հավիլա երկրին, որտեղից սկիզբ են առնում Տիգրիսն ու Եփրատը: Այս իմաստով զարմանալի չէ մեկ այլ ավանդություն, ըստ որի՝ Սողոմոն արքան ոսկի էր ներմուծում Էրզրումի և Տրապիզոնի շրջանից (Brayley Hodgetts 1896, 119):

6. Փաստարկ 6. Թաղման ծեսը

Հարավռուսական տափաստանների վաղ և միջինբրոնզեդարյան ու հարավկովկասյան միջինբրոնզեդարյան (թռեղքյան, սևան-ուզերլիկյան) մշակույթների թաղման ծեսում հաճախ հանդիպող կենդանական (հիմնականում ցլի) գլուխների ու վերջույթների զոհաբերությունները որոշակիորեն առնչվում են վիշապաքարերի վրա պատկերված ցլի գլուխների, վերջույթների և այդ գլուխների վրայից գցված մորթու պատկերագրության հետ (մանրամասն տե՛ս Геворкян, Бобохян, в этом сборнике): Կարծիք է հայտնվել, որ հիշյալ թաղման ծեսում զոհաբերությունները կարող էին տեղակայված լինել ուղղահայաց ձողի վրա՝ ներկայացնելով Ոսկե գեղմի մի ցլային համարժեք (Մարտիրոսյան, հրատ. ընթ.): Քանի որ Արածանի-Ճորոխ-Ծովակ Հյուսիսո գոտում վկայված են կուրգաններ, որոնք իրենց արտաքին կառուցվածքով նմանվում են հարավկովկասյաններին (Köroğlu 2000, 4-7. հմմտ. նաև Тирацян 1976, 144), ապա նույն ծեսը պիտի որ արտահայտված լիներ նաև այս տարածաշրջանում:

7. Փաստարկ 7. Առնչությունները Էգեյան աշխարհի հետ

Որպես հաջորդ փաստարկ, որ կարող է հավանական դարձնել Ոսկե գեղմ-վիշապաքար համադրությունը, էգեյան, մասնավորապես կրետե-միկենյան և անդրկովկասյան մշակույթների միջև առկա առնչությունների խնդիրն է: Արդեն նշվեց, որ մասնագիտական գրականության մեջ Ոսկե գեղմի առասպելը հիմնականում վերագրում են միջին և ուշ բրոնզի դարերին: Ինչ հարաբերություններ են նշմարվում վերոհիշյալ տարածաշրջանների միջև նշված դարաշրջաններում:

Միջին բրոնզի դարի կամ մինոյան դարաշրջանի էգեա-հարավկովկասյան առնչությունները խիստ ակտիվ են եղել և արտացոլվում են նյութական մշակույթի գրեթե բոլոր բնագավառներում. այդ մասին բազմիցս գրվել է հատկապես հայ և վրացի մասնագետների կողմից: Այդ առնչությունները վերականգնվում են հիմնականում մետաղե և խեցեղեն առարկաների ու համապատասխան պատկերագրական տվյալների (Թռեղքի և Քարաշամբի արձաթե անոթները) հիման վրա: Այս տեսանկյունից զուգահեռներ են առկա զենքի (դաշույններ, սրեր, նիզակներ,

սակրեր, սաղավարտներ, տափակ կացիններ), սպասքի (կաթսաներ), տարատեսակ խեցանոթների (թասեր, գավաթներ, քրեղաններ, շերեփներ, ոտքերով սափորներ, դույլեր, կիաֆներ), խեցեղենի երբեմն խիստ բնորոշ զարդամոտիվների (հմմտ. նկ. 3/4) և հագուստի բնագավառում: Նշված զուգահեռները բազմաբնույթ են և համաժամանակյա, ինչը հնարավորություն է տալիս մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջի և II հազարամյակի առաջին քառորդի համար ենթադրել մի մշակութային աշխարհի գոյությունը, որն ընդգրկել է Էգեյան աշխարհը, Փոքր Ասիան, Հայկական լեռնաշխարհը, Հարավային Կովկասի կենտրոնական շրջանները, Հյուսիսային ու Արևմտյան Սիրիան: Այս մշակութային աշխարհը Գ. Արեշյանն անվանում է «էգեա-կասպյան» (Areshian 2008):

Ավելի սակավ են այդ առնչություններն ուշ բրոնզի դարում կամ միկենյան դարաշրջանում, որոնք արտացոլվում են առավելապես ընդհանուր մշակութային երևույթների (հմմտ. Bobokhyan 2008, 201), քան առանձին արտեֆակտների (Мартиросян 1964, 93) մակարդակում: Այսպես, ինչ վերաբերում է հնագիտական հիմնական նյութ հանդիսացող խեցեղենին, ապա առնչություններ Էգեյան աշխարհի հետ գրեթե չեն նկատվում. միկենյան խեցեղենի առանձին բեկորներ են հայտնաբերվել Քուշաքլը/Սարիսայից՝ Փոքր Հայքում (Müller-Karpe 2004, 155, fig. 13. Mielke 2004, fig. 8), Թիլեից՝ Կոմագենեում (Summers 1993, 14, 45) և, հավանաբար, Վանից (Frankfort 1927, 177): Միկենյան խեցեղենի ի հայտ գալը այնպիսի հյուսիսսիրիական հուշարձաններում, ինչպիսիք են Էմարը և Կարքեմիշը (Summers 1993, 45), ցույց են տալիս այդ խեցեղենի դեպի հյուսիս տարածման ուղին:

Մյուս կողմից, հարավփոքրասիական ափերի Ուլուբուրունի և Գելիդոնիայի ուշբրոնզեդարյան նավաբեկությունները արտացոլում են այն հիմնական ճանապարհը, որով էգեյան ազդեցությունները հասել են Առաջավոր և Փոքր Ասիա, ապա և հայկական լեռնաշխարհ (նկ. 4/1)[9]: Խորտակված այս նավերից հայտնաբերված գլանակնիքները, առաջավորասիական դաշույնները, տափակ կացինները, ունելիները, կշռաքարերը, միտանիական կնիքները ցույց են տալիս զուգահեռներ Հայաստանի և Հարավային Կովկասի հուշարձանների նյութերի հետ (Yalçin et al. 2005): Այս նավերում հայտնաբերվել է նաև սաթ, որի առևտրով զբաղվում էին կրետե-միկենյան առևտրականները՝ այն ստանալով մերձբալթյան երկրներից (Yalçin et al. 2005, 82, 467. սաթի ճանապարհի մասին հմմտ. Bouzek 2007, 25-26): Այս իմաստով հատկապես հիշարժան են Հայաստանի տարածքի համաժամանակյա սաթի գտածոները (Мартиросян 1964, 91):

Եթե փորձենք եզրակացնել խոսքը հարավկովկասյան շրջանների փոխառնչությունների մասին Էգեյան աշխարհի հետ միջին և ուշ բրոնզի դարերում, ապա ստեղծվում է մի այսպիսի պատկեր: Միջին բրոնզում ակնհայտ է հարավկովկասյան գոտու մշակութային առնչությունների արևմտյան՝ փոքրասիական-էգեյան ուղղությունը և, այս իմաստով, շատ տեղին է հարավկովկասյան և կրետե-միկենյան հասարակությունների զարգացումների միջև էական զուգահեռներ փնտրելը (Куфтин 1941, 92): Պարադոքսալ իրավիճակ է նկատվում ուշ բրոնզի դարում. հնագիտական նյութը ցույց է տալիս առնչություններ հիմնականում հարավային՝ արևելամիջերկրական ուղղությամբ, սակայն ներքին զարգացման մակարդակում այդ առնչությունները ուղղված են ոչ թե դեպի արևելյան Միջերկրական՝ իր սեմական բնակչությամբ, այլ նորից դեպի Փոքր Ասիա և Էգեյան աշխարհ: Այսպիսով, եթե առնչությունները արևելամիջերկրական շրջանների հետ կարելի է զուտ առևտրական հարաբերությունների արդյունք համարել, ապա առնչությունները Փոքր Ասիայի և Էգեյան աշխարհի հետ որոշակի մշակութային հարազատության արդյունք են: Եվ սա տեսանելի է բնակավայրերի (կիկլոպյան ամրոցներ) կազմակերպման և թաղման ծեսի մակարդակում: Արևելամիջերկրական քաղաքների (Ուգարիթ) կարևորությունը թերևս կայանում էր նրանում, որ ուշ բրոնզում սրանք միջազգային կենտրոններ էին, միջմշակութային փոխըմբռնման միջավայրեր (հմմտ. Bobokhyan, in press): Ինչ վերաբերում է Ոսկե գեղմի պատմությանը, որն, ինչպես արդեն շեշտեցինք, էգեա-կովկասյան հնագույն առնչությունների առասպելական արտացոլումը պիտի լիներ, ապա, ըստ մշակութային փոխառնչությունների մասին վկայող տվյալների, այն կարող է տեղավորվել միջին բրոնզի զարգացած և ուշ բրոնզի սկզբնական փուլերում,

9 Սևծովյան նավարկությունների հնարավոր ճանապարհների մասին դեպի Կովկաս տես Höckmann 2003:

այսինքն՝ մ.թ.ա. II հազարամյակի առաջին կեսում, մի ժամանակաշրջան, որին պիտի վերաբերեր վիշապաքարերի «ծաղկման» փուլը:

Այստեղ կցանկանայինք կատարել ևս մեկ հավելում. Արևմտյան Վրաստանի ծովափնյա շրջանները, որտեղ որ ենթադրվում է Կողքիսը, բրոնզեդարյան մշակութային զարգացումների առանձնահատկություններով (բնակավայրեր՝ փայտե ճարտարապետության գերակայությամբ, խեցեղեն, գանձերի առկայությունը, և այլն. հմմտ. Apakidze 2008) ձգտում է ոչ թե դեպի Փոքր Ասիա և Էգեյան աշխարհ, այլ առավելապես դեպի Կենտրոնա-արևելյան Եվրոպա: Այս իմաստով, հնագիտական տվյալները ևս հաստատում են Այա-Հայասա-Դիաուեխի-Էթիունի համադրության հնարավորությունը:

8. Փաստարկ 8. «Ցլի մորթու» տեսքով ձուլակտորները

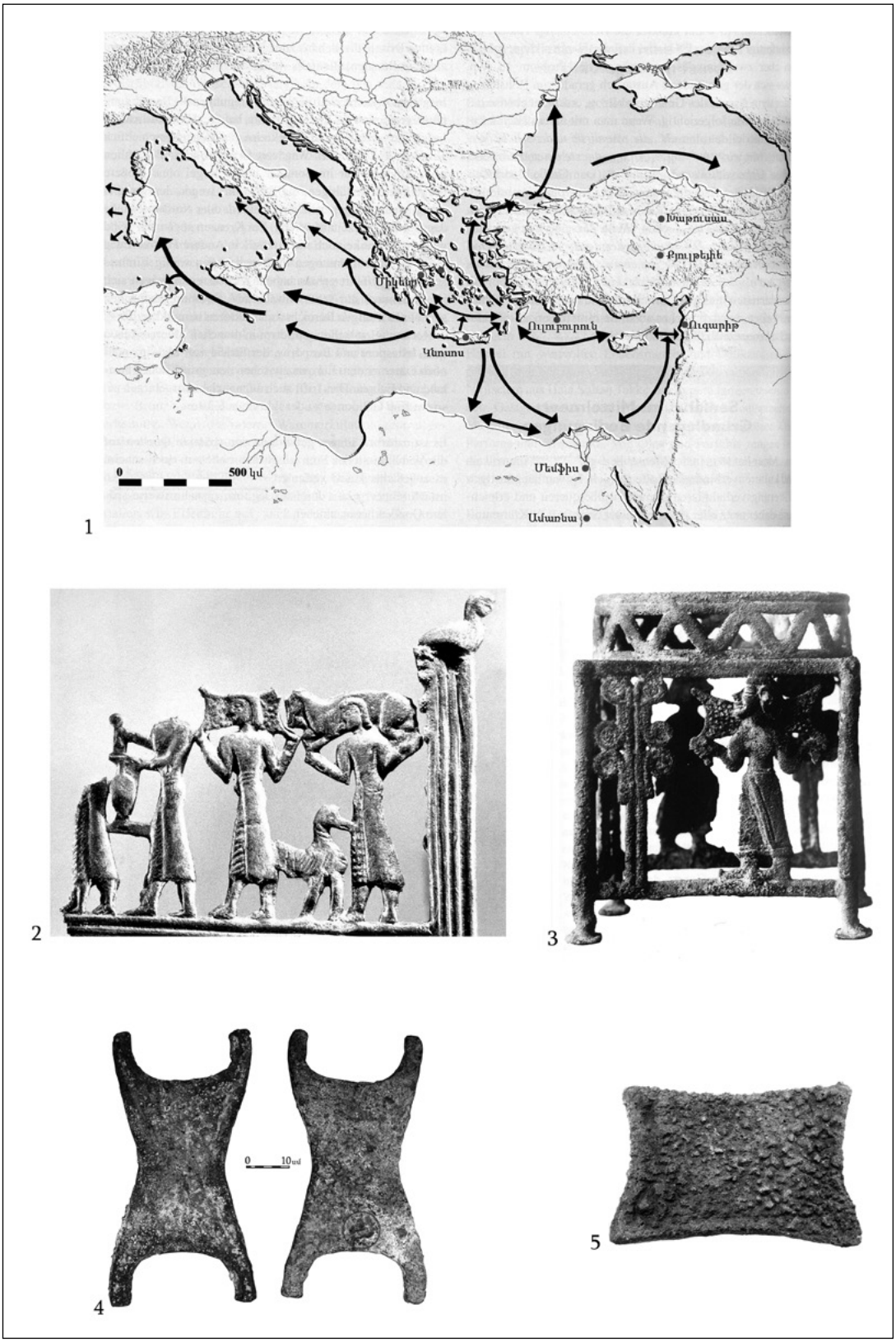
Ուլուբուրունի և Գելիդոնիայի վերոհիշյալ նավաբեկությունների համատեքստում նշմարվում է ևս մեկ ուշագրավ զուգահեռ, որը վերաբերում է այսպես կոչված «ցլի մորթու» տեսք ունեցող պղնձե ձուլակտորներին (ox-hide ingot, Oxenhautbarren. նկ. 4/2-5): Հիմնականում Էգեյան աշխարհում, արևելյան Միջերկրականում, բայց նաև Եգիպտոսում, Փոքր Ասիայում, Բուլղարիայում և Հարավային Եվրոպայում միջին բրոնզի վերջում և ուշ բրոնզում տարածված այս ձուլակտորները (գտածոներ և պատկերագրություն), ենթադրվում է, որ ունեցել են մորթած ցլի կաշվի տեսք և առնչվել են խոշոր եղջերավոր անասունի ունեցած արժեքի հետ այդ հասարակություններում: Այն, որ դրանք կարող էին մասամբ գոնե վերաբերել մեր տարածաշրջանին, վկայված է երկու փաստարկով. նախ՝ վերջերս այսպիսի մի քանի ձուլակտորներ են հայտնաբերվել Շամշատի մոտ՝ Կոմագենեում (նկ. 4/4), Հայկական լեռնաշխարհի սահմանին (Yalçin et al. 2005, 393-398), ապա՝ Գելիդոնյայի նավաբեկությունից հայտնաբերված մի պղնձե ձուլակտորի բաղադրությունը մեզ տանում է դեպի Անգեղ Տան հանքերը (Էրգանի Մադեն) Աղձնիքում (Wheeler et al. 1979, 145-146. Muhly 1977, 79):

Տվյալ պարագայում մեզ հետաքրքրում է մի հանգամանք. ինչու՞ հենց ցլի մորթին պիտի ընկալվեր որպես մոդել՝ համապատասխան ձուլակտորները պատկերելու համար: Արդյո՞ք այն նույն համատեքստում չի կարելի դիտարկել, ինչ գեղմը, որը նույնպես կապվում է մետաղի առևտրի հետ: Իսկ գուցե այդ ձուլակտորները հենց ոչխարի գեղմ են խորհրդանշում և ոչ ցլի:

Այս վերջին տեսակետի օգտին է խոսում երկու հանգամանք: Նախ, պատկերագրության մեջ դրանք ունեն այնպիսի չափեր, որոնք առավելապես բնորոշ կարող էին լինել ոչխարի և ոչ ցլի մորթու համար: Այսպես, վերլուծելով պատկերագրության տվյալները (նկ. 4/2-3, հմմտ. նաև Черных 1972, 114), պարզ է դառնում, որ ձուլակտորի երկարության և մարդու բարձրության հարաբերությունը կազմում է երկուսը մեկի: Եթե տղամարդու միջին բարձրությունն ընդունենք 170 սմ, ապա ձուլակտորի երկարությունը պետք է լիներ ոչ ավել, քան 80-85 սմ: Դժվար է պատկերացնել, որ ցլի երկարությունը վզից մինչև պոչ այդքան կարճ լիներ: Հետևապես նշյալ չափը առավելապես համապատասխանում է ոչխարի տվյալներին: Ասվածի ուղղակի ապացույցն է մի կիպրոսյան անոթի պատվանդանի վրայի պատկերը: Այստեղ տեսանելի է ծիսական զոհաբերություն՝ հավանաբար մետաղագործության պահապան աստվածներին, իսկ զոհաբերվող նյութերի մեջ են խնդրո առարկա ձուլակտորը և մի ոչխար (որը կարծես ձուլակտորի մոդելը լինի), որոնց իրենց ուսերին կրում են զոհաբերողները (նկ. 4/2):

Բացի այդ, ձուլակտորների մակերեսի միակողմանի ոչ հարթ՝ բլրակածածկ լինելը խորհրդանշում է ոչ թե ցլան հարթ կաշին, այլ ոչխարի մորթին կամ բուրդը: Միակողմանի բաց կաղապարի մեջ ձուլման ընթացքում շատ ավելի դյուրին կլիներ այդ ձուլակտորների մակերեսը հարթ թողնել, քան ավելորդ աշխատանք ծախսել և այն ելունդավոր դարձնել (հմմտ. նկ. 4/5 և Yalçin et al. 2005, 505):

Այս ամենի համատեքստում կարևոր է շեշտել այն հանգամանքը, որ ոչխարի բուրդը կարևոր դեր էր խաղում առաջավորասիական և էգեյան բրոնզեդարյան տնտեսական համակարգերում և փոխանակության միջոց էր ու արժեքային միավոր: Ոչխարի բրդի վրա հիմնված կշռային համակարգերը հատկապես կարևոր էին արևելամիջերկրական գոտում մ.թ.ա. III-II հազարամյակների ընթացքում: Բրդի առևտուրը և բրդի հետ առնչվող կշռային համակարգերը վկայված են այնպիսի բրոնզեդարյան հուշարձաններում, ինչպիսիք են Էբլան (Ascalone, Peyronel 2006, 51), Տրոյան (Bobokhyan 2009, 41), Քանեշը (Veenhof



Նկ. 4. 1. Էգեա-սևծովյան ճանապարհները մ.թ.ա. II հազարամյակում (Yalçin et al. 2005, 358, Abb. 32): 2. «Ցլի մորթու» տեսքով ձուլակտորը և ոչխարը՝ զոհ մատուցող մարդկանց ուսերին, պատվանդան Կիպրոսից, Տորոնտոյի Արքայական թանգարան, մ.թ.ա. մոտ 1500 թ. (Yalçin et al. 2005, 341, Abb. 16): 3. «Ցլի մորթու» տեսքով ձուլակտորը մարդու ուսերին, պատվանդան Կուրիոնից, Կիպրոս, Բրիտանական թանգարան, Լոնդոն, մ.թ.ա. մոտ 1500 թ. (Yalçin et al. 2005, 341, Abb. 15): 4. «Ցլի մորթու» տեսքով պղնե ձուլակտորներ Շամշատից, մ.թ.ա. մոտ 1500 թ. (Yalçin et al. 2005, 394, Abb. 2): 5. «Ցլի մորթու» տեսքով պղնե ձուլակտոր Ուլուբուրունի նավաբեկությունից, երկար. 32 սմ, մ.թ.ա. XIV դ. (Yalçin et al. 2005, 567, Abb. 30)

1972, 137-139): Այդ կշռային միավորները ստեղծում էին ընդհանուր համակարգ՝ հենված մեկ ոչխարի գեղմի կշռի վրա և վկայված են ինչպես սեպագիր, այնպես էլ Գծային Բ տեքստերում: Նման միավորները կլորացվում էին և հարմարեցվում տարբեր ընդունված կշռային համակարգերին (Zaccagnini 1999-2001. Alberti, Parise 2005, 388. հմմտ. Lassen 2000, 240. Michailidou 2001, 69): Այս իմաստով, ընդունված կարծիք է, որ Ոսկե գեղմի պատմությունը Տրոյայի վրայով նավարկող արգոնավորդների մասին, բրդի և ոսկու արժեքի փոխաբերական արտացոլումն է բրոնզեդարյան մարդկանց գիտակցության մեջ և հիմնավորված է նախ և առաջ տնտեսական դրդապատճառներով (Muhly, Pernicka 1992, 315. Mannsperger 1992, 131. Höckmann 2003, 135):

Վերոհիշյալ վարկածները բնականաբար դժվար ապացուցելի են: Սակայն ասվածից պարզ է մի բան, որ կենդանական մորթին (հատկապես ոչխարի) ուղղակի հարաբերվում է արժեքի հետ, և այդ արժեքը գոյություն ունի և ծիսական, և՛ կիրառական մակարդակներում:

Վերջում կցանկանայինք անդրադառնալ մի ուշագրավ վարկածի, որը մասամբ հիմնավորում է մեր այս քննարկման անհրաժեշտությունը: Էգեյան հնագիտության նշանավոր ներկայացուցիչ Հ.-Գ. Բուխհոլցը, ժամանակին անդրադառնալով «ցլի մորթու» տեսքով ձուլակտորներին, փորձում էր ցույց տալ, որ սրանք եղել են կշռի տեսանկյունից խիստ կարգավորված և կարող էին լինել Հոմերոսի մոտ հիշատակված դրամական միավոր *տալանտոնի* նախատիպը, որի համարժեքը գոյություն ուներ ոսկու ձևով, և որը հիշատակվում է Իլիականում (XII, 433) նաև բուրդ կշռելու համատեքստում (Buchholz 1966, 59. հմմտ. Yalçin et al. 2005, 507)[10]: Այս տրամաբանությամբ նշյալ ձուլակտորներն ունեցել են իրենց համարժեքները ոսկու տեսքով, ինչը տեղին է դարձնում նրանց դիտարկումը Ոսկե գեղմի համատեքստում:

Այսպիսով, «ցլի մորթու» տեսքով ձուլակտորներն, ամենայն հավանականությամբ, չափով և արտաքինով խորհրդանշել են գեղմը և ծառայել միջազգային առևտրում՝ որպես փոխանակության չափանիշներ[11]:

9. Փաստարկ 9. Էբլայի «բրդի տունը»

Ոչխարի բրդի և Ոսկե գեղմի մասին վերոհիշյալ քննարկման համատեքստում թեև անուղղակի, սակայն ուշագրավ տվյալներ են պահպանվել Էբլայի տեքստերում: Այսպես, պետական արխիվի սալիկներից մեկում բերվում է ոսկե և արծաթե իրերի ցանկ, որոնք պահվում էին «բրդի տուն» կոչված մի շինության՝ գանձարանի մեջ: Ա. Արկին կարծում է, որ այդ շինությունը կոչվում էր «բրդի տուն» այն պատճառով, քանի որ բուրդը ուներ մեծ արժեք և կարող էր պահվել գանձարանում (Арки 1985a, 228): Սակայն այս պարագայում մենք ավելի տրամաբանական կհամարեինք, եթե ոսկու և արծաթի հետ մեկտեղ գանձարանում պահվեր որևէ համապատասխան խորհրդանիշ՝ դիցուք «Ոսկե գեղմը», այսինքն այն մորթին, որն իր մեջ կրում էր ոսկե հատիկները, որոնք մնացել էին ոչխարի մորթու մեջ ոսկեկիր գետերում այն լվանալու ժամանակ: Գուցե սա էր պատճառը, որ «Ոսկե գեղմը» պահվում էր գանձարանում:

Այս համատեքստում հատկապես կարևոր է այն հանգամանքը, որ Էբլայի արքայական պալատի արխիվը վերաբերում է մ.թ.ա. III հազարամյակի երրորդ քառորդին (Маттиэ 1985, 13), ինչը ժամանակագրորեն համապատասխանում է Անդրկովկասի միջին բրոնզի դարի սկզբնական փուլերին, երբ Առաջավոր և Փոքր Ասիայում ու Անդրկովկասում սկսվում է ոսկու «զարթոնքը», որ բնորոշվում է ոսկե առարկաների քանակի

10 Փորձեր են կատարվել պարզելու, թե ինչ կշռային համակարգում կարող էին գործել խնդրո առարկա ձուլակտորները: Այս խնդրում միասնական կարծիք չկա, որովհետև կշռային լայն սերիաներ են առկա, սակայն տեսանելի է 27 գ և 62 գ միավորների գերակայությունը (Lo Schiavo 2006): Ամենայն հավանականությամբ, ինչպես բրդի հետ առնչվող կշռային համակարգերում, այնպես էլ այստեղ միավորները կլորացվում էին և հարմարեցվում տարբեր ընդունված համակարգերին: Հոմերոսյան *տալանտոնի* համարժեքների վերաբերյալ առկա բանավեճի մասին տե՛ս Bobokhyan 2009, 20:

11 Այս ձուլակտորները հաճախ կոչվում են նաև «Կեֆտիուի ձուլակտորներ», ինչը գալիս է եգիպտական պատկերագրությունից, որտեղ այդ ձուլակտորների կրողները նշված են որպես մարդիկ Կեֆտիու երկրից, այսինքն՝ Կրետեից (Bass 1967, 62-67): Կամ Կրետեն, կամ էլ Կիպրոսը եղել են այս ձուլակտորների նախնական պատրաստման շրջանը: Մեր խնդրի համատեքստում հատկապես ուշագրավ է Կրետեի պարագան, մի տարածաշրջան, որին են անդրադառնում մասնագետները՝ վիշապաքարերի պատկերագրության որոշ մանրամասների առասպելաբանական զուգահեռներ փնտրելիս (Թեսևս, Մինոտավրոս, ցուլ, կացին, և այլն) (Պետրոսյան, սույն ժողովածուում):

կտրուկ աճով, նոր ոսկերչական տեխնոլոգիաների (մանրահատիկ, լարահյուս, և այլն) կիրառմամբ: Ի դեպ, այս ժամանակագրական և տարածական համատեքստում են դիտարկելի Ուրի, Ալաջահոյուկի և Տրոյայի տիպի հուշարձանների՝ թանկարժեք մետաղներով բնորոշվող գանձերը (Bass 1966): Այստեղ հատկապես կցանկանայինք առանձնացնել Տրոյան, որը ոչ միայն հանդիսացել է ոսկու շտեմարան՝ առնչություններ ցույց տալով մի կողմից Էբլայի, մյուս կողմից Անդրկովկասի համապատասխան նյութերի հետ, այլև ուղղակիորեն հարաբերվել է Ոսկե գեղմի առասպելին (Mannsperger 1992): Ընդ որում, վերջին շրջանի մասնագիտական գրականության մեջ ավելի է արմատավորվում այն գաղափարը, որ մ.թ.ա. 2500-2300 թթ. ընթացքում հենց Հյուսիսային Սիրիան է հանդիսացել այն էպիկենտրոնը, որտեղից առաջավոր մտավոր նորամուծությունները տարածվել են Էգեյան աշխարհ և Փոքր Ասիա (Rahmstorf 2006): Այս տեսանկյունից, եթե մեր ենթադրությունները ճիշտ են, ապա կարելի է կարծել, որ Ոսկե գեղմի գաղափարը գոյություն է ունեցել Հյուսիսային Սիրիայում արդեն մ.թ.ա. III հազարամյակի կեսերին: Ոսկու հատիկներով պատված ոչխարի մորթին գնահատվում էր նույնքան թանկ, որքան ոսկին և պահվում էր Էբլայի պետական գանձարանում: Այստեղից կարելի է անել մեկ այլ՝ ոչ պակաս կարևոր եզրակացություն. ոչխարի մորթու միջոցով ոսկու ձեռքբերման «տեխնոլոգիան» հայտնի է եղել նաև Հին Աշխարհի այդ շրջանում:

Իսկ որտեղի՞ց էր Էբլան ստանում իր ոսկին: Որոշ տեքստերում նշվում է, որ Էբլայի բնակավայրերից մեկը հարկ էր վճարում արքային ոսկով, սակայն պարզ չէ՝ արդյո՞ք այդ ոսկին վերջիններս ձեռք էին բերում ինքնուրույն, թե՞ այն ուներ ոչ տեղական ծագում (Арки 1985б, 310): Այս իմաստով սիրիա-միջագետքյան ոսկու և արծաթի ամենահավանական աղբյուրներից մեկը կարող էր լինել Հայկական լեռնաշխարհը (հմմտ. Ավետիսյան 2007, 44-45): Նախ Էբլայի տեքստերում հիշատակվում են Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջանները (Մալիդու-Մալաթիա, Աբրում-Աբարնե/Ձերմուկ, Գուա-Սարարադ, և այլն), որոնց հետ Էբլան կայացել է առևտրական հարաբերությունների մեջ (մետաղ, պտուղներ, կենդանիներ): Հայտնի տեղանունների մեջ են Արծաթի լեռները, որը տեղադրվում է Արևելյան Տավրոսի և Ծոփքի շրջանում, և որը վերահսկվում էր Էբլայի կողմից մինչև Սարգոն Աքադացու կողմից վերջինիս մենաշնորհի գրավումը մ.թ.ա. XXIV-XXIII դդ. սահմանին: Արևելյան Տավրոս-Ուրմիա լիճ ընկած շրջանում հիշվում են երկու այլ տեղանուններ ևս՝ Արմի և Կակմում, որոնք ոսկի և արծաթ են մատակարարում Էբլային: Բացի այդ, Էբլայի տեքստերում ի հայտ են գալիս բադալում կոչված առևտրականները, որոնք միջնորդում են մի կողմից Էբլա, մյուս կողմից՝ Աբարսալու և Ուրշու (Ուրֆայի շրջանում) քաղաքների միջև ոսկու և արծաթի առևտրում (Bobokhyan 2008, 294-330): Ընդ որում, վերոհիշյալ առնչությունները անհրաժեշտ է դիտարկել Էբլայի հետ առկա հնագիտական կապերի (կուր-արաքսյան մշակույթի տարածումը Լևանտում մինչ Էբլայի հզորացումը, ոսկերչություն, կշռաքարեր, և այլն) համատեքստում (Բոբոխյան 2010բ):

Եթե Էբլայի ոսկու աղբյուրն իսկապես եղել են Հայկական լեռնաշխարհը և հարակից Փոքր Ասիայի շրջանները, որտեղ, ինչպես արդեն նշվեց, բավականին վաղ՝ խաթա-խեթական շրջանում արդեն հայտնի էր Ոսկե գեղմ երևույթը, ապա, ամենայն հավանականությամբ, այն Էբլա պիտի հասներ վերոհիշյալ շրջաններից[12]: Եթե ճիշտ են մեր դատողությունները, ապա Ոսկե գեղմի առաջին, թեև անուղղակի հիշատակությունը գալիս է Էբլայից, ընդ որում, մի այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ ոսկին աստիճանաբար տարածվում էր Հին Արևելքում և Անդրկովկասում՝ որպես լայն կիրառություն ունեցող թանկարժեք մետաղ:

Ինչ վերաբերում է վիշապաքարերին, ապա Էբլայի պարագան ևս մեկ անգամ շեշտում է միջին բրոնզի (այս դեպքում՝ վերջինիս վաղ փուլի) կարևորությունը նրանց ժամանակագրության համար: Եվս մեկ հանգամանք. Այա-Հայասա-Դիաուեխի երկրի շրջանը հայտնի էր սիրիա-միջագետքյան աշխարհին արդեն մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջերին. մասնավորապես Ուրի III դինաստիայի դարաշրջանի տեքստերում

12 Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում չեն բացառվում նաև Էբլայի Էգեյան առնչությունները: Այսպես, Էբլայում, բացի կարքեմիշյան (7,5գ), ուգարիթյան (9,4գ) և անատոլիական (11,4գ) կշռային համակարգերից, կիրառվել է նաև էգեյան (6,5գ) համակարգը (Ascalone, Peyronel 2006, 54-55):

հիշվում է Շիշիլը՝ Դիաուեխիի մայրաքաղաք Շաշիլուն (Astour 1987, 35): Հարց է առաջանում՝ չէի՞ն կարող արդյոք նույն Դիաուեխիի ոսկու հանքերը որպես հումք ծառայել Էբլայի և նման կենտրոնների համար մ.թ.ա. III հազարամյակի կեսերից սկսած[13]:

10. Փաստարկ 10. Ոսկու փոշին, բուրդը, Հարալին, Խախումը և Եկեղյաց գավառը

Ոսկու և բրդի վերոհիշյալ փաստարկները իմաստավորվում են ևս մեկ համատեքստում: Այսպես, մ.թ.ա. III հազարամյակում և II հազարամյակի սկզբին սեպագիր աղբյուրներում հիշատակվում է ոսկու փոշի, որ Միջագետք էր բերվում հիմնականում երկու շրջաններից՝ Հարալի երկրից (Haldar 1971, 73) և Խախում քաղաքից (Գուդեայի ժամանակներում՝ մ.թ.ա. XXII դ.) (Limet 1960, 90, 93)[14]:

Հարալին մասամբ առասպելական, մասամբ իրական մի տարածք էր, «որ հավանաբար վերաբերում է Հայաստանի լեռնային շրջաններին, որտեղ խալիբները զբաղվում էին ոսկու արդյունահանությամբ» (Haldar 1971, 73): Մեզ համար այստեղ հատկապես ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Ա. Հալդարը ոսկեկիր Հարալին առնչում է խալիբների երկրի, այսինքն Ճորոխի ավազանի հետ: Ինչքանո՞վ է ճիշտ վերոհիշյալ մոտեցումը: Շումերական տեքստերում Հարալին լեռնային երկիր է, «Սուբարտուի դուռը», որ գտնվում է Սուբարտուից հյուսիս, այն մի տեսակ սրբազան տարածք է անդրաշխարհում, որի հիմնական ատրիբուտն է ոսկին (զուգահեռը տե՛ս՝ Ծննդոց Բ, 10-15)[15], այստեղից է Միջագետք գալիս կացինը (Komoroczy 1972): Հայ և վրաց մասնագիտական գրականության մեջ Հարալին վաղուց են առնչել Հայաստանին և կովկասյան մշակութային աշխարհին (Ղափանցյան 1945, 10-12): Իսկ ի՞նչ կապ ունի այս ամենը վիշապաքարերի հետ[16]: Բանն այն է, որ շումերա-աքադական հմայական տեքստերում Հարալին հանդես է գալիս նաև Կուառա անվամբ (Dijk 1978, 97): Այստեղ, ոչ պատահականորեն, հիշում ենք ուրարտական աղբյուրներում ի հայտ եկող և հետագայում հայկական (մասամբ նաև վրացական) միջավայրում պահպանված Կուեռա-Կուառ աստվածության մասին: Վերջինս հիմնականում ջրի և աղբյուրների վիշապաբնույթ աստվածություն էր, որի պաշտամունքը տարածված էր ողջ Հայկական լեռնաշխարհում և (ինչը մեզ համար կարևոր է) հատկապես Էթիունիում: Ավելին, ինչպես ցույց է տալիս Ս. Հմայակյանը, Կուեռայի պաշտամունքը Էթիունիում տարածված է եղել մինչև ուրարտացիների նվաճումները (Հմայակյան 1990ա. 1990բ, 50-55. Հմայակյան, Սանամյան 2001, 225. հմմտ. Հարությունյան 2000, 121. Ղռեջյան 2012, 65-67): Այսպիսով, եթե իսկապես կա դրական հարաբերություն Հարալիի, Կուեռայի, Էթիունիի, ջրի պաշտամունքին առնչվող վիշապների և ոսկու միջև, ապա ստեղծվում է ևս մեկ պատճառական կապ: Հարց է առաջանում՝ արդյո՞ք Հարալին Այայի միջագետքյան տարբերակը չէ[17]:

Այս նույն համատեքստում ոչ պակաս ուշագրավ է Խախումի պարագան: Ի տարբերություն Հարալիի, Խախումին վերաբերող հիշատակությունները խիստ կոնկրետ են: Մասնավորապես մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջի և II հազարամ-

13 Ռ. Մաքսվել-Հիսլոփը գտնում է, որ գետաբերուկային ոսկին Միջագետք էր գալիս, ի թիվս այլոց, նաև Հայկական լեռներից՝ Սասուն, Ծովք, Ճորոխի ստորին հոսանք շրջաններից, որտեղից պիտի ձեռք բերվեր շումերական ոսկու մի մասը (Maxwell-Hyslop 1971, XIV. 1977, 83): Առաջավորասիական ոսկու ամենակարևոր ճանապարհը, ինչպես նշում է Ի. Դյակոնովը, ընթանում էր Ճորոխի ավազան - Վերին Եփրատ-Առաջավոր Ասիա ուղղությամբ (Дьяконов 1982, 51): Կան տեսակետներ, ըստ որի՝ նույնիսկ Վառնայի հայտնի ոսկին կարող էր ծագել Անդրկովկասում՝ մեզ հետաքրքրող շրջաններում (Hartmann 1982, 37): Այս իմաստով Հայկական լեռնաշխարհի ուսումնասիրվող հատվածի ոսկու առնչությունները ստանում են յուրահատուկ իմաստ՝ սկսած ավելի վաղ ժամանակներից:

14 Հիշյալ ոսկեկիր երկրների մասին Հայաստանի հնագիտության համատեքստում հմմտ. Ավետիսյան 2007, 46-47. Kunze et al. 2011, 20:

15 Այս մասին հմմտ. Բոբոխյան 1993, 83:

16 Վիշապամարտ-աշխարհաստեղծում-դրախտ/անդրաշխարհ (լեռ, ջուր, ծառ, ոսկի)-ցուլ-վիշապաքար-Հայկական լեռնաշխարհի համատեքստի համար տե՛ս Մնացականյան 1952. Հարությունյան 2000, 167-178. Պետրոսյան 1984. Ավետիսյան, Բոբոխյան 2005. Ղռեջյան 2012, 52-55:

17 Այս կապը կարող է հաստատվել ևս մեկ փաստարկով: Այսպես, արդեն ուշադրություն է դարձվել Տիգրիսի ակունքների շրջանում տեղադրվող միջագետքյան Կուռ լեռնային, անդրաշխարհ/դրախտային առասպելական երկրի, Կուեռայի և հայ առասպելաբանության որոշ դրվագների (Տորք Անգեղ) հարաբերակցության վրա՝ վիշապաքարերի համատեքստում. ընդ որում, «Հայկական լեռնաշխարհի «վիշապ» քարակոթողների վրա եղած պատկերագրության «լեզուն» հուշում է, որ սրանց հիմնական մասը իմաստաբանորեն զուգորդվում է Կուռի=Կուեռայի=Անգեղի պաշտամունքի հետ» (Ավետիսյան, Բոբոխյան 2005, 87, 90):

յակի սկզբի աքադական, Ուրի III դինաստիայի, կապադովկիական, Մարիի և վաղ խեթական տեքստերում հիշատակվող Խախում նշանավոր առևտրական կենտրոնը *կարում* էր, ուներ պալատ, շուկա և կառավարիչ, որ կոչվում էր արքա: Խախումի տեղադրության վերաբերյալ կան մի շարք վարկածներ, որոնցից մեկի համաձայն, այն համեմատվում է միջնադարյան Խախ ավանի հետ և տեղադրվում Եկեղյաց գավառում (տեսակետների մասին մանրամասն՝ Bobokhyan 2008, 151, 176, 298): Մեր քննարկման տեսանկյունից կարելի է ասել, որ սա ամենահավանական տեսակետն է, քանի որ այդպիսով բացահայտվում է ևս մեկ պատճառական կապ՝ ոսկի և Եկեղյաց գավառ համատեքստում: Այս կապի հաստատման մեջ իր յուրահատուկ տեղը պիտի ունենա նաև ոսկե փոշու պարագան. արդյո՞ք սա այն փոշին չէր, որ ստանում էին գեղմով ջուրը լվանալուց հետո: Եթե մեր դիտարկման մեջ կա տրամաբանություն, ուրեմն, հանձին Խախումի (և Հարալիի), գործ ունենք գեղմով ոսկին լվալու պատմության հնագույն հիշատակության հետ Հայկական լեռնաշխարհում՝ Եկեղյաց գավառում, որտեղ դարեր հետո հույները պիտի փնտրեին Ոսկե գեղմը: Այս ամենին ավելանում է մեկ այլ փաստարկ՝ այս անգամ արդեն բրդի համատեքստում: Այսպես, Խախումը զբաղվում էր բազմաթիվ ապրանքների առևտրով (ոսկի, արծաթ, անագ, ստրուկներ, հագուստ, քսուքներ, սարդիոն, եղջյուրագավաթներ), որոնց թվում, բացի ոսկուց, հատկանշական էր ևս մեկ ապրանքատեսակ՝ բուրդը. այնքան հայտնի էր Խախումի բուրդը, որ կար նույնիսկ բրդի հատուկ տեսակ, որ կոչվում էր *խախա* (Bobokhyan 2008, 315, 326): Այսպիսով՝ ոսկի, ոսկու փոշի, բուրդ, Եկեղյաց գավառ հաջորդականությունը մեկ անգամ ևս հանդես է գալիս որպես համակարգ:

Ամփոփում

Առասպելների հնագիտական համատեքստում դիտարկելը, նրանց համար իրական-պատմական արդարացումներ փնտրելը, բարդ և վտանգավոր գործ է: Նման հետազոտությունների եզրահանգումները կարող են լինել միայն ճշմարտանման, բայց ոչ երբեք ճշմարիտ: Այս իմաստով, մեթոդաբանության տեսանկյունից, միայն միջմասնագիտական տվյալների համալրումը կարող է արդարացնել որևէ նման հետազոտության գոյությունը: Ընդ որում, միջմասնագիտական հետազոտությունը (տվյալ դեպքում՝ առասպելաբանության և հնագիտության հիման վրա) միտված է բացահայտելու ուսումնասիրվող օրինակի ծածկագիր-կոդը, որը հանդես է գալիս որպես պայմանական նշանների յուրահատուկ համակարգ:

Տվյալ հոդվածի սահմաններում փորձ կատարվեց բացահայտելու Ոսկե գեղմի «ծածկագիրը»՝ Հայկական լեռնաշխարհի, Էգեյան աշխարհի, Առաջավոր և Փոքր Ասիայի բազմազան պատմամշակութային առնչությունների համատեքստում, փնտրվեցին ընդհանրություններ հայկական վիշապաքարերի լռակյաց պատկերագրության և հունական առասպելի մանրամասների միջև: Անշուշտ, բերված զուգահեռները վարկածային են. մեր նպատակն էր պարզապես ցույց տալ, որ առկա բազմակողմանի փաստարկները, երբ նրանց դիտարկում ենք միասին, տարածա-ժամանակագրական ընդհանուր դաշտ են ստեղծում, որում փոխկապակցված երևույթների ամբողջությունը մեր առջև հառնում է որպես համակարգ և թույլ տալիս գոնե մասնակիորեն հնարավոր համարել բերված զուգադրությունը: Վիշապաքարերի վերաբերյալ նման լայն/ընդհանրական մոտեցումը արդարացվում է միայն նրանով, որ վերջիններս թեև արտացոլում են կոնկրետ պատմական հուշարձանի ժամանակագրորեն և տարածականորեն սահմանափակ մի տեսակ, սակայն իրենց ընդգրկմամբ և նշանակությամբ հանդիսանում են տվյալ դարաշրջանի հոգևոր և նյութական մշակույթի ձեռքբերումների խտացումը:

Վերականգնված պատկերը կարող է էական լինել ոչ միայն վիշապաքարերի առնչությունների բացահայտման, նրանց աշխարհագրական տարածույթի (Այա-Հայասա-Դիաուեխի-Սուխմի-Էթիունի) սահմանման, այլև բուն թվագրության տեսանկյունից, ինչը վիշապաքարերին վերաբերող բազմաթիվ խնդիրներից ամենաբարդն է: Վիշապաքարերն, ամենայն հավանականությամբ, շատ լայն ժամանակահատվածի ընթացքում են գոյություն ունեցել, սակայն պետք է առանձնացնել մի ժամանակաշրջան, որը կարելի կլիներ համարել որպես վերջիններիս «ծաղկման» փուլը: Այս իմաստով, մեր ակնարկի համատեքստում պարզ է դառնում միջին բրոնզի (մասամբ էլ ուշ բրոնզի) կարևոր նշանակությունը, մի դարաշրջան, որին են վերաբերում վիշապա-

քարերի թվագրության հիմնական կովանները (հմմտ. Геворкян, Бобохян, в этом сборнике): Այդ կովանները ներհակ չեն միայն վիշապաքար հուշարձանին՝ որպես այդպիսին, այլ տվյալ դարաշրջանի զարգացումների ուղղակի արտացոլումն են: Այսպես, հիմնականում միջին բրոնզին է բնորոշ հեռագնա անասնապահությունը, որի կրողները պիտի ստեղծած լինեին վիշապաքարերը, համապատասխան կենդանական զոհաբերության ծեսը դամբարաններում, վիշապաքարերի զարդերից՝ ալիքազարդը խեցեղենի (սևան-արցախյան) վրա (Պ. Ավետիսյան, բանավոր հաղորդում): Ի վերջո այս դարաշրջանում է սկսվում լայնորեն կիրառվել ոսկին, և այս դարաշրջանում է, որ ամենաաշխույժն են առևտրությունները Հայկական լեռնաշխարհի և Էգեյան աշխարհի միջև: Այս իմաստով հատկապես ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ վերոհիշյալ «էգեա-կասպյան» մշակութային գոտու կենտրոնը ենթադրվում է Փոքր Ասիայում, որտեղ ի հայտ են գալիս զուգադրվող արտեֆակտների/երևույթների ամենավաղ օրինակները (Areshian 2008, 77-79): Ուրեմն պարզ է դառնում Էգեյան և հարավկովկասյան մշակութային առևտրության միջնորդ գոտին՝ Փոքր Ասիան, որտեղ, ի դեպ, ամենավաղն է արտացոլված Ոսկե գեղմի առասպելի նախնական՝ խաթա-խեթական տարբերակը: Մյուս կողմից առանձնանում է Հյուսիսային Սիրիայի տարածքը, որը, որպես կոնտակտային գոտի, մշտապես էական դեր է խաղացել Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն զարգացումներում:

Հաշվի առնելով այս բոլոր փաստարկները՝ կարծում ենք, որ կարելի է կամուրջ գցել առասպելաբանության և հնագիտության միջև և, տվյալ դեպքում, Ոսկե գեղմ-վիշապաքար զուգադրումը համարել պատմականորեն հիմնավորված, հետևապես՝ տրամաբանական:

Գրականություն

Ավետիսյան Պ. 2007. Ոսկու ֆենոմենը հնագույն Հայաստանում. Քալանթարյան Ա. (խմբ.). *Հին Հայաստանի ոսկին.* Երևան, 41-52:

Ավետիսյան Պ., Բոբոխյան Ա. 2005. Տիգրիսի և Եփրատի ակունքներն ըստ Աստվածաշնչի. Բարխուդարյան Վ. (խմբ.). *Աստվածաշնչական Հայաստան.* Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածին. Երևան, 82-90:

Ատրպետ 1926. *Ձորոխի ավազանը.* Վիեննա:

Բոբոխյան Ա. 1993. Հայաստանյան Տուգրիշ պետությունը Հին Արևելքում. *Գարուն* 5/6, 80-83:

Բոբոխյան Ա. 2000. Ծոփքը հինառաջավորասիական առևտրական և մշակութային հարաբերություններում (մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջ - II հազարամյակի առաջին կես). *Թեկնածուական ատենախոսություն.* ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Երևան:

Բոբոխյան Ա. 2010ա. Երաժշտական գործիքների պատրաստման համար Միջագետքում օգտագործվող «խաշխուր» փայտը և նրա հայրենիքը. *Հուշարձան* Ջ, 99-114:

Բոբոխյան Ա. 2010բ. Էբլա-Նորշունթեփե-Շենգավիթ. մի քարե առարկայի գործառութային նշանակության մասին. Ավետիսյան Պ., Պետրոսյան Ա. (խմբ.). *Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու 100-ամյակին.* Երևան, 98-108:

Բոբոխյան, հրատ. ընթ., Աղթիքի նորահայտ վիշապաքարը և Տայքի դերը Հայկական լեռնաշխարհի հնամշակութային զարգացումներում. *ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի երիտասարդ գիտնականների 12-րդ գիտաժողով – 25-27 հոկտեմբեր 2010 թ.* Երևան:

Խնկիկյան Օ. Ս. 1997. Ցլագլուխ կոթողներ Վարդենիսի լեռներից և «վիշապաքարերի» մեկնության հարցի շուրջ. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 3, 148-159:

Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ս. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. 1991. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան* 3. Երևան:

Հարությունյան Ս. Բ. 2000. *Հայ առասպելաբանություն.* Բեյրութ:

Հմայակյան Ս. Գ. 1990ա. Կուեռա-Կուռո աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 152-167:

Հմայակյան Ս. 1990բ. *Վանի թագավորության պետական կրոնը.* Երևան:

Հմայակյան Ս., Սանամյան Հ. 2001. Ուրարտական պաշտամունքային կառույցների և քրիստոնեական սրբավայրերի առնչությունների շուրջ. Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա. (խմբ.). *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը.* Երևան, 222-233:

Հմայակյան Ս. 2007. Ուրարտուի ոսկին. Քալանթարյան Ա. (խմբ.). *Հին Հայաստանի ոսկին.* Երևան, 151-185:

Ղափանցյան Գր. 1945. *Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը.* Երևան:

Ղռեջյան Լ. Խ. 2012. *Երկվորյակների առասպելը և դրա տարբեր դրսևորումները հայ վիպական ավանդության համակարգում.* Երևան:

Մնացականյան Ա. 1952. «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 5, 73-99:

Շագոյան Գ. 2011. *«Յոթ օր, յոթ գիշեր». Հայոց հարսանիքի համայնապատկեր.* Երևան:

Ջահուկյան Գ. Բ. 1987. *Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային շրջան.* Երևան:

Պետրոսյան Ա. 1984. Վիշապ-քարակոթողները որպես հնդեվրոպական առասպելամտածողության արտահայտություններ. Առաքելյան Բ. (խմբ.). *Հայաստանում հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան*. Երևան, 33-34:

Պետրոսյան Ա. 1997. *Արամի առասպելը*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006. *Հայոց ազգածագման հարցեր*. Երևան:

Քալանթարյան Ա. (խմբ.) 2007. *Հին Հայաստանի ոսկին*. Երևան:

Арки А. 1985а. Об организации государства Эблы в III тысячелетии до н.э. Дьяконов И. М. (ред.). *Древняя Эбла*. Москва, 219-237.

Арки А. 1985б. Заметки о географическом кругозоре текстов Эблы, III тысячелетие до н.э. Дьяконов И. М. (ред.). *Древняя Эбла*. Москва, 297-317.

Арутюнян Н. В. 1985. *Топонимика Урарту*. Ереван.

Джаукян Г. Б. 1964. *Хайаский язык*. Ереван.

Джаукян Г. Б. 1988. О соотношении хайасского и армянского языков. *Историко-филологический журнал* 1, 68-88.

Дьяконов И. М. (ред.) 1982. *История Древнего Мира* 1. Москва.

Капанцян Г. 1947. *Хайаса-колыбель Армян*. Ереван.

Куфтин Б. А. 1941. *Археологические раскопки в Триалети*. Тбилиси.

Манандян Я. А. 1956. *О некоторых спорных проблемах истории древней Армении*. Ереван.

Марр Н. Я., Смирнов Я.И. 1931. *Вишапы*. Ленинград.

Мартиросян А. А. 1964. *Армения в эпоху бронзы и раннего железа*. Ереван.

Маттиэ П. 1985. Раскопки Эблы 1964-1982 гг.: итоги и перспективы. Дьяконов И. М. (ред.). *Древняя Эбла*. Москва, 5-19.

Меликишвили Г. А. 1954. *Наири-Урарту*. Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1959. *К истории древней Грузии*. Тбилиси.

Меликишвили Г. А., Лордкипанидзе О. Д. (ред.) 1989. *Очерки истории Грузии* 1. Тбилиси.

Меллинк М. 1991. Майкоп и анатолийские связи. Трифонов В. А. (ред.). *Майкопский феномен в древней истории Кавказа и Восточной Европы*. Ленинград, 11-12.

Микеладзе Т. К. 1973. К вопросу о периодизации истории древней Колхиды. *Кавказско-ближневосточный сборник* 4, 126-155.

Мунчаев Р. М. 1975. *Кавказ на заре бронзового века*. Москва.

Тараян З. Р. 1989. *Символы симметрии орнамента в армянском прикладном искусстве*. Ереван.

Тирацян Г. А. 1976. Новые археологические материалы послеурартского времени на территории Западной Армении. *Древний Восток* 2, 134-157.

Черных Е. 1972. *Металл-человек-время*. Москва.

Alp S. 1983. Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. *Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan* VI/23.

Alberti M. E., Parise N. 2005. Towards a Unification of Mass-Units Between the Aegean and the Levant. In: Laffineur E., Greco R. (ed.). *Emporia, Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean*. Liège. Aegaeum 25, 381-391.

Apakidze J. 2008. Ancient Colchian Pottery from Georgia. In: Rubinson K., Sagona T. (ed.). Ceramics in Transitions: Chalcolithic through Iron Age in the Highlands of the Southern Caucasus and Anatolia. Conference held at New York in November 2004. *Ancient Near Eastern Studies Supplement* 27. Leuven, Paris, Dudley, MA., 323-368.

Areshian G. E. 2008. Die Beziehungen der Kulturen des Armenischen Hochlands und der Zentralgebiete Südkaukasiens zu Vorderasien und der Ägäis in der Trialeti-Epoche. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* III/2, 51-90.

Areshian G. E. 1988. Éléments indoeuropéens dans la mythologie du Plateau Arménien et du Caucase du Sud au II[e] mil. av. J.-C. In: Vavroušek P., Sorček V. (ed.). *Šulmu: Papers on the Ancient Near East Presented at International Conference of Socialist Countries in Prague 1986*. Prague, 19-37.

Ascalone E., Peyronel L. 2006. Early Bronze IVA Weights at Tell Mardikh-Ebla: Archaeological Associations and Contexts. In: Alberti M.E., Ascalone E., Peyronel L. (ed.). *Weights in Context - Bronze Age Weighing Systems of Eastern Mediterranean: Chronology, Typology, Material and Archaeological Context, International Colloquium in Rome, 22-24 November 2004*. Rome, 49-70.

Astour M. C. 1987. Semites and Hurrians in Northern Transtigris. *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 2, 3-68.

Barnett R. D. 1958. Early Shipping in the Near East. *Antiquity* 32, 220-230.

Bass G. F. 1966. *Troy and Ur: Gold Links Between Two Ancient Capitals. Expedition* 8, 26-39.

Bass G. F. 1967. *Cape Gelidonya: A Bronze Age Shipwreck. Transactions of the American Philosophical Society* 57.

Belli O. 2005a. Anadolunun en büyük heykeli. *Atlas* 143, 26-27.

Belli O. 2005b. Anadolu'nun en büyük insan biçimli taş heykeli Oltu'da bulundu. *Türk Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü Haberler* 20, 19-20.

Bernard P. 1997. Les origines thessaliennes de l'Arménie vues par deux historiens thessaliens de la génération d'Alexandre. *Topoi Supplément 1: Recherches récentes sur l'Empire achéménide, Actes du séminaire international (Lyon, 31 mars-1er avril 1997) autour de l'ouvrage de P. Briant. Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*. Lyon, 131-216.

Bilgi Ö. 2001. *Metallurgists of the Central Black Sea Region*. Istanbul.

Bobokhyan A. 2008. Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500-1500 v. Chr. *British Archaeological Reports* 1853, Oxford.

Bobokhyan A. 2009. Trading Implements in Early Troy. *Anatolian Studies* 59, 19-50.

Bobokhyan A. in press, From Metsamor to Ugarit. In: Özfırat A. (ed.). *Patterns of Economy and Cultural Contact in Late Bronze Age Armenia, Veli Sevin Festschrift.* Istanbul.

Bouzek J. 2007. Jaký byl doopravdy obchod v pravěku? In: Baron J., Lasak I. (ed.). Long Distance Trade in the Bronze Age and Early Iron Age. *Studia Archeologiczne* XL, 19-37.

Brayley Hodgetts E. A. 1896. *Round about Armenia*. London.

Buchholz H.-G. 1966. Talanta: Neues über Metallbarren der ostmediterranen Spätbronzezeit. *Schweizer Münzblatt* 16, 58-72.

Dijk V. J. 1978. Fremdsprachige Beschwörungstexte in der südmesopotamischen literarischen Überlieferung. In: Nissen J., Renger J. (Hrsg.). *Mesopotamien und seine Nachbarn*. Berlin, 165-241.

Frankfort M. A. 1927. *Asia, Europe and Aegean and Their Earliest Interrelations: Studies in Early Pottery of the Near East* II. London.

Gambaschidze I., Hauptmann A., Slotta R., Yalçin Ü. (Hrsg.) 2001. *Georgien: Schätze aus dem Land des Goldenen Vlies. Katalog der Ausstellung in Bochum*. Bochum.

Gibbon E. 1909. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London.

Haas V. 1975. Jasons Raub des Goldenen Vliesses im Lichte hethitischer Quellen. *Ugarit-Forschungen* 7, 227-233.

Haas V. 1978. Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen. *Acta Antiqua* XXVI/3-4, 241-253.

Haas V. 1982. *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*. Mainz am Rhein.

Haldar A. 1971. *Who Were the Amorites*? Leiden.

Hartmann A. 1982. Prähistorische Goldfunde aus Europa 2: Spektralanalytische Untersuchungen und deren Auswertung. *Studien zu den Anfängen der Metallurgie* 5. Berlin.

Höckmann O. 2003. Zu früherer Seefahrt in den Meerengen. *Studia Troica* 13, 133-160.

Kavtaradze G. L. 2011. Ancient Tao from the View Point of Historical Geography. *Linguocultural Researches* 2. Batumi, 133-143.

Komoroczy G. 1972. Das mythische Goldland Harali im alten Vorderasien. *Acta Orientalica* XXVI/1, 113-123.

Köroğlu K. 2000. Çildir kurganlari. *Arkeoloji ve Sanat* 96, 2-11.

Kosyan A. 2010. Western Periphery of Urartu and Beyond. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* V/1, 43-54.

Kunze R., Bobokhyan A., Meliksetian K., Pernicka E., Wolf D. 2011. Archäologische Untersuchungen zur Umgebung der Goldgruben in Armenien mit Schwerpunkt Sotk, Provinz Gegharkunik. *Veröffentlichungen des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen Anhalt - Landesmuseum für Vorgeschichte* 64. Halle, 17-49.

Lassen H. 2000, Introduction to Weight Systems in the Bronze Age East Mediterranean: The Case of Kalavasos-Ayios Dhimitrios. In: Pare C.F.E. (ed.). *Metals Make the World Go Round: The Supply and Circulation of Metals in Bronze Age Europe. Proceedings of a Conference held at the University of Birmingham in June 1997*. Exeter, 233-246.

Limet H. 1960. *Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la IIIe Dynastie d'Ur*. Paris.

Lordkipanidze O. 2001. The Golden Fleece: Myth, Euhemeristic Explanation and Archaeology. *Oxford Journal of Archaeology* 20, 1-38.

Lo Schiavo F. 2006. Western Weights in Context. In: Alberti M.E., Ascalone E., Peyronel L. (ed.). *Weights in Context - Bronze Age Weighing Systems of Eastern Mediterranean: Chronology, Typology, Material and Archaeological Context, International Colloquium in Rome*, 22-24 November 2004. Rome, 359-379.

Mannsperger D. 1992. Das Gold Troias und die griechische Goldprägung im Bereich der Meerengen. Gamer-Wallert I. (Hrsg.). *Troia: Brücke zwischen Orient und Okzident.* Tübingen, 124-151.

Maxwell-Hyslop R. 1971. *Western Asiatic Jewellery*. London.

Maxwell-Hyslop R. 1977. Sources of Sumerian Gold. *Iraq* XXXIX/1, 83-86.

Mellaart J. 1968. Anatolian Trade with Europe and Anatolian Geography and Cultural Province in Late Bronze Age. *Anatolian Studies* XVIII, 187-202.

Michailidou A. 2001. Script and Metrology: Practical Processes and Cognitive Inventions. In: Michailidou A. (ed.). *Manufacture and Measurement: Counting, Measuring and Recording Craft Items in Early Aegean Societies*. Athens, 53-82.

Mielke D. P. 2004. Die Stadttore von Kuşaklı-Sarissa. *Alter Orient* 5, 23-27.

Morris S. 1992. *Taking Ancient Mythology Economically*. Leiden.

Muhly J. D. 1977. The Copper Ox-Hide Ingots and the Bronze Age Metals Trade. *Iraq* XXXIX/1, 73-82.

Muhly J. D., Pernicka E. 1992. Early Trojan Metallurgy and Metals Trade. In: Hermann J. (Hrsg.). *Heinrich Schliemann: Grundlagen und Ergebnisse moderner Archäologie - 100 Jahre nach Schliemanns Tod*. Berlin, 309-318.

Müller-Karpe A. 2004. Untersuchungen in Kuşaklı 2003. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 136, 137-172.

Popko M. 1974. Kult Swietego runa w hetyckiej Anatolii. *Preglad Orientalistyczuy* 91, 225-230.

Rahmstorf L. 2006. Zur Ausbreitung vorderasiatischer Innovationen in die frühbronzezeitliche Ägäis. *Praehistorische Zeitschrift* 81/1, 49-96.

Rubinson K. S. 1991. Mid-Second Millennium Pontic-Aegean Connections. In: Silver M. (ed.). *Ancient Economy and Mythology: East and West.* Maryland, 283-285.

Sagona A. 1989. An Archaeological Survey of the Bayburt and Kelkit Regions, North-Eastern Anatolia: The Pre-Classical Period. *Araştirma Sonuçlari Toplantisi* VII, 425-433.

Scott J. A. 1927. The Origin of the Myth of the Golden Fleece. *The Classical Journal* 22/7, 541.

Summers G. D. 1993. Tille Höyük. *British Institute of Archaeology at Ankara Monograph* 15. London.

Yalçin Ü., Pulak C., Slotta R. (Hrsg.) 2005. *Das Schiff von Uluburun: Welthandel vor 3000 Jahren. Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums in Bochum.* Bochum.

Wheeler T. S., Muhly J. D., Maddin R. 1979. Mediterranean Trade in Copper and Tin in the Late Bronze Age. *Annali Instituto Italiano di Numismatica.* Roma, 139-152.

Williams G. 1972. *Eastern Turkey: A Guide and History.* London.

Veenhof K. R. 1972. *Aspects of Old Assyrian Trade and Its Terminology.* Leiden.

Xnkikyan O. S. 2002. *Syunik during the Bronze and Iron Ages.* Barrington.

Zaccagnini C. 1988. Terms for Copper and Bronze in Ebla. In: Waetzoldt H., Hauptmann H. (Hrsg.). Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla. *Heidelberger Studien zum Alten Orient* 2, 359-360.

Վիշապաքար հուշարձաններն արխիվներում

Լևոն Մկրտչյան

Պատմության և մշակույթի հուշարձանների պահպանության գործակալություն, ՀՀ Մշակույթի նախարարություն

Ներածություն

Վիշապաքարերը, որպես բացառիկ պատմամշակութային հուշարձան, բնականաբար ենթարկվել են որոշակի արխիվացման՝ և՛ անհատական, և՛ ընդհանուր մակարդակներում: Անհատական արխիվներում վիշապաքարերի մասին տվյալներ պետք է ակնկալել այդ խնդրով հետաքրքրված հեղինակների մոտ: Դրանցից հատկապես կարևոր կարող էր լինել Ն. Մառի արխիվը. թեև վերջինիս արխիվային, այդ թվում 1909-1910 թթ. վիշապաքարերին վերաբերող նյութերը հիմնականում կորել են «ճանապարհին՝ Արմավիրի և Բաքվի միջև» (Марр, Смирнов 1931, 10-11), սակայն Մառի պետերբուրգյան արխիվում դրանց փշրանքները պիտի պահպանված լինեն (հմմտ. Девель, Томес 1971, 292): 1924-1927 թթ. Ա. Քալանթարը և Թ. Թորամանյանը՝ Հնությունների պահպանության կոմիտեի արշավախմբի կազմում, իսկ 1936 թ. Բ. Պիոտրովսկին՝ Անբերդի արշավախմբի կազմում (Քալանթար 1935. Թորամանյան 1948. Пиотровский 1939. հմմտ. Berbérian 1927), գրանցում են նոր վիշապաքարեր. այս իմաստով տվյալներ պետք է ակնկալել հիշյալ հեղինակների արխիվներում, թեև դրանց մի մասի ճակատագիրը, մանավանդ Ա. Քալանթարի արխիվի, անորոշ է մնում (հմմտ. Kalantar 1994. 2003): 1960-1970-ական թթ. Լ. Բարսեղյանը և Է. Խանզադյանը նոր հետազոտություններ են իրականացրել վիշապաքարերի վերաբերյալ (հմմտ. Բարսեղյան և այլք 1964): Ուշագրավ կլիներ այդ մասնագետների արխիվային նյութերի ուսումնասիրությունը. հատկապես Խանզադյանի, վիշապաքարերին վերաբերող ձեռագիր-ալբոմը, որը պահվում է «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայության» արխիվում և մինչև օրս մնում է չհրատարակված, կարող էր խոստումնալից լինել: Մի խոսքով, առանձին աշխատանքի թեմա կարող է դառնալ վիշապաքարերի «արխիվային պեղումները»:

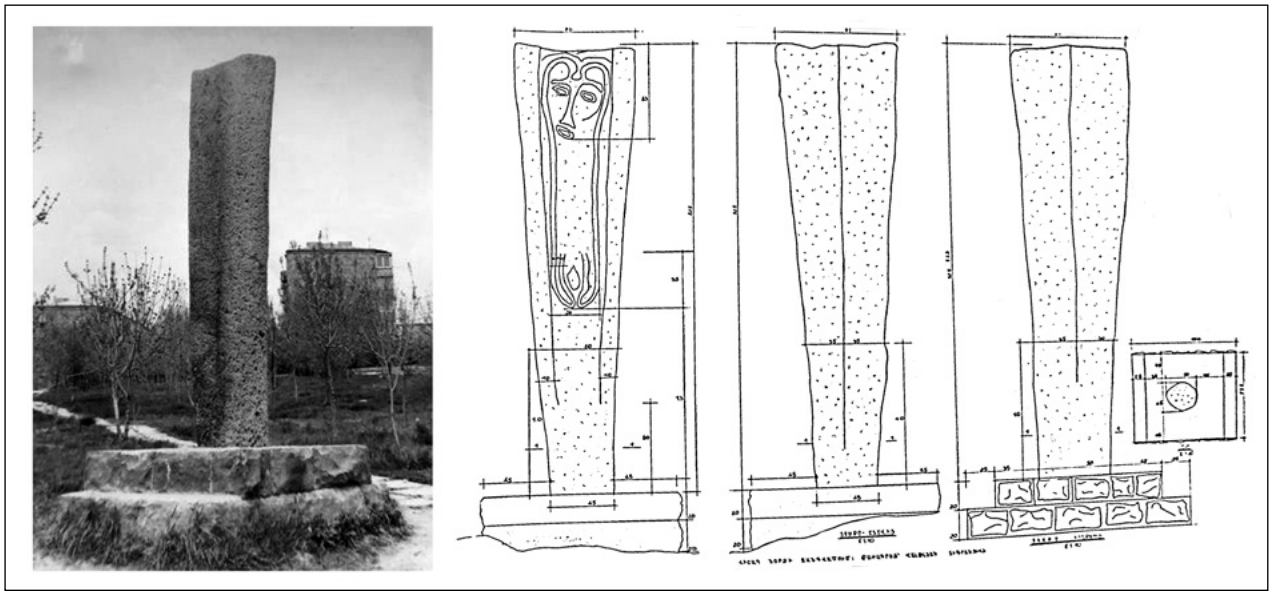
Սույն աշխատանքը կենտրոնանում է ավելի ուշ՝ մասնավորապես 1980, 1990 և 2000-ական թթ. վիշապաքարերի արխիվացման խնդիրների վրա, առաջին փորձն է իրականացվում ամբողջացնելու այդ կոթողների մասին առկա Հայաստանի Հանրապետության արխիվներում պահվող նյութերը:

Ինչպես ցույց են տալիս 2012-2013 թթ. Հայաստանի արխիվներում իրականացված մեր փնտրտուքները, վիշապաքարերին վերաբերող նյութերը շատ չեն: Պատճառներից մեկն այն կարող է լինել, որ սկզբնապես վիշապաքարերը որպես առանձին հուշարձանային միավոր չեն դիտարկվել: Դրանով կարելի է բացատրել օրինակ վիշապաքարերի բացակայությունը «Պետական արխիվում» պահվող հուշարձանների ֆոնդերում:

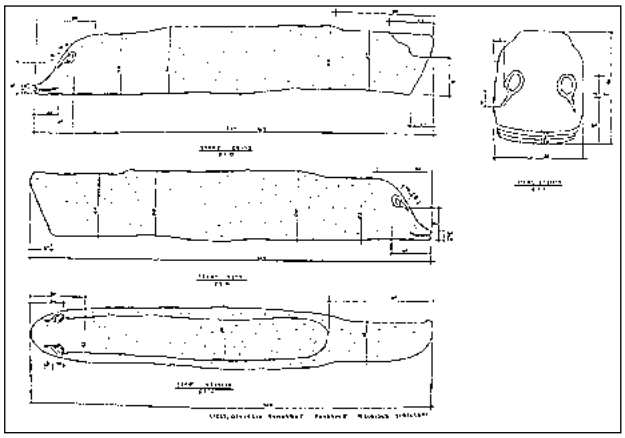
Վիշապաքարերի մասին տեղեկություններ մեզ հաջողվեց քաղել ընդամենը երկու պետական հիմնարկների արխիվներից՝ ՀՀ մշակույթի նախարարության «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ու «Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» ՊՈԱԿ-ներից: Այս հիմնարկություններում աշխատելիս՝ որպես նախնական համեմատական ցանկ ունեցել ենք «ՀՀ պատմության և մշակույթի անշարժ հուշարձանների պետական ցուցակը» (2002 թ.), որն առկա է ինչպես հրատարակված, այնպես էլ համացանցային տարբերակներով:

1. «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների ծառայության» արխիվ

Քանի որ վիշապապաքարերը հաճախ տեղաշարժվել են նոր միջավայր (հմմտ. օր. Երևա-



Նկ.1. Նորքի զանգված, Գայի պողոտա 2 / Թռխմախան Գյոլ 2



Նկ.2. Օղականձև զբոսայգի / Աժդահա Յուրտ 2

նի, Եղեգնաձորի, Դավթաշենի, Դաշտադեմի օրինակները), այդ պատճառով մեծ նշանակություն կարող էր ունենալ ՀՀ մշակույթի նախարարության «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ՊՈԱԿ-ը և նրա արխիվում պահվող նյութերը: Սակայն, պարզվեց, որ վիշապաքարերի մասին այս հաստատությունում պահվող արխիվային նյութերը խիստ սակավ են:

Այստեղ՝ չափագրությունների ֆոնդում, հանդիպեցինք երկու վիշապաքարերի գծագրերի, որոնք կատարվել են Հալուլյան Տիգրանուհու կողմից 1981թ. (այլ տեղեկություններ վերջիններիս մասին չկան).

1. Երևանի Նոր Նորք թաղամասի Գայի պողոտային հարող զբոսայգում գտնվող ցլակերպ վիշապաքարի գծագիրը (նկ. 1/2).

2. Օղականձև զբոսայգում գտնվող ձկնակերպ վիշապաքարի գծագիրը (նկ. 2):

Նույն հիմնարկությունում կային երեք այլ վիշապաքարերի լուսանկարներ, որոնց մասին եղած սակավ և թերի տեղեկությունները արձանագրված էին լուսանկարների ծրարներին (լուսանկարների ֆոնդ): Լուսանկարներն արված են 1988 թ., որոնց տակ գրված է.

3. Գեղարքունիքի մարզ, Մարտունու շրջան, երկու վիշապաքարեր՝ մեծ և փոքր, 1988 թ. (նկ. 3).

4. Գեղարքունիքի մարզ, Մարտունու շրջան, վիշապաքար, Իմիրզեկ N 4 (նկ. 4).

5. Գեղարքունիքի մարզ, Մարտունու շրջան, վիշապաքար (նկ. 5):

2. «Պատմաշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի» արխիվ

Ունենալով անձնագրման գործառույթ՝ «Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» ՊՈԱԿ-ը վիշապաքարերի մասին զգալի թվով տեղեկություններ ունի իր արխիվային ֆոնդերում, որտեղից վերցված են սույն աշխատանքի նյութերի մեծ մասը:

Մեր կողմից ներկայացված 30 վիշապաքարերի ցուցակից այստեղ կային տվյալներ 26-ի մասին, մի շարք վիշապաքարերի վերաբերյալ տեղեկություններ չկարողացանք ստանալ:

Թեպետ կային որոշ թերություններ՝ կապված անձնագրավորողի անվան, անձնագրման տարեթվի, որոշ վիշապաքարերի լուսանկարների բացակայության հետ, այնուամենայնիվ, կա-

րևոր, որոշ դեպքերում՝ բացառիկ նշանակություն կարող են ունենալ այս հիմնարկության արխիվային տեղեկությունները:

Ստորև գրեթե անփոփոխ վիճակում ներկայացնում ենք հիշյալ հավաքածուի նյութերն ըստ մարզերի, ինչպես արված է համապատասխան արխիվում: Օգտագործում ենք կազմողների կողմից ընդունված տերմինաբանությունը: Չենք հղում արխիվային միավորները, քանի որ համապատասխան արխիվի վիշապաքարերին վերաբերող վկայագրերը չունեն որոշակի համարակալում, այլ միավորված են զուտ «վիշապաքար» եզրի ներքո: Գրեթե բոլոր միավորներն օժտված են նկարներով, որոնցից ընտրել ենք միայն այնպիսիները, որոնք իրենց մեջ պարունակում են էական տեղեկատվություն:

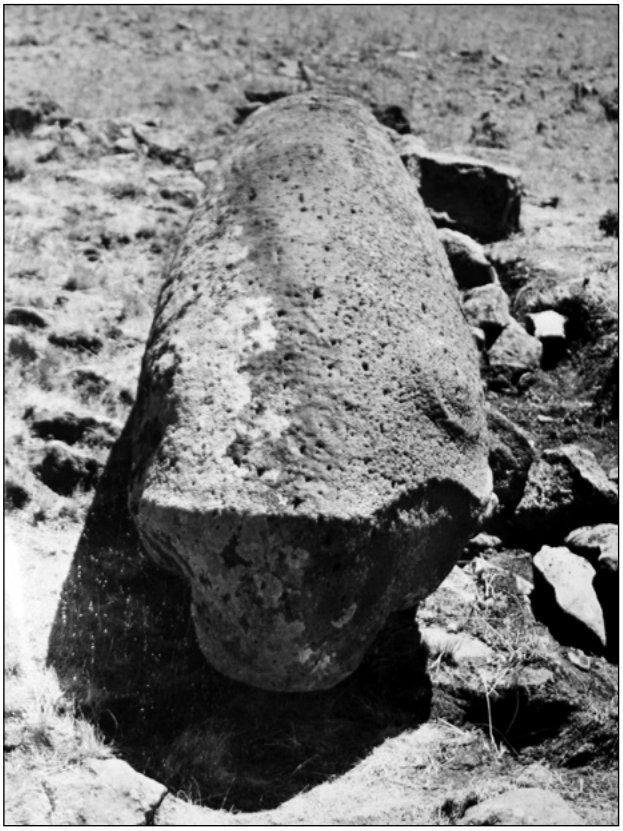
3. Քաղաք Երևան

Երևանում գտնվող վեց վիշապաքարերից միայն հինգի մասին տեղեկություններ կային արխիվում (Մատենադարան, Մաշտոցի պողոտա 53, Նոր Նորք Գայի պողոտա՝ երկու օրինակ, Ֆիզիկայի ինստիտուտ): Ավանի Ծիրանավոր եկեղեցու արևմտյան մուտքի վիշապ-բարավորի և Օղակաձև զբոսայգում գտնվող վիշապաքարերի մասին փաստացի տեղեկություններ չգտանք: Երեք վիշապաքարերից ունենք լուսանկարներ, կա նաև մեկ գծանկար (Գայի պողոտայի ձկնակերպը). Ֆիզիկայի ինստիտուտի տարածքում գտնվող վիշապաքարից լուսանկար չկա: Բոլոր վիշապաքարերն էլ տեղափոխված են այլ վայրերից, և գրեթե միշտ որպես հուշարձանի պատմական միջավայր են նշվում «Գեղամա լեռները», սակայն կոնկրետ տեղը չի հիշատակվում (Ֆիզիկայի ինստիտուտի օրինակը Արագածից է): Անձնագրերում թվագրության համար հիմնականում շեշտվում են մ.թ.ա. III-II հազարամյակները:

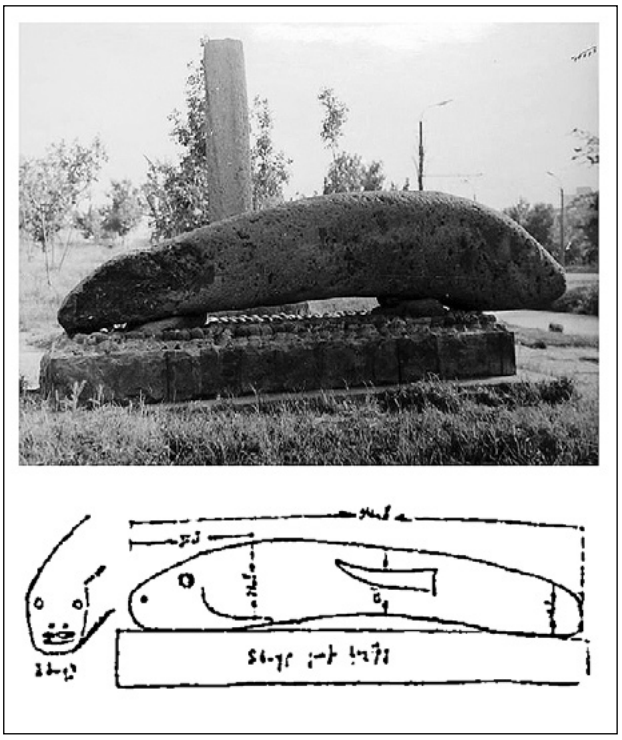
1. ***Մատենադարան.*** Վիշապաքարը բերված է Գեղամա լեռներից: Նախնական տեսքը պահպանված է: Վերականգնման աշխատանքներ չեն իրականացվել: Հուշարձանը գտնվում է Մատենադարանի ձախակողմյան այունասրահի սկզբում: Տեղադրված է ուղղանկյուն պատվանդանի վրա: Ձկնակերպ կոթողի վերին մասում ընդգծված երախով եզան գլուխ է, որից ձախ թռչունի կամ գալարվող օձի ռելիեֆ պատկեր է: Կոթողը մոխրագույն բազալտից է, ունի 1,80 մ բարձրություն, պատվանդանի բարձրությունը

Նկ. 3. Մարտունու շրջան, մեծ վիշապաքար / Թոխմախան Գյոլ 1, 2

Նկ. 4. Իմիրզեկ 4



Նկ. 5. Մարտունու շրջանի նախկինում անհայտ վիշապաքարը



Նկ. 6. Նորքի զանգված, Գայի պողոտա 1 / Թոխմախան Գյոլ 5

0,35 մ է: Հուշարձանը պահպանության տակ է անցել 1983 թ. հուլիսի 4-ին՝ ՀՍՍՀ մինիստրների խորհրդի №377 որոշմամբ: Բալանսային պատկանելությունը՝ Երևանի քաղսովետի գործկոմ: Անձնագրի կազմման թիվը՝ 1986 թ., կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

2. ***Նորքի զանգված, Գայի պողոտա 1*** (նկ. 1/1). Վիշապաքարը բերված է Գեղամա լեռներից: Սկզբնական տեսքը պահպանված է: Վերականգնման աշխատանքներ չեն իրականացվել: Գտնվում է Նորքի բնակելի զանգվածում, Գայի պողոտայում: Կոթողը կանգնեցված է ուղղանկյուն հիմքով երկաստիճան պատվանդանի վրա: Հուշարձանը ներքևից դեպի վեր աստիճանաբար լայնացող մի քառակող կոթող է: Կոթողի վերին մասում պատկերված է եզան գլուխ իր մանրամասներով, որի բերանից ցայտում են, հավանաբար, ջրի շիթեր: Կոթողը մոխրագույն բազալտից է, ունի մոտ 3 մ բարձրություն, պատվանդանի բարձրությունը 0,70 մ է: Պահպանական գոտի չի նախագծված: Բալանսային պատկանելությունը՝ Երևանի քաղսովետի գործկոմ: Անձնագրի կազման թիվը՝ 1986 թ. հունվար, կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

3. ***Նորքի զանգված, Գայի պողոտա 2*** (նկ. 6). Վիշապաքարը բերված է Գեղամա լեռներից: Պոչի և իրանի որոշ հատվածներ քայքայված են: Վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Վիշապ կոթողը գտնվում է Նորքի զանգվածում՝ Գայի պողոտայի հանգստի փոքր պուրակի սկզբնամասում: Տեղադրված է հորիզոնական դիրքով, գլաքարերով հարդարված երկաստիճան պատվանդանի վրա: Կոթողը ձկնակերպ է՝ ընդգծված գլխով, աչքերով և խոիկներով: Վիշապաքարը մոխրագույն բազալտից է, ունի մոտ 3,40 մ երկարություն, պատվանդանի բարձրությունը 0,60 մ է: Պահպանական գոտին մշակման մեջ է: Բալանսային պատկանելությունը՝ Երևանի քաղսովետի գործկոմ: Անձնագրի կազման թիվը՝ 1986 թ. ապրիլ, կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

4. ***Աջափնյակ թաղամաս, ՀՀ ԳԱԱ Ֆիզիկայի ինստիտուտի տարածք.*** Սկզբնական տեսքը պահպանված է: Վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Պահպանման գոտի չի նախագծված: Բալանսային պատկանելությունը՝ Երևանի քաղսովետի գործկոմ: Անձնագրի կազմման թիվը՝ 1986 թ. հունվար, կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

4. Կոտայքի մարզ

Պետական պահպանական ցուցակներում Կոտայքի մարզում հիշվում են վեց վիշապաքար (Գողթ գյուղ, Գեղարդ գյուղի երկու վիշապաքարեր, Վանքի լճա / Վիշապալիճ / Թոխմախան գյոլ, Գեղաշեն գյուղ, Բուժական գյուղի երկու օրինակներ): Չկային տեղեկություններ այլ վիշապաքարերի, որոնց թվում նաև՝ Գառնիի օրինակի մասին: Բոլոր անձնագրերը ուղեկցվում էին լուսանկարներով: Բավականին կարևոր փաստ արձանագրեցինք Գողթ գյուղի վիշապաքարի վերաբերյալ, որն այժմ տեղադրված է Երևանում՝ Ճարտարապետության թանգարանի դիմաց: Կոտայքի մարզի վիշապաքարերի մեջ բավականին մեծ թիվ են կազմում տեղաշարժվածները (Գեղարդի 2 վիշապաքարերը, Բուժական, Գեղաշեն, Գողթ):

5. ***Գեղարդ 1.*** Գտնվում է Գեղարդ գյուղից 10 կմ հյուսիս՝ Վանքի լճի (Վիշապալիճ, Թոխմախան գյոլ) արևմտյան կողմում ընկած սարահարթում՝ դամբարանադաշտի տարածքում: Միակտոր քարից մշակված երկար, ներքևում նեղացող իրանով, կտրվածքում մոտավորապես էլիպսաձև կոթող է: Վերին լայն մասում պատկերված է զոհաբերված կենդանու՝ ցուլի ռելիեֆ գլուխը՝ կլոր եղջյուրներով, բերանից թափվող

ջրի շիթով: Գլխի երկու կողմերում կան ցուլի առջևի ոտքերը հիշեցնող պատկերներ: Վիշապաքարի մակերեսի երկու եզրերով վերևից ներքև իջնող գոտիները, որոնք ենթադրյալ մորթու եզրագոտիներն են, միանում են ներքևում՝ կազմելով ցլի ետևի ոտքերը, որոնք դեպի ներս են ծալված: Քանդակները զբաղեցնում են քարի վերնամասի 2/3-րդ հատվածը: Վիշապաքարը նախնական տեղում չէ, տեղահանված է և ընկած հորիզոնական դիրքով: Շինանյութը՝ բազալտ: Պահպանվածությունը՝ տեղ-տեղ կոտրըված, քանդակները՝ վնասված: Չափսերն են՝ 4,02×0,94×0,65 մ: Պետական պահպանության տակ է վերցվել 2004 թ.: Անձնագրի կազմման թիվը՝ 2005 թ., կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

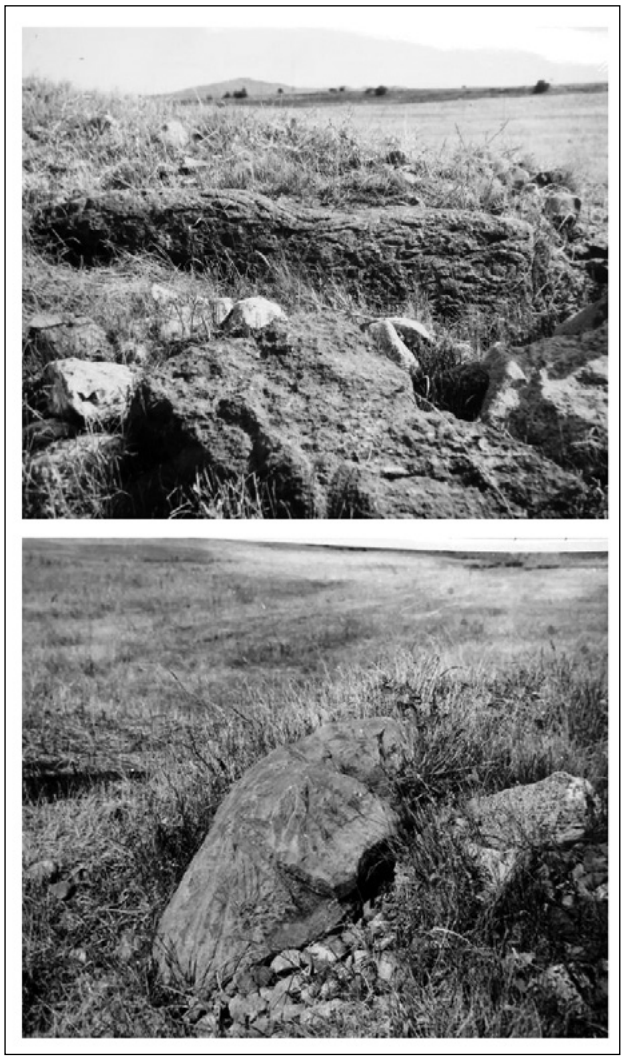
6. ***Գեղարդ 2.*** Գտնվում է Գեղարդ գյուղից 10 կմ հյուսիս՝ Վանքի լճի (Վիշապալիճ, Թոխմախան գյոլ) արևմտյան կողմում ընկած սարահարթում՝ դամբարանադաշտի տարածքում: Միակտոր քարից մշակված երկար, դեպի ներքև նեղացող իրանով, վերնամասում կլորավուն կոթող է: Վերին լայն մասում պատկերված է ցլի ռելիեֆ գլուխ՝ ցայտուն արտահայտված աչքերով, կլոր եղջյուրներով և ծնոտով: Գլխի երկու կողմերում, հավանաբար զոհաբերված կենդանու մորթին պատկերող ուրվագծեր են: Շինանյութը՝ բազալտ: Կոթողը նախնական տեղից տեղահանված է, ընկած հորիզոնական դիրքով: Չափսերն են՝ 2,08×0,6×0,28 մ: Անձնագրի կազմման թիվը՝ 2005 թ., կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

7. ***Գողթ*** (նկ. 7). Վիշապաքարը 6-7 տարի առաջ (այսինքն՝ մոտ 1995 թ. - Լ.Մ.) տեղափոխվել է «Երկու գետերի միջև» (Չայբասի) կոչված վայրից՝ ինչ-որ գերեզմանի վրա տեղադրելու նպատակով: Վերին անկյունը կոտրված է: Վերականգնման աշխատանքներ չեն իրականացվել: Վիշապաքարը ընկած է գյուղից հյուսիս-արևելք գերեզմանոցի կենտրոնական հատվածում: Այն 3,2 մ երկարությամբ վարդագույն բազալտե մշակված քար է, որի վերին լայն մասում պատկերված է ցուլի ռելիեֆ գլուխ: Նրանից ներքև հորիզոնական դիրքով գալարվող օձի սխեմատիկ ուրվագիծն է: Կոթողն ուղղանկյունաձև սալ է (3,20×93×30,28 սմ): Հուշարձանն ընկած է պատահական տեղում և պահպանական գոտի նախագծել այդ տեղում նպատակահարմար չէ: 25 հունավարի, 2002 թ., կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

Նկ. 7. Գողթ 1

Նկ. 8. Գեղաշեն 1

8. ***Գեղաշեն*** (նկ. 8). Գտնվում է գյուղի արևելյան թաղամասի («Գյոլի թաղ») ցածր բլրակին տարածվող գերեզմանոցի հարավային կողմում: Վիշապաքարը տեղափոխվել է Գեղամա լեռներից և տեղադրվել գերեզմանոցում՝ որպես տապանաքար: Միակտոր, գլանաձև քարից կերտված կոթող է: Իրանի երկայնքով նկատվում են թեփուկներ հիշեցնող զիգզագներ, պոչի մասը կոտրված է: Կոթողի վերևում առկա է ցուլի ռելիեֆ գլխաքանդակ, որի վրա պազորոշ նկատվում են դուրս ցցված աչքերը, պոզերը, ծնոտը: Շինանյութը՝ բազալտ: Չափսերը՝ 160×30 սմ: Պահպանվածությունը՝ մակերեսը խիստ մամռակալած: Պետական պահպանության տակ է վերցվել 2004 թ : Անձնագրի կազմման թիվը՝ 2005 թ. , կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:



Նկ. 9. Բուժական 1-2

9. ***Բուժական 1*** (նկ. 9/1). Վիշապ կոթողը գտնվում է Բուժական գյուղից 1,5 կմ արևմուտք, գյուղ մտնող ճանապարհից աջ: Հուշարձանի նախնական տեսքը՝ հողմնահարված է, տեղաշարժված: Կերտված է որձաքարից, ձկնակերպ է: Մինչև 1996 թ. վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Չափսերն են՝ 1,5×0,5 սմ: Անձնագիրը կազմվել է 1996 թ. նոյեմբերին, կազմող՝ հնագետ Է. Այվազյան:

10. ***Բուժական 2*** (նկ. 9/2). Վիշապ կոթողը գտնվում է Բուժական գյուղից 1,5 կմ արևմուտք, գյուղ մտնող ճանապարհից ձախ: Հուշարձանի նախնական տեսքը՝ հողմնահարված է, տեղաշարժված: Կերտված է որձաքարից, ձկնակերպ է: Կոթողի վրա պարզ ընդգծված են ձկան գլուխը և պոչը: Մինչև 1996 թ. վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Չափսերն են՝ 2,35×0,57 սմ: Անձնագիրը կազմվել է 1996 թ. նոյեմբերին, կազմող՝ հնագետ Է. Այվազյան:

5. Գեղարքունիքի մարզ

Մեր կողմից, ըստ պետական ցուցակների, հարցված չորս վիշապաքարերից երեքի մասին կարողացանք տվյալներ ստանալ (Մադինա, Լիճք, Սոթք): Զոլաքարի վերաբերյալ տեղեկությունները բացակայում էին: Բոլոր միավորներն էլ ուղեկցվում էին լուսանկարներով: Լիճքի «գորտանման» կոթողին պետական պահպանության հուշարձանների ցուցակում վիշապաքար կոչելու չափանիշը պարզ չէ, մանավանդ, որ կազմող հնագետ Ա. Զուլֆալակյանը անձնագրման մեջ այդ եզրույթը չի օգտագործում, իսկ նկարագրությունում բացակայում է վիշապաքարի համար արդեն դասական դարձած ձևի, արտաքին նշանների կամ սյուժեի նկարագրությունը: Այս տրամաբանությամբ շարժվելով՝ առաջին իսկ հայացքից կասկածելի է թվում նաև Սոթքի «պարույրներով և աղեղնաձև պատկերներով զարդանախշեր» կրող կոթողը վիշապաքար անվանելը. խնդիրը ավելի մանրամասն հետազոտության և պարզաբանման կարիք ունի:

11. ***Մադինա.*** Վիշապաքարը գտնվում է գյուղից 8 կմ հարավ, հանդամիջյան ճանապարհի ձախ կողմում, ամրացված է հողին՝ դիմային մասով դեպի արևմուտք: Այն իրենից ներկայացնում է մոխրագույն, ծակոտկեն բազալտե, վերնամասում քիչ լայնացող սյուն, որի արևմտյան դիմային մասում փորագրված է ցլակերպ, եղջյուրներով կենդանու քանդակ, ինչը «ցլավիշապ» տերմինով է հայտնի. վերջինիս բերանից ալիքավոր գծեր են դուրս գալիս, որը խորհրդանշում է ջուրը: Հուշարձանի նախնական տեսքը հիմնականում անխաթար է, տուժել է հավանաբար ստորին մասը, որն այժմ ցեմենտով ամրացված է գետնին: Չափսերն են՝ 0,45×1,10 մ: 1999 սեպտեմբեր, կազմող պատմաբան-հնագետ Ա. Զուլֆալակյան:

12. ***Լիճք*** (նկ. 10). Գտնվում է Լիճք գյուղի (Թազա գյուղ) արևելյան մասում, Ծակքար գետից սկսվող ջրատարի մոտ, X-XI դդ. խաչքարերին կից: Վերջիններիս միջավայրում մշակված հետքերով երկու քարեր են դրված, որոնցից մեկը գորտակերպ հորինվածք ունի: 21.09.2004 թ., կազմող՝ Ա. Զուլֆալակյան:

13. ***Սոթք*** (նկ. 11). Վիշապաքարը գտնվում է գյուղի մեջ, գերեզմանոցի տարածքում: Այն մոխրագույն բազալտե 2,5 մ բարձրությամբ կոթող է, որի ողորկ դիմային հարթության վրա

պատկերված են պարույրներով և աղեղնաձև պատկերներով զարդանախշեր: Կոթողը ստորին մասում ունի պոչուկ, որով հավանաբար այն կանգնեցվել է ջրամբարների կամ աղբյուրների արանքներում, իսկ գերեզմանոցի տարածք բերվել է սարից: Նախնական տեսքը պահպանվել է մասամբ: Այն կիսված է երկու մասի, խիստ հողմահարված է: Չափսերն են՝ 2,5×0,45 մ: Մտնում է գերեզմանոցի պահպանական գոտու մեջ: Բալանսային պատկանելությունը՝ Սոթքի գյուղապետարան: 28.08.2000թ., կազմող՝ Ա. Ջուլֆալակյան:

6. Արագածոտնի մարզ

Պետական ցուցակներում առկա են տեղեկություններ Արագածոտնի ութ վիշապաքարերի մասին, որոնք բոլորն էլ ներկայացված են արխիվում:

14. ***Բյուրական 1.*** Վիշապաքարը դրված է կաթողիկոսարանի գլխավոր մուտքից ձախ, այգում, հորիզոնական դիրքով: Նրա ընդհանուր տեսքը ձկան նման է: Քարի վրա քանդակված են ձկան կմախք և սիմվոլիկ զարդանախշեր: Նյութը՝ գորշ բազալտ: Նախնական տեսքը պահպանված է: Մինչև 2002 թ. վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Պահպանական գոտին մշակման ընթացքի մեջ է: Բալանսային պատկանելությունը՝ Բյուրականի գյուղապետարան: Չափսերը՝ 1,60×40×20 սմ: 2002 թ., կազմող՝ Վ. Գասպարյան:

15. ***Բյուրական 2.*** Վիշապաքարը դրված է կաթողիկոսարանի ամառանոցի (Հայկաշեն) գլխավոր մուտքից ձախ, այգում: Տեղադրված է հորիզոնական դիրքով: Մեջտեղից կոտրված, հետո միմյանց կպցված է: Քարի ընդհանուր տեսքը ձկան նման է: Վրան քանդակված են սիմվոլիկ պատկերներ: Նյութը՝ գորշ բազալտ: Մինչև 2002 թ. վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Պահպանական գոտին մշակման ընթացքի մեջ է: Բալանսային պատկանելությունը՝ Բյուրականի գյուղապետարան: Չափերը՝ 1,60×55×31 սմ: 2002 թ., կազմող՝ Վ. Գասպարյան:

16. ***Բյուրական 3.*** Վիշապաքարը կանգնած է Բյուրական գյուղի հարավարևմտյան եզրին, գերեզմանոցի ծայրին, Ամբերդի կիրճի վրա: Այն կանգնեցված է գլաքարերով երեսպատած բետոնե բարձր (1,80 մ) պատվանդանի վրա: Ներքևը նեղ է, դեպի վեր լայնացող իրանով:

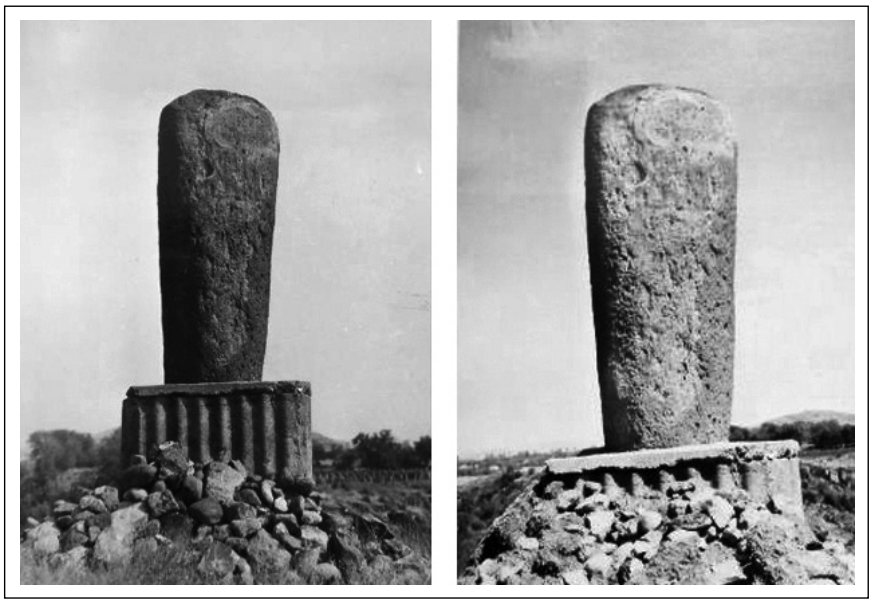
Նկ. 10. Լիճք 1

Նկ. 11. Սոթք 1

Բարձրությունը 2,70 մ, ներքևի տրամագիծը 1 մ է (կտրվածքը՝ էլիպսաձև): Վիշապաքարի վրա քանդակազարդ ոչ մի պատկեր չկա: Կերտված է բազալտից: Վիշապաքարը բերվել է Արագածի լանջից: Նախնական ստույգ տեղը պարզ չէ: Կանգնեցվել է համագյուղացու հիշատակին: Վերականգնաման աշխատանքներ չեն կատարվել:

17. ***Դավթաշեն.*** Հուշարձանը բերվել է ձորից 1990-ական թթ. սկզբներին և տեղադրվել է գյուղի կենտրոնում, զբոսայգու տարածքում, ՀՄՊՋ հուշարձանի հարևանությամբ: Ուղղաձիգ կանգնեցված 400×100×40 սմ բարձր կոթող է, որի հյուսիսային երեսին նկատելի են ակոսագծային քանդակների հետքեր: Վերջին շրջանում հարավային կողին փորագրվել է գյուղի ազատամար-

Նկ. 12. Դաշտադեմ 1



Նկ. 13. Ոսկեվազ 1

տիկներից մեկին՝ Նորիկին նվիրված հիշատակագրությունը:

18. ***Դաշտադեմ*** (նկ. 12). Գտնվում է Քրիստափորի վանքից 40 մ հարավ-արևմուտք՝ գերեզմանոցում: Այն դեպի վեր աստիճանաբար նեղացող մի կոթող է, որի որտեղից բերված լինելը ստույգ հայտնի չէ (տեղացիները վկայում են, որ բերվել է Արագածի լանջերից, լեռնային մի գետակի ակունքի մոտից): 1969 թ. տեղափոխվել է Դաշտադեմ, դարձել շիրմաքար: Կոթողի մի երեսը հղկվել է, որի վերևում խաչ է քանդակվել, ներքևում՝ «հուշարձան շիրիմի 1969»: Պատրաստված է կոպտավուն բազալտից: Չափսերն են՝ 286×114×42 սմ: Բալանսային օգտագործումը՝ Թալինի շրջխորհրդի գործկոմ: 1991 թ. ապրիլ, կազմող՝ Ա. Իսկանդարյան:

19. ***Ոսկեթաս.*** Գտնվում է գյուղից 1 կմ հյուսիս-արևմուտք, Ոսկեթաս-Գառնահովիտ ճանապարհի ձախակողմյան դամբարանադաշտում՝ դամբարաններից մեկի վրա: Միակտոր քարից կերտված 230×60×55 սմ կոթող է՝ ուղղաձիգ, նեղ և լայն ակոսներով: Հողմահարված է, տեղ-տեղ՝ մամռապատ: Կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

20. ***Ոսկեվազ*** (նկ. 13). Վիշապ կոթողը Ոսկեվազի բնակիչները տեղափոխել են Արագածի լանջերից, 1977-1978 թթ.: Սկզբնական տեսքը՝ հիմնականում պահպանված է: Մակերեսը հողմահարված է: Բնակիչները տեղադրել են բե-

տոնե պատվանդանի մեջ: Մինչև 1986 թ. վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Կոթողը գտնվում է Ոսկեվազ գյուղի այգիներից դուրս, Քասախ գետի կիրճի եզրին: Կերտված է միակտոր, մոխրագույն քարից՝ բազալտից: Ներքևից դեպի վեր փոքր-ինչ լայնանում է: Ունի կլոր վերնամաս: Վերին հատվածում գծագրվում է խոյի գլխի պատկեր, որի երկու կողմերում՝ օձերի պատկերաքանդակներ են: Կոթողի բարձրությունը՝ 2,20 մ: 1980 թ. հոկտեմբեր, կազմող՝ Ա. Գրիգորյան:

21. ***Վերին Սասնաշեն*** (նկ. 14). Գտնվում է գյուղի կենտրոնում, «Անդրանիկ» հուշարձանի մոտ: 1970-ականներին գյուղի բնակիչները գտել են Արագածի փեշերից և բերել գյուղ: Դունչը կոտրված է, պոչի զգալի մասը՝ քայքայված: Հստակորեն ընդգծվում են գլուխը, աչքերն ու խռիկները: Պատրաստված է կապտավուն բազալտից: Մինչև 1990 թ. վերականգնման չի ենթարկվել: Չափսերն են՝ 197×48×33 սմ: 1990 թ. փետրվար, կազմող՝ հնագետ Ա. Իսկանդարյան:

7. Արմավիրի մարզ

Արմավիրի մարզից տեղեկություններ կան երկու վիշապաքարի մասին, որոնք գտնվում են Սարդարապատ (Սարդարապատի թանգարան) և Տարոնիկ (Մեծամորի թանգարան) գյուղերում. երկուսն էլ ներկայացված են լուսանկարներով: Հիշյալ վիշապաքարերը տեղափոխված են այլ վայրերից. Մեծամորի թանգարանի մուտքի վիշապը՝ Լճաշենից, իսկ Սարդարապատինը՝ չի նշվում: Վերջինս շատ թերի է ներկայացված, բացակայում են չափագրական և անձնագրման մանրամասները:

22. ***Սարդարապատ.*** Գտնվում է գյուղից 2 կմ հարավ, թանգարանի մուտքի ձախ կողմում: 2012 թ.:

23. ***Տարոնիկ.*** Դրված է Մեծամոր թանգարանի գլխավոր մուտքի մոտ, բնական ժայռի մեջ փորված պատվանդանին: Մեծամոր է տեղափոխվել 1970-ական թթ. կեսերին՝ Լճաշենից: Երկարավուն, վերևում լայն, դեպի ներքև աստիճանաբար նեղացող քարի երկու երեսին պահպանվել են պատկերաքանդակների որոշ հատվածներ: Դիմային մասում կամ արևելյան երեսին հստակ ուրվագծվում են գալարաեղջյուրներով ցլի գլուխը, իսկ հակառակ կամ արևմտյան երեսին՝ պարույրաձև զարդաքանդակները: Շինանյութը՝ բազալտ, հողմնահարված: Չափսերը՝ 3,5×70×50 սմ, տրամագիծը՝ 40-70 սմ: Վկայագիր՝ Վ. Հարությունյան, կազմող՝ Կ. Ծերեթյան:

Նկ. 14. Վերին Սասնաշեն 1

8. Վայոց ձորի մարզ

Արխիվում տեղեկություններ կային Վայոց ձորի երկու վիշապաքարերի մասին՝ Եղեգնաձորի և Կեչուտի: Եղեգնաձորի վիշապաքարից կար լուսանկար, իսկ Կեչուտից՝ բացակայում էր: Ուշադրության է արժանի Կեչուտի անձնագրավորումը, որտեղ մանրամասնություններ կան նույնիսկ տեղանքի մասին: Ըստ անձնագրավորողի՝ այն պիտի տեղում եղած լիներ, ինչը չենք կարող ասել Եղեգնաձորի վիշապաքարի մասին, որի նախնական վայրը չի հիշատակվում:

24. ***Եղեգնաձոր.*** Հուշարձանը գտնվում է քաղաքի կենտրոնում, Մոմիկի անվան քաղաքային այգում, բերվել է քաղաքային հիվանդանոցի մոտից: Արևելյան ճակատի վերնամասում վիշապի գլուխն է՝ խոյի պատկերով, երկար խոյահարող կոտոշներով ու մեծ քթով: Երախից բոց է դուրս գալիս: Քիչ քայքայված է: Չափսերն են՝ 3×1,1×0,35 մ: 2012 թ.: Կազմող՝ Ա. Իսկանդարյան:

25. ***Կեչուտ.*** Գտնվում է Ձերմուկ տանող հին ճանապարհի ձախ եզրին, Արփա գետի կիրճում, «Փիլքահաս» քարայրային համալիր-սրբատեղիի տարածքում: Բազալտե խոշոր քարագունդի վրա է, մշակված է (այժմ՝ 1982 թ., խիստ հողմնահարված) վիշապ-ձկան պատկերը, որը հետագայում եղծվել է բռնի կոտրման հետևանքով: Ենթադրվում է, որ հենց սկզբից դրված է եղել նույն տեղում, հորիզոնական դիրքով: Վերնամասը ձախ և աջ մասերում կոտրված է: Կարդացվում են աչքի և բերանի հատվածները:

Ներկայումս, ինչպես և միջնադարում, քարայրները ծառայել են որպես ուխտատեղի: №2 քարայրում աղբյուր է բխում, որի ավազանն ու առուն փորված են հատակի մեջ: Աղբյուրի գոյությունն այստեղ բացատրում է նաև վիշապաքարի գոյությունը: Վիշապաքարերն այս շրջանում հազվադեպ են. քննվող օրինակը ուշագրավ է իր ձևով, դիրքով (բազալտե հարթակի վրա): Կառուցված է գորշադեղնավուն բազալտից: Սկզբնական ամբողջությունը խաթարված է վերնամասի կոտրման հետևանքով: Մինչև 1982 թ. վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել: Պահպանական գոտին ընթացքի մեջ է: Բալանսային օգտագործումը՝ Ազիզբեկովի շրջսովետի գործկոմ, 1982 թ.: Կազմող՝ Վ. Տեր-Ղազարյան:

9. Արխիվային վիշապաքարերի նույնականացումը

Այսպիսով, հետազոտված երկու արխիվներում պահվում են տվյալներ 30 միավոր վիշապաքարերի մասին, որոնցից երեքին վերաբերող տեղեկությունները կրկնվում են. այսինքն ընդհանուր առմամբ գործ ունենք 27 միավորի հետ: Ստորև բերում ենք համապատասխան միավորների նույնականացումը և նախնական միջավայրերի տեղորոշումը (տեղայնացման, պատմական միջավայրի որոշման, քարտեզների և գրականության համար մանրամասն հմմտ. Gilibert et al. 2012. 2013. Բոբոխյան և այլք, այս ժողովածուում).

«Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների ծառայության» արխիվ

1. Երևանի Գայի պողոտայի ցլակերպը - Թոխմախան Գյոլ 2, Գեղամա լեռներ
2. Օղակաձև զբոսայգի - Աժդահա Յուրտ 2, Գեղամա լեռներ
3. Մարտունու շրջանի մեծ և փոքր վիշապաքարերը - Թոխմախան Գյոլ 1-2, Գեղամա լեռներ
4. Իմիրզեկ N 4 - Իմիրզեկ 4, Գեղամա լեռներ
5. Մարտունու շրջանի վիշապաքարը - անհայտ է նախկինում, Գեղամա լեռներ

«Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի» արխիվ

1. Մատենադարան - Թոխմախան Գյոլ 3, Գեղամա լեռներ
2. Նորքի զանգված, Գայի պողոտա 1 - Թոխմախան Գյոլ 5, Գեղամա լեռներ
3. Նորքի զանգված, Գայի պողոտա 2 - Թոխմախան Գյոլ 2, Գեղամա լեռներ
4. Աջափնյակ, Ֆիզիկայի ինստիտուտի տարածք - Պրոսպեկտ 1, Արագած
5. Գեղարդ 1 - Թոխմախան Գյոլ 1, Գեղամա լեռներ
6. Գեղարդ 2 - Թոխմախան Գյոլ 4, Գեղամա լեռներ
7. Գողթ - Գողթ 1, Գեղամա լեռներ
8. Գեղաշեն - Գեղաշեն 1, Գեղամա լեռներ
9. Բուժական 1 - Բուժական 1, Փամբակի լեռներ
10. Բուժական 2 - Բուժական 2, Փամբակի լեռներ
11. Մադինա - Ատտաշ 1, Վարդենիսի լեռներ
12. Լիճք - Լիճք 1, Գեղամա լեռներ
13. Սոթք - Սոթք 1, Վարդենիսի լեռներ
14. Բյուրական 1 - Ղուռթ Թափա 1, Արագած
15. Բյուրական 2 - Ղուռթ Թափա 2, Արագած
16. Բյուրական 3 - Պրոսպեկտ 4, Արագած
17. Դավթաշեն - Դավթաշեն 1, Արագած
18. Դաշտադեմ - Դաշտադեմ 1, Արագած
19. Ոսկեթաս - Ոսկեթաս 1, Արագած
20. Ոսկեվազ - Պրոսպեկտ 5, Արագած
21. Վերին Սասնաշեն - Վերին Սասնաշեն 1, Արագած
22. Սարդարապատ - Աժդահա Յուրտ 5, Գեղամա լեռներ
23. Տարոնիկ - Լճաշեն 1, Գեղամա լեռներ
24. Եղեգնաձոր - Սելիմ 1, Վարդենիսի լեռներ
25. Կեչուտ - Կեչուտ 1, Վարդենիսի լեռներ:

Եզրակացություն

Մեր հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ հայկական արխիվներում չկան վիշապաքարերին վերաբերող առանձին ցուցակներ, առկա լուսանկարները սակավ են, բացակայում են չափագրությունները, ճշգրիտ նկարագրությունները, նախնական/կոնկրետ վայրերի վերականգնումները: Որոշ միավորներ կասկածելի է վիշապաքար կոչելը (հմմտ. օր. Լիճքը): Այս ամենով հանդերձ, հուշարձանի հսկումը և պահպանումը հնարավոր չէ լիակատար ապահովել: Հաշվի առնելով վիշապաքարերի բացառիկ նշանակությունը Հայաստանի մշակութային ժառանգության համատեքստում (հմմտ. Simonyan 2012, 30-31), համապատասխան կազմակերպությունների կարևոր խնդիրներից մեկը պետք է լինի վիշապաքարերի լիակատար ցուցակագրումը /ար-

խիվացումը, ճշգրիտ քարտեզագրումը և մշտադիտարկումների կազմակերպումը՝ վերջիններիս պահպանությունը և հետազոտությունը ավելի արդյունավետ դարձնելու համար:

Գրականություն

Բարսեղյան Լ. Ա., Խաչատրյան Ժ. Դ., Քալանթարյան Ա. Ա. 1964. Նորահայտ պաշտամունքային կոթողներ Գեղամա լեռներում. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 8, 85-88:

Թորամանյան Թ. 1948. *Հայկական ճարտարապետություն* 2. Երևան:

Քալանթար Ա. 1935. *Արագածը պատմության մեջ*. Երևան:

Девель Т., Томес Т. 1971. Собрание Н. Я. Марра в фотоархиве Ленинградского отделения института Археологии АН СССР. *Историко-филологический журнал* 3, 289-295.

Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931. *Вишапы*. Ленинград.

Пиотровский Б. Б. 1939. *Вишапы: каменные статуи в горах Армении*. Ленинград.

Berbérian H. 1927. Découvertes archéologiques en Arménie de 1924 à 1927. *Revue des études arméniennes* 7, 267-296.

Gilibert A., Bobokhyan A., Hnila P. 2012. Dragon Stones in Context: The Discovery of High-Altitude Burial Grounds with Sculpted Stelae in the Armenian Mountains. *Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft* 144, 93-132.

Gilibert A., Bobokhyan A., Hnila P. 2013. Die armenischen višap. *Veröffentlichungen des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen Anhalt - Landesmuseum für Vorgeschichte* 67. Halle, 195-205.

Kalantar A. 1994. Armenia from the Stone Age to the Middle Ages. *Civilisations du Proche-Orient* I/2. Neuchâtel.

Kalantar A. 2003. Materials on Armenian and Urartian History. *Civilisations du Proche-Orient* 3. Neuchâtel.

Simonyan H. (ed.) 2012. *Archaeological Heritage of Armenia*. Yerevan.

Վիշապաքարերի հնագիտություն

Արսեն Բոբոխյան[1], Ալեսանդրա Ջիլիբերտ[2], Պավոլ Հնիլա[2]

[1] Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
[2] Institut für Altorientalistik, Freie Universität Berlin

«Զբաղվել թաղված աստվածներով այնպիսի ժամանակ, երբ կենդանի աստվածներն են նաև ոչինչ համարվում, գոյեն և ունայն աշխատանք է: Սակայն, աստվածաբանությունը ոչ թե միայն բարոյական լքումի նշան է, այլ և ինքնակոծության վախթար տեսակը»:

Նիկողայոս Ադոնց, Հին հայոց աշխարհայացքը

Ներածություն

Վիշապաքարերը, լինելով Հայկական լեռնաշխարհի ամենաուշագրավ հնություններից մեկը, իրենց հայտնաբերման սկզբից՝ XIX-XX դդ. սահմանին, արժանացան մեծ ուշադրության[1]: Բնույթով նախ և առաջ հնագիտական արժեք հանդիսանալով՝ վիշապաքարերը գրավեցին մասնագետներին առավելապես արվեստի, առասպելաբանության, պաշտամունքի և ավելի սակավ հնագիտության տեսանկյունից: Այսինքն, վիշապաքարերը գրեթե չքննարկվեցին իրենց հնագիտական համատեքստի և կենսամշակութային միջավայրի (= լանդշաֆտ, հաբիտատ), հնագիտական հատկանիշների քանակական և որակական վիճակագրության, ճշգրիտ տեղայնացման, կանոնավոր ցուցակագրման և քարտեզագրման առումներով: Հնագետների աշխատանքներում խոսքը գնում էր հիմնականում արվեստաբանական տիպաբանության, պատմահամեմատական զուգահեռների (որի միջոցով՝ թվագրության) ու գործառույթի մասին, և այս ամենն արվում էր վիշապաքարերին ավելի ու ավելի խորհրդանշական ծանրաբեռնվածություն տալով (ինչից, ի դեպ, գրեթե անհնար է խուսափել): Սակայն, այնուամենայնիվ, նախորդ հետազոտությունները ստեղծեցին այն էական նախադրյալները, որոնց հիման վրա այսօր կարելի է ավելի «հնագիտացնել» մեր գիտելիքները վիշապաքար երևույթի մասին և դիտարկել այն «չարից ու բարուց անդին»:

Այդ նպատակով, սույն հոդվածի հեղինակները, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի, ինչպես նաև Բեռլինի Բաց համալսարանի հովանու ներքո, 2012 թ. սկսեցին գիտական համագործակցություն, որի հիմնական խնդիրն է հետազոտել վիշապաքար երևույթը ժամանակակից հնագիտության մեթոդներով: 2012-2013 թթ. դաշտային աշխատանքներն ընթացան երեք ուղղությամբ՝

1. հնագիտական հետախուզություն Հայաստանի Հանրապետության տարածքում,
2. հնագիտական հետախուզություն Արևմտյան Հայաստանում (Տայք-Վանանդ գոտում),
3. պեղումներ Արագածի հարավային բարձունքներում՝ Կարմիր Սար/Տիրինկատար նորահայտ հուշարձանում:

Հոդվածում ներկայացվում է արված գործի միայն առաջին մասը՝ ներկայիս Հայաստանի տարածքում իրականացված հետախուզական բնույթի աշխատանքը, որի նպատակն էր ստուգել նախկին հետազոտողների տվյալները վիշապաքարերի տեղադրության վերաբերյալ, ճշտել տեղահանված վիշապաքարերի նախնական դիրքը, փորձել նոր վիշապաքարային միջավայրեր հայտնաբերելու հնարավորությունը: Մեր արշավախմբի աշխատանքի արդյունքները Արևմտյան Հայաստանում և պեղումները Արագածի բարձունքներում գտնվում են մշակման մեջ և կներկայացվեն այլ առիթով:

1. Նախորդ աշխատանքները

Եթե չհաշվենք Ա. Երիցյանի 1879 թ. Սարիղամիշի անտառում, Մեծրանց լեռների կատարներին, Այրարատի և Տայքի միջև, սահմանաբաժան 2 մ բարձրությամբ, վեղարի նման սրածայր,

քանդակներով զարդարված որձաքարե կոթողների, թերևս վիշապաքարերի, հայտնաբերման մասին տվյալը (Ատրպետ 1931, 313-314), կամ Ատրպետի տեղեկությունները Հայկական լեռնաշխարհի մի շարք շրջանների վիշապաքարերի (1885 թ. ու հետո)[2], կամ էլ Վ. Տեպցովի (1890, 131), Ե. Լալայանի (1892, 53), Ի. Ռոստոմովի (1898, 93) և Է. Թաղաիշվիլու (1902 թ.՝ Токайшвили 1909, 28) տվյալները թռեղք-ջավախքյան որոշ վիշապաքարերի մասին[3], ապա վերջիններիս առաջին լուրջ ուսումնասիրությունը պետք է վերագրել Ն. Մառին և Յ. Սմիռնովին, որոնք 1909-1910 թթ. Գեղամա լեռներում փաստագրել են իրենց սկզբնական տեղում գտնվող 19 վիշապաքար (Марр, Смирнов 1931)[4]: 1912 թ. Գ. Ղափանցյանը՝ միայնակ (Ղափանցյան 1914), 1924-1927 թթ. Ա. Քալանթարը և Թ. Թորամանյանը՝ Հնությունների պահպանության կոմիտեի արշավախմբի կազմում (Քալանթար 1925. 1935. 1937. Թորամանյան 1948, 229-230), իսկ 1936 թ. Բ. Պիոտրովսկին՝ Անբերդի արշավախմբի կազմում (Пиотровский 1939) գրանցում են հինգ նոր վիշապաքար Արագածի լեռնազանգվածում[5], մեկը՝ Գեղամա լեռներում[6], ապա և հինգը Արտանիշի ծովածոցի մոտ՝ Սևանա լճի հյուսիս-արևելյան ցածրադիր ափին[7]: 1963 և 1967 թթ. Լ. Բարսեղյանը, Ժ. Խաչատրյանը և Ա. Քալանթարյանը Գեղամա լեռներում փաստագրում են ևս երեք նոր վիշապաքար և վերստին նկարագրում նախորդները (Բարսեղյան և այլք 1964. Բարսեղյան 1967)[8], ինչը լինում է դաշտային պայմաններում վիշապաքարերի կանոնավոր հետազոտության վերջին փորձը[9]: Ընդ որում, Գեղամա լեռների վիշապաքարերի Լ. Բարսեղյանի կողմից արված նկարագրությունը և դասակարգումը մինչ օրս մնում են որպես ամենաամբողջականը[10]:

Հընթացս, երկու վիշապաքար է հայտնաբերվում հնագիտական պեղումների համատեքստում. մասնավորապես 1963 թ. Գառնիում՝ մ.թ. III դ. պալատական համալիրի հիմքում (Аракелян, Арутюнян 1966), և 1980 թ. Լճաշենում՝ միջինբրոնզեդարյան դամբարանի վրա (Խանզադյան 2005):

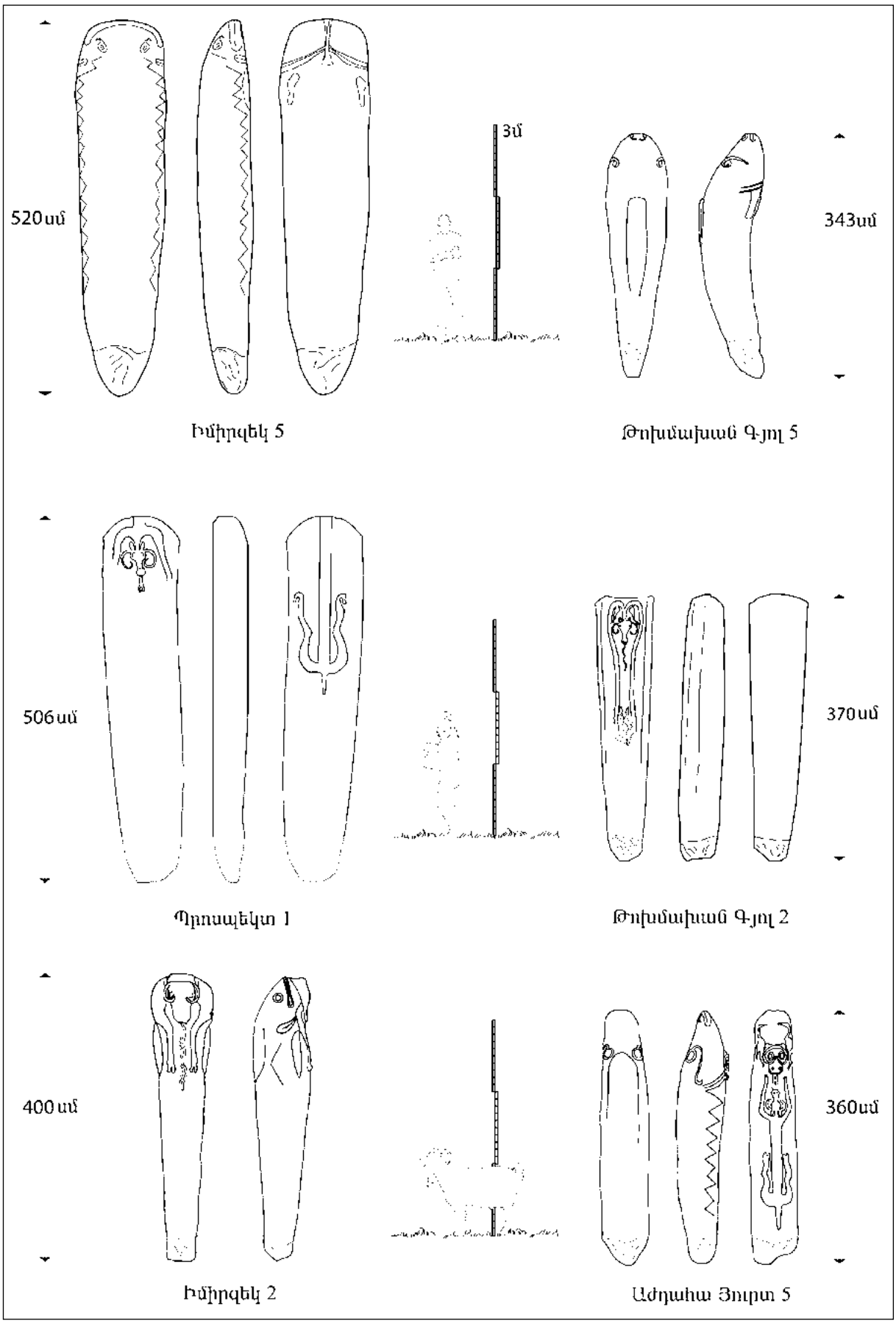
1960-ական թթ. սկսած մինչ վերջերս ի հայտ են եկել մի շարք մասամբ համատեքստից դուրս և վերաօգտագործված վիշապաքարեր, որոնց մի մասը (*Ուլգյուր 1-2*, *Ապրաշ 1*, *Սելիմ 1*, Փոքր Գիլանլար 1) հրապարակվել են (Շահինյան 1976. Xnkikyan 2002, 114. Պետրոսյան 2008, 76-78), իսկ մյուս մասը (*Դաշտադեմ 1*, *Դավթաշեն 1*, *Սառնաղբյուր 1*, *Վերին Սասնաշեն 1*, *Ոսկեթաս 1*, *Գողթ 1*)՝ ոչ, թեև վերջիններս տեղ են գտել հուշարձանների պետական ցուցակներում:

2003-2005 թթ. Ազատի վերնահովտի անտիկ և միջնադարյան պատմամշակութային հուշարձանները հետազոտող հայ-իտալական հնագիտական արշավախումբը (ղեկավարներ՝ Ժ. Խաչատրյան, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ ու Ջ. Տրաինա, Լեչեի համալսարան) և մասնավորապես Հ. Պետրոսյանը, փաստագրել են ինչպես նախկինում հայտնի, այնպես էլ նորահայտ վիշապաքարեր (Հ. Պետրոսյան, այս ժողովածուում)[11]:

Թվով 16 վիշապաքարերի լուսանկարներ են բերված «Գինին հայոց ավանդական մշակույթում» գրքում, ուր վերջիններս հղվում են որպես «վիշապաքարեր Արագածից, Գեղամա և Վարդենիսի լեռներից»՝ առանց կոնկրետ նշելու գտնվելու վայրը (բացի *Ուլգյուր 1-2*-ից): Ընդ որում, հիշյալ վիշապաքարերից չորսը լուսանկարված են իրենց նախնական տեղում՝ Գեղամա լեռներում և Արագածի վրա 2000-ական թթ. սկզբին (Հարությունյան և այլք 2005, 20, 22, 31, 33-35, նկ. 1-2, աղ. 5-7)[12]:

Այստեղ հատուկ կցանկանայինք շեշտել ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի քարայրներն ու ժայռապատկերներն ուսումնասիրող միջմասնագիտական արշավախմբի 1967-1968 թթ. աշխատանքների մասին, որի՝ ժայռապատկերները հետազոտող խումբը ներկայացնում էին Հ. Մարտիրոսյանը, Ռ. Թորոսյանը և Հ. Խորայելյանը: Թեև այս արշավախումբը ուղղակիորեն չէր առնչվում վիշապաքարերի հետազոտությանը և նոր վիշապաքարեր չհայտնաբերեց, սակայն առաջին անգամ որոշ հայտնի վիշապաքարեր հարևանցիորեն դիտարկվեցին իրենց հնագիտական միջավայրում (դամբարաններ, բնակավայրեր, ժայռապատկերներ) (Մարտիրոսյան 1969):

Հայաստանի Հանրապետությունից դուրս՝ Հայկական լեռնաշխարհի այլ շրջաններում, տասնյոթ վիշապաքար (և վիշապանման մենաքար) հայտնի է Թռեղքում և Ջավախքում[13], երկուսը՝ Նախիջևանում[14], հինգը՝ Արևմտյան Հայաստանում[15], չհաշված Ատրպետի տեղեկությունները Ճորոխի ավազանի «30-ից ավել» վիշապաքարերի մասին (Ատրպետ 1929, 55) (նկ.



Նկ. 1. Վիշապաքարերի հիմնական տիպերը

32)։ Այս հոդվածն անդրադառնում է Հայաստանի Հանրապետության տարածքի վիշապաքարերին։

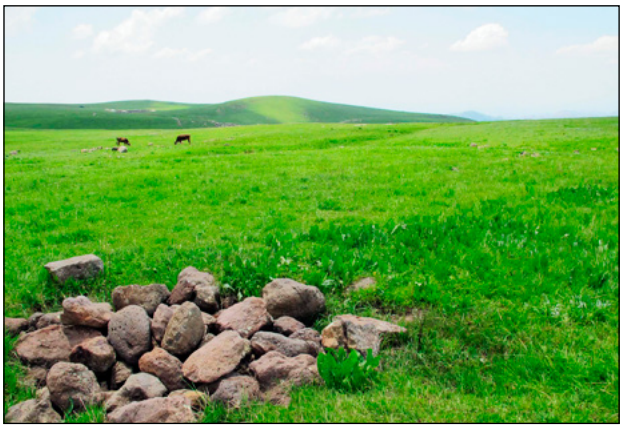
Ընդհանուր առմամբ պետք է խոստովանել, որ վիշապաքարերի նկատմամբ վերաբերմունքը հայ իրականության մեջ՝ և՛ գիտական, և՛ պետական հոգածության մակարդակներում եղընթաց է զարգացել։ Վիշապաքարերի իմաստավորման առաջին փուլում՝ 1920-1930-ական թթ., հայ հնագիտության ռահվիրաները խիստ գիտական մոտեցում ցուցաբերեցին վիշապաքարերի նկատմամբ, ինչին նման էր նաև պետական մոտեցումը։ Այսպես, Հնությունների պահպանության կոմիտեի ցուցակագրումները և հիմնարար հետազոտությունները 1920-ական թթ. հիմք հանդիսացան վիշապաքարերի մասին կոմիտեի հատուկ ծրագրի ստեղծման համար, որը կոչվում էր «Ձրի կուլտը հին Հայաստանում և «վիշապների» պրոբլեմը» (Քալանթար 1931, 9, 13)։ Հայաստանի հնությունների ցուցակագրման համար նույնիսկ կազմվել էր հարցաշար, որի հիման վրա պետք է նկարագրվեին վիշապաքարերը[16]։ Ավելին, Արագածի լանջերի ջրանցքները, մեգալիթյան հուշարձանները (մենհիրներ, դոլմեններ, կրոմլեխներ) և դրանց շրջակայքի ամառանոցները, «կիզել» կոչված բլրակները առաջարկվել էին որպես զբոսաշրջային կետեր (Լիսիցյան 1927, 24. Կարապետյան 1934, 51-52)։ Դժբախտաբար ստալինյան բռնություններն արմատախիլ արեցին նաև «հայ հնագիտության ոսկեդարը» և հավաքած նյութերից շատերը կորան իրենց ստեղծող տաղանդավոր մարդկանց հետ միասին և այդպես էլ նորմալ չներկայացվեցին։

Ետպատերազմյան շրջանում՝ 1940-1980-ական թթ., վիշապաքարերի հետազոտությունը դարձավ խիստ անկանոն, եթե չհաշվենք Լ. Բարսեղյանի աշխատանքը Գեղամա լեռներում և Է. Խանզադյանի ընդհանուր հավաքագրումները, որոնց բնույթը ցարդ անհայտ է մնում։ Սակայն Խորհրդային Հայաստանի պետական մարմինները, փոխանակ պահպանելու և վերահսկելու վիշապաքարերը, դրանց մի մասին տեղահան արեցին և բերեցին Երևան (տե՛ս ստորև)։ Չկատարվեց վիշապաքարերի նորմալ ցուցակագրում։ Էապես փոխված չէ վիճակը նաև այսօր. ներկայումս Հայաստանի Հանրապետության վիշապաքարերը արխիվացված են Պատմության և մշակույթի անշարժ հուշարձանների պետական ցուցակում, ինչպես նաև ՀՀ Մշակույթի նախարարության «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայության» ու «Պատմշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի» արխիվներում։ Վերջին երկու արխիվներում պահվում են տվյալներ 1980, 1990 և 2000-ական թթ. գրանցված մոտ 30 միավոր վիշապաքարերի մասին։ Հիշյալ արխիվային տվյալները նկարագրության, նույնականացման և մեկնաբանության տեսանկյունից խիստ թերի են, թեև երբեմն պարունակում են օգտակար մանրամասներ (հմմտ. Լ. Մկրտչյան, այս ժողովածուում)[17]։ Համապատասխան ցուցանակներում և գիտական գրականության մեջ ևս հաճախ խառնվում են վիշապաքարերի տեղադրության մանրամասները[18]։ Հայաստանի անկախ հանրապետության համապատասխան մարմինները և գիտական հասարակությունը անշուշտ նոր վերաբերմունք պիտի ձևավորեն վիշապաքարի բացառիկ երևույթի նկատմամբ։ Այս հետազոտությունը թող լինի համեստ մի ներդրում այդ վերաբերմունքի փոփոխման գործում։

2. Նոր հետազոտության հիմնական արդյունքները, 2012-2013 թթ.

Մեր արշավախմբի աշխատանքները կենտրոնացան հիմնականում Արագածի լեռնագանգվածի հարավային և Գեղամա լեռների հարավարևմտյան լանջերին, որտեղ նախկին հետազոտողները հիշատակում էին վիշապաքարերի հիմնական կուտակումների մասին։ Առավել անորոշ էին նախկին տեղեկությունները Վարդենիսի և Սյունիքի լեռների վիշապաքարերի մասին[19]։

Այս աշխատանքի արդյունքում արշավախումբը տեղեկություններ հավաքեց 96 կոթողների մասին (նկ. 33-35)։ Դրանցից 73-ը հաջողվեց անձամբ այցելել և փաստագրել (տե՛ս՝ Կատալոգը, ուր բերված չէ միայն 2013 թ. պեղված Կարմիր Սար 10-ը), իսկ 23 միավոր դեռևս պետք է գտնել և տեղայնացնել[20]։ Ընդ որում, այդ կոթողների մի մասը թեև հիշվում էր պետական ցանկերում (տե՛ս վերը) կամ գրականության մեջ ու բանավոր հաղորդումներում անորոշ ձևով, սակայն գիտականորեն փաստագրված չէր և այստեղ ներկայացվում է առաջին անգամ[21]։ Բացի այդ, հիշյալ վիշապաքարերից 17-ը նոր են և հայտնաբերվել են մեր արշավախումբի աշխատանքների ժամանակ[22]։



Նկ. 2. *Աժդահա Յուրպ 2*-ի (Օղակաձև զբոսայգի, Երևան) նախնական՝ Մառ-Սմիռնովյան տեղադրության վերականգնումը

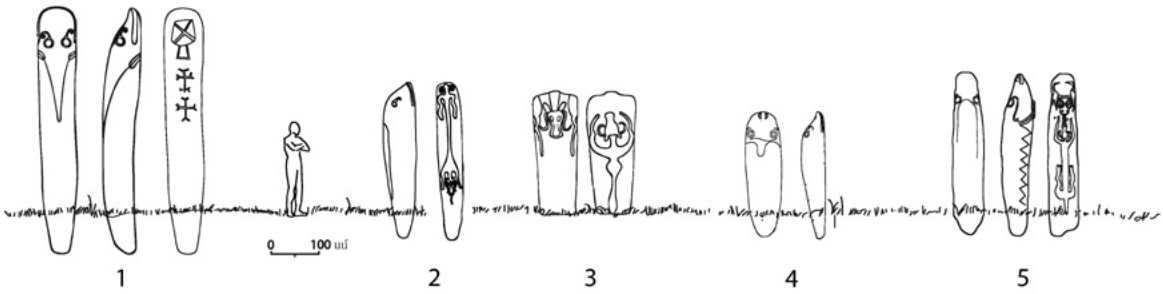
Նկ. 3. *Աժդահա Յուրպ 5*-ի (Սարդարապատի թանգարան) նախնական՝ Մառ-Սմիռնովյան տեղադրության վերականգնումը

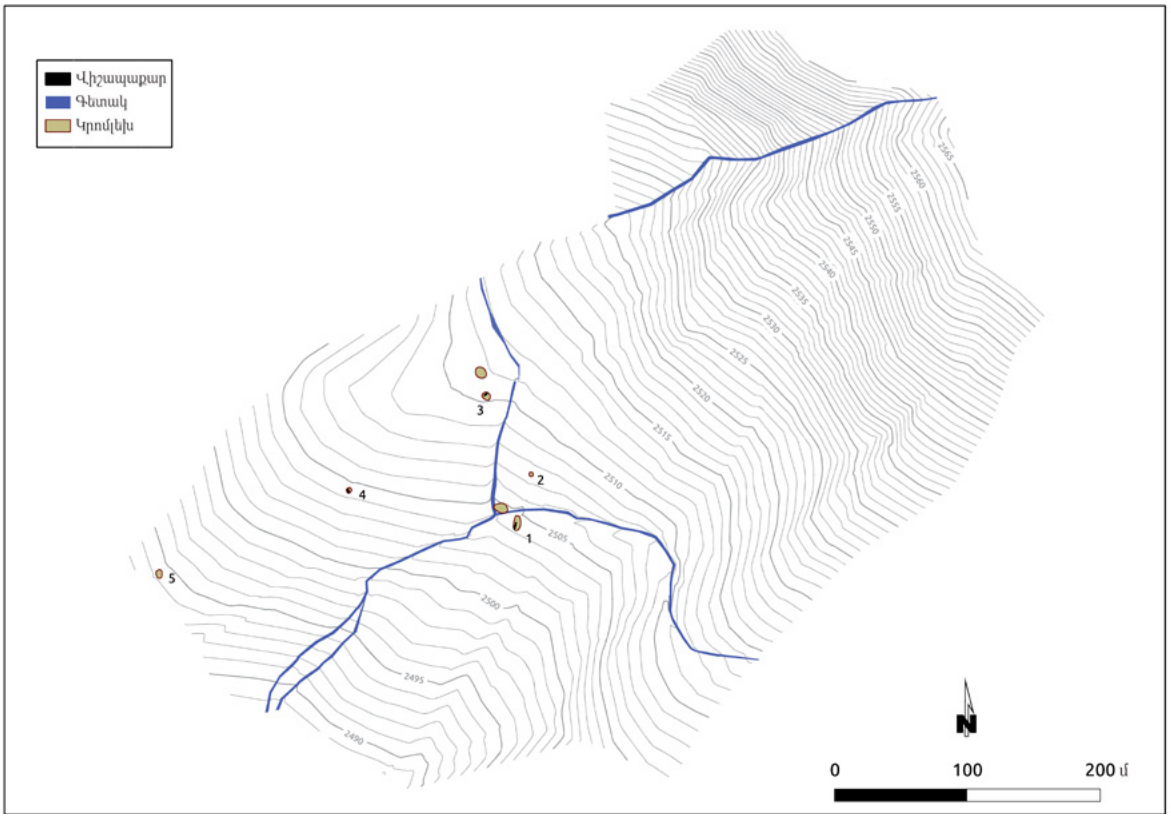
Նկ. 4. *Աժդահա Յուրպ 5*-ի (Սարդարապատի թանգարան) նախնական՝ Մառ-Սմիռնովյան տեղադրության վերականգնումը

Նշված կոթողների մեջ կան 17 օրինակներ, որոնց պայմանականորեն կոչում ենք «վիշապանման» (վիշապոիդ), քանի որ վերջիններս իրենց ոչ բոլոր հատկանիշներով են կրկնում դասական վիշապաքարերին[23]: Դրանցից մի քանիսը[24] կամ դրանց միջավայրը[25] հայտնի են գրականությունից, *Քյուրաքանդ 1*-ը հայտնաբերել է մեր արշավախումբը 2013 թ., մյուսները հիշվում են հուշարձանների պետական ցանկերում:

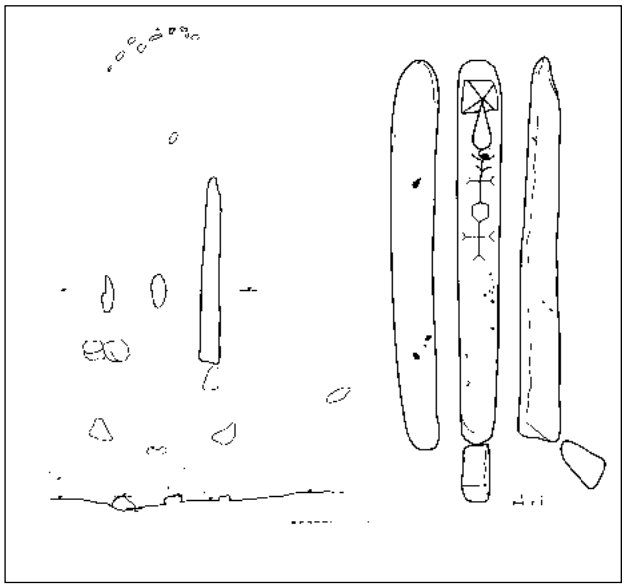
Նշված վիշապաքարերից 38-ն իրենց տեղում էին (in situ)[26] (ներառյալ Մառի, Սմիռնովի և Բարսեղյանի տեսած օրինակների մեծ մասը), մնացած դեպքերում մեզ հաջողվեց ճշտել նրանցից որոշների սկզբնական տեղադրությունը (հմմտ. նկ. 2-4)[27]: 16 վիշապաքար նույնակա-

Նկ. 5. Աժդահա Յուրտ մարգագետինը

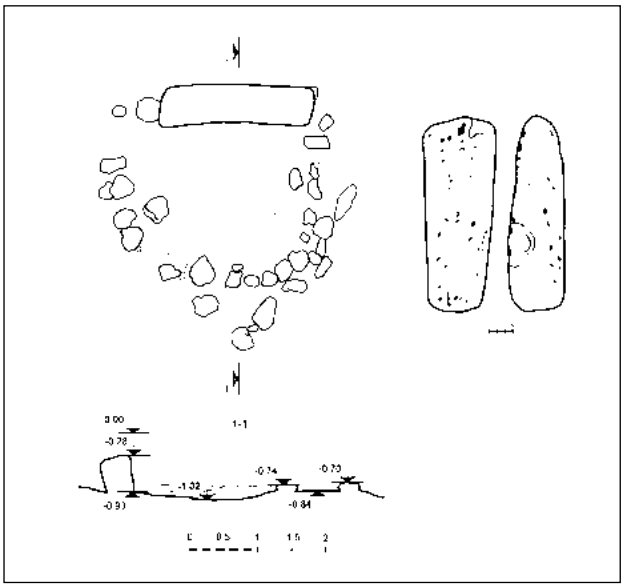




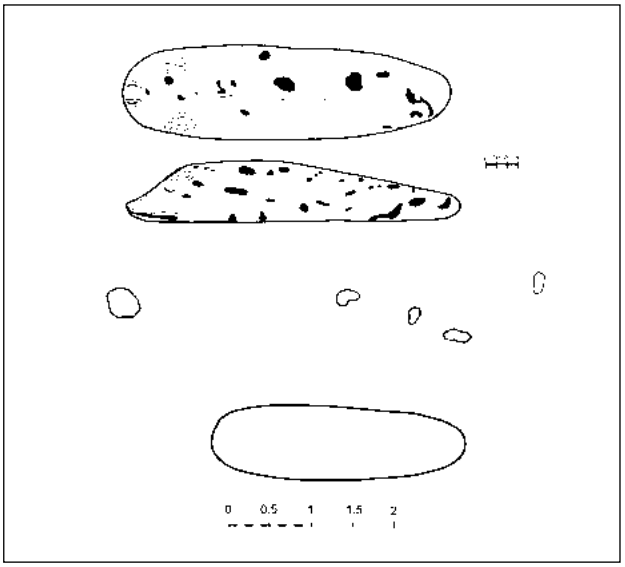
Նկ. 6. Աժդահա Յուրտ մարգագետնի տեղագրական քարտեզը



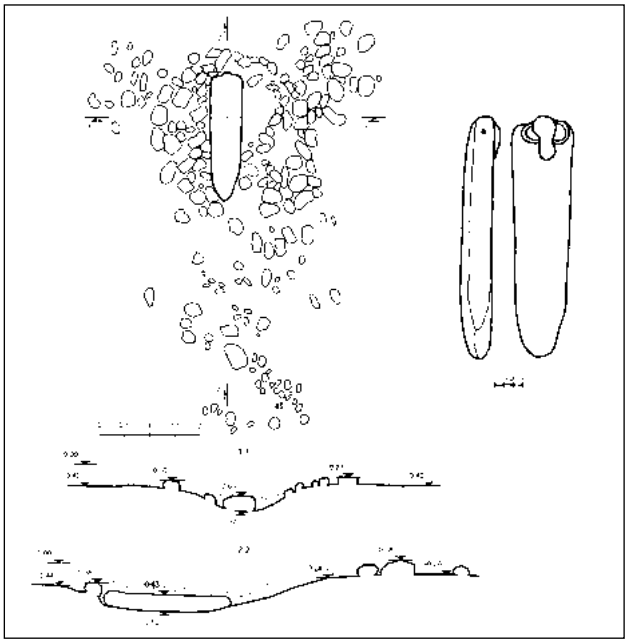
Նկ. 7. *Աժդահա Յուրտ 1* վիշապաքարը և նրա անմիջական միջավայրը



Նկ. 8. *Աժդահա Յուրտ 3* վիշապաքարը և նրա անմիջական միջավայրը



Նկ. 9. *Աժդահա Յուրտ 4* վիշապաքարը և նրա անմիջական միջավայրը



Նկ. 10. *Աժդահա Յուրտ 6* վիշապաքարը և նրա անմիջական միջավայրը

նացվեց իր անմիջական միջավայրում (in loco), այսինքն՝ նախնական տեղադրությունից մի քանի մետր հեռու[28], կամ նախնական միջավայրում՝ առանց կոնկրետ տեղը ճշտելու[29]:

Մեր արշավախումբը հատկապես կենտրոնացավ երկու հուշարձանախմբի վրա՝ նախկինում հայտնի Աժդահա Յուրտ, Գեղամա լեռնեբրում և նորահայտ Կարմիր Սար/Տիրինկատար, Արագածի լեռնազանգվածում՝ իրականացնելով տեղագրական քարտեզների և հուշարձանների չափագրման աշխատանքներ (նկ. 5-15):

3. Հնագիտական համատեքստը և տարածականության սկզբունքները

Հետախուզության ընթացքում պարզվեց, որ բարձրադիր վիշապաքարերը գրեթե միշտ առնչվում են միջին չափսի (4-10 մ տրամագծով) կրոմլեխների և դրանց անմիջական միջավայրի հետ, որը կարող է բաղկացած լինել այլ կրոմլեխներից, ժայռապատկերներից, «օղուզի/հսկայի տուն/քյալաֆա» (աշտարակաձև կառույց/դամբարան) հիշեցնող շինություններից (լավային կուտակումների՝ այսպես կոչված «չինգիլների»

մեջ), արհեստական քարակույտերից (նկ. 17-30): Վիշապաքարերի մեծ մասը ընկած են իրենց տեղում՝ կրոմլեխի, թերևս դամբարանի կամ քարաշար պատվանդանի կենտրոնում, ինչպես *Աժդահա-Յուրտ 1, 3, 4, 6*-ի (նկ. 7-10), *Կարմիր Սար 1, 7*-ի (նկ. 13, 14) և *Մաղալներ 1*-ի դեպքում է[30]: Սակայն երեք դեպքում (*Դիքթաշ 1*-ը Գեղամա լեռներում, *Սիմադի Օբա 1*-ը և թերևս *Սառնաղբյուր 1*-ը՝ Արագածի լեռնազանգվածում) վիշապաքարը դեռևս կանգուն է իր նախնական դիրքով[31]: Ինչպես ցույց է տալիս իրենց նախնական տեղում գտնվող վիշապաքարերի տեղայնացման ուսումնասիրությունը, վերջիններս սկզբնապես գտնվել են հիմնականում ոչ թե կրոմլեխի կամ պատվանդանի կենտրոնում, այլ նրա անմիջական սահմանին՝ կրոմլեխի եզրագծին, որոշ դեպքերում, չի բացառվում, նաև՝ մասամբ կրոմլեխից դուրս[32]:

Կրոմլեխի/դամբարանի այն ձևը, որ տեսանելի է վիշապաքարերի միջավայրում, հայտնի է բրոնզի և երկաթի դարերի Հայկական լեռնաշխարհում: Վերջիններիս տարածումը ծովի մակերևույթից 2000-3000 մ բարձրության վրա տիպական պիտի լիներ թերևս այն ժամանակահատվածների համար, երբ բարձր լեռնային շրջանները ձեռք են բերել որոշակի իմաստային և կիրառական բովանդակություն: Վիշապաքարերին առնչվող կրոմլեխներում մենք փաստագրեցինք վերջերս կամ ավելի վաղ իրականացված ոչ գիտական պեղումների ութ դեպք: Դրանցից հինգը իրականացվել էին տեխնիկայի միջոցով՝ լիովին խաթարելով հնագիտական համատեքստը[33]: Սակայն *Աժդահա Յուրտ 3*-ի (նկ. 8) և *Դիքթաշ 1*-ի կրոմլեխները Գեղամա լեռներում և *Քյուրաքանդ 1*-ը Արագածի վրա բացվել էին փորող գործիքների միջոցով: Ի դեպ *Դիքթաշ 1*-ն այն հազվագյուտ վիշապաքարերից մեկն է, որ կանգնած է իր սկզբնական դիրքում: Այստեղ ևս, ինչպես *Լճաշեն 1*-ի դեպքում, «դամբանախուցը» ուղղված էր հյուսիս-հարավ, իսկ վիշապաքարը՝ կանգնած կրոմլեխի հյուսիսային եզրին՝ դեմքը դեպի հյուսիս:

Ասվածի համատեքստում, հատկապես կարևոր է վիշապաքարերի և դրանց առնչվող կրոմլեխների տարածման առանձնահատկությունների հետազոտությունը: Հայաստանի տարածքը լի է բրոնզ-երկաթեդարյան կրոմլեխներով/դամբարաններով, որոնք հաճախ կազմում են բավականին հստակ սահմանված միջավայրեր: Մինչդեռ ծովի մակերևույթից էապես բարձր գտնվող կրոմլեխները/դամբարանները ձգտում են տարածվել լեռների լանջերով ավելի ցրիվ և միմյանց համընկնող խմբերով ու հաճախ դժվար է սահմանել, թե որտեղ է ավարտվում մեկը և որտեղ սկսվում մյուսը (հմմտ. Smith et al. 2009): Վիշապաքարերին վերաբերող կրոմլեխների տարածման առանձնահատկությունների նախնական հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ դրանք էապես տարբերվում են մնացածից: Վերջիններս, գտնվելով ծովի մակերևույթից 2000-3000 մ բարձրության վրա, ցուցաբերում են տարածման երկու առանձնահատկություն: Դրանց մեծ մասը հանդես է գալիս խմբերով՝ հստակորեն սահմանված գոգավոր մարգագետինների միջավայրում (հմմտ. նկ. 5, 11): Այս մարգագետինները տիպիկ հնագույն հրաբխային արբանյակ խառնարաններ են՝ հարուստ ջրով, երբեմն՝ ճահճոտ: Վիշապաքարերը, որպես կանոն, լինում են այդ գոգավորությունների ամենահարթ հատվածներում, այնքան հարթ, որ ժամանակավոր բնակչությունը այն օգտագործում է որպես խաղահրապարակ և կոչում «ֆուտբոլի դաշտ» (հմմտ օր. Կարմիր Սարը և Քյուրաքանդը՝ Արագածում, Գյոլի Յուրտը՝ Գեղամա լեռներում)[34]: Նրանք ի հայտ են գալիս կրոմլեխների մեջ՝ շրջապատված այլ կրոմլեխներով. ուշագրավ է, որ եզակի կրոմլեխներ/դամբարաններ օրինաչափորեն լինում են նաև գոգավորությունը եզերող բլուրների բարձրակետերի վրա (հմմտ. օր. Կարմիր Սարը, Քյուրաքանդը, Թոխմախան Գյոլը, Մաղալները):

Գոգահովիտներում գտնվելը էապես պակասեցնում է վիշապաքարերի տեսանելիության աստիճանը[35]: Մինչ այժմ մենք նույնականացրել ենք չորս «վիշապային գոգավորություններ», որոնք բաղկացած են առնվազն հինգ, ամենաշատը՝ ինը վիշապաքարերով կրոմլեխներից. դրանք են՝ Թոխմախան Գյոլը[36] և Աժդահա Յուրտը՝ Գեղամա լեռներում, ինչպես նաև Պրոսպեկտը և Կարմիր Սարը՝ Արագածի լեռնազանգվածում: Գեղամա լեռների Գյոլի Յուրտ և Արշալույս կոչված ամառային արոտավայրերում նույնականացրել ենք ավելի քիչ՝ երեք վիշապաքարերով կրոմլեխներ, որոնք տեղադրված էին նմանապես լավ սահմանված, հարթ և ջրով հարուստ, բայց ոչ գոգավոր մարգագետիններում:

Ի տարբերություն այս՝ խմբված և հստակ սահմանված միջավայրերում տեղադրված վիշապաքարերի, արշավախումբը փաստագրեց փոքր քանակության (թվով 12) վիշապաքարեր նաև մեկուսացված կրոմլեխների համատեքստում: Այս «մենակյաց» վիշապաքարերը կարող են տեղադրված լինել համեմատաբար գոգավոր մարգագետիններում[37], ինչպես նաև ավելի տեսանելի վայրերում (նկ. 16)[38]: Դրանց ամենակարևոր առանձնահատկությունը և տարբերությունը վերոհիշյալ խմբավորվածներից այն է, որ տեղադրված են այնպես, որ համապատասխան կետից ոչ մի այլ վիշապաքար չի երևում: Գեղամա լեռներում գտնվող Իմիրզեկի խմբի դեպքում կրոմլեխները[39] հետևում են լեռնաշղթայի վերնամասերին և խուսափում տեսանելի լինելուց: Հատկապես յուրահատուկ է Մաղալներ կոչված գոգահովտի մշակութային միջավայրը (ժայռապատկերներ, պարույրաձև քարաշարով միացող կրոմլեխներ/դամբարաններ (զուգահեռների համար Արագածի վրա և Ղազախում հմմտ. Гурко-Кряжин 1926, 220), «օղուզի/հսկայի տուն» հիշեցնող կառույց), որում առկա միակ վիշապաքարը յուրահատուկ դեր ունի բազմազան ծիսական ոլորտում (նկ. 20-26): Վերջինիս նմանություն են ցուցաբերում արագածյան *Քյուրաքանդ 1*-ի (նկ. 30) և հատկապես թռեղքյան Մոսունին Գյոլ 1-ի (Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում) միջավայրերը:

Այսպիսով, վիշապաքարերով կրոմլեխների մեծ մասը ձգտում է խմբավորվել մեկուսացված գոգահովտային միջավայրերում, մինչդեռ որոշ «մենակյացներ» տպավորում են այցելուին որպես եզակի արժեք: Երկու դեպքում էլ վիշապաքար ստեղծողները խուսափել են լեռնային միջավայրի երկայնքով «տեսանելիության ցանցի» ստեղծումից: Ինչպես խմբավորված վիշապաքարերը, այնպես էլ «մենակյացները» մեծապես ինքնաբավ են և՛ որպես խումբ, և՛ որպես մենաքար: Ստեղծվում է տպավորություն, թե վիշապաքարերը ձգտում են լինել անտեսանելի շրջապատի համար, սակայն իրենց տեսանելի է «ամեն ինչ», որովհետև վիշապաքարային գոգավորություններից (հմմտ. հատկապես Աժդահա Յուրտը, Կարմիր Սարը, *Դիքթաշ 1*-ը) անսահման տեսարան է բացվում Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր ուղղություններով:

Մեր նախնական դիտարկումները հիմք են հանդիսանում ենթադրելու, որ վիշապաքարերի տեղադրությունը արտացոլում է մի որոշակի համակարգ, որը դրսևորում է դասավորվածության և բարձրության օրինաչափություններ: Այսպես, Արագածի հրվանդանները կարծես հանդիսանում են վիշապաքարային էպիկենտրոններ, ուր այդ կոթողները տեղակայված են նույնատիպ հարթությունների վրա (հմմտ. օր. Կարմիր Սարը և Քյուրաքանդը, որոնք իրար զուգահեռ են, նմանատիպ գոգավորությունների ու գրեթե նույն բարձրության վրա, և ընդհանուր առմամբ այդ միջավայրերը, բայց ոչ վիշապաքարերը, տեսանելի են մեկը մյուսի համար):

Ուրեմն, վիշապաքարային միջավայրերը մարմնավորում են բարձր լեռնային մակարդակի վրա գտնվող յուրահատուկ մշակութայնացված տարածքներ: Ենթադրելով, որ վիշապաքարերն իրենց մեջ կրում են խոր իմաստային ծանրաբեռնվածություն և պահպանում հնագույն մի հասարակության մշտական հիշողությունը, կարծում ենք, որ հանձինս վիշապաքարային համալիրների՝ պետք է տեսնել նախկինում անհայտ հուշարձանների յուրահատուկ մի տեսակ՝ բարձրաբերձ լեռներում առանձնացած ծիսական արարողությունների սրբազան մի գոտի:

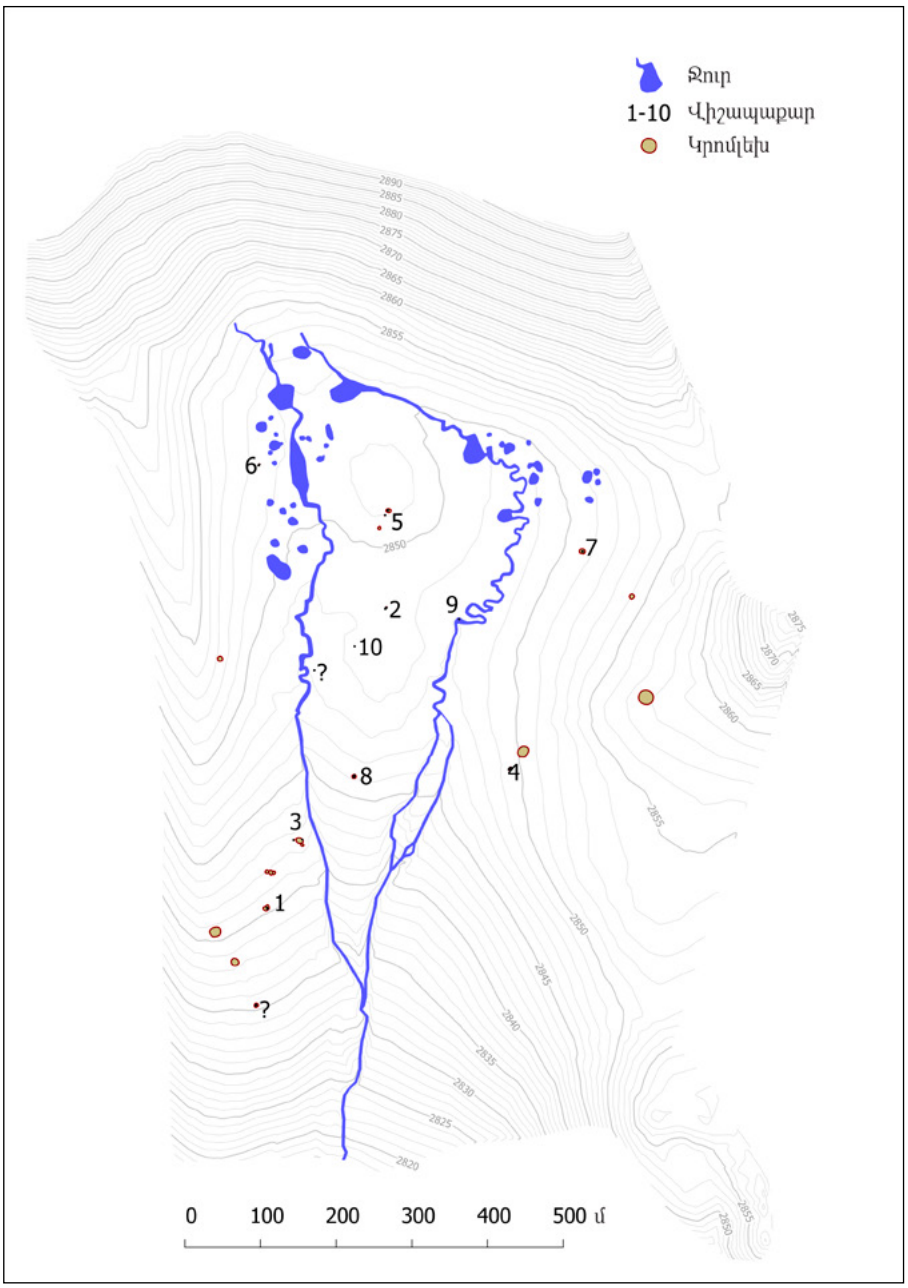
4. Կարմիր Սարի/Տիրինկատարի ծիսական ոլորտը

Վիշապաքարային բարձրադիր ծիսական միջավայրի նորահայտ ամենակարևոր հուշարձանը գտնվում է Արագածի լեռնազանգվածի հարավային լանջին և կոչվում է Կարմիր Սար կամ Կըզըլ Ջիարեթ, որի պատմական անունն է Տիրինկատար[40]: Բլրի գագաթին, ոչ պատահականորեն, գտնվում է Ջիարեթ՝ տարածքն օգտագործող տարազգի/տարակրոն խմբերի համար սինկրետիկ մի սրբավայր[41]:

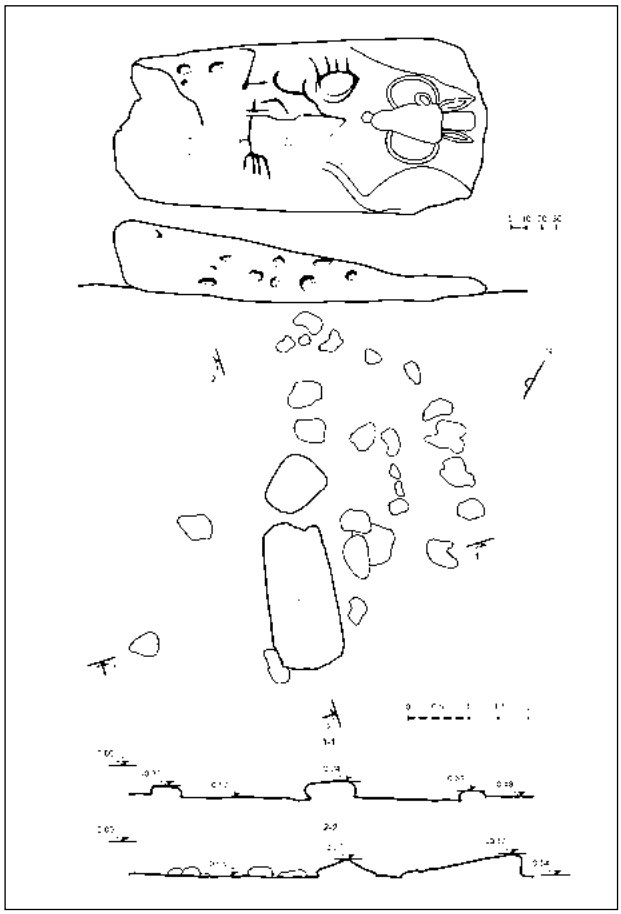
Կարմիր Սար հասնում են Անբերդի ձորով դեպի «տասներկու բանդեր/ջրանցքներ» տանող ուղղությամբ (նկ. 11, 12)[42]:

Արագածն իր գլխավոր գագաթների շրջանում՝ լանջերի վրա և ստորոտներում, ունի մի շարք հրաբխային կոներ, որոնց հետ միասին այն հրաբխային մի ամբողջ համակարգ է կազմում: Տիրինկատարն այդ կոներից մեկն է, որի մասին երկրաբանները գրում են հետևյալը. «Հարավային լանջի հիմնական մասը զբաղված է Տիրինկատար (Կզըլ-Ջիարաթ) պոլիգենային հրաբխի անդեզիտա-բազալտային լավաների արտադրած հոսքերով: Այդ հրաբխի

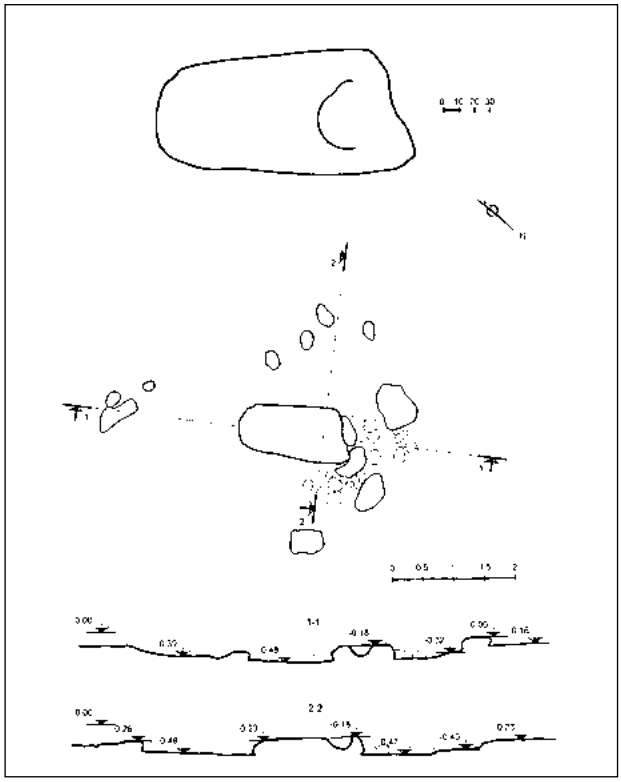
Նկ. 11. Կարմիր Սար մարգագետինը



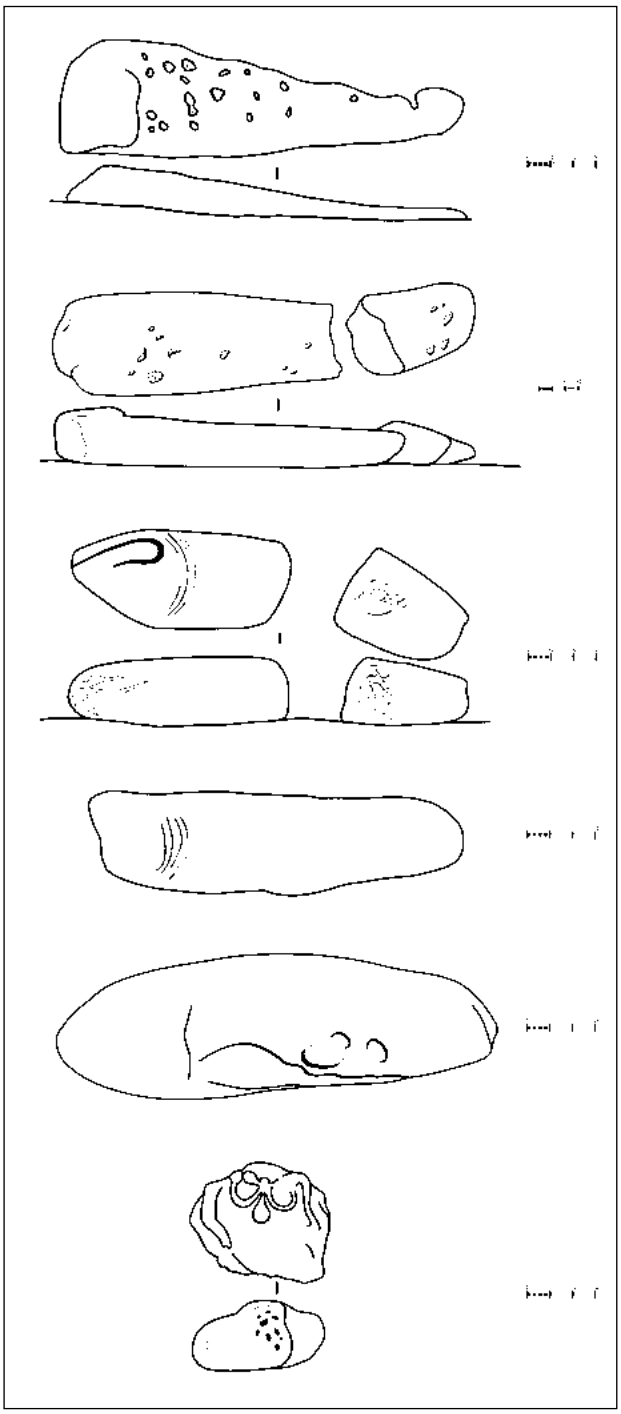
Նկ. 12. Կարմիր Սար մարգագետնի տեղագրական քարտեզը



Նկ. 13. *Կարմիր Սար 1* վիշապաքարը
և նրա անմիջական միջավայրը



Նկ. 14. *Կարմիր Սար 7* վիշապաքարը
և նրա անմիջական միջավայրը



Նկ. 15. *Կարմիր Սար 2*, *4*, *5*, *6*, *8*, *9* վիշապաքարերը՝
կիսով չափ հողի մեջ (*2*, *6*, *8*) կամ մասամբ
տեղահանված (*4*, *5*, *9*)

Նկ. 16. Տեսարան Ահմադի Օբա մարգագետնից

Նկ. 17. Ժայռապատկեր Ահմադի Օբա մարգագետնի միջավայրում

Նկ. 18. Ժայռապատկերների կուտակում Արշալույս մարգագետնի շրջակայքում

հոսանքները, մեկը մյուսի վրա կուտակվելով, ձևավորում են մի շարք սանդղավանդներ՝ այսպիսով ողողելով լանջերի մեծ հատվածներ՝ ընդհուպ մինչև Դիան - Արագածոտն - Լեռնակերտ - Սասունիկ գյուղերը: Լավային հոսքերի մակերեսը ստեղծում է հերթափոխվող թմբիկների, կոնաձև բլրակների և գոգահովիտների շատ անհանգիստ մի լանդշաֆտ, որը տիպիկ է մեծակտոր լավաների համար: Որոշ տեղերում առկա են նաև գազային պայթյունների խառնարաններ, որոնք հիշեցնում են գարնիտոսներ: Հարավ-արևմուտքում տարածվում են անդեզիտա-բազալտային հրաբուխ Կաքավաքարի (Կըզըլ Լյագան) լավաները. դրանք ձևավորում են ալիքաձև բլրածածկ ռելիեֆ և պատված են ալուվիումի և դելուվիումի հզոր շապիկով, ինչը վկայում է այդ հոսքերի ավելի հին տարիքը՝ Տիրինկատարի հոսքերի համեմատ» (Бальян 1969, 229, 242. հմմտ. Կարապետյան 1934, 7. Амарян 1960. Паффенгольц, Тер-Месропян 1964, 24-25): Տիրինկատարի հրաբուխը Արագածի ամենավերջին լավային հոսքն է և թվագրվում է մոտ 450 հազար տարով (Меликсетян 2012, 40, 44. Connor et al. 2012, 5-7, 11, 16)[43]:

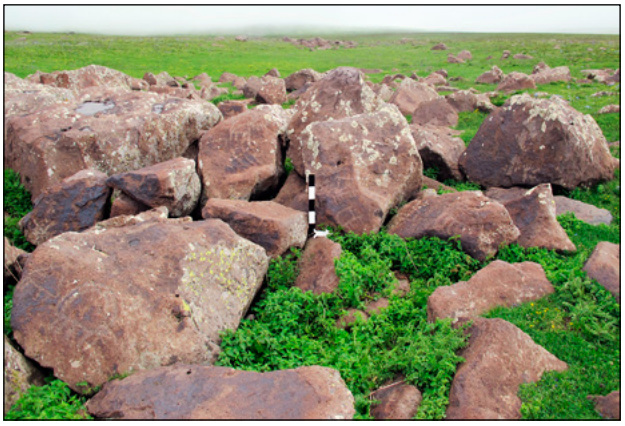
Տիրինկատարի/Կարմիր Սարի ծիսական միջավայրը, կրոմլեխներով հանդերձ, գտնվում է բուն Կարմիր Սարից դեպի արևմուտք, ծովի մակարդակից միջինում մոտ 2850 մ բարձրության վրա, ընդարձակ գոգահովտի ներքո, որն ընդհանուր առմամբ ունի մոտ 100 հա մակերես, իսկ բուն վիշապաքարերը տեղակայված են մոտ 40 հա մակերեսի վրա: Նրանց համար, ովքեր բարձրանում են Արագածի բարձունքները, մինչև վերջին պահը մարգագետինը մնում է թաքնված կեղծ գագաթի ետևում: Հասնելով այնտեղ՝ բացվում է յուրահատուկ մի տեսարան՝ Արագածի չորս գագաթների պատկերով հյուսիս-արևելքում և ամպերից վեր խոյացող Արարատի պատկերով հարավ-արևմուտքում[44]: Ստեղծվում է տպավորություն, թե այս մարգագետինը իր սեփական տիեզերքի կենտրոնն է:

Կարմիր Սարի մարգագետնով անցնում են երկու գրեթե մեանդրաձև ընթացող գետակներ, որոնք մասնակիորեն ընդլայնված են տարածքն այցելող անասնապահների կողմից և տեղ-տեղ վերածված ավազանների: Մարգագետնի կենտրոնական հատվածում մենք փաստագրեցինք ութ վիշապաքար իրենց տեղում կամ սկզբնական դիրքից ոչ հեռու, ինչպես նաև մեկ վիշապաքարի վերնամաս՝ համատեքստից դուրս (նկ. 13-15): Նույնականացվեցին հողի մեջ թաղված ևս չորս երկարավուն քարեր, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, վիշապաքարեր են: Վիշապաքարերից վեցը ակնհայտորեն առնչվում են կրոմլեխների հետ: Վերջիններիս պիտի վերաբերեն նաև *Կարմիր Սար 6*-ը և *Կարմիր*

Սար 8-ը, որոնց շրջակա միջավայրը ջրաբերուկային հողով է ծածկված: Առանց վիշապաքարերի մի քանի կրոմլեխները խմբավորվում են գոգավորության շուրջ: Այսպիսով, Կարմիր Սարի գոգավորությունը ներառում է առնվազն ութ վիշապաքարերով կրոմլեխներ, հավանական է նաև ավելի: Սա վիշապաքարերի մինչ այժմ հայտնի ամենամեծ կուտակումն է մեկ պատմաաշխարհագրական միջավայրում: Ավելին, առվազն երեք վիշապաքարերի համատեքստը թվում է լավ պահպանված:

Նորահայտ այս խմբի մեջ հատկապես ուշագրավ է *Կարմիր Սար 1*-ը, քանի որ այն միակ վիշապաքարն է, որի վրա պահպանվել են ժայռապատկերներ (նկ. 13): Այս վիշապաքարն ընկած է կրոմլեխի մեջ, սակայն նրա դիրքը ցույց է տալիս, որ քարը մասամբ տեղաշարժված է: Նրա մակերեսը օգտագործվել է նաև երկրորդական պատկերների ներգծման համար: Ամենալավ պահպանված ժայռապատկերը ներկայացնում է երկար եղջյուրներով այծ: Այծը ներգծվել է ցլագլխի մոտակայքում, իսկ նրա տարբեր ուղղությամբ կողմնորոշումը խոսում է այն մասին, որ վերջինս ավելացվել է վիշապաքարի ընկնելուց/գցելուց հետո[45]: Այս ժայռապատկերը բացառիկ հնարավորություն է տալիս հայկական ժայռապատկերների խնդիրը գոնե մասամբ հասկանալու համար՝ տվյալ դեպքում բրոնզեդարյան ժամանակագրական սահմաններում: Վիշապաքարերը ցուցաբերում են որոշակի առնչություն ժայռապատկերներին՝ առանձին դեպքերում կիսելով ընդհանուր պատկերագրություն[46]: Բացի այդ, ժայռապատկերների որոշ խմբեր ի հայտ են գալիս վիշապաքարերի անմիջական միջավայրում, մասնավորապես Արագածի լեռնազանգվածում (Կարմիր Սարի հանդիպակաց բլուրը՝ *Կարմիր Սար 1*-ին նմանվող իծապատկերով, *Քյուրաքանդ 1*, *Աիմադի Օբա 1*) և Գեղամա լեռներում (*Թոխմախան Գյոլ 1-5*, *Արշալույս 1*, *Մաղալներ 1*) (նկ. 17-21, 27-30): Սակայն *Կարմիր Սար 1*-ն այն բացառիկ դեպքն է, երբ ժայռապատկերային արվեստը հանդես է գալիս «շերտագրված» հնագիտական համատեքստում՝ ուղղակիորեն ներգծված լինելով վիշապաքարի վրա:

Նկ. 19. Ժայռապատկեր Արշալույս մարգագետնի ժայռապատկերների կուտակման մեջ



Նկ. 20. Ժայռապատկերների կուտակում Մաղալներ մարգագետնի միջավայրում

Նկ. 21. Ժայռապատկեր Մաղալներ մարգագետնի ժայռապատկերների կուտակման մեջ

5. Քննարկում

Առավել քան մեկ դար վիշապաքարերն ընկալվում էին զուտ որպես նախապատմական

ռոոգովի համակարգերի հանգուցակետերին տեղադրված հուշարձաններ: 2012-2013 թթ. դաշտային հետազոտությունները, որոնք կենտրոնացան վիշապաքար երևույթի վրա հնագիտական տեսանկյունից, ցույց են տալիս, որ վիշապաքարը շատ ավելի բարդ երևույթ է: Պարզվում է, որ վիշապաքարերը հիմնականում

Նկ. 22. Թալանված դամբանաթումբ Մաղալներ մարգագետնի միջավայրում

Նկ. 23. Մաղալներ մարգագետնի միջավայրում գտնվող թալանված դամբանաթմբի ներքին կառույցը

Նկ. 24. «Օղուզ/հսկայի տուն» հիշեցնող կառույց Մաղալներ մարգագետնի միջավայրում

Նկ. 25. Մաղալներ մարգագետնի միջավայրում գտնվող «Օղուզի տան» ներքին կառույցը

Նկ. 26. Պարուրաձև քարաշարով համաչափորեն իրար միացող երկու մեծ և երեք փոքր քարակուտակումներ/կրոմլեխներ՝ Մաղալներ մարգագետնի միջավայրում

տեղակայված են լեռնային հրապարակներում՝ կրոմլեխներով կառույցների (դամբարանների կամ հարթակով սրբավայրերի) մեջ և դրանց միջավայրում: Այս առանձնահատկությունը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ վերջիններս առավելապես հասարակական հիշողության կազմակերպմանն առնչվող և բարձրադիր ծիսական միջավայրերում տեղակայված կոթողներ են, որոնք կարող են լինել բնույթով սինկրետիկ և ունենալ բազմագործառութային բովանդակություն: Այս իմաստով ճիշտ է վիշապաքարը «հուշարձան/հուշակոթող» կոչելը: Հուշարձանը նախ և առաջ ուղղված է պահպանելու նախնիների և նրանց առնչվող առանցքային իրադարձությունների հետ կապված համայնական հիշողությունը: Ընդ որում, նախնիները վերարտադրվում են ոչ միայն արձանի, այլև աշխարհագրական միջավայրի (լեռան, ժայռի, գետի, լճի) տեսքով: Այս իմաստով, նմանատիպ բնական միջավայրերն իրենք իսկ հանդիսանում են որոշակի մեմորիալ համալիրներ (Abrahamian 2006, 273)[47]: Սա է պատճառը, որ վիշապաքարը հասկանալու համար նախ և առաջ պետք է հասկանալ նրա միջավայրը:

Վիշապաքարերի՝ ծիսական կառույցների, մասնավորապես կրոմլեխ-դամբարանների, թաղման ծեսի և նախնիների հետ առնչվելու վարկածը ոչ թե հակադրվում է «ջրանցքների» տեսությանը, այլ լրացնում է նրան[48]: Ի դեպ, մեր դասականները, որոնք առաջ են քաշել ջրանցքների վարկածը, ժամանակին արդեն արտահայտել են նման գաղափարներ:

Այսպես, թեև Ն. Մառը լռում է Գեղամա լեռների կրոմլեխ-դամբարանների մասին[49], սակայն խոսելով խաչքարերի, վաղ քրիստոնեական և ուրարտական կոթողների ու վիշապաքարերի ժառանգական կապի մասին, դրանց բնորոշում է որպես «նախնիների հուշարձաններ» (Марр 1936, 68): Յ. Սմիռնովը մի առիթով գրում է, որ ցլակերպ վիշապաքարերը կարող էին լինել դամբանային, տաճարային, սահմանաքարային կոթողներ, մինչդեռ ձկնակերպերի գործառույթն անհասկանալի է (Марр, Смирнов 1931, 64): Ա. Քալանթարը մենհիրների մասին ընդհանրապես գրում է. «Նոքա ըստ երևույթին կանգնած են գերեզմանների վրա, թեև թաղման հետքեր չեն գտնված դեռևս: Գիտնականներից ոմանք կարծում են, որ մենհիրները շինվում էին սրբազան տեղերի վրա. այս բացատրությունը էապես հանգում է առաջինին, քանի որ թաղման տեղերն էին, որ մեռածների հոգու պաշտամունքի հետևանքով, բնականաբար, դառնում էին սրբազան: Համենայն դեպս, հիմք կա կարծելու, որ մենհիրները ստեղծվել են իբրև գերեզմանարձաններ» (Քալանթար 1923, 65): Նմանապես Ստ. Լիսիցյանը և Ե. Բայբուրթյանը գրում են, թե մենհիրները «կանգնեցված են ի պատիվ որևէ աչքի ընկնող հանգուցյալի, կամ նրա սպանված թշնամու, կամ որպես կապած դաշնագրի հուշարձան, կամ նույնիսկ որպես զոհաբերության տեղի նշան... Սովորաբար մեգալիտիկ հուշարձանների բոլոր երեք տիպերը (մենհիր, կրոմլեխ, դոլմեն - *հեղինակներ*) հանդիպում են միատեղ և դասավորված են լինում իրարից ոչ հեռու» (Լիսիցյան, Բայբուրթյան 1928, 20-21):

Մենհիրների և դրանց տարատեսակ վիշապաքարերի՝ կրոմլեխ-դամբարանների հետ ունեցած կապի մասին գրվել է նաև այլ առիթներով՝ պատմա-հնագիտական[50] և առասպելաբանական[51] տեսանկյունից: Այստեղ կարևոր ենք համարում նշել, որ հիշյալ տեսակետը հաստատվում է ոչ միայն մեր արշավախմբի հայտնաբերած նոր վիշապաքարերի, այլ նաև նախկինում հայտնի *Լճաշեն 1* (Խանզադյան 2005), *Ապրաշ 1* (Խնկիկյան 1997. Biscione et al. 2002, 198, 378. Ն. Ենգիբարյան և Գ. Թումանյան, այս ժողովածուում), *Սառնաղբյուր 1* (Ատրպետ 1931, 310. հմմտ. Խանզադյան 1969, 139)[52], *Ոսկեթաս 1*, *Դարիկ 1*[53], *Բջնակ 1* (Այվազյան 1987, 8. Belli, Sevin 1999, 64. Алиев, Аллахвердиев 1992, 81), Թեփեջիք 1[54], Թիքմաթաշ 1[55], Մոսունին Գյոլ 1[56], Չիկիանի 1[57] վիշապաքարերի համատեքստում, որոնք գտնվել են դամբարանների վրա կամ դամբարանների միջավայրում: Ուշագրավ է, որ վիշապաքարակերպ մենաքար է եղել նաև Թռեղքի 5-րդ դամբանաթմբի վրա, որտեղից ի հայտ է եկել հայտնի արծաթե պատկերագիր գավաթը[58]:

Ավելին, այս տեսակետը համապատասխանում է ժողովրդի մեջ տարածված պատկերացմանը վիշապաքարերի գործառույթի մասին. այսպես, «տեղացիներն այդ հուշարձանները կոչում են «օղուզների (հսկաների) գերեզմաններ»՝ ընդունելով դրանք որպես մեծ քարարկղերի տեսքով դամբարանների վերին սալեր» (Пиотровский 1939, 13, թեև հեղինակը քննադատում է այս տեսակետը. հմմտ. նաև Марр, Смирнов 1931, 64)[59]: Ուշագրավ է, որ Արագածի

Նկ. 27. Ժայռապատկեր №1-ը Կարմիր Սարի հանդիպակաց բլուրին

Նկ. 28. Ժայռապատկեր №2-ը («Ծրդաթի քարը») Կարմիր Սարի հանդիպակաց բլուրին

և Ղազախի կրոմլեխների՝ «պարույրաձև քարե շրջանների» համատեքստում (որոնց կենտրոնում նաև երկար քարեր են լինում) խոսք է գնում այն մասին, որ դեռևս XIX դ. տեղացի բնակչությունը գնում էր վերջիններիս մոտ աղոթքի՝ ընկալելով դրանք որպես «սրբերի գերեզմաններ» (Гурко-Кряжин 1926, 220, նաև վիշապաքարերի կապակցությամբ)։ Վիշապաքարերի՝ նախնիների հետ կապված այս գործառույթը մասնակի զուգահեռներ է գտնում ինչպես նախապատմական մեգալիթյան մշակույթներում (հատկապես Արևմտյան Եվրոպայի՝ հմմտ. Bradley 2002, 40, 43, 48, 102-113)[60], այնպես էլ անտիկ (հմմտ. նախնիների պաշտամունքը, նրան առնչվող միջավայրերը և արձանները, որոնց արմատները գնում են հնագույն շրջան, ըստ՝ Тираспян 1985, 60) կամ միջնադարյան (հմմտ. հայկական վաղմիջնադարյան «մեմորիալ» հուշարձանը, որն ի հայտ է գալիս վկայարանի՝ յուրահատուկ մարդու/սրբի դամբարանի, իշխանի կամ անհայտ զինվորականի դամբարանի, և ի վերջո, այս համատեքստում կենոտաֆի վրա, հմմտ. Մնացականյան 1982, 58) իրականության մեջ։

Թ. Թորամանյանը, Հայաստանի նախաքրիստոնեական սրբավայրերի մասին խոսելիս, հնարավոր էր համարում, որ մեր նախնիները, որպես բնապաշտներ, պաշտամունքային հիմնական արարողությունները կատարել են բացօթյա՝ սրբազան համարված վայրերի վրա, որպիսիք են նախ և առաջ լեռնային բարձունքները (Թորամանյան 1942, 86)[61]։ Այս իմաստով, վիշապաքարային միջավայրերը կարող էին լինել համանման պաշտամունքային տարածքներ։ Վիշապաքարերի շուրջ ձևավորված մշակութայնացված ու խորհրդավոր կենսոլորտում՝ հարուստ ջրի, մաքուր օդի, կրակային ամպրոպի ներքո և արևին մոտ, ամենայն հավանականությամբ, տեղի էին ունենում զոհաբերությու-

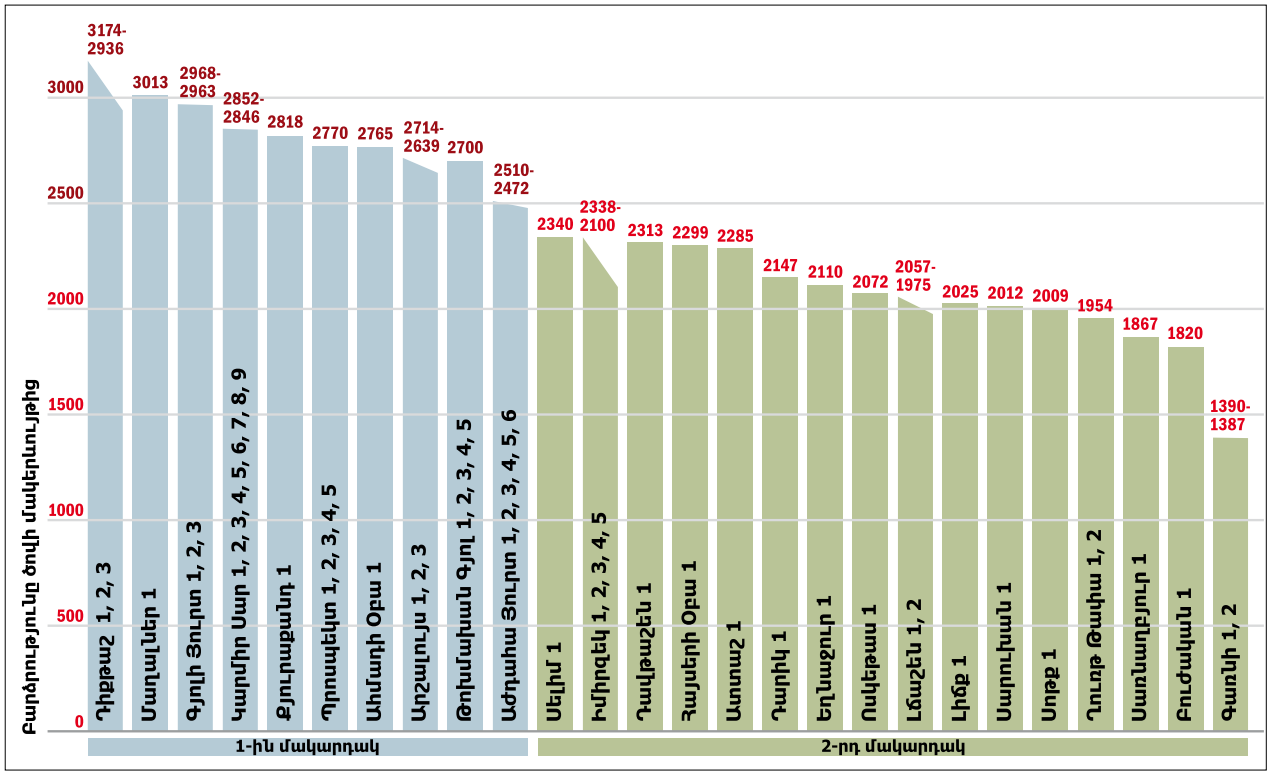
Նկ. 29. Ժայռապատկեր *Քյուրաքանդ 1*-ի հարևանությամբ

Նկ. 30. *Քյուրաքանդ 1*-ի և հարակից ժայռապատկերի միջավայրը

ներով ուղեկցվող ծիսական արարողություններ, որոնք առաջին հերթին ուղղված էին նախնիների հիշողության պահպանմանը, որի մեջ կայանում է յուրաքանչյուր հասարակության գոյության տևականությունը:

Այսպիսով, լինելով էությամբ սինկրետիկ մի երևույթ և արտահայտելով մահվան ու կյանքի հակադրամիասնությունը, վիշապաքարը միահյուսում էր իր մեջ այն ամենն, ինչ ակնկալում էր մարդը՝ նախնիների հարգանքի միջոցով դեպի բարեկեցություն՝ հարություն, պտղաբերություն, ջուր (հմմտ. Ղափանցյան 1945, 137. Капанцян 1952, 45-46, 49. Հարությունյան 1970, 282. Петросян 1987): Առկա տվյալները խոսում են այն մասին, որ վիշապաքարային միջավայրերը, ամենայն հավանականությամբ, վերարտադրում են գարնանային մի տոնակատարություն, որի ծիսական տարրերն են կենդանական (ցլի) զոհաբերությունը, ճաշկերույթը, խնջույքը, որը տեղի է ունենում «զոհասյան» (վիշապաքարի) շուրջ (հմմտ. Ա. Պետրոսյան, Հ. Մարտիրոսյան, Լ. Աբրահամյան, այս ժողովածուում)[62]: Այդ տոնը պիտի որ նման լիներ նախասկզբնական սինկրետիկ այն տոնին, որն արտահայտվում էր միևնույն ժամանակ նվիրագործման, փոխանակման, օրգիաստիկ և թաղման ծեսերի միջոցով (Абрамян 1983):

Հիշյալ սինկրետիկ միջավայրերը դիպուկ կերպով նկարագրում է Ն. Ադոնցը. «Տոտեմական շրջանում բեղմնավորության սկզբունքը հավանորեն հանդես է գալիս կենդանական կերպարանքով, այս կամ այն կենդանու՝ գազանի, սողունի և կամ թռչունի նմանություն ստանալով: Հետո է, որ այր և կնոջ պատկերով է ներկայանում, հաստամարմին և բազմաստին կին և երիտասարդ գեղանի այր: Առաջինը պատկերացնում է նաև մայր-երկիրը, իսկ երկրորդը՝ կայծակնահար երկինքը: Դրանց հան-



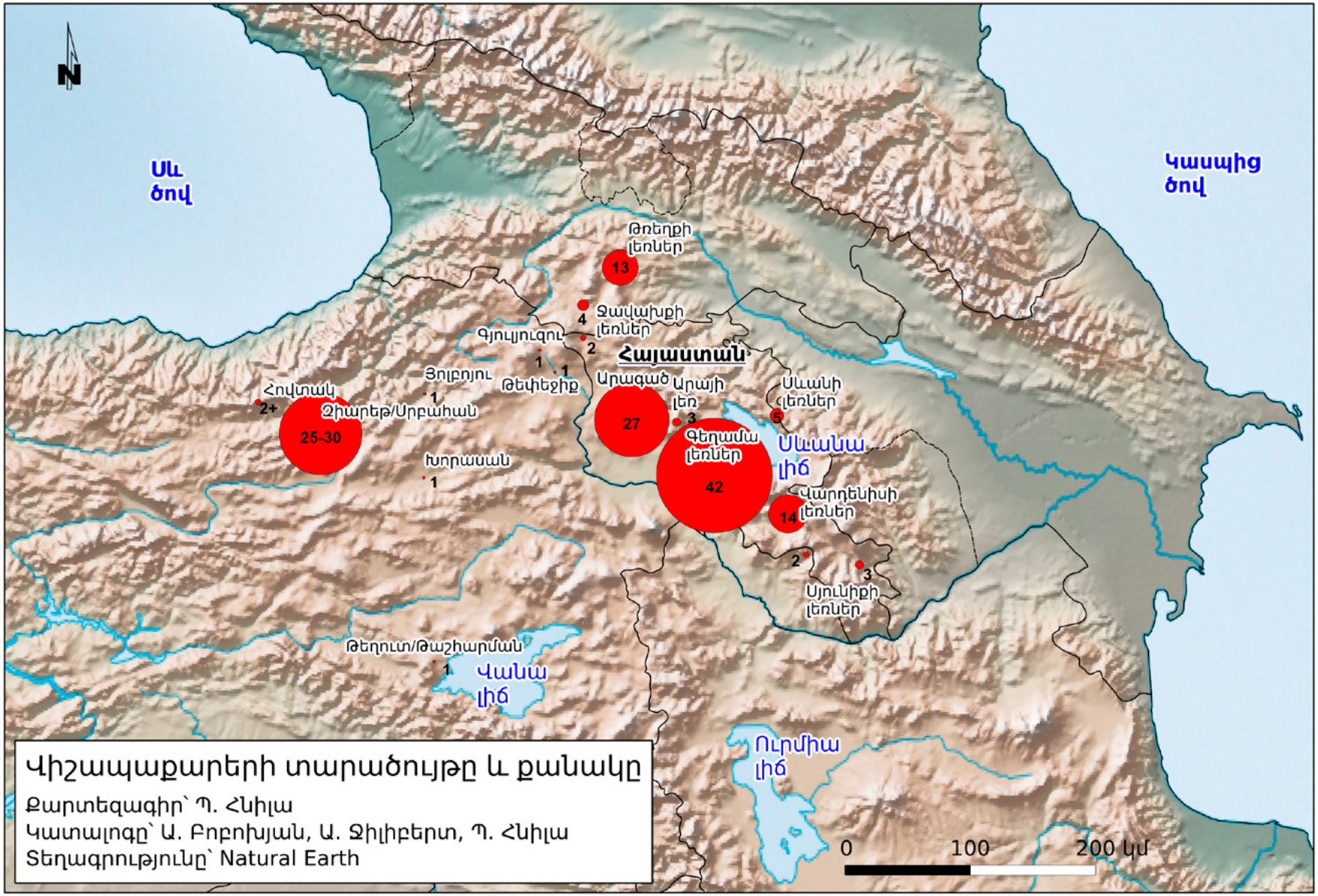
Նկ. 31. Վիշապաքարերի բարձրությունները ծովի մակերևույթից

դիպումի և միավորության վայրերն են ամպերի մեջ թաղված բարձր լեռների գագաթները, ուր կարծես երկինքը իրոք իջնում է մոտենում երկրին և նրան բեղմնավորում է խոնավությամբ, հորդ անձրևներով և կյանքի կոչում կանաչագեղ բնությունը ձմռան մահացությունից» (Ադոնց 2006, 15):

Ասվածի համատեքստում, վիշապաքարը ոչ թե մի անկախ զուգահեռ աշխարհի կամ ինչ-որ մեկ գործառույթ ունեցող երևույթի արտացոլումն է, այլ տվյալ հասարակության ներքին համակարգի և հոգևոր ներուժի խտացումը՝ որպես կանոն հիմնական բնակավայրերից հեռու, բայց վերջիններիս անմիջական տեսադաշտում: Սա է պատճառը, որ տարբեր գիտնականներ տարբեր խորհրդանշական հատկանիշներ են նկատել վիշապաքարի մեջ՝ կապելով այն ջրի, պտղաբերության, մահվան ու հարության և այլնի հետ: Մինչդեռ պետք չէ տարանջատել նույն երևույթի տարբեր դրսևորումները, պետք է կարողանալ սահմանել վիշապաքարի կերպարանափոխության բազմապիսի մակարդակները:

Հնագույն Հայաստանի բնակչության համար, սակայն, բարձր լեռները կարող էին ունենալ ոչ միայն խորհրդանշական ծանրաբեռնվածություն. դրանք կարող էին լինել նաև ամառային արոտավայրեր և կենսական ջրի աղբյուր[63]: Հետևապես, առաջարկելով վերանայել «ջրանցքների վարկածը», մենք լիովին հնարավոր ենք համարում վիշապաքարերի՝ կոնկրետ և վերացական առնչությունը ջրի հետ. մասնավորապես, այն նույն հասարակական խմբերը, որոնք արարում էին վիշապաքարերը, կարող էին ներառնված լինել ջրակուտակման աշխատանքներում՝ վիշապաքարերի տեղադրությունը կապելով այն վայրերի հետ, որտեղ հավաքվում էր հալվող ձյունը: Չէ՞ որ վիշապաքարերի մեծագույն մասը գտնվում է ջրով հարուստ միջավայրերում, իսկ նրա հիմնական տիպերից մեկը ձուկ է մարմնավորում: Այս իմաստով, այո, վիշապաքարերը նաև «ջրերի պահապաններն էին» (Пиотровский 1949, 76):

Ահա սրբազան/սակրալ (հիմնական) և կիրառական/ուտիլիտար (երկրորդական) այս երկիմաստության մեջ մեկ անգամ ևս բացահայտվում է վիշապաքարի սինկրետիզմը՝ նախնադարյան մարդու աշխարհայացքի ամենաբնորոշ գիծը, որում, սակայն, կան առաջնային և երկրորդական մակարդակներ, որոնք կարող են ունենալ ինչպես իմաստային, այնպես էլ ժամանակագրական ենթաշերտեր: Այս տեսանկյունից, վիշապաքարը կրում էր հիմնական, բայց



Նկ. 32. Վիշապաքարերի ընդհանուր տարածույթը և քանակը

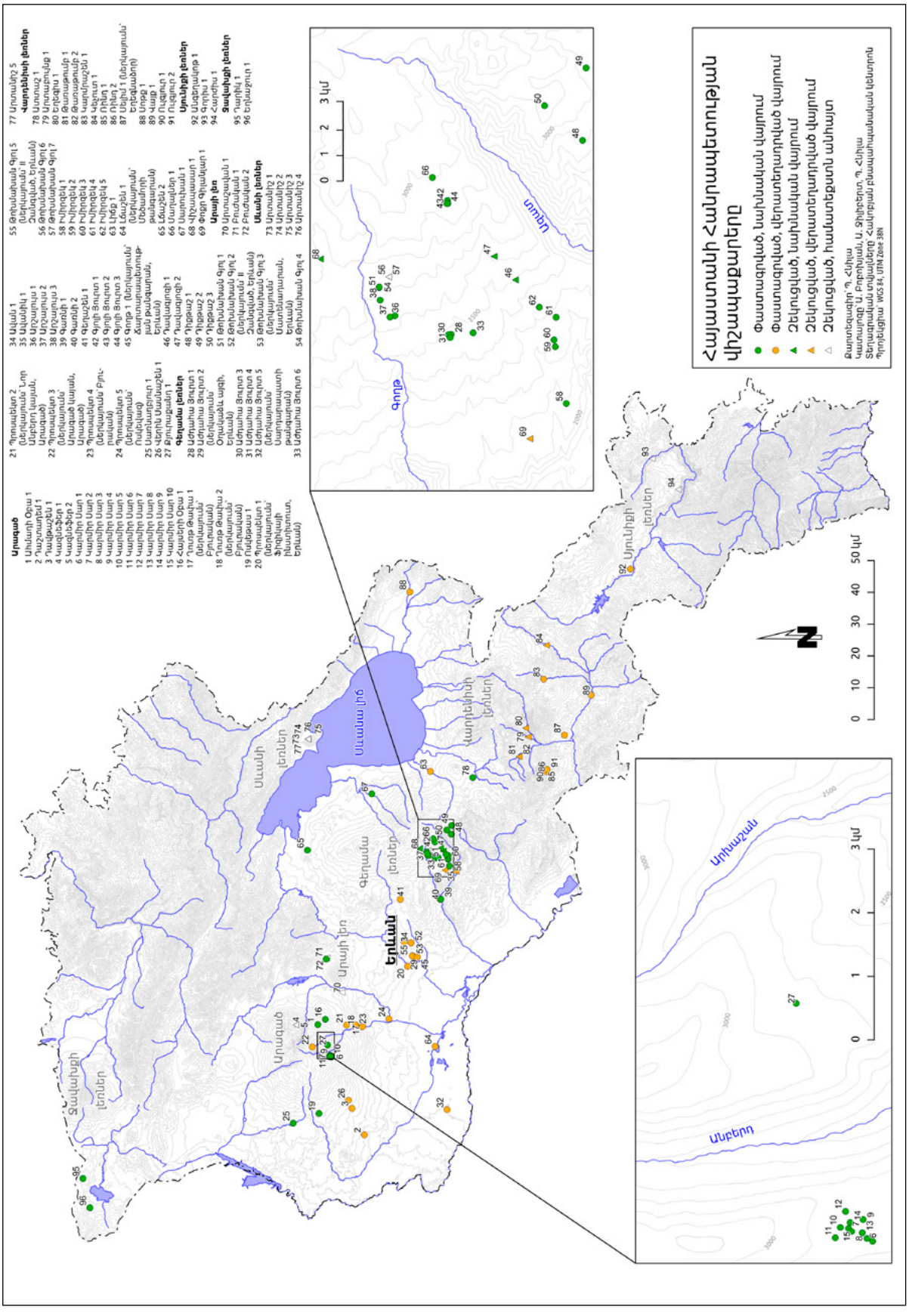
նաև այլ գործառույթներ (ճիշտ այնպես, ինչպես խաչքարը միջնադարում):

Վիշապաքարերի բացարձակ թվագրության մասին խոսելն առայժմ վաղ է: Այս իմաստով, չի կարելի չհամաձայնել Հ. Մարտիրոսյանի հետ, ով շեշտում էր բարձրադիր ալպյան մարգագետինների յուրացման հետևողական բնույթը, այս վայրերում հնագիտական հուշարձանների տարածման վաղ ժամանակը ու դրանց զարգացման հազարամյակներ հարատևող ընթացքը. «Այս բոլոր հանգամանքները պարտավորեցնում են վերանայել մեր հնագիտության մեջ առաջադրված այն հիպոթեզը, ըստ որի լեռնային շրջանների իրացումը և անասնապահության կիսաքոչվորական ձևի զարգացումն Անդրկովկասում և Հայաստանում տեղի են ունեցել պատմական շատ ուշ ժամանակներում՝ միջին բրոնզի և ուշ բրոնզի դարաշրջանում» (Մարտիրոսյան 1969, 194): Այս տեսանկյունից վիշապաքարերի նախապատմությունը կամ վաղ պատմությունը կարող է նախաբրոնզեդարյան կամ վաղբրոնզեդարյան լինել: Սակայն վերջիններիս գոյության առանցքային ժամանակահատվածը այնուամենայնիվ առայժմ թվում է միջին բրոնզի դարաշրջանը (մ.թ.ա. մոտ 2300/2200-1600/1500 թթ.), երբ բարձրադիր արոտավայրերը սկսեցին ակտիվորեն օգտագործվել շարժունակ խմբերի կողմից (այս տեսակետի օգտին են խոսում նաև պատկերագրական զուգահեռները համաժամանակյա խեցեղենի զարդաձևերի հետ, ինչպես նաև թաղման ծեսի որոշ առանձնահատկություններ՝ ցլի զոհաբերության համատեքստում): Այս դարաշրջանը բնորոշվում է մեգալիթյան մտածելակերպի առանձնահատուկ աշխուժությամբ (ի դեպ՝ ոչ միայն Հայկական լեռնաշխարհում), ինչի մեկ այլ վկայությունն է Զորաց Քարերի համալիրը[64]: Թվագրության համար վերադառնալով «ջրանցքների վարկածին»՝ պետք է նշել, որ վերջինս կարող է արդիական թվալ հատկապես մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսերից սկսած: Ինչու՞. հնագիտական հետազոտությունները Հայկական լեռնաշխարհում ցույց են տալիս, որ եթե միջին բրոնզի մշակույթների կրողները գլխավորապես (կիսա)քոչվոր հասարակություններ են, որոնց մշակութային ժառանգությունը հիմնականում ներկայացված է դամբարաններով, ապա միջին բրոնզի վերջում կամ միջին բրոնզ-ուշ բրոնզ անցումային փուլում ու հատկապես ուշ բրոնզում ի հայտ են գալիս («կիկլոպյան») ամրաշինական համակարգերը (Արարատի լանջերի համար հմմտ. Özfırat 2010, 529-530): Ինչպես հանկարծ ի հայտ եկան այդ ամրոցները և դրանց պատկանող բնակավայրերը: Կենսակերպի այս փոփոխության հիմքում, ի թիվս այլոց, կարող էր ընկած լինել ջրամատակարարման համակարգերի հիմնադրման և վերահսկման պահանջը մի այնպիսի հասարակության կողմից, որն արդեն կոմպլեքս էր և պետականության կրող էր հանդիսանում (Արագածի հյուսիսային լանջերի համար հմմտ. Smith et al. 2009): Պատահական չէ, որ այն ենթատարածքները, որոնց բարձրակետերին գտնվում են վիշապաքարերը, և հատկապես Արագածի ու Գեղամա լեռների շուրջ, բնորոշվում են կիկլոպյան ամրոցների խիտ ցանցով, որոնք պետք է հիմնադրվեին մ.թ.ա. XVII-XV դդ. և զարգացման գագաթնակետին հասնեին մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջերին:

Վիշապաքարերի երևույթը անհրաժեշտ է դիտարկել մշակութային զարգացումների ընդհանուր համակարգում՝ նստակյաց-երկրագործ-դաշտավայրաբնակ և կիսաքոչվոր-անասնապահ-լեռնաբնակ համայնքների փոխազդեցության դինամիկայի մեջ: Այս իմաստով առաջնային կարևորություն ունի վիշապաքարային կենսոլորտի բարձրությունների դասակարգումը: Հաշվի առնելով նախնական տեղում գտնվող, հավանաբար նախնական տեղում գտնվող (մասամբ տեղաշարժված) և նախնական տեղը վերականգնված վիշապաքարերի բարձրությունները՝ կարելի է հստակորեն առանձնացնել վերջիններիս հայտնության երկու մակարդակ.

1. Բարձր լեռնային՝ մոտ 2400-3200 մ, ուր չկան մշտական բնակավայրեր, բայց առկա են ամառանոցներ, կրոմլեխներ/դամբարաններ ու սրբավայրեր: Այս ոլորտին են վերաբերում հետևյալ վիշապաքարերը/վիշապաքարերի խմբերը՝ *Դիքթաշ 1-3* (3174-2936), *Մաղալներ 1* (3013), *Գյոլի Յուրտ 1-3* (2968-2963), *Կարմիր Սար 1-9* (2852-2846), *Քյուրաքանդ 1* (2818), *Պրոսպեկտ 1-5* (2770), *Ահմադի Օբա 1* (2765), *Արշալույս 1-3* (2714-2639), *Թոխմախան Գյոլ 1-5* (2700), *Աժդահա Յուրտ 1-6* (2510-2472):

2. Նախալեռնային՝ մոտ 1700-2300 մ, ուր առկա են ինչպես մշտական/ժամանակավոր բնակավայրեր, այնպես էլ ամառանոցներ, կրոմ-



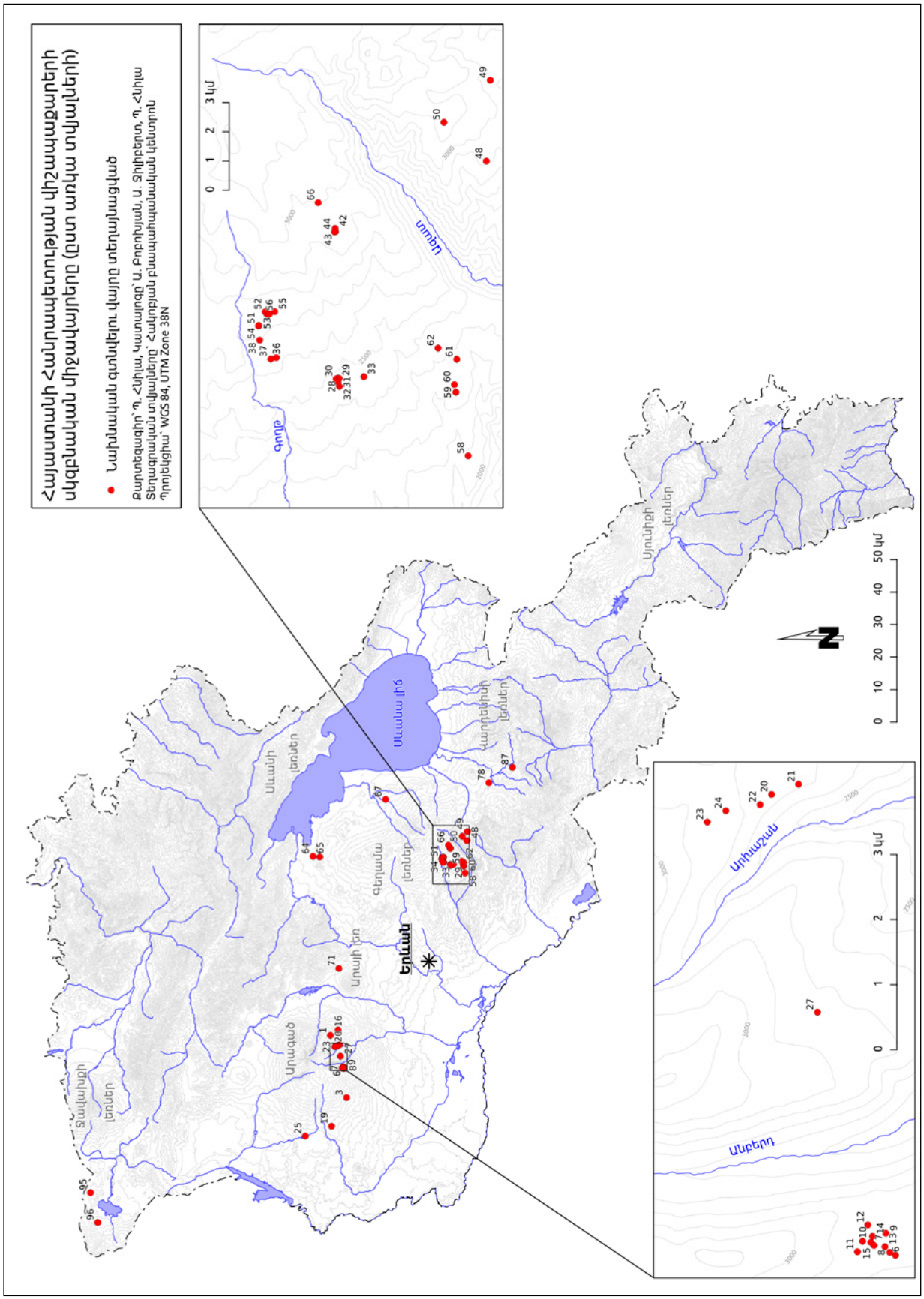
Նկ. 33. Հայաստանի Հանրապետության տարածքի վիշապաքարերը (աղբյուրը՝ Կառույց, որում չընդգրկված, այսինքն՝ մեր կողմից չհայտնված միավորների ցանկը տես Ծան. 20)

լեխներ/դամբարաններ ու սրբավայրեր: Այս ոլորտին են վերաբերում հետևյալ վիշապաքարերը/վիշապաքարերի խմբերը՝ *Սելիմ 1* (2340), *Իմիրզեկ 1-5* (2338-2100), *Դավթաշեն 1* (2313), *Հայաերի Օբա 1* (2299), *Ապրաշ 1* (2285), *Դարիկ 1* (2147), *Եղնաջուր 1* (2110), *Ոսկեթաս 1* (2072), *Լիճք 1* (2025), *Սարուխան 1* (2012), *Սոթք 1* (2009), *Սառնաղբյուր 1* (1867), *Լճաշեն 1-2* (2057-1975), *Ղուրթ Թափա 1-2* (1954), *Բուժական 1* (1820), *Գառնի 1-2* (1390-1387) (նկ. 31)[65]:

Դասական են առաջին մակարդակի վիշապաքարերը, որոնց տարածականության սկզբունքների մասին արդեն խոսեցինք: Սակայն այն հանգամանքը, որ 2-րդ մակարդակի վիշապաքարերն ի հայտ են գալիս օրինաչափորեն գրեթե նույն բարձրության վրա (միջինում մոտ 2000 մ)[66], ուրեմն, ամենայն հավանականությամբ, տեղափոխված չեն բարձր լեռներից, գտնվում են իրենց նախնական տեղում կամ նրանից ոչ այնքան հեռու[67]: Ուրեմն պարզ է, որ վերջիններս կապվում են ոչ թե («ամառային») բարձրադիր արոտավայրերի, այլ («ձմեռային») նախալեռնային բնակավայրերի և բավականին մշակութայնացված միջավայրերի հետ (դասական օրինակներն են Իմիրզեկի, Լճաշենի, Սառնաղբյուր-Ոսկեթասի գոտիները):

Կարևոր է, որ վիշապաքարերի այս երկու խմբերը դրսևորում են միջավայրային մակարդակի ընդհանրություններ: Ինչպես հայտնի է, բարձրադիր վիշապաքարերի մեծագույն մասը գտնվում է լճակների շրջակայքում. ճիշտ այդպես էլ նախալեռնային վիշապաքարերը գտնվում են (ավելի խոշոր) լճերի միջավայրերում (Սևան, Վան, Արփի, Սառնաղբյուր, Ծովակն Հյուսիսո, Փարվանա): Նախալեռնային վիշապաքարերի մեծ մասը (*Լճաշեն 1-2*, *Ոսկեթաս 1*, *Սառնաղբյուր 1*, *Ապրաշ 1*, *Սելիմ 1*, *Սարուխան 1*, *Դարիկ 1*, *Լիճք 1.* հմմտ. նաև Թեղուտ 1-ը՝ Հարքում, մոտ 2000 մ բարձրության վրա) ի հայտ է գալիս ճիշտ այնպիսի գոգավոր հրապարակներում, որոնք բնորոշ են նաև բարձրադիր վիշապաքարերին. այս գոգավորությունները կարծես կրկնում են Հայկական լեռնաշխարհի աշխարհագրության ամենակարևոր առանձնահատկությունը՝ սարահարթը[68]: Երկուսն էլ կրոմլեխների/դամբարանների համատեքստում են, սակայն, ի տարբերություն բարձր վիշապաքարերի, նախալեռնայինները գործում են նաև ամրոց-բնակավայրերի ոլորտում: Վերջիններս հիմնականում մենակյացներ են, հանդես չեն գալիս խմբերով (լավագույն դեպքում՝ երկու միավորով), սակայն մի շարք դեպքերում գտնվում են միմյանցից ոչ հեռու: Այսպես, Գեղամա լեռների նախալեռնային գոտում ուշագրավ է լճաշենյան վիշապաքարերի օրինակը. *Լճաշեն 1*-ը և *Լճաշեն 2*-ը բաժանվում են մեծ բլուրով և հանդիսանում երկու ընդարձակ գոգավոր մարգագետինների «խարիսխները». երկու կետերից էլ երևում են Լճաշենի ամրոցը և Սևանա լիճը, թեև վիշապաքարերն իրար չեն տեսնում (նույն կերպ է նայում Վանա լճին Թեղուտ 1-ը): Նմանապես ամրոցների, դամբարանադաշտերի և Սևանա լճի միջավայրում է հանդես գալիս *Սարուխան 1*-ը, որն, ի դեպ, իր առանձնահատկություններով և հատկապես պատկերագրությամբ խիստ նմանվում է *Լճաշեն 2*-ին: Տեղադրված լինելով գոգավորության եզրին՝ Սևանին է նայում նաև *Լիճք 1*-ը (այն թերևս տեղափոխված է նույն գոգավորության կենտրոնական մասերից): Ուշագրավ է նաև իրար կից գտնվող *Ապրաշ 1*-ի և *Սելիմ 1*-ի հարաբերությունը. վերջիններս գտնվում են նույն աշխարհագրական միջավայրում, գրեթե նույն բարձրության վրա, բայց միմյանց համար տեսանելի չեն: Սակայն, եթե *Ապրաշ 1*-ը որոշակի մշակութայնացված ոլորտում է հանդես գալիս և նրա շրջակայքում բացի դամբարանադաշտերից կան նաև ամրոցներ[69], ապա *Սելիմ 1*-ը գտնվում է համանուն լեռնանցքի ամենաբարձր կետի շրջանում, ինչն, ամենայն հավանականությամբ, պատահական չէ: Արագածյան նախալեռնային գոտում նման հարաբերության մեջ են գտնվում *Ոսկեթաս 1*-ը և *Սառնաղբյուր 1*-ը. երկուսն էլ տիպիկ հրապարակների կենտրոնում են և իրենց մեջ ներփակում են յուրահատուկ մշակութայնացված ոլորտներ, իսկ վիշապաքարերը կարծես այդ աշխարհի առանցքն են հանդիսանում. երկու կետերից էլ երևում են Ծաղկասարի և շրջակա ամրոցները, թեև այդ վիշապաքարերն իրար չեն տեսնում[70]:

Երկու մակարդակների աշխարհագրական պատկերի հարազատությունը ստեղծում է տպավորություն, թե նախալեռնային վիշապաքարային միջավայրերն արտացոլում են բարձրադիր վիշապաքարային միջավայրերը. ուրեմն, վիշապաքարեր ստեղծող հասարակությունը հավանաբար կարող էր ունենալ «աշխարհի իր մանրակերտը», որն ուղղակիորեն արտահայտված



Նկ. 34. Հայաստանի Հանրապետության վիշապաքարերի սկզբնական միջավայրերը

է միջավայրի/լանդշաֆտի կազմակերպման ոլորտում[71]: Վերն ասվածը փաստում է վիշապաքարերի համատեղ առկայությունը միևնույն մշակութային համակարգի երկու մակարդակներում, ինչն ապացուցվում է նաև նրանով, որ վիշապաքարերի տիպաբանությունն ըստ բարձրությունների առայժմ հնարավորություն չի տալիս առանձնացնել ժամանակագրական տարբեր խմբեր, որովհետև երկու մակարդակների միավորներն իրենց հատկանիշներով էապես համընկնում են:

Այսպիսով, հիշյալ երկու ոլորտների վիշապաքարերն էլ կարող են ընկալվել որպես խորհրդանշական «խարիսխներ»՝ տարբեր սոցիո-մշակութային խմբերի փոխառնչության համակարգում: Հետևապես, ճիշտ էին մեր դասականները (Ա. Քալանթար, Թ. Թորամանյան, Գ. Ղափանցյան), երբ նշում էին, թե այսպիսի արագածյան նախալեռնային հուշարձանախմբեր, ինչպիսիք են Շամիրամը, Արուճը, Կոշը, Աղավնատունը, Օշականը իրենց բնորոշ բազմապիսի հուշարձաններով (բնակավայրեր, դամբարաններ, սրբարաններ, մենաքարեր, «օղուզ/հսկաների տներ»[72], աշտարակներ, ժայռապատկերներ) և ընդհանրապես նյութական ու հոգևոր մշակույթով պետք է անմիջական առնչություն ունենան վիշապաքարեր կերտողների հետ[73]: Այս տեսանկյունից համաձայն ենք Գ. Ղափանցյանի հետ. «Սա առասպելամտածողությունն է երկրագործ համայնքի մարդկանց և մասնակիորեն անասնապահների, որոնք ամռանը քշում էին անասուններին լեռներ» (Капанцян 1952, 51. նույն միտքը հմմտ. Ատրպետ 1926, 408. Пиотровский 1939, 17-18, 35. Bauer-Manndorf 1984, 62):

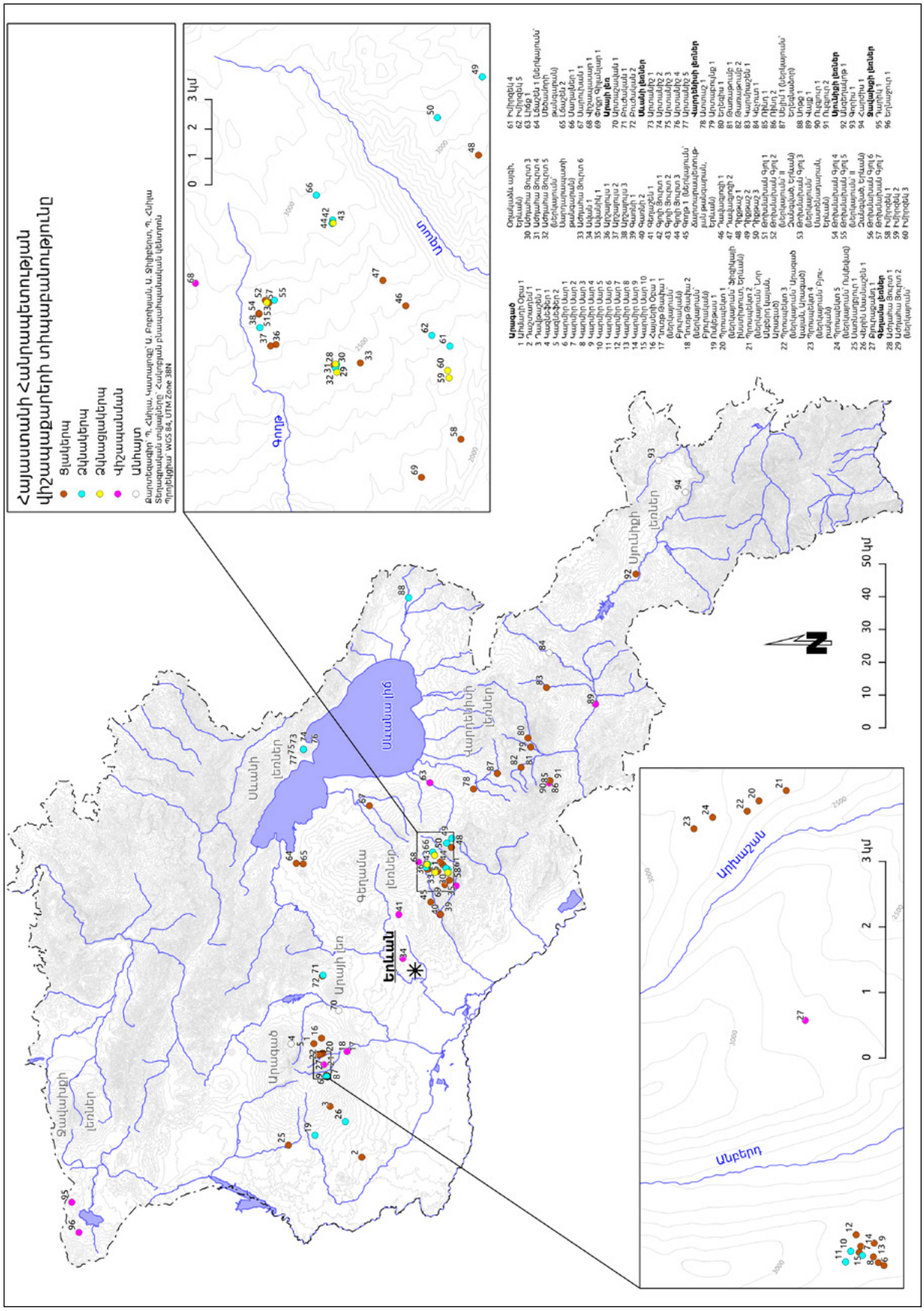
Օտար հեղինակներից այս օրինաչափությունը առաջինը նկատել է Վ. Գուրկո-Կրյաժինը. վերջինս խոսում է «վիշապների և կիկլոպյան քաղաքների դարաշրջան»-ի մասին, որը ժամանակագրորեն նախորդել է խալդերի մշակույթին: Այս իմաստով, դեռևս 1920-ական թթ. նա պնդում էր, որ վիշապաքարերը անհրաժեշտ է դիտարկել անդրկովկասյան «մեգալիթյան կոմպլեքսի» (դոլմեններ, մենհիրներ, կրոմլեխներ, կիկլոպյան ամրոցներ) համատեքստում, որոնց հետ նրանք ընդհանուր առմամբ ժամանակակից են եղել (Гурко-Кряжин 1926, 217, 220. հմմտ. Худадов 1937, 206-207)[74]:

Ասվածին լրացնենք, որ Արագածի, Գեղամա և Նեմրութ լեռների ստորոտները, ինչպես նաև Թռեղք-Ջավախքյան և Ծովակն Հյուսիսոյի շրջանները, այսինքն այն տարածքները, որոնք հանդիսանում են վիշապաքարերի տարածման կենտրոնները, բնորոշվում են նույնատիպ/ազգակից մեգալիթյան համալիրների (և հատկապես «կիկլոպյան» ամրոցների) առկայությամբ, ինչն ավելորդ անգամ շեշտում է Հայկական լեռնաշխարհում մի յուրահատուկ մշակութային ոլորտի առկայության փաստը[75]: Սակայն մեծ հարց է՝ արդյոք այդ մեգալիթյան համալիրների տարածույթը համընկնում է վիշապաքարերի տարածույթին, թե՞ վիշապաքարերն ունեն հայտնության ավելի որոշակի և հազվադեպ գոտիներ. վերջին վարկածը, կարծում ենք, առայժմ ավելի կենսունակ է:

Եզրակացություն

Հնագիտական հետազոտությունները փաստում են, որ հնագույն Հայաստանում գոյություն են ունեցել տարածքների մշակութայնացման երեք մակարդակներ՝ դաշտավայրային, նախալեռնային և բարձր լեռնային, որոնց պայմանականորեն կոչում ենք «ցածր», «միջին» և «բարձր»: Հայկական լեռնաշխարհի ողջ անցյալը այս երեք մակարդակների փոխազդեցության մի ընթացք է, ինչի արդյունքում նրա կրողների կերտած մշակութային ներուժն ի հայտ է գալիս որպես համակարգ/շղթա, որի այս կամ այն օղակը որոշակի շրջափուլերի ընթացքում եղել է աշխույժ կամ կրավորական:

Այս հաղորդման սահմաններում մենք քննարկեցինք հնագույն Հայաստանի ամենանշանավոր երևույթներից մեկի՝ վիշապաքարի հնագիտական համատեքստը: Հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ վիշապաքարերը գլխավորապես «վերին» և մասամբ «միջին» մշակութային օջախների առանցքային կետերում (էպիկենտրոններում) տեղակայված և խորհրդանշական բացառիկ ծանրաբեռնվածությամբ օժտված հուշարձաններ են, որոնք մարմնավորում են նրա կրողների համայնական հիշողության կենսոլորտը: Այդ առանցքային կետերը տեղադրված են լեռնաշխարհի «խորհրդավոր» համարվող լեռնագագաթների միջավայրում (հատկապես Արարատյան դաշտը շրջափակող՝ Արարատ, Արագած և Գեղամա



Նկ. 35. Հայաստանի Հանրապետության վիշապաքարերի տիպարանությունը

լեռներում), որոնց լանջերը և մերձգագաթային հատվածները լի են կրոմլեխներով (=դամբարաններ, սրբավայրեր)՝ դրանով իսկ բացահայտելով այդ լեռների ավանդական ընկալման առանձնահատկությունը՝ կապված հիմնականում նախնիների պաշտամունքի և սինկրետիկ այլ պաշտամունքների հետ[76]: Վերջիններս, սակայն, գալիս են «ցածր» և «միջին» գոտիներից, որտեղ գտնվել են վիշապաքարերը կերտող հասարակության/հասարակությունների ցածրադիր կենտրոնները (բնակավայր-ամրոցը՝ միջինում և քաղաք-շուկան՝ ստորինում): Հիշյալ երեք ոլորտների պատմաաշխարհագրական միջավայրի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք դրսևորում են աշխարհագրական և մշակութային միջավայրերի համատեղ «կրկնօրինակման» միտումներ, ինչը ենթադրում է «վերացական մանրակերտի» գոյության հնարավորությունը և հաստատում հիշյալ երեք միջավայրերի մեկ հասարակական համակարգում դիտելու գաղափարը:

Վիշապաքարերի նախնական քարտեզագրումը ցույց է տալիս, որ վերջիններս հանդես են գալիս միայն Հայկական լեռնաշխարհում[77], և դրանց ընդհանուր քանակը (վիշապանմանների հետ միասին) մոտ 150 է, որից մոտ 100-ը՝ Հայաստանի Հանրապետության տարածքում: Մեր քարտեզներում վիշապաքարերը տեղաբաշխված են ըստ լեռնազանգվածների (նկ. 32-35): Եթե փորձենք պատմականորեն տեղադրել այս տվյալները, ապա կպարզվի, որ վիշապաքարերն ի հայտ են գալիս հին Հայաստանի կենտրոնա-հյուսիսային շրջանների չորս նահանգներում և համապատասխան տասներկու գավառներում, որոնք են՝ Այրարատ (32 օրինակ՝ Արագածոտն-28, Վանանդ-2, Շիրակ-1, Բասեն-1), Սյունիք (70 օրինակ՝ Գեղարքունիք-45, Վայոց Ձոր-10, Սոթք-6, Նախճավան-2, Ծղուկ-3), Գուգարք (19 օրինակ՝ Թոռեղք-13, Ջավախք-4, Աշոցք-2), Տայք (մոտ 35 օրինակ՝ Ազորդաց Փոր-25-30, Խաղտիք-2+, Աղթիք-1) և Տուրուբերան (1 օրինակ՝ Հարք)[78]:

Հիշյալ տարածքները համապատասխանում են մեր կողմից առանձնացված Հայկական լեռնաշխարհի երեք պատմամշակութային գոտիներից երրորդին՝ «կենտրոնական-հյուսիս-արևելյանին» (Այրարատ, Սյունիք, Գուգարք, Տայք, Բարձր Հայք, Տուրուբերան, Վասպուրական, Մոկք, Ուտիք, Արցախ, Պարսկահայք), որին բնորոշ են պատմա-հնագիտական զարգացումների ընդհանուր միտումներ (հմմտ. Բոբոխյան 2013, 34-36):

Թեև դեռևս վերջնականորեն պարզ չեն վիշապաքարերի տարածման կենտրոնների կարևորության և ժամանակագրական հարաբերության հետ առնչվող խնդիրները, սակայն այն հանգամանքը, որ, ըստ քարտեզագրման տվյալների, վիշապաքարերի պարզ/անզարդ ձևերը հանդիպում են առավելապես Արագածի լեռնազանգվածում, մինչդեռ բարդ/զարդարուն և հիբրիդ ձևերը՝ Գեղամա լեռներում և այլուր, խոսում է թերևս այն մասին, որ Արագածը պիտի եղած լինի վիշապաքարերի ձևավորման օրրանը, իսկ Գեղամա լեռները՝ «ծաղկման շրջանի» էպիկենտրոնը (պատահական չէ, որ եթե ցլակերպերը հանդիպում են ամենուրեք, ձկնակերպերը՝ գրեթե ամենուրեք, ապա բարձր վարպետությամբ արված հիբրիդները՝ միայն Գեղամա լեռներում): Այսպիսով, Այրարատ աշխարհը (և մասնավորապես Արագածոտնը) հավանաբար հանդիսանում է վիշապաքարերի առաջացման օրրանը[79], Սյունիքը (և մասնավորապես Գեղարքունիքը)՝ ծաղկման շրջանի կենտրոնը, իսկ Գուգարքն ու Տայքը՝ տարածման ենթագոտիները: Չափազանց կարևոր է նաև վիշապաքարի ի հայտ գալը Տուրուբերանում, որտեղից պետք է սպասել նոր օրինակներ: Թերևս պատահական չէ նաև, որ ամենաբարձր վիշապաքարերը գտնվում են Արագածի և Գեղամա լեռների վրա (նկ. 31), որտեղից նրանք աստիճանաբար կարող էին «իջնել» ցած:

Միևնույն ժամանակ հնարավոր է, որ վիշապաքարերի տարբեր էպիկենտրոնները կազմում են որոշակի խմբեր, որոնք բնորոշվում են յուրահատուկ տարրերով: Այդպիսի ակնհայտ խմբեր կարող են կազմել Արագածի, Գեղամա լեռների և Թոռեղք-Ջավախքի օրինակները: Այս հարցի պատասխանը առայժմ միանշանակ չի կարող լինել. նշված շրջաններում ի հայտ եկող վիշապաքարերի միջև առկա ժամանակագրական տարբերության մակարդակը դեռևս պարզ չէ: Սակայն, ամենայն հավանականությամբ, այն մեծ չէ, քանի որ մեծ չէ վերջիններիս տարանջատող հատկանիշների քանակը:

Վերն ասվածի տեսանկյունից, չի բացառվում, որ վիշապաքարերի տարածման հիմնա-

կան գոտին համապատասխանի գրավոր աղբյուրներից հայտնի Էթիունի երկրին և հարակից շրջաններին (Петросян 1987. Պետրոսյան, այս ժողովածուում. հմմտ. Мещанинов 1925, 403):

Սակայն, կարծում ենք, որ վիշապաքարեր պետք է սպասել նաև Հայկական լեռնաշխարհի այլ շրջաններից և մասնավորապես վերոհիշյալ «կենտրոնական-հյուսիսարևելյան» գոտու որոշ ենթաշրջաններից: Այդպիսի մի օջախ կարող է լինել հատկապես ցլապաշտ և ցլանուն Տուրուբերան (այս մասին՝ Հարությունյան 2000, 95, 118) աշխարհը և սա ոչ միայն այն պատճառով, որ այն հանդիսանում էր Հայկական լեռնաշխարհի հոգևոր էպիկենտրոնը (այդ թվում նաև վիշապային համատեքստում)[80]: Մեր այս հետազոտության ամենակարևոր արդյունքը Տիրինկատար հուշարձանի հայտնաբերումն էր Արագածի վրա: Վերը մենք արդեն ակնարկեցինք նույնանուն Տիրինկատար լեռնագագաթի առկայության փաստը նաև Տուրուբերանում, որի լանջին է գտնվել Ս. Առաքելոց վանքը: Այստեղ, ի հաստատումն այս զուգադրության, ավելացնենք, որ ոչ միայն հայկական Տիրինկատար անվանումն է համընկնում երկու տեղում էլ, այլ նաև՝ այդ լեռնագագաթին օտարների կողմից տրված անունը. երկու գագաթներն էլ կոչվում են Կըզըլ Ջիարեթ (Կարմիր Սրբավայր): Բացի այդ, երկու գագաթներն էլ գտնվում են գրեթե նույն բարձրության վրա, երկուսն էլ ցույց են տալիս խորհրդավորության նույն մակարդակը[81]: Այս ամենը խոսում է մի ընդհանրական համակարգի գոյության մասին արդեն «վիշապաքարերի դարաշրջանում»: Այդ համակարգը տեսանելի է նաև հնագիտական ակնհայտ առնչություններով. ինչպես Արագած, այնպես էլ Քարքե և Նեմրութ լեռների շրջակայքը (լայն իմաստով Այրարատն ու Տուրուբերանը) նույն մշակութային աշխարհին են պատկանում բրոնզի և երկաթի դարերում և այդ ընդհանրության մի բաղադրամասը մեգալիթյան հուշարձաններն են (Բոբոխյան 2012)[82]: Թեղուտ 1 վիշապաքարի ի հայտ գալու հանգամանքը Նեմրութ լեռան վրա, պատմական Հարքում, հաստատում է վերն ասվածը:

Այսպիսով, վիշապաքարերն իրենց ծաղկման շրջանն ապրելով բրոնզի դարում, կերտվել են միևնույն կենսատարածքում բնակվող և նույնական արժեքային համակարգ դավանող հասարակությունների կողմից՝ իրենց մեջ նյութականացնելով վերջիններիս ավանդական հիշողության բարդ ծածկագիրը: Այս իմաստով, վիշապաքարը նախապատմական երևույթ է, արարվել է գիր չունեցող հասարակության կողմից, որը փորձել է մշակված կոթողի խորհրդանշով և վերջինիս առնչվող կրկնվող տոների միջոցով տեղեկություն ավանդել կամ խտացնել համայնական հիշողությունը՝ կապված այդ հասարակության կյանքում տեղի ունեցած առանցքային իրադարձությունների հետ: Կոմպլեքս հասարակության ի հայտ գալով մ.թ.ա. II հազարամյակի երկրորդ կեսին և հատկապես գրի կիրառմամբ մ.թ.ա. I հազարամյակի սկզբներին, երբ ակտիվանում են նախալեռնային և հատկապես դաշտավայրային օջախները, վիշապաքարերը վերիմաստավորվում են[83]: Դրանց շարունակում են այցելել, սակայն ունենալով նաև օգտապաշտական նպատակներ՝ կապված ջրային պաշարների օգտագործման հետ (հավանաբար մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսերից սկսած):

Մ.թ.ա. I հազարամյակի սկզբից մինչ օրս իրականացվում է վիշապաքարերի տեղափոխությունը կամ վերաօգտագործումը (որպես սեպագրի հարթակ՝ ուրարտական շրջանում, որպես կոթող/խաչքար՝ վաղ և հատկապես զարգացած միջնադարում, որպես թանգարանային արժեք՝ վերջին ժամանակներում): Այսպիսով, վիշապաքարերն աստիճանաբար մոռացող հասարակությունները (ենթա)գիտակցորեն ձգտում են նաև մերձենալ նրան կամ այն «արխետիպին», որը դեռևս պարունակում է Ն. Ադոնցի խոսքերով ասված՝ «հիշողության հնավանդ փշուրները»[84]: Այդ փշուրներն այսօր, հայկական պետականության գոյության պայմաններում, առավել քան երբեք, կարիք ունեն սրբորեն պահպանվելու, վերարժեվորվելու և ուսումնասիրվելու[85]:

Համայնական հիշողության՝ վիշապաքարերով փաստված կենսոլորտը դանդաղորեն բացվում է մեր առջև, աստիճանաբար երևում են «մոռացված նախնիների ստվերները», որոնք, սակայն, ավելի տեսանելի կդառնան միայն հնագիտական պեղումների արդյունքում:

Կատալոգ

Ներկայացվող Կատալոգում ցուցակագրված են այն բոլոր վիշապաքարերը և վիշապանմանները, որոնք տեսել և փաստագրել է մեր արշավախումբը 2012-2013 թթ. դաշտային աշխատանքների ընթացքում: Տեքստում դրանք բերվում են *թեքված* ձևով, իսկ նկ. 33-35 քարտեզներում տարբերակված են պայմանական նշանով:

Վիշապաքարերի վերաբերյալ անընդհատ աճող գիտելիքի պարագայում, ներկայացվող ցուցակը, բնականաբար, խիստ նախնական է և նպատակ ունի առավելապես նույնականացնել, քան նկարագրել: Նախնական ու ընդհանրացված է նաև օգտագործված տիպաբանությունը. հետագայում, այն խորացնելիս, առանձնացվելու են ենթատիպեր՝ ըստ ձևաբանական, պատկերագրական, միջավայրային և այլ առանձնահատկությունների:

Համարակալման մեր չափանիշը պարզ հերթականությունն է, ըստ որի՝ վիշապաքարերը ներկայացվում են նախ՝ ըստ տարածաշրջանի, ապա՝ այբբենական կարգով: Գեղամա լեռների վիշապաքարերի համարակալման պարագայում փորձել ենք հնարավորինս հարազատ մնալ Ն. Մառի և Յ. Սմիռնովի համակարգին: Բայց, քանի որ վերջիններս ոչ բոլոր վիշապաքարերն են համարակալել, համապատասխանաբար մեր համարները միշտ չէ, որ համընկնում են (լիովին համընկնում են միայն Իմիրզեկի խմբի, մասամբ՝ Աժդահա Յուրտի, Գյոլի Յուրտի և ավելի քիչ՝ Թոխմախան Գյոլի դեպքում):

Նկարագրական չափանիշերն են.

Տիպը – տիպաբանական պատկանելությունը,

Նյութը – նյութի երկրաբանական սահմանումը,

Պահպանվածությունը – պահպանվածության մակարդակը,

Չափը – չափերը սանտիմետրով՝ ըստ առավելագույն բարձրության (առաջին թիվը), լայնության (երկրորդ թիվը) և հաստության (երրորդ թիվը),

Սկզբնավայրը – սկզբնական տեղադրության տեղավայրը,

Բարձրությունը – հուշարձանի բարձրությունը ծովի մակարդակից,

Համատեքստը – հնագիտական համատեքստը, միջավայրը,

Ներկայիս վայրը – ներկայիս գտնվելու տեղանքը (in situ – սկզբնական տեղում, in loco – սկզբնական տեղից ոչ հեռու),

Երկրորդական օգտագործումը – օգտագործման այլ հետքերը ավելի ուշ ժամանակներում,

Սկզբնաղբյուրը - հրատարակությունները, հիշատակությունը հուշարձանների ցանկերում, բանավոր հաղորդումները,

Լուսանկարը – վիշապաքարը տարբեր դիրքերից (1-3, երբեմն 4) և սկզբնական (եթե դաշտում է՝ իր սկզբնական տեղում, կամ սկզբնական տեղից ոչ հեռու) կամ վերականգնված (եթե սկզբնական տեղում չէ, բայց հաջողվել է վերականգնել) միջավայրը (4): Լուսանկարներն արված են հիմնականում 2012 և 2013 թ. ամռան և աշնան ամիսներին:

Հապավումների համար տես տողատակի 1-ին հղումը:

Պարզաբանումներ

Ամեն ինչ չէ, որ հստակ է վիշապաքարերի նկարագրության և մեկնաբանության մեջ: Խոսքը վերաբերում է վիշապաքար անվանմանը, այն միկրոտոպոնիմիկային, որտեղ վիշապաքարերը ի հայտ են գալիս, դրանց սահմանմանը և տիպաբանությանը, մի շարք հատկանիշների առաջնային կամ երկրորդական լինելուն, և այլն: Ստորև ներկայացնում ենք մի քանի նախնական պարզաբանումներ հիշյալ խնդիրների վերաբերյալ:

Անվանումը. Գիտական գրականության մեջ քննարկվող հուշարձան/քարակոթող/մենաքարերը կոչվում են «վիշապ» (Ն. Մառ, Յ. Սմիռնով, Ա. Քալանթար, Թ. Թորամանյան, Բ. Պիոտրովսկի, Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Լ. Բարսեղյան, Է. Խանզադյան), «վիշապային/ական արձան» (Ատրպետ), «վիշապ» կոչված (քարա)կոթող» (Մ. Աբեղյան, Գ. Ղափանցյան, Ա. Մնացականյան), «ցլա/ձկնավիշապ, վիշապ-կոթող, վիշապքարարձան, վիշապաքար» (Հ. Մարտիրոսյան):

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ այդ հուշարձանները «վիշապ», իսկ դրանց հետ առնչվող աշխարհագրական միջավայրերը «վիշապներ» և նման անվանումներով են բնորոշվել ժողովրդի կողմից (հմմտ. Ատրպետ 1929, 38-62 և Марр, Смирнов 1931, 60, 66՝ իրարից անկախ և տարբեր աշխարհագրական գոտիների համար), չի բացառվում, որ դրանք իսկապես

հնագույն ակունքներ ունենան և, պահպանվելով միջանադարում, հասնեն նորագույն ժամանակաշրջան (հմմտ. *contra* Աբեղյան 1941, 69-70. Ղափանցյան 1945, 112. Капанцян 1952, 5. Հարությունյան 1970, 280-282):

Այս իմաստով հիշարժան է, որ միջնադարյան հայկական տեքստերում (Марр, Смирнов 1931, 67-76, 96-102. Տեր Մկրտչյան 1968, 227, 257-259) կամ հայ առասպելաբանության մեջ (Հարությունյան 2000, 13-16. Սիմոնյան 2011, 73-77, 88. Հ. Մարտիրոսյան և Ա. Պետրոսյան, այս ժողովածուում) «վիշապ» կատեգորիան ունի այնպիսի հատկանիշներ (լեռների բարձունքներին առնչվելը, լեռներ մարմնավորելը, լեռնային լճի հետ կապվելը, ցուլի և ձկան կերպարանք ունենալը, ձկան/ցուլի երկրի հենարան և այս ու այն աշխարհի սահման լինելը, քարանալը, քարից ծնվելը), որոնք համապատասխանում են քարակոթողների ձևաբանական-պատկերագրական ու աշխարհագրական-միջավայրային հատկանիշներին (հմմտ. հատկապես Գեղամա լեռների չորս վիշապաքարերի մասին առասպելը՝ Հարությունյան 2000, 234, 238 կամ «վիշապու քար»-ի հիշատակումը անձրևաբեր մի ծեսում՝ Սիմոնյան 2011, 84):

Պարզապես Ն. Մառը և նրա աշակերտները գերմեկնաբանության ենթարկեցին այդ տեղեկությունները, ինչը փոխանցվեց նաև հետագա հետազոտողներին: Ի դեպ, Մառի աղբյուրներից մեկը պիտի եղած լինի Գ. Տեր Մկրտչյանը, որն Էջմիածնից գրված իր երկու նամակներում (2.IX.2011 և 25.IX.2011) վերջինիս տեղեկացնում է «վիշապ» անվան հետ կապված միջնադարյան Հայաստանի տեղանունների, անձնանունների, բանահյուսության և առասպելաբանության մասին (Տեր Մկրտչյան 1968, 227, 249-260):

Կոթողներին տրված վիշապ անունը ոչ մի կապ չունի հայտնի եվրասիական առասպելների սողունակերպ վիշապների հետ: Կարծում ենք ճշմարտանման է այն տեսակետը, որ հայկական ավանդության վիշապը կոնկրետ կենդանատեսակ չէ, այլ արխայիկ, բարոյականությունից անդին, բնության անկառավարելի տարերք, որը կարող է ունենալ անձնավորման լայն դաշտ (անհեթեթ չափ, գոյություն երկրի վրա, երկնքում, հողի տակ, ջրում, տարբեր կենդանակերպություններ) (Սիմոնյան 2011, 68-71, 77): Վիշապի կերպարն, անշուշտ, ունի բազմաթիվ ենթաշերտեր, որոնք հազարամյակների ընթացքում խառնվել են իրար, և չափազանց դժվար է դրանց տարանջատելը: Այս իմաստով, ակնհայտ է, որ ոչ թե վիշապ անվանումը պետք է բնորոշի հետազոտվող քարակոթողներին, այլ հակառակը:

Այս ամենից ելնելով՝ մենք առայժմ տրամաբանական ենք համարում կոթողներին «վիշապաքար» անվանելը, սակայն ընդունում ենք այդ անվան պայմանականությունը և այլ՝ ավելի հին անվանումների գոյության հնարավորությունը (օրինակ՝ *գեղ-*, ըստ՝ Петросян 1987):

Քննարկվող խնդրի տեսանկյունից, առաջին հայացքից զարմանալի է թվում, թե ինչու Արագածի շրջակայքում այս հուշարձաններին վիշապ չեն անվանում, այլ առնչում են, ինչպես արդեն ասվեց, «օղուզ/հսկա/ազնավուրների գերեզմաններ»-ին (Марр, Смирнов 1931, 64. Пиотровский 1939, 13. Աբեղյան 1941, 70): Բյուրականի բնակիչ Վահրամ Մամիկոնյանի հետ (86 տարեկան) հարցազրույցի ժամանակ (13.06.2013 թ.) վերջինս նույնպես հաստատեց, որ մերձարագածյան բնակչությունը հետազոտվող քարակոթողները առնչում է «օղուզի գերեզմաններ»-ին. ավելին, ըստ նրա, արագածյան վիշապաքարերի էպիկենտրոններից մեկը՝ այժմյան Պրոսպեկտի տարածքը, նույնպես կոչել են «Օղուզի գերեզմաններ»: Ոսկեվազ տեղափոխված *Պրոսպեկտ 5*-ի կապակցությամբ մեկ այլ զրուցակից՝ Ոսկեվազի բնակիչ Եսայի Հովհաննիսյանը (70 տարեկան) խոսեց «Օղուզաքար»-ի մասին (15.06.2013 թ.): Այստեղ մենք գործ ունենք կամ այլ անվան հետ, կամ նորեկ բնակչությունը մոռացության է ենթարկել հին անվանումը (վերջին միտքը՝ Տ. Դալալյանի, անձնական հաղորդում, 9.10.2013 թ., նույնը հմմտ. Ա. Պետրոսյան և Հ. Պետրոսյան, այս ժողովածուում):

Այստեղ պետք է հիշատակել նաև Ա. Մնացականյանի տեսակետը վիշապաքարերի «դուալիստական» բնույթի մասին, ուր նա վիշապամարտի առասպելաբանության համատեքստում փորձում է համատեղել վիշապաքարերի առնչությունը ինչպես վիշապի (= օձ), այնպես էլ օղուզի (= հսկա և եզ) հետ (Մնացականյան 1952. 1955, 509, 535, 548-549): Վիշապամարտի առասպելը վիշապաքարերի առնչությամբ զարգացնում են Ս. Հարությունյանը և Ա. Պետրոսյանը, ինչպես նաև Լ. Աբրահամյանը, Գ. Թումանյանը և Հ. Մարտիրոսյանը, քննադատում է Հ. Պետրոսյանը (այս ժողովածուում):

Միկրոտոպոնիմիկան. Խուսափելու համար շփոթմունքից՝ աշխատանքում օգտագործում ենք այն միկրոտոպոնիմիկան (հիմնականում արոտավայրերի անուններ), որ ընդունված է ժողովրդի՝ այսինքն մարգագետինները յուրացնող կիսաքոչվորների կողմից և կիրառվում է նաև հին գրականության մեջ: Այսպես Աժդահա Յուրտ՝ հայերեն համարժեքը Վիշապներ (Марр, Смирнов 1931, 60) կամ Սախուրակ (Երեմյան 1963, 31, 79, այսօր այն կոչում են Կաթի պունկտ), Իմիրզեկ՝ հայերեն համարժեքը Վանստան, Թոխմախան Գյոլ՝ հայերեն համարժեքը Վանքի լիճ (Марр, Смирнов 1931, 82), Դավագյոզի՝ հայերեն համարժեքը Ուղտուակունք/Ուղտանիստ/Անձավ (Մարտիրոսյան 1969, 201-202. Շահինյան 1974, 77. Мурадян 1985, 24), Ատտաշ՝ հայերեն համարժեքը Քարեձի:

Ընդ որում, այս ուշ անվանումների մի մասը հայտնի է դեռևս XIX դ. (հմմտ. Բզովանդ Ախունդ, Իմիրզիկ, ըստ՝ Ալիշան 1890, 333): *Պրոսպեկտ* անունը այժմ կիրառվում է Անբերդից դեպի Արագածի գագաթը տանող ճանապարհի կենտրոնական շրջանը բնորոշելու համար և համապատասխանում է նախկին «Քարակապ» (այլ տարբերակը՝ «Քարկապ») կոչվող քարքարոտ տեղավայրին, հին «Ջհանգիր աղա» արոտավայրի մոտ (Пиотровский 1939, 13):

Պետք է հաշվի առնել նաև այն, որ տարբեր ժամանակաշրջաններում, արոտավայրերի վերաբաշխման հետևանքով, փոխվել են նաև դրանց անունները (որոնք, որպես կանոն, կապվում են այդ արոտավայրերի կրողների դաշտավայրային/նախալեռնային բնակավայրերի անվանումների հետ):

Հայեցի հնագույն համարժեքները թաքնված են նորագույն թուրքա-քրդական անվանումների տակ (ինչպես օրինակ Կըզըլ Դաղ/Ջիարեթ, Կարմիր Սար = Տիրինկատար), որոնք լիովին կվերականգնվեն մեր աշխատանքի վերջնական հրատարակության մեջ:

Սահմանման և տիպաբանության խնդիրը. Վիշապաքարերը մենաքարեր են, որոնք ունեն մոտ 150-550 սմ բարձրություն, պատրաստված են տեղական նյութից՝ գլխավորապես բազալտից, որի հանքերը պետք է փնտրել հուշարձանի անմիջական միջավայրում: Վիշապաքարերի սահմանման չափանիշը դրանց ձևն է և պատկերագրությունը: Ըստ այդմ, հենվելով Գեղամա լեռների օրինակների վրա, Ն. Մառը առաջին անգամ առանձնացրել է երկու տիպ (ցուլ/եզ և ձուկ) և չորս ենթատիպ (1. լոքո, 2. ճանար, 3. կենդանական քանդակ՝ առանց ձկնային պատկերների, 4. ձկան գլխին գցված կենդանու մորթի, որը պատում է կոթողի վերին հատվածը (Марр, Смирнов 1931, 92-93): Տիպաբանական նոր տարրեր են առանձնացնում Հ. Պետրոսյանը և Գ. Թումանյանը, այս ժողովածուում:

Մենք վիշապաքարերը պայմանականորեն բաժանում ենք երեք տիպի՝ 1. ցլակերպ (քառակող, հաստ սալաքարի տեսքով, վերից վար նեղացող, դիմային մասում հիմնականում ցլի գլխի և վար ընկած վերջույթների պատկերով, հանդիպում են ամենուրեք), 2. ձկնակերպ (կտրվածքում կլորավուն, քանդակված ձկան տեսքով՝ կրելով ձկան անատոմիական մանրամասներ, հանդիպում են գրեթե ամենուրեք), 3. ձկնացլակերպ (կրում է նախորդ երկուսի հատկանիշները՝ ձևով նմանվելով ձկան, բայց պատկերագրության մեջ կրելով նաև ցլային հատկանիշներ, հանդիպում են միայն Գեղամա լեռներում):

Գրականության մեջ շրջանառվում է նաև կարծիք, թե որոշ վիշապաքարեր կարող էին լինել խոյակերպ (հմմտ. Марр, Смирнов 1931, 63. Миханкова 1931, 48. Пиотровский 1939, 4. 2009, 138 Капанцян 1952, 3. Գրիգորյան 1959, 259-263. Сихарулидзе 1972, 25. Խնկիկյան 1997, 149. Xnkikyan 2002, 114.), ինչը, կարծում ենք, որ հնարավոր է և պետք է հաշվի առնել վերջնական տիպաբանության մեջ (խոյ-ցուլ երկակի հակադրության մասին, որոնք կարող էին լինել տարբեր խմբերի տոտեմներ, հմմտ. Арутюнов 2010. վիշապաքարերի համար՝ Марр, Смирнов 1931, 94):

Ըստ մեր նախնական հաշվարկի՝ Հայաստանի Հանրապետության տարածքում բուն վիշապաքարերի մեջ հանդիպում են մոտ 48 ցլակերպ, 25 ձկնակերպ և 6 ձկնացլակերպ վիշապաքար. մնացածն անհայտ են (դրանցից 5-ը հիշվում է միայն գրականության մեջ, մնացածը ոչ ամբողջական լինելու կամ պատկերագրության ավելի ուշ ջնջված լինելու պատճառով ոչինչ չեն ասում, թեև ձևաբանությունը հուշում է, որ պետք է որ ցլակերպ լինեին (նկ. 1, 35):

Վիշապանմանների հարցը. Բացի վերոհիշյալ հատկանիշներով բնորոշվող բուն/դասական վիշապաքարերից կա մենաքարերի մի խումբ (թվով 17), որը միայն մասնակիորեն է կրում վիշապաքարային տարրեր. այդ խումբը պայմանականորեն անվանում ենք «վիշապա-

նման» (վիշապոիդ):

«Վիշապոիդ» կատեգորիայի մասին առաջինը խոսել է Ի. Մեշչանինովը, ով բնորոշում է վերջիններիս որպես «վերապրուկային վիշապներ», որոնք, սակայն, ընդհանուր հատկանիշներով մտնում են վիշապաքարերի խմբի մեջ. դրանց թվում նա հիշատակում է Հայկական լեռնաշխարհից դուրս հայտնաբերված օրինակները (Мещанинов 1925, 405): Ապա «վիշապոիդներ» է հիշատակում Լ. Մելիքսեթ-Բեկը Փարվանայի նյութի հիման վրա՝ 1927 թ. (ըստ՝ Марр, Смирнов 1931, 10. հմմտ. Меликсет-Беков 1947): Ն. Մառի ու Վ. Սմիռնովի 23 օրինակների համատեքստում «վիշապոիդների» մասին խոսում է Վ. Միխանկովան (Миханкова 1931, 48): Հետագա հետազոտությունների ընթացքում վիշապանմանների թիվն անշուշտ ավելանալու է (որպես այդպիսին կարելի է սահմանել նաև նախիջևանյան Բջնակ 1-ը):

Ըստ մեր կողմից հետազոտված նյութի՝ վիշապանմաններ կամ վիշապաքարի նմանակում են (*Ղուոթ Թափա 1-2*, *Գեղաշեն 1*, *Եղնաջուր 1*, *Լիճք 1*, *Վիշապաւաար 1*), կամ կիսաֆաբրիկատ/«նախավիշապ» (*Քյուրաքանդ 1*, *Դարիկ 1*, Հարժիս 1, հմմտ. *Ահմադի Օբա 1*-ի մոտ գտնվող մշակված քառակող կոթողը, որը պայմանականորեն կոչում ենք Ահմադի Օբա 2), կամ էլ քրիստոնեացված կոթող, որի պատկերագրական և ձևաբանական մանրամասները փոխված են, դժվարությամբ են ընթեռնելի կամ անընթեռնելի են (Ավանիկ 1, *Գառնի 2*, *Կարմրաշեն 1*, *Ռինդ 1*, *Անգեղակոթ 1*, *Վայք 1*, *Ավան 1*):

Վիշապանմանները դասական օրինակներից տարբերվում են մասամբ այլ չափով (հմմտ. *Ավան 1*-ի, *Ղուոթ Թափա 1-2*-ի, *Գեղաշեն 1*-ի փոքր չափերը), ձևով (հմմտ. վերին/ստորին մասում ներս ընկած հատվածի օրինաչափությունը՝ *Քյուրաքանդ 1*-ի, *Դարիկ 1*-ի և *Ղուոթ Թափա 2*-ի դեպքում (որ զուգահեռներ ունի մասամբ դասական վիշապաքարերի վրա, հմմտ. *Պրոսպեկտ 1*-ը և *Պրոսպեկտ 3*-ը), *Ղուոթ Թափա 1*-ի կտրվածքի ձկնային ձևը (հմմտ. *Արշալույս 3*) կամ *Լիճք 1*-ի անորոշ ձևը) կամ պատկերագրությամբ (օր. յուրահատուկ գլագլուխը՝ *Գեղաշեն 1*-ի դեպքում (հմմտ. Գեղարդալճի մի օրինակը՝ Գրիգորյան 1959, 261-263, նկ. 10), ոճավորված «խոհիկը»՝ *Դարիկ 1*-ի դեպքում): Պատկերագրական տարբերություններից մեկն էլ այն է, որ որոշ վիշապանմաններ (հմմտ. օր. Հարժիս 1-ը կամ *Եղնաջուր 1*-ը) պատկերագրությունից զուրկ են, ինչը խոսում է երևի այն մասին, որ սրանք մոտ են մենհիրներին և, հավանաբար, ամենավաղն են թվագրվում (հմմտ. Քալանթար 1925, 219. Բարխուդարյան 1960, 53-54): Այս իմաստով մենհիրի և վիշապաքարի սահմանը հաճախ ոչ թե ձևն է, այլ պատկերագրությունը: Ասվածի օրինակն է Թիքքար 1 գլապատկերով վիշապաքարը, որն, ըստ Ա. Սանոսյանի, նմանություն ունի Շամիրամի մենհիրներին. Լ. Մելիքսեթ-Բեկն այն անվանում է մենհիր, քանի որ չի նկատել գլապատկերը, ինչը նկատել է Ա. Սանոսյանը և սահմանում է այն իբրև վիշապաքար (Սանոսյան 1989, 102): Նույնն է *Սառնաղբյուր 1*-ի դեպքը, երբ ՀՊՑ-ում այն բերված է որպես մենհիր, քանի որ չի նկատվել վերջինիս գլապատկերը, իսկ այդ պատկերի ի հայտ գալով՝ վերջինս դառնում է վիշապաքար:

Երբեմն վիշապանմանները կարող են ունենալ ուշ թվագրվող հատկանիշներ, ինչպես օրինակ *Ավան 1*-ի վրայի ձկան աչքն է, որը պատկերված է վարդակով: Թեև վարդակը հայտնի է բրոնզի դարից, սակայն այս զարդաձևը հատկապես տարածված է միջնադարում (Тараян 1989, 30-31). այս կոթողի վարդակը հավանաբար ավելացվել է միջնադարում (հմմտ. նաև *Կարմրաշեն 1*-ը, որի վրա ևս միջնադարում վարդակ է ավելացվել, ըստ՝ Շահինյան 1976, 289):

Վիշապանմանները կարող են նաև ցուցաբերել պատկերագրական ընդհանրություններ թե՛ դասական վիշապաքարերի, թե՛ բրոնզ-երկաթեդարյան այլ հուշարձանների հետ: Այսպես,

Ղուոթ Թափա 1-ի վրա կա երկու պատկեր. 1. կենաց ծառ, որի նմանը հանդիպում է մ.թ.ա. III-II հազարամյակների Գեղամա լեռների և Հայկական Տավրոսի ժայռապատկերներում, ուշ բրոնզ-երկաթեդարյան արվեստում (Мартиросян 1961, 73, рис. 34. Խանզադյան 1969, 143. Մարտիրոսյան 1978, 111-115. 1981, 58-59, աղ. 76/1. Մնացականյան 1982, 169-170. Uyanik 1974, 84. *Աժդահա Յուրտ 2*-ի և *5*-ի վրա պատկերված կենաց ծառի և վերջինիս պատկերագրության մասին հմմտ. Капанцян 1952, 41-43. Մնացականյան 1955, 65, 122. Петросян 1987, 66. Գանձա 1-ի համար տե՛ս Սանոսյան 1989, 99-100). 2. ալիքաձև կիսագալարներ, որոնք հանդիպում են վաղ, հատկապես միջին բրոնզի խեցեղենի և մասամբ երկաթեդարյան գոտիների վրա (Մարտիրոսյան 1981, նկ. 37-39. 1978, 119-123.

Есаян 1969, 20/3, 21/3, 15, 22/3): Պետք է ասել, որ պարույրը հանդիպում է նաև *Լճաշեն 1*-ի (Խանզադյան 2005, 87, նկ. 2) և *Սոթք 1*-ի, ինչպես նաև թռեղք-ջավախքյան (Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում) վիշապաքարերի վրա:

Ղուոթ Թափա 2-ի վրա տեսանելի է զիգզագ/ալիքազարդ, որ հանդիպում է ձկնակերպ վիշապաքարերի (Բարսեղյան 1967, №1, 19, 20), ինչպես նաև՝ վաղ, հատկապես միջին, բայց նաև ուշ բրոնզի խեցեղենի (Есаян 1969, таб. 9/1, 2, 17/3, 19/4, 20/3, 29/5-7) վրա ու մեկնաբանվում է նաև որպես «ձկան կմախք» (ՊԺԿ, Բյուրական 1, Վ. Գասպարյան): Հիշյալ զարդաձևերի զարգացման մասին մանրամասն տե՛ս Մնացականյան 1955. Тараян 1989:

Վիշապանմանների քննարկումը դասական վիշապաքարերի համատեքստում հատկապես արդարացվում է նրանով, որ երկուսն էլ հաճախ հանդես են գալիս համանման պատմաաշխարհագրական միջավայրերում (հմմտ. հատկապես՝ *Քյուրաքանդ 1*-ը և *Դարիկ 1*-ը, որ ի հայտ են գալիս գոգավոր մարգագետիններում, իսկ վերջինս՝ Արփի լճից ոչ հեռու):

Դիրքի խնդիրը. Վիշապաքարերի մեծ մասը գտնվում է իր սկզբնական տեղում՝ հորիզոնական դիրքով ընկած: Սակայն երեք տիպերն էլ, որպես կանոն, մշակված և քանդակված են բոլոր կողմերից, բացի «պոչից», ինչն ակնհայտորեն վկայում է այն մասին, որ վիշապաքարերը նախապես եղել են կանգնած վիճակում: Ուղղահայաց դիրքի մասին է վկայում նաև պատկերագրության ուղղվածությունը (Мещанинов 1925, 402. ուղղահայաց դիրքի իմաստաբանության մասին, նաև վիշապաքարերի համար, հմմտ. Демирханян, Фролов 1985, 84. Աբրահամյան, այս ժողովածուում): Նախնական բարձրությունը կանգնած վիճակում կարելի է վերականգնել՝ չափելով մշակված մակերեսի բարձրությունը: Այնուամենայնիվ որոշ ձկնակերպեր պետք է լինեին պառկած (հմմտ. Марр, Смирнов 1931, 61). խոսքը վերաբերում է նախ փորի մասում խիստ հարթեցված օրինակներին և կորաձևերին, որոնց հավասարակշռության խնդիրը պարզ չէ կանգնած լինելու դեպքում (հորիզոնական դիրքի համար հմմտ. Գ. Թումանյան, Լ. Աբրահամյան, այս ժողովածուում):

Պատկերագրության առանձնահատկությունները. Ապագայում մանրամասն տիպաբանության կենթարկվի վիշապաքարերի պատկերագրությունը, պատկերների կատարման եղանակները: Առայժմ ասենք, որ բացի տարատեսակ ցլա- և ձկնապատկերներից, հինգ անգամ ցլակերպ վիշապաքարերի վրա ի հայտ են գալիս երկու թռչուններ (*Իմիրզեկ 1*, *Աժդահա Յուրտ 5*, *Թոխմախան Գյոլ 1*, Գանձա 1, Մուրջախեթի 1), մեկ դեպքում՝ թերևս «եռաժանի» (*Պրոսպեկտ 1*), այլ դեպքում՝ հավանաբար «կենաց ծառ» (*Աժդահա Յուրտ 2* և թերևս *Աժդահա Յուրտ 5*) (թռչունների և կենաց ծառի պատկերագրության համար հմմտ. Մնացականյան 1955, 65, 122, 215, 169. ձկան համար որպես լոքոյի՝ Սիմոնյան 2011, 81-83):

Կլորավուն փոսիկները. Մի շարք վիշապաքարերի կողային, առջևի ու ետևի հատվածներում (Արագածի լեռնազանգված՝ *Կարմիր Սար 1*, *2*, *5*, *Հայաների Օբա 1*, *Ոսկեթաս 1*, *Պրոսպեկտ 1*. Գեղամա լեռներ՝ *Աժդահա Յուրտ 6*, *Գողթ 1*, *Դիքթաշ 2*. Ջավախքի և Թռեղքի լեռներ՝ Գանձա 1, Թեթրիծղարո 1, Թիքքար 1 (Սանոսյան 1989, 102. 2001, 174. Talakhadze 2000, 147-148) օրինաչափորեն ի հայտ են գալիս կլորավուն փոսիկներ: Սրանք լիովին համապատասխանում են Ատլանտիկ և Միջերկրական Եվրոպայի մեգալիթյան (մենաքարեր, դամբանային քարեր), ժայռային և ժայռապատկերային հուշարձաններում հայտնի զուգահեռներին (*cup mark* կամ *cup and ring mark*), որոնք հիմնականում թվագրվում են նեոլիթ-վաղ երկաթ դարաշրջաններով, սակայն կարող են հանդիպել նաև ավելի վաղ (Демирханян, Фролов 1985, 70) և ուշ (Пиотровский 1949, 27): Սրանց գործառույթը մինչ այժմ պարզ չէ. կան տարբեր կարծիքներ, որոնք այդ փոսիկները համարում են ծիսապաշտամունքային կամ կոնկրետ գործառույթի նշաններ, օրինակ՝ «արևային խորհրդանիշներ» (Гурко-Кряжин 1926, 218՝ վիշապաքարերի համատեքստում) կամ ջրի քանակը չափելու միջոցներ (Գ. Թումանյան, այս ժողովածուում՝ վիշապաքարերի համար), և այլն: Նրանք կարող են լինել ինչպես ժամանակակից տվյալ հուշարձանին, այնպես էլ ավելացված ավելի ուշ: Եթե վիշապաքարերը կանգնած են եղել, ապա գուցե դրանք երկրորդական են, սակայն շատ հավանական է նաև միաժամանակության վարկածը: Կատալոգում այդ փոսիկները հիշատակում ենք «երկրորդական օգտագործում» կատեգորիայի տակ, ինչը խիստ նախնական է:

Այս երևույթը ժամանակին նկատել են նաև այլ հայ հեղինակներ: Եթե Լ. Մելիքսեթ-Բեկը, վիշապաքարերի համատեքստում, դրանք սխալմամբ մեկնաբանել է որպես նոր շրջանում գնդակներ դիպչելու արդյունք (հմմտ. Սանոսյան 1989, 102), ապա մյուս հեղինակները մոտեցել են երևույթի ճիշտ մեկնաբանմանը: Այսպես, պաշտման հատուկ վայրերի մասին խոսելիս, Ստ. Լիսիցյանը և Ե. Բայբուրթյանը գրում են. «Պատահում են և «թասավոր» կամ զոհաբերության քարեր, որոնց վրա՝ երբեմն անկարգ ու անսիստեմ, երբեմն էլ երկրաչափական ֆիգուրների նման դասավորված են լինում փոսիկներ, կանոնավոր կլոր՝ հինգ և պակաս սանտիմետր տրամագիծ ունեցող փոսիկներ: Կան գյուղեր, որտեղ բնակիչները թասավոր քարերը մինչև այսօր էլ պաշտում են՝ փորագրելով դրանց վրա խաչեր» (Լիսիցյան, Բայբուրթյան 1928, 36-37): Թ. Թորամանյանը գրում է, որ բոլորակ փոսիկներ ի հայտ են գալիս ժայռերի կամ առանձին քարերի վրա (Մեծամոր, Մարմաշեն, Աղց), «որոնք մի նվիրական ձև էին նախաքրիստոնեական մարդկանց համար՝ ըստ իրենց պաշտամունքի» (Թորամանյան 1942, 38-39, 40. հմմտ. նաև Ներքին Բազմաբերդի մոտ Կարմիր Բլուր կոչվող հանդամասի նման հուշարձանը՝ Ասատրյան 2004, 31-32): Թորամանյանն այստեղ հիշատակում է նաև Թիքմաթաշ (= *Հայաերի Օբա* 1) վիշապաքարի բոլորակ փոսիկները (Թորամանյան 1948, 229): Վիշապաքարերի «թասանման խորությունները» նկատել է նաև Է. Խանզադյանը (*Պրոսպեկտ 1*-ի և Գանձա 1-ի օրինակներով), որոնք նրա կողմից համեմատվում են կուր-արաքսյան մշակույթի խեցեղենի զարդարվեստին բնորոշ շրջանաձև/ձվաձև փոսիկների հետ (Խանզադյան 1969, 157): Կլոր փոսիկների առկայությանը ժայռափոր սրբատեղիներում (հատկապես Արագածի հարավային լանջերի) անդրադարձել է Մ. Հովհաննիսյանը, որն այս համատեքստում հիշատակում է նաև վիշապաքարերը (Հովհաննիսյան 2001, 147):

ՎԻՇԱՊԱՔԱՐԵՐ

Արագած

Սիմադի Օբա 1
Դաշպադեմ 1
Դավթաշեն 1
Կարմիր Սար 1
Կարմիր Սար 2
Կարմիր Սար 3
Կարմիր Սար 4
Կարմիր Սար 5
Կարմիր Սար 6
Կարմիր Սար 7
Կարմիր Սար 8
Կարմիր Սար 9
Հայաերի Օբա 1
Ոսկեթաս 1
Պրոսպեկտ 1
Պրոսպեկտ 2
Պրոսպեկտ 3
Պրոսպեկտ 4
Պրոսպեկտ 5
Սառնաղբյուր 1
Վերին Սասնաշեն 1

Գեղամա լեռներ

Ամոդահա Յուրտ 1
Ամոդահա Յուրտ 2
Ամոդահա Յուրտ 3
Ամոդահա Յուրտ 4
Ամոդահա Յուրտ 5
Ամոդահա Յուրտ 6
Արշալույս 1
Արշալույս 2
Արշալույս 3
Գառնի 1
Գյոլի Յուրտ 1
Գյոլի Յուրտ 2
Գյոլի Յուրտ 3
Գողթ 1
Դիքթաշ 1
Դիքթաշ 2
Դիքթաշ 3
Թոխմախան Գյոլ 1
Թոխմախան Գյոլ 2
Թոխմախան Գյոլ 3
Թոխմախան Գյոլ 4
Թոխմախան Գյոլ 5
Իմիրզեկ 1
Իմիրզեկ 2
Իմիրզեկ 3
Իմիրզեկ 4
Իմիրզեկ 5
Լճաշեն 1
Լճաշեն 2
Մաղալներ 1
Սարոսխան 1

Արայի լեռ

Բռուժական 1

Վարդենիսի լեռներ

Ապտաշ 1
Սելիմ 1
Սոթք 1
Ուլգյուր 1
Ուլգյուր 2

ՎԻՇԱՊԱՆՄԱՆՆԵՐ (ՎԻՇԱՊՈՒԴՆԵՐ)

Արագած

Ղուոթ Թափա 1
Ղուոթ Թափա 2
Քյուրաքանդ 1

Գեղամա լեռներ

Ավան 1
Գառնի 2
Գեղաշեն 1
Լիճք 1

Վարդենիսի լեռներ

Կարմրաշեն 1
Ռինդ 1
Ռինդ 2
Վայք 1

Սյունիքի լեռներ

Անգեղակոթ 1

Զավախքի լեռներ

Դարիկ 1
Եղնաջուր 1

Ահմադի Օբա 1 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափսը*** – 265×106×49. ***Սկզբնավայրը*** – Ահմադի Օբա. ***Բարձրությունը*** – 2765 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմվեխ/դամբարան (ըստ Գ. Ղափանցյանի՝ «շրջապատված է բոլորաձև քարակույտ պատով»), շրջակայքում՝ ժայռապատկերներ և քառակող մշակված մի բազալտե երկարավուն քար՝ թերևս վիշապաքարի կիսաֆաբրիկատ. ***Ներկայիս վայրը*** – իր սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – նոր հայերեն հուշագրեր. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված (հմմտ. Հարությունյան և այլք 2005, 34, աղ. 5/3 նկարը, ուր, սակայն, չի նշվում, թե որտեղից է). նույնն է, ինչ Ղափանցյան 1914, 93-95. 1945, 113, 140, 154. Капанцян 1952, 4՝ ցլակերպ/խոյակերպ վիշապաքարը «Թոփալ Բրոյի որդու Ալոյի «յուրդ»-ում (բաշ «յուրդ»-ում)». ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Դաշտադեմ 1 (Արագած): ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ, սպիտակ և կարմիր քարաքոսի հետքերով. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 295×124×43. ***Սկզբնավայրը*** – տեղական ինֆորմանտների կողմից նշվել է որպես Այնալու-Յուրտ, Ջարենյա Յայլա կամ Լուսաղբյուր. ***Բարձրությունը*** – անհայտ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Դաշտադեմ գյուղի գերեզմանոց, Սբ. Քրիստափոր եկեղեցուց 40 մ հարավ-արևմուտք. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – 1990-ական թթ. սկզբին գլխիվայր դրվել է որպես գերեզմանաքար արդեն գոյություն ունեցած գերեզմանի վրա (ըստ ՊԺԿ-ի՝ դա տեղի է ունեցել 1969 թ.), կոթողի մի երեսը հղկվել է, որի վերևում խաչ է քանդակվել, ներքևում՝ «հուշարձան շիրիմի 1969». ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, հմմտ. Ասատրյան 2004, 52. ՀՊՑ, Արագածոտն, Դաշտադեմ 35.10.3.17. ՊԺԿ (Դաշտադեմ, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 1991 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Դավթաշեն 1 (Արագած): ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 340×128×70. ***Սկզբնավայրը*** – տեղական ինֆորմանտների կողմից նշվել է որպես Այնալու-Յուրտ, Ջարենյա Ցայլա, կամ Լուսաղբյուր, որի շրջակայքում առկա են հնագույն բնակավայրի և ջրանցքի հետքեր. ***Բարձրությունը*** – 2313 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – ռուսերեն հուշագիր՝ հավանաբար արված տեղական լեռներում բանակած ռուս զինվորականների կողմից, կա նաև ազատամարտիկ «Նորիկի» անունը: Քարը ներքև է իջեցվել արոտավայրերից 1991 թ. հոկտեմբերին և գլխիվայր դրվել գյուղի մուտքի մոտ գտնվող հասարակական այգում՝ ի հիշատակ Արցախյան պատերազմում զոհված ազատամարտիկ Աթաբեկ Վարդանյանի. ***Ներկայիս վայրը*** – Դավթաշեն գյուղ, հասարակական այգի. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, ՀՊՅ, Արագածոտն, Դավթաշեն 36.4. ՊԺԿ (Դավթաշեն, նկարագրություն, լուսանկար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Կարմիր Սար 1 (Արագած): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – ստորին հատվածը կոտրված, այլապես լավ վիճակում. ***Չափը*** – մոտ 300×90×30. ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2840 մ. ***Համեմատելիները*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – կլորավուն փոսիկներ, ժայռապատկերներ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Կարմիր Սար 2 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ(?). ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 300×93 (հաստությունը չափելի չէ, քանի որ ծածկված է հողով). ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2849 մ. ***Հանգրվանքարը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – կլորավուն փոսիկներ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Կարմիր Սար 3 (Արագած)։ ***Տիպը*** – գլակերպ(?). ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ, սպիտակ քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – հատված, նույն քարի հաջորդ մասը գտնվեց մոտ 11 մ դեպի արևմուտք. ***Չափը*** – 85×56×25 (հատվածը՝ 90×45×25). ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2843 մ. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – հատվածի հիմնական երեսը քանդակված էր խաչով, չորս կարմրաշագանակագույն պեմզաքարից բեկորներ շրջակայքում ևս քանդակված էին խաչերով. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Կարմիր Սար 4 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն, ծակոտկեն բազալտ, սպիտակ քարաքոսի հետքերով. ***Պահպանվածությունը*** – երկատված, մաշված. ***Չափը*** – 435×112×40. ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2849 մ. ***Համալրեքարը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Երկրային վայրը*** – սկզբնական տեղից մոտ 20 մ հեռու, խախտված (ըստ տեղացի ինֆորմանտի՝ 1970-ական թթ. անօրինականորեն փորված). ***Երկրորդական օգտագործումը*** –. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը. 1-ի հետևում փորված կրոմլեխ/դամբարանը։

Կարմիր Սար 5 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – կարմրաշագանակագույն բազալտ, սպիտակ քարաքոսի հետքերով. ***Պահպանվածությունը*** – ոչ ամբողջական, երկու մասերն են պահպանվել, մաշված. ***Չափը*** – 148×73 (հաստությունը չափելի չէ). մեծ հատվածի չափերն են՝ 100×75×35. ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2851 մ. ***Հանգրվանքարը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – կլորավուն փոսիկներ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը. 1-ը՝ հունիսին, 2-4-ը՝ օգոստոսին։

Կարմիր Սար 6 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – մոտ 255×70 (հաստությունը չափելի չէ, քանի որ ծածկված է հողով). ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – մոտ 2852 մ. ***Համարևքարը*** – տեսանելի չէ. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Կարմիր Սար 7 (Արագած)։ ***Տիպը*** – պարզ չէ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – վիշապաքարի ստորին մաս. ***Չափը*** – 165×95×35. ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2851 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան(?). ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – սկզբնական քարի հատվածի վրա մեծ փոս է արված. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Կարմիր Սար 8 (Արագած): ***Տիպը*** – գլակերպ(?). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ, սպիտակ քարաքոսի հետքերով. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – մոտ 330×80 (հաստությունը չափելի չէ, քանի որ ծածկված է հողով). ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2846 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան(?). ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Կարմիր Սար 9 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – հատվածային և մաշված՝ վերնամասում. ***Չափը*** – 95×80×25. ***Սկզբնավայրը*** – Կարմիր Սար. ***Բարձրությունը*** – 2848 մ. ***Համապատկերը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից ոչ հեռու, նախնական միջավայրը դեռ պարզված չէ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Հայաձորի Օբա 1 (Արագած)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված, ստորին հատվածը կոտրված. ***Չափը*** – մոտ 298×57×64. ***Սկզբնավայրը*** – Հայաձորի Օբա. ***Բարձրությունը*** – 2299 մ. ***Համայնքարը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից ոչ հեռու՝ մի բլրի վրա, որ գտնվում է հարակից՝ կրոմլեխ/դամբարաններով բնորոշվող մարգագետնի մոտ, որտեղ կոթողը սկզբնապես գտնվել է։ Նույն հուշարձանի երկու փոքր հատվածներ դեռևս ընկած են մարգագետնի մեջ՝ վերջերս թալանված համապատասխան կրոմլեխ/դամբարանի մոտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – այն, ինչ սկզբնապես եղել է վիշապաքարի ստորին հատվածը, պատված է կլորավուն փոսիկներով։ Վերականգնեցվել է գլխիվայր մոտակա ամառանոցի մոտ (ինչն, ըստ տեղացի ինֆորմանտի, տեղի է ունեցել 2009 թ.). ***Սկզբնաղբյուրը*** – Քալանթար 1925, 214, 219. Berbérian 1927, 282, 287, 296 («Թիքմաթաշ»), ուր նշված է նաև կրոմլեխների միջավայրը. Թորամանյան 1948, 229 («Տիքմա Տաշ Ղոթուր գյուղի յայլայում»). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը։

Ոսկեթաս 1 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ձկնացլակերպ(?). ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 282×76×70. ***Սկզբնավայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Բարձրությունը*** – 2072 մ. ***Համատեքստը*** – դամբարանադաշտ, կրոմլեխ/դամբարաններից մեկի վրա (նաև ըստ ՊԺԿ-ի). ***Ներկայիս վայրը*** – Ոսկեթաս գյուղից 1 կմ հյուսիս-արևմուտք, Ոսկեթաս-Գառնահովիտ ճանապարհի ձախակողմյան հատվածում. գտնվել է 1990-ական թթ.՝ երկրագործական աշխատանքների ժամանակ, և վերականգնեցվել է գտնվելու վայրում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – կլորավուն փոսիկներ և ժամանակակից ծիսական օգտագործման հետքեր՝ վառած մոմեր քարի վրա. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, ՀՊՑ, Արագածոտն, Ոսկեթաս 85.3. ՊԺԿ (Ոսկեթաս, նկարագրություն, լուսանկար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Պրոսպեկտ 1 (Արագած)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն, փոքրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 506×95×65. ***Սկզբնավայրը*** – Պրոսպեկտի ճանապարհի երկայնքով (մարգագետնի նախկին անվանումը՝ «Քարակապ, Ձիանգիր աղա»). ***Բարձրությունը*** – մոտ 2770 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – մոտ 1960 թ. Ա. Ալիխանյանի կողմից Պրոսպեկտից տեղափոխվել է Արագածի տիեզերական ճառագայթների հետազոտման կայան, ապա 1968-1969 թթ. բերվել է Երևան (ըստ Գ. Ասատրյանի) և այժմ գտնվում է Ալիխանյան եղբայրների փող. 2 հասցեով, «Կենտրոն» հեռուստաընկերության (նախկին «Գիտնականների տուն») դիմաց. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – կլորավուն փոսիկներ (ըստ՝ Пиотровский 2009, 138). ***Սկզբնաղբյուրը*** – Քալանթար 1935, նկ. 21. 1937, 186. Пиотровский 1939, рис. 9, таб. XII. հմմտ. Մնացականյան 1982, նկ. 1բ. ՀՊՑ, Երևան, Աջափնյակ 1.1.9. ՊԺԿ (Աջափնյակ, նկարագրություն, անձնագիրը կազմվել է 1986 թ.). Գագիկ Ասատրյան (Արագածի տիեզերական ճառագայթների հետազոտման կայանի տնօրեն). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Պրոսպեկտ 2 (Արագած): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 264×116×44. ***Սկզբնավայրը*** – Պրոսպեկտի ճանապարհի երկայնքով (մարգագետնի նախկին անվանումը՝ «Քարակապ, Ջհանգիր աղա»). ***Բարձրությունը*** – մոտ 2770 մ. ***Համալրեքսը*** – անհայտ, հավանաբար կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – Ա. Ալիխանյանի անվան Տիեզերական ճառագայթների հետազոտության Նոր Անբերդ կայան. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տեղափոխված Նոր Անբերդ ֆիզիկոս Մարիկյան Գերասիմի կողմից 1969 թ. և գլխիվայր տեղադրված բետոնի մեջ Նոր Անբերդի այգում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Пиотровский 1939, 14 (երրորդ վիշապաքարը). հմմտ. Սարոյան 1999 (հիշում է ֆիզիկոսների կողմից տեղափոխման մասին). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Պրոսպեկտ 3 (Արագած)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – մոտ 340×110×70. ***Սկզբնավայրը*** – Պրոսպեկտի ճանապարհի երկայնքով (մարգագետնի նախկին անվանումը՝ «Քարակապ, Ջհանգիր աղա»). ***Բարձրությունը*** – մոտ 2770 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ, հավանաբար կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – Ա. Ալիխանյանի անվան Արագածի տիեզերական ճառագայթների հետազոտման կայան. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – կայանի մուտքի մոտ բետոնի մեջ գլխիվայր դրված՝ Ա. Ալիխանյանի նախաձեռնությամբ (ըստ Գ. Ասատրյանի՝ *Պրոսպեկտ 1*-ի տեղափոխումից հետո, մոտ 1970-ական թթ. սկզբին). ***Սկզբնաղբյուրը*** – հավանաբար նույնն է, ինչ Пиотровский 1939, 14 (երկրորդ վիշապաքարը). Թորամանյան 1948, 229-230 («Մենաքարի երկրորդ օրինակ»-ը). ՀՊՑ, Արագածոտն, Անտառուտ 2.10.4 («Սև լճի հարավային ափին»). Գագիկ Ասատրյան (Արագածի տիեզերական ճառագայթների հետազոտման կայանի տնօրեն, 12.06.2013). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը։

Պրոսպեկտ 4 (Արագած): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – մոտ 370×85×48. ***Սկզբնավայրը*** – Պրոսպեկտի ճանապարհի երկայնքով (մարգագետնի նախկին անվանումը՝ «Քարակապ, Ջհանգիր աղա»). ***Բարձրությունը*** – մոտ 2770 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ, հավանաբար կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – Բյուրականի հարավարևմտյան եզր, Անբերդի կիրճի վրա, Մարատ Հավաքյանի այգում, գլաքարերով երեսպատած բետոնե բարձր (180 սմ) պատվանդանի վրա. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տեղափոխված իր սկզբնական վայրից և դրված բետոնի մեջ՝ բարձր պատվանդանի վրա, գեղատեսիլ վայրում՝ «տասնհինգ ընկերների» խնջույքի տեղում 1979 թ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – ՀՊՑ, Արագածոտն, Բյուրական 28.24. ՊԺԿ (Բյուրական 3, նկարագրություն, լուսանկար, սխալմամբ նշվում է որպես կանգնեցված համագյուղացու հիշատակին). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Պրոսպեկտ 5 (Արագած)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 231×73, տրամագիծը 71. «ինչքան որ երևում է, այնքան էլ ցեմենտի մեջ է» (ըստ Ե. Հովհաննիսյանի). ***Սկզբնավայրը*** – Պրոսպեկտի ճանապարհի երկայնքով (մարգագետնի նախկին անվանումը՝ «Քարակապ, Ջհանգիր աղա»), «ճանապարհից դեպի աջ» (Ե. Հովհաննիսյան). ***Բարձրությունը*** – մոտ 2770 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ, հավանաբար կրոմլեխ/դամբարան. տեղափոխման ժամանակ «մասամբ հողի տակ է եղել» (Ե. Հովհաննիսյան). ***Ներկայիս վայրը*** – Ոսկեվազ գյուղի այգիներից դուրս, Քասախ գետի կիրճի եզրին. քարն անվանում են «Նազանաքար»՝ տեղափոխողներից մեկի մոր անունով (Ե. Հովհաննիսյան). ***Երկրորդական օգտագործումը*** – բերված Պրոսպեկտից ոսկեվազցի 23 երիտասարդ ընկերների կողմից 1977-1978 թթ. (ըստ ՊԺԿ-ի, ըստ Ե. Հովհաննիսյանի՝ 1978 թ.)՝ հետևելով *Պրոսպեկտ 4*-ի օրինակին, և տեղադրված բարձր բետոնե պատվանդանի վրա գեղատեսիլ Բաղալի Ժամ կոչված վայրում. սկզբում պատվանդանը ավելի ցածր է եղել, հետո՝ 1980-ական թթ. բարձրացրել են՝ քարի տեղափոխումը Երևան կանխելու համար. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, ՀՊՑ, Արագածոտն, Ոսկեվազ 87.26. ՊԺԿ (Ոսկեվազ, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 1980 թ., մինչև 1986 թ. վերականգնման աշխատանքներ չեն կատարվել). Եսայի Հովհաննիսյան (Ոսկեվազի բնակիչ, 70 տարեկան, վիշապաքարի տեղափոխման մասնակից, 29.06.2013). Հիշատակում է Է. Խանզադյանը, թե հայտնաբերվել է «Ախթամիր բնակավայրի մոտ» (Խանզադյան 2003, 35), իրականում ոչ մի կապ չունի այդ բնակավայրի հետ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Սառնաղբյուր 1 (Արագած)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրասևագույն բազալտ, սպիտակ քարաքոսի հետքերով հյուսիսային կողմում (ինչը վկայում է, որ այն երկար ժամանակ կանգուն է եղել). ***Պահպանվածությունը*** – լավ, վնասված կողային (հյուսիսահայաց) հատվածում. ***Չափը*** – 262×93×62. ***Սկզբնավայրը*** – Սառնաղբյուր գյուղ, ջրամբարի մոտ. ***Բարձրությունը*** – 1867 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխի/դամբարանի մեջ (քարահողային լիցք, տրամագիծը 7 մ), դամբարանադաշտի տարածքում (նաև ըստ ՀՊՑ-ի), շրջակայքում բրոնզ-երկաթեդարյան ամրոց-բնակավայրեր, դամբարանադաշտեր (ուր աշխատել են Ն. Մառը և Բ. Պիոտրովսկին, բայց ծանոթ չեն վիշապաքարին). ***Ներկայիս վայրը*** – իր տեղում, Արսեն Ալեքյանի հողամասում, պարսպապատված հարթ տարածքում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – գլխի վերևում՝ 15 սմ տրամագծով կլորավուն փորվածք (թերևս ավելացված միջնադարում՝ քարե խաչեր ագուցելու համար, հմմտ. Շահինյան 1984, 8 և *Անգեղակոթ 1*, *Վայք 1*), քարի հիմնական հարթեցված մակերեսին՝ տասը կլորավուն փոսիկներ, ետնամասի կենտրոնական հատվածում՝ քանդակված խաչ, ժամանակակից ծիսական օգտագործման հետքեր՝ վառած մոմեր քարի տակ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Ատրպետ 1931, 310 (Սողոմոնյան). Խանզադյան 1969, 139. Ազարյան 1975, 18. Շահինյան 1984, 28. Արեշյան, Ղաֆադարյան 1996, 74. Սանոսյան 2001, 179-183, նկ. 1-4. ՀՊՑ, Սառնաղբյուր, Շիրակ, 7.100.47.1 (ներկայացված է որպես մենհիր). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Վերին Սասնաշեն 1 (Արագած): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – վարդագույն տուֆ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, դունչը կոտրված է, պոչի զգալի մասը՝ քայքայված (այժմ հողի տակ). ***Չափը*** – 130×40×33. ***Սկզբնավայրը*** – ըստ տեղացի ինֆորմանտների՝ Աղբյուրներ Հանդամաս կամ գյուղից 10-12 կմ հյուսիս, ալպյան մարգագետիններում բխող սառնորակ աղբյուրների ակունքի մոտ, որտեղից 1976 թ. հորդառատ անձրևներից առաջացած հեղեղները տեղահանել և բերել են գյուղ (Ե. Ասատրյան). ըստ ՊԺԿ-ի՝ 1970-ականներին գյուղի բնակիչները գտել են Արագածի փեշերից և բերել գյուղ. ***Բարձրությունը*** – մոտ 2018 մ. ***Համապատկերը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Վերին Սասնաշեն գյուղ, Մշակույթի տան բակ, «Անդրանիկ» հուշարձանի մոտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – հուշարձան այգում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Շահինյան 1976, 286 (որպես Ն. Սասնաշեն). Խանզադյան 2003, 35. Ասատրյան 2004, 35, նկ. 19. ՀՊՅ, Արագածոտն, Վերին Սասնաշեն 104.5. ՊԺԿ (Վերին Սասնաշեն, նկարագրություն, լուսանկար, մինչև 1990 թ. վերականգնման չի ենթարկվել). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Աժդահա Յուրտ 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն ծակոտկեն բազալտ, քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 510×73×35. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Սկզբնավայրը*** – Աժդահա Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2505 մ. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում, Մառի ու Սմիռնովի ժամանակ պոչի հատվածն ընկած է եղել կողքին. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – խաչ և հուշագրեր ձկան փորին, որ թվագրվում են XIII դ. (Մառ, Սմիռնով) կամ թերևս XI դ. (Հ. Պետրոսյան, այս ժողովածուում). ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 60-61, 87, таб. 2, 7, рис. таб. 61, № 1 (таб. 7-ը սխալմամբ անվանված է «№ 5»). Բարսեղյան 1967, № 3 («փորի» հատվածը չի նկատել). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Աժդահա Յուրտ 2 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնացլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մասնակիորեն մաշված. ***Չափը*** – 375×55×75. ***Սկզբնավայրը*** – Աժդահա Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2508 մ. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – Երևան, Օղակաձև Զբոսայգի (Պոպլավոկ). ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տեղափոխվել է Երևան 1960-ական թթ. վերջին և տեղադրվել այգում՝ լճի մոտ, ապա իջեցվել Մոսկովյան փողոցի վրա՝ խորեռգրաֆիկ դպրոցի դիմացի կանգառի մոտ, ուր մնացել է մինչև 1999 թ. (նկարը տես Սարոյան 1999), ապա և.թ. տեղափոխվել է նույն տեղը, լճակի մոտ՝ դրվելով կիսով չափ հողի մեջ, իսկ 2010 թ. տեղափոխվել է այդ տեղից քիչ հեռու՝ պատվանդանի վրա. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Мapp, Смирнов 1931, 87-88, таб. 3-4, № 2. Բարսեղյան 1967, № 4. ՀՊՅ, Երևան,Կենտրոն 1.6.169. ՊՄՊ (Օղակաձև Զբոսայգի, գծագիր). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը (1-ը՝ հին, 2-3-ը՝ նոր տեղում):

Աժդահա Յուրտ 3 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն ծակոտկեն բազալտ, սպիտակ քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – մասնակիորեն մաշված. ***Չափը*** – 250×170×47. ***Սկզբնավայրը*** – Աժդահա Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2510 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 63, таб. 5б, рис. стр. 63, № -. Բարսեղյան 1967, № 5. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Աժդահա Յուրտ 4 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ, սպիտակ քարաքոսի հետքերով. ***Պահպանվածությունը*** – մասնակիորեն մաշված. ***Չափը*** – 260×80×45. ***Սկզբնավայրը*** – Աժդահա Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2505 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 88, таб. 6, № 5. Բարսեղյան 1967, № 2. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը՝ Աժդահա Յուրտի ընդհանուր պատկերը:

Աժդահա Յուրտ 5 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնացլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մասնակիորեն մաշված. ***Չափը*** – 360×60×90. ***Սկզբնավայրը*** – Աժդահա Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2494 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – Սարդարապատի թանգարան. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տեղափոխվել է Սարդարապատի թանգարան 1960-ական թթ. վերջերին և դրվել թանգարանի մուտքի մոտ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 62-63, таб. 8-9, рис. стр. 62, № 6. Пиотровский 1939, таб. V (հավանաբար Սմիռնովի արխիվից). Բարսեղյան 1967, № 1. հմմտ. Մնացականյան 1952, նկ. 1. 1955, նկ. 187, 291 (այլ պատկերագրական մեկնաբանությամբ). Շահինյան 1984, նկ. 4. ՊԺԿ (Սարդարապատ, լուսանկար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

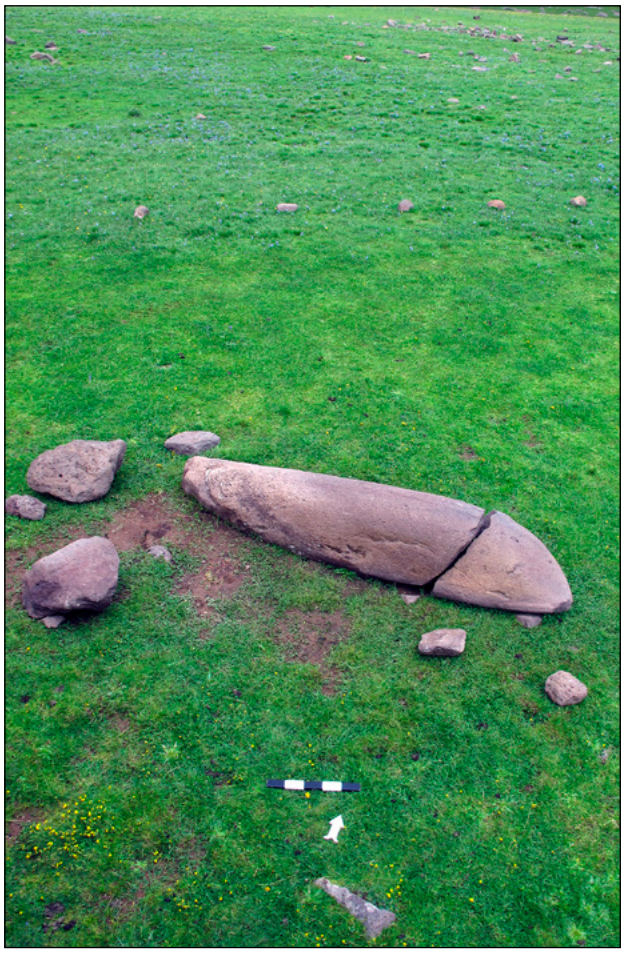
Աժդահա Յուրտ 6 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն ծակոտկեն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափսը*** – 330×100×25. ***Սկզբնավայրը*** – Զվարթնոց Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2472 մ (1 կմ Աժդահա Յուրտից հարավ-արևելք). ***Համալրեքարը*** – կրոմլեխ/դամբարան («թափված քարերի կույտի վրա»՝ Mapp, Смирнов 1931, 63). ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – երկու կլորավուն փոսիկներ՝ քարի հիմնական հարթեցված մակերեսին. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Mapp, Смирнов 1931, 63, таб. 5a, № – (նկարը միայն պրոֆիլից է). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Արշալույս 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 220×72×33. ***Սկզբնավայրը*** – Արշալույս արոտավայր. ***Բարձրությունը*** – 2639 մ. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան, հավանաբար հնում թալանված, շրջակայքում՝ ժայռապատկերներ. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Արշալույս 2 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – գլակերպ(?). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – անհայտ. ***Չափը*** – անհնարին է պարզել (քարի մեծ մասը հողի մակերեսից ցածր է). ***Սկզբնավայրը*** – Արշալույս արոտավայր. ***Բարձրությունը*** – 2645 մ. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** -. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Արշալույս 3 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – բաց շագանակագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 140×35×35. ***Սկզբնավայրը*** – Արշալույս արոտավայր. ***Բարձրությունը*** – 2714 մ. ***Համադրեքսերը*** – . ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից ոչ հեռու. ***Երկրորդական օգտագործումը*** -. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Գառնի 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – պահպանվել է վերնամասը, մաշված. ***Չափը*** – 153×79×42. ***Սկզբնավայրը*** – Գառնի. ***Բարձրությունը*** – 1390 մ. ***Համապատկերը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Գառնիի տաճար հնագիտական հուշարձանի տարածք. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – քարը կրում է ուրարտական արքա Արգիշտի I-ի (մ.թ.ա. VIII դ. առաջին կես) արձանագրությունը և վերաօգտագործվել է մ.թ. III դ. որպես պալատական սյան խարիսխ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Аракелян, Арутюнян 1966. հմմտ. Խանզադյան 1969, 136-137. Սահինյան 1983, 16-17, նկ. 5. ՀՊՑ, Կոտայք, Գառնի 6.21.4.10. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:



Գյոլի Յուրտ 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – կոտրված, սակայն դեռևս լավ պահպանված. ***Չափը*** – 319×52×67. ***Սկզբնավայրը*** – Գյոլի Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2968 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան, խախտված՝ ամառանոցի իմպրովիզացված խաղահրապարակի պատրաստման ընթացքում. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Mapp, Смирнов 1931, таб. 16, №1. Пиотровский 1939, таб. VI. Բարսեղյան 1967, №14. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Գյոլի Յուրտ 2 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնացլակերպ(?). ***Նյութը*** – մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մասնատված և մաշված. ***Չափը*** – 243×59×51. ***Սկզբնավայրը*** – Գյոլի Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2964 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – Հավանաբար վերջերս վերականգնեցվել է մոտակա արոտավայրի անասնապահների կողմից, ապա նորից վայր ընկել. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 89, таб. 17, рис. стр. 88 (лев.), № – (таб.-ի տակ սխալմամբ գրված է «Աժդահա Յուրտի մոտ», մինչդեռ տեքստում նկարագրվում է Գյոլի Յուրտի վիշապաքարերից մեկը = Բարսեղյան 1967, № 15). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Գյոլի Յուրտ 3 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ(?). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – կիսաթաղված հողի մեջ, չափելի մասը 145×44×23. ***Սկզբնավայրը*** – Գյոլի Յուրտ. ***Բարձրությունը*** – 2963 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Mapp, Смирнов 1931, 89, № – («Գյոլի-յուրտում... փորվել է մեկ այլ [վիշապաքար]՝ նախկինում հայտնի, բայց միայն վերևի մասից». առանց նկարի է). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Գողթ 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – շագանակագույն-դեղնավուն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, մասամբ մաշված, վերին անկյունը կոտրված. ***Չափը*** – 280×101×41 (ըստ ՊԺԿ-ի՝ նախնական Բարձրությունը մինչև կանգնեցնելը 320 սմ). ***Սկզբնավայրը*** – «Երկու գետերի միջև» (Չայբասի) կոչված վայր, Գեղամա լեռներ, որտեղից տեղափոխվել է Գողթ գյուղ՝ ինչ-որ գերեզմանի վրա տեղադրելու նպատակով մոտ 1995 թ. (ըստ ՊԺԿ-ի). ***Բարձրությունը*** – անհայտ. ***Համալրեքսյալը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Երևան, Ճարտարապետության ազգային թանգարան-ինստիտուտի մոտ, որտեղ է բերվել Գողթից հյուսիս-արևելք գտնվող գերեզմանոցի կենտրոնական հատվածից (նման տեղեկության համար շնորհակալ ենք նաև Ժ. Խաչատրյանին). ***Երկրորդական օգտագործումը*** – բազմաթիվ կանոնավոր առվականման փորվածքներ և երեք կլորավուն փոսիկներ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, ՀՊՑ, Կոտայք, Գողթ 6.26.23. ՊԺԿ (Գողթ, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2002 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Դիքթաշ 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 287×80×27. ***Սկզբնավայրը*** – Դիքթաշ. ***Բարձրությունը*** – 2936 մ. ***Համալրեքսյրը*** – կրոմլեխ/դամբարան, վերջերս թալանված. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – ետնամասում՝ փորագրված խաչ (թերևս ժամանակակից), դիմային մասում՝ ժամանակակից արձանագրություն և փորագրման թվական (1972), ժամանակակից ծիսական հեղումների հետքեր. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, հմմտ. Հ. Պետրոսյան, այս ժողովածուում (հայ-իտալական արշավախումբը փաստագրել է 2005 թ.). մեր արշավախումբն անկախ վերջինիցս փաստագրել է 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Դիքթաշ 2 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – կոտրված և մասնակիորեն մաշված. ***Չափը*** – 358×33×59. ***Սկզբնավայրը*** – *Դիքթաշ 1*-ի և Դերբենտի միջև. ***Բարձրությունը*** – 2990 մ. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան, վերջերս թալանված. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից մի քանի մետր հեռու, սկզբնական ***Համապատկերը*** խաթարված. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – կլորավուն փոսիկների շարք ձկան մեջքի մոտ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Դիքթաշ 3 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 132×48×15. ***Սկզբնավայրը*** – *Դիքթաշ* 1-ից դեպի վեր. ***Բարձրությունը*** – 3174 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Թոխմախան Գյոլ 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – կարմրավուն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 400×150×65. ***Սկզբնավայրը*** – Թոխմախան Գյոլ. ***Բարձրությունը*** – մոտ 2700 մ. ***Համարեքսը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Վիշապալճի մոտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տեղահանվել է իր նախնական դիրքից 1970-ական թթ., երբ Վիշապալիճն ընդլայնվեց հարակից բլրի վրա: Կանգնեցվել է վերջերս «Վիշապ» տուրֆիրմայի կողմից. կանգնեցման ժամանակ երկու կես է եղել, ապա սոսնձվել է: Այժմ այն պարբերաբար այցելում են զբոսաշրջային խմբերը. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 89-90, таб. 11(?), 12, 14a, рис. стр. 89, № -. Բարսեղյան 1967, №9 (ոչ ճիշտ նշված որպես №8). ՀՊՑ, Կոտայք, Գեղարդ 9.1. ՊՄՊ (Մարտունու շրջան, վիշապաքար մեծ). ՊԺԿ (Գեղարդ 1, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2005 թ., հիշվում է ընկած դամբարանադաշտի տարածքում). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը 4-ի ետևում:

Թոխմախան Գյոլ 2 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, պոչի և իրանի որոշ հատվածներ քայքայված են. ***Չափը*** – 350×85×70. ***Սկզբնավայրը*** – Թոխմախան Գյոլ. ***Բարձրությունը*** – մոտ 2700 մ. ***Համարևքսպը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Երևան, Նոր Նորքի II Զանգվածի այգի. ***երկրորդական օգտագործումը*** – տեղահանվել է իր նախնական դիրքից 1970-ական թթ., երբ Վիշապալիճն ընդլայնվեց և վերադրվել որպես կանգնած հուշարձան այգում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 89-90, таб. 13, 14б, рис. стр. 88 (прав.), №2 (տեքստում, սխալմամբ, №3). Բարսեղյան 1967, №8. ՀՊՅ, Երևան, Նոր Նորք 1.8.18. ՊՄՊ (Գայի պողոտային հարող զբոսայգի, գծագիր, լուսանկար). ՊԺԿ (Գայի պողոտա 2, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 1986 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Թոխմախաան Գյոլ 3 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – ձկնացլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մասնակիորեն մաշված. ***Չափը*** – 200×48×34. ***Սկզբնավայրը*** – Թոխմախան Գյոլ. ***Բարձրությունը*** – մոտ 2700 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Երևան, Մատենադարան. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տեղահանվել է իր նախնական դիրքից 1960-ական թթ. և վերադրվել որպես կանգնած հուշարձան Մատենադարանի բակում (Բարսեղյան 1967, 183-ում այն արդեն հիշատակվում է Մատենադարանում). ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, таб. 15a, №4. ՀՊՅ, Երևան, Կենտրոն 1.6.81.10.7. ՊԺԿ (Մատենադարան, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 1986 թ., պահպանության տակ է անցել 1983 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից։

Թոխմախան Գյոլ 4 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – շագանակագույն-դեղնավուն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 205×76×24. ***Սկզբնավայրը*** – Թոխմախան Գյոլ. ***Բարձրությունը*** – մոտ 2700 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Վիշապալիճ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տեղահանվել է իր նախնական դիրքից 1970-ական թթ, երբ Վիշապալիճն ընդլայնվեց, և վերադրվել հարակից բլրի վրա: Կանգնեցվել է վերջերս «Վիշապ» տուրֆիրմայի կողմից: Այժմ այն պարբերաբար այցելում են զբոսաշրջային խմբերը. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Пиотровский 1939, таб. XI. Բարսեղյան 1967, № 6. ՀՊՅ, Կոտայք, Գեղարդ 9.2. ՊԺԿ (Գեղարդ 2, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2005 թ., հիշվում է ընկած դամբարանադաշտի տարածքում). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը 4-ի հետևում:

Թոխմախան Գյոլ 5 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 343×43×83. ***Սկզբնավայրը*** – Թոխմախան Գյոլ. ***Բարձրությունը*** – մոտ 2700 մ. ***Համապատկերը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Երևան, Նոր Նորքի II Զանգվածի այգի. ***երկրորդական օգտագործումը*** – տեղահանվել է իր նախնական դիրքից 1970-ական թթ., երբ Վիշապալիճն ընդլայնվեց և վերադրվել որպես հորիզոնական հուշարձան այգում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Բարսեղյան 1967, № 7. ՀՊՑ, Երևան, Նոր Նորք 1.8.17. ՊԺԿ (Գայի պողոտա 1, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 1986 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Իմիրզեկ 1 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – բաց շագանակագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափսը*** – 500×90×64. ***Սկզբնավայրը*** – Իմիրզեկ. ***Բարձրությունը*** – 2100 մ. ***Համալրեքսրը*** – տեսանելի չէ. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 92-93, таб. 18, рис. стр. 93 (лев.), № 1 (տեքստում և գծագրում, սխալմամբ, № 5). Миханкова 1931, 48. Բարսեղյան 1967, №17 (Բարսեղյանը չի տեսել այս վիշապաքարը, բայց նրա գծագիրը տարբեր է Մառի և Սմիռնովի գծագրից. անհասկանալի է, թե որտեղից է Բարսեղյանի մասշտաբի աղբյուրը). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Իմիրզեկ 2 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – ձկնացլակերպ. ***Նյութը*** – շագանակագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 400×70×40. ***Սկզբնավայրը*** – Իմիրզեկից վերև գտնվող արոտավայրեր. ***Բարձրությունը*** – 2256 մ. ***Համարևքարը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** -. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 92, таб. 19-20, рис. стр. 92 (прав.), №2. Բարսեղյան 1967, №16. հմմտ. նաև Քալանթար 1937, 174. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Իմիրզեկ 3 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնացլակերպ(?). ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – խիստ մաշված. ***Չափը*** – 390. ***Սկզբնավայրը*** – Իմիրզեկից վերև գտնվող արոտավայրեր: ***Բարձրությունը*** – 2258 մ. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում, մասամբ ջրի տակ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, 91-92, таб. 21-22, рис. стр. 93 (прав.), №3. Բարսեղյան 1967, №18. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

Իմիրզեկ 4 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 410×75×65. ***Սկզբնավայրը*** – Իմիրզեկ հնավայրից դեպի արևելք գտնվող արոտավայրեր (Բզովանի Յուրտի շրջակայք, Բաբա Փարի վայրում, Գեղ ամրոցի մոտ). ***Բարձրությունը*** – 2292 մ. ***Համապատկերը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Марр, Смирнов 1931, таб. 23, №4. Миханкова 1931, 49 (գուցե և *Իմիրզեկ 5*). Բարսեղյան 1967, №20. ՊՄՊ (*Իմիրզեկ 4*, լուսանկար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Իմիրզեկ 5 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 520×120×75. ***Սկզբնավայրը*** – Իմիրզեկ հնավայրից դեպի արևելք գտնվող արոտավայրեր (Բզովամի Յուրտի շրջակայք, Բաբա Փարի վայրում, Գեղ ամրոցի մոտ). ***Բարձրությունը*** – 2338 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Mapp, Смирнов 1931, таб. 24, № 5. Բարսեղյան 1967, № 19. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Լճաշեն 1 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 370×72×47. ***Սկզբնավայրը*** – Լճաշեն գյուղից 2,5 կմ հարավ-արևմուտք, «Համալիրի տարածք» կոչվող գոգավոր վայրում, որտեղով անցնում է հին ջրագիծը և որն այժմ մելորացված տարածք է, թեև բուն դամբարանի մոտ երևում են մի քանի միջին և փոքր չափսի քարեր (ճշգրիտ տեղն՝ ըստ Գուրգեն Գյուրջյանի). ***Բարձրությունը*** – 1975 մ. ***Համայնքարը*** – դամբարան, դամբարանադաշտի տարածքում (դամբարանների/կրոմլեխների քարերը/սալաքարերը հավաքված են կույտի ձևով՝ վիշապաքարի նախնական տեղից մոտ 20 մ դեպի հարավ-արևելք). ***Ներկայիս վայրը*** – Մեծամորի հնագիտական թանգարան. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – գտնվել է Լճաշենում՝ միջինբրոնզեդարյան դամբարանի համատեքստում, ապա 1980 թ. բերվել Մեծամորի թանգարան ու կանգնեցվել մուտքի մոտ՝ Է. Խանզադյանի կողմից. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Խանզադյան 2005. ՀՊՑ, Արմավիր, Տարոնիկ 3.93.3.1.5.1. ՊԺԿ (Տարոնիկ, նկարագրություն, լուսանկար). Գյուրջյան Գուրգեն (89 տարեկան, Լճաշենի բնակիչ, տրակտորիստ, մասնակցել է վիշապաքարի տեղափոխման աշխատանքներին, 02.10.2013). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

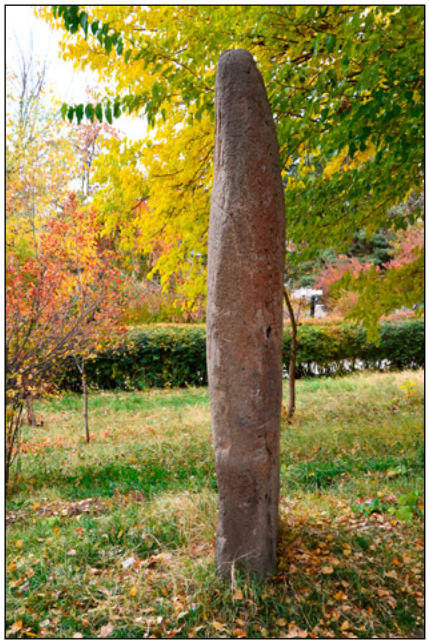
Լճաշեն 2 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցուլ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ, կարմրավուն քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – կոտրված, միայն վերնամասն է պահպանվել և գլխի կեսը, դիմային և կողային հատվածներում լավ երևում են քանդակները. Չափը – 118×64×48. ***Սկզբնավայրը*** – ավազահանքերից անդին գտնվող «Հին Խամեր» կոչված գոգավոր միջավայրում, որտեղից երևում է Սևանա լիճը և Լճաշենի ամրոցը. ***Բարձրությունը*** – 2057 մ. ***Համապատկերը*** – անհայտ, թերևս դամբարանադաշտ (որի մասին վկայում են անմիջական շրջակայքում երևացող և մելորացման ժամանակ հավաքված քարակույտերը). ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից ոչ հեռու, բլրակի վրա, դրված՝ մելորացման աշխատանքների ընթացքում հայտնաբերումից հետո. ***Երկրորդական օգտագործումը*** -. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված է Լևոն Պետրոսյանի կողմից (մոտ 2000 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Մաղալներ 1 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն, մանրահատիկ բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 270×68 (լայնությունը չափելի չէ). ***Սկզբնավայրը*** – Մաղալներ. ***Բարձրությունը*** – 3013 մ. ***Համայրեքպրը*** – կրոմլեխ/դամբարան, շրջակայքում՝ ժայռապատկերներ, մեգալիթյան կառույցներ, թալանված դամբարաններ. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2012 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Սարուխան 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցուլ. ***Նյութը*** – մոխրաշագանակագույն բազալտ, կարմիր քարաքոսով հետնամասում. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, հիմնականում հողի մեջ է, միայն վերնամասն է երևում. Չափսը – 127×72×46. ***Սկզբնավայրը*** – Սարուխան գյուղի դաշտում. ***Բարձրությունը*** – 2012 մ. ***Համալրեքարը*** – անհայտ, տարածքը մելորացված է, շրջակայքում՝ բնակատեղի-ամրոցների և դամբարանադաշտերի խիտ ցանց (հմմտ. ՀՊՅ, Գեղարքունիք, Սարուխան 4.78). ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – առաջին անգամ գիտականորեն փաստագրվել է Ս. Հմայակյանի կողմից. հմմտ. Հակոբյան 2010ա, 59 (միայն նկարը). Ս. Հմայակյան և այլք, այս ժողովածուում:

Բուժական 1 (Արայի լեռ)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրաշագանակագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 227×72×46. ***Սկզբնավայրը*** – Բուժական գյուղի մոտ՝ նրանից 1,5 կմ դեպի արևմուտք, գյուղ մտնող ճանապարհից աջ գտնվող դաշտում. ***Բարձրությունը*** – 1820 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից ոչ հեռու, մեխանիզմի կողմից տեղափոխված դաշտի սահմանագծին. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ նկատել է Գագիկ Սարգսյանը. հմմտ. Խանզադյան 2003, 35 (անորոշ հիշատակում). ՀՊՑ, Կոտայք, Բուժական 6.20.13. ՊԺԿ (*Բուժական 1*, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 1996 թ., սխալմամբ ներկայացված է որպես ձկնակերպ. մեր մաքրողական աշխատանքները 2012 թ. պարզեցին վերջինիս գլակերպությունը). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը։

Ափրաշ 1 (Վարդենիսի լեռներ): ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 175×60. ***Սկզբնավայրը*** – հայտնաբերվել է տրակտորիստի կողմից 1982 թ. (ըստ Խնկիկյան 1997, 148, իսկ ըստ Այվազյան 2007, 786, նկ. 235՝ 1985 թ., ինչը թերևս սխալ է) Մադինա գյուղից 8 կմ հարավ գտնվող Ատտաշ/Քարե Չի ամառանոցում, հանդամիջյան ճանապարհի ձախ կողմում (բուն տեղի անունը՝ Թմբուկ Այր), հողով ծածկված վիճակում: Հայտնաբերման պահին ընկած է եղել, կանգնեցվել է տրակտորիստների կողմից. ***Բարձրությունը*** – 2285 մ. ***Համապատկերը*** – դամբարանադաշտի տարածքում է. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից ոչ հեռու. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – Խնկիկյան 1997, 148. Xnkikyan 2002, 114, pl. 97/2. Biscione et al. 2002, 198, 378. ՀՊՅ, Գեղարքունիք, Մադինա 4.62.11 (ՀՊՅ-ում Զոլաքար 4.34.20 հասցեով, Նաղարախան ամրոցից 2 կմ և Զոլաքար գյուղից 42 կմ արևմուտք, հիշվում է մեկ այլ վիշապաքար. այստեղ սխալ է տեղի ունեցել, խոսքը նույն *Ափրաշ 1*-ի մասին է: Սխալի պատճառն այն է, որ Նաղարախան ամրոցը, որով կողմնորոշվել են «Զոլաքարի վիշապը» նկարագրելիս, գտնվում է Զոլաքարի վարչական տարածքում և ոչ թե բուն գյուղում. Նորիկ Հազեյան՝ 22.05.2013, Ալբերտ Տոնեյան՝ 29.10.2013 անձնական հաղորդում). ՊԺԿ (Մադինա, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 1999 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:



Սելիմ 1 (Վարդենիսի լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մաշված. ***Չափը*** – 270×110×35. ***Սկզբնավայրը*** – Սելիմի լեռնանցքի ամենաբաձր կետի շրջակայքում, Եղեգնաձորից-Մարտունի տանող ճանապարհի ձախ կողմում, այնտեղ, ուր գտնվում է Վայոց Ձորի և Գեղարքունիքի մարզերի վարչական սահմանը (ըստ՝ Գ. Դովլաթյանի). ***Բարձրությունը*** – մոտ 2340 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ (շրջակայքում կան քարերի մեծ կուտակումներ, որոնք հավաքվել են մելորացման ընթացքում. գուցե դրանք կրոմլեխների քարեր են). ***Ներկայիս վայրը*** – 1984 թ. հայտնաբերվում է վերոհիշյալ տարածքում տրակտորով իրականացվող մելորացիայի ժամանակ: Գ. Դովլաթյանը պատահականորեն տեսնում է, որ քարը քարշ են տալիս տրակտորով և թույլ չի տալիս, որ վնասեն: 1984 թ. հոկտեմբերին, Գլաձորի համալսարանի տոնակատարության օրերին, վերջինիս ջանքերով վիշապաքարը տեղափոխվում է Եղեգնաձոր. նախ այն եղել է քաղաքային հիվանդանոցի մոտ (ըստ ՊԺԿ-ի), ապա բերվել Սոմիկի անվան հասարակական այգի, որտեղ և գտնվում է այժմ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – վերականգնեցված որպես հուշարձան քաղաքային այգում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Խնկիկյան 1997, 148. Xnkikyan 2002, pl. 97/1. ՀՊՅ, Վայոց Ձոր, Եղեգնաձոր 9.1.14. ՊԺԿ (Եղեգնաձոր, նկարագրություն, լուսանկար). Գագիկ Դովլաթյան (Եղեգնաձորի բժշկական ուսումնարանի տնօրեն, անձնական հաղորդում՝ 22.10.2013). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և վերականգնված սկզբնական միջավայրը:

Սոթք 1 (Վարդենիսի լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ (ըստ ՀՊՑ-ի՝ ցլակերպ է, կողային մասում ունի պարույրներ և աղեղնաձև պատկերներով զարդանախշեր. իրականում ցլապատկեր չկա, թեև ցլակերպերին բնորոշ քառակողություն ունի և վերից վար գնալով նեղանում է: Պարույրը մի գծով միանում է շրջանին, որը կարող է ձկան աչք լինել, մինչդեռ երեք աղեղնաձև գծերը՝ խռիկներ). ***Նյութը*** – սևամոխրագույն բազալտ, կարմրավուն քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – կոտրված (ըստ ՀՊՑ-ի՝ երկու մասի), միայն վերնամասն է պահպանվել (ՀՊՑ-ում հիշված ստորին՝ պոչուկային մասը մենք չենք տեսել). ***Չափը*** – 130×45×37 (ըստ ՊԺԿ-ի՝ ***Բարձրությունը*** 250, թեև լուսանկարում նույն քարն է ինչ, որ մենք ենք տեսել). ***Սկզբնավայրը*** – «սարից» (ըստ ՊԺԿ-ի), թեև չի բացառվում, որ ոչ հեռվից բերված լինի. ***Բարձրությունը*** – 2009 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Սոթք գյուղի հին գերեզմանատան տարածքում, կուտակված խաչքարերի և գերեզմանաքարերի միջավայրում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, ՀՊՑ, Գեղարքունիք, Սոթք 4.80.3.3.3 (ներկայացված է որպես վիշապաքար). ՊԺԿ (Սոթք, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2000 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Ուլգյուր 1 (Վարդենիսի լեռներ)։ ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրաշագանակագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, խաչքարացված և արձանագրված դիմային ու կողային հատվածներում (հետնամասում՝ միայն փոքրիկ խաչ է, արևելյան կողային մասում կա նոր արված մարդապատկեր). ***Չափը*** – 353×93×40. ***Սկզբնավայրը*** – անհայտ. ***Բարձրությունը*** – 1950 մ. ***Համարեքսպը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – ըստ արձանագրության՝ 1009 թ. պատվիրատու Սարգիս երեցի կողմից վերածվել է խաչքարի Ս. Աստվածածին անունով. ***Ներկայիս վայրը*** – Աղավնաձոր գյուղի վարչական տարածք, Ներքին Ուլգյուր կամ Վանքի դուզ/ձոր գյուղատեղիի հարավարևմտյան հատված, Ս. Աստվածածին եկեղեցու հարավային կողմում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Եղիազարյան 1955, 78 («կոթողաձև» է). Բարխուդարյան 1967, 34, նկ. 21 («հին կոթողի տեսք ունի»). Շահինյան 1976, 287-288, նկ. 1, 2. 1984, 28, նկ. 3 (առաջինն է սահմանել որպես վիշապաքար). Խաչատուրյան 1982, 80. Мурадян 1985, 23-24. Պետրոսյան 2008, նկ. 73, 436. ՀՊՑ, Վայոց Ձոր, Աղավնաձոր 9.6.3.2.1 (ներկայացված է որպես խաչքար, նախնական նշանակությամբ՝ գլակերպ վիշապ). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից։

Ուլգյուր 2 (Վարդենիսի լեռներ): ***Տիպը*** – գլակերպ. ***Նյութը*** – մոխրաշագանակագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, խաչքարացված՝ դիմային, արձանագրված՝ կողային ու ետևի հատվածներում. ***Չափը*** – 250×80×49. ***Սկզբնավայրը*** – անհայտ. ***Բարձրությունը*** – 1950 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – ըստ արձանագրության Պ. Մուրադյանի ընթերցման՝ քարը ներկայիս տեղն է բերվել Որկոր վայրից և վերածվել խաչքարի վարպետ Մարգարի կողմից իր ծնողների՝ հոր իշխան Սմբատի և մոր Սեթիի հիշատակին: Արձանագրությունը թվագրվում է 1199 թ., սակայն վիշապաքարը խաչքարացվել է արձանագրությունից ավելի վաղ՝ *Ուլգյուր 1*-ի հետ միաժամանակ 1009 թ.. ***Ներկայիս վայրը*** – Աղավնաձոր գյուղի վարչական տարածք, Ներքին Ուլգյուր կամ Վանքի դուզ/ձոր գյուղատեղիի հարավարևմտյան հատված, Ս. Աստվածածին եկեղեցու հարավային կողմում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Եղիազարյան 1955, 78 («կոթողաձև» է). Բարխուդարյան 1967, 35, նկ. 21. Շահինյան 1976, 288-289, նկ. 1, 3 (առաջինն է սահմանել որպես վիշապաքար). Խաչատուրյան 1982, 80. Мурадян 1985, 23-24. Պետրոսյան 2008, նկ. 72, 436. ՀՊՑ, Վայոց Ձոր, Աղավնաձոր 9.6.3.2.2 (ներկայացված է որպես խաչքար, նախնական նշանակությամբ՝ գլակերպ վիշապ). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Ղուրթ Թափա 1 (Արագած): ***Տիպը*** – ձկնակերպ (կենաց ծառի և ալիքաձև կիսագալարների պատկերով). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 162×43×20. ***Սկզբնավայրը*** – Օրգով գյուղից հյուսիս՝ Ղուրթ Թափա («Գայլ բլուր») կոչվող մշակութայնացված միջավայրում. ***Բարձրությունը*** – 1954 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ (ընագիր նկարում կոթողի շրջակայքում երևում են միջին չափսի անկանոն քարեր. գուցե կրոմլեխ է), շրջակայքում՝ մենհիրներ, կրոմլեխներ, դոլմեններ, «կիկլոպյան» շինություններ, եկեղեցու ավերակներ (Քալանթար 1925, 214-230. Արեշյան և այլք 1977, 91), մ.թ.ա. II-I հազարամյակի դամբարանադաշտ (ըստ՝ ՀՊՅ, Արագածոտն, Օրգով, Կուռ Թափա, 114.8). ***Ներկայիս վայրը*** – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի «Հայկաշեն» ամառանոց, Բյուրական. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված. Արեշյան և այլք 1977, 91 (հավանաբար «մշակված երկարուկ քանդակազարդ պատկերներով երկու քարեր»-ից մեկն է, փաստագրված 1975 թ. «Կուռ-Թափա»-ում). հմմտ. նաև Լալայան 1931, 66. ՀՊՅ, Արագածոտն, Բյուրական 28.1.7. ՊԺԿ (Բյուրական 1, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2002 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը (3-րդ նկարն՝ Արթուր Հարությունյանի, 1973 թ.):

Ղութ Թափա 2 (Արագած): ***Տիպը*** – ձկնակերպ (տիպիկ զիգզագաձև զարդերով). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – մեջտեղից կոտրված, ապա կպցված. ***Չափը*** – 160×30×55. ***Սկզբնավայրը*** – Օրգով գյուղից հյուսիս՝ Ղութ Թափա («Գայլ բլուր») կոչվող մշակութայնացված միջավայրում, *Ղութ Թափա 1*-ից մոտ 5 մ հեռավորության վրա. ***Բարձրությունը*** – 1954 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ (ընագիր նկարում կոթողի շրջակայքում երևում են միջին չափսի անկանոն քարեր. գուցե կրոմլեխ է), շրջակայքում՝ մենհիրներ, կրոմլեխներ, դոլմեններ, «կիկլոպյան» շինություններ, եկեղեցու ավերակներ (Քալանթար 1925, 214-230. Արեշյան և այլք 1977, 91), մ.թ.ա. II-I հազարամյակի դամբարանադաշտ (ըստ՝ ՀՊՅ, Արագածոտն, Օրգով, Կուո Թափա, 114.8). ***Ներկայիս վայրը*** – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի «Հայկաշեն» ամառանոցում, Բյուրական. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնադրյուրը*** – չհրատարակված. Արեշյան և այլք 1977, 91 (հավանաբար «մշակված երկարուկ քանդակազարդ պատկերներով երկու քարեր»-ից մեկն է, փաստագրված 1975 թ. «Կուո-Թափա»-ում). հմմտ. նաև Լալայան 1931, 66. ՀՊՅ, Արագածոտն, Բյուրական 28.1.8. ՊԺԿ (Բյուրական 2, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2002 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը (3-րդ նկարն՝ Արթուր Հարությունյանի, 1973 թ.):

Քյուրաքանդ 1 (Արագած)։ ***Տիպը*** – պարզ չէ. ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ. ***Չափը*** – 332×80×40. ***Սկզբնավայրը*** – Քյուրաքանդ ամառանոցի «ֆուտբոլի դաշտ», Քյուրաքանդ (Ֆերիկ) գյուղի (վերջերս՝ Օշական գյուղի) ամառանոց. ***Բարձրությունը*** – 2818 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ, թերևս դամբարան (թալանված է, ինչի մասին է վկայում քարի տակի փորվածքը. թափված հողից գտնվեցին 3 վանակատ և 2 խեցեղեն բեկոր՝ մեկի վրա դուրգի հետքեր (ՄԲ?), որից մոտ 15 մ հեռավորության վրա մեկ այլ կիսամշակված և վերևից ներքև նեղացող երկարավուն քար է. այս երկուսի միջև՝ ժայռապատկեր, դեպի հյուսիս կա չորս կրոմլեխ/դամբարանների խումբ (մինչև 11 մ տրամագծով). ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, առաջին անգամ փաստագրված 2013 թ. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և սկզբնական միջավայրը:

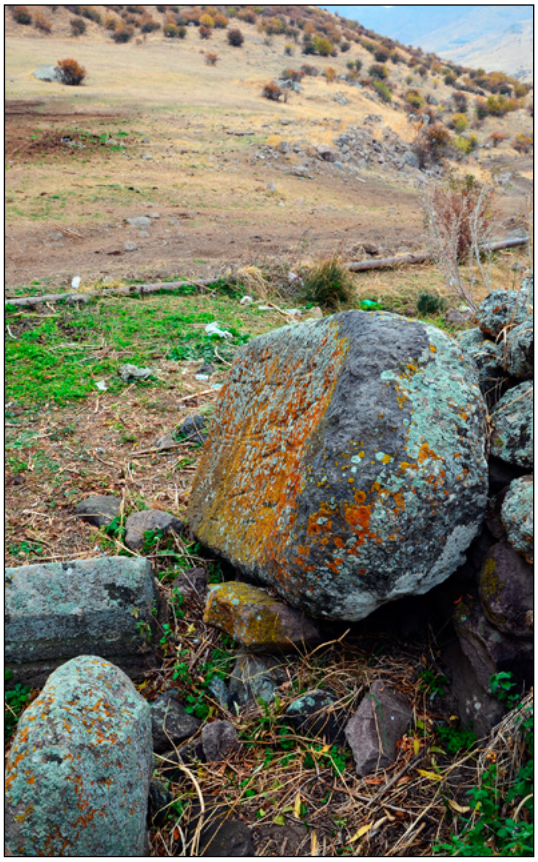
Ավան 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ձկնակերպ. ***Նյութը*** – կարմրավուն տուֆ. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, դիմային մասում քարի վերին շերտը մասամբ քայքայված. ***Չափը*** – 132×35×32. ***Սկզբնավայրը*** – . ***Բարձրությունը*** – 1218 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Ավանի Ս. Աստվածածին/Ծիրանավոր եկեղեցու արևմտյան մուտքի վերևում՝ ներսից ագուցված իբրև բարավոր. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – բարավոր, միջնադարում ավելացվել է վարդակը՝ ձկան աչքի տեղում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Азарян 1975, 18. Пиотровский 2009, 113. Ծիրանավոր անվամբ եկեղեցիների համար՝ որպես նախկինում վիշապի տաճարների հմմտ. Հակոբյան 1993, 23. Գ. Թումանյան, այս ժողովածուում (Ն. Մառի կարծիքն է). ՀՊՑ, Երևան, Ավան 1.2.10.1.1 (ներկայացված է որպես վիշապաքար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Գառնի 2 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ (ըստ ձևի՝ քառակող է և նեղացող, պատկերներ չեն պահպանվել). ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – գլխամասը հորիզոնական կտրված է, դիմային մասը՝ ոչ հավասարաչափ մշակված, ստորին հատվածի արևելյան մասը՝ կոտրված. ***Չափը*** – 292×73×41. ***Սկզբնավայրը*** – . ***Բարձրությունը*** – 1387 մ. ***Համապատկերը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Գառնիի տաճար հնագիտական հուշարձանի տարածք. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – IX-X դդ. վերածվել է խաչքարի՝ վիշապաքարի համապատասխան հատվածը ակոսատումով հեռացնելու միջոցով. խաչապատկերը վիշապաքարի ստորին (խաչքարի վերին) հատվածում է, ավարտուն չէ. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Հ. Պետրոսյան, այս ժողովածուում. ՀՊՑ, Կոտայք, Գառնի 6.21.4.9 (ներկայացված է որպես խաչքար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից։

Գեղաշեն 1 (Գեղամա լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ (ըստ ՊԺԿ-ի՝ իրանի երկայնքով նկատվում են թեփուկներ հիշեցնող զիգզագներ. մենք չենք տեսել). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ, սպիտակ քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, պոչի մասը կոտրված/կամ կտրված. ***Չափը*** – 182×42×39. ***Սկզբնավայրը*** – Գեղամա լեռներ (ըստ ՀՊՑ-ի և ՊԺԿ-ի), կոնկրետ տեղն անհայտ է. ***Բարձրությունը*** – 1652 մ. ***Համադրեքսրը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – գտնվում է Գեղաշենի արևելքում գտնվող «Գյոլի թաղ»-ի հին գերեզմանոցի հարավային մասում. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – տապանաքար, ստորին մասում՝ անցք (ըստ Հ. Պետրոսյանի, այս ժողովածուում՝ տապանաքարի է վերածվել XVI-XVII դդ., անցքն էլ արված է պարանով քարշ տալու համար). ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, ՀՊՑ, Կոտայք, Գեղաշեն 6.23.9.4 (ներկայացված է որպես վիշապաքար տեղափոխված Գեղամա լեռներից). ՊԺԿ (Գեղաշեն, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2005 թ., պետական պահպանության տակ է վերցվել 2004 թ.): ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից և ներկայիս միջավայրը:

Լիճք 1 (Գեղամա լեռներ)։ ***Տիպը*** – պարզ չէ. ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ, կարմրավուն քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – միայն վերնամասն է երևում, որի վերին հատվածը կոտրված է, իսկ ստորին մասը հողի մեջ է. ***Չափսը*** – 155×78×30. ***Սկզբնավայրը*** – անհայտ, թեև չի բացառվում, որ իր տեղում լինի կամ ոչ հեռվից բերված լինի. ***Բարձրությունը*** – 2025 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Ներկայիս վայրը*** – Ծակքար գետից սկիզբ առնող ջրատարի մոտ, Թեմոյի Սուրբ վայրում, Բանդերի ջրի ափին, միջնադարյան Պողոս գյուղի տարածքում. կողքը երկու խաչքարեր են. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – . ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, Նորիկ Հազեյան, Սմբատ Սմբատյան (02.10.2013), ՀՊՑ, Գեղարքունիք, Լիճք 4.39.12 (ներկայացված է որպես «գորտակերպ վիշապաքար», թե ինչու պարզ չէ, թերևս ժողովրդական ստուգաբանություն է. «Գորտաքար»-ի մասին հմմտ. Բդոյան 1972, 488). ՊԺԿ (Լիճք, նկարագրություն, լուսանկար, անձնագիրը կազմվել է 2004 թ.). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից։

Կարմրաշեն 1 (Վարդենիսի լեռներ)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ (գլխի վրա կա ելուստ, դեմքն ունի մասնակի ուռուցիկություն, կողային հատվածներից մեկում նշմարվում է ոտքը. քարի նեղացող ձևը, մշակումը և չափերը տիպիկ են վիշապաքարերի համար). ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – դիմային մակերեսը քանդակազարդվելով՝ փոս է ընկել, ետևում փորագրվել է հիմնական արձանագրությունը. ***Չափը*** – 282×90×31 (ըստ Ս. Բարխուդարյանի՝ ընկած վիճակում երկարությունը 3,66). ***Սկզբնավայրը*** – անհայտ. ***Բարձրությունը*** – 1990 մ. ***Համաւրենքպրը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – 990 թ. խաչքար, որի արձանագրությունն ասում է, թե ինչպես Գրիգորիկը արձանը գտնում և դժվարությամբ տեղափոխում է եկեղեցու դուռը. ***Ներկայիս վայրը*** – Կարմրաշեն գյուղում, Ջեվեդարա գյուղատեղիի հյուսիսային մասում, ավերակ ջրաղացի մոտ. Ըստ Քաջբերունու՝ 1889 թ. կանգուն էր, ըստ՝ Ս. Բարխուդարյանի՝ 1932 թ. կանգուն էր, ապա ընկել է (իր փաստագրման ժամանակ ընկած էր), հետո նորից կանգնեցվել է (թերևս վերջին 30 տարվա ընթացքում. Ա. Շահինյանի մոտ արդեն կանգնած է). ***Սկզբնաղբյուրը*** – Ջալալեանց 1858, 137 (բերում է միայն արձանագրությունը). Քաջբերունի 1889, 283 (նշում է, որ կանգուն է «բլրակի լանջի վերայ»). Եղիազարյան 1955, 104 (նշում է, որ «բոլորովին առանձնահատուկ ձևով մշակված» խաչքար է). Բարխուդարյան 1967, 41-42, նկ. 29, 29ա. Շահինյան 1976, 289 (առաջինն է նկատել, որ կարող է վիշապաքար լինել). Շահինյան 1984, նկ. 70. Պետրոսյան 2008, 78, 107, 176, 234, նկ. 124. ՀՊՑ, Վայոց Ձոր, Կարմրաշեն, 9.27.4.2 (ներկայացված է որպես խաչքար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից։



Ռինդ 1 (Վարդենիսի լեռներ)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ (ինչի մասին վկայում է կորացող ձևը, հաստությունը և գլխին պահպանված կատարը). ***Նյութը*** – մուգ մոխրագույն բազալտ, սպիտակ և կարմիր քարաքոսի հետքերով. ***Պահպանվածությունը*** – միայն կեսն է պահպանվել, դիմային մասը հարթեցվել է և վրան մեծ ու փոքր խաչեր արվել. ***Չափը*** – 187×101×39. ***Սկզբնավայրը*** – անհայտ. ***Բարձրությունը*** – 1941 մ. ***Համապատկերը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – խաչքար. ***Ներկայիս վայրը*** – Ռինդ գյուղի վարչական տարածք, Վերին Ուլգյուր գյուղատեղի, X-XIV դդ. գերեզմանոցի և XIII-XIV ու XVII դդ. խաչքարերի համատեքստում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, Ռինդում՝ Հ. Մելքոնյանի կողմից խաչքարացված ցլակերպ վիշապաքարերի հիշատակման մասին հմմտ. Xnkikyan 2002, 124 (ոչ կոնկրետ). Վերին Ուլգյուրի համար հմմտ. Եղիազարյան 1955, 79-80. Բարխուդարյան 1967, 34. հմմտ. նաև ՀՊՅ, Վայոց Ձոր, Ռինդ 9.37.4 (Վերին Ուլգյուրի Ս. Ստեփանոս եկեղեցի, գերեզմանոց և խաչքարեր). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից։

Ռինդ 2 (Վարդենիսի լեռներ)։ ***Տիպը*** – ցլակերպ (ինչի մասին վկայում է նեղացող ձևը, հաստությունը և գլխին պահպանված կատարը). ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ, սպիտակ և կարմիր քարաքոսի հետքերով. ***Պահպանվածությունը*** – դիմային մասը վերամշակված, հարթեցված (որի պատճառով պատկերները անտեսանելի են), արևելյան կողային մասում մասամբ կոտրված. ***Չափը*** – 198×70×29. ***Մկզբնավայրը*** – անհայտ. ***Բարձրությունը*** – 1941 մ. ***Համաւրնքարը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – թերևս հումք է հանդիսացել խաչքար պատրաստելու համար, ինչը տեղի չի ունեցել. ներկայումս օգտագործվում է իբրև սեղան։ Գլխամասում կա անցք՝ քարշ տալու համար։ Երկու կողային մասերում մնացել են կլորավուն փոսիկների հետքեր. ***Ներկայիս վայրը*** – Ռինդ գյուղի վարչական տարածք, Վերին Ուլգյուր գյուղատեղի, X-XIV դդ. գերեզմանոցի և XIII-XIV ու XVII դդ.խաչքարերի համատեքստում, Ռինդ 1-ից 10 մ դեպի հարավ. ***Մկզբնաղբյուրը*** – չհրատարակված, Ռինդում՝ Հ. Մելքոնյանի կողմից խաչքարացված ցլակերպ վիշապաքարերի հիշատակման մասին հմմտ. Xnkikyan 2002, 124 (ոչ կոնկրետ). Վերին Ուլգյուրի համար հմմտ. Եղիազարյան 1955, 79-80. Բարխուդարյան 1967, 34. հմմտ. նաև ՀՊՅ, Վայոց Ձոր, Ռինդ 9.37.4 (Վերին Ուլգյուրի Ս. Ստեփանոս եկեղեցի, գերեզմանոց և խաչքարեր). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից։

Վայք 1 (Վարդենիսի լեռներ): ***Տիպը*** – գլակերպ (քառակող, նեղացող, սկզբնական պատկերագրությունը ջնջված է և լավ հարմարեցված նոր, բայց արխայիկ տարրերով պատկերներին). ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – ակտիվորեն վերամշակված բոլոր կողմերից. ***Չափը*** – 207×71×58. ***Սկզբնավայրը*** – անհայտ. ***Բարձրությունը*** – 1205 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – խաչքար, արձանագրությունը խաչի կանգնեցման մասին՝ 1222 թ., ընդ որում խաչքարի վերնամասը վիշապաքարի ստորին մասն է. ունի 2 անցք՝ մեկը գլխավերևում (տրամ. 15 սմ) թերևս խաչ ագուցելու համար (հմմտ. *Անգեղակոթ 1*, *Սառնաղբյուր 1*), մյուսը՝ դեպի դիմային մասը (տրամ. 10 սմ), վերջինս՝ քարշ տալու համար. ***Ներկայիս վայրը*** – Վայք քաղաք, Հին Սոյլան գյուղատեղի, Ս. Վառվառա սրբարանի և հին ու նոր գերեզմանոցի մոտ, Պետիկ Ավետիսյանի հողատարածքում, Վայք-Ջերմուկ ճանապարհի ձախ կողմում. այս տեղում է վաղուց (թերևս միջնադարից, հմմտ. գերեզմանոցի խաչքարերը՝ IX-XVII դդ.). ***Սկզբնաղբյուրը*** – Հակոբյան 2011, 140 (ներկայացված է որպես VII-VIII դդ. կոթող). ՀՊՑ, Վայոց Ձոր, Վայք 9.3.4 (ներկայացված է որպես խաչքար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Անգեղակոթ 1 (Սյունիքի լեռներ): ***Տիպը*** – ցլակերպ (քառակող, նեղացող, քարի մշակումը տիպիկ վիշապաքարերի համար, սկզբնական պատկերագրությունը ջնջված է, ցլագլխի մնացորդը ակնհայտորեն դուրս է ընկած այլ մասերի համեմատ, ինչը հատկապես երևում է Շահինյան 1984, նկ. 15-ում). ***Նյութը*** – բաց մոխրագույն բազալտ. ***Պահպանվածությունը*** – ակտիվորեն վերամշակված դիմային մասում. ***Չափը*** – 238×73×65. ***Սկզբնավայրը*** – անհայտ. ***Բարձրությունը*** – 1805 մ. ***Համատեքստը*** – անհայտ. ***Երկրորդական օգտագործումը*** – վաղ միջնադարյան կոթող, ավելի ուշ վերածված խաչքարի (գլխավերևի ներկայիս խաչքարը բացակայում է հին նկարներում, հմմտ. Շահինյան 1984, նկ. 13, 15. Հակոբյան և այլք 1986, նկ.՝ 928 էջի ներդիրում). ***Ներկայիս վայրը*** – Անգեղակոթ գյուղի հյուսիսային եզրին գտնվող միջնադարյան և ժամանակակից գերեզմանոցում. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Բարխուդարյան 1960, 120, №359 (գլխին ագուցված քառակուսի քարի արևելյան կողի արձանագրությունը). Շահինյան 1984, նկ. 13, 15 (V դ. երկրորդ կեսի կոթող, սկզբնապես կանգնած հարակից պատվանդանի վրա). Պետրոսյան 2008, 78, նկ. 76 (վաղ միջնադարյան կոթող, որ XIV-XV դդ. վերածվել է խաչքարի). ՀՊՑ, Սյունիք, Անգեղակոթ 8.13.4.28 (ներկայացված է որպես V դ. կոթող). տեղեկությունը հնարավոր վիշապաքարի մասին՝ Բորիս Գասպարյան (27.05.2012). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Դարիկ 1 (Ջավախքի լեռներ): ***Տիպը*** – ձուկ/ցուլ (քառակող մշակված, մեջքին եռանկյունաձև իջնող և ձկնակերպերին բնորոշ փորվածք, ցլակերպերին բնորոշ ելուստ/կատար). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ, կարմրավուն քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, մասամբ կոտրված՝ կողային և պոչի հատվածում. ***Չափը*** – 395×109×45. ***Սկզբնավայրը*** – Դարիկ գյուղ, «Ագրոհոլդինգ Արմենիա» ՍՊԸ տարածքում. ***Բարձրությունը*** – 2147 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան (ըստ ՀՊՅ-ի ևս՝ «գերեզմանոցում, քարակոյտերի մեջ»), շրջակայքում՝ դամբարաններ, բնակավայրերի և կլորավուն փոսիկներով քարերի հետքեր. ***Ներկայիս վայրը*** – սկզբնական տեղից ոչ հեռու (խորհրդային ժամանակներում կանգնած է եղել կրոմլեխի վրա, հետխորհրդային շրջանում գցվել է կրոմլեխից դուրս և այժմ գտնվում է կրոմլեխից 3 մ հարավ՝ ըստ Ի. Թադևոսյանի. ըստ Լ. Եգանյանի՝ կոթողը կանգուն է եղել մինչև 1988 թ.). ***Երկրորդական օգտագործումը*** – սրբազան քար, որի շուրջ ծիսակատարություններ են կատարվել. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Իրինա Թադևոսյան (29.09.2013). Եգանյան 2007, 26-27, նկ. 1. 2011, 34 (ներկայացված է որպես վիշապաքար՝ հայտնաբերված հնագետների կողմից 2003 թ.). ՀՊՅ, Շիրակ, Դարիկ 7.39.1.1.1. ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Եղնաջուր 1 (Ջավախքի լեռներ): ***Տիպը*** – ցուլ (գլապատկերով՝ ըստ ՀՊՑ-ի), ձուկ/ցուլ առանց պատկերի (ըստ մեզ, դիմային մասը շատ հարթ, հետևինը կորացող, հորիզոնական ակոսագիծ գլխին, ուղղահայաց ակոսագծեր՝ վերին և միջին մասում). ***Նյութը*** – մոխրագույն բազալտ, սպիտակ և կարմրավուն քարաքոսով. ***Պահպանվածությունը*** – լավ, պատկերը՝ ջնջված կամ պատկեր չկա. Չափը – 335×75×41. ***Սկզբնավայրը*** – սկզբնական տեղում. ***Բարձրությունը*** – 2110 մ. ***Համատեքստը*** – կրոմլեխ/դամբարան (տրամագիծը՝ 5,30 մ), շրջակայքում այլ շինությունների հետքեր. ***Ներկայիս վայրը*** – իր տեղում (Խորհրդային ժամանակներից մինչ օրս կանգնած է նույն տեղում՝ ըստ ինֆորմանտ Մարուսյա Խաչատրյանի (29.09.2013). ըստ ՀՊՑ-ի 2007 թ. լուսանկարի այն ավելի ուղիղ էր կանգնած, քան այժմ). ***Երկրորդական օգտագործումը*** – ժամանակակից ծիսական օգտագործման հետքեր՝ քարե խաչ կողքին. ***Սկզբնաղբյուրը*** – Եգանյան 2007, 27, նկ. 2. 2011, 34 (ներկայացված է որպես վիշապաքար, հայտնաբերված հնագետների կողմից 2006 թ.). Դիլանյան 2012, 65 (միայն լուսանկարն է՝ առանց մանրամասնությունների). ՀՊՑ, Շիրակ, Եղնաջուր 7.29.1.3.2 (ներկայացված է որպես վիշապաքար). ***Լուսանկարը*** – տարբեր դիրքերից:

Ծանոթագրություններ

1 Մեր աշխատանքը անհնարին կլիներ առանց մի շարք կազմակերպությունների և անհատների աջակցության: Այս իմաստով, նախ շնորհակալություն ենք հայտնում ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտին՝ հանձին տնօրեն Պ. Ավետիսյանի և Բեռլինի Բաց համալսարանին՝ հանձին փոխռեկտոր Բ. Շյութի: Քննարկումների և օգտակար խորհուրդների համար շնորհակալություն ենք հայտնում Լ. Աբրահամյանին, Հ. Ավետիսյանին, Ռ. Բադալյանին, Բ. Գասպարյանին, Ա. Գնունուն, Ե. Գրեկյանին, Վ. Գուրզադյանին, Ա. Գևորգյանին, Գ. Թումանյանին, Ժ. Խաչատրյանին, Ա. Խեչոյանին, Գ. Կարախանյանին, Ն. Հազեյանին, Ս. Հմայակյանին, Հ. Մարտիրոսյանին, Հ. Մելքոնյանին, Լ. Մկրտչյանին, Կ. Շմիդտին, Հ. Պարցինգերին, Ա. Պետրոսյանին, Հ. Պետրոսյանին, Գ. Սարգսյանին, Հ. Սարգսյանին, Վ. Սարոյանին, Ս. Սմբատյանին, Հ. Ստեփանյանին, Ա. Փիլիպոսյանին: Տեղագրական քարտեզների համար պարտական ենք Ս. Դավթյանին, գծագրերի համար՝ Ա. Առաքելյանին: Երախտապարտ ենք նաև Գ. Պետրոսյանին և քեռի Անդրանիկին ու իրենց ընտանիքներին՝ լեռներում ցուցաբերած մեծ օգնության համար:

Հատուկ շնորհակալություն ենք հայտնում Ա. Գևորգյանին՝ *Սարոխան 1*-ը, Ի. Թադևոսյանին՝ *Դարիկ 1*-ը, Ա. Հարությունյանին՝ *Ղտոթ Թափա 1-2*-ը, Լ. Պետրոսյանին՝ *Լճաշեն 2*-ը և Գ. Սարգսյանին՝ *Բուժական 1*-ը տեղում ցույց տալու համար, ինչպես նաև Հ. Պետրոսյանին՝ *Ավանիկ 1*-ի և *Վիշապասար 1*-ի, Բ. Գասպարյանին և Ա. Խեչոյանին՝ *Ահմադի Օբա 1*-ի ու *Անգեղակոթ 1*-ի, Հ. Մելքոնյանին՝ Եղեգնաձորի շրջանի վիշապաքարերի ու *Ահմադի Օբա 1*-ի մասին տեղեկություններ հաղորդելու և ճշտումներ կատարելու համար:

Բազմակողմանի աջակցության համար առանձին շնորհակալություն ենք հայտնում այս հատորի համակարգչային խմբագիր Ա. Հարությունյանին, որն ուղղակի մասնակցություն է ունեցել մեր դաշտային և կաբինետային բազմաթիվ աշխատանքներին:

Տեքստում *շեղագրված* են այն վիշապաքարերը, որոնք ցուցակագրված են հոդվածի վերջում գտնվող տեքստային և նկարային Կատալոգում: Հմմտ. նաև նկ. 32-34 քարտեզները, ուր այդ վիշապաքարերը տարբերակված են պայմանական նշանով՝ ըստ տեղագրական և տիպաբանական հատկանիշների:

Կատալոգի նախնական տարբերակը և 2012 թ. աշխատանքներն ավելի հակիրճ տես Gilibert et al. 2012. 2013:

Հապավումներ են՝ ***ՀՊՅ*** – ՀՀ պատմության և մշակույթի անշարժ հուշարձանների պետական ցուցակ (2002 թ., առկա է ինչպես գրքային, այնպես էլ համացանցային (http://www.armmonuments.am) տարբերակներով, մասնակի տարբերություններով), ***ՊՄՊ*** – Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայության արխիվ, ***ՊԺԿ*** – Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի արխիվ (հմմտ. Լ. Մկրտչյան, այս ժողովածուում):

2 Ատրպետը կարևոր տեղեկություններ է հայտնում վիշապաքարերի կուտակումների մասին Արագածում (Կազնեֆեր՝ 2 օրինակ), Գեղամա լեռներում (այդ թվում Արխաշեն/Արքայաշեն լեռների ստորոտում՝ Արխմիշա, Արխիշան, Խոսրով չայ ու Մանկունք ավերակների և Կարա/Սև լճի մոտ) (30-ից ավել օրինակ), Ջիարեթում (Տայք՝ 25-30 օրինակ), Սրբահանում և Հովտակում (Տայք՝ ? օրինակ), Պալակացիս լճակի մոտ (Ծովակն Հյուսիսո/Չլդր, Վանանդ՝ ? օրինակներ) և Վայոց Ձորում (? օրինակներ) (Ատրպետ 1926, 406-409. 1929, 54-59. հմմտ. նաև 1912, 24):

Առաջին վիշապաքարերը նա տեսել է 1885 թ. Կազնեֆերում: Ի դեպ «աչկատարյան/կիկլոպյան» ամրոցներ նա հիշում է Շիրակում 1884 թ. (Ատրպետ 1914, 165), ինչը հավանական է դարձնում վերջինիս կողմից վիշապաքարեր նկատելը Արագածի վրա հաջորդ տարի:

Ատրպետը փաստագրում (լուսանկարում և չափագրում) չի իրականացրել, գրում է վերհիշելով, սակայն նպատակ է ունեցել հետագայում վերադառնալ և լրջորեն զբաղվել վիշապաքարերի ուսումնասիրությամբ, ինչը դժբախտաբար չի հաջողվել (Ատրպետ 1926, 88, 90):

Ատրպետի աշխատանքներից պարզ է, որ նա առաջինը տեսել է Արագածի վիշապաքարերը 1885 թ.: Ապա գիտենք, որ Գեղամա լեռների օրինակները նա այցելել է 1906 թ. (Ատրպետ 1926, 407-408. 1929, 56-57): Մինչդեռ անհայտ է մնում, թե երբ է նա տեսել այլ շրջանների վիշապաքարերը: Պ. Մուրադյանի այն կարծիքը, թե Ձորոխի վիշապաքարերը հայտնաբերվել են 1920-ական թթ. վերջերին (Мурадян 1985, 20), չի կարող ճիշտ լինել. դրանք (Վանանդի օրինակների հետ միասին) Ատրպետը պիտի տեսած լիներ նախախորհրդային շրջանում, թերևս՝ XIX-XX դդ. սահմանին, չնայած վերջինս, լինելով ծնունդով կարսեցի, այդ լեռներում եղել է նաև մանուկ և երիտասարդ տարիներին՝ 1870-1880-ական թթ. (հմմտ. Ատրպետ 1926, 80, 84. 1931, 317):

Վիշապաքարերի ատրպետյան խնդրին կարող է օժանդակել հեղինակի «Վիշապամայր» պատմվածքը (բովանդակությունը տես ստորև), որն, ըստ էության, նրա առաջին անդրադարձն է վիշապաքարերին (թեև գեղարվեստական ոճով, սակայն իրականում պատմվածքը վիշապաքարերի պաշտամունքի/ծիսակատարության վերականգնման մի փորձ է): Պատմվածքի գիտականորեն շարադրված նախաբանում նա խոսում է ջրապաշտության, հայկական լեռներից իջնող ջրանցքների մասին, որոնց հետ կապված էին վիշապաքարերը, ապա ավելացնում. «Այս բոլորը, մանաւանդ անցեալ տարի Վիշապազանց բարձունքում պրոֆ. Մարրի գտած վիշապների որձաքարե արձանները և դրանց Խալդէական ծագումը, ինձ ստիպեցին վաղուց ի վեր ուսումնասիրածս այս երկը գրի առնել առասպելական ձևով և մեր պատանեկան աշխարհի ընթերցանութեան նիւթ մատակարարել՝ մեր երկրի Խալդական շրջանի ջրապաշտական դիցաբանական աշխարհայեացքի մասին»: Իսկ մինչ այդ նա նշում է, թե նա նախկինում այնքան տպավորված է եղել վիշապների մասին «լսած» նկարագրություններով «որ սրանից տասը տարի առաջ գրել ու հրատարակել եմ «Վիշապը», «Վիշապի Առագաստը» և ուրիշ լէգէնդաներ» (Ատրպետ 1912, 3-4): Այսպիսով, մի կողմից զարմանալի է, որ Ատրպետը լռում է իր վերոհիշյալ գտածոների մասին և հիշում է Մառի թարմ հայտնագործությունը, մյուս կողմից, այնուամենայնիվ ակնարկում է իր գիտելիքը, ինչը լավ երևում է նաև պատմվածքի շարադրման ընթացքում: Այսպես, հեղինակը նշում է,

որ «ամեն մի ավազանում մի քանի տասնեակ Վիշապարձաններ էին կանգնեցրած, ձկի մարմնով, ուղղաձիգ, որոնց աչքերը երկինք յառած, բերանները վերի կողմը բացած». ընդ որում հարց ու պատասխանով հաստատում է, որ դրանք ուղղաձիգ են եղել և ոչ հորիզոնական (Ատրպետ 1912, 18): Արձանները ծածկ չունեին, ծեսը կատարվում էր բաց երկնքի տակ, մեհեան և ուխտավորների համար օթևաններ չկային (Ատրպետ 1912, 28): Տեղադրության վերաբերյալ օգտագործում է «Վիշապազանց սարահարթներ», «Վիշապազանց ավազաններ», «լեռնադաշտում», «լճակների մոտ» արտահայտությունները (Ատրպետ 1912, 17-18, 23-24, 37), որոնք հիրավի հիշեցնում են մեզ հայտնի վիշապաքարային միջավայրերը: Այս իրավիճակը պատկերված է նաև էջ 17-ի գծանկարում, ուր տեսնում ենք ճիշտ վիշապաքարային մի գոգավորություն վիշապարձանների խմբով, որոնցից մեկի վրա նաև թռչուն է պատկերված: Սա, ամենայն հավանականությամբ, Թոխմախան Գյոլ/Վանքի լճի միջավայրի վերարտադրությունն է: Այս ամենից պարզ է դառնում, որ Ատրպետն իսկապես այցելել է այս վայրերը:

Ի դեպ, նշենք, որ Ատրպետի այս աշխատանքին անդրադարձել է հայտնի արևելագետ Վ. Բարտոլդը, ով վիշապաքարերի մասին գրում է. «Այս անսպասելի բացահայտումը նաև հայ հասարակության մեջ թողեց այնպիսի տպավորություն, որ ժամանակակից գրողներից մեկը՝ Ատրպետը, 1911 թ. (իրականում՝ 1912 թ.-*հեղինակներ*) Ալեքսանդրոպոլում հրատարակեց «Վիշապամայր» առասպելը, որը նկարագարդ էր (ըստ երևակայության և ոչ ըստ հուշարձանների)» (Бартольд 1966, 234):

Ատրպետի վաստակը վիշապաքարերի հայտնագործման և մեկնության (Աստղիկ-Անահիտ-Վարդավառ) գործում ըստ արժանվույն չի գնահատվել: Հետագա հեղինակները նրա գործունեությանը «ծանոթ չեն» կամ, եթե իրենց աշխատանքներում հիշատակում են Ճորոխի ավազանի վիշապաքարերի մասին (Пиотровский 1939, 16. Меликсет-Беков 1947, 32. Капанцян 1952, 51), սակայն մոռանում են նշել Ատրպետի անունը (առաջինը նրան հիշում են Բարսեղյան 1967, 181. ապա՝ Խանզադյան 1969, 138-139. ոչ հայ հեղինակներից՝ Сихарулидзе 1972, 24): Ճիշտ է, թեև Ատրպետի գործելակերպը սիրողական է իր ոճով և չի ձգտում լիակատար ճշգրտության, սակայն, շնորհիվ իր «արկածախնդիր խանդավառության», նա մեծ քանակության գիտելիք է դնում շրջանառության մեջ:

[3] Խոսքը Գանձա 1-ի, Թեթրիծղարո 1-ի և Մուրջախեթի 1-ի մասին է, որոնք հիշյալ հեղինակների կողմից չեն սահմանվում որպես վիշապաքար: Առաջին անգամ թռեղք-ջավախքյան վիշապաքարերի մասին խոսել է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը 1927 թ.՝ Փարվանա լճի շրջակայքում իրականացված հետազոտության արդյունքում (հմմտ. Марр, Смирнов 1931, 10):

[4] Դրանք են՝ *Աժդահա Յուրտ 1-6*, *Գյոլի Յուրտ 1-3*, *Թոխմախան Գյոլ 1-3* և *6-7* (վերջիններս բեկորային, որոնք այսօր չկան), *Խմիրզեկ 1-5* (համեմատական ցանկի համար տես Ա. Ջիլիբերտ, Մ. Ստորաչի, այս ժողովածուում):

Ն. Մառը և Յ. Սմիռնովը գրում են, թե տեսել են 23 վիշապաքար (Марр, Смирнов 1931, 92): Սակայն մեր վերլուծությունները դաշտային աշխատանքներից հետո ցույց են տալիս, որ խոսքը գնում է իրականում ոչ թե 23, այլ 19 միավորի մասին: Ինչպես է պատահել, որ հեղինակները չորս վիշապաքար ավել են հաշվել: Ամենայն հավանականությամբ, այս հակասության պատճառն այն է, որ Մառն իր տեքստն ուշ է գրել՝ շատ մանրամասներ լոկ վերհիշելով, լուսանկարները վերականգնելով, քանի որ նրա համապատասխան օրագրերը կորել էին «Արմավիրի և Բաքվի միջև» (Марр, Смирнов 1931, 10-11) կամ «Բաքվի և Պետրոգրադի միջև» (Гордеев 1928, 7. հմմտ. Вардanян 2005, 104)՝ 1918 թ. թուրքական հարձակման ընթացքում Անիից նյութերը էվակուացնելուց հետո: Սրանով է պայմանավորված թերևս քննարկվող գրքում վիշապաքարերի համակարգված համարակալման բացակայությունը, լուսանկարների և գծագրերի անհավասարաչափ բաշխումը, որոշ միավորների նկարագրության բացակայությունը:

Աշխատանքում հրատարակված լուսանկարների վերլուծության հիման վրա կարելի է ասել, որ երկու վիշապաքար Աժդահա Յուրտում և Թոխմախան Գյոլում ավել են համարված: Այսպես՝ *Աժդահա Յուրտ 1*-ի երկու լուսանկար (Марр, Смирнов 1931, таб. 2, 7) մեկնաբանվում են այնպես, կարծես տարբեր վիշապաքարեր լինեն, մինչդեռ իրականում դրանք նույն օրինակներն են պատկերում (таб. 7-ը սխալմամբ բերված է որպես վիշապ №5): Նման սխալ կա *Թոխմախան Գյոլ 1*-ի և *2*-ի կապակցությամբ (Марр, Смирнов 1931, таб. 11, 12). таб. 11-ը և 12-ը ներկայացվում են այնպես, կարծես երկու տարբեր վիշապաքարեր լինեն, մինչդեռ դրանք նույն *Թոխմախան Գյոլ 1*-ի նկարներն են: Բացի այդ, հնարավոր է, որ «23»-ի մեջ հեղինակները հաշվում են նաև վիշապաքարերի անորոշ հիշվատակած մի քանի բեկորներ, որոնցից ոչ լուսանկար են բերում, ոչ էլ նորմալ նկարագրություն. խոսքը գնում է *Գյոլի Յուրտ 3*-ի մոտ գտնված «եզան այլանդակված գլխով ոչ մեծ մումիակերպ քարի» (Марр, Смирнов 1931, 89) և Թոխմախան Գյոլի միջնադարյան ջրահամակարգի սահմաններում նկատելի բեկորների (Марр, Смирнов 1931, 90-91) մասին:

Ինչ վերաբերում է վերջիններիս հայտնաբերման և տեղեկության տարածման ժամանակագրությանը, նախ պետք է ասել, որ Մառը վիշապաքարերի մասին առաջին անգամ հայտարարում է 1910 թ. դեկտեմբերի 17-ին՝ Ռուսական հնագիտական ընկերությունում կարդացած իր հաշվետվությունում (Марр, Смирнов 1931, 77), ապա 1911 թ. դեկտեմբերի 29-ին՝ Գիտությունների կայսերական ակադեմիայում կարդացած իր ճառում, որը լույս է տեսնում հաջորդ տարի (Марр 1912, 77-78): Հայտնաբերման մանրամասների հարցում մասնակի որոշակիություն է մտցնում Մառի՝ Հ. Օրբելուն Գառնիից գրված նամակներից մեկը, որ թվագրվում է 06.10.1910-ով, երբ հայտնի էին միայն 10 վիշապաքար (Марр 1974, 235): Ուրեմն մնացյալ վիշապաքարերը պիտի հայտնաբերված լինեն կամ 1910 թ. հունիսի 10-ի և դեկտեմբերի 1-ի միջև, կամ գուցե 1911 թ.: 1911 թ. համար նշված չէ գրքում, սակայն այդ թվականին Գեղամա լեռներում հետազոտություններ կատարելու ցանկության մասին գրվում է վերոհիշյալ նամակում (Марр 1974, 235): Մառի՝ 1911 թ. զուտ վիշապաքարերի համար Գառնի գալու հանգամանքը վկայում է նաև Վ. Բարտոլդը (Бартольд 1966, 228): Այս իմաստով գուցե և ճիշտ է Բ. Առաքելյանը, ըստ որի՝ վիշապաքարերի հետազոտությունը տեղի է ունեցել նույն տարիներին, ինչ

Գառնիի պեղումները, այն է 1909-1911 թթ. (Առաքելյան 1968, 19)։ Գ. Ղափանցյանի այն տվյալը, թե Մառն ու Սմիռնովը 27 վիշապաքար են գտել 1907 թ., չի համապատասխանում իրականությանը (Ղափանցյան 1945, 112. Капанцян 1952, 3. սխալի ուղղումը հմմտ. Капанцян 2008, 128)։

Եթե հավաստի են Ատրպետի տվյալները, ապա նա 1906 թ., այսինքն Մառից ու Սմիռնովից ավելի վաղ է հայտնաբերել 30-ից ավել վիշապաքար Գառնիի («Ազատառվակի») բարձունքներում, այդ թվում՝ Սև լճի (Կարա լիճ) մոտ (Ատրպետ 1926, 408. 1929, 57-58)։

Գեղամա լեռների վիշապաքարերի ուսումնասիրության պատմության տեսանկյունից ուշագրավ է, որ 1913 թ. Լ. Լիսիցյանը, Ստ. Լիսիցյանի որդին, Ի. Ստրժիգովսկու արշավախմբի կազմում Վիեննայից այցելում է Հայաստան, որի ընթացքում նա Գառնիից բարձրանում է Գեղամա լեռներ և ուսումնասիրում Պայտասարի ժայռապատկերները։ Հետագայում ծնողներին հասցեագրված նամակում (1914 թ. փետրվարի 24) վերջինս հիշատակում է Արմաղանի լեռների ժայռապատկերների և Թոխմախան Գյոլի «աժդահաների» մասին, որոնց վերաբերյալ հաղորդումը նա պատրաստվում էր կարդալ պրոֆ. Հյորներնիի (Վիեննա) սեմինարում (Լիսիցյան 1972, 52)։

Այստեղ հարկ ենք համարում նշել, որ Թոխմախան Գյոլի («Գեղարդի հնագույն ջրամբարի») մոտ մի խոյագլուխ բազալտե վիշապաքար է հիշատակում նաև Մ. Գրիգորյանը, որը բացակայում է Մառի ու Սմիռնովի, Բարսեղյան և այլք-ի աշխատանքներում (Գրիգորյան 1959, 261-263, նկ. 10)։ Իր լուծումներով այն մասամբ տարբերվում է հայտնիներից (մասնակի զուգահեռի համար տես *Գեղաշեն 1*-ը)։ Նկարի կողային մասի մշակվածությունն ու պատկերը վկայում են, որ միջնադարում այն կարող էր վերածված լինել տապանաքարի։

ՊՄՊ արխիվում մի անծանոթ վիշապաքար է հիշատակվում՝ անորոշաբար «Մարտունու շրջան»-ում (Լ. Մկրտչյան, այս ժողովածուում)։

5 Դրանք են՝ *Ահմադի Օրա 1*, *Հայաղերի Օրա 1*, *Պրոսպեկտ 1-3*, որոնք հայտնաբերել կամ վերահայտնաբերել են ժամանակագրական կարգով՝ Գ. Ղափանցյանը *(Ահմադի Օրա 1)*, Ա. Քալանթարը և Թ. Թորամանյանը (*Հայաղերի Օրա 1*, *Պրոսպեկտ 1, 3*) և Բ. Պիոտրովսկին (*Պրոսպեկտ 1, 2, 3*)։

Արագածի վիշապաքարերի քանակի վերաբերյալ տեղեկությունները հակասական են։ Եթե չհաշվենք Ատրպետի 1885 թ. Արագածի գագաթին՝ «Կազնեֆեր» լճակի ափին տեսած երկու վիշապաքարերը (Ատրպետ 1926, 407-408. 1929, 56), ապա Արագածի առաջին լուրջ հետազոտող Ա. Քալանթարը նշում է, թե այդ լեռնազանգվածում իր արշավախումբը տեսել է 20-ից ավել վիշապաքար (Քալանթար 1937, 175)։ Սակայն հեղինակի կոնկրետ տեղեկությունները սահմանափակվում են յոթով. դրանք գտնվում են 1. Կոտուրի և Սև լճի միջև (մեկ օրինակ՝ Թիքմաթաշը = *Հայաղերի Օրա 1*), 2. Սև լճից մոտ 5 վերստ դեպի Անբերդ տանող ճանապարհի վրա՝ Արխաշանի ձախ կողմում (մեկ օրինակ՝ *Պրոսպեկտ 1*), 3. Շիրաղալի և Ղալաչի առուների բաժանման կետում՝ Թիքմաթաշից 1-2 վերստ դեպի արևելք (երեք օրինակ) և Ղալաչա լճի մոտ (մեկ օրինակ) (այս չորսը Քալանթարը չի տեսել, միայն լսել է)։ 4. հիշում է նաև Գ. Ղափանցյանի (1914) տեսած օրինակը՝ Արագածի հարավարևելյան հատվածում (= *Ահմադի Օրա 1*) (Քալանթար 1925, 219-220, 230-քարտեզը, նույնը՝ վերաշարադրված Berbérian 1927, 281-282, 296)։ Մեր 2012 թ. հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ Շիրաղալի և Ղալաչի առուների բաժանման կետում եղած երեք չտեսնված վիշապաքարերի մասին տեղեկությունը կասկածելի է. կամ գուցե Քալանթարը նկատի ունի Ատրպետի հիշած «Կազնեֆեր» լճակի վիշապաքարերը։ Կազնեֆերը ներկայիս Արագած գյուղի հին անունն է, որը գտնվում է Վարդենուտ/Շիրաղալա գյուղից (= *Ահմադի Օրա 1*-ի մոտակա գյուղը) անմիջապես դեպի հյուսիս (հմմտ. Քալանթար 1925, 230-քարտեզը)։

Քալանթարի արշավախմբի կազմում է եղել նաև Թ. Թորամանյանը, որն ավելի կոնկրետ տեղեկություններ է հայտնում երկու վիշապաքարերի մասին։ Դրանցից առաջինը 1924 թ. օգոստոսի 11-ին ուսումնասիրված Տիքմա Տաշն է Ղոթուր գյուղի յայլայում, որի մեկ գլուխը կոտրել էին բնակիչները՝ ցանկանալով այն օգտագործել որպես գերեզմանաքար (երկու գլուխները նեղ, մեջտեղը լայն, մեկ ճակատին պաշտամունքի խորհրդանշաններ, մյուս կողմին, գագաթից ներքև՝ փոքր բոլորակ փոսիկներ, սկզբնական բարձր. 2,98 մ, չափագրման պահին՝ մեծ կտորի բարձր. 2,60 մ, ստորին գլխի լայն. 45,5 սմ, վերևի կոտրված տեղի լայն. 53 սմ և նույնքան էլ հաստությունը, մեջտեղի լայն. 63 սմ, գլխից կոտրված կտորի բարձր. 38 սմ, հաստ. 60 սմ) (Թորամանյան 1948, 229)։ Կասկած չկա, որ խոսքը գնում է *Հայաղերի Օրա 1*-ի մասին։ Օգոստոսի 12-ին Ղոթուրի յայլայից արշավախումբը գնում է Արագածի բարձունքը, ապա՝ Անբերդ։ Ղարադաղի ստորոտի վրայի յայլայի մոտ, ճանապարհից դուրս հայտնաբերվում է ևս մեկ մենաքար (առանց քանդակի, ստորին մասը լայն, վերինը՝ նեղ, վերջանում է բրգաձև, բարձր. 3,40 մ, ստորին մասը՝ 1 մ, վերինը՝ բրգաձև տաշվածքի տակ՝ 60 սմ, հաստ. 50 սմ) (Թորամանյան 1948, 229-230)։ Բրգաձև վերնամասը և չափերը կասկած չեն թողնում, որ խոսքը *Պրոսպեկտ 3*-ի մասին է։

Թիքմաթաշի կապակցությամբ ուշագրավ է Ղ. Ալիշանի կողմից «Տիքմե դաշ» տեղանվան հիշատակումը Արագածի հարավային փեշերին, Անբերդի հետ միասին (Ալիշան 1890, 132)։

Հրատարակություններում, շրջանառվում է վիշապաքարի միայն մեկ՝ այն է *Պրոսպեկտ 1*-ի լուսանկարը (Քալանթար 1935, նկ. 21. 1937, 186. նույնն է ինչ Пиотровский 1939, рис. 9, таб. XII)։ Քալանթար 1937, 174-ի վիշապաքարի լուսանկարը իրականում Արագածի հետ կապ չունի՝ *Խմիրզեկ 2*-ն է։ Նմանապես Քալանթար 1935-ի անգլերեն թարգմանության մեջ բերված լուսանկարը (Kalantar 2003, 7) ոչ թե Արագածից է, ինչպես նշված է հրատարակության մեջ, այլ Գեղամա լեռներից (= *Աժդահա Յուրտ 2*)։ Եվս մեկ վիշապաքարանման մենհիրի լուսանկար է բերված Թ. Թորամանյանի աշխատանքում, որի տակ անորոշաբար գրված է՝ «Մենաքարի նմուշ (Հայաստան)» (Թորամանյան 1942, 10, նկ. 8)։ Այս նկարը լիովին համապատասխանում է Լալայան 1931, 65, նկ. 16-ին (արվել է 1915 թ.), որտեղից ճշտվում է, որ խոսքը Շամիրամի մենհիրներից մեկի մասին է։

Որոշ ճշտումներ են մտցնում Գ. Ղափանցյանի տեղեկությունները։ Վերջինս Արագածի վրա հիշում է չորս գլակերպ վիշապաքար (Ղափանցյան 1945, 150. Капанцян 1952, 33, 37)։ Դրանցից մեկն իր կողմից

գտնված և վերն արդեն հիշված *Ահմադի Օբա 1*-ն է, որ հեղինակը հիշում է «Թոփալ Բրոյի որդու Ալոյի յուրդում» և նկարագրում որպես ցլակերպ/խոյակերպ (Ղափանցյան 1914, 93-95. Капанцян 1952, 48): Ալոյի յուրդի վիշապաքարի նույնականացման համար *Ահմադի Օբա 1*-ի հետ, բացի աշխարհագրական («լեռան վերևում գտնվող մի հարթ արոտավայրում») և արտաքին տվյալներից (չափսերը, և այն որ վերջինս նման է Пиотровский 1939, таб. XI, XII-ին = *Թոխմախաան Գյոլ 4*, *Պրոսպեկտ 1*, ըստ՝ Ղափանցյան 1945, 113, 140, նկ. 6), հիմք է հանդիսանում նաև այն, որ ըստ հեղինակի, այս վիշապաքարի մոտ, մի քանի հարյուր մետր հեռու, կային նաև նրբագծված այծերով և որսորդական տեսարաններով ժայռապատկերներ (Ղափանցյան 1945, 154. Капанцян 1952, 48. 2008, 125. հմմտ. նաև Կարախանյան, Սաֆյան 1970, 7), ինչը լիովին համապատասխանում է *Ահմադի Օբա 1*-ի ներկայիս համատեքստին (նկ. 17): Հաջորդ երեք վիշապաքարերը՝ 1927 թ. Հնությունների պահպանության կոմիտեի արշավախմբի կողմից Արխաշանի ձախ ափին, Անբերդի մոտ, Բյուրականից Արագածի օդերևութաբանական կայանի ճանապարհին գտնվող «Յուրտ Ջհանգիր Աղա»-ի մոտ հայտնաբերված օրինակներն են (Капанцян 1952, 4): Խոսքը գնում է այսօր «Պրոսպեկտ» անվանված մարգագետնի մասին, որտեղ նախապես եղել են հինգ վիշապաքար և 1960-1980-ական թթ., հիմնականում շինարարական աշխատանքների ընթացքում, «փրկվել» են ֆիզիկոսների կողմից՝ բերվելով Ֆիզիկայի ինստիտուտներ կամ տեղահան արվել որոշ անհատների կողմից ու իջեցվել Բյուրական ու Ոսկեվազ (տե՛ս *Պրոսպեկտ 1-5*): Քալանթարը հիշում է այստեղից մեկ վիշապաքար (*Պրոսպեկտ 1*), Թորամանյանը՝ ևս մեկը (*Պրոսպեկտ 3*):

Ամենայն հավանականությամբ, «20-ից ավել» վիշապաքարերի մասին Քալանթարի վերոհիշյալ տեղեկությունները պահվել են մեծ գիտնականի արխիվում, որը բռնագրավվել և կորել է նրա ձերբակալումից հետո (1938): Այլապես «20»-ը տպագրական սխալ կարող էր լինել՝ թերևս «2»-ի փոխարեն (ինչպես օր. Kalantar 2003, 3-ում է): Դժբախտաբար վիշապաքարերի մասին տեղեկությունները բացակայում են Հուշարձանների պահպանության կոմիտեի 1927-1930 թթ. հրատարակած «Որագիր» պարբերականում:

6 Այն է՝ *Թոխմախաան Գյոլ 4*, որն, ամենայն հավանականությամբ, հայտնաբերել և փաստագրել է Բ. Պիոտրովսկին (Пиотровский 1939, таб. XI), քանի որ Մառի ու Սմիռնովի մոտ այն բացակայում է:

7 Հայաստանի Հնությունների պահպանության կոմիտեի արշավախմբի կողմից գրանցված Արտանիշի վիշապաքարերի մասին տեղեկություն են հաղորդում Հ. Բերբերյանը և Բ. Պիոտրովսկին: Ընդ որում, Բերբերյանը խոսում է «լճի արևելյան հրվանդանին գտնվող հինգ ձկնակերպ վիշապների» մասին՝ չնշելով դրանց կոնկրետ գտնվելու վայրը (Berbérian 1927, 290): Մինչդեռ Պիոտրովսկին շեշտում է, որ այդ վիշապաքարերը հայտնաբերվել են 1927 թ. Արտանիշի ցածրադիր ափին և նման են եղել Գեղամա լեռների վիշապաքարերին, սակայն չի նշում, թե կոնկրետ քանի վիշապաքար է հայտնաբերվել (Пиотровский 1939, 12-13): Այս տեղեկությունների մեջ որոշակի ճշգրտում է մտցնում Խորհրդային Հայաստան թերթում 1926 թ. սեպտեմբերի 4-ին անանուն մի հեղինակի (ստորագրվում է «Մ.») կողմից հրատարակված հոդվածը (որն, ի դեպ, պիտի լիներ Բերբերյանի հիմնական աղբյուրը և համապատասխանաբար հղվում է նրա կողմից): Ըստ այդմ, Հնությունների պահպանության կոմիտեն փաստագրել է այդ վիշապաքարերը իր մերձսևանյան արշավախմբի ընթացքում ոչ թե 1927 թ., ինչպես գրում է Պիոտրովսկին, այլ 1926 թ. օգոստոսի 17-ից սեպտեմբերի 20-ը ընկած ժամանակահատվածում: Հոդվածում մասնավորապես ասվում է. «Ջրի կուլտի գոյության և ջրաբաշխական սիստեմի կատարելության ամենացայտուն ապացույցներն այստեղ ևս հայտնվեցին. լճի արևելյան հրվանդանի շրջանում գտնված են 5 հատ վիշապ, այն քարե հսկաներից ձկի ձևով, որոնց առաջին անգամ հայտնագործեց Մառը Գեղամա լեռներում, ապա Կոմիտեի հնագիտական էքսպեդիցիան Արագածի վրա»: Հոդվածից պարզ է դառնում նաև, որ արշավախմբի աշխատանքներին մասնակցել են հնագետներ Ա. Քալանթարը (ղեկավարը) ու Ե. Բայբուրթյանը, ճարտարապետ Գ. Սիրանյանը, լուսանկարիչ Ա. Վրույրը և ուսանող Ս. Բարխուդարյանը: Հոդվածում նշվում է նաև, որ նյութերը չափագրվել և լուսանկարվել են (Անանուն 1926, 4): Այս տեսանկյունից ուշագրավ է, որ արշավախմբին մասնակցած Ս. Բարխուդարյանը «Սևանա լճի ափին» հիշատակում է ոչ թե հինգ, այլ մեկ վիշապաքար (Բարխուդարյան 1935ա, 41): Մեկ այլ տեղ Բարխուդարյանը վիշապաքարերի կապակցությամբ շեշտում է «Սևանա լճի հյուսիսային ափեր»-ը (Բարխուդարյան 1960, 53): Հաջորդ հոդվածում նա ավելի է մանրամասնում՝ նշելով Արտանիշի անունը. այսպես, խոսելով ջրի պաշտամունքի մասին, վերջինս գրում է. «Դրա համար ապացույց է նաև լճի հյուսիսարևելյան ափերին, Արտանիշի մոտ Հն. Պահպանության կոմ. էքսպեդիցիայի հայտնաբերած «վիշապը»... Լճի կողքին լինելը, բայց և լեռնային մասերում սաստիկ ջրի պահանջ ունենալը, լեռնային երկրին ու բնությանը հատուկ ամպրոպներն ու կայծակը ստեղծել են օձի, վիշապի-ջրի պաշտամունքը» (Բարխուդարյան 1935բ, 183, 187):

Ավելի ուշ Ս. Եսայանը Արտանիշի վիշապաքարերի մասին գրում է, որ «դժբախտաբար ոչ այս վիշապաքարերը, ոչ էլ դրանց նկարները չեն պահպանվել» (Есаян 1980, 20): Մինչդեռ մեկ վիշապաքար Արտանիշում 1970-ական թթ. տեսել է Գ. Կարախանյանը (բանավոր հաղորդում, 25.04.2012 թ.): Այլ տեղեկություններ այս վիշապաքարերի վերաբերյալ չկան. գրականության մեջ կրկնվում են հիմնականում Պիոտրովսկու վկայությունները (հմմտ. Աբեղյան 1941, 8. Խանզադյան 1969, 138. 2003, 35. Bauer-Manndorff 1984, 63):

Հուշարձանների պետական ցանկերում ևս Արտանիշի վիշապաքարերի մասին ոչ մի տվյալ չկա, թեև այդ ցանկերից պարզ է դառնում, որ Արտանիշի թերակղզին և նրա շրջակայքը մշակութայնացված տարածք է եղել արդեն բրոնզ-երկաթի դարաշրջանում. մասնավորապես թերակղզու բարձունքին հիշվում է ամրոց, իսկ դեպի գյուղը՝ այլ ամրոցներ, աշտարակ և դամբարանադաշտ (ՀՊՅ, Գեղարքունիք, Արտանիշ, 4.18), ինչն, ընդհանուր առմամբ, հնարավոր է դարձնում վիշապաքարերի առկայությունը տարածքում: Հմմտ. նաև Բարխուդարյան 1935բ, 169, ուր նկարագրվում են Շորժայի «հարթություն/տափարակներ»-ը (որ հիշեցնում են վիշապաքարային միջավայրեր) և դրանց շրջակայքի բերդ-շեներն ու դամբարանադաշտերը:

Այս տեսանկյունից ուշագրավ մանրամասն է հաղորդում Հայաստանի Հանրապետության կառավարության 2012 թ. օգոստոսի 23-ի №1073-Ն որոշումը (ստորագրված ՀՀ վարչապետ Տ. Սարգսյանի կողմից 2012 թ. օգոստոսի 28-ին), ուր ասվում է. համաձայն «Աշխարհագրական անվանումների մասին» Հայաստանի Հանրապետության օրենքի 6-րդ հոդվածի պահանջների՝ ՀՀ կառավարությունը որոշում է. 1. ՀՀ կառավարության 2006 թ. դեկտեմբերի 21-ի «Հայաստանի Հանրապետության Գեղարքունիքի, Շիրակի և Վայոց ձորի մարզերի անվանակոչված աշխարհագրական օբյեկտների անվանումները հաստատելու մասին» №1905-Ն որոշման հավելվածում կատարել հետևյալ փոփոխությունը և լրացումները՝ 1) աղյուսակի առաջին տողը շարադրել հետևյալ խմբագրությամբ..., 2) «Գեղարքունիքի մարզ» բաժինը լրացնել հետևյալ բովանդակությամբ նոր կետերով..., որոնց թվում է №№ ը/կ – 3569, Գործող անվանումը - *Վիշապ*, Օբյեկտի տեսակը - *վիշապաքար*, Համայնքի անվանումը - *Արտանիշ*, Թերթի համարը - *11-38-127-4-1*, Հաստատված անվանումը - *Վիշապ*» (http://www.arlis.am/DocumentView.aspx?docid=77908, 9.10.2013 թ.):

8 Բարսեղյանն իր գործընկերների հետ այցելում են Ն. Մառի և Յ. Սմիռնովի Գեղամա լեռներում հայտնաբերած վիշապաքարերը (բացի *Աժդահա Յուրտ 6*-ից, *Գյոլի Յուրտ 1-3*-ից, *Թոխմախան Գյոլ 7*-ից և *Իմիրզեկ 1, 3*-ից) և հայտնաբերում են նորերը, որոնց ծանոթ չեն եղել Մառն ու Սմիռնովը: Այս արշավախմբի մեծ ներդրումը կայանում է նաև արված գծագրերի մեջ (գծագրված չեն միայն *Աժդահա Յուրտ 6*-ը, *Թոխմախան Գյոլ 3, 7*-ը, *Գյոլի Յուրտ 3*-ը. այդ գծագրերը չկան նաև Մառի ու Սմիռնովի մոտ):

Բարսեղյանի արշավախմբի անդամները գրում են, թե հայտնաբերել են «հինգ» (Բարսեղյան և այլք 1964, 87) կամ «չորս» (Բարսեղյան 1967, 181) նոր վիշապաքար, որոնց ծանոթ չեն եղել Մառն ու Սմիռնովը: Իրականում վերջիններս հայտնաբերել են երեք վիշապաքար, որոնց մասին չգիտեն Մառն ու Սմիռնովը. դրանք են՝ Թոխմախան լճի ձկնակերպը (Բարսեղյան և այլք 1964, նկ. 1բ = *Թոխմախան Գյոլ 5*) և Դավագյոզի-յուրտի երկու կոթողները (Բարսեղյան և այլք 1964, նկ. 2): Ինչ վերաբերում է հեղինակների հիշած երկու այլ «նորահայտ»-ներին, ապա դրանցից Բզովանի Յուրտի օրինակը (Բարսեղյան և այլք 1964, նկ. 3) իրականում ծանոթ է Մառին ու Սմիռնովին (Марр, Смирнов 1931, таб. 23 = Իմիրզեկ 5), իսկ Թոխմախան Գյոլի ցլակերպը (Բարսեղյան և այլք 1964, նկ. 1ա)՝ Պիոտրովսկուն (Пиотровский 1939, таб. XI = *Թոխմախան Գյոլ 4*. այն կամ Մառի արխիվից է, կամ Պիոտրովսկին ինքն է հայտնաբերել): Մի երրորդ վիշապաքարի հայտնաբերման մասին Թոխմախան Գյոլի հատակից հիշատակվում է հոդվածի ռուսերեն ամփոփման մեջ (Բարսեղյան և այլք 1964, 88), սակայն ոչ այդ կոթողի գծագիրն է բերվում, ոչ նկարագրությունը, հետևապես նրա գոյությունը կասկածելի է:

Հեղինակների հիշած Դավագյոզին (հայերեն՝ Ուղտուակունք) մենք չենք կարողացել տեղայնացնել: Ըստ Բարսեղյանի, Աժդահա Յուրտից 4 կմ հեռավորության վրա Դավագյոզի (նախկինում Գյոլի / Յուրտ /) կոչվող վայրում, միմյանցից 10 մ (հոդվածի ֆրանսերեն տարբերակում՝ սխալմամբ 10 կմ) հեռավորությամբ, գտնվել են երկու միանման քառակող ցլակերպ կոթողներ, վատ երևացող բարձրաքանդակներով: Բարսեղյանն իր ցուցակում վերջիններիս թվարկում է Գյոլի Յուրտի վիշապաքարերի տակ՝ Մառի ու Սմիռնովի Գյոլի Յուրտի երկու օրինակների հետ միասին, որոնց նա չի տեսել: Իրականում Մառի ու Սմիռնովի և Բարսեղյանի Գյոլի Յուրտերը միմյանց հետ կապ չունեն, տարբեր տեղանքներ են (Բարսեղյան և այլք 1964, 87, նկ. 2. Բարսեղյան 1967, № 12, 13. Barseghian 1968, 292):

Ուղտուակունք վայրը հիշատակում է Հ. Մարտիրոսյանը՝ ժայռապատկերների արշավախմբի համատեքստում: Ըստ նրա՝ քարայրների մի մեծ խումբ գտնվում է Ազատի աջակողմյան վտակ Ուղտուակունք (Դավագյոզի) գետի՝ հովտում, գետի վերին հոսանքների ճյուղավորման վրա, 2365,8 մ և 2362,9 մ բարձրությունների միջև ընկած տեղամասում: Ուղտուակունքի ձորը հոռմեական V թվանշանի ձև, խոր հատակ (600 մ), զառիթափ ժայռապատեր (70°) ունի և ավարտվում է Գեղամա լեռներում Սպիտակասար (Ակ դաղ) գագաթով, որ պսպղում է օբսիդիանի հզոր ելուստների փայլից: Ուղտուակունքի բուսականությամբ ու հանքային ջրերով հարուստ գեղատեսիլ ձորը հիշեցնում է նախնադարյան լանդշաֆտները, սակայն հնարավոր է, որ մարդն այստեղ երևացել է միայն նեոլիթյան ժամանակներում (Մարտիրոսյան 1969, 201-202):

Հ. Մարտիրոսյանի ղեկավարած նույն այս ժայռապատկերների արշավի ընթացքում (1967 թ.) և նույն տեղում (Ուղտանիստ/Դավագյոզի՝ Գեղարդավանքից մոտ 35 կմ հարավ-արևելք, Ազատ գետի ակունքների մոտ) հայտնաբերվում և Ա. Շահինյանի կողմից ուսումնասիրվում են Ս. Հակոբ եկեղեցու ավերակները (Գնթունիներին նվիրաբերված Անձավ բնակավայրի տարածքում) և VII դ. թվագրվող երկու արձանագիր կոթողների մնացորդներ (Շահինյան 1974): Շահինյանը և Մուրադյանը, հենվելով Մառի մի տեղեկության վրա, պնդում են, թե այս տեղավայրը, Վանքի լիճ կատարած երկրորդ արշավի ճանապարհին, այցելել է Սմիռնովը և «գնել է մեկ վիշապ և մեկ կոթող» (Марр, Смирнов 1931, 89): Թեև Մառը չի տալիս Սմիռնովի այցելած կոնկրետ վայրի անունը, իսկ Սմիռնովն ընդհանրապես չի խոսում այս մասին, սակայն այդ արձանագրություններից մեկը Մառի թարգմանությամբ հետագայում հրատարակում է Մ. Ռոստովցեվը (Ростовцев 1911, 30-31), ով նշում է, թե հրապարակվող կոթողը գտնվել է Սմիռնովի կողմից Գեղամա լեռներում (Мурадян 1985, 24): Կասկած չկա, որ այս կոթողն է վերահայտնաբերել ժայռապատկերների արշավախումբը: Բայց արդյո՞ք սա նշանակում է, որ Սմիռնովը տեսել է Բարսեղյանի հիշատակած վիշապաքարերից մեկը. շատ դժվար է ասել: Հնարավոր է նաև, որ եղել են մեկից ավել Ուղտուակունք/Դավագյոզիներ (հմմտ. 1. Դավագյոզ(ի)/Ուղտուպար՝ լեռնաբազուկ Գեղամա լեռների հարավարևմտյան մասում, Գեղասար/Փոքր Սպիտակասար գագաթով (3443 մ). 2. Դավագյոզ(ի)/Ուղտուսար/Ուղտի պարանոց/Ուղտուպար՝ լեռնագագաթ (3170 մ) Ուղտուպարի լեռներում, Ուրցաձոր գյուղից 22 կմ հյուսիս-արևելք. 3. Ուղտի ակունքներ/Ուղտուակունք/Յոթնակունք՝ գետ, Ազատ գետի ձախակողմյան Մելլի վտակի աջ օժանդակը, սկիզբ է առնում Գեղամա լեռների հարավարևմտյան լանջերից և Ուրցաձոր գյուղից 16 կմ հյուսիս-արևելք. 4. Ուղտու Ակունք/Ուղտուակունք՝ վայր, որը հիշատակում է Խորենացին և որը Ալիշանը տեղադրում է Մազազ

գավառում՝ կապ տեսնելով այստեղի Ուղտի այք լեռան հետ (Հակոբյան և այլք 1988, 40. 2001, 188):

9 Վիշապաքարերի փաստագրմամբ երկար տարիներ զբաղվել է Է. Խանզադյանը, սակայն նրա աշխատանքի հիմնական արդյունքները (ձեռագիրը կամ ալբոմը) մինչ այժմ մնում են անհայտ: Հեղինակը հասցրել է հրատարակել այս թեմայով միայն երեք աշխատանք (Խանզադյան 1969. 2003. 2005):

10 Հատկապես կարևոր են Լ. Բարսեղյանի 20 գծագրերը (Բարսեղյան 1967), քանի որ Մառի ու Սմիռնովի աշխատանքում դրանք միայն 12-ն են, և բացի այդ, Բարսեղյանի մոտ մանրամասներն ավելի են պատկերված (հաճախ տարբեր կողմերից): Բարսեղյանի գծագրերում բացակայում է միայն *Աժդահա Յուրտ 1*-ի ետնամասը, որը կա Марр, Смирнов 1931, 63-ում:

11 Նախկինում հայտնի են հոդվածում հիշատակված Աժդահա Յուրտի (*Աժդահա Յուրտ 5*), Վանքի Լճի (*Թոխմախան Գյոլ 1, 2, 4, 5*), Գյոլ Յուրտի (*Գյոլի Յուրտ 1*), Իմիրզեկ/Բաբա Փարի/Գեղ ամրոցի տափարակի (*Իմիրզեկ 1, 2, 5*), Դիքդաշի (*Դիքթաշ 1*) և Գեղաշենի (*Գեղաշեն 1*) օրինակները՝ Գեղամա լեռներում, Եղեգնաձորի (*Սելիմ 1*), Ուլգյուրի (*Ուլգյուր 1-2*) և Կարմրաշենի (*Կարմրաշեն 1*) օրինակները՝ Վարդենիսի լեռներում, ինչպես նաև «Կենտրոն» հեռուստաընկերության առաջ գտնվող Արագածի (*Պրոսպեկտ 1*) օրինակը՝ Երևանում: Նոր են Ավանիկի (հմմտ. նաև Հակոբյան 2010բ, 180, նկ. 4. Սարոյան 2013, 5/մայիս. ՀՊՑ Արարատ, Խոսրովի արգելոց, Ավանիկ 2.98.4.1.3.1, ներկայացված է որպես VI-VII դդ. կոթող՝ IV-V դդ. եկեղեցու արևմտյան կողմում), Փոքր Գիլանլարի (հմմտ. նաև Պետրոսյան 2008, 76, 78, 126, նկ. 78) և Գառնիի (*Գառնի 2*) քրիստոնեացված վիշապաքարերը, ինչպես նաև Վանքի լճից ոչ հեռու, Վիշապասարին նայող դաշտում գտնվող և կիսով չափ հողի մեջ թաղված կոթողը, որն անվանված է Վիշապասար (մեր քարտեզներում՝ Վիշապասար 1. նկարը հմմտ. Սարոյան 2013, 4/ապրիլ):

12 Այս գրքում բերված վիշապաքարերը նույնականացվում են այսպես. նկ. 1-2 - *Թոխմախան Գյոլ 1, 4*. աղ. 5-7 - 1. *Սելիմ 1*. 2. *Գողթ 1*. 3. *Ահմադի Օրա 1*. 4. *Թոխմախան Գյոլ 2*. 5. *Լճաշեն 1*. 6. *Պրոսպեկտ 1*. 7. *Ոսկեվազ 1*. 8. *Թոխմախան Գյոլ 5*. 9. *Գյոլի Յուրտ 1*. 10. *Աժդահա Յուրտ 2*. 11. *Աժդահա Յուրտ 5*. 12. *Թոխմախան Գյոլ 3*. 13. *Ուլգյուր 1*. 14. *Ուլգյուր 2*:

Նախնական տեղում են լուսանկարված *Թոխմախան Գյոլ 1, 4, Ահմադի Օրա 1* և *Գյոլի Յուրտ 1* վիշապաքարերը:

13 Ջավախք՝ Գանձա 1, Մուրջախեթի 1-2, Փոկա 1: Թռեղք՝ Ավրանլո 1, Բեշտաշեն 1, Գյումբաթ 1, Գոխնարի 1, Թեթրիծղարո 1, Թյոլու Դաղ 1, Մոսունին Գյոլ 1, Թիքքար 1, Թիքմաթաշ 1, Չիկիանի 1, Ռադիոնովկա 1, Ռեխա 1, Սապիրթախչի 1 (Меликсет-Беков 1938. 1947. Сихарулидзе 1972. Սանոսյան 1989. 2001, 28-31, 71, 156-183. Вардумян 1991, рис. 2а, б (Թիքքար 1 = Ցիցքար). Нариманишвили, Шаншашвили 2007. Talakhadze 2000, 147-148, 172, 174, 177. Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում): Գրականության մեջ հիշվում են ևս երկու վիշապաքար(անման) կոթողներ Մանգլիսիում՝ Թեթրիծղարոյի մոտ («Քարե հարսը» և կիկլոպյան ամրոցում գտնված «պրիզմայաձև մենաքարը») (Гурко-Кряжин 1926, 215-216. հմմտ. Худадов 1937, 206), սակայն առայժմ պարզ չէ դրանց առնչությունը/նույնությունը Թեթրիծղարո 1-ին:

14 Մեկը Բջնակ/Քարե տուն հնավայրից է, մյուսը՝ Խոշկաշենից (Վիշապասար/Աժդահակ/Իլանդաղի հյուսիսային ստորոտ) (Ա. Այվազյան, անձնական հաղորդում, 01.06.2013): Դրանցից հրատարակված է միայն Բջնակ/Քարե տան ձկնակերպը, որ գտնվել է Բաթաբաթ արոտավայրում. ընդ որում, թեև Ա. Այվազյանը խոսում է «հինգ ձկնակերպ կոթողների» մասին (Այվազյան 1974, 240-241. 1987, 8), սակայն դրանցից միայն մեկն է, որ հանդիսանում է վիշապաքար (Ա. Այվազյան, անձնական հաղորդում, 01.06.2013): 1983 թ. հետո այն տեղահան է արվել (Այվազյան 1986, 159, նկ. 49): Այս վիշապաքարի մասին հմմտ. նաև Belli, Sevin 1999, 64. Алиев, Аллахвердиев 1992, 81. Авшарова 2010, 328 (վերջիններս հիշատակում են վիշապաքարը կուրգանի վրա): Հավանաբար հիշյալ վիշապաքարերից մեկն է (ձկնակերպ կոթող) դրված Նախիջևանի Պետական թանգարանի բակում (Belli 2007, 113-115): Նախիջևանում առկա վիշապաքարերի մասին հմմտ. նաև Խանզադյան 2003, 35:

15 Դրանք են՝ 1. Յոլբոյու՝ Աղթիքի մոտ (Belli 2005a; 2005b). 2. Գյուլյուզյու/Փեքրեշին/այժմ Կարսի թանգարան (Belli 2006; 2007) և 3. Թեփեջիկ (Kökten 1953, 205-206; Tanyu 1987, 197)՝ Ծովակն Հյուսիսոյի/Չլդր լճի ավազանում. 4. Խորասան, այժմ Էրզրումի նահանգում/պատմական Բասեն (այս ցլակերպ վիշապաքարի մասին տեղեկության համար շնորհակալություն ենք հայտնում Օ. Օզգյուլին, Էրզրումի համալսարան, 12.10.2012, Էրզրում). 5. Թեղուտ-Թաշհարման/պատմական Բզնունիք-Հարք, Նեմրութ լեռան հյուսիսային փեշերին (https://www.facebook.com/tasharmander/photos. տեղեկությունն այս՝ դեռ 2008 թ. կանգուն ցլակերպ վիշապաքարի մասին տարածել է Կ. Հատտատը (Սիվաս) «Արևմտեան Հայաստան» ֆեյսբուքյան իր էջում (02.04.2014), որից հետո՝ Հ. Պետրոսյանը: Շնորհակալություն ենք հայտնում Լ. Մկրտչյանին այս մասին տեղեկացնելու համար, ինչպես նաև՝ Կ. Հատտատին և Է. Օզջանին (Թեղուտ)՝ նոր լուսանկարներ և այլ տեղեկություններ տրամադրելու համար):

Է. Խանզադյանը, Ա. Շահինյանը, Ա. Սանոսյանը վիշապաքարեր են ենթադրում Փոքր Հայքում, Բարձր Հայքում (Սպերում), Տարոնում, Վասպուրականում (Խանզադյան 1969, 138. 2003, 35. Շահինյան 1976, 289. Սանոսյան 1989, 97. 2001, 171), Լ. Մելիքսեթ-Բեկը՝ Իրանում (Меликсет-Беков 1947, 28. Халилов 2001, 4): Ուշագրավ մի տեղեկություն է բերում Վ. Բարտոլդը արաբական աղբյուրներից՝ վիշապանման ինչ-որ կոթողների մասին Իրանում: Մասնավորապես, հիշելով Ն. Մառի հայտնաբերած Գեղամա լեռների մոնոլիթ ձկներին, ավելացնում է, որ վերջիններս առայժմ հնագիտական զուգահեռներ չունեն, «եթե հաշվի չառնենք արաբ աշխարհագրագետների այն կիսաերևակայական տվյալները, որոնք վերաբերում են ձկան և ցլի արձանների տեսքով ինչ-որ թալիսմանների, որոնք եղել են Նեհավենդի մոտ գտնվող մի լեռան վրա և ապահովել այնտեղից քաղաք հոսող աղբյուրների անսպառությունը. հմմտ. Barbier de Meynard 1861, 575. արաբ. տեքստեր՝ Իբն ալ-ֆաքիհ, 259 (ձուկ և ցուլ ձնից, որ չի հալում ոչ ձմռանը, ոչ էլ ամռանը), Աբու Դուլեֆ՝ Յակուտի մոտ, Մու'ջամ, IV, 828 (քարից)» (Бартольд 1966, 234):

[16] Ահա Ստ. Լիսիցյանի և Ե. Բայբուրթյանի կազմած այդ հիանալի հարցաշարը, որը չի կորցրել իր արդիականությունը նաև այսօր. «1. Որտե՞ղ է գտնվում վիշապ քարը, – գետի, լճի, առվի մոտ կամ այլ տեղ: Մի քար և թե՞ մի խումբ քարեր: Ի՞նչ կա մոտակայքում: 2. Վիշապի բարձրությունը, տրամագիծը, ձևը: 3. Վաղո՞ւց է վիշապը այդտեղ կանգնած, թե փոխադրված է մի այլ տեղից, որտեղի՞ց, ու՞մ ձեռքով և ե՞րբ: 4. Ո՞ր կողմն են ուղղված նրա մակերեսները: Ո՞ր երեսին կան փորագրություններ: 5. Ի՞նչ քարատեսակից է շինված վիշապը: Ո՞րտեղ է նման քարատեսակի քարհանքը: 6. Ի՞նչ եղանակով է քարը տաշված: Չե՞ն նկատվում արդյոք տաշող գործիքների հետքերը: 7. Մանրամասն նկարագրություն վիշապի վրա եղած պատկերների: Դրանց դասավորությունը: Չկա՞ն արդյոք ներկի հետքեր (լուսանկար, նկար): 8. Ի՞նչ բացատրություն են տալիս տեղացիք այդ «վիշապներին» (Լիսիցյան, Բայբուրթյան 1928, 29-30. Լիսիցյանի այս աշխատանքի մասին հմմտ. Вардanян 2005, 163):

[17] ՀՀ հուշարձանների պետական ցուցակներում «վիշապաքար» կատեգորիայի տակ ընդհանուր առմամբ հիշվում է 32 միավոր: Վերջիններս, ըստ մեր առաջարկած տիպաբանական երկու խմբի, բաշխվում են հետևյալ կերպ. ՀՊՑ - 21 վիշապաքար, 8 վիշապանման (+ «Զոլաքարի վիշապաքարը», որն իրականում գոյություն չունի և համապատասխանում է *Այրաձոր 1*-ին), ՊԺԿ - 20 վիշապաքար, 4 վիշապանման. ՊՄՊ - 4 վիշապաքար: Ընդ որում, պետք է նշել, որ ՀՊՑ-ն և ՊԺԿ-ն նկարագրական և տերմինաբանական չափանիշներով հիմնականում համընկնում են: Ստորև բերում ենք այդ միավորները, մանրամասների համար տե՛ս կատալոգը (փակագծում տալիս ենք այն անունը, որով համապատասխան միավորը հիշատակվում է ցանկերում).

Վիշապաքար. *Դաշտադեմ 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Դաշտադեմ). *Դավթաշեն 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Դավթաշեն). *Ոսկեթաս 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Ոսկեթաս). *Պրոսպեկտ 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Երևանի Աջափնյակ թաղամաս). *Պրոսպեկտ 4* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Բյուրական 3). *Պրոսպեկտ 5* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Ոսկեվազ). *Սառնաղբյուր 1* - ՀՊՑ (Սառնաղբյուր). *Վերին Սասնաշեն 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Վերին Սասնաշեն). *Աժդահա Յուրտ 2* - ՊՄՊ (Երևանի Օղակաձև զբոսայգի). *Աժդահա Յուրտ 5* - ՊԺԿ (Սարդարապատ). *Գառնի 1* - ՀՊՑ (Գառնի). *Գողթ 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Գողթ). *Թոխմախաան Գյոլ 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Գեղարդ 1), ՊՄՊ (Մարտունու շրջան, վիշապաքար մեծ). *Թոխմախաան Գյոլ 2* - ՀՊՑ, ՊԺԿ, ՊՄՊ (Երևանի Նոր Նորքի Գայի պողոտա 2). *Թոխմախաան Գյոլ 3* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Մատենադարան). *Թոխմախաան Գյոլ 4* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Գեղարդ 2). *Թոխմախաան Գյոլ 5* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Երևանի Նոր Նորքի Գայի պողոտա 1). *Իմիրզեկ 4* - ՊՄՊ (Իմիրզեկ 4). *Լճաշեն 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Տարոնիկ). *Բուժական 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Բուժական 1). *Այրաձոր 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Մաղինա). Կեչուտ 1 - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Կեչուտ). *Սելիմ 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Եղեգնաձոր). *Սոթք 1* - ՀՊՑ (Սոթք). *Ուլգյուր 1-2* - ՀՊՑ (Աղավնաձոր):

Վիշապանման. *Ղուրթ Թափա 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Բյուրական 1). *Ղուրթ Թափա 2* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Բյուրական 2). *Ավան 1* - ՀՊՑ. Բուժական 2 - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Բուժական 2). *Գեղաշեն 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Գեղաշեն). *Լիճք 1* - ՀՊՑ, ՊԺԿ (Լիճք). *Եղնաջուր 1* - ՀՊՑ (Եղնաջուր). *Դարիկ 1* - ՀՊՑ (Դարիկ):

Նշվածներից Կեչուտ 1-ը (Վայոց Ձոր, Կեչուտ 9.2.1.15.5) ՊԺԿ-ի 1982 թ. կազմված արձանագրության մեջ հիշվում է «Փիլքահաս» քարայրային համալիր-սրբատեղիի տարածքում, աղբյուրով քարայր-կացարանի մուտքի մոտ, բազալտե խոշոր քարագուղձի վրա: Եղել է ձկնակերպ (երևացել են աչքի ու բերանի հատվածները), պատրաստված գորշադեղնավուն բազալտից, հողմնահարված, վերնամասը ձախ և աջ մասերում՝ կոտրված: Ենթադրվում է, որ դրված է եղել նույն տեղում, հորիզոնական դիրքով, իսկ աղբյուրի գոյությունը բացատրում է նաև վիշապաքարի գոյությունը: 2013 թ. աշնանը մեր այցելությունն այս վայր արդյունք չտվեց. Փիլքահասում վիշապաքար չկա, նրա միջավայրը վիշապային չէ, սակայն չի բացառվում, որ Կեչուտ 1-ը տեղափոխված լինի այլ վայրից: Այսուհանդերձ մենք հիշատակում ենք այս միավորը քարտեզում, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ այն կարող է տեղափոխված/կոտրված լինել:

ՀՊՑ-ում առկա են *Անգեղակոթ 1*-ը, Ավանիկ 1-ը, *Գառնի 2*-ը, *Կարմրաշեն 1*-ը, *Վայք 1*-ը և թերևս *Ռինդ 1*-ը, սակայն ոչ թե որպես վիշապաքար, այլ որպես խաչքար:

ՀՊՑ-ում հիշատակվում են նաև մ.թ.ա. III-I հազարամյակով թվագրվող մենհիր-մենաքարեր Արագածոտնում (Բազմաղբյուր 2.24.1.2, Լեռնարոտ 2.50.1.2.1, Շամիրամ 2.81.1.3.2), Գեղարքունիքում (Գեղհովիտ 4.27.17), Կոտայքում (Բջնի 6.19.50.1), Շիրակում (Ջրառատ 7.97.12, Բանդիվան 7.24.4.7, 7.24.3.2, Ձորաշեն 7.74.1.1.1) և Սյունիքում (Հարժիս 8.56.13), որոնք միայն մասնակիորեն կարող են քննարկվել վիշապաքարերի համատեքստում (դրանցից միայն Հարժիսի օրինակին ենք անդրադառնում այս աշխատանքում):

[18] Այսպես Նորքի II Զանգվածի այգում գտնվող *Թոխմախաան Գյոլ 2* և *5*-ը ՊՄՊ-ի համապատասխան ցուցանակում նշված են որպես «Սևանա լճի ավազանից», որի հետ, ըստ էության, ոչ մի ուղղակի կապ չունեն:

Երբեմն Գեղամա լեռների վիշապաքարերը ներկայացվում են որպես՝ «Արագածից» (*Աժդահա Յուրտ 2*-ի համար հմմտ. Kalantar 2003, 7 /վերահրատարակիչի սխալն է/, *Աժդահա Յուրտ 5*-ի համար հմմտ. Bauer 1981, 49, *Թոխմախաան Գյոլ 4*-ի համար հմմտ. Вардanян и др. 2012, 105), կամ շփոթվում են Գեղամա լեռների տարբեր գոտիները (*Թոխմախաան Գյոլ 5*-ը ներկայացված է որպես «Իմիրզեկ»՝ Simonyan 2012, 30), կամ էլ վիշապաքարի վերատեղադրման վայրը նույնականացվում է գտնվելու նախնական վայրի հետ (այսպես *Պրոսպեկտ 5*-ը ներկայացվում է՝ հայտնաբերված «Ախթամիր բնակավայրի մոտ» (Խանզադյան 2003, 35), մինչդեռ այն ոչ մի կապ չունի այդ բնակավայրի հետ):

[19] Բացի առանձին անդրադարձներից այս տարածաշրջանի վիշապաքարերին (Շահինյան 1976. Խնկիկյան 1997. Xnkikyan 2002, 114, pl. 97/2, map on p. 16. Simonyan 2012, 31), հմմտ. նաև Գ. Կարախանյանի տեղեկությունը, թե «վերջերս մի հետաքրքիր վիշապ է հայտնաբերվել Սյունիքում» (G. Karakhanyan, in: Kalantar 1994, 113): «Սյունիքի բարձրավանդակում» գտնվող մեկ այլ կոթողի նկարի համար հմմտ. Սարոյան 2013, 10/հոկտեմբեր (այն Սիսիանին մոտ է գտնվում, Վ. Սարոյան, անձնական հաղորդում, 17.11.2013 թ.):

[20] Մենք չենք տեսել կամ առայժմ չենք նույնականացրել հետևյալ կոթողները՝ Կազնեֆեր 1-2 (Ատրպետ 1926, 406-409)՝ Արագածի լեռնազանգվածում, Ավանիկ 1 (Պետրոսյան, այս ժողովածուում. Հակոբյան 2010բ, 180, նկ. 4), Դավագյոզի 1-2 (Բարսեղյան 1967, № 12-13), Թոխմախան Գյոլ 6 (Мapp, Смирнов 1931, 90-91, таб. 15п, рис. стр 91. Բարսեղյան 1967, №11), Թոխմախան Գյոլ 7 (Мapp, Смирнов 1931, 91), Փոքր Գիլանլար 1 (Պետրոսյան 2008, 76, 78, նկ. 78), Վիշապասար 1 (Պետրոսյան, այս ժողովածուում)՝ Գեղամա լեռներում, Արտաշավան 1 (Խանզադյան 2003, 35), Բուժական 2 (ՀՊՑ, ՊԺԿ)՝ Արայի լեռան մոտ, Արտանիշ 1-5 (Berbérian 1927, 290)՝ Սևանի լեռներում, Արտաբույնք 1, Թառաթումբ 1-2, Եղեգիս 1 (Xnkikyan 2002, 124. Հ. Մելքոնյան, անձնական հաղորդում), Կեչուտ 1 (ՀՊՑ, ՊԺԿ)՝ Վարդենիսի լեռներում, Գորիս 1 (Հ. Մելքումյան, անձնական հաղորդում), Հարժիս 1 (Simonyan 2016, 36)՝ Սյունիքի լեռներում (հմմտ. նկ. 33):

[21] Հմմտ. *Դաշտադեմ 1*, *Դավթաշեն 1*, *Ոսկեթաս 1*, *Պրոսպեկտ 2*, *Պրոսպեկտ 4*, *Սառնաղբյուր 1*, *Վերին Սասնաշեն 1*՝ Արագածի լեռնազանգվածում, *Գառնի 2*, *Գողթ 1*, *Լճաշեն 2*՝ Գեղամա լեռներում, *Բուժական 1*՝ Արայի լեռան մոտ, *Կարմրաշեն 1*, *Ռինդ 1-2*, *Վայք 1*՝ Վարդենիսի լեռներում, *Անգեղակոթ 1*՝ Սյունիքի լեռներում:

[22] Նորահայտ վիշապաքարերն են՝ *Կարմիր Սար 1-10*՝ Արագածի լեռնազանգվածում և *Արշալույս 1-3*, *Դիքթաշ 1-3*, *Մաղալներ 1*՝ Գեղամա լեռներում:

[23] Դրանք են՝ *Ղուոթ Թափա 1-2*, *Քյուրաքանդ 1*՝ Արագածի լեռնազանգվածում, *Ալան 1*, Ավանիկ 1, *Գառնի 2*, *Գեղաշեն 1*, *Լիճք 1*, Վիշապասար 1՝ Գեղամա լեռներում, *Կարմրաշեն 1*, *Ռինդ 1-2*, *Վայք 1*՝ Վարդենիսի լեռներում, *Անգեղակոթ 1*, Հարժիս 1՝ Սյունիքի լեռներում, *Դարիկ 1*, *Եղնաջուր 1*՝ Ջավախքի լեռներում:

[24] Ավանի Ծիրանավոր եկեղեցու բարավորը որպես «վիշապ» է հիշում Բ. Պիոտրովսկին, ով 1933 թ. Ե. Բայբուրթյանի հետ այցելում է Ավանի եկեղեցին (Пиотровский 2009, 113). հմմտ. նաև Ազարյան 1975, 18: Այն վիշապաքարի տակ է հաշվառված նաև ՀՊՑ-ում: Սյուսների համար հմմտ. Շահինյան 1984, նկ. 13, 15 (*Անգեղակոթ 1*), Եգանյան 2007, 26-27 (*Դարիկ 1*, *Եղնաջուր 1*), Հակոբյան 2010բ, 180, նկ. 4 (Ավանիկ 1), Հակոբյան 2011, 140 (*Վայք 1*), Simonyan 2012, 36 (Հարժիս 1):

[25] Դրանք այժմ գտնվում են Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի «Հայկաշեն» ամառանոցում՝ Բյուրականում և հիշատակվում են որպես «վիշապաքար» ՀՊՑ-ում և ՊԺԿ-ում: Իրենց նախնական տեղում, դեռևս 1973 թ., կոթողները գտնվել են միմյանցից մոտ 5 մ հեռավորության վրա (Ա. Հարությունյան, անձնական հաղորդում, 12.10.2013):

Ղուոթ Թափան («Գայլ բլուրը») ծանոթ է Ա. Քալանթարին, թեև նա կոնկրետ չի հիշում այս երկու ձկնակերպերը: Խոսք է գնում մենհիրների, կրոմլեխների, դոլմենների, տաճարանման կառույցի մասին. ընդ որում, Ղուոթ Թափայի մենհիրները Քալանթարը դասակարգում է ամենահնագույնների շարքում: Մեծանուն գիտնականը մասնավորապես գրում է. «Ամենից հին բնակության հետքեր պահել է «Ղուոթ Թափան»: Իր թե տների պատերի մնացորդներով, և թե մեգալիթյան հուշարձաններով, որոնք բոնած ունին այդ քարքարոտ ընդարձակ տարածությունը՝ Ղուոթ Թափան հնության տեսակետից առաջին տեղն է բռնում մեր տեսած բոլոր հնագույն բնակավայրերի թվում (այստեղ VII դարի մի ընդարձակ եկեղեցու մացորդներ էլ կան, որոնք խոսում են նրա շատ բարձր գեղարվեստական գործ լինելու մասին)» (Քալանթար 1925, 214, 215, 218, 222, 224, 227, 230-քարտեզ):

Ղուոթ Թափայի մենհիրներին ծանոթ է նաև Ե. Լալայանը, ով գրում է. «Մանհիրներն ամբողջական դրությամբ երևում են Արագածի լանջին, գրեթե բոլոր գյուղերի շրջակայքում, մանավանդ Ամբերտի մոտի Ղուոթ Թափայում և Շամիրան գյուղում, որտեղի մի քանի մենհիրները ես նկարել եմ 1915 թ.» (Լալայան 1931, 66, նկ. 15-16):

1975 թ. «Կուո-Թափա» այցելած Երևանի պետական համալսարանի և Գիտությունների ակադեմիայի համատեղ հնագիտական արշավախումբը (ղեկավար Գ. Արեշյան) նույնպես հիշատակում է այստեղ կիկլոպյան շինություններ, դամբարաններ, միջնադարյան կառույցներ, ինչպես նաև «մշակված երկարուկ քանդակազարդ պատկերներով երկու քարեր» (Արեշյան և այլք 1977, 91): Վերջիններս, ամենայն հավանականությամբ, համապատասխանում են *Ղուոթ Թափա 1-2*-ին:

Հիշյալ կառույցները Ղուոթ Թափայում տեսանելի են նաև այսօր:

[26] Արագածի լեռնազանգված՝ *Կարմիր Սար 1-3*, *5-8*, *Քյուրաքանդ 1* և, թերևս, *Ահմադի Օբա 1*, *Սարուհան 1*: Գեղամա լեռներ՝ *Արշալույս 1-2*, *Աժդահա-Յուրտ 1*, *3-4*, *6*, *Դիքթաշ 1*, 3, *Գառնի 1*, *Գյոլի Յուրտ 1-3*, *Լճաշեն 1*, *Իմիրզեկ 1-5*: Վարդենիսի լեռներ՝ *Ափտաշ 1*: Ջավախքի լեռներ՝ *Դարիկ 1*, *Եղնաջուր 1*:

[27] Արագածի լեռնազանգված՝ *Դավթաշեն 1*, *Հայսերի Օբա 1*, *Կարմիր Սար 4*, *Պրոսպեկտ 1-5*: Գեղամա լեռներ՝ *Աժդահա Յուրտ 2*, *5*, *Դիքթաշ 2*, *Լճաշեն 1*:

[28] Արագածի լեռնազանգված՝ *Կարմիր Սար 9*, *Ոսկեթաս 1*, *Ղուոթ Թափա 1-2*: Գեղամա լեռներ՝ *Սարուհան 1*, *Լճաշեն 2*: Արայի լեռ՝ *Բուժական 1*:

[29] Արագածի լեռնազանգված՝*Պրոսպեկտ 1-5*: Գեղամա լեռներ՝ *Թոխմախան Գյոլ 1-5*: Վարդենիսի լեռներ՝ *Սելիմ 1*:

[30] Վիշապաքարերը թերևս պարբերականորեն գցվել են գետնին: Այսպես, մի շարք դեպքերում վիշապաքարերի մակերեսին տեսանելի է սպիտակավուն քարաքոս: Այն վիշապաքարերի վրա, որոնք շուռ էին տվել Մառը և Սմիռնովը 1909 թ. «նոր» քարաքոս չկար: Մյուս կողմից, քարաքոս տեսանելի էր *Աժդահա Յուրտ 1*-ի ուշ արված խաչի վրա, երբ քարը դեռ կանգուն էր: Խաչը քանդակվել էր 14-րդ դ. թվագրվող արձանագրության հետ միասին, ինչը մեզ տալիս է terminus post quem այս վիշապաքարի «ընկնելու» ժամանակաշրջանը ճշտելու համար:

[31] Թիք(մա)թաշ վիշապաքարերին բնորոշող անունը ծագում է թուրք. dikilitaş-ից, որ նշանակում է «Կանգուն քար», հայ ավանդության մեջ՝ «Ցից քար» (Հարությունյան 2000, 252-253): *Հայսերի Օբա 1*-ն ու Փարվանայի մոտի երկու վիշապաքարեր (Թիքմաթաշ 1, Թիքքար 1) ևս հայտնի են համանման՝ «Թիքմաթաշ» անվամբ, որ վկայում է դրանց կանգուն լինելու մասին: Մեկ այլ հնարավորություն կարող

է լինել այս անվան հայկական *դիք-* արմատի հետ առնչելը, ինչի վրա ուշադրություն է դարձրել Ատրպետը, որ հիշատակում է վիշապական կոթողներով հարուստ Դիքնիսի շրջանը, Ակջակալա բերդի մոտերքում, Փոքրիկ Դիքնիս առվակի մոտերքում, ինչպես նաև Դիքմա-վերինը (Ատրպետ 1931, 316-317): Հմմտ. նաև Տիք լեռները նույն Վանանդի կողմերում (Ալիշան 1890, 78, 81):

Ռուս գրողներ Ն. Տիխոնովը և Վ. Էրլիխը 1929 թ. օգոստոսի 22-ին ճանապարհորդում են Նոր Բայազետ (Գավառ) – Դելի Կարդաշ (Սարուխան) – Գեղամա լեռներ – Թազաքենդ (Թազագյուղ/Գողթի մոտ՝ Գառնիչայ/Ազատ գետի վրա) – Գեղարդավանք ուղղությամբ: Գեղամա լեռներում, մասնավորապես այնտեղ, որտեղից երևում էին Ակ դաղ (Սպիտակասար) և Կըզըլ դաղ (Աժդահակ) սարերը, մոտ 2800 մ բարձրության վրա, փոքր լճակի մոտ նրանք տեսնում են մի «բարձր վիշապ», որը «կամ ճանապարհային նշան էր կամ պաշտամունքի առարկա», ուներ «հսկա ձկնային կամ վիշապային իրան» և «կանգնած էր»՝ «խրված քարերի մեջ» (Тихонов 1970, 57-138, 77-79): Եթե փորձենք նույնականացնել հիշյալ վիշապաքարը, ապա նշված բարձրության վրա և լճակի ափին է գտնվում Թռխմախան Գյոլը, սակայն գրականության մեջ մինչ 1929 թ. ոչ այստեղ, ոչ էլ Գեղամա լեռների այլ միջավայրերում կանգնած վիշապաքարեր չեն հիշատակվում: Կամ գուցե պետերբուրգցի գրողները տեսել են *Գողթ 1*-ը, որի գտնվելու նախնական վայրը մենք չգիտենք և որը կարող էր սկզբնապես կանգուն լինել, կամ՝ մեկ այլ անհայտ վիշապաքար: Այնուամենայնիվ, մեզ հավանական է թվում, որ վերջիններս նկատի ունեն *Դիքթաշ 1*-ը, որը Գեղամա լեռներում մինչ օրս հայտնի միակ կանգուն վիշապաքարն է և այն կանգնած է քարերի մեջ խրված, ճիշտ այնպես, ինչպես նկարագրում է Տիխոնովը:

[32] Ուշագրավ է, որ Շամիրամի դամբարանադաշտում ևս մենհիր/մենաքարերը գտնվել են կրոմլեխի շրջագծի շարքին կամ անմիջապես նրա մոտ, իսկ մի մասը՝ կենտրոնում (Թորամանյան 1942, 9, 40. ըստ Արեշյան 1980, 41, նկ. 6, 7-ի՝ «դամբարանների գլխավերևում»): Վիշապաքարերի մոտ գտնվող դամբարանների մասին հմմտ. նաև Մարտիրոսյան 1969, 192-193: Թռեղքի վիշապաքարերի դեպքում ևս նման դիրք է նկատվում, հատկապես Մոսունին Գյոլ 1-ի դեպքում (Նարիմանիշվիլի, այս ժողովածուում):

[33] Արագածի լեռնազանգված՝ *Հայաերի Օրա 1*, *Կարմիր Սար 4*, *Պրոսպեկտ 1*: Գեղամա լեռներ՝ *Աժդահա Յուրտ 5*, *Դիքթաշ 2*:

[34] Թռեղքյան Մանգլիսիի վիշապաքարի «հարթ հրապարակի» վրա գտնվելը ժամանակին նկատել է Վ. Գուրկո-Կրյաժինը (Гурко-Кряжин 1926, 218):

[35] Բացի տեսանելիության հանգամանքից, բարձրադիր գոգավորությունների կիրառական նշանակությունը թերևս կայանում էր նրանում, որ այսպիսի ներփակ միջավայրերում մարդիկ պաշտպանված էին բնական տարերքից՝ նախ և առաջ լեռնային քամուց: Նախնադարյան մարդը «լեռնային քամիների դեմ հովանավորություն էր որոնում լեռնանցքների ստորոտում թաղված գերեզմանների և հրաշագործ վայրերի մոտ» (Լիսիցյան 1969, 282): Ազգագրական տվյալները Լեռնահայաստանից ցույց են տալիս (տե՛ս ստորև), որ նման բարձրադիր լեռնային տափարակ հրապարակները մշտապես օգտագործվել են համայնական ծիսակատարությունների, հատկապես զոհաբերությունների ժամանակ (Լիսիցյան 1969, 280):

Ի լրումն Ստ. Լիսիցյանի «լեռնանցքների տեսության» (Лисициан 1936) հմմտ. *Սելիմ 1* և Փարվանայի Թիքքար 1 (Սանոսյան 1989, 101-102. 2001, 175) վիշապաքարերը, որոնք գտնվում են լեռնանցքներին կից և դրանց այդպիսի տեղադրությունը, թերևս, պատահական չէր:

[36] Վիշապաքարերի միջավայրում գտնվող Թռխմախան Գյոլի դամբարանադաշտը վկայված է *Հուշարձանների պետական ցուցակ*-ում (Կոտայք, Գեղարդ, Վանքի լիճ, 6.24.9), ՊԺԿ-ում (Գեղարդ 1, 2 վիշապաքարերը) և Հ. Մարտիրոսյանի մի աշխատանքում (Մարտիրոսյան 1969, 193): Ուշագրավ է, որ այն բլուրը, որտեղ իրենց նախնական դիրքից, ներկայիս լճի շրջանում, տեղափոխվել են *Թռխմախան Գյոլ 1* և *4* վիշապաքարերը, ևս դամբարանադաշտի տարածք է՝ թալանված և չթալանված մի շարք կրոմլեխ-դամբարաններով: Երևում են նաև ինչ-որ կացարանների հետքեր:

[37] Ինչպես *Հայաերի Օրա 1*-ի դեպքում՝ Արագածի լեռնազանգվածում և *Մաղալներ 1*-ի՝ Գեղամա լեռներում:

[38] Արագածի լեռնազանգված՝ *Սիմադի Օրա 1*: Գեղամա լեռներ՝ *Աժդահա Յուրտ 6*, *Դիքթաշ 1-3*, *Իմիրզեկ 1-5*:

[39] Իմիրզեկի վիշապաքարերի մոտ առկա դամբարանները նկատել է նաև Հ. Մարտիրոսյանը (Մարտիրոսյան 1969, 193):

[40] Տեղանունների բառարանում կարդում ենք. «Տիրինկատար – Գզըլ Զիարեթ, Գզըլտաղ, Դաշթափա, Կզըլդաղ, Կզըլ-Զիարեթ, Ղզըլ-Զիարեթ, Տիրանկատար՝ լեռ ՀՀ-ում, Արագած լեռնազանգվածի հարավային փեշերին, Ամբերդ գետի աջ կողմում, ՀՀ Արագածոտնի մարզում, նախկին Աշտարակի շրջանում: Հրաբխային խարամային կոն է: Բարձր. 2858 մ» (Հակոբյան և այլք 2001, 104): Տիրինկատար-Կըզըլ Զիարեթի վերաբերյալ փնտրեցինք նաև ԵՊՀ-ի գրադարանում պահվող Հակոբյան և այլք 1986-2005 բառարանի քարտարաններում: Հինգ քարտերի վրա պահպանված տվյալներն, ըստ էության, արտահայտում են հրատարակված վերոհիշյալ հատվածը: Չհրատարակված տեղեկություններից է այն, որ քննարկման առարկա հանդիսացող գագաթը գտնվել է Երևանի նահանգի Էջմիածնի գավառում, իսկ հեղինակների սկզբնաղբյուրներն են Пагирев 1913, 132 (հինգ վերստանոց ցարական քարտեզի ցանկը, ուր հիշվում է Կըզըլ Դաղը և Կըզըլ Զիարեթը. ի միջի այլոց, այս քարտեզում Կըզըլ Զիարեթի հիշատակման մասին գիտի նաև Ղափանցյանը՝ 1945, 148). Ասլանյան, Գրգեարյան 1981, 190. Նազարյան 1974, 678 և մեկ այլ աղբյուր, որի անունն անընթեռնելի է:

Կըզըլ Զիարեթը որպես Տիրինկատար հիշում են նաև Бальян 1969, 229. Նազարյան 1974, 678. Ասլանյան, Գրգեարյան 1981, 122, 190. Siebert et al. 2010, 465. Меликсетян 2012, 40, 44. Connor et al. 2012, 5-7, 11, 16: Տիրինկատարը հիշատակվում է խորհրդային 1:100.000-անոց քարտեզների վրա, որոնց հանույթն արված է 1951 թ. և նորացված 1973 թ. (Армянская ССР, Апаран, К-38-125, Издание 1975 г.): Նմանապես Տիրինկատարը նշված է հայկական նորագույն 1:100000 քարտեզներում, մի անուն, որ հայ գեոդե-

զիստների շրջանակներում վաղուց է այդպես հայտնի եղել (Ս. Դավթյան, անձնական հաղորդում, 17.10.2013):

Տիրինկատար անվանումն ունի ակնհայտ խորհրդանշական ծանրաբեռնվածություն և հանդիպում է նաև Հայկական լեռնաշխարհի այլ շրջաններում: Այսպես, նման անուններով լեռնագագաթներ կան Հայկական Տավրոսում՝ Մուշի և Սասունի միջև (տարընթերցումը՝ Ծիրնկատար), Տարոնում (նաև՝ Տիրակատար): Ըստ ավանդության, Տիրինկատարի վրա է գտնվել Անահիտ աստվածուհու արձան-մեհյանը, որը Գրիգոր Լուսավորիչը կործանել է և տեղը նվիրել Ս. Առաքելոց վանքին որպես կալվածք, որի համար էլ կոչվել է Տիրինկատար (ժողովրդական լեզվում՝ Ծիրինկատար): Այս լեռան հյուսիսային կողմում էր գտնվում Ս. Առաքելոց վանքը (որը նույնպես կոչվում էր Տիրինկատար), իսկ հարավային լանջին բխում էր Կորեկ կոչվող աղբյուրը: Տիրինկատար (Տիրակատար, Վիշապ, Վիշապ քաղաք, Տիրակ, Ծիրինկատար, Օձ) է կոչվել Տարոնի քաղաքներից մեկը՝ Աշտիշատի մոտակայքում (նոր ժամանակների Բաղչա/Պաղչէ գյուղի տեղում՝ Հարությունյան 2000, 118), որն ըստ Հ. Մամիկոնյանի կառուցել են Դեմետրե և Գիսանե եղբայրները և կոչել Վիշապ՝ Վիշապաքաղ Վահագնի մեհյանի մոտ գտնվելու պատճառով (Հակոբյան և այլք 1988, 853. 2001, 102, 104, 471. հմմտ. Thierry 1976, 237. Вардумян 1991, 109, 112-113՝ ներդիրի քարտեզը, 120. Վիշապ քաղաքը վիշապաքարերի համատեքստում քննարկվում է նաև՝ Мapp, Смирнов 1931, 67): Մի ավանդություն է պահպանվել «Մեղրի քարեր»-ի մասին, որ գտնվում էր Մուշ քաղաքի հարավային կողմում՝ Տիրկատար լեռան լանջին. ըստ այդմ՝ լեռան վրա գտնվելիս է եղել Տիր աստծու մեհյանը: Տիրը սովորություն է ունեցել նստել այս քարերին և ուտել հատուկ իր համար մեղուների պատրաստած մեղրը, որը պահվում էր մոտիկ քարայրի 10 կարասների մեջ (Ղանալանյան 1969, 74): Տիրը բազմաշերտ կերպար է. քննարկվող թեմայի տեսանկյունից ուշագրավ է նրա առնչությունը լեռների, ջրի, երկրագործության, նախնիների պաշտամունքին, ինչպես նաև՝ վիշապներին, ցլերին, կարմիր գույնին և, ի վերջո, Տիրինկատար լեռներին (Քոչարյան 2005. հմմտ. Вардумян 1991, 120. Հ. Մարտիրոսյան, այս ժողովածուում) ու վարդավառ տոնին (Պետրոսյան 2010, 202): Հմմտ. նաև Топоров 1977, 104-105, ուր Տիրի մասին խոսվում է պտղաբերության, վիշապամարտի առասպելի և հայասական Տերիտիտունիս աստվածության հետ ունեցած կապի տեսանկյունից:

41 «Զիարե/աթ» կոչված սրբավայրերը տարածված են ոչ միայն Արագածի (հմմտ. նաև Ալիշան 1890, 132. Капанцян 2008, 15-16. Աստղյան 2004, 31-32), այլ նաև Գեղամա (Ալիշան 1890, 331. Մարտիրոսյան 1981, 5. Мapp, Смирнов 1931, 83-84, վերջինս նույն անվամբ՝ Կըզըլ Զիարեթ՝ Թոխմախան Գյոլի մոտակայքում), Վարդենիսի (Մարտիրոսյան 1969, 196), Տայոց (Ատրպետ 1926, 407. 1929, 54-55), Բյուրակնյան, Շիրակի և Վանանդի (Ալիշան 1881, 1, 7, 132. 1890, 15, 70. Ատրպետ 1931, 310-319), Արարատի (Ալիշան 1890, 490, 521, նույն անվամբ՝ «Գզըլ Զիարեդ», Özfırat 2010, 526), Արարադի/Ջուդի դաղի (Uyanik 1974, 83) լեռների բարձրադիր մշակութայնացված միջավայրերում և շատ հաճախ, ըստ համապատասխան բլուրների գունային երանգի, անվանվում են Սպիտակ, Սև կամ Կարմիր Սար/Բլուր. հմմտ. Մասիսի, Սիմի Սև սար անվանումը (Հարությունյան 2000, 118, 448), հեքիաթներում հանդիպող և վիշապներին առնչվող Սև սար անունները (Սիմոնյան 2011, 71, 73):), Գեղամա լեռների ամենաբարձր կետերից մեկի՝ Սպիտակասարի (3560 մ) կամ Թոռեղքյան լեռնաշղթայի ամենաբարձր կետի՝ Շավիկլդե/Սև Սարի անունը (2850 մ): Ուշագրավ է, որ Գեղամա լեռների ամենաբարձր գագաթը՝ «վիշապային» անվամբ Աժդահակը (3598 մ) ունի երկրորդ՝ Կըզըլ դաղ անվանումը (Հակոբյան և այլք 1986, 54), իսկ ոչ պակաս «վիշապային» Գեղ(մաղաս) լեռնագագաթը (3319 մ, այս անվան «վիշապային» լինելու մասին հմմտ. Петросян 1987, 62-64) նույն լեռնաշղթայում ոչ պատահականորեն կոչվում է նաև Ղըզըլ Զիարեթ (Ասլանյան, Գրգեարյան 1981, 50, 122. Հակոբյան և այլք 1986, 831. հմմտ. Գ. Թումանյան, այս ժողովածուում): Հատկապես ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Գեղամա լեռների հարավային հատվածի մերձկատարային մասում գտնվող լեռնագագաթներից մեկը կոչվում է ոչ միայն Զիարեթ կամ Զիարեթ Ղըզըլ այլև Վիշապասար (Հակոբյան և այլք 1998, 806): Գեղամա լեռների Սև և Կարմիր Սարերի մասին առասպելը հմմտ. Հարությունյան 2000, 207-208: Ուշագրավ է, որ թոեղքյան Մանգլիսիի սրբավայրը իր «Քարե հարս» կոչված վիշապաքարով գտնվում է Դեղին սարի գագաթին (Гурко-Кряжин 1926, 215):

Ըստ Ատրպետի բյուրակնյան նյութերի, բարձրադիր սրբավայրերի «կարմիր»-ի հետ կապված ընորոշումները ունեն իրենց հնագույն հայկական արմատները և հետագայում նույն կերպով թարգմանվել են թրքախոս բնակչության կողմից. այսպես Ոսկեկատարը դարձել է Կըզըլ թեփե, Ոսկեսարը՝ Կըզըլ դաղ (Ատրպետ 1931, 312): Կարմիր գույնի առասպելաբանության համար հմմտ. Պետրոսյան 2006, 214-215. 2010, 205-208: Կարմիր գույնը արյան և զոհաբերության հետ է առնչում Լ. Աբրահամյանը (այս ժողովածուում)՝ Կարմիր Սար հուշարձանի համատեքստում):

«Զիարե/աթ» թերևս իրանական ծագման բառն (եթե իհարկե չի առնչվում Զուարթնոց-ին, որպես «Հայտնության արտահայտության տեղ», հմմտ. Ղափանցյան 1945, 62. նաև Ատրպետ 1931, 55, 310) հայերենում, որպես կանոն, արտահայտվում է «ուխտ(ատեղի)» բառով, սակայն ունի իր նախատիպը, որն է սրբավայրի իրական գործառույթն արտահայտող «Զոհասար» բառը, ինչը պահպանվել է օրինակ Արագածյան Զոհասար (= Զիարաթ, 3063 մ, հմմտ. Հակոբյան և այլք 1988, 314) և զանգեզուրյան Զոհասար (= Զիարաթ, Դիզափայտ, 2380 մ) լեռանուններում, որոնց գագաթը նույնպես պաշտամունքի առարկա է եղել (հմմտ. Լիսիցյան 1969, 15-18, 279): Ուշագրավ է, որ մեր Տիրինկատար/Կըզըլ-Զիարեթի մեկ այլ անունն է «Զովասար» (Амарян 1960. Пафффенгольц, Тер-Месропян 1964, 24-25). չի բացառվում, որ այս անունը նախապես եղած լինի «Զոհասար»:

Լեռնային այս սրբավայրերի տարակրոն և տարէթնիկ խմբերի կողմից հարգվելու հանգամանքը վկայում է դրանց արխայիկ բնույթի մասին (Լիսիցյան 1969, 282. վիշապաքարերի տեսանկյունից հմմտ. Ատրպետ 1931, 310. Мapp, Смирнов 1931, 65): Ըստ էության, այդ սրբավայրերն, ի տարբերություն դաշտավայրայինների, չեզոք գոտիներ էին, որտեղ, բացարձակ սրբության մթնոլորտում, վերանում էին ամեն տեսակի սահմանները: Զիարեթների ընկալման մասին որպես «նախնու գերեզման»-ի հմմտ. Լ. Աբրահամյան, այս ժողովածուում:

[42] Անբերդի ձորի լանջով դեպի վար ընթացող «տասներկու ջրանցքների» մասին գիտի Ա. Քալանթարը (1925, 221), սակայն, վերջինիցս անդին, դեպի Կարմիր Սար, նրա արշավախումբը չի եղել: «Տասներկու ամբարտակների» մասին ոչ անձամբ, այլ Աշտարակի ջրային տեխնիկի միջոցով գիտի նաև Գ. Ղափանցյանը և բերում է վերջինիս գծագիրը. այդ ամբարտակները ջուր են մատակարարել 12 գյուղերի համար, որոնցից առաջինը Շամիրամն է (Ղափանցյան 1945, 147, 170, նկ. 171): Ի դեպ, մինչև 1954 թ. Կարմիր Սարն եղել է հենց Շամիրամի, իսկ դրանից հետո՝ Աղավնատան ամառանոցը (տեղեկությունն ըստ Ա. Աբգարյանի, Աղավնատուն):

17.03.2013-ին, վերընթերցելով Գ. Ղափանցյանի «Արա Գեղեցիկը», պարզեցինք, որ նա տեղյակ է եղել նաև Կարմիր Սարի (Կըզըլ Զիարաթի) մասին, լսել է (իր «հարազատ» Աշտարակում, ըստ՝ Капанцян 2008, 15) սրբատեղիի, գծագրություններով քարասեղանի և Արայի քանդակների մասին, բայց երբեք չի եղել այնտեղ: Նա խնդրել է Ն. Տոկարսկուն, որ փնտրի սրբավայրը, սակայն վերջինս չի կարողացել այն գտնել (Капанцян 2008, 15-16): Ի դեպ Տոկարսկին կարող էր Կարմիր Սարը փնտրել օր. 1934 թ., երբ նա Բ. Պիոտրովսկու հետ հետախուզական աշխատանքներ էր կատարում Անբերդի շրջակայքում, կամ 1936 թ., երբ պեղվում էր Անբերդը, և երբ Պիոտրովսկին վերագտավ *Պրոպեկտ I*-ը (Пиотровский 2009, 138, 291):

Երբ մենք հայտնաբերեցինք Կարմիր Սարը, չգիտեինք, որ կատարում ենք մեծ հայագետի չիրականացված երազանքներից մեկը: Ստորև բերում ենք Կարմիր Սարի մասին Ղափանցյանի հիշատակումները, որոնք կարմիր թելի նման անցնում են նրա աշխատանքներում.

«Հին ժամանակ շատ էին սիրում աստվածներին բազմեցնել սարերի կամ բլուրների վրա: Որ Արագած տառացի նշանակել է Արայի գահ, ինչպես և Մեհոգած՝ Միհրի, 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... Որքան 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» (Ղափանցյան 1945, 99): «Ես համոզված եմ, որ եթե էքսկուրսիաներ կատարվեն դեպի Արարատյան դաշտը եզերող սարերը, ապա կհայտնաբերվեն ոչ միայն Արագածի «Կըզըլ Զիարաթ»-ի նման քանդակներ ու իրեր, ոչ միայն քարակոթողներ-արձաններ, որոնց մասին խոսվելու է հաջորդ հատվածում, այլև ուրիշ վկայություններ» (Ղափանցյան 1945, 110): Արայի մասին խոսելիս հիշում է իր հետազոտությունները «ի մեջ առյալ և նյութական կուլտուրայի վկայությունները ի դեմս Արայի քարակոթողների («վիշապների») և նրա քանդակների, որ կա «Կըզըլ Զիարաթում» և այլն» (Ղափանցյան 1945, 148): «Մասնավորապես Արայի կապակցությամբ այս իմ թեմայի համար մեծ նշանակություն կունենար «Կըզըլ Զիարաթ»-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» (Ղափանցյան 1945, 148): Նշելով Կըզըլ Զիարեթի մասին, իր գրքի ռուսերեն տարբերակում գիտնականը գրում է. «Իմ խնդրանքով էքսկուրսիա գնացած ճարտարապետ Ն. Տոկարսկին հիշյալ տեղում ոչինչ չգտավ: Ասում են, որ կա «Կըզըլ Զիարեթ» նաև Թալինի մոտ: Ընդհանրապես այդպիսի անվանում հաճախ է պատահում, և կարծում եմ, որ այդ տեղերում պետք է լինեն ինչ-որ սրբազան քարե կամ այլ պատկերներ, կառույցներ, և այլն, այլապես անիմաստ կլիներ դրանց նշելը: Հավանաբար, նոր և հիմնարար փնտրտուքները կպսակվեն հաջողությամբ» (Капанцян 2008, 15-16): «Զգտումը դեպի գարուն, զարթոնք և արգասաբեր կյանք, որը բխում է Արայի կերպարի նախնական՝ բնապաշտական ու արտադրական ակունքներից, երբեք չի դադարել լինել պայքարի, բողոքի, ինքնահաստատման և արարչագործության ստեղծագործական խթան հայ ժողովրդի համար, նույնիսկ նրա կյանքի ամենատագնապալից շրջաններում: Նրա լավագույն սպասումների մարմնավորում Արան մշտապես բազմած էր իր գահին Արագածի վրա, քարե աթոռակներին նստած շքախմբով («Կարմիր Զիարեթ»-ում), կանաչապատ միջավայրում, աղբյուրների մոտ: Նա, եգիպտական Ապիսի նման, մարմնավորված է երկրագործի երգերում, նրա ուղերձներում «եզո»-յին, այսինքն՝ նույն Արային» (Капанцян 2008, 140):

Այստեղ կցանկանայինք նշել, որ Կարմիր Սար/Կըզըլ Զիարեթը թերևս հիշում է նաև Ղ. Ալիշանը, բայց զուտ որպես տեղանուն: Այսպես, Արագածի տարբեր կողմերի անվանումներն հիշատակելիս, հայագետը գրում է. «...ի հարաւակողմն՝ Քարշարադ?, Ամբերդ, Տիքմե դաշ, Գարա գօնաք?, յարևմտակողմն՝ Գզըլպուռուն, Գզըլ զիյարեթ և բացագոյն ի սահմանս Շիրակայ բարձրն Զիյարեթ տաղ...» (Ալիշան 1890, 132): Այստեղ թեև «Գզըլ զիյարեթ»-ը հիշվում է Արագածի արևմտյան կողմում, սակայն չի բացառվում նրա առնչությունը մեր Կարմիր Սարին:

[43] Ուշագրավ է, որ դեռևս 1930-ական թթ. արագածյան «կարմիր/կըզըլ» կոչված բլրակները որպես զրոսաշրջային դիտարժան կետեր են նախատեսվել (Կարապետյան 1934, 51-52):

[44] Ոչ միայն Կարմիր Սարն, այլ ընդհանրապես հիմնական վիշապաքարային բարձրադիր միջավայրերը, տեղադրված են այնպիսի առանցքի վրա, որի տեսադաշտում են Արարատի, Արագածի կամ Արայի (նկ. 16 և Կատալոգ) գագաթները (կամ միևնույն ժամանակ դրանցից առնվազն երկուսը), լեռներ, որոնք էական դեր պիտի խաղային վիշապաքարերը կերտողների արժեքային համակարգում, և որոնցից, անշուշտ, կախված է եղել յուրահատուկ աշխարհագրական միջավայրի ընտրությունը: Այս առանձնահատկությունը Արարատի համատեքստում նկատել է Ն. Մառը, ով գրում է. «Տեսարանը դեպի սուրբ լեռը միշտ առանձնահատուկ է վիշապաքարերի տեղադրության համար» (Марр, Смирнов 1931, 92):

[45] Իծապատկերների դասակարգման և թվագրության համար տես Մարտիրոսյան 1981, աղ. I, որտեղ մեր ժայռապատկերը տեսանելի է մ.թ.ա. III-II հազարամյակների խմբերում: Իծապատկերների համեմատության համար միջինբրոնզեդարյան խեցեղենի հետ

տե՛ս Կարախանյան, Սաֆյան 1970, 38: Արագածի ժայռապատկերների մասին հմմտ. Капанцян 1952, 48 (համեմատում է *Ահմադի Օբա 1* վիշապաքարի ռելիեֆային և հարակից ժայռապատկերների ներգծված պատկերագրությունը՝ այն համարելով ժամանակագրական ցուցիչ). Բարսեղյան 1966 (Ա. Քալանթարի հավաքածուն). Կարախանյան, Սաֆյան 1970, 6-7 (ուսումնասիրության պատմությունը). Khechoyan 2007 (ուր հիշվում են Վարդենուտի ժայռապատկերները՝ նույն *Ահմադի Օբա 1*-ի շրջակայքում): Յուրահատուկ է Լեռնամերձ/Աղավնատան մշակութային միջավայրը, որտեղ ժայռապատկերները հանդես են գալիս մ.թ.ա. II հազարամյակով թվագրվող դամբարանադաշտի և ժայռակերտ հարթակների համատեքստում (Petrosyan, Muradyan 2012): Հմմտ. նաև Ջուրտակետիի միջինբրոնզեդարյան դամբանաբլուրներից մեկը, որի կրոմլեխի քարերին առկա են ժայռապատկերներ (Գ. Նարիմանիշվիլի, անձնական հաղորդում, 11.10.2012, Էրզրում):

46 Այսպես, վիշապաքարային ցլապատկերը՝ բնորոշ գլխով, վերջույթներով և բերանից ժայթքող ջրի շիթերով, երբեմն թռչունների և այծերի հետ միասին, ի հայտ է գալիս Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում և թվագրում մ.թ.ա. II հազարամյակի առաջին կեսով (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, 26. Մարտիրոսյան 1981, 22):

47 Ասվածի համատեքստում ուշագրավ է Մեծ Սեպասարի «վիշապը», որը բնական վիշապանման ելուստ է բլրի լանջին և, շնորհիվ իր տեսքի, կարող էր ծիսականացվել նույն մշակութային միջավայրում ապրող մարդկանց կողմից (Եգանյան 2011):

48 Վիշապաքարերին նախնիների պաշտամունքի հետ են առնչում նաև վրաց հնագետների վերջին հետազոտությունները (Нариманишвили, Шаншашвили 2007. Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում): Ուշագրավ է, որ խեթական խուվաշի քարե կոթողները, որպես մեմորիալ հուշարձաններ, նույնպես կապվում են նախնիների պաշտամունքի հետ, սակայն վերաբերում միևնույն ժամանակ նաև աղբյուրներին, ամպրոպի աստվածությանը, գարնանային ծեսերին և կանգնած են եղել գետերի կամ ճանապարհների երկայնքով, աղբյուրների մոտ և սարերի գագաթներին: Դրանք հիշվում են նաև Հայկական լեռնաշխարհի համատեքստում (մեկը Կամախու աստվածային լեռան գագաթին, մյուսը՝ Սամուխայում, հմմտ. Մ. Կամարոսան, այս ժողովածուում):

49 Հմմտ. սակայն նրա դիտողությունը Արագածի բոլոր լանջերին առկա դամբարանների վերաբերյալ (Արխիվային նյութեր, ըստ՝ Хачатрян 1974, 91):

50 Այսպես, արդեն Վ. Տեպցովը Թեթրիծղարո 1 վիշապաքարը առնչում էր դամբարանի հետ (Тепцов 1890, 131): Ա. Քալանթարը և, նրան հետևելով, Հ. Բերբերյանը գրում են, թե արագածյան Թիքմաթաշի (= *Հայսերի Օբա 1*) շրջակայքում եղել են կրոմլեխներ (Քալանթար 1925, 214, 224. Berbérian 1927, 287): Քալանթարը խոսում է նաև կրոմլեխների մոտ ընկած այլ մենհիրների մասին (Քալանթար 1925, 213, 225): Մենաքարեր/կոթողներ կրոմլեխների/դամբարանների միջավայրում հիշում է Թ. Թորամանյանը Շամիրամում, Կափըլիում, Խզնավուզում, Դարբանդում: Ընդ որում, նա տեսնում է Շամիրամի և այլ մենաքարերը նույն համատեքստում, այն տարբերությամբ, որ Շամիրամի մեծաքանակ օրինակները կենտրոնացված են միևնույն միջավայրում (Թորամանյան 1942, 9, 26, 33, 40. Շամիրամ գյուղը վիշապաքարերի և Արագածից եկող հնագույն ջրանցքային համակարգի համատեքստում է դիտարկում նաև Ղափանցյանը (1945, 101, 105, 140, 170-171)՝ առանց նշելու Շամիրամի մենաքարերի մասին. հմմտ նաև Աբեղյան 1941, 78):

Հնագույն Հայաստանում դամբարանների վրա մենհիրներ կամ հսկա «վիշապներ» կանգնեցնելու մասին խոսում է Բ. Առաքելյանը՝ բերելով բազմաթիվ զուգահեռներ Կովկասից և նրանից դուրս (Առաքելյան 1949, 35-36): Ս. Բարխուդարյանը գրում է. «Հավանական է համարվում, որ մենհիրները վերաբերում են նորքարե դարի ժամանակաշրջանին և կանգնեցված են նշանավոր մարդկանց տոհմերի առաջնորդների գերեզմանների վրա» (Բարխուդարյան 1960, 53): Մենհիրները (որոնց թվում նաև վիշապաքարերը) դամբարանի/կրոմլեխի միջավայրում է քննարկում Օ. Խալփայանը (Халпахьян 1970, 253-255): Վիշապաքարերը, «օղուզի/հսկայի տները», Ջորաց քարերի մեգալիթյան համալիրը, Շամիրամի մենհիրները դամբարանների և թաղման ծեսի միջավայրում է ներկայացնում Ս. Մնացականյանը (Մնացականյան 1982, 9, 47-54, նկ. 1ա, բ, 2ա): Է. Խանզադյանի կարծիքով, եզան զոհաբերության պատկերով վիշապաքարերը (որոնք, ըստ հեղինակի, վերաբերում են այդ կոթողների զարգացման ուշ փուլին) «ծառայել են որպես դամբանաքար» (Խանզադյան 2003, 36): Վիշապաքարերի դամբարանների և թաղման ծեսի հետ ունեցած կապին անդրադարձել են նաև Հ. Սիմոնյանը (Simonyan 2012, 30), ինչպես նաև Ն. Ենգիբարյանը, Գ. Թումանյանը, Հ. Մարտիրոսյանը, Հ. Պետրոսյանը՝ այս ժողովածուում. հատկապես Հ. Պետրոսյանը գտնում է, որ վիշապաքարի անմիջական գործառույթը եղել է գերեզմանակոթող լինելը, իսկ քանդակային հորինվածքն ուղղված է «անդրաշխարհիկ ճանապարհորդության» ապահովմանը:

Վիշապաքարի դամբարանի/կուրգանի հետ առնչվելու մասին խոսում են նաև Հ. Քոշայը և Հ. Թանյուն՝ Ծովակն Հյուսիսոյի Թեփեջիկ 1 (Tanyu 1987, 197), ինչպես նաև Ի. Ավշարովան նախնիջևանյան Բջնակ 1 (Авшарова 2010, 328-329) վիշապաքարերի օրինակով. վերջինս շեշտում է ձկան իմաստաբանական առնչությունը թաղման ծեսին:

Քննարկվող համատեքստում ամենամանրամասն և հիմնավոր դիտողությունը պատկանում է Հ. Մարտիրոսյանին: Ժայռապատկերների 1967-1968 թթ. հետազոտությունների ընթացքում նա մատնանշում է դամբանային մեծ ու փոքր խմբեր, որոնց մի զգալի մասը ուղղակիորեն կապված են ժայռապատկերների ստեղծողների մշակույթի հետ: Վաղբրոնզեդարյան-վաղերկաթեդարյան հուշարձանների նման խմբեր է նա հիշատակում Գեղամա լեռների համակարգում, Արագածի հարավային գագաթի լճակի մոտ, Արագածի արևելյան և արևմտյան փեշերին. «Մերձալպյան գոտուց վերև ծովի մակերևույթից 2000-3000 մ բարձրության վրա խիստ փոփոխությունների են ենթարկվում հուշարձանների մասշտաբները, բնույթը, արտաքին տեսքը: Արագածի և Գեղամա սարերի ալպյան ու վերալպյան գոտիներում հազվադեպ հանդիպում են փոքրիկ բնակատեղիներ և ավելի հաճախ՝ կրոմլեխների ու դամբանաթմբերի 5-10 թաղումներից բաղկացած հանգստարաններ, որոնք

տեղադրված են հնում սրբազան համարվող գագաթների, ժայռապատկերների կամ վիշապ-ձկների հսկա քարակոթողների հարևանությամբ: Գեղամա լեռներում դամբարանային նման հուշարձաններ հայտնաբերվեցին Փոքր Պայտասարի (Նալթափա), Երեք գագաթների (Ույ թափա), ինչպես նաև Թռխմախան Գյոլի և Իմիրզեկի վիշապաքարերի մոտ: Հուշարձանների տեղագրության նման պատկեր կրկնվեց նաև Արագածի վիշապների շրջանում: Հոգևոր մշակույթի հուշարձանների տեղադրման այս օրինաչափությունը ակամայից հիշեցնում է հայկական կամ ընդհանուր արևելյան առասպելներն ու հեքիաթները, որոնք վերաբերում են վիշապներին մատուցվող մարդկային զոհերին կամ դրանց պաշտամունքին ծառայող հավատարիմ քրմերին, որ սպանվում և թաղվում էին այդ կոթողների մոտ: Մի կողմ թողնելով հեքիաթների, առասպելների և հնագիտական նյութերի զուգահեռ մեկնաբանման գայթակղիչ փորձերը՝ մենք կարող ենք, այդուհանդերձ, արձանագրել պաշտամունքային հուշարձանների առատությունը բարձր լեռնային գոտիներում և դրանց տարբեր խմբերի փոխադարձ առնչակցությանը» (Մարտիրոսյան 1969, 191-193):

51 Մ. Աբեղյանը, քննվող քարակոթողները հնարավոր համարելով առնչել ածդահաների և ոչ վիշապների հետ, որպես փաստարկ է բերում այն, որ Արագածի վրա դրանք կոչվել են «օղուզի/հսկայի/ազնավուրի գերեզմաններ» (Աբեղյան 1941, 70): Նույն համատեքստում նա հիշում է նաև գերեզմանների և զոհաբերության ծեսի հետ կապված մի գերապրուկ, երբ գերեզմանից մի գանգ հանելով՝ ձգում էին այն գետը, որ անձրև գա (Աբեղյան 1941, 89): Գ. Ղափանցյանը վիշապաքարերի մեջ մարմնավորված է տեսնում մահվան և հարության աստվածության, իսկ Մասիսը որպես վիշապների խորհրդանիշ համեմատում է Արալու անդրաշխարհային սարի հետ, որ կապվում էր նաև կյանքի ջրերի հետ (Ղափանցյան 1945, 16. Капанцян 1952, 45-46, 49): Վիշապի կապը ամպրոպի աստվածության և անդրաշխարհի հետ, օձ-վիշապի մահվան աշխարհի և մեռած հոգիների տիրակալ հանդիսանալը, հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ մահվան աշխարհի որպես արոտավայր պատկերացումը շեշտել է Ա. Պետրոսյանը (Петросян 1987, 57, 64. հմմտ. Պետրոսյան 2006, 213): Այս ժողովածուի հոդվածում նա ևս ընդգծում է, որ որոշ վիշապաքարեր (մասնավորապես Իմիրզեկում) կարող էին գտնվել կրոմլեխներով շրջագծված դամբարանների վրա՝ հղելով «Արևի տաճար» ֆիլմը («Հայք» կինոստուդիա, 2009, սցենարի հեղինակ Վահան Տեր-Ղազարյան, ռեժիսոր՝ Շավարշ Վարդանյան): Այս իմաստով խիստ հավանական է թվում Լ. Աբրահամյանի տեսակետը: Ըստ նրա, ուղղահայաց հուշարձանը նույն համաշխարհային ծառի կամ axis mundi-ի մի տարբերակն է. «Այս տիպի արխայիկ հուշարձանները հիմնված են մահվան և վերածննդի (ուղղահայաց կանգնեցնելը) գաղափարի վրա և պատահական չէ, որ հնագետները հայտնաբերում են քարե ֆալոսները դամբանային հուշարձաններում որպես այս գաղափարի բնական մարմնավորում»: Այսպիսի հուշարձանները մշտապես կապված են բուն կամ վերացական (մասունքներ) զոհաբերության գաղափարի հետ: «Այսպիսով հուշարձանը փաստորեն դամբարան է: Համենայն դեպս, սա թերևս հանդիսանում է հուշարձանի ամենակարևոր առանձնահատկություններից մեկը»: Այդպիսին է խաչքարը, որն ուղղահայաց կանգնող դամբանաքար է, և որը հեշտորեն վերածվում է հուշակոթողի՝ նշելու համար այլ բնույթի իրադարձություն, քան մահն է: Լինելով խմբի հիմնական իրադարձությունների մարմնավորումը՝ այսպիսով հուշարձանը դառնում է այն առանցքը, որի շուրջ նշվում են այդ նույն իրադարձությունները: Երբեմն հուշարձանը կրում է ծեսի ուղղակի նշաններ, ինչպես վիշապաքարերի դեպքում է (Abrahamian 2006, 273-276):

52 *Սառնաղբյուր 1*-ը դամբարանադաշտի տարածքում է հիշատակվում նաև ՀՊՑ-ում:

53 *Ոսկեթաս 1*-ը դամբարանի վրա և դամբարանադաշտի տարածքում է հիշատակվում ՊԺԿ-ում, *Դարիկ 1*-ը՝ ՀՊՑ-ում, ինչը լիովին հնարավոր է ըստ մեր դիտարկումների:

54 Խոսքը գնում է վերոհիշյալ Թեփեջիկ գյուղում (Ծովակն Հյուսիսոյի մոտ) գտնված և ութ կանգուն քարերով շրջապատված կրոմլեխի մեջտեղում գտնվող ձկնակերպ վիշապաքարի մասին (Kökten 1953, 205-206. Tanyu 1987, 197):

55 Թիքմաթաշ 1-ը (=Թեքելիդաշ) գտնվում է Ծալկայի ջրամբարի տարածքում, Սանոմեր և Շիպյակ գյուղերի միջև: 1936 թ. Բ. Կուֆտինը պեղումներ է իրականացնում այս վիշապաքարի շուրջ՝ նպատակ ունենալով այն տեղափոխել ջրամբարի տարածքից, սակայն պեղումները մշակութային շերտ չեն բացահայտում: Նույն թվականին այդ վիշապաքարի պեղումները շարունակում է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը (կոչում է Թիքմաթաշ) և պարզվում է, որ այն ձկնակերպ կոթող է. մշակութային շերտի մասին վերստին խոսք չի գնում: 1999-2000 թթ., երբ ջրամբարի մակարդակն իջավ, նորից ի հայտ եկավ Թեքելիդաշը, և պարզվեց, որ այն գտնվում է №6 դամբարանի հարավային մասում, իսկ շրջակայքում կան քարե լիցքով այլ դամբարաններ (Куфтин, дневник 1936 г., по Нариманишвили 2009, 37-38. Меликсет-Беков 1938, 104-105, таб. XLI-XLIII. 1947, 36, рис. 12. Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում):

56 Այս պարուրազարդ վիշապաքարը ևս գտնվում է Ծալկայի ջրամբարի տարածքում, որտեղ մինչև ջրամբարի կառուցումը Սոսունին Գյոլ լճակն էր: Այն եղել է կրոմլեխի մեջտեղում, իսկ շրջակայքում եղել են հինգ կուրգաններ, երկու կրոմլեխներ, քարարկղեր և բազմաթիվ փոքր քարե կլոր լիցքեր (Нариманишвили 2009, 39-40. Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում):

57 Գտնվում է Չիկիանիի վանականատի հանքի կենտրոնում, որի շրջակայքում կան մոտ 10 կուրգաններ՝ քարե կամ վանականատե լիցքով: Բ. Կուֆտինը պեղել է դրանցից մի քանիսը, ըստ որի, դրանք թվագրվում են մ.թ.ա. III հազարամյակով (Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում):

58 Ըստ Բ. Կուֆտինի 1936 թ. օրագրի (Куфтин 1936, дневник. Нариманишвили 2009, 37. Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում. Գ. Նարիմանիշվիլի, անձնական հաղորդում, 11.10.2012, Էրզրում):

59 Այն, որ նման քարակոթողները կարող էին ժողովրդի կողմից ընկալվել որպես դիցաբանական էակների գերեզմաններ, ըստ Հ. Մարտիրոսյանի (սույն ժողո-

վածուի հոդվածի) հաստատվում է հետևյալ օրինակով. Սեբաստիայի Քառասուն մանուկ գերեզմանատանը կային մի քանի «երկար, մութ և լերջ քարեր» առանց խաչի և յիշատակագրիե, որոնց անվանում էին քաջաց գերեզմանք (Սրվանձտյանց 1982, 250):

60 Հայկական մենաքարերի համեմատությունը եվրոպականների, մասնավորապես բրետանականների հետ, վաղուց իրականացրել է Թ. Թորամանյանը (1942, 10):

61 Բարձր լեռների գագաթները/կատարները բազմաթիվ, այդ թվում նաև հայկական, ավանդություններում ընկալվում են որպես աշխարհի կենտրոն, ուր կատարվում են զոհաբերման ծիսական արարողություններ՝ ուղղված մարդկային գոյության հավասարակշռության պահպանմանը (Հարությունյան 2000, 36, 200):

62 Վիշապաքարերի սինկրետիկ կենսոլորտը մասամբ բացահայտվում է լեռնաբնակ հայկական համայնքների (հատկապես զանգեզուր-արցախյան) ազգագրական նյութերում, ուր, լեռնային մեկուսացման պայմաններում, նախաքրիստոնեական տարրերը հատկապես անխառն են պահպանվել: Այս գոտում սրբավայրերը բաժանվում էին մի քանի խմբի, որոնց մեջ կարևոր էին լեռնագագաթներին և դրանց լանջերին գտնվող *սրբերը*, որ հիմնականում տեղադրված էին դժվարամատչելի վայրերում, գոգավորություններում՝ քամուց պաշտպանվելու համար և որտեղից անսահման տեսարաններ էին բացվում: Դրանց մեջ կային սրբեր՝ ժայռաբեկորի, քարե սյան, դոլմենի տեսքով: Նմանապես Ջավախքի հայերը լեռնագագաթներին երկրպագում էին երկար քարեր (Լիսիցյան 1969, 279. հմմտ. նաև Այվազյան 1987, 8): Սրբավայրի մյուս տեսակը լեռնագագաթներին և լանջերին գտնվող *գերեզմաններն* էին, որոնց վերագրվում էր հմայական ուժ (հմմտ. Լիսիցյան 1969, 216, 297): Իսկ երբ գերեզմանը պատկանում էր հատուկ մարդու (սուրբ, նահատակ, ճգնավոր, զոհված, կայծակից խոցված, և այլն), ապա այն ստանում էր փրկարար զորություն: Այդպիսի գերեզմաններում թաղվածների անունները որպես կանոն անհայտ էին: Դրանք ուխտատեղիներ էին, որոնց այցելում էին վախից ու ամլությունից ազատվելու, անձրև բերելու («երկնային ջրերը բացելու») կամ դադարեցնելու համար: Գերեզմանի վրա հիվանդին ջուր էին խմեցնում, վրան ջուր ցանում և լվանում վախը, կամ լվանում էին գերեզմանը, զոհ մատուցում: Ընդ որում, այդ բարձր լեռնային գերեզմանները կարող էին լինել ոչ միայն իրական գերեզմաններ, այլ նաև ֆիկտիվ քարակույտեր, բայց կարևորը դրանց՝ ժողովրդի կողմից գերեզմանի և սրբության հետ նույնականացումն էր (Լիսիցյան 1969, 275): Սրբավայրի մյուս տեսակը բարձրադիր *աղբյուրներն* էին՝ գերեզմանների և այլ սրբավայրերի հարևանությամբ: Տոների ժամանակ, դաշտավայրային կամ նախալեռնային բնակչությունը հանդիսավոր ուխտագնացություն էր իրականացնում դեպի բարձրադիր սրբավայրերը: Ամենանշանավոր տոնը Վարդավառն էր. «Ժողովրդական տոներից մեկը, որն առանձնապես խոշոր չափերով պահպանել էր իր մեջ նախնական մտածողության բնորոշ սովորույթները՝ Վարդավառի տոնը, նվիրված էր լեռների գագաթների պաշտամունքին... Վարդավառի օրը հավատացյալները մեծ բազմությամբ դիմում էին սրբազան լեռների գագաթներին գտնված արոտավայրերի այցելության: Այնտեղ գտնվում էին հրաշագործ գերեզմաններ...» (Լիսիցյան 1969, 275): Ժողովուրդն այցելում էր նախ լեռան գագաթին գտնվող անհայտ գերեզմանը, աղոթում, ապա իջնում սարից ու լճից ոչ հեռու մի տափարակ հրապարակի վրա, բերված մատաղացուն մորթում (Լիսիցյան 1969, 280): Հազարավոր զոհաբերությունները մատուցվում էին տոնախմբության՝ հացկերույթի և խնջույքի ներքո, որ ուղեկցվում էր երգով, պարով, նվագով, մրցույթներով (Լիսիցյան 1969, 278-282. Վարդանյան, Սարգսյան 2001. Вардanян 2005, 277-285): Լեռնագագաթների, լեռնային սրբավայրերի պաշտամունքը և դրանց հետ կապվող տոները հիրավի ունեին սինկրետիկ բնույթ և մի կողմից առնչվում էին արևի (ըստ Լիսիցյան 1969, 282), մյուս կողմից ջրի և հողի (գերեզման, նախնի) պաշտամունքին:

Հիշյալ սրբազան միջավայրերի տեսանկյունից ուշագրավ է Ղ. Ալիշանի մի տեղեկությունը. մասնավորապես, Կաղզվանի մոտ, «լեռնադաշտակի» մեջ Վարդիհեր կոչված տեղ է եղել, որ հայտնի է որպես սրբատեղի, ճգնավայր, ուր կային քարանձավներ, աղբյուրներ, սրբերի գերեզմաններ, կար նաև մի քարակույտ, որ անվանում էին «Արջու գերեզման»: Ոչ պատահականորեն այս միջավայրում է եղել Վիշապաձորը, «վիշապաց բնակավայրը» (Ալիշան 1890, 49-51. հմմտ. նաև Ասողիկ Բ. Բ): Վարդիհերի «Վիշապազանց ձորը»՝ Անահիտի (նույնն է ինչ վիշապաքարերի) պաշտամունքի համատեքստում հիշում է նաև Ատրպետը (Ատրպետ 1926, 605):

Բյուրակնյան, Վանանդի և Արագածյան բարձրադիր սրբավայրերի (Զիարեթների) միջավայրում իրականացված հիշյալ տոնակատարությունների մասին նորից գրում է Ատրպետը՝ քննարկելով վիշապաքարերի խնդիրը: Ամեն տարի, հատկապես վարդավառի տոնին, տարբեր համայնքներ հազարավոր մարդկանցով ուխտի էին գնում այդ սրբավայրերը: Տոները մի քանի օր էին տևում և ուղեկցվում էին զոհաբերություններով, երգ ու պարով, հեքիաթասացների ցուցադրություններով, «անահիտական խրախճանքներով» (Ատրպետ 1931, 310-319): Այս գործընթացը Ատրպետը ճշմարտանման ձևով նկարագրել/վերականգնել է իր «Վիշապամայր» պատմվածքում, որն ունի այսպիսի բովանդակություն. երաշտ է Արարատյան դաշտում: Դվինի իշխանը շքախմբով և ժողովրդի հետ պատրաստվում է ուխտագնացության Գեղամա լեռներ՝ Վարդեհերի/Վարդավառի տոնը նշելու: Քարավանը, հասնելով Գեղարդի մեհյանի մոտ, զոհաբերություններ է կատարում և Գառնիի ձորով բարձրանում լեռներ: Թափորը հասնում է «Վիշապազանց սարահարթերը», լճակների մոտ, որտեղ գտնվում են ձկնանման ուղղաձիգ կանգնած արձանները՝ նվիրված Վիշապամորը, որ դրական սկիզբ է (vs. Վիշապաքաղը): Խփվում են վրաններ, քրմերը ցլան, գառների և ուլերի զոհաբերություններ են կատարում և սկսվում է յոթ օր շարունակվող տոնախմբությունը, որ ուղեկցվում է նվագով, պարով, խաղով՝ նվիրված Վիշապամոր դստեր՝ Աստղիկին (Վարդավառի խորհրդանիշը) և Անահիտին: Քրմի կոչով և պապերի օրինակով որոշում է կայացվում ջրանցքներ կառուցել՝ լուծելու համար երաշտի խնդիրը, որից հետո Վիշապամայրն ուղարկում է անձրև (Ատրպետ 1912):

Լեռնագագաթներին և լեռնադաշտերում տեղի ունեցած համայնական ծիսակատարությունները, որոնք

ուղեկցվում էին ցլի զոհաբերություններով և կատարվում էին պահպանիչ/անձրևաբեր ցասման խաչերի միջավայրում, նկարագրում է նաև Մ. Աբեղյանը՝ շեշտելով այդ ծիսակատարությունների կապը վարդավառի տոնին, ջրի պաշտամունքին (Աբեղյան 1941, 75-78, 82, 87. հմմտ. Բդոյան 1972, 487-488. վարդավառի համար տե՛ս նաև Капанцян 1952, 10, 15): Ուշագրավ է, որ Աբեղյանը վիշապաքարերը համարում է ցասման խաչերի նախատիպը և կոչում «ցասման արձաններ» (այդ համատեքստում է բացատրում նաև *Ժդահա Յուրտ 1*-ի խաչապատկերը). «Քարը կայծակի սիմբոլն էր, իսկ կայծակն ամպրոպային աստծո զենքը» (Աբեղյան 1941, 88-89, 93. հմմտ. Բարխուդարյան 1960, 69, *contra* Капанцян 1952, 12-13):

Վարդավառի տոնը վիշապաքարերի համատեքստում քննարկում է նաև Գ. Ղափանցյանը: Ներկայացնելով այն մեռնող-հարություն առնող աստվածության պաշտամունքի ոլորտում՝ հեղինակը հիշատակում է նաև վերջինիս առնչվող բարձրադիր գերեզման սրբավայրերը: Ուշագրավ է, որ Արտաշես արքայի որդին՝ «վիշապազուն» մարերի դեմ Արարատի ստորոտում կռված Մաժանը, թաղվում է Բագավանում, որի գերեզմանին կառուցվում է բագին: Այստեղ Վաղարշ թագավորը հետագայում սահմանում է աշխարհախումբ տոն, որը վերաբերում էր նավասարդին կամ վարդավառին (Ղափանցյան 1945, 99, 120-126):

Վարդավառի տոնախմբությունները, որոնք ուղեկցվում էին աշուղների մրցություններով, ըմբշամարտով, պար ու երգով, կերուխումով, փահլևաններով, տոնավաճառով քննարկում է Ս. Հարությունյանը՝ վիշապամարտի առասպելաբանության համատեքստում (Հարությունյան 2000, 158-167):

Հմմտ. նաև Ա. Մնացականյանի դատողությունները վիշապաքարերի շուրջ տեղի ունեցած տոնակատարությունների մասին (Մնացականյան 1955, 557):

Լեռների գագաթներին և մենաքարերի շուրջ տեղի ունեցած նույնական տոնակատարությունների մասին՝ ըստ վրաց ազգագրական նյութերի, հմմտ. Гурко-Кряжин 1926, 215-216: Արխայիկ տոնի առանձնահատկությունների և հայկական նյութի հետ բազմաթիվ զուգահեռների վերաբերյալ տե՛ս Абрамян 1983:

63 Մի առիթով Ատրպետը, վիշապաքարերի համատեքստում, բարձր լեռնային սրբավայրերի օգտագործումը կապում է նույնիսկ հանքափորների հետ (Ատրպետ1931, 310, 314):

64 Զորաց Քարերի մեգալիթյան կառույցները հիմնականում միջին բրոնզեդարյան դամբարաններ են կամ դրանց հետ առնչվող պաշտամունքային շինություններ (Արեշյան, Ղաֆադարյան 1996, 70): Վիշապաքարերի նման վերջիններս կիրառության մեջ կարող էին լինել նաև ավելի վաղ կամ ուշ շրջաններում (հմմտ. մենաքարերի միջավայրում գտնվող երկաթեդարյան դամբարանները՝ Xnkikyan 2002, 25, 60):

65 1700-2300 մ գոտիները կազմում են Հայկական լեռնաշխարհի մոտ 35%-ը, ավելի բարձ լեռները՝ 14%-ը (հմմտ. Варданян и др. 2012, 97-99): Ընդ որում, մեր ընդգծած 2300-2400 մ սահմանը կարող է մասամբ տատանվել: Այսպես, բարձրադիր լեռնային շրջաններում առկա բազմապիսի մշակութային միջավայրերի մասին հաղորդում են նաև այլ հետազոտողներ: Տայքի լեռնագագաթների ամրոցների, կուրգանների և դոլմենների մասին, մասամբ վիշապաքարերի քննարկման համատեքստում, հիշում է Ատրպետը (Ատրպետ 1926, 86, 88, 185, 411-412): Դամբարաններ, փարախներ, մեկուսացված ճարտարապետություն, ջրանցք-ջրամբարներ, կոթողներ են հիշատակվում Արագածի հյուսիսային փեշերին՝ մինչև մոտ 2600 մ բարձրության վրա (Smith et al. 2009): Ուղտասարում, 2900-3300 մ բարձրության վրա, ժայռապատկերների միջավայրում, հիշատակվում են գերազանցապես կրոմլեխներ, այլ տիպի թաղումներ, ինչպես նաև ավերակ կացարաններ, կիկլոպյան պատերի հետքեր, արհեստական քարակույտեր (Կարախանյան, Սաֆյան 1970, 10, 38): Զանգեզուրի և Վայքի լեռնաշղթաների փեշերին, 2000-3000 մ բարձրության վրա, նույն միջավայրում կան բնակատեղիներ, դամբարանադաշտեր, ժայռապատկերներ. նաև նախիջևանյան Բջնակի ձկնակերպ կոթողը 2300 մ վրա հանդես է գալիս դամբարանադաշտի և բնակատեղիի համակարգում (Այվազյան 1974, 240. 1987, 8, 28-29. 1986, 159-160): Բարձրադիր դամբարանադաշտեր են առկա նաև Հայկական Տավրոսի շրջանում՝ ժայռապատկերների հետ նույն միջավայրում (Uyanik 1974, 24), ինչպես նաև Մասիսի լանջերին (Ա. Օզֆիրատ, բանավոր հաղորդում, Վենետիկ, 10.01.2012): Նմանապես, Թոխմախան Գյոլի շրջակայքում, այսինքն վիշապաքարերի համատեքստում, հիշատակվում են ժայռապատկերներ (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971, 7): Ինչ վերաբերում է այս հուշարձանների թվագրությանը, Հ. Մարտիրոսյանը ճշտիվ նշում է, որ դրանց հանդես գալը կապված էր լեռնային արոտավայրերի յուրացման, կիսաքոչվորական անասնապահության զարգացման հետ, որը սկսվում է նոր քարեդարյան ժամանակներում և լիովին ձևավորվում էնեոլիթ-վաղբրոնզեդարյան փուլերում: Լեռնային այս գոտիները, սակայն, այնքան էլ հարմար չէին մշտական բնակության համար: Արագածի, Գեղամա լեռների ստորոտների նեոլիթ-բրոնզեդարյան խոշոր բնակավայրերն ու դամբարանադաշտերն, իբրև կանոն, տարածվում են ենթալպյան գոտիներում, առավելագույնը՝ ծովի մակերևույթից 2000 մ բարձրության վրա (Մարտիրոսյան 1969, 193): 1967-1968 թթ. ժայռապատկերներ հետազոտող արշավախումբը փորձել է թվագրության իմաստով կոնկրետ քայլեր ձեռնարկել: Նույն Թոխմախան Գյոլի ափին, վիշապաքարերի մոտ, ժայռապատկերների կուտակումներից ոչ հեռու, արշավախումբը հիշատակում է նաև մի բնակատեղի, որը չուներ կիկլոպյան պարիսպներ, բաղկացած էր ուղղանկյուն հատակագիծ ունեցող մի քանի տնակներից, որոնց պատերը կառուցված էին մանր գետաքարերով: Սրանցից արևմուտք տարածվում էին կրոմլեխով մի քանի դամբարաններ, որոնց թաղումները կատարված են կենտրոնական մասի քարարկղների մեջ (Ռ. Թորոսյանի պեղումները): Պեղված երեք դամբարաններում հայտնաբերվեց երկաթի լայն տարածման ժամանակաշրջանի խեցեղեն և մ.թ.ա. V-IV դդ. հունա-պարսկական տիպի ապակե փորագիր գեմմա (Մարտիրոսյան 1969, 193-194): Այս բնակավայրի թվագրության մասին հեղինակը ուղղակի չի խոսում, բայց մեկ այլ մտքից կարելի է ենթադրել, որ նա նկատի ունի նույն դարաշրջանն, ինչ դամբարանները («Ըստ երևույթին, վաղ հայկական ժամանակաշրջանում Հայաստանի լեռներում սկսում են կառուցել յայլաղային տիպի ժամանակավոր փոքրիկ բնակատեղիներ, որոնք նույնքան տարբեր են վերը հիշատակած հին բնակա-

վայրերից, որքան ժամանակակից գյուղերը՝ իրենց ամառանոցներից») (Մարտիրոսյան 1969, 193):

66 Այս երկրորդ մակարդակի համատեքստում պետք է դիտարկել մի շարք տեղափոխված և քրիստոնեացված օրինակներ, որոնց թվում *Ուլգյուր 1-2*-ը, *Անգեղակոթ 1*-ը, *Կարմրաշեն 1*-ը, *Ռինդ 1-2*-ը և *Վայք 1*-ը: Բացի վերջինիցս (1205 մ), մնացած բոլորն այժմ գտնվում են մոտ 1800-2000 մ բարձրության վրա ու թեև ակնհայտորեն տեղափոխված են (տեղափոխման մանրամասներն արձանագրված են *Կարմրաշեն 1*-ի և *Ուլգյուր 2*-ի համապատասխան արձանագրություններում), սակայն, ամենայն հավանականությամբ, ոչ շատ հեռվից: Դրանց որոշների (և հատկապես *Կարմրաշեն 1*-ի) անմիջական միջավայրը տիպիկ է բուն վիշապաքարային միջավայրերի համար: Չի բացառվում, որ Ուլգյուրի ու Ռինդի օրինակները ընդհանուր խումբ կազմեին Ատտաշի ու Սելիմի վիշապաքարերի հետ, քանի որ միմյանցից հեռու չեն գտնվում: Ուշագրավ է, որ հիշյալ բոլոր կոթողները գտնվում են բարձրադիր բնակավայրերով հայտնի Վայոց Ձոր-Սյունիք գոտում, որոնց բնակիչները հեռու չեն ապրել վիշապաքարերի տարածման նախնական ոլորտից: Բացի այդ, նշված շրջաններով է (Սելիմ, Ուլգյուր, և այլն) անցել Դվին-Պարտավ հայտնի ճանապարհը (Եղիազարյան 1955, 75-78), որը կարող էր այս տարածքների մատչելիության հաջորդ պատճառը լինել:

Նույն երկրորդ մակարդակի մեջ պետք է տեղավորել նաև Հայաստանի Հանրապետությունից դուրս գտնվող Թռեղք-Ջավախք-Ծովակն Հյուսիսո գոտու, Նախիջևանի և Աղթիքի (Յոլբոյու) վիշապաքարերը: Այս գոտում ևս վիշապաքարերի և մենհիրների միջավայրում առկա են դամբարաններ, «կիկլոպյան» ամրոցներ (Köroğlu 2000. Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում): Թռեղքյան համատեքստում այս խնդիրը ժամանակին լուսաբանել է Վ. Գուրկո-Կրյաժինը. մասնավորապես, Մանգլիսիի (Թեթրիծղարոյի մոտ) Դեղին սարի գագաթին «հարթ հրապարակի» վրա է գտնվում «Քարե հարս» վիշապաքարը, որից ցած կա «կիկլոպյան» ամրոց, ուր ևս գտնվել է մի մեծ պրիզմայաձև մենաքար: Ըստ հեղինակի վիշապաքարերն ու ամրոցը պետք է դիտարկել նույն համատեքստում (Гурко-Кряжин 1926, 215-216):

67 Եթե որոշ մասնագետներ նախալեռնային վիշապաքարերը համարում են բերված ավելի բարձր վայրերից (Սառնաղբյուրի համար հմմտ. Սանոսյան 2001, 181, իսկ Սարուխանի՝ Ս. Հմայակյան և այլք, այս ժողովածուում), ապա մյուսները կարծում են, որ դրանք եղել են իրենց նախնական տեղում: Վերջին տեսակետը *Գառնի 1*-ի համար զարգացնում է Բ. Առաքելյանը (Аракелян, Арутюнян 1966, 291), ինչը լիովին հնարավոր է, մանավանդ, որ Գառնին և նրա շրջակայքը լավ բնակեցված են եղել վաղ, միջին և ուշ բրոնզի դարերում (Խանզադյան 1969): Ի դեպ, այս վարկածի օգտին կարող է խոսել նաև ոչ հեռու գտնվող խաչքարացված *Գառնի 2*-ի առկայության հանգամանքը: Սակայն պետք է նաև նշել, որ Գառնիի վիշապաքարերը մեզ հայտնի ամենացածրադիր վիշապաքարերն են, որոնք գտնվում են մոտ 1390 մ վրա, և, այս իմաստով, չունեն ոչ մի զուգահեռ (եթե հաշվի չառնենք թռեղքյան Թեթրիծղարո 1-ը, որի բարձրությունը 1135 մ է՝ Talakhadze 2000, 147-148): Այս հանգամանքը հիմք է հանդիսանում ենթադրելու, որ դրանք կարող էին բերված լինել Գեղամա լեռներից: Հարց կարող է առաջանալ, թե արդյոք երկաթի դարում կամ ուրարտական դարաշրջանում կարո՞ղ էին տեղի ունենալ վիշապաքարերի տեղափոխություններ, ինչպես միջնադարում կամ նորագույն ժամանակներում: Իսկ եթե Գառնիի վիշապաքարերը իսկապես տեղափոխված չեն, ապա այս տարածքը վիշապաքարերի դարաշրջանում ունեցել է բացառիկ ծիսա-պաշտամունքային նշանակություն, եղել է սրբավայր, ճիշտ այնպես, ինչպես անտիկ դարաշրջանում (այս մասին՝ Марр, Смирнов 1931, 95-96):

68 Ուշագրավ է նաև վիշապաքարային միջավայրերի անվանումների (Իմիրզեկ, Կալայչի, Արխաշան, Կազնեֆեր/Կազանչի/Կազան Բաշի) կրկնությունները ստորին և վերին աշխարհներում, ինչպես նաև տարբեր գոտիներում (հատկապես Արագածի, Գեղամա լեռների և Ձորոխի ավազանի), ինչն առաջինը նկատել է Ատրպետը և որոնց մասին նա գրում է, թե «երևի բոլորն էլ վիշապազանց շրջանի շեներ են» (Ատրպետ 1926, 408, 604. 1929, 57-58. Արխաշա/են-ի համար տե՛ս նաև Марр, Смирнов 1931, 84): Հմմտ. նաև Ուղտի ակունք - Գեղամա լեռներ, Ուղտասար-Սյունիք, Ուղտի գավառ/Օլթի-Տայք կրկնությունները:

69 *Ախտաշ 1*-ը գտնվում է Քարե Ձի ամրոցի մոտակայքում, վերջինիցս դեպի Նաղարախան ամրոցը տանող ճանապարհի վրա: Պատահական չէ, որ Քարե Ձի ամրոցը մեկնաբանվում է որպես Արգիճի գետի հովիտը վերահսկող մի դիտակետ և հնագույն ամառային կայան՝ հետագա անասնապահների համար, որի շրջակայքում, բացի Նաղարախանից, կային ևս երկու ամրոցներ՝ Բելիյ Կլյուչը և Տաթևը (Biscione et al. 2002, 377-378):

70 Որոշակի միկրոաշխարհ է ներկայացնում Սառնաղբյուր գյուղի տարածքը, ուր գտնվում են մի շարք բրոնզ-երկաթեդարյան ամրոց-բնակատեղիներ, որ այլ հուշարձանների հետ մի համալիր են կազմում: Ըստ Գ. Արեշյանի և Կ. Ղաֆադարյանի նկարագրության՝ Վերի Բերդ (Ղալաիչի) ամրոցը գտնվում է գյուղի արևմտյան կողմում, սարահարթի հրվանդաձև ելուստի վրա: Հրվանդանի արևելյան ծայրին կանգնեցված է մենհիրը: Հրվանդանի լանջերին, պարսպին զուգահեռ, այլ պարիսպներ են: Պարսպից դուրս ամրոցն ունեցել է բնակելի կառուցապատում: Ամրոցը հիմնադրվել է մ.թ.ա. III հազարամյակի կեսերին, բնակեցված է եղել ուշ բրոնզում: Վերի Բերդից կես կմ հյուսիս և արևմուտք գտնվում են ևս երկու ամրոցներ (Թուփ Քար և Անանուն), որ Վերի Բերդի պահակակետերն են: Բացի այդ, Սառնաղբյուրի մոտ են գտնվում Շիշբլուր, Փոքր Բերդ և Մեծ Բերդ ամրոցները (Արեշյան, Ղաֆադարյան 1996, 73-78. տարածքի ուսումնասիրության պատմության համար հմմտ. Хачатрян 1974, 89, 96, 99, 111-112. 1975, 11, 13, 17, 27-28. Շահինյան 1976, 287. Հակոբյան և այլք 1998, 502. Smith, Kafadaryan 1996, 29):

71 Ուշագրավ է, որ նաև առասպելաբանության մեջ փորձ է կատարվում վիշապաքարերը դիտել մոդելավորման տեսանկյունից: Ըստ համատարած առասպելաբանական պատերացումների՝ ուղղաձիգ դիրքով միմյանց վրա գտնվող աշխարհի երեք գոտիները՝ Երկինք, Գետին, Ստորերկրյայք առնչվում են այան/ծառի տեսքով արտահայտված առանցքով, որի կատարին է գտնվում աշխարհի կենտրոնը: Ենթադրվում է, որ այս պատկերն է արտահայտված

վիշապաքարերի վրա (կենաց ծառ, թռչուններ, ցլի զոհաբերություն), որոնք տեղադրված են վերին գոտում՝ «երկրի պորտ» համարվող տեղերում (Հարությունյան 2000, 18, 32-33. հմմտ. Լ. Աբրահամյան, Հ. Մարտիրոսյան, Ա. Պետրոսյան, այս ժողովածուում):

72 «Օղուզի տները» գլխավորապես դամբանասարահներ են, որոնք մ.թ.ա. II հազարամյակի առաջին կեսից հին չեն (Արեշյան, Ղաֆադարյան 1996, 70):

73 Քալանթար 1925. Թորամանյան 1942. 1948. Ղափանցյան 1945, 154: Այսպիսին է նաև Հ. Մարտիրոսյանի ընկալումը. ըստ նրա, Շամիրամի, Քուչակի և Ջիթհանքովի տիպի բրոնզ-երկաթեդարյան ամրոց-բնակավայրերը և դամբարանները առնչվում են բարձրադիր գոտիների ժայռապատկերներ կերտող բնակչության հետ: Հիշյալ դամբարանադաշտերի կրոմլեխների վրայի «դամբանագրերը» (կենդանիների, օձերի, երկնային նշանների պատկերներ) անմիջականորեն կապվում են ժայռապատկերների հետ: «Կասկածից դուրս է, որ Արագածի մերձալպյան գոտիների վերը բնութագրած բնակատեղիներն ու դամբարանադաշտերը պատկանում էին բրոնզեդարյան շրջանի կիսաքոչվորական անասնապահությամբ ու որսորդությամբ զբաղվող ցեղերին, որոնք իրենց տնօրինած լեռնային մարգագետինների սահմաններում պաշտամունքի ու երկրագործության հիասքանչ կոթողներ էին ստեղծել... Ահա այս ամրոց-բնակատեղիների երկրագործ անասնապահներն էին, որ հալչող ձյան տակից երևացող հյութեղ կանաչին և անասունների հոտերին հետևելով բարձրանում էին դեպի լեռները, շարժվելով տեղից տեղ, պատսպարվելով թաղիքե վրաններում կամ ժամանակավոր այլ տիպի կացարաններում, որոնց հետքերը պարզապես չէին կարող պահպանվել» (Մարտիրոսյան 1969, 192-193):

Արագածի հարավային փեշերի մոտ 1000-2100 մ բարձրության վրա գտնվող բնակավայրերի ժամանակագրական պատկերի մասին ավելի մանրամասն տեղեկություններ են ի հայտ եկել համեմատաբար վերջին շրջանում: Հնագույն բնակավայրերը վերաբերում են վաղ բրոնզին (Ձյանբերդ, Ախթամիր, Բազմակն): Բնակավայրերի քանակը պակասում է միջին բրոնզում (Ախթամիր, Բազմակն) և աննախադեպ աճ է ապրում ուշ բրոնզ-վաղ երկաթում՝ հանձին ամրոց-բնակավայրերի խիտ ցանցի (Տեղեր, Սահակաբերդ, Մոտկան, Վանք Խարաբա, Նազարավան, Շամիրամ, Ձյանբերդ, Մուղնի, Ուշի, Զույգ աղբյուր, Ախթամիր, Բազմակն, Կոշ, Ավան, Օրգով) (Արեշյան և այլք 1977. հմմտ. նաև Badalyan, Avetisyan 2007):

74 Այս իմաստով զարմանալի է, որ Ն. Մառն ու Յ. Սմիռնովը վիշապաքարերը չեն դիտարկում որևէ հնագիտական համատեքստում, թեև Մառը լավ ծանոթ պիտի լիներ Հայաստանի մեգալիթյան տիպի հուշարձաններին: Ավելին, մի տեղ Սմիռնովը գրում է, որ վիշապաքարերի շուրջ այլ կառույցներ նկատելի չեն (Марр, Смирнов 1931, 65. այս միտքը կրկնում է՝ Пиотровский 1939, 31): Նույն տեղում խոսք է գնում այն մասին, որ Աժդահա Յուրտի ձկներից մեկի մոտ մի քուրդ հողի միջից գտել է XVII-XVIII դդ. թվագրվող պարսկական ոճի թռչնապատկերով պղնձե գավաթ, որ վկայում է թերևս ուշ այցելությունների կամ գուցե ծեսերի մասին: Այնուամենայնիվ, մի դեպքում Մառը դիտարկում է բարձրադիր վիշապաքարերը դաշտավայրային բնակավայրերի հետ առնչության մեջ՝ կապելով ջրամատակարարման հետ, սակայն ավելի ուշ ժամանակների օրինակով (Марр, Смирнов 1931, 80-81):

75 Ուշագրավ է, որ հնագիտական տվյալներով վերականգնվող այս պատկերը (Արեշյան, Ղաֆադարյան 1996. Biscione et al. 2002. Badalyan, Avetisyan 2007. Smith et al. 2009. Գ. Նարիմանիշվիլի և այլք, այս ժողովածուում), հաստատում են նաև ուրարտական գրավոր աղբյուրները, որոնցում Էթիունի (Արագածի շրջակայքը լայն իմաստով), Վելիքուխի և Ուդուրի Էթիունի (Գեղամա լեռների շրջանը լայն իմաստով) և Իգանի (Ծովակն Հյուսիսոյի կողմերը) երկրները հանդես են գալիս որպես «կիկլոպյան» ամրոցների խիտ ցանցի կենտրոններ (Мещанинов 1932, 70, 97):

76 Արարատի լանջերի հնագույն մշակութային միջավայրերի մասին հմմտ. Özfırat 2010:

77 Գրականության մեջ խոսք է գնում Հայկական լեռնաշխարհից դուրս գտնվող վիշապանման կոթողների մասին Հյուսիսային Կովկասում և հարակից շրջաններում, ինչպես նաև Մոնղոլիայում (Мещанинов 1925. 1992. Հսիլա, այս ժողովածուում): Սակայն վերջիններս միայն հազվագյուտ տարրերով են նույնանում հայկական վիշապաքարերին և քննարկելի չեն ընդհանուր համատեքստում:

78 Առաջարկվող բաժանումը ընդհանուր առմամբ արտահայտում է վիշապաքարերի տեղաբաշխման ճշմարտանման պատկերը, սակայն ունի նաև պայմանականություններ, քանի որ կան վիշապաքարերի տեղաբաշխման խաչվող գոտիներ: Օրինակ՝ Գեղարքունիքի տակ մենք հաշվել ենք Գեղամա լեռների բոլոր վիշապաքարերը, մինչդեռ դրանք հասանելի կարող էին լինել նաև Այրարատից (Կոտայք): Գեղարքունիքն ընտրվել է՝ հաշվի առնելով ոչ միայն աշխարհագրական առանձնահատկությունները, այլև պատմական ավանդույթը, որը Գեղամա լեռներն առավելապես առնչում է Գեղամի հետ (որից էլ գավառի անունն է): Աշոցքը հիմնականում համարվում է Գուգարքի գավառներից մեկը, բայց երբեմն՝ նաև Այրարատինը. քանի որ աշխարհագրական նախալեռնային պայմանները առավելապես մոտեցնում են այս գոտին թռեղք-ջավախքյան (նշանակում է գուգարքյան) աշխարհին, ապա Աշոցքը դիտարկում ենք Գուգարքի ոլորտում: Նմանապես Արտանիշը կարող էր լինել ինչպես Այրարատ (Վարաժնունիք), այնպես էլ Սոթք, սակայն, հաշվի առնելով աշխարհագրական պայմանները (Սևանա լճի առկայության պարագան), մենք ընտրում ենք Սոթքը, մանավանդ որ այստեղ ունենք մեկ այլ վիշապաքար: Նմանապես Տայքի սահմաններում ենք դիտարկում Ատրպետի Հովտակը, որն առավելապես գտնվում է Խաղտիքի հետ սահմանային գոտում:

79 Հակառակ ասվածին, Արագածի վրա Ա. Քալանթարի հայտնաբերած վիշապաքարերի վրա տեսնելով մարդակերպության նշաններ, Ն. Մառը վերջիններիս համարում է վիշապաքարերի ավելի ուշ օրինակներ (Марр, Смирнов 1931, 10): Իրականում արագածյան վիշապաքարերի վրա ոչ մի մարդակերպության նշան չկա:

80 Հմմտ. Հմայակյան 1990. Հարությունյան 2000, 34, 193-195: Վիշապային տարրեր կան ոչ միայն արդեն

հիշված Վիշապ քաղաքի, Աշտիշատյան և Ինննակյան կուռքերի կանգնեցման մասին պատմություններում, այլև այս ամենի հետ՝ նախնիների պաշտամունքի կապակցությամբ (Հարությունյան 2000, 122):

81 Մշո Ս. Առաքելոցի տեղադրության մասին հմմտ. Ժ. Թիերիի մոտ. "Le monastère était construit sur un replat herbeux, à environ 1750 m d'altitude, sur les escarpements septentrionaux du Kizil Ziyaret daği. Ce sommet haut de 2600 m était connu des Arméniens sous le nom de Tirinkatar ou de Cirnkatar" (Thierry 1976, 237):

82 Ուշագրավ է, որ կիկլոպյան ամրոցների տարածվելը Արագածի շուրջ և Մշո դաշտում նկատել է դեռևս Ատրպետը: Վերջինս նաև նշում է, որ Մշո դաշտում պատմվող հեքիաթներում կիկլոպներին անվանում են «աչկատար», այսինքն՝ աչքը կատարի վրա (թուրք.՝ «թափագյոզ»), ինչի հիման վրա էլ նա այդ ամրոցները կոչում է «աչկատարեան» (Ատրպետ 1914, 165):

83 (Նախա)ուրարտական և հայկական սրբազան կառույցների հաճախ նույն տեղերում գտնվելու և (նախա)ուրարտական արձանագրված կոթողների խաչքարացվելու փաստը, վկայում է այն մասին, որ հին և միջնադարյան հայկական մշակույթը ձգտել է պահպանել ավանդական արժեքները՝ վերաիմաստավորման ճանապարհով (Հմայակյան, Սանամյան 2001):

84 Ադոնց 2006, 14: Վիշապաքարերի համատեքստում անցյալ-ներկա կապի մասին հմմտ. Abrahamian 2006, 28:

85 Հայ հասարակության կարևոր խնդիրն է իրենց նախնական տեղում և վիճակում պահել վիշապաքարերը, չտեղահանել դրանց, չկտրել սկզբնական ոլորտից ու դրանով արմատախիլ չանել նրան (այս մասին հմմտ. Սարոյան 1999):

Այդ կոթողների տեղահանումը/վերափոխումը հայ իրականության մեջ սկսվել է դեռևս միջնադարում (հմմտ. *Անգեղակոթ 1*, *Կարմրաշեն 1*, *Ռինդ 1-2*, *Վայք 1*, *Ուլգյուր 1-2*, ինչպես նաև Ավանիկ 1 և Փոքր Գիլանլար 1՝ Շահինյան 1976. Xnkikyan 2002, 124. Պետրոսյան 2008, 76, 78): 1960-ական թթ. վերջերից և 1970 թթ. սկզբներից սկսած, ինչպես նաև 1980-ական թթ. այդ գործընթացը նոր թափ է ստացել. այսպես, Երևան և այլ բնակավայրեր են տեղափոխվել 18 վիշապաքարեր/վիշապանմաններ, այդ թվում՝ Արագածի լեռնազանգվածից (*Դաշտադեմ 1*, *Դավթաշեն 1*, *Վերին Սասնաշեն 1*, *Պրոսպեկտ 1-5*, *Ղոտո Թափա 1-2*), Գեղամա լեռներից (*Աժդահա Յուրտ 2*, *5*, *Գողթ 1*, *Թոխմախան Գյոլ 2*, *3*, *5*, *Լճաշեն 1*), Վարդենիսի լեռներից (*Սելիմ 1*): Գլխիվայր բետոնի մեջ են գտնվում *Դաշտադեմ 1*, *Դավթաշեն 1*, *Հայաերի Օբա 1*, *Պրոսպեկտ 2*, *3* վիշապաքարերը: *Պրոսպեկտ 3*-ն այդպես գլխիվայր ի հայտ է գալիս որպես խորհրդանշան «Սասնա Ծռեր» մուլտֆիլմում, 2010 թ. (23:47/1:10:39):

Առանց ցուցանակի են ՀՊՅ-ում առկա, այդ թվում նաև Երևանում գտնվող վիշապաքարերը (բացի Նորքի II Զանգվածի այգում գտնվող *Թոխմախան Գյոլ 2* և 5-ից): Կանգնեցման/տեղափոխման ժամանակ կոտրվել են *Թոխմախան Գյոլ 1*-ը (վերասոսնձվել է), *Կարմիր Սար 4*-ը: Փակված է Օղակաձև զբոսայգու վիշապաքարի (*Աժդահա Յուրտ 2*) ամենակարևոր՝ ներքին պատկերագիր մասը:

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1941. *«Վիշապներ» կոչված կոթողներս իրրև Ասպղիկ-Դերկեպո դիցուհու արձաններ*. Երևան:

Ադոնց Ն. 2006. Հին հայոց աշխարհայացքը. *Երկեր Ա*. Երևան, 13-78:

Ազարյան Լ. 1975. *Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը*. Երևան:

Ալիշան Ղ. 1881. *Շիրակ*. Վենետիկ:

Ալիշան Ղ. 1890. *Այրարատ*. Վենետիկ:

Այվազյան Ա. 1974. Նախնադարյան կայան Նախիջևանի ԻՍՍՀ հյուսիսում. *Բանբեր Երևանի համալսարանի* 3, 238-241:

Այվազյան Ա. 1986. *Նախիջևանի ԻՍՍՀ հայկական հուշարձանները (համահավաք ցուցակ)*. Երևան:

Այվազյան 1987. *Նախիջևանի կոթողային հուշարձաններն ու պաշտկերաքանդակները*. Երևան:

Այվազյան Ա. 2007. *Նախիջևան. գրական էսսեներ, հետազոտական ուղեգրություններ*. Երևան:

Անանուն Մ. 1926. Սևանա լճի ափերի հնագիտական ուսումնասիրությունը. *Խորհրդային Հայաստան* 221 (1572). 26 սեպտեմբերի, 4:

Առաքելյան Բ. 1949. *Հայկական պաշտկերաքանդակները IV-VII դարերում*. Երևան:

Առաքելյան Բ. Ն. 1968. Ն. Մառը՝ կովկասագետ-հնագետ. Առաքելյան Բ. Ն., Երեմյան Ս. Տ., Մուրադյան Պ. Մ. (խմբ.). *Մառը և հայագիտության հարցերը*. Երևան, 15-27:

Ասատրյան Ե. 2004. *Թալինի շրջանի հուշարձանները*. Երևան:

Ատրպետ 1912. *Վիշապամայր, պաշտմունք*. Ալեքսանդրոպոլ:

Ատրպետ 1914. Շիրակի աչկատարեան (կիկլոպեան) ամրոցները. *Ազգագրական հանդես* 25/2, 165-188:

Ատրպետ 1926. Ճորոխի ավազանը (Աշխարհագրական և պատմական հետազոտութիւններ). *Հանդէս ամսօրեայ* 1-12, 80-90, 185-192, 276-284, 402-414, 598-608:

Ատրպետ 1929. *Ճորոխի ավազանը*. Վիեննա:

Ատրպետ 1931. Վիշապազանց պաշտամունքը. *Բազմավէպ* 7/8, 308-319:

Արեշյան Գ. 1980. Հին Շամիրամի առեղծվածները. *Գիտություն և տեխնիկա* 4, 36-41:

Արեշյան Գ. Ե., Ղաֆադարյան Կ. Կ. 1996. Հայկական լեռնաշխարհի ճարտարապետությունը նախնադարյան համայնական հասարակարգի և պետական առաջին կազմավորումների ժամանակաշրջանում. Տիրացյան Գ. Ա. (խմբ.). *Հայկական ճարտարապետության պատմություն* 1. Երևան, 13-86:

Արեշյան Գ., Ղաֆադարյան Կ., Սիմոնյան Հ., Տիրացյան Գ., Քալանթարյան Ա. 1977. Հնագիտական հետազոտություններ Հայկական ՍՍՀ Աշտարակի և Նաիրիի շրջաններում. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 4, 77-93:

Բարխուդարյան Ս. 1935ա. *Խորհրդային Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանները*. Երևան:

Բարխուդարյան Ս. Գ. 1935բ. Վելիքուխի երկիրը. *ՀԽՍՀ կուլտուրայի պատմության ինստիտուտի աշխատությունները* 1, 153-204:

Բարխուդարյան Ս. Գ. 1960. Հայաստանի կոթողային հուշարձանները. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 7/8, 53-80:

Բարխուդարյան Ս. Գ. 1960. Գորիսի, Սիսիանի և Ղափանի շրջաններ. *Դիվան հայ վիմագրության* 3. Երևան:

Բարխուդարյան Ս. Գ. 1967. Վայոց Ձոր. Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ. *Դիվան հայ վիմագրության* 3, Երևան:

Բարսեղյան Լ. 1966. Նոր նյութեր Հայաստանի հնագույն շրջանի արվեստի պատմության վերաբերյալ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 147-160:

Բարսեղյան Լ. Ա. 1967. Գեղամա լեռների «վիշապները». *Պատմա-բանասիրական հանդես* 4, 181-188:

Բարսեղյան Լ. Ա., Խաչատրյան Ժ. Դ., Քալանթարյան Ա. Ա. 1964. Նորահայտ պաշտամունքային կոթողներ Գեղամա լեռներում. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 8, 85-88:

Բդոյան Վ. Հ. 1972. *Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում*. Երևան:

Բոբոխյան Ա. 2012. Հարքը բրոնզի և երկաթի դարաշրջանում. առասպել, պատմություն, հնագիտություն. Բարխուդարյան Վ., Հարությունյան Բ., Ավետիսյան Պ., Քոսյան Ա., Շահնազարյան Ա., Մուրադյան Հ. (խմբ.). *Հայկազունիներ- առասպել և պատմություն*. Երևան, 95-99:

Բոբոխյան Ա. 2013. Վասպուրականը Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզ-երկաթեդարյան մշակութային զարգացումների համակարգում. Մարության Հ. Տ. (խմբ.). *Հայաստանի մայրաքաղաքները. Գիրք I - Վան*. Երևան, 25-47:

Ասլանյան Ա. Ա., Գրգեարյան Հ. Ղ. 1981. *Հայկական ՍՍՀ աշխարհագրական անունների համառոտ բառարան*. Երևան:

Գրիգորյան Մ. Վ. 1959. Ոլորազարդով խոյակները հայ ճարտարապետության մեջ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 2, 257-264:

Դիլանյան Ս. 2012. *Հայոց սրբազան լեռները*. Երևան:

Եգանյան Լ. 2007. Պաշտամունքային նորահայտ կոթողներ Շիրակից. Հայրապետյան Ս. (խմբ.). *Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը. Հանրապետական յոթերորդ գիտական նստաշրջանի նյութեր*. Գյումրի, 25-34:

Եգանյան Լ. 2011. Մեծ Սեպասարի վիշապը. *Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտական աշխատություններ* XIV, 34-39:

Եղիազարյան Հ. 1955. *Ազիզբեկովի շրջանի կուլտուրայի հուշարձանները*. Երևան:

Երեմյան Ս. Տ. 1963. *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*. Երևան:

Թորամանյան Թ. 1942. *Հայկական ճարտարապետություն* 1. Երևան:

Թորամանյան Թ. 1948. *Հայկական ճարտարապետություն* 2. Երևան:

Լալայան Ե. 1892. *Ջաւախքի բուրմունք*. Թիֆլիս:

Լալայան Ե. 1931. *Դամբանների պեղումներ Խորհրդային Հայաստանում*. Երևան:

Լիսիցյան Ստ. 1927. *Էքսկուրսիաներ Հայաստանի սահմաններում - մարշրուտներ*. Երևան:

Լիսիցյան Ստ. 1969. *Ջանգեզուրի հայերը*. Երևան:

Լիսիցյան Ստ., Բայբուրթյան Ե. 1928. *Հնությունների ցուցակագրությունն ու նկարագրությունը*. Երևան:

Լիսիցյան Լ. 1972. Գեղամա լեռների ժայռապատկերներից. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 1, 51-56:

Խանզադյան Է. 1969. Գառնի IV. *Հնագիտական պեղումները Հայաստանում* 12. Երևան:

Խանզադյան Է. Վ. 2003. Հայկական լեռնաշխարհի վիշապները. Մուրադյան Պ. (խմբ.). *Հայագիտության արդի վիճակը և նրա զարգացման հեռանկարները. Հայագիտական միջազգային համաժողով. 2003 թ. սեպտեմբերի 15-20. Զեկուցումների դրույթներ*. Երևան, 35-36:

Խանզադյան Է. 2005. Լճաշենի վիշապը. Քալանթարյան Ա., Բադալյան Ռ., Ավետիսյան Պ. (խմբ.). *Հին Հայաստանի մշակույթը* XIII. Երևան, 86-91:

Խաչատուրյան Վ. 1982. Դիտողություններ հայ արվեստի հիմունքների մասին. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 10, 76-85:

Խնկիկյան Օ. Ս. 1997. Ցլագլուխ կոթողներ Վարդենիսի լեռներից և «վիշապաքարերի» մեկնության հարցի շուրջ. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 3, 148-159:

Կարախանյան Գ. Հ., Սաֆյան Պ. Գ. 1970. Սյունիքի ժայռապատկերները. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 4/I. Երևան:

Կարապետյան Հ. 1934. *Արագած լեռը*. Երևան:

Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ստ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. 1986. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան* 1. Երևան:

Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ստ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. 1988. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան* 2. Երևան:

Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ստ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. 1998. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան* 4. Երևան:

Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ստ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. 2001. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան* 5. Երևան:

Հակոբյան Մ. 1993. Աշտարակի Ծիրանավոր եկեղեցին և նրա շինարարական հիմնական շրջանները. *Հուշարձան* Բ, 22-37:

Հակոբյան Ս. 2010ա. *Գեղարքունիքի մարզ. պատմական հանրագիտարան*. Երևան:

Հակոբյան Ս. 2010բ. *Արարատի մարզ. պատմական ակնարկ*. Երևան:

Հակոբյան Ս. 2011. *Վայոց ձորի մարզ. պատմական հանրագիտարան*. Երևան:

Հարությունյան Ս. 1970. *Մանուկ Աբեղյան. կյանքն ու գործը*. Երևան:

Հարությունյան Ս. 2000. *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:

Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա., Պետրոսյան Հ. Սարգսյան Գ., Մելքոնյան Հ., Հոբոսյան Ս., Ավետիսյան Պ., Գասպարյան Բ. 2005. *Գինին հայոց ավանդական մշակույթում*. Երևան:

Հմայակյան Ս. 1990. Կուեռա-կուառ աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 152-167:

Հմայակյան Ս., Սանամյան Հ. 2001. Ուրարտական պաշտամունքային կառույցների և քրիստոնեական սրբավայրերի առնչության շուրջ. Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա. (խմբ.). *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*. Երևան, 222-233:

Հովհաննիսյան Մ. Փ. 2001. Ոսկեհատի սրբատեղին. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 2, 144-149:

Ղանալանյան Ա. Տ. 1969. *Ավանդապատում*. Երևան:

Ղափանցյան Գ. 1914. Հնության մի քանի հիշատակարաններ. *Արարատ* 1, 91-96:

Ղափանցյան Գ. 1945. *Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը*. Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1969. Հայաստանի նախնադարյան մշակույթի նոր հուշարձաններ. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 191-208:

Մարտիրոսյան Հ. 1978. *Գիտությունը սկսվում է նախնադարում*. Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա. 1981. Գեղամա լեռների ժայռապատկերները. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 1/III. Երևան:

Մարտիրոսյան Հ. Ա., Իսրայելյան Հ. Ռ. 1971. Գեղամա լեռների ժայռապատկերները. *Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները* 6/II. Երևան:

Մնացականյան Ա. Շ. 1952. «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին. *Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների* 5, 73-100:

Մնացականյան Ա. Շ. 1955. *Հայկական զարդարվեստ*. Երևան:

Մնացականյան Ս. 1982. *Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները*. Երևան:

Նազարյան Խ. 1974. Արագած. *Հայկական սովետական հանրագիտարան* 1, 677-678:

Շահինյան Ա. 1974. 7-րդ դարի կոթողներ Գեղամա լեռներում. *Էջմիածին* Է-Ը, 75-80:

Շահինյան Ա. 1976. Վայոց Ձորի վիշապ-կոթողները. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 1, 286-289:

Շահինյան Ա. 1984. *Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006. Սիրո կրակ և վիշապամարտ. *Հայ ժողովրդական մշակույթ* XIII, 209-219:

Պետրոսյան Ա. 2010. Ծիածանը հայոց պատկերացումներում. *Պատմա-բանասիրական հանդես* 3, 198-219:

Պետրոսյան Հ. Լ. 2008. *Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը*. Երևան:

Ջալալեանց Ս. 1858. *Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան* Բ. Տփխիս:

Սահինյան Ա. Ա. 1983. *Գառնիի անտիկ կառույցների ճարտարապետությունը*. Երևան:

Սանոսյան Ա. Ս. 1989. Ջավախքի «վիշապ» քարակոթողները. *Բանբեր Երևանի համալսարանի* 2, 97-102:

Սանոսյան Ա. 2001. *...Նաև սպիտակ եղեռն. հոդվածների ժողովածու*. Երևան:

Սարոյան Վ. 1999. Շնորհավոր հազարամյակդ Վիշապ. *Երկիր* 15 հունվար, 4:

Սարոյան Վ. 2013. Հայաստանի վիշապները 2014. *Օրացույց*. Երևան:

Սիմոնյան Լ. 2011. *Հավքն իր թևով օձն իր պորտով*. Երևան:

Սրվանձտյանց Գ. 1982. *Երկեր* 2. Երևան:

Վարդանյան Լ., Սարգսյան Հ. 2001. Հայոց սրբավայրերի դասակարգման փորձ (ըստ Ստ. Լիսիցյանի Ջանգեզուրի և Լեռնային Ղարաբաղի դաշտային ազգագրական նյութերի). Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա. (խմբ.). *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*. Երևան, 368-376:

Տեր Մկրտչյան Գ. 1968. Նամակներ Նիկողայոս Մառին. Հրատարակության պատրաստեց Հակոբյան Պ. Հ. *Մառը և հայագիտության հարցերը*. Երևան, 205-265:

Քաջբերունի Հ. 1889. Ճանապարհորդական նկատողութիւնք. *Արարատ* Ե/ԻԲ, 279-287:

Քալանթար Ա. 1923. *Հնագիտություն Ա. նախապատմական հնագիտություն*. Երևան:

Քալանթար Ա. 1925. Քարե դարը Հայաստանում. *Նորք* 5/6, 207-232:

Քալանթար Ա. 1931. *Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտե*. Երևան:

Քալանթար Ա. 1935. *Արագածը պատմության մեջ*. Երևան:

Քալանթար Ա. 1937. Մի հնագույն ջրաբաշխական սիստեմ Խորհրդային Հայաստանում. *Տեղեկագիր ՀԽՍՀ պատմության և գրականության ինստիտուտի* II, 171-194:

Քոչարյան Գ. Գ. 2005. Տիր/Տիւր աստվածությունը «հայոց մեծաց» սերնդաշարքում. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 1, 130-141:

Абрамян Л. А. 1983. *Первобытный праздник и мифология*. Ереван.

Авшарова И. 2010. Вишапотипные памятники Азербайджана. Гамбашидзе Г. (ред.). *Археология, этнология, фольклористика Кавказа*. Тбилиси, 328-329.

Алиев В., Аллахвердиев С. 1992. Фархад-еви. *Материалы научной конференции, посвященной последним итогам археологической и этнографической наук в Азербайджане*. Баку, 79-82 (на азерб. языке).

Амарян В. М. 1960. *Геологическое строение юго-восточного склона г. Арагац и прилегающих районов*. Ереван.

Аракелян Б. Н., Арутюнян Н. В. 1966. Урартская клинообразная надпись из Гарни. *Историко-филологический журнал* 2, 290-297.

Арутюнов С. А. 2010. О баранах и быках в жертвоприношениях. *Историко-филологический журнал* 1, 197-213.

Бальян С. П. 1969. *Структурная геоморфология Армянского нагорья и окаймляющих областей*. Ереван.

Бартольд В. В. 1966. Отзыв о трудах Н. Я. Марра по исследованию древностей Ани. *Сочинения* IV. Москва, 202-235.

Варданян Л. М. 2005. *Степан Лисициан и истоки армянской этнографии*. Ереван.

Варданян Л. М., Саркисян Г. Г., Тер-Саркисянц А. Е. 2012. Армяне. *Народы и Культуры*. Москва.

Вардумян Г. Д. 1991. Дохристианские культы армян. *Армянская этнография и фольклор* 18. Ереван.

Гордеев Д. П. 1928. Общий очерк истории жизни КИАИ за 10 лет. *Бюлетень кавказского историко-археологического института* 4. Тифлис, 1-7.

Гурко-Кряжин В. А. 1926. Циклопические сооружения Закавказья. *Новый Восток* 15, 212-221.

Демирханян А. Р., Фролов Б. А. 1985. Первобытная символика вертикали. *Историко-филологический журнал* 3, 69-86.

Есаян С. А. 1969. *Ереван: археологический очерк*. Ереван.

Есаян С. А. 1980. *Скульптура древней Армении*. Ереван.

Капанцян Г. 1952, *О каменных стелах на горах Армении*. Ереван.

Капанцян Г. 2008. *Ара Прекрасный: мифотворческий образ у армян*. в кн: Неизданные сочинения. Ереван.

Лисициан С. Д. 1936. Святыни у перевалов. *Советская этнография* 4-5, 200-212.

Марр Н. Я., Смирнов Я.И. 1931. *Вишапы*. Ленинград.

Марр Н. Я. 1912. Кавказ и памятники его духовной культуры. *Известия императорской академии наук*, 69-82.

Марр Н. Я. 1936. *Армянская культура, ее корни и доисторические связи по данным языкознания*. Ленинград.

Марр Н. Я. 1974. *Письма к И. А. Орбели*. Подготовил к изданию П. М. Мурадян. *Арменоведческие исследования* I. Ереван, 232-258.

Мартиросян А. А. 1961. *Город Тейшебаини*. Ереван.

Меликсет-Беков Л. М. 1938. *Мегалитическая культура Грузии*. Тбилиси (на груз. яз.).

Меликсет-Беков Л. М. 1947. Вишапы и вишапоиды Грузии. *Краткие сообщения института истории материальной культуры* 15, 27-37.

Меликсетян Х. Б. 2012. Геохимия вулканических серий Арагацкой области. *Известия НАН РА - Науки о Земле* 3, 34-59.

Мещанинов И. 1925. Каменные статуи рыб-вишапы на Кавказе и в северной Монголии. *Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской академии наук* 1, 401-409.

Мещанинов И. И. 1932. Циклопические сооружения Закавказья. *Известия государственной академии истории материальной культуры* XIII/4-7, 1-105.

Михайлов Б. Д. 1992. Скульптура головы вешапа в гроте Каменной Могилы. Тощев Г. Н., Шаповалов Г. И., Михайлов Б. Д. (ред.). *Древности степного Причерноморья и Крыма - Сборник научных трудов* III. Запорожье, 99-105.

Миханкова В. А. 1931. Вишапы. *Ежемесячный журнал государственной академии истории материальной культуры* 9/10, 47-52.

Мурадян П. М. 1985. Обращенные в хачкары вишапы-стелы из Елегнадзора. Луконин В. Г. (ред.). *Художественные памятники и проблемы культуры Востока*. Ленинград, 20-26.

Нариманишвили Г. 2009. *Новые открытия в Триалетской культуре*. Тбилиси (на груз. яз.).

Нариманишвили Г., Шаншашвили Н. 2007. Мегалиты и культ предков на Южном Кавказе. Гаджиев М. (ред.). *Археология, этнология и фольклористика Кавказа*. Махачкала, 164-165.

Пагирев Д. Д. 1913. *Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края*. Тифлис.

Паффенгольц К. Н., Тер-Месропян Г. Т. 1964. *Арагац*. Ереван.

Петросян А. Е. 1987. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Вестник общественных наук* 1, 56-70.

Пиотровский Б. Б. 1939. *Вишапы: каменные статуи в горах Армении*. Ленинград.

Пиотровский Б. Б. 1949. *Археология Закавказья*. Ленинград.

Пиотровский Б. Б. 2009. *Страницы моей жизни*. Москва.

Ростовцевь М. 1911. Апаранская греческая надпись царя Тиридата. *Аннийская серия* 6. Санкт-Петербург.

Ростомов И. П. 1898. Ахалкалакский уезд в археологическом отношении. *Сборник материалов по описанию местностей и племён Кавказа* XXV. Тифлис.

Сихарулидзе А. Н. 1972. К вопросу о значении быка на Триалетских вешапах и вешапоидах. *Кавказский этнографический сборник* IV, 24-52.

Тараян З. Р. 1989. *Символы симметрии орнамента в армянском прикладном искусстве*. Ереван.

Тепцов В. 1890. Агбулахские легенды. *Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа* IX, 131-136.

Тирацян Г. 1985. Вопросы преемственности официального культа в античной Армении. *Вестник общественных наук* 10, 59-65.

Тихонов Н. 1970. *Дни открытий: книга об Армении*. Ереван.

Токайшвили Е. 1909. Христианские памятники / Экскурсия Е. Токайшвили в 1902 г. *Материалы по археологии Кавказа* XII, 1-164.

Топоров В. Н. 1977. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. *Историко-филологический журнал* 3, 88-106.

Халилов М. 2001. О происхождении одного погребального ритуала Албанов. *Этнокультурное наследие кавказской Албании. Международная научная конференция. 21-24 Мая 2001. Альманах История Кавказа* 1, 1-6 (http://www.bakililar.az/ca/photos/khalilov.html).

Халпачьян О. Х. 1970. Древнейшие сооружения на территории Армении. Халпачьян О. Х. (ред.). *Всеоб-*

щая история Архитектуры 1 - *Архитектура древнего мира*. Москва, 253-256.

Хачатрян Т. С. 1974. Из истории изучения древнейших памятников склонов горы Арагац. *Арменоведческие исследования* I. Ереван, 83-114.

Хачатрян Т. С. 1975. *Древняя культура Ширака*. Ереван.

Худадов В. Н. 1937. Мегалитические памятники Кавказа. *Вестник древней истории* 1, 195-215.

Abrahamian L. 2006. *Armenian Identity in a Changing World*. Costa Mesa.

Badalyan R. S., Avetisyan P. S. 2007. Bronze and Early Iron Age Archaeological Sites in Armenia: I. Mt. Aragats and Its Surrounding Region. *British Archaeological Reports* 1697. Oxford.

Barbier de Meynard C. A. C 1861. *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*. Paris.

Barseghian L. A. 1968. Les višaps des monts Guegham. *Revue des études arméniennes* n.s. 5, 289-293.

Bauer E. 1981. *Armenia: Past and Present*. New York.

Bauer-Manndorff E. 1984. *Das frühe Armenien*. Wien.

Belli O. 2005a. Anadolu'nun en büyük insan biçimli taş heykeli Oltu'da bulundu. *Türk eski çağ bilimleri enstitüsü haberler* 20, 19-20.

Belli O. 2005b. Anadolunun en büyük heykeli. *Atlas* 143, 26-27.

Belli O. 2006. Kars Kafkasya kültürünün ortak simgesi: Taştan yapilmiş anitsal balik heykelleri. In: Özden F. (ed.). Kars Beyaz Uykusuz Uzakta. *Yapi Kredi Kültür Yayinlari, Şehir Monografileri* 14. İstanbul, 191-193.

Belli O. 2007. Kars - Çildir Gölü yakininda bulunan anitsal taş balik heykeli. In: Belli O. (ed.). Kars 2. Kent Kurultayi - Kafkasya'da Ortak Geleceğimiz. *Kars Belediyesi Yayinlari* 21. İstanbul, 111-116.

Belli O., Sevin V. 1999. *Archaeological Survey in Nakhichevan 1998*. Istanbul.

Berbérian H. 1927. Découvertes archéologiques en Arménie de 1924 à 1927. *Revue des études arméniennes* 7, 267-296.

Biscione R., Hmayakyan S., Parmegiani N. (ed.) 2002. The North-Eastern Frontier: Urartians and Non-Urartians in the Sevan Lake Basin I. The Southern Shores. *Documenta Asiana* VII. Roma.

Connor L. J., Connor C. B., Meliksetian K., Savov I. 2012. Probabilistic Approach to Modeling Lava Flow Inundation: A Lava Flow Hazard Assessment for a Nuclear Facility in Armenia. *Journal of Applied Volcanology* 1/3, 1-19.

Gilibert A., Bobokhyan A., Hnila P. 2012. Dragon Stones in Context: The Discovery of High-Altitude Burial Grounds with Sculpted Stelae in the Armenian Mountains. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 144, 93-132.

Gilibert A., Bobokhyan A., Hnila P. 2013. Die armenischen višap. *Veröffentlichungen des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen Anhalt - Landesmuseum für Vorgeschichte* 67. Halle, 195-205.

Kalantar A. 1994. Armenia from the Stone Age to the Middle Ages. *Civilisations du Proche-Orient* I/2. Neuchâtel.

Kalantar A. 2003. Materials on Armenian and Urartian History. *Civilisations du Proche-Orient* 3. Neuchâtel.

Khechoyan A. 2007. The Rock Art of the Mt. Aragats System. In: Bloom M., Giorgi P., Pietroboni G. (ed.). *Rock Art in the Frame of the Cultural Heritage of Humankind. XXII Valcamonica Symposium*. Capo di Ponte, 247-252.

Kökten K. 1953. 1952 Yilinda yaptiğim tarihöncesi araştirmalari hakkinda. *Ankara Üniversitesi dil ve tarih-çoğrafya fakültesi dergisi* 11, 177-208.

Köroğlu K. 2000. Çildir kurganlari. *Arkeoloji ve Sanat* 96, 2-11.

Özfırat A. 2010. Archaeological Investigations in the Mt. Ağri Region: Bronze and Iron Ages. In: Matthiae P., Pinnock F., Nigro L., Marchetti N. (ed.). *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East May, 5th-10th 2008, "Sapienza" - Università di Roma* 2. Roma, 525-538.

Petrosyan L., Muradyan F. 2012. Excavations of the Cemetery of Aghavnatun: Preliminary Results. In: Avetisyan P., Bobokhyan A. (ed.). *Archaeology of Armenia in Regional Context*. Yerevan, 126-132.

Siebert L., Simkin T., Kimberly P. 2010. *Volcanoes of the World*. Berkeley, Los Angeles, London.

Simonyan H. (ed.) 2012. *Archaeological Heritage of Armenia*. Yerevan.

Smith A. T., Badalyan R. S., Avetisyan P. 2009. The Archaeology and Geography of Ancient Transcaucasian Societies 1: The Foundations of Research and Regional Survey in the Tsaghkahovit Plain, Armenia. *Oriental Institute Publications* 134. Chicago.

Smith A. T., Kafadarian K. 1996. New Plans of Early Iron Age and Urartian Fortresses in Armenia: A Preliminary Report on the Ancient Landscapes Project. *Iran* 34, 23-37.

Talakhadze E. 2000. *Big Catalogue of Georgia Petroglyphs*. Tbilisi (in Georgian and English).

Tanyu H. 1987. *Türklerde taşla ilgili inançlar*. Ankara.

Thierry J. M. 1976. Le couvent des Saints-Apotres de Muš. *Handes Amsorya*, 235-256.

Uyanik M. 1974. *Petroglyphs of South-Eastern Anatolia*. Graz.

Xnkikyan O. S. 2002. *Syunik during the Bronze and Iron Ages*. Barrington.

ԱՄՓՈՓՈՒՄՆԵՐ

Երեսուն տարի անց. վիշապ քարակոթողները և վիշապամարտի առասպելը (13-52)

Արմեն Պետրոսյան

Հոդվածում զարգացվում է հեղինակի կողմից երեսուն տարի առաջ առաջարկված տեսակետը, որ վիշապ քարակոթողները պետք է կապված լինեն առասպելաբանական օձ-վիշապի և ամպրոպային վիշապամարտի առասպելի հետ: Կոթողների մեծ խտությունը Գեղամա լեռներում, Գեղ լեռան վրա, Գեղի ամրոցի մոտ ակնարկում է դրանց հին՝ գեղ անվանումը, կապված հնդեվրոպական օձ-վիշապի *wel- կոչման հետ: Ձկնակերպ քարակոթողների՝ որպես օձ-վիշապ մեկնաբանության համար հիշվում է, որ մի շարք հնդեվրոպական՝ հայկական, խեթական, հունական և սկանդինավյան առասպելներում ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-վիշապը պատկերացվել է որպես ձուկ: Հայերենում վիշապ կամ ձկնամբ՝ «ձկնաձև ամպ» է կոչվում ամպրոպային պտուտահողմը, հունական ավանդության մեջ անձնավորված Տիփոնի կերպարով, որը ևս որպես ձուկ է պատկերացվել:

Քարակոթողների պատկերագրությունը բացատրելու համար բերվում են մի շարք հնդեվրոպական՝ հայկական, խեթական, հնդկական, հունական, սկանդինավյան, ապա և հին մերձավորարևելյան ու կովկասյան առասպելներ, հիմնականում ամպրոպի աստծու և նրա հակառակորդ օձ-վիշապի վերաբերյալ: Հիշարժան են հայկական՝ վիշապներին ծովից երկինք քաշելու, խեթական Իլլույանկա և հնդկական Վրտրա օձ-վիշապների սպանության, սկանդինավյան՝ Յորմունգանդ օձ-ձկան, ապա՝ միջագետքյան երկնային ցլի և խուռիական՝ Ուլլիկումմի հրեշի առասպելները: Հնարավոր է համարվում, որ վիշապ քարակոթողները լինեին երկու՝ հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական մշակույթների համադրման արդյունք:

Քարակոթողների պատկերագրության մեկնաբանության համար բերվում են զուգահեռներ Հայաստանի ժայռապատկերներից և նյութական մշակույթի հուշարձաններից: Քարակոթողները սփռված են պատմական Մեծ Հայքի Այրարատ և հարևան երեք նահանգների տարածքներում: Այս տարածքները ուրարտական դարաշրջանում եղել են Էթիունի ցեղամիավորման կազմում, որն, ըստ հեղինակի վարկածի, նախնական Հայաստանն է, հին հայկական ցեղերի օրրանը:

«Վիշապներ» կոչված քարակոթողների պատկերագրության իմաստաբանության շուրջ (53-58)

Սարգիս Հարությունյան

Հայկական ավանդական որոշ պատկերացումներում աշխարհը հենված է ձկան կամ եզան վրա, որոնց շարժումներից առաջանում է երկրաշարժը: Ըստ մեկ այլ պատկերացման՝ երկիրը դրված է օվկիանոսի վրա, իսկ երկիրը չորս կողմից պատել է Լևիաթան անունով հսկայական ձուկը: Ձկնակերպ վիշապ քարակոթողները իրենց վրայի պատկերներով (եզան գլուխ, զույգ թռչուններ, տիեզերական ծառ, վերից վար իջնող ջրային կամ կայծակնային զիգզագներ) աներկբայորեն խորհրդանշում են հին հայերի կամ նախահայերի՝ աշխարհի կառուցվածքի մասին ունեցած տիեզերաբանական այն պատկերացումները, որոնց արձագանքներն են նաև Լևիաթանի, ձկան մեջքին կամ եզան եղջյուրներին երկրի հենված լինելու ավանդությունները:

Քննելով և իմաստավորելով ձկնակերպ քարակոթողները՝ գալիս ենք այն հետևության, որ դրանք ընդհանուր առմամբ խորհրդանշել են հին հայոց տիեզերական պատկերացումները: Ձկնարձանների վրա քանդակված ցլի գլուխը՝ իր գերիշխող դիրքով ու չափերով, բերանից հոսող ջրի հզոր շիթերով, անկասկած խորհրդանշում է Առաջավոր Արևելքում և մանավանդ հին հնդեվրոպական ավանդության մեջ ամպրոպային աստծու կերպարը, որի պատկերով զոհաբերված կենդանին իբրև այդպիսին սրբազան էր ու նվիրական, և նրա մարմնի մասերի վերամիավորմամբ պետք է նորոգվեր ու վերակառուցվեր աշխարհի խախտված կարգուկանոնը: Այդ արձանները կանգնեցվել են բարձր լեռնաստաններում, բնական ու արհեստական լճերի ու լճակների, ոռոգման աղբյուրների ու առուների մերձակայքում, որոնք, հավանաբար, սրբազան են համարվել, իսկ դրանց տեղադրման արարողությունը ուղեկցվել է զոհաբերությամբ ու համապատասխան ծեսերով:

Երկրի կենդանակերպ հենքը և վիշապները՝ ամպրոպի աստծու հակառակորդները (59-80)

Յուրի Բերյոզկին

Վիշապների պատկերագրության մեջ միահյուսած են ձկնակերպ էակի և սմբակավոր կենդանու պատկերները, իսկ ձուկն ու ցուլը բազմաթիվ եվրասիական տիեզերաբանությունների մեջ համարվում են երկրի հենքը: Այնուամենայնիվ, XIX-XX դարերի բանագիտական տվյալները կապված չեն հին վիշապների հետ, իսկ աշխարհի կենդանակերպ հենքի գաղափարը դժվար թե հայտնի լիներ Արևմտյան Եվրոպային մ.թ.ա. I հազարամյակից ավելի վաղ: Եթե Հեռավոր Արևելքում և մասնակիորեն Սիբիրում երկիրը պահող է համարվում որոշակի տեսակի ձուկը, ապա Արևմտյան Եվրոպայում այն ոչ կոնկրետ կերպար է, որը չի կապվում հայտնի հավատալիքների հետ: Թյուրքական քեր-բալըքի տիպի ստորգետնյա ձկնակերպ հրեշը, ինչպես նաև երկրագունդը պահող կրիայի կերպարը Հարավային Ասիայից անցել են Հարավային Սիբիր, ապա՝ Եվրասիայի արևմուտք: Երկիրը պահող ցլի կերպարը տարածվել է արևմուտք անմիջապես Հարավային Ասիայից և այնուհետև համակցվել ձկնակերպ հրեշի կերպարի հետ: Սա արդյունք էր նոր առասպելաբանության, որ ձևավորվել էր միջմայրցամաքային մշակութային կապերի ուժեղացմանը զուգահեռ, սկսած արևմուտքում՝ հելլենիսատական, արևելքում՝ Հան դինաստիայի ժամանակներից: Ինչ-որ պահի այդ կերպարը փոխառվել է իսլամական ավանդության կողմից և վերջինիս հետ միասին հայտնվել Աֆրիկայում և Ինդոնեզիայում: Սողունանման էակների հակադրությունը ցուլին/ամպրոպի աստծուն հայկական ավանդության մեջ ունի հնդեվրոպական արմատներ: Ավելի վաղ է, հավանաբար, Էգեյան աշխարհից մինչև Արևելյան Թուրքեստան տարածված՝ որոտի պատկերացումը որպես մարդ, որն իր հետևից քարշ է տալիս կենդանու չորացած մորթին:

Մի քանի դիտողություն վիշապ կոթողների վերաբերյալ (81-98)

Համլետ Պետրոսյան

Հոդվածում քննարկվում են վիշապ կոթողների անվանմանը, ծավալային-պատկերագրական հորինվածքի նկարագրությանը և խորհրդաբանությանը, ստեղծման ժամանակին և գործառույթին վերաբերող հարցերը:

Ցույց է տրվում, որ այս կոթողների ծավալային-պատկերագրական հորինվածքը, դրանց քանդակային թեմաներն ու կերպարները ներկայանում են ձկների, կենդանիների, թռչունների, իրերի կամ դրանց մանրամասների ռեալիստական, այլ ոչ թե ֆանտաստիկ տեսքով, ինչպես կարծել են շատ հետազոտողներ: Այս տեսակետից էլ դրանց հետագա ժողովրդական վիշապ անվանումը առաջարկվում է հասկանալ ոչ թե օձային-վիշապային կամ ֆանտաստիկ իմաստով, այլ ուղղակի մեծ, անճոռնի իմաստով: Նման քննությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ վիշապի առասպելական-ֆանտաստիկ կերպարի տարաբնույթ վերականգնումներն ու կոթողների հետ դրանց համեմատությունները արդյունավետ մեթոդ չեն այս կոթողների գործառույթն ու խորհրդաբանությունը վերհանելու համար: Չեզոք նկարագրական մեթոդով այս կոթողների ծավալային և պատկերագրական քննությունը թույլ է տալիս նաև հավաստել, որ դրանք ներկայացնում են հնագույն առասպելա-ծիսական մի սյուժե՝ համաձայն որի երկնային ցուլերն իջնում են երկիր, հավաքում նրա ողջ խոնավությունը, ապա բարձրանում երկինք (որի հետ նույնացվում էին գետերի ակունքները), դրանով իսկ սպառնալով երկիրը մատնել երաշտի: Ի պատասխան դրան՝ սրբազան ձուկ-աստվածությունները (կամ ձկնակերպ հերոսները), դեպի երկինք վերանալով, որ նույնն է՝ դեպի ակունք գնալով՝ մենամարտում են երկնային ցուլերի հետ, պատռում դրանց որովայնը, որի հետևանքով ջրերն անձրևի տեսքով թափվում են երկրի վրա:

Առանձին քննության են ենթարկվում նաև միջին դարերում խաչքարերի վերածված վիշապ կոթողները և եզրակացվում է, որ դրանց վերօգտագործումը հատկապես դիտելի է խաչքարերի առաջացման սկզբնական փուլում՝ IX-X դարերում և կապված էր նախ և առաջ դրանց ձևի ու կատարյալ մշակման հետ: Շատ ավելի քիչ հետազոտված են մնում դրանք խաչքարերի վերածելու կրոնական և ծիսական առումները:

Վիշապաքարերի պաշտամունքային-կիրառական գործառույթները (99-120)

Գարեգին Թումանյան

Վիշապաքարերը Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ մշակութային իրողություններ են: Դրանք ոչ միայն ջրի և կրակի վաղնջական պաշտամունքի, այլև քարապաշտության իրեղեն արտահայտություններից են: Հոդվածի հեղինակը հնարավոր է համարում ձևաբանորեն և ժամանակային առումով առանձնացնել վիշապաքարերի երկու հիմնական և մեկ միջանկյալ տիպ:

Առաջին կամ հիմնական վաղ տիպին են պատկանում ձկնակերպ վիշապները, որոնք օժտված են ձուկ և ջուր պատկերող մանրամասներով, և որոնց վրա բացակայում են այլ բնույթի քանդակները: Հենց սրանց էլ, հավանաբար, սկզբնապես տրվել է վիշապներ անվանումը: Այս տիպի կոթողները ժամանակագրորեն նախորդում են քննարկվող քարարձանների մյուս տիպերին:

Երկրորդ կամ միջանկյալ տիպին են պատկանում ձկան ձև ունեցող այն կոթողները, որոնց մի հատվածը հարթեցված է և ծածկված ցլակերպ կենդանու, թռչունների, օձերի քանդակներով: Այս վիշապաքարերը, հավանաբար, նշանավորում են վիշապամարտի դիցաբանության սկզբնավորումը, ըստ որում՝ չի բացառվում, որ նոր քանդակապատկերներով լրահարդարումը կատարված լինի ձկնակերպ հին քարարձանի վրա:

Երրորդ կամ հիմնական ուշ տիպին են պատկանում քառակող վիշապարձանները, որոնք պարտադիր կերպով պատկերագրված են: Սրանք կրում են զոհաբերված ցլակերպ կենդանիների, երբեմն նաև ամբողջական ցլերի քանդակապատկերներ: Զոհաբերված կենդանուն են խորհրդանշում գլուխը, ցած կախված առջևի ոտքերը, մեջքին իջնող կաշին և իրանի երկարուկ ետնամասը: Զոհի բերանից և ռունգներից ալիքաձև հոսում են ջրի շիթերը: Հանդիպում են դեմ առ դեմ կանգնած զույգ արագիլների, օձերի, այլ կենդանիների պատկերներ: Կարելի է եզրակացնել, որ ուղղաձիգ տեղադրված այս քառակող կոթողները խորհրդանշել են վիշապամարտը:

Ուղղաձիգության արխետիպը և քարե վիշապները (121-135)

Լևոն Աբրահամյան

Հոդվածը քարե վիշապների մեկնաբանության փորձ է՝ ծիսական և առասպելաբանական սխեմաների համատեքստում, որոնք կապված են այս հուշարձաններում ակնհայտորեն և ոչ ակնհայտորեն առկա տարրերի հետ: Վիշապների նման կոթողների ուսումնասիրության դեպքում, որոնք չեն ուղեկցվում տեքստերով և ներկայացված են զուտ կոթողով ու նրա միջավայրով, պետք է դիմել ծիսական և առասպելաբանական կարգի վերակազմությունների, քանի որ կոթողը և իր պատկերագրությունը ենթադրում են կապ ինչ-որ ծեսի և որոշակի առասպելաբանական պատկերացումների հետ, որոնք սովորաբար արտացոլում են զոհաբերության ծեսը: Այս բնույթի աշխատանքները ենթադրում են խորքային վերակազմություններ և հիմնված են դրանց վրա, քանի որ գործ ունեն հին կոնստրուկտների հետ: Սրանով է պայմանավորված «արխետիպ» հասկացության «վերականգնումը», որն այստեղ կիրառվում է ոչ թե սովորական յունգյան, այլ ավելի պարզ իմաստով:

Քանի որ վիշապների մեծամասնությունը, ամենայն հավանականությամբ, ուղղաձիգ էին կանգնեցված, իրենց պոչերի վրա, փորձ է արվում ճշտել կանգնած և պառկած վիշապների հնարավոր ժառանգականության խնդիրը: Քննարկվում են նաև վիշապների վրայի պատկերային շարքի փոխակերպությունների առանձնահատկությունները և «կանոնիկ» պատկերի բացահայտման հնարավորությունը՝ վիշապների բոլոր պատկերների համադրության հիման վրա:

Լեռնային ակունքի ֆառնը, Արշալույսի դիցուհին և գլխի ու մորթու զոհածեսը վիշապակոթողների իմաստաբանական հենքում (136-170)

Հրաչ Մարտիրոսյան

Վիշապաքարերը Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային և հյուսիսարևելյան տարածքներում (պատմական Հայաստանի Տայք, Գուգարք, Այրարատ և Սյունիք նահանգներ) հանդիպող քարե կոթողներ են: Թաղման ծեսին առնչվող այս հուշակոթողների ստեղծման առանցքային ժամանակահատվածը, ամենայն հավանականությամբ, միջին բրոնզի դարաշրջանն է (մ.թ.ա. մոտ 2200-1600 թթ.): Վիշապաքարերի

մի մասը ձկնակերպ է, մի այլ մասի վրա պատկերված են զոհաբերված ցլի կամ եզան (կամ անծին երինջի) գլուխը, կաշին ու վերջույթները, իսկ մնացածում միավորված են այդ երկու տիպերը:

Լինելով դամբարանային հուշակոթողներ՝ վիշապաքարերն ունեն լայն իմաստաբանական հենք և արտացոլում են գործառութային, ծիսական ու դիցաբանական բազմաշերտ իրողությունների մի սինկրետիկ համաձուլվածք: Այս համատեքստում որոշակի դեր ունի հասարակական զոհաճաշակման իրողությունը, ընդ որում՝ վերջինս կարող էր կազմակերպվել ինչպես հուղարկավորության առիթով, այնպես էլ առհասարակ ժողովրդական տոնախմբությունների ու երաշտի հմայածեսերի: Այդպիսի տոնախմբության հստակ օրինակ է Վարդավառը, որը ներառում է վիշապաքարերի իմաստաբանական հենքի գործնականորեն բոլոր էական դիմագծերը. այն լեռնային ուխտագնացություն է ու հասարակական ճաշկերույթ՝ մատաղ, ուղղակիորեն նվիրված է Աստղիկին և առնչվում է նաև սուրբ Կարապետին, արտացոլում է ջրի հոսքի և, խնձորի տեսքով, բարեբերության ու ջրերի ակունքի՝ ֆառնի գաղափարները և այլն: Հարսանիքի դիցաբանական մոտիվում հերոսը ծովի վիշապի բերանից հանում է աղջկա հմայք/ուլունքը, որին հաջորդում է ջրահեղումը:

Որպես ծիսական արարողության առանցք՝ վիշապաքարն իրենից ներկայացնում է զոհասյուն և իր մեջ մարմնավորում է տիեզերքի սրբազան կենտրոնը՝ Տիեզերական ծառը:

Վիշապաքարերի ու դրանց իմաստաբանական հենքի ծագումնաբանությունը նույնպես բարդ է ու բազմաշերտ: Այնտեղ բնիկ հայկական՝ հնդեվրոպական ծագման դիմագծերը միահյուսվել են կովկասյան ու առաջավորասիական ավանդույթների մշակութային դիմագծերին:

Գեղամա լեռների վիշապաքարերը. համառոտ ակնարկ (171-175)

Ալեսանդրա Ջիլիբերտ, Մարինա Ստորաչի

Հոդվածը նվիրված է Ն.Մառի և Յ.Սմիռնովի կողմից Գեղամա լեռներում 1909-1910 թթ. իրականացված վիշապաքարերի նախնական ուսումնասիրության պատմությանը: Ներկայացված է նաև Գեղամա լեռների վիշապաքարերի ամփոփիչ աղյուսակ, որ ներառում է տվյալներ՝ սկսած Մառի ու Սմիռնովի առաջին հետազոտություններից (1909 թ.) մինչև Լ. Բարսեղյանի, ժ. Խաչատրյանի և Ա. Քալանթարյանի ուսումնասիրությունները (1963 թ.):

Նոր տվյալներ Հարավային Վրաստանի մենհիրների մասին (176-189)

Գոդերձի Նարիմանիշվիլի, Նինո Շանշաշվիլի, Դիմիտրի Նարիմանիշվիլի

Մենհիրները կամ ռելիեֆ ու փորագիր պատկերներ կրող և ուղղահայաց կանգնեցված քարերը Հարավային Կովկասում առաջին անգամ հետաքրքրեցին գիտնականներին XX դարի սկզբին:

Կովկասում արձանագրված են նման կոթողների երկու տեսակ՝ 1. կլորացող (որոնց հիմքը հարթ է, իսկ գագաթը նեղանում է. դրանցից որոշները ձկնաձև են), 2. ուղղանկյուն ձև ունեցող կոթողներ: Մենհիրներից շատերի վրա կան ռելիեֆ պատկերներ: Դրանք հիմնականում եղջերավոր կենդանիների, ցլի կամ խոյի, ցլի մորթու, թռչնի, օձի և ալիքավոր գծերի պատկերներ են:

Չնայած այն բանին, որ Հարավային Կովկասի մենհիրները բազմիցս հետազոտվել են, իսկ որոշները՝ նույնիսկ պեղվել, դժվար է դրանք համադրել որևէ հնագիտական մշակույթի հետ: Սակայն ներկայիս Թուրքիայի հարավում նեոլիթյան սրբավայրերի բացահայտումից հետո (Նեվալի Չորի, Գյոբեքլի և Չայունյու Թեփեսի) հնարավորություն ընձեռնվեց դրանց հետ համադրելու հարավկովկասյան մենհիրները: Վերջիններիս պատկերները իմաստաբանորեն մոտ են Անատոլիայի նեոլիթյան կենդանակերպ խորհրդանիշներին: Մասնավորապես, հարավկովկասյան կոթողների վրա պատկերված են բուկրանիաներ, ցլի մորթի, խոյ, օձ և կռունկ, որոնք առկա են նաև անատոլիական սրբավայրերի քարերի վրա, որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. X-VIII հազարամյակներով: Պատկերազարդման տեխնիկայի նմանությունը մենհիրների ողջ տարածույթում, ինչպես նաև որոշակի ընդհանուր նորմերի և սկզբունքների առկայության հանգամանքը, ենթադրում է այնպիսի կանոնիկ ավանդույթների գոյություն, որոնք արտացոլում են նույնատիպ աշխարհայացք: Հարավային Կովկասի և Անատոլիայի հին բնակչությունը ակնհայտորեն օգտագործում է ընդհանուր խորհրդանիշային լեզու: Հարավկովկասյան առանձին կանգնած (Թեթրիծղարո, Ռեխա, Աժդահա-յուրտ, Թոխմախան-գյոլ, Թիքմա-դաշ, Թեջիսի և այլն), ինչ-

պես նաև ճարտարապետական համալիրների հետ կապված (Շաորի, Կլդեկարի) մենհիրները, Թուրքիայի նեոլիթյան սրբատեղիների նման, տեղադրված են բարձր լեռներում, բնակատեղիներից հեռու գտնվող տարածքներում: Հավանաբար, Հարավային Կովկասի մենհիրները ի հայտ են եկել այն նույն ժամանակաշրջանում, ինչ Հարավային Թուրքիայի սրբատեղիները:

Ձկնակերպ արձանիկ Սևանի ավազանից (190-192)

Նորա Ենգիբարյան

Դաշտային աշխատանքների ժամանակ ավերվել է սալարկղային մի դամբարան, որը գտնվում է Արգիճիի գետահովտի վերին մասում՝ Մադինա գյուղից հարավ-արևմուտք, Քարաձի անվանվող ամառային արոտավայրի տարածքում: Դամբարանում կատարված թաղմանն ուղեկցող գույքից թանգարան են հանձնվել բրոնզե դաշույն, չորս նետասլաք, երկժանի, երախճան, ձձում և կրաքարային նյութերով մոխրագույն ավազաքարից պատրաստված ձկնակերպ արձանիկ:

Արձանիկն ունի դեպի պոչը թեթևակի լայնացող իրան, մեջքի երկարությամբ անցնող ելուստ, կոպիտ մշակված գլուխ, որն իրանից առանձնացված է ելուստով, ոչ խորը ակոսով և կարճ գծիկներով աչքեր, սխեմատիկ նշաններով արտահայտված են խռիկները, լողակները: Այն վիշապ քարակոթողի մանրակերտ է:

Ձկնակերպ արձանիկը տարածքից հայտնաբերված նման կոթողների միակ օրինակը չէ. դամբարանադաշտում հայտնաբերվել է նաև ցլակերպ մի վիշապ քարակոթող:

Սակավաթիվ նյութերի քննությունից կարելի է եզրակացնել, որ դամբարանը թվագրվում է բրոնզից վաղ երկաթին անցման շրջանով, իսկ դամբարանից հայտնաբերված ձկնակերպ արձանիկը լրացնում է Գեղամա լեռներից հայտնաբերված նման կոթողների շարքը:

Սուսեր - ցուլ - վիշապ (193-204)

Արամ Գևորգյան, Արսեն Բոբոխյան

Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից շրջանների միջին բրոնզի դարի դամբարանների պեղումները բացահայտում են որոշակի օրինաչափություն դամբարանում առկա ցլի ոսկորների և բրոնզե սուսերի առկայության միջև: Այս փաստը հուշում է, որ նման զուգադիպումը դժվար թե լիներ պատահական, և որ վերջիններս կարող են առնչվել ցլի զոհաբերության միջինբրոնզեդարյան ծեսին:

Հայաստանի լեռներում հայտնաբերված և վիշապ կոչված քարակոթողների վրա պակտերված են ցլի գլուխներ և վերջույթներ, ինչպես նաև ցլի գլխի վրայով փռված մորթի: Ցլի բերանի մոտ տեսանելի ալիքաձև գծերը, համաձայն բոլոր հետազոտողների, խորհրդանշում են ջուր, մեր կարծիքով՝ արյուն: Հասկանալի է, որ այստեղ գործ ունենք զոհաբերության և սրբազան կենդանու աստվածացման հետ: Եթե վերստին հիշենք մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջում և II հազարամյակի սկզբում տարածված թաղման ծեսը, երբ դամբանախցերի անկյուններում դրվում էին ցլի գլուխներ և վերջույթներ (զոհաբերվող ցլերը մորթու տեսքով են եղել, մորթիները, բնականաբար, չեն պահպանվել), ապա դժվար չի լինի գուշակել վիշապների պատկերագրության և թաղման ծեսի միջև գոյություն ունեցած ուղիղ կապը:

Այսպիսով, սուսերը, սրբազան ցլի զոհաբերությունը և վիշապը ունեն որոշակի առնչություն, և այդ երեք հասկացությունները միաձուլվում են միջինբրոնզեդարյան թաղման ծեսում: Այս փոխկապակցվածությունը հիմավորվում է մշակութային սինխրոն և դիախրոն զարգացումների համատեքստում:

Հայկական վիշապաքարերը և Աջեմհույուկի կնքադրոշմը (205-210)

Ալեսանդրա Ջիլիբերտ

Այս հոդվածում ներկայացվում են վիշապաքարերի տիպաբանական, ժամանակագրական և գործառութային առանձնահատկությունները: Ենթադրվում է, որ դրանց պայմանականորեն կարելի է թվագրել անդրկովկասյան միջին բրոնզի դարով (մ.թ.ա. 2100-1700 թթ.): Հոդվածի մեջ բացահայտված են նաև ներկայիս Կենտրոնական Թուրքիայի տարածքի մ.թ.ա. II հազարամյակի սկզբի մանր պետական կազմավորումների պատկերագրական ավանդույթների և վիշապաքարերի պատկերագրության հնարավոր զուգահեռները: Մասնավորապես, ենթադրվում է, որ Աջեմհույուկից հայտնաբերված մի կնքա-

դրոշմ, որի վրա պատկերված է եղջերավոր կենդանու առջևի հատվածը, կարող է արտահայտել մի այնպիսի ծես և կոթողային քանդակագործության ավանդույթ, որի հետ քիչ թե շատ ժամանակակից են վիշապաքարերը:

Եղջերվաքարեր, ոչ վիշապաքարեր. Հյուսիսային Կովկասի և Մոնղոլիայի «վիշապանմանների» խնդրի վերանայումը (211-218)

Պավոլ Հնիլա

1920-ական թթ. Ի.Ի.Մեշչանինովը արտահայտեց մի տեսակետ, ըստ որի՝ վիշապների և Հյուսիսային Կովկասից մինչև Մոնղոլիա ընկած ընդարձակ տարածքում հանդիպող որոշ «վիշապանման» հուշարձանների միջև կա որոշակի ազգակցություն: Վերջին հետազոտությունները այլևս չեն դիտարկում այս հյուսիսային զուգահեռները, սակայն առանց այդ գաղափարի ժխտման: Արդյունքում հիշյալ դիտարկումը տեղ է գտել ստանդարտ հրատարակություններում և շարունակում է կրկնվել տարբեր հանրագիտարաններում: Ներկայացվող հոդվածը վերանայում է այդ տեսակետը և փաստեր բերում այն մասին, որ Հյուսիսային Կովկասի, Տուվայի և Մոնղոլիայի «վիշապանմանների» և հայկական վիշապների միջև առկա յուրաքանչյուր նմանություն պատահական է: Հիշյալ կոթողները պատկերում են ոչ թե ձուկ, այլ մարդկային էակ և հանդիսանում են մարդակերպ մեգալիթների մի տարբերակ, որոնք գրականության մեջ հայտնի են «եղջերվաքար» անվամբ: Վերջիններս ո՛չ ժամանակագրական, ո՛չ աշխարհագրական, և ո՛չ էլ խորհրդանշական առումներով կապված չեն վիշապաքարերի հետ:

Սարուխանի «վիշապը» (219-223)

Սիմոն Հմայակյան, Հայկ Հակոբյան, Նորայր Հազեյան, Մարինե Մելքոնյան

Սևանա լճի ավազանում հայ-իտալական արշավախմբի գործունեության ընթացքում (1994-2011թթ.) հայտնաբերվել են մի շարք մեգալիթյան հուշարձաններ (մենհիրներ) Գեղհովիտ գյուղում, Գավառ քաղաքի Խաչեր թաղամասում, Հայրիվանքի ամրոցի տարածքում և Սարուխան գյուղի մոտ:

Դրանցից հատկապես ուշագրավ է Սարուխանում հայտնաբերված վիշապաքարը, որը գրեթե կիսով չափ կամ ավելին խրված է հողի մեջ: Քարասյան վրա, որի գագաթը հարթ է, ճակատային մասում փորագրությամբ արված է լայն շրջանակ (բացառված չէ, որ այն կարող է կենդանու մորթին նշել) և այդ շրջանակի մեջ պատկերված է ցլի՝ ոչ բարձր ռելիեֆով արված գլուխը: Հստակ գծագրված են կենդանու ճակատի մասը, դունչը, աչքերը: Դնչից կարծես ջրի շիթ է հոսում: Կոր գծով դեպի վար են իջնում եղջյուրները, այնուհետև եղջյուրներից մեկը թեքվում է դեպի ետ: Երևում են նաև կենդանու ցցված ականջները և ականջների միջև՝ դեպի վեր «սլացող», երեք մասից կազմված փոքրիկ «թագը»: Ամենակարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ Սարուխանի «վիշապի» գլուխն առնված է փորագիր շրջանակի մեջ: Եթե սա միայն գեղարվեստական մոտեցում է, ապա այն կարելի է դիտարկել որպես միջոց՝ շեշտելու համար քանդակի կարևորագույն դրվագը: Մինչդեռ, եթե շրջանակն ունի պաշտամունքային նշանակություն, ապա հարկ է նշել, որ շրջանի օգնությամբ շեշտվել է քանդակի ամենասրբագործված հատվածը:

Պաշտամունքային կոթողների դերը խեթական պաշտամունքային գույքի համատեքստում (224-232)

Միխելե Կամարոսանո

Խեթական պաշտամունքային կոթողը կամ *ḫuwaši* - քարը կարևոր դեր էր խաղում խեթական հասարակության կրոնական կյանքում: Ենթադրաբար այդ կոթողները մարմնավորում էին որոշակի աստվածություններ և խմբավորված էին բացօթյա սրբատեղիներում՝ քաղաքներից ու գյուղերից հեռու: Հոդվածում բերվում են այս տեսակի պաշտամունքային հուշարձանների բնորոշ հատկանիշները: Հնագիտական նյութի և գրավոր աղբյուրների հիման վրա քննարկվում է նաև խեթական պաշտամունքային կոթողների տեղադրության խնդիրը:

Ոսկե գեղմի առասպելը և վիշապ քարակոթողները (233-240)

Արմեն Պետրոսյան

Հայտնի է, որ խաթա-խեթական որոշ ծեսերի ժամանակ ոչխարի գեղմ են կախել ծառից: Այս ծեսի հետ համահունչ է հունական Ոսկե գեղմի առասպելը: Արգոնավորդները նավում են Կոլխիդա՝ ձեռք բերելու ոսկե գեղմը, որն այնտեղ կախված էր կաղնի ծառից և հսկվում էր վիշապի կողմից: Առասպելի տարրերը՝ ծառից կախված մորթի և վիշապ, համադրելի են վիշապ քարակոթողների պատկերագրության և դրանցով վերականգնվող ծեսի ու առասպելների հետ:

Ցույց է տրվում, որ Կոլխիդայի արքա Այետեսի ու նրա դուստր Մեդեայի անունները և առասպելները զուգահեռներ ունեն հնդկական Յայատիի ու նրա դուստր Մադհավիի և իռլանդական Էոխայդի ու նրա դուստր Մեդբի անուններում և առասպելներում, այսինքն՝ այս առասպելը ծագումով հնդեվրոպական է:

Արգոնավորդների նաված երկիրը հնում կոչվել է Այա և հետո միայն նույնացվել Կոլխիդայի հետ: Փաստարկներ են բերվում, որ այս երկիրը համապատասխանում է խեթական աղբյուրների Հայասա երկրին: Այա երկրի առասպելների և անունների հնդեվրոպական բնույթը կարող է ակնարկել Հայասայի հնագույն բնակչության մեջ հնդեվրոպական տարրի էական դերի մասին: Հայասային պատմականորեն հաջորդել է ուրարտական դարաշրջանի Դիաուխի երկիրը, սրան՝ հայկական Տայք նահանգը: Վերջինս վիշապ քարակոթողների կենտրոնացման շրջաններից մեկն է: Հավանական է, որ արգոնավորդների առասպելում արտացոլվել է ոչ թե, կամ ոչ միայն խաթա-խեթական, այլև նրանից որոշակիորեն տարբեր, միայն Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ վիշապ քարակոթողների ավանդույթը (որտեղ ընդունված է եղել ծեսի ժամանակ զոհասյան վրա ոչ թե ոչխարի, այլ ցլի մորթի գցել):

Ոսկե գեղմ - վիշապաքար. առասպելից դեպի հնագիտություն (241-257)

Արսեն Բոբոխյան, Արամ Գևորգյան

Հայաստանի տարածքը և հարակից մշակութապես հարազատ հարավկովկասյան շրջանները միջին բրոնզի (մ.թ.ա. XXIV-XVI դդ.) և մասամբ ուշ բրոնզի (մ.թ.ա. XVI-XIII դդ.) դարերում աչքի են ընկնում աշխույժ մշակութային փոխառնչություններով էգեյան աշխարհի հետ:

Որոշ մասնագետներ, հնագույն առասպելների մեջ տեսնելով իրական-պատմական-տնտեսական նախադրյալներ, կարծում են, որ այդ հարաբերություններն են արտացոլված նաև Ոսկե գեղմի կամ Արգոնավորդների առասպելում, որը տնտեսական (ոսկու և բրդի առևտուր) հարաբերությունների դրսևորումն է առասպելի ձևով, իսկ գեղմը խորհրդանշում է ջրաբերուկային ոսկու լվացման մեթոդը՝ ոչխարի մորթու միջոցով:

Մյուս կողմից, մի շարք հեղինակներ արդեն ուշադրություն են դարձրել Ոսկե գեղմի պատմության և վիշապաքարերի պատկերագրության մի առանձնահատկության ընդհանրության վրա. խոսքը ծառից/սյունից կախված կենդանական (հունական առասպելում՝ ոչխարի, վիշապաքարերի պարագայում՝ ցլի, որոշ դեպքերում նաև ոչխարի/խոյի) գեղմի/մորթու դրվագի մասին է: Եթե այս համեմատությունը հիմքեր ունի, ապա մի հետաքրքիր շղթա է ստեղծվում, որ հնարավորություն է տալիս քննարկել հիշյալ խնդիրը ավելի ընդհանրական պատմահնագիտական հենքի վրա: Այդ շղթան ապահովում են այլ հնագիտական և գրավոր տվյալները, որոնք վերցված են մի կողմից փոքրասիական-միջագետքյան-էգեյան, մյուս կողմից էլ՝ կովկասյան մշակութային աշխարհներից:

Վիշապաքար հուշարձաններն արխիվներում (258-268)

Լևոն Մկրտչյան

Վիշապաքարերը, որպես բացառիկ պատմամշակութային հուշարձաններ, բնականաբար ենթարկվել են որոշակի արխիվացման, ինչպես անհատական, այնպես էլ ընդհանուր մակարդակներում: Սույն աշխատանքը կենտրոնանում է 1980, 1990 և 2000-ական թթ. վիշապաքարերի արխիվացման խնդիրների վրա, առաջին փորձն է իրականացվում ամբողջացնելու այդ կոթողների մասին առկա Հայաստանի Հանրապետության արխիվներում պահվող նյութերը: Ինչպես ցույց են տալիս 2012-2013 թթ. Հայաստանի արխիվներում իրականացված մեր փնտրտուքները, վիշապաքարերին վերաբերող նյութերը շատ

չեն: Պատճառներից մեկն այն կարող է լինել, որ սկզբնապես վիշապաքարերը որպես առանձին հուշարձանային միավոր չեն դիտարկվել: Դրանով կարելի է բացատրել, օրինակ, վիշապաքարերի բացակայությունը «Պետական արխիվում» պահվող հուշարձանների ֆոնդերում:

Վիշապաքարերի մասին տեղեկություններ մեզ հաջողվեց քաղել ընդամենը երկու պետական հիմնարկների արխիվներից՝ ՀՀ մշակույթի նախարարության «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ու «Պատմաշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» կազմակերպություններից:

Մեր հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ հայկական արխիվներում չկան վիշապաքարերին վերաբերող առանձին ցուցակներ, անբավարար է փաստագրման մակարդակը: Հաշվի առնելով վիշապաքարերի բացառիկ նշանակությունը Հայաստանի մշակութային ժառանգության համատեքստում՝ համապատասխան կազմակերպությունների կարևոր խնդիրը պետք է լինի վիշապաքարերի լիակատար ցուցակագրումը/արխիվացումը, ճշգրիտ քարտեզագրումը և մշտադիտարկումների կազմակերպումը՝ վերջիններիս պահպանությունը և հետազոտությունը ավելի արդյունավետ դարձնելու համար:

Վիշապաքարերի հնագիտություն (269-396)

Արսեն Բոբոխյան, Ալեսանդրա Ջիլիբերտ, Պավոլ Հնիլա

Սույն հոդվածի հեղինակները ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի, ինչպես նաև Բեռլինի Բաց համալսարանի հովանու ներքո 2012 թ. սկսեցին գիտական համագործակցություն, որի հիմնական խնդիրն է հետազոտել վիշապաքար երևույթը ժամանակակից հնագիտության մեթոդներով: 2012-2013 թթ. դաշտային աշխատանքներն ընթացան երեք ուղղությամբ՝ 1. հնագիտական հետախուզություն Հայաստանի Հանրապետության տարածքում, 2. հնագիտական հետախուզություն Արևմտյան Հայաստանում (Տայք-Վանանդ գոտում), 3. պեղումներ Արագածի հարավային բարձունքներում: Հոդվածում ներկայացվում է արված գործի միայն առաջին մասը՝ ներկայիս Հայաստանի տարածքում իրականացված հետախուզական բնույթի աշխատանքը, որի նպատակն էր ստուգել նախկին հետազոտողների տվյալները վիշապաքարերի տեղադրության վերաբերյալ, ճշտել տեղահանված վիշապաքարերի նախնական դիրքը, փորձել նոր վիշապաքարային միջավայրեր հայտնաբերելու հնարավորությունը:

Այս աշխատանքի արդյունքում արշավախումբը տեղեկություններ հավաքեց մոտ 100 կոթողների մասին, որոնցից 72-ը հաջողվեց անձամբ այցելել և փաստագրել: Այդ կոթողների թվում են 16 նոր վիշապաքար, որոնք արշավախումբը հայտնաբերել է առաջին անգամ: Աշխատանքները կենտրոնացան երկու հուշարձանախմբերի վրա՝ նախկինում հայտնի Աժդահա Յուրտ, Գեղամա լեռներում և նորահայտ Կարմիր Սար/Տիրինկատար, Արագածի լեռնազանգվածում, որտեղ իրականացվեցին տեղագրական քարտեզների և հուշարձանների չափագրման աշխատանքներ:

Հետախուզության ընթացքում պարզվեց, որ վիշապաքարերը հիմնականում տեղակայված են լինում ջրով հարուստ հարթ հրապարակներում՝ կլոր քարաշար (կրոմլեխով) կառույցների (դամբարանների կամ ծիսական հարթակների) մեջ, իսկ դրանց շրջակայքում, որպես կանոն, առկա են դամբարաններ, ժայռապատկերներ կամ աշտարակաձև կառույցներ:

Հոդվածում քննարկվում են վիշապաքարերի հնագիտական համատեքստին, տարածականության սկզբունքներին, գործառույթին և թվագրությանը վերաբերող խնդիրներ:

РЕЗЮМЕ

Тридцать лет спустя: каменные стелы вишапы и миф о драконоборчестве (13-52)

Армен Петросян

В статье развивается точка зрения автора, выдвинутая тридцать лет назад, о том, что каменные стелы вишапы должны быть связаны с мифом о змее-вишапе и грозовом драконоборчестве. Концентрация вишапов в Gełam'ских горах, на горе Geł, около крепости Gełi указывает на их древнее название geł-, восходящее к названию индоевропейского мифического змея *wel-. По поводу интерпретации рыбообразных стел как статуй мифического змея упоминается, что в некоторых индоевропейских, а именно армянских, хеттских, греческих и скандинавских, мифах противник бога грозы змей-дракон представлялся в образе рыбы. В армянском языке вишапом или jknamb'ом («рыбооблаком») называется грозовой вихрь, в греческой традиции персонифицированный в Трифона, который также представлялся в виде рыбы.

Для интерпретации иконографии каменных стел приводится ряд индоевропейских, а именно армянских, хеттских, индийских, греческих, скандинавских, а также и древних ближневосточных и кавказских, мифов, в основном касающихся бога грозы и его противника змея. Примечательны армянский миф о поднятии вишапов из моря в небеса, мифы об убийстве хеттского змея Иллуянки и индийского змея Вритры, скандинавский миф о змее-рыбе Ёрмунганде, а также месопотамский миф о небесном быке и хурритский миф о чудовище Улликумми. Вероятно, вишапы были созданы в результате переплетения двух культур – индоевропейской и неиндоевропейской.

Для интерпретации иконографии вишапов проводятся параллели с наскальными изображениями Армении и другими памятниками материальной культуры. Каменные стелы располагаются на территории центральной провинции Айрарат исторической Великой Армении и сопредельных трех областей. В урартский период эти территории были в составе племенного союза Этиуни, который, согласно гипотезе автора, был первоначальной Арменией, колыбелью древнеармянских племен.

О семантике иконографии каменных стел - «вишапов» (53-58)

Саргис Арутюнян

В некоторых армянских традиционных представлениях мир опирается на рыбу или быка, в результате движения которых происходит землетрясение. Согласно другому представлению, земля покоится на океане, а ее обвивает гигантская рыба Левиафан. Рыбообразные каменные вишапы своими изображениями (голова быка, пара птиц, мировое дерево, спускающиеся сверху вниз, зигзаги воды или молнии), несомненно, символизируют те космологические представления древних армян или протоармян о строении мира, отголосками которых являются также Левифан, традиция основания земли на спине рыбы или рогах быка.

Рассматривая и осмысляя рыбообразные стелы, мы приходим к выводу, что они символизировали древние армянские космологические представления. Высеченная голова быка на стелах своим главенствующим положением и размерами, струями вод, вытекающими изо рта, несомненно, символизирует образ божества грома в Передней Азии и особенно древних индоевропейских традициях. Животное, принесенное ему в жертву, было священным, и благодаря воссоединению частей его тела должен был быть восстановлен и воссоздан нарушенный порядок мира. Эти памятники были установлены в высокогорьях, около естественных и искусственных озер и водоемов, оросительных каналов и рек, которые, вероятно, считались священными, а их установление сопровождалось жертвоприношениями и соответственными ритуалами.

Зооморфная опора земли и вишапы – противники громовержца (59-80)

Юрий Березкин

В иконографии вишапов соединены изображения рыбообразного существа и копытного животного, а во многих евразийских космологиях рыба и бык считаются опорами мира. Тем не менее фольклорные данные XIX-XX вв. к древним вишапам отношения не имеют, а сама идея зооморфной опоры мира вряд ли стала известной в Западной Евразии ранее середины I тысячелетия н.э. Если на Дальнем Востоке и отчасти в Сибири земледержцем считается рыба определенного вида, то в Западной Евразии это слабо конкретизованный образ, не связанный с актуальными верованиями. Подземный рыбообразный монстр типа тюркского кер-балыка, как и образ поддерживающей землю черепахи проникли сперва из Южной Азии в Южную Сибирь, а оттуда на запад Евразии. Образ быка-земледержца распространился на запад непосредственно из Южной Азии и затем оказался скомбинированным с образом рыбообразного монстра. Подобная комбинация – продукт новой мифологии, формировавшейся по мере усиления трансконтинентальных культурных связей, начиная с эллинистического/ханьского времени. В какой-то момент этот образ был заимствован исламской традицией и уже с ней попал в Африку и Индонезию. Оппозиция рептилеобразных существ быкам/богу-громовику в армянской традиции имеет индоевропейские корни. Более ранним, вероятно, является зафиксированное от Эгеиды до Восточного Туркестана представление о громе как о человеке, который волочит за собой сухую шкуру животного.

Несколько заметок о стелах-вишапах (81-98)

Гамлет Петросян

В статье рассматриваются вопросы, связанные с наименованием, описанием и символикой объемных решений и рельефных композиций, временем создания и функцией стел-вишапов.

Указывается, что объемно-иконографическое решение этих стел, рельефные темы и образы в виде рыб, животных, птиц, отдельных предметов или их деталей представлены в реалистичной, а не фантастической манере, как считали многие исследователи. В этом аспекте предлагается, что их позднее наименование «вишап» (дракон) надо понимать не в значении змеи или дракона, а в смысле «большой и несуразный». Подобный анализ позволяет заключить, что восстановление и рассмотрение разнообразных ипостасей змей-драконов и их сопоставление с данными стелами не является продуктивным методом для выявления функции и символики данных стел. На основе нейтрального описания объемно-рельефных композиций предполагается, что рассматриваемые стелы представляют некий мифо-ритуальный сюжет, согласно которому небесные быки, спускаясь на землю, забирают всю ее влагу с собой на небо (с которым идентифицировались истоки рек), создавая угрозу засухи. В ответ на это рыбы-боги (или герои в ипостаси рыб) поднимаются на небо (к истокам рек), вступая в единоборство с небесными быками, разрывают им брюхо, вследствие чего вода выливается с неба в виде дождя.

В статье рассматриваются также стелы-вишапы, превращенные в средние века в хачкары. Это наблюдается на начальном этапе появления хачкаров – в IX-X веках и, видимо, было связано с приданием формы и идеальной обработкой древних стел. Религиозные и ритуальные аспекты данного процесса пока остаются малоизученными.

Культово-прикладные функции каменных вишапов (99-120)

Гарегин Туманян

Каменные статуи вишапов являются культурными явлениями, характерными для Армянкого нагорья. Эти памятники связаны не только с древнейшими культами воды и огня, но и являются овеществленными доказательствами поклонения камню. Автор статьи по морфологическим и хронологическим характеристикам подразделяет вишапы на два основных и один промежуточный типа.

К первому или основному раннему типу относятся рыбообразные вишапы, на которых изображены детали рыб и воды и отсутствуют рельефные изображения иного характера. Именно им было изначально дано название вишапы. Эти памятники хронологически предшествуют каменным статуям следующих типов.

Ко второму или промежуточному типу относятся рыбообразные памятники, одна часть которых выровнена, и на ней высечены рельефные изображения быкообразного животного, птиц, змей. Эти вишапы, вероятно, знаменуют возникновение мифологии драконоборчества, причем не исключено, что дополнительные рельефные изображения были высечены на более раннем рыбообразном памятнике.

К третьему или основному позднему типу относятся четырехгранные вишапы, которые, как правило, покрыты рельефными изображениями. На них изображены жертвенные быкоподобные животные, иногда также целые быки. Принесенного в жертву животного символизируют голова, свисающие передние конечности, шкура спинной части и задняя удлиненная часть тулова. Изо рта и ноздрей жертвы волнообразно вытекают струи воды. Встречаются также изображения аистов, стоящих друг перед другом, змей и других животных. Можно предположить, что эти вертикально установленные четырехгранные памятники символизировали драконоборчество.

Архетип вертикали и каменные вишапы (121-135)

Левон Абрамян

Статья является попыткой интерпретации каменных вишапов в контексте ритуальных и мифологических схем, имеющих дело с элементами, явно или неявно задействованными в этих памятниках. При исследовании памятников, подобных вишапам, которые не сопровождаются иными текстами, кроме как сам памятник и его окружение, приходится обращаться к реконструкциям ритуального и мифологического порядка, поскольку памятник и изображения на нем предполагают связь с неким ритуалом и определенными мифологическими представлениями, которые, как предполагается, главным образом отражают обряд жертвоприношения. Работы подобного рода предполагают и опираются на глубинные реконструкции, поскольку имеют дело именно с древними конструктами. Этим обусловлена «реабилитация» понятия архетип, который понимается здесь не в обычном юнгианском, а в более элементарном, «действенном», смысле.

Поскольку большинство вишапов, по всей видимости, стояли вертикально, на хвостах, обсуждается вопрос о возможной преемственности стоячих и лежащих вишапов. Рассматриваются также особенности трансформации на вишапах изобразительного ряда и возможность выявления «канонического» изображения на основе соотнесения всех изображений на вишапах.

«Фарн» горного источника, богиня Рассвета и ритуал жертвоприношения головы и шкуры в семантической системе вишапов (136-170)

Грач Мартиросян

Вишапы - это каменные статуи, встречающиеся на северных и северо-восточных территориях Армянского нагорья (т.е. провинций Тайк, Гугарк, Айрарат и Сюник исторической Армении). Осевым периодом создания этих памятников, относящихся к погребальному ритуалу, по всей вероятности является эпоха средней бронзы (ок. 2200-1600 гг. до н.э.). Часть вишапов имеет форму рыбы, а на другой части изображены голова, шкура и конечности принесенного в жертву быка или вола, а в остальных соединены эти два типа.

Будучи погребальными памятниками, вишапы имеют широкую семантическую основу и отражают синкретический сплав функциональных, ритуальных и мифологических многослойных реалий. В этом контексте определенную роль имеет общественная жертвенная трапеза, причем последняя может быть организована как по случаю захорнения, так и по случаю народных празднеств и колдовских ритуалов от засухи. Очевидным примером подобного празднества является Вардавар, который заключает в себе практически все существенные черты семантической основы вишапов. Это паломничество в горы и общественная трапеза, жертовоприношение, которое непосредственно посвящено Астхик и имеет отношение к святому Карапету, отражает идеи течения воды, и в виде яблока идеи фарна - источника изобилия и вод. В мифологических мотивах свадьбы герой вынимает изо рта морского дракона ожерелье девушки, после чего следует излияние вод.

В качестве оси ритуальной церемонии вишап представляет собой жертвенный столб и заключает в себе священный центр вселенной - Мировое дерево.

Генеология вишапов и их семантической основы основы также сложна и многослойна. Там черты армянского, индоевропейского происхождения переплетаются с культурными чертами кавказских и переднеазиатских традиций.

Каменные вишапы Гегамских гор: краткий обзор (171-175)

Алесандра Джилиберт, Марина Сторачи

В статье прослеживается история предварительного исследования вишапов, проведенного Н.Я. Марром и Я. И. Смирновым в 1909-1910 гг. в Гегамских горах. Также представлена сводная таблица всех вишапов, которые были изучены в Гегамских горах со времени первых исследований Марра и Смирнова в 1909 г. до разведки Л. Барсегяна, Ж. Хачатряна и А. Калантаряна в 1963 г.

Новые данные о менгирах Южной Грузии (176-189)

Годердзи Нариманишвили, Нино Шаншашвили, Димитрий Нариманишвили

Менгиры, или вертикально стоящие камни с рельефными и резными изображениями на Южном Кавказе впервые заинтересовали учёных в начале XX века.

На Кавказе засвидетельствованы два типа этих камней: 1. округлой формы (у которых основание плоское, а верх заужен и округлён: некоторые из этих менгиров имели форму рыбы); 2. прямоугольной формы. На многих менгирах имелись рельефные изображения. Большинство из них представляют собой изображение рогатого животного, быка или барана, шкуры быка, птицы, змей и волнистых линий.

Несмотря на то, что менгиры Южного Кавказа были исследованы, а некоторые даже раскопаны, трудно сопоставить их с какой-либо археологической культурой. Но после открытия неолитических святилищ на юге Турции (Невали Чори, Гёбекли и Чаюню Тепеси) появилась возможность сопоставить с ними южнокавказские менгиры. Изображения на менгирах Южного Кавказа семантически близки с зооморфными символами неолита Анатолии. На южнокавказских камнях представлены букрании, шкуры быка, баран, змея и журавль. Эти животные изображены также на камнях из святилищ Анатолии, которые датируются X-VIII тысячелетиями до н.э. Сходство изобразительной техники на всей обширной территории распространения менгиров, соблюдение определённых норм и принципов предполагает существование канонических традиций, которые отражают одинаковое восприятие мира. Очевидно, древнее население Южного Кавказа и Анатолии использовало единый символический язык. Характерно, что как и неолитические святилища Турции, южнокавказские отдельно стоящие менгиры (Тетрицкаро, Реха, Аждаха-юрт, Токмаган-гёль, Тикма-даш, Теджиси и др.), а также менгиры, связанные с архитектурными комплексами (Шаори, Клдекари), расположены высоко в горах, вдали от населённых пунктов. Возможно, менгиры на Южном Кавказе появляются в то же время, что и святилища в Южной Турции.

Рыбообразная фигурка из бассейна озера Севан (190-192)

Нора Енгибарян

Во время полевых работ в верхней части долины реки Аргичи, юго-западнее села Мадина, на территории летнего пастбища Карадзи был разрушен каменный ящик. Из погребального инвентаря были переданы в музей бронзовый кинжал, четыре наконечника стрел, двузубец, узда, маслобойка и рыбообразная фигурка из серого песчаника с известняковым составом.

Фигурка имеет слегка расширяющийся к хвосту корпус, выступ, проходящий вдоль спины, грубо обработанную голову, которая отделяется от корпуса при помощи выступа, глаза, изображенные при помощи неглубоких бороздок и мелких штрихов, жабры и плавники, изображенные схематичными линиями. Она является макетом каменного вишапа.

Рыбообразная фигурка не является единственной находкой подобного рода на данной территории. В рамках некрополя был найден также быкообразный вишап.

При рассмотрении малочисленных материалов можно предположить, что погребение датируется переходным периодом от эпохи бронзы к раннему железу, а рыбообразная фигурка, найденная из погребения, дополняет ряд подобных памятников, найденных в Гегамских горах.

Рапира - бык - вишап (193-204)

Арам Геворкян, Арсен Бобохян

При археологических раскопках среднебронзовых погребений Армянского нагорья и сопредельных областей можно заметить некую закономерность между останками костей быка и присутствием в том же погребении бронзовой рапиры. Этот факт наводит на мысль, что такое совпадение вряд ли могло быть случайным. На основании этих фактов мы предполагаем, что при наличии быка и рапиры в захоронении есть определенная взаимосвязь со среднебронзовым ритуалом жертвоприношения быка в честь погребенной персоны.

На одном из типов каменных стел, найденных в горах Армении и именуемых вишапами, изображены бычьи головы, конечности, а также шкуры, переброшенные через эти головы: волнистые линии у рта быка, согласно всем исследователям, символизируют воду, мы думаем - кровь. Понятно, что здесь мы имеем дело с жертвоприношением и обожествлением священного животного. Если вспомнить уже упомянутый погребальный ритуал, распространенный в конце III и начале II тысячелетия до н.э., когда в углах погребальных камер ставились головы быков и их конечности (= жертвенные быки в виде шкур, но шкуры не сохранились), то не трудно будет угадать прямую связь между изображениями на вишапах и погребальным ритуалом.

Таким образом, рапира, жертвоприношение священного быка и вишапа с изображением быка имеют определенную взаимосвязь и эти три понятия сливаются при погребально-ритуальном процессе в среднебронзовом веке. Эта взаимосвязь обосновывается синхронно и диахронно в общекультурном контексте.

Армянские вишапы и оттиск печати из Ачемхуюка (205-210)

Алесандра Джилиберт

В статье рассматривается типологическая, хронологическая и функциональная классификация вишапов, которые условно датируются эпохой закавказской средней бронзы (2100-1700 до н.э.). В статье также выявлены возможные параллели между вишапами, иконографией и традициями малых территориальных единиц, которые развились в современной Центральной Турции в начале II тысячелетия до н.э. В частности, предполагается, что оттиск печати из Ачемхуюка, на котором изображена стела с протомой рогатого животного, может быть близка к подобному ритуалу и к традициям монументальной скульптуры, в которых проявляются более или менее синхронные вишапы.

Оленные камни, а не вишапы: пересмотр проблемы «вишапоидов» Северного Кавказа и Монголии (211-218)

Павол Хнила

В 1920-х гг. И. И. Мещанинов определил близкие параллели между каменными вишапами и предполагаемыми «вишапоидами», найденными в пространном регионе, расстелающемся от Северного Кавказа до Монголии. Последние исследования более не рассматривают эти северные параллели, пока без опровержения идеи. Однако эта информация нашла место в стандартных публикациях и продолжает повторяться снова и снова в возрастающем количестве энциклопедий. Данная статья пересматривает свидетельство в деталях и приводит доводы по поводу того, что любая схожесть между «вишапоидами» из Северного Кавказа, Тувы и Монголии и вишапами является совершенно случайной. Эти памятники представляли не рыбу, а человека. Типологически «вишапоиды» являются вариантами антропоморфных мегалитов, известных как «оленные камни». Оленные камни не связаны с вишапами хронологически, географически и символически.

«Вишап» из Сарухана (219-223)

Симон Амаякян, Айк Акопян, Норайр Азеян, Марине Мелконян

В результате работ армяно-итальянской экспедиции в бассейне озера Севан (1994-2011 гг.) был выявлен ряд мегалитических сооружений (менгиров) в селе Геховит, в районе Хачер города Гавар, на территории крепости Айриванк и у села Сарухан.

Среди находок особенно примечателен вишап из Сарухана, который был найден в земле погруженным в нее наполовину. На фасадной части каменной стелы, верхушка которой была выровнена, вырезана округлая широкая рамка (не исключено, что она изображает шкуру животного), а в этой рамке изображена низкорельефная голова быка. Четко оконтурены лоб, морда и глаза животного. Изо рта вытекает струя воды. Рога опускаются вниз кривой линией, а затем один рог отгибается назад. Заметны также оттопыренные уши животного и маленькая трехчастная «корона» между ними. Самой главной особенностью является то, что голова вишапа из Сарухана обрамлена высеченной округлой рамкой. Если это только художественный прием, то его можно рассматривать как средство для того, чтобы подчеркнуть наиважнейшую деталь рельефного изображения. Если же рамка имеет культовое значение, то необходимо отметить, что при помощи этого круга была подчеркнута самая священная часть изображения.

Место культовых стел в контексте хеттского культового инвентаря (224-232)

Михеле Камаросано

Хеттская культовая стела или камень *ḫuwaši-* играла важную роль в религиозной жизни хеттского общества. Предположительно они олицетворяли божеств и были сгруппированы в святилищах под открытым небом за пределами городищ и сел. В статье обсуждаются некоторые характерные особенности культового объекта этого типа и рассматривается расположение хеттских культовых стел на основе археологических остатков и письменных источников.

Легенда о Золотом руне и каменные вишапы (233-240)

Армен Петросян

Известно, что во время хатто-хеттских ритуалов на дерево вешали баранье руно. С этим ритуалом созвучна греческая легенда о Золотом руне. Аргонавты плывут в Колхиду для приобретения золотого руна, которое висит на дубе и охраняется драконом. Элементы этой легенды - повешенная на дереве шкура и дракон, сопоставимы с иконографией каменных вишапов и восстанавливаемыми по ним ритуалом и мифом.

Указывается, что имена и мифы о царе Колхиды Ээте (греч. Айетес) и его дочери Медее имеют параллели с именами и мифами о царе Яяти и его дочери Мадхави (Индия) и об Эохайде и его дочери Медб (Ирландия), т.е. этот миф имеет индоевропейское происхождению.

Страна, в которую направлялись аргонавты называлась в древности Айя и только потом была отождествлена с Колхидой. Приводятся аргументы, что эта страна соответствует стране Хайаса хеттских источников. Индоевропейская природа мифов и имен страны Айя намекает на существенную роль индоевропейского элемента в древнейшем населении Хайасы. Стране Хайаса исторически следовала страна Диаухи урартских источников, а ей – древнеармянская область Тайк. Последняя является одним из мест скопления каменных вишапов. Вероятно, что в легенде об аргонавтах отразилась не только хатто-хеттская, но и отличная от них и характерная для Армянского нагорья традиция каменных вишапов (в которой было принято накидывать на жертвенный столб не баранью, а бычью шкуру).

Золотое руно - вишап: от мифа к археологии (241-257)

Арсен Бобохян, Арам Геворкян

Территория Армении и сопредельных культурно родственных южнокавказских регионов в эпоху средней (XXIV-XVI вв. до н.э.) и частично поздней (XVI-XIII вв. до н.э.) бронзы характеризуются активными культурными взаимоотношениями с эгейским миром.

Некоторые ученые, отметив в древнейших мифах реальные исторические и хозяйственные предпосылки, считают, что эти отношения отображены также в легенде о Золотом руне или об аргонавтах, которая является выражением хозяйственных отношений (торговля золотом и шерстью) в виде легенды, а руно символизирует метод вымывания аллювиального золота при помощи бараньей шкуры.

С другой стороны, некоторые ученые уже обращали внимание на общность одной особенности истории Золотого руна и иконографии вишапов. Речь идет о руне/шкуре животного (в греческом мифе - барана, в случае вишапов - быка, в некоторых случаях также и барана/овна) на дереве/колонне. Если данное сравнение имеет основания, то создается интересная цепочка, которая дает возможность для обсуждения упомянутой проблемы на более обобщенной историко-археологической основе. Эту цепь подкрепляют иные археологические и письменные данные, которые взяты с одной стороны из малоазийско-месопотамско-эгейского, а с другой стороны - из кавказского культурных миров.

Памятники «вишап» в архивах (258-268)

Левон Мкртчян

Вишапы как исключительные историко-культурные памятники были занесены в архивы как на индивидуальном, так и на общих уровнях. Работа рассматривает проблемы архивации каменных вишапов в 1980, 1990 и 2000-х гг. Впервые предпринимается попытка по обобщению материалов об этих памятниках, хранящихся в архивах Республики Армения. Как показывают наши поиски в архивах Армении в 2012-2013 гг., материалы, относящиеся к вишапам, немногочисленны. Одной из причин может быть то, что изначально вишапы не были рассмотрены в качестве отдельной единицы. Этим можно объяснить, например, отсутствие вишапов в фонде памятников, хранящемся в «Государственном архиве».

Сведения о вишапах нам удалось найти всего лишь в двух архивах государственных учреждений: в «Службе по охране исторической среды и историко-культурных музеев-заповедников» и в «Научно-исследовательском центре историко-культурного наследия» Министерства культуры РА.

Наше исследование показывает, что в армянских архивах нет отдельных списков, относящихся к вишапам, неудовлетворителен уровень фиксации. Учитывая исключительное значение каменных вишапов в контексте культурного наследия Армении, важной задачей соответствующих организаций должны быть полноценная регистрация/архивация вишапов, точное картографирование и организация мониторинга, для того чтобы сделать их охрану и изучение более эффективным.

Археология каменных вишапов (269-396)

Арсен Бобохян, Алесандра Джилиберт, Павол Хнила

Авторы данной статьи начали научное сотрудничество при поддержке Института археологии и этнографии НАН РА и Свободного университета Берлина в 2012 году. Основной задачей данного проекта являлось исследование каменных вишапов посредством методов современной археологии. Полевые работы 2012-2013 гг. протекали по трем направлениям: 1. археологическая разведка на территории Республики Армения, 2. археологическая разведка в Западной Армении (в районе Тайк-Вананд), 3. раскопки на южных склонах горы Арагац. В статье представлена только первая часть проделанной работы, а именно, итоги работы разведочного характера на территории современной Армении. Целью данной работы были проверка данных предыдущих исследователей о местоположении вишапов, уточнение первичного расположения перемещенных вишапов, попытка открытия новых ландшафтов с вишапами.

В итоге данного проекта экспедиция собрала данные приблизительно о 100 каменных статуях, из коих 72 удалось лично увидеть и зафиксировать. В числе данных памятников 16 вишапов, которые экспедиция

обнаружила впервые. Работы были сконцентрированы на двух группах памятников: в известном ранее Аждага-юрте, Гегамские горы, и нововыявленном Кармир Саре/Тиринкатаре, Арагацский массив, где был произведен обмер памятников и созданы топографические карты.

Во время разведки было выяснено, что вишапы в основном расположены на равнинных пространствах, богатых водой, среди кромлехов - круглых каменных конструкций (погребений или культовых площадок), а вокруг них, как правило, находятся погребения, наскальные изображения или башнеобразные строения.

В статье обсуждаются проблемы, относящиеся к археологическому контексту, принципам организации ландшафта, функции и датировке каменных вишапов.

SUMMARIES

Thirty years later: the vishap stelae and the dragon fighting myth (13-52)

Armen Petrosyan

This article develops the idea of the author put forward thirty years ago, according to which the vishap stelae could be linked to the mythological serpent of the dragon-fighting myth. The accumulation of vishaps in the Gełama mountains, on the mountain Geł, near the fortress Gełi reveals their ancient name geł-, which could be derived from the name of Indo-European serpent *wel-. Regarding the interpretation of fish-like stelae as dragons, it is mentioned that in some Indo-European, particularly Armenian, Hittite, Greek and Scandinavian myths, the serpent, adversary of the thunder god is represented as a fish. In Armenian language the storm whirlwind is named vishap or jknamb ("fish-cloud"), while in Greek tradition it was personified by Typhon, who also was perceived as a fish.

The Indo-European, particularly, Armenian, Hittite, Indian, Greek, Scandinavian as well as ancient Near Eastern and Caucasian myths concerning the thunder god and his adversary serpent were adduced as examples for interpretation of the iconography of vishap stelae. The Armenian myths about transference of dragons from the sea to the heaven, the myths of the Hittite and Indian serpents – Illuyanka and Vritra, the Scandinavian myth of the snake-fish Jörmungandr, as well as the Mesopotamian myth of the heavenly bull and the Hurrian myth of the monster Ullikummi, are worthy of note. Most probably, vishaps were created as a result of superposition of Indo-European and non-Indo-European cultures.

The carvings on vishaps were compared with the petroglyphs of Armenia and some monuments of material culture. The stelae are located within the territory of the central province Ayrarat of historical Greater Armenia and neighboring three regions. During the Urartian period those territories constituted parts of the tribal union Etiuni, which, according to author, was Primary Armenia, the cradle of Armenian tribes.

Towards semantics of iconography of stone stelae - "vishap" (53-58)

Sargis Harutyunyan

In some Armenian traditional conceptions the world rests upon a fish or a bull, the movement of which causes earthquakes. According to another notion, the world rests upon the ocean, and is surrounded by the huge fish Leviathan from four sides. The fish-like stone vishaps with their relief decorations (bull head, two birds, cosmic tree, zigzags of water or lightning) symbolize the cosmological notions of ancient Armenians and proto-Armenians about the world structure. The echo of this is also the image of Leviathan, which reflects the tradition of the establishment of the world on the back of the fish or bull horns.

Examining and interpreting the fish-like stelae, we conclude that such stelae symbolized ancient Armenian cosmic conceptions. The bull head carved on stelae, with its superior position and dominant sizes, and water streams flowing out of the mouth, symbolize the thunder god of Western Asia, and of early Indo-European traditions. The sacrificed animal was sacred. The disturbed world order must be reestablished and recreated through the reunification of its body parts. These monuments were put in mountainous areas, near natural and artificial lakes and reservoirs, irrigation canals and rivers, which were, probably, considered as sacred, and their establishment was accompanied by sacrifice and rituals.

Zoomorphic world-support and the vishaps - adversaries of the Thunder-God (59-80)

Yuri Berezkin

The vishap stones combine images of a fish-like creature and an ungulate animal, while in many Eurasian cosmologies the fish and the bull are mentioned as world supports. However, the vishap iconography is not related to the folklore data recorded in the XIX-XX centuries. The idea of the zoomorphic support of the world spread across Western Eurasia just before 500 AD. Unlike the Far Eastern and some Siberian traditions where the subterranean fish was identified with a particular species, in Western Eurasia it was a vague idea unrelated to other beliefs. The image of subterranean fish-like monster (like Ker Balık) together with the subterranean turtle was

brought from Southern Asia to Southern Siberia and from there to Western Eurasia. The subterranean bull having also South Asian origins penetrated Western Eurasia directly and then was combined with the subterranean fish. The image of the earth on the bull, and the bull on the fish was the product of a new mythology developing across Eurasia as a result of trans-continental cultural contacts intensified since the Hellenistic/Han period. At a certain time this complex image was adopted by the Islamic tradition and thanks to its spread became known in Africa and Indonesia. The opposition of reptilian creatures and bulls/thunder-gods in the Armenian tradition has Indo-European roots. The pre-Indo-European explanation of the thunder known from the Eastern Mediterranean to Eastern Turkestan was a person dragging a dry skin after him or her.

Some remarks on the vishap-stelae (81-98)

Hamlet Petrosyan

The article discusses issues related to the name, description and symbolism of dimensional design and relief compositions, as well as the period of creation and function of the vishap-stelae.

It suggests that the three-dimensional iconographic composition of these stelae, their relief themes and images in the form of fish, animals, birds, individual objects or their parts, are represented in a realistic rather than a fantastic manner as has been considered by many researchers. In this respect, it is proposed that their latest name "vishap" (dragon) must be understood not in the sense of a snake or a dragon, but as "big and awkward". Such an analysis allows us to conclude that the recovery and examination of the various essences of the serpent-dragon, as well as their comparison with the said stelae, are not productive methods for revealing their function and the symbolism. Based on the neutral description of the three-dimensional compositions, it is assumed that the stelae represent some mythical-ritual plot, according to which the celestial bull going down to the ground takes away all the moisture of the ground with it to the heaven (which was identified with the sources of the rivers), and causes the danger of drought . In response, the fish-gods (or the characters in the role of fish) rise to the sky (climb to the sources of the rivers), get engaged in combat with the celestial bulls, tear their bellies and as an effect, the water pours from the sky as rain.

The article also discusses the process of transformation of vishap-stelae into cross-stones during the Middle Ages. This is observed at the initial stage of the appearing of the cross-stones, i.e. in the IX-X centuries AD, and is apparently connected with the shaping and ideal working of the ancient stelae. Religious and ritual aspects of this process still remain to be studied.

The cult and practical functions of vishap stones (99-120)

Garegin Tumanyan

Vishap stelae represent a cultural phenomenon, which is characteristic for the Armenian Highland. Vishaps are linked to ancient cults of both water and fire, and are materialized evidences of stone worship. The author of the article divides them into two main and one interim morphological and chronological types.

The vishaps of the first (and the earliest) main type are fish-shaped stones, which are decorated with details of fish and water, without relief decorations of another type. Just these were originally called vishaps. These stelae are dated to an earlier period than those of the other types.

The second or interim type is represented by fish-shaped stelae, one side of which is smoothed and decorated with reliefs of bull-like animals, birds, and snakes. These vishaps marked the beginnings of mythology of dragon fighting, and it is not excluded that additional relief decorations were carved on the earlier fish-shaped stelae.

The third type or the main later type is represented by four-sided vishaps, which are covered by relief decorations. Bull-like sacrificial animals are depicted on these stones, as well as entire bulls. The sacrificed animal is symbolized by the head, hanging upper extremities, back of the hide and the back extended part of the body. The streams of water flow out of the nostrils and mouth of the animal. There are also images of storks, standing facing each other, snakes and other animals. It can be concluded that these upright four-sided stelae symbolized dragon fighting.

Archetype of the vertical and the stone vishaps (121-135)

Levon Abrahamian

The article attempts to interpret the stone vishaps in the context of ritual and mythological schemes, which are connected with elements obviously and implicitly present in these stelae. While investigating the monuments like vishap stones that are not accompanied by other texts and are represented only by the monument and its environment, it is necessary to appeal to ritual and mythological reconstructions, as the stele and its decorations imply the connection between some kind of ritual and certain mythological notion, which mainly reflect the ceremony of sacrifice. This kind of research is built upon the underlying reconstructions as they are linked to ancient constructs. The "rehabilitation" of the archetype concept is conditioned just by this, which is understood not in a common Jungian, but in a more elementary, "operative" sense.

As most of vishaps probably stood vertically on their tails, the question of the possible succession of upright standing and recumbent vishaps is discussed. The transformations of vishap relief compositions and the possibility of revealing "canonical" composition on the basis of a correlation of all images on the vishap stones are also examined.

The 'farn' of mountain springs, the Dawn goddess and the ritual of head and hide within the semantic framework of the vishap stones (136-170)

Hrach Martirosyan

"Dragon stones" (Arm. *višapak'ar*, composed of *višap* 'dragon' and *k'ar* 'stone') are stone stelae found in high-altitude summer pastures in the northern and northeastern regions of the Armenian Highland (i.e. the historical provinces of Tayk', Gugark', Ayrarat and Syunik'). They are interpreted as monuments related to mortuary rituals and belong to the Middle Bronze Age (ca. 2200-1600 BC). Some are shaped in the form of a fish, on others the head and hide of a sacrificed bovid are depicted, while a third class represents a combination of both previous types.

As burial monuments, vishap stones have a broad semantic framework and display a syncretic set of functional, ritual and mythical features. There is a special focus on the sacrificial meal which might be organized not only at funerals but also for rain invocation rituals and festivals, such as *Vardavar*. The latter is characterized by practically all the features that are relevant to the semantic framework of vishap stones: procession to the mountains (summer pastures), sacrificial meals, devotion to the goddess Astłik (*astł* 'star; Star/Venus') and St. Karapet, motifs of water, the apple as the symbol of the source of waters, and prosperity. In the motif of the mythical wedding, the hero takes the girl's charm out of the mouth of the sea dragon, thereby raising a flood.

As the central construction of a ceremony, a vishap stone functions as a sacrificial stela and personifies the sacral centre of the world, the Cosmic tree.

The genealogical framework of the vishap stones and their semantics is also complex and multilayered: Indo-European elements have been combined with cultural features that are observable in other Caucasian and Near Eastern traditions.

The vishapakars of the Geghama Mountains: a synopsis (171-175)

Alessandra Gilibert, Marina Storaci

This paper retraces the history of the early research on vishaps conducted by N. Marr and J. Smirnov in 1909-1910 in the Geghama Mountains. It also presents a synoptical table of all vishaps observed in the Geghama Mountains in the period stretching from the first exploration by Marr and Smirnov in 1909 to the survey of L. Barseghyan, Z. Khachatryan and A. Kalantaryan in 1963.

New data on menhirs of the Southern Georgia (176-189)

Goderdzi Narimanishvili, Nino Shanshashvili, Dimitri Narimanishvili

Menhirs, upright standing stones with relief and carved images from the South Caucasus, first awakened the interest of scientists at the beginning of the XX century.

There are two types of such stones in the Caucasus: 1. rounded (with a flat base and a narrow and rounded top) and 2. rectangular. Most menhirs had relief images of horned animals, oxen or sheep, ox skins, birds, snakes and wavy lines.

Despite the fact that the South Caucasian menhirs had been studied and some even excavated, it is hard to attribute them to any archaeological culture. Only after excavations of Neolithic sanctuaries in Southern Turkey it became possible to find analogies. The images on South Caucasian menhirs are semantically very close to the zoomorphic symbols from Anatolia dated back to the Neolithic period. There are ox skins, sheep, snakes and cranes carved on South Caucasian stones, just like the stones from Anatolian sanctuaries dating back to the X-VIII centuries BC. The similarity of graphic techniques within the territory where menhirs are spread, as well as the observance of specified standards and principles, implies the existence of canonical traditions which represent an identical world outlook. Most probably, the ancient population of the South Caucasus and Anatolia used a common symbolic language. It is characteristic that both Neolithic sanctuaries in Turkey and the South Caucasian menhirs (Tetritskaro, Rekha, Azhdaha-yurt, Tokmaghan-gyol, Tikma-dash, Tedzhisi, etc.) as well as the menhirs which are linked to architectural complexes, are located in the high mountains far from the settlements. It is possible, that the South Caucasian menhirs appear concurrently with sanctuaries in the Southern Turkey.

A fish-like figurine from Lake Sevan Basin (190-192)

Nora Yengibaryan

A cist tomb located in the upper part of the river Argichi plain, to the south-west from Madina village, within the territory of Karadzi summer pasture, was destroyed during works in the field. A bronze dagger, four arrow heads, a pitchfork, a bridle fragment, a churn and a fish-like figurine of grayish sandstone were found among the burial inventory and were passed to museum.

The figurine has a widening body, a protuberance along its back, and a coarsely worked head which is divided from the body by means of a projection. The figurine's eyes are depicted as small furrows and fine strokes, in addition to schematic lines of gills and fins. This is a model of a vishap stele.

The fish-like figurine is not a single finding of this type within the territory. A bull-shaped vishap was also found within the necropolis.

Based on the few accompanying materials, it can be concluded that the burial dates to transitional period from the Bronze Age to the Early Iron Age, and the fish-like figurine, which was found from the burial, completes a number of this kind of stelae found in the Geghama mountains.

Rapier - bull - vishap (193-204)

Aram Gevorgyan, Arsen Bobokhyan

During the excavations of Middle Bronze Age burials of the Armenian Highland and neighboring regions a correlation can be noticed between the bone remains of a bull and presence of a bronze rapier in the same burial. This recurring fact suggests that such kind of coincidence hardly could be accidental. On the basis of these facts we attempt to assume that along with the presence of the bull and rapier in the burial there is a certain link with Middle Bronze Age rituals of bull sacrifice in honor of the buried person.

On one type of stone stelae, found in Armenia, called vishaps, are depicted bull heads and extremities as well as hanging hides; the wavy lines near the bull mouth, according to all researchers, symbolize water, we think - blood. It is clear that here we deal with the sacrifice and deification of a sacred animal. If we remember the already-mentioned burial ritual which spread at the end of the III and beginning of the II millennium BC, when the heads of bulls and their extremities were put in the corners of burial chambers (i.e. sacrificial bulls represented with hides, which are not preserved), then it is not hard to guess the direct connection between vishap images and burial ritual.

Thus, the rapier, the sacrifice of a sacred bull and the vishap with an image of a bull has a certain correlation. These three concepts join together in burial-ritual process of the Middle Bronze Age. This interconnection is rooted synchronously and diachronously in general cultural context.

The Armenian dragon stones and a seal impression from Acemhöyük (205-210)

Alessandra Gilibert

This paper discusses the typological, chronological and functional classification of dragon stones, proposing a provisional date for the phenomenon to the Transcaucasian Middle Bronze Age, i.e., c. 2100-1700 BC. The paper also identifies possible points of contact between the dragon stones and the visual vocabulary and ritual habits of the small territorial states that developed in modern Central Turkey at the beginning of the II Millennium BC. In particular, it is argued here that a seal impression from Acemhöyük representing a stela with bovid protomes may be closely related to the same ritual and monumental traditions in which the more-or-less contemporary dragon stones appear to have been embedded.

Deer stones, not dragon stones: "vishapoids" of North Caucasus and Mongolia reconsidered (211-218)

Pavol Hnila

In 1920's, I. I. Meshchaninov identified close parallels between dragon stones, or vishaps, and alleged "vishapoids" found in the vast region stretching from the North Caucasus to Mongolia. Recent research tends not to debate these northern parallels any longer, yet without ever having disproved the idea. As a result this information has found its way in standard reference works and continues to be repeated over and over again in an increasing number of encyclopedias. This paper reconsiders the evidence in detail and argues that any resemblance between the "vishapoids" from the North Caucasus, Tuva and Mongolia and the dragon stones is purely coincidental. These stelae were never intended to represent fish, but human beings. Typologically speaking, these "vishapoids" are variants of anthropomorphic megaliths known as "deer stones". Deer stones are neither chronologically, nor geographically, nor symbolically related to the dragon stones.

The “vishap” of Sarukhan (219-223)

Simon Hmayakyan, Hayk Hakobyan, Norayr Hazeyan, Marine Melkonyan

During the works of the Armenian-Italian expedition in the Lake Sevan basin (1994-2011), some megalithic structures (menhirs) were discovered in Geghhovit village, in the Khacher district of Gavar town, in the territory of Ayrivank fortress and near the village of Sarukhan.

The vishap stele from Sarukhan is especially remarkable among the findings. The top of the stele is flattened. A rounded, wide frame is carved on the face side of the stone stele (perhaps representing an animal hide). A low relief head of the bull is depicted within this frame. The forehead, snout and eyes of the animal are clearly outlined. A stream of water flows out of the mouth. The horns curve down and then one of the horns folds back. The animal has protruding ears and a small three-parted “crown” between them. The most important peculiarity is that the head of the “vishap” from Sarukhan is depicted within the frame. If it is only an artistic trick, so it can be considered as a method for highlighting the most important detail of the relief decoration. But if it had cult meaning, the frame could indicate the most sacred part of an image.

The location of cult stelae in the light of the Hittite cult-inventories (224-232)

Michele Cammarosano

The Hittite cult stela or *ḫuwaši*- stone played an important role in the religious life of Hittite communities. Thought to embody deities, *ḫuwaši*-s were often grouped together at open air sanctuaries outside of towns and villages. This paper discusses some peculiar characteristics of this type of cult object and investigates the locations of Hittite cult stelae on the basis of archaeological remains and textual sources.

The legend of the Golden Fleece and stone vishaps (233-240)

Armen Petrosyan

It is known that during Hattian-Hittite rituals fleeces were hung upon trees. This ritual corresponds to Greek myth of the Golden Fleece. The Argonauts sailed to Colchis to get the Golden Fleece which was hung there on an oak-tree and was guarded by the dragon. The elements of this legend – the fleece upon the tree and the dragon – are comparable with the iconography of the stone vishaps as well as with rituals and myths which are reconstructed from these elements.

The names of the king of Colchis Aietes and his daughter Medea, as well as the legends about them, find their parallels in the names and myths of Yayati and his daughter Madhavi (India), and Eochaid and his daughter Medb (Ireland). It means that this myth is of Indo-European origin.

The original goal of the Argonauts was called Aia, which later was equated with Colchis. Aia, most probably, can be identified with the land Hayasa of the Hittite sources, located in the same area. The Indo-European character of the legends and the names of Aia suggest the significant role of Indo-European ethnic element within the ancient population of Hayasa. The land Diauhi of the Urartian sources historically followed Hayasa in the same territory, and itself was followed by the Armenian province of Tayk. The latter is one of major centers of concentration of vishap stones. Most probably, the legend of the Argonauts reflected not only the Hattian-Hittite ritual, but also a different tradition peculiar to the Armenian Highland (where it was customary to hang upon the sacrificial stele not a sheepskin, but a bull hide).

Golden Fleece - vishap: from myth to archaeology (241-257)

Arsen Bobokhyan, Aram Gevorgyan

The territory of Armenia and neighboring culturally-related Southern Caucasian regions are characterzed by active cultural interactions with the Aegean world during the period of the Middle Bronze Age (XXIV-XVI centuries BC) and partially during the Late Bronze Age (XVI-XIII centuries BC).

Some scholars mention real historical and economical presuppositions in ancient myths, and consider that these relations are also reflected in the legend about the Golden Fleece or Argonauts, which is seen as an expression of economical relations (gold and wool trade) in the legend. The fleece symbolizes the method of washing alluvial gold using a ram hide.

On the other hand, some scholars have already paid attention to the similarity of one peculiarity of the Golden Fleece story with the iconography of vishaps. The matter concerns the fleece/hide of the animal (in Greek myth - a ram, in the case of vishaps - a bull or a ram) which was on the tree/stele. If this comparison has a ground, an interesting chain can be created which gives an opportunity to discuss the abovementioned problem on a more generalized historical-archaeological basis. These links are reinforced by other archaeological data and written sources that are taken on one the hand from Anatolian, Mesopotamian and the Aegean and on the other hand from Caucasian cultural worlds.

The monuments vishap in the archives (258-268)

Levon Mkrtchyan

The vishaps as exceptional historical-cultural monuments were registered in archives both at individual and public levels. This research examines the problems of archiving stone vishaps in the 1980s, 1990s and 2000s. The attempt to summarize the materials about these monuments, which are held in the archives of the Republic of Armenia, is undertaken for the first time. According to our research in Armenian archives in 2012-2013, materials about vishaps are not numerous. One possible reason is that primarily vishaps were not considered as a separate unit of monument. That is the reason why there are no vishaps e.g. in the monuments' list, which is held at the "State archive".

The data about vishaps were found only in two archives of state institutions: in the "Service for the Protection of Historical Environment and Cultural Museum Reservations" and the "Scientific-Research Centre of

Historical-Cultural Heritage", by the Ministry of Culture, RA.

Our investigation reveals that there are no separate lists concerning the vishaps and that the level of record is unsatisfactory. Taking into consideration the role of stone vishaps in the context of the cultural heritage of Armenia, the main objective of appropriate organizations must be completing the registration/archiving of vishaps, accurate mapping and organization of monitoring. All of these are aimed to make the protection and research of these monuments more effective.

Archaeology of vishap stones (269-396)

Arsen Bobokhyan, Alessandra Gilibert, Pavol Hnila

The authors of this article started their collaboratiion in 2012 supported by the Insitute of Archaeology and Ethnography NAS RA and the Free University of Berlin. The main objective of this project was the investigation of stone vishaps by means of modern archaeological methods. The field work was carried out in three directions: 1. archaeological investigation within the territory of Republic of Armenia; 2. archaeological investigation in Western Armenia (in the Tayk-Vanand region); 3. excavations on the southern slopes of Mt. Aragats. The article represents only the first part of the work: partcularly, the results of exploration work in the territory of contemporary Armenia. The goal of this work was the examination of the data of previous researchers towards the location of vishaps, accurate definition of the primary locations of the moved vishaps, and an attempt to discover new vishaps in their environmental context.

As a result, the expedition gathered data on ca. 100 stone stelae, 72 of which were personally studied and recorded. Among them are 16 new vishaps that were discovered for the first time. The work was concentrated on two groups of monuments: in previously known Azhdaha-Yurt on the Geghama Mountains and in newly-found Karmir Sar/Tirinkatar on the Aragats massif, where special measurements of the stelae were carried out and topographical maps were created.

During the investigation it became clear that vishaps are mainly located in flat areas rich in water, on cromlechs - circular stone constructions (burials or cult platforms), and around them, near other burials, petroglyphs or tower-shaped constructions.

Problems concerning archaeological context, principles of landscape organization, as well as function and dating of vishap stones are discussed in the article.

ՎԻԾԱՊ ՔԱՐԱԿՈԹՈՂՆԵՐԸ

Ձևավորումը և էջադրումը
Արթուր Հարությունյանի

Հրատ. պատվեր №608:
Ստորագրված է տպագրության 20.07.2015 թ.:
Չափսը՝ 60×84 1/8: 26.25 տպ. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 150 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան: