

լան այն նարցած, թե եղբայրություններն են ազգի համբարությունների վրա: Իրավացի կլինեն հակառակը պնդել, քանի որ «սինֆերը», այսինքն համբարությունները, որինաչափ երեւոյթ էին ֆեոդալական քաղաքի համար, ափսի վաղ առարացան և նախադրւելներ ստեղծեցին ու որինակ ծառայեցին ֆիթյանների և ախիների (այսինքն՝ եղբայրությունների—Ա. Մ.) համար: (Երկրորդ հատոր, էջ 191): Այսպիսով այս հակացողությունները, որոնք խորագրում նույնացված են, այստեղ արդեն դիտուում են որպէս առանձին միավորներ: Բացի դրանից, եթե խոսքն առհասարակ եղբայրությունների ծագման մասին է, ապա նրանց արմատները գետն են թաղվելու ոչ թե ֆեոդալական ծաղկող քաղաքների, այլև նախաֆեոդալական ժամանակների հետագոր ծաղիկում: Ինչ վերաբերում է ֆեոդալական քաղաքների ծագման շրջանում այդ եղբայրությունների ընդունած կերպարանափոխութանն ու համբարությունների հետ ունեցած փոխհարաբերություններին, դա ավելի զեպում չի քերված և կարող է հատուկ ուսումնասիրութան:

Մենագրութան մեջ նկատուում են նաև առանձին վրիպակներ, անհշտություններ, որոնք, սակայն, շոշափելի որակ չեն կազմում:

Ք. Առաքելյանի աշխատութան մեջ էլ, որ վերջապես ի մի են խմբված միջնադարյան Հայաստանի քաղաքներին ու արհեստներին վերաբերող համապատասխան բոլոր նշանակալից փաստերը, հետազոտողների եզրակացությունները՝ լրացված, նոխացված, նշգրտված, զարգացված հեղինակի ինքնատիպ մեկնարանություններով, հայտարարած փաստերով և գիտական ընդհանրացումներով: Ամենից կարևորը, սակայն, այն ընդհանուր կոնցեպցիան է՝ ընկած այդ բոլոր փաստերի և եզրակացությունների հիմքում, որն իր ամբողջութամբ մշակվել է առաջին անգամ, և որի ոգնութամբ վեր է հանված հույ ժողովրդի պատմութան ու մշակույթի մի ամբողջ բնագավառ:

Այդ արժեքավոր մենագրութունը օգտակար է ոչ միայն պատմաբանների, այլև դրակահազուների, արվեստագետների, ազգագրագետների, տնտեսագետների և առհասարակ հայագիտութան բոլոր ասպարեզների մասնագետների, ինչպես նաև բնթերցող լայն շրջանների համար:

Պատմ. գիտ. գրկատր Ա. ՄԱՍՏԱՆՆԱՆ

Կ. Վ. ՄԵԼԻՔ-ՓԱՆԱՅԱՆ, Անահիտ դիցունու պաշտամունքը, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1963, 163 էջ, գինը 55 կոպ.:

Անահիտ դիցունին հայ հեթանոսական աստվածների պանթեոնում առաջնակարգ տեղ էր գրավում: Նրա նախատիպը ծնունդ է առել մայրական տոհմի շրջանում և իրեն ստեղծող հասարակութան նման անցել է զարգացման մի շարք շրջաններ: Ըին Հայաստանում Անահիտը համարվում էր «Մայր Հայաստանյայց» խոշորագույն աստվածուհի: Այն լիովին համեմատվում է Առաջավոր Ասիայի ընդհանրական Անահիտի, ասսորա-բարելական Իշտարի, հունական Արտեմիսի, հին հռոմեական Դիանայի և այլ նշանավոր աստվածուհիների հետ:

Գրախոսվող գրքի հեղինակը բազմակողմանիորեն քննութան է առել Անահիտի պաշտամունքի ծագումն ու զարգացումը և, ի վերջո, աստվածուհու ձուլումը քրիստոսածին Մարիամին: Իր առջև դրված հարցի կարևորությունն ու բարդությունը հաշվի առնելով, հեղինակն օգտագործել է այն սկզբնաղբյուրները, որ մեզ են հասել անտիկ գրականութան և հայ մատենագրութան միջոցով, միաժամանակ մեջ բերելով նոր նյութեր: Այսպես, նա օգտագործել է

հայկական միջնադարյան գրամների և ազգագրութան ու բանահյուսութան ընձեռած այն նյութերը, որոնք կապված են Անահիտի հետ:

Ամփոփ կերպով ներկայացնելով հայ հեթանոսական դիցարանը, որ Արտաշիսյան հարստութան շրջանում հասել էր կատարյալ ձևավորման, հեղինակը ցույց է տվել Անահիտի՝ իրեն մայր աստվածուհու, տեղն ու գծրը նրա մեջ: Նա այս դիցարանը քննութան է առել հեթանոսական Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական պայմանների բնութագրութան հիման վրա, ինչպես նաև Առաջավոր Ասիայի տնտեսական ու կուլտուրական ոլորտները հաշվի առնելով: Ընցնելով Անահիտի բուն էութան քննութանը, հեղինակը նախ ներկայացնում է դիցունու անվան ծագման հետ առնչվող բանասիրական վեճերի պատմությունը: Դրանից երևում է, որ այդ հարցը տակավին լուծված չէ: Բանասերները Անահիտ անունը մերթ ժազեցնում են պարսկերեն Anahita անձնանունից, մերթ բարելական աստվածուհի Anunitu-ից և աստ-բեստանյան Անատու անունից: Այս վերջինի յա-

վանականությունն ընդունում է նաև Կ. Մելիք-Փաշայանը, թեև զրանով առեղծվածք չի յուծվում:

Իսովելի են Կ. Մելիք-Փաշայանի ջանքերը, որ նա գործադրել է ի մի հավաքելու այն բոլոր տվյալները, որոնք հաստատում են Անահիտ դիցուհու անպան ծագման ու տաճարների շուրջ տեղի ունեցող զղայական պիրո կամ այսպես կոչված կրոնական նետերիզմի ծեսերի արարողությունները: Զղայի տեղ են զբաղվում ազգադրական տվյալները, որ գրի են առնվել XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին:

Անահիտը հիմնականում մայրության աստվածուհի է: Բայց այս բնորոշումն միակողմանի կլինի: Այդ տիտղոսի տակ, ինչպես ցույց է տրվել Կ. Մելիք-Փաշայանը, Անահիտն ընդունվում է նաև որպես սիրո աստվածուհի, բուսականության և հատիկների հովանավոր աստվածուհի Գերանդավոր մակունունով: Հեղինակը, վկայակոչելով Մորթմանին, Անահիտին համարում է լուսին աստվածություն: Անանիա Շիրակացին վկայում է, թե հին հայերը լուսինը համարել են զղայակ և սնուցիչ բուսոռոս: Սրանով էլ պետք է բացատրել, որ հնում սերմնացանք ցանքի պահին լուսինն ևս բաժին էր հանում: Լուսինը նաև անասունների հովանավոր է համարվել: Անահիտը հայ գերդաստանի պաշտպանն էր, բուժման, ինչպես նաև ռազմական դործի հովանավորը: Այս բոլորը հաստատելով համապատասխան վկայություններով, հեղինակը հավաստում է, որ Անահիտ դիցուհին ամենախոշոր աստվածությունն էր հայ հեթանոսական պանթեոնում: Իրանով էլ նա բացատրում է Անահիտի պաշտամունքի վերապրուկների կայունությունը քրիստոնեության ամբողջ շրջանում: Հեղինակի կարծիքով Անահիտը մայրաստվածության աստիճանին է հասել մայրիշխանության շրջանից: Կ. Մելիք-Փաշայանը այդ թեղի հաստատման կովաններ է ծառայեցրել հազարամյակների վաղեմության կանացի կավե պեղածո արձանիկները: Նա իրավացիորեն այդ արձանիկները համեմատում է այն ժամանակվա հայկական կանառիակերպ աղամանների հետ և եզրակացնում, թե դրանք բոլորն էլ մայրաստվածության պաշտամունքի հետևանքներն ու հետքերն են:

Ընդունելով Անահիտ դիցուհու հայկական ծագումը, հեղինակը, իհարկե, Հայաստանը չի սահմանաչատում հարևան երկրների հողերը ազդեցություններից: Ոակայն Կ. Մելիք-Փաշայանը հայտարարությամբ չէ, որ մերժում է փոխառության տեսության արատավորությունը: Հեղինակը հակադրվում է բոլոր նրանց, ովքեր հաված են եղել հայկական Անահիտը ծագեցնել պարսկականից: Նախ նա հիշեցնում է, որ պարսկական Անահիտը նրանց Արդվի աստվա-

ծուհու ածականն է: Պարսկական Անահիտ-Արդվի աստվածուհու ուժեղ դուալիզմին հակադրվում է հայկական Անահիտի թույլ երկվությունը: Պարսկական Անահիտը փոքրասիական անուն է, մերը՝ տեղային. պարսկական պանթեոնը Անահիտից բացի զրեթե ուրիշ կին աստվածներ չգիտե, իսկ հայկական դիցարանը կին աստվածներով հարուստ լինելով՝ առավելապես նման է փոքրասիական և միջագետքյան դիցարաններին. պարսկականին հակառակ, հայկական դիցարանը հիմնված է աղղակցական սիստեմի վրա. պարսկական կրոնի մեջ բնորոշը ատրուշաններն էին և բացթողյա տոները, իսկ Հայաստանում աստվածներին նվիրված էին նշանավոր մեհյաններ, ուր թանկագին մետաղյա զարդերով պահված աստվածուհիների շուրջ տեղի էին ունենում շքեղ տոներ. պարսկական Անահիտը լոկ ջրի ողի էր, իսկ հայկականը՝ խոշորագույն աստվածուհի. պարսկական Անահիտը բուժող հատկանիշ չուներ, հայկականը՝ հակառակն էր. հայկական աստվածուհու հետ կապված էր կրոնական հետերիզմը, որ համընդհանուր էր Փոքր Ասիայում, իսկ պարսկականն այդ շուրջը հայկական Անահիտը ռազմի դիցուհի էր, պարսկականը՝ ոչ: Եվ, վերջապես, «հայ հեթանոսական կրոնի մեջ կոապաշտությունը մեծ տեղ է բռնել, իսկ զրադաշտական կրոնում այս հանգստանքը բացակայել է» (էջ 51):

Կ. Մելիք-Փաշայանը հայ դիցարանության ուսումնասիրության մեջ այս հարցերի մեծ մասը առաջ է քաշել առաջին անգամ: Նման փաստերով նա հակադրվում է նաև հայկական Անահիտը հունական և ասուրական դիցարաններից ծագեցնողներին և, հենվելով Կրայցերի այն մտքի վրա, թե հայոց Անահիտը բոլոր Անահիտների նախատիպն է, եզրակացությունն ավարտում է Հ. Օրբելու այս խոսքերով. «...Հին հայոց դիցարանությունը պետք է լիներ իրանական և լավագույնը դեպքում՝ հելլենական դիցարանության սոսկ նմանակերպը: Հայաստանին լավագույնը դեպքում թողնվում էր ճոճանակի դերը, որը տարրերով էր երկու ուժեղ բնեղների միջև, ըստ որում, մոռացվում էր այն դերը, որ Հայաստանը և հայ ժողովուրդը կարող էին խաղալ և խաղացին Իրանի կուլտուրայի, այդ թվում նաև նրա հողերը կուլտուրայի տարրեր կողմերի մշակման մեջ» (էջ 87—88):

Ահա այս փաստերի ու եզրակացությունների վրա հենվելով, Կ. Մելիք-Փաշայանն այնուհետև զբաղվել է Անահիտի աշխարհադրական նախնական տեղի որոշման հարցով: Նա, ըստ այդմ, դիցուհու նախահայրենիքը համարել է Հայաստանից ցեղային միությունների տերիտորիան, որտեղից նրա պաշտամունքը, հայասցիների հետ, տարածվել է ամբողջ Հայաստանում:

Առավել ճաստատուն կերպով ցույց տալու համար, որ Անահիտ դիցուհին հայկական մտածելակերպի և կրոնական արատրահման արդյունք է, Կ. Մելիք-Փաշայանը հետադարձ հայացք է գցում նախնադարյան պարզունակ կրոնի՝ տոսեմիզմի վերապրուկների վրա, որոնք առանձնապես կապ ունեն Անահիտի հետ: Այսպես, որինակ, հեղինակն ընթերցողին հիշեցնելով, որ բարելավյալ Մարդուկն ուներ մողեսի կերպար, եգիպտական Բզիդան՝ կովի, Պտա-Սոկարը՝ եզան, պտղաբերության և սիրո հնդկական աստվածուհի Լակշմին՝ կովի, բարելավյալ Իշտարը՝ եզան կամ կովի, խեթական կամ փոքր ասիական շատ աստվածներ՝ եզան պատկեր և այլն, հետևեցում է, որ այդ նույն երևույթը հատուկ էր նաև Անահիտին: Չէ որ մատենագիրները վկայում են, թե Անահիտի մեհյանի շուրջը վխտում էին նրան նվիրված երինջների ու ցուլերի նախիրները: Առանձնապես հետաքրքրական է Պլուտարքոսի հաղորդումը, որ նկատի ունենալով Սրիդաի Անահիտական տաճարը, գրում էր, թե աստվածուհուն, իբրև զոհի կենդանիներ, նվիրված էին երինջներ, որոնք ազատորեն թափառում էին Սփրատի ավերին: Այս նույնը հաստատում է X դարի մի ձեռագրի գրիչ Գիշի որդի Հովհաննես ավագ երեցը, ասելով. «Տրդատ յառաջին ամի ետ նուէրս Անախտա Կապուտակ երինջ ի գեղն Սրիգա» (էջ 92): Իսկ XIX դարում այդ երևույթը պահպանված էր նաև Տարոնում, որի մասին վկայություն ունի Գ. Սըրվանձտյանը:

Անահիտի պաշտամունքի անցումը Մարիամին հայ բանասիրության մեջ արժարժվել է հարեմանցիորեն: Հեղինակը Մարիամի մեջ Անահիտի գծերը հաստատելու համար հեթանոսության շրջանյա մնացած մեծաքանակ նյութեր է կուտակել: Վերջիններս ցույց են տալիս, որ հայացած Մարիամը նույն բուժողն է, ինչ Անահիտն էր: Որոշ ախտերի բուժումը XIX դարում և XX դարի սկզբներին վերադրվում էր Մարիամին: Ըստ մատենագրական տվյալների, Անահիտը հայ աղջիկներին ցանկալի ամուսին պարգևավոր էր, ուստի օրիորդները նրան էին նվիրում յրենց կուսությունը: Հեղինակն այս երևույթը գտնում է նաև Մարիամ աստվածածնի շուրջը հյուսված ավանդությունների մեջ, որ անցել էին Անահիտից: Վերջապես, ազգագրական տվյալների մեջ Մարիամն իր Զորեքմուտ և Ուրբթմուտ անունով հրեշտակ-արբանյակների հետ միասին հայ կնոջ կարծեցյալ հուսատու մանկաբարձն էր: Այս ավանդությունն այնքան էր տարածված, որ ծննդաբերող կանայք տատմոր օգնությունն իսկ վերագրում էին հիշյալ հրեշտակներին:

Անահիտյան պաշտամունքից Մարիամին անցած ավանդական սովորությունների մեջ ամե-

նահաստատունը քրիստոնեական որոշ եկեղեցիներին նվիրված՝ ճակատներին սպիտակ նշան ունեցող երինջների, արջառների ու գոմեշների առկայությունն էր: Հեղինակը այս վկայությունները քաղում է XIX դարի բանասերներից, որոնք հաստատում են հնագույն սովորությունների կայունությունը մասնավորապես Սփրատի վերին հոսանքի շրջանում: Հավատքի մնացորդներից հիշատակվում են լուսնաձև կրծքազարդ-հմայիլները, որոնք պաշտպանում էին մանուկներին: Կ. Մելիք-Փաշայանը, հակված լինելով այն մտքին, թե Անահիտը նաև Լուսին աստվածությունն էր, պնդում է, որ լուսնակերպ հմայիլները Անահիտյան մանկապաշտպանության հետքերն են: Նա Անահիտի պաշտամունքով է բացատրում Մարիամին մի շարք տոներ նվիրելը, ինչպես նաև նրա անունով բազմաթիվ եկեղեցիներ կոչելը:

Ուսումնասիրության այս բաժնում հեղինակը մատնանշել է, որ ինթանոսական կրոնը երկրագործական ժողովուրդների մոտ յուրօրինակ ձևով հարմարեցվել է տնտեսական աշխատանքների սեզոններին և որ այդպիսի կրոնների մեջ սկզբնական շրջաններում «գլխավոր աստվածը պատկերվել է կնոջ կերպարով և ամենուրեք կոչվել է «Մեծ մայր» ու համարվել երկրագործության, պտղաբերության, արգասավորության աստվածուհի» (էջ 126): Ապա տնտեսական աշխատանքների սեզոնները նկատի ունենալով, նա Անահիտական տոները աշխատանքում երկու հիմնական շրջանների է բաժանում՝ գարնանային և աշնանային: Գարնանային տոնի օրը հեղինակը համարել է ապրիլի 6-ը, որը ձշտել է Մատենադարանի N 2496 ձեռագրի տվյալով, իսկ աշնանայինը, որ ձշտված է Վիեննայի N 10 ձեռագրի տվյալով, համընկնում է նավասարդի 21-ին (օգոստոսի 11-ին) և սա համապատասխանում է Ավետյաց տոնին: Կ. Մելիք-Փաշայանը, սակայն, Հայսմավուրքի միջոցով այս տոնը տեղափոխում է նավասարդի 12-ը, որը համընկնում է Աստվածածնի տոնին: Սրվա ձշտորոշումը թողնելով տոմարագետներին, նշենք, որ հեղինակն այս երկու խմբերի բաժանման մեջ ճիշտ է, որովհետև գարունը բնության զարթոնքի և աշունը՝ բերքի տոնի հետ է կապված:

Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի վերաբերյալ սկզբնաղբյուրները, հայկական գիցարանում Անահիտի գրաված տեղն ու գերը, նրա պաշտամունքային էությունը, տոտեմիզմի հետ նրա ունեցած կապը, Անահիտական պաշտամունքի վերապրուկներն ու Անահիտական տոները ուսումնասիրելուն զուգընթաց, Կ. Մելիք-Փաշայանը իր գրքում հատուկ հատված է հատկացրել Անահիտի գլխավոր մեհյանների վայրերը որոշելուն: Ըլխավոր պաշտամունքավայրերը որոշելու և

քարտեզի միջոցով ցույց տալու համար 4. Մելիք-Փաշայանն այստեղ եւ հմտորեն զուգակցել է մատենագրական, բանասիրական, ազգագրական ու բանահյուսական նյութերի հետազոտությունը: Եվ դա լավ արդյունք է տվել, որով պարզվում է, որ Մեծ Հայքի գրեթե բոլոր խոշոր քաղաքներում ու կենտրոնական բնակավայրերում անահիտյան տաճարներ են եղել: Ստրարոնի, Պլինիոսի և Իսոն Կասիոսի վկայությամբ Բարձր Հայքի եկեղյաց զավառը Անահիտական է կոչվել այն պատճառով, որ Անահիտի զխավոր մեհյանը գտնվել է Երիզա ավանում: Այնուհետև հեղինակը պատմագրական ու բանասիրական պրպտումների և վկայությունների օգնությամբ ներկայացնում է մինչ այժմ հայտնի վայրերը և այն տեղերը, որոնք ինքն է գտել: Բացի այդ, նա բանավիճում է մի շարք գիտնականների հետ, որոնց կարծիքները չի ընդունում այս կամ մեհյանի տեղը որոշելիս, իսկ երբեմն էլ ժխտում է այն կարծիքները, որոնց համաձայն որոշ մեհյաններ, իբր, նվիրված են եղել օտար աստվածներին: Այս պրպտումների հիման վրա կազմած ցուցակից պարզվում է, որ անահիտական մեհյանները մեծ մասամբ կառուցվելիս են եղել աշխատանքի զխավոր գետերի ափերին:

4. Մելիք-Փաշայանի այս աշխատության մեջ նկատելի են որոշ թերություններ:

Հեղինակը, հետևելով Խ. Սամուելյանին, սուտեմիզմով է բացատրում աշխարհագրական մի շարք անուններ, բնակավայրեր և անձնանուններ. որոնք եղան հետ են կապված (Եզնիկ, Եզեաձոր, Եզնուտ և այլն): Այս տեսակետը միակողմանի ենք համարում, որովհետև եզան պաշտամունքը այդ սուտեմիզմի գերագույն զարգացումն էր, որ այնքան հեռանալով կապվել էր հեթանոսական բարձր գաղափարներ արտահայտող կրոնի և մանավանդ Անահիտ զիցունու հետ: Իսկ դա, ըստ էության, նշանակում էր աշխարհակության զարգացում, տնտեսության զարգացման հիման վրա՝ արստրահման բարդացում:

4. Մելիք-Փաշայանի այն բոլոր փաստարկները, որ բերված են «Անահիտի պաշտամունքի վերապրուկները» զխում, նոր են և թարմ: Բայց կան մի քանի հարցեր, որոնք տարակուսելի են: Այսպես, օրինակ, Խանդուքի նրպես Անահիտ անաչելը, որի համար հեղինակը շատ թույլ կոմաններ ունի: Մասամբ շափազանցություն է, երբ հեղինակը գտնում է, թե «Անահիտական մեհյանների կործանումից հետո... նրանց ավերակները վրա բարձրացան Մարիամ

աստվածածնի եկեղեցիները» (էջ 138): Նախ պետք է դիտել, որ ոչ-ոք տակավին չի կազմել մանրակրկիտ համեմատական տախտակ, որը ցույց տար, թե իրականում որոնք էին Անահիտական մեհյանների ավերակները, որոնց վրա կստացվել էին հենց Մարիամի անունը կրող եկեղեցիները: Այդ նկատողությունը կարելի է անել նաև Անահիտական-հեթանոսական տոների և Մարիամին նվիրված տոների նույնացման կապակցությամբ, որին հակված է հեղինակը: Չէ, որ հեթանոսական տոնացույցի որդեգրումը պետք է հասկանալ յուրովի, այսինքն մեծ մասամբ քրիստոնեական տոնացույցից անկախ որովհետև վերջինս ունի իր կայուն օրերը ոչ միայն Հայաստանում, այլև միջազգային մասշտաբով: Հեթանոսական-Անահիտական տոների քննության բաժնում հեղինակը բավարար չափով անդրադարձել է նրանց ծագման հարցին:

Հեղինակը Անահիտական տոները գարնանային և աշնանային հատվածների բաժանելիս նկատի է ունեցել տնտեսական հիմքերը՝ գարնան շարժումը և աշնան բերրի շրջանը: Տնտեսական կարևորություն ունեցող այս երկու խումբ տոների միջև նա տեսնում է ուրիշ տոներ էլ: Այսպես, ի հակադրություն այն բանասերների, որոնք Վարդավառը համարել են Աստղիկ զիցունու տոն, 4. Մելիք-Փաշայանն այն համարում է Անահիտական: Նա համեմատական զիցարանության և հայ ազգագրական վկայությունների հիման վրա Անահիտին կապում է ջրային տարրերի հետ և ձգտում է ցույց տալ, որ Վարդավառը Անահիտին, և ոչ թե Աստղիկին էր նվիրված: Բայց հեղինակի փաստարկները թեզը չեն ապացուցում: Այլ բան էր, եթե նա պնդեր, որ Վարդավառի տոնի մեջ տեսանելի են և՛ Աստղիկը, և՛ Անահիտը, որովհետև դա այն տոնն է, որը հավանորեն գոյացել է Անահիտ-Աստղիկ զիցունու հիմքի՝ մի միասնական պաշտամունք լինելու ժամանակներում: Իսկ դա, մեր հստակ մամր, Անահիտին և Աստղիկին նախորդող նար աստվածուհին էր և նրա տոնը, որ լիովին համապատասխանում է նուրին-նարի ծիսակատարություններին: Չէ՛ որ նարն իր ջրային ամբողջ տարրերով արգասավորության-պտղարբության աստվածուհի էր, երկրագործության հովանավորը:

Այս թերությունները ունեն մասնակի բնույթ: 4. Մելիք-Փաշայանի աշխատությունը ուշագրավ ուսումնասիրություն է: