

Գ.Ս. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ

ԱՅՏԱՐԱԿԻ ՈՒՌՈՒՅԸ

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РА
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

Г. С. ТУМАНЯН

АШТАРАКСКИЙ УРУЦ

(СЛЕДЫ ДРЕВНЕЙШЕГО КУЛЬТА СВЯЩЕННЫХ
ДЕРЕВЬЕВ)

Издательство "Мугни"

ЕРЕВАН - 2005

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE RA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

G. S. TUMANYAN

URUTS IN ASHTARAK

(TRACES OF ANCIENT CULT OF SACRED TREES)

Publishing house "Moughni"

YEREVAN - 2005

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Գ. Ս. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ

ԱՇՏԱՐԱԿԻ ՈՒՌՈՒՅԸ

(ՍՐԲԱԶԱՆ ԾԱՌԵՐԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՀԵՏՔԵՐԸ)

«Մուղնի» հրատարակչություն

ԵՐԵՎԱՆ - 2005



ՀՏԴ 941(479.25) Հրատարակվում է ՀՀ ԳԱԱ
ԳՄԴ 63.3(2Հ) հնագիտության և ազգագրության
Թ 941 ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագիր՝ պատմ. գիտ.
թեկնածու **Լ.Յ. Աբրահամյան**

Редактор: канд. ист.
наук **Л.А. Абрамян**

Editor: Doctor of hist.
scienses **L.H. Abrahamian**

Թումանյան Գ. Ս.

Թ 941 **Աշտարակի Ուռուցը.** - Եր.: Մուղնի, 2005. - 60 էջ

Աշխատությունը նվիրված է հնագույն հայկական մշակույթի գաղափարաբանության հարցերի, գլխավորապես՝ սրբազան ծառերի պաշտամունքի ուսումնասիրությանը: Հին աշխարհում տարածված նման իրողությունների հետ համեմատություններով և դրանց ակունքները կազմող պատկերացումների վերլուծությամբ փորձ է արվում հիմնավորել, որ Աշտարակի ծխական կենտրոնը՝ Ուռուցը, սրբավայր է համարվել, իսկ Մայր առվի մեծ կավառի գլխավերևում աճող սոսին (չինարին) և ուռենին ընկալվել են որպես սրբազան ծառեր: Գիրքը նախատեսվում է հնագետների, ազգագրագետների, առասպելաբանների, պատմաբանների և հնագույն հայկական մշակույթով հետաքրքրվող ընթերցողների լայն շրջանի համար:

ԳՄԴ 63.3(2Հ)

ISBN 99941-33-36-5

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2005թ.

© Թումանյան Գ.Ս., 2005թ.

© «Մուղնի» - 2005

Ներածություն¹

Աշտարակը պատմական Այրարատ բնաշխարհի Արագածոտն գավառի հնամենի և նշանավոր բնակավայրերից է: Թեև, մինչ այժմ հայտնի տվյալներով, Աշտարակը հիշատակվում է գրավոր աղբյուրներում սկսած IV դարից,² սակայն նրա տարածքով մեկ սփռված տարաբնույթ հնագիտական հուշարձանները վկայում են բնակավայրի «ալեհեր» հնության մասին: Հազարամյակների խորքից սկսվող Աշտարակի պատմության վկաներն են և՛ գերեզմաններից ոչ հեռու, Քասախի ձորագլխին տեղադրված վաղ (կուր-արաքսյան) և միջինբրոնզեդարյան բնակատեղին՝ Աշտարակի բերդ-շենը,³ և՛ Խոջաբաղերի միջին և ուշբրոնզեդարյան դամբարանները⁴, և՛ Վարդանաբակերն ու Ուլատիտիկի ստորոտներն ընդգրկող միջինբրոնզեդարյան - վաղերկաթեդարյան լայնածավալ դամբարանադաշտերը⁵: Ենթադրվում է, որ Աշտա-

¹ Առիթից օգտվելով, հեղինակն իր երախտագիտությունն է հայտնում «Էթնոս» էթնո-մշակութային գիտական հետազոտությունների կենտրոնի նախագահ **Ա.Ս. Փիլիպոսյանին**, ում աջակցության շնորհիվ հաջողվեց ավարտին հասցնել այս ուսումնասիրությունը և իր գործընկերներ **Ռ.Ե. Վարդանյանին** ու **Լ.Յ. Աբրահամյանին**՝ սույն աշխատանքի քննարկման ընթացքում արված շահեկան դիտողությունների համար:

² Պևտինգերյան քարտեզում նշված է Strangira կամ Stranguria ձևերով: Տե՛ս **Հ. Մանանդյան**, Հայաստանի գլխավոր ճանապարհները ըստ Պևտինգերյան քարտեզի, Երևան, 1936, էջ 119-120: **Նույնի՝** Հին Հայաստանի և Անդրկովկասի մի քանի պորբլեմների մասին, Երևան, 1944, էջ 16:

³ **Հ.Ե. Սիմոնյան**, Աշտարակի բերդ-շենը // ԴՀԱԱ, 1991, էջ 19-20:

⁴ **Գ.Ս. Թումանյան**, Աշտարակի Խոջաբաղերի դամբարանները // ԴՀԱԱ, 1989, էջ 12-13: **Նույնի՝** Աշտարակի Խոջաբաղերի ուշբրոնզեդարյան դամբարանները // ՊԲՀ, 1997, թիվ 2, էջ 249-262:

⁵ **А.Е.Симонян**, Культура эпохи средне́й бронзы северных районов Армянского нагорья: Автореферат дис. на соиск. уч. степени

րակի այգիները և տնամերձ հողամասերը մինչ օրս ոռոգող ջրանցքը՝ Ականատեսի կամ Մայր առուն, կառուցվել է ուրարտական ժամանակաշրջանում⁶։ Խոջաբաղերի և Մուղնու թառի հնձանաբակերի պեղումներով հայտնաբերված⁷, ինչպես նաև Ուլատիտիկում հավաքված վերգետնյա մի շարք գտածոներ հեղինակական մշակույթի արգասիք են։ Աշտարակի դարեր ի վեր կանգուն եկեղեցիները, հին կամուրջը, խաչքարերն ու կոթողային այլ հուշարձանները, միջնադարյան բնակելի-տնտեսական համալիրները, ժողովրդական առանձնատների ճարտարապետական ուշագրավ նմուշները, ազգագրական ու բանահյուսական մասունքները վաղուց արդեն իրենց առաջնակարգ տեղն են զբաղեցրել համահայկական-համամարդկային մշակութային գանձարանում⁸։ Ասվածը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ Աշտարակը ոչ միայն «Հայաստանի պարտեզն է՝ նրա խաղողի

канд. ист. наук, А., 1984. Н. Енгибарян, Раскопки могильника в Сасунике // Археологические открытия 1984 года, М., 1986, с.431.

⁶ **Գր. Շիրմազան**, Դրվագներ Հայաստանի ոռոգման պատմությունից, Երևան, 1962, էջ 7, 33, 36 հտմ.։ Ըստ երևութի, նույն տեղում մինչուրարտական շրջանում ևս ջրանցք է գոյություն ունեցել, որը, հավանաբար, տարողությամբ ավելի փոքր է եղել և կառուցվածքով՝ առավել պարզունակ։

⁷ **Գ.Ս. Թումանյան**, Աշտարակի նորահայտ հնձանները // ՀԱՅՆ, I, Երևան, 1992, էջ 140-148, աղ. CLXI-CLXXVI։ **Յ.Լ. Պետրոսյան, Ս.Գ. Հոբոսյան, Յ.Պ. Հակոբյան**, Աշտարակի միջնադարյան հնձանները (1988) // ԴՀԱԱ, 1989, էջ 90-92։

⁸ Վերջիններիս վերաբերյալ հրատարակվել են բազում հոդված-ուսումնասիրություններ և գրվել մի շարք գիտական մեմագրություններ, որոնցից մի քանիսը լույս են ընծայվել տե՛ս **Եր.Յ. Շահազիզ**, Աշտարակի պատմությունը, Երևան, 1987։ **Ս.Ս. Սաղումյան**, Աշտարակ. պատմական անցքեր, հուշարձաններ, վիմագիր արձանագրություններ, Երևան, 1998։ **Է.Ն. Հակոբյան**, Աշտարակի շրջանի ժողովրդական բնակարանի ճարտարապետությունը, Երևան, 1964։ **Ա. Նազարյան**, Էջմիածնի և Աշտարակի բանահյուսությունից // ՀԱԲ, 9, Երևան, 1978, էջ 73-173։

այգին»⁹, այլև պատմա-մշակութային մեկ ամբողջական համալիր, որտեղ չկան «սպիտակ բծեր», սկսած հայ ժողովրդի կազմավորման վաղնջական ժամանակներից մինչև մեր օրերը։

Ուռուցի դերը հին Աշտարակի հասարակական կյանքում

1950-ական թվականների սկզբում Աշտարակ գյուղի կենտրոնում, «Ուռուց» անունը կրող հնաբույր փոքրիկ հրապարակում¹⁰, որից սկսվում էր դեպի բնակավայրի պատմական միջուկը տանող նեղլիկ փողոցը, այնտեղ, ուր Մայր առուն բաժանվում է երկու ճյուղի, իր սաղարթախիտ պսակը ջրբաժան կավառի և առվի ափերը միացնող փոքր կամրջի գլխավերևում հովանի արած դեռևս ապրում էր մի հաստաբուն չինարի։ Դժվար է ստույգ ասել, թե ո՞վ և ե՞րբ էր տնկել այդ ծառը, թեև աշտարակյան ավանդությունը այն վերագրում է ոմն տանուտերի¹¹։ Ստույգ է սակայն մի բան։ Երբ ճանապարհը լայնացնելու պատճառաբանությամբ անխոհեմաբար կտրվեց «Աշտարակի չինարին», խաչմերուկ-հրապարակի հանդիպակաց եզրին, Ականատեսի առվի՝ դեպի Խնթերք տանող և այդ հատվածում Լոմի առու կոչվող¹² ճյուղի ափին, օրինյալ մի ձեռք կրկին չինարի տնկեց։ 1960-ական թվականներին այս չինարին արդեն բավական հզոր ծառ էր, թեև, ըստ ականատեսների, չուներ նախորդի վեհաշուք տեսքը։ Նրան կարճ կյանք էր վիճակված, քանի որ ապրում էր «վերակառուցումների» ժամանակաշրջանում... Եվ նորից գտնվեցին հոգա-

⁹ **Մ. Շահինյան**, Ճանապարհորդություն Սովետական Հայաստանում, Երևան, 1952, էջ 273։

¹⁰ Ներկայիս Ներսես Աշտարակեցու և Պերճ Պռոշյանի փողոցների խաչմերուկը։

¹¹ **Գ. Գևորգյան**, Աշտարակի ազգագրական նյութերը (ձեռագիր) // ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվ, III, 2։

¹² **Եր. Շահազիզ**, նշվ. աշխ., էջ 47-48։

տար ձեռքեր, որոնք, այս անգամ «Ուռուցի» հարավարևելյան մայթեզրին, տնկեցին մոր չինարի կավառից դեպի հուրբանները թեքվող առվաճյուղի ափին: Ծառի մոտ տեղադրվեց նաև ցայտաղբյուր: Փողոցի վերջին (XX դարում թվով ամենավերջին) վերակառուցումից հետո Ուռուցի չինարին և ցայտաղբյուրը «տեղափոխվեցին» 35-40 քալ ցած՝ նույն առվակի երկայնքով դեպի հարավ¹³:

Մինևնույն վայրում չինարի ծառ տնկելու այս նախանձելի հետևողականությունը արդյո՞ք թելադրվում էր կտրված ծառի փոխարեն մորը տնկելու մարդկային առողջ բնագոյով միայն, թե՞ պայմանավորված էր ավելի խոր և հիմնավոր պատճառներով, որոնք հաստատագրված էին տեղաբնիկների դարավոր ավանդույթներով, աշտարակյան չգրված օրենքներով և ժողովրդական իմաստուն խորաթափանցությամբ¹⁴: Այս հարցին պատասխանելու համար պետք է նախ պարզել, թե ինչո՞ւ էր Ուռուց կոչվում «գյուղամեջը» և ի՞նչ դեր էր վերապահված Ուռուցին Աշտարակի հասարակական կյանքում:

Ուռուց (Ուռոց) է կոչվել գյուղի գլխավոր փողոցը, որովհետև նրա երկայնքով, Մեծ (Մեծ - **ԳԹ**) կամ Վերին (Վերի - **ԳԹ**) առվի ափին տնկված են եղել ուռենիներ¹⁵: Ուռուց է կոչվել նաև այն փոքրիկ հրապարակը, որտեղից սկսվել է դեպի Բերդաթաղ տանող համանուն փողոցը (**Պռոշյան**, Բղդե, Դ): Պերճ Պռոշյանի ժամանակներում հրապարակում ևս ուռենի կար¹⁶: Բոլոր դեպ-

¹³ Այդ չինարին այժմ նույնպես կտրված է, պահպանվում է միայն նրա չորացած բնի ստորին մասը:

¹⁴ Բնակավայրի պայմանական կենտրոնում ջրի և ծառերի միասնական առկայությունը, ընդհանրապես, բնորոշ է հայկական գյուղի ավանդական նկարագրին (**Ս. Պետրոսյան, Լ. Պետրոսյան**, Եռյակ բնակավայրերի համակարգը հին Հայաստանում և Ռուսիայում // Գիտական աշխատություններ, II, Գյումրի, 1999, էջ 132):

¹⁵ **Եր. Շահազիզ**, նշվ. աշխ., էջ 47, 206:

¹⁶ Այժմ էլ Ուռուցում ուռենի է աճում, որը տնկվել է մոտավորապես 15 տարի առաջ:

քերում, նույնանուն փողոցի առկայությունն ամենևին չէր խանգարում, որ յուրաքանչյուր աշտարակցի «Ուռուց»¹⁷ ասելով, նախ և առաջ հասկանար գյուղացիների հավաքատեղին՝ փոքրիկ հրապարակը, իր ուռենիով և նշանավոր չինարի ծառով:

Ուռուցն իր հաստատուն դերն ուներ որպես ժողովրդական տոնախմբությունների անցկացման կենտրոն: Օրինակ, բարեկենդանի երկշաբաթյա կերուխումը, զվարճություններն ու խաղերը կատարվում էին ինչպես գյուղամիջում¹⁸, այնպես էլ կալեբրում (**Պռոշյան**, Հացի խնդիր, է)¹⁹: Հետևելով խաչատուր Արովյանին, ում հանճարեղ գրչով պատկերված է Քանաքեռում բարեկենդանի տոնակատարությունը (**Արովյան**, Վերք Հայաստանի, I, 5), Պ. Պռոշյանը տվել է Աշտարակում բարեկենդանի օրերի գունեղ նկարագրությունը, երբ «... էլ ջահել ու ահել չկար, էլ երիտասարդ ու միքքավոր չէիր ջոկիլ... Տերտերն էլ վերարկուն ծալած մի կողմը դրած... էնպես ծուլ-ծուլ էր լինում ճժի բոլորքովը, որ կասես, թե սա իրան կյանքումը միշտ ըմբշամարտ է

¹⁷ Ի դեպ, Հր. Աճառյանն «ուռուց» բառը ստուգաբանում է որպես «ուռենիների անտառ» (**Հ. Աճառյան**, Հայերեն արմատական բառարան, հ. Գ, Երևան, 1977, էջ 607): Կարծում ենք, Աշտարակի Ուռուցին ավելի են համապատասխանում «ուռենիների ծառուղի, պուրակ» հասկացությունները:

¹⁸ Իսկ, ասենք, Վարդանանց տոնի կապակցությամբ հացկերույթը տեղի էր ունենում ս. Մարինե եկեղեցու բակում, որին մասնակցում էր Աշտարակի հասարակության «հարուստ ու առաջադեմ» խավը, թվով մոտավորապես 100 հոգի (**Տեր Սարգիս Բզնունի**, Չվարճալի հարսանիք. Ստորագրություն և վիպասանություն (ծեռագիր), 1884 // Ե. Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարան, I հավաքածու, IV բաժին, թիվ 4, էջ 112-113): Վարդանանց հիշատակի օրը տոնվում էր Բուն բարեկենդանից ետ հաշված 6-րդ օրը (երեքշաբթի) (**Ռ. Հ. Վարդանյան**, Հայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 402):

¹⁹ Տե՛ս նաև **Եր. Շահազիզ**, նշվ. աշխ., էջ 221: Հետաքրքիր է, որ մեր օրերում էլ, երբեմն, մի քանի հոգով Ուռուցում տոնական հացկերույթ են կազմակերպում: Նման մի հրապարակային խնջույթի մենք ականա-

եղել»: Հիշարժան է նաև «Շահշահի» կամ «Խան» ներկայացումը, որն Աշտարակում կոչվել է «Փարբու խան», երբ փալաս-փուլուսով «պճնված» ամբոխը²⁰ իբրև թե պատժում է գյուղի տանուտերին և երևելիներին, իսկ աշակերտները վարժապետին: Դժվար չէ վերականգնել, որ այս ողջ ներկայացումը առավել հիմ ժամանակներում խաղացվել է Ուռուցում: Մեզ հավանական է թվում, որ Աշտարակում ևս, ինչպես այդ փաստագրված է Քանաքեռի համար, բարեկենդանի ծիսական համակարգում պիտի ընդգրկված լիներ նաև գուշակությունը:

Վարդավառի (վարդիվոր) տոնախմբությունները նույնպես, բնականաբար, անցկացվում էին Մայր առվի ափին, գյուղամիջում: «Գարեգինն ու Սոսը դուս գնացին գեղամեջ առվի ափը, ի՞նչ տեսան: Գեղի մենծ-մենծ իշխանները, աղեքը, տանուտերերը ... իրար ջուր են շաղ տալի, բրթում են, քցում առուն... Էլ ո՛չ աղա են հարցնում, ո՛չ նոքար են ասում, քոմմա էլ դառել են իր քեֆին թուխս նստող թրջված հավ» (**Պռոշյան**, Սոս և Վարդիթեր, ԺԷ): Հիշենք, որ տոնակատարությունների զանգվածային և ուրախ բնույթը հատկանշական է հնագույն տոներին²¹:

Ուռուցն աշտարակցիների գլխավոր ժողովատեղն էր նաև: «Ես Ուռուցովն անց եմ կենում, ի՛նչ տեսնեմ, որ աշխարհքը հավաքված ա գլխաբաց ու մեջտեղն էլ մի շլապկավոր ա երևում ձիու վրա նստած...» (**Պռոշյան**, Հացի խնդիր, Բ): Ժողովներն

տես ենք եղել Հայաստանի Հանրապետության անկախության հանրաքվեի օրը:

²⁰ Իհարկե, չի կարելի համաձայնվել այն կարծիքին, որ բարեկենդանի տոնակատարության մասնակիցների դիմակավորվելը և տարագրությունը օտարամուտ երևույթներ են (տես **Ա. Ալաթյան**, Պատմություն հայ Կեսարիոյ, Կ. Ք, Գահիրե, 1937, էջ 1764): Ընդհակառակը, կառնավալին բնորոշ տարրերի առկայությունը բարեկենդանի ծիսակարգում վկայում է հոգուտ վերջինիս վաղնջականության (տես **Ա.Ա. Абрамян**, Первобытныи праздник и мифология, Ереван, 1983, с.38-51, 126):

²¹ **Անդ**, էջ 20, 38:

աղմկալից, երբեմն նաև երկարատև բնույթ են կրել, հատկապես, երբ քննարկվել է այնպիսի վիճահարույց հարց, ինչպիսին հողերի վերաբաժանումն է²²:

Միևնույն ժամանակ Ուռուցը յուրատեսակ դատարան է եղել, որտեղ տանուտերն ու գյուղի երևելիները լսել են համագյուղացիների գանգատները և իրենց իրավասության սահմաններում վճիռներ կայացրել: Գանգատավորներն իրենց հետ Ուռուց են բերել իրեղեն ապացույցներ, օրինակ՝ խաղողի կտրատված դալար վազերը²³: Այս փոքրիկ հրապարակը նաև մի յուրօրինակ պատժավայր էր ծառայում գողերի համար: Սովորություն է եղել նրանց կապել ուռենու բնին՝ ենթարկելով հասարակական պարսավանքի (**Պռոշյան**, Սոս և Վարդիթեր, ԻԱ):

Իր նշանակությունը որպես նախրագնա Ուռուցը չէր կորցրել մինչև 1950-ական թվականների վերջը: Քանի որ ոչ խոր անցյալում Ուռուցը (հրապարակը), ամենայն հավանականությամբ, գտնվել է գյուղեգրին, ապա նման տեղադրությունը, ինչպես և ծառերի ու ջրի առկայությունը հուշում են, որ անցյալում ևս այն նախրագնայի դեր է կատարել: Ինչպես հայտնի է, Հայաստանի տարբեր ազգագավառներում գյուղերից դուրս կային նման հրապարակներ, որտեղ առավոտյան հավաքվում էր գյուղի նախիրը և երեկոյան նախրչին այն բերում էր նույն տեղը և այստեղից անասունները տուն էին տարվում: Հայ ժողովրդական ծիսական պարերգերում նախրագնան հիշատակվում է որպես սիրաբանության վայր. «Նախրը գընեն ուռի ծառ, // Խնձոր թալեն (զցեն) արի տար»²⁴: Հայտնի է «Ցախ չլնի նախրագնեն էլ ցախ ա» ժո-

²² **Եր. Շահագիզ**, նշվ. աշխ., էջ 109:

²³ **Անդ**, էջ 161:

²⁴ **Գ. Սրվանձտյանց**, Համով-հոտով // Երկեր, Կ. 1, Երևան, 1978, էջ 579-580: **Ա. Ղանալանյան**, Ժողովրդական երգեր և պարերգեր (ձեռագիր), թիվ 2 // ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանախյուսության արխիվ, FFII, 0329:

դովրդական ասացվածքը²⁵: Հնարավոր է, որ այն իր մեջ ակնարկ է պարունակում նախրագնայի ծառերի անձեռնամխելիության մասին:

Ուռուցը նաև տեղաբնիկների հիմնական ժամանցի վայրն էր, նրանց սիրված զրուցատեղին²⁶. «... էրեկ ժամիցը դուս էկա, գնացի Ուռուցը, մի քիչ կաննել ենք ընտեղ, զրից տվել, խալիսը լիքն էին...» կամ «... էս խալիսին նստացրել ես ըստեղ մասլահաթի», մեր Ուռուցն ավելի լավ զրիցի տեղ էր...» (**Պռոշյան**, Սոս և Վարդիթեր, Ե, ԼԱ):

Եվ, վերջապես, Ուռուցը վարձու մշակների հավաքատեղին էր: «Ուռուց կոչված փոքրիկ հրապարակը (աստված հրապարակ համարի) գլխավոր ժողովատեղին է օրավարձ մշակների. իրարանցում, ճիչ, աղաղակ ականջ են ծակում՝ մարտը սկսելուց մինչև խորը աշունքը Ուռուցումը առավոտները շատ վաղ» (**Պռոշյան**, Բղդե, Դ): «Արևը դեռ նոր իր գլուխը հանել էր, սուրբ խաչի մեռելոցք երկուշաբթի օրը, որ Սողուն թառիցը վեր էկան դպա Աշտարակ՝ քաղլակները շալակներին, մի երկու ցամաք հաց միջին, հինգ-վեց հարիր հոգի կարբցիք ու հանավանքցիք լցվեցին Ուռուցի պատերի տակը, ընենց որ ծամփա էլ չէր ըլնում, որ մարդ անց կենա» կամ «Իրիկունը մի քիչ մուրը որ գետինն առավ, Սոսը գնաց, Ուռուցիցը հավաքեց իրանց բանվորներին, էկան նստեցին հացի» (**Պռոշյան**, Սոս և Վարդիթեր, ԻԴ, ԻԶ):

Հարկ է ընդգծել, որ այս բազմաբնույթ ֆունկցիաների մի մասն Ուռուցի հետ կիսում էին գյուղի այլ տեղավայրեր: Ուռուցից հետո երկրորդ նշանավոր հավաքատեղին, հավանաբար, տեր Առաքելենց դուռն էր. «... ինչքան փոխարա բանողներ կային Աշտարակ, որն Ուռուցումը, որը տեր Առաքելոնց դռանը, որն

էլ Պապենց դռանը հավաքված՝ զրից էին տալի» կամ «Էս ընդուց ա..., որ մենք ուրիշ գեղերի պես գոմերի միջին տաք օդա չունինք, որ հավաքվենք ընտեղ, տաք տեղը սարվենք, էլ կարենանք ոչ դուս գալ. մեր օդեն կամ Ուռուցն ա, կամ տեր Առաքելենց դուռը ...» (**Պռոշյան**, Սոս և Վարդիթեր, Թ, ԻԶ): Հետաքրքիր է, որ այս երկրորդ հավաքատեղին կից, Ամենափրկիչ եկեղեցու արևմտյան կողմում նույնպես հզոր չինարի ծառ էր աճում²⁷: Մի հսկա չինարի կար նաև հին Երևանի Զալ-խանի հրապարակում²⁸: Ստորև մենք դեռևս առիթ կունենանք անդրադառնալու այս նվիրական ծառերի և պաշտամունքային շինությունների կապին:

Սակայն թող այն տպավորությունը չստեղծվի, որ Ուռուցը որպես հավաքատեղ կամ ժողովատեղի եզակի երևույթ է հայ իրականության մեջ: Բնակավայրի հրապարակն անհիշելի ժամանակներից եղել է հասարակական կյանքի կիզակետը, հասարակության կենսական խնդիրները քննարկելու և կարևորագույն որոշումներ կայացնելու վայրը: Աշտարակում, օրինակ, գործածական էր նաև Ուռուցին համարժեք «գեղամեջ» արտահայտությունը²⁹, իսկ, ասենք, Շուշիում կենտրոնական հավաքատեղին կոչվում էր «շնամաչ»³⁰: Չնայած որ հասարակական խորհրդակցությունները մեծամասամբ տեղի էին ունենում եկեղեցուն կից տարածքում, սովորաբար նրա պարիսպների ներսում, այնուամենայնիվ, Հայաստանի մի շարք բնակավայրերում կային հրապարակներ, որոնք ևս օգտագործվում էին հիշյալ նպատակով: Մեղրիում, օրինակ, հասարակության հավաքները հրավիրվում

²⁵ **Ա. Նազարյան**, նշվ. աշխ., էջ 146:

²⁶ Իր այս նշանակությունն Ուռուցը շարունակում է պահպանել մինչև մեր օրերը (**Ա.Մ. Варданян**, Традиции мужских возрастных групп у армян в конце XIX – начале XX вв. (историко-этнографическое исследование) // **ՀԱԲ**, 12, Երևան, 1981, էջ 136):

²⁷ **Պ. Պռոշյան**, Արծյանի «Վերք Հայաստանի»-ն և իմ «Սոս և Վարդիթեր»-ը // ժամանակակիցները խաչատուր Արծյանի մասին, Երևան, 1941, էջ 67:

²⁸ **Եր. Շահագիզ**, Հին Յերեվան, Յերեվան, 1931, էջ 44:

²⁹ «Գեղամեջ» կոչվող թաղամաս կար հին Նորքում (**Անդ**, էջ 262):

³⁰ **Ա.Մ. Варданян**, նշվ. աշխ., էջ 136:

էին ոչ մեծ հրապարակում, երկու դարավոր սոսիների տակ, ջրավազանի մոտ³¹:

Հասարակական պարսավանքի տարբեր միջոցների գործադրմամբ ուղեկցվող դատա-իրավական գործողությունների անցկացումը նույնպես միայն Ուռուցի «մենաշնորհը» չէր: Դսեղի գյուղամիջում կատարված նման գործողությունները ծանոթ են յուրաքանչյուրիս, շնորհիվ Մեծ լոռեցու ստեղծագործությունների: «Գյուղամիջում ժողովուրդը հավաքված աղմկում էր ու աղաղակում, իսկ մեջտեղը մի հաչից թոկով կապած ու գլխակոր կանգնած է Նեսուն: ... Մեր գյուղում սովորական բան է և՛ գողությունը, և՛ հաչից կապելը, և՛ ծեծելը ...» (**Թումանյան**, Իմ ընկեր Նեսուն, V) կամ «Մեր տանուտերն էլ, աստված է օրհնել ...// Եկավ էս Չատնիս հաչիցը կապեց, // Ինչքան որ գիտես՝ քո ասած թակեց ...» (**Թումանյան**, Հառաչանք, II): Հին Երևանի «Ֆահլաբազար» կոչված հրապարակը և՛ պատժավայր էր, և՛ վարձու մշակների հավաքատեղ³²: Ստորև դեռ կանդրադառնանք սրբազան ծառի (սյան) ու նրա տակ կատարված դատավարության առասպելաբանական ակունքներին և ծառ-դատավոր փոխառնչությանը: Այստեղ նշենք միայն, որ հրապարակային պատժի լայն կիրառությունը վկայում է հօգուտ հասարակական հարաբերությունների հնության³³: Դատական գործերի քննարկումը, երբեմն, անց էր կացվում եկեղեցու մոտ³⁴:

³¹ **Տմ. Դ. Լուսիցյան**, Очерки этнографии дореволюционной Армении // Кавказский этнографический сборник, 1955, с. 204, 245. Ավելորդ չէ հիշել, որ հրապարակը, որտեղ անց էին կացվում նարթերի հավաքները, կոչվում էր նրիաս (ныһас)՝ «խոսք» (**Ж. Дюмезиль**, Осетинский эпос и мифология, перевод с франц. **А.З. Алмазову**, М., 1976, с.12, 21):

³² **Եր. Շահազիզ**, Հին Յերեվան, էջ 44:

³³ **И.М. Дьяконов, Н.Б. Янковская, В.Г. Ардзинба**, Передняя Азия // История Древнего Востока, ч. 2, М., 1988, с. 111.

³⁴ **Տմ. Լուսիցյան**, նշվ. աշխ., էջ 245.

Սոսին և ուռենին որպես աստվածային գլխավոր գույգի պաշտամունքի խորհրդանիշներ

Հայաստանում, յուրաքանչյուր բնակավայրի սահմաններում կային սրբազան պուրակներ (ծառեր), աղբյուրներ, թփեր, որոնք, ըստ էության, պաշտամունքի առարկա էին, ուխտավայրեր³⁵: Այդ իրողությունն ամկա էր նաև հայկական գաղթօջախներում³⁶: Բնակավայրին մերձ սրբազան պուրակի առկայությունն, ընդհանրապես, սովորական երևույթ էր Հին Աշխարհում: Օրինակ, առասպելական փեակների երկրում, արքայանիստ քաղաքից մեկ ձայնաչափ հեռու, Աթենասին նվիրված բարդիների պուրակ կար, իսկ պուրակում ջինջ աղբյուր³⁷: Իտալական Նեմի գյուղակի մերձակայքում, լճակի ափին գտնվում էր Դիանայի սրբազան պուրակը: Բնակավայրի «մուտքի» մոտ սրբազան ծառ (պուրակ) տնկելու սովորությունը բնորոշ է տարբեր ժողովուրդների³⁸:

Հավանաբար ճշմարիտ է այն կարծիքը, որ մի շարք ժողովուրդների համար հնագույն սրբավայրերը եղել են բնական անտառները³⁹: Այս դրույթից ելնելով կարելի է ըմբռնել, թե ինչու

³⁵ **Ա.Ա. Օդաբաշյան**, Ուխտավայրերի դասակարգման հարցի շուրջը // ԱԲԴՀ, 1976, էջ 2-4: Ասորեստանի Սարգոն Բ արքայի հաղորդումից պարզվում է, որ պուրակներ կային Վանա լճի ավազանի բոլոր քաղաքներում (**И.М. Дьяконов**, Ассирийско-вавилонские источники по истории Урарту // ВДИ, 1951, N 2-4, N 49):

³⁶ **Գ.Գ. Գևորգյան**, Դզլար // ՀԱԲ, 10, Երևան, 1980, էջ 9:

³⁷ **Հոմերոս**, Ոդիսական (թարգմ. Հ. Համբարձումյանի), Երևան, 1988, VI:

³⁸ **Զ.Զ. Ֆրեզեր**, Ոսկե ճյուղը, Երևան, 1989, էջ 7, 142: Հետաքրքիր է այս իրողությունը համադրել այն պատկերացման հետ, որ Հադեսի թագավորության մուտքի մոտ, ծովեզրին տարածվում էր Պերսեփոնեի անտառը (**Ոդիսական**, X):

³⁹ **Ղ. Ալիշան**, Հին հուստը կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1910, էջ 75: **Զ. Ֆրեզեր**, նշվ. աշխ., էջ 135-136: Հնդկաստանում սրբազան «Կհանդավա» անտառը Յամունա (Ջումնա) գետի ափին, ծոնված էր Ինդրային (**Махабхарата**, Книга IV: Виратапарва или книга о Вирате (пер. и коммент. В.И. Кальянова),

ծեռատունկ անտառները, պուրակները, ծառուղիներն ու ծառերը ծոնվում էին աստվածներին և սրբավայրեր համարվում: Հները գտնում էին, որ «հիանալի է, երբ մարդկանց ծեռքերը ... կառուցում են ջրանցքներ և պուրակներ տնկում աստվածների համար»⁴⁰:

Այժմ, Աշտարակի Ուռուցի նշանավոր չինարու, ինչպես նաև ուռենու դերը պարզաբանելու նպատակով, անդրադառնանք հիշյալ ծառերի պաշտամունքին: Ի դեպ, հարկ է նկատի ունենալ, որ չինարի ծառի համարժեքն է սոսին (հին հայերենում՝ «սօս», «սօսի») ⁴¹:

Ա., 1967, с. 161, прим. 31): Կրետե կղզու անտառածածկ Իդա լեռը առնչվում էր Հռեայի և Ջևսի պաշտամունքին: Ուշագրավ է, որ հնում «Իդա» էր անվանվում, ընդհանրապես, խիտ անտառով ծածկված տեղանքը (А.Ф. Лосев, Антучная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 105): Սրբավայրեր էին նաև լեռները, ժայռերը, քարանձավները, ջրային տարածքները և այլն: Հաճախ դրանք կարող էին հանդես գալ զուգորդված (օրինակ՝ լեռ-անտառ-ջուր, ժայռ-քարանձավ-ծառ-աղբյուր և այլն): Հայաստանում Սրբազան լեռան պաշտամունքի վերաբերյալ տես **Н. Petrosyan**, The Sacred Mountain // Armenian Folk Arts, Kulture, and Identity; edited by L. Abrahamian and N. Sweezy, Bloomington and Indianapolis, 2001, էջ 33-39:

⁴⁰ Э. Церен, Библейские холмы, М., 1966, с. 367. Եգիպտական քրմի գուշակությունից քաղված այս խոհ-հորդորները, հավանաբար, քաջածանոթ և հոգեհարազատ են եղել հայ քրմերին ևս, քանզի Աշտարակի Ուռուցի մտահոգումը, ակներևաբար, միևնույն սկզբունքով առաջնորդվելու արդյունք է:

⁴¹ «Չինարի» և «սոսի» անվանումների հոմանիշ լինելու վերաբերյալ տես **Հ. Աճառյան**, նշվ. աշխ., էջ 629: Նույնի՝ Հայերեն արմատական բառարան, հ. Դ., Երևան, 1979, էջ 290: **Ա.Մ. Սուքիասյան**, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Երևան, 1967, էջ 527, 582: **Հ.Խ. Բարսեղյան**, Հայերեն ուղղագրական – ուղղախոսական տեղմիմաբանական բառարան, Երևան, 1973, էջ 755: **Կ. Գաբրիելյան**, Հայ բուսաշխարհ, Երուսաղեմ, 1968, էջ 192, 223: **Ա.Ս. Ղարիբյան**, Ռուս-հայերեն բառարան, Երևան, 1968, էջ 773: Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. IV, Երևան, 1980, էջ 137, 318: Հայ-ռուսերեն բառարան, Երևան, 1984, էջ 541, 610: Սոսու բնորոշումը որպես «արծաթափայլ բարդիների տեսակ» (Н.О. Эмин, Очерки религии и верований язы-

Айсора էլ, հազարամյակների խորքից, մեզ են հասնում հին Հայաստանում շատ սիրված սոսու պաշտամունքի արձագանքները: «Հայկազանց ականջն այլ խուլ չէր այսպիսի տերեւաշարժ քնարներու, եթե իրենց բնավայրն չունէր յունական կամ գալիական հսկայ կաղնիները, ունէր հսկայագոյն Սօսիներ... Կուռք և պատկերք չաստուածոց և մմանեաց՝ կոտրեցան կործանեցան անյայտ եղան. Սօսին՝ դեռ դալար և կենդանի մնա, և իրեն պէս հազարամեայ սերունդներ արծըկէ, որովք մարդկան մտաց յիշատակներն այլ անջինջ մնան»⁴²: Ավանդություններում և ազգագրական ուսումնասիրություններում հիշատակված են Հայաստանի տարբեր գավառներում սուրբ և նվիրական համարվող բազմաթիվ սոսիներ, որոնցից կամենում ենք թվարկել մի քանի նշանավորները: Գողթն գավառի Որդուատի և Գանձակի գավառի Վարդաշենի սոսիները բնի հաստությամբ մի քանի գրկաչափ գերազանցում էին իրենց ազգակիցներին⁴³: Ջանգեղուրում, Խոտ գյուղի ճանապարհին, Խազալ կապի աղբյուրի մոտ աճող «թաք ծառ» կոչվող չինարին սուրբ էր համարվում: Վարանդայում երկրպագվում էր Սխտորաշեն գյուղի այգիների մոտ գտնվող 20-25մ շրջագծով բազմադարյան չինարի ծառը, որի բնի վրա և փչակում, աղետների ժամանակ, մարդիկ մոմեր էին

ческих армян (1864) // Исследования и статьи Н.О. Эмина по армянскому мифологии, археологии, истории и литературе (за 1858-1884гг.), М., 1896, с. 49) կամ «ազգ բարտի ծառոյ (Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. 2, Երևան, 1981, էջ 768), ակներևաբար, թյուրիմացության արդյունք է, քանի որ սոսին (Platanus) պատկանում է սոսագգիներին (**Ա. Բարսեղյան**, Սոսի // ՀԱՅ, հ. 10, Երևան, 1984, էջ 510), իսկ բարդին (Populus)՝ ուռագգիների ընտանիքին (Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 2, Երևան, 1976, էջ 313): Սոսին անվանված է նաև Platanum Armeniacum (**Ն. Տաղալարեան**, Հայոց հին կրթությունը, Կ. Պոլիս, 1909, էջ 15):

⁴² **Ղ. Ալիշան**, նշվ. աշխ., էջ 77-79:

⁴³ **Անդ**, էջ 77:

վառում, աղոթում⁴⁴: Մինչ օրս ապրում է վիթխարի «տնջրեն»⁴⁵, նրա մերձակայքում աղբյուր է բխում: Գանձակի գավառի Աբլահ գյուղի հանդում ընկած չինարի ծառը չորանալուց հետո էլ շարունակում էր պաշտվել: Գետաշենում հայտնի «Չինարի խաչ»-ից կախված էին շորերի բազմաթիվ գույնզգույն կտորներ, որոնց տերերը հույս ունեին շորակտորների հետ միասին սուրբի մոտ թողնել նաև իրենց հիվանդությունները⁴⁶: Հաղորդից ոչ հեռու, Խոր-Աղբյուրի մոտ գտնվող 8,5մ շրջագծով չինարի ծառի թափված ճյուղերին ոչ ոք ձեռք չէր տալիս: Հավատում էին, որ սուրբ ծառի փտած ճյուղերի փոշին շատ հիվանդություններ է բուժում⁴⁷: Նշանավոր է նաև Իջևանի շրջանի Սարիգյուղի հինավուրց, վիթխարի սոսին, որն աճում է մեծ ճանապարհի խաչմերուկում: Նրա տակից աղբյուր է բխում: Նախկինում ծառի փչակում հաց էին դնում⁴⁸: Շուշիում «ամեն մահլի առաջ» չինարի ծառ կամ փայտե երկար մի ծող է տնկված եղել⁴⁹: Վասպուրականում գրառված վիճակի երգերից մեկում ասվում է. «Չի ծառ չինարի պիտեր, // Մէջ Վանայ դաշտին պիւսներ. // Ծօղ թալէր Ոստան ծածկէր»⁵⁰: Սոսիների պաշտամունքը վկայված է նաև Գուգարքում⁵¹: Աշտարակում գրառված հեքիաթներից մեկի

⁴⁴ Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 161: Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը (ազգագրական ակնարկ) // ՀԱԲ, 12, Երևան, 1981, էջ 56:

⁴⁵ Սոսու անվանումն է Արցախի բարբառում (Բ. Կարապետյան, Հարյուր տարվա երկխոսություն // Գարուն, 1985, թիվ 12, էջ 37):

⁴⁶ Ե. Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 422:

⁴⁷ Ստ. Լիսիցյան, նշվ. աշխ., էջ 56:

⁴⁸ Հ. Խաչատրյան, Սոսյաց անտառ // Գարուն, 1985, թիվ 7, էջ 47: Ծառի ոգուն, որը բերրիություն էր պարգևում շրջակա դաշտերին և բերքը պահպանում տարբեր արհավիրքներից, հաց, հացաբույսեր, կարկանդակ զոհաբերելը բնորոշ է աշխարհի շատ ժողովուրդների (Ջ. Ֆրեդեր, նշվ. աշխ., էջ 142-146):

⁴⁹ Ա.Շ. Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, Երևան, 1955, էջ 249:

⁵⁰ Գ. Շերենց, Վանայ սագ, մաս առաջին, Թիֆլիս, 1885, էջ 88:

⁵¹ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ // ԱՀ, 1903, X գիրք, էջ 186:

հերոսը երկնքից տեսնում է միայն մի վիթխարի չինարի, որը գտնվում է «Չինմաչին թաքավորի դռան» առջև, իսկ Փարպիում գրառված մեկ այլ հեքիաթում խոսվում է բուժիչ ջուր ունեցող աղբյուրի մոտ աճող երկու չինարի ծառերի մասին⁵²:

Միջնադարում սոսու պաշտամունքում նկատվում են նաև նոր երանգներ: Ժողովրդական պատկերացումներում այն ընկալվում է որպես Քրիստոսի թաքստոց, օրինյալ ծառ. «Երբ Քրիստոսին որոնում են բռնելու համար, նա պահվում է սոսի ծառի սաղարթների մեջ ... Ազատվելով թշնամիներից, Քրիստոսն օրհնում է սոսի ծառը, որ նա ամառ-ձմեռ կանաչ մնա ...»⁵³: Հին պաշտամունքի այս նորովի ընկալման դրդապատճառների պարզաբանման առումով, անկասկած, ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ «հսկա, ստվերաշատ» չինարիներ կային հին Երևանի եկեղեցիների բակերում⁵⁴: Օրինակ, Քանաքեռի ս. Հակոբ եկեղեցու բակում (հմմտ. Աշտարակի Ամենափրկչի հետ) երկու չինարի ծառեր էին աճում⁵⁵:

Վանի թագավորությունում ևս սրբազան ծառը երկրպագության առարկա էր⁵⁶: Դժվար է ասել, թե կոնկրետ որ տունկն էր սրբազան ծառի խորհրդանիշը, սակայն կողմնակի վկայությունները խոսում են հօգուտ սոսիի: Նախ վերը հիշատակված ծառատաճար առնչությունը, համադրվելով այն կարծիքի հետ, որ «սոսի» բառով ուրարտական արձանագրություններում արտահայտվել են ընդհանրապես «սրբարան (տաճար)» կամ «սրբա-

⁵² Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, I, Երևան, 1959, էջ 258, 364:

⁵³ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, էջ 187: Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 115: Հիշենք, որ հենց Քրիստոսն ինքը կենաց ծառ էր կոչվում (Գիրք հարցմանց երիցս երանեալ Սրբոյ Հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթևացոյն (այսուհետև՝ Գր. Տաթևացի), Կոստանդնուպոլիս, 1729, էջ 768):

⁵⁴ Եր. Շահագիզ, Հին Յերեվան, էջ 53: Հետաքրքիր է նաև ջրի ծորակների առկայությունը եկեղեցիների բակերում:

⁵⁵ Գ.Դ. Ասատրյան, Պատմական Քանաքեռը և քանաքեռցիները, Երևան, 1990, էջ 7:

⁵⁶ Б.Б. Пуотровский, Ванское царство (Урарту), М., 1959, с. 228-229.

րան-աշտարակ» հասկացությունները⁵⁷, կարող է հուշել, որ «սուսի»-ն, թերևս, առնչվում է ծառի անվանման հետ: Այստեղ խոսքը միայն «սուսի» և «սուսի» բառերի զուտ արտաքին նմանության մասին չէ: Եական է այն հանգամանքը, որ սրբազան ծառն աշխարհի շատ ժողովուրդների ընկալմամբ խորհրդանշում էր գլխավոր աստվածության կամ աստվածային գլխավոր զույգի պաշտամունքը⁵⁸, իսկ «սուսի» տաճարները⁵⁹ հիմնականում (առայժմ հայտնի մեկ բացառությամբ)⁶⁰ ձոնված են խալդի աստծուն: Որոշ առումներով, հավանաբար, «սուսի» տաճարների թվին է պատկանել և պատմական Մահկերտ տուն գավառի խալդիի հռչակավոր տաճարը Մուծածիրում⁶¹, որտեղ երկրպագվել է նաև Ուարուբահիի դիցուհին⁶²: Աստվածային գլխավոր զույգի պաշտամունքն իրականացվում էր նաև այլ «սուսի» տաճարներում⁶³, սակայն քննարկվող թեմայի շրջանակներում, մեր

⁵⁷ И.М. Дьяконов, О некоторых направлениях в урартском языкознании в новых урартских текстах // ДВ, 1988, N 5, с. 164-165.

⁵⁸ **Յովի. Կարագեղոսյան**, Սեպագիր տեղանուններ, Երևան, 1998, էջ 117-120:

⁵⁹ **Ջ. Ֆրեզեր**, նշվ. աշխ., էջ 193-203: **А.Ф. Лосев**, նշվ. աշխ., էջ 121:

⁶⁰ Մ.Ա. Իսրայելյանի կարծիքով դրանք եղել են արքունի կամ պալատական ոչ մեծ տաճարներ (**Մ. Իսրայելյան**, Էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմություն, Երևան, 1971, էջ 75, 78):

⁶¹ Խոսքը վերաբերվում է Արգիշտի Ա-ի կողմից Էրեբունիում կառուցված «սուսի» տաճարին, որը ձոնված է Ի(վ)արշային (**К.А. Оганесян**, Арин-Берд, I, Ереван, 1961, с. 33-34: **Մ. Իսրայելյան**, նշվ. աշխ., N 6-7): Վերջինս, մի վարկածի համաձայն, կարող էր նույնական լինել Արա աստվածությանը (**Ս.Գ. Հմայակյան**, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 122):

⁶² **К.А. Оганесян**, Урартские корни древнеармянского зодчества // Древний Восток и мировая культура, М., 1981, с. 91. **Կ.Լ. Հովհաննիսյան**, Ուրարտական ճարտարապետությունը // Հայկական ճարտարապետության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1996, էջ 162-167: Համաձայնվենք, որ «սուսի»-ի բնորոշումը որպես «գողտրիկ տաճար» (**Մ. Իսրայելյան**) այնքան էլ ճշգրիտ չէ Մուծածիրի խալդիի տաճարի համար:

⁶³ И.М. Дьяконов, Ассииро-вавилонские источники..., N 51-52. **Б.Б. Пуотровский**, նշվ. աշխ., էջ 223:

⁶⁴ **Г.А. Меликишвили**, Урартские клинообразные надписи, М., 1960, N 25: Համանման ձևով, տիեզերական ծառի պաշտամունքում հանդես

կարծիքով, հատկապես կարևորվում է Արդինի-Մուծածիրի տաճարի դերը, որի ճակտոնին վեր էր խոյանում խալդիի խորհրդանշանը: Վերջին տասնամյակներում հետազոտողները հակված են ընդունելու, որ այդ խորհրդանշանն իրենից տիեզերական ծառ է ներկայացնում⁶⁴: Վերն արված մեր ենթադրությունը, որ տաճարի «սուսի» անվանումը կարող է առնչված լինել որոշակի ծառի անվանմանը, եթե մոտ է ճշմարտությանը, ապա «սուսի»-ն հնարավոր է լիներ հենց այն տունկի անվանումը, որն ընկալվում էր որպես սրբազան ծառ: Պատմահայր Խորենացու հաղորդումը Անուշավան Սոսանվերի մասին⁶⁵, որը «պաշտամունքի համաձայն» նվիրված էր Արմավիրում գտնվող սոսի ծառերին (**Խորենացի**, I, Ի), հուշում է, որ երկրպագվող այդ ծառը սոսին էր: Եվ

է գալիս աստվածային գլխավոր զույգը, որի սրբազան ամուսնությունը, որպես արգասաբերության նախապայման և երաշխիք, տեղի է ունենում այդ ծառի տակ: Հմմտ. Ջևսի և Հերայի ամուսնությունը Բեովտիայում, Կիթերոն լեռան զագաթին, կաղնու տակ (**Ջ. Ֆրեզեր**, նշվ. աշխ., էջ 174-175), Ջևսի և Եվրոպայի ամուսնությունը Կրետե կղզում, սոսու տակ (**Феофраст**, Исследование о растениях, Л., 1951, I, 9, 5. **А.Ф. Лосев**, նշվ. աշխ., էջ 121), Ադամի և Եվայի ամուսնությունը Եդենում, բարու և չարի իմացության ծառի տակ (**Աստուածաշունչ**, Մատեան Հին և Նոր Կտակարանների, Կոստանդնուպոլիս, 1922, Ծմնդոց, Բ-Գ) և այլն:

⁶⁴ **Б.Б. Пуотровский**, Искусство Урарту (VIII-VI вв. до н. э.), Л., 1962, с. 96. **Ա.Շ. Մնացականյան**, Վերստին Մուսասիրի տաճարի ճակտոնի խորհրդանշանի մասին // ՊԲՀ, 1977, N 4: **П. Кальмеуер**, Символ Халду // ДВ, 1983, N 4: Հարցի էությունը նույնը կմնա, եթե խալդիի խորհրդանշանը դիտվի որպես միգակ, քանի որ վերջինս նույնպես խորհրդանշում էր տիեզերական (մասնավոր դեպքում կենաց) ծառի գաղափարը (**М. Элиаде**, Космос и история, М., 1987, с. 169, 236. **Г. Комороци**, К символике в искусстве древнего Двуречья // Древний Восток и мировая культура, М., 1981, с. 51):

⁶⁵ Խորենացու «Պատմություն»-ում կարելի է առանձնացնել մի ժամանակաշրջան, որն սկսվում է Արամից և հասնում մինչև Անուշավան (**Մովսիսի Խորենացու** Պատմություն հայոց. աշխատութեամբ Մ. Արեղեան եւ Ս. Հարութիւնեան, Տփղիս, 1913 (այսուհետև՝ **Խորենացի**), Գիրք I, ԺԲ-Ի): Հիշյալ գլուխներում խոսվող անցքերը, մեր կարծիքով, առնչվում են Վանտոսայի թագավորության պատմությանը (տե՛ս **Գ. Թումանյան**, Արա Գեղեցիկ և Շամիրամ, Երևան, 2005, էջ 36-37):

քանի որ սոսու «սաղարթի սուսափյունից» Արմավիրում գուշակություններ էին անում, ապա տրամաբանական է եզրակացնել, որ, ամենայն հավանականությամբ, Խալդին և իր տաճարը խորհրդանշող նույն ծառի օգնությամբ (հավանաբար՝ տերևներով) կարողանում էին գուշակություններ անել և Արդինի-Մուծածիրում՝ Խալդիի պաշտամունքային կենտրոնում, տերության գերագույն աստծո գլխավոր տաճարում, աստծո բուն տանը⁶⁶:

Վանտոսայան տերությունում տաճարային պատգամախոսարանների առկայության մասին կարող են հուշել նաև սրբարանների պատերի նկարազարդումները, որոնցում լայնորեն ներկայացված է սրբազան ծառի առջև կանգնած աստվածությունների կամ պաշտամունքի սպասավորների թեման⁶⁷: Մասնավորապես, տաճարային որմնանկարներում հիշյալ պատկերագրությունն է գերիշխում և երզնկայից 20 կմ հեռավորության վրա գտնվող Ոսկերլուրում (Ալթին թեփե), որտեղ, ըստ երևույթին, առկա է մեկ այլ կողմնակի վկայություն սրբազան ծառ-տաճար առնչության վերաբերյալ: Ուսումնասիրողներն իրավացիորեն ենթադրում են, որ պաշտամունքային արարողություններ են կատարվել ոչ միայն Ոսկերլուրի տաճարի ներսում, այլև՝ բակում, քանի որ տաճարի գլխավոր ճակատի առջև, մուտքի առանցքով տեղադրված է եղել «գոհարան»⁶⁸: Սակայն դժվար է համաձայնվել, որ ուրարտական ճարտարապետությանը բնորոշ տաճարի մանրակրկիտ մշակված քարերով կառուցված հիմնախարսխի դիմաց

⁶⁶ Հիմարեյան որևէ աստված կարող էր ունենալ միայն մեկ տուն՝ իր հարազատ բնակավայրում (И.М. Дьяконов, К вопросу о символе Халди // ДВ, 1983, N 4, с. 191): Ի դեպ, Սարգոն Բ-ի վկայությամբ, բարձրուղեչ տոսիները Ռուսայի պալատական համալիրի զարդն էին կազմում (И.М. Дьяконов, Ассирио-вавилонские источники..., N 49 (199). (213)):

⁶⁷ К.А. Оганесян, Арин-Берд, I, с. 60-74, рис. 31, 33, 35, 37, 38.

⁶⁸ Т. Özgüç, Altintepe. Architectural monuments and wall paintings // Türk Tarih Kurumu Yayınlarından -V Seri, N 24, Ankara, 1966, p. 40, pl. IX₂; X₁. Կ.Լ. Հովհաննիսյան, Ուրարտական ճարտարապետությունը, էջ 161:

կանգնեցվել է գոհարան, որը բաղկացած է անկանոն (անմշակ) ոչ մեծ քարերի միաշար դասավորված շարքից (1,5մ տրամագծով մոտավոր շրջանագիծ): Առավել ևս, երբ պեղող հնագետն անակնկալի է գալիս, քանի որ ոչ մի գտածո չի հայտնաբերվել ոչ քարերով եզրագծված շրջանի ներսում, ոչ նրա արտաքին կողմում: Հատակի մակարդակում չի հայտնաբերվել նաև գոհարանին բնորոշ ցամաքուրդային որևէ առվակ, որի միջոցով պիտի հեռացվեր գոհարեղծված կենդանիների արյունը: Թերևս, ճիշտ կլիներ տեղի տալ փաստերին և ընդունել, որ նման «գոհարանի» գոյությունը, մեղմ ասած, կասկածելի է: Առավել հավանական է թվում, որ տաճարի առջև պարզապես սրբազան ծառ է աճել, որի բունը հողի մակարդակում եզրապատված է եղել անկանոն քարերի շարվածքով, ավանդույթ, որ շարունակվում է մինչև մեր օրերը⁶⁹:

Ուշագրավ է, որ Կարմիր բլուրում հայտնաբերված Ռուսա Արգիշտորդու արձանագրություններից մեկում խոսվում է Խալդի-Ուարուբաինի զույգին առնչվող ինչ-որ արարողության մասին, որը կատարվում էր «սուսի» տաճարի առջև⁷⁰: Յուրաքանչյուր արշավանք սկսելուց առաջ, Վանի արքաներն աղերսել են իրենց բոլոր աստվածներին, որպեսզի նրանք անսան իրենց և «թույլ տան» իրագործել մտադրված ծրագիրը, երևույթ, որ համընդհա-

⁶⁹ Տեղին է հիշել, որ Մուծածիրի տաճարում պահվում էր Խալդիի տիկնոջ ոսկե կնքամատանին, որով վավերացվում էին դիցուհու վճիռները (И.М. Дьяконов, Ассирио-вавилонские источники..., N 49 (367)): Այս հանգամանքը նկատի առնելով Բ.Բ. Պիտտրովսկին ենթադրում է, որ ուրարտական տաճարային պատգամախոսարաններն առնչվում էին Ուարուբաինի-Բագբարտու դիցուհուն (Б.Б. Пиотровский, Ванское царство, с. 223): Ուրարտական տերությունում տարածում գտած գուշակության ծեսին անդրադարձել են նաև այլ հեղինակներ (տես Ս. Кальмeyer, նշվ. աշխ., էջ 184-186: Г.А. Тирациян, Вопросы преемственности официального культа в античной Армении // ЛЗГ, 1985, № 10, էջ 61):

⁷⁰ Г.А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, II // ВДИ, 1971, N 3-4, N 448.

նուր էր Հին Աշխարհում և, մասնավորապես, Հին Արևելքում: Օրինակ, Արգիշտի Ա-ի տարեգրության⁷¹ արձանագրությունների մեծամասնությունում կրկնվում է աղերսի միևնույն բանաձևը, որն ավարտվում է «անսացին ինձ աստվածները» արտահայտությամբ, իսկ Սարգուրի Բ-ի արձանագրություններում ավելացվում է նաև «նրանք ինձ ճամփա բացեցին (բառացի թարգմանությամբ՝ ստեղծեցին - **ԳԹ**)»⁷²: Արձանագրությունների հիշյալ տվյալները և վերը շարադրված փաստերը մեկ անգամ ևս հաստատում են, որ եղել են պատգամախոսարաններ, ուր դիմել են տերության արքաները և գործել համաձայն ստացված կանխանշանի: Հատկանշական է նաև, որ շինարարական բնույթի արձանագրություններում, մեծամասամբ, նախ հիշատակվում է «սուսի» կամ այլ պաշտամունքային շինություն կառուցելու վերաբերյալ տեղեկությունը և դրանից հետո միայն հաղորդվում քաղաք կամ ամրոց կառուցելու մասին⁷³:

Գերագույն աստվածության տաճարում գուշակություններ էին կատարվում Եպիրոսի Դոդոնե սրբավայրում, որտեղ Ջևսի պատգամախոսն ըստ կաղնու տերևների սոսափյունի հայտնում էր իր գուշակությունները (**Ոդիսական**, XIV), Դելփիքում, որտեղ, ըստ որոշ ակնարկների, գուշակություններ էին արվում համաձայն տաճարի ներսում աճող դափնու սոսափյունի⁷⁴ և այլուր: Գուցե և վերն ասվածն օգնի ըմբռնել, որ արարողությունը, որին մասնակցել է Ասորեստանի արքան Մուծածիրի խալդիի տաճարում⁷⁵, հավանաբար, կապված է եղել գուշակության հետ: Այս ենթադրությունը մոտ է թվում ճշմարտությանը նաև այն պատճառով, որ նմանօրինակ ծիսակատարություններ անցկացնելու խնդրանքով խալդիի տաճարի քրմապետին դիմողներն, ակ-

ներևաբար, քիչ չեն եղել⁷⁶, քանի որ ասուրական արքան պահանջել է, որ խնդրարկուները սկզբնապես թույլտվություն հայցեն իրենից: Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ «սուսի»-ն հավանորեն եղել է գուշակության տաճար, որտեղ գուշակությունները կատարվել են սրբազան ծառի (մասնավորապես՝ սոսու) օգնությամբ⁷⁷: Ըստ երևույթին, «սուսի» տաճարներին են առնչվում նաև բիայնական պատկերագրությունից լավ հայտնի պաշտամունքային աշտարակները, որոնց գագաթին վեր է բարձրանում սրբազան ծառը⁷⁸:

Սոսին երկրպագվում էր նաև Կովկասում և Վրաստանում: Շապսուղյան Աղղղեկո բնակավայրում գտնվող չինարի և լորի ծառերի հռչակավոր պուրակը պաշտամունքի վայր էր Կովկա-

⁷⁶ Հին Արևելքում տարածված սովորություններ էին հարևան ժողովուրդների պաշտամունքային կենտրոնները կատարվող ուխտագնացությունները և նրանց սրբությունների երկրպագությունը (**Գ.Ա. Меликишвили**, *Наусу-Урарту, Тбислусу*, 1954, с. 166):

⁷⁷ Ի դեպ, հայ ժողովրդական մի ավանդության համաձայն Արան գուշակության (դեպի անցյալը վերադառնալու և ապագան տեսնելու) նպատակով «մի սաղարթախիտ ահագին» ծառից 40 տերև պիտի քաղեր և դրանցից մեկը դներ շրթունքների միջև (**Ե. Լալայան**, *Արա Գեղեցիկ*. Աւանդավէպ // ԱԶ, IX գիրք, 1902, էջ 152-153): Այս կապակցությամբ տեղին է մտաբերել նաև ուրարտական սեպագիր սալիկներին պատկերված սաղարթախիտ, լայնատերև ծառերը, որոնց երկու կողմերում կանգնած առասպելական էակները տերև են քաղում և լցնում դուլիկների մեջ (**И.М. Дьяконов**, *Урартские нусьма и документы*, М.-Л., 1963, с. 135, 138-140, N 1, 4, 5, 7): Թևակոր և անթև ոգիների մույնօրինակ գործողությունը ներկայացնող տեսարաններ են դրվագված Արգիշտի Ա-ի և Սարգուրի Բ-ի բրոնզե սաղավարտների վրա, որտեղ պատկերված ծառերն ունեն հաստ բուն, չորս կողմ փռված ճյուղեր և լայն տերևներ (**Б.Б. Пиотровский**, *Кармур Блур, II*, Ереван, 1952, таб. 11-13. **Б.Б. Пиотровский**, *Искусство Урарту*, с. 70, рис. 41. таб. XVI-XIX): Ընդհանուր տեսարանը երկու կողմից երիզվում են առյուծագլուխ օձերի պատկերները:

⁷⁸ **Б.Б. Пиотровский**, *Кармур Блур, II*, с. 57-61, рис. 28-32.

⁷¹ **Г.А. Меликишвили**, *Урартские клинообразные надписи*, N 127-128.

⁷² **Անդ**, N 155 Ե և այլն:

⁷³ **Անդ**, N 70-74 հտն.:

⁷⁴ **А.Ф. Лосев**, *Глг. азбу.*, էջ 318-320:

⁷⁵ **И.М. Дьяконов**, *Ассирио-вавилонские источники...*, N 50 (2).

սյան բոլոր լեռնական ցեղերի համար⁷⁹։ Չինարը, որպես եզր (տերմին) հիշատակվում է վրացական ծիսական պարերգում և խևսուր գուշակների «աստվածների լեզվում»⁸⁰։ Մի շարք եզրեր՝ «ալվա, ալվիս խե, ալվիս տանի», որոնք հնում, հնարավոր է, չինար, չինարի ծառ, չինարի բուն (իրան) են նշանակել, վրաց գրական հուշարձաններում օգտագործվում են «նոճի» նշանակությամբ և, ընդհանրապես, գործածվում են որպես սրբազան ծառերի մակդիրներ՝ սլացիկ, գեղիրան, վայելչակազմ, բարեկազմ իմաստով։ Վերոհիշյալ ծիսական պարերգի տարբերակներից մեկում ասվում է, որ չինարը (կամ նրան համարժեք սրբազան ծառը) աճում է սրբարանում, իսկ երկու այլ տարբերակներում՝ սրբարանի պարսպապատի վրա։ Պաշտամունքային ծառեր էին աճում նաև սրբարանների բակերում։ Նման ծառ աճեցնելը աստվածությանը մատուցած ավելի մեծ ծառայություն էր համարվում, քան կենդանիների գեմումը նրա պատվին⁸¹։ Արևելավրացական լեռնցիների գաղափարաբանության մեջ մեծ դեր էր խաղում «սրբազան դրոշի» պաշտամունքը, որը փաստորեն սոսու՝ որպես տիեզերական ծառի, մի կերպավո-

⁷⁹ Հայաստանում նույնպես սրբազան սոսիներ կային, որոնք երկրպագվում էին նաև այլազգիների կողմից (Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, էջ 186)։ Ի դեպ, հայոց եկեղեցիների բակերում ևս կարելի էր տեսնել մահմեդականների, որոնք բերում էին իրենց հիվանդներին՝ բուժելու նպատակով (Եր. Շահագիզ, Հին Յերեվան, էջ 53)։

⁸⁰ Ուշագրավ է, որ այստեղ էլ սոսին «գուշակության» ծառ էր։

⁸¹ Ըստ վրացական նյութի՝ չինարի ծառի պաշտամունքը հաճախ միահյուսված է խաղողի վազի և մառանի պաշտամունքին (В.В. Бардавелидзе, Древнеишане религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, с. 56-58, 78-79)։ Խաղողի վազի և սոսու փոխառնչվածությունը՝ միջնորդավորված սակրի միջոցով, կարելի է արտածել նաև հունահռոմեական առասպելաբանությունում, հիմնվելով ոմն գնոստիկի բժշկական բանաբաղությամբ (А.Ф. Лосев, նշվ. աշխ., էջ 115, 121)։

րումն էր⁸²։ Այն յուրաքանչյուր սրբարանի «սրբության սրբոցն»-ն էր, որին ոչ ոք իրավունք չուներ դիպչելու, բացի հոգևոր առաջնորդից և դրոշակակրից։ Այն պահպանվում էր սրբարանի գլխավոր դահլիճում, մասնատված վիճակում և հրապարակում գտնվող պաշտամունքային աշտարակի վրա բարձրացվելու նպատակով ի մի էր հավաքվում և դուրս բերվում սրբարանից բացառիկ հանդիսավոր ծիսակատարությամբ։ «Աստվածների լեզվով» այն անվանվում էր նույն կերպ, ինչ որ չինարին։ «Աստվածության դրոշի» վերաբերյալ ժողովրդական հավատալիքներն ու պատկերացումները և նրան ձոնված ծիսակատարությունները ծագումնաբանորեն կապված են տիեզերական ծառի պաշտամունքի հետ⁸³։

Հունական առասպելաբանությունում սոսու երկրպագությունն աղերսվում է մի խումբ աստվածությունների (Ապոլոն, Դիոնիսոս, Հերակլես) և հերոսների (Պրոտեսիլաոս, Դիոմեդես, Ագամեմնոն, Մենելաոս) պաշտամունքին։ Ի դեպ, Կլեարքոսի հաղորդումից հետևում է, որ Դելփիքում, Պիթոնի քարանձավի առջև, ուր ծնվել են Ապոլոնը և Արտեմիսը (իմա՝ տաճարի մոտ), նույնպես սոսի էր աճում⁸⁴։ Որ հունական ավանդությունում սոսին համարժեք է համարվում գուշակության տաճարին, երևում է Իլիականի այն հատվածից, որտեղ նկարագրվում է հե-

⁸² Այս հարցի կապակցությամբ մեր բանաբաղությունը փոքր ինչ ընդարձակ է, քանի որ «սրբազան դրոշ» կամ «աստվածության դրոշ» արտահայտությունը փաստորեն համարժեք է ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների «խալդիի դրոշ» հասկացությանը (տե՛ս Г.А. Меликушвили, Урартские клинообразные надписи, N 27) և կարող է նպաստել վերջինիս ճիշտ մեկնաբանությանը։ Սրբազան ծառի ընկալումը որպես դրոշ ծանոթ է և «շամանական» մշակույթներին (Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малою Азии. Перевод с древне-малоазийских языков, вступ. статья и коммент. Вяч.Вс. Иванова, М., 1977, с. 87)։

⁸³ В.В. Бардавелидзе, նշվ. աշխ., էջ 57-59, 62-64, 249։

⁸⁴ А.Ф. Лосев, նշվ. աշխ., էջ 40, 357։ Ըստ ավանդության, Դելփիքում սոսի է տնկել նաև Ագամեմնոնը (Феофраст, նշվ. աշխ., IV, 13, 2)։

կատոմբան՝ Ավիսուն։ Ձոհաբերությունները կատարվում են աղբյուրի շուրջը, սաղարթախիտ սոսու տակ տեղադրված զոհասեղան(ներ)ի վրա, որից հետո գուշակ Կալքասը մեկնում է Ձևսի հղած կանխանշանի իմաստը։ Քննարկվող օրինակում սոսին ուրոշակիորեն կապվում է վիշապօծի հետ, որը դուրս գալով զոհասեղանի տակից գալարվում է ծառն ի վեր⁸⁵։ Հայոց հավատալիքներում նույնպես նկատվում է սոսի-վիշապօծ առնչությունը, մասնավորաբար, Սխտորաշենի վերը հիշատակված չինարի ծառի կապակցությամբ⁸⁶։

Ավարտելով սոսյաց պաշտամունքին նվիրված հատվածաբաժինը, ավելացնենք, որ սոսին, ինչպես վերը պարզվեց, մեծամասամբ խորհրդանշում էր արական սեռի աստվածությունները (Խալդի, Ձևս, Ապոլոն, Դիոնիսոս, Հերակլես և այլն) և պայմանականորեն պատկերվում նույն բնույթի խորհրդանշներով՝ նիզակ, սակր (լաբրիս)։ Հիշյալ խնդրի հետազոտությունը հայկական միջավայրում մեզ հանգեցնում է հեթանոսական պանթեոնի հնագույն աստվածներից մեկի՝ Արայի կերպարին, որը բազմաթիվ գծերով կապված էր հինարևելյան մեռնող-հառնող այլ աստվածությունների հետ և, ուսումնասիրողների կարծիքով, արտահայտում էր բնության զարթոնքը, ծլարծակող և կանաչող բուսականությունը, երկրագործությունը, բերրիությունը, կյանքի վերածնունդը⁸⁷։ Արայի բնույթը՝ որպես անդրաշխարհի աստվածու-

⁸⁵ **Հոմերոս**, Իլիական (թարգմ. Հ. Համբարձումյանի), Երևան, 1955, II։

⁸⁶ **Ե. Լալայան**, Երկեր, հ. 2, էջ 170։

⁸⁷ **Ա. Մատիկեան**, Արայ Գեղեցիկ. համեմատական-քննական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1930։ **Գ.Ա. Ղափանցյան**, Արա Գեղեցիկ պաշտամունքը, Երևան, 1944։ **Ս.Տ. Երեմյան**, Երկրագործությունը հին Հայաստանում // ՀԺՊ, I, Երևան, 1971, էջ 805-806։ Մեռնող-հառնող աստվածությունների պաշտամունքը լայնորեն տարածված էր հինարևելյան երկրներում (**Ջ. Ֆրեզեր**, նշվ. աշխ., էջ 383-462), այդ թվում և Հայաստանում, որտեղ այն առաջնակարգ տեղ էր զբաղեցնում (**Շմ. Ասուսյան**, նշվ. աշխ., էջ 255)։

թյուն⁸⁸, պայմանավորված է Արայի բուսական հնագույն բովանդակությամբ⁸⁹։ Ըստ Ն. Ադոնցի՝ Անուշավանի կապը սոսիների հետ մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում⁹⁰ և թույլ է տալիս Արային համադրել Ատիսի հետ, որը ծառից էր ծնվել⁹¹։ Այստեղից դժվար չէ եզրակացնել, որ ծառը, որը խորհրդանշում էր հայոց Ատիսին, հավանաբար սոսին էր։ Արայի կերպարի համապատասխանությունը Խալդիին⁹² ևս մի կռվան է նման եզրահանգման համար, քանի որ, ինչպես վերը պարզվեց, սոսին Խալդիի խորհրդանշաններից էր։ Որոշակի համապատասխանություն գո-

⁸⁸ **Գր. Կապանյան**, Малоазиатские (азиаиические) боги у армян // Историко-лингвистические работы, Ереван, 1956, с. 306.

⁸⁹ **Գ.Ա. Տիրացյան**, Հայկական մշակույթը VI-IV դարերում // ՀԺՊ, I, Երևան, 1971, էջ 484։ Հետազոտողների կողմից վիշապամարտիկ աստվածություններին (Սասունցի Դավիթ, Վահագն, ս. Սարգիս, Արես, Ապոլոն, Հերակլես և այլն) դիցաբանական Արայի այլազան համադրումների հետ Արա-Շամիրամ զուգակցության (հակամարտության) առադրումը հիմք է տալիս խորհելու Արա աստվածության նախնական կերպարի վիշապամարտիկ (ամպրոպային-արևային) բնույթի շուրջ ևս։ Ժողովրդական պարերգերից մեկում առկա «Շահ եզան» կերպարը Աս. Մնացականյանը նույնացնում է Արայի հետ (**Ա. Մնացականյան**, «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին // Տեղեկագիր ՀՍՍՌ ԳԱ (հաս. գիտ.), 1952, թիվ 5, էջ 91)։ Այդ իրավացի համեմատությունը, սակայն, մի փոքր հավելման կարիք ունի. հիշյալ պարագայում «եզ բառն օգտագործված է «ցուլ» իմաստով, քանի որ առասպելական «խօրօտ»-ը «Շահ եզան վաստակն էր Շամիրամ մոր բերածն էր ...»։ Հետևաբար, ըստ ժողովրդական պատկերացումների, Արա աստվածությունը մարմնավորող կենդանին ցուլն էր, որը հնագույն դիցաբանական համակարգերում հանդես է գալիս, մասնավորապես, որպես Ամպրոպի և Արևի աստվածությունների խորհրդանշ (տե՛ս **Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов**, Индоевропейские языки и индоевропейцы, т. II, Тбилиси, 1984, с. 575-577)։

⁹⁰ Փոքրիկ լրացում կատարելով, Անուշավան Սոսանվերի կողքին հարկ է ավելացնել նաև Արամանյակի անունը (տե՛ս **Խորենացի**, I, Ի)։

⁹¹ **Ն. Ադոնց**, Մի հին պաշտամունքի հետքերը Հայաստանում // Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 375։

⁹² **Ա.Ե. Պետրոսյան**, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 146։

յություն ունի նաև Արա Գեղեցիկի և Դավթի ու Միերի կերպարների միջև,⁹³ իսկ վերջիններիս կապը չինարի ծառի հետ հաստատվում է ժողովրդական վեպի տվյալներով⁹⁴: Սոսի ծառի և Արա աստվածության սերտ առնչության օգտին է վկայում նաև Ի(վ)արշա-Արա զուգադրությունը⁹⁵: Եվ, վերջապես, Արայի և արալեզների պաշտամունքին անմիջականորեն առնչվող Լեզք գյուղի «բարձր գագաթին վրա, ուր այժմ Ամենափրկչի մատուռն է ... Աշխարհամատրան կիրակին մեծաժողով ուխտ կերթան»⁹⁶: Արդեն տեսանք, որ մի շարք մատուռներ (վերը հիշատակված Ամենափրկչի, Ս. Հակոբ և այլն) կապվում են սոսու պաշտամունքին, իսկ մեջբերված տեքստում «Աշխարհամատուռն» եզրի և «Ամենափրկչի» համարժեքությունից բխում է, որ «ամենափրկչի» սոսի ծառն ընկալվել է որպես աշխարհի (տիեզերական) ծառ⁹⁷:

Արա աստվածության վերաբերյալ վերն ասվածը համադրելով բարեկենդանի ծիսակարգում գլխավոր գործող անձի մեռնել-հառնելու տեսարանը ներկայացնող արարողությանը⁹⁸, կարելի է եզրակացնել, որ բարեկենդանի տոները (իմա՝ գարնանային ամանորը) ծոնված էր Արային⁹⁹:

⁹³ Ա.Ե. Պետրոսյան, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 43:

⁹⁴ Սասնա ծռեր, Երևան, 1977, էջ 378, 407:

⁹⁵ Տե՛ս Ս.Գ. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 122:

⁹⁶ Գ. Սրվանձտյանց, Գրոց ու բրոց եւ Սասունցի Դավիթ կամ Միերի դուռ, Կ. Պոլիս, 1874, ԺԴ:

⁹⁷ Ըստ ավանդության, Ամենափրկչի տեղը ժամանակին կուռք է կանգնած եղել. որի առջև մարդիկ շներին լիզել են տվել իրենց վերքերը (Խ. Սամուելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, էջ 191):

⁹⁸ Տե՛ս Ա.Ա. Օդաբաշյան, Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում // ՀԱԲ, 9, Երևան, 1978, էջ 27:

⁹⁹ Համապատասխանություն է նկատվում բարեկենդանի ու խեթական նոր տարվա՝ Ամպրոպի աստծուն ծոնված purullija- կրոնական գլխավոր տոնի հետ, որը զուգադրվում էր գարնան գալստյանը և իր ծիսակատարությանը վերաբերողը էր վիշապամարտը (տե՛ս Բ.Կ.

Ինչպես արդեն հիշատակվել է, սրբազան չինարուց¹⁰⁰ դեպի հին Աշտարակը տանող փողոցը եզերված է եղել ուռենիներով, որոնք էլ հենց տվել են իրենց անունը հրապարակ-փողոց միասնական համալիրին: Ուռենի է տնկված եղել նաև չինարու կողքին, հրապարակում: Ուստի հիշյալ համալիրի ամբողջականությունը իմաստաբանորեն վերականգնելու նպատակով հարկ է խոսել նաև ուռենու պաշտամունքի մասին:

Հայաստանում ուռենու պաշտամունքը վկայված է, մասնավորապես, Վանի գավառում: Կոխպանից գյուղի հյուսիսարևելյան կողմում աճում էր մի մեծ ուռենի, որի տակից աղբյուր էր բխում: Ամեն գիշեր և հատկապես շաբաթ երեկոները այստեղ ճրագներ էին վառվում: Այս վայրն ուխտատեղի էր ինչպես տեղացիների, այնպես էլ այլ բնակավայրերում ապրողների համար: Ուխտավորներն իրենց հագուստներից կտորներ էին կտրում և փաթաթում սուրբ ծառի ճյուղերին, հուսալով, որ իրենց խնդիրքը կատարվի: Մարդիկ հավատում էին, որ նվիրական ծառի ճյուղը կտրողը կպատժվի¹⁰¹: Սուրբ էր համարվում Շատախի Թաղ գյուղի մոտ, գետափին աճող հինավուրց ուռենին: Նրան վերագր-

Топоров, Хеттск. purullija, лат. Parilia, Palilia u ux балканские истоки // Балканский лингвистический сборник, М., 1977, с. 125-127): Քննարկվող հարցի առնչությամբ հետաքրքրություն է ներկայացնում զարնանային տոնակատարություններից մեկի ժամանակ խեթական արքայի և թագուհու ծիսական երթը՝ դեպի Ամպրոպի աստծո քարակոթողը, որը գտնվում էր մայրաքաղաքի «ստորին» հատվածում՝ սրբազան պուրակում (В.Г. Ардзунба, Румыялы и мифы древней Анатолии, М., 1982, с. 30): Ուշագրավ է նաև, որ մեռնող-հառնողի իր բնությունը Արան առնչվում է ոչ այնքան վիշապին հաղթող խեթական աստծուն, որքան նրա որդուն՝ Տելեպինոսին:

¹⁰⁰ Կարծում ենք, վերն ասվածն այժմ թույլ է տալիս Աշտարակի չինարին ևս այդպես անվանել:

¹⁰¹ Ե. Դուրեան, Հայոց հին կրօնը կամ հայկական դիցաբանություն, Երևան, 1933, էջ 144:

վում էր դող հիվանդությունը բուժող հատկություն¹⁰²։ Պարսպատունիք գավառում սուրբ են համարվել և՛ ուռենին, և՛ չինարին¹⁰³։

Ուռենու հնագույն պաշտամունքի հետքերն է կրում Աշտարակում գրառված «Ոսկե քաքուլ տղի հեքիաթը», որտեղ աղվեսը սովորեցնում է հերոսին, թե ինչպես հաղթահարել կախարդական աշխարհի տանող ճանապարհի արգելքները։ Տղան այդ ճանապարհն անցնում է ոտաբորիկ, օրհնում է ուռենու ծառը և վերջինս նրան «ճանապարհ է տալիս»¹⁰⁴։

Ուռենին մարդուն հայտնի հնագույն ծառերից է։ Ըստ շումերական «Գիլգամեշը և ուռենին» պոեմի՝ Եփրատի ափին հիշյալ ծառն աճում էր սկսած աշխարհի արարչագործության ժամանակներից¹⁰⁵։ Հունական աշխարհում ծառերից հնագույնը համարվում էր այն ուռենին, որն աճում էր Սամոսում՝ Հերայի տաճարում¹⁰⁶։ Կարելա-ֆիննական էպոսում ասվում է, որ բոլոր ծառերից տարիքավորը ուռին է¹⁰⁷։ Հետաքրքիր է, որ առասպելաբանական տեղեկությունները չեն հակասում ծառերի ծաղկափոշու գիտական ուսումնասիրությամբ ստացված արդյունքներին։ Մասնավորաբար, հյուսիսային Եվրոպայի համար ճշգրտորեն որոշված է, որ հարթավայրերը ծածկող սառցադաշտերին փոխարինելու եկած անտառներում սկզբնական ծառատեսակներն են եղել կեչին և ուռին¹⁰⁸։

Ուռենու պաշտամունքը հին աշխարհի տարբեր ժողովուրդների մոտ կապված է անդրաշխարհի աստվածությունների հետ։

¹⁰² Ե. Լալայան, Վասպուրական // ԱԶ, XVI գիրք, 1917, էջ 201։

¹⁰³ Ա. Ավագյան, Իրանի Ղարաղաղ գավառի հայերի ուխտավայրերը // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, էջ 285։

¹⁰⁴ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, I, էջ 250։

¹⁰⁵ Эпос о Гильгамеше ("О все видавшем"). Пер. И.М. Дьяконова, М.-Л., 1961, с. 112, 122.

¹⁰⁶ Павсаний, Описание Элады или путешествие по Греции во II веке по Р.Х. Пер. с греч. Г. Янчевецкого, С.-Пб., 1887-1889, VIII, 23, 5.

¹⁰⁷ Калевала, пер. А. Бельского, М., 1977, III.

¹⁰⁸ Г. Чаулд, У истоков европейской цивилизации, М., 1952, с. 20.

Հին հույների պատկերացումներով, Պերսեփոնեի անտառում, որը սահմանաձևում էր Հադեսի մթամած թագավորությունը, աճում էին ուռենիներ և կաղամախիներ (**Ողիսական**, X)։ Ըստ շումերների դիցաբանության ուռենին Ուռուկ քաղաքում վերատնկում է Ինաննա-Իննին (Իշթար) դիցուհին¹⁰⁹։ Ժառի մեջ (կամ վրա) բնակություն են հաստատում առյուծագլուխ արծվի և կնոջ (օծի) կերպարանքով հրեշները՝ Իմդուգուդը և Լիլիթը։ Գիլգամեշը վտարելով հրեշներին Իննինի համար բազկաթոռ և մահիճ է պատրաստում, իսկ իր համար՝ թմբուկ, որն Ուռուկի կույսերի անեծքով դժոխք է գլորվում¹¹⁰։ Հիշյալ բոլոր աստվածություններն առնչվում են այնկողմնային աշխարհին, իսկ հիշատակված իրերը այդ աշխարհի խորհրդանիշներն են։ Ուռենու ճյուղերը (տերևները) անդրշիրիմյան կյանքում ուղեկցում էին Եգիպտոսի փարավոններին¹¹¹։ Ասվածը կարող է նաև նպաստել ուռենին որպես գուշակության ծառ ընկալելու երևույթի առասպելաբանական հիմքերի պարզաբանմանը¹¹²։ Այդ մասին ուղղակի վկայություն կարելի է համարել ուռենու կապն Իմդուգուդի հետ, որին վերապահված էր մարդկանց ճակատագրերը սահմանելու և յուրաքանչյուրի համար վերջնական վճիռ կայացնելու իրավունքը¹¹³։

Հունական դիցաբանությունում ուռին խորհրդանշում է Արտեմիսին, Հերային, Եվրոպային¹¹⁴։ Իսլանդա-սկանդինավյան ա-

¹⁰⁹ Ինաննան Ուռուկ քաղաքի հովանավորն էր (С.Н. Крамер, История начинается в Шумере, М., 1965, с. 123)։

¹¹⁰ Эпос о Гильгамеше, с. 112, 122. А.А. Оппенхейм, Древняя Месопотамия, М., 1990, с. 211.

¹¹¹ Г. Картер, Гробница Тутанхамона, М., 1959, с. 151.

¹¹² Հնում, սկյութներն օրինակ, գուշակություն են արել ուռենու ճիպոտներով (**Հերողոտոս**, Պատմություն իմը գրքից (թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի), Երևան, 1986, IV, 67)։

¹¹³ С. Крамер, նշվ. աշխ., էջ 239։

¹¹⁴ Павсаний, նշվ. աշխ., III, 16, 11. VII, 4, 4. VIII, 23, 4: А.Ф. Лосев, նշվ. աշխ., էջ 125, 274։

վանդությունում ուռին հոմանիշ է «կին» հասկացությանը¹¹⁵։ Ինչպես վերն ասվեց, Միջագետքում այն առնչվում է Ինաննա (Իննին, Իշթար) դիցուհու պաշտամունքին։ Դժվար չէ եզրակացնել, որ ուռենին խորհրդանշում էր իգական սեռի աստվածությունները։

Ուռենու դալար շիվերն օգտագործվել ու մինչ օրս օգտագործվում են, մասնավորապես, հայկական և սլավոնական եկեղեցական ծեսերում. Ծաղկազարդը կամ Ծառզարդարը կոչվում է նաև «տոն ուռենյաց»¹¹⁶։ Խեթական տերությունում պաշտամունքի առարկա էր սրբազան մշտադալար տիեզերական ծառը, որի խեթերեն անվանումը՝ *e-ia-*, ազգակցորեն մոտիկ է ուռենու ռուսերեն «իվա» անվանմանը¹¹⁷։ Հունական դիցաբանությունում Զելիկա-Ուռին համարվում է Զևսի ստնտուն¹¹⁸։

Ի մի բերելով վերը շարադրվածը, սխալ չի լինի եզրակացնել, որ ուռենու պաշտամունքը, որը հին աշխարհի տարբեր ժողովուրդների ավանդույթներում գոյակցել է սոսու և այլ ծառերի պաշտամունքի հետ, վերջիններիս շարքում, ըստ երևույթին, կարելի է հնագույններից մեկը համարել։ Որպես տիեզերական ծառի դրսևորում և իգական նախասկզբի խորհրդանիշ ուռենին պահպանել է իր նշանակությունը ցայսօր։

Հայոց ավանդապատումում ևս ուռենին ընկալվում էր որպես իգական սեռի էակ. «Ասում են՝ ուռին// Աղջիկ էր ինձ պես... (Թումանյան, Անուշ, VIII) կամ «Ուռենին ժամանակին երիտասարդ աղջիկ է եղել։ Նա երկար սպասել է սիրած տղային, բայց տղան չի եկել...»¹¹⁹։ Ուռենին, բնականաբար, Հայկական լեռնաշխարհում ևս պիտի խորհրդանշեր մի աստվածուհու, ում հա-

մապատասխանում էին կրետե-միքենյան կամ մինչօլիմպոսյան հունական Զերան, միջագետքյան Ինաննան, ասուրա-բաբելական Իշթարը, ինչպես նաև փոյուզական Կիբելեն, փյունիկյան Աստարթը, ասորական Դերկետոն կամ Աթարգատիսը։ Համընդհանուր սիրո և պաշտամունքի արժանացած այդ Դիցամայրը կամ Մայր Աստվածուհին Հայաստանում հնագույն ժամանակներից հայտնի էր Աստղիկ-Արուսյակ անունով¹²⁰։ Նրա անունն իսկ հուշում է, որ ազգային ավանդությամբ նա համարվում է բնիկ հայկական աստվածուհի¹²¹։ Աստղիկ դիցուհուն էր նվիրված վարդավառի տոնը, որը մեծ շուքով նշվում էր տարվա վերջում¹²²։ Արուսյակ-Աստղիկ դիցուհու նախնական սիրահարը, ըստ հայկական հնագույն պատկերացումների, հավանաբար, Արան էր¹²³։

Այսպիսով, Ուռուցի սոսի և ուռենի ծառերը կարող էին բուն հայկական աստվածային գլխավոր զույգի՝ Արա-Աստղիկ (Արուս-

¹²⁰ Ն. Տաղաւարեան, նշվ. աշխ., էջ 37, 76: Ա. Մատիկեան, նշվ. աշխ., էջ 101: Մ.Աբեղյանը «Վիշապներ» կոչված կոթողները դիտում է իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ: Ըստ ավանդության Աստղիկը համարվում է Նոյի դուստրը (Խորենացի, I, 2): Հիշյալ դիցուհին նույնացվել է նաև Ափրոդիտեին (Ազաթանգեղայ Պատմութիւն հայոց. աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909, ճժԳ: Ժամանակագրութիւն տեառն Միխայէլի ասորւոց պատրիարքի, Յերուսաղեմ, 1871, էջ 134):

¹²¹ Գ.Բ. Զահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Երևան, 1987, էջ 411:

¹²² Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 62, 300-304: Մ. Աբեղեան, Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմութեան մէջ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 540-541: «Վարդավառի տոնի օրը հայոց քրիստոնեական տոնացույցում շարժական էր: Կատարվում էր Զատիկից հաշված 99-րդ օրը: Այդ տոնի օրը, մայած տարի, տեղափոխվում էր 35 օրվա սահմաններում, կապված լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի և Զատիկի օրերի հետ, այն է՝ հունիս 28 — օգոստոս 1: Այդ տոնը հիմնականում կատարվում էր հուլիս ամսին» (Ռ.Յ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 19):

¹²³ Ա. Մատիկեան, նշվ. աշխ., էջ 81, 101: Ն. Ադոնց, Հին Հայոց աշխարհայեացքը, էջ 253-255, 266:

¹¹⁵ С. Снорри, Младшая Эдда, А., 1970, с. 26, 151.

¹¹⁶ Ն. Ադոնց, Հին հայոց աշխարհայեացքը // Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 288:

¹¹⁷ Луна, упавшая с неба, с. 314.

¹¹⁸ А.Ф. Лосев, նշվ. աշխ., էջ 125:

¹¹⁹ Ա.Ղանալանյան, Ավանդապատում, էջ 116:

յակ) միասնության խորհրդանիշները լինել¹²⁴։ Հնարավոր է ենթադրել, որ իգական և արական նախասկիզբ խորհրդանշող զույգ ծառերի միջոցով, հավանաբար, մոդելավորվել է ամուսնական հարաբերությունների համակարգը¹²⁵, որը կոչված էր, մասնավորապես, արգելելու արյունապղծությունը¹²⁶։ Ջուզակից աստվածությունների պաշտամունքը հնագույն գաղափարաբանությունում առաջնակարգ տեղ էր գրավում, քանի որ առնական ու կանացի էությունների միավորումը բերում էր արգասավորություն, բարեկեցություն, կյանքի հարատևություն¹²⁷։

Ջրածան «կավառ»-ը և «Վիշապ» աստվածության «Կուռ» անվանումը

Ակնառու է այն հանգամանքը, որ անկախ իրենց տեսակից (ուռի, սոսի, բարդի, կաղնի և այլն), հիշյալ նվիրական ծառերն աճում են ջրի ափին (աղբյուր, առու, գետ և այլն)։ Ջուրն, ինքնին սրբացվել է և ամենուրեք կյանքի աղբյուր համարվել (Միջագետ-

¹²⁴ Ուշագրավ է, որ Աստղիկը լուսի, գեղեցկության, սիրո, ջրի և արգասավորության դիցուհին (Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 300-304: Մ. Խ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 74-75: Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 162-166), ամենայն հավանականությամբ, հովանավորում էր ամուսնությունը։ Նրան լուգանք ընդունելիս տեսնել փափագող երիտասարդներն, ըստ երևույթին, աստվածուհուց երջանկություն և բախտ էին ակնկալում (Ն. Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 254)։ Հավանաբար, ամուսնության հովանավոր էր և Արա աստվածությունը (Ա. Պետրոսյան, Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, էջ 162-164)։ Ասվածի կապակցությամբ տեղին է հիշել Ուռուցի նախրագնահարաբանության վայր լինելու հանգամանքը։

¹²⁵ В.Н. Топоров, О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974, с. 59-60.

¹²⁶ А.А. Абрамян, А.Р. Демурханян, Мифологема близнецов и мировое дерево // ՊԲՀ, 1985, թիվ 4, էջ 76:

¹²⁷ Ն. Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 225:

քում խմելու ջրերի աստվածության «էյա» անունը հենց նշանակել է «կյանք»¹²⁸), ուստի դժվար է «ծառ-ջուր» բնականորեն փոխկապակցված երևույթի մեջ մարդու գործունեության հատուկ նպատակաուղղվածություն տեսնել։ Այնուամենայնիվ, Աշտարակի Ուռուցի մասին խոսելիս չի կարելի աչքաթող անել այն հանգամանքը, որ նվիրական սոսին տնկված է եղել այն հատվածում, որտեղ Մայր առուն բաժանվում է երկու ճյուղի, այսինքն ջրբաժան կավառի գլխավերևում։ Այս խնդիրը կարիք ունի քիչ ավելի ընդարձակ մեկնաբանության, քանի որ, մեր տեսակետով, «կավառ»-ը աղերսվում է ջրին առնչվող «Վիշապ» աստվածության Կուռ անվանման հետ։

Կուռ-Կուռեռան, որի պաշտամունքը տարածված է եղել Հայկական լեռնաշխարհում դեռևս նախաուրարտական շրջանում, վիշապաբնույթ աստվածություն է¹²⁹։ Քարքե լեռան վրա, Տարոնի Իննակնյան վայրում գտնվող Գիսանեի տաճարը, որն, անկասկած, Կուռ աստվածության պաշտամունքային կենտրոններից էր, կառուցված էր բուժիչ ջուր ունեցող աղբյուրի մոտ¹³⁰։ Իշպուհ/ինի և Մե(հ)նուա արքաների արձանագրություններում հիշատակումներ կան Կուռեռային ծոնված աղբյուրների մասին¹³¹։ Այսպիսով, հիշյալ աստվածությունը մարմնավորում է խմելու ջրի ակունքների և, ընդհանուր առմամբ, ջրի պաշտամունքը¹³²։

¹²⁸ Н.Б. Янковская, Новое о Мастере (Эя) // Эрмитажные чтения 1986-1994 гг. памяти В.Г. Луконина, С.-Петербург, 1995, с. 216.

¹²⁹ Ս.Գ. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 55:

¹³⁰ Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարոնոյ. աշխատութեամբ և առաջաբանով Աշ. Աբրահամյանի, Երևան, 1941, էջ 79-111:

¹³¹ Г.А. Меликушвили, Урартские клинообразные надписи, N 11А, 58. И.М. Дьяконов, Урартские письма и документы, с. 61-62.

¹³² Հնում, սովորաբար, աղբյուրի (խմելու) և ոռոգման ջուրը չէր տարբերակվում։ Մասնավորապես, մինչև 20-րդ դարի կեսերն Աշտարակում խմելու նպատակով օգտագործում էին առվակների ջրերը, որոնք ճյուղավորվում էին Մայր առվից (վերջինս սկիզբ է առնում Քասախ գետից)։ Ինչպես գետի, այնպես էլ առուների ջրերն աղտոտելը մեղք էր համարվում։

Կարծիք է հայտնվել, որ Տարոնի Կուառս գյուղաքաղաքն առաջացել է Վիշապ քաղաքի տեղում¹³³: Կուառ-Կուեռա դիցանունից է ածանցված Կուառզանի ցեղանունը¹³⁴, որի հայերեն տարբերակն, ամենայն հավանականությամբ, «վիշապազուններ» ցեղանունն է¹³⁵: Ուրմիա լճի հարավարևմտյան ավազանում (Ժամանակակից Ուշնավիեից 18 կմ դեպի հյուսիս) Մե(հ)նուայի կառուցած (և, ըստ երևույթին, Կուեռա-Կուառին ծոնված) աղբյուրներից մեկի նոր անվանումը «Էժդահա բուլաղը» է¹³⁶, որն, հավանաբար, թարգմանված է «Աժդահակի (Վիշապի) աղբյուր» անունից¹³⁷: Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ «Վիշապ»-ը և «Կուառ»-ը միևնույն աստվածության տարբեր անվանումներն են:

Աշտարակի և Քանաքեռի բարբառներում պահպանվել է «կավառ» հասկացությունը, որը նշանակում է ջրաբերան, որտեղից ջուրը մտնում է այգի (**Պռոշյան**, Սոս և Վարդիթեր, Թ): «Կավառ»

¹³³ **Ն. Մառ**, Հայկական մշակույթը. նրա արմատները և նախապատմական կապերը ըստ լեզվագիտության, Երևան, 1989, էջ 38:

¹³⁴ **Н.В. Арутюнян**, Биаһнилу (Урарту). Военно-политическая история и вопросы топонимики, Ереван, 1970, с. 353.

¹³⁵ **Ս.Գ. Հմայակյան**, նշվ. աշխ., էջ 54:

¹³⁶ **М. Сальвини**, Уточнения в чтении двух урартских надписей в Иранском Азербайджане // Древний Восток и мировая культура, М., 1981, с. 69-72.

¹³⁷ **Ս.Գ. Հմայակյան**, նշվ. աշխ., էջ 51: Ըստ երևույթին, Կուառ-Կուեռային ծոնված աղբյուրների մասին հիշողություններ են պահպանվել նաև հայկական ավանդույթում, որտեղ ևս այս աստվածությունը, ամենայն հավանականությամբ, նույնացվել է Վիշապի հետ: Օրինակ, Տարոնի Ողական ամրոցի մոտ գտնվող Կուրկուռա (Գուրգուռա) աղբյուրի մասին պատմվում է հետևյալ ավանդությունը. «Էնդուր համար կըսեն Կուրկուռա չումքի (որովհետև) ձեն կիտա, ուր ձեն երեք սիաթվա (ժամվա) ճամփա կերթա, ու էտ տեղաց բոլորն էլ գիտեն, որ շատ անձրև պիտի գա (**Ա. Ղանալանյան**, Ավանդապատում, էջ 108: Տե՛ս նաև **Խ. Սամուելյան**, նշվ. աշխ., էջ 287): Այս ավանդությունն, իրավամբ, հիշեցնում է Գ. Սրվանձտյանցի գրառած հանելուկներից մեկը. «Հավք մը կեր, հանք էր. // Խզըլջուխին վանք էր. // Արուն ծովեն ձեն կիտեր, // Յոթն աղբյուրեն ջուր կիգար (վիշապ) (**Գ. Սրվանձտյանց**, Երկեր, հ. 1, էջ 613):

է կոչվում նաև այն շինվածքը, որը ծառայում է որպես ջրբաժան, այսինքն առումն ճյուղավորելու դեր ունի¹³⁸: Մեր օրերում Մայր առվի գլխավոր կավառը (Ուռուցում) մի շինվածք է, որը ձևով ոչ մեծ չափերի «վիշապ» կոթող է հիշեցնում՝ հորիզոնական դիրքում¹³⁹: Իրականում էլ կավառները նույն գործառնությունն են իրականացնում, ինչ որ վիշապները, որոնք դրվել են «լճերի և առուների ափերին, հատկապես ջրբաժան կետերում»:¹⁴⁰ Ինքնին հասկանալի է, որ ձկնակերպ վիշապների որոշ քանակությունը նախատեսված է եղել պառկած վիճակում տեղադրելու համար¹⁴¹, քանի որ Հայաստանի լեռնային շրջանների ոռոգման հնագույն համակարգերում ջրբաժան այլ կերտվածքներ չեն հայտնաբերվել: Հետևաբար «կավառ» և «Կուառ» անունների

¹³⁸ **Եր. Շահագիզ**, Աշտարակի պատմությունը, էջ 47:

¹³⁹ **Անդ**, նկ. 63: Ըստ այդ հիմ լուսանկարի՝ Ուռուցի չինարին ասես բուսնել է վազող ջրերում կիսով չափ ընկղմված կավառից: Այս ևապակցությամբ հիշենք, որ ձկան կամ ձկնակերպ վիշապի մարմնից աճող տիեզերական ծառի մոտիվը լայնորեն ներկայացված է հայկական զարդարվեստում (**Ա.Շ. Մնացականյան**, Հայկական զարդարվեստ, նկ. 1079-1089): Ցույց է տրվել նաև, որ երկվորյակների առասպելության վիշապային կողի հիմնական բաղադրիչը վիշապամարտի հետևանքով սպանված վիշապի մարմնից տիեզերական ծառի աճելու թեման է (**Լ. Աբրահամյան**, Վիշապամարտը և առաջին զոհի գաղափարը // ԱԲԴՀ, 1984, էջ 3-5): **Ա.Ա. Աբրահյան, Ա.Ր. Դեմիրխանյան**, նշվ. աշխ., էջ 72-74): Դժվար չէ նկատել, որ Ուռուցի դիցաբանական մոդելավորման համակարգում տեղ են գտել հիմնական առասպելի այլ հատվածներ ևս՝ վիշապի արգելափակած ջրերի (Մայր առու) կամ թաքցրած նախրի (Ուռուցը՝ նախրագնա) ազատագրման թեմաները:

¹⁴⁰ **Ս. Բարխուդարյան**, Խորհրդային Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանները, Երևան, 1935, էջ 41:

¹⁴¹ **Ա. Մնացականյանի** կարծիքով, վիշապի մի քարաբեկորի վրայի տեսարանը ճիշտ ընկալելու համար հարկավոր է այն դիտել ոչ թե կոթողի ուղղաձիգ, այլ՝ հորիզոնական դիրքում (**Ա. Մնացականյան**, «Վիշապ» քարակոթողների..., էջ 86): Ձկնակերպ վիշապների մակերևութների ողորկությունը նույնպես կարելի է կողմնակի վկայություն համարել հօգուտ հոսող ջրում նրանց տևականորեն գտնվելու վարկածի: Ի դեպ, ձկնակերպ քարակոթողների տնկված լինելը նախկինում ևս վիճարկելի է համարվել (տե՛ս **Գ.Ա. Ղափանցյան**, նշվ. աշխ., էջ 129-130):

մանությունը պատահականություն չպիտի համարել և «կավառ»-ը, հավանաբար, Վիշապ կոչվող ջրի աստվածության Կու- առ անվանման պահպանված մի տարբերակն է:

Ուռուցի և նրա սրբազան ծառերի գործառնությունների վերակազմությունը

Վերն արդեն հիշատակվել է, որ Աշտարակի Ուռուցն անցյալում գտնվել է գյուղեգրին: Հավանական է նաև, որ սկզբնապես (բնակատեղի հիմնադրման ժամանակ) Ուռուցի տարածքը գտնվել է բնակավայրից դուրս: Վերջին կարծիքը ճիշտ կարող է լինել այն դեպքում, եթե ենթադրենք, որ բնակավայրը կառուցապատվել է աստիճանաբար և գյուղի «Պուճուր քուչա» կոչվող փողոցն առաջացել է հետագայում, որպես հետևանք բնակավայրի դեպի արևմուտք ընդարձակման: Բոլոր դեպքերում, ակնհայտորեն, բնակատեղի հնագույն մի հատվածը ձորաբաշին ծվարած Բերդաթաղն է, որի պարսպապատի արևմտյան հատվածը կիսավեր, բայց դեռևս կանգուն է եղել 19-րդ դարի 40-60-ական թվականներին¹⁴²: Բերդաթաղում, ձորապռնկի քարաբաշին կանգնած է Ծիրանավոր բազիլիկ եկեղեցին, որը, Ն. Մառի կարծիքով, կառուցվել է Վիշապի տաճարի տեղում¹⁴³: Վերջին ժամանակներս հուշարձանի տարածքում կատարված փրկչական աշխատանքների ընթացքում ի հայտ են եկել հեթանոսական տաճարի մնացորդները¹⁴⁴: Կարելի է ենթադրել, որ տաճա-

¹⁴² Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էջմիածնի և 5 գաւառացն Արարատայ Յովհաննու Եպիսկոպոսի Շահխաթունեանց, հ. 2, Էջմիածին, 1842, գլ. 401: **Տեր Սարգիս Բզունի**, նշվ. աշխ., էջ 2: **Ս. Էփրիկեան**, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. I, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1903-1905, էջ 228:

¹⁴³ Н.Я. Марр, Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси // Известия российской Академии истории материальной культуры, т. III, Л., 1924, с. 278.

¹⁴⁴ Ս. Սաղումյան, նշվ. աշխ., էջ 18:

րին կից հրապարակը հնագույն պատմություն ունի: Որոշ իմաստով այն իր նշանակությունը չէր կորցրել մինչև 20-րդ դարի կեսերը. «Աշտարակը շատ գեղանկար է. նրա գլխավոր հրապարակը հին ամրոցով ու տասնամյա դպրոցի խոշոր, լուսավոր շենքով՝ մոտեցել է Քասախի հենց զառիվայր ափին ...»¹⁴⁵: Հիշենք նաև, որ գյուղացիների մեկ այլ նշանավոր հավաքատեղին «տեր Առաքելենց դուռն» էր կամ որ նույնն է՝ Ամենափրկիչ եկեղեցուց դեպի հյուսիս ընկած տարածքը: Հետաքրքիր է, որ ըստ Հ. Շահխաթունյանցի, հիշյալ եկեղեցին գտնվել է ամրոցի տարածքից դուրս, գյուղամիջում¹⁴⁶:

Այսպիսով, հնագույն Աշտարակի երեք նշանավոր հավաքատեղի-հրապարակները գտնվել են Քասախի կիրճի աջ (արևմտյան) ափին: Առաջինը զբաղեցրել է ձորաբաշի հեթանոսական տաճարի (հետագա Ծիրանավորի) կից տարածքը: Երկրորդն ընկած է եղել դրանից մոտավորապես 120-140մ արևմուտք՝ Ամենափրկիչ եկեղեցու շրջակայքում (եկեղեցու բակում չինարի ծառ է աճել): Սրանից մոտավորապես 200մ դեպի արևմուտք գտնվել և այժմ էլ գտնվում է Ուռուցը, որտեղ ավելի քան կես դար առաջ դեռ ապրում էր նվիրական չինարին: Ելնելով գյուղաքաղաքի դեպի արևմուտք ընդարձակման տրամաբանությունից և մինչև մեր օրերը Ուռուցի նշանակությունը մասամբ պահպանված լինելու հանգամանքից, ավելի հին պիտի համարել Ուռուցից արևելք ընկած մյուս երկու հրապարակները, թեև, պատմական զարգացման տեսանկյունով, ժամանակագրական տարբերությունները նրանց միջև կարող են և մեծ չլինել:

«Ուռուց» կոչվող հրապարակի նշանակության մասին խոսելիս, կարծում ենք, հնարավոր եղավ պարզել, որ նրա խորհրդանիշը չինարին և ուռենին էին, և վերականգնել այն մի քանի ուղղությունները, որոնցով բնորոշվում էր այս սրբազան ծառերի

¹⁴⁵ Մ. Շահինյան, նշվ. աշխ., էջ 273:

¹⁴⁶ Ստորագրութիւն կաթողիկէ..., գլ. 401:

մերձակայքի խաղացած դերը բնակավայրի հասարակական կյանքում. ա) ծխա-տոնական հանդիսությունների հրապարակ, բ) խորհրդարան-ժողովատեղի, գ) դատարան-պատժավայր, դ) նախրագնա-սիրաբանության վայր, ե) հավաքատեղի-ժամանցի վայր: Ուռուցի չինարին և ուռենին տնկված էին կավառի գլխավերևում, որն իմաստաբանորեն ընկալվում էր դիցաբանական վիշապի կերպավորումներից մեկը:

Տարվա երկու հիմնական տոնախմբությունների՝ Բարեկենդանի և Վարդավառի ծխակատարությունների անցկացումն Ուռուցում, որոնցից առաջինը մատնանշում էր անցումը հին տարուց նոր տարվան¹⁴⁷ և ուղեկցվում էր տիրող իրականության (բինար հակադրությունների) շրջմամբ, իսկ երկրորդը, ըստ առասպելաբանական մտածողության, հավանաբար, նշանավորում էր անցումը նախաջրհեղեղյան հին ժամանակներից՝ ետջրհեղեղյան նոր ժամանակաշրջանի¹⁴⁸ և նույնպես բնորոշվում է զույգ հակադրությունների ընդունված ողջ համակարգի շրջմամբ, մեզ հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ Ուռուցը հնագույն դիցաբանական ընկալմամբ համարվել է այն սրբազան վայրը, որտեղ ժամանակի սկզբում տեղի է ունեցել քաոսից անցումը կարգավորված տիեզերքին:

Քանի որ Ուռուցի չինարու տակ էին անցկացվում Աշտարակի հասարակական կարևորագույն նշանակություն ունեցող հարցերի վերաբերյալ խորհրդակցությունները և բնակչության կենսական շահերը շոշափող վճիռներ կայացվում, իսկ չինարի ծառն առասպելաբանական մի շարք (այդ թվում՝ հայկական) համակարգերում հանդես է գալիս որպես գուշակության ծառ, ուստի

¹⁴⁷ Բարեկենդանը տոնվում էր փետրվար-մարտ ամիսներին (Ռ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 174-194: Ա. Օղաբաշյան, Ամանորը..., էջ 25): Այն, ակներևաբար, ամանորյա տոնակատարություն էր:

¹⁴⁸ Խոսքը գնում է ոչ միայն աստվածաշնչյան, այլև ավելի վաղ պատկերացումների մասին:

կարելի է վերականգնել հնում Աշտարակի չինարու «պատգամախոսական» դերը: Նույնը կարելի է ասել ուռենու մասին:

Ուռուցի դատարան-պատժավայր նշանակությունը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ նրա կենտրոնական ուղղահայաց առանցքի դերը կատարող չինարին յուրատեսակ «դատավարության ծառ» է համարվել: Ըստ երևույթին, դիցաբանական մտածողությամբ այն խորհրդանշել է քրմի կամ դատավորի կերպարը:

Ուռուցի նախրագնա, ուստի և սիրաբանության վայր լինելու հանգամանքից կարելի է հետևություն անել, որ հիշյալ չինարին և ուռենին ընկալվել են նաև որպես «կենաց ծառեր»: Սոսու կողքին ուռենու ամկայությունը ևս նպաստում է, որպեսզի վերականգնվի Ուռուցի նշանակությունը՝ գլխավոր աստվածային զույգի ամուսնության վայր իմաստով:

Թվում է, պարզ դարձավ նաև, որ ինչպես հին հայկական, այնպես էլ հնագույն այլ ավանդույթներում չինարի և ուռի ծառերը սերտորեն առնչվում են «տաճար» հասկացությանը¹⁴⁹ և կարող են ներկայացվել ֆունկցիոնալ առումով իրենց փոխարինող նիզակի, աստիճանի,¹⁵⁰ խաչի¹⁵¹ և այլ կերպարներով:

¹⁴⁹ Քրիստոնեությունը որդեգրեց այդ պատկերացումները, մատուցներն ու եկեղեցիները դիտելով որպես սրբազան ծառերին համարժեք իրողություններ: Հիշյալ ըմբռնումներն իրենց ակնբախ արտահայտությունը գտան, մասնավորապես, միջնադարյան զարդարվեստում (Ա. Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, էջ 36, 414-419, նկ. 861-884):

¹⁵⁰ Այս խորհրդանիշի վերաբերյալ տե՛ս ստորև:

¹⁵¹ Վ. Տոպորովը խաչը դիտարկում է որպես երկրաչափական տեսքի բերված տիեզերական ծառի մի տարբերակ (В.Н. Топоров, Крест // МНМ, т. 2, М., 1982, с. 12): Կենաց ծառի նույնացումը խաչի հետ վկայված է զարգացած միջնադարյան հայ մատենագրությունում: Ըստ Վանական Վարդապետի՝ խաչը, որպես քրիստոնեական խորհրդանիշ, համապատասխանում է «կենաց փայտ»-ին (Յաղագս տարեմտին ի Վանական Վարդապետե՛տ ասացեալ // Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու, թիվ 1, Երևան, 1941, էջ 166), իսկ Գրիգոր Տաթևացու մեկնությամբ՝ «ծառ կենաց է փրկական փայտն կենդանարար սբ խաչին» (Գր. Տաթևացի, էջ 768):

Ամփոփելով ասվածը դժվար չէ նկատել, որ Աշտարակի Ուռուցի չինարի և ուռի ծառերի վերակազմվող գործառույթները և կերպավորումները համընկնում են տիեզերական ծառի համապատասխան մասնակի գործառույթներին և կերպարներին¹⁵²։ Ուռուցակի սրբազան ծառի կոնկրետ օրինակի ուսումնասիրության հիման վրա, ինչ խոսք, գործնականում անհնար է դիտարկել նման համապարփակ (ունիվերսալ) ընդհանրության բոլոր դրսևորումները՝ իրենց տարբերակներով և ձևափոխություններով, հատկապես, երբ Աշտարակի ուռուցի նվիրական ծառերի թեման նախկինում գիտական ուսումնասիրության առարկա չի դարձել և շատ ու շատ մասունքներ, որոնք կարող էին օգնել առավել ամբողջական պատկերի վերականգնմանը, ցավոք, կորել են անվերադարձ։ Այնուամենայնիվ, փաստական նյութի ընձեռած հնարավորության սահմաններում ևս կարելի է վերականգնել, որ Ուռուցը հնագույն աշտարակցիների համար տիեզերքի այն սրբազնագույն կետն էր, որտեղ, ժամանակի մեկնակետում (արարչագործման պահին), կանգնում է տիեզերական ծառը, քանի որ հենց վերջինիս հետ են կապակցվում տարվա հիմնական տոն(եր)ի ծիսակատարությունները, որոնք խորհրդանշում էին անցումը հին տարուց՝ նոր տարվան¹⁵³։

Տիեզերքի կենտրոնում (միջնակետում) իր տեղադրության շնորհիվ տիեզերական ծառը կապակցում է տիեզերական երեք ոլորտները՝ երկինքը, երկիրը, անդրաշխարհը կամ ապագան, ներկան և անցյալը¹⁵⁴։ Տիեզերական ծառի կերպարի միջոցով

¹⁵² Տիեզերական ծառը դիցաբանական մտածողությանը բնորոշ կերպար է, որը խորհրդանշում է կարգավորված տիեզերքը (կոսմոս), մարմնավորում է տիեզերքի բազմակողմանի ընթացումը, երաշխավորում է նրա ամբողջական ընկալումը մարդու կողմից և պայմանավորված է մարդու ինքնաճանաչման ձգտումով, աշխարհում իր տեղն ու դերը ներդաշնակորեն սահմանելու ունակությամբ (В.Н. Топоров, Древо мировое// МНМ, т. 1, М., 1980, с. 398, 405):

¹⁵³ Անդ, էջ 404:

¹⁵⁴ Անդ, էջ 399: М. Элуаде, նշվ. աշխ., էջ 155, 169:

մարդու պատկերացումներում վերանում է խզումը տարբեր մակարդակների միջև և հնարավոր է դառնում անցումը մի մակարդակից մյուսին¹⁵⁵։ Նրա մի շարք տարբերակները՝ «շամանի ծառ», «իմացության ծառ» և այլն, համադրելի են «գուշակության ծառ» հասկացությանը:

Վ. Արծինբան Ջ. Մաքքուինի աշխատության վերաբերյալ իր եզրափակիչ խոսքում նշում է, որ սրբազան ծառը, որպես դատավորի խորհրդանիշ հանդես է գալիս ինչպես խեթական, այնպես էլ «շամանական» մշակույթներում¹⁵⁶։ Իսլամդա-սկանդինավյան դիցաբանությունում ևս աստվածները դատավարության նպատակով հավաքվում էին Իզգդրասիլ տիեզերական ծառի տակ¹⁵⁷:

Տիեզերական ծառի տարբերակներից է կենաց ծառը, որի հետ է առնչվում Մայր աստվածուհու և մեռնող-հառնող աստվածության սրբազան ամուսնության թեման¹⁵⁸։ Հիշյալ տարբերակում տիեզերական ծառը մարմնավորում է անմահության, կեն-

¹⁵⁵ М.И. Стеблин-Каменский, Комментарий к кн. Старшая Эдда, М.-Л., 1963, с. 216. Տիեզերական ծառի ընթացումը՝ որպես երկինք տանող ճանապարհ, ընդհանրապես, բնորոշ է հին մշակույթներին (Вяч.Вс. Иванов, Опыт истолкования древнеиндусских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- "конь" // Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974, с. 118, 119):

¹⁵⁶ Д.Ж.Г. Маккуин, Хетты и их современники в Малоу Азии (послел. В.Г. Ардзинба), М., 1983, с. 174. Նշանաբանորեն այն ներկայացվում էր նաև աստիճանի տեսքով: «Կապաղովկիական սալիկներից» հայտնի է «սանդղապետ (աստիճանի գլխավոր)» տիտղոսը: Հանգավորին սանդղապետ կապելու Կեսարիայի հայերի սովորությունը, հիշյալ առումով, անշուշտ, ուշադրության է արժանի (Ա. Ալաօյաճեան, նշվ. աշխ., էջ 1765): Սրբազան ծառ-աստիճան փոխկապակցվածության վերաբերյալ տես նաև Вяч.Вс. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 85: В.Г. Ардзинба, նշվ. աշխ., էջ 127:

¹⁵⁷ Старшая Эдда, Речи Гриммра, 30. Снорри С, նշվ. աշխ., էջ 32:

¹⁵⁸ В.Н. Топоров, Древо жизни // МНМ, т. 1, М., 1980, с. 397. Հմմտ. հարսանեկան (խնկի) ծառի հետ (H.Pikichian, The Wedding Tree // Armenian Folk Arts..., pp. 255-257):

սական ուժի գաղափարը, իսկ որպես «պտղաբերության ծառ» խորհրդանշում է արգասավորությունն ու առատությունը¹⁵⁹:

Վերջապես, տիեզերական ծառի արմատների հետ են հարաբերակցվում օձերը, ձկները, անդրաշխարհի հրեշները¹⁶⁰, այսինքն, հիշյալ առումով ևս արդյունավետ է Ուռուցի չինարու և ուռնու առադրումը տիեզերական ծառի հետ:

Հարկ է նկատի ունենալ, որ տիեզերական ծառի դերում հանդես եկող բույսերի տեսակները շատ բազմազան են: Այսինքն, տիեզերական ծառը պատկերելիս հաշվի է առնվել ոչ թե կոնկրետ ծառի տեսակը, այլ նրան բնութագրող բուսական էությունը¹⁶¹:

¹⁵⁹ В.В. Бардавелидзе, *Նշվ. աշխ.*, էջ 249: Г. Комороцу, *Նշվ. աշխ.*, էջ 51: Քրիստոնեությունը յուրացրեց և շարունակեց ավանդական կերպավորումները. «ծառ կենաց է ամածին կոյսն Մարիամ (**Գր. Տաթևացի**, էջ 768): Այս առնչությամբ փոքրիկ մեջբերում կատարենք Աս. Մնացականյանի աշխատությունից. «... կենաց ծառը կապվեց Մարիամի հետ. Ծաղկեցավ ծառն կենաց՝ Աստուածածինն էր ... զարդարվեստում նախամայրերի, պտղաբերության աստվածուհիների փոխարեն կենաց ծառերի վրա սկսեց երևան գալ Մարիամը՝ մանուկ Հիսուսը գրկին» (**Ա.Շ. Մնացականյան**, Հայկական զարդարվեստ, էջ 296, նկ. 180, 188):

¹⁶⁰ Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров, *Исследование в области славянских древностей*, М., 1974, с. 31-36. В.Н. Топоров, *Древо мировое*, с. 400. Ի դեպ, Ուռուցուն փոքր կամրջի առկայությունն առիթ է տալիս մտածելու, որ Մեծ առվի գլխավոր կավառ-վիշապը, միգուցե, կարող էր հնագույն դիցաբանական ընկալմամբ միաժամանակ դիտվել որպես շինարարական զոհ (հարցի վերաբերյալ տե՛ս **Լ. Աբրահամյան**, Վիշապամարտը..., էջ 3-5: **Լ. Աբրահամյան**, Ջոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, էջ 365-367):

¹⁶¹ Г. Комороцу, *Նշվ. աշխ.*, էջ 49: Տիեզերական ծառերի և իգական կամ արական սեռի աստվածությունների համարժեքության վերաբերյալ տե՛ս **Ա. Մնացականյան**, «Վիշապ» քարակոթողների ..., էջ 99: И.М. Лосева, *Некоторые урартские ювелирные изделия с изображением ритуальных сцен* // Древний мир, М., 1962, с. 304, 311. S.N. Kramer, *The sumerians and the world about them* // Древний мир, М., 1962, с. 294. Вяч.Вс. Иванов, *Опыт истолкования...*, с. 75-78, 82-87, 125-126. В.Н. Топоров, *Понятие предела "Ερως в платоновской персептиве* // Античная балканистика, М., 1987, с. 109, 114 և այլն:

Ուռուցը որպես կարգավորված տիեզերքի մանրակերտ և նրա հիմնադրման ժամանակը

Հայաստանում հնագիտական հետազոտություններով¹⁶² հայտնաբերվել են տարբեր կարգի արտեֆակտներ (ժայռապատկերներ, խեցանոթներ, կնիքներ, կուռքեր, գեղարվեստական մետաղագործության մնուշներ, որմնանկարներ), որոնք զարդաբանված են տիեզերական ծառի կամ նրա այլևայլ տարբերակների պատկերներով: Մեզ հայտնի տվյալներով դրանցից հնագույնները պատկանում են կուր-արաքսյան մշակույթին¹⁶³: Է. Խանզադյանը կենաց ծառի ոճավորված արտահայտություններ է համարում նաև ուռուցիկ-ներճկված զարդաբանվածքով շրեշբլուրյան խմբի խեցանոթների «նավակաձև հիմքով» պատկերային հորինվածքները¹⁶⁴:

Թռեղքյան մշակույթի արտեֆակտ է Ծաղկայի V դամբանաբլուրից գտնված արծաթե գավաթը, որի վրա դրվագված է ծառի տակ տեղի ունեցող խնջույքի տեսարան¹⁶⁵: Պատկերված տեսարանի ծիսական բնույթը կասկած չի հարուցում, իսկ զարդն ամբողջությամբ, դիտվում է որպես հնդեվրոպական դիցաբանության արտացոլում¹⁶⁶: Ծառը, որի տակ նստած է «մարդակերպ

¹⁶² Կան նաև պատահական գտածոներ:

¹⁶³ **Է.Վ. Խանզադյան**, Գառնի, IV, Երևան, 1969, էջ 52-53, նկ. 45: **Հ.Ա. Մարտիրոսյան**, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները // ՀՀԳ, Երևան, 1981, էջ 58-59, աղ. 76, 1:

¹⁶⁴ **Է.Վ. Խանզադյան**, Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթը մ.թ.ա. III հազարամյակում, Երևան, 1967, էջ 72, աղ. XX:

¹⁶⁵ **Բ.Ա. Կյֆուխ**, Археологические раскопки в Труалети, I, Тбилиси, 1941, с. 87, таб. XCII.

¹⁶⁶ **Գ.Ե. Արեշյան**, Թռեղքի «Քորուխթաշ» դամբանաբլուրի գավաթի պատկերային հորինվածքի մեկնաբանման փորձ // ԱԲԴՀ, 1987, էջ 11-13:

աստվածությունը», համեմատվում է խեթական մշտադալար *eja-* տիեզերական ծառի հետ¹⁶⁷:

Արթիկի դամբարանադաշտում գտնված խուռի-միտանիական ոճի գլանաձև կնիքները պատկանում են ուշ բրոնզի դարաշրջանի վաղ փուլին¹⁶⁸: Տիեզերական ծառի, աղորանտների և զոհաբերվող այծերի պատկերներով ուշբրոնզեդարյան կնիքներ են գտնվել նաև Լճաշենի թիվ 97 դամբարանում, Շամիրամի թիվ 5 դամբարանաբլուրում, Հրազդանի շրջանում (պատահական գտածո)¹⁶⁹: Նույն դարաշրջանի ուշ փուլով է թվագրվում Արթիկում հայտնաբերված խեցանոթը, որը զարդարված է փայլեցման եղանակով¹⁷⁰: Տիեզերական ծառերի պատկերներով ուշբրոնզեդարյան մեկ կնիք և կճուճ է հայտնաբերվել նաև Մեծամորի դամբարանադաշտում¹⁷¹:

Հիշյալ զարդամոտիվը լայն տարածում է ստանում հատկապես հնագույն հայկական (էթիունյան) մշակույթում (մ.թ.ա. XII-VI դդ.)¹⁷²: Ամենայն հավանականությամբ, հիշյալ մշակույթին է պատկանում Սքնածոր ամրոցի (Սևանի ավազան) պեղումներով ի հայտ եկած խեցատներից մեկը (Մթնծ., 1995/22-1), որի փայլատ մակերևույթը ծածկված է սեղմելու եղանակով պատկերված տիեզերական ծառերով: Երկարուկ շրջանակների մեջ առնված իրար կից զույգ սրբազան ծառեր են պատկերված Եղեգնուտի

¹⁶⁷ B. Brentjes, Bemerkungen zum Silberbecher von Karašamb und seinem Umfeld // Altorientalische Forschungen, 23, 1996, 1, S. 185.

¹⁶⁸ Т.С. Хачатрян, Древняя культура Ширака, Ереван, 1975, с. 157-158, 132, рис. 77, 2-3. Т.С. Хачатрян, Артухский некрополь: Каталог, Ереван, 1979, с. 296, погр. 422; с. 395, погр. 625.

¹⁶⁹ Ա.Ս. Փիլիպոսյան, Հայկական լեռնաշխարհի կնիքները Հին Արևելքի կնքագործության համակարգում, Երևան, 1998, էջ 42-44, աղ. 41.^{6,2,3}

¹⁷⁰ Т.С. Хачатрян, Артухский некрополь, էջ 270, դամբ. 367:

¹⁷¹ E. Khanzadian, Metsamor 2. La necropole, vol. 1. Les tombes du bronze moyen et recent, Neuchâtel-Paris, 1995, pp. 55-56, 62, pl. 16, 1, 8.

¹⁷² Նպատակահարմար ենք գտնում սահմանափակվել միայն խեցեղենի քննարկմամբ, քանի որ այդտեղ մեզ հետաքրքրող հարցին առնչվող նյութը խիստ ծավալուն է:

մ.թ.ա. X-IX դարերով թվագրվող սկահակի հատակին, իսկ Աստղիբլուրի մ.թ.ա. IX դարով թվագրվող խոշոր խեցանոթի իրանին, իրարից որոշ հեռավորությամբ, փայլեցմամբ ներկայացված են նմանատիպ երեք ծառեր¹⁷³: Նման հորինվածքներ հանդիպում են նաև Արթիկում և Մեծամորում ի հայտ եկած վաղերկաթեդարյան սափորների¹⁷⁴, Մակարաշենի մ.թ.ա. IX-VIII դարերով թվագրվող թիվ 2 դամբարանում գտնված խեցանոթի¹⁷⁵, Փիփերթածորի (Ասկերան) դամբարանի սափորներից մեկի¹⁷⁶, Դիլիջանում և Խրտանոցում հայտնաբերված սափորների¹⁷⁷ և Գուսանագյուղի դամբարանում գտնված պուտուկի վրա. վերջին երեքը թվագրվում են մ.թ.ա. VII-VI դարերով: Տիեզերական ծառի նմանատիպ զարդաբանվածքը բնորոշ է նաև հնագույն հայկական մշակույթին պատկանող մարդակերպ կուռքերին¹⁷⁸:

¹⁷³ Գ. Արեշյան, Հնագիտական նոր հայտնագործություններ Դեբեդի ավազանում // ՊԲՀ, 1969, թիվ 1, էջ 273, նկ. 19, 20: Աստղիբլուրի դամբարանադաշտի պեղումներով հայտնաբերվել են կենաց ծառերի պատկերներով զարդաբանված այլ խեցանոթներ, որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. I հազ. սկզբով: Այդ անոթներից մեկն օժտված է սեղանաձև բռնակով (խորհրդանշական զոհասեղան-ԳԹ), իսկ մյուսի մակերևույթին պատկերված են վեր գալարվող օձեր (С.А. Есаян, Асмхадлуры-ский могильник // ЛЗГ, 1968, թիվ 6, էջ 82-83, աղ. I, 1, 4):

¹⁷⁴ Т.С. Хачатрян, Древняя культура Ширака, էջ 245, նկ. 156: Է.Վ. Խանգադյան, Կ.Հ. Սկրտչյան, Է.Ս. Պարսամյան, Մեծամոր, Երևան, 1973, էջ 129, նկ. 127:

¹⁷⁵ А.А. Мартиросян, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван, 1964, с. 205, рис. 79а, 3.

¹⁷⁶ Ю.А. Асрян, Нагорный Карабах в эпоху поздней бронзы и раннего железа (II-I тыс. до н.э.), Степанакерт, 1999, таб. 31, 14.

¹⁷⁷ Դիլիջանի երկրագիտական թանգարանի հնագիտական իրերի կատալոգ. կազմեցին՝ Ս.Ա. Եսայան, Հ.Ա. Հովհաննիսյան, Երևան, 1969, աղ. ХІІ, 1: А.А. Мартиросян, նշվ. աշխ., աղ. XXVIII, 1:

¹⁷⁸ А.А. Мартиросян, Идолы из раскопок Кармир-Блур // ՊԲՀ, 1958, թիվ 2, էջ 114-139: А.А. Мартиросян, Город Теушебауни, Ереван, 1961, с. 73, рис. 34. А.А. Мартиросян, Армения в эпоху бронзы..., таб. XVII, 1.

Տիեզերական ծառերի թեման զգալի տեղ է զբաղեցնում նաև հին հայկական մշակույթում, մասնավորապես՝ զարդարվեստում: Համառոտ արտահայտվելու նպատակով այստեղ հիշատակենք միայն Արմավիրում հայտնաբերված ոսկյա մահիկաձև կրծքազարդը, որի թռչնակերպ վերջավորությունների միջև տեղադրված են երեք ոճավորված ծառեր¹⁷⁹:

Նման վաղնջական և համընդհանուր գաղափարական երևույթի հետ առնչվելիս (ինչպիսին պատկերացումն է սրբազան (տիեզերական) ծառի մասին) դժվար է ժամանակագրական խնդիրներ շոշափել, հատկապես՝ պարզել նրա տարբեր դրսևորումների ծագման կամ միմյանց հետ սերտաճման ժամանակը: Սակայն տվյալ երևույթի ծաղկման, լայն տարածման դարաշրջանի վերաբերյալ, այնուամենայնիվ, կարելի է գաղափար կազմել (կոնկրետ տարածաշրջանի համար հավանական ճշգրտությամբ), ելնելով հնագիտական նյութերում նրա արտացոլման աստիճանից: Այսինքն, դիտարկվող դեպքում՝ այն հանգամանքից, թե ինչ չափով է սրբազան ծառի թեման ներկայացված հնագիտական մշակույթում, դիցաբանությունում: Քննարկվող աշխատանքի շրջանակներում թվագրության սահմաններն ավելի հստակ են դառնում, քանի որ հիշյալ գաղափարական իրողության արտահայտությունները՝ Ուռուցը, չինարին և ուռենին, առնչվում են որոշակի հնագիտական հուշարձանների (բնակավայր, տաճար, ջրանցք), իսկ վերջիններս, իրենց հերթին, գտնվում են կոնկրետ հնագիտական միջավայրում:

Ի մի բերելով վերն ասվածը հնում սրբազան ծառի պատկերացումների և Աշտարակի Ուռուցում դրանց կոնկրետ դրսևորումների վերաբերյալ, կարելի է հետևյալ եզրահանգումը կատարել: Ուռենին, որպես տիեզերական ծառի վաղնջական կերպարներից մեկը, Հայաստանում սերտորեն առնչվում է Աստղիկ-Արուսյակ դիցուհու պաշտամունքին և խորհրդանշում է անցումը

նախաջրհեղեղյան ժամանակներից ետջրհեղեղյան ժամանակներին, այլ խոսքով՝ տիեզերքի վերաարարչագործման «հազարամյա» շրջափուլը: Սուսին, որպես տիեզերական ծառի հնագույն ընկալման մեկ այլ արտահայտություն, Հայաստանում կապված է Արա աստվածության պաշտամունքի հետ և մատնանշում է բնության տարեկան նորացումը, նրա կենսական ուժերի ամենամյա մահը և զարթոնքը: Աշտարակի Ուռուցում այս երկու ծառերի միասին հանդես գալը, հավանաբար, նշանաբանորեն արտացոլում է Դիցամոր և մեռնող-հառնող Աստծո սրբազան ամուսնությունը և խորհրդանշում է բնակավայրի (ուստի և ողջ տիեզերքի) հավերժությունը և արգասավորությունը: Միևնույն ժամանակ, Մայր առվի մեծ կավառի ու նրա գլխավերևում աճող չինարի ծառի առկայությունը և վերը հիշատակված մի շարք այլ հանգամանքներ հուշում են, որ ծիսական Ուռուցը, երևի, երկվորյակների առասպելության հետ սերտաճած «հիմնական առասպելում» նկարագրվող իրադարձությունների հանգուցալուծմամբ վերականգնված իրավիճակի (կարգավորված տիեզերքի) յուրօրինակ մանրակերտն է:

Ուռուցի գոյության վաղ ժամանակահատվածը կարելի է համարել մինչուրարտական (վաղերկաթեդարյան) ժամանակաշրջանը, չբացառելով նրա հիմնադրումը նախորդ ուշ բրոնզի դարաշրջանում: Աշտարակի Ուռուցը հնագույն հայկական մշակույթի պայծառ ցուլքերից մեկն է, որը դեռ այսօր էլ տեսանելի է՝ ավելի քան երեք հազարամյակների հեռավորությունից:

Վերջաբան

«Կարկաչահոս առվի ափին, հենված մամռոտ մի քարի, // Դեռ շատ հնուց մինչև այսօր կանգնած է մի չինարի», – այսպես է պատկերված Աշտարակի չինարին Հենրիկ Թումանյանի բանաստեղծական տողերում: Աշտարակի շնորհալի զավակները և աշտարակցու հյուրընկալ օջախի ջերմությունը վայելած մյուս հայորդիները բազմիցս ջերմ խոսքեր են նվիրել Ուռուցին և նրա

¹⁷⁹ Г.А. Тирацян, Золотая пектораль из Армавира (Армения) // СА, 1968, N 4, с. 190-191, 196. рис. 1, 1.

խորհրդանիշը հանդիսացող սոսի ծառին: Նրանցում Ուռուցի «ծերուկ ծառը» ներկայացված է որպես «հին հեքիաթ՝ նոր օրերում»¹⁸⁰, «սաղարթախիտ, հավերժ կանաչ, հեքիաթային» ծառ, որը հովանավորում է ջահել զույգերին և հույս-հավատ ներշնչում որդիների վերադարձին սպասող մայրերին¹⁸¹: Աշտարակցիներին տարիներ շարունակ հուզել է Ուռուցի նշանավոր ու նվիրական չինարին կտրելու փաստը¹⁸²:

Այսօր էլ Ուռուցը տեղաբնիկների գլխավոր հավաքատեղին է թե՛ ծմեռվա արևոտ օրերին, թե՛ տարվա մյուս եղանակներին՝ վաղ գարնանից մինչև ուշ աշուն: Այն հատկապես մարդաշատ է երեկոյան ժամերին, երբ «ներկայացված» են տղամարդկանց տարիքային բոլոր խմբերը: Մարդիկ հավաքվում են Ուռուցում, քննարկում օրվա նորությունները: Պատանիները խոսում են իրենց ապագա անելիքների մասին, զվարճալի պատմություններ պատմում, ծիծաղում ... Տարեցների զրույցը պտտվում է օրվա հոգսերի շուրջը, ոմանք քանդում են հիշողության կծիկը: Նրանք վերհիշում են հին Աշտարակը, իրենց բնօրրանի մեծ ու փոքրին, պատվարժան հյուրերին, այն ամենը՝ ինչ անցյալ է դարձել: Իրար «բարի գիշեր» մաղթելուց առաջ մոտենում են աղբյուրին՝ մի կուշտ խմելու երկու ցայտաղբյուրներից և գլխահակ արծաթափայլ ծորակից հորդող սառնորակ ջուրը: Հետո մի պահ կանգ են առնում երկնասլաց եռաթև բարդու կողքին և նայում աղբյուրի սև հուշասալին: Մթնշաղը նրանց չի խանգարում, բոլորն անգիր գիտեն մարմարյա սալիկին փորագրված մի քանի բառերը.

«ՈՒՐՈՒՑԻ ՀՈՒՇԱՂԲՅՈՒՐ

Ի հիշատակ Արցախում զոհված աշտարակցի ազատամարտիկների»:

¹⁸⁰ Վ. Ալազան, Վերհուշ // «Հորիզոններ», Երևան, 1957, էջ 117:

¹⁸¹ Հենր. Թումանյան, Աշտարակի չինարին // «Աշտարակ», Երևան, 1948, էջ 32:

¹⁸² Հայաստանը՝ ըստ այբուբենի: Զրույց Աշտարակի մասին // «Գաբուն», 1968, թիվ 11, էջ 48:

Аштараксիւ Կրուц

(Следы древнейшего культа священных деревьев)

Резюме

Аштарак – одно из старинных поселений округа Арагацотн исторической области Айрарат. Несмотря на то, что самое раннее упоминание об Аштараке в письменных источниках относится лишь к IV веку, разбросанные по его территории разнообразные археологические памятники свидетельствуют о «седой» древности поселения. Аштарак не только «виноградный сад Армении», но и единый историко-культурный комплекс, где отсутствуют «белые пятна» с древнейших времен образования армянского народа до наших дней.

Центральная улица старой деревни именовалась Կրուц (Ивняк), потому что по всей ее длине на берегу Большого ручья росли ивы. Կруцем называлась также маленькая площадь, откуда начиналась одноименная улица, ведущая к околотку Бердатах. На площади Կруц, над водораздельным сооружением («кавар») Большого ручья, с незапамятных времен были посажены платан и ива. После каждой перестройки площади вместо срубленных деревьев высаживались новые деревья платана и ивы. Платан и ива были символами Կруца.

Исследованиями удалось выяснить роль места, где произрастали священные деревья, в общественной жизни поселения как: а) площадь для новогодних празднеств (Масленица, Вардавар (Преображение)); б) площадь для совещаний-собраний; в) место суда и наказания; г) место сбора стада

(«нахрагна») и встреч влюбленных; д) место времяпрепровождения-бесед. «Кавар», над которым росли платан и ива, семантически воспринимался как один из образов мифологического Вишапа.

На основании сопоставлений и анализа аналогичных представлений, широко распространенных в Древнем мире (в том числе в разных областях Армянского нагорья и сопредельных территорий), сделан вывод, что Уруц по мифологическому восприятию древних жителей Аштарак считался тем священным центром, где в «начале времен» (во время Сотворения) происходил переход от хаоса к космосу, а платан и ива Уруца воспринимались как священные деревья.

Ива, как один из древнейших образов космического древа, в Армении тесно связана с культом богини Астхик-Арусяк и, возможно, символизирует переход от допотопных времен к послепотопным, т.е. — «тысячелетний» цикл «пересотворения» мира.

Платан, как другое проявление архаического восприятия мирового древа, в Армении соприкасается с культом божества Ара и символизирует ежегодное обновление природы, смерть и пробуждение ее жизненных сил. Совместное выступление этих двух деревьев на аштаракском Уруце, вероятно, семиотически отображает священный брак Богини-Матери с умирающим и воскресающим Богом и олицетворяет вечность и плодородность поселения (значит, и космоса). Факт нахождения платана над «каваром-вишапом» и ряд других обстоятельств подсказывают, что Уруц, по-видимому, в древности являлся своеобразной моделью космоса, воссозданного в результате вишапоборства.

Древнейшим периодом существования Уруца можно считать доурартский (раннежелезный) период, не исключая возможности его основания в предыдущей (позднебронзовой) эпохе. Аштаракский Уруц — один из ярких проблесков древнейшей армянской культуры, дошедший до нас сквозь толщу более трех тысячелетий.

Uruts in Ashtarak
(Traces of ancient cult of sacred trees)

Summary

Ashtarak is one of the ancient residency areas of Aragatsotn district of the historical Ayrarat region. Although the earliest remarks in written sources about Ashtarak relate only to IV century, the large variety of archeological monuments scattered in its territory testify the "hoary antiquity" of this settlement. Ashtarak is not only the "grape garden of Armenia", but also a unique historical-cultural complex, where there are no "blank spaces" starting from the ancient times of formation of Armenian nation through our days.

The central street of the ancient village was called Uruts (willow-bed), because willows were grown along of the whole length of the Big Brook. The small square, from which a street of the same name leading to the neighborhood Berdatagh began, was also called Uruts. In the square Uruts, over the watershed structure ("kavar") of the Big Brook, platan and willow were planted from time immemorial. After each reconstruction of the square new trees of platan and willow were planted instead of the felled ones. Platan and willow were the symbols of the Uruts.

Explorations revealed the role of the place, where the sacred trees were grown, in the social life of the settlement as: a) a square for New Year celebrations (Shrovetide/Barekendan, Vardavar); b) a square for deliberations-meetings; c) a place of court and punishment; d) a place for herd gathering (nakhragna) and for meetings of enamored (rendezvous), e) a place for pas-time and conversations. The "kavar", over which platan and willow were

grown, semantically was perceived as one of the appearances of the mythological "Vishap" (Dragon).

On the basis of comparisons and analysis of analogical perceptions widespread in the Ancient World (including different regions of Armenian plateau and surrounding areas) a conclusion was made that Uruts, according to mythological perceptions of ancient residents of Ashtarak, was considered that very sacred center, where at the "beginning of time" (the time of creation) happened a shift from chaos to cosmos, while platan and willow of Uruts were perceived as the Tree of World.

Willow, as one of the ancient appearances of the Tree of World, is closely connected with the cult of goddess Astghik-Arussyak in Armenia and possibly symbolizes the transfer from antediluvian times to modern times, that is to say the thousand-year cycle of the recreation of the World.

Platan, as another appearance of the archaic perception of the Tree of World, is related to the cult of god Ara in Armenia and symbolizes annual renovation of nature, death and awakening of its forces of life. The existence of these two trees in the same time in Ashtarak's Uruts probably reflects the sacred marriage of Mother-Goddess with the dying and reviving God, and personifies the eternity and fertility of the settlement, i.e. of the whole world. The fact that the platan was over the "kavar-vishap" and a number of other circumstances show that, perhaps, in ancient times, Uruts was a peculiar model of the universe recreated as a result of dragon-struggle.

Pre-Urartian (early iron) period can be considered as the most ancient period of the existence of Uruts. However, the possibility of its existence in the previous (late bronze) period cannot be rejected. Ashtarak's Uruts is one of the bright gleams of the ancient Armenian culture that reached us through a length of over thirty centuries.

ՀԱՄԱՌՈՒՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

- ԱԲԴՅՅ** – Հանրապետական գիտական մատաչրջան, մվիր-
ված ազգագրական և բանահյուսական դաշ-
տային հետազոտությունների հանրագումարին
(զեկ. թեզեր)
- ԱՀ** – Ազգագրական հանդես
- ԴՀԱԱ** – Հայաստանի Հանրապետությունում դաշտային
հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին
մվիրված գիտական մատաչրջան (զեկ. թեզեր)
- ԼՀԳ** – Լրաբեր հասարակական գիտությունների
- ՀԱԲ** – Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն
- ՀԱՀՆ** – Հնագիտական աշխատանքները Հայաստանի մո-
րականույցներում
- ՀԺՊ** – Հայ ժողովրդի պատմություն (ուրիսատորյակ)
- ՀՀՀ** – Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները
- ՀՍՀ** – Հայկական սովետական հանրագիտարան
- ՊԲՀ** – Պատմա-բանասիրական հանդես
- ВДИ** – Вестник древней истории
- ДВ** – Древний Восток
- МНМ** – Мифы народов мира
- СА** – Советская археология

Ներածություն	5
Ուռուցի դերը հին Աշտարակի հասարակական կյանքում	7
Սոսին և ուռենին որպես աստվածային գլխավոր զույգի պաշտամունքի խորհրդանիշներ	15
Ջրբաժան «կավառ»-ը և «Վիշապ» աստվածության «Կուռ» անվանումը	36
Ուռուցի և նրա սրբազան ծառերի գործառույթների վերականգնությունը	40
Ուռուցը որպես կարգավորված տիեզերքի մանրակերտ և նրա հիմնադրման ժամանակը	47
Վերջաբան	51
Аштаракский Уруц (резюме)	53
Uruts in Ashtarak (summary)	56
Համառոտագրություններ	58

Գարեգին Սահակի Թումանյան

ԱՇՏԱՐԱԿԻ ՈՒՌՈՒՅԸ

(ՍՐԲԱԶԱՆ ԾԱՌԵՐԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԻ ՀԵՏՔԵՐԸ)

Ձևավորումը՝ Ս. Հակոբյանի

Ստորագրված է տպագրության 2005թ.
Տառատեսակ՝ "Arial Armenian", "Arial LatRus",
4.0 տպագրական մամուլ
Տպաքանակը՝ 300, գինը պայմանագրային

«ԳԱՍՊՐԻՆՏ» ՍՊԸ տպագրատուն