ԽԱՉԻԿ ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ

ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱՆ

ԱՌԱՋԻՆ ՀԱՏՈՐ

37(47.925)
Ս-17
հշ.
5926

ԽԱՉԻԿ ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ

ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱՆ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ

ԱՌԱՋԻՆ ՀԱՏՈՐ

ՔԱՐԵ ԴԱՐ

ՅԵՐԵՎԱՆ —— 1931

ՊԵՏՀՐԱՏԻ ՏՊԱՐԱՆ
ՀՐԱՏԱՐԱԿ. 1565
ԳՐԱՈՒԵՊ. 6279 (Բ)
ՊԱՏ.-1565. ՏԻՐ. 3000

Ականավոր իրավագետ, ազգագրագետ, պատմաբան Խ. Սամուելյանի “Հին Հայաստանի կուլտուրան” եռահատոր կոթողային աշխատության վերահրատարակությունը նվիրված ծննդյան 145 ամյակին /1873-1940/ ոչ միայն հիշատակի տուրք է, այլեւ նրա գիտական-գրական վաստակի արժեւորում: Աշխատությունը ներկայացնում է ազգագրական, հնագիտական, մատենագրական, բանահյուսական, վիմագրական հարուստ նյութերի հետազոտության եւ կանոնակարգման հիման վրա վերականգնված հին Հայաստանի մշակույթի ամբողջական պատկերը՝ հասարակագիտական ու մշակութաբանական պարբերացման համակարգով: Դասական այս աշխատությունը մեծանուն հայագետի գիտական ողջ գործունեության արդյունքն է, որ այսօր էլ դեռ պահպանում է իր արդիականությունը:

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Մեր կողմից թերևս պատասխանատու գործ է ձեռնամուխ լինել մի այսպիսի պատասխանատու աշխատանքի, որի համար տակավին բացակայում են մեր գիտական գրականության մեջ բավարար չափով նյութեր և որի հաջողության համար ամենալավ դեպքում թերևս անհրաժեշտ էր մասնագետների կոլեկտիվ գործակցությունը:

Սակայն սպասել, որ Հայաստանի կուլտուրայի պատմության վերաբերյալ հիմնական հարցեր, առանձին մասնագիտական ուսումնասիրությունների նյութ դառնալով, վերջնականապես լուծվեն, սպասել, որ հատուկ մենագրական աշխատություններով նախապատրաստվեն այդպիսի մի գիտական գործին տանող ուղիներն և ապա միայն ձեռնարկել Հայաստանի կուլտուրայի պատմության—կնշանակեր՝ ունեցած հնարավորություններով արդեն կատարած գործը հետաձգել անորոշ ժամանակով և այն էլ այնպիսի պատմական վայրկյանին, երբ մեր երկիրը հեղափոխական թափով վերակառուցվում է սոցիալ-տնտեսական նոր հիմքերի վրա, երբ գիտությունն էլ պետք է ընթանա այդ տենդոտ կյանքի արագ տեմպով:

Մեր աշխատությունն իր ընդգրկած նյութի ահագին ծավալով չի ներկայացնում լրիվ արծարծված, հարցերը սպառիչ լուսաբանված մի գործ: Մի շարք հարցեր, որոնք շոշափվում են այստեղ, ինքնին դեռևս կարոտ են առանձին, հատուկ մենագրական ուսումնասիրությունների կամ մեր թանգարանների ամուր փակած պահարաններից նյութերի լույս աշխարհ տեսնելուն. օրինակ, նյութական կուլտուրայից՝ քարե ինդուստրիայի պրոբլեմը, կերամիկան և այլն: Ուստի ներկա աշխատության վրա չենք նայում իբրև «Հին Հայաստանի կուլտուրայի» մի ամփոփ պատմության: Սա դեռևս սպասում է իր հեղինակին: Այլ առաջադրում ենք ընթերցողին պատմական ակնարկներ, որոնք փորձում են հարուցել և լուսաբանել Հայաստանի կուլտուրային վերաբերյալ մի շարք պրոբլեմներ: Դրանով կարծում են … ի վրա ցրված նյութերից ի մի ամփոփված համադրություն ներկայացնել և մասամբ էլ ընդհանուր կուլտուրայի պատմության օժանդակ ձեռնարկ տալ հետաքրքրվողներին:

Մեր ամբողջ աշխատությունը՝ «Հին Հայաստանի կուլտուրան»,

որը ընդգրկում է մեր երկրի հասարակական ձևերի զարգացման շրջա-փուլերը, բաղկացած է 3 հատորներից: Առաջին հատորի նյութն է «Քա-րե դարը», երկրորդն ամփոփում է «Հնագույն մետաղե դարը» (բրոն-զի ու երկաթի) և երրորդը՝ «Հայաստանի հին-դասակարգային ֆեոդա-լիզմը»:

Ի վերջո անհրաժեշտ ենք գտնում այստեղ նշել հետևյալ հանգա-մանքների վրա:

Հակառակ մեր ամբողջ ցանկության, ի վիճակի չեղանք, Երևա-նում նստած, բավարար չափով օգտագործել՝ ընդհանրապես Առաջա-վոր Ասիայի և մասնավորապես հին Հայաստանի ու Անդրկովկասի վե-րաբերյալ օտար ու արտասահմանյան նորագույն հնագիտական ու պատմագրական գրականությունը:

Մեր ներկա նյութին վերաբերյալ բիբլիոգրաֆիան (անկախ՝ ծա-նոթությունների մեջ հիշատակված աղբյուրներից) մեծ մասամբ տալիս ենք օտար գրականությունից, քանի որ հայերեն գրականությունն այդ կողմից շատ աղքատ է:

Նյութի բնագիրը խճողելուց ազատելու և տպագրական տեխնիկան դյուրացնելու նպատակով՝ անհրաժեշտ ծանոթությունները հարմար գտանք զետեղելու բնագրի վերջում, նույնպես և նկարները տպագրում ենք գրքի վերջում:

Խ. ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ

Մայիս 1929 թ.—մարտ 1931 թ.
Երևան

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ա. —«Արարատ», ամսագիր, Էջմիածին:
ԱԲ —«Արձագանք», օրաթերթ, Թիֆլիս:
ԱՀ —«Ազգագրական հանդես», Թիֆլիս:
Բ —«Բյուրակն», շաբաթաթերթ, Կ.-Պոլիս:
ԲԲ —Բենե՝ Բուլանըխ. Թիֆլիս:
ԳՀՓ—Գարեգին Հովսեփյան՝ Փշրանք:
ԴՄԳ—Դատաստանագիրք Մխիթար Գոշի:
Մ —«Մշակ», օրաթերթ, Թիֆլիս:
ՄԽ —Մովսես Խորենացի—Պատմություն հայոց
ՓԲ —Փավստոս Բյուզանդ՝ Պատմություն հայոց:
ՀԱ —«Հանդես Ամսօրյա», Վիեննա:
ՆԴ —«Նոր-Դար», օրաթերթ, Թիֆլիս:
Ծ —«Ծաղիկ», շաբաթաթերթ, Կ.-Պոլիս:
ՀԿՀ—Ալիշան՝ Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց:
ՀՀ —Գարեգին Սրվանձտյան՝ Համով-հոտով:
ԳԲ —Նույնի՝ Գրոց-Բրոց:
ՍՄ —Նույնի՝ Մանանա:
Լ —«Լումա» ամսագիր:
ԷԺ —Էմինյան Ազգագրական Ժողովածու, Մոսկվա:
ԽՀ —«Խորհրդային Հայաստան», օրաթերթ, Երևան:
ՔՀՆ—Աշխարհբեկ՝ Քարե դարը Հայաստանում, «Նորք» ամսագիր: 1925 թ. №5
ԹՆԲ—Թ. Թորամանյան—Նախաքրիստոնեական հայ ճարտարապետությունը. «Բանբեր Հայաստանի Գիտական Ինստիտուտի», 1921–22 թ., Էջմիածին:
ՂՓ —Ղազար Փարպեցի՝ Պատմություն հայոց:
ЛА—Линч—Армения I и II т.т.
ОИТ—Фр. Феликс Оствальд—К истории тектонического развития Армянского Нагорья. Тифлис.
ЗНА—Зелинский—Народно-Юридические обичаи Закавказских армян. Тифлис.
СМ —Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. Изд. Кавказского Учебного Округа I—XXX т.т.

МДЧ—Ж. Морган—Доисторическое человечество, пер. с французского В. Худатова. 1926. Москва.

ППК—Протоколы Подготовительного Комитета к 5-ому Археологическому с'езду. 1879 г.

МАК—Материалы по археологии Кавказа.

AAV—Manûk Abeghian—Der Armenische Volksglaube. Leipzig. 1899.

LH —Lehmann—Haupt—Materialen zur älteren Geschichte Armeniens u. Mesopotamiens. I և II հատ. 1907—1926. Berlin.

MPO—Jacques de Morgan—La préhistoire oriental. I—III. Paris.

MC — Museum Caucasicum. Tiflis.

ՀԱՏՎԱԾ ԱՌԱՋԻՆ

ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ

Ա.

ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱՅԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԵԹՈԴՆԵՐՆ ՈՒ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ

I

Կուլտուրա բառը լատիներեն cultura խոսքից է առաջացել։ Դա նշանակում է հայերեն թարգմանությամբ՝ մշակումն, մշակույթ, զարգացում։ Կուլտուրա ասելով՝ հասկանում ենք այն ամենը, ինչ որ մարդկային ձեռքերի, աշխատանքի գործ է՝ ամենալայն իմաստով վերցրած, այսինքն այն ամենը, ինչ որ այսպես կամ այնպես արտադրում է հասարակական մարդը, այն ամենը, ինչ որ մարդու գործունեության, մշակության արգասիք է։

Հին Հայաստանի կուլտուրան սկսվում է այնպիսի խորունկ հնությունից, գոյություն ունի այնպիսի անհուն ժամանակներից, ուր արդի գիտական տեսությունը դժվարանում է դեռևս ամբողջովին թափանցել։ Դա այն անորոշ, մշուշապատ ժամանակագրական տարածությունն է, որ ընդունված է անվանել նախապատմական շրջան. մի շրջան, որտեղ չկան գրավոր հուշարձաններ, փաստագիր աղբյուրներ։ Դա նախնական մարդկության հնագարյան կուլտուրան է, որտեղ մարդկային անցյալի խորունկ խավարի մեջ չի թափանցում պատմությունը։

Այն գիտությունը, որ ուսումնասիրում է այդ նախնական կուլտուրան նրա մնացորդների միջոցով, թեև պատկանում է պատմական գիտությունների շարքին, սակայն նրան չի կարելի նույնացնել պատմության հետ իր մեթոդաբանությամբ։ Նախնական կամ հնագարյան կուլտուրան ուսումնասիրող գիտությունն անվանում ենք նախապատմություն, իսկ ժամանակաշրջանն էլ նախապատմական։ Նախապատմություն բառն, իր առումով, միանգամայն համանիշ է գերմանական գիտության մեջ ընդունված Urgeschichte տերմինին, կամ ռուսական գիտության մեջ նորոգ գործածվող праистория բառին, մի գիտություն, որ Ֆրանսիայում վաղուց գոյության իրավունք է ստացել l'histoire primitive անունով։

Չնայած մեծ դժվարություններին, բայց և այնպես հարատև թափով զարգացող գիտությանը քայլ առ քայլ հաջողվում է պատռել այդ հնագարյան ժամանակները քողարկող խավարը և այնտեղ ներուզել

լույսի ճառագայթներ: Եվ ահա հետզհետե նշմարվում են ժամանակների ամենախոր ծալքերում աղոտ լուսավորվող և ապա, աստիճանաբար մոտենալով դեպի մեզ, այսպես կոչված, պատմական ժամանակները, ավելի ու ավելի պայծառ ճաճանչների մեջ տեսանելի երևույթ-ներն այն դարավոր կուլտուրայի, որով բնորոշվում է Հայկական լեռնաշխարհում ապրող մարդու նյութական ու հոգևոր կյանքը:

Ի՞նչ միջոցներ է կիրառում արդի գիտությունն այդ առաջադրված նպատակներին հասնելու համար:

Մեր ներկա առաջադրած նպատակի, այն է՝ Հին Հայաստանի կուլտուրայի պատմությունը լուսաբանելու համար նշանակություն ունեցող հիմնական գիտություններն են՝ հնագիտությունը (արխեոլոգիա) ու ազգագրությունը (էթնոլոգիա), որոնք վերաբերում են գլխավորապես նախապատմական շրջանին, և ապա պատմությունը, որ վերաբերում է արդեն այն դարերին, որոնցից մնացել են գրավոր աղբյուրներ:

Հնագիտությունը պեղումների միջոցով հայտնաբերում է իրեղեն աղբյուրներ, որոնք հանդիսանում են նախնական կամ հնադարյան կյանքից մնացած ու պահպանված բեկորները: Մարդկանց ու կենդանիների ամբողջական կմախքները կամ առանձին ոսկորները, գործիքները, կավե ամանները կամ դրանց ջարդված խեցիները, կերակուրների քարացած կամ ածխացած մնացորդները, բնակարանների կամ օջախների հետքերը, պատերն և այլ պեղածոները, որոնք լույս աշխարհ են հանվում յերկրի խորքերից, դարավոր վկաներ են վաղուց անցած, մոռացված մի աշխարհի: Դրանք մեր աչքերի առաջ վերակենդանացնում են ցայտուն պատկերներ յերբեմն աղոտ, խամրած մարդկային կյանքի և շրջապատող բնության դեմ մղվող ամեհի պայքարի: Իրեղեն այդ աղբյուրների հետախուզման և ուսումնասիրման ասպարեզում մեր ժամանակակից հնագիտությունը հասել է մի այնպիսի ճշտության ու կատարելագործման, որ դրեթե հավասարվել է բնական գիտություններին:

Հնագիտությունն իր հետախուզական և ուսումնասիրական գործում կիրառում է գլխավորապես յերկու մեթոդ՝ (ստրատիգրաֆիկ ու տիպոլոգիկ):

Ստրատիգրաֆիկ մեթոդը, այն է՝ յերկրային շերտերը նկարագրող յեղանակը, կիրառելիս՝ օժանդակիչ են հանդիսանում յերկրաբանությունը (գեոլոգիա) ու հնէաբանությունը (պալեոնտոլոգիա): Հնագետը պեղումներ անելիս մեծ ուշադրություն է անում և նշանագրում հանած յերկրային խավերի (յերկրաբանական նստվածքների) հաջորդականությունը, հողի բաղադրությունը, պեղածոյի ինչ խորության մեջ գտնվելը և այլն: Յերկրային շերտերն ու տեսակները և հնա-

դարյան օրգանական կյանքի մնացորդները, գլխավորապես նախնական կենդանական եյակների պեղածոները, հնարավորություն են ընձեռում որոշելու «կուլտուրական շերտերի», այսինքն մարդկային ոսկորների ու գործիքների մնացորդներ պարունակող խավերի, ժամանակագրական հասակը: Ստրատիգրաֆիկ մեթոդով հնագիտությունը կարողանում է կազմել նախնական կուլտուրայի վստահելի ու ճիշտ հարաբերական ժամանակագրությունը:

Սակայն կարող են լինել շատ անգամ դեպքեր, յերբ անհնարին է ստրատիգրաֆիկ յեղանակի կիրառումը: Յերբեմն հնադարյան պեղածոները հայտնաբերվում են այնպիսի յերկրային խավի մեջ, որ դուրս է մղվել իր բնական հաջորդական շարքից տեկտոնիկ և այլ յերկրաբանական հետևանքներով. կամ հայտնաբերվում են այնպիսի յերկրաբանական նստվածքների միջից, որտեղ այդ պեղածոները շատ խոր հնում բերվել են գետերի ու ջրերի հոսանքներով և ապա այդ նոր միջավայրում մնացել են դարերով պահպանված: Անշուշտ նման հանգամանքներում պեղածոների ժամանակագրական հասակը որոշել ստրատիգրաֆիկ յեղանակով անհնարին է:

Այսպիսի դեպքերում հնագիտությունը դիմում է տիպոլոգիկ մեթոդին: Հիշյալ յեղանակը կայանում է նրանում, որ հետազոտվում և ուսումնասիրվում են նախնական տեխնիկայի միջոցներն ու արգասիքները համեմատական հատկանիշներով: Այս պարագայում գլխավորապես հիմնվում ենք այն նմանության վրա, որ նկատելի յե ավելի հնագույն, հետևապես ավելի կոպիտ ձևերի և դրանցից զարգացած ավելի նոր, հետևապես ավելի կատարելագործված ձևերի միջև: Սակայն տիպոլոգիկ մեթոդն էլ յերբեմն չի հասնում իր նպատակին, ուստի նա որոշ դեպքերում կորցնում է իր ճշտորոշիչ բնույթը: Զորօրինակ՝ հնագիտությանը հայտնի յեն որոշ դարաշրջաններ ու տեղեր, յերբ գործիքներն իրենց զարգացման ընթացքում ցույց են տալիս վատացման, անկման նշաններ: Հետևապես տիպոլոգիկ նմանության ուղին այսպիսի պարագայում կորցնում է իր հիմքը: Ուստի տիպոլոգիկ մեթոդը, որ հնագետներն ավելի հաճախակի սովոր են յեղել կիրառելու նորաքարային դարերի նկատմամբ, չի տվել այնքան էլ հաջող հետևանքներ: Եվ տեսնում ենք, որ ներկա հնագիտությունը տակավին անկարող է յեղել այնպես մանրամասնորեն որոշել նորաքարային (նեոլիթի) կուլտուրայի փոփոխումների ու զարգացման ուղիների հաջորդականությունը, ինչպես հնաքարային (պալեոլիթի) կուլտուրայի վերաբերմամբ:

Սակայն հնագիտությունն, իր խոշոր առավելություններով հանդերձ, ունի նաև իր պակասությունները: Հնագիտական նյութերի մեջ անցած-գնացած մարդկային կյանքը չի արտացոլվում այնքան վառ ու

պարզ, յերկրի խորքերից հանած իրեղեն մնացորդները միանգամայն համր են, չունեն այն շունչն ու խմորը, վոր տալիս են գրավոր հուշարձանները: Գտնված քարերն ու վոսկորներն ի վիճակի չեն լիովին պատկերացնելու հնադարյան մարդկային կյանքը: Ճիշտ է, այնտեղ բավականին պարզորոշ նկատվում է նախնական տնտեսական կենցաղն իր տեխնիկայով, գործիքներով, բնակատեղիներով: Բայց և այնպես այդ իրեղեն ապացույցների մեջ խիստ աղոտ գծերով են արտահայտվում նախնական մարդու հասարակական ձևերը, վորոնց մեջ եյին պարփակվում նրա առօրյա կյանքը, մտածողությունը, ընտանեկան կենցաղը, հավատալիքները: Սոսկ պեղածո իրերով ներկայացված հնադարյան կուլտուրան չի պատկերանում վորպես հոսուն, ապրումներով արտացոլվող, ամփոփ մի կյանք, այլ վորպես կյանքի անջատ շարժվող, կերպարանափոխվող առանձին տարրերի մեխանիկական միացումն:

Ահա այստեղ է, վոր օգնության է հասնում մի այլ գիտություն՝ ազգաբանությունը, այն է՝ համեմատական ցեղագիտությունը, վոր գործ ունի վո՛չ թե պեղածոների հետ, այլ կենդանի մարդկային ցեղերի կամ պատմության հեռավորության մեջ պահպանված նախնի չքացած ժողովուրդների, ազգերի հետ:

Նախընթաց բոլոր մեր ասածները, ինչպես տեսանք, վերաբերում են նախապատմական հնագիտությանը: Սակայն հնագիտությունը նույն չափով զբաղվում է նաև պատմական դարերի ուսումնասիրությամբ, գլխավորապես նյութական կուլտուրայի բնագավառում: Այս պարագայում բնագիտությունը դառնում է մի հզոր օժանդակիչ պատմագիտության համար, անսպառ ու թանկարժեք նյութեր մատակարարելով նրան: Պատմական հնագիտությունն այլևս՝ նախապատմականի պես՝ համր ու թերատ չէ:

Պատմական հնագիտության շնորհիվ լույս աշխարհ հանված պեղածոները խոսում ու պատմում են վիմագիր ու կավագիր հուշիկներով, շնչում և ապրում են անցյալի հույզերով, դարավոր կյանքի արդեն չքացած յերևույթներով, վորոնք կաղապարվել են շինարարական հոյակապ կիսավածքներում, ճարտարապետության, կերպարվեստի ու գեղարվեստի արտադրություններում, կենցաղին աղերսող բազմատեսակ իրերում: Հնագիտությունը կարողացավ յերկրի խորքերից, անհայտ խավարից դուրս հանել դեպի լույս այնպիսի ժողովուրդներ ու նրանց կուլտուրաները, վորոնք համարվում եյին նախապատմական և միայն աղոտ կասկածելի գծերով եյին հայտնի:

Շնորհիվ այդպիսի հնագիտական պեղումների և հետախուզումների Փոքր Ասիայում (Բողազքյոյ)՝ այսօր մենք ունենք հաթերի (հիթիտների) պատմությունը, հաթերի կուլտուրան ուսումնասիրելու հնարավորություններ: Ուրարտացիների կամ, ավելի ճիշտ ասած, խալդինե-

րի, ամբողջ պատմությունն այսօր հիմնված է սոսկ հնագիտական նյութերի վրա: Այսպիսով՝ պատմական հնագիտությունը դուրս է քաշել մի շարք կուլտուրաներ և ժողովուրդներ նախապատմությունից և տարել է դեպի պատմական դարերի շրջանը: Էլ չենք ասում, վոր մի շարք պատմական կուլտուրաներ և այդ կուլտուրաները կրող մի շարք պատմական, սակայն արդեն ասպարեզից չքացած ժողովուրդներ, ինչպես Եգիպտոսի, Միջագետքի, Իրանի, դասական Հունաստանի, Հռոմի և այլն, մեզ ծանոթ են ու հասկանալի՝ շնորհիվ հնագիտական չափազանց հարուստ նյութերի: Իսկ բազմաթիվ ժողովուրդներ և կուլտուրաներ, վորոնք հնագույն դարերից ի վեր ապրում և զարգանում են մինչև այսօր էլ, հարկավ դառնում են ուսումնասիրության առարկա վո՛չ միայն պատմագրական նյութերի, այլ և հնագիտական հետախուզումների միջոցով:

Այսպես, ուրեմն, տեսնում ենք, վոր մեր առաջ բացվող հնագիտական նյութերը մեզ տանում են դեպի սոցիոլոգիական նշանակություն ունեցող ընդհանուր կառույցները. տեսնում ենք, վոր գենետիկ սոցիոլոգիան չի կարող հիմնովին հաշվի չառնել հնագիտական նյութերը: Մարդկային հասարակության զարգացման վոր վայրկյանն էլ վերցնենք, լինի դա քաղաքական, լինի գաղափարախոսական, միշտ էլ առաջին արժեք է ստանում նյութական կուլտուրայի հուշարձանների փաստավորումն, վոր շատ անգամ, նույնիսկ պատմական դարերի վերաբերմամբ, տալիս է միանգամայն անսպասելի և նոր մեկնաբանություններ: Հետևապես, կարելի յե ասել, վոր հնագիտական ուսումնասիրություններն ու աշխատությունները մտնում են ընդհանուր սոցիոլոգիական կառույցների շրջանի մեջ: Յեթե դա այդպես է, ապա ուրեմն այդ հնագիտական աշխատանքներն ու հետազոտությունները տարվելու յեն անպայման սոցիոլոգիական վորոշ թեքումով, սոցիոլոգիական նախադրյալներով:

II

Ազգաբանությունը (եթնոլոգիա), իբրև ինքնուրույն բացատրական գիտություն ժողովուրդների, ցեղերի ու ազգերի մասին, ծագել է նկարագրական ազգագրությունից (եթնոգրաֆիա) Ազգագրությունը, վոր յերբեմն համարվելիս է յեղել աշխարհագրության մի մասը, իսկապես գիտություն չէ, այլ մի դիսցիպլին, վոր, ինչպես և անունն է նշում, զբաղվում է ժողովուրդների, ազգերի, ցեղերի նկարագրությունով բացառապես: Ներկայումս ազգագրությունը պետք է համարել ազգաբանության պատկանող մի ճյուղ:

Վերջին յերեք դարերի ընթացքում, շնորհիվ զանազան ճանապարհորդների, հետախուզումների, քրիստոնեական միսիոնարների և գաղութային քաղաքականության իմպերիալիստական գործակալների կա-

տարած դիտողությունների, հետախուզումների և նկարագրությունների, կուտակվել է գիտական գրականության մեջ ահագին ազգագրական պաշար, գլխավորապես «վայրենի ցեղերի» (Աֆրիկայի, Ամերիկայի, Ավստրալիայի) և մասամբ էլ «կուլտուրապես յետամնաց» ժողովուրդների (Ասիայի, Հարավ-արևելյան Եվրոպայի, Կովկասի) կյանքի զանազան կողմերի ու տնտեսական-հասարակական ձևերի մասին: Այդ չափազանց հարուստ նյութը, որ կազմում է ազգագրության հիմքը, 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի սկզբին խթան հանդիսացավ ազգաբանության զարգանալուն, իբրև մի բացատրական գիտության: Վերջինս ձեռնամուխ յեղավ ամենամեծ չափերով օգտագործելու և ուսումնասիրելու այդ ազգագրական նյութերը, ջանալով լուծելու մարդու գոյության և նրա կուլտուրայի բաղկացուցիչ տարրերի ծագումները այն է՝ տնտեսական կենցաղի, արտադրական հարաբերությունների, սոցիալ-հասարակական ձևերի և դրանցից բղխող հավատալիքների ու կրոնների, մտավոր-հոգևոր կյանքի ծագումն և զարգացումը: Սակայն ազգագրությունն էլ ներկայումս իր հետախուզական և ուսումնասիրական աշխատանքների ընթացքում շատ անգամ դուրս է յելնում իրեն վերապահված սահմաններից և ներս է մտնում ազգաբանության ընդհանուր պրոբլեմների դրավիչ բնագավառը:

Ազգաբանությունը, համեմատաբար ազգագրության հետ, մի նոր գիտություն է, որ գոյություն է առել մասնավորապես անցյալ դարի 50–60-ական թվականներին և այն էլ ո՛չ թե իբրև մի ինքնուրույն գիտություն, այլ իբրև մի բաժին մարդաբանության (անթրոպոլոգիա): Հետագայում նա արդեն դարձավ ինքնուրույն գիտություն, հիմք ունենալով, ինչպես ցույց տվինք, ազգագրությունը:

Ազգաբանությունն իր ուսումնասիրական-գիտական աշխատանքում կիրառում է այսպես կոչված պատմա-համեմատական մեթոդը: Այդ գիտական յեղանակը ձգտում է զուգահեռ հետազոտությամբ բաղդատել արդի կուլտուրապես յետամնաց ժողովուրդների սոցիալ-տնտեսական ու հասարակական ձևերը՝ նախնական կյանքով ապրող վայրենի ցեղերի մեջ գոյություն ունեցող նույնպիսի յերևույթների հետ, կամ բաղդատության է դնում դրանց հետ նմանապես հին, արդեն անհետացած, մարդկային հասարակություններն ու ցեղերը և դրանց կուլտուրաները:

Բաղդատություն կամ համեմատություն ասած բանը պարփակում է իր մեջ այն գաղափարը, թե պետք է գտնել ու նկատի առնել վորոշ առարկաների նման գծերը: Ուստի պատմա-համեմատական մեթոդը կանգ է առնում համանիշ յերևույթների վրա, համեմատության է դնում միմյանց հետ վոչ թե լոկ դիպվածական տարրերով, այլ էությամբ իրար համապատասխան կուլտուրաները թե՛ իրենց ծագմամբ և թե՛ իրենց զարգացման նույնանիշ հանգամանքներով: Յուրաքանչյուր կուլտուրայի առանձին նյութական ու հոգևոր տարրերը չեն գոյանում անջատաբար ինքնուրույնորեն, այլ ողակված են, համաձուլված և կազմում են օրգանապես մեկ ամբողջություն: Մարդկային համակեցության ներգործական համակերպումը շրջապատող բնության ու արտաքին միջավայրին՝ զանազան դարաշրջաններում և զանազան տեղերում դրսևորվում է նրանով, վոր մարդկային կյանքի տնտեսական, հասարակական ու հոգևոր կողմերն ստանում են յուրաձև միանականություն, ունենալով իրար համապատասխան, իրար հարող ու նմանող հատկանիշներ կամ տարրեր: Այս տեսակ միանականությունները, վորոնք յերևան են գալիս կուլտուրայի զարգացման ընթացքում, զանազան գիտնականներ, համաձայն իրենց դավանած տեսակետների, վորակել են զանազան անուններով — կուլտուրական աստիճաններ (Սպենսեր), կուլտուրական շրջաններ (Գրեբներ), կուլտուրական փուլեր (Մյուլլեր-Լիեր), կուլտուրական կոմպլեքսներ և այլն:

Այդ միանականությունները պատմա-համեմատական մեթոդի համար ավելի լրիվ ու ամփոփ տառմով հանդիսանում են անշուշտ «կուլտուրական կոմպլեքսները»: Յուրաքանչյուր «կուլտուրական կոմպլեքսը» բնորոշելիս պետք է վերցնել նրա բաղկացուցիչ կուլտուրական տարրերից կամ կուլտուրական կողմերից մեկը, ամենահատուկը՝ իբրև խորհրդանշան (սիմբոլ), վորը արտացոլում է իր մեջ բոլոր ամբողջականը: Այդպիսի խորհրդանշաններ, օրինակ, կարող են լինել տվյալ հասարակության տեխնիկական գործիքները. քարե, բրոնզե ու յերկաթե կացինները կամ դանակները արտացոլում են իրենց մեջ այն կուլտուրական կոմպլեքսի էությունը, վորին նրանք պատկանում են:

Ահա, ազգաբանության բնագավառում պատմա-համեմատական մեթոդը կիրառելիս, մանավանդ նախապատմության վերաբերմամբ, ընտրելու յեն կուլտուրական կոմպլեքսներին համապատասխան ու ընդհանրական խորհրդանշաններ, վորոնք պետք է արտացոլեն ինչպես այդ կոմպլեքսի էությունը, բաղկացությունը: Այդ խորհրդանշանները պետք է, ըստ կարելույն, համատարած բնույթ ունենան, վորպեսզի հնարավոր լինեն նրանց միջոցով բաղդատել վորքան հարելի յե շատ կուլտուրական կոմպլեքսներ, ըստ կարելույն թե՛ կենդանի և թե՛ պեղածո իրականություններից:

Իր առավելություններով հանդերձ ազգաբանության պատմա-համեմատական մեթոդը չի հասնում այնուամենայնիվ իր նպատակին: Նա վորոշ չափով մեկ հիշեցնում է հնագիտության մեջ կիրառվող տիպոլոգիկ յեղանակը և կրում է նույն մեթոդաբանական թերությունները, մանավանդ, յերբ հարցը գալիս է կուլտուրական յերևույթների ժամանակագրությունը լուծելուն: Այսպիսի դեպքերում պակասը լրացնելու

համար ազգաբանությունն ունի նաև կիրարկելի մի այլ յեղանակ, վոր հայտնի յե մնացորդների մեթոդ անունով: Այս մեթոդը (survivals) վորի կիրարկումն պարտական ենք ականավոր ազգաբան Եդուարդ Տայլորին, իր էությամբ նույնպես համեմատական է, բայց այն տարբերությամբ, վոր այս յեղանակով մենք ստանում ենք ուղղահայաց հատումն, ինքն իր մեջ խորացող հեռանկարով (ռետրոսպեկտիվ), մինչդեռ պատմա-համեմատական յեղանակը տալիս է կուլտուրական հաջորդականության հորիզոնական հատումն:

Ամեն մի հասարակական կարգի հիմնական ձևը կախված է նրա տնտեսական պայմաններից, վորտեղ իբրև ստեղծող գործոն, արտադրողական ուժ՝ առաջին տեղն է բռնում մարդկային աշխատանքը: Այդ արտադրողական ուժը մարդկության գոյության ընթացքում անդադար փոփոխվում, զարգանում է. սրա հետ էլ զուգահեռ փոփոխվում և զարգանում են արտադրական-սոցիալական հարաբերությունները: Այս դարավոր, անվերջ ընթացող ու փոփոխվող տնտեսական-սոցիալական պայմաններում տվյալ մարդկային հասարակությունը մտավոր-հոգեվոր իր աշխարհով միանգամայն տարբերվում է նախորդ հասարակություններից, յեթե վերջիններն ապրում էին այլ տնտեսական ու սոցիալական միջավայրում: Սակայն վորքան էլ արագ ու առաջընթաց են զարգանում տնտեսական ձևերն ու փոխվում սոցիալական-հասարակական կարգը, այնուամենայնիվ համեմատաբար դանդաղ են փոխվում մարդկանց հայացքները, կենցաղային սովորույթները, վորոնք կազմակերպվել են նախորդ պայմանների ազդեցության ներքո: Հին հասարակական հարաբերությունները վերափոխվում են նորերի, բայց այդ նորերի գոյացումով՝ նախորդ հին մտայնության, հին կենցաղի ապրումները շարունակում են համառությամբ իրենց գոյության կռիվը: Նրանք միանգամից անհետ չեն վերանում, այլ պահպանվում են վերապրումներով ու մնացորդներով, վորոնք ստանում են կամ ավերակ բեկորների կամ սիմբոլիկ արտահայտումների կերպարանք: Այս մնացորդները շատ անգամ ժողովրդի կյանքում չեն վայելում վաղեմի ներգործական դերը, չունեն նախկին հասարակական նշանակությունը, բայց և այնպես պահպանվում են վորոշ չափով, իհարկե, ժամանակավորապես իրենց տրադիցիոն բնույթը:

Ահա այդ մնացորդներն են, վոր շատ անգամ հանդիսանում են առաջնորդող ուղիներ, վորով հնարավորություն ենք ստանում գտնելու արդեն անհետացած համարվող հասարակական յերևույթների, այժմ մեզ մութ ու անհասկանալի կողմերի բացատրության ու ըմբռնման աղբյուրները: Մնացորդների մեթոդով ուսումնասիրվում են ժողովրդի առօրյա կենցաղային յերևույթները, հասարակական սովորությունները և այլն, վորպեսզի նրանց մեջ հայտնաբերվեն անցյալի հետքերը, հը-

նության բեկորները. մի խոսքով, այն վերապրումներն ու մնացորդները, վորոնք հիշեցնում են և նշում յերբեմն գոյություն ունեցող վաղեմի հասարակական ձևերը:

Իվերջո շեշտենք, վոր մարդկային կուլտուրայի պատմության ուսումնասիրության գործում ազգաբանության իբրև օժանդակ գիտություններ ծառայում են մարդաբանությունը (անթրոպոլոգիա) և լեզվագիտությունը (լինգվիստիկա), մանավորապես այն դեպքերում, յերբ անհրաժեշտ է վորոշել կամ պարզաբանել ժողովրդի էթնիկ բնույթը, ծագումը և տարածումը:

Մարդաբանությունը սկզբներում դասվում էր բնական գիտությունների շարքը: Այս դեպքում գիտնականները նայում էին մարդաբանության վրա լայն առումով, իբրև մի գիտության, վոր ընդգրկում է ամբողջ մարդու թե ֆիզիկական կազմվածքի և թե կուլտուրայի ուսումնասիրությունը: Մինչդեռ մարդաբանությունն, ինչպես և նշում է նրա գիտական տերմինը՝ անթրոպոլոգիա (հունարեն՝ անթրոպոս—մարդ), մի գիտություն է, վոր ուսումնասիրում է մարդու ֆիզիկական հատկանիշները (գանգի, կմախքի, գլխի ձևերը, մազերի, աչքերի ու կաշվի գույնը, հասակը և այլն), անհետացած մարդկային տեսակները, ներկայումս գոյություն ունեցող ցեղերի, մարդու ծագումը: Յեթե կուլտուրայի պատմության ուսումնասիրության մեջ առաջնակարգ տեղերից մեկն է գրավում ազգաբանությունը, վորպես ամբողջական ազգերի, ցեղային խմբակցությունների ուսումնասիրական գիտական դիսցիպլին, անշուշտ մարդաբանությունն էլ, իբրև այդ ազգերի, ցեղերի մարդկային խմբակցությունների բաղկացուցիչ տարրերի՝ անհատ մարդերի ուսումնասիրության մի դիսցիպլին, նույնպես իր տեղն ունի կուլտուրայի պատմության ուսումնասիրության մեջ, բայց միայն յենթակայական, յերկրորդական: Մարդաբանությունն իր գլխավոր յերկու բաժիններով մարդաչափություն (անթրոպոմետրիա) և գանգաբանություն (կրանիոլոգիա) հնարավորություն է ընձեռում հետազոտելու և լուծելու այն մեծ ու դժվարին, տակավին անորոշ մնացած առեղծվածը, վոր աղերս ունի ցեղերի (ռասաների) ծագման, գոյացման ու ֆիզիկական զարգացման հարցերի հետ:

Լեզվագիտությունը թե՛ ազգաբանական և թե՛ ազգագրական ուսումնասիրությունների տեսակետից անհրաժեշտ մի գիտություն է հանդիսանում, վոր նպաստում է յուրաքանչյուր «կուլտուրական կոմպլեքսի» արտաքին ու ներքին հարաբերությունների կառուցվածքի հետազոտմանը: Վոչ միայն ներկայումս ապրող ժողովուրդների կենդանի լեզուներն են ուսումնասիրվում լեզվագիտության միջոցով, այլ և անհետացած ժողովուրդների մեռած լեզուները դառնում են արդի լեզվաբա-

5926

ության հետազոտման առարկա, վորով հնարավոր է դառնում ավելի ժողովրդի կուլտուրայի մասին, շատ անգամ նոր տեղեկություններ ստանալ: Մանավանդ այդ հնարավոր է լինում համեմատական լեզվաբանության միջոցով, վոր վոչ միայն մեռած լեզուների, այլ և արդի կենդանի լեզուների մեջ մնացած բառային քարացումներից փորձեր է անում վերականգնելու այդ լեզուների նախնական անցյալը՝ մարդկային նախալեզուն:

Այդ ուղղությամբ տարվող ուսումնասիրությունները ստեղծում են մի նոր դիսցիպլին՝ լեզվագիտական հնեաբանություն, վոր ներկայումս շոշափելի դեր է խաղում կուլտուրայի պատմության ուսումնասիրության ասպարեզում: Հիրավի, լեզվագիտական հնեաբանության շնորհիվ հայտնաբերվում են այնպիսի ցեղեր, նախաժողովուրդներ կամ ժողովուրդների նախահայրեր, վորոնք անմատչելի յեն յեղել թե հնագետների և թե ազգագրագետների ուսումնասիրությանը, վորովհետև այդ նախնիքներից չեն մնացել վոչ մի իրեղեն, էլ չենք ասում գրավոր հուշարձաններ:

Այդպիսի հետևանքներ ենք տեսնում հնդկա-յեվրոպական կոչված ժողովուրդների համեմատական լեզվագիտության մեջ: Սակայն հնդկա-յեվրոպական լեզվագիտության ներկայացուցիչները մոռանում են իրենց տեսությունների իդեալիստական հայացքներով, համարելով լեզուն հոգու գործիք, ինքնարավ մի հասկացողություն: Նրանք լեզուների փոխադարձ հարաբերության խնդիրը լուծում են, բացատրելով նրանց ծագումը միանական մի ընդհանուր նախալեզվից, վոր տարածվում է առանձին լեզվական ընտանիքների, կամ այդ զանազան ճյուղերի միջև կառուցում են անանցանելի սահմանագծեր, մոռանալով, վոր լեզուները կապված են առանձին ցեղերի հետ:

Միանգամայն հակառակ տեսակետի վրա յե խարսխված յաբեթական լեզվագիտությունը, վորի հիմնադիրն ու արծարծողն է ակադեմիկոս Ն. Մառը: Սա փորձում է վերականգնելու վոչ միայն հաբեթական նախալեզուն, այլ և ընդհանուր լեզվի ստեղծագործման սկզբնական ատաղձները: Հաբեթական համեմատական լեզվագիտությունը հիմնված է դիալեկտիկ-մատերիալիստական տեսակետների վրա և մոտենում է լեզվին վոչ իբրև առանձնացած գոյություն ունեցող, զարգացման իր ներքին իմմանենտ որենքները կրող մի յերևույթի: Լեզուն տեսության է առնվում միմիայն հասարակության հետ ունեցած աղերսով, վորպես հասարակական ստեղծագործման հետևանք և վորպես հասարակական բազմաթիվ վերնաշենքերից մեկը: Լեզուն հասարակական արտադրական հարաբերությունների արտացոլումն է, վորոնք իրենց հերթին պայմանավորվում են արտադրողական ուժերի զարգացումով:

Այս պարագաներում անշուշտ հաբեթաբանությունը մեծ [illegible]

դեր կարող է խաղալ այնպիսի ազգաբանական ուսումնասիրությունների մեջ, վորոնք վերաբերում են հայերի նման ժողովուրդներին, վորոնց ցեղագրական ծագումը մեծ ու դժվարին առեղծված է տակավին մնում:

III.

Յեթե հնագիտությունն ու ազգաբանությունը հնարավորություն են տալիս ուսումնասիրելու և վերականգնելու ժողովուրդների կուլտուրան այն հնադարյան շրջանների նկատմամբ, վորոնցից չեն մնացել գրավոր հուշիկներ, ընդհանրապես պատմությունը, իբրև գիտություն, գործ ունի գրավոր ապացույցների ու փաստերի հետ, սկսած վիմագիր ու կավագիր հուշարձաններից մինչև ձեռագիր աղբյուրները: Պատմական աղբյուրների նյութն են կազմում արձանագրողների և ձեռագրողների ժամանակակից ժողովուրդների կյանքի զանազան կողմերը: Այդ աղբյուրները, գլխավորապես արձանագրությունները, իրենց հնությամբ մի քանի տեղերում հասնում են ամենավաղագույնը մինչև յերկաթե դարի ըսկզբնական փուլերը:

Խոսք չկա, վոր պատմական աղբյուրների քննադատման մենք գործ ունենք համեմատաբար հարուստ և ստույգ նյութերի հետ: Սակայն պատմական աղբյուրներին հարկ է մոտենալ ավելի զգույշ ու վերապահորեն, համեմատաբար հնագիտական ու ազգաբանական աղբյուրների հետ: Պատմական աղբյուրները կրում են, սովորաբար, վորոշ չափով սուբյեկտիվ բնույթ: Ամեն մի պատմագիր, արձանագրելով իր ժամանակի դեպքերը, անշուշտ նրանց լուսաբանության մեջ մտցնում է իր անձնական մոտեցումը, անցյալ կամ իր ժամանակակից հասարակական ու կենցաղային յերևույթների նշանակությունը չափում է իր անհատական կշռով: Հիշյալ թերության հետ միասին պատմական աղբյուրներն ունեն այն առավելությունը, համեմատած անխոս հնագիտական ու ազգաբանական աղբյուրների հետ, վոր շնչում են կենդանությամբ. նրանք ասում-խոսում են ձեզ հետ, բաց են անում այնպիսի խոր հեռանկարներ, ուր հետազոտող հայացքը, թափանցելով, շատ բան կարող է գտնել ու պարզաբանել, ավելի շատ, քան մտածում էր ինքը պատմագիրը:

Սակայն հարուստ չափերով մեզ հասած այդ պատմական աղբյուրներն իրենց իսկական արժեքն ու գիտական նշանակությունը վորպես ժողովրդի կուլտուրայի ուսումնասիրության համար կարող են ստանալ, նայած, թե ինչ մեթոդով զինված է մոտենում այդ նյութերին արդի հետազոտողը: Կուլտուրայի պատմության համար բավական չէ հավաքել, գտնել ու դասավորել պատմական փաստերը, այլ և պետք է իմանալ ու ըմբռնել այդ փաստերի կախումն իրարից, գտնել նրանց

մեջ եղած պատճառական կապակցությունը, հասկանալ նրանց հաջորդական օղերը և վերջապես պարզել նրանց ծագման հիմնական պատճառները:

Պատմական յերևույթների այդ տեսակ ուղղությամբ ուսումնասիրության ու հետազոտության համար կիրառվում է սոցիոլոգիական մեթոդը, այսպես ասած, պատմական մատերիալիզմի յեղանակը, վորի հիմնադիրն է Կ. Մարքսը: Այսպիսով սոցիոլոգիան, ինչպես ասում է Բուխարինը, ծառայում է վորպես մեթոդ պատմության համար, մատնանշում է վորոշ տեսակետ և հետազոտման միջոց: Այստեղ ավելորդ ենք համարում մանրամասնորեն կանգ առնել պատմության մատերիալիստական ըմբռնման տեսության վրա: Բավականանում ենք շեշտելու միայն հետևյալ ղեկավար սկզբունքները, վորոնցով առաջնորդվում ենք մեր սույն ամբողջ աշխատության մեջ: Մարդկային հասարակությունը, ինչպես և ամբողջ մարդկային սերունդը, բնության արգասիք է: Մարդկային հասարակությունը կախված է ամբողջովին այդ բնությունից և կարող է գոյություն ունենալ միայն այն ժամանակ, յերբ նա դուրս է կորզում այդ բնությունից իրեն օգտակար բաներ: Իսկ նա այդ դուրս է կորզում արտադրության միջոցով, կամ նյութական արտադրությամբ:

Այդ նյութական արտադրությունը և նրա միջոցները կազմում են ամեն մի մարդկային հասարակության գոյության հիմքը, վորտեղ բուսնում են գոյանում և զարգանում են արտադրական հարաբերությունները: Մարդկային հասարակության նյութական արտադրության գործունեությունից, արտադրողական ուժերի զարգացումից են կախված և այդ հասարակության հոգևոր ու մտավոր կյանքը: Արտադրողական ուժերի զարգացման աստիճանով է վորոշվում հասարակական ձևերի զարգացումը, ամբողջ ընթացքը, վորտեղ մենք ի նկատի ունենք տնտեսական, սոցիալական, քաղաքական, իդեոլոգիական (մտավոր ու հոգևոր) ձևերն ամեն մի հասարակության:

Ինչպես տեսնում ենք, վերոհիշյալ մեթոդները թե հնագիտության և թե ազգագրության միջոցով, առանձին-առանձին վերցրած, թերի ու անկատար են մնում նախնական կուլտուրայի զարգացման ընթացքը գիտելու համար: Մարդկային կուլտուրայի ամբողջ զարգացումն ըմբռնելու, նրա ամբողջ ընթացքը պատկերացնելու համար անհրաժեշտ է դիմել ավելի բարդ միջոցի՝ կոմպլեքսային մեթոդին: Կոմպլեքսային յեղանակը, ինչպես և ցույց է տալիս վերոհիշյալ բառը, մի համադրություն է հնագիտության, ազգագրության ու պատմության միջոցով գործածվող մեթոդների, մի հայտարարի բերված գիտական հետազոտական յեղանակներ են: Այս դեպքում այն բոլոր աղբյուրները, այն բոլոր նյութերը, վորոնցից քաղում ենք մեր տեղեկությունների անցյալ կուլտուրայի մասին, անցնում են փոխադարձ ստուգման բովով: Համեմատական ստուգման այդ տեսակ յեղանակը միացնում է իրար հետ հնագիտական, ազգագրական ու պատմական աղբյուրներից քաղված փաստերը, վորոնք մեկուսացած ու առանձնակի ուսումնասիրության հիման վրա կմնային միանգամայն անհասկանալի ու կկորչեյին թերևս անհետ: Պարզաբանենք այս միտքը:

Հնագիտությունը հնարավորություն է ընձեռում վորոշելու հնագետների պեղումներով հայտնաբերված ավյալների մեջ արտացոլվող կուլտուրական կոմպլեքսները և նրանց ժամանակագրական կարգը: Ստանում ենք նախնական կուլտուրայի մոտավոր ճշգրիտ պատկերը, վորի սակայն վորոշ մասերը մնում են, այնուամենայնիվ, անհասկանալի, կամ վորի մի քանի գծերը խորին հնության ու ավերիչ ժամանակի ընթացքում միանգամայն յեղծված են, նամանավանդ, վոր պեղածո շրջանի հասարակական ու հոգևոր կողմը չափազանց աղոտ է արտացոլվում նյութեղեն աղբյուրների մեջ: Այդ անհասկանալի կամ յեղծված գծերը հնարավորություն ենք ունենում լրացնելու ազգագրության միջոցով, համեմատության ընելով յերկու կամ ավելի ազգակից կուլտուրաները, մի կողմից՝ պեղածո, իսկ մյուս կողմից՝ կենդանի իրականությունը: Սակայն կենդանի ու մեռած կուլտուրական շրջանների նյութական տարրերի զուգադիպումը հազվադյուտ է լինում: Այս դեպքում ստիպված ենք լինում կուլտուրայի կործանված տարրերը համեմատել կենդանի մնացած նույնանիշ տարրերի հետ, թեկուզ վերջիններն ունենան ավելի զարգացած ձևեր: Այս կենդանի, թեև հնագույնի համեմատությամբ ավելի զարգացած կուլտուրական տարրերը հենց այն մնացորդները կամ վերապրումներն են, վորոնք յետադարձ մտքով տեղափոխում ենք դեպի պեղածո խոր անցյալը:

Այսպես, ուրեմն, հնագիտությունը տալիս է մեզ նախնական կուլտուրայի սոսկ կմախքը, իսկ ազգագրությունն ավանդությունների ու ֆոլկլորի իր ճյուղերով, նաև մարդաբանության ու լեզվագիտության օժանդակությամբ, գալիս է համակելու այդ կմախքը մսով ու մկանունքներով: Բայց այստեղ հանդես է գալիս պատմական գիտությունը, օժտված մատերիալիստական-մարքսիստական մեթոդաբանությամբ, վոր շունչ ու վոգի յե ներարկում, ջերմ արյուն է հոսեցնում մկանունքով համակված այդ կմախքի մեջ: Պատմագիտությունն է, վոր հնագիտության ու ազգագրության միջոցով մեկնաբանում է նախնադարյան կուլտուրայի հայտնաբերված հաջորդական յերևույթների կապակցությունն ու պատճառական օղերը, պարզորոշում է նրանց իմաստը:

Ամփոփելով վերոբերյալ բոլոր մեր ասածները, յեզրակացնում ենք,

փոք կուլտուրայի մատերիալիստական ըմբռնման մեջ նշում ենք չորս հիմնական վարկածներ.

1. Նախնական մարդու կախումը բնական պայմաններից:

2. Մարդու կենցաղի ու վարքի պայմանավորումը նյութական կարիքներով ու պահանջներով.

3. Գաղափարախոսական (իդեոլոգիական) վերնաշենքի առանձնական հիմքի (բազիս) տեսությունը, այսինքն՝ այն տեսակետը, որ մարդկային բոլոր հասարակական ձևերն ու կազմակերպությունները, հայացքներն ու զգացումները գոյանում են նյութական արտադրության պայմաններից, մի տեսություն, որի հիմնավորումը տվել է մարքսիզմը:

IV.

Բոլոր տվյալներից ակներև է, որ Հայաստանի հողային շերտերն իրենց խորքերում, որոնք տակավին փակ են մնում, թաքցրած ունեն հարուստ հնագիտական հուշարձաններ, որոնք խիստ մեծ արժեք կարող են ներկայացնել գիտության համար: Իսկ դրա հակառակ նշելի է, որ համեմատաբար շատ աղքատ, չափազանց սուղ են հայտնաբերված հնագիտական տեղերն ու իրերը: Դեռևս յերկու տասնյակ տարի առաջ գիտնականները բացասում եյին քարեդարյան կուլտուրայի ներկայությունը Հայաստանում, որովհետև չեյին գտնում այդ դարաշրջանին վերաբերյալ իրեղեն ապացույցներ: Սակայն այժմ մենք կարող ենք խոսել Հայաստանի նեոլիթի մասին, որովհետև արդեն մի յերկու պեղումներն ու դիպվածական գյուտերն յեկան վկայելու նորաքարային կուլտուրայի մասին ու հուշել են տալիս, որ ապագայում դուցե գտնվեն նաև պալեոլիթի մնացորդներ:

Ի՞նչ է այս, չասենք ամոթ, յերեվույթի պատճառը: Պետք է խոստովանել, որ Հայկական լեռնաշխարհը բնավին չի հետազոտվել հնագիտորեն: Ոչ թե յերկրի խորքում թաղված հնագիտական աշխարհը, այլ և յերկրի մակերեսին մնացած նախապատմական հուշարձանները մինչև այսօր չեն տեսել սիստեմատիկ հետազոտում, մասնագիտական ուսումնասիրություն: Նախկին ցարական Ռուսաստանը և սուլթանական Թյուրքիան, քաղաքական տեսակետներից դրդված, ո՛չ միայն չեյին սատարում, այլ և հանապազ խոչընդոտներ եյին հարուցանում Հայաստանի հնագիտական ուսումնասիրության գործի դեմ, յենթադրելով այդտեղ հայերի «վերածնության» կամ «ազգային արթնացման ինչ-որ կասկածելի նշույլներ: Դրանով հարկ է, մասամբ, բացատրել նաև այն հանգամանքը, որ յեթե Հայաստանում կատարվել են հնագիտական ու աշխարհագրական հետազոտումներ, այդ անելու հնարավորություն են ունեցել գլխավորապես օտար, արտասահմանյան գիտնականներն իրենց պետությունների հովանավորությամբ և նյութական

միջոցներով: Ավելացնենք այստեղ և այն, որ Հայաստանը չի ունեցել հեղինակավոր հաստատություններ ու տեղային գիտնականներ, որոնք հետաքրքրվեյին այդ տեսակ հետախուզումներով և զբաղվեյին յերկրի հնագիտական ուսումնասիրությամբ, թեկուզ տիրող պետական քաղաքականության հարուցած սահմանափակումների պայմաններում: Իսկ ասպարեզի վրա յերեվացող սակավաթիվ, այն էլ դիլետանտ հայ ուսումնասիրողները մեծ մասամբ տարվում եյին «ազգասիրությամբ» և պարփակվում եյին իշխանական դղյակների, ամրոցների, պալատների, հին վանքերի, յեկեղեցիների, խաչքարերի և այլ նման շենքերի ավերակների հետազոտումների մեջ, որոնելով այնտեղ հայի «փառահեղ անցյալը», հայ մեծատուն նախնիքների «փայլուն պատմությունը»:

Հարկ է ընդհանրապես ընդգծել, որ Հայաստանում մինչև այժմ կատարված բոլոր պեղումներն ու հնագիտական ուսումնասիրությունները, նույնիսկ օտար գիտնականների ձեռքով, չեն տարվել սիստեմատիկ կերպով հանգամանորեն, որոշակի մշակված ծրագրով, բացառությամբ մի յերկու դեպքի: Կատարված հետախուզումներն և ուսումնասիրությունները, մեծ մասամբ, կրում եյին կարճատև գիտական արշավների, թռուցիկ զննումների կամ գործուղումների բնույթ: Այդ հետախուզումների և հետազոտումների հետևանքները մեծ մասամբ տակավին հրապարակված չեն: Մենք չունենք պեղումների տոպոգրաֆիկ նկարագիրներ, ո՛չ էլ հայտնաբերված իրերի տիպոլոգիկ դասավորման փորձեր: Ընդգծենք և այն բացասական յերևույթը, որ Հայաստանի պեղածոները ներկայումս ցրված են զանազան թանգարաններում, և մեծ մասամբ արտասահմանյան: Այս հանգամանքն էլ անշուշտ խոչընդոտ է հանդիսանում ամփոփ ուսումնասիրական փորձեր կատարելուն այդ հնագիտական իրերի հիման վրա: Վերջին պարագան ցույց է տալիս, որ հաշվի չեյին առնում այն հիմնական հնագիտական սկզբունքները, որ յուրաքանչյուր հուշարձանի պեղումը, նրա ուսումնասիրումը հենց պեղման տեղում, իրեղեն հանածոների հավաքումը և կենտրոնացումը, այսինքն՝ այդ հնագիտական աշխատանքների պատասխանատու առաջին սկզբնական շրջանը միշտ հիմք է հանդիսանում հաջորդ ամեն մի ուսումնասիրության նույն տեղում:

Ծրագրային բացակայությունը նկատվում է նաև նրանում, որ հնագիտական հետախուզման ու պեղման վայրերն ընտրվում եյին դիպվածորեն կամ ուսումնասիրողի սուբյեկտիվ դրությունից: Սրա հետևանքը լինում է այն, որ մենք տեսնում ենք, թե ինչպես մի քանի վայրեր հետախուզվում են լայն չափերով, իսկ շատերն էլ մնում են անուշադիր: Մեր յերկրի շատ վայրերը, որոնք ահագին հնագիտական

նշանակության ունեն նախապատմության ուսումնասիրման տեսակետից, առավելին սպասում են հնագետի բահ ու քլունգին: Իսկ մինչ այդ հիշյալ վայրերն իրենց հնագիտական պարունակությամբ հանդերձ անհետանում են երկրագործական մշակույթների տակ կամ ոչնչացվում են ներկայումս մեծածավալ կառուցվող շինարարական աշխատանքների ընթացքում անխնամ բանվորների ձեռքով և կամ վերջապես թալանվում են «գանձ» փորողների և այլ նման շահամոլների ձեռքով:

Անշուշտ, վերոբերյալ բոլոր թերությունները ուղղակի հարված են հասցնում հնագիտական ուսումնասիրություններին, խիստ դժվարացնելով, երբեմն իսկ անհնարելի դարձնելով ոչ միայն լուսաբանելու և ամփոփելու Հայաստանի նախապատմական կուլտուրայի զարգացման զանազան շրջանների պատմությունը, այլ և փորձելու արդեն պեղումներով հայտնաբերված իրեղեն նմուշների ստրատիգրաֆիկան խմբավորումների փոխադարձ հարաբերություններն ըստ տեղի ու ժամանակի և տալ պարզելու նրանց ծագումը:

Այդ տեսակետից մի առանձին անմխիթար վիճակ են ներկայացնում մեր հնագիտական աղբյուրները Հայաստանի քարեդարյան կուլտուրայի նկատմամբ: Հայաստանում հնագիտական հետախուզումներն սկսվել են 19-րդ դարի 30-ական թվականներից, և մինչև վերջին ժամանակները չեյին հայտնաբերվում քարեդարյան ինդուստրիայի հետքեր: Այդ հանգամանքն առիթ էր ծառայել մի քանի գիտնականների կարծիք հայտնելու, թե ընդհանրապես Անդրկովկասում և մասնավորապես Հայաստանում գոյություն չի ունեցել քարեդարյան կուլտուրա: Իսկ Ի. Ս. Պոլյակովը 1897 թ. Կողբի ու Նախիջևանի աղահանքերում գտել էր խոշոր ձևի քարե հղկած մուրճեր, այնուամենայնիվ յեղան և դեռ կան հնագետներ, որոնք կասկած են հայտնում, թե այդ գործիքները պատկանելիս լինեն քարե դարին, և վերագրում են մետաղե դարերին: Այնուհետև 90-ական թվականներին ֆրանսիական ականավոր հնագետ Ժակ Մորգանն Արագածի լանջերում հայտնաբերել էր օբսիդիանից գործիքներ, որոնք նա, նրանց արտաքին նշանների համաձայն, վերագրում էր քարե դարին, սակայն միաժամանակ տարակուսում էր, յենթադրելով, որ Հայաստանում քարեդարյան կուլտուրայի հանգամանքները բացակայում են:

Առաջինը Երվանդ Լալայանն էր, որ 1915 թ. Էջմիածնի մոտ Շրեշ կոչված բլրի պեղումով և 1927 թ. Կոտայքի գավառի Եղվա գյուղում մոտ 40 դամբաններ փորելով, յերևան հանեց մի շարք իրեղեն տվյալներ, որոնք աներկբա ապացույցներ են Նախահայաստանում յերբեմնի գոյություն ունեցած քարեդարյան կուլտուրայի: Բացի այդ՝ վերջին յերեք տարիների ընթացքում Հայաստանի Հնությանց Պահպանության Կոմիտեն իր հնագիտական արշավանքների ժամանակ գլխավորապես գտել ու հավաքել է Երևանի ու Էջմիածնի գավառներում, Սևանի լճի շրջակայքում մի քանի տասնյակ գործիքներ ու իրեր նորաքարային դարերի ինդուստրիայի:

Անշուշտ այդ հնագիտական աղբյուրները դեռևս աղքատ են ու անբավարար: Նրանք հնարավորություն չեն տալիս լրիվ պատկերացնելու Հայաստանի նեոլիթի կուլտուրան, սակայն նրանք գալիս են նախ իսպառ վերացնելու առաջվա սխալ այն կարծիքը, թե Հայաստանը չի ունեցել իր քարեդարյան կուլտուրան, և յերկրորդ՝ նրանք մի կողմից՝ ապահովաբար կռահել են տալիս, որ մեր յերկրի անհայտ խորքերում դեռևս պահված կան նեոլիթի ավելի շատ մնացորդներ, իսկ մյուս կողմից՝ նշում են հետագա փորձելու և գտնելու նաև պալեոլիթի մնացորդները: Մենք չենք կարող յերևակայել նորաքարային կուլտուրան առանց նրա անմիջական նախորդ հնաքարայինի: Չէ՞ որ հղկած քարի ինդուստրիան զարգացել է պայթած ու տաշած քարի ինդուստրիայից, իսկ քարե դարն ընդհանրապես Հայաստանի աշխարհագրական բնության մեջ, անվերջ ու անսպառ քարային ու լավային զանգվածների միջավայրում, իր գոյության ու զարգացման համար ուներ ամենանպաստավոր պայմանները:

Թեև այժմ մեր տրամադրության ներքո ունենք Հայաստանի քարեդարյան կուլտուրայի վերաբերյալ աղքատ նյութեր, ընդհակառակը, գալով հաջորդ բրոնզե դարի ինդուստրիային, մենք կարող ենք որոշ չափով թերևս պարծենալ նրա համեմատական հարստությամբ:

1855 թ. Կովկաս յեկավ մշտապես պատմա-հնագիտությամբ զբաղվելու նպատակով գերմանական Բայերնը, որ գտավ Իգդիրի մոտերքը 1859 թ. առաջին սեպաձև արձանագրությունը Ռուսա-Հայաստանում: Նրա ձեռնարկած բազմաթիվ հնագիտական հետախուզումների մեջ, որոնք կատարվել են Անդրկովկասի զանազան վայրերում, նշանակալից են նրա աշխատանքները Դիլիջանի ձորում «Մեդվին լայեր» կոչված տեղում՝ դամբանների պեղումներով: Այդ դամբաններն սկզբներում հայտնաբերվել են տակավին անցյալ դարի 50-ական թվականներին, Բայերնից առաջ, մանրամասն ուսումնասիրության յենթարկվել են միայն 70-ական թվականներից սկսած, գլխավորապես հիշյալ Բայերնի ձեռքով: Բայերնից առաջ էլ, 1876 թ. և 1878 թ. այստեղ աշխատել էր նաև Կովկասյան հնագիտ. ընկերության քարտուղար Վիրուբովը, իսկ 1877 թ. ուսումնասիրություններ էր կատարել Մոսկվայից առաքված հնագետ Գ. Դ. Ֆիլիմոնովը: Բայերնից հետո՝ 80-ական թվականներին այստեղ հետախուզումներ են կատարել հայտնի հնագետներ՝ Ուվարով ամուսինները:

Վերոհիշյալ հնագետների և առավելապես Բայերնի ձեռքով պեղվել են «Մեդվին լայեր»-ում 86 դամբան, որոնց գերեզմաննե-

րից հանվել են մեծ քանակով, մոտ 312 հատ կավե ամաններ, բաղա-
կանաչած բրոնզե գործիքներ, զարդարանքներ և այլ իրեր, մասամբ նաև սակավաթիվ երկաթե իրեր: Այս պեղածները չափազանց մեծ արժեք են ներկայացնում Հայաստանի կուլտուրայի բրոնզե դարերի ուսումնասիրության համար, շնորհիվ իրենց զարգացած տեխնիկայի ու գեղարվեստական կատարվածքի:

Ընդհանրապես Կովկասի հնագիտական հետախուզումների և ուսումնասիրությունների գործին մեծ զարկ տվեց Թիֆլիսում կայացած 1881 թ. 5-րդ հնագիտական համագումարը: Այստեղ հիշենք արտասահմանյան երկու ականավոր գիտնականներ՝ գերմանացի Ռ. Վիրխովին և ֆրանսիացի Շանտրին, որոնք մասնակցել էին համագումարին և հայտնի եղան իրենց հնագիտական ու մարդաբանական հետազոտություններով, մասնավորապես նաև հայ ցեղի մասին:

Այդ համագումարի նախապատրաստական կոմիտեի առաջարկով Ալեքսանդր Երիցյանը կատարել է պեղումներ Լոռու գավառում և հայտնաբերել է բրոնզե իրեր ու կավե ամաններ, մեծ մասամբ սևագույն, որ նմանություն ունեին Դիլիջանի «Ռեդկին լագերի» ամանեղենների հետ: Նույն Երիցյանը և ապա ամուսինները Ուվարովները 1879 թ. Արմավիրում, «Բլրի» վրա, պեղումներ կատարելով գտել են բացառապես կավե ամաններ, բրոնզե իրեր, ինչպես և ոսկեղենի կտորներ: Ուվարովները պեղումներ են կատարել 1880 թ. նաև Ոշականի ու Աշտարակի միջև «Ղալեր» կոչված տեղում, փորելով 10 դամբան ու հանելով բրոնզե իրեր:

Առաջնակարգ տեղ են բռնում իրենց պեղումներով Ե. Ռեսլերն ու Վ. Բելքը: Առաջինը պեղումներ է կատարել 1880—1890 թ. թ. ընթացքում նախ՝ Ղարաբաղում և ապա Գանձակի գավառում, հայտնաբերելով բազմաթիվ դամբաններից, որոնք մեծ մասամբ «քարարկղներ» (Steinkisten) էին, մեծաքանակ բրոնզե իրեր ու կավե ամաններ, ինչպես և թաղման ծիսական ձևեր: Նույնպես և Վ. Բելքը, որ քիմիկոսի պաշտոնով ծառայում էր Գեդաբեկի (Գանձակի նահանգ) պղնձահանքերում, անձնատուր է լինում հնագիտական հետախուզումների: Նա 1880—1890 թ. թ. հնագիտական աշխատանքներ է տանում Շամքորի շրջանում, բանալով 300-ից ավելի դամբան: Այստեղ նա գտնում է մեծ մասամբ բրոնզե դարաշրջանին և սակավ էլ երկաթի վաղնջագույն դարերին պատկանող մետաղե իրեր ու կավե ամաններ: Հետագայում Վ. Բելքը իր հետախուզումները զարգացրեց ուրարտական կուլտուրայի գծով և գրավվեց սեպագիր հուշարձանների հայտնաբերման աշխատանքներով նախ՝ Ռուսահայաստանում և ապա Թյուրքահայաստանում պրոֆ. Լեման-Հաուպտի հետ:

Մասնավորապես նույն ժամանակներս Անդրկովկաս եկավ Ֆրան-

սիայից, հնագիտական ուսումնասիրությունների նպատակով, ականավոր հնագետ Ժակ Մորգանը, որ ի միջի այլոց մանրազնին հետախուզական աշխատանքներ կատարեց Լոռվա գավառում և Թալիշում, հետախուզել էր Արագածի լանջերը: Նա խիստ արժեքավոր ու հետաքրքիր պեղումներ է արել Հայլոում կայարանի շրջակայքում գտնվող Ղարա-Ղալա լեռան գագաթի վրայի Շեյթան-Դաղ անունով նեկրոպոլում, այնուհետև Աղթալա կայարանի մոտերքը և ապա Ալլահվերդի ու Ճոճկան գյուղերի միջև տարածվող Ուչքիլիսայի նեկրոպոլում: Այդ բազմաթիվ դամբանների պեղումները տվել են մեծ մասամբ բրոնզե իրեր ու կավե ամաններ և փոքր թվով վաղնջագույն երկաթե դարին վերաբերյալ մետաղե իրեր ու կավե ամաններ: Ժ. Մորգանի հիշյալ պեղումները և Անդրկովկասի, մասնավորապես Հայաստանի նախապատմության վերաբերյալ հնագիտական ուսումնասիրությունները մեծ կարևորություն են ներկայացնում, լինելով առաջին փորձեր, որոշ դասավորման (կլասիֆիկացիա) ենթարկելու հնագիտական իրերը տեղագրական ու ժամանակագրական բաշխումների ու համեմատումների միջոցով:

1896 թ. ռուս զինվորական ծառայության կնյազ Պ. Վ. Զախկովսկին պեղումներ է կատարում Երևանի գավառի Թազաքենդ գյուղում, Զանգու գետի աջ ափին եղած նախապատմական դամբաններում: Այստեղ նա գտել է բրոնզե իրեր ու կավե ամանեղեն 2 տեսակի՝ մեկը՝ սևագույն, հար ու նման Դիլիջանի «Ռեդկին լագերի» սև կերամիկային, իսկ մյուսը՝ բաց գույնի, ներկված կարմիր և վրան սևագույն զարդերով:

Ե. Ռեսլերի ու Վ. Բելքի սկսած հնագիտական հետազոտությունները շարունակեցին Ա. Իվանովսկին և Մ. Նիկոլսկին, որոնք գործուղված էին 1895—96 թ. թ. Անդրկովկաս՝ Մոսկվայի Հնագիտական ընկերության կողմից:

Ա. Իվանովսկին պեղումներ է կատարել Գանձակի գավառի Գետաբեկ, Ղարա-Բուլաղ ու Ղալաքենդ գյուղերում, Ղարաբաղում և Նոր-Բայազետի Գյուլալլարա գյուղում: Ընդամենը բացվել են 91 դամբան, որոնք «քարե արկղներ» էին և պատկանում էին բրոնզե դարի վերջին և մոտենում էին երկաթե դարերին: Մետաղե, գլխավորապես բրոնզե, իրերի հետ գտնվել են նաև զանազան կավե ամաններ, մեծ մասամբ երկրաչափական նկարներով, շեղբերն էլ մեանդրի ու «գայլի ատամի» (Volfzahnornament) նկարներով, փոսիկներով՝ լցված սպիտակ ներկով: Ա. Իվանովսկու և Մ. Նիկոլսկու հնագիտական արշավը նաև զբաղվում էր ուրարտական կուլտուրայի մնացորդների, գլխավորապես սեպագիր հուշարձանների, որոնումներով: Պետք է ասած,

որ այս վերջին ուղղությամբ ձեռնարկված հետախուզումներում նրանք, մանավանդ Մ. Նիկոլսկին, մեծ հաջողություններ ունեցան:

Բազմաբովանդակ ու հետաքրքիր հնագիտական նյութեր են տալիս ակադեմիկոս Ն. Մառի կատարած պեղումներն ու հետախուզումները Հայաստանի զանազան վայրերում՝ թե՛ նախապատմական և թե՛ պատմական դարերին վերաբերյալ: Մեծ գիտական նշանակություն են ստանում Ն. Մառի հայտնաբերած (1909 թ.) քարե վիշապաձև հսկայական արձանները Սևանի լճի շրջակայքում: Ն. Մառի փառք գործոցն են Անիի ավերակների պեղումները համապատասխան ուսումնասիրություններով հանդերձ. այդ հնագիտական աշխատանքները սիստեմատիկ ծրագրով տարվել են սկսած 1892 թ. մինչև 1914 թ.:

Չմոռանանք այստեղ նշելու այն ահագին ծառայությունը, որ մատուցել է Մեսրոպ յեպիսկոպոս Սմբատյանը, յերկար տարիների ընթացքում գրանցելով ու հայտնաբերելով, թվով 21 հատ, ուրարտական սեպագիր հուշարձաններ, որոնք դառնում են հայտնի գիտունների ուսումնասիրության ու վերծանման առարկա:

Վերջապես հիշենք մեծածավալ հնագիտական պեղումները, որ արել է Յերվանդ Լալայանը Նոր-Բայազետի գավառում Սևանի լճի շրջակայքում 1905–1908 թ.թ.: Այստեղ հայտնաբերվել է բրոնզի դարի վերջնագույն շրջանի կուրգաններ՝ բրոնզե բազմաթիվ իրերով ու կավե ամաններով, գլխավորապես սև գույնի, մեկ երկրաչափական զարդով և թաղման ծիսակատարման ձևերով: Այդ պեղածներն իրենց հարուստ բովանդակությամբ մեծ լույս են սփռում Հայաստանի բրոնզե դարերի կուլտուրայի պատմության վրա:

Հիշենք նաև «Կարմիր Վանք» կոչված ավերակները, որ գտնվում են Արաքսի ափին, Հին-Նախիջևանի շրջանում և, ըստ բոլոր տվյալների, խիստ հարուստ հնագիտական վայր են հանդիսանում: Դժբախտաբար մինչև այժմ այստեղ չեն ձեռնարկվել սիստեմատիկ, քիչ թե շատ գիտական հիմունքներով տարված պեղումներ: Այդ վայրի հնագիտական նշանակությունը հայտնի յեղավ 1895 թ.: Այդ ժամանակից ի վեր նա յենթակա յե յեղել շրջակա բնակչության թալանին, որտեղ բախտախնդիր անձինք «գանձեր» են փորփրում, փչացնելով հնությունները: Իսկ հնագետները հնարավորություն չեն ունեցել զբաղվելու այդ վայրի մանրազնին ու ծրագրաչափ հետազոտությամբ և բավականացել են միայն թեթև, մակերեսային հետախուզումներ կատարելով: Մինչև այժմ այդտեղ հայտնաբերված հնագիտական իրերը վկայում են նրա ամենահին ժամանակը՝ բրոնզի դարին վերաբերող, սակայն կան հետքեր, որոնք հիմք են տալիս կռահելու, որ ավելի մանրամասն ու հիմնավոր պեղումները պետք է մեզ բերեն դեպի քարեդարյան ինդուստրիան՝ պահված ավելի ստորին շերտերում:

Ավելորդ ենք համարում այստեղ մի առ մի կանգ առնել բազմաթիվ մանր-մունր կամ դիլետանտական ձևով կատարված՝ զանազան անձերի կողմից հնագիտական հետախուզումների և պեղումների վրա: Այս դիպվածական փորձերը նմանապես յերևան են հանել բրոնզի և վաղնջագույն յերկաթե դարերին վերաբերյալ իրեղեն բազմաթիվ ապացույցներ: Այս դեպքում միմիայն մատնանշենք հնագետ-հավաքորդ Ե. Թադևոսյանի շահեկան հետազոտումները, մանավանդ Շիրակի գավառի նախապատմական շրջանին պատկանող կառույցների ու բանակատեղերի մասին և այժմ Հայաստանի Հնությանց Պահպանության Կոմիտեի նախապատմական ու պատմական հնությունների ցուցակագրական աշխատանքները, որոնց ընթացքում հաջողվել է հավաքել քարե ու բրոնզե, նաև վաղնջագույն յերկաթե դարերի զանազան իրեր: Դժբախտաբար այդ Կոմիտեի բոլոր աշխատանքների հետևանքները մնում են անհայտ Հայաստանի հնագիտության և կուլտուրայի պատմության հետաքրքրվողների համար, քանի որ այդ արդյունքները չեն հրատարակվում:

Ինչպես տեսնում ենք, նախապատմական հնագիտությունը մնանում է միայն վերջին տասնամյակների յերևույթ և նա տակավին գտնվում է իր սկզբնական զարգացման փուլի մեջ, պաշարված դեռ այժմ աննպաստ պայմաններով: Սակայն Հայաստանում կատարված են նաև մի շարք հնագիտական ուսումնասիրություններ ու պեղումներ այդին պատմական դարերին վերաբերյալ: Մեր պատմական հնագիտությունն իր ծագումով, համեմատած նախապատմականի հետ, ավելի հին է:

Պատմական դարերին վերաբերյալ հետախուզումները, բացի ակադեմիկոս Ն. Մառի ղեկավարությամբ կատարված՝ Անիի պեղումներից, մեծ մասամբ վերաբերում են հին վանքերին, եկեղեցական ամրոցներին, բերդերի և այլ նման ավերակներին, նաև վիմագիր հուշարձաններին: Այդ կողմից հիշատակելի յեն Սարգիս վարդապետ Ջալալյանի, Հովհաննես յեպիսկոպոս Շահխաթունյանի, Ներսես Սարգսյանի, Ալիշանի, Թորոս Յերզնկյանի, Բաշխերունու և այլոց [illegible] հնախոսական աշխատությունները, որոնք զուտ նկարագրական բնույթ ունեն: Պատմական հին դարերին վերաբերյալ հնագիտական հետախուզումների շարքում ականավոր տեղ են գրավում հուշակավոր Զվարթնոց վանքի պեղումները, որոնք սակայն, վերջացած չի կարելի համարել: Այդ պեղումները հնագիտական խիստ հարուստ նյութ են մատակարարում ոչ միայն հայ յեկեղեցական հին ճարտարապետության, այլ և հին պատմական Վաղարշապատի, Արարատյան դաշտի հնագույն քաղաքակրթության այդ կենտրոնի նյութական կուլտուրայի ուսումնասիրության տեսակետից: Զվարթնոցի պեղումների տվյալները մեզ յենթադրել են տալիս, որ այդ շրջապատի վայրերի հնագիտական ավելի ստորին

շերտերում թաղված կարող են լինել նույնիսկ նախապատմական կուլ-տուրայի հետքեր:

Պատմական հին և միջին դարերի հայ շինարարական տեխնիկայի, հայկական ճարտարապետության ու Վանի հնագիտական նորագույն հե-տախուզումների և ուսումնասիրությունների մեջ հայտնի յեն ճարտա-րապետ Թորամանյանը, գերման պրոֆեսոր Ստրժիգովսկին, Գարեգին յեպիսկոպոս Հովսեփյանը, Մեսրոպ յեպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանը, Սմբատ Տեր-Ավետիքյանը, Երվանդ Լալայանը և այլք, վորոնք լույս ընծայած ունեն այդ առթիվ հատուկ մասնագիտական աշխատություն-ներ:

Քաղաքական աննպաստ պայմանները Տաճկահայաստանն անջատ են պահել Ռուսահայաստանից: Մինչդեռ Տաճկահայաստանը իր հնագի-տական մնացորդներով վերին աստիճանի հարուստ և գիտության հա-մար չափազանց շահեկան վայր եր հանդիսանում, բայց, շնորհիվ տիրող կառավարական ռեժիմի, նա մինչև ել անմատչելի յեր մնում հնագիտա-կան հետախուզումների համար հայ գիտնականներին: Տաճկահայաստա-նի հնությունների ուսումնասիրական աշխատանքներն, առավելապես նախապատմական դարերին վերաբերյալ, հնարավոր յեղան միայն յեվ-րոպական գիտնականներին՝ իրենց պետությունների աջակցության ու հովանավորության շնորհիվ:

Տաճկահայաստանի հնագիտական ուսումնասիրության ասպարե-զում ականավոր տեղ են բռնում գերմանացի պրոֆեսոր Շուլցը, վոր իր հետախուզումները կատարում եր Ֆրանսիական Ասիական Ընկերության ոժանդակությամբ (1825–26 թ.թ.), այնուհետև Լեյարդը (1850 թ.), Ռասսամը (1879–1880 թ.), ֆրանսիացի միսիոնարներ Մյուլլեր Սիմոն և Հիվերնա (1888–89 թ.), Ժակ Մորգան (1891թ.) ամերիկացի միսիո-նար Ռեյնոլդսը, անգլիացի ատաշե Հորմուզդը, Վանի անգլիական հյուպատոս Քլեյտոնը, մեզ արդեն հայտնի Վ. Բելքը, Լեման-Հաուպտը և այլն: Սրանք գլխավորապես զբաղված եյին ուրարտական կուլտու-րայի հնագիտական հետախուզումներով և իրենց գործունեությունը կենտրոնացրել եյին մեծ մասամբ Վանի շրջանում:

Համաշխարհային պատերազմի ընթացքում, յերբ ռուսական զորքե-րը վոտք դրին Տաճկահայաստանի հողի վրա, հնարավորություն ստեղծ-վեց և մեր հնագետների համար այդտեղ գիտական հետախուզական աշ-խատանքներ տանելու: Ակադեմիկոս Մառը և նրա ղեկավարությամբ պրոֆ. Օրբելին հնագիտական հետախուզումներ եյին կատարում ուրար-տական կուլտուրայի վերաբերմամբ Վանի գավառում, իսկ Սմբատ Տեր-Ավետիքյանը հետաքրքիր պեղումներ եր կատարում Հասան-Ղալայում, վորտեղ հայտնաբերվել եյին հելլենական ազդեցությամբ բնորոշվող

հնագիտական իրեր: Պետք ե ասած, վոր նույն Մառըն ու Օրբելին ա-ռաջներն ել, 1911 թ. յերիտասարդ-թյուրքերի հեղափոխության հետե-վանքով հայտարարված ազատության շնորհիվ, հնարավորություն եյին ունեցել հնագիտական հետախուզումների նպատակով աշխատանքներ տանել Վանի շրջակայքում, ինչպես և Երվանդ Լալայանը:

V.

Համեմատաբար հնագիտության հետ՝ ավելի հարուստ նյութ ե ամ-բարված հայի ազգագրության վերաբերմամբ: Հարուստ ե այդ նյութն ավելի քանակով, քան իր վորակով: Սրա պատճառները խիստ բնորոշ են մեր իրականության տեսակետից: Հայ ազգագրությունը սկզբնե-րում հետապնդել ե տենդենցիոզ հեռանկարներ, ծառայելով վո՛չ թե գի-տական, այլ ազգայնական-ազգասիրական նպատակների:

Հայ ազգագրությունն իր գոյությամբ գրեթե մեկդարյան պատմու-թյուն ունի: Նա սկսվել ե անցյալ դարի 20-ական թվականներից, յերբ «ազգասիրությունն ու հայրենասիրությունը» սկսում են տիրապետող զգացմունք դառնալ, վորը հայ նորաբույս բուրժուազիայի ծալքերից աշխարհ յեկած փոքրաթիվ մտավորականությունը փորձում եր հիմնա-վորել հատուկ գաղափարախոսությամբ:

Հայ ժողովրդական հնությունների, սովորությունների, բանահյուսու-թյան, դիցաբանության, հավատալիքների, մի խոսքով՝ ազգագրության հետ սկսել ենք ծանոթանալ վո՛չ թե սիստեմատիկ բանահավաքածուների և ուսումնասիրությունների միջոցով, վորոնք յերեվացել են մեր իրա-կանության մեջ միայն նորագույն ժամանակները, այլ գեղարվեստական գրականության, այն ե՝ վիպագրության ու բանաստեղծության միջո-ցով: Վերջինս ահագին դեր ե խաղացել հայ ազգագրության զարգացման մեջ, դերակչռություն տալով հայ ժողովրդի, մասնավորապես գյուղա-ցիության կենցաղի, նիստ ու կացի, սոցիալ-տնտեսական հարաբերու-թյունների, մտավոր-հոգեվոր աշխարհի կենդանի նկարագիրներին: Խ. Աբովյանն ու Պ. Պռոշյանն եյին գրական այդ ուղղության հիմնա-դիրները, վորոնց հետեվեցին մինչեվ վերջին ժամանակները գրեթե մեր բոլոր վիպագիրներն ու բանաստեղծները, մի քանի բացառություննե-րով միայն:

Այդ գրականությունը ստեղծել եր իր համար մի ֆետիշ՝ հայ ժողո-վուրդը. վո՛չ այն ժողովուրդը, վոր տնտեսապես սկսել եր զարգանալ քա-ղաքներում, այլ այն, վոր կապված եր հողի հետ, վորի տնտեսական կյանքը դուրս չեր գալիս գյուղի սահմաններից: Հայ գյուղացիությունը և հայ ժողովուրդը դարձել եյին հոմանիշ հասկացողություններ:

19-րդ դարի սկզբները, յերբ նոր եր սկսվում հայ մտավոր զարգաց-

ման ընթացքը, հայ ժողովրդի սոցիալ–տնտեսական զանգվածը դեռևս չէր ենթարկվել շեշտակի դիֆերենցիացիայի, զգալի շերտավորման: Հայ ժողովուրդը, իբրև ընդհանուր զանգված՝ ներկայանում էր գյուղացիությամբ, մի սոցիալական կազմով, որը հիմնված էր առանձին մանր տնտեսության վրա, որը իր նյութական գոյությունը կառուցանում էր բնական տնտեսության ինքնամփոփ շրջանակներում:

Թեև այդ ժամանակներում գոյացել էր արդեն հայ քաղաքացիների զանգվածը՝ բուրժուազիան, հանձին առևտրական կապիտալի ու արհեստավորության ներկայացուցիչների՝ մի կողմից, իսկ մյուս կողմից՝ ինտելիգենտ պրոֆեսիայի տերերի, այնուամենայնիվ սրանց դժվար է համարել դասակարգորեն բյուրեղացած բուրժուազիա իր իսկական առումով: Արտադրական իշխող պայմանները տակավին պահպանում էին այնպիսի հասարակական հարաբերություններ, որ հայ նորակազմ բուրժուազիան, ավելի լավ ասած՝ քաղաքային հայ բնակչությունը, դեռևս անխզելի կապված էր գյուղացիության հետ. նրա տնտեսական-արտադրական պայմանները տակավին զգալի կախում ունեին գյուղական արտադրական ձևերից, գյուղական տնտեսությունից:

Գյուղացիական տնտեսությունը մեր իրականության մեջ հանդիսանում էր ուժեղ գործոն, գերիշխող ձև, որին դեռևս համակերպվում էին մյուս տնտեսական–հասարակական ձևերը, որոնք միայն նոր–նոր էին սկսում գոյանալ ասպարեզի վրա: Այդ շրջանի հասարակական խմբավորումների սոցիալ–տնտեսական շերտավորման թույլ գծերի մեջ պետք է փնտրել 40–ական թվականներից սկսած մինչև հիսունի շրջաններն ուշացող հայ բուրժուական մտայնության ելևույթը, որ ամփոփվում էր հայ գյուղացիությամբ, մի գաղափարախոսության, որի հետքերը պահպանվել էին մինչև մոտիկ անցյալի օրերը: Ահա այդ գյուղացիության իդեալացումով զարկ առավ ու զարգացավ հայ ազգագրությունը, նախ՝ վիպագրությամբ և ապա բանահավաքությամբ:

Ազգագրական բանահավաքը դեռ չէր մնում վիպագրությունից իր ռոմանտիկ զգացումներով, իդեալիստական տեսակետներով և սուբյեկտիվ մոտեցումով: Նա հավաքում և գրի էր առնում ազգագրական նյութերն այնպես, որ գյուղացու պատրիարքական կենցաղի, նահապետական գործիքների ու աշխատանքային ձևերի, սնոտիապաշտական հավատալիքների, կախարդական հեքիաթների և միջնադարյան լեգենդների մեջ ցանկանում էր տեսնել յուրահատուկ «ազգային կուլտուրա», ավելի՝ հնության «ոսկյա դարը», որոնք լինելու էին նրա ազգայնական պարծանքի և գուրգուրանքի առարկա:

Այսպիսի ազդումներով ու տենդենցներով ազգագրական բանահավաքումն ուժգին թափ առավ մանավանդ 70–ական թվականներին՝

ռուս–տաճկական պատերազմից հետո, երբ տաճկահայերի քաղաքական ազատագրման հարցը դառնում է հայ բուրժուական հասարակական մտայնության բնագավառում գերակշռող խնդիրներից մեկը, «ազգային վերածնության» նպատակը: Թե առանձին անհատներ և թե պարբերական մամուլը զարմանալի ջանասիրությամբ լույս են ընծայում ազգագրական նյութեր առավելապես թյուրքահայերի վերաբերյալ: Սրանով նրանք կարծում էին «ազգասիրական գործ» կատարել, հայրենասիրությունը սատարել. ազգագրական նյութերի մեջ նրանք փորձում էին իդեալական հայ աշխարհը, ջանում էին կենդանացնել հայրենիքի հըմայքը ու վերականգնել հայ ժողովրդի, այսինքն հայ գյուղացիության սոցիալական «դրական տիպը», որպես ապագայում ազատագրվելիք Հայաստանի արժանի քաղաքացու:

Այդ բանահավաքների շարքում առաջնակարգ տեղ բռնեց իր նշանակությամբ Գարեգին Սրվանձտյանցը: Սա իր «Մանանա», «Թորոս աղբար», «Համով–հոտով», «Գրոց–Բրոց» աշխատություններով, ցուցած նրանց ռոմանտիկ գունավորմամբ և սուբյեկտիվ շարահյուսությունը, նոր աշխարհներ հայտնաբերեց հայ ֆոլկլորի ու ժողովրդական հավատալիքների մեջ, որոնք մինչ այդ մի անծանոթ աշխարհ էին հայ բանասիրության համար: Սրվանձտյանն ունեցավ իր հետևորդները, թեև ոչ այնպես օժտված նրա տաղանդով՝ նյութեր հավաքելու և հրապարակելու գործում: Դրանցից նշանավորներն էին, որոնք գործում էին 1875–1890 թ. թ., տաճկահայերից՝ Գարագաշյանցի, Տեփկյանց, Շերենց, Ալլահվերդյան, Կոգեհեցի, Ծուլարդյան, Միրախորյան, ռուսահայերից՝ Տիգրան Նավասարդյան, Ալ. Տեր–Ալեքսանդրյան, Աղ. Երիցյան, Հ. Նազարյան, Մակար Բարխուդարյան, Արիստակես Սեդրակյան, Քաջբերունի, Կ. Շահնազարյան և այլք:

Այն ժամանակվա պարբերական մամուլն էլ դեռ չէր մնում առանձին անհատական բանահավաքումից: Մանավանդ տաճկահայ պարբերականները զետեղում էին իրենց էջերում պատմական բազմաթիվ թղթակցությունների հատվածներն ու նկարագրերը տեղական կենցաղի ու ժողովրդի վիճակի մասին, որոնք գերազանցորեն ազգագրական բնույթ էին կրում:

Սակայն մեծ թափով կուտակվող ազգագրական նյութերն ունեցին մի մեծ թերություն: Ղեկավարվելով սուտ ազգայնական տենդենցներով և զուրկ լինելով ազգագրության գիտական մեթոդներից, մեր այն ժամանակվա բանահավաքները մոտենում էին ազգագրական նյութերը գրի առնելու գործին սուբյեկտիվ առումով, խիստ միակողմանի ու մեծ մասամբ գեղարվեստական կերպով: Այդ բոլոր նյութերը հավաքվում էին առանց որևէ գիտական ղեկավարության ու ծրագրի: Բանահավաքները շատ անգամ չէին բծախնդրում հավաքելի նյութերի կարևորության ու

գիտական արժեքը, աչքաթող անելով կարևորը և, ընդհանրացնելով անհրաժեշտը, երկրորդականից զատելով: Հավաքման գործում բացակայում էր աշխատանքի բաժանումը կամ դասավորումն ըստ տեղերի ու տարիքների, վորովհետև գոյություն չուներ սիստեմատիկ գործունեություն ու հետազոտական նպատակներ:

Այդպիսի հանգամանքներում հավաքված, թեկուզև բազմաթիվ ու քանակով հարուստ ազգագրական նյութերը չեն կարող բավարարել գիտական պահանջներին: Այդ նյութերի մեջ շատ քիչ բան ենք գտնում հայ գյուղացու տնտեսական կենցաղի, իրավական սովորությունների, ազգակցական հարաբերությունների մասին, միայն ֆոլկլորն ու հավատալիքները գերազանց չափով մենք գտնում ենք այդտեղ:

Անցյալ դարի 80-ական թվականների վերջերը հայ ազգագրության մեջ նկատում ենք փոքր բեկում, վոր մոտեցնում էր նրան փոքր չափով գիտական ուղիներին: Պրոֆեսոր Գրիգոր Խալաթյանի կազմած ու հրատարակած (1887 թ.) «Ծրագիր հայ ազգագրության և ազգային իրավաբանական սովորությունների» գիրքը յեկավ այդ գործի մեջ մեծ փոփոխություններ առաջ բերելու, վորով հայ ազգագրության գիտական նշանակությունը բարձրացավ: Սկիզբ է առնում, համեմատաբար նախորդ շրջանի հետ, ավելի բեղմնավոր ազգագրական հավաքումն: Լույս են տեսնում վոչ միայն հում նյութեր, այլ և ուսումնասիրական-հետազոտական փորձեր ազգագրության գրեթե բոլոր ճյուղերում: Այդ ասպարեզում առաջնակարգ տեղ են բռնում ռուսահայ բանահավաքները, վորոնց թվում հարկ է հիշատակել Գրիգոր Խալաթյանի, պրոֆ. Ս. Եղիազարյանի և Երվանդ Լալայանի ուսումնասիրական աշխատությունները:

Բացի մի շարք առանձին գրքերով հրատարակված ազգագրական հավաքածուներից ու մենագրություններից և բացի պարբերական մամուլի («Արարատ», «Արաքս», «Արձագանք», «Մուրճ», «Լումա» և այլն) մեջ լույս տեսած աշխատություններից՝ ազգագրությունը մեծ զարկ ստացավ շնորհիվ Դր. Խալաթյանի խմբագրությամբ հրատարակվող «Էմինյան ազգագրական ժողովածուի» հատորների և, մանավանդ, Երվանդ Լալայանի խմբագրությամբ լույս տեսած «Ազգագրական հանդես» (թվով 26 ստվար հատորներ): Այս յերկու հանդեսները կենտրոնացրել էին իրենց շուրջը ազգագրությամբ զբաղվող գրեթե բոլոր բանահավաքներին և ուսումնասիրողներին:

Տաճկահայերի նկատմամբ պետք է հիշել «Բյուրակն» (նոր շրջանի) շաբաթաթերթը, վոր հատկապես նվիրված էր տաճկահայ ազգագրությանը և, իբրև այդպիսին, հրատարակվում էր ամբողջ յերկու տարի (1897–1898 թ. թ.), իսկ արտասահմանյան յեվրոպական հայ պարբերական մամուլում ազգագրական ուսումնասիրություններին շահեկան

մասնակցություն էին ցույց տալիս «Բազմավեպը» (Վենետիկ) և «Հանդես ամսօրյան» (Վիեննա): Տաճկահայ անհատական բանահավաքներից հիշենք Խաչիկ Լևոնյանի և Սարգիս Հայկունու ժողոված հարուստ ու բազմաբովանդակ նյութերը:

Հայ ազգաբանության շարքին պետք է դասել մեր ժողովրդական բազմաթիվ գավառաբարբառների ուսումնասիրությունը և այդ ուսումնասիրության հետևանքով անհրաժեշտ ֆոլկլորային նյութերի հավաքումը: Այդ ասպարեզում նշանակություն են ստանում Հրաչյա Աճառյանի, Հովհաննես Գազանճյանի, Մ. Ս. Գաբրիելյանի, Մ. Ս. Դավիթ-Բեկի, Սարգիս Սարգսյանի և այլոց բարբառագիտական հետազոտությունները հայաբնակ զանազան գավառների նկատմամբ:

Ներկայումս ազգագրական տեսակետից հետազոտվել են Անդրկովկասի գրեթե բոլոր հայաբնակ գավառները, և դրանց վերաբերյալ նյութերը, մեծ մասամբ, ազգագրված լինելով, ամբողջովին հրապարակի վրա չեն դրված ամեն մի գիտական ուսումնասիրության համար: Ռուսաստանի հայաբնակ վայրերի նկատմամբ ունենք միայն Նոր-Նախիջևանի հայերի ազգագրությունը:

Լավ չէ Տաճկահայաստանի ազգագրական հետազոտությունը: Այստեղ ունենք գլխավորապես Վասպուրականի, Տարոնի, Բուլանըխի, Զեյթունի, Դերսիմի, Ակնա, Բասենի հայկական գավառների քիչ թե շատ ամբողջական ազգագրությունները, իսկ մյուս գավառների վերաբերյալ կան միայն թերատ նյութեր:

Հայ ազգագրական նյութերը տեսության առնելիս չպետք է աչքաթող անել օտար հեղինակների հետազոտությունները: Այս օտար հեղինակները մեծ մասամբ յեղել են զինվորական ճանապարհորդներ, վորոնց տված ազգագրական տեղեկությունները հայերի մասին խիստ անկատար են և թռուցիկ. շատ անգամ հեռու յեն իրական ճշտություններից, քանի վոր իրենք կարճատև շփումով ի վիճակի չեյին լինում հիմնովին ճանաչելու այդ ժողովրդի ներքին կյանքը: Օտար լեզուներով լույս տեսած ազգագրական նյութերի մեջ քանակով ու վորակով առաջին տեղն է գրավում ռուս գրականությունը, գլխավորապես Անդրկովկասում: Այստեղ հիշատակելի յեն «Кавказ», «Новое обозрение», «Кавказская старина», «Кавказский вестник» պարբերական օրգանները, նաև առանձին մենագրություններ և այլ մանավանդ նյութերով ճոխ «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» պարբերական ժողովածուները: Կան լույս տեսած մի քանի ազգագրական հետազոտումներ նաև «Этнографическое обозрение» հանդեսում (Մոսկվա) և Записки Кавказского отдела Русского географического общества» մի քանի հատորներում:

Այստեղ անհրաժեշտ է ընդգծել մի հանգամանք ևս: Դա Հայկական լեռնաշխարհում հայերի հետ ապրող հարևան ժողովուրդների ու ցեղերի ազգագրական հետազոտման հարցն է: Ինչպես հայ ցեղի ազգաբանական կազմվածքի մեջ վաղուց դեր են խաղացել այն էթնիկ տարրերը, որոնք սկսած ամենահին ժամանակներից գաղթումների ու արշավանքների ալեծուփ փոխադրումներով կամ անցել-գնացել են փոթորիկի նման Հայաստանի վրայով, կամ նստել-հաստատվել են բնակությամբ այստեղ, մերթ ձուլվելով տեղական տարրերի հետ, մերթ պահպանելով իրենց էթնիկ ինքնուրույնությունը: Վերջին ժամանակներս հայերը շրջապատված են եղել կամ իրենց զանգվածի մեջ ունեցել են այլ էթնիկ տարրեր, ինչպես քրդերը, պարսիկները, հույները, ասորիները, ռուսները, թուրքական ծագումով զանազան ժողովուրդներ և այլն:

Ահա այդ ժողովուրդների ազգագրության հետազոտման համար շատ քիչ բան է արված, թեև արդեն տպագրված կան մի քանի հատ, սակավաթիվ, ազգագրական ուսումնասիրություններ վերահիշյալ ժողովուրդներից մի քանիսի վերաբերյալ, ինչպես օրինակ՝ քրդերի, գլխավորապես եզդիների, ուտիների, ասորիների մասին [1]):

Ազգագրությունը մեզանում նոր է սկսել մտնել գիտական-հետազոտական հունի մեջ, ազգագրական բանահավաքումը տակավին իր առջև շատ գործ ունի անելու, բայց իմպերիալիստական պատերազմը, որ իր ահռելի հարվածներն առանձնապես ուժգին թափեց հայ ժողովրդի գլխին, մատնելով նրան կոտորածների, տեղահանման ու գաղթականությունների սոսկալի արհավիրքներին, միանգամայն կասեցրեց ազգագրական հետազոտական աշխատանքը:

Մինչդեռ հայ ազգագրությունն ահագին դեր ուներ կատարելու ոչ միայն մեր ժողովրդի կուլտուրայի զարգացման պատմության տեսակետից, այլ և մեծ արժեք էր ներկայացնելու համեմատական ազգաբանության համար: Ներկայումս շատ քիչ ժողովուրդներ կգտնվեն, որոնք իրենց կենցաղի ու սոցիալ-տնտեսական կացության մեջ պահպանած լինեն այնքան հարուստ և, կարելի է ասել, անսպառ նյութեր ազգագրական բանահավաքի համար, ինչպես հայ ժողովուրդը: Շատ քիչ ժողովուրդներ կգտնենք, որոնք ազգագրական տեսակետից այնքան մեծ հետաքրքրություն շարժեյին սոցիոլոգիական գիտությունների համար, ինչպես հայ ժողովուրդն իր հավատալիքներով, սովորություններով, ֆոլկլորով ու բարբառներով:

Ապրելով իր հայրենի լեռնաշխարհի խոր ձորերում ու հովիտներում, սարերի լանջերում, հայ ժողովուրդը կղզիացած ու կտրված էր մնում արտաքին աշխարհի ազդակներից: Բնական տնտեսության ձևերում և շատ տեղ տակավին Քսենոֆոնի նկարագրած կենցաղային պայմաններում գտնվելով, նա շարունակում էր կառչել նահապետա-

կան-տոհմային միջնավայրին, որ իր հերթին խոր կնիք էր դրոշմում նրա մտավոր-հոգևոր աշխարհի վրա: Ահա այստեղ ենք գտնում գրեթե անսպառ ազգագրական հում նյութ, որ զարմանալի բնորոշ գծերով պատկերացնում է թե՛ երկրագործ-գյուղացիական և թե՛ նրանց շերտավորված քաղաքային բնակչությունները:

Չնայած անպաստ պայմաններին, որով ընթացել է հայ ազգագրությունը, այնուամենայնիվ մեր պարբերական մամուլի էջերում և առանձին լույս տեսած աշխատություններում ամփոփված կան այնքան ազգագրական նյութեր, որ նրանք այդ վիճակում իսկ ահագին նշանակություն են ստանում կուլտուրայի պատմության նվիրված ամեն մի ուսումնասիրական աշխատանքի համար.

Եվ մենք ներկա ուսումնասիրական փորձերի մեջ ամենամեծ չափերով օգտագործում ենք ազգագրական նյութերը, լրացնելով այն ահագին պակասը, որ կա հին Հայաստանի կուլտուրայի ուսումնասիրության բնագավառում, մանավանդ հնագիտական նյութերի առայժմ զգացվող չափազանց անբավարարությամբ:

Հայ ազգագրական նյութերն առ այժմ հանդիսանում են վաղեմի կուլտուրայի, հնադարյան կենցաղի այն միակ չջնջվելի մնացորդներն ու հետքերը, որոնք մեզ տանում են դեպի Հայկական լեռնաշխարհի հնավուրց ցեղերն ու ժողովուրդները, առաջնորդում են դեպի այդ երկրի մշուշապատ նախապատմությունը:

VI.

Պատմական աղբյուրները, լինեն նրանք թե՛ գրչագիր և թե՛ վիմագիր, անշուշտ վերաբերում են արդեն հայերի պատմական ժամանակաշրջանին: Այդ աղբյուրները կարելի է բաժանել երկու կարգի՝ օտար ու հայկական: Պատմական ամենահին աղբյուրները ժամանակագրությամբ՝ օտար լեզուներով են: Որանց մեջ իրենց հնությամբ առաջին տեղն են բռնում վիմագրությունները: Ամենաառաջին պատմական հիշատակությունը հայերի մասին և ամենահինը համարվում է Մենուաս ասորական արձանագրությունը Կապադովկիայում (Փոքր Ասիայում) 9-րդ դարի վերջին (Քր. ա.) Մի դար գրեթե հետո հայերի մասին վկայություններ են տալիս մի շարք բևեռագիր արձանագրություններ, որոնցից ամենահինն է Բեհիստունի վիմագրությունը՝ 6-րդ դարի (Ք. առաջ) Դարեհ Վշտասպյան պարսից թագավորի:

Պատմագրություններից ամենահինը պատկանում է հունական հեղինակներին՝ Հերոդոտին (484–425 թ. Քր. ա.), Քսենոֆոնին (434–355 թիվ Քր. ա.), Ստրաբոնին (63 թ. Քր. ա.–23 թ. Քր հետո), որոնք տալիս են աշխարհագրական ու կենցաղագրական հետաքրքիր տեղեկություններ հնագույն հայերի մասին: Այնուհետև գալիս են հին հռոմեական մի քանի պատմագիրներ, որոնք տեղեկություններ են հաղոր-

գում Հռոմեական կայսրության նվաճողական քաղաքականության մասին Հայաստանում:

Համեմատաբար ավելի նյութեր են մատակարարում ասորական, արաբական, հունա-բյուզանդական պատմագիրները, վորոնք վերաբերում են արդեն քրիստոնեական դարերին:

Գալով հայերեն պատմական աղբյուրներին, պետք է ասել, վոր այդպիսիները 5-րդ դարից առաջ չէին կարող լինել, քանի վոր հայկական տառերի գյուտը վերագրվում է այդ ժամանակին: Մինչև հայերեն տառերի գյուտը հին Հայաստանում գործածելի են յեղել հույն և ասորի լեզուները մեր մատենագրության մեջ: Մեր պատմության մեջ հիշվում են մի քանի հունարեն և ասորերեն հայ մատենագրություններ. այդ դարերից հասել են մեզ նաև մի քանի հայկական վիմագիր արձանագրություններ հունարեն լեզվով: Հետևապես հայերեն տառերով պատմական աղբյուրները վերաբերում են արդեն այն դարերին, վորոնք ներկայացնում են հայ կուլտուրայի հետնորդ շրջանները, գլխավորապես ֆեոդալական հասարակական ձևերը:

Հին հայերեն մատենագրությունը, գրչագիրներով խիստ հարուստ լինելով հանդերձ, չափազանց աղքատ է մեզ հետաքրքրող նյութերով: Հին հայ պատմագիրները մի կողմից՝ գրավվել են իշխանական նախարարական տների ջատագովությամբ, անտեսելով «ստորին» դասակարգը, իսկ մյուս կողմից՝ ծանրացել են սոսկ քաղաքական ու ժամանակագրական անցուդարձի վրա, միանգամայն անուշադիր թողնելով ժողովրդական ներքին կյանքը, հասարակական կենցաղը, սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները: Ել չենք ասում, վոր մեզ հասած բազմաթիվ գրչագիրների ճնշող մեծամասնությունը պարունակում է սոսկ կրոնա-բարոյական, յեկեղեցական նյութեր:

Սակայն հայ պատմագիրներից մի քանիսը, ինչպես Ագաթանգեղոսը, Փավստոս Բյուզանդը, Յեղնիկ Կողբացին, Զենոբ Գլակը, Մովսես Խորենացին և այլք իրենց մատենագրությանց մեջ այնուամենայնիվ տալիս են թռուցիկ ակնարկներով ազգագրական, կենցաղային գծերին ու ժողովրդական հավատալիքներին վերաբերյալ տեղեկություններ: Այս տեղեկությունները թեև փոքրաթիվ են, սակայն շահեկան են նրանով, վոր հին պատմական Հայաստանի կուլտուրայի վորոշ կողմերն են պատկերացնում, վորոնք, իրենց հերթին լինելով բեկորներ ու մնացորդներ ավելի հնագույն կուլտուրայի, մեզ տանում են իրենց հետքերով թերևս դեպի նախապատմական ժամանակները:

Ի վերջո հիշատակենք, վոր մնացել ու հասել են մեզ բազմաթիվ հայերեն վիմագիր հուշարձաններ, սկսած 7-րդ դարից, վորոնք պարունակում են հետաքրքիր ու բնորոշ տվյալներ հայկական կուլտուրայի պատմության համար:

Բ.

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԲՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

I.

Ամեն մի ժողովրդի կուլտուրայի զարգացումը պատկերացնելիս անհրաժեշտ է ի նկատի առնել այն բնական միջավայրը, վորտեղ ընթացել է այդ ժողովրդի բովանդակ կյանքը: Բնական միջավայրն է պայմանավորում տվյալ ժողովրդի արտադրողական ուժերի բնույթն և զարգացումը, նրա տնտեսական գործունեության ամբողջ էությունը: Յեվ այն յերկիրը, վորտեղ գոյացել է հայ ժողովուրդը թե՛ նախաբնիկների և թե՛ նորեկ Թրակո-փռյուգիական ցեղի խառնուրդից և վորն ապա ստացել է Հայաստան անունը, խիստ բնորոշ է այն տեսակետից, վոր նրա աշխարհագրական ու բնական պայմաններն առաջին նշանակություն են ունեցել տեղական կուլտուրայի զարգացման համար:

Հայաստանը մի լեռնաշխարհ է, վոր կազմում է մեծ մասն Առաջավոր Ասիայում փռված բարձրավանդակի և բռնում է նրա կենտրոնը, կազմելով, ինչպես ասում է Կարլ Ռիտտերը, մի «լեռնային կղզի»:

Այդ լեռնային կղզու հյուսիսային սահմանը կազմում է Փոքր-Կովկասյան շղթան, իսկ հարավային սահմանը՝ Տավրոսյան շղթան: Այս յերկու սահմանագծերը բաժանում են Հայաստանը բնական բարձրաբերձ պատվարներով ու բնածին յուրահատուկ տարբերություններով հյուսիսում և հարավում տարածվող յերկրներից: Հյուսիսի և հարավի այդ յեզերող լեռնաշղթաները, վորոնք անջատում են Հայաստանը մի կողմից՝ Սև ծովի ափերից ու Վրաստանից, իսկ մյուս կողմից՝ Միջագետքից, լայնածավալ տարածություններ են բռնում և ստացել են, շնորհիվ խիստ ինտենսիվ հրաբխային գործունեության, վայրի ու ժայռոտ բնույթ (ЛА. I. 546):

Արևելքից հայկական լեռնաստանը յեզերվում է Իրանի բարձրավանդակի այն լեռներով, վորոնք բաժանում են Արաքսի և Ուրմիայի շրջանները, ձյուղավորվելով Տավրոսից ու ձգվելով մինչև Մասիսի գանգվածը. արևմուտքից սահմանագիծ է հանդիսանում Անտիտավրոսի լեռնաշղթան, վոր ձգվում է Կիլիկիայից մինչև Սև ծովի հարավային լեռները, մի գիծ, վորին Եդմունդ Նաումանը տալիս է «Անատոլիայի արևելյան պատնեշ» անունը: Արևելյան ու արևմտյան

այս սահմանագծերը չեշտակի չեն անջատում Հայաստանը Պարսկաստանից (Իրանից) ու Փոքր Ասիայից և չեն ներկայացնում այնպիսի բնական խրոխտ պատվարներ, ինչպես հյուսիսում և հարավում (ЛА. I. 545):

«Չնայած որ Հայկական լեռնաշխարհը Անատոլիական ու Իրանական լեռնաստանների միջև գոյացած մի տարածություն է և սերտորեն կապված է նրանց հետ, այնուամենայնիվ նա օժտված է այնպիսի առանձնահատկություններով, որոնք չեշտում են նրա վերին աստիճանի անհատական բնույթը, ինչպես դա ակներև է, օրինակ, նրա ռելիեֆյան ու ռելիեֆային մասերում: Միևնույն ժամանակ հյուսիսից ու հարավից Հայկական լեռնաստանը եզերող սարերը հանդիսանում են միապաղաղ շղթաներ, որոնք այն առանձին չեշտակի տարբերվում են կենտրոնական բնագավառի լեռնագրական տարրերից, որ նույնիսկ սակավախոհ ճանապարհորդական ստիպում է խորհել բնության տեսարանի այդ տեսակ փոփոխման պատճառների մասին:

Սև ծովի կողմից, Կոլխիսի դաշտից Ռիոն գետով, կամ Կասպից ծովի ափերից, ստորին Քուռի լայնարձակ տափաստաններից և կամ Միջագետքի դաշտավայրից Հայաստան մտնել ցանկացողն ստիպված է ամենուրեք ճեղքել նախ և առաջ՝ եզերավորող միահատակ ուղղահայաց լեռների մի գոտի, որոնց առանձնավոր գագաթները բարձրանում են 2500-ից մինչև 4000 մետր: Բայց երբ ճանապարհորդը հասնում է վերջին կիրճին, իր առջև հանկարծ նկատում է մի լայնածավալ բնատեսարան: Նրա հայացքի ուղղության վրա չեն բարձրանում ձյունածածկ գագաթներ, միայն նեղ կիրճեր՝ չեն բացվում, այլ ընդհակառակը, նրա առաջ հեռու սփռվում է, լեռնային մթնոլորտի չորության շնորհիվ, 180 և դույզն ավելի կիլոմետր տարածության մի բաց տեսարան (1500–1800 մետր ծովի մակերևույթից բարձր): Մեղմ-ալիքավոր ծալքախառն լեռնաշղթաներ կրատերներ, հուժկու լավային սարահարթեր, հսկայական հրաբխային կոներ, ըն–դարձակ լճային նստվածքների տափակ շերտացումներ: Այս լեռնաստանի գետերը փրփրադեզ աղմկող լեռնային հոսանքներ չեն, ինչպես ծայրեզր լեռներում, այլ լայն են, համեմատաբար դանդաղ են հոսում, շատ անգամ միայն մեղմ սահում են իրենց լայն, տափարակ հուներով: Նույնիսկ բուսականությունն ալպիականից կամ սար-ալպիականից հանկարծակի փոխանցվում է տափաստանայինի: Առավելապես այդ փոփոխություններն աչքի են ընկնում, երբ Հայաստան են ուղևորվում Պոնտական ու Տավրոսյան լեռնաշղթաների կողմից» (ОИТ. 1-2)

Հայկական լեռնաստանի այդ յուրահատուկ կառուցվածքը, այն է՝ մի կողմից՝ ծայրեզր բարձրաբերձ լեռներն ուղղահայաց լանջերով, իսկ մյուս կողմից՝ այդ լեռների միջև տեղավորված Հայկական լեռնաշխարհի մեղմորակ ռելիեֆը առանձին նշանակություն է ունեցել այդ երկրի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական պատմության համար: Շնորհիվ բնագրական այդ երկձև տարբերության, նաև շնորհիվ այն հանգամանքի, որ Հայկական լեռնաստանը զուրկ էր ներքին հաղորդակցության ու տեղափոխման խանգարիչ բնական պատնեշներից, այդ երկիրը վաղուց անտի հանդիսանում էր մի բնական կամուրջ ներարշավող հորդաների ու նվաճողների համար:

Հայկական լեռնաշխարհը հրաբխային գործունեության հետևանք է, որ անհիշելի հնագույն ժամանակները սարսափելի հսկայական ուժերի պոռթկումների ապացույց է եղել: Հանգած հրաբուխների շառանները այսօր ցցված են լայնածավալ լավային դաշտերում, լավայի, որի չիկացած հորձանքները, երբեմն ժայթքելով այդ հրաբուխների խորքերից, լցրել են անդունդները, ծործորները, խորխորատներն ու անհարթությունները և կլորացրել, հարթել են երկրի գծագրությունները, միաժամանակ ավելացնելով նրա բարձրությունը (ОИТ. 3)

Այդ լավան, խառնվելով ալյուվիալ (տիղմահող), կամ լճային նստվածքների հետ, տվել է երկրին առատավոր բերրիության հատկություն (ЛА.I.562), որ մանավանդ աչքի է ընկնում այն հովիտներում ու դաշտերում, որոնք անհուն ժամանակների խորքում հսկայական լճերի հատակներ են եղել – Արարատի, Արաշկերտի, Մուշի, Շիրակի և այլ դաշտերը:

II.

Հայկական լեռնաշխարհի հրաբխային գործունեության գլխավոր կենտրոններն են եղել Արարատ կամ Մասիս սարը, այնուհետև սրանից դեպի հյուսիս Արաքսի հովտով բաժանված Արագածը (Ալագյազ) և Արարատից դեպի հարավ-արևմուտք ձգվող Ծաղկանց լեռներում բարձրացող Թոնդրակը (Թանդուրեկ), և վերջապես Սիփանն ու Նեմրութը, որոնք գտնվում են Վանի լճի արևմտյան կողմում:

Այս սարերը ահագին դեր են խաղացել Հայկական լեռնաշխարհի տեկտոնիկ գոյացման մեջ, որպիսի հանգամանքն աննշանակ չի անցել երկրի ու նրա ազգաբնակության համար: Նրանք բնականորեն հանդիսացել են նաև կենտրոններ, որոնց շուրջը գոյացել են տեղական «կուլտուրական գավառներ» և դեպ իրենց քաշել մարդկային բնակավայրերը: Թե ինչ նշանակություն են ունեցել այդ սարերն իրենց շուրջը բնակվող ժողովուրդների համար, դա բացահայտ է այն տպավորություններից ու ազդեցություններից, որ նրանք թողել են հնագույն դարերից ի վեր հայ ժողովրդի մտածողության ու կրոնապաշտության վրա:

Արարատը բարձրանում է իր հսկա հատակով կոնաձև ու միայնակ

խորհրդավորությամբ: Իր ստորոտից մինչև ձյունապատ գագաթը նա ներկայացնում է անընդհատ տարածությամբ ժայռոտ դիք լանջեր, վորոնք բաց են և շրջապատված չեն առաջավոր բլուրներով կամ փոքր լեռներով: Այդ սարը վայրի չէ, իր միջից չի ծնում գետեր, զուրկ է բուսականությունից և մարդկային բնակության համար միանգամայն անհյուրընկալ: Միայն նրա ստորոտից փռվող Արարատյան լայնարձակ դաշտն է, վոր իր բերրի հողով դարձել է մարդկային տնտեսական գործունեության ասպարեզ և պարունակում է կուլտուրայի զարգացման նախադրյալներ:

Ահա թե ինչու այդ սարը հին հայ ժողովրդական ավանդությունների ու առասպելների մեջ պատկերացվում է կամ կրոնա-միստիկ բովանդակությամբ կամ վորպես մարդկանց գլխին պատուհաս բերող քաջքերի ու դևերի ապաստան: Հիշենք միայն Նոյան տապանի առասպելը[2]), Հակոբ Մծբնա Հայրապետի մասին կրոնական ավանդությունը[3]), հին ժողովրդական վեպի պատմվածքը Արտավազդ թագավորի «Մասյաց վիհերում» անհետանալու մասին և այլն[4]):

Իսկ ժամանակակից հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ Արարատը, յեթե վոչ բոլորովին, գեթ չնչին տեղ է բռնում և նյութ չի տալիս ժողովրդի հոգեկան ապրումներին ու զգացմունքների դրսևորմանը:

Այլ բան է Արագածը: Սա, ունենալով 30-40 վերստ տրամագիծ և 13.436 ոտնաչափ բարձրություն, աստիճանաբար ու աննկատելի կերպով բարձրանում է շրջապատ դաշտից: Նրա լանջերը լայնանիստ են ու մեղմ թեքումով, վորպիսի հանգամանքը խիստ նպաստավոր է մարդկային բնակության և կուլտուրայի զարգացման համար: Նրա ձյունածածկ գագաթներից ու լեռնային լճերից սկիզբ են առնում աղբյուրներ, գետակներ, վորոնք ձորերի ու կիրճերի միջով հոսում են դեպի շրջակա արևակեզ դաշտերն ու վոռոգում իրենց կենարար ջրով: Ինչպես վոր Արարատ լեռան ստորոտից տարածվում է Արարատյան դաշտը, այնպես էլ Արագածի ստորոտից սկսվում է Շիրակի դաշտն իր արգավանդ հողով: Այս դաշտն ավելի փոքր տարածություն ունի համեմատաբար Արարատյանի հետ, սակայն ավելի բարձր է, մոտ 5080 ոտնաչափ ծովի մակերևույթից: Այս հանգամանքի շնորհիվ Շիրակի դաշտն էլ, ներկայացնելով, ինչպես Արարատյանը, մի հսկայական սարահարթ, հյուսիսից, արևմուտքից և հարավ-արևելքից լեռներով շրջապատված, չունի այնպիսի կիզիչ օդ, ինչպես վերջինս:

Արագածը, սկսած ամենաբարձր կետերից մինչև ստորոտը, ներկայացնում է գյուղատնտեսական մշակույթի գրեթե բոլոր տեսակները: Ամենաբարձր գոտում տիրում է ալպիական բուսականություն. միջին գոտու տափարակներում բուսնում են հացահատիկներ, գտնելով բավականաչափ քանակի մթնոլորտային տեղումներ և կարիք չունենալով ար-

հեստական վոռոգման. վերջապես ստորին գոտին հնարավորություն է տալիս այգեգործության և խաղողի մշակման: Այդ է պատճառը, վոր Արագածը միշտ էլ լեցուն է յեղել մարդկային կյանքով, նրա լանջերը համատարած ակոսվել են գութան-արորով, քերվել ու փորվել են բահ ու թիով: Չե թե ներկայիս Արագածի փեշերին սփռված բազմաթիվ գյուղերը, այլ և, մանավանդ, բազմաթիվ ճարտարապետական կառույցների ավերակները, վոչնչացված շենքերի հետքերը, վերջապես հնագիտական անվերջ գյուտերը, վորոնք մեզ տանում են նույնիսկ դեպի նախապատմական մարդը, վկա չեն Արագածի այն նշանակության, վոր նա ունեցել է տեղական ազգաբնակության տնտեսական կյանքում անհիշելի դարերից ի վեր: Այստեղ զարգացել է յերբեմն մի կուլտուրա, վոր հասարակական մասշտաբով գուցե ավելի բարձր է յեղել, քան ներկայինը, և մի ժողովուրդ, վոր անշուշտ ավելի ստվարաթիվ, ավելի խիտ բնակված և նյութապես հարուստ է յեղել, քան այժմ:

Արագածի այդ մեծ նշանակությունը պետք է վերագրել այն պատմական փաստին, վոր այդ լեռնագավառը միշտ դեպի իրեն է քաշել նախապատմական ժամանակներից ի վեր բոլոր նվաճողների ու պատերազմողների ուշադրությունը: Նա միշտ ասպարեզ է յեղել ռազմական հարձակումների, ասպատակումների, վորոնք սովորաբար ծավալվում էին Արաքսի հովտից դեպի վեր: Արագածի վրայով էին անցնում դեպի հյուսիս, Կովկասյան լանջերը տանող բոլոր բնական ճանապարհները: Վոչ մի հաղթական նվաճող ի վիճակի չէր կարող լինել ամրանալու և հաստատվելու Արաքսից սկսած դեպի հյուսիս, յեթե նա իրեն չապահովեր Արագածի կողմից, վոր ռազմագիտական տեսակետով ամենահարմար կետն էր թե հարձակման և թե ինքնապաշտպանության համար:

Ահա թե ինչու այսօրվա Արագածը այնքան հարուստ է հնագիտական մնացորդներով, վորոնք պատկերացնում են այդ յերկրի կուլտուրայի զանազան շրջանները՝ սկսած նախնական դարերից, կուլտուրայի, վոր ազգաբնակության գլխին յեկած տարուբերումների, կործանումների ու վերականգնումների հետևանքով՝ շերտերով դարսվել է իրար վրա: Այդ մնացորդները ներկայումս, թեև անշունչ, բայց պերճախոս վկաներ են հանդիսանում այն անցյալի, վորի խորքերն է ջանում թափանցել այժմյան պատմագիտության սրատես հայացքը:

Զարմանալի չէ, վոր Արագածը հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ ահագին տեղ ունի գրաված: «Ալագյազ բարձր սարի» անունն է հանրապետ հոլովվում ժողովրդի այն բոլոր յերգերում, վորոնք արտացոլում են նրա բովանդակ կյանքի ու կենցաղի կողմերը. այդ անունն է միշտ հիշատակվում մի շարք ավանդություններում և զրույցներում, վորոնք, խորունկ հնությունից բերնե-բերան անցնելով, պահպանվել են մինչև այսօր էլ:

Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնն ու նրա ամենաբարձր տարածությունն Երզրումի սարահարթն է, որը մեր պատմության մեջ Հայտնի յե Բարձր Հայք անունով: Սա մի լեռնային բազուկ է, որը իր բարձունքներով աստիճանաբար միանում է Կովկասի, Փոքր Ասիայի ու Իրանի լեռներին:

Այդ լեռնային ցանցի գլխավոր հանգույցը համընկնում է ներկայումս Բինգյոլ կոչվող, իսկ հայ պատմության մեջ Բյուրակնյան հորջորջվող սարը, որի հին պատմական անունն էր Սրմանց լեռներ: Սա հրաբխային մի լեռնակույտ է, որի գլխավոր գագաթը 10·800 ոտնաչափի յե հասնում: Բյուրակնյան լեռան կենտրոնական բարձունքի վրա մշտնջենական ձյուների հալոցքից գոյանում են բազմաթիվ մեծ ու փոքր լճեր, որոնցից բխում են շատ առվակներ ու լեռնիվայր հոսում: Այսպիսով Բյուրակնյան սարը ներկայացնում է ջրբաշխի ասաս կենտրոն, որ ծնունդ է տալիս մի շարք գետերի: Նրա գագաթի առվակներից մի քանիսը հյուսիսային լանջերում գոյացնում են Արաքսը, իսկ հարավային ու արևմտյան լանջերում են ընկնում Արածանու (Մուրադ-չայ) ու Ֆրատի՝ Եփրատի՝ յերկու ճյուղերի ակունքները:

Բին-գյոլ՝ նշանակում է հազարավոր լճակներ, բյուրավոր ակունքներ.... Այս բանաստեղծական բառի իմաստի հետ ավելի ունի և այն գեղեցիկ բնությունը, որ այնքան հատուկ է այդ լեռանը: Հայ ժողովրդական ավանդությունն իր յերևակայական դրախտը գետեղել է այստեղ ու այդ «հազարավոր լճակներին» հետ կապել հավատալիքներ, որոնք մեզ տանում են դեպի յերբեմն գոյություն ունեցող ջրի պաշտամունքը:

Բյուրակնյան լեռներից դեպի հարավ տարածվող լեռնաշղթաների մեջ աչքի ընկնող հրաբխային կենտրոնն է Թոնդրակը (Թանդուրեկը), որ Ծաղկանց կոչվող լեռան գլխավոր գագաթն է: Թոնդրակը դեռևս բոլորովին մարած չէ: Նրա գլխավոր խառնարանն արդեն հանգչել է, բայց նրա կողմնակի մի քանի մանր խառնարանները շարունակում են առկայծել գազեր ժայթքել, ջրային գոլորշիներ ու արտադրել ծծումբ: Թոնդրակի ժայթքած լավան, ինչպես ապացուցում են յերկրաբանական հետազոտությունները, լցրել է վաղ միջին Բայազետի հովիտն, այլ և հետո հարավ՝ Արտաղայի դաշտը (ЛА. II. 517): Այդ հրաբխային սարի անունն իսկ ցույց է տալիս նրա նշանակությունը. Թանդուրեկ, որ ածանցված է հայերեն «Թոնդրակ» բառից, նշանակում է փոքր թոնիր, այսինքն՝ հնոց կամ կրակարան, և ռուսական առաջին քարտեզների վրա այդ սարը նշանակված էր «Թուր» կամ «Թորի», այսինքն հուր—կրակ անունով:

Թոնդրակի սարերից դեպի հյուսիս՝ մինչև Մեծ Մասիսի (Արարատի) ստորոտը տարածվում է Բայազետի փոքր հովիտը, որը հանդիսանում է տրանզիտային ճանապարհ: Այստեղ խաչաձևվում են յերկու հարևանակից պետությունների ճանապարհները. Վանից և Երզրումից դեպի Տրապիզոն (Սև ծով) և դեպի ռուսական ու պարսկական սահմանները՝ Ալեքսանդրապոլ ու Թավրիզ:

Հրաբխային նշանավոր յերկու կենտրոններն էլ գտնվում են վերոհիշյալ լեռներից դեպի հարավ, այն է՝ Վանի լճի մոտ: Լճի հարավ-արևմտյան անկյունում բարձրանում է հսկա Նեմրութը (3·800 մետր բարձր), իսկ հյուսիս-արևմտյան անկյունում Սիփանը (3·910 մետր բարձր) իրենց ձյունապատ գագաթներով:

Այդ յերկու լեռներն իրենց հրաբխային անցյալ գործունեությամբ որոշ ներգործություն են ունեցել Վանի շրջակայքի կոնֆիգուրացիայի վրա, յերբ նրանք բարձրացել են այն ջրային տարածությունից, որ յերբեմն ծածկելիս է յեղել մի ամբողջ յերկրամաս, որտեղ ներկայումս բռնում են Խնուսի, Ալաշկերտի, Բուլանըխի և Մուշի հովիտները: Նրանց, մանավանդ Նեմրութի լավային վիժվածքները, կուտակվելով, կազմել են հսկա բնական մի պատնեշ, որ բաժանել ու առանձնացրել է Վանի լճի ջրերը Մուշի դաշտերից, իսկ Սիփանի լավային զանգվածները բաժանել են Վանի լճի ջրերը Բուլանըխի հովտից:

Սիփանը, յերկար առանձնացած, ալիքաձև կոնաձև գագաթով, կապտավուն ալեզարդ տարածքով, թվում է ավելի մեծ ու բարձր, քան թե ավելի բարձր լեռները, որոնք, սակայն, խառնվում, շրջապատված են լինում լեռնային զանգվածներով և սուր գագաթներով: Ուստի Սիփանը ժողովրդական յերևակայության մեջ համարյա հակադրվել է Մասիսին, որ նմանություն ունի նրան: Ժողովրդական ավանդության համաձայն՝ յերևակայական «Նոյան տապանը» ջրհեղեղի ժամանակ նախ վարել են դեպի Սիփան և ապա դեպի հյուսիս՝ Մասիսի գագաթը: Սիփանի խառնարանը հնում յերկրպագության առարկա էր, որտեղ ժողովուրդը ոսկեծ փողեր էր բերում մատուցելու: Այստեղ պարզորոշ տեսնում ենք կրակի պաշտամունքի հետքերը:

Նեմրութի և Սիփանի բարձունքներն ամառը ծածկվում են դալար խոտով և դեպի իրենց են քաշում խաշնարած բնակիչներին:

Նեմրութ և Սիփան լեռների մասին տեղական ժողովրդի մեջ պահպանվել են զանազան հավատալիքներ ու հին ավանդություններ: Այդ լեռների ունեցած ազդեցությունը ժողովրդի յերևակայության ու դիցաբանության վրա արձագանք է գտել բազմաթիվ ասքական յերգերում:

Նեմրութի արևմտյան ստորոտից սկսվում է Մուշի լայնածավալ դաշտը, որ յերկարվում է հարավում՝ Տավրոսի հյուսիսային լանջերով, իսկ հյուսիսում՝ Արածանիով և ապա Բինգյոլի հսկայավոր լեռնային լանջերի ձյունապատություններով: Այդ դաշտը գոյացել է յերկրա-

բանական հոսք դեպրեսիայի հետևանքով և բռնում է մոտ 60 վերստ երկարություն հյուսիս-արևմուտքից դեպի հարավ-արևելք, ունենալով 4·200 վոտնաչափ բարձրություն ծովի մակերևույթից: Պլիոցենյան լճային նստվածքները (տիղմուցքը) հետագայում ծածկվում են հրաբխային լավայով և գոյացնում են այն արգավանդ հողը, վորով հայտնի է Մուշի դաշտը: Սա իր այդ հատկություններով ու տարածությամբ հիշեցնում է Արարատյան դաշտը: Ինչպես վոր վերջինս անհուն ժամանակներից եղել է, իբրև Արաքսի հովիտը, վորոշ կուլտուր-տնտեսական կենտրոն, նույնպես էլ Մուշի դաշտը, իբրև Արածանիի հովիտը, հանդիսացել է ամենախոր հնությունից ի վեր զարգացած կուլտուրական միջավայր: Հայկական բարձրավանդակի հյուսիսում Արարատյան դաշտն է եղել, իսկ հարավում՝ Մուշի դաշտը հին պատմական Տարոնն է եղել, վոր դարձել էին երկու նշանավոր կուլտուրական վորրաններ:

Արարատյան, Շիրակի, Մուշի և այլ վերոհիշյալ դաշտերը, վորտեղ զարգացել է կուլտուր-տնտեսական ու սոցիալական կյանքը, իսկապես լեռնային տերրասներ են: Սրանք հատուկ են մեր երկրի կոնֆիգուրացիային և հետևանք են տեղի ունեցած հրաբխային ու տեկտոնիկ գործողությունների: Այս դաշտերը եզերվում են բարձրաբերձ լեռներով, վորոնք իբրև նեցուկ են ծառայում հետևյալ ավելի բարձր տերրասի կամ դաշտի համար: Նրանք ընդհանուր ռելյեֆով կազմում են հսկայական աստիճաններ, վորոնք իջնում են «լեռնային կղզու» կենտրոնից դեպի նրա ծայրերը: Այդ դաշտերն աստիճանաբար իջնում են Բարձր Հայքից: Այստեղ ամենաբարձր դաշտը պետք է համարել Կարինի (Էրզրումի) տերրասը (6·168 վոտնաչափ ծովի մակերևույթից), վորից աստիճանաբար իջնում են մի կողմում Ալաշկերտի (5·360 վոտնաչափ), Դուտախի (5·240 վոտն.), Խնուսի (5·500 վոտն.), Բուլանըխի (5·160 վոտն.), Մուշի (4·200 վոտ.) Բաղեշի (3·215 վոտ.), իսկ մյուս կողմում՝ Դերջանի (4·800 վ.), Երզնկայի (3·900 վ.), այնուհետև Բասենի (5·000 վ.) և ապա Սյունիքի:

Այս կենտրոնական լեռնային շղթաներից, կարծես, առանձնացած եզերքներ են կազմում հյուսիս-արևելքում՝ Գեղամա սարերը, վորոնց գոգավորության մեջ ընկղմված է Սևանի ավազանը, իսկ այս սարերից էլ հարավ-արևելյան ուղղությամբ տարածվում է Ղարաբաղի խառնիխուռն և կարճ լեռնաշղթաների բավիղը: Ղարաբաղն ունեցել է այն նշանակությունը, վոր նա ամենակարճ ճանապարհն է հանդիսացել այն էթնիկ տեղաշարժումների և ժողովրդական զանգվածների հոսանքների համար, վորոնք ուղղվում էին հյուսիսային Կովկասից ու հարավ-ռուսական տափաստաններից Կասպիական դռների միջով դեպի Հարավային Կովկաս և ավելի հարավ՝ դեպի Առաջավոր Ասիայի երկրներն և ընդհակառակը:

Ղարաբաղի լեռների մեջ է պարփակված Զանգեզուրի ավազանը, 1·200 մետր միջին բարձրության ծովի մակերևույթից: Երկրաբանական բոլոր տվյալները ցուցադրում են, վոր Զանգեզուրի ավազանը մի ժամանակ եղել է Սևանի նման լճային գոգավորություն. այդ լճի ջրերը դատարկվել են Բարգուշատ ու Հաքյարի գետերով, վորոնք երկուսը միախառնվում են Արաքսի հովիտը մտնելուց առաջ[5]):

Այդ դաշտերն ու բազմաթիվ մանր հովիտները, վորոնք չեն հիշատակվում այստեղ, պարունակելով արգավանդ հողեր, վոռոգվելով գետերի սիստեմներով և ներկայացնելով վորոշ գետային ավազաններ, միակ հարմար վայրերն են եղել, վորոնք հնարավոր են դարձել խիտ բնակչության ու տնտեսական մշակույթի համար:

Զարմանալի չէ, վոր այդ կենտրոններում է զարգացել նախապատմական ժամանակներից ի վեր մարդկային գործունեությունն ու կյանքը. այդ տեղերով են անցել մարդկային զանգվածների մակընթացական ու տեղատվական հոսանքները:

III.

Հայաստանը, շնորհիվ այն հանգամանքի, վոր նրա սարահարթները տարվա մեծ մասը ծածկված են լինում ձմեռային ձյունով, իսկ նրա բարձրաբերձ լեռների գագաթները պատած են հավիտենական ձյունով, հարուստ է ստորերկրյա ջրերով:

Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնում ակիզբ են առնում Քուռն ու Արաքսը, Տիգրիսն ու Եփրատը, Ճորոխը և այլ գետեր, վորոնք իրենց հետագա հոսանքով դուրս են ելնում Հայաստանի սահմաններից ու անցնում են այլ երկրներով: Այդ լեռնաշխարհում գոյացել են նաև բազմաթիվ մանր ու մեծ լճեր. վերջինների թվումն են երեք մեծ լճերը՝ Սևանի, Վանի և Ուրմիայի: Վերջապես, բացի վերոհիշյալ մեծ գետերից, Հայկական լեռնաստանը բղխեցնում է բյուրավոր վտակներ, վորոնք տեղական սահմաններումն են հոսում և մեծ մասամբ թափվում են վերը հիշատակված մեծ գետերի մեջ:

Պատմության, և մասնավորապես կուլտուրայի պատմության, աշխարհագրական ներքնաշենքը (բազիսը) հանդիսանում են պատմական մեծ գետերը և նրանց այս կամ այն չափով կապող մեծ պատմական դաշտերը: Նկատի առնելով այդ նշանակությունը, մենք արդեն առիթ ունեցանք վերը մի առ մի թվելու պատմական մեծ դաշտերը. անհրաժեշտ է նույնպես տեսություն առնել այդ մեծ պատմական գետերը:

Զուգավոր գետերը՝ Տիգրիսն ու Եփրատը, Քուռն ու Արաքսը նշանավոր դեր են խաղացել Առաջավոր Ասիայի ժողովուրդների կուլտուրայի քաղաքական կյանքի զարգացման պատմության մեջ ամենահին ժամանակներից ի վեր: Սումերա-Աքքադյան կուլտուրան, վորից գոյացել

և նաև բաբելոնյան կուլտուրան, գոյացավ ու ծաղկեց Միջագետքի յուրօրինակ գետերի հարավային սահմաններում: Վերոհիշյալ գետերի հովիտներն ու նրանց հովտաքների ուղղությամբ ձգվող ճանապարհներն այսօր իսկ վկայում են, իրենց մեջ պահված հնագիտական մնացորդներով, պատմական անցյալի օրեր, երբ տեղական ժողովուրդների ձեռքով կերտվում էին կուլտուրական և յուրահատուկ քաղաքակրթական գործոններ, որոնք իրենց ազդեցությունը տարածում էին հեռավոր երկրներ և նվաճում բազմաթիվ երկրներ:

Դիպվածական չէ, որ Հին Հայաստանում էլ քաղաքակրթական և կուլտուրական վայրեր հանդիսացել են այն վայրերը, որտեղով ընթացել են հիշյալ գետերի հովտաքները, սկիզբ առնելով Հայկական լեռնաստանի գրեթե կենտրոնական մասում: Տիգրիսի և Եփրատի վրայով էին ծավալվում դեպի Հայաստան և այստեղից էլ Քուռի ու Արաքսի ուղղությամբ կովկասյան երկրների միջով դեպի Ռուսաստանի հարավային ծայրերը առևտրա—բաբելական և մանավանդ հաթական քաղաքակրթությունները: Արաքսի՝ Արարատյան հովտով էր շարժվում մանյան—ուրարտական կուլտուրայի առաջխաղացումը:

Այնուհետև, Հայաստանի հյուսիսային սահմաններում առաջնակարգ տեղ են բռնում Քուռ և Արաքս գեղավոր գետերը, որոնցից առաջինը կազմում էր Հայկական երկրի հյուսիսային սահմանագիծը, բաժանելով նրան Վրաստանից ու Աղվանքից, իսկ Արաքսը, կարելի է ասել, ձգվում էր երկրի սրտով, հանդիսանալով գլխավոր Հայկական գետ՝ երբ պատմական ասպարեզի վրա հանդես եկավ հայ ցեղը:

Արաքսն, իսկ պատմական հորջորջմամբ՝ Երասխը, իր ջրային ամբողջ սիստեմով կենդանարար դրդիչն է հանդիսացել Արարատյան արևակեզ, բայց արգավանդ դաշտի ու նրա աշխատավոր ազգաբնակության կյանքում: Արարատյան լայնածավալ դաշտում Արաքսը ձախ կողմից ընդունում է մի շարք նշանավոր գետեր՝ Հրազդան (Զանգու), Քասախ, Մեծամոր (Սև—ջուր), Ազատ, Արևելյան Արփաչայ, Շիրակի դաշտը ոռոգող Ախուրյանը (Արևմտյան Արփաչայ) իր Ղարս—չայ գետով: Արարատյան դաշտից դուրս, Սյունիքի ու Արցախի լեռնային շրջաններում, Արաքսի վտակներն են հանդիսանում ձախ թևից՝ Բազար-չայ ու Հաքյարի գետերը, որոնք անցնում են հնուց ի վեր մարդկային բնակության հարուստ վայրերով:

Արաքսը և վերոհիշյալ բոլոր իրեն հետ միացող գետերը եղել են այն կենտրոնները, որտեղ, սկսած նախապատմական հնագույն ժամանակներից, զարգացել է մարդկային լիառատ կուլտուրա, ծաղկել է տնտեսական-շինարարական կյանք, վերջապես որտեղ ընկած են եղել մակրոնթացող ժողովրդական զանգվածների, նվաճող ցեղերի ու արշավող տիրապետողների ճանապարհները: Այդ գետերի վրա չեն

բարձրացել Արարատյան դաշտի յուրահատուկ վաճառաշահ ու նշանավոր պատմական քաղաքները՝ Վաղարշապատ, Արմավիր, Արտաշատ, Դվին, Երվանդաշատ և այլն: Ներկայումս էլ այդ գետերը շարունակում են որոշ չափով պահպանել կուլտուր—տնտեսական վաղեմի նշանակությունը, իրենց վրա ընկնելով մեր վերածնվող երկրի ամբողջ շինարարական կյանքը: Այստեղ են հիմնադրվում մեր էլեկտրիֆիկացիայի կայանները, այստեղ են սկիզբ առնում մեր երկրի ոռոգման ցանցի վերանորոգվող ու նոր կառուցվող ջրանցքային գծերը, որոնք գալիս են ստեղծելու նախկին իշխանական-ֆեոդալական կառույցների ավերակների վրա աշխատավորական զանգվածների սոցիալիստական կուլտուրան:

Արաքսը, հազարավոր տարիների ընթացքում շարունակաբար հոսելով Արարատյան դաշտում, կակուղ և ավազոտ անկողնի մեջ, և ափերը չդիմանալով իր դեմ, քանիցս անգամ փոփոխել է իր հունը: Այդ հանգամանքը, սկսած 4—րդ և 5—րդ դարից, շփոթությունների ու մթության պատճառ է եղել պատմության մեջ հայ պատմագիրների համար: Հունի փոփոխման պատճառներից մեկն էլ համարվում են երկրաշարժները: Պատմությունից և զանազան ժամանակակից հետազոտողներից մեզ հայտնի չէ դառնում, որ Արաքսը շատ մեղմներով խոտորել է իր առաջին հունից դեպի հարավ, հեռանալով հին հայոց մայրաքաղաքներից՝ Վաղարշապատից, Արմավիրից, ու Արտաշատից, որոնց մոտով է թերևս հոսելիս եղել և այնտեղ կամուրջներ է ունեցել:

Արաքսի այդ հսկայական նշանակությունը միշտ վառ է մնացել ժողովրդի տպավորությունների մեջ և ցայտուն կերպով արտահայտվել է նրա ասույթներում. տեղական ժողովրդական ֆոլկլորի, մանավանդ երգերի մեջ, ակնառու տեղ է բռնում և միշտ հիշատակվում է «Երասխը»:

Քուռ գետը սկսվում է Հին Հայաստանի Տայք նահանգի Կող գավառում, Ռոջեյան սարահարթից, որ գտնվում է Չըլդըր լճի հարավ-արևմտյան կողմում և Ղարսի լեռների թիկունքին: Քուռը, կազմելով Հայաստանի բարձրավանդակի սահմանը Վրաստանից, ընդունում է իր ջրերի մեջ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային մասի մի շարք գետեր: Սրանցից հայտնի են Աղստաֆա—չայը, Դեբեդ—չայը, Խրամ, իսկ արևելյան մասում Թարթառ գետը: Այս գետերի հովիտները հանդիսանում էին միակ ճանապարհները, որոնք Արաքսի հովտից Հայաստանի բարձրավանդակի լեռնաշղթաների միջով տանում էին դեպի Քուռի հովիտը և այնտեղից դեպի Կովկասյան սարը կամ դեպի Կասպից ծով և սրա յեզերքով մինչև Ռուսաստանի հարավային տափաստանները:

Քուռն և Արաքսը, միանալով իրար Մուղանի դաշտում, խառնվում են Ջավադ քաղաքի մոտ և ապա թափվում Կասպից ծովը:

Եփրատը սկիզբ է առնում երկու ճյուղերով՝ արևմտյան, որ անվանվում է Ֆրատ, և արևելյան, որ հայտնի է Հայոց պատմության մեջ Արածանի անունով: Ֆրատի ակունքները գտնվում են Երզրումից դեպի հյուսիս՝ պատմական Ծաղկանց, իսկ ներկայումս Դումլու-դաղ կոչվող լեռներում: Ֆրատը մեծ մասամբ հոսում է լեռնային հովիտներով ու կիրճերով. միայն մեկ տեղ նա ընթանում է Երզնկայի դաշտի միջով: Արածանին ծնունդ է առնում Ալադաղ լեռներում, հյուսիսային լանջերից, որոնք հայերի մեջ նույնպես կոչվում են Ծաղկանց լեռներ: Չնայած որ Արածանին էլ հոսում է լեռնային կիրճերի ու ձորերի միջով, բայց և այնպես նա իր հոսանքի ընթացքում մտնում է Ալաշկերտի և ապա Մուշի լայնածավալ բերրի դաշտերը:

Ֆրատի ակունքն և Արածանիի թե՛ ակունքն և թե՛ հոսանքի ամբողջ ընթացքը կրոնական պաշտամունքի առարկա են եղել հեթանոսական հայերի մեջ. այդ պաշտամունքն ավանդաբար պահպանվել է նաև քրիստոնյա հայերի և այժմյան թուրքերի մեջ:

Նույնպիսի երկու ճյուղերով է սկսվում Հայաստանի լեռնաստանում Եփրատի երկվորյակը՝ Տիգրիս գետը: Սրա արևմտյան ճյուղը սկիզբ է առնում Խարբերդի գավառում գտնվող «Ծովք» (թյուրքերեն այժմյան Գյոլջուկ) պատմական անունով հայտնի լճի մոտերը, իսկ արևելյան ճյուղը ծնունդ է առնում Նորդուզ գավառում, Վանի լճի հարավային ափերին, Հոգյաց վանքից վերև: Այս ակունքների, մանավանդ արևելյան ճյուղի հետ ժողովուրդը կապում է նույնպիսի կրոնական և այլ հավատալիքներ, ինչպես և Եփրատի վերաբերմամբ:

Այդ երկու գետերի ակունքները, որ իրենց երկրի կենսաղբյուրն էին համարվում, հնուց ի վեր բարեպաշտներին և ուխտավորներին պետք է նշանավոր ու զորեղ թվային, որովհետև թե՛ երկրի կյանքում յուրաքանչյուր տարվա վարարումը, հայկական լեռների մեջ կուտակված ձյունի հալոցով, ինչպես շեշտում է նաև Հերոդոտ հույն պատմագիրը (մոտավորապես 484–425 թ.թ. քրիստոնեական տարեհաշվից առաջ), նշանակալից յերևույթ էր հանդիսանում: Այդ ակունքների հնագույն հարգումը և նրանց մերձենալու բնական դժվար խոչընդոտները խթան էին հանդիսանում այդ ակունքների հայտնաբերման նպատակով ռազմական արշավանքներ կազմակերպելու: Ուստի, երբ քրիստոնեական տարեհաշվից առաջ, յերկրորդ հազարամյակի կեսին Ասորեստանն, անջատվելով Բաբելոնից, անկախություն ձեռք բերեց, մեծ հաջողությամբ կարողանում էր գլուխ բերել այդ տեսակ արշավանքները: Մինչև այսօր էլ պահպանվել են այն քարանձավի ապառաժոտ պատերին, որտեղ գտնվում է Տիգրիսի ակունքը, հինգ հատ սեպագիր արձանագրություն, որով ասորեստանյան երկու աշխարհակալ թագավորներ՝ Տիգլաթպալասար I և Սալմանասար II հավերժացրել են իրենց դեպ այդ ակունքը կատարած հաղթական արշավանքները[9]):

Հայաստանի այդ երկու գետերը, պատռելով Տավրոսի լեռնաշղթան, որ հայկական լեռնաշխարհի հարավային սահմանն է կազմում, դուրս են գալիս ողողելու մինչև Պարսից ծոցը տարածվող հսկածավալ դաշտավայրը, որ հայտնի է պատմության մեջ Միջագետք անունով: Միջագետքը տակավին հնագույն դարերում համարվում էր Առաջավոր Ասիայի գլխավոր շտեմարանը և կովախնձոր էր դարձել աշխարհակալ պետությունների միջև: Նույն այդ դերն իր զուտ երկրագործական մշակույթով նա խաղում էր նաև նախապատմական ժամանակները, զարգացնելով բարձր աստիճանի տնտեսություն:

Տիգրիսն ու Եփրատը, ինչպես վերն արդեն ասել ենք, միակ անցքն էին բանում հյուսիսից դեպի Միջագետք. նրանք միակ ճանապարհներն էին, որոնցով նախապատմական դարերից սկսած պահպանվում էր ժողովուրդների փոխադարձ շփումը կուլտուրապես զարգացած Միջագետքից դեպի հյուսիս ընկնող երկրները Հայաստանի միջով: Այդ շփումը կատարվում էր ոչ միայն աշխարհակալական նվաճումներով, որոնց համար մեծ հարմարություն էր ներկայացնում Միջագետքը նախ՝ իբրև երկրագործական առատաբեր երկիր և ապա՝ իբրև հաղորդակցության հարմարագույն դիրք ունեցող: Եփրատի ու Տիգրիսի միացյալ գետաբերանը դուրս էր գալիս Պարսից ծովը, իսկ այդ ծովն էլ իր հերթին ճանապարհ էր բանում դեպի արևելյան Արաբիա, Հնդկաստան ու Հեռավոր Ասիա: Իր հոսանքի վերին մասում Եփրատը մոտենում է մի այլ ծովի՝ Միջերկրականին, որից այդ գետի արևմտյան ամենամոտիկ կորացումը 180 կիլոմետր հեռու չէ գտնվում:

Միևնույն Միջագետքը Սև ու Կասպից ծովերի ավազանների հետ հաղորդակցություն կարող էր ունենալ միմիայն Հայաստանի վրայով՝ Եփրատից անցնելով Ճորոխ, Քուռ և Արաքս գետերի հովիտները: Հայաստանի տրանզիտային նշանակությունը Միջագետքի նկատմամբ կարելի յե մակաբերել հին հունական պատմագիր Հերոդոտի հետաքրքիր այն նկարագրից, թե ինչպես Հայաստանի վաճառականներն ապրանք էին ուղարկում Բաբելոն և այլն[7]):

Հայաստանի տրանզիտային այդ մեծ նշանակությունը հնագույն թելադրում էր Միջագետքին տիրող աշխարհակալներին ռազմագիտական ակնոցներով նայել Հայկական լեռնաշխարհի վրա: Հայկական լեռնաշխարհին հանդիսանում էր բնական մի վիթխարի միջնաբերդ, որտեղ ամրանալով հնարավոր էր դառնում իր ձեռքին պահել ու պաշտպանել ամբողջ Միջագետքի դաշտավայրերը: Այդ էր պատճառը, որ Միջագետքի տիրակալները նախապատմական ժամանակներից մինչև մեր օրերը Տիգրիսի, գլխավորապես Եփրատի հոսանքով ի վեր միշտ աշխատում էին իրենց ռազմական բանակները նվաճելու հայկական լեռները և այդ երկրում հաստատելու իրենց քաղաքական ազդեցությունը:

Ի վերջո նշենք և մի այլ մեծ գետ՝ Ճորոխ, հնում Ակամպսիս, որ սկսվում է բնական այն հանգույցում, որտեղ ծնունդ են առնում Եփրատն ու Քուռը: Ճորոխը թափվում է Սև ծով, կտրելով Հայկական լեռնաստանն արևմուտքից՝ Պոնտոսյան լեռներից: Այս գետը ժամանակին սահմանագիծն էր Փոքր ու Մեծ Հայքերի միջև և հնուց ի վեր ահագին դեր էր խաղացել այդ երկու երկրամասերի փոխադարձ հարաբերությունների մեջ:

Ճորոխը ջրառատ և հորդ արագահոս մի գետ է, որ անցնում է անվերջ լեռնային հովիտների ու ձորերի միջով, բանալով հարմարագույն ճանապարհ Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնից դեպի Սև ծովի արևելյան ափերը: Այդ ուղղությամբ էին ընթանում առևտրական և կուլտուրական հարաբերությունները Բարձր Հայքից դեպի Սև-ծովեզերյա երկրներն ու Արևմտյան Կովկասամերձ, ինչպես դա ցույց են տալիս բազմաթիվ հնագիտական մնացորդներն ու մեգալիթյան ավերակները: Այդ հարուստ հնագիտական մնացորդները վերաբերում են ավելի նախահայկական ժամանակաշրջանին, գլխավորապես հաթական և ուրարտական կուլտուրաներին: (ՀԱ. 1926 № 1–6):

IV.

Հայկական լեռնաշխարհը հարուստ է լճերով, որոնք մեծ նշանակություն են ունեցել երկրի տնտեսական և կուլտուրական կյանքի զարգացման գործում: Ներկա լճերը մնացորդներ են այն հսկայական լճային ծովերի, որոնք մի ժամանակ ծածկելիս են եղել Հայաստանի ալպյան դաշտերը և որոնց տվել են հողի բերրիության հատկությունները:

«Ենթադրելի է, որ լավային ժայթքումների ժամանակաշրջանում, ներկայիս կենտրոնական սարահարթով և Եփրատի գետով բռնված տարածությունը՝ սկսած Ցերցնկայից, Երզրումից, Բասենից մինչև Արածանիի գավառակն ու Մուշի դաշտը, ծածկված է եղել մեկ կամ մի քանի լճերով»:

Հիմք կա ենթադրելու, որ այդ մեծ լճերը հետզհետե ցամաքել ու պահպանվել են միայն փոքր թե շատ մեծության գոգավորությունների (իջվածքների) հատակներում: Այսպիսով գոյացել է մի շարք առանձին լճեր, որոնք ցրված են ամբողջ լեռնաշխարհում և զարդարում են լեռների ցից ապառաժները: Այդպիսի լճեր գոյություն են ունեցել Շիրակի, Արարատյան, Բասենի, Երզրումի, Ցերցնկայի, Խնուսի, Ալաշկերտի, Բուլանըխի և Մուշի դաշտերում: Նրանք չորացել են շնորհիվ այն հանգամանքի, որ երկիրն ամբողջովին բարձրացել է: Այդ չորանալու ընթացքը մի քանի դեպքերում արագացել է, որովհետև արտավիժվող լավաների զանգվածները արագորեն նպաստում էին պատնեշների առա-

ջանալուն այդ դաշտերին կից: Ներկայումս գոյություն ունեցող մեծերը գրեթե բացառապես պարտական են լավային, որ առաջացրել է զգալի մեծության բնական ամբարտակներ ու փակել հովիտների ելքերը ջրերի արտահոսանքի դեմ (ЛА. II, 521): Այդ լճերից նշանավոր են թե՛ իրենց մեծությամբ և թե՛ իրենց խաղացած դերով երկրի կյանքում՝ Սևանի, Վանի և Ուրմիայի լճերը:

Սևանի լիճը, որ հայտնի է պատմագրության մեջ Գեղամա կամ Գեղարքունյաց ծով, իսկ հին հունական աշխարհագիրների (Պտղոմեոս) մեջ Լիխնիտիս անուններով, ամենաբարձրն է ու ամենափոքրը վերահիշյալ երեք լճերի համեմատությամբ: Նա 6·340 ոտնաչափ բարձրության վրա է ծովի մակերևույթից և գտնվում է բարձրաբերձ լեռների գոգավորության մեջ, որոնցից Աղմաղանի հրաբխային սարահարթը հանդիսանում է հսկայական մի բնական ամբարտակ, որ անջատում է ու կանխում լճի ջրերը հարևան դաշտավայրերը թափվելուց: Լիճը շրջափակող լեռնային զանգվածները բաղկացած են պորփյուրից ու լավայից, որոնց գագաթները բոլորովին լերկ են. չի երևում և ոչ մի ծառ, նույնիսկ լճափում: Սևանի ջուրը քաղցրահամ է և գիտական ենթադրության համեմատ՝ գոյանում է ստորերկրյա հոսանքներից: Լիճը հարուստ է ֆորել տեսակի ձկներով—կարմրախայտ, բախտակ, իշխան, գեղարքունի և այլն: Սևանից է սկիզբ առնում Հրազդան (Զանգու), որ թափվում է Արաքսի մեջ: Ենթադրվում է, որ Հրազդանը արհեստական գետ է իր վերի մասում. երբ լճային ջրի մակերևույթն իջնում է, մանավանդ աշնանը, գետը համարյա ցամաքում է իր վերին հոսանքում (ЛА. II, 56):

Սևանի լճի շրջակայքում հայտնաբերված հնագիտական մնացորդները ու պատմական հիշատակարանները վկայում են, որ այս երկրամասում, մանավանդ լճափնյա սահմաններում, ամենահին ժամանակներից զարգացել է մարդկային կենցաղը՝ սկսած քարե դարերից: Ուրարտական կուլտուրան Վանի ափերից հասել է նաև այստեղ և թողել է իր կոթողները: Հայ ցեղն ամենահին ժամանակներից, գրեթե իր սկզբնական շրջանից հաստատել է այստեղ բնակություն, թողնելով պատմական հուշարձաններ: Լճի առատ ու քաղցրահամ ջուրն իր անսպառ ձկներով հնարավորություն է ընձեռում մարդկային զանգվածներին, մանավանդ քարե դարերում, այստեղ ապահով ապրել, մինչև իր անմիջական պահանջների համեմատ ունենալով կենսական հայթայթման միջոցներ: Բացի այդ՝ չմոռանալու է և մի այլ կարևոր հանգամանք. այս լճի արևմտյան եզերքով էր ընկնում Արաքսի հովտից դեպի Քուռի հովիտը տանող ամենահարմար բնական ճանապարհներից մեկը, որ անընդհատ դեպի իրեն էր գրավում տեղաշարժվող մարդկային խմբերն անհիշելի դարերից ի վեր: Այդ միացնող ճանապարհը գնում էր Հայաստանի

ձորերով ու հովիտներով և այդպիսով կտրում էր Սևանի լճի նախապատմական ժամանակներից ծագող կուլտուրական գավառը Արարատյան դաշտի, այդ տակավին նախահայկական մեծ կուլտուրական կենտրոնի հետ:

Վանի լիճը կամ Աղթամարի լիճը, այնպես հին Բզնունյաց ծովը, Տոսպը (հին հունական Տոսպիտիս կամ Արսիսա), ինչպես մեր հետազոտել ենք, գոյացել է հրաբխային գործունեության հետևանքով, յերբ Նեմրութի ու Սիփանի լավային արտավիժումներից առաջացել են զամաձև բարձունքները: Դրանց մեջ են պարփակվել ու մնացել Վանի լճի ջրերը, վորոնք մի ժամանակ մասն են կազմելիս յեղել ներկայիս ամբողջ Մուշի դաշտը ծածկող հսկայական լճային տարածության:

Վանի ծովի մակերևույթը, համեմատությամբ Սևանի լճի հետ ավելի ցածր է, հասնելով 5.637 վոտնաչափի, սակայն նա ավելի խորն է և մի քանի անգամ ավելի լայնածավալ է իր ջրերի քանակով: Վանի լճի ջուրը քաղցր չէ, պարունակելով վոչ այնքան շատ աղ, վորքան սոդա. Այդ լճից վոչ մի գետակ չի բխում, ընդհակառակը ներհոսում են բազմաթիվ գետակներ ու վտակներ: Վանի լճի մեջ կա միայն մի տեսակ ձուկ, վոր հայտնի յե հայերի մեջ տառեխ անունով:

Հնագիտական ու պատմական անցյալի տվյալներից կարելի յե հակարծել, վոր Վանի լիճը իր շրջակայքով ունեցել է խիստ զարգացած ու հարուստ կուլտուրական անցյալ, վոր հարաբերական շատով, համենայն դեպս, բարձր է յեղել իր ներկա վիճակից: Բավական է միայն հիշել ուրարտական կուլտուրան ու նրա քաղաքական [illegible], վոր գոյացել ու զարգացել է այստեղ և ապա ծավալվել ամբողջ հայկական լեռնաշխարհում, մրցելով ու անընդհատ պայքարելով ասորեստանյան առաջխաղացման դեմ: Վոչ միայն հնագիտական հարուստ նյութերն ու մնացորդներն, այլ և Վասպուրականի հայ ժողովրդի բերանում պահպանված ֆոլկլորն ու տիրող հավատալիքները վկայում են, թե ինչ աստիճանի զարգացած է յեղել այստեղ ապրող ժողովուրդների կյանքը հնագույն նախապատմական դարերից: Ինչպես վոր Սևանի լճի շրջակայքը իր կուլտուրայով զարգացել է ու կապված է յեղել Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային կուլտուրական կենտրոնի Արարատյան դաշտի հետ, այնպես էլ Վանի լճի ամբողջ յերկիրն իր կուլտուրայով կապված ու միացած է յեղել Հայկական լեռնաշխարհի հարավային հինավուրց կուլտուրական կենտրոնի՝ Մուշի դաշտի հետ:

Վանի լճի, այն է Տոսպ յերկրի, այդ կուլտուրական զարգացումը հասկանալի կլինի, յերբ պատկերացնենք մեզ նրա աշխարհագրական ու բնական դիրքը: Տոսպը իսկապես մի բաղկացուցիչ մասն էր Մուշի (Տարոնի) դաշտի. իսկ վերջինս ընկած էր այն մեծ տրանզիտային ճանապարհի վրա, վոր տանում էր Եփրատի, այսինքն Արածանիի հովտով,

Հայկական լեռնաստանի միջով, Միջագետքից դեպի հյուսիս՝ Կովկաս ու Կասպիական ծովը, և դեպի արևմուտք՝ Փոքր Ասիա ու Սև ծովի հարավային յերկրները:

Մուշի լայնածավալ դաշտն ու պատմական Տոսպի յերկիրը, շնորհիվ Վանի լճի ու Արածանի գետի ջրառատ ավազանների, կլիմայական նպաստավոր պայմանների և մանավանդ ալյուվիալ հանքանյութերից գոյացած արգավանդ հողի՝ բնական ու յերկրագործական մշակույթի ամենահաջող պայմաններ են ընձեռել տնտեսական գործունեության ծաղկման համար այստեղ ապրող ժողովուրդներին:

Ուրմիա լիճը, կամ հին հայկական անունով՝ Կապուտան ծովը, ամենամեծն է հիշված յերեք լճերից: Թեև այդ լիճն իր բնույթով մոտենում է մասամբ Իրանական սարահարթի լճերին, բայց բնականորեն պատկանում է հայկական բարձրավանդակին, կազմելով նրա արևելյան սահմանը՝ Ատրպատականի մասը: Նրա բարձրությունն է ծովի մակերևույթից 4.100 վոտնաչափ, չափազանց աղի յե ջուրը, վորի մեջ վոչ մի կենդանական կյանք չկա: Նա ընդունում է բազմաթիվ գետակներ ու վտակներ, սակայն դուրս չի թողնում վոչ մի վտակ: Լճի ափերը ցածրադիր են, աղի բաղադրություններով թանձրացած է մասամբ շամբով և թավուտներով ծածկված: Նա, համեմատաբար Վանի ու Սևանի լճերի հետ, շատ խորություն ունի, վորի ամենաշատը հասնում է 14 մետրի:

Ուրմիայի լիճը հնագիտական ու պատմագիտական տեսակետից թեև հետազոտված չէ տակավին, բայց և այնպես հնագիտական գտածոկան հայտնաբերումները վկայում են, վոր այս լճի շուրջը յերբեմն, խոր հնում, վորոշ կուլտուրա յե զարգացել: Այստեղ են հասել նույնիսկ Վանի լճից տարածվող ուրարտական նվաճումները, Վանյան կուլտուրայի ազդեցությունները:

V.

Հայկական լեռնաշխարհի գլխավոր գետերն իրենց անհամար գետակներով ու վտակներով, բազմաթիվ մեծ ու փոքր լճերը՝ դարավոր վկաներ են հանդիսանում բնության այն յերևույթների գործունեության, վորոնք մեզ տանում են դեպի սառցադաշտային դարաշրջանը: Այդ լեռնաշխարհի գլխավոր գետերն, ինչպես տեսանք, իրենց հոսող ջրերով, բացի Վանի լճին անող ջրերից, ճանապարհ են բացել դեպի ծովերը: Ճորոխը, փորելով անդնդախոր ձորեր, վորոնք բաժանում են Հայաստանը Պոնտական Ալպերի լեռնաշղթայով, թափվում է Սև ծովը: Արաքսը, ճեղքելով Հայաստանի լեռնային զանգվածները, իր ճանապարհի մի մասը անցնում է ձորերով և ապա գլորում է իր հոսանքը Արարատյան դաշտում, վորպեսզի, Ատրբեջանի սահմաններում միանալով Քուռի հետ, տանի իր ջրերով Կասպիական ծովը: Միջագետքի յերկու մեծա-

դաշտը գետերը՝ Եփրատն ու Տիգրիսը, ծնունդ առնելով գրեթե իրարու քով, միջնակայն լեռնային շրջանում, հեռանում են իրարից ու անջատ հոսում են մերթ խորխորատների ու ձորերի, մերթ դաշտերի միջով, մոտ 2 000 կիլոմետր երկարությամբ, վերջապես երկուսը վերջերին միանալով, կազմեն Շատ-էլ-Արաբը գրեթե Պարսից ծոցի մոտ:

Իսկ բազմաթիվ մեծ ու փոքր լճերն ընկած են լեռնային գոգավորությունների մեջ և մնացորդներ են այն հնագույն լճային տարածությունների, որոնք մի ժամանակ, սառցադաշտային զանգվածների հալոցների հետևանքով, ծածկում էին Հայաստանի ներկա դաշտերի ու ձորերի տեղերը:

Ահա այդ հոյակապ բարձրավանդակի վրա նկատելի են բավականաչափ հետքեր, որոնք ապացուցում են, թե մի ժամանակ այդ երկիրն էլ սառցապատ էր: Դժբախտաբար թե՛ Հայաստանի և թե՛ ընդհանրապես Ասիայի երբեմնի գոյություն ունեցող սառցադաշտային ռեժիմի երևույթները շատ սակավ են հայտնի, քանի որ դրանք սակավին հետազոտված չեն այնպես, ինչպես Եվրոպայի սառույցային դարաշրջանը: Մեզ դեռևս շատ քիչ են հայտնի այն ավերածությունները, որ հաղթահավոր դարերի ընթացքում սառույցն ու ձյունն իրենց ահռելի կուտակումներով կատարել են Ասիայի լայնատարած տարածությունների վրա, գետեր շատ գավառներում են արդյոք մեր երկրի կրած ցամաքային ձևափոխումները, ծովային լեզուների գոյացումը, հովիտների ու դաշտերի գոյացումն ծովերի հատակներից, պլյուվիալյան (անձրևային) երևույթները, մեկ խոսքով՝ բոլոր այն խառնակությունները, որոնք սառույցային գործունեության հետևանքներն են (МРО. II, 57–109):

Հայաստանի նշանավոր բարձունքների հյուսիսային կողմերի վրա հաճախ նկատվում են նախկին սառցադաշտերի (գլետչեր) հետքեր, ինչպես օրինակ, Բինգյոլ լեռան, Եյլերի դաղի վրա: Հայտնի են նմանապես մորեններ[8]), շատ տեղում բազմաթիվ փոքրիկ լճերով, Իգդիրի շրջակայքում, Բեշիկ-դաղի, Շայթան-դաղի (Բինգյոլից դեպի արևելք) վրա: Նմանապես Սևանի լեռնաշղթան (Դիլիջան) և Ճորոխի շրջանը կրում են երբեմնի գոյություն ունեցած սառցադաշտերի գործունեության հետքեր (ՕԱ): Մորենների հետքեր են ներկայացնում այսպես կոչված «քարացած ալյուրի կարավանները» Մասիսի լանջերում և այլուր. մորեններ են նշմարված Վասպուրականի Վերին-Աղբակի գավառակի Պոհանց գյուղի մոտ Պաշեթա լեռան լանջին (ԱՀ. XXV, 29):

Այն ժամանակ, երբ Եվրոպայի հյուսիսում տիրում էր անհուն սառցադաշտային ճգնաժամը, Տավրոսը, Հայաստանը, Կովկասը և Իրանական բարձրավանդակը դեռ ևս գտնվում էին ձյունի թագավորության շրջանում: Զանազան մեծության ու ձևի սառցադաշտեր իջնում էին Կովկասից, Հայաստանի լեռներից, Անատոլիայի (Փոքր Ասիայի)

սարերից, նաև Իրանը պսակող լեռնաշղթաներից: Այդ բոլորը կազմում էին մի ահռելի սառցային տարածություն: Այդ սառցադաշտային տարածությունը հարավում վերջավորվում էր ձորերով, դաշտերով ու գոգավորություններով, որոնք արտաքին ելք չունեին հալվող սառույցներից առաջացող ջրերի համար: Արևելքում այդ սառցային դաշտը կապվում էր Անդրկասպյան (Միջին) Ասիայի հսկածավալ սառցադաշտային թագավորության հետ: Հյուսիսից նա եզերվում էր մի ահագին լճի ջրերով՝ Արալո-Կասպիական ծովով, որ գոյացել էր հարավային Սիբիրի մի շարք գլետչերների հետևանքով: Հյուսիս-արևմուտքում տարածված էին Կովկասյան Ալպերի սառցադաշտերը, որոնց բազմաթիվ հետքերը մինչայժմ նշմարվում են այդ լեռների հովիտներում քայքայված ու փշրված քարակարկառների ու սեպ քերծերի վրա: Կովկասյան Ալպերի սառցադաշտերը, հալվելով, վերջավորվում էին Եվքսինյան ծովի (այժմյան Սև ծովի) առաջ, որտեղ Լազիստանի ամբողջ ծովեզերքը սեպ լեռներից ուղղակի թափվում էին ծովի ջրերի մեջ:

Վերահիշյալ բոլոր սառցային դաշտերը հարավում միանում էին Հայաստանի սառցադաշտերի հետ և կազմում մի ահռելի ամբողջություն: Ահա այդ սառցադաշտային զանգվածների հալոցից գոյանում էին Հնագույն Ճորոխը, Արաքսը և Քուռը, Եփրատն ու Տիգրիսը և այն բոլոր ջրերը, որոնք լճերով կամ հոսանքներով ակոսում էին Հայկական լեռնաշխարհը: Այդ գետերը սառցադաշտային ժամանակաշրջանում անշուշտ չափազանց վարար էին, առատաջուր և ուժեղ հոսող: Այդ ջրերի ամեհի հորձանքները հազարավոր դարերի ընթացքում իրենց կատաղի ուժով հետզհետե քերեցին ու փորեցին լեռների մեջ իրենց անդնդախոր հուները, կառուցում էին սեպ ժայռոտ ու բարձրաբերձ ափերը, գոյացրին հովիտներն ու դաշտերը:

Այդ ջրային զորեղ հոսանքներն ավելի ուժգին ու ավելի քայքայիչ հետևանքներով էին գործում բնության մեջ, երբ Հայաստանում էլ նվազեց սառցադաշտային ճգնաժամը, այն է՝ երկար ու ձիգ դարերով կուտակված ձյուների և սառույցների հալոցը: Այդ գետերի հսկայական հեղեղները բերում էին իրենց հետ լեռներից ավազ, տիղմ ու մանր խիճեր անհամար կույտերով: Նրանք նստում էին լեռներից ցածր՝ խորունկ ձորերում և գոյացնում էին իրենց լայնատարած հուները՝ հարուստ ալյուվիալ դաշտերով, որոնք հետագայում, ցամաքելով, դուրս եկան ջրերի միջից: Այդպես էին Եփրատի ու Տիգրիսի, Քուռի և Արաքսի հոսանքների գործունեությունն այն դաշտերի ու տափաստանների գոյացման ընթացքում, որոնք հետո դարձան, նախապատմական դարերից ի վեր, մարդկային մշակության ասպարեզներ, շնորհիվ պտղաբեր, արգավանդ հողերի: Այդպես էին այդ մեծ գետերը կատարում բնության մեջ իրենց ստեղծագործական աշխատանքը:

Չորրորդական մեծ սառցացումը, լայնատարած ծածկելով ամբողջ Կովկասը, Փոքր Ասիան, Առաջավոր Ասիան (Հայկական Լեռնաշխարհը)՝ իր յերկրաբանական հետևանքներով, իր սերտ աղերսով արևմտյան-յեվրոպական սառցադաշտային յերևույթների հետ, ունեցավ մեծ ազդեցություն արևելյան յերկրների ժողովուրդների նախապատմության վրա: Այդ մեծ սառցացման յերևույթները պատճառ հանդիսացան ժողովուրդների բաժանության, նրանց տեղատվական շարժումների, նրանց անհետանալուն վորոշ վայրերում և, ընդհակառակը, նրանց յերևալուն մինչ այդ անապատ ու անմարդաբնակ վայրերում:

Սառցային դարաշրջանում մարդիկ ու կենդանական աշխարհը, հարմարվելով տիրող ցրտերին, ապրում եյին սառցադաշտերի յեզերքներին և սառույցից ու ձյունից ազատ մնացած ցածր դաշտավայրերում: Սակայն յերբ, ինչպես յենթադրում են, տեղի ունեցող յերկրաշարժերի ու յերկրաբանական փոփոխումների հետևանքով, սառցադաշտերն սկսում եյին յետ քաշվել, սառցից ազատվող վայրերը յենթարկվում են անընդհատ ու համատարած հեղեղումների: Այդ ահռելի հեղեղներից անշուշտ վոչնչացան այն մարդկային խմբերն ու կենդանիները, վորոնք հնար չունեցան ժամանակին խուսափելու այդ բնական արհավիրքներից: Իսկ այն մարդկային խմբակցությունները, վորոնք կարողացան ազատվել, ապավինելով լեռնային բարձունքներին, շարունակում եյին իրենց թափառիկ կյանքը ծանրագույն պայմաններում:

Այդ հեղեղներն ակոսել եյին խոր ձորերով ու անդունդներով յերկրի մակերեսը, լցրել եյին հովիտները քարակույտերով ու խճերով. դաշտավայրերը, վողողված ջրերի շնորհիվ, դարձել եյին խորունկ ահռելի լճեր կամ անանցանելի ճահիճներ: Ջրային այս ավերիչ գործունեյությանը միանում եյին նաև այլ բնական ուժերը: Բազմաթիվ հրաբուխներ եյին գործում Կովկասում, Իրանի ու Հայաստանի սարահարթերում, արտավիժելով հուր, մոխիր և լավային չհանգած հոսանքներ: Հրաբխային գործունեյությունը Հայաստանում իսկապես սկսել է յերրորդական դարաշրջանի վերջերը և շարունակվել է չորրորդական դարաշրջանում: Հայաստանի լեռները կազմակերպվում և յերևան են գալիս յերրորդական դարաշրջանում այդ հրաբխային գործունեյության ու յերկրաբանական մի շարք յերևույթների հետևանքով, յերբ հայկական բարձրավանդակը դուրս է գալիս իրեն ծածկող հսկայական ծովի հատակից և ցամաք դառնում").

Այս յերկրաբանական դարաշրջանում, գլխավորապես չորրորդական դարում, տեղի ունեցած բնական արհավիրքների, յերկրի ու մարդկային կյանքի ճգնաժամային հանգամանքների մասին պահպանվել են խուլ արձագանքներ, մշուշապատ հուշեր՝ մարդկության հիշողությունների

մեջ զանազան ավանդությունների ու հեքիաթների ձևով: Բավական է միայն հիշատակել հին զանազան ժողովուրդների մեջ պահպանված ավանդությունը «Համաշխարհային ջրհեղեղի» մասին մի քանի տարբերակներով, որոնք՝ հին բաբելացիների Գիլգամեշի և հին հրեաների Նոյյան ավանդությունները՝ կապված ջրհեղեղի հետ, կամ հիշատակենք դրախտից առաջին մարդկանց արտաքսելը և կամ վերջապես Սոդոմ-Գոմորի կործանումը կրակի ու ծծումբի յերկնային տարափից:

Սակայն չորրորդական դարաշրջանի վերջերին բնությունն սկսում է ընդունել ներկա տեսքը: Սառցադաշտային ավերածությունների ու յերկրաբանական փոփոխությունների հետևանքները, գետերի բարերար գործունեյության և կլիմայական նպաստավոր ազդեցության շնորհիվ, հետզհետե բարեփոխվում են և հնարավոր են դառնում մարդկային ցեղերի գոյությունն ու զարգացումը: Այսպիսով վերանում եյին այն բոլոր խոչընդոտները, վորոնք փակված եյին պահում ամբողջ Կենտրոնական Ասիան Յեվրոպայից ու Առաջավոր Ասիայից: Սառցադաշտերը յետ եյին քաշվում և իսպառ չքանում, մնալով միայն բևեռներում և բարձրաբերձ լեռների գագաթներին. լճերը, վորոնք գոյացել եյին սառցադաշտերի ու հսկայական ձյունակույտերի հալոցից, հետզհետե ցամաքում են: Սրա հետևանքը լինում է այն, վոր լայն դռներ են բացվում դեպի յեվրոպական և մանավանդ դեպի առաջավոր-ասիական յերկրները՝ Կենտրոնական Ասիայից, վոր հազարավոր տարիների ընթացքում կղզիացած և ինքն իր մեջ մնալով, ներկայացնում էր չորրորդական դարաշրջանի վերջերը մի հսկայական մարդկային պահեստարան: Այստեղից այնուհետև սկսվում է, յերկար ու ձիգ դարերի ընթացքում փոքր ընդմիջումներով, մարդկային ամեհի վողողումը, վորի կատաղի հորձանքները տարածվում եյին դեպի բոլոր յերկրները: Այդ մարդկային ցեղերի արշավանքներն ու գաղթումները հասնում են նաև մեր յերկրները, բերելով իրենց հետ քարեդարյան կուլտուրայի յուրահատուկ ձևերը (МДЧ. 278-295):

VI.

Հայաստանի աշխարհագրական դիրքը մի կողմից՝ և նրա լեռնադրությունն ու բարձրությունը ծովի մակերևույթից մյուս կողմից՝ անշուշտ ազդում են մեծապես յերկրի կլիմայի վրա: Ընդհանուր առմամբ այդ յերկիրն աչքի յե ընկնում իր բացարձակ ցամաքային կլիմայով, վոր հայտնի յե խստությամբ ու ծայրահեղ փոփոխականությամբ:

Հայկական լեռնաշխարհը յեզերավորող բարձր լեռնաշղթաները խանգարում են ծովային զովաշնչերի ներհոսանքին: Միջերկրական, Սև ու Կասպից ծովերից հոսող խոնավ քամիները, վորոնք նպաստում են կլիմայի մեղմացման ու միապաղաղության, իրենց ճանապարհին դեմ են

տանում այդ բեղմնավորող լեռնաշղթաներից ու այնտեղ թաղվում իրենց խանդավառությունը: Թերևս Էրզրումի բարձրադիր դաշտերն հասնում են Սև ծովի խոնավ քամիները, բայց սրանք էլ փչում են ձմեռը և ծածկում լեռները ձյունի հաստ շերտերով: Ամառը Հայաստանում փչում են հյուսիսային ու արևելյան չոր քամիները, որոնք բնական հոսանքի մի հրաշալավորությունն են կլանում և ցրում են ամպերը: Ուստի Հայկական բարձրավանդակը, առավելապես դաշտավայրերը, ինչպես Արարատյան և այլն, զրկված են բավարար չափով մթնոլորտային տեղումներ ստանալուց:

Այս անհավասար բնական պայմաններում տիրում է խիստ ու դաժան, մեծ ժամանակի ձյունառատ ձմեռ, որ հասնում է, օրինակ, Էրզրումի դաշտում −25°, Երևանում −24°. ձմեռը ջերմաչափի փոփոխում է ամառային շոգի +44° և +36°: Արևադարձային գոտիները տեսնում ենք կից ու մոտիկ ընկած այնպիսի դաշտերին, որոնք մեկ ամիս շարունակ պատած են ձյունով ու սառույցով: Երբ համեմատում ենք Հայաստանի գածավալի վայրերի, մանավանդ բարձրավանդակների կամ դաշտերի կլիմայական համապատասխանությունները միևնույն աշխարհագրական լայնության վրա գտնված ուրիշ երկրների, գործնական Եվրոպայի լեռնադաշտների հետ, կունենք մեծ տարբերություններ:

Մթնոլորտային խոնավության սակավության հետևանքով Հայաստանում երկրագործության արդյունքը ոչ թե անձրևներին են տալիս, այլ արհեստական ոռոգմանը: Այդպիսի ոռոգումը տեսնում ենք զարգացած ոչ միայն Ներքին մշակութային դաշտավայրերում, այլ և նրա հնագույնները գտնում ենք նախապատմական կուլտուրական կենտրոններում՝ Վանի երկրում, Արածանի լանջերում, Արարատյան դաշտում և այլն: Առանց ոռոգող ջրանցքների ամեն բուսականություն խանձվում է այս կլիմայում, և դաշտը չորանում, ամայանում է: Ոռոգման ջրանցքների համար Հայաստանի լեռնաշխարհը, ինչպես սարի գետերը, հարուստ է ջրերով, որոնք գոյանում են լեռնային ձմռան կուտակված ձյուներից և հավիտենական ձյունով ծածկված լեռներից:

Կլիմայական այսպիսի պայմանները իրենց կնիքն են դրոշմում ագրարականության տնտեսական զարգացման վրա, որը, նայած Հայաստանի տեղագրական դիրքին, տալիս է երկու հիմնական բնույթ: Դաշտերում և սարերի լանջերում մինչև 6.000 ոտնաչափ տիրում է երկրագործությունն իր բոլոր ճյուղերով, իսկ բարձրավանդակներում ու սարերի լանջերում 6.000 ոտնաչափից բարձր՝ անասնապահությունն ու արոտական բնությունն իր ամառային հովի դալարով ու մարգագետիններով առատորեն է գտնում խաշնարածության համար: Այս տնտեսական զարգացության երկու ճյուղերն էլ, ինչպես ցույց են տալիս թե պատ-

մական և թե հնագիտական մնացորդները, տիրող են հանդիսացել Հայաստանում տակավին ամենահին նախնադարյան ժամանակները:

Երբ մեր աչքի պարզվում է Հայկական լեռնաշխարհի վերը նկարագրած բնությունն ու դիրքը, հասկանալի կլինի, թե ինչ դեր է խաղացել նա, իբրև մի երկիր, որի վրայով անհուն ժամանակներից ի վեր ետ ու առաջ են շարժվել ու տեղափոխվել ժողովրդական հոծ զանգվածները: Դա մի կամուրջ էր մեծ գաղթումների (միգրացիա), էթնիկ տեղաշարժումների, որոնք կատարվում էին Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի ամբողջ տարածության վրա՝ Սև ծովից մինչև Մեռյալ ծովը, Միջերկրական ծովից մինչև Կասպիականը, Կովկասի լեռներից մինչև Միջագետքի հարավային ծովեզրյա հարթերը:

Սակայն Հայաստանը սոսկ միջանցիկ անցուղային երկիր չէր: Ճիշտ է, նա բաց էր ու համարձակ ճանապարհ էր գաղթումների համար, բայց և այնպես գաղթող ու արշավող շատ ժողովուրդների համար նա դառնում է հաստատուն երկարատև կայան, որտեղ նոր հայրենիք էին գտնում, մինչև որ հետագայում, դարերից հետո, աստիճանաբար ձուլվեին մի այլ ներխուժող ժողովրդի գրկում:

Հայաստան մտնող ու այստեղ հաստատվող ժողովրդի համար դժվարին չէր պաշտպանվել, նրա բարձունքների լանջը, փակել ձորերն ու լեռնահովիտները, կիրճերն ու լեռնանցքները՝ իր գոյությունը պաշտպանելու համար օտարին վտանգներից: Բարձունքները ապաստան էին մատակարարում. լեռնային ռելյեֆը հնարավորություն էր տալիս ռազմական ամրություններ կառուցանելու անմատույց ժայռերի ու բարձունքների վրա, պայմաններ էր ընձեռում ապահով պահելու ավարն ու ձեռք բերած պաշարը ներքին հովիտներում և ձորերում: Սարերի լանջերը՝ ամառը, իսկ ցածր հովիտներն ու լայնարձակ ձորերի դաշտերը՝ ձմեռը ներկայացնում էին վաչկատուն–խաշնարած կյանքի համար համապատասխան արոտատեղիներ: Միաժամանակ, ջրառատ հովիտներն ու դաշտերը հանդիսանում էին այդ լեռնային աշխարհում օազիսներ, որտեղ կարող էր ծաղկել երկրագործական մշակույթ:

Տիրելով այդ բարենպաստ պայմաններին, գրավելով նախկին բնակչության աշխատանքի պտուղները, դրսից ռազմատենչ վաչկատուն ցեղերը կարողանում էին անվտանգ շարունակել այստեղ իրենց գոյությունը և շահագործել նվաճված ժողովրդի աշխատանքը:

Կար և մի այլ նշանավոր հանգամանք այս լեռնաշխարհում հաստատվող ժողովուրդների համար: Հայաստանի լեռները հարուստ և անսպառ պաշարահանքեր էին, որտեղ քարեդարյան ցեղային խմբավորումները ամենայն դյուրությամբ գտնում էին առատ նյութ իրենց համար քարե զենքեր ու գործիքներ պատրաստելու նպատակով: Նույն այդ Հայաս-

տանի լեռները հարուստ են մետաղներով, մանավանդ պղնձով. այդ հանքամասերը տակավին բրոնզե դարերում հնարավորություն էր տալիս ներգաղթող նվաճողներին, այստեղ հաստատվելով, տնտեսական իրենց կյանքի համար մետաղե՝ բրոնզե և ապա յերկաթե գործիքներ պատրաստել, իսկ ռազմական նպատակների համար՝ մետաղե զենքեր:

Դ

ԵԹՆԻԿ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱԿԱՆ ՇԵՐՏԵՐ

Հայաստանն այսօր էլ մինչև լույս աշխարհ է հանում հնագիտական նյութերն անխոս վկաներ, վորոնք այդ յերկրի ու նրանում ապրած ժողովուրդների պատմությունը հետ են մղում դեպ անհուն խորքերը, դեպի քարի ու բրոնզե կուլտուրական դարաշրջանները: Այստեղ արդեն գործ ունենք ժողովուրդների մի պատմության հետ, վորի հասակը մի քանի տասնյակ հազարավոր տարիների է հասնում:

Յերբ թափանցում ենք այդ անհուն դարերի վոլորտները, այնտեղ նշմարում ենք վորոշ զարգացման հասած կուլտուրայի հետքեր, կուլտուրայի, վոր նույնիսկ դարաշրջաններ առաջ անցել է Հարավի քաղաքակիրթ յերկրներից, գլխավորապես Միջագետքից, զանազան էթնիկ զանգվածների մասնակցությամբ ալիքներով: Այդ կուլտուրան հարաճուն և անխզելի աղերս էր պահում Հարավի հետ, անընդհատ շաղախվում էր իր մեջ ծծել այնտեղից հոսող ազդեցությունները տակավին այն նախապատմական ժամանակները, յերբ այդ յերկիրը դեռևս չէր կրում Հայաստան անունը, յերբ հայ ցեղը դեռևս ասպարեզ չէր յեկել այդ աշխարհագրական սահմաններում, կամ յեթե, հակառակ տիրող յենթադրության, նա այնուամենայնիվ իրեն այստեղ բնակություն է ունեցել, գոնե մինչև այժմ մեր պատմագիտության մեջ բացակայում են այդ մասին շոշափելի փաստեր:

Հայաստանն այն յերկիրն էր, վորտեղ կանգ չէր առնում Հարավից ծավալվող փոքր-ասիական կուլտուրան, այլ իբրև մի կամրջի վրայով, վոր բռնել էր Սև ու Կասպից ծովերի միջանկյալ ցամաքը, անցնում էր դեպի Հյուսիս, Կովկասյան լեռնաշղթայի անդին և իր ճառագայթները հասցնում էր մինչև ռուսական հարավային ու միջին տափաստանները: Այդ փոքր-ասիական կուլտուրայի ծավալումը հետևյալ յեղանակով (ժամանակագրորեն) պատկերացվում և ներկայացվում: Մոտավորապես յերրորդ-յերկրորդ հազարամյակում (Ք. ա.) Հայաստանի վրա տարածվում էր սումերա-բաբելական կուլտուրայի ազդեցությունը Միջագետքից: Յերկրորդ հազարամյակում գերիշխում էր Հաթական (Հեթիտա-

կան) կուլտուրան, որին առաջին հազարամյակում փոխարինում է ուրարտական կուլտուրան Վանի թագավորության սահմաններից:

Քաղաքական փոփոխությունների և նորագույն ժողովուրդների մակըրթացությունների հետևանքով, այն է՝ թրակո-փռյուգիացիների, կիմմերների, սկյութների, մեդացիների, պարսիկների յերևան գալով՝ Հին Հայաստանի քաղաքակրթական զարգացումը ընթանում է հետզհետե այդ ժողովուրդների նյութական կուլտուրայի ու հոգևոր խառնվածքի ներգործություններին:

Հայաստանի նախապատմական կուլտուրան ուսումնության առնչվում մեր մտապատկերներում զուգորդվում են մի կողմից՝ այդ կուլտուրայի մնացորդները և մյուս կողմից՝ այդ կուլտուրան կրողների առեղծվածային էթնիկ տարրերը: Վերջիններս, իբրև երկրի նախաբնիկներ, առաջին հայացքից, կարծես, ոչ մի առնչություն չունեն և ունենան Հայ ցեղերի հետ, քանի որ վերջինս համեմատաբար ավելի հետնադարյան էթնիկ երևույթ է ու առաջացել է իջել ավելի հետագա, հարավարևմտյան նորագույն շրջանին հարող կուլտուրայով:

Սակայն և այնպես Հայ ցեղի հասարակական ձևերի զարգացման ուղիները վերլուծելիս՝ անհրաժեշտ է գիտակցության առնել հազարամյա տարիների այնպիսի կուլտուրան, որ յերբեմն զարգացել է մեր երկրում և իրար վրա է կուտակել ու դարսել հաջորդական շերտեր. անհրաժեշտ է հաշվի առնել այդ նախապատմական կուլտուրան կերտող մի շարք էթնիկ տարրերը, որոնք Հայաստանի նախաբնիկներն են համարվել, Հայ ցեղի նախորդները, թերևս Հայ ժողովրդի նախահայրերը կուլտուրական արժեքների ստեղծագործման բնագավառում:

Այդ նախաբնիկների հազարամյա տարիների բովով անցած կուլտուրան դարձել է այն սաղմը, այն հիմնական նյութը, որի հետ խառնվելով և ձուլվելով կամ որին գուցե յենթարկվելով նույնիսկ թրակո-փռյուգիական ժողովրդի հայ ցեղական ճյուղի կուլտուրան՝ դարձել է մի նոր ազգային զանգվածի կուլտուրա:

Պատկերը միանգամայն փոխվում է, երբ թևակոխում ենք Հայ ցեղի զարգացման պատմական շրջանները: Այստեղ գործ ունենք արդեն ոչ թե այլախոս ձուլված նախկին էթնիկ տարրերից, չառանձնացած, իսկ քաղաքականապես կազմակերպված, ազգային զանգվածի հետ: Այստեղ արդեն դուրս ենք գալիս նախապատմական հասարակական-տնտեսական ձևերը քողարկող մշուշից և կանգնում ենք պատմական ավանդների իրողությունը վկայող փաստային ապացույցների առաջ, որոնք կարող են բնորոշել մի ուրույն ժողովրդի կուլտուրայի հատկանիշ գծերը: Այդ կուլտուրայի դուռը բացվում է իրանականությամբ (իրանիզմով), որի վրա, հետագա շփումների ու քաղաքական տարաբերումների հետևանքով, նստում են իրար հաջորդող ասորական, հելլենական, բյուզանդա-

կան, արաբական, մոնղոլական և այլ կուլտուրական շերտեր, որոնց մնացորդները պահպանվել են մինչև մեր օրերը:

II.

Նորագույն պատմական ուսումնասիրությունները, շնորհիվ հնագիտական պեղումների ու վիմագրական վերծանումների, ցույց են տալիս, որ Հայաստանի մեջ ապրող ամենահին, մեզ հայտնի ժողովուրդը եղել են հաթերը (հիթիտները, խեթերը): Հաթերի պատմության սկիզբը, համաձայն վերահիշյալ տվյալների, համարվում է մոտավորապես 4.000 տարի Քրիստոսից առաջ: Նրանց ամենածաղկյալ ու հզորությունը վերագրվում է 14-րդ դարին, իսկ վերջանում է նրանց պատմությունը 8-րդ դարում Ք. ա.:

Հաթերի ծագումը, էթնիկ բաղկացությունը, լեզուն առայժմ ուսումնասիրված չէ բավարար չափով և խարխափում է անորոշությունների ու յենթադրությունների մթնոլորտում: Սակայն նրանց քաղաքական ու սոցիալական հանգամանքներին վերաբերյալ տվյալները և մանավանդ նյութական կուլտուրայի ու շինարվեստի մնացորդները վկայում են այնտեղ այդ, յերբեմնի պատմական համարվող, ցեղի բարձր ու զարգացած քաղաքակրթության մասին: Այդ քաղաքակրթությունը ոչ միայն յուրացվել է նրանց հաջորդող ժողովուրդների կողմից, այլև որոշ հիմք է հանդիսացել նույնիսկ հետագա ասորեստանյան կուլտուրայի: Այդ քաղաքակրթությունը, ինչպես հաստատում են նրա նեոլիթյան շերտերի պեղվածքները, խիստ նման է, նույնիսկ ընդհանուր գծեր ունի եգեյան կուլտուրայի հետ[10]): Գիտական նորագույն հետազոտությունները պարզում են, որ հաթական կուլտուրան ահագին ազդեցություն է ունեցել իրանական, Անդրկովկասի և Հարավային Ռուսաստանի կուլտուրայի վրա:

Հաթական հուշարձաններն ու հնագիտական մնացորդները գտնվել են ահագին տարածության վրա՝ Փոքր Ասիայի ծովափնյա արևմուտքից մինչև Եփրատ Արևելքում, հյուսիսում՝ Սև ծովից մինչև Մեռյալ ծովը՝ հարավում: Այս հանգամանքը վկայում է հաթական կուլտուրայի նշանակությունը և առաջնակարգ դերը Փոքր ու Առաջավոր Ասիայում:

Հաթերի աշխարհաքաղաքական կենտրոնը համարվում է Փոքր-Ասիական տարածքի արևելյան կողմը, որ հետագայում պատմական Կապադովկիան է[11]): Այստեղից նրանք տարածվել են Տավրոսի լեռնաշղթաներով դեպի հարավ՝ Սիրիայի կողմերը և դեպ արևելք[12]): Արևելք շարժվող հաթական զանգվածների մի մասը ներս է խուժում Միջագետք և տիրանում է Եփրատի ձախակողմյան վտակների ավազանում. որտեղից ապա հետզհետե տարածվում է դեպի հյուսիս-արև-

վելք: Այստեղ հիմնվում է մի զորեղ ու ազդեցիկ պետություն, վոր այդ հաթական ժողովրդի մի ճյուղի անունով կոչվում է Միթանի:

Միթաննիի թագավորությունը 15-րդ դարում (Քր. ա.) բռնում էր ամբողջ պատմական Հայաստանի տարածությունը և հաղթական պայքար էր մղում Բաբելոնի թագավորության դեմ, վորին յերբեմն կարողանում է նվաճել և ապա իր նվաճումները ափել ավելի հեռու, հարավան յերկրները, այն է՝ հյուսիսային Միջագետքը, մեջն առնելով նաև վերջը վորպես Ասորեստան հայտնի լինելիք յերկրամասը: Միթաննիները իրենց անվանում եյին խարրի. նույնպես և ոտարները: Գերման գիտուն Վինքլերը, վերլուծելով խարրի բառը, այդ անվան մեջ գտնում է «արի» բառը, վորով յենթադրություն է անում այդ ժողովրդի արիական ծագումն ունենալու մասին մանավանդ, վոր Միթաննիում հիշվում են զուտ արիական աստվածներ, ինչպես Միթրա (Միհր), Վարունա, Ինդրա և այլն: Համենայն դեպս՝ այս հանգամանքը, Վինքլերի կարծիքով, յեթե ցույց չի տալիս միթաննիների արիացի լինելը, գեթ յենթադրել է տալիս նրանց վրա յեղած արիական ազդեցությունը: Այդ ազդեցությունը կարող էր առաջանալ, յեթե արիացիք այդ ժամանակները (14-րդ դարում Ք. ա.), շարժվելով հյուսիսից դեպի Հնդկաստան, գրաված լինեյին Միթանի յերկիրը և այնտեղ կազմակերպվեյին իբրև դերիշխող-կառավարող մի խավ[13]):

Միթանի յերկիրը հին յեգիպտական գրությունների մեջ հորջորջվում էր Նախարինի կամ Նաարայն անունով, վոր նշանակում է միջագետքյան: Այդ անվան հնչյունական նմանությունը յենթադրել է տալիս նույնացնել Նայիրիի հետ, վոր հանդիպում ենք հետագա ասորեստանյան վիմագրություններում: Հիմնվելով Միթանիի ու Նայիրիի անվանական նմանությունների, նաև նրանց կրոնական պաշտամունքների ընդհանուր գծերի վրա, մի քանի գիտնականներ ընդունում են այն կարծիքը, վոր այդ յերկու ժողովուրդները վոչ թե ազգակից են, այլ նույնն են և այդպիսով Նայիրցիները հաթերի ազգակից են: Միթանի թագավորության անկումը Սալմանասարի ձեռքով միաժամանակ զուգադիպում է Նայիրիի բարձրացմանը, վոր այնուհետև գրավում է դերիշխող դիրք Միթանիի փոխարեն: Բացի այդ՝ մի քանի գիտնականներ էլ, ինչպես գերմանացի Վեբերը, ապացուցում են, վոր ասորեստանցիները (աշուրները) սերում են միթանիներից, այսինքն՝ հաթերից: Միթանիների այն մասը, վոր բնակություն ուներ Տիգրիսի միջին հոսանքների վրա (Միջին Միջագետքում), մոտավորապես 3·000 տարի (Քր. ա.) ամբողջովին յենթարկվում է Բաբելոնի կուլտուրական ու քաղաքական ազդեցությանը, նույնիսկ յուրացնում է վերջինիս լեզուն և սեմիտանում է: Այս էթնիկ ձուլումից գոյանում է ասուր (աշուր) ժողովուրդը և ապա հետո Ասորեստանը, վորով ուրեմն հաստատվում է այն յենթադրու-

թյունը, թե ասուրները իսկապես սեմիտականացած, ավելի ճիշտ ասած, բաբելացած հաթեր են:

Հաթեր, կամ հիթիտներ, առելով այժմյան գիտության ընդունած է վոչ թե մի ուրույն ժողովուրդ, այլ փոքր-ասիական ժողովուրդների էթնիկ մի կոնգլոմերատ, վորոնք խոսում եյին տարբեր լեզուներով: Հաթական այդ ցեղը պատկանում էր վոչ արիականին և վոչ էլ մոնղոլ-սեմականին: Հաթերի ցեղային ծագումը տակավին սքողված է մթությամբ, քանի վոր վորոշակի վերծանված չեն այդ ցեղին պատկանող ժողովուրդների լեզուները, վորոնք գրված են մասամբ բևեռագրերով և մասամբ գաղափարագրերով (հիերոգլիֆ): Կատարված վերծանության փորձերը խիստ հակասական են, քանի վոր վոմանք այդտեղ գտնում են արիական, վոմանք էլ սեմական արմատներ: Ավելի հավանական է ակադեմիկոս Ն. Մառի կարծիքը, վորը հաթական այդ լեզուները վերագրում է հաբեթական լեզվախմբին: Նայած այն նկարներին, վորոնք պահպանվել են յեգիպտական քանդակների մեջ, հաթերը պատկերացված են յերկու տեսակ մարդաբանական հատկանիշներով՝ յերկարագլուխ (դոլիխոցեֆալ) և կարճագլուխ (բրախիցեֆալ): Վերջին տիպերը մեծ նմանություն ունեն հայերի հետ: Այս բոլոր հանգամանքը և մի քանի այլ հատկանիշներ, վոր նկատվում են հաթական ցեղին վերաբերյալ պեղածոներում, նույնիսկ նրանց գաղափարագրական տառերը, վորոնցից մի քանիսը նմանություն ունեն Գանձակի նահանգում (Գետաբեկ) հայտնաբերված պեղածո իրերի վրա յեղած գրանշաններին, մի քանի գիտնականներին յենթադրել են տվել հաթերին համարելու հայ ցեղի նախահայրեր: Այդ տեսակետից հետաքրքիր է պրոֆ. Յենսենի կարծիքը, վոր լեզվական ստուգաբանությամբ փորձում է հաստատել, վոր hաթ և hայ բառերը, վորպես էթնիկ անուններ, միևնույն են:

Հնագիտական ու մարդաբանական տվյալները հուշել են տալիս, վոր հաթերն ինքնին ևս տեղական ծագման բնակիչներ չեն, այլ նրանց սկզբնական հայրենիքը յեղել է Փոքր Ասիայից դուրս: Մանավանդ, յերբ ուշադրության առնենք այն փաստը, վոր հաթական հնությունների պեղումները մեզ տանում են մինչև Նեոլիթի վաղնջագույն դարերը, ավելի ևս հավանական է թվում այդ տեսակ յենթադրությունը: Նեոլիթի (նորքարի) շրջանը համարվում է նախապատմական ժամանակների «ժողովուրդների մեծ գաղթումների» դարաշրջան: Ամբողջ Փոքր ու Միջին Ասիայի վրայով, մանավանդ Հայաստանի, այդ լեռնային բավիղների ընդարձակ հանգույցի, միջով, վորտեղ իրար են հանդիպում տակավին պալեոլիթից հայտնի դարձած ու տորված գլխավոր ճանապարհները, Նեոլիթի դարերում յետ ու առաջ եյին խաղում զանազան ժողովրդական զանգվածներ իրենց տարբեր և յուրահատուկ կուլտուրաներով:

Տեղի էր ունենում խոշոր մի շարժում, մի պրոցես, որով միախառնվում էին և ապա հետզհետե նորից ձևակերպվում էին ցեղային ու էթնիկ առանձնահատկություններ և նախապատրաստվում էին հետագայում ասպարեզ դուրս գալու արդեն պատմական անուն ժառանգող ժողովուրդներ: Բավական է միայն նշել, որ արևելյան աշխարհում պատմական ահագին դեր խաղացող և մարդկային կուլտուրայի զարգացման կենտրոններից մեկը համարվող Միջագետքի հարավում, ինչպես ցույց են տալիս հնագիտական պեղումները, մարդիկ բնակություն են հաստատել միայն նեոլիթի վերջում(?), անշուշտ ինչպես հետևանք այն գաղթումների, որոնք կատարվել են Հյուսիսից և Հյուսիս-արևմուտքից դեպի հարավ [14]:

Ահա Փոքր ու Առաջավոր Ասիայում տեղի ունեցող այդ նախապատմական հնագույն ժողովրդական, թե խաղաղ և թե բռնի, գաղթումների բովի միջից առաջացան և Հաթերը: Սրանք, որքան հնարավոր է պարզաբանել(?) արդի գիտական հետախուզումներով, էթնիկ տեսակետից ներկայացնում էին բազմացեղ տարրերի անջատ(?) խառնուրդ, որտեղ, համենայն դեպս, եթե խոսք չի բացակայում սեմական տարրը, գոնե խիստ չնչին ու այնքան աննշան է, որ այդ կարելի է բնավ իսկ ուշադրության չառնել: Հաթական ժողովրդի զանազան էթնիկ տարրերից բաղկացած լինելու հանգամանքն ապացուցվում է նաև, ինչպես վերն ակնարկել ենք, նրա մարդաբանական նշաններով, այն է՝ միաժամանակ երկարագանգության և կարճագանգության տիպերի ներկայությամբ: Նույն հանգամանքն է ապացուցում Հաթյան լեզուների բազմազանությունը, որին նպաստում էր նաև երկրի լեռնոտ ռելյեֆը, առանձնացնելով իրարից անջատ, մեկուսի հողագործական գավառներ:

Հաթյան քաղաքակրթությունն էլ կրում է իր մեջ զանազան տարրերի բաղկացություն: Այդ կուլտուրան, որ այնքան նշանակալից չեղել իր զարգացմամբ ու ազդեցությամբ, ինքնին առանձնահատուկ լինելով, այնուամենայնիվ ծծել է իր մեջ քաղաքակրթական այն տարրերը, որոնք հասել էին իրեն հետ համանման էթնիկ տարրերի(?): Հաթյան կուլտուրայի, մանավանդ արվեստի, ուշադիր հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ նա ազդակից է այն տարրերին, որոնք առնչվում են Եգիպտի, Սումերների, Միթանիի արևելյան կուլտուրաները: Նա ազդեցություն է կրել(?) և նշանավոր Եգեյան քաղաքակրթությունից, որի արվեստի օրինակները հայտնի են դարձել Կրետե և Կիպրոս կղզիների, նաև Սիրիայի քաղաքների պեղումների հետևանքով:

Այսպիսով Հաթյան կուլտուրան, ինչպես ասում է ֆրանսիական գիտնական Ժ. Կոնտենոն, մի միջնորդությունն(?) է հանուր քաղաքակրթության, որի դասավորությունը(?) տարածվում էր Պարսկաստանից մինչև Միջերկրական ծովը, քաղաքակրթության, որի համար Միջագետքի անունն այլևս բավարար չէ, անկայն(?) որը պետք է անվանել արևմտյան-ասիական և որը, ակներև, ծավալվում է մի շարք երկրներում, որտեղ չի տիրում սեմիտական տարրը:

Հաթերի կուլտուրայի զարգացման հետ զուգընթաց աճում է նրանց քաղաքական ուժը: Հաթյան պետությունը, կլանելով իր մեջ արևելքից Միթանին (15-րդ դարում Ք. ա.) և բազմաթիվ մանր Հաթական իշխանական գավառները, 14-րդ դարում (Ք. ա.) հասնում է իր քաղաքական ու ռազմական զորության գագաթնակետին, ետ մղելով Բաբելոնի ու Եգիպտոսի գերիշխանությունը: Հաթական պետությունը բռնում էր մի ահագին տարածություն արևելքից մինչև արևմուտք՝ Եփրատից մինչև Եգեյան ծովը, և հյուսիսից մինչև հարավ Կապադովկիայից մինչև Քանանի սահմանները:

Հաթերի այդ քաղաքական տիրապետությունը Փոքր և Առաջավոր Ասիայում մոտավորապես 1300 թվականներին (Ք. ա.) սկսում է կազմալուծվել: Ըստ երևույթին, այդ ժամանակներում արևմուտքից սկիզբ է առնում նոր ցեղերի ու ժողովրդական զանգվածների գրոհը, գլխավորապես թրակո-փռյուգիական, որոնք ճակատագրական նշանակություն են ունենում Հաթական միաձույլ պետության համար: Վերջինս բաժանվում է մի շարք մանր իշխանությունների, բազմաթիվ քաղաքական միավորների: Այդ անջատված մանր պետություններն այլևս անզոր են լինում պաշտպանվելու և իշխանության զորությունը պահպանելու արևելքից սպառնացող նորեկ ուժի՝ Ասորեստանի դեմ: Արդեն 9-րդ դարում (Ք. ա.) Հաթական իշխանությունները քաղաքականապես ենթարկվում են իրենց նվաճող Ասորեստանին: Վերջնականապես ջնջվում են նրանք քաղաքական ասպարեզից 8-րդ դարում (Ք. ա.) Ասորեստանի Սարգոն թագավորի ժամանակ (722—705 թ. Ք. ա.):

III.

Այսպես(?) էր ընդհանրապես(?) Հաթերի կուլտուրան, որի մասին ակնարկեցինք(?) վերը: Նրանց տնտեսական զբաղմունքը, ինչպես և սպասելի էր երկրի բնական տեսքից, գլխավորապես հողագործությունն էր, շնորհիվ լեռնային ջրառատ հովիտների ու ընդարձակ դաշտերի, և ապա խաշնարածությունը, շնորհիվ լեռնալանջերի ալպիական բուսականության: Նույն այդ լեռնային բնությունը հնարավորություն էր ընձեռում զարգացնելու նաև հանքագործությունը, որ սկիզբ է առնում ու ծաղկում է մետաղե կուլտուրայի շրջանում:

Հաթերի կենցաղային գծերը ցուցադրում են լեռնականների մի կյանք, որ ավելի ունի մերձ(?) կապ բնության հետ: Մարդիկ, ինչպես և աստվածները, հագած էին երկար, լայն ու ծալքերով զգեստներ,

կոնաձև բարձր գլխարկներ, որոնք վկայում են նրանց գործածությունը ցրտերի դեմ: Ոտներին կրում են կոշիկներ յերկար ու վեր ծռված, սրածայր քթերով: Այսպես են ներկայացված հաթերը մեզ հասած քարաքանդակ պատկերներում (նկար 1): Այդ տեսակ գլխարկների ու կոշիկների գործածությունը սովորական է տակավին այսօր էլ Առաջավոր Ասիայի լեռնաբնակ մի քանի ժողովուրդների մեջ: Սասունի, Մոքսի, նույնիսկ Մուշի հայերի մեջ գործածական են յեղել ճղլըգները, որոնք մեծ մասամբ կոնաձև թաղիքե գլխարկներ են. նույնն են և հայ լեռնականների կոշիկներն իրենց սրածայր քթերով, որոնք մեծ հարմարություններ են ներկայացնում սարերի լանջերի ու ձյուների մեջ (նկար 2):

Հաթյան արական գլխարկի կոնաձև կաղապարը մենք գտնում ենք պատմական հին Հայաստանում ամբողջ տարածքի մեջ: Հռոմեյական նվաճման ժամանակաշրջանից մեզ հասել են մի քանի նկարներ, որոնք պատկերացնում են հին հայ իշխանին, հայ քաղաքացուն և հայ զինվորին իրենց համապատասխան տարազներով: Այս նկարներում ակնբախ է այն կոնաձև գլխարկը, որ այնքան հատուկ էր հաթական տարազին: Նեապոլի թանգարանում պահվում է հռոմեյական վիմաքանդակ, հանված Պոսիդոնյան սրահից (Basilica Neptuni), որ վերաշինված է յեղել կայսր Ադրիանոսի ձեռքով (117—138 թ. թ.) ու զարդարված է նրա հաջորդ Անտոնյանների ձեռքով: Այդ վիմաքանդակի խարխալը ծածկված էր հռոմեական նվաճված գավառները խորհրդանշող մարդապատկերներով, որոնցից մեկն էլ, ինչպես հաստատում են մասնագետները, խորհրդանշորեն ներկայացնում է Հայաստանի պատկերն, անձնավորելով այն յերիտասարդ իշխանի կերպարանքով: Այդ յերիտասարդի գլխին պարզորոշ յերևում է հատուկ կոնաձև գլխարկ: Բրիտանական և Թուրինոյի (Իտալիա) թանգարաններում պահվում են մեկական դրամ հռոմեական յուպատոսներից Ակ. Փլորոսի անվամբ (20 թ. Ք. ա.), որոնց դրոշմված է հին հայ քաղաքացու պատկերը պարզորոշ տարազով, որին հատուկ է կոնաձև գլխարկը: Նմանապես Պարիզի Ազգային Մատենադարանի մեջ կա Լուկիոս Վերոսի գեղեցիկ մեկ շքադրամ, անտարակույս Հայաստանի նվաճման 163 թվականից (Ք. հ.), այս շքադրամի վրա քանդակված են հաղթանակ խորհրդանշող դիցուհու առաջ յերկու ձեռնակապ հայ գերիներ, նույնպես կոնաձև գլխարկներով, որոնք հիշեցնում են այժմյան Մուշի, Շատախի և այլ քոլոզներ: Վերոհիշյալ նույն Ակ. Փլորոսն ու Ավգոստոս Օկտավիոսը (20 թ. Ք. ա.) իրենց դրամներում ներկայացնում են նվաճած Հայաստանը զինվորի պատկերով, որի գլխարկը կոնաձևությամբ չի տարբերվում հին հայ քաղաքացու գլխարկից:

Հաթական հուշարձանների վրա, ինչպես Յազըլը-Կայա (Թյուրքյո, Բողազքյոյից 3 կիլոմետր հեռու) ժայռի բարձրաքանդակների մի շարք կանացի ֆիգուրները կրում են հաթական, հատկապես կանանց համար սեփական՝ գլանաձև գլխահարդարանք (նկ. 3): Յերբ մենք ուշադրության առնենք մի շարք հայաբնակ գավառների այժմյան հայ կանանց գլխահարդարանքը, գլանաձև բարձր գլխարկը գագաթի վրա, ինչպես, օրինակ, Տարոն-Մուշի ճոփին, Վասպուրականի գլխակը Լոռու— [illegible], Շամախու, Ղարաբաղի, Զանգեզուրի և այլ հայ կանանց, չենք կարող ժխտել սրանց հարդարանքի սկզբունքային միանմանությունը հաթականի հետ (նկ. 4, 5): Նույն նմանությունը հաթականի հետ պահպանվել է վրացի կանանց գլխի հարդարանքի (Թավսակրավի) մեջ, որի գլանը, հավանականորեն, միայն հետագայում ժամանակներին է խիստ ցածրացել: Նմանապես հաթական ծագման հետք ունի հարավ-ռուսական կոկոշնիկի գլխահարդարանքը, որը անշուշտ սկյութա-սարմատյան կանացի գլխահարդարանքի ձևի մնացորդ է համարվում, ինչպես դա բացահայտ է Զարաուժիկի սկյութական կուրգանի պեղածոներից (նկ. 6): Վերջապես այդ նույն հաթյան ձևի կանացի գլխահարդարանքի հնագույն օրինակներ հանդիպում ենք եգեյան կուլտուրայում և մանավանդ Աստարտեյում՝ Նեմրութ սարի մի քարածայրի վրա քանդակված կանացի նկարի մեջ (նկար 7):

Գլանաձև կանացի գլխահարդարանքը գտնում ենք նաև պատմական հին Հայաստանում: Ակ. Փլորոսի (20 թ. Ք. հ.) ձուլած մի դրամը, որ պահվում է Բրիտանական թանգարանում, և Հռոմի կայսր Լուկիոս Վերոսի մի դրամը (Հռոմի պետական թանգարանում պահվող), որ ներկայացնում է Հայաստանի նվաճումը (163—164 թ.), պատկերացնում են հայ կնոջ, թերևս թագուհու, պատկեր. այս դրամների վրա դրոշմված կանացի գլխահարդարանքները գաղափարապես մեծ նմանություն ունեն թե հաթյան և թե մեր նկարագրած տեղական հայ կենցաղում պահպանված գլխահարդարանքների ձևերի հետ:

Այս փաստերը, յեթե թերևս չապացուցեն հաթական անմիջական ազդեցությունը հայկական կանացի տարազի վրա, այնուամենայնիվ ունեն այն նշանակությունը, որ ցույց են տալիս, թե ինչպես հեռավոր խոր անցյալի հաթյան կուլտուրան, ուրարտական, սկյութական, էլ չենք ասում ասորեստանյան, կուլտուրական միջավայրերը թափանցելով, դրսևորվել և որոշ փոփոխություններով նաև հնագույն հայերի կուլտուրայի մեջ: Իսկ այդ հին հայկական կուլտուրայի մնացորդները մենք նշմարում ենք ներկայիս ժողովրդական հնացած կենցաղի գծերում, որոնց մեջ պետք է դասել վերոհիշյալ հայ կանացի գլխահարդարանքները, կամ տղամարդկանց քոլոզները:

Հաթերի սոցիալական կյանքի մի քանի կողմերի մասին լուսաբա-

նությունն են տալիս հաթական օրենքները, որոնք հասել են մեզ արդի Բողազքյոյի (գյուղ Թյուրքական Անատոլիայում), հին Հաթթյան մայրաքաղաքի ավերակներում կատարված պեղումների շնորհիվ [15]: Այդ օրենքները, որոնք գրված են կավե սալիկների վրա, մոտավորապես 14—13-րդ դարերի (Ք. ա.) ծագում ունեն: Այդ օրենքներից երևում է, որ հաթերի մեջ տիրում էր ավատական (ֆեոդալական) ռեժիմ, որտեղ տիրապետող կալվածատեր պատերազմիկը հողը (lehn) ու ավատներ ստանում էին ոչ միայն խաղաղությունից, այլև պատերազմներից: Հողամասերի սահմանազծումը և սեփականության կարգը կատարվում էին սահմանների օրհնությամբ կրոնական եղանակով: Գոյություն ուներ ստրկություն: Ստրուկների վերաբերյալ օրենքները բավականաչափ «մարդասիրական» են, և շատ անգամ ստրուկների վրա նայում են ոչ իբրև «անբան իրերի»: Շատ զարգացած էր աշխատանքի բաժանումն երկու սեռերի միջև. կանանց ու այր մարդկանց աշխատանքի օրավարձը կարգավորվում էր յուրաքանչյուր սեռին հատուկ սակագնով: Ընդհանրապես կինը հաթական հասարակության մեջ պատվավոր սոցիալական տեղ էր բռնում և վայելում էր համեմատաբար մեծ ազատություն: Օրենքով ճանաչվում է բազմակնություն, նաև արվամոլություն. թույլատրվում է սեռական կենակցություն այլազգիների հետ, իսկ ստրուկների ու պանդուխտների համար թույլատրվում էր ազատ խառնակցության կատարյալ ազատություն: Սակայն ամուսնական հավատարմության խախտումը պատժվում է ամենախիստ կերպով: Ընդհանրապես, հաթերի «բարոյականությանը» վերաբերող օրենքները վկայում են, որ այդ հարցում նրանք այնքան էլ բծախնդիր չէին:

Հաթյան ժողովրդի կրոնն էլ համապատասխանում էր նրա սոցիալ-տնտեսական պայմաններին: Հաթյան ֆեոդալական-քաղաքական կարգն անդրադարձել էր նրա կրոնին, որ կրում էր բացարձակ պանթեիստական բնույթ, իսկ երկրի լեռնային ռելյեֆը բնորոշում էր պաշտամունքի առարկաները: Յուրաքանչյուր երկիր, ամեն մի քաղաք ունի իր հովանավոր աստվածը (սուխեղ), որ նույն երկրի կամ քաղաքի զորության ու ազդեցության՝ ուներ իր հատուկ տեղը աստվածների կարգում, որոնց թիվը հասնում էր մոտ 2000-ի երկու սեռի: Ինչպես որ բոլոր ավատական իշխանների գլուխն էր համարվում թագավորը, այնպես էլ բոլոր աստվածների գլուխն էր «Հաթի երկրի աստվածը»:

Հաթերի կրոնական պաշտամունքի մեջ առավելապես աչքի է ընկնում լեռնային ոգիների հարգումը. աստվածների ֆիգուրները բարձրաքանդակներում դուրս են բերված այն ձևով, որ նրանք քայլում են լեռնային բարձունքների վրայով. լեռնագագաթները ծառայում են որպես պատվանդաններ աստվածների համար: Կրոնական ու գաղտնական

ծեսերը կատարվում էին քարայրների մեջ. այդ քարայրների պատերը, նաև առանձին քարաժայռերը, զարդարվում էին զանազան կրոնա-ծիսական պատկերներով:

Ամենից շատ հարգի էին չանթարկու աստվածները, որոնք հայտնի էին արևմտյան հաթերի մեջ Թարկու, իսկ արևելյան հաթերի մեջ Թեշուբ անուններով (Նկար 8): Այս հնադարյան աստվածության պաշտամունքի մնացորդները պահպանվել էին հին հայոց հավատալիքների մեջ: Թարկու աստվածը հին հայոց դիցաբանության մեջ մնացել է Տորք անունով: Մյուս հաթյան աստվածությունը՝ Թեշուբը նմանապես քարացել է հայ իրականության մեջ իբր աշխարհագրական անուն Տոսպ (այժմյան Վասպուրական), անշուշտ ի հիշատակ նրան նվիրված գլխավոր տաճարի, որ գտնվում է այդ տեղում [16]:

Բացի գլխավոր արական աստվածից՝ ամենագլխավոր աստված էր համարվում «Մեծ մայրը», որ հայտնի էր Մա կամ Կիբելլա անունով: Սա իր էությամբ հիշեցնում է բաբելոնյան Իշտարը կամ հետագա հին հայկական Անահիտը: Կիբելլայի, ինչպես և Իշտարի ու Անահիտի կրոնական պաշտամունքը, իբրև բնության արգասավորության ու պտղաբերության աստվածության, կապված էր սեռական օրգիաստիկ ծեսերի հետ: Կրոնական դասը վայելում էր մեծ իշխանություն: Նույնիսկ մի քանի երկրների ու քաղաքների թագավորներն ու տիրապետող իշխանները հանդիսանում էին քրմապետները:

Հաթական կրոնի ազդեցությունը շատ խորն արմատներ է թողել, որոնք այսօր իսկ կարելի է նշմարել Փոքր-Ասիական մի քանի հավատալիքների մեջ: Վերջին ժամանակները կատարված ազգագրական հետազոտությունները հայտնաբերել են, որ Փոքր Ասիայի մի քանի ժողովուրդների կրոնական ադաթների մեջ, օրինակ ղըզըլբաշների, մնացել են հնագույն հաթական կրոնական հավատալիքներ [17]:

Վերը նկարագրած հաթյան կուլտուրայի երևելի արտացոլքներ են հանդիսանում այն բազմաթիվ մնացորդները, որոնք մի քանի հազարամյակներ գետնի խորքերը պահվելով, այսօր լույս աշխարհ են հանված վերջին 50 տարիների ընթացքում Փոքր Ասիայում կատարված հնագիտական պեղումների հետևանքով: Այդ հնագիտական առարկաները ցուցադրում են հաթյան ժողովուրդների ճարտարապետական բարձր զարգացումը, մանավանդ արվեստը, որ արտահայտվել է բազմաթիվ քանդակների, զանգվածեղ արձանների, բարելյեֆ նկարների, գլանաձև կնիքների, վիմական արձանագրությունների և այլոց մեջ: Այդ ճարտարապետական (տեխնիկա) ազդեցությունը փոխանցվել էր այն ժողովուրդներին, որոնք հետագայում բռնել էին հաթական նախկին երկիրները. այդպես էին լուդացիները, փռյուգիացիները, ասորիները

նություն են տալիս հաթական օրենքները, որոնք հասել են մեզ արդի Բողազքյոյի (գյուղ Թյուրքական Անատոլիայում), հին Հաթի մայրաքաղաքի ավերակներում կատարված պեղումների շնորհիվ [15]: Այդ օրենքները, որոնք գրված են կավե սալիկների վրա, մոտավորապես 14—13-րդ դարերի (Ք. ա.) ծագում ունեն: Այդ օրենքներից երևում է, որ հաթերի մեջ տիրում էր ավատական (ֆեոդալական) սիստեմ, որտեղ տիրապետող կալվածատեր դասակարգերը հողը (lehn) ու ավատներ ստանում էին ոչ միայն թագավորից, այլև քուրմերից: Հողամասերի սահմանազծումը և սեփականության կարգը կատարվում էին սահմանների սրբության կրոնական յեղանակով: Գույքությունն ուներ սրբություն: Տաճարների վերաբերյալ օրենքները բավականաչափ «մարդասիրական» են, և շատ անգամ տաճարների վրա նայում են ոչ երբեք «անիրավ իրերի»: Շատ զարգացած էր աշխատանքի բաժանումը երկու սեռերի միջև. կանանց ու այր մարդկանց աշխատանքի որակավորումը կարգավորվում էր յուրաքանչյուր սեռին համապատասխանով: Ընդհանրապես կինը հաթական հասարակության մեջ պատվավոր սոցիալական տեղ էր բռնում և վայելում էր համեմատաբար մեծ ազատություն: Օրենքով ճանաչվում է բազմակնություն, նաև արյունակցություն. թույլատրվում է սեռական կենակցություն անասունների հետ, իսկ ստրուկների ու պանդուխտների համար թույլատրվում էր արյան խառնակցության կատարյալ ազատություն: Սակայն ամուսնական հավատարմության խախտումը պատժվում է ամենախիստ կերպով: Ընդհանրապես, հաթերի «բարոյականությանը» վերաբերող օրենքները վկայում են, որ այդ հարցում նրանք այնքան էլ բծախնդիր չէին:

Հաթյան ժողովրդի կրոնն էլ համապատասխանում էր նրա սոցիալ-տնտեսական պայմաններին: Հաթյան ֆեոդալական-քաղաքական կարգն անդրադարձել էր նրա կրոնին, որ կրում էր բացարձակ պանթեիստական բնույթ, իսկ երկրի լեռնային ռելյեֆը թելադրում էր պաշտամունքի առարկաները: Յուրաքանչյուր երկիր, ամեն մի քաղաք ունի իր հովանավոր աստվածը (սուբեղ), որ նույն երկրի կամ քաղաքի գոյության ու ազդեցության՝ ուներ իր հատուկ տեղը աստվածների կարգում, որոնց թիվը հասնում էր մոտ 2000-ի երկու սեռի: Ինչպես որ բոլոր ավատական իշխանների գլուխն էր համարվում թագավորը, այնպես էլ բոլոր աստվածների գլուխն էր «Հաթի երկրի աստվածը»:

Հաթերի կրոնական պաշտամունքի մեջ առավելապես աչքի է ընկնում լեռնային վոգիների հարգումը. աստվածների ֆիգուրները բարձրաքանդակներում դուրս են բերված այն ձևով, որ նրանք քայլում են լեռնային բարձունքների վրայով. լեռնագագաթները ծառայում են որպես պատվանդաններ աստվածների համար: Կրոնական ու զոհաբեր-

ական ծեսերը կատարվում էին քարայրների մեջ. այդ քարայրների պատերը, նաև առանձին քարաժայռերը, քանդակվում էին զանազան կրոնա-ծիսական պատկերներով:

Ամենից շատ հարգի էին չանթարեր աստվածները, որոնք հայտնի էին արևմտյան հաթերի մեջ Թարկու, իսկ արևելյան հաթերի մեջ Թեշուբ անուններով (նկար 8): Այս հնագարյան աստվածության պաշտամունքի մնացորդները պահպանվել էին հին հայոց հավատալիքների մեջ: Թարկու աստվածը հին հայոց դիցաբանության մեջ մնացել է Տորք աստծու անունով: Մյուս հաթյան աստվածությունը՝ Թեշուբը նմանապես քարացել է հայ իրականության մեջ իբր աշխարհագրական անուն Տուշպ (այժմյան Վասպուրական), անշուշտ ի հիշատակ նրան նվիրված գլխավոր տաճարի, որ գտնվում է այդ տեղում [16]:

Բացի գլխավոր արական աստվածից՝ ամենագլխավոր աստված էր համարվում «Մեծ մայրը», որ հայտնի յեր Մա կամ Կիբելլա անունով: Մա իր էությամբ հիշեցնում է բաբելոնյան Իշտարը կամ հետագա հին հայկական Անահիտը: Կիբելլայի, ինչպես և Իշտարի ու Անահիտի կրոնական պաշտամունքը, երբեմն բնության արգասավորության ու պտղաբերության աստվածության, կապված էր սեռական օրգիաստիկ ծեսերի հետ: Կրոնական դասը վայելում էր մեծ իշխանություն: Նույնիսկ մի քանի երկրների ու քաղաքների թագավորներն ու տիրապետող իշխանները հանդիսանում էին քրմապետները:

Հաթական կրոնի ազդեցությունը շատ խորն արմատներ է թողել, որոնք այսօր իսկ կարելի յե նշմարել փոքր-ասիական մի քանի հավատալիքների մեջ: Վերջին ժամանակները կատարված ազգագրական հետազոտությունները հայտնաբերել են, որ Փոքր Ասիայի մի քանի ժողովուրդների կրոնական աղանդների մեջ, օրինակ ղզլբաշների, մնացել են հետքեր հաթական կրոնական հավատալիքների [17]:

Վերը նկարագրած հաթյան կուլտուրայի երեղեն արտացոլքներ են հանդիսանում այն բազմաթիվ մնացորդները, որոնք մի քանի հազարամյակ գետնի խորքերը պահվելով, այսօր լույս աշխարհ են հանված վերջին 50 տարիների ընթացքում Փոքր Ասիայում կատարվող տեղական պեղումների հետևանքով: Այդ հնագիտական առարկաները ցուցադրում են հաթյան ժողովուրդների ճարտարապետական բարձր զարգացումը, մանավանդ արվեստը, որ արտահայտվել է բազմաթիվ քանդակների, զանազան արձանների, բարելյեֆ նկարների, դրամաձև կնիքների, վիմական արձանագրությունների և այլոց մեջ: Այդ ճարտարապետական (տեխնիկա) ազդեցությունը փոխանցվել էր այն ժողովուրդներին, որոնք հետագայում բռնել էին հաթական նախկին երկիրները. այդպես էին լուվացիները, փռյուգիացիները, ուրարտները

(աշուրները), ուրարտացիները, խալդերը և այլն. ժամանակին այդ տեղը և ասել քաղաքակրթության, քանդակագործության, դամբարանային շենքերի նկատմամբ. Հասորիներն իրենց կառույցներով ցույց են տալիս ձգտումն դեպի քանդակագործը. նրանք վարվում են կամ գիտակցորեն նմանաբերելով հաթյան նախատիպը կամ ժառանգած տրամադրության տակ, քանի որ նրանք ապաքեն մեծ հաթյան ցեղի շառավիղներն էին» (Ռ. Վեբեր):

Ահա այդ հնագույն իրենց քաղաքակրթությունը հաթերը զարգացնում և տարածում էին ամենուրեք, ուր նրանք շփումն էին ունենում: Այդ հանգամանքին մեծապես նպաստում էին նրանց քաղաքական կերպի ազդեցիկ դերը և ապա աշխարհագրական դիրքն Ասիայի ու Եվրոպայի միջև՝ Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի կենտրոնում, որով անցնում էին հնագարյան հաղորդակցության գլխավոր առևտրական ճանապարհները: Հաթերը պատմության մեջ նույն դերը կատարեցին ցամաքի վրա իրենց կարավանային հաղորդակցության միջոցներով, ինչ որ փյունիկեցիները ծովային ճանապարհներով:

«Այն ժամանակ, երբ հաթերը Փոքր Ասիայի միջոցով կապում էին Ասիան Եվրոպայի հետ, նրանց ազդեցությունը ծավալվում էր իրենց մոտակա հարևանների վրա. հայտնի չէ, թե ինչով են պարտական Իոնիան և նոր ծագող Հունաստանը լյուդիացիներին ու փռյուգիացիներին, որոնք անմիջական հաջորդներն են հաթական թագավորության» (Ժ. Կոնտենո):

IV

Հաթյան ժողովուրդներից սերված Միթանի-Նայիրի թագավորության անկման հետ միասին սկսում է բարձրանալ մոտավորապես 12-րդ դարերից (Ք. ա.) մի այլ թագավորության Վանի լճի սահմանակից երկրում: Դա Խալդերի, կամ ինչպես իրենց սեպագրություններն են հորջորջում, Խալդինի պետությունն էր: Այդ ժողովուրդն իրեն խալդի էր կոչում իր գերագույն Խալդի աստծու անունով և երբեք նրանք իրենց ուրիշ անուն չեն տալիս սեպագիր հուշարձաններում: Այդ իշխանությունն արդեն 9-րդ դարում (Ք. ա.) հանդիսանում էր հզոր ռազմական-կուլտուրական ուժ, որ հարատև աճում էր ու զորեղանում մինչև 7-րդ դարի սկիզբները և ապա 7-րդ դարի վերջերը չքանում և անյայտանում, գոյություն ունենալով շուրջ 300 տարի:

Խալդերի երկիրը պատմության մեջ, մեծ մասամբ, հորջորջվում է Ուրարտու անունով, մանավանդ այսպես էին նրան անվանում ասուր-բաբելական արքաները: Ասորեստանյան պատմական արձանագրությունները շարունակում էին անփոփոխ պահպանել այն նախնագույն անունը մի երկրի, որտեղ տակավին խալդերից շատ-շատ առաջներն ապրում էր նույն Ուրարտու անունով ժողովուրդ: Ուրարտու անունը նույնանում է հին դասական պատմագիրների Ալարոդիայի և հին հայկական Արարատի:

Արդի պատմագիտական տվյալներով տակավին հնարավոր չէ ճշտել պարզաբանել խալդերի ազգաբանական բաղադրությունը: Հավանական ենթադրությամբ կարծվում է, որ այդ ժողովուրդը հաթական տարբեր պարունակող ցանգված է, դարերից ի վեր այդտեղ բնակություն ունեցող, և վերջին մնացորդն էր նախկին հաթյան լայնածավալ երկրների հյուսիս-արևելյան մասը գրավող ժողովրդի: Ահա այս երկրագործ-անասնապահ հնագույն տեղական ազգաբնակության մեջ հանդես է եկել որպես գերիշխող ու կազմակերպող դասակարգ մի անհայտ ցեղ, գուցե դրսից ներխուժած, որ ընդունակ է եղել կառուցելու Վանյան, կամ ինչպես իրենք խալդերն են անվանում, Բիայնայի թագավորությունը:

Այդ իշխանությունն իր տիրապետող դասակարգային քրմական պետականությամբ կարողացել է հետզհետե զորանալ: Նա իր նվաճողական քաղաքականությամբ ծավալում է Բիայնայի սահմանները, տարածելով իր ուժն ու ազդեցությունը դեպի հյուսիս, գրեթե մինչև Քուռ գետը, և հյուսիս-արևելք, մինչև Կասպիական ծովի երկրները: Պետական այդ ուժեղ կազմակերպման ու աճող քաղաքական ազդեցության հետևանքով, Խալդինի թագավորությունը բնականորեն դառնում է մի նոր ախոյան Ասորեստանին, այն ժամանակվա Առաջավոր Ասիայի ամենահզոր աշխարհակալ պետությանը: Ասորեստանը, գտնվելով Միջագետքի դաշտային միանգամայն բաց տարածության վրա, ռազմագիտական պաշտպանության տեսակետից, անշուշտ, իրեն անապահով էր զգում հյուսիսից, քանի որ Հայկական բարձրավանդակը, այդ բնական անմատչելի միջնաբերդը, որ հանապազ սպառնում էր տիրանալու Միջագետքի հարուստ վայրերին ու պաշարներին, կմնար մի ուրիշի ձեռքում: Այդ էր պատճառը, որ Ասորեստանը դարավոր համառ պատերազմներ էր մղում Հայկական լեռնաստանում գերիշխող Միթանի-Նայիրի պետության դեմ, մինչև որ կարողացավ խորտակել նրա ուժը, և հետագայում նույն Ասորեստանն ստիպված էր նույնքան համառ ու դաժան կռիվներ մղել Նայիրիին հաջորդող մի նոր ախոյան թագավորության, Խալդինի պետության դեմ:

Ասորեստանյան-խալդական այդ ահեղ պայքարը ծայր է առնում 9-րդ դարից (Ք. ա.), սկիզբները բավականին անհաջող հետևանքներով Ասորեստանի համար: Հետագայում միայն, սկսած 7-րդ դարից, վերջինը կարողանում է մեծ դժվարություններով իր նպատակին հասնել ու

խարսխել իրեն փառանդավոր այդ ուժը: Այնուհետև Խալդիների–Ուրարտուն, թեև խալդ. չի կորցնում իր ինքնուրույնությունը, սակայն իր քաղաքական ազդեցությամբ բոլորովին նվազում է և ապա միանգամայն մարում է 6–րդ դարի նախօրյակին: Բայց և այնպես Խալդիների թագավորությունը, քաղաքականապես կործանվելով, վերջնականապես չքացավ պատմական ասպարեզից վոչ թե սոսկ Ասորեստանի ձեռքով, այլ 6—7–րդ դարերում տեղի ունեցող այն ժողովրդական մեծ տեղաշարժումներից և ցնցող գաղթումներից, վորոնք գալիս էին հյուսիսից ու արևմուտքից, և այն իրանական հորդաների գրոհներից, վորոնցից կործանվեց նաև ինքը՝ Ասորեստանը: Չնայած այդ ամենին, Խալդիների թագավորությունը, գտնվելով այն ժամանակվա համաշխարհային պատմական կյանքի կենտրոնում, հանդիսացել էր իր 300–ամյա գոյությամբ այնպիսի կուլտուրական գործոն, վոր նրա ազդեցությունն անցել է իր յերկրի սահմաններից դուրս շատ ու շատ հեռուները

Խալդերի կուլտուրայի և իշխանության ծավալման մասին պատմում են Միջագետքի ու Հայկական լեռնաշխարհի նախնական համարվող ճանապարհների վրա պահպանված սեպա–բաբելական վիմագիր արձանագրությունները: Հենց ինքն էլ, այդ ժողովուրդը, իր խալդական լեզվով, վոր անշուշտ տիրապետող ու ղեկավար դասակարգի մայրենի լեզուն էր, իր բնորոշ սեպաձև տառերով, վոր քրմական–պետական դասակարգային յուրահատուկ գրերն էին համարվում, պատմում է իր քաղաքական ու շինարարական գործերի մասին այն արձանագրությունների մեջ, վորոնք քանդակվել են հղկած ժայռի ու ամուր վեմերի վրա՝ Վանից մինչև այժմյան Ախալքալաքը, Թոփրակ–Գալեյից մինչև այժմյան Գանձակը և Ուրմիայի լիճը:

Բացի այդ բևեռագիր արձանագրություններից՝ խալդերի շինարար գործունեության մասին, մնացել են նյութական կուլտուրայի բազմաթիվ հետքեր ու սուրբ հուշարձաններ վոչ միայն կենտրոնում, Վանի լեռնաշխարհում, այլև այն ամբողջ սահմաններում, ուր տարածվել էր խալդական իշխանությունը՝ դեպի Կասպից ծովը, դեպի Ռեվանդուզյան լեռները և դեպի Պոնտոսի ափերը: Եվ չենք ասում այն կուլտուրական ազդեցությունների մասին, վորոնց հետքերը, անցնելով Կովկասյան լեռներն անդին, նշմարվում են հարավային Ռուսաստանում [15]:

Ինչ էր ներկայացնում իսկապես խալդական կուլտուրան: Նրա հիմնական առանցքը հաթյան կուլտուրան էր, վորի մեջ ծծվել էին սումերաքաղդեական և այլ ազդեցություններ: Ահա այդ հիմնական հաթյան առանցքի և դրա վրա հյուսված այլ կուլտուրական տարրերի համաձուլումից առաջացավ այն բնորոշ, ինքնատիպ ու հոյակապ կուլտուրան, վոր հայտնի յե հնագիտության մեջ իր հարուստ մնացորդ հուշարձաններով և հորջորջվում է պատմագիտության մեջ վանյան կամ ուրարտական կուլտուրա անունով:

Խալդերի նյութական կուլտուրայի մնացորդները ցույց են տալիս, թե ինչ մեծ չափերով էր զարգացած ժողովրդի տնտեսական կյանքն ու տիրող արհեստները: Ազգաբնակչության գերակշռող զանգվածը կազմում էր գյուղացիությունը, վորովհետև տնտեսական գործունեության տիրապետող ձևն էր յերկրագործությունն ու անասնապահությունը: Յերկրագործության զարգացման հետ էր կապված այն ջրանցքաշինությունը, վոր խալդիների թողած փառահեղ հուշարձանների շարքին է դասվելու: Արհեստական ջրանցքների շինարարությունն այնպիսի լեռնոտ ու խորդուբորդ ռելյեֆ ունեցող յերկրում, ինչպիսին էր հայկական բարձրավանդակը, մեծ ճարտարվեստական կարողություններ էր պահանջում այդ ժողովրդից, վոր խոպան յերկիրը դարձնում էր բերրի դաշտեր, մշակույթի վայրեր:

Խալդիների յերկրագործության ու անասնապահության մասին տեղեկություններ են հաղորդում ասորական սեպագրական հուշիկները: Սրանք հիշատակում են հացահատիկների բազմաթիվ շտեմարանների մասին, բյուրավոր վոչխարների, այծերի, կովերի ու յեզների հոտերի մասին, եշերի, ջորիների և մանավանդ ձիերի յերամակների մասին: Այդ գյուղատնտեսական արգասիքներով էին խալդիները հատուցանում աշխարհակալ Ասորեստանին իրենց հարկերն ու պատերազմական տուրքերը:

Խալդիների ճարտարվեստը, շինարարական տեխնիկան արտահայտվում էր վոչ միայն ջրանցքաշինության մեջ: Մեգալիթյան տիպի բերդերի, ամրոցների և այլ շենքերի կառուցումները ռազմական ու տնտեսական ճանապարհների վրա, տների, պալատների ու տաճարների քարե կերտվածքները և վերջապես հանճարեղ քարակոփությունը, վոր կարողացել է լերկ ժայռերի մեջ փորված սրահներ, սենյակներ սանդուղքներ և այլն կերտել, քարային զանգվածների հղկած ճակատներին իր բազմաթիվ պատմական սեպագրությունները դրոշմել—այդ ամենն այնպիսի մեծագործություններ են, վոր վկայում են միայն այդ ժողովրդի բարձր կուլտուրայի հասած աստիճանը:

Նույնն ենք ասելու նաև նյութական կուլտուրայի մյուս ճյուղերի մասին: Հայկական բարձրավանդակում, սկսած հնագույն ժամանակներից, միշտ էլ զարգացել է մետաղագործությունը, շնորհիվ յերկրի հանքային հարստությունների: Բայց խալդիներն այդ ճյուղում առանձնապես են աչքի ընկել իրենց արվեստի զարգացմամբ: Մետաղագործության մեջ տիրապետում էին պղնձե ու բրոնզե իրեր, մասամբ

ել արծաթե ու վոսկե, իսկ յերկաթե իրեր հանդիպում են նվազագույն չափով: Այս պարագան վորոշ չափով հիմք է տալիս կռահելու, վոր խալդերն իրենց պատմական գոյությունն սկսել են Թերևս բրոնզե դա-րերի վերջերը, ժառանգելով հալշտադյան կուլտուրայի անուն կրող գերեզմանների հոմանիշ պայմաններում [10]: Այդ բրոնզե, պղնձե և մյուս մետաղե իրերը, վորոնք հանված են հնագիտական պեղումների շնոր-հիվ, պատկանում են զենքերի, վահանների, պարդուարդերի, տնային ամանեղենների արտադրությանը: Այդ բոլոր իրերը կրում են նուրբ արվեստի դրոշմ, ճարտար ու գեղարվեստական գործի փայլուն ապացույցներ են: Մետաղագործական այդ անսպառ արտադրանքների ահռելի քանակներով եյին լցնում իրենց հարուստ պատերազմական ա-վարն ասորեստանյան նվաճողներն ամեն անգամ Խալդիայի յերկիրն ար-շավելիս: Թերևս այդ պղնձահանքերն ու մետաղե հարուստ իրերն եյին հանդիսանում այն դրդապատճառներից մեկը, վոր ստիպում էր այն ժամանակվա իմպերիալիստական Ասորեստանին հաճախակի արշավել մետաղաղուրկ Միջագետքից դեպի մետաղե հանքերով հարուստ Հայ-կական լեռնաշխարհը:

Վերջապես հիշենք խալդերի կավագործությունը— կերամիկան, վոր նույնպես զարգացած արտադրություն եր հանդիսանում: Այդ կա-վագործության արհեստից մնացել են բազմաթիվ ու զանազան մեծու-թյան թրծած ամաններ կամ ջարդված խեցիներ. այդ ամաններից, մանա-վանդ փարչերից շատերը զարդարված են նկարներով կամ որնամենտա-ցիայով: Ուշադրության արժանի է այն հարուստ գյուղը, վոր արել են Լե-ման-Հաուպտը և Վ. Բելքը Թոփրակ-Կալեյում (Վանի մոտ) կատարած պեղումների միջոցին: Այստեղ նրանք հայտնաբերել են Թագավորական պալատի մառանը, ու բազմաթիվ մանր կուժերի և սափորների հետ գը-տել են մոտ 25 հատ կավե մեծ կարասներ, 500—600 լիտր տարողու-թյամբ: Այդ կարասներից մի քանիսը զարդարված են յեղել նկարներով. իսկ ամենաբնորոշն այն է, վոր հայտնաբերած կարասները հար ու նը-ման են ներկայումս եվ մեզանում, մանավանդ Վասպուրականում և ընդհան-րապես Անդրկովկասում գործածվող գինու կարասներին: Նույն այդ կավագործությամբ են պատրաստվել յեղել կավե տախ-տակներ, վորոնք մեր այժմյան թղթի տեղ են ծառայել և վորոնց վրա խալդերը դրոշմում կամ փորում եյին իրենց սեպաձև գրությունները:

Խալդերի սոցիալ-տնտեսական կյանքին համապատասխան զարգացել ու ձևավորվել է նաև նրանց հոգևոր կուլտուրան: Խալդերի կրոնական ու պաշտամունքային սիստեմը [illegible]

կոչացնում է յերկրագործական ու անասնապահական տնտեսական գոր-ծունեյությունից բղխող հավատալիքների աշխարհ, իսկ, ըստ արտա-քին ձևերի ու իր կազմակերպման, նա հանդիսանում է նրա ֆեոդալա-կան հասարակակարգի արտահայտումը: Այդ տեսակետից բնորոշ պատ-կեր է տալիս Վանի «Մհերի դուռ» կամ Զոպան գափուսի» կոչված խորհրդավոր ժայռը իր քարե սեպագիր տախտակով (Նկ. 9), վոր-տեղ արձանագրողը մի առ մի թվում է խալդյան 63 աստվածների ա-նունները՝ սրանց աստիճանական դասավորումով և սրանց վերաբերյալ կրոնական պաշտամունքի ու հարգման կարգերով: Այդ աստվածների շարքում միայն մեկ կին ենք հանդիպում՝ Շարիս աստվածուհին, վոր անշուշտ նախնական «Մեծամայրն» է լինելու, հոմանիշ հաթյան Կիբել-լային կամ ասորական Իշտարին: Այս պարագան պերճ ցույց է տալիս, թե ինչ բացարձակ հայրիշխանական (պատրիարխալական) բնույթ եր կրում հասարակական-ընտանեկան կազմը, անտեսելով նախորդ հնա-գույն, յերբեմնի գոյություն ունեցող մատրիարխատի բոլոր նշան-ները:

Ուրարտական գերագույն աստվածն եր համարվում Խալդի, վորովհետ անունով եր կոչվում և ինքը ժողովուրդը: Ուրեմն այդ աստվածն ամ-բողջ ժողովրդի խորհուրդն եր և ներկայացուցիչը: Այդ աստծու անունով է, ի պատիվ նրան են կատարվում բոլոր նվաճումները, շինարարու-թյունները: Նա հայր եր ամենայն դից, պաշտպան եր ուրարտական ժողովուրդների, հովանավորող՝ թագավորների. հետևապես աստված եր ուժի, քաջության ու պատերազմի, վորովհետև նա աստված եր յերկնքի: Խալդի աստծու հետ եյին՝ Թեյշեբաս—օդի ու ջրի աստվածը, վոր իր անունով հիշեցնում է հաթյան Թեշուբը, և ապա Արդինիս—արևի աստվածը: Սրանք յերեքը կազմում եյին յերրորդություն խալ-դական պանթեոնի մեջ: Խալդի աստծու պաշտամունքի գլխավոր կենտ-րոն համարվում եր Մուսասիրը, ուր ամեն անգամ յերկրպագելու եյին գնում խալդական թագավորները տարած հաղթանակներից հետո:

Այդ բոլոր աստվածների հարգումը ուղեկցվում եր անպայման զո-հաբերություններով, վոր բաղկանում եր վոչխարներից ու ցուլերից, յուղի և գինու նվիրաբերումից, նույնիսկ, ինչպես յերևում է, մարդիկ մատաղելուց: Այդպես են յենթադրել տալիս Վանի մոտ՝ Թոփրակ-Կա-լեյի պեղումները, վորտեղ հնավայրում խալդական մի տաճարի ավե-րակների մեջ գտնվել են զոհաբերված անասունների հետ խառնված նաև մարդկային վոսկորներ: Այդպես է յենթադրել տալիս նաև մի քանի սե-պագիր հուշարձանների բովանդակությունը, վորտեղ Արգիշտի թագա-վորը հայտնում է, թե իր տարած հաղթության հիշատակին նվիրում է Խալդի աստծուն իր վերցրած գերիների մի վեցերորդ մասը: Թերևս այս

տեղ պետք է հասկանալ վոչ թե բառացի առումով, այլ այն մտքով, թե գերինները հատկացված էին տաճարին իբրև ստրուկներ, իհարկե, մշտնջենական շահագործման համար։

Խալդական կուլտուրան, ինչպես ցույց են տալիս հնագիտական տվյալների համեմատական ուսումնասիրությունները, իր ծագումով արեվմտյան բնույթ ունի։ Այդ հանգամանքը հիմք է տվել պրոֆ. Լեման–Հաուպտին կարծիք հայտնելու, վոր խալդիներն յեկել ու հաստատվել են Հայկական լեռնաշխարհում Արեվմուտքից, այն է՝ Փոքր Ասիայից։ Այդ խալդական կուլտուրայի մեջ նշմարելի յեն եգեյան կուլտուրայի բազմաթիվ հետքեր. իսկ եգեյան ու հաթյան կուլտուրաների սերտ աղերսն ու փոխադարձ ազդեցությունը կարելի յե ապացուցված համարել [20])։

Վանի բերդի քարանձավ սենյակներում գտնված քարե տախտակները կլոր ծակերով, վոր ծառայելիս են յեղել իբրև զոհաբերության սեղաններ, ինչպես ապացուցում է պրոֆ. Լեման–Հաուպտը, խիստ մեծ նմանություն ունեն նույնպիսի քարե սեղանների հետ, վորոնք հայտնաբերվել են Կրետե կղզում։ Նույնպիսի նմանություն են ներկայացնում Կրետե կղզում և ապա Թոփրակ–Կալեյում հայտնաբերված բրոնզե վահանները, վորոնք, իբրև օրրային անոթներ, կախված էին լինում տաճարների սյուներին կամ պատերին։ Վերջապես, արեվի աստվածությունը հնագույն խալդերը, դեռևս Խալդի աստծուց առաջ, ներկայացնելիս են յեղել կանացի սեռով, ինչպես հաթերը, նաև եգեյան կուլտուրայի կրողները Կրետե կղզում։ Այդ են ցույց տալիս Թոփրակ–Կալեյում ու Հայաստանի մի քանի վայրերում պեղումների միջոցով հայտնաբերված բրոնզե ֆիգուրները, վորոնք, իբրև արեվի եմբլեմ, յերկու թևավոր թռչուն են ներկայացնում կանացի գլխով։ Այդ նույն ձևի ֆիգուրներ գտնվել են նաև Ասորեստանի ու Յեգիպտոսի հնություններից, բայց առանց կանացի սեռի նշանակության, այլ այր մարդու դեմքով։ Նմանապես Թոփրակ–Կալեյում հայտնաբերված մի վոսկե մեդալյոն, վորի վրա նկարված են յերկու կանայք, մեկն անշուշտ աստվածուհի, մեծ նմանություն ունի Կրետե կղզում գտնված մեդալյոնի հետ։ Այդ կանացի աստվածության, իբրեվ գերագույն էության, ֆիգուրները իսկապես պետք է համարել հնագույն մնացորդներ խալդերի այն հնագույն ժամանակաշրջանից, յերբ դեռևս պահպանվել էին մատրիարխատի հետքերը, ինչպես հաթյան ու եգեյան կուլտուրաների մեջ։

Էլ չենք ասում քանդակագործության և, մանավանդ, գունավոր շենքերի կառուցման մասին, վորոնք վկայում են խալդական ու եգեյան, նաև հաթյան ճարտարվեստի ձևի նմանությունը. Հետեվաբար թույլ են

տալիս յեզրակացնելու խալդականի ծագումն յեթե վոչ եգեյանից, վոր աշխարհագրական դիրքով անհամեմատ հեռու յեր գտնվում, գեթ հաթականից։

Խալդական կուլտուրան անմիջական նախահայ կուլտուրան է, վոր մի ժամանակ տիրապետում Հայկական լեռնաշխարհում, վոչ միայն դարձել է հնագույն հայ ցեղի կուլտուրայի հիմնական տարրը, այլև փոխանցել է իր սահմաններից դուրս գտնվող հյուսիս, Կովկասյան յերկրներն, այնտեղից էլ Ռուսաստանի հարավային տափաստանները։ Ուրարտու–Խալդիների պատմությունն նույնպես հայերի պատմության նախաբանն է, ներածական գլուխը։ Այդ ենք տեսնում հին հայկական ու կովկասյան ճարտարվեստի, կրոնական հավատալիքների և ոսկերչական կուլտուրայի բնագավառներում։ Գանձակի նահանգում 1892 թ. Ղալաքենդի պեղումներից հանված բրոնզե գեղեցիկ գոտիներից մեկը, վոր ուրարտական կուլտուրային է վերագրվում, ունի պարուրաձև (սպիրալ) գծերից հյուսված շղթայիկների շարան նախշ. իսկ Թոփրակ–Կալեյի բարձունքի վրա գտնվել են անհայտ հնագույն տաճարի, թերևս և պալատի, սյունի ծածկի կամ խարիսխի բեկորներ, վորոնք նույնպես ծածկված են պարուրաձև շղթայիկների նախշով [21])։ Այդ տեսակ նախշը, ինչպես մենք առիթ ունեցանք նշելու, բնորոշ է նաև եգեյան արվեստի համար։ Թոփրակ–Կալեյի հիշյալ, անտարակույս, ուրարտական արձանները, ինչպես և Ղլաքենդի գոտին, մեծ նմանություն ունի Բողազքյոյում (Փոքր Ասիա) հայտնաբերված հաթյան թագավորի արձանի վրա քանդակված գոտու ձևին ու հաթական գլան–կնիքների վրա դուրս բերված պարուրաձև նախշերին։

Բնորոշ էր ուրարտական–վանյան ճարտարապետական արվեստում այն, վոր վորմեր շարելիս պահպանում էին մութ և բաց գույնի քարե սալերի կամ խորանարդների հաջորդականությունը։ Այդ ձևը հետագայում պահպանվել էր նաև հայկական հին ճարտարապետության մեջ, մանավանդ տաճարների կառույցներում։

Հիշատակենք նմանապես խալդերի կրոնական աշխարհից մնացած հետքերից մի–երկուսը, հին հայերի մեջ։ Ուրարտական պանթեոնում կա Սարդիս անունով աստված։ Ինչպես հայտնի է, Լյուդացիների (Փոքր Ասիա) մայրաքաղաքն էլ կոչվում էր Սարդիս։ Այդ ժողովրդի, նաև Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի ուրիշ մի քանի ազգերի լեզվով «սարդ» նշանակում էր տարի։ Այդ բառից են գոյացել հայկական՝ նավասարդ, ամասարդ, յերիտասարդ բառերը։ Ուրեմն, Սարդիսը հին ուրարտական տարեմուտի, նոր տարվա աստվածն էր, իսկ նոր տարին հին հայոց մեջ սկսվում էր Նավասարդ ամսով, վոր կատարվում էր կրոնական մեծ հանդիսավորությամբ։

Հայտնի ուրարտագետ պրոֆ. Լեման-Հաուպտի կարծիքով Վասպուրականի, այսինքն լեռնային խալդական Բիայնայի, քրիստոնեական պաշտամունքի մի քանի նշանավոր հայկական վանքերը, Մանավանք, Վարագի սարի, կառուցված են նախկին խալդական աստվածների պաշտամունքի տեղերում:

Բացի կրոնական հողերից՝ խալդիների ու հայերի կուլտուրական ներքին աղերսը կարելի յէ ցուցադրել նաև լեզվաբանական համեմատություններից, վորոնք, ինչպես հաստատում են ակադեմիկոս Ն. Մառի ուսումնասիրությունները, այդ յերկու ժողովուրդների մի շարք կուլտուրական յերևույթները տանում են դեպի ընդհանուր հաբեթական աղբյուրը:

Ուրարտական մնացորդներ պետք է համարել մի շարք աշխարհագրական անուններ, վորոնք հարազատությամբ կամ լեզվական փոքր փոփոխումներով պահպանվել են պատմական Հայաստանի, նույնիսկ այսօրվա հայերի մեջ: Նշենք այդ անուններից մի քանիսը. ուրարտական Երիանի կամ Երիաունի անունն այժմյան Յերևանն է, Կիեհունի—Գեղարքունի, Սուինիա—Սյունիք, նաև Սևան, Գուրիանի—Գառնի, Ուշկյունի—Աշական, Մելտինի—Մուշնի, Գիրուանի—Ապարան, Բիայնա—Վան, Սասսու—Սասուն, Արգանիա—Արածանի և այլն և այլն:

Հին հայ տոհմային անունների «ունի» վերջավորությունը (Արշակունի, Արծրունի, Մանդակունի, Բագրատունի և այլն) ինչպես նախահայկական է և անշուշտ առաջ է յեկել խալդական «ինի» վերջավորությունից, նմանապես և հոգնակի «եր», «ներ» մասնիկները:

Պրոֆ. Մարքվարտը կարծիք է հայտնում, վոր հայերի նախահողական գաղթման հետևանքով՝ խալդիները և ընդհանրապես տեղական բնիկ ժողովուրդները քաշվեցին դեպի լեռները յերկու ուղղությամբ՝ դեպի հյուսիս և դեպի հարավ: Այդ հարավ քաշված խալդերի մնացորդները, նրա կարծիքով, հանդիսանում եյին տակավին 7-րդ դարում (Ք. հ.) Տարոնում՝ Մուշից հարավ-արևելք բարձրացող լեռներում ապրող խութեցիք, վորոնք դեռևս 4-րդ դարում ունեյին իրենց սեփական լեզուն (վոչ հայերեն և վոչ էլ ասորերեն), ինչպես վկայում են հին պատմագիրները: Այդ յերկրի Խույթ անունը վոչ այլ ինչ է, յեթե վոչ խալդյան ձևափոխությունը, հայ լեզվի հնչյունական օրենքների համաձայն (խույթ-խաութ-խալթ, նման քալդեա-սար- խալդյարա): Ուրեմն ցեղի հին անունը (խալդ) դարձել է յերկրի անուն: Քսենոֆոնը իր նահանջի ժամանակ հանդիպել է քաջամարտիկ ու անկախ խալդիացիներին կամ խալդերին, վորոնք Որոնտաս (հայերեն՝ Երվանդ) սատրապի զորքերի մեջ եյին ծառայում: Սրանք անշուշտ քաջ խութեցինե-

րի նախահայրերն եյին, վոր տակավին մինչև 9-րդ դարը (Ք. հ.) Խույթի լեռնաձորերում պահել եյին իրենց հին, հայերին անհասկանալի, բազմաթիվ գավառաբարբառների բաժանված լեզուն և ապրում եյին կիսանկախ ու բնական կիսավայրենի վիճակում [22]:

Վերոբերյալ համեմատական փաստերը գալիս են վկայելու խալդական ու հայկական կուլտուրաների ներքին կապակցությունը, նրանց մեջ պարունակված սերտ աղերսը: Այստեղ խոսք չի կարող լինել մի կուլտուրայի մյուսի վրա ունեցած ազդեցության կամ յուրացման մասին, ինչպես շատ անգամ պատմագետներն ու ազգագրողները սովորություն են դարձրել հեշտությամբ տրամաբանական վճիռներ արտասանել այս ու այն ժողովուրդների կուլտուրաների փոխադարձ առնչության նկատմամբ: Ներկա դեպքում խոսք կարող է լինել կամ մի կուլտուրայի ձևափոխության մի այլ տարածանի կուլտուրայի՝ հարատև զարգացման միջոցով նոր սոցիալ-տնտեսական պայմաններում, կամ տեղային բնիկ կուլտուրայի և դրսեկ կուլտուրայի խաչաձևման ու համաձուլման մասին եթնիկ գաղթումների (միգրացիա) միջոցով: Այսպիսի պարագաներում, անշուշտ, առաջին նշանակություն է տրվում ուրարտա-խալդիների պատմությանը, այդ ժողովրդի ծագման և կուլտուրայի զարգացման անոթությանը, մի հույժ հետաքրքիր ու շահեկան բնագավառ, վոր տակավին շատ կողմերով թաղված է խավարի մեջ և դեռևս սպասում է շարունակական ուսումնասիրությունների ու գիտական նորանոր հայտնաբերումների:

VI.

9—7-րդ դարերի (Ք. ա.) միջոցներում Փոքր Ասիան յենթարկվում է նախ կիմմերների և ապա սկյութների ավերական արշավանքներին, վորոնք գալիս եյին այժմյան Ռուսաստանի տափաստաններից: Այդ արշավանքների հետևանքն է լինում առաջին ցնցող ու անդադար տեղահան գաղթումներ Փոքր և Առաջավոր Ասիայի բազմազան ժողովուրդների մեջ:

Արդի գիտությունը կիմմերներին դասում է պատմական ժողովուրդների շարքին, վորովհետև նրանց մասին պահպանվել են հին քաղաքակիրթ ժողովուրդների՝ հույների, պարսիկների, ասորեստանցիների (ասուրների) և ուրիշների գրավոր վկայությունները, թեև կցկտուր և թերի: Ըստ այդ պատմական տեղեկությունների՝ կիմմերների յերկիրն եր Սև ծովի հյուսիսային յեզրից սկսվող տարածությունը մինչև այն գիծը, վոր ծայր է առնում Դանուբի գետաբերանից, այժմյան Քիշինևի, Խարկովի, Կրասնոդարի, Նովոչերկասկի վրայով մինչև Նովոռոսիյսկ:

Ո՞ր կողմից են նրանք եկել ու հաստատվել Ռուսաստանի այդ հա-րավային տափաստաններում անհայտ է: Ոմանք պատմաբաններից փորձում են ապացուցել նրանց ծագումը Բալկանյան թերակղզուց, գլ-խավորապես Թրակիայից: Այսպիսով կիմմերների էթնիկ ինքնությունը կապվում է թրակո-փռյուգիական ցեղերի հետ, այսինքն ցեղաբանական այն ընդգրկածին, որից զատվել են նաև արմենները:

Պրոֆ. Թոմաշեկը ենթադրում է, որ կիմմերները մոտիկ ազ-գակցական աղերս ունեն ալարոդների, այն է հաբեթականների (նույն-պես է մտածում և ակադեմիկոս Ն. Մառը), մանավանդ թրակացինե-րի հետ և ավելի հեռավոր ազգակցություն ունեն փռյուգիացիների, հայերի, խալդերի ու միթանացիների հետ: Նա միանգամայն ժխտում է կիմմերների որևէ ազգակցությունն իրանական ցեղերի, այն է սկյութների ու սարմատների հետ:

Սև-ծովյան հյուսիսային ափերի կիմմերները մի առանձին ձգտում ունեին դեպի Փոքր Ասիան: Այդ ձգտումն սկսվել է ամենահին ժամա-նակներից ի վեր, տևել է սև-ծովյան տափաստաններում ապրելու նրանց ամբողջ ընթացքում ու վերջացել է, ինչպես վկայում են պատ-մական ավյալներն ու ավանդությունները, երբ նրանք բոլոր կամ ճնշող մեծամասնությամբ գաղթում կամ տեղափոխվում են Փոքր Ասիա:

Ֆ. Բ. Բրունի կարծիքով կիմմերներն իրենց առաջին արշավանքը դեպի Փոքր Ասիա կատարել են 1076 թ. Ք. ա.: Այնուհետև, պատ-մական գրավոր տեղեկությունների նայած, նրանք արշավանքներ են կատարել 784 և 750 թվականներին և վերջապես 7-րդ դարում Ք. ա. կիմմերները Փոքր Ասիայում վերջնականապես բնակություն են հաս-տատել, ըստ յերևույթին, Կապադովկիայում: Այդ ենթադրությունը հիմք է ստանում նրանով, որ հին հայերը պատմական Կապադովկիան անվանում էին Գամիրք, այսինքն Գամիրների, այն է՝ կիմմերների երկիր: Այստեղից կիմմերները անդադար արշավում և ներխուժում էին հարևան յերկրները: Նրանք Փոքր Ասիայում այդ արշավանքների հե-տևանքով ձեռք են բերում քաղաքական զորություն, սարսափ տարա-ծելով այդտեղի ժողովուրդների վրա: Սրանցից մի քանիսը, որ քաղա-քական ուժեղ պետություններ էին, ինչպես Փռյուգիան, Լյուդիան, Մագ-նեզիան, Եփեսոսը, նրանց ձեռքով բոլորովին խորտակվում են: Հե-տագայում 640 թվին (Ք. ա.) կիմմերները, միանալով սկյութների հետ, խորտակում են նաև հզոր Ասորեստանն ու սրանց հարակից Առա-ջավոր Ասիայի յերկրների ժողովուրդներին մինչև Եգիպտոսի սահ-մանները:

Կիմմերների այս էթնիկ բաղադրությունը և բաղկացուցիչ կուլ-տուրական տարրերը մասնակից են լինում ազդու կերպով այն վերա-փոխման պրոցեսին, որին ենթարկվում են Փոքր ու Առաջավոր Ա-

-սիայի բազմազան ժողովուրդների ավելի խառնաշփոթ քաղաքական ժամանակները, յերբ անընդհատ էթնիկ գաղթումների ու տեղահանում-ների, անվերջ պատերազմների ու արշավանքների միջոցում մի կողմից իսպառ չքանում էին ասպարեզից պատմական ժողովուրդներ ու պետու-թյուններ և մյուս կողմից՝ գոյանում և՝ կազմակերպվում էին նորա-նոր ազգություններ:

Գերման պրոֆ. Վինկլեր փորձում է ապացուցել, որ մոտավորա-պես 1400 թվին Ք. ա. կիմմերները, մուտք գործելով Կովկաս և ավելի հարավ, այսինքն Առաջավոր Ասիայի հյուսիսային յերկրները, բերին այնտեղ իրենց կենցաղն ու կուլտուրան, որին որոշ չափով ենթարկ-վեցին տեղական ժողովուրդները: Այդ հանգամանքը կարելի յե նկա-տել այն հնագիտական պեղածո առարկաների զարմանալի նմանու-թյուններից, որոնք հայտնաբերվել են Դանուբի միջին ու ստորին հո-սանքներին ընկած յերկրներում և Կովկասի ու Անդրկովկասի զանազան տեղերում: Այդ ազգակցությունն, ինչպես հաստատում է ակադեմիկոս Ն. Մառը, յերևում է դարձյալ նաև լեզվի բնագավառում, որտեղ Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի ժողովուրդների մեծ մասը, պատկանելով հաբե-թական լեզվախմբին, անշուշտ յուրացնում է որոշ չափով նաև կիմ-մերների լեզվի, որպես հաբեթականի մի հատվածի, պաշարն ու հատ-կությունները:

Հնագույն հայ պատմական, նմանապես ռուսական հնագույն ա-վանդություններում պահպանվել են արխայիկ լեզվի հետքեր իրենց սկզբնական ազգային շինարարության մասին: Դա հայերի Կուար քա-ղաքի, իսկ ռուսների Կիյեվ կամ Կույաբի քաղաքի հիմնադրման վերա-բերյալ ավանդությունն է, որ կիմմերական ծագում ունի, այսինքն [illegible] կիմմերների, որոնք Հարավային Ռուսաստանից, ինչպես վերը նշեցինք, սկյութների գրոհի ներքո ստիպված յեղան վերջնականապես ու խմբով գաղթելու Փոքր ու Առաջավոր Ասիա և իրենց հետ բերել այդ ավանդությունը [22]):

Կիմմերների անվան հետ, յեթե ոչ զուգահեռ, գոնե հետագա քաղաքական պայմաններում հին պատմության մեջ հիշատակվում են սկյութները: Սրանք 7-րդ դարում, հաստատվելով Հարավային Ռուսաս-տանի տափաստաններում, դուրս մղեցին կիմմերներին իրենց տեղե-րից, և ապա այդ սկյութների մի մասը նույն իսկ հետևելով կիմմերներին և՝ հալածելով սրանց, ներս խուժեց Փոքր Ասիա: Այստեղից առաջա-նալով, սկյութները տարածվում են Առաջավոր Ասիայում, ասպատակե-լով տեղական ժողովուրդներին: Իսկ հետո 610 թվականին, նրանք միանալով կիմմերների հետ, խորտակում են Ասորեստանն ու սրան հարակից յերկրները:

Սկյութների ծագումը տակավին անկարելի յե յեղել որոշ-

մնացորդները դեռևս հայտնի չեն, չնայած որ սկյութներն այստեղ վաղուց քաղաքական դեր են խաղացել: Նրանց նյութական կուլտուրայի մնացորդներն այստեղ չեն հայտնաբերվում թերևս այն պատճառով, որ մեզ պարզորոշ հայտնի չեն այդ կուլտուրայի եզակի գծերն այն չափով, ինչ չափով որ սկյութները բերել են այդ իրենց հետ այստեղ: Այդ կուլտուրան, հարկավ, չի կարելի նույնացնել Բոսֆորյան կուլտուրայի հետ, որն իր մեջ ծծել էր հելլենիստական տարրեր և ավելի նոր յերևույթ էր նրանց պատմության մեջ՝ համեմատաբար Առաջ բերված կուլտուրայի հետ: Բայց և այնպես կան առայժմ թույլ փաստեր ենթադրելու, որ Առաջավոր Ասիայի, մասնավանդ Հայաստանի մի շարք կուրգանները, ինչպես օրինակ Յերվանդ Լալայանի՝ Նոր-Բայազետի գավառում պեղած դամբարանները իրենց հարուստ ու բարոչ բովանդակությամբ, նմանապես Ադրբեջանի կուրգանների մեջ յեղածները կարող են թերևս լինել սկյութական ծագման: Դժբախտաբար, այդ ուղղությամբ ցարդ չունենք ուսումնասիրություններ ու հիմնավոր հետազոտություններ: Այնուամենայնիվ այդ հարցի լուծումն առաջային է մնում և տարակույս չկա, որ հետագայում ձեռնարկված նոր հետազոտություններով ու նոր պեղումներով, նաև համեմատական ուսումնասիրություններով հնարավոր կլինի վերջապես պարզել այդ առեղծվածը:

Արդեն 7-րդ դարի վերջին, յերբ կիմմերների և սկյութների ավերմունքերն ու հրոսին յենթարկված Փոքր Ասիայում սկսում է բարձրանալ Մեդիական ուժեղ թագավորությունը, սկյութները հետզհետե խաղաղվում են և բնակվում: Նրանք սակ անունով, ցրվում են Կապադովկիայում, Պոնտոսում և Հայաստանում: Հայաստանում նրանք միաձուլվում են տեղացի ժողովուրդների, գլխավորապես ուրարտացիների ու հայերի հետ, մի կողմից՝ յուրացնելով տեղական լեզուն և կուլտուրան, իսկ մյուս կողմից՝ տալով բնիկներին իրենց կուլտուրայի որոշ մասը: Այդ ձուլված սկյութներն են զակ կոչված հայերը, որոնք բնակվում են Գողթան գավառում: Ակադեմիկոս Ն. Մառը ապացուցեց, որ զակ անունը լեզվաբանորեն նույն սակ բառն է, որով կոչվում էին սկյութները Հին Հայաստանում: Նմանապես սկյութներով էր բնակեցված Հին Հայաստանի Ուտի նահանգը, որ այդ պատճառով էլ ստացել էր Սակասեն անունը[25]):

Չնայած մեր ունեցած պատմական տեղեկությունների, որոնք վերաբերում են 7-րդ դարի սկյութների արշավանքին, այնուամենայնիվ կան հիմքեր կասկածելու, որ սկյութներն յերևացել են Անդրկովկասում և Առաջավոր Ասիայի հյուսիսում, այն է՝ Հին Հայաստանում, ավելի հնագույն ժամանակները, տակավին շատ առաջ, քան պատմականորեն մեզ հայտնի դարձած արշավանքները դեպ այդ յերկրները:

Ինչպես վոր տեսանք, նույն այդ հանգամանքը տեղի յե ունեցել նաև կիմմերների Փոքր Ասիայում յերեվալու փաստի հետ։ Սկյութների Հայաստանում յերեվալու վաղագույն փաստը վկայում են հայերեն լեզվի մի շարք բառերը։

Հայկական մի քանի բառերի հնդեվրոպական վերլուծումը ցույց ե տալիս նրանց սերտ աղերսը սկյութականի հետ, մի աղերս, վոր վերաբերում ե դեռևս հարեվանական լեզուների դարաշրջանին։ Սկյութական եթնիկ տերմինն եր scolot (սկոլոտ), իսկ սրա տարրերը ձեն եղել ռուսական «золото» և գերմանական «gold» բառերը, վորոնք, ինչպես հայտնի յե, նշանակում են վոսկի։ Նմանապես հայերեն «ոսկի» բառը սկյութական եթնիկ տերմինն ե, վոր հնդեվրոպական կանոններով «սակ» բառի այլաձեվն ե, յերբ ի նկատի առնենք, վոր սկյութները հայերի մեջ կոչվում եյին «սակ» անունով (այստեղից և «ոսկ» անունը)։ Նույն ձեվով սկյութական ծագում են հայտնաբերում հայերեն «գութան», «կույտ» բառերը և այլն[26])

VII.

Ինչպես ու յե՞րբ հայերն յերեվացին այն յերկրում, վորը կոչվեց նրանց անունով՝ Հայաստան և վորը մինչ այդ յեղել ե միթանացիների, ուրարտացիների, խալդերի և այլ բազմաթիվ եթնիկ տարրերի պատմական ու քաղաքական կյանքի ասպարեզ։ Այդ հարցը գիտականորեն մինչեվ այժմ մնում ե տակավին անլուծված։ Հայերի ծագման ու հայկական լեռնաշխարհում հաստատվելու մասին արդի գիտության մեջ արտում են մի քանի, շատ անգամ իրար հակասող, յենթադրական կարծիքներ։ Այն փաստը միայն, վոր հայ ցեղը տարբեր ժողովուրդների մեջ ամենահին ժամանակներից ի վեր հորջորջվել ե տարբեր անուններով, առիթ ե տալիս յենթադրելու, թե ի՞նչ բարդացած եթնիկ բաղկացություն ե ներկայացնում այդ ժողովուրդը։ Բավական ե միայն ընդգծել, վոր բացի հայ անունից, վորով միայն մենք ենք մեզ կոչում, ավելի համատարած ե և ընդհանուր ե դարձած օտարների կողմից գործածվող «armen» բառը. բացի այդ՝ ըստ Ն. Մառի, պետք ե հայերի վերաբերմամբ ընդունել ասուրա-բաբելական «urartu» հորջորջումը. վերջապես հայերը կոչվում են նաև սոմեխի վրացիների մեջ և փլա քրդերի մեջ։

Հայերի անունն արմեն հորջորջումով առաջին անգամ պատմականորեն հիշատակվում ե իբրև Կապադովկիայի հարավային մասում ապրող «Ur—me—ni» ժողովրդի անունով (Լեման-Հաուպտ)։ Այդ հիշատակումը մնացել ե խալդական մի արձանագրության մեջ, վոր պատկանում ե Ուրարտուի թագավոր Մենուային (828—784 թ. Քր. ա.) և գտնվել ե այժմյան Մալաթիա քաղաքի մոտերքը։

Այնուհետեվ արմենների անունը սկսում ե հիշատակվել, ինչպես տեսնում ենք պատմական աղբյուրներից, անընդհատ 7-րդ դարից Ք. ա.։ Սակայն այս հանգամանքից մակաբերելու չե, թե 9-րդ կամ 7-րդ դարից առաջ հայերը գոյություն չեն ունեցել հնագույն պատմական շրջաններում։ Ամեն մի ազգություն, վոր գոյանում ե եթնիկ տրանսֆորմացիայի դարավոր հոսումների ծանրաշարժ ընթացքում, չի կարող հանկարծակի յերեվումով պատմական կյանք ստանալ և կարծես մոգական հարվածի տակ ասպարեզ իջնել իր սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական-կուլտուրական հարուստ գործոններով։ Անշուշտ, հայերը գոյություն պետք ե ունեցած լինեին նույնիսկ 9-րդ դարից շատ ու շատ առաջները։ Յեթե նրանք չեն հիշատակվել, այդ պետք ե վերագրել նրան, վոր հայերն այդ նախնավոր դարաշրջաններում տակավին չեյին ներկայացնում վորոշ քաղաքական մեծություն, չեյին հանդիսանում ներգործական ազգային տարր, վորի հետ առնչված լինեյին հաշիվ տեսնելու։ Զի՞ վոր վաղեմի հուշարձանները, յեգիպտական, հեթական, ասուրա-բաբելական, մեզանից հազարավոր տարիներ առաջ, արձանագրել են սոսկ քաղաքական-ռազմական դեպքերը, աշխարհակալական գործերը։

Անկասկած, հայերը գոյություն են ունեցել նաև նախ քան 9-րդ դարը, թեև մինչև որս ել այդ մասին չունենք հավաստի ու աներկբա պատմական հիշատակումներ։ Յեվ գոյություն են ունեցել նրանք, հավանականորեն, իբրև սոսկ եթնիկ գործոն, մի ժողովուրդ, վորի ցեղային բաղադրությունն անցել ե յերկար ու ձիգ դարերի կերպարանափոխումների բովով, մինչև վոր դարձել ե պատմական հուշարձանների ուշադրության առարկա։

Բայց և այնպես արմենների մասին յենթադրական հիշատակումներ ենք գտնում ավելի հին ժամանակագրությամբ։

Գերման հայագետ պրոֆ. Մարքվարտի կարծիքով՝ արմենների մասին առաջին հիշատակումը կա Հոմերոսի Իլլիականի մեջ առաջ բերված Նավացուցակում, ուր խոսվում ե Արիմ "Αριμοι անունով մի ազգի մասին. Այդ «արիմներ» անունը նույնացվում ե արմեններ անվան հետ։ Մարքվարտը կարծում ե, վոր պարսկական armina, հելլենական Ἀρμένιοι տերմինը կազմված ե arm կամ ar (i) m—ar (u) m արմատից խալդական ini վերջավորության ոգնությամբ, և այդ շատ հարմարվում ե վերոհիշյալ "Αριμοι անվանը։ Այդ հիման վրա միանգամայն ընդունելի յե համարվելու պրոֆ. Լեման-Հաուպտի կարծիքը, թե Մենուայի արձանագրության մեջ հիշված Ur—me—ni ժողովուրդը՝ արմեններն են, վորոնք այն ժամանակ տակավին պատմական Կապադովկիայում եյին գտնվում։ Մեդացիներն ուրեմն, արմենի անունը վերցրել են խալդերից և արմինա ձեվով տվել են պարսիկներին, վորոնցից ել իրենց հերթին փոխառել եյին Փոքր Ասիայի հույները։

«Արմեն» տերմինը պահպանվել է նաև հայերի մեջ, ընդունելով «ռամիկ» բառական ձևը («արամիկ»-ի փոխարեն) և նշանակում էր «ստորին դասակարգ», հասարակ ժողովուրդ: Այստեղից էլ գոյացել է «ռամկական», այսինքն «հայկական», որ հայերի մեջ ստացել է հասարակ ժողովրդական լեզվի նշանակություն[27]):

Եթե ընդունենք ժամանակակից գիտության գանազան տեսակետների մեջ գերակշռող այն կարծիքը, թե հայ ցեղը թրակո—փռյուգիական ծագում ունի, կտեսնենք, որ հայերը մինչև պատմական ասպարեզի վրա յերևալը, անցել են ահագնագույն տևողության ընթացք, սուզվելով գանազան էթնիկ հորձանքների մեջ, բաղխվելով տարբեր ու բազմատեսակ կուլտուրաների:

Մոտավորապես 30–25 դարերի միջոցներում (Ք. ա.) թրակիական ցեղերի մի մեծ գաղթականություն է շարժվում Եգեյան ծովի այն կողմի ափերից դեպի այս ափը, Փ. Ասիա: Թրակիա յե կոչվում Բալկանյան թերակղզու այն ընդարձակ տարածությունը, որը պարփակված է Սև, Մարմարա, Եգեյան ծովերի ու Բալկանյան լեռնաշղթայի միջև (Օ. Շրադեր և Բասցել): Թրակիական գաղթող ցեղերից փռյուգիական ճյուղի մեջ կար արմեն անունով ժողովուրդ: Այդ արմեն ժողովուրդի մասին հին հունական ավանդությունների մեջ պահպանվել են գանազան զրույցներ, որոնք հիշատակվում են Հերոդոտի, Ստրաբոնի, Եվդոքսի Դիոնիս Հալիկարնացու և այլոց պատմություններում:

Ահա հիշյալ գաղթական փռյուգիական ցեղի հետ միասին արմենները անցել են Եգեյան ծովը և դուրս յեկել Փոքր Ասիայի ծովափերը: Այս դեպքում նրանք կարող էին կամ անցնել Ցիկլադյան կղզիների վրայով և կամ, որ ավելի հավանական է, ուղղակի Մարմարա ծովի վրայով Դարդանելի ու Բոսֆորի նեղուցներով: Այսպես թե այնպես, այդ մեծ գաղթական հոսանքը գալիս էր այնպիսի վայրերից, և կղզիների վրայով անցնելիս, առաջ էր շարժվում այնպիսի վայրերով, որոնք Միքենա—Եգեյական և Կրետե—Մինոյական կուլտուրաների հռչակավոր կենտրոններն են յեղել այդ ժամանակները[28]): Անշուշտ այս կուլտուրական վայրերն ունենալու էին որոշ ազդեցություններ այդ գաղթական ցեղերի վրա, որոնք այդ կուլտուրայի արժեքները բերում էին իրենց հետ դեպի նոր հայրենիք: Մենք արդեն վերը տեսանք, որ հաթյան կուլտուրան Փոքր Ասիայում կրում էր իր մեջ միջերկրածովյան կուլտուրայի բնորոշ գծերը:

Թրակո—փռյուգիական ցեղերը, հաստատվելով Փոքր Ասիայում Սև ծովի հարավային ափերին (պատմական Պաֆլագոնիայում), սկսեցին այստեղից համառ ու դանդաղ կերպով տարածվել մինչև պատմական Կապադովկիան, սահման ունենալով Ալիս գետի միջին հոսանքը: Այս նորագաղթ ցեղերն, ուրեմն և արմեն ժողովուրդը, Փոքր

Ասիայում հանդիպելու էին բնիկ ժողովուրդներին, որոնց մեջ մեծ դեր էին խաղում այն ժամանակները, գլխավորապես, հաթիական թագավորությունները իրենց քաղաքական և կուլտուրական նշանակությամբ: Այս արիական—յաբեթական նորեկ ցեղերը, արշավելով ու գրավելով Փոքր Ասիայում իրենց համար բնակության տեղեր, պետք է նեղեյին ու սղմեյին բնիկ տեղական ժողովուրդներին: Հետևանքն այն էր լինելու, որ բնիկներն ստիպված էին տեղահանվել և իրենց հերթին շարժվել դեպի արևելք բնակության նոր վայրեր փնտրելու:

Այդ նեղվող ու վտարվող ժողովուրդների մեջ առաջին հերթին Փոքր Ասիայի հաթյան ժողովուրդներն էին, որոնք մոտավորապես 2 000 տարի Ք. ա. շարժվեցին արևելյան ուղղությամբ և յերևացին առաջավոր Ասիայում: Այդ և այլ մի քանի ժողովուրդների հայտնվելը Եփրատի ու Տիգրիսի հյուսիսային ավազաններում հիմնովին փոխեց այստեղ (տիրող նախկին քաղաքական—սոցիալական դրությունը և առաջացրեց նոր քաղաքական—պետական կազմավորումներ:

Թրակո—փռյուգիական դաղթող ցեղերի տեղաշարժումը Փոքր Ասիայում կատարվում էր դանդաղ ընթացքով, յերկար ու ձիգ դարերի մեջ, մինչև որ իրենք կարողացան ամրանալ գրաված տեղերում և նույնիսկ կազմել ուժեղ և մեծ իշխանություններ, ինչպես օրինակ Փռյուգիան:

Ըստ յերևույթին, կիմմերների արշավանքից (9-րդ—7-րդ դարերում Ք. ա.) առաջացած տակնուվրայություններից արմենները սկսում են անջատվել ցեղակից փռյուգներից, թողնում են Փռյուգիայի սահմանները, անցնում են Ալիսի արևելյան ափը և այդ, շարժվելով դեպի արևելք ու հարավ, հաստատվում են Եփրատ գետի արևմտակողմն ընկած յերկրում, Կիլիկիայի ու Կապադովկիայի միջև, Սև ծովի ու Կիպրոս ծոցի միջև տարածվող պարանոցի մեծ մասը, մի լեռնադաշտային յերկիր, որ դառնում է արմենների առաջին իսկական հայրենիքը և կոչվում է Փոքր Արմենիա կամ Փոքր Հայք: Այստեղ հիմք է դրվում հայերի անկախության ու քաղաքական իշխանության. այստեղ է կենտրոնանում ամբողջ արմեն ժողովուրդը:

Փռյուգիական ու արմենական էթնիկ ազգակցության նշմարները մնացել են հայկական հին կուլտուրայի մի շարք յերևույթներում, վորոնց մի քանի հետքերը պահպանվել են մինչև այժմ իսկ:

Ակադեմիկոս Ն. Մառը ցույց ավեց հայերեն աստված, մինչև վերջին ժամանակներին անմեկնելի բառի աղերսը փռյուգիական Σαβάζιος աստվածության հետ: Թեև բառիս ստուգաբանությունը տակավին մութ է և հայտնի չէ, թե արիական ծագում ունի, թե այլ, բայց անտարակույս է, որ Սաբաձիոսը հռչակավոր աստված էր թրակո—փռյուգիա-

կան աշխարհում: Վարանը ե ծագել նրա սկզբնական պաշտամունքը Թրակիայո՞ւմ արդյոք, ուսկից անցել է Փռյուգիա, թե՞ հակառակը դժվար է վորոշել: Համենայն դեպս, հայերին ծանոթ է յեղել առավել Սաբաձիոսը փռյուգների միջոցով: Սրանով հաստատվում է հայերի և փռյուգների այլուստ վկայած ազգակցությունը: Ասել է, թե առավել Σ α β ά ξ ι ὰ ζ-ը հնդեվրոպական ծագում ունեցող հայերի (արմենների) պաշտամունքն եր, հայկական ազգի այն տարրերի, վորոնք ցեղակից եյին փռյուգացիներին: Մինչդեռ Տորք աստվածությունն ընդունված եր տեղական հին բնակչության մեջ, հայության այն տարրերի, վորոնք հաթյան-ուրարտական ազգախմբին են պատկանում ու հարեվան վրական ցեղի ժողովուրդների հետ կազմում եյին մի ընտանիք: Այլ կերպ ասած մեկն արմենների պաշտամունքն եր, մյուսը՝ հայերի, պատմական հայության յերկու բաղկացուցիչ մասերի տարբեր պաշտամունքը: Այն հանգամանքը, վոր արմենների աստվածը խոր ու ծավալուն հետքեր է դցել, ցույց է տալիս թե վորքան վճռական նշանակություն են ունեցել հնդեվրոպական արմենները պատմական հայության, իբր մի ազգության, ծագման շաղախի մեջ 29).

Արմենները իրենց տեղական գաղթի շարժման ընթացքում, յերբ դեռևս պահպանում եյին իրենց ցեղական կապը փռյուգների հետ, թողել են վորոշ հետքեր անցած ճանապարհներով: Այդ հետքերը հին դասական պատմագիրներին հետևելով, յենթադրում են ներկա պատմաբաններից վոմանք տեսնել մի շարք աշխարհագրական անուններում, վորոնք հանդիպում ենք Փոքր-Ասիայում և վորոնք լեզվաբանորեն հիշեցնում են արմեն ժողովրդի անունը: Այդ աշխարհագրական անուններն են՝ Հարմենիոն քաղաքը (աշխարհի Սինոպի մոտ), վոր իբր թե արմենների ձեռքով կառուցված՝ իրենց նախկին թեսալական մայրաքաղաք Արմենիոնի վերակենդանացրած անունն ե. նմանապես Armene ավանը՝ Սինոպի մոտերքը:

Ցեթե նույնիսկ խոշոր նշանակություն չտանք, ինչպես անում են մի քանի յեվրոպական գիտուններ, Հերոդոտի ու Ստրաբոնի կարծիքներին հայերի—արմենների փռյուգիական ծագման մասին, այնուամենայնիվ այդ հնագույն պատմական տեղեկությունները ապացուցում են մի կարևոր հանգամանք, վոր առնվազն 5—4-րդ դարերում (Ք. ա.) հայերն իրենց յերկրում, Հայկական լեռնաշխարհում բնիկ չեյին համարում, այլ արեվմուտքից գաղթած:

Փոքր Հայքից ու Կապադովկիայի սահմաններից արմենները 7-րդ դարի վերջերին ու 6-րդ դարի (Ք. ա.) սկզբները, յերբ Առաջավոր Ասիայում գերիշխանությունն անցավ մեդացիներին, սկսեցին նորից շարժվել ու անցան Եփրատը, Արածանիի հովտով, իրենց ժողո-

ցեղերի գաղթականներ, և աստիճանաբար նվաճել Ուրարտուի պետությունը: Վերջինս այդ ժամանակները միանգամայն ուժասպառ եր յեղել քաղաքականապես և անզոր իշխանություն եր հանդիսանում Ասորեստանի հետ վարած ամբողջ պատերազմներից և կիմմերների, ապա սկյութների արշավանքների դեմ հարվածներից:

Այսպես տիրելով խալդիների յերկիրը և հետզհետե համաձուլվելով նրանց մնացորդները եթնիկորեն իրենց հետ, հայերն իրենց անունը տվին այդ նոր նվաճած յերկրին, վոր կոչվեց «Մեծ Հայք» կամ «Հայաստան»:

Անտարակույս, հայերի նվաճողական այս ներխուժումը կատարվում եր մեդացիների յեթե վոչ ոժանդակությամբ, գեթ համաձայնությամբ: Պրոֆ. Մարքվարտի հավանական յենթադրությամբ, հայերն այս նոր յերկրում հաստատվել են իբրև զինվորական գաղութներ մեդացիների դաշնությամբ: Հայերը, ուրարտացիների նման սեփական ազգային մեծ պետություն չունենալով և հետեվապես աշխարհակալական ձգտումներից զուրկ լինելով, ավելի հաստատուն ու վստահելի նեցուկ եյին հանդիսանում մեդական տիրապետության համար

Շարունակելով իրենց նվաճողական առաջխաղացումը, հայերը հետզհետե տարածվում են Մուշի, կամ Տարոնի, դաշտում ու Վանայի յերկրում, ուղղահետեվ բարձրանում են Եփրատի վեր և Տոսպա-բայցև 5-րդ դարի սկզբներին հասնում են Արաքսի հովտին, տիրում են Արարատյան դաշտին: Այստեղ նրանք ամբողջովին իրենց ազդեցության են յենթարկում այն բոլոր խալդական մնացորդները, վորոնք իրենց հայրենակիցների մյուս մասի հետ չեյին քաշվել հայերի նվաճողական ընթացքից դեպի հյուսիս՝ Կովկասյան լեռները, և դեպի հարավ Ասորեստան ժամանակաշրջանում, յերբ հայերը տարածվեցին Արարատյան դաշտում, մեդական իշխանությունն արդեն ձուլվում է նոր բարձրացող պարսկական հզոր տիրապետության հետ: Այսպիսով հայերը դառնում են Պարսկաստանի, իրանական այդ նոր քաղաքական գործոնի, հպատակները և մտնում են իրանական կուլտուրայի ներգործության շրջանակների մեջ:

Իրանի կուլտուրական ներգործությունը Կովկասյան աշխարհի ժողովուրդների և հայերի վրա շատ ավելի խոր հետք է թողել: Նա չի թե հետևանք է այնպիսի գործոնների, ինչպես իրանցիների խիստ վճռողական ներգործությունը դեպի Կովկասյան յերկրներ, նրանց կրոնի հաջող նվաճումները տիրապետող իշխանական դասակարգերի շրջաններում կամ, վերջապես, նրանց քաղաքական գերիշխանությունը, այլ հետեվանք է Իրանի ունեցած ժողովրդական-հնդեվրոպական ազգակցության Կովկասյան աշխարհի հետ, այն Իրանի, վոր, անկասկած, ծնել և ձուլել եր իր մեջ հաբեթական ժողովրդական տարրերը 30)

Իրանական այդ վաղեմի ազդեցությունը կարելի է մակաբերել նաև այն հանգամանքից, որ, ինչպես կարծիք է հայտնում պրոֆ. Մարքվարտը, դեռևս հայերից առաջ Արաքսի հովտում և այլուր բնակություն ունեին հաստատած իրանական ցեղերը: Սրան ապացույց է Արաքսի Իրանական անունը, Մասիսն իր Աժդահակի առասպելով, որ հետո հոմանիշ Արտավազդի առասպելով հայկական գույն է ստանում, Նպատը, Բագրեվանդը, Բագավանը, որոնք եղել են Միթրայի (Միհրի) պաշտամունքի կենտրոններ:

VIII.

Տարակույս չի կարող լինել, որ արմեն ցեղը, դուրս գալով Թրակա-Թեսալիա—Մակեդոնական երկրից և գրեթե 20 դարեր ու ձիգ դարերի ընթացքում համառորեն կատարելով իր գաղթական առաջխաղացումը Փոքր Ասիայում ու ապա Հայկական լեռնաշխարհում, պահպանել իր նախկին էթնիկ անաղարտ էությունը:

Իր գաղթական առաջընթացության մեջ նա բախվում էր զանազան ժողովրդական զանգվածների, շաղախվում և խառնվում էր էթնիկորեն մի խայտաբղետ միջավայրում: Դասական պատմագիրները հիշատակում են 20-ից ավելի զանազան ժողովուրդներ, որոնց մեջ խառնվեցին նորեկ փռյուգիական ժողովրդական զանգվածից սերվող արմենները[31]: Տեղի էր ունենում երկարատև աստիճանականությամբ մի համաձուլում եկվոր արմենների, որոնք արիական ծագում ունեին, ու տեղական բընիկների, որոնք պատկանում էին հաբեթական ցեղախմբերին: Կատարվում էր հետզհետե մի էթնիկ խառնարանից կերպարանափոխումն, որի հետևանքով պատմական ասպարեզի վրա այդ բազմաթիվ զանազան ժողովուրդների փոխարեն Հայկական լեռնաշխարհում գոյանում ու հայտնվում է հայ ազգությունը: Պետք է ընդգծել, որ էթնիկ այդ խայտաբղետ տարրերի համաձուլվելը միասնական ազգային մի զանգվածի, իր գլխավոր գործողությամբ կատարվել է Ուրարտուի նախկին պետության սահմաններում, երբ դրսեկ հայերը կարողացան տիրել երկու Ծոփքերի ու Արաքսի հովիտները, և իր վերջավորումն ունեցավ մոտավորապես 2-րդ դարում (Ք. ա.):

Սակայն հարց է ծագում, թե ինչպես այդ ձուլման ընթացքում առաջացավ «հայ» էթնիկ անունը, ինչ հանգամանքների հետևանքով է կոչվում «հայ» անունով այդ նոր գոյացած արիա-հաբեթական ժողովուրդը: Այդ մինչև այժմ մնում է առեղծված, անլուծ մի խնդիր, որը խարխափում է տակավին զանազան ենթադրությունների ու կարծեցյալ մեկնաբանությունների անորոշ մթնոլորտում: Միայն հիմնավոր ու մանրակրկիտ համեմատական լեզվագիտական ուսումնասիրությունները թերևս կարողանան հետագայում պարզել այդ կնճռոտ հարցը:

Մենք արդեն վերն առիթ ունեցանք մեջբերելու պրոֆ. Ենսենի կարծիքը, որ «հայ» անունը մակաբերում է «հաթ» բառից, ուրեմն հայերին համարում է հաթերից գոյացած: Եթե այդ հանգամանքը պրոֆ. Ենսենը փորձում է ապացուցել լեզվաբանորեն, նույն բանը փորձում է անել պրոֆ. Լուշանը, ինչպես կտեսնենք ստորև, մարդաբանական տեսակետով:

Ուրույն է նաև ակադեմիկոս Ն. Մառի մեկնաբանությունը: Խոսելով արիացիների առաջխաղացման մասին, նա ասում է. «հաբեթական ժողովուրդները ոչ միայն դիմադրավում էին, այլ և հակադարձում էին հակախաղաց շարժումով դեպի հարավ: Այդպիսի մի շարժումը զուգադիպեց հաբեթական ժողովուրդների մեջ hենիոխների բարձրանալու ժամանակաշրջանին: Այդ հենիոխները, իրոք, ինչպես պարզվում է, հենոխները կամ հանոխները, դրավեցին հաբեթականների գրեթե բոլոր հիմնական երկրները, այդ թվում նաև Հայաստանը: Նրանց տիրապետությունն այդ երկրում զուգադիպեց այն ժամանակաշրջանին, երբ խալդիք Վանյան կուլտուրայի անկումից և արիա-յեվրոպացիների հաստատվելուց հետո, սկսվեց այդ երկրի խաղաղվելը: Հանոխների տիրապետությունն ուժեղացնելու էր Հայաստանի հաբեթական լեզուների վրա հաբեթական տարրերի նոր ներհոսումով: Եվ, ըստ երևույթին, այդ հանոխները խորին հետքեր են թողել հայ ժողովրդի բարոյական հոգեբանության մեջ, քանի որ նրանց ազգային հորջորջումը ձևերը («Հայոք» «հայոց») հանոխ անվան տարբերակն է[32]:

Հայ ցեղի բաղադրության մեջ գտնում ենք գլխավորապես երկու էթնիկ շերտերի ներկայությունը, այն է՝ դրսեկ արմենների ու Հայկական լեռնաշխարհի նախաբնիկների: Մի կողմից՝ նվաճող արմենների—հայերի, իսկ մյուս կողմից՝ հաթերի ու խալդիների նյութական ու հոգևոր կուլտուրայի փոխադարձ ներարկումը, ինչպես և նրանց բնական կազմվածքի ու հոգեկան խառնվածքի միաձուլումն ստեղծում են մի նոր ազգային տիպ, յուրահատուկ ժողովրդական մի զանգված: Այդ են վկայում լեզվագիտական, մարդաբանական, սոցիալ-տնտեսական տվյալները հայ ազգային զանգվածի հնեաբանական ուսումնասիրության մեջ:

Լեզվագիտական հետազոտություններից ակնհայտ է, որ հայ լեզվի մեջ երևում են երկու էական շերտեր. մեկը շատ հին, ոչ-արիական, որը ակադեմիկոս Ն. Մառն անվանում է հաբեթական, իսկ մյուսը՝ արիական, կամ հնդկա-յեվրոպական: Հաղթված հաբեթականների, այսինքն նախաբնիկների՝ հաթական-խալդական և նվաճող ու արիացիների լեզվական համաձույլ խառնուրդն է այդ, որը մենք կոչում ենք հայ լեզու: Հայ հնագույն բարբառներում հաբեթական ծագումն ունեն կրոնական պաշտամունքին, երկրագործության, կենդանական աշխարհին,

մեծապարծության, առհասարակ կենցաղին վերաբերյալ բառեր, խեթ-արիա-յեփրատական տարրեր են պարունակում հայերի մեջ գործածական այն խոսքերը, որոնք վերաբերում են սպառա-զինվորական տերմինների, զենքերի անունների, կառավարական-ղեկավարական հիմնարկների:

Այսպիսով, հաղթված հարեթականներից հայերը ժառանգել են քաղաքական խաղաղ կուլտուրան՝ ցեղակրոնությունը, անհատապաշտությունը, մեծապարծությունը, արհեստները, առևտրի հիմնական տարրերն և վերջապես կրոնական պաշտամունքները: Բայց նույն հայերը բերել հաղթող ու տիրող տարր, յենթարկել են բնիկներին, այն է՝ հարեթականներին, իրենց զինվորական, հասարակական-պետական կազմակերպական ձևերին:

Պատմական հին ժամերում գործածվող հայ լեզուն էլ պահպանում էր իր մեջ այդ յերկու շերտերը: «Դեռևս անհայտ է, թե Հայաստանի տերիտորիայում իրականության մեջ սկզբները վո՞րքան զուտ հարեթական լեզուներ կային և թե վո՞րքան խառնուրդային արիա-յեփրատական լեզուներ գոյություն: Սակայն իրենք Հայերը պահպանել են յեփրատյանների խառնուրդային տեսքի հարեթա-արիա-յեփրատական լեզու: Այդ յերկու ձևի լեզուները, տարբերելու համար, անվանում ենք պայմանական յերկու դասավորական անունով: Մեկ անունը գործածական է միայն հայերի մեջ, դա «հայոց» կամ «հայկական» է, իսկ մյուսը՝ միջազգային հարցերում ունի «արմենական» անունով: Առաջինը համարվում է մեր գրաբարին, որ ներկայումս մեռած լեզու է, իսկ հնում նա վոչ միայն գրական լեզու էր, այլ և կենդանի խոսակցական: Սկզբներում Հայաստանի ժողովուրդներից մեկի այդ կենդանի լեզուն, նրա հարավ-արևելքում, սահմանամերձ Միջագետքին ու Փոքրասիային, Հայաստանում այդ ժողովրդի տիրապետող դերը գրավելու հետևանքով «հայկականը» դառնում է հայ իշխանների ու ֆեոդալների լեզու նաև այն մասերում, որտեղ բնածին լեզուն էր մյուսը՝ «արմենականը»: Վերջինս հետզհետե մղվում էր գեղջի մեջ՝ ժողովրդական ստորին խավերը և այդպիսով ֆեոդալական Հայաստանում դառնում է ժողովրդական ցածր, հասարակ խավերի «ռամկական» (արմենական) լեզուն: Այս յերկրորդը նույնպես հին է ու զուգակից է առաջինին, սակայն ինքնուրույն է, լեզվաբանորեն խառնվածախառը նրա հետ, մնացել է մինչև մեր օրերը բազմաթիվ բարբառներում և խոսակցական ձևերում: Հայաստանի այդ յերկու՝ հայկական ու արմենական (ռամկական) լեզուների մեջ արիա-յեփրատական տարրերի հետ խառնվել են հարեթական տարրերը [33]):

Հիրավի, ի՞նչ են ներկայացնում այսօր հայ խոսակցական լեզվի բազմաթիվ գավառաբարբառները, որոնք տեղական են տարբերվում իրարից քերականական և հնչյունական (ֆոնետիկ) ձևերով, որ շատ ան-

պատ անհասկանալի յեն տարբեր գավառացիներին իրար հետ խոսելիս: Այս պարագայում անշուշտ հաստատվում է վերստին այն փաստը, որ Հայկական լեռնաշխարհի հայ ցեղն իր լեզվով հետևանք է տեղական բնիկ բազմաթիվ մանր եթնիկ տարրերի ու զրեկ հայի ցեղաբանական ձուլման: Լեզվով ու կուլտուրայով հայանալով, տեղական մանր եթնիկ տարրերը, մեկուսացած իրենց տեղագրական անջատ պայմաններում, անտարակույս, իրենց բնական-ֆիզիոլոգիական առանձնահատկությունները համեմատ էլ բերում էին նոր յուրացվող լեզուն իրենց մայրենի խոսակցական լեզվի քերականական ու հնչյունական բաղադրության մեջ, վոր անշուշտ տարբերվում էր զրեկ նվաճողական լեզվից:

Հայաստանի հնագատական տերիտորիայում գոյություն ունեցող զանազան եթնիկ տարրերի լեզվական ձուլման մի հանգամանք ևս ակնարկենք: Մոտավորապես 1200 թվականներին (Ք.ա.) Փոքր Ասիայում Ալիս գետի վերին հոսանքում, տիրապետող ժողովուրդներից մեկն էր դառնում, վորոնց անունն առաջին անգամն է հանդիպում պատմության մեջ մուսկերը կամ մոսխերը (մոսխներ, մեսխեր), մի ցեղ, վոր ազգակից էր փռյուգիներին [34]): Ուրեմն յենթադրելու է, վոր այդ մոսխերը, կամ մեսխերը, ազգակից եյին նաև արմեն ցեղին, վորպես փռյուգների մի ճյուղավորություն:

Հետագայում, ինչպես տեսնում ենք դասական պատմագիրների վկայություններից, այդ մոսխերն ապրում եյին Հայաստանի հարավային մասում: Այդ մուսկերի կամ մոսխերի յերբեմնի գոյության մնացորդ պետք է համարել այժմյան Մուշ քաղաքի անունը, վոր հավանորեն նրանց բնակության տերիտորիան է հիշեցնում: Ըստ յերևույթին, վորոշ ժամանակ ապրելով այստեղ հայերի հետ և արդեն բավականաչափ հայացած լինելով, մոսխերն այնուամենայնիվ հայկական տարրի ուժեղ միջամտության հետևանքով ստիպված են լինում մեկ մասով քաշվել դեպի Հայաստանի հյուսիսային կողմերը, Կովկասին սահմանամերձ յերկիրները, վորտեղ առաջուց սակավին մնացած կային իրենց ցեղակիցների փոքր հատվածները: Այդ մոսխերն առավելապես գաղթում են Վրաստանի սահմանները, դեպի վրացական Սվան ցեղի տերիտորիան, վորտեղ և միաձուլվում են վերջիններիս հետ: Ահա վրացական այդ ցեղերը այս հայացած մոսխերին ճանաչում եյին իբրև հայերի, ուստի և հայերին կոչում եյին սոմեխի, վորպիսի անունը նրանց մեջ մնացել է մինչև այսօր [35]):

IX.

Այս լեզվաբանական հանգամանքին համապատասխանում են նաև հայերի վերաբերյալ մարդաբանական հետազոտությունները:

Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի, մասնավորապես հայկական լեռնաշխարհի, թե՛ հին եթնիկ տարրերի և թե՛ ժամանակակից ժողովուրդների

մարդաբանական ուսումնասիրությունները տակավին խիստ թերի յեն ու անկատար: Այդ բնագավառում դեռևս հետազոտման շատ բան կա անելու: Ուստի խոսել այստեղ հայերի մարդաբանության մասին հնարավոր է միայն հարաբերական առումով, քանի վոր հենց ինքը մարդաբանական գիտությունն իր բազմաթիվ թեորիաներով ու տեսական դպրոցներով հանդերձ առայժմ ի՛ վիճակի չի յեղել տալու գոյություն ունեցող ցեղերի ու սրանց նախորդների ազգագրական ու մարդաբանական դասակարգումն՝ (կլասիֆիկացիա) եթնիկ տարրերի անընդհատ խառնուրդի հետ կապված յերևույթների բարդ կոմպլեքսի հետևանքով:

Ուստի մարդաբանությունն իր ուսումնասիրական առարկաների մեջ, վորքան էլ ցանկանա, յերբեք հնարավորություն չի ունենում գործ ունենալու ազգագրորեն զտարյուն ու անխառն ցեղային տարրերի հետ: Այս հանգամանքը մեծ դժվարություններ ու տարակարծիքներ է հարուցանում մարդաբանական գիտության մեջ և ստիպում է զգուշորեն մոտենալ, վերապահությամբ ընդունել նրա յեզրակացությունները:

Նույնը պետք է կրկնենք, յերբ հարցը գալիս է հայերի մարդաբանությանը: Հայերը, ինչպես տեսանք պատմական ասպարեզի վրա նրանց յերևալու հանգամանքներից, ինքնին չեն ներկայացնում զտարյուն, քիչ թե շատ անխառն ցեղային տարր: Իսկ հնեամարդաբանական (պալեոանթրոպոլոգիական) տվյալներ հայերի, կամ, ավելի ճիշտն ասած, արմենների մասին տակավին բացակայում են: Չնայած այդ թերի տվյալներին, ներկայումս գիտնականները շատ են զբաղվում հայ ցեղի մարդաբանական պրոբլեմով, վորի լուծման հետ են կապում նաև Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի նախա-յեվ հնապատմական ժողովուրդների վերաբերյալ մարդաբանական ուսումնասիրությունները[33]):

Առաջին տեղը տալու յե գերման գիտնական, Վիեննայի պրոֆ. Լուշանին, վոր մեծ նշանակություն ընծայեց հայ ցեղի մարդաբանությանը: Նա Առաջավոր Ասիայի նախապատմական ազգաբնակության հիմնական ցեղային տարրի մարդաբանական տիպը համարում է հայկականը, անվանելով այդ՝ արմենոյիդ:

«Առաջավոր Ասիայի սկզբնական ազգաբնակությունն, ասում է պրոֆ. Լուշանը, բաղկացած էր բրյունետներից (թխադեմներ) և աչքի յեր ընկնում բարձր ու կարճ գլուխներով և մեծ քթերով. այդ ազգաբնակությունը հարմար է անվանել արմենոյիդական կամ հաթական: Ըստ յերևույթին, այդ ազգաբնակությունը դեռևս ավելի հնագույն ժամանակները գաղթել է Ներքին Ասիայի վոչ պակաս լայնագլուխ մի ազգաբնակությունից և ստացել է մեծ քիթ կամ համաձուլման միջոցով կամ սեռական ընտրության հետևանքով: Յե՞րբ են յերևացել Առաջավոր Ասիայում Միջերկրածովային ցեղի ներկայացուցիչները, դեռ հայտնի չէ: Սակայն մեր թվարկությունից մոտ 6·000 տարի առաջ հանդիպում ենք այստեղ սեմիտական գաղթմանը, վոր նախ՝ իր մասին իմաց

է տալիս հարավային Բաբելաստանում և ապա՝ տարածվում է մինչև Հյուսիսային Սիրիան: Նախաքրիստոնեական 2-րդ հազարամյակին գաղթականության մի նոր հոսանք է գալիս, այս անգամ արդեն Հյուսիսային Յեվրոպայից և հետը բերում է խարտյաշ մազերով (շիկահեր) և կապույտ աչքերով յերկարագլուխներ, վորոնց մնացորդների իբրև ավելի մաքուր ներկայացուցիչները պահպանվել են հանձինս Վերին Յեփրատի բարձրավանդակներում թափառող քրդերի: Ահա այս յերեք տարրերից — արմենոյիդներից, սեմիտներից և հյուսիսային յեվրոպացիներից են բաղկանում ժողովրդական այն մեծ խմբակցությունները, վորոնց հանդիպում ենք ներկայումս Առաջավոր Ասիայում[37]): Սրանց մեջ համեմատաբար նվազ խառնուրդ են ներկայացնում միմիայն հայերը, վորոնց զուտ տիպի պահպանման առանձնապես նպաստել է այն հանգամանքը, վոր նրանք ապրելիս են յեղել հեռավոր, մեկուսացած բարձրավանդակներում և կղզիացած են մնացել իրենց կրոնով»[38]):

Հիրավի, հնապատմական քարաքանդակ նկարների ուսումնասիրությունները յերևան են հանում, վոր վերոհիշյալ յերեք մարդաբանական տարրերից ամբողջ Առաջավոր Ասիայի հնագույն պատմության մեջ գերակշռել է արմենոյիդական տիպը: Վերջինս տարածվում էր ամբողջ Միջագետքում, սկսած նրա հարավային մասից մինչև Տիգրիսի ու Յեփրատի ակունքները և ապա ավելի հեռուները, մի կողմից՝ դեպի Փոքր Ասիայի արևմտյան մասերը և մյուս կողմից՝ դեպի Իրանի խորքերը:

Հայերի մարդաբանության նշանակությունն ընդգծում է նաև ռուս գիտնական պրոֆ. Բունակը. «Հայերի մարդաբանական տիպը յուրահատուկ տեղ է գրավում յեվրոասիական ու յեվրոաֆրիկյան ցեղերի շարքում: Յուրահատուկ է նախ և առաջ այդ տիպը բնորոշող մորֆոլոգիական հատկանիշների կապակցությունը: ... Յուրահատուկ է նաև հայերի դիրքը, իբրև մի օղակ, կարճագլուխ ցեղերի շղթայի մեջ, վորոնք զանազան տարբերակներով գրեթե ամբողջովին բնակված են լեռնային սիստեմի ահագին տարածության վրա, սկսած Պամիրից մինչև Ալպերը: Հայկական լեռնային հանգույցը, վոր աշխարհագրորեն բռնում է միջին դիրքը այդ յերկու հիշյալ լեռնային յերկրների միջև, մարդաբանորեն բնորոշվում է իբրև մի տիպ, վոր բնավ չի կարող միջանկյալ տեղ բռնել այդ գոտու ծայրակետերում բնակվող ցեղերի միջև: Յեթե, վերջապես, հիշենք այդ տիպի խորին հնությունը, նրա պարզ արտահայտումն արդեն իսկ Յերկգետքի (Միջագետք) պատմության ամենահին ժամանակները և այդ տիպի պարզորեն դրսևորվող աղերսը նեոլիթում լայն ծավալումն ունեցող բնորոշ կուլտուրական կոմպլեքսի հետ — ակներև կլինի արմենոյիդական տիպի ցեղային վերլուծման ահագին նշանակությունը բազմաթիվ կարևորագույն մարդաբանական պրոբլեմների լուծման համար: Կարելի յե ասել, վոր Յեվրոպական

մարդաբանության հիմնական պրոբլեմներից մեկը, այն է՝ եվրոպական կարճագլխության ծագման հարցի լուծումը հնարավոր չէ առանց պատկերացնելու արմենոիդական տիպի բնական պատմությունը[39]): Տանել այդ տիպը, կնշանակե գտնել Եվրոպայի նեոլիթյան կուլտուրայի ու Առաջավոր Ասիայի հնագույն պատմության բազմաթիվ պրոբլեմների լուծման բանալին»[40]):

Ի՞նչ մարդաբանական հատկանիշներ է պարունակում արմենոիդ տիպը: Այդ հատկանիշները հայտնի են մեզ հնապատմական հուշարձանների ուսումնասիրությունների հետևանքով: Հին եգիպտացիներից մնացել են բազմաթիվ որմնաքանդակ նկարներ, որոնք ներկայացնում են աշխարհակալ փարավոնների ձեռքով նվաճված ժողովուրդների պատկերներ: Այդպիսի քանդակներից մեկն է Կադեշի կռվում գերի վերցված հաթերի կենդանագիրները, մոտավորապես 1270 թ. Ք. ա., որոնք բնորոշ դիմագծերով են ներկայացված: Այդ հաթական դիմագծերն ավելի մեծ ուշադրության արժանացան ու համեմատական ուսումնասիրության առարկա դարձան զանազան գիտնականների, ի միջի այլոց նաև պրոֆ. Լուշանի կողմից, երբ Բողազքյոյի ու Զենջիրլիի ավերակների պեղումներից հայտնաբերվեցին մի շարք հաթական տիպերի քանդակապատկերներ, որոնք վերաբերում էին մոտավորապես 2-րդ հազարամյակին Ք. ա.:

Հաթերի մարդաբանական տիպի հատկանիշներն են. տափակ ծոծրակ, խոշոր և դուրս ցցված կեռ քիթ, յետ գնացող ճակատ, փոքր և յետ ընկած կզակ, բարձր ու միջին լայնության դեմք և լայն գանգ: Սրանք այնպիսի հատկանիշներ են, որոնք, պրոֆ. Լուշանի Տաճկահայաստանում կատարած մարդաբանական հետազոտությունների հիման վրա, հատուկ են նաև ներկայիս հայերին:

Մեկնելով այդօրինակ մի շարք իր ուսումնասիրություններից, պրոֆ. Լուշանն այն եզրակացության է հանգում, որ ժամանակակից հայերը հնապատմական հաթերի հաջորդներն են: Սրանք ժառանգել են մարդաբանական տիպը հաթերից և զարմանալի միատարր կերպով պահպանել են մինչև մեր օրերը հազարավոր տարիների ընթացքում, չնայած որ միշտ շրջապատված են եղել այլացեղ, շատ անգամ խիտ թշնամի տարրերով:

Ահա շնորհիվ այն հանգամանքի, որ այսօրվա հայերն իրենց ֆիզիկական տիպով, իրենց բնորոշ հատկանիշներով կազմում են բավականին առանձնացած մարդաբանական մի խումբ և պահպանել են Առաջավոր Ասիայի հնագույն մեզ ծանոթ բրախիցեֆալ (կարճագլուխ) ժողովուրդների առանձնահատուկ էթնիկ բնական գծերը, հիմք է ծառայել այդ տիպացող մարդաբանական տիպը կոչելու արմենոիդ:

Սակայն մի այլ հեղինակավոր գերման գիտուն՝ Ռ. Վիրխովն ավելի

հեռուն է գնում: Նա այդ մարդաբանական տիպը ոչ թե հաթական ցեղամից առաջացած է համարում, այլ ճանաչում է ուղղակի հայկական: Այս դեպքում Ռ. Վիրխովը հենվում է այն եզրակացությունների վրա, որ ստացել է հին Տրոյայի (այժմյան Հիսարլիքի մոտերքը) տեղում հնագետ-պատմաբան Շլիմանի պեղումներով հանած գանգերը չափելով: Այս պեղված գանգերը, որ բնորոշ բրախիցեֆալ են և վերաբերում են 2-րդ հազարամյակին Ք. ա., համեմատելով այժմյան հայերի գանգերի հետ, Ռ. Վիրխովը գտել է այդ երկու տիպերի մեջ մեծ նմանություն:

Սակայն հնագիտական պեղումները Փոքր ու Առաջավոր Ասիայում հայտնաբերում են բրախիցեֆալ գանգերի հետ միաժամանակ և դոլիխոցեֆալ (երկարագլուխ) գանգեր[41]): Այս փաստը ցույց է տալիս, որ եղել են Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի հին պատմության մեջ նաև երկարագլուխ ժողովուրդներ, որոնք պրոֆ. Լուշանը, Վիրխովը և այլք համարում են եկվոր, դրսեկ տարրեր, հետագայում միջամուխ եղած կարճագլուխ ժողովուրդների մեջ[42]): Միջագետքում Քիշի ավերակների պեղումներից երևում է, ինչպես հաստատում է անգլիացի պրոֆ. Բեքստոնը, որ մինչդեռ ավելի հնագույն գերեզմանների մեջ երկարագլուխները համեմատաբար հազվագյուտ են, ընդհակառակն հետնագույն ժամանակի գերեզմանների մեջ նրանք ավելի հաճախակի ու հասարակ են դառնում[43]):

Նույն պատկերն են ներկայացնում նաև այժմյան հայերը, որոնք թեև մարդաբանորեն կարճագլուխ (բրախիցեֆալ) են համարվում, բայց և այնպես նրանց մեջ հանդիպում են, ինչպես երևում է մի քանի մարդաբանական հետազոտություններից, նաև երկարագլուխ (դոլիխոցեֆալ) տիպեր, որոնք համեմատաբար սակավաթիվ են: Սակայն այս հանգամանքը բնավ չի խախտում մարդաբանական այն հիմնական տեսակետը, թե հայերը պատկանում են արմենոիդական տիպին: Այս հանգամանքը միայն վկայում է, որ ժամանակակից հայ տարրերի մեջ նկատելի են էթնիկ երկու շերտ. մեկը՝ հիմնականը՝ կարճագլուխ, որ բնիկ նախնական է, հաթյան և հուրիթական, իսկ մյուսը վրան շեղջված՝ երկարագլուխ, որ դրսեկ, հետնագույն, արիական է: Այստեղ, ուրեմն, ակներև է հայ ցեղի բաղկացության մեջ մարդաբանական տեսակետից նույն հանգամանքը, ինչ որ նկատեցինք արդեն լեզվագիտական տեսակետից, այն է՝ երկու էթնիկ շերտերի ներկայությունը[44]):

Այսպիսով, ուրեմն, որմնաքանդակային նկարների ու հնագիտական պեղված գանգերի ուսումնասիրական նյութերից ակներև է դառնում արմենոիդական տիպի խորին հնությունը և այդ տիպի գոյացումը շատ ու շատ առաջ՝ նախնական թրակո-փռյուգիացիների, հելլենների,

իրանցիների, Թուրանցիների յարձակումը Փոքր ու Առաջավոր Ասիայում: Այս գործոնները էական ներգործություն չեն ունեցել տեղական ազգաբնակության մարդաբանական տիպի փոփոխման վրա, այլ ընդհակառակը՝ իրենք են հալվել ու համաձուլվել կայուն ձևավորված արմենոյիդական ցեղի մեջ:

Մինչդեռ այսպես անփոփոխ է գրեթե մնացել տեղական նախաբնիկ ժողովուրդների ցեղային տիպը մարդաբանական տեսակետից, ընդհակառակը, կատարյալ փոփոխության է յենթարկվել այդ նախաբնիկների լեզուն՝ գտնվելով նվաճողների ազդեցության տակ:

ՀԱՏՎԱԾ ՅԵՐԿՐՈՐԴ

ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱ

Ա.

ՊԱԼԵՈԼԻԹ

I.

Մարդկային կուլտուրայի պատմությունը սովորաբար սկսում են հնագույն դարերից: Դա մի յերկարատև, մոտ 150–200 հազար, թերևս ավելի տարիներ տևող ժամանակաշրջան են համարում, ուր մարդը իր էության արշալույսից սկսած գլխավոր զենք ու գործիք է ունեցել գոյության կռվում փայտին կից միմիայն քարը: Դա մի ժամանակաշրջան է, վորտեղ արտադրական միջոցները, յեթե հարաբերական իմաստով ընդունենք այդ հնագույն շրջանում արտադրողական ույժերի զարգացությունների գոյությունը, հանդիսանում եյին սոսկ քարե գործիքները, անտաշ և միայն ճեղքած ու պայթած, մեծ մասամբ կայծաքարից ու ավազաքարից:

Հնագիտությունը կոչել է այդ ժամանակաշրջանը «քարե դար» անունով, վորովհետև այդ շրջանից մնացել են բացառապես քարե և մասամբ վոսկրե գործիքներ: Միայն այդ նախապատմական վկաներն են մեզ հասել, վորովհետև չեն փտել, չեն վոչնչացել հազարավոր տարիների ընթացքում: Բայց չե՞ վոր մարդն այդ ժամանակները, վորպես գործիք օգտագործել է նաև փայտ, յեղջյուր, խխունջներ, կաշի և այլն. չե՞ վոր նա իբրև սնունդ գործածել է վոչ միայն խոշոր կենդանիների վոսկրները, վորոնց կրծած կտորները հասել են մեզ այդ հնագույն ժամանակաշրջանից, այլև պտուղներ, արմատներ, սերմեր, միջատներ, մանր կենդանիներ և այլն, վորոնց մնացորդներն, բնական, փտել ու վոչնչացել են: Ուրեմն, քարը միայն մեկ մասնիկն եր հնագույն այդ կենցաղյան գործածության, մի փոքրիկ հատվածն եր նյութական կենցաղի: «Քարե դար» անվամբ՝ պայմանական մի հասկացողություն ենք ներկայացնում, վոր գոյացել է հնագույն կուլտուրայից մնացած հնագիտական նյութերի մեջ քարե գործիքների գերակշռումից:

Առաջին հայացքից վորքան անուժ և վողորմելի յե թվում այդ քարային դարերի մարդը, յերբ մենք, կանգնած արդի կուլտուրական հսկա նվաճումների մակարդակի վրա, շոգեմեքենաների, ելեկտրականության, ռադիոյի հաղթական շարժվող ալիքների միջից յերևակայա-

թյամբ թափանցում ենք անհուն ժամանակների մշուշի մեջ կորած աղոտ հեռանկարները:

Սակայն պալեոլիթի[45]), այսինքն՝ հնաքարի, դարերն ահագին նշանակություն են ունեցել ու հսկայական դեր են խաղացել մարդկային կուլտուրայի զարգացման պատմության մեջ: Պալեոլիթի դարերը հանդիսանում են ընդհանրապես մարդու ստեղծագործող կյանքի ու մտքի լուսավորության աննախընթաց մի ժամանակ: Պալեոլիթի մարդը մեծ գյուտարար էր, տոկուն արարող էր: Նա էր, որ շրջապատի բնության մեջ իր գոյության պայքարում գլխի էր ընկել ստեղծելու ամենահասարակ գործիքներն ու զենքերը քարից ու փայտից, յերբեմն նաև ոսկորից: Նա էր հայտնաբերել հրաբորբոք կրակը, մարդկային կուլտուրայի է՛ն մեծ ավանդը: Նրան են պատկանում տեսանելի շրջապատ աշխարհն ըմբռնելու առաջին փորձերը, բնության յերևույթները բացատրելու պրիմիտիվ ձևերը՝ մոգության յեղանակներով և այդպիսով նաև ապագա կրոնի տարրերի նախապատրաստումը: Վերջապես, պալեոլիթի մարդն էր, որ իր պրիմիտիվ մուրճով ու գործիքներով, նաև բնության մեջ հայտնաբերած մի քանի հանքային ներկերով կարողացել է ստեղծել յուրահատուկ ու չափազանց հետաքրքիր մի գեղարվեստ թե՛ քանդակների և թե՛ նկարների պարզորակ տեսակներով:

Ուրեմն, պալեոլիթն է, որ մարդու հոգևոր ու մտավոր կառույցի մեջ կուտակում է կուլտուրայի առաջին բարդ շերտերը: Այդ շերտավորումը յերկար ու ձիգ ժամանակների ընթացքում չի վերջանում: Հազարավոր դարերի հոսանքի մեջ նա օրինաչափորեն ընդունում է նոր ձևեր, վերածվում է նոր տարրերի, վորոնք համառ կենսունակությամբ շարունակում են նոր կերպերում իրենց նախնի գոյությունը: Հիրավի, զարմանալի չէ, յեթե պալեոլիթին հաջորդող հետագա նեոլիթի, բրոնզի, յերկաթե դարերի կուլտուրական շրջաններում, նույնիսկ մեր օրերի ժողովուրդների մեջ գտնենք պալեոլիթի մնացորդները, հայտնաբերենք այդ ավելորդ ժամանակաշրջանի հետքերը:

Յեվս առավել նշանակալի յե դառնում պալեոլիթյան դարը մարդկային կուլտուրայի նկատմամբ, յերբ պատկերացնում ենք, վոր նա գոյացել ու զարգացել է չորրորդական դարաշրջանում սառցադաշտային ժամանակաշրջանները, այսինքն ներկայից միանգամայն տարբեր ու առանձնահատուկ բնական պայմաններում[46]): Այդ բնության մեջ մարդուն շրջապատող կենդանական ու բուսական կյանքը, տիրող աշխարհագրական ու յերկրաբանական միջավայրը վոչ մի բանով նման չեյին հետագա նեոլիթի, բրոնզի ու յերկաթի դարերի բնության պայմաններին, վորոնք ավելի շատ համապատասխանում են մեր օրերի մարդու շրջապատին:

Պալեոլիթն իր անընդհատ զարգացման ընթացքում ունեցել է զանազան հաջորդական փուլեր, բնորոշ յուրահատուկ դարաշրջաններ, վորոնք նույն իսկ իրարից շատ հեռավոր յերկրամասերում ներկայացնում են կուլտուրաների համանմանություն և միատեսակություն: Այս հանգամանքը վոչ այնքան հետևանք է պալեոլիթի ժողովրդական խմբակցությունների կուլտուրական փոխազդեցության կամ մեկը մյուսից յուրացնելու և ընդօրինակելու ընդունակության, վորքան հետևանք է նրան, վոր պալեոլիթին հատուկ սոցիալ-տնտեսական միջավայրը իր վորոշակի կենցաղով ամենուրեք այն ժամանակները յեղել է միատեսակ ու համանման:

Այստեղ ավելորդ ենք սեպում մի առ մի նկարագրելու հնագիտության մեջ ընդունված՝ պալեոլիթի հաջորդական ժամանակագրական և կուլտուրական բաժանումները, համաձայն նրա զարգացողական ընթացքի. ավելորդ ենք համարում, վորովհետև Հայաստանը, հնագիտորեն չափազանց նվազ ուսումնասիրված լինելով, տակավին իր յերկրային խորքերից լույս աշխարհ չի ցուցահանել պալեոլիթյան հուշարձաններ, դեռևս չի մատակարարել պեղածոներ, վորոնք քիչ թե շատ ստույգ ապացույցներ լինեյին պալեոլիթի դարերի և ըստ այնմ էլ ներկայացնեյին այդ կուլտուրայի զանազան փուլերը: Իսկ մի քանի ականավոր հնագետներ, ինչպես Ժակ Մորգանը և այլք, կարծիք են հայտնել, վոր պալեոլիթը, գեթ նրա առաջին կիսի շրջանի կուլտուրան գոյություն չի ունեցել Հայաստանում[47]): Նրանք հիմնվում են այն հանգամանքների վրա, վոր Հայկական լեռնաշխարհը, ինչպես և հարևան Իրանը, Միջագետքը և այլն, չորրորդական դարաշրջանում ծածկված լինելով հսկայական սառցադաշտերով, ջրերի լայնածավալ տարածություններով, յենթակա լինելով վիթխարի ջրհեղեղների, այդ ժամանակները միանգամայն անմարդաբնակ են յեղել, հետևապես և վոչ մի կուլտուրա այդտեղ գոյություն չեր ունենա:

II.

Յեթե դեռ բացակայում են Հայաստանի պալեոլիթը բնորոշող հնագիտական իրեղեն ավյալներ, դա դեռևս հիմք չի տալիս բացարձակորեն ժխտելու հնաքարյան կուլտուրայի գոյությունը Հայկական լեռնաշխարհում: Կարծում ենք, վոր, յեթե կատարվեն սիստեմատիկ հնագիտական հետախուզումներ և լայն չափով գիտականորեն ձեռնարկված պեղումներ, ամենայն հավանականությամբ յերևան կգան արժեքավոր ու գիտական նշանակություն ունեցող պալեոլիթյան հուշարձաններ ու կենցաղային իրեր, վորոնք մինչև այժմ կորած են յերկրի անհայտ խորքերում:

Հիրակի, ներկայումս էլ կան դիպվածական պլասեր ու հնագիտական իրեր, որոնք հետազոտողին տանում են դեպի հնաքարյան շրջանը, դեռ դեպի նրա յերկրորդ կեսերքը. կան վերջապես մի ամբողջ շարան կողմնակի ապացույցներ, որոնք կասեն են տալիս պալեոլիթի գոյությունը Հայաստանում:

Կանգ առնենք նախ՝ վերահիշյալ առաջին տեսակի հնագիտական ապացույցների վրա:

Հայտնի հնագետ Ժակ Մորգանը, որ կատարել է բավականաչափ հետախուզումներ Առաջավոր Ասիայում ու Անդրկովկասում, հայտնաբերել է Արագածի լանջերում նախապատմական մարդու կայանը, որ գտել է բազմաթիվ գործիքներ օբսիդիանից (վանակատ), պայթած ձևի: Այդ գործիքները նա դասում է այսպես կոչված մագդալենյան ինդուստրիային, մի կուլտուրայի, որ պատկանում է պալեոլիթի վերջին շրջաններին, թեև միաժամանակ Ժ. Մորգանը կասկած է արտահայտում իր ասածի նկատմամբ, քանի որ չի կարողացել այդտեղ հիմնավոր հետախուզում կատարել:

Ավելի մեծ հնագիտական արժեք են ներկայացնում մամոնտի ոսկորները, որոնք գտնվել են դիպվածորեն մեծ մասամբ Շիրակում, Լենինականի գավառում: Այստեղ առաջին անգամ նրանք հայտնաբերվել են դեռ ևս ցարական տիրապետության օրով. հայտնաբերված ժանիքներն այժմ գտնվում են Թիֆլիսի թանգարանում: Հաջորդ գյուտի մանրքները պահվում են Յերևանում՝ մեր Պետական թանգարանում: Այնուհետև նույնպես դիպվածորեն գտնվել են 4 անգամ 1927–28 թ.թ. ընթացքում: Խիստ հետաքրքիր է վերջին գյուտը 1928 թ. մայիսին («Խ. Հ.» 1928 թ. № 139 և 140), յերբ մամոնտի ժանիքների ու ոսկրների հետ միասին հայտնաբերվել են նաև մամոնտի ժամանակակից չորրորդական դարաշրջանի այլ կենդանիների ոսկրների բեկորներ՝ այրի արջի (Ursus spelaeus), հսկա յեղջերուի (Cervus Megaceros hibernicus), բրածո ցուլ (Bos primigenius): Այս վերջին հնէաբանական գյուտերի կենդանիների խմբությունը կարոտ է տակավին ստուգման:

Մամոնտի ոսկրների մնացորդներ հայտնաբերվել են նաև առաջները Հայաստանի այլ տեղերում, ինչպես օրինակ՝ Լոռու գավառում Դեբեդ ու Փամբակ գետերի խառնարանի մոտերքը, այնուհետև Խնուսի շրջակայքում (Տաճկահայաստան), որոնք ներկայումս պահվում են Լոնդոնի Բրիտանական թանգարանում Elephas Armeniacus անունով:

Ի՞նչ են ասում մամոնտի այդ մնացորդները: Մամոնտը— Elephas primigenius — չորրորդական դարաշրջանի դիլյուվիալ շրջանի[18]) այդ նախապատմական ներկայացուցիչը, յերևացել է 3-րդ սառցային միջոցում: Նա իր կազմվածքով ու խիտ յերկար մազոտ կաշվով հարմարվել էր ցուրտ կլիմային. մամոնտներն ապրում էին ահագին հոտերով սառցադաշտերի յեզերքներին (նկ. 10, 11): Իսկ նախապատմական մարդն էլ միշտ նրանց յետևից էր գնում, որսալով ու կերակրվելով նրանց մսով ու ոսկրների ուղեղով: Մամոնտը չքացել է խոշոր 4-րդ սառցացումից հետո, այսինքն պալեոլիթի վերջերը. նեոլիթի նախօրյակին նա այլևս գոյություն չուներ:

Այստեղից յենթադրելու յենք, որ Հայկական լեռնաշխարհը չորրորդական դարաշրջանում ծածկված էր սառցե և ձյունե լայնածավալ դաշտերով, որոնք իջնում էին դեպի հովիտները, որտեղ այդ սառցադաշտերի յեզերքներում իրենց գոյությունն էին պահպանում մամոնտները ու նրանց հետ նաև նախապատմական մարդը պալեոլիթի դարերում: Յերբ 4-րդ սառցացումը յետ քաշվեց, սառցի և ձյունի հալոցից գոյացան ջրհեղեղներ ու հսկայական լճեր, որոնք լցվեցին հովիտները ու դաշտերը: Այդ ամեհի կատաստրոֆից ջրասույզ յեղան աղքատիկ բուսականությունն և կենդանական աշխարհի այն ներկայացուցիչները, որոնք անկարող յեղան փախուստով ազատվել: Սրանց թվում էին անշուշտ և ծանրաշարժ մամոնտները: Հիրակի, Շիրակի, Խնուսի և Հայաստանի այլ վայրերի յերկրաբանական շերտերը, որտեղ հայտնաբերվել են մամոնտի ոսկրները, կրում են պարզորոշ հետքեր այդ ջրային գործողության: Այդ յերկրաբանական շերտերը պլեյստոցենյան նստվածքներ են, բաղկացած հորիզոնական կամ նվազ թեքումն ունեցող ավազային կավից, մերգելից ու կավից*, որոնք մեծ մասամբ լցված են Dreissensia polimorpha Pallas-ով[49]): Ահա այդ Dreissensia-յի շերտերի մեջ են թաղված մամոնտի մնացորդները:

Մամոնտի կմախքների մնացորդները Հայաստանում մինչև այժմ գտնվել են դիպվածորեն. այդ հայտնաբերման տեղերում չեն ձեռնարկվել հնագիտական հետազոտումներ և պեղումներ, որպեսզի հնարավոր լիներ պարզել, թե արդյոք մամոնտների այդ կայաններում գտնվո՞ւմ են պալեոլիթի մարդու որևէ հետքեր կամ գործիքներ ու զենքեր: Համենայն դեպս, մամոնտի ներկայությունը Հայաստանի լեռնադաշտերում հիմք է տալիս հավանական յենթադրություն անելու, որ գոնե հնաքարյան դարի յերկրորդ կեսում այնտեղ ապրում էր մարդը: Նախապատմական մարդը, լինելով որսորդ, իրեն սնունդ էր հայթայթում կենդանիներ սպանելով կամ ձկներ որսալով: Այդ նպատակով նա, իր թափառիկ կյանքում կայանեղ էր ընտրում դիլյուվիալյան գետերի ու լճերի շրջականերում, որոնցով առատ էր Հայաստանի լեռնաշխարհը, մանավանդ դիլյուվիալ շրջանում: Այդ վայրերն էին քաշվում մամոնտները, որոնց միշտ հետապնդում էր պալեոլիթյան որսորդը:

III.

Հնագիտական հետախուզումները Արևմտյան ու Արևելյան Յեվրոպայի պալեոլիթի վերաբերմամբ ցույց են տալիս, որ այդ դարերի մարդու բնակարանները յերկու տեսակ էյին՝ բնական քարայրներն ու ժայռերի խոռոչները կամ բացօթյա արհեստական պրիմիտիվ հյուղեր ու նման կառույցներ։ Քարայրներն ու ժայռերի խոռոչներն իբրև բնակարաններ անշուշտ տիրապետում էյին լեռնոտ վայրերում։ Աներկբա է, որ Հայաստանի պալեոլիթի մարդը կայուն ու ժամանակավոր ոթևան էր փորձում, մանավանդ չորրորդական ժամանակաշրջանի ցուրտ ու դաժան կլիմայի պայմաններում, քարանձավների, ժայռերի, խոռոչների ու այրերի մեջ, որոնցով այնքան հարուստ էր Հայաստանի լեռնային բնությունը։ Հիրավի, յեթե աչք ածենք Հայկական լեռնաշխարհի ջրառատ հովիտներն ու ձորերը, լճերի ու ցամաքած լճատեղերի յեզրերը, կտեսնենք բազմաթիվ քարայրներ ու ժայռերի խոռոչներ, որտեղ նկատելի յեն նախապատմական ժամանակներից մնացած հետքեր, որոնք վկայում են, որ յերկար ու ձիգ դարեր շարունակ նրանք յեղել են պալեոլիթի մարդկանց, նաև գիշատիչ գազանների ոթևան։

Քարայրները սովորաբար լինում են բնական և արհեստական։ Այդ յերկուսից էլ հանդիպում ենք Հայաստանի բնության մեջ։ Անկասկած, սկզբնական շրջաններում նախապատմական մարդը կարող էր օգտվել միայն բնական այրերից ու անձավներից, որոնք գլխավորապես գոյանում են կրաքարային լեռնային գանգվածների մեջ բնության տարերքի, մանավորապես ջրի ներգործությամբ։ Հետագայում արդեն, յերբ պալեոլիթի մարդու տեխնիկական միջոցները համեմատաբար զարգացան, յերբ նա ընդունակ էր ավելի կարծր ու ավելի մեծ քարերից ամուր ծուրճեր պատրաստել, ի վիճակի յե լինում նաև արհեստական այրեր փորելու և կոփելու իր բնակության համար, կամ լայնացնելու բնական անձավները։ Արհեստական այրերը փորվում էյին, անշուշտ, փխրուն ու փափուկ լեռնային գանգվածների մեջ, գլխավորապես տուֆի շերտերում։

Այդպիսի բնական ու արհեստական այրերով հարուստ են Հրազդանի (Զանգու), մանավորապես Արզնիի շրջակայքը, Ախուրյանի, Ձորագետի, Դիլիջանի (Աղստաֆինկա գետի ուղղությամբ), Ճորոխի ձորերը։ Մանավանդ աչքի յեն ընկնում Ծաղկաձորի (Անիի մոտերքը), Գիլձորի, Ալաճա ձորի, Վարձունիքի քարայրները։ Հիշենք Սևանի, Վանի ու Թախարավանի լճերի ժայռոտ յեզերքների մեջ յեղած բնական ու արհեստական քարայրները. յերբեմնի լճերի այժմ ցամաքած ավազանները, ինչպես Զանգեզուրը, Գորիսի շրջակայքում, Շիրակը, Հառ- և մի քանի այլ գյուղերի շրջակայքում, յեզերվում են ժայռոտ բարձունքներով, որտեղ գտնվում են մի շարք այրեր. վերջապես Արագածի լանջերը ճեղքող բազմաթիվ ձորերի ու ձորակների մեջ հանդիպում ենք նույնպես քարայրների։

Տաճկահայաստանում, բացի Վանի շրջակայքի հիշատակված այրերից (նկար 12) հանդիպում ենք բազմաթիվ նախապատմական այրեր Բալուի, Խարբերդի, Ակնա, Հասանքեֆի, Մաղկերտի մոտերքը և այլուր[10])։

Վերոհիշյալ բոլոր նշանավոր այրերն, ինչպես տեսնում ենք, կենտրոնացած են նախապատմական «կուլտուրական գավառներում», որտեղ մարդկային կուլտուրայի հետքերը տանում են մեզ դեպի պալեոլիթի մշուշապատ խորքերը։

Քարայրյան մարդը պահել է այդ քարանձավները իբրև ոթևան և ապա իբրև պաշտամունքի տեղ, ինչպես կտեսնենք հետագայում, ոչ միայն իր մի քանի սերունդների, այլ և տասնյակ ու հարյուրավոր դարերի ընթացքում։ Համեմատ հետզհետե կուլտուրական զարգացման ավելի բարձր աստիճաններին՝ նախապատմական մարդը (նեոլիթի) և ապա սկզբնա–պատմական ու պատմական ասպարեզի վրա գործող մարդը ձգտում էր կատարելագործել այդ քարայրները, համապատասխան նոր զարգացող կենցաղի պահանջներին։ Այդպես վերափոխված են մեզ հասել նախորդ պալեոլիթյան այրերից շատերը, որոնք այսօր պահպանում ու հիշեցնում են պատմությունը իրենց ճարտարապետական կոփվածքով. Բավական է հիշել Վանի բերդի տակի, այսպես կոչված «Շամիրամի քարայրները», Թոփրակ-Կալեյի, Հասան-Կալայի հրաշակերտ անձավները, Այրիվանքը, Քարայրը, Հոռոմայրը, Ս. Վարդանի վանքը (Մաքուէ, Հաւինջ գյուղի մոտ) և այլն և այլն։

Այստեղ միայն ավելացված ենք նշելու, որ Հայաստանի քարայրներն ու անձավները տակավին հետազոտված ու պեղված չեն հնագիտորեն, բացի «Շամիրամի քարայրներից», որոնք, սակայն, մեր կարծիքով, կարոտ են դարձյալ մանրամասն հետախուզումների[11])։ Քարայրները, իբրև նախապատմական, գլխավորապես պալեոլիթի մարդու ոթևան, շատ ու շատ բան կարող էին տալ և պարզել այդ հնագույն դարերի Հայաստանի կուլտուրայի ու կենցաղի մասին, որ տակավին ընկղմված է խոր խավարի մեջ ու թաղնված է առ այժմ հետաքրքրվող մասնագետ հայագետներից։

IV.

Ունենք նաև մի շարք զարմանալի ապացույցներ, որոնք կռահել են տալիս, որ Հայկական լեռնաշխարհի գեթ այն մասը, որ աշխարհագրորեն միանում է Անդրկովկասի հետ, ունեցել է պալեոլիթի կուլտուրա։

Հյուսիսային Կովկասում, Պյատիգորսկ քաղաքի մեջ, Պոդկումկա գետի ափերը 1918 թ. շինարարական աշխատանքների ժամանակ փորվածքների մեջ պատահմամբ հայտնաբերվել են հնագույն մարդու, այն էլ սառցային դարաշրջանի նեանդերթալյան մարդու կմախքի մնացորդներ[52]): Ուրեմն այդ պեղածը վկայում է, որ Հյուսիսային Կովկասը պալեոլիթի վաղնջական կուլտուրա է ունեցել, գոնե այդ է ասում Պյատիգորսկում սառցադաշտային ժամանակաշրջանում ջերմուկի գոյությունն ունեցող նեանդերթալյան մարդը:

Ուշադրության առնելով այն պարագան, որ Հյուսիսային Կովկասից դեպի Հարավային Կովկաս և հակառակ ուղղությամբ միշտ էլ անցք են ունեցել ամենահին դարերից ի վեր մարդկային զանգվածների ապատմական հոսանքներ, կարող ենք մակաբերել, որ թերևս այդ նեանդերթալյան տեղի նախապատմական մարդը կարող էր անցած լինել նաև Անդրկովկաս և ապա ավելի հարավ:

Ճիշտ է, դեռ նեանդերթալյան մարդու մնացորդներ չեն հայտնաբերվել Անդրկովկասում, սակայն յերևան են հանված այդ դարաշրջանի, այն է՝ պալեոլիթի կուլտուրայի հետքեր Վրաստանում Քութայիսից ոչ այնքան հեռու հասած Մղվիմեվիի գետակի եզերքներում կոն քարայրներ, որտեղ 1913 թ. հնագիտական պեղումներ էր կատարում գերմանացի Ռոբերտ Շմիդտը և չկարողացավ հետագայում ավարտել այդ աշխատանքը իմպերիալիստական պատերազմի պատճառով: Այդ պեղումների շնորհիվ հայտնաբերվել են բազմաթիվ քարե ու վոսկրե գործիքներ, որոնք անտարակույս պատկանում են պալեոլիթի դարերին: Այդ պեղված հնագիտական իրերը պահվում են Լենինգրադում և սակավին հանգամանորեն ուսումնասիրված չեն, ուրեմն և հրատարակված չեն:

Այնուհետև 1916 թ. լեհացի հնագետ Ստեֆան Կրուկովսկին կատարել է հետաքրքիր պեղումներ ու հետազոտություններ նույնպես Քութայիսի նահանգում Շորապանի գավառի Ռգանի գյուղի մոտ գտնվող Ղվարջիլա-Կլդե կոչված քարայրում: Այստեղ նա յերևան է հանել կայծքարից, օբսիդիանից, վոսկրներից պատրաստված զանազան գործիքներ, որոնք վերաբերում են պալեոլիթի շրջանին: Այդ պեղածո իրերը, որոնք պահվում են Վրաստանի Պետական թանգարանում, նաև պեղման հանգամանքներն արդեն ուսումնասիրված ու մշակված են, սակայն մինչև այժմ չեն հրատարակված, և ձեռագիրը Ս. Կրուկովսկու մոտ է, որ ներկայումս ապրում է Վարշավայում (Լեհաստան)[53]: Կատարված ուսումնասիրությունները պարզում են, որ հիշյալ հնագիտական իրերը, այսինքն նախապատմական մարդու այդ գործիքները վերաբերում են պալեոլիթի դարերի մագդալենյան շրջանին:

Նույն Շորապանի գավառում «Դևիս Խվրելի» կոչված քարայրի մեջ հետախուզումներ յե ձեռնարկել և պեղումներ է կատարել 1926 և 1927 թ. թ. վրացի հնագետ Գ. Նիորաձեն, որ տակավին չի ավարտել իր այդ գործը: Այստեղ գտնվել են պալեոլիթի դարերին պատկանյալ բազմաթիվ քարե ու վոսկրե գործիքներ ու զենքեր, որոնք հիշյալ հնագետը վերագրում է ազիլյան շրջանին[54]):

Նախապատմական Վրաստանի պալեոլիթի կուլտուրայի մասին հայտնաբերված տվյալները կասկած չեն կարող թողնել, որ այդ կուլտուրան կղզիացած ու անջատված մի վայր չիներ ու տարածված չլիներ նաև դեպի հարավային կողմերը: Յեթե հյուսիսային և ապա Հարավային Կովկասն արդեն ունեն ապացույցներ, որ այդտեղ գոյություն է ունեցել պալեոլիթի մարդն իր բնորոշ կուլտուրայով, տարակույս չկա որ Հայաստանն էլ, աշխարհագրորեն կազմելով Հարավային Կովկասի շարունակությունը և հանդիսանալով մի տեսակ բնական կամուրջ[55]), միակ ճանապարհը դեպի Առաջավոր Ասիա, նույնպես ապրել է իր պալեոլիթյան կուլտուրայի կյանքով, որի միայն հնէաբանական (պալեոնտոլոգիական) հետ ու կոտր հետքերը, կենդանական մի քանի մնացորդներն են առ այժմ դիպվածով յերևացել: Այսպիսով Հյուսիսային Կովկասի պալեոլիթյան պեղածոները մի կողմից և մյուս կողմից Դոն գետի շրջանում (Ռոստով, Բատայսկ, Աքսայի շրջակայքում) միրջերս հայտնաբերված պալեոլիթի պեղածոները մի յերկար շրջան են կազմում հին քարեդարյա կուլտուրայի, որ ձգվում էր հյուսիսից դեպի հարավ՝ Անդրկովկաս և ապա Առաջավոր Ասիայի հյուսիսային մասը՝ Հայաստան: Կասկած չկա, որ հնագիտական սիստեմատիկ պեղումներն այդ ասպարեզում կարող են ապագայում յերևան հանել արժեքավոր գյուտեր:

Յերբ բացակայում են առայժմ Հայաստանի պալեոլիթը բնորոշող հնագիտական պեղածոներ, յերբ չեն կատարված յերկրաբանական ստրատիգրաֆիկ հետազոտություններ, աներկբա յե, որ հնարավոր չէ նկարագրել Հայկական լեռնաշխարհի պալեոլիթյան նյութական կուլտուրան իր տնտեսական-տեխնիկական յերևույթների, իր կենցաղային գծերի հաջորդական փոփոխումների ու զարգացման ընթացության մեջ: Սոսկ յերևակայությամբ թափանցելով դեպի հեռավորագույն այդ ժամանակների խորքերը, կարելի յե թերևս վերականգնել պալեոլիթի նյութական կուլտուրայի կցկտուր պատկերը, հիմնվելով այն սոցիոլոգիական ուսմունքի վրա, թե միևնույն և համանման նյութական պայմաններում առաջանում ու գոյություն են ունենում նաև համապատասխան միատեսակ հետևանքներ, համանման կուլտուր-սոցիալական յերևույթներ: Այդ համեմատական հիմունքներով կարող ենք

պատկերացնել Հայկական լեռնաշխարհի պալեոլիթի նյութական կուլտուրան նույնպես երկական գծերով, նույնպես սոցիալ-տնտեսական կենցաղով, վորպիսին հատուկ է յեղել Յեվրոպայի արդեն մեզ հայտնի զարգացած պալեոլիթին «կուլտուրական վայրերին»։ Ինարկե, դա մի պատկեր կլինի հարաբերական իմաստով, մի պատկեր, վորի յերանգավորումները, շնորհիվ տեղական յուրահատուկ բնական հանգամանքների, կարող են մեզանում ունենալ նաև վորոշ տարբերություններ, խոտորումներ։

Զարգացած հնագիտական տվյալների վերոհիշյալ բացակայության, այնուամենայնիվ մեր ազգագրական նյութերի մեջ հանդիպում ենք փաստերի, վորոնք մատնանշում են, թե ինչպես ժողովրդական մտածողության ու գյուղայնության մեջ կարող են պահպանվել հետքեր, թեև աղոտ ուրվագծերով, բայց և այնպես կարող են վկայել հնագույն մթին անցյալի՝ պալեոլիթի կուլտուրայի վորոշ կողմերը։

Պալեոլիթի հնագույն ժամանակները վորսորդական կյանքով ապրող մարդը ծածկված եր իր մազմզով, այդ դարաշրջանում տիրող ստորայքին կլիմայի պայմաններում, գազանների ու գիշատիչ կենդանիների մորթիներով։ Այդպես են անում նաև այժմ հյուսիսային բևեռի գոտիներում ապրող վայրենի ու կիսավայրենի ցեղերը։ Պալեոլիթի մարդը կերակրվում եր հում մսով, վոր ձեռք եր բերում իր վորսած կենդանիներից։ Այդ հանգամանքը թերևս հետևանք եր այն ժամանակների, յերբ կրակը տակավին անհայտ եր յեղել, կամ հետևանք և այն բանի, վոր յեթե իսկ նրան հայտնի յեր կրակը, բայց այդ ձեռք բերել և անհրաժեշտ վայրկյանին ունենալ այնքան եյ դյուրին չեր իր թափառումների և վաչկատուն կենցաղի պայմաններում։ Ահա այդ կենցաղի խուլ արձագանքներն ենք գտնում հայ ազգագրական նյութերի մեջ։

Մովսես Խորենացու ասելով՝ հին Հայաստանում մինչև Արտաշես Թագավորի ժամանակները (մոտ 2-րդ դարում Ք. ա.) կային գավառներ, վորտեղ մարդիկ տակավին սովոր եյին հում միս ուտելու (Մխ. գիրք Բ. գլ. ԾԹ)։

Նոր-Բայազետի գավառում հայ ժողովրդական ավանդությունը պատմում են, թե «Ադամից» առաջ եյ մարդիկ են յեղել, սակայն անասունների պես անլեզու և անխելք. որոնց միջից աստված ընտրել է Ադամին, տվել է նրան խոսելու շնորհք ու խելք։ Յերբ Ադամը մեղանչել է աստծու դեմ, նրան, իր մերկությունը ծածկելու համար, աստված տվել է մորթի. այստեղից եյ հին մարդիկ սովոր են չոր չոր հագնել, այդ կարելով անասունների մորթիներից (ԱՀ. XVII, 92)։

Այսպես են ժողովրդական դարավոր հիշողությունների մեջ պահպանված մշուշային կերպարանքով՝ նախնի ալեվոր կուլտուրայի կենցաղային գծերը։

Բ.

ՆԵՈԼԻԹ.

I.

Հազարավոր հազարամյակ յերկար ու ձիգ տարիների հանդեպ քարային դարերը վերջանում են մի ժամանակաշրջանով, վոր կոչվում է նեոլիթյան, կամ նորաքարայն [50])։ Պալեոլիթի ու նեոլիթի դարերն անջատող սահմանագծերը խիստ անորոշ են ու պայմանական։ Այն փոփոխությունները, վորոնք տեղի եյին ունենում քարային դարերի եվոլյուցիայի ընթացքում, սովորաբար պատկերացնում ենք սխեմատիկորեն իբրև միանգամայն վորոշակի յերևույթներ, մինչդեռ այդ փոփոխությունները կատարվում եյին խիստ դանդաղ աստիճանականությամբ, զարգանում եյին խիստ յերկարատև միջոցում, հաջորդաբար վերածելով պալեոլիթյան ինդուստրիան նեոլիթականի։

Նեոլիթն այնքան յերկար ու ձիգ չի տևել, ինչպես պալեոլիթը։ Գիտնականների տարբեր ու իրար հակասող կարծիքների մեջ առայժմ կարելի յե ընդունել, վոր նեոլիթի միջին տևողությունը յեղել է 10 հազար տարուց մի քիչ ավելի, հաշվելով նրա սկիզբը մոտավորապես 16.000 տարուն, իսկ վերջը 5.000 տարին նախ քան մեր տարեհաշիվը [57])։ Սակայն նեոլիթն այնպես հատուկ ու բնորոշվող գծերով չի արտահայտվել նյութական կուլտուրայի և ընդհանրապես հնագարյան ինդուստրիական կենցաղի մեջ, ինչպես պալեոլիթը։

Մենք վերն ընդգծել եյինք, վոր պալեոլիթը գոյացրել է նախապատմական մարդու սոցիալական կառուցվածքի, նրա հավաքիչ-վորսորդ կազմվածքի մեջ առաջին, սկզբնական շերտը։ Նույնպես եյ նեոլիթը գոյացնում է հաջորդ, յերկրորդ շերտը։ Նեոլիթյան կուլտուրայի յերևույթը հետևանք է այն հսկայական փոփոխությունների, կատաստրոֆների, վոր տեղի եյին ունեցել մարդուն շրջապատող բնության մեջ չորրորդական դարաշրջանի վերջերին։ Սառցադաշտերը հետզհետե քաշվում են դեպի բևեռները, և հավիտենական ձյունը պահպանվում է միայն ներկայիս բարձրաբերձ լեռների գագաթների վրա։ Լայնատարած լճերն ու ճահիճները, վորոնք գոյացել եյին հսկայածավալ սառույցների և ձյուների հալոցքից ու ջրհեղեղներից, հետզհետե չորանում են, և այդ մերկացած ավազանները դառնում են բերրի դաշտեր ու հովիտներ։

Վիթխարի գետերի հոսանքները նվազում են, գոյացնելով ալյուվիալ-ոհկահող սարաստիճաններ (տերրասներ): Կասպիական տրանսգրեսիայից ստացվում են նոր ձևավորումներ. Սև ծովը բաժանվում է Կասպիականից ու միանում է Միջերկրական ծովին, իսկ Կասպիական ծովը, ներս քաշվելով ու սեղմելով իր նախկին լայնածավալ ջրերը, փոքրանում է և ընդունում է արդի իր դրությունը: Այսպիսով բացվում է լայն ցամաքային ճանապարհ ու հաղորդակցություն Ասիայից դեպի Յեվրոպա:

Սառցադաշտերի այդ քաշվելով ու աշխարհագրական այդ փոփոխություններով՝ վերափոխվում է նաև նախկին ցրտաշունչ, խոնավ կլիման, ստանալով այժմյան բարեխառնությունը: Բուսականությունը (ֆլորա) և կենդանականությունը (ֆաունա) կերպարանափոխվում և ընդունում ներկա բնույթը: Այս նոր նյութական պայմաններում առաջանում են նոր տնտեսական-արտադրողական յեղանակներ ու նոր հասարակական ձևեր:

Վորսորդությունն ու ձկնորսությունն այլևս նախապատմական մարդու համար միակ հայտնի զբաղմունքները չեն հանդիսանում գոյության կռվում: Նախնի վորսորդն ու ձկնորսը, չթողնելով վերջնականապես իր նախկին զբաղմունքը, դառնում է անասնապահ ու յերկրագործ: Անասնապահությունը կենտրոնանում է այր մարդկանց ձեռքում, իսկ յերկրագործությունը դառնում է կնոջ աշխատանքի մասնագիտությունը, վորով սկսում է բարձրանալ կանանց սոցիալական նշանակությունը:

Նեոլիթի դարերի յերկրագործական-անասնապահական տնտեսության բնույթը դնում է յուրահատուկ կնիք մարդու կյանքի բոլոր կողմերի վրա: Նորաքարային մարդուն միայն վիճակվեց կենդանիների ընտանեցման փորձերի հաջողությունը, սկսելով այդ ընտանեցումը շներից, կին մարդը միայն ընդունակ յեղավ ըմբռնելու և սովորելու պտղաբույսերի մշակումն ու հացահատիկների սերմանումը:

Տեխնիկայի մեջ էլ նեոլիթի մարդը կարողանում է նոր նվաճումներ անել: Պալեոլիթի դարերում քարի ճեղքելովը, հատանելովը ու պայթելովը գործիքներ պատրաստելու փոխարեն, նեոլիթի մարդն սկսում է տաշել և ապա հետագայում հղկել քարերը, նաև ծակել կոթ անցկացնելու համար, ստեղծելով գեղեցիկ, ճաշակավոր և նուրբ գործիքներ ու զենքեր: Այդ տեխնիկայի կատարելագործման շնորհիվ՝ նա կարողանում է գործադրել ավելի կարծր քարեր, քան ավազաքարն ու թերթաքարը: Մեծ ծավալ է ստանում ոբսիդիանից ու վոսկրներից սուր գործիքներ պատրաստելու շնորհքը:

Այնուհետև նորաքարային մարդը սովորում է կավից ամաններ շինելու արհեստը, սկզբում միայն ձեռքով, չթրծված և ապա պարզ կրակի վրա և թրծումով: Այդպիսով սկիզբ է առնում կերամիկան (կավագործություն, խեցեգործությունը), նեոլիթյան կուլտուրայի էությունը բնորոշող այդ արվեստը:

Յերկրագործությունն ու տեխնիկայի զարգացումն իրենց դրոշմը դրին նեոլիթյան մարդու գաղափարական ու կրոնական աշխարհի և դիցաբանության վրա:

Վերջապես նեոլիթի յերկրագործային ու արհեստային արտադրական բնույթը նոր ձևակերպում տվեց սոցիալ-հասարակական կարգերին և խթան հանդիսացավ տոհմային ու ընտանեկան կյանքի կայուն ձևերի գոյացման:

Թեև Հայաստանի պալեոլիթի վերաբերյալ խիստ քիչ, գրեթե վոչինչ, իրեղեն տվյալներ են ցարդ հայտնաբերվել, ընդհակառակը նեոլիթն այդ տեսակետից համեմատաբար ավելի հաջող է լուսաբանված: Այստեղ էլ տակավին սուղ են իրեղեն ապացույցները, վորովհետև չեն կատարվել ծրագրաչափ ու սիստեմատիկ հնագիտական հետախուզումներ և պեղումներ: Բայց և այնպես մեծ մասամբ դիպվածորեն հայտնաբերված, նաև ad hoc տեղի ունեցած կործանումով ու անկանոն հետախուզումների միջոցով լույս աշխարհ հանված իրերն ապացուցում են, վոր նեոլիթյան կուլտուրան լայն տարածություն է բռնում ու զգալի զարգացման է հասել Հայկական լեռնաշխարհում:

Տարակույս չկա, վոր լայնածավալ ու հիմնավորապես ձեռնարկված հնագիտական հետազոտությունները մեր յերկրում պետք է տան չափազանց հարուստ ու գիտական արժեք ունեցող փաստացի նյութ: Գունե այդ են հաստատորեն ասում յերկրի մակերեսին գտնված իրերը և յերկրի ընդերքի դիպվածական հանածոները:

Ներկայիս արդեն հայտնի հնագիտական տվյալները, այնուամենայնիվ, հնարավորություն են տալիս, թեև թույլ գծերով և մասամբ սահմանելով, վորոշել Հայաստանի նեոլիթի «կուլտուրական շրջանները», վորոնք են Լոռին, Շիրակը դիտավորապես Ախուրյանի հովտում, Արարատյան դաշտը, մասնավորապես Հրազդանի հովտում և Վաղարշապատից մինչև Երանոսի սարերը ձգվող տարածության վրա, նաև Արաքսի հովտի կենտրոնական մասում, Արագածի լանջերը, Սևանի ավազանը, Վանի ծովի ավազանը, Տարոնի դաշտը, Արածանիի և Վերին Տիգրիսի ավազանները, Ճորոխի հովիտը: Հիշյալ բոլոր վայրերը, չնչին բացառությամբ, հայտնի յեն նաև հետագայում Հայաստանի արդեն պատմական դարերին, նույնպես իբրև կուլտուրական կենտրոններ:

Այդ բոլոր հիշված տեղերն, ինչպես և ամբողջ Հայաստանը, չափազանց հարուստ են բազմատեսակ քարերով, վորոնք անպայման նյութ եղին մատակարարում քարե գործիքներ շինելու համար: Քարերի տեսակների մեջ գործածական եղին այդ նպատակով գլխավորապես կայծաքարը, շիշաքարը, թերթաքարը, մասամբ գրանիտը և մանավանդ վանակատ-օբսիդիանը:

Օբսիդիանը զուտ հրաբխային ապակենման զանգված է, որ գոյա-ցել է շիկահալ լավային տեսակների արագ պաղելուց։ Նա պայթելիս կամ ճեղքվելիս՝ ստանում է կտրող սուր կողեր և բնավ չի տաշվում։ Նա հավետ դիմացկուն ու նպատակահարմար նյութ է հանդիսանում գոր-ծիքներ պատրաստելու համար։ Օբսիդիանի հանքերը սակավաթիվ են և գտնվում են հրաբխային մասսիվներում։ Նրա հարուստ հանքերը հան-դիպում են Սիբիրում և Կովկասում, մասնավորապես Հայաստանում, մանավանդ Արարատի մասսիվներում և Արագածում։

Արագածի օբսիդիանն աչքի չի ընկնում իր ուրույն հատկանիշնե-րով. նա դրեթե անգույն է, մասամբ միայն ծխագույն, երբեմն էլ կարմրավուն անթափանցիկ երակներով։ Արագածի օբսիդիանի այդ բնորոշ գծերը մեզ թույլ են տալիս հետևելու, թե ինչպես հայկա-կան օբսիդիանն առևտրի կամ փոխանակության միջոցով տարածվել է մինչև Սուրխան, սկսած նախապատմական ժամանակներից։ Հայաստանի այդ օբսիդիանի գործիքներն ու կտորները հաճախ գտնվում են Ելամի, Լուրիստանի, Բախտիարի երկրներում և ընդհանրապես Իրանի սարա-հարթի ամբողջ արևմտա-կողմում, Միջագետքում, ինչպես և Փոքր Կովկասում։ Հնագիտական բրածոների մեջ (МДЧ. 271-272)։ Օբսի-դիանից շինում էին բազմապես դանակներ ու նետերի ծայրեր։ Հնա-գետ Ժակ Մորգանի կարծիքով՝ Արագածի ստորոտում և Արարատի մասսիվներում եղած օբսիդիանը ըստ երևույթին, կիրառվում էր քարե գործիքներ տաշելու համար, որովհետև այդ վայրերում բա-ցակայում է կայծաքարը։

Կայծաքարից ու ավազաքարից և այլ տեսակներից պատրաստում էին մուրճեր, ասպարներ (կացիններ), գուրզեր, սանդեր, սրբիչներ, քե-րիչներ և այլն։ Նաև մեծ չափերով տարածված էին վոսկրից շինած մանր գործիքներ, գլխավորապես ասեղներ ու բզեր, նաև նետերի ծայրեր։

Ահա նեոլիթյան դարերին պատկանող այդ գործիքները գտնվել են Հայաստանի զանազան վայրերում, հենց երկրի մակերեսին, կամ շի-նարարական նպատակներով կատարված փորումների ժամանակ և կամ, վերջապես, հնագիտական պեղումների հետևանքով։

II.

Ժամանակագրական տեսակետից Հայկական լեռնաշխարհում ամե-նից առաջ հայտնաբերված նեոլիթյան քարե գործիքները պետք է հա-մարել Կողբի ու Հին-Նախիջևանի աղահանքերում գտնվածները, ո-րոնց մի մասը ներկայումս պահվում է Թիֆլիսի Պետական թանգարա-նում, իսկ մյուս մասն էլ Լենինգրադում, Գիտությանց Ակադեմիայի Մարդաբանական թանգարանում։ Այդ քարե գործիքներն առաջին անգամ

գտնել է լեռնային ինժեներ Ֆ. Դոշկուսը, որ աշխատելիս է եղել հի-շյալ Հին-Նախիջևանի աղահանքերում։ Այնուհետև այդ գործիքները հայտնաբերել է Հ.-Նախիջևանում և Կողբում 1878-79 թ. Ի. Ա. Գոլյակո-վը, որ առաքված էր եղել Կովկասյան Հնագիտ. Կոմիտեի կողմից հե-տախուզական աշխատանքներ կատարելու [88])։ Բանից դուրս է գալիս, որ առաջներն այդպիսի քարե գործիքներ մեծ քանակով էին գտնված այդ աղահանքերում, մինչև որ այդ հանքերի շահագործման ձևերը փոխվել են։ Այդ քարե գործիքներով աղ հանող նախապատմական մար-դիկ, ինչպես, շախտաներ չէին անցկացնում, այլ կտրում էին աղը դրսից, երկրի մակերևույթին երևացող շերտերից։ Աղ հանելու համար փորելիս են եղել մոտ այնքան խոր, քարայրանման խորշեր և սրա հաջորդաբար անցնելիս են եղել հետևյալ տեղը։ Աղահանքերի հնագույն շահագործման այդ փոսերի մեջ մարդիկ թողել են իրենց գոր-ծիքները. փոսերի մեջ ջուր էր թափանցում և լուծում աղը, որ հետո նորից նստում էր և գոլորշիանում, փոխվելով վերստին կարծր զանգ-վածի։ Ահա այդ նստվածքի մեջ են առավելապես հայտնաբերվում կարծր աղով պատած քարե գործիքները, նմանապես աղաշերտերի տակի մեր-գելներից (ППК. 178)։

Զանազան քարային տեսակներից են շինված այդ գործիքները. այ-տեղ կան և ավազաքար, և թերթաքար, և այլ տեղական բնույթի ան-ցող տեսակներ, նաև դիորիտ. այս վերջին տեսակի քարը Հին-Նախիջև-անի շրջակայքում չի գտնվում. ենթադրելու է հետևապես, որ դա դրսից է բերված (ППК. 212-213)։

Ի. Ա. Գոլյակովը Հին-Նախիջևանի աղահանքերից, իր հետախու-զումների հետևանքով, բերել է 13 քարե մուրճեր զանազան մեծության, որոնք ծառայելիս են եղել աղաքարը կոտրելու և հանելու նպատակին (նկար 13)։ Այդ մուրճերը զանազան ձևերի են. շատերն ունեն շուրջա-նակի ակոսաձև փոսիկ, ուր թոկով կամ կաշվով ամրացնելիս են եղել փայտե կոթը։ Այդ մուրճերը հղկած են։ Վերջին երկու պարագան վկա-յում են, որ այդ գործիքները ծագում են նեոլիթի հնագույն ժա-մանակներից։

Հղկած մուրճերից ամենահետաքրքիրն այն է, որ պահպանվել է անեղծ ու աչքի չի ընկնում իր մեծությամբ ու ծանրությամբ։ Նա ունի 185 միլլիմետր երկարություն և մոտ 120 միլլիմ. լայնություն, միան-գամայն մոտենալով ձվածիր ձևին։ Վերի տափակ մասից 40 միլլի-մետր ներքև առ ի շեղ փորված է ակոսաձև գոտի, ուր ամրացվել է կո-թը։ Այդ մուրճը 1 փութ 8 ֆ. ծանրություն ունի։ Մյուս մուրճը, որ գտնվել է մերգելի շերտում, ավելի լավ է կերտված։ Նրա մեկ ծայրը բութ է, իսկ մյուսը՝ սուր. այնպես որ բահի է նմանվում. երկարու-թյունը 230 միլլիմետր է, ամենալայն մասը՝ մոտ 100 միլլիմետր։ Նը-մանապես ունի ակոսաձև շուրջանակի փորվածք բութ ծայրին մոտ-

կան մոտիկ : Յերրորդ գործիքը գնդի նշանակություն ունի : Նա ունի կլոր կոթ, որ ձեռագործ է ու ակոսաձեվ խորը փորվածքով բաժանվում է ծոկական մասից, որ քառանկյունի չէ ու վերջանում է փոքր ինչ պրիզմայաձև գլխով : Ուշագրավ է նաև չորրորդ մուրճը, որ կարճ է ու լայն, 140 միլլիմ. յերկարության և 100 միլլիմ. լայնության : Սրա ծայրը հետզհետե սուր ձեվ է ստանում. քարի վրա կան 3 ակոսաձեվ փորվածքներ :

Հին–Նախիջևանի գավառին կից Դարալագյազի գավառում Յերվանդ Լալայանը 1903 թ. Վայոց ձորի ազգագրական ու հնագիտական հետազոտման ժամանակ, Վերին–Դայլախլու գյուղից մեկ և կես վերստ հեռավորության վրա, հողի մեջ գտնվող նախապատմական ամբարակների մեջ հայտնաբերել է հղկած մեկ քարե մուրճ, յերկու քարե սղոց և մեկ քարե դանակ, որոնք պահվում են Թիֆլիսի Թանգարանում (ԱՀ. XII, 246) :

Նույն Ի. Ս. Պոլյակովը զանազան ձևի քարե գործիքներ է գտել Սեվանի լճի շրջակայքում 1879 թ. կատարած հետախուզական արշավի ընթացքում : Այդ քարե գործիքները, նրա ասելով, մեծ նմանություն ունեյին նրա ձեռքով Ռուսաստանի ու Սիբիրի զանազան վայրերում հայտնաբերված նեոլիթյան գործիքների հետ (ПИК. 161) : Նմանապես մեծ քանակով քարե գործիքներ են գտնվել Սևանի շրջակայքում Հայաստանի Հնությանց Պահպանության Կոմիտեյի արշավախմբի ձեռքով 1925 և 1926 թ. թ., գլխավորապես կայծաքարից, գրանիտից ու օբսիդիանից (ԽՀ 1926 թ. № 221) :

Անհամեմատ հարուստ է նեոլիթյան կուլտուրայի մնացորդներով Արարատյան դաշտը : Այստեղ դեռևս 1870-ական թվականներին Ա. Ս. Ուվարովան հնագիտական պեղումներ է կատարել Արմավիրի բլրի վրա, ուր մեկ արշին խորության մեջ հայտնաբերել է հրաբխային վերին շերտում ցրված կտորներ քարե ու օբսիդիանի դանակների (ПИК, 444) :

1915 թ. Յերվ. Լալայանը պեղել է Եջմիածնից դեպի Աշտարակ տանող ճանապարհի աջ կողմում գտնվող, հին պատմությունից արդեն հայտնի, Շրեշ անունով բլուրը : Վաղարշապատցիների ու տեղական բնակիչների պատմելով՝ այդ բլուրը շատ առաջներ 4-5 մետր բարձրություն է ունեցել, բայց տեղացիները հաճախ փորել են, յենթադրելով, որ կարող են հարուստ «գանձեր» գտնել : Նրանց ասելով՝ բլրի վերին շերտում կային յերկաթե իրեր, իսկ միջին շերտում բրոնզե իրեր : Յերվանդ Լալայանը պեղել է այդ բլրի մնացորդ ստորին շերտը, յերկրի մակերեսից 1—½ մետր խորությամբ ու հանել է մարդու, ձիու և փոքխարի այրված ոսկրների կույտեր : Այդ ոսկրների մոտ գտնվեցին նաև քարե գործիքներ, բոլորը հղկած, այն է՝ մուրճեր, կացիններ և մեկ հատ սանդ իր տրորիչ քարերով : Քարե կա–

ցինը հետաքրքիր է նրանով, որ վերին մասում ունի ակոսաձև փորվածքի հետքեր, որի վրա ամրացնելիս են յեղել կապելով փայտե կոթը : Այս իրերը պահվում են Հայաստանի Պետական Թանգարանում (նկար 14) :

Նույն վայրերում, այն է՝ Աշտարակում, Թամիրում, Գյառու–Ղալայում, Գյոլ–Թափայում 1924 թ. ամառը Հայաստանի Հնությանց Պահպանության Կոմիտեյի Թռուցիկ արշավախումբը հավաքել է գետնի յերեսից բազմաթիվ քարե գործիքներ նեոլիթի դարերի : Այդ գործիքները մեծ մասամբ հղկիչներ ու տրորիչներ են, ինչպես նաև մուրճեր ու կացիններ, որոնք չեն հղկված ամբողջովին, այլ մասամբ. նրանք չունեն ծակեր կամ փոսեր կոթ անցկացնելու համար. միայն մեկը նրանցից (Գյոլ–Թափայից) կոթ ամրացնելու համար թեթև փոսեր ունի յերկու կողմից : Այս պարագան վկայում է, որ հիշյալ մուրճերն ու կացինները պատկանում են նեոլիթյան վաղնջագույն հարաշրջանի գործիքների տիպին (ՔՀՆ. 226) :

Յերևանի ջրաէլեկտրակայանի տեղում, Զանգուի ափը, ձորի մեջ, 1926 թ. շինարարական փորումների ընթացքում բացվել են դիպվածորեն և, բանվորների ձեռքով փչացած լինելով, մնացել են առանց հետազոտելու ընդամենը չորս հատ նախապատմական գերեզմաններ, որոնց մեջ գտնված հնագիտական իրերը վկայում են նրանց նեոլիթյան ծագումը : Այդ գերեզմանները դասավորված են յերկու կուլտուրական շերտում, որոնցից ստորինը տարածված է 8 մետր խորությամբ յերկրի մակերևույթից, իսկ միջինը՝ 6–5 մետր խորությամբ : Այստեղ գտնվել են կավե ամաններ ու քարե գործիքներ : Քարե գործիքների թիվը 15 էր, գլխավորապես կայծաքարից ու օբսիդիանից. որոնց մեջ ուշադրության արժանի յե մած սանդը չէկաքարից շինված (ԽՀ. 1926 թ. № № 52, 65) :

Նմանապես նեոլիթյան կուլտուրայի հետքեր դիպվածով բացվել են նույն թվականին Յերևանի քաղաքամասում, Նորք արվարձանի ու Ավանի գյուղի միջև, Գետառի աջ յեզերքին : Այստեղ հանվել են օբսիդիանի թե անմշակ և թե մշակված, գործածության մեջ յեղած գործիքներ, նույնպես գրանիտից հղկած գործիքներ ու նրանց մասերը : «Այս տեղի յերկրաբանական կազմության՝ կոպիճ քարը (տուֆ) մի շերտ է 2 մետր ու ավելի հաստության, որ գետնի վերին 3 շերտերից միջինն է. սրա ներքևի ու վերևի շերտերը հողային են, որոնցից վերինը ½–3 մետր հաստության՝ ամբողջովին կուլտուրական է, այսինքն խառն է մարդու կյանքի պես-պես իրական մնացորդներով : Քարահանման աշխատանքների հետևանքով առաջացած հողի խոր հատվածները ցուցահանել են այդպիսի իրական ավյալներ չափազանց մեծ քանակով՝ կավե ամանների կտորներ, որոնք իրենց նյութի ու տեխնիկայի խոշոր տարբերությամբ իրարից, նախապատմական մարդու կյանքի տևական [10])

յինելն են ցույց տալիս, ապա՝ ոսկրներ մարդու և կենդանիների, ածուխ, մոխիր և վերոհիշյալ քարե գործիքները (ԽՀ 1926 թ. № 231)։

Նեոլիթյան կուլտուրայի ավելի հետաքրքիր գյուտեր է արել Երվ. Լալայանը 1927 թ. ամառը Կոտայքի Եղվարդ գյուղում, պեղելով մոտ 40 կուրգաններ, վորոնցից շատերն արդեն առաջներ, ինչպես պարզվեց հնագիտական հետախուզումների ընթացքում, թալանի էին յենթարկվել շրջակայքի գյուղացիներից։ Այդ կուրգանների պեղումից պարզվել է, վոր այստեղ յեղել է նեոլիթյան դարերի նեկրոպոլ, թեև վերին շերտերում հայտնաբերվել են նաև յերկաթե ու բրոնզե դարերի մի քանի իրեր։

Եղվարդի դամբաններից հնագիտական պեղումները տվել են կավե ամանների բազմաթիվ կտորներ, օբսիդիանե զանազան գործիքներ՝ դանակներ, (նկ. 15) քերիչներ, քարե մուրճեր ու կացիններ մոտ 56 հատ (նկ. 16, 17, 18), նաև քարե սանդեր, (նկ. 19) նմանապես փոքրիկ բոկեր կամ սանդղներ— 6 հատ (նկ. 20)։ Այդ քարե գործիքները կոպիտ տաշված են, բայց վոչ հղկված. մուրճերն ու կացինները ծակած չեն, այլ թեթև ակոսներ ունեն փայտե կոթե ամրացնելու կամ կապելու համար. նույնպես անտաշ են ու բնական ձևով են փոքրիկ բոկերը։ Հիշյալ բոլոր իրերը պահվում են ներկայումս Հայաստանի պետական Թանգարանում։ Այդ քարե գործիքների տեխնիկական մշակումը, այն է, վոր հղկված չեն, ծակեր չունեն և նրանց կոպիտ արտաքինը հիմք են տալիս յենթադրելու, վոր այդ գործիքները ծագում են նեոլիթի վաղնջական դարերից կամ թե չէ պատկանում են այդ տիպի ինդուստրիային։ 1928 թ. դարձյալ շարունակվել է Եղվարդի վերոհիշյալ նեոլիթյան կայանի պեղումներն արդեն Հայաստանի Հնագիտության Պահպանության Կոմիտեի միջոցով և նմանապես հայտնաբերվել են քարե գործիքներ հար ու նման Երվ. Լալայանի պեղածներին։ Դժբախտաբար այդ պեղումների հետ չեն կատարված յերկրաբանական ստրատիգրաֆիկ և կոմպլեքսի ամբողջական հետախուզումներ, վոր հնարավոր լիներ հիմնավորապես մշակելու Եղվարդի նեոլիթյան բնակայանին վերաբերյալ հնագիտական տվյալները և ըստ այնմ բնորոշելու նրա նյութական կուլտուրայի մակարդակը։ Մինչև Կոտայքը, հատկապես Եղվարդ կենտրոնով, հանդիսացել է մի կուլտուրական գավառ, վոր դեռևս նշանակություն է ունեցել խալդական շրջանում, վորպիսի դարերից մնացել են ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները Եղվարդի մոտ։ Ապացույց է դրան նաև այն բնորոշ հանգամանքը, վոր անցյալ տարի Յերևան քաղաքի յերկաթուղային կայարանի շրջակայքում բարձրացող մի բլրակի վրա հայտնաբերվել են, առանց պեղման հատուկ աշխատանքներ կատարելու, մի քանի քարե մուրճեր, վորոնք նմանություն ունեն Եղվարդի քարե գործիքների

հետ։ Այդ գործիքները պահվում են Հայաստանի Պետական Թանգարանում։

Արարատյան դաշտը, հետզհետե բարձրանալով, միանում է հյուսիսակողմում Արագածի լանջերին, վորտեղ նշմարում ենք նույնպես նյութական կուլտուրայի հետքեր, վորոնք տանում են դեպի նեոլիթյան դարերը։ Այդ կուլտուրան Արագածի լանջերով անցնում է հյուսիս-արևմտյան ուղիներով դեպի Շիրակի դաշտը, վոր նույնպես առանձնահատուկ կուլտուրական գավառ է հանդիսանում չափազանց հարուստ նյութական կուլտուրայով, սկսած նախապատմական դարերից մինչև պատմական դարերի մեջ հայտնի ժամանակաշրջանները։

Դեռևս ֆրանսիացի հայտնի հնագետ Ժակ Մորգանն իր հետախուզական արշավանքների ընթացքում թռուցիկ հնագիտական հետախուզման է յենթարկել Արագածի լանջերը և մեծ արժեք է տվել նրա հնագիտական նշանակությանը, գտնելով այնտեղ նեոլիթյան կուլտուրայի հետքեր։ Նա գտել է, մոտ 1000–1300 բարձրության վրա յերևելով, նեոլիթի մարդու բնակայաններ։

Առաջին կայանը, վորին նա մեծ նշանակություն է տալիս, դա Բուղուտի– դաղի կայանն է։ Այս սարը, վոր հանդիպակաց է (contrefort) Արագածի գլխավոր գագաթին, պարունակում է օբսիդիանի առատ արտահայտություններ, կարմիր տուֆի յերակներով ծածկված։ Հիշյալ կայանը գտնվում է Թալին գյուղից 6 կիլոմետր հեռու, ներկայումս չորացած գետակի յերկու ափերի վրա։ Բուղուտի-դաղի կայանն ավելի հարուստ է օբսիդիանի անմշակ կտորներով, իսկ մշակված կտորները համեմատաբար սակավ են։ Այս կայանում կարելի չէ գտնել թե օբսիդիանի հատվածներ և թե գործիքներ, շինած դարչագույն սիլիկատային տեսակներից, այն է՝ թերթաքարից (сланец), վորի ծագումը այստեղի նկատմամբ անհայտ է։ Այս կայանի հնագիտական արժեքը կայանում է նրանում, վոր այստեղ հանդիպում ենք քարե գործիքների յերեք բնորոշ տիպեր. գործիքներ օբսիդիանից, «պատինա»-ով (ժանգ) ծածկված, բայց առանց հետագա հղկման (նկ. 21–26) և գործիքներ օբսիդիանից, «պատինացած», վորոնք հղկման են յենթարկվել շատ ուշ, արդեն շինվելուց հետո (նկար 27). օբսիդիանի գործիքներ՝ ու կտորներ առանց պատինի և վերջապես գործիքներ՝ շինած կայծքարային (սիլիկատային) տեսակներից, գլխավորապես թերթաքարերից (նկար 28)։

Այս բոլոր գործիքները խառնակ վիճակում գտնվում էին յերկրի մակերեսին. նրանք ներկայացնում են քերիչներ, կտրիչներ, տաշիչներ և ձեռքի կացիններ, նման coup de poing: Ժ. Մորգանը, չունենալով հատուկ թույլտվություն, անկարող է յեղել այստեղ պեղում կատարելու, վորպեսզի հնարավոր լիներ վորոշելու նախապատմական մարդու բնակայանի դրությունն իրական թվականներում և տեղում (МРО III, 29)։

Յերկրորդը Հաջի-Բաղիրի կայանն է, վորի ամբողջ շրջանը ծածկված է օբսիդիանի բեկորներով. գետակները լցված են այդ բազմազանության քարերով: Այս կայանը պարունակում է հավասարապես մի քանի կլոր քարե սկավառակներ (disques) և օբսիդիանի «նուկլեուսներ» (միջուկներ) քիչ թե շատ պատինով ծածկված, նմանապես ահագին քանակի բեկորներ հղկած կամ չհղկած (նկար 29 և 30):

Զամ-Միրի կայանը — յերրորդն է: Զամ-Միրին քրդական անուն է այն գետակի, վոր հայտնի յե մեզանում Բասար անունով: Այս գետակի ջրերը բերում են անհաշիվ քանակի օբսիդիան, վոր չորրորդական դարաշրջանից հետո կիրառվել է նախապատմական մարդու ձեռքով գործիքներ շինելու համար (նկար 31 և 32): Այս գործիքների արհեստանոցներից մեկը գտնվում է Ղարաքիլիսա գյուղից 10 վերստ հեռավորության վրա:

Դիփչաղի կայանը գտնվում է նույնանուն վանքի մոտերքը: Գետակի հարևան ժայռերի մեջ հանդիպում են ահագին քանակի քարե գործիքներ (նկար 33): Այստեղից վոչ այնքան հեռու կան հինավուրց բերդի ավերակներ, կառուցված անտաշ մեծ քարերից և հավանաբար ժամանակակից են տեղում գտնվող գործիքներին: Այս պարագան լույս է գցում այդ գործիքների ժամանակակցելու թերևս Գեդաբեկի և Թալիշի դոլմենների շրջաններին, այսինքն, բրոնզե դարերի սկզբներին:

Վերոբերյալ նեոլիթական համարվող մարդկային բնակարանները հանդիպում են տեղադրային և, իբրև այդպիսիներ, նկարագրվել են Ժ. Մորգանի կողմից: Սակայն քարե գործիքներ ու օբսիդիանի բազմաթիվ բեկորներ, նաև անտաշ կենցաղային իրեր խիստ բազմաթիվ են և հայտնաբերվում են Արագածի լանջերում դրեթե ամենուրեք: Այդ բոլոր նկարագրած ու հանդիպած գործիքների մեջ նկատելի չեն միևնույն կրկնությամբ այն բնորոշ յերեք տիպերը, վորոնց մասին խոսք յեղավ վերևում: Այս հանգամանքը առիթ է տալիս կռահելու, վոր հիշյալ բոլոր գործիքները համապատասխանում են ու պատկանում յերկու միմյանցից տարբեր ինդուստրիաների. մեկը խիստ հին ինդուստրիա ներկայացնող գործիքներ են, վորոնք պարունակում են չպատինացած կտորներ, իսկ մյուսը, համեմատաբար ավելի նոր, ուրեմն ավելի մոտեցող ենեոլիթյան (պղնձա-քարային) դարերին. սրանք պարունակում են տաշած պատինի գործիքներ ու բեկորներ, հին ծագումով, բայց հղկված են հետագայում:

Ինչ են տալիս Արագածի այդ քարե գործիքները: Արագածի վրա մարդկային բնակավայրերը շատ հնագույն ծագում ունեն: Չորրորդական դարաշրջանում այստեղ մարդկային բնակությունը բազմաթիվ չի յեղել: Դա բխում է նրանից, վոր այդ բնակավայրերը խիստ աղքատ են, նույն վոր շրջակայքում համեմատաբար խիստ առատ է

թողել քարեդարյան ինդուստրիայի համար անհրաժեշտ սկզբնական նյութեղենը: Ժ. Մորգանի կարծիքով, Արագածի դաշտավայրը այն ժամանակն ամբողջովին և մշտական բնակչություն չուներ, այլ բնակավայրերը գտնվում էին ստորին մասերում, վորտեղ կլիման այնքան խստաշունչ չէր. բայց մարդիկ բարձրանում էին հրաբխի ստորոտը այնտեղ վորոնելու իրենց ինդուստրիայի համար անհրաժեշտ նյութեղեն (MPO. 31):

Նույն իսկ դժվար է վերահիշյալ քարե գործիքների հիման վրա վորոշել, թե արդյոք նրանք միևնո՞ւյն կուլտուրային են պատկանում: Մեր հիշատակած յերեք տիպի գործիքներն ու իրերը գտնվել են յերկրի մակերևույթին, մի հանգամանք, վոր չափազանց դժվարացնում է նրանց հնության հարցը վորոշելու: Հնագիտական փաստերը ցույց են տալիս, վոր օբսիդիանի գործածությունը տևել է շատ յերկար ժամանակներ. սկսած պալեոլիթից մինչև բրոնզե դարերը, նույնիսկ յերկաթյա դարերի դոլմեններում և դամբարաններում նրանք հաճախ են հայտնաբերվել տարբեր կուլտուրաներից ծագող առարկաների հետ: Միայն մանրազնին հնագիտական հետազոտությունները և սիստեմատիկ պեղումները կարող են ապագայում լուծել այդ առեղծվածը: Համենայն դեպս, Արագածի լանջերում Ժ. Մորգանի հետազոտությամբ նշված քարե, մանավանդ օբսիդիանի պատինացած բեկորները, վորոնց ինդուստրիական արգասիքները վորոշ նմանություն ունեն Միջագետքի, Եգիպտոսի պալեոլիթի գործիքների հետ, կարող են պատկանել չորրորդական դարաշրջանի վերջերին: Այս դեպքում, ինչպես կարծում է Ժ. Մորգանը, յեթե իրոք արխեոլիթի մարդը[60]) ապրում էր Առաջավոր Ասիայի հյուսիսում, այն ժամանակ անշուշտ այդ մարդը մնացել է այնտեղ դիլյուվիալ կատաստրոֆների դարերից: Նա այն սերնդի մնացորդն է, վորի պալեոլիթյան գործիքները մեզ համար պահպանվել են Միջագետքի սիկահողում (ալյուվիում). դրանք այն մարդկային ցեղերն են, վորոնք սառցադաշտերի հալոցքի հետևանքով Տիգրիսի ու Եփրատի դաշտավայրի ջրհեղեղից՝ ապաստանեցին Հայկական լեռնաշխարհում, վորպեսզի հետագայում, դարեր անցնելուց, վերստին հետզհետե իջնեն ու բնակություն հաստատեն հարավային դաշտավայրերում՝ Միջագետքում, Եգիպտոսում և այլն (MPO. 32):

Չնայած Ժ. Մորգանի, այդ լուռ ամենային լուրջ և զգույշ հնագետի, յենթադրական կարծիքի հավանականության, այնուամենայնիվ, ինչպես և արդեն նախորդ գլխում առիթ ունեցանք արտահայտելու, Արագածի հիշյալ քարե ու օբսիդիանի գործիքների պալեոլիթյան ծագումը պետք է առայժմ անընդունելի համարել: Արագածի, ինչպես և Շիրակի, ցարդ հայտնաբերված տվյալները ցույց են տալիս նեոլիթի կուլտուրա, և ահա այդ միջավայրումն է, վոր գտնվում են Ժ. Մորգա-

նի նշած քարե գործիքները: Այդ առթիվ հիշատակենք Շիրակի նեոլիթին վերաբերող մի քանի հնագիտական փաստեր, որոնք առաջ ենք բերում վերապահությամբ, քանի որ նրանք դեռևս ուսումնասիրված ու մշակված չեն:

Անցյալ դարի 70—80-ական թվականներին Ալեքսանդրապոլի (այժմ Լենինական) խճուղային ճանապարհի վրա անձրևներից հետո, որոնց ջրերը սրբում էին հողի վերին շերտերը, միշտ գտնվում էին անհամար քանակով քարե գործիքներ: Տեղական ճարտարապետները հայտնում էին, որ քերթման ամբողջ շերտի յերկարությամբ իրենք ի հայտ էին բերում օբսիդիանի բեկորների կանոնավոր շարված ահագին կույտեր: Այդ բեկորների մեջ հազիվ էին պատահում լավ պատրաստված կամ ճեղքված գործիքներ, որպիսի հանգամանքը յենթադրել է տալիս, թե այդտեղ յեղել է քարե գործիքների յերկմնի արհեստանոց[62]):

Թալինի շրջանում 1927 թ. հայտնաբերվել են քարե գործիքներ, դիաբաղից մուրճեր:

Բաշ-Շորագյալի հյուսիսային կողմը տարածվում է Բանդըրլ կոչված փոքրիկ լեռնաշղթա, ուր կան մի քանի բնական քարանձավներ: Այդ քարայրներում տեղական գյուղացիների ձեռքով հայտնաբերվում են զանազան նախապատմական գործիքներ, որոնք պատկանում են յերեք կուլտուրական շերտերին. այսպես, բացի բրոնզի ու վաղնջադարյան յերկաթե գործիքներից, գտնվում են նաև քարից ու օբսիդիանից պատրաստված գործիքներ, որոնք անշուշտ ստորին, յերրորդ կուլտուրական էպոխից են (СМ. XIII, ч. 1, 141—147):

Շիրակի նեոլիթյան կուլտուրայի հետքեր նշմարվել են նաև Անիի ու Ծաղկոցաձորի շրջակայքի ավերակներում նախապատմական կուլտուրական շերտերի մեջ:

Բացի մասնավոր կերպով զանազան անձերի պատահաբար հավաքած, այլ և քարե ու օբսիդիանե գործիքներից ու առարկաներից, որոնք, ինչպես, ոչ մի ուսումնասիրության չեն յենթարկվել, կան նաև այլ հնագիտական տվյալներ, որոնք վկա յեն հանդիսանում Շիրակի ու Արագածի հյուսիսային լանջերի նեոլիթի նյութական կուլտուրայի. Այդ մասին խոսք կլինի հաջորդ գլուխներում:

Շարունակելով մեր ուղիները Շիրակից ավելի հյուսիս, դեպի Հայկական լեռնաշխարհի սահմանները, տեսնում ենք նեոլիթյան կուլտուրայի հետքերի անընդմիջվող շարունակությունը:

Մի կողմից՝ դեպի Քուռի հովիտը տանող յերկճյուղավոր ճանապարհն է Արագածի կենտրոնից, այն է՝ Լոռին (հյուսիսային ճանապարհ) իր ձորերով ու սարերով և մյուս Դիլիջանի ձորը (հյուսիսարևելյան ճանապարհ): Լոռում, բացի վերը մեր հիշատակած մա-

[illegible], որ պալեոլիթի կենդանական աշխարհի վկան է համարվում, հայտնաբերվում են նաև նեոլիթի հետքեր, ինչպես ցույց են տալիս ակադեմիկոս Ն. Մառի հնագիտական հետախուզումները[62]) ու մասնավոր անձերի գյուտերը Լոռ յերկրում, այս ճանապարհով էր տեղի ունենում մարդկային գաղթաշարժը (միգրացիա) տակավին պալեոլիթի դարաշրջանում Առաջավոր ու Փոքր Ասիայից դեպի Կովկաս և այժմյան Ռուսաստանի հարավային տափաստանները և ընդհակառակը: Այդ են ասում Վրաստանում և Հյուսիսային Կովկասում (Պյատիգորսկ) յերևան յեկած պալեոլիթյան կուլտուրայի հետքերը:

Լոռվա գծին պետք է դասել Ծալկայի շրջանի նույնանուն գետի հովտում (որ միանում է Լոռվա ձորերի հետ) տակավին անցյալ դարի 80-ական թվականներին հայտնաբերված օբսիդիանե ու քարե գործիքները, նետերի ծայրեր, դանակներ, մուրճեր, նաև կավե ամաններ[63]):

Մյուս կողմից՝ դեպի հյուսիս-արևմուտք ձգվող Ճորոխի հովիտն է իր ձորերով ու բարձունքներով, անհամար քարանձավներով ու ժայռերի խոռոչներով: Այս վայրերում մնացել են յերկրի խորքերի մեջ բազմաթիվ նեոլիթյան գործիքներ ու զենքեր, որոնք չեն անցել դեռևս հնագիտական արշավախմբերի հետախուզումներ և հայտնաբերվում են մասնավոր անձերի ձեռքերով: Այստեղ գտնվում են որձաքարից ու գայլախազից շինված սուր, դաշույն, նետի ու նիզակի ժանիքավոր ծայրեր, ոսկրից ու յեղջյուրից պատրաստված զանազան գործիքներ, քարե մուրճեր, կացիններ - բոլորն էլ կոպիտ տաշված ու հղկված (ZИ. 1926 թ. 278): Ճորոխի հովիտը պետք է յերկրորդ ճանապարհ համարել, որ նախապատմական և ապա վաղնջադարյան պատմական ժամանակաշրջաններում Առաջավոր, մանավանդ Փոքր Ասիայից կուլտուրական հոսանքներ էր տանում Սև ծովի կովկասյան ափերով դեպի Արևելյան Յեվրոպա ու Հարավային Ռուսաստան: Իսկ Փոքր Ասիան, ինչպես ապացուցված է վերջին գիտական ու հետազոտական տվյալներով, նեոլիթյան ու հնագույն պատմական դարերում ունեցել է մի շարք կուլտուրական կենտրոններ, ուրկից լույսի ճառագայթներն այնտեղ տարածվում էին ամենքնեց հոսանքներով նյութական ու հոգևոր կուլտուրայի արգասիքները մարդկային ինքնակացությունների գաղթաշարժումների հետ միասին:

Գալով Տաճկահայաստանին, պետք է ասել, որ այստեղ դեռ ևս չեն հայտնաբերված նեոլիթյան կուլտուրայի աչքի ընկնող տվյալներ: Այս յերևույթը վերագրելի է նրան, որ այստեղ շատ քիչ են կատարված հնագիտական հետախուզումներ այդ ուղղությամբ, մինչդեռ անհերքելի տվյալներ կան կարծելու, որ այս յերկիրն էլ ունեցած պետք

է լինել նեոլիթյան կուլտուրա, մանավանդ վոր Խնուսի շրջակայքում գտնված մամռոտ կմախքն արդեն հանդիսանում է թեև աղոտ, բայց հաստատուն նշան պալեոլիթի մնացորդի։

Սակայն և այնպես Հայկական լեռնաշխարհի այս մասում եւ ունենք նեոլիթի գոյության մի փաստ։ Գերմանացի գիտնական Լեման-Հաուպտը և Վ. Բելքը, վորոնք հնագիտական հետախուզություններով էին զբաղվել այստեղ ուրարտական պատմության գծով, 1899 թ. Վանի շրջակայքում պեղում են Շամիրամալթի կոչված բլուրը։ Այս բլուրը գտնվում է ներկայումս Շամիրամ-սու անունով հորջորջվող առվի մերձում, վոր իսկապես ուրարտական Մենուա թագավորի շինած ջրանցքն է, վկայում է նրա սեպագիր արձանագրությունը (LH. II, 1194)։

Այդ բլուրը գտնվում է 1½ կիլոմետր Վանա ծովակից հեռու, բռնում է 70 քառ. մետր տարածություն և ունի 6–7 մետր բարձրություն[63])։ Պեղելով այդ բլուրը, Վ. Բելքը վերին շերտում գտել է մինչև 3 կտոր բրոնզե իրեր և ապա խորանալով հետզհետե հայտնաբերել է քարե գործիքներ, կավե թրծած ամաններ ու իրեր, մեծ մասամբ ջարդված խեցիներով, նաև վոսկրից պատրաստած փոքրաթիվ իրեր։ Հայտնաբերվող կավե ամանների կերտվածքը հողաբլուրի խորանալով՝ հետզհետե կոպիտ տեխնիկայի նշաններ է ցույց տալիս։

Վ. Բելքի կարծիքով՝ այդ հողաբլուրը պատկանում է քարեդարյան, բացառապես նեոլիթյան կուլտուրային, իսկ բլրի հողային բաղադրությունը նրան հիմք է տալիս յեզրակացնելու, վոր դա արհեստական է և ուրեմն դամբանի հողաթումբ (կուրգան), մանավանդ վոր այստեղից հանվել են թաղված կմախքներ, վորոնց շուրջը գտնվում էին մի քանի զենքեր, գործիքներ, ուլիկներ, նմանապես փայտի ածուխի և կենդանական վոսկրների կույտեր։

Սակայն պեղածոների մեծ քանակն ու բազմազանությունը, նմանապես օբսիդիանե գործիքների ու դրանց մնացորդների ահագին թիվը (ամենայն հավանականությամբ օբսիդիանե գործիքների արհեստանոց է յեղել), քարե սանդերի, իլիկների կավե գլուխների ներկայությունը, վերջապես կավե ամանների ու խեցիների, մեծ մասամբ, կոպիտ ձևն ու նրանց մի քանիսների մեծությունը, վորոնցից մեկի մնացորդն ակներև պատկանում է կարասին, կասկած են տալիս, վոր այստեղ վոչ թե սոսկ մի դամբան է, ինչպես Վ. Բելքն է կարծում, այլ և յեղել է մարդկային բնակարան[64])։ Առաջավոր Ասիայի հնագարյան կենցաղում բացառիկ յերևույթ չէ, վոր մարդկային գերեզմանները, մանավանդ յերեխաներինը, գտնվում էին բնակության կից, նույնիսկ բնակարանի մեջ, ինչպես վկայում են Անաուի, Ասսուրի, Բոզ–Եյուկի և այլ պեղումները։ Ամենայն հավանականությամբ, նույնպիսի հանգամանք է ներկայացնում Շամիրամալթի կուրգանը։

Ի՞նչ պատկեր ունի քարեդարյան ինդուստրիան Վանի նեոլիթյան

կուլտուրայում։ Քարե ինդուստրիան այստեղ առավելապես հայտնի է ներկայացված օբսիդիանով։ Հայտնաբերված են 1500 կտորից ավելի, վորոնց մի մասը պատրաստի գործիքներ են, իսկ ավելի մեծ մասը նուկլեուսներ (հում միջուկներ) և հատ ու կտոր մնացորդներ։

Օբսիդիանից պատրաստած գործիքների մեծ մասը, զանազան մեծության 2–ից մինչև 20 սանտիմ. յերկարությամբ կտրիչներ են, վորոնց համաչափորեն մեկ առանցքը մեկ կամ յերկու կողերից հղկված ու ատամնված են (նկար 34/17,20) և հավանականորեն դանակներ են կամ մանգաղ, վորոնք ամրացված պետք է լինեյին փայտե կոթերին (նկ. 34/21)։ Մենք այստեղ տեսնում ենք նաև բիզ (նկ. 34/14). Համեմատաբար քիչ են նետի կամ տեգի ծայրեր (նկ. 34/6–9), վորոնք 3 կողանի յեն, սուր վերջավորությամբ։

Ընդհանրապես սակավ քարից պատրաստած գործիքներ քիչ կան։ Սրանց մեջ հետաքրքիր են՝ կայծաքարից պատրաստած ու հղկված փոքրիկ դանակներ (նկ. 34/10–12), քարե կացին, գրաֆիտանման դանդաղածից՝ վոր ամրացված է յեղջյուրի վրա (նկ. 35) իբրև կոթի. քարը լավ հղկված է, վորի յերկարությունն է 14 սանտ., լայնությունը 7,9 սանտ., հաստությունը 3.4 սանտ., իսկ յերկարությունն է 53 սանտ.։

Մյուս հղկած քարե իրերի մեջ աչքի յեն ընկնում 1) սանրի ձև ունեցող մարմարենման ավազաքարից պատրաստած իր 5 սանտ. բարձրության, վորի մեջ նկատելի յէ կոնաձև փորվածք (նկ. 36/2) այդ փորվածքը քարե նեղ մասում ավելի լայն է (1,4 սանտ.) և նեղանում է դեպի բուն մասը (1 սանտ.). 2) կիսագունդ 6,8 սանտ. բարձրության և 10,5 սանտ. լայնության (նկ. 36/4)։ Այս յերկու իրերի նշանակությունն անհասկանալի յե մնում։ Կարելի յե յենթադրել, վոր առաջինը լինելու յեր գավազանի գլուխ, իսկ յերկրորդը քարե աման եր լինելու, վորի ներսի մասը դեռևս փորվելու յեր. 3) սանդեր, վորանց ստորին քարերից մեկը գնդաձև է (նկ. 36/1.4) բազմաթիվ մուրճեր (նկ. 36/3) 5) մոտ 10 հատ իլիկների գլուխներ, վորոնց մի մասը կլկնաձև է, իսկ մյուս մասը՝ տափակ–կլոր։

Բացի վերոհիշյալներից կան նաև անհայտ նշանակության քարե ուղղանկյունի փոքրիկ տախտակներ, վորոնք, ըստ Վ. Բելքի ենթադրության, թաղման պատկանելիքներ են յեղել, վորովհետև միշտ գտնվում էին անմիջապես դամբերի մոտ։

Վոսկրից պատրաստված գործիքներն էլ բավական առատ ու ներկայացված Շամիրամալթի պեղածոներում։ Սրանք մեծ մասամբ բզեր ու սուրներ են զանազան մեծության՝ 7–20 սանտ. (նկ. 37/9–23), այնուհետև քերիչներ, վորոնք սուր վերջավորություն ունեն (նկ. 37/1–8), դրոշմի կամ թիակի ձև ունեցող անհայտ նշանակության գործիքներ (նկ. 37/4–5), մուրճեր (նկ. 36–5–6 և 37/2), վորոնք հատուկ անցք

ունեն կոթ ամրացնելու համար և վերջնապես կացին կամ բրիչ (Նկ. 37/1)

Վոսկրից, գլխավորապես կենդանիների ատամներից են շինված բազմաթիվ զարդարանքներ: Վերջապես հիշատակենք ելիկների կավե գլուխներ (Նկ. 37/16–17).

Ընդհանուր առմամբ, բոլոր հայտնաբերված գործիքները ցուցադրում են բավականին զարգացած, բարձր տեխնիկայի նշաններ[65])

III.

Նեոլիթի նյութական կուլտուրայի բնորոշ հատկանիշը քարե հղկված գործիքներից հետո հանդիսանում են կավե ամանները: Այս իրերը պատկանում են մի ինդուստրիայի, վոր մենք անվանում ենք կավագործություն, խեցեգործություն կամ գիտության մեջ ընդունված տերմինաբանությամբ՝ կերամիկա: Կավագործության ծագումը վերագրում են նեոլիթյան ժամանակաշրջանի սկզբնավորությանը. ուստի կավե ամանների ձևերն ու դրանց վրա յեղած նախշերը (որնամենտ), նաև կավագործության մեջ կիրառվող տեխնիկական յեղանակները հնարավորություն են տալիս հնագետին բնորոշելու և չափելու նեոլիթյան կուլտուրայի զարգացման ուղիները 66).

Կավագործությունն ինքնին և իր բնույթով սերտորեն կապված է մարդկային նստակյաց կյանքի ձևերի հետ: Հետևապես այն կարծիքը, վոր հայտնում են մի քանի հնագետներ, թե կերամիկայի սկիզբն արդեն պալեոլիթի հետնագույն շրջանումն է յեղել, վոչ մի հիմք չունի: Պալեոլիթի մարդն իր սոցիալ-տնտեսական միջավայրում, երբև սոսկ վորսորդ կամ արմատիքի ու զեռունների հավաքող գետնի վրայից, վարելով թափառիկ կյանք, բնավ հնարավորություն չէր ունենալ իրեն բեռնելու ծանր ու փխրուն կավե ամաններով: Ուրեմն, պալեոլիթում միանգամայն բացակայում եյին կավագործության ծագման ու զարգացման անհրաժեշտ նախադրյալները, վորոնք յերևան յեկան միայն, յերբ մարդիկ անցան նստակյաց կյանքի: Այդ նոր տնտեսական միջավայրում, անասնապահության ու յերկրագործության հետ միասին որինաչափական ճշտությամբ սկիզբ է առնում նոր արհեստը, արտադրության այդ նոր ճյուղը:

Հնագիտական պեղածո կավեղենների բյուրավոր որինակները վկայում են, թե ինչպես այդ ինդուստրիան, սկսելով նեոլիթի վաղագույն դարերում կոպիտ ձևերով, ժամանակների ընթացքում զարգանում է և արդեն նեոլիթի հետնագույն շրջանում արտադրում է բարձր տեխնիկայի ու գեղարվեստի նմուշներ: Լավագույն կավագործական արտադրությունների հայրենիքը նեոլիթյան շրջանում յեղել է Տիգրիսի, Յեփրատի ու Նեղոսի հովիտներում: Այդ զարգացած ու գեղարվեստական չափերի հասած կերամիկային ինդուստրիայի ազդեցությու-

նը տարածվել Միջերկրական ծովի շուրջը գտնված բոլոր յերկրներում, մանավանդ Եգեա-Մինոյան կուլտուրային հարող յերկրամասերում:

Հայկական բարձրավանդակում տակավին չեն հայտնաբերվել այդ կավագործության գեղարվեստական ու զարգացած ձևերի որինակներ: Հայաստանի նեոլիթին վերաբերյալ բրածո բոլոր կավե ամանները, շատ չնչին բացառությամբ, ներկայացնում են կոտրված մասեր, և այդ խեցիներից հնարավորություն չի յեղել վերականգնելու ամբողջություններ: Առայժմ յեղած այդ բոլոր կավեղեն կտորտանքների հիման վրա Հայկական լեռնաշխարհի նեոլիթյան կերամիկան կարելի յե յերկու մասի բաժանել՝ առաջինը—վաղնջագույն նեոլիթի, իսկ յերկրորդը—հետնագույն նեոլիթի:

Այդ վաղնջագույն նեոլիթի կավե ամաններն ունեն անկանոն ու կոպիտ ձև, վատորակ կավից են, վոր չի մաքրված ավազից ու լավ չի խառնված: Այդ ամանները կերտված են վոչ թե բրուտի դազգյահի վրա, այլ սոսկ ձեռքերով, վորոնց մատների հետքերը դրոշմվել են կավի վրա: Ամանները թրծված են լինում բաց ոդում և ըստ այնմ եյ վատ են եփվում: Պեղածո կավեղենների բեկորները բաղկացած են լինում արտաքին յերկու կեղևներից և դրանց միջուկի հազիվ թրծված մոխրագույն շերտից:

Այդպիսի տպավորություն են թողնում Հրազդանի ձորի մեջ Յերևանի ջրաելեկտրակայանի կառուցման տեղում դուրս հանված յերկու կավե ամանները իրարից վոչ այնքան հեռու յեղած նախապատմական գերեզմաններից, վորոնց մասին արդեն վերը (եջ 121) առիթ ունեցանք խոսելու: Այս կավե ամաններից մեկը՝ փոքրիկ պտուկ է 7½—8 սանտիմ. բարձրությամբ, ներքին մասը կլորաձև—քիչ հարթած հատակով ու լայնաբերան, վատ թրծված է ու կավի վատ բաղադրությամբ: Յերկրորդ ամանը, նույն ձևի յե, բայց ավելի փոքր է: Նույն տեղում դուրս են հանվել նաև 2 հատ կավե այլ ամաններ, վորոնք համեմատաբար առաջինների հետ ավելի բարձր գործ են ներկայացնում: Այս ամաններից մեկը խորունկ թասի նմանություն ունի, 11½ սանտիմետր յերկարությամբ, կլոր հատակով. ամանի լայն բերանի շուրջը գտնվում դուրս ցցված պտուկաձև 4 կետեր. հավանականաբար այդ ուռուցքները ծառայում եյին թոկով կամ կաշվով և կամ վորևէ այլ նման միջոցով բռնելու և կախելու համար (Ա.Հ. 1926 թ. №№ 52 և 65):

Նույնպիսի վաղնջագույն նեոլիթյան կերամիկային են պատկանում Յերևանից 2 վերստաչափ հեռու գտնվող քարահանքում, Նորքի ու Ավանի միջև Գետառի աջ ափին, դիպվածով 1926 թ. դեկտեմբերին դուրս հանված կավե ամանը և մեկ կոտրած ամանի մասեր: Այնուհետև այդ նույն տեղում դուրս են հանվել մեծ քանակով կոտրված կավե

ամանների խեցիներ, վորոնք տարբեր կուլտուրական շերտերի յեն պատկանում և վկայում են, վոր այդ վայրում, քարե դարից սկսած մինչ խալդական մարդու բնակության է յեղել։ Վերոհիշյալ 2 ամանները վատ թրծված ու կոպիտ ձև ունեն, բայց նրանց կավային բաղադրության մեջ կա քարե փոշի, վորի շնորհիվ նրանք սովորական կավե ամաններից տարբերվում են իրենց ապառաժոտ ամրությամբ (ՊՀ 1926 թ. № 231)։

Վերը նկարագրված կավե ամանները վորոշ չափով նմանություն ունեն Արեւմտյան ու Կենտրոնական Յեվրոպայում, որինակ՝ Թրանսիլվանիայում հայտնաբերված հնագիտական կավե ամաններին, վորոնք վերաբերում են նույնպես նեոլիթի վաղնջագույն շրջաններին։

Հետագայում նեոլիթյան ինդուստրիայի զարգացման ու կատարելագործման հետ զուգընթաց հետզհետե լավանում ու բարելավվում է կավե ամանների պատրաստման արվեստը, նրբանում են ձևերը։ Ճիշտ է, այդ կողմից Հայաստանի նախապատմական կավե ամանները չեն հասնում Յեգիպտոսի, Ելամի կամ Եգեյան տեխնիկային, բայց և այնպես նրանց մեջ էլ նկատելի յեն առաջադիմության քայլեր, վորոնք արդեն վերաբերում են Հայկական լեռնաշխարհի նեոլիթյան կուլտուրայի հետնագույն դարերին։ Կավե ամանները ստանում են ավելի բարդ ձև, յերբեմն հասնելով վորոշ չափի նրբության. ամանների թրծվածքն ու կավի բաղադրությունն ավելի լավորակ է։ Այս շրջանում սկիզբ է առնում կավե ամանների կերտելը բրուտի դազգյահի վրա, վոր անշուշտ իր առաջին քայլերին խիստ պրիմիտիվ ու անկատարելագործ է լինում։ Ամանների վրա յերևում են նիշեր, վորոնք դրոշմվում են դեռևս փափուկ ու խոնավ կավի վրա կամ մատներով, կամ հատ թելերով ու դայթանով և կամ սուր ու բութ ծայրեր ունեցող գործիքներով՝ փայտով։ Այդ սկզբնական նիշերը յեղել են կետեր՝ ուռուցիկ կամ փոսիկներով, նաև գծեր՝ ուղիղ կամ վոլորուն։ Այդ նիշերը հետագայում դրոշմվում եյին ամանների վրա ժապավենի ձևով՝ հորիզոնական ուղղությամբ ամանի հասակին։ Այդ նիշերի մեջ Հայկական լեռնաշխարհում տիրապետող մոտիվներն են յերկրաչափական որնամենտացիան ու պարուրաձև (սպիրալ) գծերը, յերբեմն նաև սվաստիկան։ Այդ բացահայտ յերևում է Յերվ. Լալայանի Շրեշ բլրի պեղումից հանված կավե խեցիների վրա դրոշմված նիշերից։

Վերոհիշյալ ձևի նիշեր տարածված եյին ու սովորական եյին վորոշ տարբերությամբ քաղդեական, ելամական, փյունիկյան և հունական կերամիկայից, նաև Իրանում, գլխավորապես հյուսիսային Պարսկաստանում, և Անդրկովկասում։ Այդ ձևի որնամենտացիան շարունակում եր պահպանվել և տիրապետել հիշյալ յերկրներում, հարկավ ավելի կատարելագործված աստիճանով, նույնիսկ բրոնզե ու յերկաթե

կուլտուրական դարերում, յերբ այդ յերկրաչափական որնամենտացիային կից զարգանում են նաև կենդանիների պատկերներ ու նիշեր։

Պարսկաստանյան, Անդրկովկասյան ու Հայաստանյան վերոհիշյալ կերամիկան իր նկարներով սերտ աղերս ունի հյուսիսային ժողովուրդների մոտապատկերների ու յերևակայումների հետ։ Դա մի հանգամանք է՝ վոր յենթադրել է տալիս, թե անդրկովկասյան, փոքր ու առաջավորասիական ժողովուրդներից շատերը հանդիսանում եյին այս էթնիկ խմբավորումների հատվածները, վորոնց մի քանի հորդաները հեղեղել եյին միջին ու արևելյան Յեվրոպան (МДЧ. 222—223)։

Այս տեսակետից խիստ բնորոշ է Յերվ. Լալայանի հայտնաբերած հավաքույթը խեցեղենների, այն է՝ կավե ամանների բազմաթիվ բեկորների, վորոնք նա գտել է Եյլառի (Կոտայքի) նախապատմական, ինչպես վերը տեսանք, նեոլիթին պատկանող դամբաններից։ Դժբախտաբար այդտեղ բացակայում են ամբողջական ամաններ, վորպեսզի կարելի լիներ գաղափար կազմել այդ կավե ամանների արտաքին մեծության ու ձևի մասին։ Սակայն այդ բեկորները, իրենց սև կամ մուգ-դարչնագույն արտաքին թրծվածքով և մանավանդ իրենց նիշերի մնացորդներով վորոշ չափով պատկերացնում են Եյլառի կերամիկայի արվեստի վոճն ու տեխնիկան։ Այդ նիշերի մեջ բացարձակորեն գերիշխում է յերկրաչափական որնամենտացիա, բազմակողմանի մոտիվներով ու ձևերով, վորոնք նախադուռն են կազմում հետագա բրոնզե դարի կավեղեն ամանների նկարներին ու արվեստին (Նկար 38)։

Յեթե Եյլառի Շրեշ բլրի վրա պեղված կերամիկան համեմատության դնենք Յեվրոպայի նեոլիթյան կերամիկայի որնամենտացիայի հետ, կնկատենք մեծ նմանություններ, վորոնք գալիս են վորոշ չափով հաստատելու այն աղերսը, վոր գոյություն է ունեցել Յեվրոպայի և Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի միջև թե՛ էթնիկ գաղթաշարժերի և թե՛ զուտ առևտրա-փոխանակական հարաբերությունների միջոցով (Նկար 39)։

Հայաստանում նեոլիթի հետնագույն շրջաններումն է սկիզբ առել ու զարգացել նաև կավե մեծ ամանների կերտումը, վորոնք բավականին լավ են թրծված, ունենալով կարմրավուն գույն. նրանք պատրաստված են համեմատաբար ավելի կատարելագործված արվեստով, թեև առանց նիշերի յեն ու պարզ ձև ունեն։ Այդ կավե մեծ ամանները, կամ, ինչպես այսօր մեր ժողովուրդն է այդ անվանում, կարասները, գլխավորապես ծառայում եյին վորպես դագաղ, վորի մեջ եր խցկվում դիակը պլլված, կուչ յեկած դիրքով, կամ իբրև աճյունի պահարան (ossuarium) (Նկար 40), վորի մեջ եյին ածում մեռյալի վոսկորները կամ դիակի այրումից գոյացած մոխիրը։ Այդպիսի կարասներ գտնվել են մեկը Յերեվանի քարհանքում, վորտեղ՝ ինչպես

վերը քանիցս անգամ նշել ենք, նեոլիթյան մարդու բնակայան է եղել, իսկ մյուսը գտնվել է Շահապում:

Կերամիկայի արվեստի տեսակետից խիստ ուշագրավ են Շամիրամալթի բլուրում Վ. Բելքի հայտնաբերած կավե ամանները, վորոնք պահվում են Բեռլինի պետական թանգարանում և ուսումնասիրվել են Վիլհելմ Ժեննիի կողմից: Այդ պեղածո կավեղեններն այնքան էլ շատ չեն, ընդամենը 23 կտոր ամբողջական ամաններ և մի քանի 100 կտոր ջարդված խեցիներ: Այդ սակավությամբ հանդերձ հիշյալ պեղածոներն այնուամենայնիվ տալիս են վորոշ գաղափար Վանի հնադարյան կերամիկայի մասին, վոր ծաղկել է նեոլիթյան կուլտուրայի դարաշրջանում: Այդ կավեղենների մեծ մասը պատրաստված է ձեռքով, միայն մի քանի սար կավ օրինակներ են հանդիպում, վորոնք դուրս են յեկած բրուտական դրգից: Հիշյալ կավեղենների առանձնահատուկ գիծն այն է, վոր նրանք մեծ մասամբ արտաքուստ վողորկ ու հարթ են և միանգամայն զուրկ են ակոսաձև ու փոսիկաձև որնամենտից և ընդհանրապես նրանց մեծ մասը զարդազուրկ են:

Ըստ տեխնիկական հատկությունների, մանավանդ ըստ կավի վորակի, թրծվածքի արտաքին կերպվածքի՝ Վիլհելմ Ժեննին այդ բոլոր կավեղենները բաժանում է 4 դասակարգի:

I. Կարմիր ջնարակով (փիրնիս) կերամիկա: Սրանք ներկայացված են ջարդված խեցիներով. կավը բաց մոխրագույն է, վոր թրծվելով ըստացել է կարմիր աղյուսի գույն: Արտաքին մակերեսը, ինչպես և ամանների բերանի ներքին մասը ծածկված են փայլուն, կարմրագույն, ամուր նստած ջնարակով (նկ. 41/4–6): Այս շարքում կան նաև այնպիսիներ, վորոնք մութ-մոխրագույն, քիչ վաղախառն կավից են և թրծվածքը դեղնավուն կարմիր է. Ջնարակը համեմատաբար վերոհիշյալների հետ ավելի մութ և փայլվածք ունեցող գույն (նկ. 41/8):

II. Քարբած կերամիկա (Häckselkeramik, насечковая): Այս շարքից պահպանվել են մեկ ամբողջական աման ու բազմաթիվ բեկորներ: Սրանք խիստ բնորոշ օրինակներ են, հաստ կողերով ու ավազախառն կավից, վորոնք շատ լավ և կարմրավուն-դեղին թրծվածք ունեն: Մակերեսն ամբողջովին ներքուստ և ծածկված է բազմաթիվ մանրիկ հետքերով, վորոնք գոյացել են կավի մեջ խառնած օրգանական մասնիկներից (ծեծված հարդ և այլն): Այս շարքի կավեղենների մեկ մասը ներկված է: Ներկված կերամիկան բաղկացած է ուղղահայաց ալիքավոր գծերից զանազան գույների՝ սկսած կարմրից մինչև դարչնա-մանուշակագույն, նայելով ըստ թրծվածքի. հազվադեպ են շաղված բծերով կամ ուղիղ գծերով (նկ. 42/1–6): Այս կարգի խեցիների մեջ հետաքրքիր օրինակ է հանդիսանում թանձրակող ջրամանի բեկորը՝ ծորակի կտորը, ծածկված փայլող կարմիր գույնով: Աններկ ամանները ներկայացնում

են նույն ձևերն, ինչ վոր ներկվածները: Իբրև բնորոշ օրինակներ կարելի յե թվել մի զանգվածեղ պատվանդան ունեցող ամանի (նկ. 43/2) և մեկ մեծ ամանի բեկոր, վորին ամրացած է յեղջյուրաձև հաստ կոթ (նկ. 43/3)

III. Սև կերամիկա: Այս շարքից պահպանվել են 5 ամբողջական ամաններ ու բազմաթիվ խեցիներ: Կավն իր կտրվածքում մութ-գորշագույն (մոխրագույն) է, շատ անգամ էլ սև, յերբեմն էլ ավազախառն: Ամանների մակերեսի նուրբ կամ թանձր սև գույնը գոյացել է կամ անկատար թրծվածքից կամ դիտավորյալ սևագույն կավե բաղադրությունից: Ամանների արտաքին յերեսը մեծ մասամբ յենթարկվել է վողորկման, այնպես վոր շատ անգամ նկատելի յեն վողորկիչ քարից մնացած փայլոտ հետքերը: Այս շարքում տեսնում ենք առանձին ձևեր «քյուպ», պատվանդանավոր թասեր, կճուճներ, փարչեր և այլն: Խեցիների մեջ հանդիպում ենք ամանների հատակներ, բերաններ, ծորակներ. այս բեկորներից շատերը ցույց են տալիս, վոր ամանները զարդարված են յեղել տրիգոնական շրջանագիծ ակոսներով, շախմատաձև գծերով և այլն: Նկ.նկ. 41–3,5. 43–6. 44/7–10):

IV. Կարմիր կերամիկա: Այս շարքին են դասվում այն բոլոր ամանները, վորոնց կավը թթվածնացնող (օքսիդացնող) կրակի ներգործությամբ ստանում է զանազան տեմբրի կարմիր գույն՝ սկսած մութ կարմիր-դարչնագույն՝ աղյուսագույն կամ գինջարակագույն (Zinnober, киноварь) կարմրի վրայով՝ մինչև դեղնավուն կարմիրը: Ըստ այնմ էլ կավի բաղադրությունը փոփոխական է: Նուրբ գործերը պատրաստվում են լավ մաքրված ու լվացած կավից, վոր իր կտրվածքում շատ քիչ ավազ է ցուցաբերում և ամբողջովին թրծված է: Ամանների արտաքին մակերեսը շատ անգամ ծածկված է կարմրավուն կամ դարչնագույն-դեղին նուրբ կավային զանգվածով և խնամքով վողորկված է: Մի քանի թասերի ու տափակ քյասաների վրա նշմարվում են բրուտական դրգի պտտման հետքեր:

Կոպիտ ամանների կավն ընդհանրապես խառն է լինում ավազի կամ փայլարի (Glimmer, слюда) հատիկներով և վատորակ թրծվածքի հետևանքով նրա ներքին կավը պարունակում է յերբեմն մութ գույնի միջուկ: Ինչպես և III դասակարգին պատկանող ամանների վրա, այստեղ էլ նկատելի յեն ամանների արտաքին մակերեսին վողորկիչ քարի հետքեր:

Այս IV կարգի ամանները կերամիկ պեղածոների մեջ ամենաբազմաթիվն են, ուր գտնում ենք բավականաչափ ամբողջական ամաններ և մեծ թվով խեցիներ: Այս կերամիկան ծածկված է ներկով կամ աններկ է և ըստ այնմ էլ նա բազմատեսակ յերանգներ է ստանում: Ներկված օրինակների մեջ նկատելի յեն գլխավորապես 3 հիմնական

տեսակներ. ա) կարմիր կամ սև ներկը սպիտակ ներկի հաստ շերտի վրա. բ) կարմիր կամ սև անմիջականորեն հղկած կավե հենքի վրա և գ) կարմիր նկարը հղկված կավե հենքի վրա (նկ. նկ. 41/1—3; 45/1,5,7)

Վերոհիշյալ կերամիկայի մեջ արժանի յեն առանձին ուշադրության կարասանման մեծ ամանի բեկոր, վոր ապացուցում է կարասի գոյությունն ավելի հնության մեջ, և մեկ բեկոր-խեցի, վորի ուռուցիկ յերեսը կրում է յեղան գլուխ ներկայացնող մի դրոշմանիշ[67])

Յերբ համեմատության ենք դնում Վանյան կուլտուրայի այդ կերամիկան Եյլառի, Շրեշ բլրի, Կարմիր վանքի նեոլիթյան կերամիկայի հետ նկատում ենք արվեստի, ոճի, արտաքին ձևավորման և մոտիվների նկարագրության (որնամենտների) մեջ վորոշ նմանություններ, վորոնք բնութագրում են Հայաստանի նեոլիթյան ինդուստրիան[68])։

IV

Նեոլիթի մարդու կենցաղը մեզ պատկերանում է համեմատաբար ավելի վորոշակի գծերով, քան պալեոլիթի։ Վերցնենք բնակարանը։ Սակայն այստեղ էլ, շնորհիվ սակավաթիվ պեղումների, մեր ձեռքին ունենք խիստ սուղ հնագիտական տվյալներ։

Մենք տեսանք, վոր Հայաստանի պալեոլիթի մարդու ամենապահով ու հարմարագույն բնակարանը յեղել է քարայրը։ Նկատի առնելով Հայաստանի լեռնային բնույթը, պետք է ընդունենք, վոր նորաքարային մարդը շարունակում էր, իբրև բնակարան, ոգտվել քարայրներից, այնտեղ, վորտեղ գոյություն ունեյին այդ բնական անձավներն ու այրերը։ Բայց նեոլիթյան մարդն ավելի հեռուն եր գնում, շնորհիվ իր քարե գործիքների կատարելագործման։ Նա կառուցում է արհեստական քարայրներ, ոգտվելով լեռնային խոռոչներից կամ ժայռերի լանջերին յեղած փխրուն շերտերից։ Այդ տեսակ արհեստական վիմափոր շենքերի որինակները վորոնելու յե այն կախածո ժայռաշենքերի մեջ, վորոնք մնացել են ուրարտական շրջանից։ Թեև այդ վիմափոր շենքերը փառահեղ կերտվածք են ստացել արդեն քարե դարին հաջորդող բրոնզե, թերևս վաղնջական յերկաթե դարերում, բայց, ամենայն հավանականությամբ, նրանք սկզբում յեղել են բնական անտաշ քարայրներ, ծառայելով իբրև ապաստան պալեոլիթի մարդուն։ Հետագա կուլտուրական զարգացումով այդ քարայրները նախ նեոլիթի և ապա բրոնզե դարերում վերանորոգվել ու հարմարվել են այդ հաջորդ դարաշրջանների մարդկանց ավելի զարգացած կենցաղային պահանջներին։

Ապացույցի համար շատ հեռուները չգնանք։ Տակավին այսոր էլ Հայաստանում, ինչպես որինակ, Զանգեզուրում, Գորիս քաղաքը, իր հին մասում և շրջակայքում ներկայացնում է բազմաթիվ քարանձավ-

ներ ու լեռնային խոռոչներ, վորոնք հարմարեցված են ու ոգտագործվում են բնակարանային նպատակներով։ Անշուշտ այդ քարայրները քարային դարերից ի վեր ծառայել են մարդուն վորպես բնակատեղ, վոր անհուն ժամանակների ընթացքում անցնելով հաջորդավոր մարդկային սերունդների միջով, տակավին այսոր էլ մնում է նույնը, թեև ավելի վերաշինված ու բարեփոխված և գուցե նույնիսկ ելեկտրականությամբ լուսավորված...

Բնական կամ արհեստական այրերը նեոլիթի մարդուն որինակ եյին դառնում բնակարան շինելու նրանց նմանությամբ դաշտավայրերում և լայնարձակ հովիտներում, վորտեղ բացակայում եյին լեռնային զանգվածներ իրենց քարանձավներով։ Այս դեպքում այրի կամ անձավի տեսագիծը պահպանվում եր նրանում, վոր փորվում եր այրը գետնի մեջ ուղղահայաց, ներսն ի վայր իջնող մի հոր։ Այդ տեսակ բնակարան փորելիս հողը թափում եյին հորի շուրջը և բարձրացնում հողի ցածր պատնեշը փոսի բերանով, վորով հորը պաշտպանվում եր անձրևային ջրերից. այնուհետև հորը պատնեշի շարունակությամբ ծածկում եյին տափակ կամ գմբեթաձև կտուրով, վորի կենտրոնում անցք եյին թողնում, վոր միաժամանակ ծառայում եր իբրև դուռ, լուսամուտ և ծխնելույզ։ Գետնափոր այդպիսի բնակարանը, համեմատաբար բացոթյա բնակարանների հետ, ավելի մեծ հարմարություններ ու առավելություններ են ընձեռում Հայաստանի կլիմայական պայմաններում, ապահովելով անվտանգություն, ավելի մեծ տաքություն ցրտաշունչ յեղանակներին և զովություն ամառային կիզիչ տապին։

Այդ գետնափոր բնակարանները պահպանվել եյին նույնությամբ և հասել մինչև վաղնջական յերկաթե դարը, իհարկե արդեն վորոշ չափով կատարելագործված ու ավելի հարմարեցված շինվածքով։ Դրանք Քսենոֆոնի նկարագրած հին Հայաստանի (մոտ 5—4-րդ դար մեր թվարկությունից առաջ) գյուղացիական տներն են, վորոնց գաղափարը պահպանվել է տակավին ներկայիս բազմաթիվ հետամնաց հայ գյուղերում վաղուց կառուցված նահապետական տների մեջ[69])։

Սակայն ուշադրության առնելով Հայաստանի լեռնոտ ու քարքարոտ ընդհանուր ռելյեֆը, պետք է յենթադրել, վոր նեոլիթի մարդը վոչ միայն գետնափոր բնակարաններ եր շինում, այլ և սովորեց կառուցել, նմանեցնելով քարայրներին, անտաշ մեծ սալաքարերից բնակարան — հյուղեր։ Այդպիսի քարաշեն բնակարաններ, վորոնք կառուցվում եյին առանց կրի կամ ցեխի շաղախի, հատուկ են արդեն նեոլիթի վերջնագույն դարերին։

Քարեդարյան ինդուստրիայի շրջանում տուն կամ մշտական բնակարան շինելու կարիքը զարգացել է միայն նեոլիթյան դարերում, յերբ տնտեսական կենցաղն իր դերիշխող յերկրագործությամբ ու անասնա-

պակցությամբ պահանջ էր զգում նստակյաց պայմանների, թե՛ մարդու բնակության, թե՛ ընտանեցրած անասունների փարախների և թե՛ կուտակելի պաշարների պահեստի համար։ Եվ մենք տեսնում ենք, թե ինչպես նեոլիթյան աշխարհում, սկսած Սկանդինավիայից մինչև Միջերկրածովային երկրները, սկսած Իսպանիայից մինչև Ուրալի սահմանները, նեոլիթի մարդը իր կենցաղի անհրաժեշտ պատկանելիքն էր համարում խրճիթ-հյուղը, որ կառուցվում էր տեղի բնագրական պայմանների համեմատ։ Այսպես էր անտառախիտ Գերմանիայում ապրող նեոլիթյան մարդու խրճիթը, որ կառուցվում էր հաստ, անտաշ գերաններից, մերձդանուբյան երկրների և արևելյան (Կիևի ու Խարկովի շրջակայքից) խրճիթը, որ կավածեփ-փայտաշեն էր, Շվեյցարիայի լճերի պալաֆիտները, որոնք ջրերի մեջ ցցերի վրա կառուցված տներ էին։ Հայկական լեռնաշխարհում էլ, որտեղ, բացի քարից ու ժայռից, ավելի համատարածուն շինանյութ չկար, նեոլիթյան հյուղերը կրում էին քարաշեն բնույթ։

Նախապատմական Հայաստանում քարե բնակարաններ գոյություն ունենալու մասին վկայում են մեգալիթյան հուշարձանները[70]), որոնք ահագին թվով ցրված կան Հայկական լեռնաշխարհի նախապատմական կուլտուրական վայրերում։

Սովորաբար մեգալիթների շարքին են դասվում ի միջի այլոց նաև դոլմենները։ Եթե արդի հնագիտությունն ընդունում է, որ պալեոլիթի, նմանապես նեոլիթի մարդն իր մեռյալներին վերջին հանգիստ էր տալիս բնակարանի նմանությամբ կառուցված գերեզմաններում, որոնք պալեոլիթի պարբերին քարայրներ էին, իսկ նեոլիթի պարբերին— դոլմեններ ու մեծ սալաքարերով շինված արկղաձև գերեզմաններ, ապա դժվար չէ մակաբերել, որ Հայկական լեռնաշխարհի նեոլիթյան մարդը, բացի քարայրներից ու գետնափորներից, գիտեր նաև մեծ սալաքարերից, առանց շաղախի շարելով, խրճիթ— տնակներ կառուցել։

Այդ տեսակ քարաշեն տնակների հանդիպում ենք Շիրակում, այն է՝ նեոլիթին վերագրված ամրոցների շրջապատում, բլուրների լանջերին, Աղջաման ու Ղարիլու գյուղերի մոտերքը։ Այդ տնակների նկարագիրը տալիս է ճարտարապետ Թ. Թորամանյանը. «բնակարանների պատերը վոչ նվազ ցիկլոպյան են[71]). 5–7 մետր լայնություն ունեցող մեկ բաժանման պատը ծածկելու համար դրեթե բավական յեղած է 3 մեծ քար քով-քովի դնելով, կամ նույն չափերով մեկ բաժանման շրջապատը կազմելու համար բավական յեղած է 10–12 քար։ Պատերի բարձրությունները վոչ մի տեղ հայտնի չեն. ժամանակը վոչնչացրել է նրանց վերևի մասերը. սակայն այժմ ևս կան սակավերն վորմածներ, վորոնք մոտավորապես 3 մետր բարձրություն պահած են։ ... Լուսամուտների հետքեր պատերի վրա բնավ չկան. ամենեն հավանականն այն է, վոր լույսը ստացվում էր ծխնելույզից. իսկ դռնատեղերը, վոր յերբեմն նշմարելի յեն խեղական չափերով, մինչև 1½ մետր լայնություն ունեն»։ Այս տնակները բացառապես մեկական սենյակներ են ներկայացնում (նկար 46) (ԹՆԲ.213)։

Համանման սալաշեն տնակներ կան նաև Արագածի հարավային լանջերին Աշտարակի ու Օշականի շրջակայքում։ Այդ տնակների նկարագիրը մեզ տալիս է բանասեր Գ. Ղափանցյանը։ Ամենից հնագույնը, ասում է նա, համարվում են Օշական գյուղի «Գեղառ» կոչված տեղում ընկած նախապատմական մարդու տնակները, վորոնց թիվը կլինի այժմ մոտ 20–30 հատ, ընկած մոտ 1 քառ. վերստաչափ տարածության վրա. որանցից շատերը արդեն վոչնչացվել են ու վոչնչանում են մշակելիք հողերի ընդարձակման համար. անարատ մնացած այդ «քյալաֆները»[72]) հաճախ ունեն իրենց սկզբի մասում մոտ 1–2 սաժեն յերկար ու անձուկ միջանցք, վորի յերկու կողմերի պատերը ներկայացնում են իրենցից լոկ շղթաներ խոշոր ու անձևունի քարերից. վերջինների դասավորումը կատարված է այնպիսի չերտավորությամբ, վոր այդ կորիդորաձև միջանցքը վերածվում է վերջում կոնաձև և մեծ սալաքարերով ծածկված սենյակի, մոտ 1½–2 արշ. տրամագծով։ Մարդ զարմացած է մնում, թե արդյոք ինչ գերբնական ուժ պետք է ունեցած լինեն այդ նախաբնիկները, վոր կարողանային իրենց տնակների հսկայական քարերը բերել ու իրար հավաքել։ Նույն նախաբնիկների ստեղծագործության արդյունք պետք է համարել և «Արյար Դավթի քյալաֆները», վոր գտնվում է Վաղարշապատից դեպի Օշական տանող խճուղու կից դաշտավայրի վրա, Հաջիղարա գյուղի հանդեպ (Ա. 1914 թ. էջ 92–93)։

Վերոբերյալ նկարագրից յերևում է, վոր այդ սալաշեն տնակները մեծ նմանություն ունեն դոլմենների կառուցվածքին։ Այս հանգամանքը, նաև այն, վոր, ինչպես կտեսնենք ստորև, հիշյալ ավերակ տնակների շրջակայքը հարուստ է մեգալիթյան մնացորդներով, հիմք է տալիս հավանական յենթադրության, թե այդ շենքերը պատկանում են նեոլիթյան կուլտուրային։

Նախապատմական քարե հղկած գործիքներին վերաբերյալ քարաշեն տնակներ հայտնաբերել է Երվ. Լալայանը իր հնագիտական հետազոտությունների ժամանակ, 1927 թ. ամառը, Կոտայքի Ելլառ գյուղի մոտերքը։ Այստեղ «Բյութուլկա» հին անունը կրող քարքարոտ հարթության վրա, ուր նա հայտնաբերել է նեոլիթի դամբաններ, ի միջի այլոց, նկատելի յեն նախնական տների հիմնապատեր, բաղկացած մեկ կլոր սենյակից, վոր ունի մեկ դուռ։

Կան նույնպես նեոլիթի քարաշեն տնակներ Վայոց Ձորում (Դարալագյազ), վոր գտել է Երվ. Լալայանը։ Վերին-Դալլախլու կոչված գյուղից 1½ վերստաչափ հեռավորությամբ դեպի արևմտահարավ,

հովտի մեջ մնացել են նախապատմական շրջանի ավերակներ: Այստեղ նշմարվում են 2 պարսպի հետքեր, որ ձգվում են արևմուտքից դեպ արևելք, հովտի ուղղությամբ: Այս պարիսպների մեջ յերևում են բազմաթիվ տնակներ, որոնք կառուցված են գետնի մեջ այսպես. բոլորաձև մանր քարեր են դարսված, մոտ 3–4 արշին բարձրության, որոնց վրա 3–4 ահագին, մոտ 4–5 արշին յերկարության և 1–1½ արշ. լայնության քարեր են դրած, իբրև կտուր. ամեն մի խրճիթը մեկ սենյակից է և ունի մեկ դուռ, մեծ մասամբ դեպ արևելք բացվող. կտուրի վրա յել ծակ կա, որ իբր պատուհան կամ ծխնելույզ է ծառայել. այս տնակների մեջ գտնվել են հղկած քարի գործիքներ: Տնակների մոտերքը տեղ-տեղ նկատելի յեն մենհիրներ (ԱՀ. XII, 246):

Ի վերջո հիշատակենք նեոլիթին միայն հատուկ այսպես կոչված ցցավոր բնակարանները: Այս տնակները շինվում եյին առանձին-առանձին, կամ խմբովին՝ լճերի ու մեծ ջրերի մեջ ցցավոր փայտե սյուների վրա: Այդ տիպի բնակարանները մեծ հարմարություններ եյին ընձեռում նեոլիթի մարդուն պաշտպանվելու թշնամական հորդաների ու գիշատիչ գազանների հարձակումներից և միաժամանակ բավարարում եյին ձկնորսությամբ ապրելու նրա միջոցներին: Հնագիտության մեջ այդ ցցավոր տները կոչվում եյին պալաֆիտներ:

Անշուշտ, պալաֆիտներ կարող եյին կառուցվել շինարարական տեխնիկայի և նյութական կուլտուրայի զարգացման բարձր աստիճաններում: Ուստի միայն նեոլիթի հետնագույն դարերին, հղկած քարի կատարելագործված գործիքների ժամանակաշրջանում հնարավոր եյին այդպիսի կառուցումներ, որոնք պահանջում եյին լավ և դիմացկուն գործիքներ, կազմակերպված ու փորձված կոլլեկտիվ աշխատանք: Հնագիտական վերջին տվյալներից յերևում է, որ պալաֆիտները յերևացել են նեոլիթի վերջերին և գոյություն են ունեցել բրոնզե դարաշրջանի սկզբները: Այդպիսի կառուցումներ սովորական են մինչև այժմ էլ Աֆրիկայի, Նոր-Գվինեայի և այլ վայրենի ցեղերի մեջ: Յեվրոպայում, ըստ յերևույթին, նրանք շարունակում եյին կառուցվել նույն իսկ պատմական ժամանակները: Այդ մասին կա Հերոդոտ պատմագրի վկայությունը, թե Թրակիայում, Պրազիաս լճի վրա, շինված էր մի ամբողջ քաղաք այդպիսի ցցավոր տներից: Պալաֆիտները նեոլիթյան կուլտուրայի վերջերը մեծ քանակով յեղել են, ինչպես ցույց են տալիս հնագիտական հետախուզումները, Շվեյցարիայում, այնտեղի բազմաթիվ լճերի վրա: Պալաֆիտների տարբեր ձևեր էլ կան, որոնք մեծ մասամբ յերևացել են բրոնզե դարերում. դրանք կոչվում են տերրամարե (Իտալիայում), կրանոժ (Անգլիայում) և այլն:

Հայաստանում այդ ուղղությամբ հնագիտական հետախուզումներ չեն կատարված. մինչդեռ Հայկական լեռնաշխարհի բազմաթիվ մեծ ու

փոքր յերբեմնի և այժմ գոյություն ունեցող լճերն ունեցել են նախապատմական մարդու բնակարաններ: Հնագետ Բայերնը 1849 թ. իր հետախուզական աշխատանքների ընթացքում նկատել էր Սևանի լճում, Յելենովկայի մոտերքը, ցցեր, որոնք նրա համար անհասկանալի են յեղել: Յերբ 1853 թ. առաջին անգամ հայտնաբերվեցին Շվեյցարիայի ցցավոր տները, այն ժամանակ միայն Բայերնը գլխի ընկավ ու փորձեց բացատրելու իր գտած ցցերը որպես նախապատմական այդ տիպի տների մնացորդներ Հայաստանում:

Նմանապես Սևանի լճի արևելյան մասում՝ Գյոլում Յերվ. Լալայանը նկատել է այդպիսի նշանակություն ունեցող ցցեր:

Նույն Բայերնի ասելով, պալաֆիտային ցցերի հետքեր նա գտել է Թափարավանի լճի մեջ (Ախալքալաքի գավառ) [73]:

Պալաֆիտային հետքեր կրող ցցեր նկատվել են նաև Թուշապի լճի մեջ, Վասպուրականի գավառում (ՕԱ):

V.

Նեոլիթի տնտեսական կենցաղը, ուր սկսում է դերիշխել յերկրագործություն արորի միջոցով, այն հետևանքն է ունենում, որ նստակյաց կյանքի համար անհրաժեշտորեն կառուցվում եյին մնայուն բնակատեղեր՝ խրճիթ-տնակներ: Սակայն նույն այդ տնտեսության արտադրական հարաբերությունները ստիպում եյին բնակարանները կենտրոնացնել որոշ վայրերում: Սրանով առաջանում եյին մշտական բնակավայրեր, որոնք սկիզբ են դնում քաղաքների, յերբ այդ բնակարանների կենտրոնացումները պաշտպանության նպատակով շրջապատվում եյին ընդհանուր վորմերով կամ ղառավորվում եյին փորեն «ամրոցի» շուրջը:

Հիրավի, գյուղատնտեսական տեխնիկայի պայմանները, ավելացնելով բնակչության նյութական բարեկեցությունը և ստեղծելով նյութական ավելցուկների՝ պաշարների կուտակումներ, որոնք հարկավոր էր պահել, պաշտպանել ավարառումներից ու թշնամի ցեղերի հարձակումներից, խթան եյին հանդիսանում համացեղ բնակչության կենտրոնացման և միյուս կողմից՝ արվեստական պաշտպանող միջոցների անհրաժեշտության: Ամրոցներ ու քաղաքի պատվարներ կառուցելը, անհատական ուժերից վեր լինելով, դրդում էր աշխատող ուժերի համախմբմանը, որպեսզի կոլլեկտիվ, համայնական ձեռքերով կառուցեն պաշտպանողական ամրություններն ու պատսպարվել նրանց մեջ:

Արդեն նախորդ նկարագրից տեսանք, որ Հայաստանի նեոլիթյան կուլտուրական գավառներում բնակատեղերը պարփակված եյին լինում պարսպավոր ամրոցների մեջ կամ ամրոցի առաջին պարսպին կից. սակայն հանդիպում եյին նաև առանձնակի «ամրոցներ», գյուղի բնա-

կատարաններից: Սովորաբար այդ ամրոցները կառուցված են բարձրաբերձ բլուրների կամ ժայռերի վրա, ձորերի ափերին: Այդ ամրոցների պարիսպները շինված են անտաշ հսկայական սալաքարերից, որոնք առանց շաղախի կամ ցեխի շարված ու հագցված են իրար վրա անկարգ վիճակում: Անշուշտ քարե մուրճով հնարավոր չէր կարծրագույն ժայռերի մեծ բեկորները մանր կտորների վերածել, տաշել ու ցանկացած ձևը տալ: Ուստի նեոլիթյան դարերում շինված պարիսպները ո՛չ լարաձիգ ուղղություն ունեն, ո՛չ հարթ մակերևույթ. պատերի ծակատներից դուրս են ցցված մեծադանգված քարերի սուր պոչեր, դեռ ընկած քարերի ծայրեր, նկատելի յեն մեծամեծ ու անկանոն խորշեր:

Այսպիսի ամրոցների ու պարիսպների բնորոշ նկարագիրներ ենք գտնում մեր հնագիտական աղքատիկ գրականության մեջ:

Գր. Ղափանցյանը, խոսելով Ապարանի «բերդերի» մասին, որոնց նա հանդիպել է Շիրաղալա, Բաղարջուղ, Ղալաչի և այլ գյուղերի մոտերքը, ավելացնում է. «Դրանք իրենցից ներկայացնում են քառակուսաձև շուրջառեղեք, պարփակված պատվարներից ու ձգված բլուրների վրա. ընդհանուր տարածությունն է միջին թվով 100×60 քառ. արշին. պատերի շուրջանակը տեղ-տեղ կրկնվում է որոշ հեռավորությամբ դրսից դեպի ցած, կամ յեռապատկվում է. ամենամեծ բարձրությունը վերին շուրջանակի 3 սաժենից ավելի չէ. քարերի տեսքը չկերտված, վայրի և խոշոր կերպարանք է կրում (Ա. 1914 թ. 93):

Նույնպիսի ձևի, բայց տարածությամբ ավելի փոքր, ամրոցներ են այն կառուցվածքներ, որոնք հանդիպում են այժմյան Հաջիղարայի, Աշտարակի, Փարպիի, Ղուրթ-Թափիի, Աղցի, Կոշի ու Աղավնատան շրջակայքում (Էջմիածնի գավառ) յեղած բլուրների վրա: Այդ կառուցվածքները Աշխարհբեկ Քալանթարը համարում է նեոլիթի դարերի «կրոնական տաճարներ», որպիսի կարծիքը մեզ սխալ է թվում, քանի որ այդ շենքերը կրում են միանգամայն նեոլիթյան ամրոցների հատկանիշ գծեր[74]: «Դա շենքի որոշ տիպ է, շինված խոշորագույն քարերից և միօրինակ ձևով կրկնված բոլոր տեղերում ու շինված անպայման աչքի ընկնող բարձրադիր կետերում: Ամեն մի բլրի ամրոցը կոնուսաձևման կառուցը բռնված է այդ տիպի շենքով, որ ունի կլոր ձև, բաղկացած մի քանի շրջանաձև պատերից մեկը մյուսի մեջ, որ դեպի կենտրոնը գնալով՝ յուրաքանչյուրն իր նախորդից մի հարկ առանձնական բարձրություն է ներկայացնում: Յեղած տեսքով, հեշտությամբ կարելի յէ լինում հաշվել մինչև 5 հարկ. վերինի ընդհանուր տրամագիծն է 8–9 մետր» (ՔՀՆ. 215): Այդ ամրոցներն ունեն նաև մի այլ վերին աստիճանի բնորոշ կառուցվածքներ: Դա այն պատերն են, որոնք սկսվում են այդ ամրոցների կենտրոնից (միջնաբերդից) և շառավիղաձև իջնում են բլրի լանջն ի վայր մինչև ստորոտի հարթու-

թյունը: Սրանք միջակ մեծության հասարակ քարերով են շարված ու իրենց արտաքին տեսքով անկասկած հիշյալ ամրոցների ժամանակի շինություններ են:

«Արգար Դավթի» բլրի (Հաջիղարա գյուղի հանդեպ, Վաղարշապատից դեպի Օշական տանող խճուղուն կից) տաճարից (հավանաբարը սխալմամբ այդպես է անվանում իսկապես ամրոցի շենքը) իջնող 6 պատերի ծայրերը բլրի տակին հանդիպում են մի ընդհանուր պատի, որը տաճարի (?!) կլոր շրջապատին զուգահեռ անցնելով, գծում է ավելի մեծ շրջան և այդպիսով միացնում է իջնող բոլոր պատերի ծայրերը: Գյուղից իջնում են 7 այդպիսի պատեր: Հաջիղարայի կրոմլեխների դաշտի բլուրներն իրար հետ կապված են յերկար պատերով: Կոշ–Տամքրամ ճանապարհի վրա դոլմենի մոտ էլ մի պատ իջնում է բլրից ցած: Աշտարակի ու Փարպիի միջև կան զանազան ուղղությամբ գնացող պատեր, որոնք մի քանի 100 մետր յերկարություն ունեն (ՔՀՆ. 216):

Այս շառավիղաձև, այլև զուգահեռ շուրջանակի պատաշարերն ուրիշ ոչինչ են, յեթե ոչ ամրոցների, բերդաքաղաքների պաշտպանողական կառուցվածքներ, որոնք բնական ամրություններից ու անառիկ դիրքերից զուրկ բլուրների վրա կանգնած միջնաբերդերին տալիս էն պաշտպանների բարդ ու դժվարամատչելի սիստեմ արտաքին հարձակումների դեմ: Իսկ այն անհանդիստ ու անապահով ժամանակները այդպիսի հարձակումներ փոխադարձաբար գժտվող ցեղերի ու ամբողջ տոհմապետների կողմից սովորական բաներ էին:

Մեր այս կարծիքը հաստատվում է նաև ճարտարապետ Թ. Թորամանյանի կատարած հնագիտական հետախուզումներով Շիրակում, ուր նա գտնել է քարեդարյան շրջանին վերաբերյալ մի քանի բերդաքաղաքներ ու ամրոցներ և գտել է նույնպիսի շառավիղաձև իջնող պատեր:

Ընդհանուր առմամբ այն բլուրները, որոնց վրա կառուցված են բերդաքաղաքներն ու ամրոցները, ստորոտից սկսած մինչև գագաթը շրջապատված են 4–7 կարգ զուգահեռ վիթխարի պարիսպներով, իսկ գագաթի վրա, տարածության ներքին սահմանի մեջ, քառակուսի ձևով շրջապատված է հաստ ու յերբեմն բրգաշար պարիսպներով, կազմելով միջնաբերդը: Սրա մեջ կան բնակության և ուրիշ պիտույքների ծառայող մեծ ու փոքր կառուցված բաժանումներ, սենյականներ: Բացի բլրի շուրջը բոլորվող մի քանի շարք պարիսպներից, գագաթից մինչև ստորոտը ձգված են նաև շառավիղաձև պարիսպներ. սրանք հանդիպելով շրջապատող պարիսպներին, ամբողջ բլուրը բաժանում են զանազան անհավասար մասերի, այնպես որ ամբողջ բլուրը կամ սարալանջը ծածկված է իրար խաչաձևվող պարիսպների ցանցով, անշուշտ պաշտպանողական նպատակով (Նկար 48): Մասնավորապես միջնա-

բերդի շուրջը կառուցված պարիսպները 5 մետր լայնություն ունեն, իսկ նախապատի չափը 2 ½ մետրից պակաս չէ: Պատերի մեջ շարված քարերը վիթխարի ծավալ ունեն՝ մոտավորապես 4 մետր յերկարություն, 1 մետր լայնություն ու բարձրություն. բոլորն էլ կոպիտ ու անտաշ վորձաքարի զանգվածներ են, առանց որևէ շաղախի բարձրացված են իրար վրա» (ԹՆԲ. 213): (Նկար 49):

Ինչպես տեսնում ենք, Թ. Թորամանյանի նկարագրած «Շիրակի նեոլիթյան բերդաքաղաքների ու ամրոցների պատաշարների ամբողջ սխեմայի մեծ նմանություն ունի Աշխարհբեկ Քալանթարի նկարագրած Էջմիածնի գավառի նեոլիթյան ամրոցների հետ, վորոնք նա «կիկլոպյան տաճարներ» է համարում:

Ահա այդպիսի բնորոշ նեոլիթի ամրոցներ են համարվում Արագածի հյուսիս-արևելյան լանջերի վրա հանդիպող ցիկլոպյան կառուցվածքները: Սրանց մեջ ամենից ուշագրավն է՝ Հաջի-Խալիլ գյուղի մոտի բերդաքաղաքն ու ամրոցը:

Հաջի-Խալիլի հյուսիսային կողմի կոնաձև բարձր բլուրը ստորին փեշերից սկսած մինչև գագաթը շրջապատված է 5 կարգ զուգահեռ պարիսպներով. իսկ գագաթից դեպի ստորոտը նկատելի յեն շարունակվող պատերի մնացորդներ, վորոնք թեև մեծ մասամբ անկարգ ցրված քարակույտերի յեն փոխված, այնուամենայնիվ, այդ անկարգության մեջ տեսնվում են մարդկային ձեռքի աշխատանքներ՝ ամբողջ բլուրի շուրջը աստիճանաձև բաժանումների վերածելով՝ խիտ պատերի ցանց ստեղծելու համար. Թերևս բլուրը անմատչելի դարձնելու նպատակով են թափված դժոխային ծանր աշխատանքները: Վերին աստիճանի ուշագրավ են ամրոցը շինելու համար գործադրված միջոցները և աշխատության յեղանակը: Հաջի-Խալիլի ամրոցի շինության ժամանակակիցները վոչ միայն վորմնադրության հատկացված մեծադանգված քարերը 10–20 քայլի վրա մեկ տեղից մյուսը փոխադրելու հնար չեն ունեցել, այլ և քարերը մեկմեկու վրա բարձրացնելու համար մեքենական ամենահասարակ ձևի ծանոթ չեն յեղել: Ուստի օգտվելով միմիայն տեղի անմիջական շրջակայքը գտնվող քարերից, համառ ու յերկարատև չարչարանքներով միայն կարողացել են քարը քարի վրա բարձրացնել: Ընդհանուր տեսքով Հաջի-Խալիլի ամրոցը աստիճանավոր բուրգի տպավորություն է թողնում. բոլոր պատերը ներսից հաշվով 1–1½ մետրից ավելի բարձրություն ունեցած լինելով, իսկ դրսի կողմերից ամենայն հավանականությամբ 4–5 անգամ բարձր, յեթե վոչ ավելի: Այս ձևով արդեն միանգամայն անմատչելի յեր դառնում ամրոցն այն ժամանակվա պատերազմական գործիքների նախնականության համեմատ: Ամրոցի գագաթի վրա, միջնաբերդի մեջ, մնացել են սենյականման շինությունների հետքեր: Այս ամրոցի և առհասարակ ամբողջ բերդաքաղաքի շինությունների մեջ ամենից բնորոշ ու ժամանակագրական առաջին նշանակություն ունեցողն այն է, վոր շենքերի համար գործածված մեծ ու փոքր քարերը մուրճի հարվածներ բնավ տեսած չեն: Ապառաժի հսկայական կտորները միանգամայն բնականորեն, ինքնաբերաբար պայթած վիճակին մեջ են դասավորված թե՛ ամրոցների և թե՛ քաղաքի շինությունների պատերի շարքերի մեջ (ԹՆԲ. 214—216) (Նկար 50–52):

Նույնպես նեոլիթի դարերին են վերաբերում նաև Աղյամանի ու Ղափլլի ամրոցները, վորոնք իրենց կառուցվածքով շատ չնչին տարբերություն ունեն Հաջի-Խալիլից: Տարբերությունն այն է, վոր հիշյալ 2 ամրոցները, կառուցված լինելով նեոլիթի դարաշրջանում, անցել են նաև բրոնզի դարը, վորի կուլտուրային վերաբերյալ բազմաթիվ հնագիտական մնացորդներ են բովանդակում թե՛ հետագա համապատասխան կառուցվածքներով և թե՛ հայտնաբերված իրեղեն տվյալներով, նույն իսկ շարունակել են ծաղկել յերկաթե վաղնջագույն դարերին: Օրինակ՝ Աղյամանի մեջ հայտնաբերվել է քրիստոնեական շրջանի 7-րդ դարի շինված յեկեղեցու հոյակապ շենք, իսկ Ղափլլի բերդաքաղաքում կյանքը շարունակվել է մինչև քրիստոնեության 14–15 դարերը (ԹՆԲ. 217):

Արագածի հյուսիսային ու հարավային լանջերին ցրված այդ բազմաթիվ նեոլիթյան ամրոցների ու բերդաքաղաքների հարանման ցիկլոպյան շենքեր հանդիպում են Հայկական լեռնաշխարհի զանազան տեղերում— Արարատի դաշտի բարձրաբլուրների վրա, Արշարունիքում (Իգդիրի գավառ), Յերասխաձորում, Ճորոխի հովտում և այլն և այլն:

Բերդաքաղաքների ու ամրոցների վերաբերյալ նկարագրությունները տալիս են նեոլիթյան Հայաստանի քաղաքատեղիների ու նրանց ամրացված վայրերի միայն արտաքին վիճակը, ճարտարապետական տեսքը: Այդ տեղերում առայժմ չեն կատարվել հնագիտական պեղումներ ու ծրագրաչափ մեթոդիկ հետախուզումներ, վորպեսզի հնարավոր լիներ, յեթե վոչ ամբողջ, գեթ հարաբերաբար լրիվ լուսաբանել այդ կառուցվածքների, իբրև նեոլիթյան յերևույթների վոչ միայն արտաքին տեսքն ու ճարտարապետական տեխնիկան, այլ և նրանց սոցիալ-տնտեսական, կուլտուր-կենցաղային հիմունքները:

Սակայն Հայաստանի այդ արխայիկ ամրոցների ու բերդաքաղաքների կառուցվածքային բնույթը վորոշ չափով նմանություններ ունի այն հնադարյան քաղաքատեղիների, բերդերի ու ամրությունների հետ, վորոնք գտնում ենք Յեվրոպայում և Փոքր Ասիայում և վորոնք մանրազնին հնագիտական ուսումնասիրության առարկա յեն յեղել: Հնագիտական գրականության մեջ, Յեվրոպայում հետախուզված այդ արխայիկ շենքերը վերջին ժամանակ վերագրվում եյին մեծ մասամբ նե-

ւլթյան շրջանին և յերբեմն միայն նեոլիթի վերջնագույն դարերին: Այնուամենայնիվ, դրանով չի ժխտվում բացառ հիշյալ շենքերի ազգուկից կամ մոտիկ լինելը նեոլիթյան կուլտուրային:

Հունաստանի նեոլիթը, վոր Եգեյան կուլտուրայի նախադուռն է համարվում, գլխավորապես յերևան է գալիս Թեսալիայում ուր այդ կուլտուրայի իրեղեն տվյալները ցայտուն գծերով հայտնաբերվել են նախապատմական Դիմինի ու Սեսկլա քաղաքների պեղումների միջից: Այստեղ հանդիպում ենք բերդերի ու ամրոցների, վորոնք տեղավորված են բլուրների վրա և բաղկացած են 7 զուգահեռ շուրջանակի քարաշար պարիսպներից համակենտրոն ունենալով միջնաբերդը «ակրոպոլ»[75]) Այդ միջնաբերդը համեմատաբար փոքր տարածություն էր բռնում բլրի գագաթին և պարփակում էր իր մեջ միայն մի քանի հատիկ շենքեր, վորոնց կենտրոնը կազմում էր «մեգարոնը», մեծ տունը: Սա, հավանականորեն, պատկանում էր իշխող կազմակերպիչ–ղեկավարին, վորի հանդես գալն այն ժամանակվա սոցիալ–տնտեսական իրականության մեջ նախապատրաստվել էր սոցիալական ձևավորումների նախընթաց բավական զարգացման արտադրողական ուժերի առաջադիմության հիմքերի վրա:

Մոտավորապես նույն պատկերն են տալիս արևմտյան Եվրոպայի նախապատմական ամրոց–քաղաքները, վորոնք յեթե նեոլիթյան շրջանին չպատկանեն, գոնե վերագրվում են պալեոմետաղին (հնագույն մետաղի դարին): Այդ բերդերի պարիսպները բաղկացած են լինում 2–3 գիծ համակենտրոն պատվարներից, կառուցված հաստատուն գերաններից: Հ. Լեները այդ ամրոցները վոչ թե բերդաքաղաքներ էր համարում մնայուն բնակչությամբ, այլ «ռեֆուգիում»—ամրոց, վոր տեղ արտաքին վտանգի ու հարձակումների պահին շրջակա ազգաբնակչությունն իր ընտանիքներով ու անասունների հոտերով հանդերձ շտապ փախուստով պատսպարվում էր և պաշտպանվում, կռիվ մղելով թշնամու դեմ:[76])

Այդ են ասում «ակրոպոլների» և «ռեֆուգիում»-ների ու նրանց համակենտրոն պարիսպների ամբողջ սիստեմի տարածության անհամաչափությունը նաև այդ միջնաբերդի մեջ յեղած բնակարանների սակավությունը մի մեծ բնակչության համար, վոր անընդհատ մնայուն ապրելու լիներ այդ ամրությունների մեջ, ինչպես մի քաղաքի մեջ: Հիմալի, կատարված հնագիտական հետախուզումներից յերևում է, վոր գերմանական այդ նախապատմական ամրոցներում առաջին ու յերկրորդ պարիսպների միջանկյալ տարածության վրա ապաստանող փախստականները կենտրոնացնում եյին իրենց անասունների հոտերը: Այդ ակնհայտ է կուտակված կենդանական աղբից: Իսկ միջնաբերդում կենտրոնացնում եյին, հավանականորեն, ունևորներին ու կանանց, և

ղաս կռվող տարրերը տեղավորվում եյին արտաքին պարսպի յետևը:

Այդ որինակ ամրացված բլուրներ գոյություն ունեյին նաև Հնագույն պատմական Սիրիայում ու Պաղեստինում, ուր նրանք կրում եյին «տելլ» անունը և ծառայում եյին նույն նպատակներին[77]):

Նույնպիսի պատկեր են տալիս հին Հաթական բերդաքաղաքները, իրենց ավերակների պեղումները Փոքր Ասիայում, ինչպես որինակ՝ այժմյան Բողազքյոյի, Զենջիրլիի, Եյուկ գյուղերի մոտերքը և այլն: Թեև այդ շենքերը չեն վերաբերում նեոլիթյան շրջանին, այլ բացարձակապես պալեոմետաղին, այնուամենայնիվ այդ կառույցների տեսածներն իրենց գրեթե ցիկլոպյան բնույթով տանում են մեզ հեռավոր ուղիներով դեպի ավելի հնագույն ժամանակները, դեպի էնեոլիթի (պղնձաքարի), թերևս և նեոլիթի շինարարական տրադիցիաներին: Բողազքյոյի բերդաքաղաքը զետեղված է մի մեծ բլրի վրա, վոր ամրացված էր բնական ամրություններով. միջնաբերդը զետեղված էր յեղել այդ բլրի գագաթին, վորից իջնող լանջերը ամրացված են յեղել շուրջանակի հողե պատնեշներով ու քարաշար պարիսպներով: Քաղաքի գլխավոր պարիսպը շինված է առանց կրի, և քարերն այնպես են ամուր շարված յեղել, վոր շատ տեղերում նա պահպանվել է մինչև 3 և կես մետր բարձրությամբ: Նրա միջին հաստությունը հավասար է 3½ մետրի. պարսպի արտաքին շարվածքը բաղկացած է 1½ մետր յերկարության ուղղանկյունի կամ 5 կողանի մեծ սրբատաշ քարերից[78]):

Յերբ համեմատության ենք դնում վերոհիշյալ բնորոշ գծերը Հայաստանի նախապատմական բերդաքաղաքների ու ամրոցների կառուցվածքների հետ, վոր հանդիպում ենք Արագածի լանջերում և այլուր ցրված, ակներև են դառնում հար ու նման հատկանիշները: Այդ հատկանիշները հնարավորություն են տալիս գեթ մոտավորապես ուրվագծելու այն նշանակությունը, վոր ունեցել են հիշյալ քաղաքատեղիները նեոլիթյան շրջանում:

Քարաշար շուրջանակի համակենտրոն պարիսպներն իրենց հատանող ճառավիղաձև պատերով և սրանց միջնաբերդերը, վորոնք բոլորը զետեղված եյին դաշտերում իրար հետևվող, յերբեմն իսկ բնական ամրությունից զուրկ, բարձր բլուրների վրա, հանդիսանում եյին իբրև պաշտպանողական հատուկ սիստեմներ լայնածավալ դաշտերում ցրված յերկրագործ և խաշնարած ազգաբնակչության համար: Այդ ամրոցների, մանավանդ միջնաբերդերի, հին Հայաստանի այդ ակրոպոլների, տարածությունը չի համապատասխանում քաղաքային մի ամբողջ, կայուն բնակչության համար. այդ միջնաբերդերի մեջ պարսպապատված շենքերի, ինչպես յերևում է Թ. Թորամանյանի նկարագրից, սակավ թիվը չէր կարող բնակարան հանդիսանալ քաղաքացիների համար, այլ սոսկ իշխող կազմակերպիչ – ղեկավարի, առհմապետի ան-

հոտական բնակության համար: Իսկ միջնաբերդից դուրս, շուրջանակի առաջին համակենտրոն պարիսպների միջանկյալ տարածությունները, ըստ յերևույթին, բնավ չեն ունեցել բնակարաններ կամ տնակներ:

Այդ տեսակետից խիստ բնորոշ են Եջմիածնի գավառի, Արագածի հարավային լանջերում, մի շարք բլուրների վրա կառուցված պարսպապատ շենքերը, վորոնք Աշխարհբեկ Քալանթարը թյուրիմացությամբ կրոնական տաճարների տեղ և դնում, իրենց ամբողջ ճարտարապետական երևույթով «ռեֆուգիում»-ներ են յեղել Արարատյան դաշտի այդ մասում ապրող հնադարյան բնակչության համար, վոր արտաքին թշնամու ասպատակումներից ու հարձակումներից պաշտպանվելու նպատակով ապաստանելու յեր այդտեղ իր կանանց ու յերեխաներով, իր հոտերով ու պաշարներով:

Շիրակի ու Արարատյան դաշտի վերոհիշյալ բերդաքաղաքները, ամենայն դեպքում, թերևս կարող եյին լինել սակավաժողովուրդ գյուղացիական բնակատեղեր, սակայն բուն ժողովուրդը իր տնտեսական զարգացվածությամբ, իր համայնական բնակատեղերով ցրված եր այդ ամրոցների շուրջը ծավալվող դաշտերում ու հովիտներում:

Այս հանգամանքով պետք է բացատրել այդ բերդաքաղաքների ու ամրոցների չափազանց մեծ քանակը, իրար մոտիկությունը, յերբ ամեն մի բլուր, ամեն մի բարձունք, վոր հարմարություն եր ընձեռում արվեստական ամրություն կազմելու, անմիջական օգտագործվում եր լայնածավալ դաշտերում սփռված ազգաբնակության պաշտպանության համար:

Այս պարագայում միայն մեզ հասկանալի կլինի «քաղաքների» այն հսկայական թիվը, վոր հասնում եր 200–300-ի համեմատաբար փոքր տարածության վրա, վորոնց մասին իրենց վիմագիր արձանագրություններում հիշատակում են հետագա հնագույն պատմական ժամանակների ասուր-բաբելական աշխարհակալ նվաճողները, յերբ ասպատակում ու գերում եյին Նաիրիի յերկրներն ու գավառները, հին Նախահայաստանը: Այդ «քաղաքները», անշուշտ, Նեոլիթյան Հայաստանից մնացած բազմաթիվ վերոհիշյալ ամրոցներն եյին, վորոնք տակավին պահպանում եյին իրենց նախկին դերն ու նշանակությունը վաղնջագույն պատմական դարերում՝ դաշտաբնակ ժողովրդի համար, վոր, իհարկե, ինչպես տեսնում ենք Շիրակի մի քանի բերդերի ու ամրոցների օրինակներով, հետագա նոր վերակառուցումներով հարմարեցնում եյին ժամանակի ճարտարապետական տեխնիկայի ու ռազմական պահանջներին:

VI

Նեոլիթի մարդու ոթևանից բնակարանին պետք է անցնել, նրա հավիտենական հանգստի տեղին, այն է՝ գերեզմաններին ու թաղման ձևերին: Կենդանի մարդու բնակարանի և մեռյալ գերեզմանի միջև այդ ժամանակներում խիստ մեծ աղերս կար: Տիրում եր այն կարծիքը, կամ հավատը, թե յերկրային կյանքը շարունակվում է նաև մահվանից հետո մի ուրիշ, հանդերձյալ աշխարհում: Դա մի մտապատկեր է, վոր սկսել է գոյանալ տակավին պալեոլիթյան մարդու նախանիմիստական աշխարհհայեցողության մեջ և իր զարգացումն ստացել է նեոլիթի դարերում, արտացոլվելով նրա նոր-նոր կազմակերպվող կրոնական հայացքների ու պաշտամունքների մեջ:

Յեթե Հայաստանում մինչեվ այժմ դեռևս չեն գտնվել պալեոլիթի գերեզմաններ, ընդհակառակն նեոլիթի դարերին պատկանող գերեզմաններ հայտնաբերվել են մի քանի հատ: Այդ գերեզմանների հանգամանքները կրում են իրենց մեջ նեոլիթի մարդու կենցաղային գծեր և ահագին գիտական նշանակություն են ստանում նյութական կուլտուրայի ուսումնասիրության տեսակետից: Դժբախտաբար այդ տեսակ հայտնաբերված գերեզմանները դեռևս խիստ սակավաթիվ են վորպես գիտական յեզրակացությունների ու ամփոփումների հանգման համար: Բայց և այնպես այդ պեղածը, առ այժմ սակավաթիվ, տվյալներն եվ վորպես շաղկապ լուսաբանում են այն ժամանակվա թաղումների բնույթը և այսպես ավելորդ հավաստիքները, այսինքն նեոլիթի մարդու նյութական կենցաղից բխող յերևույթները[79]):

Ընդհանրությունից հայտնի յե, վոր դրեթե բոլոր յերկրներում եվ հայտնաբերված նեոլիթյան դարի գերեզմաններն ու թաղումները ներկայացնում են բազմատեսակ ձևեր: Նույնն ենք տեսնում Հայաստանում:

Պալեոլիթյան դարերում և վաղնջական նեոլիթյան ժամանակաշրջանում այնքան տարածված թաղումը՝ բնակատեղ ծածկոց քարայրներում ու քարանձավներում դեռևս հնագիտական հետախուզումը չի հայտնաբերել մեր յերկրում: Պեղումների կամ դիպվածական գյուտերի հետևանքով հայտնի դարձած նախապատմական գերեզմանները վերաբերում են մեծ մասամբ մեր լեռնաշխարհի նեոլիթի միջին ու հետնագույն ժամանակաշրջաններին: Ցարդ հայտնի յեն հետևյալ ձևերով թաղումներ, վորոնք գտնվել են Հայաստանում:

1. Դիակները թաղում եյին ուղղակի հողի մեջ: Այդ ձևի եյին Զանգուի ձորում Յերևանի ջրաելեկտրակայանի տեղում կատարված փորումների ընթացքում հայտնաբերված 4 նախապատմական գերեզ-

ժամները, վորոնց մասին առիթ ունեցանք նախորդ էջերում խոսելու։ «Գերեզմանի գտնված չափը կավային սալից է․ ուղղությունը հյուսիս-արևմուտքից դեպի հարավ-արևելք․ վոսկրների բռնած տարածության յերկարությունն է ընդամենը 1,30 մետր․ կմախքի դիրքը՝ նստած, ավելի շուտ պլպղած, աջ կողքի վրա թեքված։ Թաղվածը բացվել է ամբողջությամբ մնացած, իր կոնտուրը պարզորոշ կերպով կաղապարված լինելով հողի մեջ, վորի պնդության (արդեն քարացած) ու չորության հանգամանքներով պետք է բացատրել վոսկրների համեմատաբար լավ պահպանված լինելը» (ՊՀ 1298 թ․ № 65)։

2․ Դիակն ամփոփում են կարասի մեջ, վորը թաղում էին գետնի մեջ։ Այդպիսի կավե թրծած կարաս գտնվել է Յերեվանի քաղաքամասում, Նորք արվարձանի ու Ավան գյուղի միջև։ «Կարասը բարձր էր քառասունից 65 սանտիմետր, պատկերված է կողքի վրա, հորիզոնական դիրքով և կողքերից ամրացրած քարերի շարվածքով։ Կարասի վերին կեսը՝ ծայրից ծայր կոտրված է, կտորները թափված են մեջը, բայց բովանդակությունը, բարեբախտաբար, անվնաս։ Կարասը ձվաձև է, բերանը զարդարած դեպի դուրս։ Մարդը դրված է մեջը աջ կողքի վրա, կուչ յեկած, վոտքերը կարասի հատակին, իսկ ծնկներն ու յերեսը մոտ կարասի հակառակ պատերին հենված, գլուխը ուղիղ կարասի բերանի դիմաց, յերեսն ուղղված դեպ արևմուտք, ձեռքերը միասին աջ յերեսի տակ» (ՊՀ 1926 թ․ № 231)։ Կճուճները և մարդկանց վոսկրներով (ossuarium) գտնվել են Էջմիածնի գավառի Շիրազլու գյուղում, վորտեղ գյուղացիները, «գանձ» վորոնելու նպատակով, պեղել են նախապատմական գերեզմաններ․ Իհարկե, վոչինչ չգտնելով, ջարդ ու փշուր են արել ու վոչնչացրել այդ կճուճներն իրենց մեջ ամփոփված մարդկային վոսկրներով (Ա․1914 թ․ 96)։ Ցավոք հնարավորություն չունենք պատկերացնելու այս վերջին ձևի թաղման հանգամանքները։ Նույնպիսի սափորներ մարդկային վոսկրներով գտնվել են հինավուրց Անիի շրջակայքի Թուրքական «Հանի» գյուղի կալերում նախապատմական կուլտուրական շերտերի մեջ (Անդ)։

3․ Դիակներն այրում էին և մոխիրը թաղում։ Այս պարագայում մոխիրն ամփոփվում էր անմիջականորեն հողե գերեզմանի մեջ կամ այրեցման վայրում հորի մեջ, վոր շատ անգամ քարերով պատած էր լինում․ աճյունի մոխիրը շատ անգամ էլ ամփոփված ենք գտնում կավե փոքրիկ կարասներում։ Առաջին տեսակի թաղման մնացորդներ Յերվ․ Լալայանը գտել է Էջմիածնից Աշտարակ տանող ճանապարհի վրա ընկած Շրեշ բլրի պեղման ընթացքում․ այստեղ դիակի այրման հետևանքով մոխրացած աճյունը և կրակի հետքերն ամփոփված են յեղել անմիջականորեն հողաշերտի մեջ։

Վերոհիշյալ այրման բոլոր ձևերով դամբաններ գտնվել են Յերվ․

Լալայանի հնագիտական պեղումների հետևանքով 1927 թ․ ամառը Եյլառ գյուղի մոտերքը (Կոտայքի գավառակ, Յերեվանից 18-20 վերստ հեռու)։ Եյլառի մոտ, հյուսիս-արևմտյան կողմը, «Քյոլթափա» կոչված քարքարոտ հարթության վրա գտնվող հինգ դամբաններն ունեն մանր քարերից բաղկացած մի շրջանագիծ 1,30—1,80 մետր տրամագծով և բարձրանում են յերկրի մակերևույթից հազիվ 10-20 սանտիմետր։ 60-80 սանտիմետր փորելուց հետո բացվում են 2-ական քար, վոր ծածկում են սյախ․ սրա վրա կար աճյուն, մարդկային վոսկրների մնացորդներով․ մոխրի շերտում դուրս հանվեցին նախնական կավե ամանների կտորներ, քարե մուրճեր, օբսիդիանի դանակներ։

Այս միևնույն տիպի դամբաններ են պեղվել Եյլառի արևելահյուսիսային կողմում մեկ կիլոմետր հեռավորության վրա։ Նույն անվանի, բայց ավելի կատարելագործված էին գյուղի ավերակ ամրոցի բլրի արևմտյան լանջի վրա յեղած 7 դամբանները։ Սրանք բոլորն էլ ունեին 2-ական համակենտրոն քարե շրջաններ․ առաջինը՝ մեծ, յերկրորդը մանր քարերից շարված․ բոլոր գերեզմաններն էլ կլորաձև էին, մեծ-մեծ քարերով ծածկված։

Գերեզմանների մեջ կային աճյուն, մարդկանց ու անասունների վոսկրների կտորներ, օբսիդիանի դանակներ, քարե մուրճեր ու ապարիքներ (սանդեր)։ Առաջ ենք բերում Յերվ․ Լալայանի ձեռագրից այս վերջին դամբաններից մեկի նկարագիրը․ «Առաջին դամբանի առաջին շրջանագծի տրամագիծն էր 6․48 մ․, յերկրորդ շրջանագծինը 4 մ․ դամբանը գետնի մակերևույթից կես մետր բարձր էր ու ծածկված էր 2,57×1,78×0,56 մետր մեծության քարով։ Գերեզմանը բացվեց 1 մետր փորելուց հետո, կլոր էր ու անտաշ քարերով պատած, տրամագիծն էր 1,57 սանտիմետր։ Մինչև 1,40 մետր խորանալուց հետո պատահեցինք աճյունի շերտի, վորի հաստությունը 30 սանտիմետր էր, հետո բացվեց փայտի մոխրի շերտ․ նկատելի էր, վոր այրվել են յեղել, փայտերի տակ իբր նեցուկ քարեր դնելով։ Մոխրի շերտի միջից գտնվեցին 24 օբսիդիանե դանակներ, 1 փոքրիկ քարե մուրճ, վոսկրների կտորներ, մի մեծ ապարիք, 4 քարե մուրճ և 1 կլոր քար»։

Այս շարքի գերեզմաններից մեկի կողերը, պատած էին բնական մայր քարերով, վորոնք գերեզմանին տվել էին վոչ թե կլոր ձև, ինչպես էին բոլոր նախորդ հիշվածները, այլ քառանկյունի։ Այս հիշատակված գերեզմանների մեջ տեսնում ենք ուրեմն մեկ տիպի, վորոնք ուղղակի հողի մեջ են փորված ու յերկրորդ տիպի, վորոնք, փորված լինելով հողի մեջ, պատած են անտաշ քարերով։

Վերջին տիպի գերեզմանների թվին պետք է դասել նաև այն հնագույն սարկոֆագի ձև ունեցող գերեզմանը, վորի դամբանը գտնվում է Եյլառի հինավուրց ամրոցի բլրի արևմտյան ստորոտում և 2 համակենտ-

րոն շրջանակով և բոլորված (նկ. 53)։ «Կենտրոնում կային 4 հ. ½ մետրանոց քարեր, որոնց վերցնելուց և 30 սանտ. փորելուց հետո, բացվեց քարե սարկոֆագ, փորված մեկ ժայռ քարի մեջ, որ ուներ 2,84 մետր երկարություն, 1,24 մետր լայնություն և 1,90 մետր հաստություն, ուղղված հյուսիսից հարավ։ Այս քարի հարավային ծայրից 15 սանտիմետր հեռու փորված էր կատարյալ փոս, որի բերանի տրամագիծն էր 45 սանտ., իսկ հատակինը՝ 16 սանտ., խորությունը 48 սանտ.։ Այդ փոսի 2 կողքից մի-մի փոքրիկ փոսեր ևս կային։ Մեծ փոսի լեզրերն այնքան հարթ էին, որ կարծես տաշած չէին, այլ քարը քըսելով մաշած. ու լի էր աճյունով, որի միջից հանվեցին 2 ոսկեղենի զանակներ, այրված ոսկորների ու կավե ամանների կտորներ։ Այս փոսից 6 սանտ. դեպի հյուսիսարևմուտք մի տաշտաձև փորվածք կար նույն ժայռաքարի մեջ 150×0,73×0,30 մետր. սրա հարավ-արևմտյան անկյունում մեկ փոքրիկ ծակ կար, որի կողը ճեղքված էր. այդ սարկոֆագը լի էր աճյունով, որի միջից դուրս եկան 1 քարե մուրճ, ձկան ատամ, 3 ոսկեղենի կտորներ, կավե ամանների խեցիներ։ Սարկոֆագի կողքերը ևս լի էին մոխրով, որի միջից հանվեցին անասունների, փտած ոսկորների կարծր մասեր» (նկար 54)[80])։

Վերջապես հիշենք մի մեծ խումբ դամբարանների, որոնք հանդիսանում էին սոսկ հորեր, մեկը մյուսից 1—2 մետր հեռավորության վրա փորված։ Մեռյալի դիակը այրել էին հորի մեջ, բոլոր երևույթին, դնելով նրա հետ նաև կենդանիներ. չեն մոռացել դնելու նաև նրա հետ այն քարե գործիքները՝ մուրճերը, աղորիքները, սեպերը, ոսկեղենի դանակներն ու քերիչները, կավե ամանները, որ կազմում էին ննջեցյալի կենդանության պահուն անհրաժեշտ կենսական իրերը։ Այդ հորերը լինում էին մոտ 1,50—2 մետր ավելի տրամագծով և 1 մետրից ավելի խորության, մեծ մասամբ կլոր ու պատած անտաշ քարերով, երբեմն էլ հատակը քարված։ Այսպիսի գերեզման-հորերը համախմբված լինում էին 14 մետր երկարության և 5 մետր լայնության տարածության, և անհրաժեշտ եղավ 2 և կես մետր խորությամբ փորել, որպեսզի հնարավոր լիներ նրանց հայտնաբերել։ Ըստ երևույթին, բոլոր տվյալների համաձայն, այդ նեկրոպոլը քարե դարում եղել է մի ամբողջ տոհմական կամ համայնական գամբարան։ Հիշյալ նեկրոպոլը գտնվում էր մի կալատեղում, գյուղի հարավային ծայրում, բլրակի լանջին։

Նույն այդ կալատեղում 2,40 մետր խորության մեջ, հարավ-արևմտյան անկյունում պեղելով, բացվել են շրջանաձև տարածված 5 քար, որոնց մեջ գտնվել է մի աճյունակալ, կարմիր կավե անոթ, լի

մոխրային աճյունով, շրջված ու կոտրված, դրված նույնպես կոտրված սև կարասի մեջ։

Այդպիսի աճյունապահ հայտնաբերվել է դիպվածորեն 1926 թ. գարնանային հեղեղի ջրերի հետևանքով Շահալ գյուղում (Երևանի գավառ). այդ աճյունապահը կավե կարմիր սափոր է, որ իր հերթին զետեղված է քարե փորված արկղի մեջ. այդ արկղը արտաքուստ քառանկյուն է, իսկ բունը, որի մեջ զետեղված է սափորը, կլորաձև է։

1. Դիակները թաղում էին պրպղած կամ պառկած դիրքով սալաքարերով շինած արկղներում, որոնք հնագիտության մեջ հայտնի են դոլմեն անունով[81])։ Սալաքարերով շարած արկղն իսկապես հանդիսանում է տնակի պարզագույն նմանություն. դա մի քարե տուն է, հատկապես մեռյալի հավիտենական հանգստի համար կառուցված։ Դոլմենների ձևերն ու տեսակները խիստ բազմաթիվ են հնագիտության մեջ։ Ամենատարածվածն այն է, որ բաղկացած է 3—4 կողմից ու մեծ սալաքարերից, ուղղաբերձ կանգնած կամ թեքած իրենց վերին կողերով, և դրա վերը ծածկված է 1 մեծ կամ 2 սալաքարերով, որպես տանիք. առաջին դեպքում դոլմենը ստանում է ուղղանկյուն արկղի ձև, իսկ երկրորդ դեպքում՝ հատած պրիզմայի ձև (նկ. 55)։ Շատ անգամ դոլմենները ծածկված են լինում հողաթմբով, որոնք արտաքուստ ստանում են կուրգանի ձև. այդ տեսակ հողաթմբերը սովորաբար շրջանակաձև եզերված են լինում խոշոր քարերով. այսպիսի կուրգանաձև դոլմեններն արդեն բրոնզե դարերի երևույթներ են։

Դոլմենները իբրև մեգալիթյան հուշարձանների տեսակներից մեկը, ամենամեծ չափերով զարգացել ու տարածվել են նեոլիթի դարերում։ Նրանց հետքերը գտնում ենք նախապատմական կուլտուրայի գրեթե բոլոր աշխարհագրական կետերում։ Հնագույն դոլմենները ամենուրեք շինված են խոշոր, անտաշ ու կոպիտ սալաքարերից։ Սակայն հետագայում այն սալաքարերը, որոնցից կառուցված են լինում ուղղահայաց պատերը, սկսում են փոքրանալ իրենց ծավալով, և գործադրվում են համեմատաբար ավելի փոքրիկ, թեև չտաշված, բայց խնամքով իրար հղկած սալեր (նկ. 56)։

Դոլմենները մեծ մասամբ համախմբված են լինում փոքր տարածության վրա։ Այդ հանգամանքից կարելի է ենթադրել, որ նրանք պատկանում են մի տոհմային կամ ցեղային ձևով ապրող խմբերին։

Դոլմենների հետ միասին հանդիպում են նաև այսպես կոչված մենհիրներ ու կրոմլեխներ[82])։ Մենհիրները մոնոլիթներ են, ամբողջական մեծ քարեր, ուղղաբերձ, որոնք սուրին ծայրով տնկված են գետնի մեջ, իսկ կրոմլեխները—շրջանակաձև, իրար քով շարված խոշոր քարեր են. երբեմնակի այդ շրջանակի կենտրոնում լինում են

դոլմեններ կամ մենհիրներ: Մենհիրների ու կրոմլեխների նշանակությունը ամբողջովին պարզաբանված չէ հնագիտության մեջ: Անշուշտ, նրանք ունեն որևէ կրոնական-պաշտամունքային նշանակություն: Այն կարծիքը, որ շատերն արտահայտել են, թե մենհիրներն ու կրոմլեխները նույն դերն են ունեցել, ինչ որ դոլմենները, և շինված են եղել նախապատմական մարդու գերեզմանի վրա, իբրև հուշարձան, այդ դեռևս հաստատված չէ, որովհետև հնագիտական պեղումներն այդ բանը չեն դրսևորել:

Վերոբերյալ մեր նկարագրից պարզ հետևում է, թե ինչ մեծ արժեք է ներկայացնում մեգալիթյան հուշարձանների ուսումնասիրությունը մեր երկրի կուլտուրայի պատմության համար: Սակայն այդ տեսակ ուսումնասիրությունից մենք զուրկ ենք այն ահագին քանակի դոլմենների, մենհիրների ու կրոմլեխների նկատմամբ, որոնք սփռված են Հայկական լեռնաշխարհի գրեթե բոլոր նախապատմական «կուլտուրական գավառներում»: Հայաստանի լեռնոտ ու քարե զանգվածներով հարուստ բնությունը մի անսպառ ու լայնածավալ ասպարեզ էր բանում նեոլիթի մարդու առաջ իր շնորհքն ու ճարտարվեստը ցուցահանելու, կառուցելով անվերջ դոլմեններ, մենհիրներ ու կրոմլեխներ: Բավական է վերցնել միայն Արագած սարը և հնագիտական հայացք անել նրա բոլոր լանջերում նախապատմական ժամանակները ծածկող կուլտուրական կետերի, մարդկային բնակավայրերի վրա:

Դեպի Արաքսի հովիտը, Արարատյան դաշտը թեքվող Արագածի լանջերում գտնում ենք ամբողջական տարածություններ, կազմված միայն կրոմլեխներից, որոնց հետ երբեմն խառն են լինում կամ դոլմեններ կամ մենհիրներ. պատահում են նաև սոսկ մենհիրների դաշտեր. երբեմն էլ հանդիպում են առանձնակի դոլմեններ, որոնք ժողովրդի բերանում հայտնի են «Ավազակի տներ» անունով: Այդ կողմից աչքի են ընկնում Շամիրամի (նկ. 57 և 58), Օշականի, Այթամուրի, Փարպիի, Համբերդի, Աղավնատան շրջակայքերը, ուր մեգալիթյան այդ հուշարձանները տարածվում են մի քանի վերստերով (ԲՀՆ. 212–215):

Նմանապես հայտնաբերված են դոլմեններ, մենհիրներ ու կրոմլեխներ դեպի Շիրակի դաշտն իջնող Արագածի լանջերում, ինչպես օրինակ՝ Հաջի-Խալիլի, Ղափըլի, Բոզթալախի և Սենդարի շրջակայքներում (ԹՆԲ):

Սիսիանում Ղարաքիլիսա գյուղից մոտ 2 կիլոմետր հեռավորության վրա գտնվում է Ղոշուն-Դաշ կոչված տեղը, ուր կան բազմաթիվ դոլմեններ, կրոմլեխներ ու մենհիրներ (նկ. 59): Կրոմլեխները ներկայացնում են կուրգաններ կամ քարակույտեր, շրջապատված ցից-ցից կանգնած սրածայր քարերով. այս շրջանագծերի տրամագիծը հասնում է 5-30

մետր. ցից քարերն ընդհանրապես սրածայրեն, 1 և կեսից մինչև 3 մետր բարձրության, 1—2 մետր լայնության և 1—1½ մետր հաստության. սրանցից մի քանիսների ծայրերը ծակված են: Կան նաև այնպիսիներ, որոնք մի քանի ծակեր ունեն: Մի քանի տեղեր էլ բարձրանում են սոսկ կուրգանաձև քարակույտեր առանց շրջանային ցից քարերի. նմանապես մի քանի տեղեր էլ բարձրանում են միայնակ և կամ ուղիղ գծով շարված քարեր՝ մենհիրներ: Այդ մենհիրների ու կրոմլեխների մի քանիսների տակից հանվել են մարդկային կմախքներ ու կավե ամանների կտորներ սևագույն յերեսով:

Դոլմենները նմանվում են արհեստական քարայրների, որոնք կառուցված են ահագին՝ 2—4 մետր երկարության և 2—3 մետր լայնության սալաքարերից, որոնց մեծ մասը գետնի մեջ է ամրացած, իսկ մի քանիսը գետնի մակերևույթի վրա: Այս քարարկղները զանազան մեծության ու բարձրության են. երկարության ուղղությամբ ունեն 0,71 մետր բարձրության և նույնչափ լայնության անցքեր, դռան տեղ ծառայող (ԱՀ III, 174—175: CM, XIII, ч. I, 126—127):

Նույն ձևի մեգալիթյան հուշարձաններ կան, բազմաթիվ ցրված Լոռու գավառի՝ Լալվարի լանջերում, Դսեղի սարերում, Հնեվանքի ձորում: Նույնպես գտնվում են դոլմեններ Զանգեզուրում, օրինակ՝ Գորիսի շրջանում: Կան բազմաթիվ մեգալիթներ Սևանի լճի շրջակայքում, մանավանդ նրա հյուսիսային ու արևելյան կողմերում, ինչպես և հանդիպում են Վանի, Տարոնի և այլ կետերում:

VII.

Թեև, ինչպես վերը նշել ենք, Հայաստանի մեգալիթյան հուշարձանները ամբողջովին ուսումնասիրված չեն մանրազննորեն, թեև վերը հիշատակված մի քանի պեղածո դամբաններն ու թաղումները իրենց սակավաթիվ օրինակներով խիստ անբավարար են ընդհանուր եզրակացությունների համար, այնուամենայնիվ այդ եղած նյութերն էլ հնարավորություն են տալիս փոքր չափով մեզ պատկերացնելու նեոլիթյան Հայաստանում սովորություն դարձած թաղումների ու մեռյալների վերջին հանգստի ձևերը:

Այդ փոքր չափով հնարավոր է, երբ համեմատության ենք առնում նույն նեոլիթի նմանօրինակ ծեսերի ու սովորությունների կոմպլեքսը, որոնք գոյություն են ունեցել այլ երկրներում համաձայն հնագիտական հետազոտությունների:

Ի՞նչ են ասում այդ բոլոր առձեռն հնագիտական տվյալները մեր երկրի մասին:

Նեոլիթյան Հայաստանի մեջ հայտնաբերված թաղումների ու գե-

թաղումների ձևերը, որոնց նկարագիրը տվինք վերը, կրում են միանգամայն ծիսական (ռիտուալ) բնույթ: Այս հանգամանքը վկայում է, որ արդեն նորաքարային դարում զարգանում էր որոշ կրոնական աշխարհայացք, կազմավորվում էին հավատալիքներ, որոնք արտահայտված էին հատուկ պաշտամունքներով: Այդ պաշտամունքների մեջ առաջնակարգ տեղ է գրավում մեռյալների պաշտամունքը, որ դրսևորվում էր զանազան ձևերով և դնում էր նախնական կրոնի հիմքը:

Այդ հավատալիքների ու պաշտամունքների սկզբնական տարրերը սաղմնավորվել են ու զարգացել ամբողջ պալեոլիթի նյութական մշակույթներում և ապա, աստիճան-աստիճան զարգանալով, անցել են որոշ ձևավորված նեոլիթի մարդու նյութական կենցաղի մշակույթում: Այնուհետև անցնելով բրոնզի դարերի միջով, այդ հավատալիքներն ու պաշտամունքները հասունացել ու կայունացել են երկաթի դարում, վերածվելով կրոնական որոշ ուսմունքի:

Տեսության առումով Հայաստանում նեոլիթի դարերում եղած թաղման մեզ հայտնի ձևերը, ամենից առաջ նկատում ենք, որ գերեզմանները մեծ մասամբ ուղղված են լինում հյուսիսից հարավ: Այս պարագան որևէ հիմք չի տալիս կասկածելու, որ այստեղ ոճրային կերպով նշվում է թաղվածների նիրհի դասավորումը: Ինչպես նախորդ դարաշրջաններում առիթ ենք ունեցել ասելու, Հայկական լեռնաշխարհի վրայով տեղի են ունեցել, սկսած պալեոլիթի վերջերից՝ զանազան էթնիկ խմբավորումների մակընթացություն ու տեղատվության շարունակական գաղթաշարժեր: Սրանց հետևանք մի ապացույցն էլ այն է, որ մենք հանդիպում ենք պեղված կմախքների մեջ երկու բնորոշ մարդաբանական տիպերի՝ երկարագանգ (դոլիխոցեֆալ) ու կարճագանգ (բրախիցեֆալ): Նախնադարյան Հայաստանի պեղված կմախքները մեծ մասամբ երկարագանգ են, մի հանգամանք, որ վկայում է նրանց դրսեկ բնույթը: Գաղթումների գերակշռող հոսանքը եկել է հյուսիսից, լինի դա Սև ծովի ջրափնյակով, լինի դա Կասպիական դռներով՝ Անդրկովկասի վրայով, որոնք գնում էին դեպի Հայաստանյան երկրները կենսական ավելի բարենպաստ պայմաններ փնտրելու համեմատաբար ավելի տաք ու բերրի վայրերում: Ահա այդ հյուսիսային նախահայրենիքի հիշատակն է պահպանվել այն ծիսական յուրահատկության մեջ, որ գերեզմաններին տվել են հյուսիս-հարավային ուղղություն, որով նեոլիթյան մարդը ցանկացել է դրանով արտահայտել իր ներքին կապն ու սերը դեպի հյուսիսում մնացած իր նախահայրերի հողերը:

Այնուհետև թաղման ձևերի մեջ նշմարում ենք 2 եղանակ սկըզբունք. մեկն այն է, որ մեռյալի դիակը թաղում էին, լինի դա գետնի մեջ փորված, լինի կարաս, սալարկղ կամ դոլմեն. իսկ մյուսն

այն է, որ դիակը նախապես այրում էին և ապա միայն մոխրացած աճյունը կամ մնացած ոսկրները թաղում:

Թաղման առաջին ձևերը ցույց են տալիս, որ նորաքարային մարդն արդեն մշակել էր որոշ պատկերացումներ հանդերձյալ երկրային կյանքի, այլ շարունակվում էր հավիտենականորեն մի այլ աշխարհում, իր բնակած երկրից դուրս գտնվող: Հանդերձյալ կյանքը նրան պատկերանում էր որպես շարունակություն երկրայինի, նույն կյանքի, նույն կարիքներով, նույն կենսական պահանջներով[83]): Ահա թե ինչու պալեոլիթի մարդիկ, ինչպես ցույց են տալիս Արևմտյան Եվրոպայի հնագիտական հետազոտությունները, մեռյալներին սկզբնական ժամանակները ուղղակի թողնում էին իրենց «տան» օջախի մոտ, քարայրներում, իսկ հետագայում սովորել են թաղել նրանց նույն այն քարայրների մեջ, որտեղ հանգուցյալը վարել էր իր վերջին շունչը:

Նեոլիթյան դարերում, երբ մարդն արդեն նստակյաց կենցաղի անցնելով, ապրում էր մշտական բնակարանում, մեռյալների համար էլ շինում է կենդանի մարդկանց տնակներ—հյուղերի օրինակով ու հետևողությամբ հանգստարան: Այստեղից էլ առաջանում են փորվածքներ հողի մեջ, կարասներ, դոլմեններ, քարափոր սարկոֆագներ:

Հողի գետնափոր գերեզմաններն արտահայտում են իրականորեն նույն այն գետնափոր տների սկզբունքը, որ նորաքարային մարդը կառուցում էր դաշտային ու հովտային վայրերում:

Կարասներն ու դոլմենները, նմանապես քարափոր սարկոֆագները, հիշեցնում են իրենց արտաքին ու ներքին գծերով՝ նախնական այն քարայրներն ու քարանձավները, որոնք ոչ միայն կենդանի մարդու բնակարան են եղել, այլ և, պալեոլիթի շրջանում, ծառայել են իբրև մեռյալների հավիտենական հանգստի տեղ: Դրանք քարայրների արհեստականորեն վերարտադրված ձևերն են:

Նույնիսկ հողաթումբերը դոլմենների վրա, որ առնում են կուրգանի տեսք, ունեն իրենց նյութական-պատմական հիմքը, ներկայացնելով այն սարերի ու բարձրաբերձ բլուրների գագաթները, որոնք ծառայում էին նեոլիթյան մարդկային խմբավորումներին իբրև կայուն բնակատեղ՝ իրենց պաշտպանողական բնական կամ արհեստական ամրոցներով: Նույնիսկ չի մոռացվում այն մանրամասնությունը, որ կուրգանները սովորաբար շրջանակված են լինում մեկ կամ երկու քարաշար գծերով, իսկ գագաթն ամրացված մեկ հատ կամ մի քանի մեծ քարերով: Դա հիշեցնում է կենդանի կյանքի ամրոց-բնակարանի շուրջանակի ամրոցային պարիսպները, որոնց շնորհիվ նեոլիթյան մարդը պաշտպանվում էր թշնամական հարձակումներից:

Մեռյալը գնում էր իր հավիտենական տուն բնակարանը, տանե—

յով իր հետ անհրաժեշտ կենցաղային իրերն և ուտելիքները: Վերջին հանգամանքով պետք է բացատրել, որ նեոլիթյան պեղված գերեզմաններում դիակների մնացորդ ոսկրների հետ գտել են նաև քարե ու ոսկրե գործիքներ, կավե ամաններ, զարդեր, սպանված անասունների ու բնական կենդանիների զանազան ոսկրներ: Մեռյալի մարմինը մեծ մասամբ կամ պրկված, կամ կողքի վրա պառկեցրած էր լինում, յերեսը որոշ կողմը դարձրած: Այս տեսակ դիրքով էր սովորաբար միշտ հանգստանում նաև կենդանի մարդը:

Ի վերջո կանգ առնենք մի խիստ բնորոշ յերևույթի վրա, որը առայժմ միայն մեկ պեղածո դեպքում է հայտնաբերվել Հայաստանում: Դա այսպես կոչված տրեպանացիան է, որին յենթարկվում է մարդկային գանգը: Տրեպանացիան մեծ չափերով տարածված է Յեվրոպայում հնագիտական պեղումներով հայտնաբերված գանգերի վրա: Տրեպանացիայի սովորությունը ներկայումս էլ գոյություն ունի մի քանի վայրենի ու կիսավայրենի ցեղերի մեջ Աֆրիկայում և այլուր:

Յերևանի քարահանքում, Նորքի ու Ավանի միջև, բացված կառասի մեջ ամփոփված կմախքը տրեպանացիայի յե յենթարկվել. նրա գանգի աջ կողմը, միջին մասում, ունի քառանկյունի բացվածք 1×4 սանտիմ. մեծության. յերևում է, որ այդ մասի ոսկրը կտրված է գործիքով և դուրս է հանված:

Ինչպես կարծիք են հայտնում մի շարք գիտնականներ, մակաբերելով արդի վայրենի ցեղերի կրոնական հասկացողություններից, տրեպանացիան կատարվում էր մեռածների գանգերի վրա, որպեսզի այդ կտրված ոսկրներից կենդանի մնացած հարազատներն իրենց համար ֆետիշներ կամ ամուլետներ շինեն: Գանգից հանած այդ ոսկրի կտորները կապում էին մեռյալի մոտիկ ազգականներն իրենց վզից, կամ կախ էին կցնում իրենց մանյակներից, հավատալով, որ մեռյալի բարեմասնությունները, ուժն ու կորովը կփոխանցեն իրենց, որ մեռյալն էլ այդ մասով միշտ անմիջապես հովանավորելու և պաշտպանելու է այդ ոսկրը կրողին: Այսու հանդերձ կան և այլ կարծիքներ տրեպանացիայի մասին: Վերջերս Դ. Յ. Վոլֆել, գերմանացի գիտնականը, մանրազնին քննության յենթարկելով տրեպանացիայի վերաբերյալ բոլոր հավաքված փաստերը, հանգել է այն համոզկեր յեզրակացության, որ տրեպանացիան կատարվում էր բացառապես բուժական նպատակով, այն էլ այնպիսի վերքերի վրա, որոնք առաջացել են սուր հարվածող, բայց ոչ ծակող գործիքներից (մահակ, գուրզ, պարսատիկ)[84]:

Այսպիսով թաղման վերոհիշյալ բոլոր ձևերը վկայում են, որ նեոլիթի մարդը իր հավատալիքներում ու կրոնական պրիմիտիվ գաղափարներում հասած է անիմիզմի՝ հոգեպաշտության մակարդակի

վրա: Այդ բոլոր ծիսական ձևերը թաղման վերաբերյալ ծառայում էին սոսկ մի նպատակի, այն է հանգստացնել մեռյալների հոգիներին, որպեսզի անվտանգություն և բարօրություն ստեղծվի կենդանի մնացածների համար:

Մեռյալի թաղման յերկրորդ ձևը դիակի այրելն է: Դիակի այրման սովորությունն առաջ է յեկել նեոլիթյան հետնագույն ժամանակաշրջանում, ուրեմն ժամանակագրական տեսակետից նա թաղման առաջին, մեր նկարագրած, ձևից շատ հետո յե գոյացել. նա ծագել է գլխավորապես նեոլիթի վերջերին ու բրոնզե դարերի սկզբներին: Դիակի այրման կետն ինքնին պարփակում է իր մեջ միանգամայն նոր մտապատկեր, յուրահատուկ աշխարհայացք հանդերձյալ կյանքի մասին, որ միանգամայն տարբերվում է նախկին՝ ավելի հին հայացքներից:

«Մեռյալի հոգին, որ շարունակում է իր սովորական կյանքը գերեզմանում, պահպանում է որոշ հարաբերություններ կենդանի մնացած իր ազգականների ու բարեկամների հետ. նա կարող է հովանավորել նրանց, յեթե նրանք մոռացել են նրան: Թաղված ազգականն ու նախնին մնում է ընդմիշտ հովանավորող, հոգատարող կամ հալածող իր կենդանի մնացած ազգականների: Ընդհակառակը, նա, որի դիակն այրման է յենթարկվում, անկարող է այլևս դուրս գալ իր գերեզմանից, անկարող է մշտական մասնակցություն ունենալ իր ազգականների գործերին: Նրա հանդերձյալ գոյությունը չեզոքի ու անզգալի անջատվում է նրա յերկրային կյանքի վայրից: Նրա հոգին բոցերի մեջ, դուրս պրծնելով այրվող մարմնից, քամու թևերի վրա տեղափոխվում է հեռուները, որտեղ շարունակում է ապրել առանց կապակցություն ունենալու այն տեղի ու մարդկանց հետ, որոնց միջավայրում նա ապրել էր կենդանի ժամանակ»[85]:

Յեթե նեոլիթի մարդը դիակիզման միջոցով կարծում էր, թե իր անվտանգությունը միանգամայն ապահովում էր մեռյալի հոգու միջամտությունից ու մերձավորությունից, սակայն նույն միտքն ու ցանկությունը նա անշուշտ պետք է ունենար նաև այն ժամանակները, յերբ դիակի այրման ձևը դեռևս գոյություն չուներ: Հիրավի, թաղման առաջին ձևը պարփակում էր իր մեջ նույն տենդենցը: Որպեսզի մեռյալը դուրս չգա իր գերեզմանից կամ թափառի յերկրի վրա, նրա գերեզմանի վրա դնում են ծանր քարեր. թերևս մենհիրը, կրոմլեխը, նաև դոլմենը ծառայում են այդ նպատակին. յերբեմն դոլմենն իր հերթին ծածկվում են հողաթմբով. դիակն ամփոփում են կարասի մեջ ու բերանը պինդ փակում են քարով, կամ վերջապես ամբողջ կարասն էլ իր հերթին տեղավորում են քարե փորված պատյանի մեջ (Շահալի պեղածոն). կապկպում են մեռյալի պրկեցրած մարմինը, որ նա չկարո-

մի և այն և այն: Այս գաղափարները զարգացել էին առավելապես նեոլիթի հետագայում շրջանում, յերբ տնտեսությունը հասել էր վորոշ զարգացման, և նախադրյալ էին հանդիսանում գիտակցության ձևի զարգացման:

Ինչպես վոր դիակն էին վոչնչացնում, այրելով ու մոխիր դարձնելով այն, վորպեսզի հոգին հեռանա այս աշխարհից, այնպես էլ այն բոլոր կենցաղային իրերը, վորոնք առարկաները թաղում էին մեռյալի հետ, յեթե չէին յենթարկվում այրման, կոտրատում էին ու թաղում մեռյալի աճյունի հետ: Դրանով բացատրվում է, թե ինչու դիակեզ թաղումների մեջ հայտնաբերված են մոխրի միջից ջարդված կավե ամանների խեցիներ, ինչպես նաև կոտրված քարե գործիքներ (Շենգավիթի պեղումներում): Այս դեպքում նեոլիթի մարդը նույն համոզմունքներով էր ղեկավարվում, նույն անիմիստական աշխարհահայացողությունն էր յինքնակա: Կոտրելով ամանները ու գործիքները, այրելով ունեցվածքը, նա հավատում էր, թե նրանց միջից հոգիները էլ գնում էին իրենց տիրոջ հետ միասին դեպի մյուս աշխարհը, այնտեղ գործածվելու համար[86]):

VIII.

Հնագիտական հետազոտությունները Արևմտյան Յեվրոպայում հայտնաբերել են, վոր վոչ միայն նեոլիթի, այլև պալեոլիթի մարդը արտացոլել է գեղարվեստական իր շնորհքի արդյունքները թե' նկարներով և թե' քանդակներով քարայրների պատերի ու առաստաղների, վողորկ ժայռերի, առանձին քարերի ու վոսկորների վրա: Պալեոլիթյան վորսորդը գիտեր արդեն ջրաներկերով պատկերացնել իր ժամանակի կենդանիներին: Այդ պատկերները, ինչպես Ալտամիրի, Նիո, Կոմբարելի քարայրների մեջ, այսօր զարմանք են հարուցանում իրենց գեղարվեստական կոնցեպցիայով ու տեխնիկայով ամեն մի հետազոտողի մեջ: Ընդհանրապես գեղարվեստական արտադրություններով հարուստ է պալեոլիթի մագդլենական կուլտուրան:

Նեոլիթի մարդը, բացի իր գեղարվեստական ճաշակին բավարարելու նկարներով ու քանդակներով՝ կարող էր ջանալ նաև իր մտքերն ու գաղափարները դրոշմել այնպիսի նշաններով, վորով կարելի լիներ այն հաղորդել, հասկացնել նաև ուրիշներին: Նախապատմական մարդու այդ ձգտման հետևանքը լինում է այն, վոր նա իր գաղափարները սկսում է արտահայտել պիկտոգրաֆիայով:

Սակայն հետագայում, յերբ այդ տեսակ նկարագիր պատկերներով անհնարին է լինում վերարտադրել վերացական հասկացողություններ, պիկտոգրաֆիային օժանդակ են հանդիսանում պայմանական զանազան նշանագրեր, վորոնք աստիճանաբար ստանում են հիերոգլիֆների (մեհենագրությունների) կամ պետրոգլիֆների ձև:

Հայաստանի նախապատմական դարերը թողել են բազմաթիվ քանդակներ ժայռաքարերի վրա: Մանավանդ շատ են հանդիպում այդ ձևի նկարներ Արագածի լանջերում: Այդպիսի նկարների մասին տեղեկություն է տալիս Գ. Ղափանցյանը, վորի ասելով՝ «մի քանի քարափների վրա դուրս են հանված վորսի տեսարաններ՝ յեղջերուներ իրենց ձագերով, շներ». քանդակները 2—3 միլիմետրից ավելի չեն և վոչ էլ աղդանկյունի: Այդպիսի նկարներ նրան հաջողվել է տեսնել մոտ 50 հատ, ձյունապատ «Հաչքանց» կից և քարդ Դահար, Հասան և այլոց լճերի շրջակայքում (Ա. 1914 թ. 95):

Նմանապես Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանն է տեսել այդ տեսակ նկարներ Արագածի գագաթի փեշերին. «Դրա վողորկ յերեսով 1—2 արշին գետնից դուրս ցցված բազալտ քարեր են, վորոնց վրա նախապատմական, ըստ մեծի մասին համանման կրկնությամբ քանդակներ են, թեև քանդակի մեջ պակասում է արվեստը, բայց անհերքելի յե քանդակողի հմտությունը և փորձառությունը: Ներկայացրած են բարակ համաչափ գծերով կամ շերտերով յեղջյուրավոր կենդանիներ, այծ կամ յեղջերու, աղեղներով մարդիկ, ինչպես էլ դաշտեր» (Ա. 1914 թ. 66):

Նախապատմական գեղարվեստը ծառայում էր նաև կրոնական նպատակների: Նեոլիթի մարդն աշխատում էր իր պաշտամունքի նյութական առարկաները պատկերացնել քանդակագործությամբ: Այդ աշխատությամբ մեզ հասել են վիշապաձև արձաններ, ջրային աստվածությունների այդ անխոս վկաները: Գեղամա լեռներում, Սևանի լճի շրջակայքում գտնվել են այդպիսի արձաններ, կերտված քարաժայռերից: Բազմաթիվ են այդպիսի հնադարյան արձաններ Արագածի լանջերում, լճերի ու գետակների ակունքների մոտ: Ծարոխի ամբողջ ավազանում հանդիպում են այդպիսի վիշապաձև արձաններ: Այդ կողմերի Չիբուկթ լճակի ափերում Ալոյանի ասելով, «նկատելի յեն 25-30 չափ վորձաքարե գլխաձև վիշապային արձաններ, վորոնք մի ժամանակ ուղղահայաց կանգնած են յեղել լճակի ափերում, ջրերի մեջ և վորոնք այսօր թավալված են գետնին: Այս արձանները 5—7 մետր բարձրություն, 0,60 մինչև 1 մետր տրամագծի թանձրություն ունեն, տաշված, վողորկված ու հղկված են, վորոնց վրա քանդակված են ոձի, մողեսի, ձկի, գոմեշի և ուրիշ կենդանիների պատկերներ, գլուխներ այլ և այլ ձևերով» (ՀՍ 1926 թ. 406—407):

Կրոնական քանդակագործության արվեստին է վերաբերում նաև այն վերին աստիճանի հետաքրքիր փոքրիկ արձանիկը, վոր ներկայացնում է իրենից մի ձի: Այդ արձանիկը հայտնաբերել է Յերվ. Լալայանը Հին-Նախիջևանի գավառում Քյուլ-Թափա գյուղի մոտ իր կատարած պեղումներից նոր քարե դարին վերաբերյալ գերեզմանի մեջ: Այդ փոքրիկ ձին 4½ սանտիմ. յերկարություն և 3 սանտիմ. բարձրություն ունի.

նկատվում է, վոր սրա մեջքին կերտված է նաև թամբը (Ա.Հ. VIII, 208) (Նկար 60):

Այստեղ ստիպված ենք նշել, վոր քանդակագործության վերոհիշյալ օրինակները, պատկանելով նախապատմական կուլտուրային, այնուամենայնիվ ի հարկին ուսումնասիրված չեն իրենց հնագիտական միջավայրի ավերում, վորպեսզի հնարավոր լինի քիչ թե շատ ճշգրիտ բնորոշել, թե այդ նախապատմական կուլտուրայի վո՞ր շրջաններին են նրանք պատկանում: Ուստի նրանց վերագրելը նեոլիթյան ինդուստրիային մենք անում ենք վերապահությամբ, սպասելով ապագայի ավելի հիմնավոր ապացույցների:

Դառնանք կավագործությանը՝ կերամիկային, վորի ինդուստրիայում նույնպես զարգանում եր գեղարվեստը, գլխավորապես նխշելու բնագավառում: Հայաստանի նեոլիթից ցարդ հայտնաբերված սակավաթիվ կավե ամանների բեկորները, ինչպես նախորդ եջերից մեկում տեսել ենք, կրում են նխշեր, վորոնք ներկայացնում են առավելապես յերկրաչափական ուղիղ գծեր և պարուրաձև որնամենտացիա: Նկատելի յե, թե ինչպես նախապատմական մարդը հորինում և զարգացնում եր յուրահատուկ ձև ու ճաշակ արվեստի այդ ճյուղում:

Սկզբնական պրիմիտիվ ու կոպիտ նխշերից, վոր դրոշմվում եյին կավի վրա բութի մատներով ու յեղունգներով, հետզհետե փոխանցում եյին ավելի կատարելագործված յեղանակների: Այդ նպատակով արդեն կիրարկվում եյին սուր ծայր ունեցող գործիքներ, վորոնք կարող եյին լինել կամ ոսկրի կտորներ և կամ փայտից սրածայր հղկած բրեր ու սանդեր, և ապա վերջապես պարանաձև բարակ ժապավեններ: Ըստ այս գործիքների յել նկարները կրում են կամ գծային կոնտուրներ կամ ծակոտիների որնամենտացիայի բնույթ: Սակայն հետագայում, նեոլիթի հետնազույն շրջանում, Հայաստանում կերամիկայի վրա սկսել են գործադրել նկարչական արվեստը յուրահատուկ ներկերով: Ակադեմիկոս Մառի պեղումներով Վորնակ գյուղի մոտ (Լոռի գավառ) հայտնաբերված է կերամիկա, նմանապես հայտնաբերված են կավե խեցիներ Հին-Նախիջևանի Կարմիր վանքի նշանավոր ավերակներում. այդ բոլոր կավե բեկորները յերկու գույնի՝ սև փոնի վրա կարմիր նխշեր ունեն: Այս գունավոր կերամիկան վորոշ նմանություն ունի վերջերս Թուրքեստանի Անաու գյուղի մոտ հայտնի հռչակ ստացած հնագիտական պեղումներից հանած կավե ամանների հետ, նաև վորոշ նմանություն կարելի յե նշմարել Ելամի նախապատմական կերամիկայի հետ, վորոնք վերաբերվում են նեոլիթի կուլտուրային [87]:

Նախապատմական Հայաստանցին փորձել է նաև իր մտքերն ու գաղափարները արտահայտելու իդիոգրամներով, վորոնք փորված են գըլ-

խավորապես ժայռերի ու վորոշ ապառաժների վրա: Սրանք քարագրություններ են—պետրոգլիֆներ, վորոնց մասին առաջին անգամ մեր բանասիրական գրականության մեջ տեղեկություններ են տվել Մեսրոպ Սմբատյան, Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյան, Գ. Ղափանցյան, գլխավորապես Արագածի շրջակայքի վերաբերմամբ, և այլք:

Եջմիածնից 6 վերստ հեռու դեպի արևմուտք, Ալյր լճի մոտ յեղած՝ հրաբխային բլրակի ամենաբարձր կետում հրաբխաքարի վրա այնքան հարթ մակերևույթի վրա կա—տասում է Մ. Տեր-Մովսիսյանը մի քանի տող գրություն չափազանց խոշոր մասշտաբով: Գրությունը բաղկացած է խորհրդանշաններից, իրար հետ սերտ շաղկապված և մի քանի անգամ կրկնված. արձանագրության բռնած տարածությունն է՝ յերկարությամբ՝ 5-6, լայնությամբ 1.2 սաժեն (Ա. 1913, № 1,66-69):

Այսպիսի գաղափարագիր (իդեոգրամ) պետրոգլիֆներ ի հայտ են բերել վերջին ժամանակներս Հայաստանի զանազան վայրերում, այն է՝ Սևանի լճի շրջակայքում, Արմավիրի նախապատմական բլրի վրա, Ցեղնույքում, Ալվանի քարհանքում և այլն: Նրանց լեզուն մեզ անհայտ է (Նկար 61):

Մեր ձեռքի տակ չունենալով այդ պետրոգլիֆների ընդօրինակումները կամ ձևերը, գեթ համեմատական ուսումնասիրության համար, նաև ուշադրության առնելով այն հանգամանքը, վոր նրանց մասին դեռևս բացակայում են հնագիտական հետախուզումներ, դժվարանում ենք ասելու, թե Հայաստանի նախապատմական կուլտուրայի վոր շրջանից են նրանք մնում: Արդյո՞ք նրանք ծագել են նեոլիթի շրջանում, մի եյական հարց, վոր արդի մեր հնագիտական տվյալների սղության ու անբավարարության պատճառով սակավին լուծելի չէ [88]:

IX.

Նյութական կուլտուրայի այն մնացորդները, վորոնք այսօր հնագիտական պեղումներով կամ դիպվածական գյուտով ի հայտ են բերվել Հայաստանի նախապատմական հողաշերտերից, թեև սակավաթիվ ու աղքատ են տակավին, այնուամենայնիվ հնարավորություն են ընձեռում վորոշ չափով խոսել այն տնտեսական ու սոցիալական կյանքը, վորով ապրում եր նեոլիթյան մարդը: Մեր նկարագրած բնակավայրերն ու տները, նաև գերեզմանները գալիս են վկայելու, վոր նստակյաց կյանքը և համախմբված բնակչությունը դառնում է նեոլիթի դարերին արդեն սոցիալ-տնտեսական զարգացման վորոշ հետևանք: Բազմաթիվ ամրոց-բերդերն իրենց շրջապատ բնակություններով ցույց են տալիս, վոր այդ ժամանակներն արդեն գոյություն են ստանում վորոշ չափով բարդացող տնտեսական հարաբերություններ:

Նման հարաբերություններ կարող էին ստեղծվել մարդկային այ-պիսի հասարակությունների մեջ, վորոնք ընդունակ էին և ի վիճակի էին պաշարների ու նյութական բարիքների զգալի կուտակումներ անելու: Այդ տնտեսական կուտակումները անհրաժեշտ էր պահպանել. անհրաժեշտ էր նաև պաշտպանել օտար ցեղերի հարձակումներից ու ասպատակումներից, վորոնք այդ հնագույն ժամանակները սովորական յերևույթներ էին ցեղամիջյան փոխհարաբերությունների, մեծ մասամբ, թշնամական մթնոլորտում:

Հայաստանում մինչև այժմ հայտնաբերված քարադարյան հնագիտական տվյալները հնարավորություն են տալիս ուրվագծել յերկրի միմիայն նեոլիթյան դարերի տնտեսական կյանքը: Այդ ժամանակների գործունեությունը գլխավորապես յերկրագործության ու անասնապահության ձևերով էր արտահայտվում:

Նեոլիթի դարի գերեզմանների պեղման հետևանքով գտնվել են այրված ցորեն ու գարի. այդպես է Քյուլ-Թափայի գերեզմանը, վոր գտնվում է Հին-Նախիջևանից մոտ 8 վերստ հեռու, հյուսիս-արևմտյան ուղղությամբ (ԱՀ. XIII, 206): Գտնվել են բավականաչափ սանդեր, վորոնց վրա ձեռքով աղացվում էր հացահատիկը: Այդ սանդը, ինչպես, ձեռքի աղորիք է, վոր ներկայացնում է, սովորաբար, տափակ լայնաձև քար կարծր ու պինդ տեսակի. նա միջին մասում մի փոքր կորացած է դեպի ներս, վորի վրայով տորորում էին հղկված քարտորոիչը: Ահա այդ գործիքի վրա էին աղացվում ցորենն ու գարին և պատրաստում խոշոր կոպիտ ալյուր՝ հաց թխելու համար:

Ցորենի ու գարու ներկայությունից մակաբերելու յե, վոր արդեն այդ դարերին հողագործության միջոցով արտադրվում էին հացահատիկների այդ յերկու տեսակները:

Նմանապես գերեզմաններից հայտնաբերված կենդանական ոսկորների մնացորդները ցույց են տալիս, վոր այդ ժամանակներն արդեն կային ընտանեցրած կենդանիներ, ինչպես՝ կով, յեզ, ձի, շուն, վոչխար և այլն: Ուրեմն նեոլիթյան դարերին Հայաստանում գոյություն ուներ անասնապահություն: Տնտեսական գործունեության այս ձևի համար Հայկական լեռնաշխարհն իր գերազանց ալպիական բուսականությամբ, ամառվա տոթ ամիսներին, և իր խորը հովիտներով, ձմեռ պահուն, մշտական կեր էր մատակարարում և նպաստավոր պայմաններ էր ընձեռում անասնաբուծության զարգացմանը:

Անշուշտ, մեր յերկրում տիրող տնտեսական գործունեության այդ յերկու հիմնական ձևերը կախված էին տեղի բնական պայմաններից և ըստ այնմ էլ մեկը կամ մյուսը գերակշռում էր այս կամ այն գավառում: Սակայն պետք է յենթադրել, վոր տնտեսության այդ յերկու

ճյուղերն էլ միասին ու խառն են գոյություն ունենում նախնական տնտեսության մեջ, ինչպես դա ակներև է Ավստրալիայի ու Աֆրիկայի արդի վայրենի ցեղերի կենցաղից, վոր տակավին գտնվում են քարեդարյան կուլտուրայի աստիճաններում: «Արտադրողական տնտեսությամբ ապրող ժողովուրդները, վորքան էլ նրանց տնտեսությունը լինի պրիմիտիվ ու միակողմանի, նման վորսորդական ցեղերի, վարում են տնտեսական արտադրության խառն ձևեր, վասնզի նրանց սնունդը միաժամանակ բաղկացած է թե կենդանական և թե բուսական արգասիքներից: Սակայն իրենց ուտելիքը նրանք այժմ չեն կորզում, ինչպես պարազիտները, գիշատիչ ձևով կուսական պատրաստ բնությունից, այլ ձեռք են բերում համակեցությամբ (սիմբիոզով) այնպիսի որգանիզմների հետ, վորոնք նրանց մատակարարում են սննդի արգասիքներ: Վորսորդությունից ծագում է անասնապահությունը, վայրի բույսերի հավաքելը հետագայում փոխարինվում է նրանց մշակմամբ: Բայց և միաժամանակ, սկզբնական աստիճաններում, նրանք տակավին չեն ազատվում տնտեսության այդ նոր ճյուղերում նաև նախկին գիշատիչ ձևերից»[89]:

Այսպես ուրեմն հացահատիկների մշակումն, ինչպես և անասնապահությունը, վոր նեոլիթի դարերում չպետք է ունենար թափառիկ տնտեսության ձև, հիմք են տալիս կռահելու նստակյաց մի ժողովրդի ներկայությունը նեոլիթյան Հայաստանում: Պալեոլիթյան դարերի գիշատիչ բնույթի՝ պարազիտային տնտեսության փոխարեն առաջացել է սիմբիոզային տնտեսություն, վորի էական պայմանը՝ նստակեցությունըն է: Հիրավի, այդ նստակեցության հետևանքներն են այն տներն ու ամրոցները, մեգալիթյան հուշարձանները, թաղման ձևերը և վերջապես կերամիկայի ծագումն ու զարգացումը:

Սակայն նեոլիթյան Հայաստանի տնտեսական կյանքը չի սպառվում վերոհիշյալ արտադրողական ձևերով: Մենք գտնում ենք այնտեղ նաև փոխանակական տնտեսության հետքեր, առաջին քայլերը միջցեղային առևտրի, այն է, ապրանքի՝ փոխանակության ձևով: Դա Սյադծի օբսիդիանի առատությունն է Հայաստանի սահմաններից դուրս: Հավանականորեն յենթադրելու յե, վոր տեղի ուներ նաև աղի արտահանում Նախճավանի ու Կողբի հանքերից դեպի մոտակա, աղազուրկ յերկրները, քանի վոր հնագիտական հետքերն ապացուցում են, վոր նեոլիթի դարերում այդ աղահանքերը մշակվում էին:

Վերը ուրվագծած տնտեսական կյանքն ու արտադրողական յեղանակները, ինչպես և բնակությունների, գերեզմանների, մեգալիթյան հուշարձանների տեղական համախմբումները գալիս են ապացուցելու, վոր Հայաստանի նեոլիթյան դարը, գոնե նրա հետնագույն շրջանում, կարելի յե նույնպես մոտավոր գծերով պատկերացնել սոցիալական տեսակետից:

Յեթե ընդունենք, որ Նաիրիի տնտեսության գլխավոր ճյուղը՝ յերկրագործությունը համայնական բնույթ եր ունենալու, անշուշտ բնակարանները, գյուղերն էլ լինելու եյին համայնքներ տոհմային կամ սերնդական կազմակերպությամբ: Սակայն գիտենք, որ գոյություն ունեյին ամրոց-քաղաքատեղիներ, վորոնք պատսպարան եյին հանդիսանում վոչ միայն իրենց պարիսպների տակ թառած գյուղերին, այլ և ամբողջ դաշտային շրջակայքին: Ուստի կարելի չե հեռացնել, վոր գոյություն ունեյին նաև տոհմային համայնքներից կազմված ցեղային միություններ: Այս մեր յենթադրության հավանականությունն ավելի պարզորոշ հաստատվում ե հաջորդ գլուխներում, ուր քննության ենք առնում ցեղային-տոհմային կազմն ու հավատալիքները:

ՀԱՏՎԱԾ ՅԵՐՐՈՐԴ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱ

Ա.

ՏՈՏԵՄԻԶՄ

I.

Հնաքարային յոնտեսական կյանքը, ինչպես արդեն տեսանք, կրում էր մակաբուծական, յուրացնող բնույթ: Որսորդությունն ու ձկնորսությունը, վայրի պտուղների, սերմերի ու արմատների քաղելը, ընձուղներ ու որդեր հավաքելը, քարե անոթ, նաև փայտե կոպիտ գործիքները՝ հանդիսանում էին այնպիսի պայմաններ, որ այդ շրջանի նախնական մարդիկ ապրում էին թափառիկ կյանքով և մինչև ցեղերում էին կենդանական և բուսական աշխարհում:

Այդ յուրահատուկ տնտեսական պայմանների մեջ էլ գոյանում է համապատասխան հասարակական ձև, նախամարդային մի խմբավորում, որ հայտնի է գիտության մեջ տոտեմական հասարակություն անունով և ճանաչվում է առայժմ իբրև ամենանախնի հասարակական կազմակերպություն: Տոտեմական այդ հասարակությունը բաղկացած էր փոքրաթիվ մարդկանց խմբակցություններից, որոնք իրենց համարում էին անխզելի կապված որոշ կենդանիների կամ բույսերի հետ և իրենց ծագումն էլ դուրս էին բերում այդ կենդանիներից ու բույսերից: Իսկ հնաքարային այդ հասարակական ձևի հետ կապված մարդկային գաղափարական ու մտավոր աշխարհի յերևույթներին մենք տալիս ենք տոտեմիզմ անունը[30]):

Ի՞նչ է տոտեմիզմն այդ ազգագրական գիտության տեսակետից: Դա այն նախնական հավատալիքն է, որ խորհրդավոր ինչ-որ կապ է գտնում, ինչ-որ աղերս է տեսնում մարդու և կենդանական կամ բուսական որոշ տեսակների միջև: Մարդիկ իրենց ծագումն և սերումը համարում են որոշ կենդանիներից կամ բույսերից և ըստ այնմ էլ իրենց կոչում են այդ կենդանու կամ բույսի անունով:

Տոտեմիզմը, որպես անիմիստական (հոգեպաշտական) յերևույթ, միանգամայն սոցիալական բնույթ ունի: Տոտեմիզմով են ղեկավարվում և վարչվում նախնի սոցիալական խմբակցությունների էությունը և փոխադարձ հարաբերությունները: Տոտեմիզմի հատկանիշ գիծն այն է, որ, տոտեմ տեղով, հավատալով է վերջ թե անհատական կենդանի,

անհատական բույս, այլ ամբողջ կենդանական կամ բուսական տեսակը, դասակարգը: Ցեղն վորևէ ցեղի տոտեմ է հանդիսանում արջը, այդ դեպքում ընդհանրապես բոլոր արջերն էլ, իբրև այդպիսի կենդանական մի դասակարգ, դառնում են ցեղի պաշտամունքի առարկա, համարվում են ամբողջ սոցիալական խմբակցության տոտեմ: Տոտեմը պաշտվում, սրբագործվում է, վորովհետև նախնական մարդու կամ արդի վայրենու համոզմամբ իր ցեղը գոյացել, ծագել է այդ կենդանուց: Տոտեմական կենդանին ճանաչվում է իբրև ամբողջ սոցիալական խմբակցության նախածնողը: Ուստի տոտեմական յուրաքանչյուր անհատական կենդանին համարվում է նրան սրբագործող ու պաշտող սոցիալական խմբակցության ամեն մի անդամի ազգական:

Տոտեմի հետ ազգակցություն ունենալու մասին տիրող հավատը նախկին մարդու կամ Հյուսիսային Ամերիկայի, Ավստրալիայի, Աֆրիկայի ժամանակակից վայրենի ցեղերի մտապատկերներում ներկայանում է վոչ թե այլաբանորեն կամ սիմբոլիկ կերպով, այլ իբրև իրական յերևույթ: Ուստի տոտեմ կենդանին անձեռնմխելի յէ, սրբազան է, դառնում է տաբուի հովանավորության ներքո [11]:

Ահա այդ յերբեմնի գոյություն ունեցած տոտեմական հասարակարկան մեզ հասած մնացորդներն ենք գտնում արդի հայ ժողովրդական մի շարք ավանդությունների ու կենցաղային բարքերի մեջ. այդ տոտեմիզմի հետքերը դեռ այսօր էլ նշմարում ենք հայ ժողովրդական հավատալիքների ու պաշտամունքների մեջ. այդ տոտեմիզմի արձագանքները սակավին հնչում են հայ ֆոլկլորի բոլոր ճյուղերում—հեքիաթներում, դյուցազնական վեպերում, ավանդություններում, յերգերում, առածներում, մանավանդ բազմաթիվ կենդանական վեպերում ու առակներում:

Տոտեմիզմի ցայտուն մնացորդներից պետք է համարել կենդանիների պաշտամունքը, վոր հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ նշանակալի տեղ էր գրավել մինչև վերջին ժամանակները: Այդ կենդանական պաշտամունքի հետքերը մեզ տանում են դեպի խորունկ մի հնություն, դեպի Հայաստանի նախապատմական կուլտուրայի վոլորտները, վորտեղ իսկապես այդ կենդանական պաշտամունքը, իբրև հավատալիք ու կրոնական ըմբռնում գոյացել էր վաղնջագույն տոտեմիզմից:

Կենդանիների պաշտամունքը սովորաբար զարգանում է նախնական ժողովուրդների այն աշխարհայացքների, ավելի լավ ասած, այն աշխարհայեցողությունների մթնոլորտում, վորոնք պարունակվում են հոգեպաշտության—անիմիզմի մեջ: Անիմիզմը իր էությամբ կրոն չէ, այլ նյութական հիմունքներից տարբերվող աշխարհայացք, վորով տոգորված են նախնական մարդու հարաբերությունները դեպի շրջա-

պատող բնությունը: Մարդկային կյանքն այդ բնության մեջ ամեն մի կռիվ է ամենքի դեմ և ամեն ինչի դեմ, վոր վերջիվերջո հանգում է վոչնչացնելու, յուրացնելու, յափելու միջոցներին: Համաձայն այդ էր տեսնում և այդ էր անում նախնական մարդն իր գոյությունը պահպանելու համար:

Անկարող լինելով իրեն պարզաբանել բնության այդ յերևույթների գաղտնիքները, նախնական մարդը նրանց տալիս էր զոոմորֆային էություն, նրանց ներկայացնում էր կենդանական կերպարանքով: Նա նրանց վերապահում էր անհատական բնույթ, համանման մարդկայինին, վերագրում էր նույն կենսական ցանկությունները ու նպատակները, յենթադրում էր նրանց մեջ գոյության պահպանման ու մաքառման նույն միջոցները, վորոնք ուներ և ինքը: Նա գտնում էր նրանց մեջ նույն հոգին, վորը մարդկային հոգու պես ընդունակ է ապրել մարմնի մահից հետո ու պահպանել իր կենդանության ժամանակ ունեցած բոլոր հատկությունները: Հետագայում այդ տեսակ ըմբռնումը վերածվում է այն գաղափարին, թե կենդանին կարող է մարմնացած աստվածություն լինել, կամ կերպարանափոխված մարդկային հոգի և վերջապես ուրիշ մարմնից անցած մի հոգի, վոր նոր կայան է գտել այդ կենդանու մարմնի մեջ:

Ուստի, ինչպես վոր մարդիկ միանում են խմբակցությունների՝ կյանքի գոյամարտում միացյալ ուժերով խորտակելու բնության կողմից ծառացող խոչընդոտները, լինեն այդ՝ կենդանական, կամ բուսական, կամ անշունչ բնական աշխարհից, այնպես էլ կարելի յե և պետք է միանալ այդ վերջինների ներկայացուցիչների հետ՝ գոյության կռիվ մղելու, բնության խոչընդոտները չեզոքացնելու, բոլոր դժվարություններն ու վտանգները հաղթահարելու:

Յեվ ահա նախնական մարդը վորոնում, ձգտում է միություն հաստատել մի կողմից՝ իր, իսկ մյուս կողմից՝ կենդանիների, բույսերի և բնության այլ առարկաների ու յերևույթների միջև: Նա կարծում է, ինչպես նաև հավատում են Վասպուրականի և այլ տեղերի հայերը, թե կենդանիները հասկանում են մարդկանց ներկան ու ապագան և այդ մասին խոսում են իրենց մեջ (ԱՀ. XXVII, 201): Հետևապես նա ընտրում է վորոշ տեսակի կենդանիներ, ճանաչում է նրանց վորպես իր հովանավորողներ ու պաշտպաններ, տածում է դեպի նրանց ակնածություն ու հավատ, յերկրպագելով, ուտելիք մատակարարելով, նրանց կյանքը պահպանելով: Ի տրիտուր այդ ամենի, կենդանին, իբրև նրա հովանավորողը, պիտի գործադրի իր բոլոր խորհրդավոր, գերբնական, մարդուն անհասկանալի հատկությունները և ընդունակությունները՝ ապահովելու նրա կյանքը, յերաշխավորելու հաջողու-

թյունն ու հաղթանակը գոյության դաժան կռվում: Այստեղից էլ առաջանում է կենդանիների պաշտամունքի գաղափարը:

Անկասկած, նախնական հայը պաշտամունքի առարկա էր դարձնում այն կենդանիներին, որոնց նա հանդիպում էր հանապազ իր գոյության կռվում: Դրանք այն կենդանիներն էին, որոնք ապրում էին Հայաստանի դաշտերում, լեռներում, ձորերում. դրանք այն թռչուններն էին, որոնք սավառնում էին Հայաստանի օդում: Շատ քիչ բան ենք գտնում ձկների պաշտամունքից, որովհետև չկային ծովեր իրենց բազմատեսակ ու խոշոր ձկնային ներկայացուցիչներով: Հայը ապրել է ծովերից հեռու, իսկ Հայաստանի լճերի ու գետերի ձկները չեն ներկայացրել բնության մեջ այն ուժը, որ հաշվի առներ նախնական հայը:

Հայ ժողովրդի պաշտամունքի առարկա դարձած կենդանիները, որոնց մասին նյութեր ենք գտնում մեր ազգագրության մեջ, հետևյալներն են.

1. Կենդանիներ—յեզ (գոմեշ, ցուլ, կով), ձի, վոչխար, այծ, էշ, խոզ (վարազ), շուն, կատու, մուկ, գայլ, աղվես, արջ, յեղնիկ, նապաստակ:

2. Թռչուններ—հավ, աքլոր, արագիլ, կռունկ, ծիծեռնակ, ճընճղուկ, աղավնի, բադ, անգղ, բու, արորիկ, հոպոպ, կուկու, տատրակ, կաչաղակ, սարյակ, ագռավ:

3. Միջատներ—մեղու, մժեղ, մրջյուն:

4. Սողուններ և այլն—օձ, գորտ, կրիա, խեցգետին:

Տոտեմական մարդկային խմբակցությունները կամ ցեղերը սովորաբար կոչվում են իրենց նախածնող համարվող կենդանու անունով: Այդ յերևույթը պահպանվել է Ամերիկայի հնդիկ, Ավստրալիայի, նաև Աֆրիկայի վայրենի ցեղերի մեջ: Իսկ ժամանակակից շատ ժողովուրդներ, որոնք այլևս չեն ապրում ցեղային կամ տոհմային կազմով, նախկին իրենց տոտեմական անունները պահպանել են միայն անհատական իմաստով: Այս կամ այն, մի ժամանակ սրբացված ու յերկրպագման առարկա յեղած կենդանու անունը նրանք արդեն գործածում են իբրև հատուկ, անձնական անուն, հոմանիշ դառնալով քրիստոնեական սրբերի, որոնց անուններով են կնքվում նորածինները: Կենդանական անունները, որպես անձնական անուններ, հայ պատմության մեջ խիստ հաճախակի յեն պատահում ու պահպանվել են մինչև մեր օրերը համահավասար սրբոց անունների հետ: Այսպիսի անուններ են—Յեղնիկ, Յեղնակ, Ընձակ, Ընջուղ (փոքր արու հորթ), Գոր (վայրի էշ), Աքջուկ, Գազան, Կորյուն, Վարազ, Վարազդատ, Վարազտիրոց, Վարազվաղան, Առյուծ, Ասլան, Արտույտ, Թաթ, Թաթուլ, Ճաձկորիկ, Արծիվ, Ծիծեռնակ, Հավուկ, Ձագիկ, Մարախ, Մրջմնջիկ և այլն: Նույնիսկ

...դաստանական ու տոհմիկ ազգանուններն են պահպանվել կենդանիների անուններով—Ասլանյան, Առյուծյան, Յեզյան, Վարազյան, Թաթուլյան և այլն, նմանապես հին իշխանական տոհմային անունները—Արծրունի, Վարաժնունի, Հավնունի, Անգեղտուն, Այծենական, Արջկանք և այլն:

Թովմա Արծրունին իր «Պատմություն Տանն Արծրունյաց»-ի մեջ, ջանալով լուսաբանել Արծրունի իշխանների ազգանվան ծագումը, այդ դուրս է բերում արծվի անունից: Ասորեստանի Սենեքերիմ թագավորի որդիք, իրենց հորը սպանելուց հետո, գալով Հայաստան, բերին իրենց հետ արծիվ դից պատկերը, որ և պաշտվում էր Հայաստանում Տիգրան թագավորի օրով նրանց ժառանգած գավառներում: Թովմա Արծրունին ուրիշ յենթադրական կարծիքներ էլ է բերում այդ անվան ծագման մասին, որ նույնպես կապված է արծիվ բառի հետ [92]): Վորքան էլ Թ. Արծրունու մեկնաբանությունները մեզ թվան առասպելական կամ բանաստեղծական, այնուամենայնիվ նրանց մեջ կարմիր թելով է անցնում արծվի անվան ու պաշտամունքի հետ կապակցված մտապատկերը: Նույն բովանդակությունն են կրում Թովմա Արծրունու խոսքերը. «Խնդրէ զնա Վաղարշակ յԱրշակայ և տանէ ածէ զնա ընդ իւր ի հայս, և անուանէ զնա Արծրունի, առաջին լինելով նորա ի դաշտավայրին Արծուիք կոչելոյ»: Ուրեմն, հին Հայաստանում Արծվիք անունով դաշտավայր կար, որի անվան ծագումը պետք է բացատրել յերբեմնի տոտեմիզմի գոյությամբ:

Բազմաթիվ փաստեր թե՛ ներկա վայրենի ցեղերի և թե՛ հին պատմական ժողովուրդների կյանքից՝ ցույց են տալիս, որ կենդանական և բուսական աշխարհի որևէ ներկայացուցչի կամ բնության որևէ յերևույթի անուն կրող աշխարհագրական վայրերը այդ անուններն ստացել են կամ տվյալ համանուն առարկաների պաշտամունքից, որ տիրապետող են յեղել այդտեղ, կամ որևէ այլ կերպով այդ տոտեմի հետ ունեցած առնչությունից: Այդպիսի անուններով շատ հարուստ են յեղել հին Հայաստանի աշխարհագրական վայրերը:

Հիշենք ոձի անունով հայտնի պատմական Ոձ քաղաքը Տարոնում, որ այլապես հայտնի էր նաև Վիշապաքաղաք անունով, որտեղ կար մեհյան վիշապաքաղ Վահագնի. Ոձուն գյուղը Գուգարքում, Ոձիք՝ Կարնո գավառում, Ոձիկ՝ Ապահունիքում, Ոձտեղ՝ Բարձրքի մոտ, Ոձաբերդ, Ոձի գետ՝ Գեղարքունիքում:

Բավականին շատ աշխարհագրական անուններ կան հին Հայաստանում գայլ անվան հետ կապված: Գայլ գետը Փոքր Հայքի մեջ, որին հին հույները անվանում էին Լիկոս, այսինքն գայլ. Գայլատու ծովակ (լիճ) Այրարատի Կոգովիտ գավառում, Գայլիձոր կամ Գիլձոր՝ Ար-

րասի գավառում, Անիի արևմտյան կողմը ընկած փոքրիկ մի ձոր և այնուհետև Գայլաձոր, Գայլակալ, Գայլաուրճ, Գայլի:

Շատ են պատահում նաև արջի անունները: Հայ պատմագիր Զենոբ Գլակը հիշում է Արջուցձոր, որ կապում է Արջոց իշխանական տոհմի անվան հետ. այդ ձորը գտնվում է Տարուբերանում Տարոն գավառի մոտ. կան պատմական հայտնի գյուղեր—Արջո, Արջիկ, Արջո, Արջոն, Արջաձոր—Սյունիքում. Արջովիտ հիշվում է պատմագիր Մատթևոս Ուռհայեցու մոտ:

Նմանապես հարուստ են անգղ թռչունի անունով վայրերը: Անգղ գյուղը համանուն Անգղ գետով գտնվում է Վասպուրականում: Այս գյուղի շրջակայքում կան անհամար անգղներ, որոնք այնքան բազմաթիվ են, որ նույնիսկ որսորդների հարձակումները չեն կարողանում հեռացնել այդ տեղից այս վայրի թռչուններին: Կար Անգղ բերդը և համանուն գյուղաքաղաքը, բուն Ծոփքի պատմության, Արարատի «Մասյացոտն» գավառում, Արածանիի ափին: Հայտնի էր Անգեղակոթ մեծքանիստ գյուղը Զանգեզուրում. Սյունիքում գտնվում է Անգեղ ձորը, ինչպես և Անգեղի գյուղը Վայոց Ձորում:

Թվենք նաև այլ կենդանական անուններով աշխարհագրական տեղեր. Ցեցձոր՝ Բարձր Հայքի Կամախ գավառում, Ցեցնաձոր՝ Մոկաց աշխարհի Շատախի գավառում, Ցեցանցբերդ կամ Ցեցնուտ՝ Տարոնում. Հայկական Տավրոս լեռը կոչվում էր հայ մի քանի պատմագիրների մոտ Ցուլ անունով, իսկ Հայկական Տավրոսի մի զանգվածն էլ կրում էր Ցլու գլուխ անունը [93]): Այծամանց բերդը հիշվում է մի արձանագրության մեջ Աշտարակում, Այծյաց կամ Այծից բերդ՝ Տարուբերանի Տարոն գավառում, Արծիվ հին գյուղը Սյունյաց Ծղուկ գավառում, Աղավնաձոր գյուղը, Աղավնո գետ՝ Սյունիքում, Աղավնատուն գյուղը՝ Եկեղյաց գավառում, Ծիծեռնակաբերդը՝ Երևանի մոտ և այլն:

Հայ ժողովուրդը շատ վանքեր այսօր ճանաչում է կենդանական անուններով: Հիշենք «Անգղա ս. աստվածածինը», որ գտնվում է Վասպուրականում վերը հիշված Անգղ գյուղի մոտ: Ժողովրդական ավանդությունը պատմում է, որ իբրև Թադևոս առաքյալը, քարոզում տեսնելով աստվածածնին, քանդում է այդ գյուղում գտնված հեթանոսական մեհյանը և տեղն սկսում է կառուցանել քրիստոնեական տաճար, բայց գիշերները գալիս են դևերն ու քանդում ցերեկվա նրա շինածը: Սակայն Թադևոսի աղոթքով ու աստվածածնի հրամանով գալիս են բազմաթիվ անգղներ, որոնք այդ թռչունի տեսք ընդունած հրեշտակներ էին, և չարաչար հալածում են դևերին, որոնք սև ագռավի կերպարանքով փախուստի են դիմում: Այդ օրվանից էլ այնքան բազմաթիվ անգղներ են այդտեղ մնացել:

Նմանապես կան գայլի անունով սրբատեղիներ իրենց համապա-

տասխան ավանդական պատմություններով. Գայլաձորի վանքը կամ Գայլաձորի՝ Վայոց Ձորում, Գայլու վանքը կամ Գայլու վանքը Կիլիկիայում, որի անունն այսպես է բացատրվում. «Եւ ասեն ոմանք՝ թէ կոչեալ է երբեմն որ վասն սրբութեան վանացն առաջնորդին կամ միաբանիցն, որ գայլն արածեալ ոչխարսն, վասն այն կոչի Գայլ Վանք»: Կան նաև Ծիծեռնավանք, Ցեղնասարի վանք, Գառնիկ Աղբյուր ուխտատեղի, Ընգեղի (Անգեղ) մատուռ և այլն:

Առաջին հայացքից թվում է, որ այդ սրբատեղիների կենդանական անունները փոխանցված են աշխարհագրական համանուն տեղերից: Սակայն այդ հնավուրց վանքերը կառուցվել են նախկին հեթանոսական մեհյանների վրա: Հետևապես հեթանոսական դից, այն է՝ մեհյաններում պաշտած կենդանիների անունները փոխանցվել են քրիստոնեական սրբատեղիներին և ավանդաբար պահպանվել են հայ ժողովրդական հավատալիքներում, որոնց անզոր են եղել խորտակելու քրիստոնեական գաղափարները:

Ի վերջո, տոտեմիզմի գոյության ապացույց են համարվում այն տոհմային զինանշանները, որ ընդունված էին, բուն հայ պատմագիրների վկայության, հայ իշխանների մեջ— բազեի, արծվի, գառի, վարազի (վարազագիր մասանի), ձի կամ վիշապի: Այդ տեսակ նշաններ կրում են տակավին այսօր Հյուսիսային Ամերիկայի հնդկ ցեղերն իրենց տոտեմական կենդանիների կերպարանքով, կամ հիշենք միջնադարյան ֆեոդալական իշխանությունների և նրանց ներկա ժառանգ իշխանական—ազնվական տոհմերի զինանշանները (գերբերը):

Լինելով հետևանք հնաքարի սոցիալ-տնտեսական պայմանների, տոտեմիզմը փոխանցվում է նաև նորաքարային դարերը՝ որոշ էվոլյուցիայի ենթարկված: Նոր սոցիալ-տնտեսական պայմաններում, երբ արդեն սկսվում է սեփական տնտեսություն, երբ նոր արտադրական հարաբերությունների հետևանքով գոյություն է առնում որոշ չափով նստակյաց կյանք երկրագործական-անասնապահական գործունեությամբ, տոտեմական հասարակական ձևը սկսում է անհետանալ և առաջ է գալիս տոհմային հասարակական ձևը: Այդ մթնոլորտում տոտեմիզմն ինքնին կորցնում է իր նախկին նշանակությունը, որպես հավատալիք, և կենդանական պաշտամունքն էլ արդեն դառնում է երկրագործական կամ անասնապահական տոհմերի կրոնի բաղկացուցիչ մասերից մեկը:

Տոհմական հասարակական կարգը ժամանակի ընթացքում վերածվում է ավելի մանր սոցիալական խմբերի՝ գերդաստանական համայնքների: Ինքնըստինքյան պետք փոխանցվեին վերջիններին բոլոր հավատալիքներն ու սովորույթները, որոնք սոցիալ-կրոնական բնույթ ունեին: Տոտեմիզմը, ինչպես և այլ պաշտամունքները, սկսում են

կենտրոնական ընտանեկան կազմակերպության մեջ, դառնում են գեր-դաստանի հոգևոր–բարոյական աշխարհայացքի հիմքերը: Այն տոտեմը, որը մի ժամանակ համարվում էր ամբողջ ցեղի կամ տոհմի բարեխա-նությունը, այժմ մասնավորվում է գերդաստանների շրջանակներում: Ահա այստեղ է, որ հանդիպում ենք մեծ չափերով մնացորդներ տո-տեմիզմի, որոնք կապված են ընտանեկան հավատալիքներին:

Հայ ժողովրդի նյութական աշխարհայացքի համեմատ՝ այդ հավա-տալիքները կարելի է երկու մասի բաժանել — պաշտամունք կեն-դանիների, որոնք օգտակար են, և պաշտամունք կենդանիների, ո-րոնք կարող են լինել վտանգավոր կամ վնասակար:

Տոհմի նախահոր կամ հովանավորող յուրաքանչյուր տոտեմ-կեն-դանին համարվում էր անձեռնմխելի, գտնվում էր տաբուի պաշտպա-նության ներքո: Եթե պատահում էր որևէ ցեղի կամ տոհմի որ-սորդներին սպանելու այն տեսակի կենդանի, որը նրանց տոտեմն էր, կանխօրեն այդ կենդանուց ներողություն էին խնդրում և ապա սպա-նելուց հետո որսի միս ուտում էին, որոշ ապաշխարական ծեսեր կատարելով: Տաբուն ունեցել է այն հետևանքները, որ հարթել է կենդանիների ընտանեցման ընթացքը: Պահպանելով նվիրական կենդա-նիների կյանքը, նախնական մարդն ստեղծել է ակամայից անհրաժեշտ նպաստավոր պայմաններ կենդանու համար, որ վերջինս ընտելացել էր ժամանակների ընթացքում այն միջավայրին, որտեղ ապրում էր մարդը: Այդ տեսակ կենդանիները, շնորհիվ իրենց ընտելացման, մաս-նակից են լինում իրենց էլ մարդու տնտեսական գործունեությանը և ծառայում նրա գերդաստանի նյութական բարիքների կուտակմանը:

II.

Հայ հավատալիքներում իբրև պաշտամունքի առարկա ընտանի կենդանիներից առաջին տեղն է բռնում եզը:

Եզան պաշտամունքը, տոտեմիզմի այդ մնացորդը, համատարած մի երևույթ է: Չկա մի ժողովուրդ, որ երկրագործությամբ պա-րապելիս լիներ և չօգտագործեր այս կենդանուն: Բավական է միայն հիշել հին Եգիպտոսի Ապիս եզան պաշտամունքը, որ այնքան ցայտուն պատկերացնում էր երկրագործական մի ժողովրդի ոգեկան–կրոնական աշխարհայացքը սրբազան Նեղոսի ափերում: Հայ ժողովուրդը, որի գերակշռող մեծամասնությունը տակավին ավելի հնության շրջանում գլխավորապես երկրագործությամբ էր պարա-պում, իր ոգեկան–կրոնական հայացքներում եզի պաշտամունքի վե-րաբերմամբ զարգացրել է նույնպիսի պատկերներ, որոնք հատուկ էին Եգիպտացիներին ու նրանց Ապիսի պաշտամունքին:

Վերջին ժամանակներս մի շարք հնագիտական պեղումներ եկան ապացուցելու, որ վաղնջագույն դարերում հայերի կամ նրանց նա-խահայրերի մեջ տիրապետում էր եզի պաշտամունքը:

Գեղարքունի գավառում Մրթղների ձորում 1908 թ. ազգագրագետ Երվանդ Լալայանն իր պեղումների ժամանակ բացել է մեծ դամբան, որի գերեզմանն անտաշ քարերից էր ու առանց շաղախի պատեր ուներ: Վերջին հանգամանքը վկայում է այդ դամբանի նախապատմական ծագման մասին: Այդ գերեզմանի երկարությամբ, հյուսիսային պա-տի կից, երեսը դեպի հարավ, աջ կողքի վրա պառկած էր մի մեծ եզան կմախք: Գլխի մոտ ոչինչ չէր դրված, իսկ պոչի մոտ երեք կավե ձագարաձև խողովակներ և մի խեցի, որը շատ նման է այժմյան մեր գյուղերում ու քաղաքներում գործածվող խնկամանին: Սրա մոտ գտնվում էր մի փոքրիկ կավե արկղիկ, նախշերով զարդարված... Զա-գարաձև 3 խողովակները, որ հիշեցնում են տուրուշանները, դրվել են կրակի վրա—նրան ավելի բորբոքելու նպատակով և նրանց մեջ ած-վել է խունկ, որը դրված է եղել այն կավե արկղիկի մեջ» (ԱՀ. XVIII):

Ֆրանսիացի հնագետ Ժակ Մորգանը պեղումներ կատարելիս Ճել-Թան-դաղում (Լոռու գավառ, Հայրում երկաթուղային կայարանի մոտ) բացել է ի միջի այլոց բրոնզե դարերին պատկանող մի գերեզման, բաղ-կացած երկու կից խցերից (cist — արկղներից), որոնցից մեկի մեջ պառկած էին երկու մարդկային կմախք, իսկ մյուսի մեջ կային մեկ եզան կամ կովի մնացորդներ: Ենթադրվում է, որ այստեղ պաշտած եզան գերեզման պետք է լինի իր 2 սպասարկող քրմերի հետ միասին թաղված:

Ուրմիայի լճի Ղարաբաղ կոչված թերակղզում Ղուշչի գյուղի ա-վերակների փորվածքներում 1905 թ. դիպվածով գտնվել է եզան մումիացած մի կմախք. այդ շրջանն, ինչպես և հարևան Սալմաստը, որ ներկայումս էլ Պարսկաստանի հայաբնակ վայրն է, կրում է անկասկածելի հետքեր երբեմն հին ժամանակները հայերով բնակված լինելու մասին (ԱՀ. XXIII, 119):

Վերոհիշյալ տվյալները եզան պաշտամունքի իրական մնացորդ-ներն են: Սակայն գտնվել են նաև ձևական մնացորդներ, այն է՝ բրոնզե դարերից պահպանված ցուլի, եզան կամ եզնման կենդանու զանա-զան մեծության արձաններ:

Բանանց գյուղի շրջակայքում (Գանձակի գավառ) կան բազմաթիվ հնադարյան դամբաններ, որոնցից մեկում գյուղացիները գտել են բրոնզե անոթ, որը եզան գլխի մեծությամբ է եղել (ԱՀ. II, 309): Նմանապես եզան պղնձե մի գլուխ, նաև մի մարդու կմախքի վզին կախված հարթ պղնձե փոքրիկ գլուխ են գտնվել Շիրակի Դիրաքլյար գյուղի մոտերքը պեղված կուրգանում (ԱՀ. XXIII, 120): Վանա լճի հյուսիսային ափերին, Արճեշի շրջանում, գտնվել է եզան բրոնզե մի

պահան: Նմանապես մեր հիշատակված Ղուշչիի ավերակներում գտնվել են մեկ յեզան և մեկ ցուլի քարեղեն գլուխներ, պատվանդանների վրա ամրացած (նկար 62) (ԱՀ. XXIII, 120): Վերջին հուշարձանները հանված են այնպիսի շենքերի մնացորդներից, վորոնք ըստ իրենց նշանների, ամենայն հավանականությամբ, յեղել են մեհյաններ:

1895-96 թվականներին ռուս հնագետ Ա. Իվանովսկին Անդրկովկասում պեղումներ կատարելիս՝ Նոր-Բայազետի Գյուզալդարա գյուղում բացած դամբարաններից մեկում գտել եր կավից շինած յեզան գլուխ (МАК. VI, 134): Նույնանման յեզան գլուխ, բայց քարեղեն շինած, գտել եր գերմանացի Վ. Բելքը Ղալաքենդ գյուղում (Գանձակի գավառ) պեղումներ կատարելիս:

Եվ չենք խոսում յեզան, հորթի, ցուլի գլուխների կամ յեղջյուրների այն բազմաթիվ քանդակների ու բարելյեֆների մասին, վորոնք պատահում են հնադարյան ավերված շենքերի, գերեզմանների և նույնիսկ հայ յեկեղեցիների ու վանքերի պատերի վրա: Այդ ամենը լուռ վկաներ են յերբեմնի այդ վայրերում յեզան համատարած պաշտամունքի:

Սակայն սոսկ հնագիտական փաշերի դարավոր շերտերից լույս աշխարհ հանված փաստերը չեն, վոր ապացուցում են յեզան պաշտամունքի գոյությունը հին Հայերի մեջ: Տակավին անցյալ դարում նշմարում ենք նրա խնկական պաշտամունքը հատ ու կտոր մնացորդներով:

Տոտեմիզմի բնորոշ գծերից մեկն էլ այն է, վոր նախնական մարդը, կամենալով հարատև վայելել գերբնական հատկություններով օժտված իր տոտեմի հովանավորությունն ու բարյացակամությունը, անհրաժեշտ եր համարում նրա մշտական մոտիկ ներկայությունը: Այդ նպատակով տոտեմական կենդանիները մի տեսակ գերված ու բանտարկված եյին մարդկային բնակության կից և լավ խնամվում: Այստեղից, հետագայում, կրոնական հավատալիքների զարգացմամբ, առաջացավ այդպիսի կենդանիներին մեհյաններում պահելու, նրանց անմիջապես յերկրպագելու ու սրբազան պատիվներ տալու սովորությունը:

Հին պատմագիրներն ավանդում են, թե Անահիտ, հին հայկական այդ դիցուհու, մեհյանի շուրջը դաշտերում ազատ արածում եյին բազմաթիվ ցուլերի սրբազան նախիրներ, վորոնք համարվում եյին նվիրաբերված այդ աստվածուհուն և գործածվում եյին զոհաբերության համար: Այդ ցուլերն իրենց կաշու վրա կրում եյին այդ դիցուհու նշանը և խստիվ արգելված եր նրանց ձեռք տալ կամ բռնել: Այսպես ուրեմն, այդ ցուլերը գտնվում եյին սրբազան արգելանքի՝ տաբուի ներքո, շնորհիվ Անահիտի, վոր համարվում եր «Ցլապահ» դիցուհի:

Կյումոնն իր «Միտրական ուսումնասիրությունք» աշխատության մեջ վկայում է, թե Յերզնկայի շրջակայքը, այսինքն հին պատմական Յեկեղյացի, վորտեղ գտնվում եր Անահիտի մեհյանը, մարգագետիններում,

վորոնք ողողում է դարձյալ հոսող Յեփրատ գետը, այսօր էլ, ինչպես հռոմեական կայսր Լուկուլլոսի օրով, յերբ նա արշավում եր Հայաստանի Տիգրան Թագավորի վրա, ազատորեն ճարակում եյին գոմեշների նախիրները, վոր նվիրված եյին Անահիտ Ցլապահ դիցուհուն [94]):
մեհյաններում:

Դա արդեն մաքուր ձևի տոտեմիզմի մնացորդներ են, վորոնք հետագայում փոխարկվել են ֆետիշիստական պաշտամունքի: Տոտեմիզմի ու ֆետիշիզմի տարբերությունն այն է, վոր ըստ առաջինի՝ պաշտամունքն ուղղված է կենդանական մի տեսակի բոլոր ներկայացուցիչներին, իսկ ըստ յերկրորդի՝ միայն վորոշ անհատական կենդանին է պաշտամունքի առարկա: Ահա այս վերջին ձևի փոխարկված պաշտամունքի մնացորդներն են հանդիպում ժամանակակից Հայերի հավատա-

Այդ ֆետիշիզմով պետք է բացատրել վերոհիշյալ Ղուշչի գյուղում գտնված յեզան մումիացրած կմախքը հնադարյան մեհյանի ավերակների մեջ: Մինչև անցյալ դարի վերջը Հայաստանի մի քանի հինավուրց պատմական վանքերի մեջ պահվում եյին հատուկ յեզներ, վորոնք ժողովրդի աչքում սուրբ եյին համարվում և պաշտամունքի առարկա եյին: Այդ կենդանիները խնամվում եյին վանքերի մեջ հոգևորականների առանձին հոգատարությամբ:

Պարսկահայոց ու Վասպուրականի սահմանագլխում Բաշկալեի մոտ կանգնած է ս. Բարդուղիմեոս անունով վանքը, վորտեղ «մշտնջենապես կապանքին կապած ներմակ գոմեշ, որու և եզ. վորքան ծնին, վորքան մեռնին, միշտ յերկու հատ կմնան» ՍՄ. 107): Նույնպիսի յեզ պահվում եր Մուշի Առաքելոց վանքում, նաև Վանի մի քանի վանքերում: «Այթուն Տիրամոր վանքում» պահվում եյին «ախրամոր նշանով», այսինքն ճակատի վրա սպիտակ խալ ունեցող յեզներ ու կովեր, վորոնք նվիրաբերվում են շրջակա յուղացիներ կողմից (ԱՀ. XXVI, 210): Եր պաշտամունքի առարկա մի սև յեզ, վորի նկարագրությունը թողել է մեզ ֆրանսուհի ճանապարհորդ Dieulafoy: Սղերդի վանքում պաշտվում եր մի սպիտակ գոմեշ, վոր վոտքից մինչև գլուխ վոչ մի խալ չուներ. նույնիսկ սմբակներն ու յեղջյուրներն սպիտակ են յեղել: Նրա կերը մատակարարում եր ամբողջ գավառը. այդ անասունն ուներ իր հատուկ ախոռն ու մսուրը, վորի մաքրության ու փափկության մասին հոգում եյին ինչպես վանականները, նույնպես և նրան նվիրված կիները: Գոմեշն ուներ իր հատուկ սպասավորները, վորոնք նրան լողացնելիս ու անուշահոտ յուղերով օծելիս են յեղել պարբերաբար: Այդ գոմեշը 1864 թ., ֆրանսական կառավարության հատուկ պահանջով ու ստիպմամբ՝ բռնի գնվել է վանքից և տարվել է Փարիզ (ԱՀ. XXIII, 123):

Յեթե յեզան պաշտամունքը, իբրև հայ յերկրի ու ժողովրդի բնության ու տնտեսության միջավայրից բխած հավատալիք, տոտեմական պաշտամունքի ու ծեսերի մեջ էր ծագում կամ նախնի հայ հեթանոսական շրջանում մեհյաններում էր սրբագործվում, ապա արդի քրիստոնեության շրջանում այդ պաշտամունքը, չնայած հոգևորականության հալածանքներին ու արգելանքներին՝ բազմաթիվ այլ հեթանոսական հավատալիքների ու պաշտամունքների հետ միասին պահպանվեց ու շարունակվեց այն վանքերում, վորոնք բարձրացան նախկին մեհյանների ու բագինների ավերակների վրա: Հայ ժողովուրդը շարունակում էր մինչև մեր օրն իսկ հավատալ այդ անասունների մեջ թաքնված գերբնական ուժին, վորի մեջ նա տեսնում էր բնական արգասավորության սիմբոլը, լինեն այդ արգասավորությունը՝ սեռական, լինեն մշակության. նա տեսնում էր նրանց մեջ հացի անպակասության, զանազան հիվանդություններից ազատվելու աղբյուրը:

Մի շարք հնագույն հուշարձանների հիման վրա, վորոնք վերաբերում են նախաքրիստոնեական Յեգիպտոսի ու ավելի հնագույն կրետամինոյական կուլտուրաներին, կարելի յե յեզրակացնել, վոր յեզան արյունը համարվում էր արգասաբերության մարմնացումն, իհարկե, սկզբներում յերկրագործական և ապա սեռական: Զանազան ծիսական պաշտամունքներով ու յեղանակներով այդպիսի յեզները հատկապես մորթվում էին, այսինքն զոհաբերվում, վորպեսզի նրանց արյունն օգտագործեին, մոգական հատուկ միջոցներ կիրառելով, արգասավորության ու բերքատվության հաջող հետևանքների համար: Յեզան արյան արգասավորության գաղափարը ցայտուն կերպով ծաղկում էր հին միթրայական (Միհր) կրոնի մեջ, վորտեղ խիստ հաճախ Միթրա աստծուն պատկերացնում էին յեզան հետ միասին: Այդ իսկ պատճառով էլ ցուլերը նվիրաբերվում էին Անահիտին, այդ Ցլապահ դիցուհուն, վոր համարվում էր հին Հայաստանում մայրության, ծննդաբերության, արգասավորության ու պտղաբերության աստվածուհի:

Այդ հավատալիքը շատ խորը հնության ծագումն ունի, և համեմատելով ներկայիս մի քանի վայրենի ցեղերի հոմանիշ հավատալիքների հետ, պարզվում է, վոր այդ ծիսական պաշտամունքը գոյացել էր, յերբ ժողովուրդները վորսորդական շրջանից անցնում էին յերկրագործությանը:

Հայկական շատ գավառներում հարսանեկան սովորությունների մեջ աչքի յե ընկնում մի բնորոշ ծես, վոր սերտ աղերս ունի յեզան պաշտամունքի և մասնավորապես նրա արյան արգասավորության գաղափարի հետ: Մեծ հանդեսով ու ծիսական հատուկ սովորություններով մորթվում է հարսանիքյաց յեզը: «Յեզը մորթում են յեզը, իսկույն ամուսիններից ավագագույն կամ թագավորամայրը՝ հենց տաքին դուրս ցայտած արյան մեջ թաթախում է մի կտոր կարմիր թել ու խնամքով պահում է իր մոտ, մինչև նորապսակների առագաստ մտնելու գիշերը, վորպեսզի թագավորը կապ չընկնի, այսինքն չկորցնի առնական զորությունը: Ազապների գլխավորը այդ հոգատարությամբ չի բավականանում, այլ և իր արյունոտ մատը խաչաձև քսում է թագավորի ճակատին, վոր նա զերծ մնա փորձանքներից: Մի քանի գյուղերում էլ քեյվանին մի կողպեք է թաթախում այդ արյան մեջ, կողպում յեվ այդպես պահում է մինչև առագաստի գիշերը, յերբ բաց է անում, վորպեսզի թագավորը կապ չընկնի» (ԱՀ. XI, 227):

Լոռու հայերի մեջ սովորություն կա տարեմուտի տոնին՝ թեև «կըլկալ» կամ «ղուլաճ», և նոր տարու որը անց են կացնում գոմեշի ու յեզան յեղջյուրներին, վորպեսզի այդ տարին հորը լցվի ցորենով (ԱՀ. X, 249): Զանգեզուրում Նավասարդի (հայկական նոր տարի) գիշերը գյուղացիները մաքրում են գոմերը և անասունների տակը գարի յեն շաղ տալիս. իսկ պոչերին կարմիր թել կապում, վորպեսզի տարին առատ լինի բերքով (ԱՀ. IV, 112): Բնորոշ է, վոր յեզան պոչը թե՛ հին միթրայական կրոնի մեջ և թե՛ մի քանի այժմյան վայրենի ցեղերի մեջ, ինչպես Գվինեայում, խորհրդավոր կրոնական նշանակություն էր ստանում, նմանեցվելով հացահատիկի հասկի վերին մասին:

Յեզան պաշտամունքով պետք է բացատրել այն համատարած սովորությունը, վոր Համբարձման կամ Վարդավառի տոներին տավարածները կանաչներ և գույնզգույն ծաղիկներ են քաղում, փնջում են խաչաձև և ապա զարդարում են նրանցով կթան կովերի ճակատներն ու յեղջյուրները (ԱՀ. VII—VIII, 145): Առաջները Վաղարշապատում (Էջմիածնի գավառ) սովորություն կար, վոր Համբարձման տոնին՝ կանաչներով ու ծաղիկներով զարդարված մի յեզ ժողովրդական ահագին թափորով և յերաժշտության (զուռնայի) ուղեկցությամբ անցնում էր ամբողջ գյուղի միջով. դա կոչվում էր «Համբարձման յեզ»:

Կանաչը, ծաղիկները, դրանցից կապած փնջերը—բուսական արգասավորության այդ ներկայացումները կապված են կենդանական արգասավորության: Այստեղ համաձուլված են հավատալիքների յերկրագործական ու կենդանական տարրերը, վասնզի նորաքարային դարերի մարդը չէր կարող իրեն ներկայացնել Ֆլորան ու Ֆաունան իբրև առանձնակի, ինքնամփոփ յերկու աշխարհներ: Բուսական, կենդանական ու մարդկային արգասավորությունները նրա մտապատկերներում յերեք միացյալ շարքեր էին, վորոնք գտնվում են փոխադարձ մոգական հարաբերությունների մեջ: Հատուկ մոգական գործողություններով ու կախարդական միջոցներով նախնական մարդը կարծում էր, վոր այդ յերեք շարքի վորևէ մեկի ընտրությամբ հաջող ազդեցություն է ներգործելու մնացյալ շարքերի համապատասխան յերևույթների վրա:

Սեռական արտադրողականության գաղափարն է պարփակված նաև

մոտախապաշտական հավատալիքներում, որոնք կապված են Հայաստանի շատ վայրերի հետ, և որոնցից մեկն առաջ է բերում ազգագրական հավաքող Գ. Վ. Սրվանձտյանը. «Թե Նազիկ և թե Թաղրու լճակները ունեն իրենց մեջ հրեղեն ձիեր, հրեղեն գոմեշներ, որոնցմե կհղիանան յերբեմն գեղերու մատակները և կծնանին ճիփ-ճերմակ ու անգալատ» (ՀՀ. 86, ԱՀ. VI, 41):

— Այն սև կամ սպիտակ գոմեշների ու յեզների մազերից, որոնք, ինչպես վերը հիշել ենք, տակավին անցյալ դարում իբրև սուրբ կենդանիներ պահվում յեվ խնամվում եյին մի քանի վանքերում, գյուղացիները սովորաբար հանում են հատ-հատ ու տանում գցում են իրենց ալյուրի ամբարը, որպեսզի վերջինս անսպառ լինի: Այդ մազերը նաև պահում և կրում են իրենց վրա՝ անեծքից ու այլ հիվանդություններից բուժվելու նպատակով: Վերջապես իրենց եգ անասուններին տանում են այդ սև կամ սպիտակ սրբացված գոմեշների մոտ բեղմնավորվելու համար:

Հայ ժողովուրդը դեռևս Եզնիկ Կողբացու ժամանակ (V դար) հավատում էր, որ կան սուրբ յեզներ, որոնք վոչնչացնում են վիշապներին և մարդկանց ազատում են այդ չար եակներից սպառնացող վտանգներից:

Նույն իսկ ամբողջ աշխարհը, ժողովրդի հավատալ, կանգնած է սև յեզան կամ գոմեշի յեղջյուրների վրա. յերբ այդ կենդանին շարժվում է, տեղի յե ունենում գետնաշարժ:

Հետաքրքիր է յեզան սրբացումը Զանգեզուրի գավառում, ուր Տաթևի վանքի հանդիպակաց լեռնաշղթայի մեջ գտնվում է «յեզան ոտնատեղը» (Օքյուզ-զիարեթ): Սա քարերի մի ահագին կույտ է, որի մասին ավանդությունն ասում է, թե այդտեղ մեկ յեզ է թաղված: Այդ յեզը կրել է իր կամքով ահագին քարեր Տաթևի յեկեղեցին շինելու համար: Յերբ անասունների մեջ տարափոխիկ հիվանդություններ են պարզանում, նրանց պտտեցնում են յերեք անգամ այդ քարակույտի շուրջը: Իսկ յեթե անհնարին է անասունին այդտեղ բերել, տանում են այդ քարակույտի տակից մի բուռն հող, խառնում են աղի հետ և տալիս կենդանուն (ԱՀ. III, 215): Նմանօրինակ ավանդություն նույն պաշտամունքի մասին գոյություն ունի Սևանի Կարմիր վանքի վերաբերմամբ: Հիշյալ վանքը կառուցել է իբր թե մեկ աղջիկ յեվ մեկ յեզ. յեզն կամովին կրել է բոլոր քարերն, իսկ աղջիկը շարել է (ԱՀ. III, 190):

Բնորոշ է, որ այդ պաշտելի յեզը պետք է լինի, ինչպես հավատում է ժողովուրդը մի քանի տեղերում, միանգամայն սպիտակ, իսկ այլ տեղերում էլ՝ բացարձակապես սև: Բուլանըխի հայերը հավատում են, թե սև յեզն այնքան արդար է լինում, որ Վարդավառին ջրի մեջ սառույց կտեսնի:

Հայ գյուղացին մի առանձին հոգատարությամբ է վերաբերվում դեպի յեզը, գոմեշը, կովը՝ համեմատաբար մյուս կենդանիների հետ: Յերբ կովը, յեզը, կամ գոմեշը, յերկար տարիներ գերդաստանին ծառայելով և օգուտներ տալով, ծերանում է, նրան չեն մորթում, այլ յերախտապարտ զգացմունքով պահում-պահպանում են տան մեջ մինչեվ նրա մահը: Տեղ-տեղ էլ գյուղացին ուժ և կամք չունենալով գառամյալ կենդանու վրա դանակ քաշելու, փոխանակում է նրան արջառների հետ: Փորձանքից կամ բնական մահով սատկած կովի, յեզան կամ գոմեշի գանգը մինչև պահում են տան ձեղունից կախած կամ ամրացնում են պարտեզի պատնեշին, որ անմոռաց մնա նրա հիշատակը այդ տանից: Պահվում է նաև նրանցից պոկած մազերի փունջը:

III

Ընտանեկան պաշտամունքի առարկա յեն յեղել վոչխարը կամ խոյը, գառը, մաքին և այծը: Վերջինս թեև, որոշ չափով, բուն ժողովրդական հայացքի, կապված է սատանայի, այսինքն չարի հետ: Վոչխարի ու այծի պաշտամունքը գրեթե յեզան հետ համահավասար տիրում էր հին Յեգիպտոսում: Սակայն այդ մանր կենդանիները չեն պահպանել հայ գյուղացու հավատալիքներում այն նշանակությունն, ինչ որ խոշոր յեղջյուրավորը: Թեև մանր յեղջյուրավորներն էլ են յեղել տոտեմական պաշտամունքի առարկա, ինչպես կովը, յեզը, գոմեշը, բայց հետագայում կորցրել են իրենց առաջվա նշանակությունը, քանի որ սրանք տնտեսական կյանքում, համեմատաբար վերջինների հետ, չեն ունեցել այն մեծ դերն ու չեն ներկայացրել այն ֆիզիկական ուժը: Իսկ թե վոչխարը կամ խոյը յեղել է տոտեմ, դրա մեջ կասկած չկա, քանի որ, նույն քրիստոնեական յեկեղեցու հավատալիքով, նա դասվում է սուրբ կենդանիների շարքը:

Տոտեմիզմի մնացորդ պետք է համարել վոչխարի պաշտամունքի այն ձևը, որ արտահայտվում է գերեզմանների վրա վոչխարի կամ խոյի կերպարանքով տապանաքարեր դնելու սովորությամբ, որ տարածված էր մանավանդ միջնադարյան Հայաստանում:

Կենդանական և բուսական զարդանկարչությունն ու քանդակագործությունը, որ ամենամեծ չափերով զարգացած էր հայ շինարարական ճարտարապետության մեջ 10-րդ—15-րդ դարերում մանավանդ յեկեղեցիների կամ տաճարների և մասամբ բերդերի ու քաղաքների պարիսպների վրա, ուրիշ վոչինչ են, յեթե վոչ յերբեմնի գոյություն ունեցող տոտեմիզմի մնացորդներ, որոնք պահպանվել են ժողովրդական արվեստի արտահայտումների մեջ: Տոտեմիզմի այդ արտահայտումները գլխավորապես պահպանվել են խոյի, ցուլի, առյուծի, արծվի, վիշապի ու սֆինքսի մոտիվներով:

Խոյերի և ցուլերի բարձրաքանդակները սովորական յերևույթներ են հայկական հնավուրց վանքերի ու տաճարների վորմերի վրա: Հիշենք միայն Աղթամարի Ս.Խաչ վանքը (նկար 63) և Բարդուղիմեոս առաքյալի վանքը Վասպուրականում, Ցախաց վանքը Վայոց Ձորում, Անիի մայր յեկեղեցին: Յերբեմն վանքերի պատերի վրա քանդակվում եյին նաև առյուծներ և արծիվներ, ինչպես օրինակ Աղթամարի և Գեղարդա վանքերի պատերի վրա: Սակայն առյուծների և մասամբ վիշապների մոտիվներն ավելի սովորական եյին բերդերի ու քաղաքների պարիսպների, առավելապես սրանց դռների վրա կամ կողքերին: Բավական է միայն հիշել Անիի բերդի պարիսպների վրա մի քանի տեղերում քանդակված առյուծները (նկար 64), կամ Կոտայքում Առինջ գյուղի մոտ ուրարտական ծագումն ունեցող բերդի դռան կամարակալ քարի վրա քանդակված վիշապները: Անշուշտ, այդ առյուծներն ու վիշապները համարվում եյին քաղաքների պաշտպան տոտեմներ, և այդ պատճառով էլ նրանց կերպարանացնող քանդակները միշտ զետեղվում եյին դռների յերկու կողմը կամ կամարակալի վրա:

Իրենց սկզբնական ծագման շրջանում այդ քանդակները, անկասկած, կրում եյին պաշտամունքային նշանակություն, ունեյին կրոնական-տոտեմական բնույթ: Դա բացահայտ է հնագիտական այն գյուտերից, վորոնք ապացուցանում են, թե ինչպես տոտեմիզմը հնաքարային դարերում արտահայտություն էր գտնում նաև նկարների ու քանդակների մեջ, վորոնք առավելապես զարգացած եյին այսպես կոչված պալեոլիթի մագդալենյան կուլտուրայի շրջանում: Արևմտյան Ֆրանսիայի ու Սպանիայի մի շարք քարայրների ու անձավների մեջ, վորոնք հավանականորեն հնագարյան մարդու համար պաշտամունքային ու յերկրպագման վայրեր են յեղել, հայտնաբերվել են կենդանական նկարներ (Ալտամիրա, Նիո, Կոմբարելլ քարայրներում) կամ բարելյեֆներ ու կավե արձաններ (Տյուկ դ'Օդուբեր քարայրը):

Այդ տեսակ քանդակներով ու նկարներով արտահայտվող տոտեմիզմի հետքեր է թողել հնագարյան կուլտուրային հաջորդող դարերի մեջ: Այդ հետքերը մենք գտնում ենք հաթական կուլտուրայի դարերում, գլխավորապես ճարտարապետական կառույցների վրա: Փոքր Ասիայում ցրված ու այժմ պեղված հաթյան քաղաքների ավերակները ցուցադրում են բազմաթիվ կենդանական քանդակներ ու արձաններ, վորոնց գլխավոր մոտիվներն են առյուծները, բացառապես բերդերի ու քաղաքային պարիսպների դռների վրա (Բողազքյոյի, Զենջիրլիի ավերակները), ցուլեր կամ յեզներ տաճարների ու սրբատեղիների մեջ Յազըլը-կայա քարանձավը), արծիվներ և այլն: Նույնպիսի տոտեմական հետքեր ենք տեսնում ուրարտական կուլտուրայում. հայտնաբերված ավերակների, մանավանդ տաճարների նկարների մեջ յերևում են կենդանական քանդակներ առյուծի, ցուլի, շան և այլն:

Խոյից ու այծից հետո բնական կենդանիների մեջ վորոշ տոտեմական տեղ ունի նաև խոզը: Ըստ յերևույթին խոզը, առավելապես վայրի խոզը՝ վարազը յեղել է համատարած տոտեմական կենդանի շատ հին ժամանակներից նաև Հայաստանում: Այդպես է յերևում պատմական տվյալներից: Բազմաթիվ հատուկ անուններ, թե՛ աշխարհագրական և թե մանավանդ անձնական (Վարագդատ, Վարազտիրոց, Վարազշապուհ, Վարազվաղան և այլն) գոյացել են վարազ բառից: Նմանապես մի քանի ածականներ՝ զորավոր, քաջ ու մեծ իմաստով, գոյացած են այդ անունից, ինչպես օրինակ, վարազաթեվ, վարազիչք, վարազախոհող և այլն: Վերջապես հայ իշխանական կնիքները կրում եյին մեծ մասամբ վարազի նշան-պատկերը, ուստի այդ կնիքները կոչվում եյին վարազագիր կամ վարազնկարագիր մատանի: Հին հայ կրոնական-ժողովրդական լեգենդների մեջ պատմվում է, թե ինչպես Տրդատ թագավորը կերպարանափոխվում է վարազի և թափառում անտառի մեջ:

Ընդհանրապես, հին կրոնների յեվ նախնական ժողովուրդների պաշտամունքների մեջ, ինչպես, օրինակ, փյունիկեցիների մոտ, վորոնց ցեղակից են համարվում նախնական հայերը, վարազը՝ արգասաբերություն, տնական սեռական ուժի խորհրդանիշ էր: Խոզի կամ վարազի պաշտամունքը սերտորեն շաղկապված էր փյունիկեցիների Ադոնիս աստծու՝ զատկական պաշտամունքի հետ:

Սակայն հայ ազգագրական նյութերի մեջ չենք հանդիպում վարազի, ինչպես և այծյամի կամ յեղջերուի պաշտամունքներին վերաբերյալ տվյալներ, չնայած, վոր այդ կենդանիները խիստ մեծ չափերով տարածված եյին Հայաստանի բնաշխարհում: Բայց և այնպես կարելի չի կասկածել մեր հին վանքերի ու տաճարների կամ գերեզմանաքարերի վրա կերտված կենդանական բարձրաքանդակներից, վոր հնագույն հավատալիքների մեջ այդ կենդանիները յերբեմն պաշտամունքի առարկա յեն յեղել: Բացառություն է կազմում ընտանի խոզը, վոր, ըստ հայ ժողովրդի մեջ տիրող հայացքների, «մուրտառ» է համարվում և նրա միսն ուտել չի կարելի: Հետեվապես խոզը յենթակա չէ յեղել տաբուի:

Առաջին հայացքից՝ դեպի հասարակական յերևույթը խոզի-վարազի, այծյամի և նման կենդանիների մասին հասկանալի կլինի, յերբ ուշադրություն առնենք այն հանգամանքը, վոր հիշյալ կենդանիները ամենատարածված ու ամենասովորական վորսերն եյին: Արդեն պատմական տեղեկություններից գիտենք, վոր հին հայերի սիրած վորսորդական կենդանիներն եյին վարազն ու այծյամը: Բայց չէ՞ վոր տոտեմիզմի սկզբունքը չի թույլատրում վորսալ տոտեմական կենդանիներին, վորոնք անձեռնմխելի յեն, բացառությամբ վորոշ ու հատուկ դեպքերի: Ուրեմն պետք է յենթադրենք, վոր միմիայն հետագույն տնտեսական պայմաններում այդ կենդանիներից վերացվել է տաբուն, և նրանք դար-

ձել են վորսորդական անհրաժեշտ կենդանիներ և ուտելու մսացու: Այդպիսով, ժամանակի ընթացքում այդ կենդանիները կորցրել են իրենց տոտեմիստական նշանակությունը և պաշտամունքային բնույթը, վոր նրանք ունեցել են խորին հնության մեջ տոտեմական սոցիալական խմբակցություններում:

Հիրավի, սրա մի այլ ապացույցն էլ այն է, վոր հին պատմական Հայաստանում վորսի աստվածությունը ներկայացվում էր վարազ կենդանիով, այն էլ թեվավոր: Վարազն, իբրեվ վորսի աստված, իր անունով հոմանիշ է Վարժ աստծու հետ, վորը Մովսես Խորենացի պատմագիրը մարդացուցած է իբրեվ քաջ վորսորդ և իբրեվ նախահայր Վարաժնունի իշխանական տոհմին: Ահա այս դիցաբանական առասպելի մեջ պարզորոշ յերեվում է Վարազի տոտեմիստական բնույթը:

Վարազ՝ վորսորդական աստվածության մասին հիշատակում է նաև հին հունաց պատմագիր Ստրաբոնը, տալով նրան Վարիս անուն, վոր անշուշտ Վարժ անվան տառադարձություն է[95]):

IV.

Տոտեմը, լինելով սրբազան, պարունակում է իր մեջ գերբնական ուժ ու զորություն, խորհրդավոր զորություն: Պահել այդ տոտեմը իրեն մոտիկ, վորպեսզի հնարավոր վայելել նրա հովանավորությունը, դա միանգամայն բնական հասկացողություն էր հոգեպաշտական տեսակետով: Սակայն նախնական մարդը դրանով չէր բավականանում և ավելի հեռուն էր գնում: Նա մտածում էր, արդյոք ավելի նպատակահարմար ու օգտավետ չե՞ր լինի յուրացնել, իր մեջ ընդունել տոտեմի սրբազան ուժը, մարմնապես միանալ նրա հետ: Ըստ նրա համոզմունքի՝ դա կարելի չէր անել, ճաշակելով տոտեմի մարմինը: Այդպիսով սկզբները բացառիկ դեպքերում, ապա հետո սովորական դառնալով, պարբերաբար տարվա մեջ հատուկ օրերին, ցեղի կամ տոհմի անդամները մորթում էին տոտեմական կենդանին հանդիսավոր ծեսերով և ուտում ամբողջովին: Տոտեմական կենդանու այդ տեսակ ճաշակումը վորոշ նմանություն ունի ներկայումս տակավին քարեդարյան կուլտուրայի աստիճանում ապրող Ավստրալիայի վայրենիների մեջ կատարվող ինտիխիումի՝ սովորության հետ[96]): Ահա այդ հասկացություններից ու սովորություններից առաջացան զոհաբերությունները, կամ մատաղները, նաև «հաղորդությունը», վորպես ծիսական-կրոնական խորհուրդներ նախ՝ հեթանոսական և ապա քրիստոնեական կրոնների մեջ:

Հիշենք հայ ժողովրդի մեջ մինչև վերջին ժամանակներս պահպանված համայնական մատաղների կամ զոհաբերությունների սովորությունները, վորոնք հատուկ հանդիսավորությամբ տեղի յին ունենում վորոշ ու նշանավոր տոներին, ինչպես օրինակ՝ Զատկին, Համբարձմանը, Վարդավառին և այլն. մի խոսքով՝ այն տոներին, վորոնք

իրենց ծագմամբ զուտ յերկրագործական-անասնապահական բնույթ են կրում: Նմանապես համայնական-հասարակական մատաղներ եյին զենվում հանուր հասարակական արտասովոր դեպքերում, ինչպես, օրինակ՝ յերաշտի, ժանտախտի ու այլ համաճարակների, ժողովրդական պատուհասների, ինչպես և անակնկալ մեծ աղետության տարիներին:

Հետաքրքիր է այդպիսի համայնական մատաղի նկարագիրը, վոր տալիս է Գարեգին Սրվանձտյանը Վանի ժողովրդի սովորություններից - «յերաշտի ժամանակ, կամ յերկնային պատուհասի մը պատահած ատենը, սովորություն ունին բարեպաշտաբար մատաղ ընել. ավելի մեծ ու հանդիսավոր ընելու համար իրենց մատաղը, գեղի կամ թաղի ամբողջ հասարակությունը հաղորդ կլինի հանգանակության. և մատաղները՝ կով կամ ցուլ՝ միջոց մը աղեկ կը պարարեն: Սահմանյալ օրն, վոր կը կատարվի ընդարձակ սրահի մը, կամ այգիի մը մեջ կամ մարգագետնի մը վրա, մեծ բազմությամբ իրենց հանդեսը կը կազմեն ի ժամ զենման՝ յերբ քահանայն աղ կ'օրհնե, մատաղացուի յեղջյուրները կը զարդարեն մոմեղենով և կը լուցանեն, շատ տեղ ալ շուրջառ կը ձգեն կովին կամ ցուլին վրա, իրենք ալ առ հասարակ մոմ՝ ի ձեռին թափոր մը կը կատարեն: Մատաղի կաշիներն անգամ նվիրական են, զորս կը նվիրեն յեկեղեցվույն կամ վանքի մը: Սովորաբար յուրաքանչյուր ընտանիք, թաղը, քաղաքն իրենց հատուկ սուրբ մը և պաշտպան մը ունին, ինչպես արհեստավորքն ալ՝ իրենց փիր մը, վորոց ամեն տարի ուխտ մը հանկացուցած են մատաղ ծառուցանելու» («Մանանա»):

Կենդանիներից՝ մարմնի ճաշակման առարկա եյին մեծ մասամբ յեզը, կովը և մանավանդ վոչխարը կամ գառը, վորը հայ ժողովրդի ամենագլխավոր մատաղացուն է դանազան տոների ու ընտանեկան նշանավոր դեպքերի ժամանակ: Ընտրվում են, իհարկե, լավ տեսակները և վորոշ գույնի, այն է՝ սպիտակ կամ սև, նայած դեպքին: Հայ ժողովրդը, ինչպես տեսանք վերոբերյալ նկարագրից, սովորություն ունի մատաղացու կենդանին օրհնել տալու քահանային, զարդարել մատաղացու կենդանուն, մորթելուց առաջ ուտեցնել նրան օրհնած աղ և այլն: Դա մի մնացորդ է այն ծիսակատարության, վորով ուղեկցվում էր սրբավոր հնում տոտեմական կենդանու մարմնի ճաշակումը, և ապա պահպանվել էր հեթանոսական կրոնական հայացքներում: Սակայն հայ ժողովուրդն ամուր կառչում էր այդ սովորության մնացորդներին տակավին քրիստոնեական շրջանում: Այդ տեսնում ենք Ներսես Շնորհալու արգելումից. «Եւ զայնս որ ի աղէտ քահանայից եղեալ է ի՝ ցուակին՝ կարմիր արկանելով ծածկեն անասունն և յեղջիւրսն նալօտ բատ հնոյն օրինի, ամենևին մի առնիջք՝ զի աւելորդ է և անօգուտ է և պատճառ դայթակղութեան»:

Նախնական մարդն ուներ նաև այլ միջոց միանալու տոտեմի հետ: Դա այսպես կոչված արյան դաշինքն է, մի ծես, վորով հաստատվում է ազգակցություն յերկուսի միջև: Հիշենք հայերի մեջ «վողջում աղբերը» ու «վողջում քրոջ», կամ այլ արհեստական ազգակցության կընքումն՝ փոխադարձաբար արյունը խմելով: Խմելով կենդանու արյունը, նախնական մարդը դաշինք էր կնքում նրա հոգու հետ, ազգակցական կապերով միանում իր տոտեմի հետ: Այդ հայացքների մնացորդը պահպանվել է հայ ժողովրդական հին սովորություններում մատաղացու գառան և վոչխարի նկատմամբ. խմում եյին գառան արյունը կամ քըսում արյունը տան սյանը, դռանը, շեմքին: Այդ ամենն, իբրև հեթանոսական հայացքներ, անշուշտ արգելվում եյին հայ կրոնավորներից. «Մի ոք իշխեսցէ,—պատվիրում է Ներսես Շնորհալին,—զսեամն դրան օծանել արեամբ զառին որպէս առնեն գոգիտաց ոմանք, թէ առնեն, զիայն հրէական է և որ այնպես առնե ընդ անիծիւք) է». կամ՝ «Մի ոք ոչխարաբար զարիւն զառին ժողովեսցէ, կամ կերիցէ, որպես լսեմք, թէ առնեն ոմանք մարդիկ»

Սակայն կային կենդանիներ, վորոնք շարունակեցին մնալ տաբուի ներքո. ուտել նրանց ճաշակելն արգելված էր: Նախնական մարդու մտածողությամբ տարբերվում եյին կենդանիների յերկու տեսակ—ճաշակման թույլատրելի և անթույլատրելի: Այդ հայացքը փոխանցվեց նաև քրիստոնեական հավատալիքներին, վորոնց համեմատ՝ կենդանիները բաժանվում եյին սուրբ և անսուրբ, կամ պիղծ:

V.

Դառնանք տնային չորքոտանիների մի այլ ներկայացուցչին, շանը և նրա վերաբերյալ պահպանված տոտեմիստական հետքերին: Ինչպես ապացուցում են հնագիտական պեղածոները, նմանապես և ազգաբանական հետախուզումները, շունն առաջինն է ընտանի կենդանիների մեջ, վոր ընտելացել է առաջին անգամ նորաքարային դարի մարդու ձեռքով: Պրոֆեսոր Քելլերը նույն իսկ փորձում է հաստատելու, վոր Փոքր Ասիան է յեղել այն յերկիրը, վորտեղ շունը դարձել է ընտանի կենդանի ու կերպարանափոխվել է շնագայլից (չակալ), մի վայրի կենդանուց, վոր ահագին քանակով տարածված եր այդտեղ և տակավին հաճախ պատահում է այժմ իսկ:

Շան ընտանեցման մասին պահվել է Գանձակի հայ ժողովրդական մի ավանդության մեջ այն հեռավոր նախապատմական արձագանքը, թե ինչպես շունն ընտանի կենդանի յե դարձել գայլից: Այդ ժողովրդական ավանդության ասելով, սկզբում գայլերն եյին բնակվում մարդկանց մոտ, իսկ շները-ապրում եյին անտառում: Մի օր շները յեկան և խնդրեցին գայլերին, վոր թույլ տան իրենց մնալ մարդկանց

մոտ, մինչև վոր կառողջանան, իսկ մինչ այդ՝ իրենք գնան անտառները: Գայլերը մեղքացան հիվանդ շների վրա ու նրանց զիջեցին իրենց տեղը. սակայն շներին շատ դուր յեկավ մարդկանց կենակցությունն ու չկամեցան այլևս վերադառնալ անտառ: Դեռ մինչև հիմա յել գայլերն անտառից հարցնում են շներին՝ «առողջացա՞ք, վերադարձեք», իսկ սրանք վոռնում են՝ իրենց ցավերից տանջվելը ցույց տալու և հաչում են՝ ասելու, թե դեռևս չեն լավացել (ԱՀ. VI, 343):

Վոչ միայն ներկայումս, այլ և նախնական ժամանակները, շունը մեծ դեր է խաղում մարդու կենցաղում և տնտեսության մեջ: Շունը նախնի վորսորդի ամենամոտիկ ոգնականն էր, հավատարիմ պահպանում եր նրա տունը և գույքը, իր վրա յեր տանում բարձած իրերը, տալիս եր մսացու և մորթին էլ գործադրվում եր հագուստի համար: Զարմանալի չէ ուրեմն, վոր նեոլիթի մարդը, հանապազ շրջապատված վտանգներով և միշտ պաշտպանված այդ հավատարիմ ու չափազանց զգայուն կենդանիով, տածում եր դեպի շունը խորհրդավոր ակնածություն և կապում նրա եյության հետ բազմազան հավատալիքներ:

Հավանական է, վոր շունն ինքնին տոտեմ չի յեղել, բայց տոտեմ է յեղել նրա նախատիպը՝ վայրի շունը՝ գայլի կամ շնագայլի կերպարանքով, ինչպես վոր իրոք այսօր էլ այդ կա Ավստրալիայի ու Ամերիկայի վայրենի ցեղերի տոտեմական ցեղերի մեջ: Շունը, հանդես գալով միայն նորաքարային դարում, ստանում է վոչ թե տոտեմիստական նշանակություն, այլ արդեն վորոշ չափով դառնում է պաշտամունքի և կրոնական հավատալիքների առարկա:

Հին պարսիկների մեջ շունը հարգվում եր իբրև սուրբ և նվիրական անասուն, վորին սպանել արգելված եր ու մեծ մեղք եր համարվում: Հին խալդիների մեջ շունը կրոնական հարգանք եր վայելում. Մուսասիրի Խալդի աստծու տաճարում կախված եյին 6 հատ վոսկե մեծ վահաններ, վորոնց վրա փորագրված եյին շան գլուխներ: Ուշադրության արժանի յե հայտնի մի բարձրաքանդակ, ուր ներկայացված են հաթյան բոլոր աստվածները, յուրաքանչյուրն իր կրոնական նշանակության ու աստվածային բնության համապատասխան անասունի վրա նստած կամ կեցած. այդ քանդակի մեջ նկարված է նաև շուն, վորի վրա կանգնել է մի դիցուհի: Խառանի մեջ շունը կրոնական պաշտամունքի առարկա յեր, վորին նույնիսկ զոհեր եյին մատուցանում: Հին Եգիպտոսում պաշտվում եր Անուբիս աստվածը, վոր շան գլխով եր ներկայացվում և մեռյալների հոգիներն առաջնորդում եր դեպի սանդարամետ:

Այդպես ենք տեսնում հայ ազգագրական նյութերի մեջ: Հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ շունը բավականին մեծ տեղ է բռնում և սերտ աղերս ունի հայ ժողովրդի ընտանեկան կյանքի հետ:

Հայ ժողովուրդը շան նկատմամբ մեծ նշանակություն է տալիս նրա գույնին: Նոր-Բայազետի գավառում սև շունը տան համար լավ է համարվում, որովհետև նա ընդունակ է հալածելու չարքերին (ԱՀ. XVII, 89): Ժողովուրդը հավատում է, որ շունն ամենասերտ կապերով միացած է իր տիրոջ տան հետ և մռնչում է, երբ տեսնում է մահվան հրեշտակը մոտենալիս տիրոջ տանը: Շան ողբերգման անհանգստության հետ կապված է այս հավատալիքը. Տրնդեզի («Տյառն ընդ առաջ» անունով քրիստոնեական տոն, փետրվարի 14-ին) կրակը կամ խարույկը վառված մեջտեղից հրացաններ են արձակում, որոնց ձայնից շները վախեցած մի կողմն են փախչում. ժողովուրդը գիտի, որ կողմը կփախչեն, այդ տարվա յերկրագործական առատությունն էլ այդ կողմից պետք է սպասել (ԱՀ. VII—VIII, 122):

Ինչպես որ իր լեզուն, այնպես էլ իր շանը ոչ մի տեր չի սպանում, գնալով նրա յերախտիքը: Երբ շունը բնական մահով սատկելիս է լինում, տերը, կամենալով թեթևացնել նրա տանջանքները, մոտենում է նրան և ասում. «Մեր աղ ու հացը քեզ հալալ լինի»: Շան մեջ հայ ժողովուրդը տեսնում է սուր միտք. այդ առթիվ Բաբերդի հայերն ասում են. «Եթե սրամիտ ըլլալ կուզես, գիշերը բարձիդ տակը հաց դիր, և առտուն շներուն տուր. ըսելով՝ քու խելքդ ինծի, իմս քեզի» (Բ. 1893, 567): Շանը վերագրում էին նաև բեղմնավորության զորություն: Վայոց Ձորում ամուլ կինը յերեք անգամ անցնում է նոր ցկնած շան վրայով, ասելով՝ «Իմը քեզ, քոնն ինձ», հուսալով ստանալ նրա բեղմնավորությունը (ԱՀ. XIV, 134):

Շան պաշտամունքի մասին գտնում ենք ուշագրավ տեղեկություններ մեր հին մատենագրության մեջ:

Երբ համեմատություն ենք անում շան պաշտամունքը հին ու փարթևի յեգիպտացիների, պարսիկների, հնդուսների, հույների, ինչպես և մեր ժամանակակից մի քանի ժողովուրդների, օրինակ՝ կովկասյան լեռնականներից—օսերի, ինգուշների, խևսուրների մեջ, նկատում ենք, որ շան պաշտամունքը սովորաբար կապված է մեռելների ու մահվան հավատալիքների հետ: Դա բխում է այդ ժողովուրդների մեջ տիրապետող հոգեպաշտական հայացքներից: Շունը, լինելով մարդուն մոտիկ ապրող և նրա տանը հավատարիմ կենդանի, [illegible] դասվում էր տոտեմների շարքը, որոնք նախնական մտապատկերներում ներկայացնում էին իբրև ցեղական կամ տոհմային նախահոր կերպարանափոխված հոգին կամ այդ կենդանու մեջ ապաստանած մեռյալի հոգին: Հետևապես շունը համարվում էր մարդկային հոգի ունեցող և նույնիսկ այլակերպ հոգի տվող: Արդյոք սրանով չպե՞տք է բացատրել այն հավատալիքը, որ շունը ճանաչում է «հոգեառ հրեշտակին» և փախչում է նրան տեսնելիս:

Այլակերպ հայացք գտնում ենք հին հայերի մեջ: Դա արալեզների, կամ առլեզների, ավանդությունն է, որ ամենահին դարերից պահպանվել է մինչև այժմ էլ Վանի շրջանում և այլուր (Ծ. 1895 թ. եջ 553, 601—616): Պատմագիր Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» գրքի քննական հեթանոսաց՝ հատվածից հետևում է, որ հին հայերը հավատացյալ են յեղել, թե «դարլեզն 'ի շանէ» լինել է: Առլեզը, ըստ հին ժողովրդական հավատալիքի, «յորժամ վիրաւոր ոք անկեալ 'ի պատերազմի գնիցի, լիզիցէ և ողջացուցանիցէ»: Ուրեմն, արալեզները, որոնք ծագել էին շներից և կամ իրենց դեմքով շնանման տեսք ունեին, օժտված էին գերբնական զորությամբ, այն է՝ կենդանացնել պատերազմում ընկածներին, լիզելով նրանց վերքերը: Հիշենք Արա Գեղեցիկի ավանդությունն ըստ Մովսես Խորենացու (ՄԽ. Ա. գլ. ԺԵ). հիշենք նախարար Մուշեղ Մամիկոնյանի մահվան պատմությունն ըստ Փավստոս Բյուզանդի (ՓԲ. դպր. Դ. գլ. ԼԶ)[37]):

Մինչև վերջին ժամանակները Վանի կողմերը վառ էր պահպանվել արալեզների պաշտամունքին վերաբերյալ ավանդությունը. Վանի դաշտի Լեզքի գյուղացիների «պապավանց խոսքեր» կոչված զրույցների մեջ կավանդվի, թե ժամանակով իրենց գյուղի Ամենափրկիչ կոչված վանքի տեղը կուռք էր կանգնած յեղել, որի առջև մարդիկ շներին լիզել էին տալիս իրենց վերքերն ու ցավագար տեղերը (Ծ. 1895, եջ 442—443, ՀԱ. 1898, 43):

Արալեզների պաշտամունքի համանման տարբերակ գոյություն ունի նաև կովկասյան մի քանի ժողովուրդների մոտ: Աբխազների դիցաբանության մեջ հայերի առլեզին համապատասխանում են «ալբըշխինար»-ները, որոնք, լիզելով հերոս Աբրսկիլին, կենդանացրին ու բժշկեցին նրան:

Սակայն կան նմանօրինակ պատմական հնագույն ժողովրդական ավանդություններ, որտեղ արալեզներին հատուկ կենդանացնող հոգևոր դերը կատարում են շները: Մովսես Խորենացին պատմում է իր ժամանակ «պառավների» բերաններում պտտվող ավանդույթը Արտավազդ թագավորի մասին, որին հափշտակել էին դևերն ու չղթայակապ փակել անդնդախոր քարայրում. «երկու շուն անդադրում կրծում են նրա շղթաները, որոնք, երբ մաշվելու մոտ են, դարբինների մուրճի ձայնից, վերստին ամրանում են (ՄԽ. գիրք Բ. գլ. ԿԱ): Մի ուրիշ տարբերակով նման ավանդություն պատմվում է Արտավազդի որդի Շիդարի մասին. «Երկու շուն՝ մի սպիտակ, մյուսն սև, կու լիզեն շղթայն Շիդարայ հանապազ և ի՛ տարեկան ի մաղ գայ»..., սակայն դարբինները այդ գիշեր յերեք անգամ զարնում են մուրճերը սալին, և շղթաները հաստանում են (ԲՄ, 1877, եջ 276): Այդ տեսակ ավանդություն, մանավանդ դարբինների հիշյալ սովորու-

թյունը, կգտնենք մինչև վերջին ժամանակները Հայաստանի շատ տեղերում:

Պատմվում են ժողովրդի մեջ մի քանի հայկական հեքիաթներ դիցաբանական բնույթի, վորտեղ հանդես են գալիս չորս հատ յերկնային ձիեր. սրանք միշտ օգնության են հասնում իրենց հերոս վորսորդին կամ տիրոջը՝ դժվարին րոպեներում, ոժանդակում են նրա քաջագործություններին և վերջապես կենդանացնում են նրան, քաղելով նրա շղթաներն ու լիզելով վերքերը (ՀԱ. 1923 թ. եջ 491):

Նույնանման ավանդության ենք հանդիպում վրաց դիցաբանության մեջ, վորտեղ շունը լիզում է Ելբրուս սարին գամված հերոս Ամիրանիի շղթաները նրան ազատելու համար:

Շան ու սրանից ծագած արալեզի պաշտամունքի դեմ է խոսում Յեզնիկ Կողբացին, համարելով դա հեթանոսական աղանդ. «Ոչ ի՛ շանէ ինչ ելեալ. եթէ ընդ աներևոյթ զօրութիւնս ինչ կեցցէ և յորժամ վիրաւոր ոք անկեալ ի պատերազմի գտանիցի՝ թէ լիզիցէ և ողջացուցանիցէ, զոր արալէզն կոչեն: Մինթէ և զարալէզին և ոք կարիցէ ասել՝ թէ զայն ուրուք տեսեալ իցէ և թէ յառաջին ժամանակս արալէզք լիզէին զվիրաւորս և ողջացուցանէին, արդ ընդէ՞ր ոչ լիզիցեն և ողջացուցանիցեն. ո՞չ նոյն պատերազմունք են և նոյնպէս վիրաւորք անկանին...»: Յեզնիկ Կողբացին ձգնում է հերքել հայ հեթանոսներից հայ քրիստոնյաներին փոխանցած այն հավատը, թե շունը հոգեառ, կենդանարար էակ է, վոր, լիզելով մեռածներին, կյանք է ներշնչում նրանց, թե շան մեջ կա աներևույթ, գերբնական զորություն:

Յեթե շան վերաբերմամբ գոյություն ուներ այդպիսի հավատալիք, բնական է, վոր այդ կենդանիով էլ յերդվելու էին, վորպես մի զորության, վոր ընդունակ կլիներ պատժելու յերդմնազանցներին: Հայ ժողովրդի մեջ պահպանված այդ յերդման ձևի մասին ավանդում է մեզ Մխիթար Գոշն իր Դատաստանագրքում (Նախադրություն, գլ. Ը). «կամ զշան զձեռոյ կամ ոսկր ի ձեռին առնուլ»: Շան պոչը կամ փոսկըր ձեռքն առնելու՝ յերդումը XII դարում մի հետաքրքիր մնացորդ է շան պաշտամունքի, վորի դեմ տակավին պայքարում էին Յեզնիկ Կողբացին ու հայ կլերը Մխիթար Գոշից դարեր առաջ: Այդ պայքարը վորոշ չափով հասել էր իր նպատակին: Շունը քրիստոնեական գաղափարների ազդեցության ներքո հայ ժողովրդի աչքում համարվում է անմաքուր կենդանի: Վորևէ կենդանու վերաբերմամբ արտահայտվող կրոնական զարշանքը, անշուշտ, հետևանք է այդ կենդանու յերբեմնի հարգության:

VI.

Նույնպիսի անմաքուր կենդանի յե համարվում կատուն: Կատվի ծագումը, հայ ժողովրդի կարծիքով, յեղել է առյուծից. առյուծը փռնգ-

ացել է և նրա քթից ընկել է կատուն. այդ պատճառով էլ իբր թե կատուն սաստիկ նման է առյուծին (ԱՀ. VI, 343): Կատվի ծագումը, հայ ժողովրդական հավատալիքների համաձայն, կապված է նաև Քրիստոսի անվան հետ: Նոր-Բայազետի, Բուլանըխի, Ջավախքի և այլ գավառների հայերը պատմում են, վոր կատուն գոյացել է Քրիստոսի թաշկինակից՝ ամոթահար Սահմեդի քթից ընկած յերկու մկները բռնելու համար (ԱՀ. VI, 42, XVI. 99, 1358): Վարանդայում նաև հավատում են, թե «Քրիստոսին փչե պակով չարչարելիս, արցունքը հորդությամբ հոսում էր և նա թաշկինակով սրբում էր: Մինը խլեց նրա ձեռքի թաշկինակը և գցեց աղբանոցը, ուր թաշկինակն անմիջապես կատվի փոխարկվեց»: Ուստի կատու սպանելը մեծ մեղք է համարվում. սպանողը յենթակա յե ապաշխարանքի: Վարանդայում ասում են, վոր կատու սպանողը յոթ յեկեղեցի պե շինելու, վոր կարողանա ազատվել այդ մեղքից. յեթե անկարող է այդ անել, մեղքից թեթևվանալու համար պետք է մի խալվար (ցորենի մաղ) ալյուր առնի, հավասարապես դրկիցներին փոխ տալու (ԱՀ. II, 214): Բուլանըխում կատու սպանողի համար ասում են. «Վով վոր կատու մի սպանե, հարիր յոթ պատարագ չի առնե էլ, ուր հոգուն քավություն ու թողություն չեղնի» (ԱՀ. VI, 42):

Կատուն էլ շան պես հալածում է հոգեառ հրեշտակին: Ջավախքում հավատում են, վոր յեթե կատուն հիվանդի վրա պառկի, կնշանակի հոգեառ հրեշտակը յեկել է, հիվանդը պիտի մեռնի: Բայց վորովհետև կատուն արգելում է հոգեառ հրեշտակին հիվանդի հոգին առնելու՝ մահը հեշտացնելու համար կատուն հեռացնում են հիվանդի մոտից: (ԱՀ. I, 358): Նմանօրինակ հավատ տիրում է նաև Համշենցի հայերի մեջ (ԱՀ. VI, 123):

Վերոհիշյալներից ակներև է վորոշ նմանություն շան և կատվի պաշտամունքներին առնչող հավատալիքների միջև: Դա բնական է. այդ յերկու կենդանիները միևնույն նշանակությունն ունեն յուրաքանչյուր տան ու ընտանիքի համար: Չներկայացնելով իրենցից անմիջական տնտեսական գործոն, նրանք այնուամենայնիվ օգուտ են բերում և իրենց սերտ ընտանիությամբ ամուր կապված են տան հետ: Նրանք յերկուսն էլ միատեսակ պաշտպան են հանդիսանում իրենց տիրոջ գերդաստանին, պայքարելով այդ տան թշնամիների դեմ, շունը— արտաքին, իսկ կատուն— ներքին, գլխավորապես մկների: Թեև յերկուսն էլ կրոնական տեսակետով անմաքուր կենդանիների շարքն են դասված, բայց ժողովուրդն այնուամենայնիվ հավատում է, վոր կատուն «մուրտառ» չէ, ինչպես շունը, այլ հալալ է: Տնեցիները չեն զզվում այն ամաններից ու կերակուրներից, վորոնց նա մոտեցել է, իսկ Վասպուրականում այդպիսի դեպքերում ասում են «պղտիկ խարս լվացեր ի»:

Վերջապես հիշատակության արժանի չէ նաև մի այլ տնային կենդանի՝ ձին, վորի պաշտամունքը տոտեմիզմի հետքերից մեկն է: Այդ կենդանու պաշտամունքի մնացորդները գտնում ենք ավելի նորագույն շրջանների վերաբերյալ նյութերում, այն է՝ ժողովրդական բանահյուսության մեջ, գլխավորապես հեքիաթներում, յերգերում, մանավանդ դյուցազնական վեպերում: Սրանից չենթադրելու չէ, վոր ձին հայ ժողովրդի տնտեսության և նյութական կյանքում այն դերը չի ունեցել, ինչ վոր յեզը, կովը կամ վոչխարը: Դա նկատելի չէ նաև այլ ժողովուրդների կուլտուրայի պատմության մեջ, ուր ձին միշտ աղերս ունի իշխողների, տիրապետող դասակարգերի հերոսների կյանքի հետ: Ինչպես վոր այդ անձերը բնավ չերբեք իրենց կյանքում աշխատանքով չեյին զբաղվում, այնպես էլ ձին հանդես է գալիս ժողովրդական հայացքներում նույն բնորոշ գծերով, այսինքն աշխատանքի հետ կապ չունեցող: Ձիերը հանապազ յերեվում են պատերազմների, կռիվների, արշավների և մրցումների մեջ, վորտեղ հերոսներն ու իշխանները միշտ իրենց քաջությունն ու անձնական բարձր հատկություններն են՝ ի հայտ բերել:

Այդ ամենը հիմք է տալիս կարծելու, վոր ձին, համեմատաբար մյուս կենդանիների հետ, ավելի ուշ է ընտանի դարձել և, իր խառնվածքի շնորհիվ սկզբներում դժվար եր ընտելանում յերկրագործական և այլ աշխատանքներին: Նրան զսպելու, ընտելացնելու համար անհրաժեշտ եր ունենալ քաջություն, անվեհերություն ու համարձակություն. հատկություններ, վորոնցով օժտված են յեղել, ըստ հայ, ինչպես և օտար բանահյուսության նյութերի, բոլոր այն հերոսներն ու դյուցազնները, վորոնք հիշվում են իրենց ձիերի հետ միասին:

Այդ ձիերի ծագումը բացատրվում է գերբնական հանգամանքներով. նրանք հրեղեն ծնունդ են և դուրս են գալիս ծովերից: Արդեն վերը մեր հիշած օրինակում՝ Նաղիկ և Թաչլու լճերի մասին, ասվում է, վոր այնտեղ ապրում են հրեղեն ձիեր: Սասմանց տան՝ դյուցազներգի համաձայն՝ Քուռկիկ-Ջալալին, այդ հրեղեն ձին դուրս է գալիս ծովի խորքերից: Նույն հանգամանքը ժողովրդին առիթ է տալիս իր հեքիաթների, յերգերի, վեպերի մեջ ձիերին տալ մեծ մասամբ ծովի գույն, այն է՝ կապույտ, վոր սովորաբար իբր մակդիր կցվում է ձիու անվանը — Կապույտ Քուռակ, Բոզե և այլն. կամ գործածվում է «ալ» մակդիրը, վոր կապույտին մոտիկ գույն է և մութ-կապույտից է փոխանցվում:

Նմանապես հրեղեն, ծովային մակդիրներին համանիշ՝ ձիերը հայ ժողովրդական առասպելներում դառնում են թևավոր:

Ձիերն այդ տեսակ գերբնական հատկանիշներով զարդարել և գերագույն արարածների դերում ներկայացնել՝ հնարավոր է այն պաշտ-

տությամ, յերբ նրանք պաշտամունքի առարկա լինեյին և սրբագնացվեյին ժողովրդական հայացքներում: Հիրավի, արդի հայ ժողովրդի մեջ պահպանվել են այդ պաշտամունքից մի քանի հետքեր: Բաբերդի հայերի մեջ տարածված է այն հավատալիքը, թե «հոյակապ շենքերի, ժայռի, խոտի դեզերի վրա, ջաղացների, ընտիր ցանքերի վրա ձիու գանգ դնելու յե, վոր չար աչք չհանդիպի» (Բ. 1899, էջ 567): Կան պատմական ավյալներ, վոր հին հեթանոսական Հայաստանում մեծ հանդիսավորությամբ վորոշ հասարակական տոներին ձիեր եյին զոհաբերվում Միհրա դիցին, վոր, ինչպես արդեն հիշել ենք իր տեղում, սրբագնացվում եր:

VII.

Դառնանք տոտեմական այն կենդանիներին, վորոնք մասամբ ապրում են մարդու բնակատեղերում և կարող են վնասակար լինել: Սրանց մեջ առաջին տեղն է բռնում օձը, վորի պաշտամունքը զարմանալի զուգադիպումով գոյություն ունի գրեթե բոլոր ժողովուրդների մեջ:

Հայերը հավատում են, թե յուրաքանչյուր տուն իր մեջ ունի մի տանտեր, վոր ապրում է կրիայի կամ գորտի, առավելապես օձի կերպարանքով (Բ. 1899, էջ 280): Տոտեմիզմի մնացորդն այստեղ ամենացայտուն ձևով է արտահայտվում: Տոտեմը՝ այդ կարծեցյալ նախահայրը, ազգակցական նոր պայմաններում, յերբ տոհմական կազմը փոխվում է գերդաստանականի, ժողովրդի մտապատկերներում շարունակում է մնալ նույնը, սակայն գերդաստանական իմաստով: Ահա և օձի պաշտամունքը կրում է այդպիսի բնույթ:

Օձերը համարվում են «տան դովլաթ» և վոչ մի հալածանքի չեն յենթարկվում: Ընդհակառակն, նրանք վայելում են վորոշ հոգատար ու յերկյուղած վերաբերմունք տանեցիների կողմից: Բազմաթիվ համանման հավատալիքներից վերցնենք մի բնորոշ նկարագիր, Գ. Սրվանձտյանի գրքին պատկանող, վոր վերաբերում է Մուշի դաշտին:

«Օձեր ալ կան, վոր Մշո աշխարհի պահապաններն են և գյուղացոց վնաս չեն տար: Տեսակ մը օձերու համար ալ կպատմեն, թե տներն ու ջրաղացները կը բնակին, — և իրենց բնակած տան բախտը անոնցմով կը հաջողի յեղեր: Հետեվյալը, իբրև առակ կը պատմեն: Գեղացի մը, վոր արտեր ուներ և ջաղացներ՝ և գեղացվոց մեջ բաղդավոր ու հարուստ եր, իր հաջողության բախտը կպարտեր այն սև օձին, վոր իր տան մեջ կը բնակեր: Մեկ հատիկ զավակ մը կունենա այս գյուղացին. և վորովհետև օձը սովոր եր իր տան մեջ համարձակ շրջելու, յերեխան որ մը օձուն հետ խաղալով՝ անոր պոչն իր ափին մեջ սաստիկ կը ճզմե. վորքան կը ջանա օձը՝ կարող չլիներ իր պոչն ազատելու տղուն ձեռքեն. ճարը կտրած՝ կը խայթե տղուն թաթիկը: Տղան կը թողու

պոչը ու կը թունավորվի միանգամայն, ոձը, եր խայթածին ու թունավորվածին հետեւանքը գիտնալով, կը փախչի տան մեկ անկյունը կը կծկվի. ժամեր կանցնեն և տղան վերջապես կը մեռնի: Տղուն հայրը սաստիկ կսկիծեն ուրագը կը վերցնե, ոձին կը զարնե. ոձին պոչը կը կտրի և ոձը եր գլուխն ու մնացյալ մարմինը առած կը փախչի տանեն ու գեղեն դուրս քարերու մեջ կապրի: Որեր կանցնին, բայց հետզհետե այդ գյուղացվո բաղդը կ'ավրվի: Որ մը յուր կնոջ հետ կը մտածեն, թե յերթանք, մեր ոձը նորեն տունը հրավիրենք, բերենք, վորպեսզի մեր բաղդը դառնա վերստին. և կերթան քարերու մեջ կը կանչեն իրենց ոձին: Ոձը պատասխան կուտա, թե ինչպես ձեզ, նույնպես ինձ փախցելը յե այդ, բայց ալ անկարելի յե, քանի վոր դուք ձեր զավակին մահը հիշեք և յես իմ պոչը, իրարու հետ չենք կրնա հաշտ ապրիլ» (Գ.Բ. 45–46):

Բացի տնային ոձերի պաշտամունքից, վորոնց հետ կապված են տան բախտը, յերջանկությունն ու հարստությունը, կան նաև ոձեր, վորոնց պաշտամունքը հասարակական բնույթ է կրում: Վարանդայում Պյաթուկ լեռան վրա «Սպիտակ Հեղ» կոչված ուխտատեղում և Սխտորաշենի աշաղին չինարի ծառի մեջ ապրում են մի-մի աշաղին ոձեր: Այդ ուխտատեղիների մոտով անցնողները աղոթք են անում, մոմ վառում, աքաղաղներ զոհում, վորպեսզի այդ ոձերը պաշտպանեն իրենց: Հիշյալ ոձերը սովորաբար դուրս են գալիս իրենց բներից, վոչ մի վնաս չպատճառելով ուխտավորներին (Ա.Հ. II, 212): Արճեշի արևելյան սահմանի վրա գտնվում է «Ոձ քարեր» անունով մի քարաբլուր, վորի ծերպերի մեջ տեսնվում են բազմաթիվ քարաթոթոշներ ու ոձեր, խուրձ-խուրձ միմյանց փաթաթված: Տեղացիներն այս քարաբլուրը սուրբ և այս քարաթոթոշներն ու ոձերն այստեղի հին, հարուստ բնակչության «տան դեռվլեթներն» են համարում (Ա.Հ. XXV, 29):

Նույն բնույթն ունի «Ոձի պորտ» ուխտատեղին, վոր գտնվում է Ոհան Ոձնեցու վանքի և Արդվի գյուղի մոտ, Լոռու շրջանում: Ժողովրդի մեջ շրջող ավանդությամբ, այդտեղ Ոհան Ոձնեցին քարացրել է յերկու վիշապ—ոձեր: «Ոձի պորտը» ժայռի մեջ ընկած մոտ 50 սմ-ի յերկարության սև քարի շերտ է, վորոնց մեջտեղից, «պորտից» յերկաթաջուր է հոսում: Այստեղ հիվանդ մարդիկ ուխտ են գալիս, մոմ վառում, խունկ ծխում, մատաղ անում, այդ ջրից վերքերին են քսում, խմում, լողանում, վորպեսզի առողջանան (Ա.Հ. X, 219):

Այդպիսի քարացած ոձեր իրենց համապատասխան պաշտամունքով խիստ շատ տարածված են Հայաստանում: Սրանց հետքերը տանում են դեպի պատմական, նույնիսկ ավելի հին, նախապատմական հնության խորքերը, վորոնց մասին տեղեկություններ են հաղորդում մի քանի

հայ պատմագիրներ: Հնագույն ժամանակները ժողովրդական մտապատկերներում՝ ոձերը ստանում են սովորաբար վիշապի, այսինքն հրեշային ոձի, հատկապես ջրային ոձի կերպարանք:

Յեզնիկ Կողբացին իր «Յեղծ աղանդոց»-ի մեջ վիշապ և ոձ գաղափարները նույնացնում է. «և այլ ինչ ոչ են վիշապք՝ բայց կամ օձք մեծամեծք ցամաքայինք կամ ձկունք անարիկ ծովականք, որոց ասեն, թէ լեռնաբերձք և մեծամեծք են»: Միևնույն ժամանակ նա ճգնում է համոզել, վոր վիշապ կամ ոձը վոչ այլ ինչ է, յեթե վոչ ինքը սատանան՝ այդ կերպարանքն ընդունած, «որով և զօձապաշտութիւնն հնարեցաւ յաշխարհ մուծանել»: Ուրեմն Յեզնիկ Կողբացու ժամանակները (V դար) հայերի մեջ գոյություն է ունեցել ոձապաշտություն, վորի ծագումը նա մեկնում է միմիայն «սատանայի ազդեցությամբ», մի բացատրություն, վոր բնականաբար սպասելի յեր աղանդների դեմ պայքարող կրոնավորից:

Ինչպես ապացուցեց ակադեմիկոս Ն. Մառի գյուտը 1909 թ. Սեվանի լճի շրջակայքում, խոր հնության պաշտամունքի արձաններ եյին հանդիսանում քարե հսկայական վիշապ-ձկները, վորոնք մինչև արժմ հայտնաբերված կան այդտեղ մոտ 25 հատ: Այդ վիշապ-ձկները յեղել են տոտեմական աստվածություններ, վորոնց անունով են կոչվել թե այդտեղ ապրող ցեղը և թե այդ աշխարհագրական վայրը: Համաձայն Ն. Մառի հաբեթական լեզվագիտական տեսության gel-am, իբրև հոգնակի թիվ g e l բառի, այն ցեղն եր Հայաստանում, վորի բնակավայրի սահմանների մեջ նրա անունով կոչվող Գեղամա լեռներում և Գեղամա ծովի շրջակայքում են յեղել այդ հսկա-ձկները, վիշապները:

Մովսես Խորենացու պատմության մեջ հիշատակված մարերի (մեդացիների) և սրանց թագավոր Աժդահակի ավանդության մեջ նույնպես յերևան են գալիս վիշապների պաշտամունքի հետքեր: Աժդահակ ու մեդացի բառերի արմատները, այն է՝ штаh և mār (mad), նշանակում են առաջինը՝ «վիշապ», իսկ յերկրորդը՝ «ոձ», սակայն այդ յերկուսն էլ իրոք տոտեմական «աստվածություններ» եյին, վորոնց անունով կոչվում եր ցեղը: «Աժդահակ» բառի հոմանիշ են հայերեն հնագույն բառերը՝ աշտարակ ու աշտանակ: Այս բառերի ծագումը, հիմնվելով հաբեթական լեզվի պատկերացման համաձայն, պետք է բացատրել նրանով, վոր աշտարակն ու աշտանակն ուղղաձիգ, բարձր ու յերկար են, ինչպես «ոձը»:

Հնագույն Հայաստանում ոձի-վիշապի պաշտաման հայտնի տեղեր պետք է համարել, ըստ վերոհիշյալ լեզվագիտական բացատրության, յերեք սրբավայր, կենտրոնացած Եփրատի շրջակայքում. 1) Ոշկական, վիշապի պաշտամունքի սրբավայր, վոր հետագայում քրիստոնեական

ազգային կյանքն ու ավանդականությունը վերածել է հայ գրերի հնարող որը բացված Մեսրոպի գերեզմանի. 2) Մուղնի–Մողը (Mogə) անունով վիշապի պաշտամունքի սրբատեղի, որը քրիստոնեական կրոնը դարձրել է «Ս. Գևորգ», որպես վիշապների հաղթողի, սրբադասված զորավարի պաշտամուն յեկեղեցի և 3) Աշտարակ, որտեղ Աժդահակ–Աշտարակ (Ajdahak –Аштарак) վիշապների պաշտամուն ավերած սրբատեղում կառուցվում է նոր հավատացյալների համար քրիստոնեական յեկեղեցի:

Ակադեմիկոս Ն. Մառի այս կարծիքը հաստատվում է նաև նրանով, որ, հիրավի, այդ շրջաններում վերջերս հայտնաբերվել են Սեվ լճի (պատմական Սևծամորի) մոտերքը վիշապ–ձկների 2-3 մեծ քարե արձաններ (ՔՀՆ. 219):

Նույնպիսի վիշապային սրբությունների յերրորդությունն եր գտնվում Վանա լճի ավազանում, որտեղ հին ժողովրդական հավատալիքներն ու կենցաղը քրիստոնեական կրոնի մուտքով՝ փոխվում են և նույնքան հռչակավոր ուխտատեղիներ են դառնում նախկին տոտեմիստական ուխտավայրերը: Այդ յերրորդությունը կազմում եյին 1) Վիշապ–ուխտատեղին, 2) Աշտիշատը, որ ուրեմն նշանակում է Ոձաքաղաք և 3) Մուշի կամ այլապես «Վիշապ»[28]):

Վիշապի պաշտամունքը, ինչպես վկայում են հնագիտական պեղումները, գոյություն ուներ խալդիների (ուրարտացիների) մեջ. Մուսասիրի Խալդի աստծու տաճարում կախված եյին 12 հատ արծաթե վահաններ, որոնց վրա նկարված եյին վիշապի գլուխներ:

Ոձի պաշտամունքից բխում են բազմաթիվ մնացի հավատալիքներ, որոնք տարածված են հայ ժողովրդական կենցաղում: Հիշենք դրանցից մի քանի բնորոշները:

Ոձերի շապիկները (խորխը) պահում են գլխարկների մեջ, որոնք իբր թե պաշտպանում են դանազան փորձանքներից ու չարերից: Յերբ ոձը յին հանդիպում, հանում են այդ խորխը և ցույց են տալիս, որպեսզի ոձը չմոտենա ու հեռանա (ԱՀ. II, 212):

Համշենցի հայերի հավատալիքով՝ ոձը սուրբ է, թե ով նրան սպանի, պետք է յեղբոր պես թաղե, ուստի ոձ սպանողները գետնին չեն թաղում, այլ կամ ծառի վրա յեն կախում և կամ թե չե գետինը փորում, հողի մեջ թաղում (ԱՀ. VI, 42): Յերբ յերաշտ է տիրում, հնարավորություն կա, ոձը բռնելով, կայրեն և նրա մոխիրը աշխարհիս չորս կողմերն են ցփռում (Ծ. 1899, եջ 280),

Ոձը խորամանկության և իմաստության նշանաբանն է համարվում: Ուտի Լոռու շրջանում ոձի շապիկը դնում են յերեխայի բարձի տակ,

որպեսզի նա ոձի պես իմաստուն և խորամանկ լինի, խելոք դառնա ու հանգիստ քնի:

Ոձի համատարած պաշտամունքի ազդեցությունն է վերագրելու այն հանգամանքը, որ յեկեղեցական հատուկ կանոններով ոձը անսուրբ և հալածելի յեր համարվում: Այդ կողմից խիստ բնորոշ է Ներսես Հայրապետի ԼԲ կանոնը: «Վասն անասնոց օձահարաց, յամէն այն զկաթն մի՛ կերիցեն և մի՛ զմիսն յերիս ամս»: Զուր չեր սահմանված այդ կանոնը, քանի որ ոձի հարգումն պահպանվել է մինչեվ մեր որերը: Նոր-Բայազետի գավառում որևէ մի որ հատկապես ոձի համար կերակուր յեն պահում, որպեսզի ոձերը չկծեն: Նույն նպատակով եվ մեծ պասի առաջ չորեքշաբթի որը ուտում են թթու մախոխ, որ կոչվում է «ոձի թթու» (ԱՀ. XVIII, 125):

Մուկն եվ ոձի պես կապված է մարդկային բնակատեղուն: Սակայն նա չի ներկայացնում այն պաշտամունքային ուժը, ինչ որ ոձը: Մուկը համարվում է պիղծ, զարշելի կենդանի, որ «հարամ է դարձնում ամեն ինչ, որին նա կպչում է: Մկան այդ պիղծ եյությունը մի առանձին շեշտով ու անհամբերատարությամբ ընդգծում է հայ յեկեղեցական կրոնը: Այս յերեվույթն ազգագրական տեսակետից խիստ բնորոշ է: «Մկնանկ», «մկնապիղծ և մկամբ պղծյալ բառերն ամեն տեսակ ու հաճախակի հոլովվում են հին կրոնական գրվածքներում: Ներսես Հայոց Հայրապետին իբր հորինած կանոնների ԼԱ հոդվածում ասում է. «Վասն, որ մկնանկ գինի ըմպե Ի օր ապաշխարեսցէ»: Մկնով պղծված բոլոր ուտելիքներն ու ըմպելիքները պետք է մաքրված ու սրբված լինեն կրոնական արարողություններով, որհնած ջրով և այլն, իսկ յեթե դա անհնարին է, նախքան ոգտվելը, պետք է դուրս թափվեն:

Ուշադրության արժանի յե այդ կողմից Դավիթ վարդապետ Ալավկա վորդու (XII դար) կանոնագիրքը, որտեղ 80 կանոններից 12-ը վերաբերում են մկնանկի ու այլ կենդանիների (շան, կատվի, գայլի, ոձասանդրի) պղծման: Դավիթ վարդապետն այդ կանոնների բովանդակության խոշորագույն մասը հատկացրել է մկան դեմ, «զկնորա չարն շատ է քան զամենայն»: Նա մանրամասն կանգ է առնում մրկնանկի բազմաթիվ դեպքերի ու դանազան տեսակների վրա և համապատասխան խրատներ է տալիս, հրահանգներ սահմանում, թե ինչպես է պետք վարվել ուտելիքների ու ըմպելիքների պղծման հանգամանքներում: Այդ խրատներն այնքան խիստ են, մկնապղծությունը մաքրելու և տարբերակները վերստին սրբացնելու հրահանգներն այնքան մանրակրկիտ ու բծախնդիր են, որ հիշյալ կանոններից հայտ է բերվում միայն հայ յեկեղեցական հայացքների անհամբերատարությունը դեպի այն ամենն, ինչ որ նա անսուրբ եր հայտարարել. մի հայացք, որ մշակվել եր վաղուց անտի ու ավանդաբար անցել է մինչեվ մեր դարերը:

Ուրեմն քրիստոնեական հայ յեկեղեցին էր տաբուն էր դրել այդ արարածի վրա. տաբու բացասական նշանակությամբ, որի համաձայն մուկը սեպվում էր պիղծ, անմաքուր կենդանի: Այդ արգելական կանոնները ու նրանց խստապահանջ կատարելը մի ապացույց է, թե գոյություն են ունեցել իրականության մեջ այնպիսի կենցաղային յերևույթներ, որոնք պահանջել են իրենց վերաբերմամբ կիրառել համապատասխան պատժական միջոցներ: Անշուշտ տարածված պետք է լիներ, այն էլ մեծ չափերով, մկների պաշտամունքը հայ ժողովրդի նախնի հավատալիքներում, որպեսզի արդարացնենք արգելական խստությունը հայ կրոնական հայացքներում: Միայն վերջին հանգամանքով կարելի է բացատրել «պղծության» դրոշմը, որ դրվում է մկան վրա, մի կենդանու, որի պաշտամունքն ըստ յերևույթին ավելի մեծ համարում և նշանակություն ուներ, քան մնացյալ «անմաքուր» անվանյալ կենդանիների պաշտամունքը:

Մկան պաշտամունքի մասին մի քանի հայ կրոնական մատենագիրների մեջ կան տեղեկություններ այն իմաստով, որ տաճարների մեջ, առավելապես հակոբիկների աղանդում, մուկը չէր ճանաչվում պիղծ կամ անմաքուր, այլ ընդհակառակն, և այդ հավատալիքներին հետևվում եյին «անմտությամբ նաև հայերը»:

Մկան պաշտամունքին վերաբերյալ այդ տեսակ կարծիք պարունակվում էր Ղազար վարդապետ Ջահկեցու «Դրախտ ցանկալի»-ի մեջ: «Նաև ունին (այսինքն տաճարները) զմկնօրհնէքն, որ զզարշելի պիղծ կենդանիս այն օրհնեն և ոմանք ուտեն. որ է մեծ հայհոյութիւն եւ ընդդիմութիւն ընդդէմ Արարչի Աստծո, որ ասաց առ Մովսէս, թէ ղաքիսն եւ զմուկն եւ զոտնիսն եւ զխլուրդն՝ այս ամենայն պիղծ է, ամենայն որ մերձ ի մեռեալ նոցա պիղծ լիցի (Ղեւտ. ԺԱ. 29): Եւ մնան ինչ ոմանց զառանց՝ ի կանայս հայոց՝ ի տեղիս եւ ոչ ի սուրբ եկեղեցիս Հայաստանեայց: Քանզի անմտագոյն կանայք ոմանք ի տարին մի օր կիրակի պահեն եւ մարմնական գործ բնաւին ոչ կատարեն ասելով. այսօր մկնատօն է, յեթէ մարմնական գործս ինչ առնեմ, զան մկունք եւ կտրատեն զհանդերձս մեր»: Սույնպես ակնարկներ են պարունակվում Ներսես Շնորհալու գրվածքներում:

Այդ պաշտամունքի մնացորդները պահպանվել են մինչև այսօր էլ հայ ժողովրդի, մանավանդ հատկապես այն գեղջկուհիների մեջ, որով ուրեմն հաստատվում է այն, ինչ որ պատմում է վերոհիշյալ «Դրախտ ցանկալին»: Մեծ պասի առաջին յերկուշաբթին նվիրված է մկներին և ժողովրդի մեջ անվանվում է «մկան տոն», իսկ Տաճկահայաստանի շատ տեղերում՝ Մարաշում, Արաբկիրում և այլն, այդ տոնն ընկնում էր բուն բարեկենդանի ուրբաթ օրը: Մկան տոնին կանայք ջերմ հավատով սուրբ կպահեն, կար չեն անում, չեն մանում,

տան գործերով չեն զբաղվում, որպեսզի մկներն ամբողջ տարի տան հագուստներն ու կարասիները չփչացնեն, տան անկյուններում թաղում են հացի փշրանքներ և այլ ուտելիքներ, ասելով, թե դա «մկների բաժինն է», որպեսզի ամբողջ տարի իրենց ալյուրի բղուղներն ու հացի կողովները մկների հափշտակումից ազատ պահեն (Բ. 1898 Թ. 443)

Այդ բավական չէ, մկան տոնը տեսնում ենք շաղկապված կրոնական ուխտագնացության հետ: Վասպուրականում Լըճե գյուղի մոտ կա հինավուրց համբավավոր Սրբատուց վանք, որ գրեթե ավերվելու վրա է: «Բանի մը տարիներ առաջ մեծ պահոց առաջին օրը, Մկա կամ Մկներու յերկուշաբթին (այս օրս հայ գեղացիք չեն աշխատեր) հայ գեղացիք շրջականերեն մեծ բազմությամբ կը հաճախեն հոն ուխտագնացության անխախտ յերկու սեռից (Բ. 1899 Թ. 115):

Յեթե հայ կրոնավորները հին դարերից ի վեր արգելանք եյին դնում «մկնանկի» ու «մկնապղծի» վրա, և ժողովուրդն էլ այդ ազդեցության ներքո զարշում էր մկներից, հենց նույն այդ ժողովրդի մեջ պահպանվել են տեղ-տեղ, այնուամենայնիվ, նախկին հակառակ տեսակետի մնացորդները: Բաբերդի հայերն ասում են. «Մկին կերածը կեր, որ արամիտ ըլլաս», կամ «մկլոտած հացը կեր, որ մահտեսի ըլլաս» (Բ. 1899 Թ. 567):

Օձի ու մկան պաշտամունքները, ինչպես տեսնում ենք, արտահայտվում են իրրև տոտեմիզմի մնացորդներ, միայն ընտանեկան սահմանների առումով: Այդ յերկու կենդանիները հանապազ վտանգ եյին սպառնում մարդուն և կարող էյին զգալի վնասներ հասցնել նրա նյութականին: Ուստի հարցնում եյին նրա բարի կամքը, որպեսզի նա չսպառնա մարդկային կյանքին, չվնասի տան հարստությանն ու բարեկեցությանը: Այդ հարստությունը—«դովլաթը» դնում եյին այդ տոտեմի հովանավորության ներքո. ընտանեկան հարստությունը և տոտեմի գոյությունը նույն իսկ կապակցում եյին իրար և մի հոմանիշ մտապատկերով յերևակայում, տալով օձին «տան դովլաթ» մակդիրը:

Նույնն է և մուկը, որ իր փոքրությամբ թեյեվ անմիջական վտանգ չի սպառնում մարդկային կյանքին, ինչպես օձը, սակայն անասելի վնասներ է պատճառում, փչացնելով արտերը, ոչնչացնելով տանն ամբարված մթերապաշարը, կտրատելով շորերը և այլն: Ուրեմն անհրաժեշտ էր վաստակել այդ կենդանու բարեկամությունն ու հովանավորությունը դեպի այն տունը, որտեղ նա ապրում է: Յեվ ահա այդ տոտեմի պաշտամունքն աղճատված մնացորդներով դարերից ի վեր մնացել է հայ ժողովրդական հավատալիքներում:

VIII

Թռչնային աշխարհից էլ մնացել են տոտեմիզմի հետքեր հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ: Այդ կողմից բնորոշ են ընտանեկան

ամեն մի տնտեսության հետ աղերս ունեցող հավին ու աքլորին վերաբերյալ հավատալիքները: Իսկապես այդ պաշտամունքը կենտրոնացած է աքլորի վրա, ինչպես դա գոյություն ուներ հին պարսիկների մեջ: Հավը յերկրորդական տեղ է բռնում այդ պաշտամունքի մեջ, վորովհետեվ աքլորը, իբրեվ արական տարր, ներկայացնում է ժողովրդական ըմբռնմամբ սեռական արտադրողականության ուժ: Աքլորը սուրբ է համարվում գրեթե հավասար չափով վոչխարի կամ դառան հետ. ուտի և մատաղացու չե: Կան վորոշ սրբեր, վորոնց տոնին ժողովուրդը հատկապես աքլոր է ընծայաբերում և մատաղ անում:

Կենդանի աքլորները ներկայումս էլ շարունակում են տեղ-տեղ իրական պաշտամունքի առարկա լինել, ինչպես մենք առիթ ունեցանք տեսնել ձկան վերաբերմամբ: Այդ կողմից հռչակավոր է Մոկաց յերկրի «Փութկու Ս. Գեվորգա» վանքը, վոր տեղական թուրքերն անվանում են «խորոզքիլիսա»- աքլորի յեկեղեցի: Այդտեղ պահվում է հատուկ աքլոր, դեպի վորը ժողովուրդը տածում է կրոնական հավատ ու հարգանք: Այդ աքլորն անվնաս չե իբրև գուշակող: Ձմեռը ձյուն ու բուքին շատ ուխտավորներ կամ ճամփորդներ կգան վանքը և, գիշերելուց հետո, կսպասեն աքաղաղի գուշակելուն: Յեթե աքաղաղը չկանչե, դա նշան է, վոր ճամփաները վտանգավոր են, ձյուն և բուք է լինելու (Ա. 1917 թ., 546: ԴԲ. 106: ԱՀ. XXV, 45): Ժողովուրդը սովորաբար աքաղաղին վերագրում է գուշակողական ընդունակություն: Յերբ աքաղաղը կանչի գիշերը—դա պատերազմի նշան է (Բ. 1899 թ. 568): Այդ սնոտի հավատալիքը գոյություն է ունեցել դեռևս պատմական հնության մեջ, ինչպես դա բացահայտ է Յեղիշե պատմագրին վերագրված «Սահմանք եւ կանոնք»-ից. «Թէ որ երեկոյ աքաղաղը խօսի հմայէն. եւ թէ ի մայրեաց ածիցէ ձայն աքաղաղի զգլուխն հատանեն» (ԱՀ. II, 298):

Նույնանման գուշակություններ ուներ հավը: «Յերբ հավն իրիկուն խոսի, պանի յերդիկեն դար վար ձգելու չե. յեթե դեպի դուրս փախչի, տնեն մեռել պիտի յելլե» (Բ. 1899 թ. 568): Ջավախքում հավատում են, վոր աքլորը կամ հավը, յեթե անժամանակ կանչե, նշանակում է, նրանք հոգեառ հրեշտակներ են տեսել և տնեցիներից մեկը պիտի մեռնի. ուստի այդպիսի հավին կամ աքաղաղին իսկույն մորթում են: Նմանապես, յերբ հավն անժամանակ կանչի, հանում են կտուրն և յերդիկից վայր գցում. յեթե հավը դեպի թոնիրը գնա, վատ նշան է, ուստի մորթում են. յեթե դեպի դուռը գնա, լավ նշան է համարվում, կուտ են տալիս (ԱՀ. I, 359): Այդ մորթելն անշուշտ մատաղի իմաստ ունի, վորպեսզի, հիշյալ տոտեմական կենդանու մարմինը ճաշակելով, կարողանան դիմադրել վերահաս վտանգին կամ գալող չարիքին:

Զանազան հմայքների, կախարդությունների և գուշակությունների, ինչպես և սրբերին զոհաբերելու համար միշտ առավելություն է տրվում, նույնիսկ յերբեմն անպայման պահանջվում է, վոր աքլորը կամ հավը սեվ գույնի լինեն:

Գարնանամուտն այն մոմենտն է, յերբ սկսվում է Հայաստանի լեռնաստաններում ու բարձրավանդակ դաշտերում յերկարատեվ ձմեռային միջոցից հետո գյուղատնտեսական գործողությունը: Նախնի հայն իր հոգեպաշտական աշխարհայացքով տոգորված, անշուշտ գարնան գալուստը կապում է կենդանական ներկայացուցիչների, գըլխավորապես չվող թռչունների յերեվալու հետ: Նա կարծում էր վերադարձող թռչունների մեջ պարունակված տեսնել իր սպասելի գարունը: Նա հավատում էր, վոր նրանք իրենց հետ բերում են արթնացող բնության կենարար ուժը. նրանք են այն կենդանի էյակները, վորոնց մեջ մարմնացած է գարունը:

Գարնան անձնավորումն թռչունի կերպարանքով ամենահին հայացքներից մեկն է, վոր սերտ աղերս ունի տոտեմիզմի հետ: Տոտեմ թռչունը, լինի դա արագիլը, կամ կռունկը, կամ սարյակը, կամ ծիծեռնակը և այլն, իբրեվ տոհմի նախածնող, ղեկավար գուշակ է հանդիսանում յերկրագործի մտապատկերներում և հովանավորող նրա տընտեսական գործունեյությանը: Ահա թե ինչու սրտատրոփ սպասում է դեռ այսօր էլ հայ գյուղացին, նախնական յերկրագործի ներկայիս այդ ժառանգը, գարնան թռչունների գալստյան:

Հայ գյուղացիները սովորաբար մարտի 9-ին ահագին ամբոխով, հանդիսավոր սպասողությամբ, նայում են արագիլների գալուն դեպի գյուղը: Յերբ արագիլի կտցում նկատում են հացահատիկի կամ բույսի հատիկ կամ շյուղ, համակվում են ուրախությամբ, վորովհետեվ արագիլն իր հետ բերում է այդ տարվա համար հացի ու պտղի առատություն: Յեթե արագիլը կտցով բերած լինի լաթի կտոր՝ դա ցավ ու հիվանդություն է. յեթե դանակի կամ համանման մետաղի կտոր—դա պատերազմ և կոտորած է. յեթե մոմ—խաղաղություն է. յեթե ծղոտ—անբերրիություն է: Խարբերդում ժողովուրդն ասում է. «Արագիլ տեսած ատենդ պետք է, վոր յերեսին յերեք քար նետես, վորպեսզի այն տարին յեղ շատ ըլլա» (Բ. 1898 թ. 522):

Յեթե արագիլը գարնան անձնավորումն է և իրենով ներկայացնում է մի գերբնական կամ մոգական ուժ, վոր իր գուշակումներով ղեկավարում է յերկրագործի կյանքը, վերջինս էլ ուրեմն, իր հոգեպաշտական աշխարհայացքին հետեվելով, կարծում է, թե արագիլները կերպարանափոխված էյակներ են, վորոնք ապրում են հեռավոր, անմատչելի մի յերկրում, վորտեղից գարնանը գալիս են մեզ մոտ: Հիրավի, այդպիսի հավատալիք կա Բուլանըխի հայերի մեջ, վորոնք կարծում

ձն, թե արագիլը կերպարանքը փոխած մարդ է, այն էլ յերկրագործ։ «Լակլակներ (արագիլներ) ուրանց յերկիր մարդ են. գալու վախտ գետ մի կա, կիգան են գետ, կը լողնան, կը հագնին հավքու թեյուր կիգան մեր յերկիր։ Երթլու վախտ լի, կը քոնեն Դիարբեքրու յերկիր բարձր սարմ է, մատաղ կենին ատծուն, կը լողնան, կը դառնան, յեղնին մարդ՝ հայլիմ (ապա) կերթան իրենց աշխարհք» (ԱՀ. VI,43)։

Հետեվապես արագիլ սպանելը մահացու մեղք է. նույն իսկ մեծ հոգատարությամբ պահում, պահպանում են նրա բույնը ամեն տարի մինչեվ նրա գալուստը։ Բախտավոր է իրեն համարում այն տունը, վորի կտուրին կամ ծառին արագիլը բույն է շինում։ Սատկած արագիլի դիակը դեն չեն գցում, այլ թաղում են ու վրան քար գցում, ինչպես մարդու գերեզմանին։

Նույնպիսի հավատալիքներով են շրջապատված պարնանային մնացյալ թռչունները, վորոնք, գյուղացու կարծիքով, ամենասերտ առնչություն ունեն իր տնտեսության հաջողության հետ։

Կռունկը սուրբ, խորհրդավոր թռչուն են համարում և հավատացած են, վոր յեթե մեկը նրան սպանի, անշուշտ մի դժբախտություն կպատահի իրեն (ԱՀ. X, 190)։ Ենկյուրիի հայերի մեջ՝ «ամառը կռունկներու անցքին, կիները իրենց գլխու շղարշը դուրս կը թողուն՝ հավատքով, թե կռունկներն իրենց ջերմը կը տանին։ Հին պապերն ու մամերը բարեվները կռունկներու կը հանձնեն իրենց մեռելներուն տանելու» (Բ. 1899 թ. 250)։ Վանի Արտամետի մոտ կա մի վանք, վոր հայտնի յե «Կռունկի վանք» անունով և վորի հետ կապված է հետեվյալ ավանդությունը։ «Կռունկի մը կտրած վառքը վարդապետը մաղձացուցեր է, և կռունկը Համբարձման տոնին վղկուլը մը հասած խաղող բերեր է վարդապետին, վոր պատարագ պիտի ըներ ու բաժակացուցներ։ Ցեվ թե որ մը վանքի մշակներ դաշտի մեջ ցորեն հնձելուն հարիսա յեփել տվեր է վանահայրը. ոձ մը մեջ ինկեր եր. առանց գիտնալու պիտի ուտեն յեղեր. կռունկը դարկեր եր հարիսային մեջ ոձը հանելու, ինքն ալ մեջ մնացեր մեռեր է. ու մշակները հարիսան թափելով ոձին թունավորվելե ազատվեր են» (ԳՐ. 106)։

Նմանապես սրբագնացվում են սարյակները, վորոնք կոտորում են մորեխին։ Գյուղացին ուրախանում է, հավատալով, թե վորքան շատ լինի սարյակների թիվը, այնքան էլ առատ կլինի հունձը (ԱՀ. X, 190)։ Վասպուրականում կանայք Տյառնընդառաջին նայում են յերկինք, հատկապես սարյակներ տեսնելու, և ով քանի սարյակ տեսնի, այնքան ամանի այդ տարի յուղ է պատրաստելու (ԱՀ. XXVI, 202)։

Արարատյան դաշտում ժողովուրդը հավատում է, վոր «Ս. Հակոբի ղուշ» կոչված սարյակները, վորոնք նա կապում է իր հայացքներում

Մասիսի ստորոտին գտնվող «Սուրբ Հակոբի» վանքի և աղբյուրի հետ, սուրբ են և վոչնչացնում են մորեխներին. մորեխ յերեվալու դեպքում հատուկ կրոնական պատգամավորությամբ ու ծիսակատարությամբ բերում են «Ս. Հակոբա» ջուր, վորին խոկում իբր թե հետեվում են սարյակներն և, գալով ջուրը բերած տեղը, ջարդում են մորեխներին։

Բազմաթիվ սնոտիապաշտություններ ու հավատալիքներ կապված են նաև ծիծեռնակի հետ։ Ծիծեռնակը սուրբ է համարվում և վոչ վոք չի համարձակի նրան վոչ սպանել, վոչ քար նետել, վոչ էլ նրա բույնը քանդել կամ ձեռք տալ։ Նրան վնասողը չարաչար պատժվում է։ Ժողովրդի մեջ բազմաթիվ պատմություններ ու ավանդություններ են շրջում այդ առթիվ, վորոնց մեջ հաճախ կրկնվում է, թե ինչպես այս կամ այն ծնողը, համր յերեխա ծնելով, պատժվել է իր այն հանցանքի համար, վոր յերբեմն կտրել է ծիծեռնակի լեզուն։

Ծիծեռնակից ժողովուրդը խնդրում է, վոր իրենց յերեխաներին շուտ և ճարտար խոսելու շնորհք պարգեվի, վորովհետև հավատում են, թե ծիծեռնակն էլ յերբեմն մի ճարտար քաղցրախոս յերեխա յե յեղել։ Ալյալխանի մի խորթ մայրը, ատելով նրան, մի օր հիվանդ է ձեվանում ու պահանջում է ամուսնուց, վոր այս յերեխայի ճկույթ մատը (ծիծեռնը) կտրի, յեփի ու տա իրեն ուտելու, վորպեսզի առողջանա։ Հայրը կատարել է այս չար կնոջ կամքը, կտրել է իր յերեխայի ծիծեռնը (ճկույթը), վորից յերեխան մեռել է։ Բայց յերբ ճկույթը տարել է կնոջը, վոր սա ուտի և առողջանա, հանկարծ այդ ճկույթը ծիծեռնակ է դառել ու թռել (ԱՀ. VI, 338)։

Բոբշուխվում, յերբ առաջին անգամ տեսնում են ծիծեռնակին. հետեվյալն են ասում.

«Ծիծեռնակ, ծիծեռնակ,
Քու հերն ի՞նչ, քու մերն ի՞նչ,
Բալկուլ հավի աչքերն ինչ»։

Սույն յերգը կապված է այն հավատալիքին, թե ծիծեռնակի ծնողները վերադարձին ծովն են ընկնում. ազավոր ծիծեռնակին պետք է մխիթարել, նրա ծնողների մասին տեղեկություն հարցնելով (ԱՀ. X, 190)։

Կա մի թռչուն եվ, այն է՝ ագռավը, վորի պաշտամունքի մնացորդները պահպանվել են Զանգեզուրի գավառի Ծիծեռնավանքում։ Այստեղ կա մի խաչքար, վոր կոչվում է Ագռավախաչ։ Սրա մասին ժողովրդի մեջ կա մի ավանդություն, խիստ նման վերը հիշված կռունկի ավանդությանը։ «Ծիծեռնավանքը շինելիս՝ աշակերն կաթսան տանում են գետը, ջրով լցնում և բերում կերակուր յեփելու բանվորների համար։ Այդ ժամանակ ջրի հետ մի ոձ է ընկնում կաթսան և մնում աննկատելի։ Յերբ կերակուրն յեփվում է ու հասնում է ճաշի ժամը՝

մի ագռավ պտտվում է կաթսայի վերևով, շարունակ կռկռում։ Բանվորները ուշադրություն չեն դարձնում և նստում են ճաշելու, յերբ ագռավն անսպասելի կռկռոցով ընկնում է կաթսայի մեջ։ Բանվորները կերակուրը պղծված համարելով, թափում են և այդ ժամանակ միայն նկատում են ոձի մարմինը։ Գիտակցելով, վոր ագռավն իր ինքնազոհությամբ փրկել է նրանց կյանքը, իսկույն պատանում են ու մեծ հանդիսով թաղում. վրան դնում են այդ մեծ քարը, իսկ ոձի պատկերը նկարում են վանքի սյուներից մեկի վրա» (ԱՀ. IV, 48)։ Մինչև այժմ էլ պաշտվում է այդ ագռավի գերեզմանը, վարի առաջ մոմ են վառում, խունկ են ծխում, վոտքի չկանգնող յերեխաներին բերում են ուխտ անելու և այլն։

IX

Տոտեմիզմի մնացորդները, ինչպես տեսանք նախորդ էջերում, ներկայացնում են կենդանիների պաշտամունք, վորոնք այս կամ այն կերպ կապված են մարդու տնտեսական կյանքի զանազան կողմերի հետ, գլխավորապես հողամշակութային գործունեության և ապա դերդաստանի նյութական բարորության հետ։ Միևնույն ժամանակ մենք տեսանք, վոր կենդանիները կամ ընտանի յեն բառիս իսկական իմաստով, կամ մարդու բնակության մոտիկ ապրող։ Առաջինները ինքնին ոգտակար են և նյութական բարիք բերողներ, իսկ յերկրորդները իրականորեն կարող են մասամբ անվնաս լինել, մասամբ էլ վնասակար։ Սրանց մեջ կան այնպիսիները, վորոնք թեև անմիջական ոգուտ չեն բերում, գոնե չեն խորթանում մարդկային միջավայրից, հանդիսանալով մարդու մտապատկերներում վերացական ոգտակարության ձևով։

Սակայն հայերի մեջ մնացել են տոտեմիզմի հետքեր վոչ միայն վերոհիշյալ կենդանական աշխարհի վերաբերմամբ, այլ և այնպիսի կենդանիների, վորոնք միանգամայն վայրի ու վտանգավոր են։ Այս դեպքում նախնական հայը իր պաշտամունքի հիմքը վերցնում էր ավելի լայն տեսադաշտով, այն է՝ իր ֆիզիկական գոյության հնարավորությունը բնության յերևույթների դեմ մղած պայքարում, վորտեղ ահագին նշանակություն էր ստանում նրա կռիվը գազանների ու գիշատիչ կենդանիների դեմ և վորտեղ նրա գործունեությունը սոսկ անհաջողությունն էր։ Բայց այդ հավատալիքները, խիստ հեռավոր հնության պատկանելով, նախապատմական դարաշրջանների յերևույթներ լինելով, շատ նվազ հետքերով են պահպանվել։ Ընդհակառակն պահպանվել են այնպիսի կենդանական պաշտամունքի մնացորդներ, վորոնք վերաբերում են մարդկային գործունեության այն շրջանին, յերբ նա սկսում է հաղթանակով դուրս գալ իր կենսական դաժան կռվում և հետզհետե իրեն յենթարկել բնության ուժերը։ Ահա թե ինչու հայ ժողովրդական հավատալիքներում պահպանվել են համեմատաբար ավելի հարուստ հետքեր այնպիսի կենդանիների պաշտամունքից, վորոնք սերտ աղերս ունեն նրա տնտեսական գործունեության և նյութական բարիքների հետ, քան թե վայրենի կենդանիների ու գազանների պաշտամունքից։

Այդ վերջին տեսակի կենդանական պաշտամունքի հետքերը հայ տոտեմիստական հավատալիքներում տոգորված են բացառապես հոգեպաշտության (անիմիզմի) հատկանիշ գծերով, վորոնք են հոգեփոխությունը (հոգեփոխություն—մետապսիխոզ) և կերպարանափոխությունը (մետամորֆիզմ)։ Գազաններն ու գիշատիչ կենդանիները միայն ահ ու սարսափ են ազդել իրենց տոկալի ուժի կամ ճարպիկության շնորհիվ, միշտ չափազանց վնասներ են հասցրել իրենց արյունռուշտ, ագահ ու խորամանկ հատկություններով, վերջապես նրանք խորհրդավոր ու անհասկանալի յեն թվացել, միշտ հեռու փախչելով, միշտ մեկուսացած և խորթ մնալով մարդկային բնակությունից։ Զարմանալի չէ, վոր նախնական մարդը գազանների ու գիշատիչ կենդանիների մեջ յենթադրում էր տեսնել կերպարանափոխված էյակներ կամ փոխված հոգիներ, վորոնք միշտ վնասաբեր էյին և վորոնց հարկավոր էր հանապազ մեղմացնել ու նրանց թշնամական տրամադրությունը չեզոքացնել աղոթքներով, անեծքներով, նվիրաբերություններով ու զանազան մոգական միջոցներով։

Այդ տեսակ հետքեր ենք գտնում արջի ու գայլի պաշտամունքների մեջ։

Թալինի Պակարեկր հինավուրց յեկեղեցու մոտ կա մեկ գերեզման, ուր, ըստ ժողովրդական ավանդության, թաղված է մի արջ։ Պատմում են, թե այդ յեկեղեցին կառուցելիս մի արջ շարունակ քար էր կրել շրջակայքից։ Յերբ ավարտել են յեկեղեցին, պակասել է մի մեծ քար. արջը յերկար վորոնելուց հետո շատ հեռվում գտել է այդպիսին ու շալակած բերել։ Յերբ վայր է դրել քարը, վարպետը տեսել է, վոր թոկը, կտրելով արջի ուսերը, սաստիկ արյունոտվել է. վերցնում է թոկը և խփում յեկեղեցու պատին։ Դեռ մինչև այժմ էլ ցույց են տալիս այդ արյան տեղերը։ Հետո արջը ոգնել է վարպետին քարն իր տեղը դնելու, և յերբ ամեն ինչ ավարտել են, շունչը փչել է։ Վարպետը ամփոփել է նրա մարմինը յեկեղեցու մոտ և վրան քարեր դարսել։ Ուխտավորներն այդ քարակույտի վրա մոմեր են վառում և մատաղներ անում (ԱՀ. II, 216)։

Արջի վերաբերյալ կերպարանափոխության տեսակետը կարելի յե նկատել հետևյալ ավանդություններում։ Վարանդայում պատմում են, թե արջը ժամանակով ջրաղացպան է յեղել։ Յերբ շատ գողություն-

նեք է արել, սատկած բարկացել է, և նրան արջ է դարձրել․ Իբրև ապացույց սրան՝ բերում են այն հանգամանքը, վոր յերբ սպանում են արջին, սա իր առաջին թաթերը, մըժյանց վրա դնելով, խաչում է (ԱՀ․ II, 216)։ Լոռու գավառում ժողովուրդը հավատում է, վոր արջն առաջ այծեպան է յեղել, իսկ համշենցի հայերն ասում էն, թե արջը ժամանակով մարդ է յեղել․ միքանիսներն ել ավելացնում են, թե հույն է յեղել (ԱՀ․ VI, 124)։

Այս օրինակներում արջի գիշատիչ ու վայրենի բնույթը ժողովրդական հայացքների մեջ մեղմացել է ու գալված է յերևվում։ Այդպիսի հայացք կարող եր մշակվել միայն այն հանգամանքներում, յերբ մարդը, հաղթանակող հանդիսանալով բնության միջավայրում, կարողանում է վերջինիս ուժերն իրեն ծառայեցնել։

Գայլի նկատմամբ, վորպես չար ու ագահ կենդանու, գոյություն ունեն բազմաթիվ հավատալիքներ։ Հայերի մեջ նույնիսկ հատուկ օր կա՝ բուն բարեկենդանի չորեքշաբթի օրը, վոր կոչվում է «գելի տոն»։ Այդ օրը կանայք հանգիստ են անում, վորպեսզի իրենց տներն ու նախիրները գայլի վտանգից զերծ մնան (Բ․ 1898 թ․ 570)։Բուլանըխում տանտիկինները կկարեն գայլի վեգը իրենց գոտիներից, վորպեսզի տան յուղին, ծըծմին, թան ու թացանին չար աչք չկպնի։ Նմանապես գայլի իգանդամը, յեթե մեկն իր վրա կարի, բախտավոր կլինի և ամեն գործի մեջ հաջողակ։ Ել չենք ասում «գելկապ» աղոթքների մասին, վոր այնքան համատարած են հայ ժողովրդական հավատալիքներում։

Գայլի վերաբերյալ հոգեհածության տեսադիծը գտնում ենք «մարդագելի», «խորթլաղի» կամ «գոռնաղափի» հավատալիքներում։ Մարզվանի, նմանապես Տաճկահայաստանի շատ տեղերում հայերը հավատում են, վոր գիշերը մեռելները «գերեզմաններեն յելնելով, արջի, շունի, գայլի կերպարանքով շրջականները կպտտին» (Բ․ 1900 թ․ № 28)։ Նույնպիսի հավատալիքներ տարածված են Կովկասի հայերի մեջ։ Ժողովրդի կարծիքով «խորթլամիշ» են լինում այն բոլոր մեռյալները, վորոնք թաղվել են առանց պատշաճ ծիսակատարումների։ «Խորթլաղի» կամ «գոռնաղափի» հավատալիքը գոյություն է ունեցել հին և միջնադարյան հայերի մեջ։ Առաքել Դավրիժեցու պատմության մեջ գտնում ենք այդպիսի մի տեղեկություն, վորն այդ հեղինակը հաղորդում է իբրև իրողություն․ «Յետ չորից աւուրց ուրանալոյ իւրոյ սատակեցաւ Ղարաչորակն և յետ չորից աւուրց թաղման իւրոյ յաւուր միում ընդ մերձենալ յերեկոյեան տեսին զՂարաչորակն ուրացողն, զի ելեալ էր ի վհէն, յորում թաղեալն էր, մերկ եւ խայտառակ եւ գարշաղէմ եւ այլագունակ, իբրեւ զշուն կատաղի եւ զպատանն իւր արկեալ ի վերայ ուսոց իւրոց գայր ընդ մէջ քաղաքին... եւ ամենայն

աւուր նշանէր ընդ մերձենալ երեկոյին եւ մինչեւ լուսանալն աւաւօտուն շրջէր...»

Հոգեհածության ու կերպարանափոխության հավատալիքները, վորպես մնացորդ տոտեմիզմի, խիստ տարածված են հայ ժողովրդական կենցաղում։ Այդ վոչ միայն արջի կամ գայլի վերաբերմամբ են հավատում, ինչպես վերը նկարագրեցինք, այլ և գրեթե բոլոր տոտեմական կենդանիների նկատմամբ, նույնիսկ բույսերի։ Հոգեհածության ու կերպարանափոխության բազմաթիվ օրինակներով հարուստ են հայ ժողովրդական հեքիաթները։ «Արտավազդահավ», «Հոլհանդահավ», «Աստծու գառնուկ», «Աստծու յեղնիկ», «Մարգար արծիվ», «Զիվան հարսնուկ», «Ուխայ» և այլն և այլն արտահայտում են կատարելապես հոգեհածության ու կերպարանափոխության տեսադիծը։

Այդ հեքիաթներից իմանում ենք, թե ինչպես չիրմների ու դամբանների մեջ ամփոփված մեռյալների հոգիները գիշերները հավի, թռչունի, յեղնիկի, գառնուկի և այլ կենդանիների կերպարանքներով դուրս են յելնում կամ, ինչպես Ուխայն և իր աշակերտը, կարողանում են կերպարանափոխվել զանազան շնչավոր ու անշունչ առարկաների։ Դերսիմի հայերն ու քրդերը հավատում են, թե մարդ մեռնելուց հետո վերստին աշխարհ է գալիս անբան անասունների կերպարանքով կամ սողունների, թռչունների, միջատների, թիթեռների և վերջապես մժղուկների տեսք ընդունելով։ և այդպիսով հոգին մեկից մյուսը փոխանցվելով, ապրում է մինչև «վերջին դատաստանի օրը» [99])։ Նոր-Բայազետի գավառում, Սեվանա լճի մոտ գտնվում է «Հայրավանք» կոչված յեկեղեցին։ Ժողովրդական ավանդությունը պատմում է, վոր Լենկթեմուրի արշավանքի ժամանակ տեղական ժողովուրդը, թյուրքական հրոսակներից փախչելով, ապաստանել եր այդ վանքի մեջ։ Յերբ Լենկթեմուրի ղեկավարությամբ թաթարական հրոսակները հարձակվեցին վանքի վրա, հայ գերյալները դառնում երին աղավնի ու մեկիկ-մեկիկ դուրս թռչում վանքի միջից՝ ի զարմանս ապշած Լենկթեմուրի․ այդ օրվանից ել վանքն ստացել է «Մարդաղավնյաց» անունը[100]։

Ինչպես տեսնում ենք, հոգեհածության ու կերպարանափոխության հավատալիքները շաղկապված են հոգեպաշտության հետ։ Այս հանգամանքն առիթ է տալիս շատ գիտնականների, վորոնք զբաղվել են տոտեմիզմի ուսումնասիրությամբ, ինչպես Տայլորը, Ֆրազերը, Վիլկեն, ժամանակել տոտեմիզմի սերտ աղերսը անիմիզմի՝ հոգեպաշտության հետ։ Հիրավի, մի շարք տոտեմիստական հավատալիքներ անհասկանալի յեն մնում առանց հոգեպաշտության տեսադծերի։ Այդ տեսակետից ընդգծելու յե նախնական մարդու զգացումների և ըմբըռ-

նումների տրամաբանությունը, որը տակավին չի հասկանում սեռական գործողության հետևանքը կամ մահվան բնականությունը: Այստեղ, ուր քարեդարյան մարդը շրջապատող երևույթները բացատրում է անիմիստական հավատալիքներով, անշուշտ նա չի կարող ըմբռնել, որ կնոջ հղիությունն առաջանում է սեռական մերձեցումից: Նա խորապես հավատում է և բացատրում մարդկանց ծագումը զանազան կենդանիներից, բույսերից և նույնիսկ անշունչ առարկաներից, որոնցից հոգիները, դուրս գալով, մտնում են կնոջ արգանդի մեջ և այնտեղ ծնվում են մարդկայնացած: Նախնական մարդը չի ընդունում, որ մահը բնական երևույթ է, որպես կյանքի լրակատար դադարումըն, այլ համոզված է, որ դիակից անջատված հոգին շարունակում է իր կյանքը. ուրեմն և անցյալում իր բոլոր մեռած նախորդները հագեպես կենդանի յին և ապրում են կամ ինքնուրույն կերպով կամ մըտնելով զանազան կենդանիների, բույսերի և անշունչ առարկաների մեջ: Ահա այս երևույթները, որոնք տոտեմիզմի հիմնական հավատալիքներն են հանդիսանում, նշմարում ենք նաև հայ ժողովրդի հոգեպաշտական հայացքներում, որոնք տանում են մեզ դեպի քարեդարյան հինավուրց կուլտուրայի խորքերը:

X

Տոտեմական վերոհիշյալ կենդանիների վրա կանգ առնելուց հետո՝ ավելորդ ենք համարում թվարկել այստեղ և մի առ մի թվել բազմաթիվ երկրորդական կենդանիները (աղվես, նապաստակ, այծ, կրիա, գորտ և այլն) և թռչունները (բու, աղավնի, տատրակ, բադ, արծիվ և այլն), որոնք նույնպես իրենց տեղն ունեն հայ տոտեմիզմի մեջ և շրջապատված են որոշ հավատալիքներով:

Սակայն և այն ամենն, ինչ որ արծարծեցինք մեզ բերած օրինակներով տոտեմիզմի մասին, կարծում ենք միանգամայն բավական են ապացուցելու մեր առաջադրած նպատակը:

Բացի կենդանիներից՝ տոտեմներ են յեղել նաև որոշ բույսեր, թեև ընդհանուր առմամբ վերջինները համեմատաբար ավելի նվազաթիվ են յեղել: Ահա այդ բուսական տոտեմիզմի հետքերը պահպանվել են հայ ժողովրդական այն հավատալիքներում, որոնք վերաբերում են ծառապաշտությանը և ընդհանրապես բույսերի մեծարանքին:

Ինչպես որ տոտեմական կենդանիների անունները դառնում են հատուկ անուններ, որոնցով կոչվում և ճանաչվում են առանձին մարդիկ, այնպես էլ բույսերի, գլխավորապես ծաղիկների անուններով են կոչվում, մանավանդ կանայք: Հիշենք այդ գործածական այժմյան անձնական անուններից գլխավորները. Վարդ, Վարդիթեր, Վարդուհի, Վարդան, Վարդգես, Շուշան, Ռեհան, Մանուշակ, Նարգիզ, Համասփյուռ, Անթառամ, Մեխակ, Սոս և այլն:

Այստեղ դրսևորվում է տոտեմիստական այն հայացքը, թե կանայք ծագում են բույսերից. բույսերն են հանդիսանում կանանց նախածնողն, իսկ կենդանիները՝ վայրի և այլ ընտանի, հանդիսանում են տղամարդկանց նախածնողը: Այս պարագան մի անգամ ևս վկայում է տոտեմիզմի սոցիալ-տնտեսական հիմունքները և մեզ առաջնորդում է դեպ այն կուլտուրական շրջանը, յերբ նախնական տնտեսական գործունեության մեջ, նրա մակաբուծային պայմաններում՝ կանայք միշտ կապված են յեղել բույսեր և արմատիք վարելու, հավաքելու և այդ հետագայում բույսերի մշակույթի, յերկրագործության գյուտի ու դրա առաջին քայլերի հետ, իսկ այր մարդիկ կապված են յեղել բակրդըներում վայրի կենդանիներ որսալու և այդ հետագայում անասնապահության հետ:

Գրեթե բոլոր հայաբնակ վայրերում, գլխավորապես գյուղերում, կան նվիրական, սուրբ համարվող ծառեր: Ժողովուրդը այդ ծառերն իբրև կենդանի էակներ է յերևակայում և կարծում է, թե նրանց կտրելիս արյուն է հոսում, նրանք բղավում են: Այստեղ նշմարում ենք շատ խոր՝ հնության մնացորդներ, տակավին նախանիմիստական տեսակետ պարունակող: Սակայն ներկայանում են ավելի անիմիստական հայացքներ, յերբ հավատում են, թե ծառերի մեջ կա հոգի, որ մտնում է այնտեղ ու կայան գտնում, անջատվելով մեռած մարդու դիակից: Ուստի այդ ծառերն էլ ունեն հոգեհածության ընդունակություն, կարող են կերպարանափոխվել ուրիշ ծառի: Այդպիսի հավատալիքներով պետք է բացատրել Գանձակի մեջ գոյություն ունեցող հետևյալ ավանդությունը: Յերբ որևէ ծառ յերկար ժամանակ պտուղ չի տալիս, ծաղկելիս, կամ առավելապես մեծ պասի ավագ-չորեքշաբթի (չիլ-չորեքշաբթի) որը մեկը կացնով 3 անգամ խփում է այդ ծառին և ասում. «բար ես վերանում, վեր կալ, վեր չես անում, կտրում ենք», մի ուրիշն էլ իբր միջնորդում է, թե՝ մի կտրիր, այս տարի անպատճառ պտուղ կտա... (ԱՀ. VI, 335):

Այդ սուրբ ծառերով յերդվում են, նրանց վկա յին բերում: Ոչ մի հավատացող չի համարձակվում մոտենալ այդպիսի ծառերին, նրանցից մի որևէ ճյուղ, տերև անգամ կտրել: Այդ ծառերն իրենց սրբությունը պահպանում են նույն իսկ չորանալուց հետո. ոչ ոք չի կտրատում կամ վերցնում նրանց ճյուղերը, այլ միայն փտած ընկերից հավաքում են փայտն ու գործածում, իբրև բժշկական միջոց, հիվանդությունների դեմ: Այդ սրբազան ծառերի առաջ աղոթում, յերկրպագում են, ուխտեր են մատուցանում՝ աքաղաղ, ոչխար, յեզ, ընդ որում առաջինի կատարը, իսկ վերջինների յեղջյուրները քաշ են անում ծառից: Հիվանդ-

ները իրենց հանդերձներից կտորներ պատռում և կապում են ծառի ճյուղերից, որպեսզի իրենց հիվանդություններն էլ այդ լաթերի հետ միասին այնտեղ մնան: Ամուլ կանայք էլ գալիս են սուրբ համարված յերկճյուղ ծառերի միջով 3 անգամ անցնում են, որպեսզի որդի ունենան:

Այս վերջին հավատալիքի մեջ ցայտուն կերպով յերևան է գալիս պտղաբերության տոտեմիստական հասարակակարգի պաշտամունքներում արտացոլված այն կարծիքը, որ մինչև այսօր էլ գոյություն ունի Ավստրալիայի ստորին պալեոլիթի կուլտուրայի մնացորդներում ապրող վայրենի ցեղերի մեջ, թե կնոջ հղացումը առաջանում է ոչ թե սեռական զուգավորությամբ, այլ նրանով, որ անտեսանելի փոքրիկ հոգին իր կայանից, այս դեպքում ծառից, մտնում է կնոջ արգանդի մեջ:

Սուրբ են համարվում նաև ամբողջ պուրակներ: Այդպիսի սրբազան պուրակներ ցրված կան Հայաստանի շատ վայրերում, մասնավորապես Վասպուրականում (ԱՀ. XXV, 38—40; XXVI, 119—120), Բուլանըխում (ԱՀ. 39): Այդպիսի սրբազան պուրակների մասին հետաքրքիր պատմական տեղեկություններ ունենք հեթանոսական Հայաստանի վերաբերմամբ: Հետաքրքիր է Մովսես Խորենացու առասպելական ավանդությունն Արա Գեղեցկի թոռ Անուշավանի մասին, որը Սոս էր կոչվում ծառերի անվամբ, «որովհետև նա ձոնված էր Արմենակի սոսի ծառերի անտառին, որ Արմավիրում էր գտնվում: Այս ծառերի տերևների շարժումից, ըստ հանդարտ կամ սաստիկ շնչելու ժամանակ Հայոց աշխարհում սովորեցին գուշակություններ անել» (Մ.Խ. Ա. գլ. Ի):

Առանձին տեսակի ծառերից հարգվում և պաշտվում են գլխավորապես ընկուզենին, չինարին, բարդին, սոսին, ուռենին: Գանձակի գավառի հայերի մեջ ոչ ոք չի համարձակվում այդ ծառերին կանաչ ժամանակը կացնով հարվածել: Վերոհիշյալ տեսակի ծառերից հաճախ բազմաթիվ սրբեր կան գրեթե բոլոր հայաբնակ գավառներում: Այդ սրբազան ծառերը տալիս են առողջություն, բուժում են զանազան ցավերից ու հիվանդություններից. նրանք յերկրպագության և ուխտագնացության առարկա յեն: Այդ ծառերից շատերը կոչվում են «Խաչ», օրինակ՝ «Չինարի խաչ»—Չարդախլու գյուղի մոտ (Գանձակի գավ.), «Ծաղկի խաչ»—Գետաշեն գյուղի մոտ, «Կանաչ խաչ» և այլն: Մասնավորապես պաշտվում են արտասովոր մեծության, հսկա ծառերը. այդպես են Որդուբադի (Գողթան գ.), Վարդաշենի (Նուխու գ.), Հայոց Ձորի Եկմալ գյուղի (Վասպուրական) հսկայական ուռենիները:

Սրբազան ծառերին և պուրակներին թե հայերը և թե մահմեդական ցեղերը ամրություն ունեն պահ տալու իրենց իրերը, որոնք այնհետև համարվում են տաբու: Առավելապես քրդերը թողնում գնալիս՝ բերում են այնտեղ և սուրբ ծառի տակ են դնում այն իրերը, որոնք չեն կարող իրենց հետ տանել, ինչպես օրինակ՝ պղնձե ամաններ, կոշկեղենը և այլն: Այդ տաբու արած իրերին ոչ ոք չի համարձակվում ձեռք տալ: Այդ ձևով մնացել են իրեր, որոնց սեփականատերերը վախճանվել են, իսկ ժառանգները չեն համարձակվել վերցնել (ԱՀ. XXV 39; XXVI—199)

Բացի ծառերից պաշտամունքի առարկա յեն նաև ծաղիկները, որոնց մեջ առավելապես հարգվում են վարդն ու մանուշակը: Այս ծաղիկների մասին բազմաթիվ լեգենդներ կան հյուսված, որոնք մեծ մասամբ կապված են սիրո ու սեռական նշանակության հետ: Ըստ ժողովրդական ավանդության վարդն ու մանուշակը յեղբայր և քույր են յեղել. վարդը իր փեսայով միշտ ծեծելիս ու ծաղրելիս է յեղել իր քույր մանուշակին, իսկ սա էլ նրա առջևում է ծռելիս յեղել իր գլուխը ցածր (ԱՀ. X, 187—188).

Ծաղիկների մեծ նշանակությունը յերևում է նրանից, որ նրանք վաղուց արդեն ունեն ժողովրդական մի քանի նշանավոր տոների հետ: Անշուշտ յենթադրել պետք է, որ այդպիսի տոները ծագած են յեղել վարդ ծաղիկներին: Հիշենք «Ծաղկազարդը» կամ, ինչպես ժողովուրդն է մի քանի տեղերում ասում, «Ծառզարդարը», որը իսկապես ոչ մի առնչություն չունի քրիստոնեական այդ տոնի հետ: Դա մեծապես պետք է համարել նախաքրիստոնեական, հեթանոսական յերկրպագծական մի տոնի, որ ընկնում էր գարնան սկզբնավորության օրերին, յերբ սկսում էին բացվել ու աճել ծաղիկներն ու կանաչները: Հիշենք նմանապես Համբարձման քրիստոնեական տոնի հետ կապված ժողովրդական հնագույն սովորությունը՝ միջնադարյան «Ջան գյուլումը», որ կատարվում է հատուկ ծաղիկներ, այն է՝ «Հոռոմ-մարգարտ ծաղիկներով», այդ օրը ժողովուրդն անվանել է «Ծաղկամոր տոն», որ նաև ընդունվում է:

Սիրո ու սեռական զգացմունքի նշանակություն ունի «սիրել-սիրել» առավելապես կոչվող (Trifolium) վայրի ներոտակ աղջիկներն ու պատանիները գուշակություններ են անում, թե իրենցից որին է հասնում մտադրված անձնավորությունը:

Կան նաև մի քանի բույսեր, որոնց սրբազան նշանակությունը շատ հնությունից մնացել է ամենավերջին ներկայիս հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ և նույնիսկ դրի է անցել միջնադարյան հայ բժշկական բժշկարաններում: Այդ տեսակ բույսերի մեջ առաջնակարգ է բռնում լոշտակը (Bryonia alba), որի անուններից՝ սիրելի զորեղ, իսկ արմատներին՝ ամենայն հիվանդություններ բուժելու հատկություններ են վերագրում: Ժողովուրդը յերևակայում է, որ այդ բույսի արմատը մարդու նմանություն ունի, ուստի և օժտված է մեծ զորությամբ: Այդ արմատը ձեռք բերելու համար աշխատում են խոր-ոգական միջոցների

Մարդը չէթե իր ձեռքով հանի արմատը, խելքը կմահանա. ուստի արմատը հանելու համար փորում են նրա շուրջը, ապա մի թոկ կապում արմատին և մյուս ծայրը ամրացնում են հատուկ այդ նպատակով քաղցած պահած մի շան վզին. սկսում են շանը ծեծել, որ սա քաշի և հանի արմատը: Ասում են, որ լոշտակի արմատը դուրս գալիս՝ այնպիսի սոսկալի մի ձայն է արձակում, որ շանը վախից իսկ տեղնուտեղը սատկում է (ԱՀ. VI, 189: ՀԿՀ, 73):

Այնուհետև հիշատակելու է փենուճա կոչված բույսը (Palonia կամ Betonica orientalis), որ ռամկորեն հայտնի է նաև խաղախիյար, քահանայուկ և այլ ուրիշ անուններով: Միջնադարյան գրիչները համարում էին այդ բույսը հրաշագործ և այդ մասին ավանդում են. «Ցորժամ ծխես (զայն), դեւն փախչի. Թէ զարմատն ահրեւոյն ծխես, ոչ դեւ եւ ոչ չար չմերձենայ ի քեզ՝ և ոչ՝ ի տուն քո» և այլն (ՀԿՀ. 74):

Անհրաժեշտ է այստեղ նշել, որ ընդհանրապես զանազան սրբազան քարերի, մատուռների, աղբյուրների, վանքերի մոտ բուսնող ծառերը միշտ սուրբ են համարվել ու պաշտամունքի առարկա յեն դարձել: Նմանապես այն բույսերը, որ ժողովուրդը գործադրում է զանազան հիվանդությունների ու ցավերի դեմ, համարվում են մեծ մասամբ սուրբ և նրանց սրբազան զորությանն է վերագրվում բուժիչ հատկությունը:

Ի վերջո հիշատակենք բույսերի կերպարանափոխության վերաբերյալ մի հավատալիք, որի համանիշ օրինակը մենք տեսանք կենդանիների նկատմամբ: Հայ ժողովրդական հավատալիքով՝ որոմը իբր թե մի դև է և առաջացել է ոչ թե առանձին սերմից, այլ կերպարանափոխված է ցորենից մարդկանց մեղքերի պատճառով. ուստի սովորաբար չեն մաքրում ցորենի սերմը որոմի սերմից, այլ աշխատում են մեղք չգործել, որ ցորենի արտերն ազատ մնան որոմից (ԱՀ. X, 89):

XI

Տոտեմիզմը, որպես հնաքարային դարերում տիրող սոցիալ-տնտեսական յերևույթ, անշուշտ, գնալով խորանում է անիմիստական գաղափարներով և ապա նորաքարային դարերին, յերբ արդեն սիմբիոզ տնտեսական ձևերն են գոյանում ու զարգանում, այլևս զրկվելով իր նախկին տնտեսական հիմքերից, կորցնում է իր սոցիալական էությունը, որ բնորոշվում էր վորսորդական հասարակության արտադրական հարաբերություններով: Նորաքարային դարերին հովվական ու յերկրագործական հավատալիքների միջնոլորտում, ուր բացարձակորեն գերիշխում է անիմիզմը, իբրև այդպիսին, և ուր սկսում են ձևավորվել կրոնական ըմբռնումները, սկիզբ են առնում աստվածության գաղափարները, որպես բնական ուժերի մարմնացումներ, որպես բնության ու մարդկության միջև յեղած փոխադարձ կախման գաղտնիքների վերացականացումներ, տոտեմիզմը այլևս գոյություն չունի սոցիալական հարաբերակարգի առումով: Նախկին տոտեմիզմը մենք տեսնում ենք այս շրջանում վերածված կրոնական հայեցողությունների, որ դարձել է սոսկ կենդանական մի պաշտամունք, զոոմորֆային աստվածաբանություն:

Հետագայում արդեն, բրոնզի դարերին ու սրան հաջորդող յերկաթի դարերի սկզբներին այդ նախնական տոտեմիզմի մնացորդները, այն է՝ կենդանական պաշտամունքները, փոխանցվում են մշակված կրոնական սիստեմի: Այստեղ տոտեմական յերբեմնի կենդանիները և բույսերն անձնավորվում են մարդկային կերպարանքով, մտնում են անթրոպոմորֆային աստվածների շարքերն ու դառնում են նախնական, նույն իսկ պատմական ժամանակաշրջանի պանթեոնի բաղկացուցիչ մի մասը: Գիտենք և այն, որ այդ փոխանցման աստիճանները պահպանված ենք տեսնում մի քանի հեթանոսական հին կրոնների մեջ: Հին յեգիպտական աստվածներից շատերը պատկերացվում էին մարդկային մարմնով և կենդանիների գլուխներով. Հատոր և Իզիս աստվածուհիները կովի գլխով էին, Ամոնը՝ խոյագլուխ, Օզիրիսը՝ ցուլ և այլն: Նույնն էր ասուր-բաբելական կրոնի մեջ. Քերովբեները (խերուբիմ) կես մարդկային և կես թեվավոր կենդանիներ էին. Եա աստվածը կիսով չափ ձուկ էր, Ներգալը (պատերազմի աստվածը) ուներ առյուծի մարմին և մարդու գլուխ. Ասուրը՝ գլխավոր աստվածը՝ պատկերացվում էր մարդու կերպարանքով, սակայն թռչունի թևերով ու արծվի պոչով: Նույնանման տեսարաներ ենք հանդիպում հաթական և ապա խալդական (ուրարտական) աստվածությունների մի քանի կերպարանքներում: Հայաստանի մի քանի կետերում յեղած հնախուզական պեղումները ցույց են տալիս, թե նախահայերը նույնպես էին պատկերացնում իրենց դիքը: Զանգեզուրի Արծվանիկ գյուղում Պ. Ս. Ուվարովի հնագիտական հետախուզման հետևանքով հայտնաբերվել էին 3 հատ փոքրիկ բրոնզե արձանիկներ (0,09 մ. բարձրությամբ), որոնց գլուխները զարդարված են յերկուական յեղջյուրներով:

Սակայն տոտեմիստական այդ մնացորդները միայն հեթանոսական հին կրոնների մեջ չեն պարփակված: Այդ հետքերն ու մնացորդները, ինչպես տեսանք, թափանցում են նույնիսկ քրիստոնեական ժողովրդի կրոնի ու հավատալիքների մեջ և պահպանվել են մինչև իսկ այսօր:

Բ.

ՄԱՏՐԻԱՐԽԱՏ

I

Հնաքարային դարերի տնտեսական գործունեությունը, ինչպես տեսանք, կրում եր մակաբուծային, գիշատիչ բնույթ: Տղամարդը հայթայթում եր անհրաժեշտ կենսապարենը վորսորդությամբ ու ձկնորսությամբ, իսկ կինմարդը քաղում եր յերկրի յերեսից պտուղներ ու արմատիք, նաև միջատներ ու զեռուններ: Այդ յուրատեսակ աշխատանքային բաժանումն ըստ սեռի ու ֆիզիկական ուժի՝ ունենում է այն հետևանքները, վոր կինմարդը դառնում է յերկրագործական մշակույթի անդրանիկ հիմնադիրը, հողամշակության գաղտնիքի հայտնաբերողը:

Կինմարդը, վոր սովորել եր հնաքարային թափառիկ կյանքում փոքրիկ պաշարներ կուտակել պտուղներից ու արմատիքից, գործ ուներ միշտ բուսական արգասիքների հետ: Փայտե հասարակ բրիչով զինված, նա փորփորում եր հողը. բուսական ուտելիքները վորոնելիս դիպվածով թափում եր այնտեղ յերբեմն բույսերի հասած սերմերը. ապա մյուս տարիները, վերադառնալով նույն տեղերը, նա անսպասելի գտնում եր նոր բուսած ու աճած արմատիքներ և այլն: Այսպիսով կինմարդը հայտնագործեց բույսերի մշակման գաղտնիքը: Իր կեռ բրչի ոգնությամբ, վոր համարելու յե չութի նախապատմական ձևը, կինմարդը, հողի մշակման նախնական յեղանակներից աստիճանաբար փոխանցելով ավելի բարդ ձևերին, դարձավ բոլոր յերկրագործական դաշտային աշխատանքների միակ ներկայացուցիչը: Նա յեր անկում, սերմանում, քաղհանում, հավաքում և միաժամանակ աչալուրջ պահպանում եր թշնամիներից իր թզաչափ փոքրիկ արտը: Մեկ խոսքով՝ նախնական յերկրագործության ամբողջ ընթացքն ու զարգացումը կնոջ աշխատանքների ու հոգատարության հետևանքն է:

Կնոջ ֆիզիոլոգիական առանձնահատկությունները, վորոնք կապված եյին նրա ծննդաբերական գործողությունների հետ, անշուշտ պատճառ եյին դառնում, վոր նրան վիճակվում եյին համեմատաբար տղամարդի հետ՝ նվազ ֆիզիկական ուժ և շարժում պահանջող զբաղմունքներ: Այրմարդն առանձնել եր պատերազմի ու վորսի աշխատանքները, իսկ կինմարդը տնային տնտեսության հոգսերը: Այդ հանգամանքները դրդում եյին կինմարդուն հնարագետ լինելու իր տնտեսական գործու-

նեության մեջ: Նա յեր գործում կողովներ ու պարաններ, քերում եր սուր քերիչներով մորթիները և դրանցից կարում եր վոսկրե ասեղներով զգեստներ, շինում եր կավից ամաններ, կառուցում եր բնակության հյուղը, անընդհատ կատարելագործում եր ոջախը և պահում անշեջ կրակը: Այդ ամենը կնոջ գործ եր, վոր զարգանում եր նորաքարային դարերին, յերկրագործության, հողամշակության սկզբնական աստիճաններում:

Հողագործության այդ սկզբնական շրջանում այրմարդիկ հավասար մասնակցություն եյին ունենում բույսերի մշակույթի աշխատանքներին: Վորովհետև վորսորդության հետևանքները վոչ այնքան հուսադրելի եյին լինում, վորքան հողամշակության արգասիքները, ուստի և կինմարդը տնտեսապես գերակշռություն է ստանում. նա դառնում է տնտեսության կենտրոնը: Այս նոր տնտեսական պայմաններում փոխվում եր կինմարդու սոցիալական դրությունը, հասարակական նշանակությունը, վոր դառնում է նեոլիթի սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների բնորոշ գիծը:

Այս նոր տնտեսական հողի վրա ծագած արտադրական հարաբերությունները վոչ միայն վերաբերում են սոսկ կնոջ սոցիալական դրությանն, այլեվ, վոր գլխավորն է, միանգամայն փոխում են ամբողջ սոցիալ-հասարակական կարգը: Նախկին տոտեմական խմբակցությունների ցեղական կազմին հաջորդում է արդեն տոհմային (սերնդական) միությունների ցեղական կազմակերպությունը: Այն օրից, յերբ նորաքարային մարդն սկսում է ընտելանալ հողահեն նստակյաց կենսաձևին, տոտեմիզմն էլ իր հերթին սկսում է մարել: Նա կամաց-կամաց անհետանում է վորպես ինքնորոշ սոցիալական յերևույթ՝ տոհմային հասարակության նստակյաց կենցաղի հետագա զարգացմամբ, վոր հաջորդում է տոտեմականին, կամ նախատոհմայինին, հանդիսանալով մարդկության հասարակական զարգացման մեջ հայտնի ամենավաղագույն աստիճաններից յերկրորդը, ուր այնքան մեծ սոցիալ-տնտեսական տեղ է գրավում կինմարդը:

Հնագույն կնոջ այդ սոցիալ-տնտեսական դերը յերկրագործության հետ նշմարում ենք պահպանված հայ ժողովրդական մի քանի հավատալիքներում: Գանձակի նահանգի հայ գյուղացիության մեջ սովորություն է տիրում, վոր յերաշտի ժամանակ, յերբ փչանում են արտերը և բուսականությունը, վոչ թե տղամարդիկ, այլ կանայք բազմությամբ, [illegible], դիմում են յեկեղեցի և, այնտեղ հորդ արցունքներ թափելով, անձրև են հայցում (ԱՀ. VI, 347): Նույնպես յերաշտի ատեն Լոռու հայ գյուղացիության մեջ կա «Նուրին» մանածելու սովորությունը: 6 այրի կին, իսկ մի շարք ուրիշ հայաբնակ գավառներում՝ փոքրիկ աղջիկներ, մի ցախավելի հագցնում են կանացի

շորեր, տալիս են տիկնիկի ձեվ և ապա այդ «Նուրին» ձեռքերին բռնած, շրջում են ամբողջ գյուղը. ամեն տնից կանայք դուրս են բերում ջուր, ածում են նախ՝ հագցրած ցախավելի— «Նուրիի» վրա և ապա մանուկների վրա: Նմանապես յերաշտ ժամանակին այրի կանայք, վորոնք տղամարդու շորեր են հագնում, 4 հոգի լծվում են մի արորի, հինգերորդը դառնում է մաճկալ, վեցերորդն էլ հոտաղ և, ապա հոռովել յերգելով, սկսում են վարել յերաշտից չորացած առվի կամ գետակի հունը (ԱՀ· X, 201):

Սակայն յերբ հողագործությունն ստիպում եր հնադարյան կինմարդուն հետզհետե ամրանալ հողին, նստել իր մշակած յերկրի վրա և այդպիսով բավարարել իր գոյությունը, արտադրելով անհրաժեշտ բուսական կենսամթերքներ, անշուշտ այդ նստակյաց կյանքը պետք է ազդեր նաև այր մարդու տնտեսական գործունեյության վրա: Ինչպես վոր կանանց ձեռքով ժողոված բուսական սննդի առեվ պատահող պակասությունը խթան եր հանդիսանում կանանց համար՝ իրենց բնակարանների մոտերքը մշակելու հայտնի ու պիտանի վորոշ բույսեր, այնպես էլ ավելի հաճախակի պակասությունը կենդանական մսացվի և, մանավանդ, վորսորդության հետ կապված ահագին դժվարությունները ստիպում եյին այրմարդուն պահել և բուծել այն վայրի կենդանիներին, վորոնց ձագերին կարելի յեր ընտելացնել:

Թեև նախորդ տոտեմական միությունների հիմքը կազմում եր այն սոցիալական կապը, վոր գոյանում եր յերեվակայական տոտեմական նախածնող համարված կենդանու և, շնորհիվ պալեոլիթի մակաբուծային—գիշատիչ տնտեսական ձեվերի, ամրակուռ եր մնում տոտեմիստական հավատալիքներով, ընդհակառակը նեոլիթի տոհմային հասարակակարգի սոցիալական ցեմենտը կազմում եր արյունակցական ազգակցությունը:

Այդ արյունակցական ազգակցությունը ճանաչվում եր, ինչպես և տոտեմականորեն հետեվելու յեր, կինմարդու գծով: Ծնող եր համարված միայն կինը. մոր մեջ եյին տեսնում յերեխայի ծննդյան պատճառը: Պալեոլիթի մարդը չեր ըմբռնում կնոջ հղությունը, ծննդաբերությունն, իբրեվ հետեվանք սեռական գործողության, այլ բացատրում եր միայն քարերի, ծառերի և այլ առարկաների մեջ ապաստանված հոգիների ներս մտնելով կինմարդու արգանդի մեջ: Այս տեսակ ըմբռնումները, վորոնք կապված եյին տոտեմիզմի եյության հետ, նեոլիթի դարերում, տոտեմիզմի հետզհետե անկման հետ միասին, փոխվելու եյին նոր սոցիալ—տնտեսական պայմանների առաջացմամբ: Ընտանեցած կենդանիների բազմանալու, նաև ցանած սերմերի աճելու ընթացքը դիտելով, նախապատմական մարդը վերջապես ըմբռնում է թե՛ սերմի և թե՛ սեռական գործողության նշանակությունը: Այդ հո—

ղի վրա զարգանում է ճիշտ հասկացողություն մոր հղության, յերեխայի սաղմնավորման և ծննդի պատճառների մասին: Այդ ըմբռնումների հետ էլ գոյանում են արյունակցական կապի ու ազգակցության գաղափարները, վորոնք կազմում են ամեն մի տոհմային հասարակության հիմնական ֆորմերը:

Բայց ինչո՞ւ ծնող եր համարվում միայն մայրը և վոչ հայրն էլ հետը միասին, կամ ինչո՞ւ ազգակցական ծագումը համարվում եր մորական գծով: Այստեղ դեր են խաղում տնտեսական հանգամանքները:

Այն հիմնական դերը, վոր վիճակվում է խաղալ կնոջը յերկրագործական աշխատանքներում, տալիս են նրան վորոշ անկախություն և ինքնուրույնություն իր կյանքի, իր գործունեյության մեջ, տալիս է տնտեսական գերակշռություն այրմարդու վրա: Վերջինս, շարունակելով տակավին վորսորդության պատճառով իր թափառիկ կյանքը, կամ անասունների ընտելացման հետեվանքով վաչկատուն կենցաղը հոտեր արածելու համար, հարկավ միայն անցողիկ, դիպվածական կապեր եր պահպանում կանանց հետ, վորոնք իրենց նստակյաց նոր կենցաղի շնորհիվ զամված եյին մնում իրենց օջախին և մշակած հողամասին:

Այս տեսակ անցողիկ սեռական հարաբերություններից ծնված յերեխաները ճանաչում եյին միայն իրենց մորը, ապրում և մեծանում եյին միայն իրենց մոր հոգատարությամբ: Ինչպես անհնարին եր վորոշել մոր համար, թե ո՞ւմից է նա հղացել, վորպեսզի հաստատվեր, թե ո՞վ եր յերեխայի իսկական հայրը: Ուստի մայրը դառնում եր այն կենտրոնը, վորի շուրջն եր գոյանում, կազմակերպվում ու պահպանվում ընտանեկան կյանքը յեղբայրներով, վորդիներով ու թոռներով: Մոր աշխատանքներով եր կուտակվում կենսամթերքի պաշարը իր վորդիների ու յեղբայրների գոյության համար:

Ահա այդ սոցիալ—տնտեսական պայմաններում նեոլիթի դարերի գոնե սկզբնական շրջանում առաջ է գալիս հասարակական այն ձեվը, վոր հայտնի յե սոցիոլոգիական գրականության մեջ матриархат անունով: Այդ բառը նշանակում է մայրիշխանություն, մայրապետություն: Այդ սոցիալական հասարակակարգի իմաստը, մեր կարծիքով, ավելի հաջող է բնորոշվում գերմանական գրականության մեջ ընդունված տերմինաբանությամբ, Mutterrecht , այսինքն մայրական իրավունք[101]):

Մատրիարխատ ասած հասարակական կարգը շատերը խիստ թյուր կերպով են իրենց ներկայացնում: Դա առաջանում է նրանից, վոր սովորաբար շփոթում են յերկու տարբեր առումներ, այն է՝ ազգակցություն և իշխանություն:

Արդեն վերը շեշտեցինք, վոր տոտեմիստական հասարակական հարաբերություններին հաջորդում է այնպիսի սոցիալ—տնտեսական հա—

հասարակարգ, վորտեղ տիրապետում է մայրական ազգակցությունը, մայրական իրավունք, այսինքն ճանաչվում եր արյունակցական կապ միմիայն մայրական գծով վորդիների ու աղջիկների միջև: Սակայն իր զարգացման վորոշ պայմաններում մատրիարխատը թերևս կարող է յերբեմն վերածվել մայրիշխանության իսկական իր առումով, այսինքն այնպիսի մի տոհմային կարգի, ուր իշխող, չասենք հրամայող, դեր է խաղում կինմարդը՝ մայրը: Ուստի մի քանի ազգագրողներ, մատրիարխատ ասելով, ընդունում են հասարակական զարգացման այնպիսի մի շրջան, վորտեղ այրմարդը ստորադրյալ դիրք ունի և յենթակա յե կինմարդու միահեծան իշխանությանը: Պատկերացնում են այդպիսին մի կարգ, վոր հիշեցնում է Հերոդոտի և այլ հին պատմագիրների ավանդած «ամազոնների յերկիրը», կանանց պետություն, գինեկոկրատիա: Վորքան հայտնի յե ազգագրական ավյալներից, այդպիսի իմաստով մայրիշխանական կազմակերպություն գոյություն չի ունեցել: Յեթե, սոցիալ-տնտեսական արտաքո առանձնահատուկ պայմանների շնորհիվ, յերբևիցե յեղել է վորևէ տեղ այդօրինակ իշխանություն, այնուամենայնիվ վերջինս հարկ է ընդունել հարաբերական իմաստով: Գինեկոկրատիան, ինչպես, մի սոցիալ-քաղաքական հասարակակարգ է, վորի գոյության ու կայունության նախապայմանն եր լինելու այն, վոր նրա ամբողջ դասը, վորպես տիրապետող, իշխող դասակարգ, բաղկանալու յեր բացառապես կանանցից, մի հանգամանք, վոր չենք հանդիպում վո՛չ պատմական, վո՛չ էլ ժամանակակից իրականության մեջ:

Յեթե յելակետ ունենանք կանացի իշխանության այդպիսի ըմբռնումը, կընկնենք թյուրիմացությունների մեջ: Բազմաթիվ ազգագրական փաստեր դիտել են տալիս, վոր մեր ժամանակակից վայրենի մի քանի ցեղերի մեջ, վորոնք ապրում են մատրիարխատական հասարակական ձևերով, այնուամենայնիվ զավակների, նույն իսկ կնոջ վրա հայրը ցուցադրում է վորոշ իշխանություն ու բռնություն: Վերջին հանգամանքն առիթ է տվել մի քանի գիտնականների ընդհանրապես ժխտելու մատրիարխատի գոյությունը: Մինչդեռ այդ տեսակ հորական իշխանության արտահայտումն, ինչպես ապացուցում են պրոֆ. Հ. Կոլերն ու Գորդոնն իրենց մի շարք հետազոտություններում, չի համապատասխանում այն զարգացման հասարակական ձևերին, վորի մասին է մեր խոսքը [102]: Հոր այդ իշխանական յերևույթները վոչ թե ազգակցության հիմունքներից են բխում, մի սկզբունք, վոր պատկանում է այդ ժամանակաշրջանում սոսկ մայրականությանը, այլ հետևանք են տնտեսական նոր հարաբերությունների ձևավորման, վորոնք բնորոշում են մատրիարխատի փոխանցումն դեպի ապագայում ծագող պատրիարխատը: Հայրիշխանության այդ յեղակի ու սաղմային անորոշ յերևույթ-

ները մատրիարխատի պայմաններում հանդիսանում են այն սաղմերը, վորոնք սկսում են քայքայել մատրիարխատական կարգը և հղացնում են գալիք պատրիարխատի նոր հասարակական ձևերը:

Ուստի, խոսելով մատրիարխատի մասին, պետք է խստիվ տարբերել ազգակցություն և իշխանություն առումները: Այդ ազգակցության սկզբունքն է, վոր մեզ առաջնորդում է յետընթաց հայացքով թափանցելու մարդկության կուլտուրայի պատմության մթին վոլորտները և վերլուծելու այն սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները, վորոնք կազմում են մատրիարխատը:

Մատրիարխատը ինքնին մի համատարած յերևույթ է ժողովուրդների կուլտուրական պատմության մեջ, սկսած ամենահին ավելոր դարերից մինչև արդի վայրենի ցեղերը: Լինելով այդքան համատարած, նա միևնույն ժամանակ չի ներկայացնում միօրինակություն, միատեսակ բնույթ: Ընդհակառակն, իր բազմազանությամբ, իր բազմերանգ յերևույթներով, զանազան յերկրներին ու ժողովուրդներին հատուկ բնութագծերով, նա տալիս է պայմանների այնպիսի հակասական դիմագիծ, վոր ազգագրագետին շատ հաճախ դնում է դժվար կացության մեջ, վորպեսզի այդ յերևույթների հիման վրա հնարավոր լիներ համադրության բերելու մատրիարխատի բնորոշ և հար ու նման բոլոր գծերը:

Մատրիարխատի բազմաթիվ փաստեր ենք տեսնում Ավստրալիայի, Ամերիկայի, Աֆրիկայի, Միկրոնեզիայի վայրենի ցեղերի կենցաղային պայմաններում: Այդ ցեղերի մեջ օրենք է, վոր նորածին յերեխան մտնում է այն համայնական խմբի մեջ, վորին պատկանում է նրա մայրը: Առավելապես խիստ հետաքրքիր ու բնորոշ յերևույթներ ի հայտ բերին իրենց ամուսնական հարաբերությունների վերաբերմամբ տոտեմական խմբակցությունները: Այդ յերևույթներից ամենագլխավոր՝ այսպես անվանած այլացեղ ամուսնությունն (էկզոգամիա) ու համընտանի ամուսնությունն (էնդոգամիա) է: Ըստ առաջինի՝ խստիվ արգելվում է ամուսնական հարաբերությունների մեջ մտնել միևնույն սոցիալական խմբակցության միևնույն տոտեմական խմբի անդամները կարող են ամուսնական հարաբերություններ ունենալ միայն օտար խմբակցության, ուրիշ տոտեմին պատկանող անձերի հետ: Յերկրորդը, այն է՝ համընտանի ամուսնությունը, թույլատրում է, վոր մի սոցիալական խմբակի, միևնույն տոտեմին պատկանողները ամուսնական հարաբերություններով կապվեն միայն իրար հետ և ընդհակառակն արգելվում է ամուսնանալ օտար խմբակցության անդամների հետ:

Այլացեղ ամուսնության հանգամանքներում բնական է, վոր յերկու խմբակցությունների այրերի ու կանանց միջև անցողիկ, կարճատև հարաբերություններ են հնարավոր: Այստեղ այրմարդիկ ամուսնանալիս՝ կանանց չեն բերում իրենց տունը, իրենց խմբակի մեջ, այլ ի-

րենք են գնում կանանց տունը, որոնց ընտանիքը, ուր հարաբերություններ ունենալուց հետո վերստին հեռանում են: Քանի որ ամուսնությունը մատրիարխատական պայմաններում գոյություն ունի այնպիսի ձևերով, որ մի խմբակցության կամ տոհմի այրմարդը համարվում է մյուս խմբակցության կնոջ ամուսին և ընդհակառակը, ուստի այդ շըրջանում ամուսնական հարաբերությունները ու կապերը տեղի չեն ունենում ոչ թե առանձին, այլ ամբողջ խմբակների, սերունդների միջև. ամուսնությունները կրում են սոսկ խմբակցական բնույթ.

Միանգամայն հակապատկերն է ներկայացնում համընտանի ամուսնությունը, ուր բացարձակորեն արգելված են դրսի կամ օտար ցեղի հետ ամուսնություններ և ուր յուրաքանչյուր այր համարվում է ցեղակից կամ տոհմակից կնոջ ամուսին և ըստ այնմ էլ իրավունք է ունենում ամուսնական հարաբերությունների մեջ մտնելու նրանց յուրաքանչյուրի հետ: Այստեղ էլ ուրեմն ամուսնությունը զուտ խմբակցական բնույթ ունի, բայց այն տարբերությամբ, որ նա ինքնամփոփ է, իրեն իր մեջ պարփակված կարգով: Պետք է չկարծենք, որ զուտ համընտանի ամուսնական խմբակցություններ համեմատաբար սակավ են պատահում:

Այդ տեսակ խմբակցական ամուսնության ձևերի մասին խուլ արձագանքներ են մնացել հայ ժողովրդական ավանդությունների մեջ: Նոր-Բայազետի հայերը հավատում են, թե «տասնու սանդյան» առաջին մարդը՝ Ադամը 50 զույգ արու և էգ զավակներ է ունեցել, որոնց ամուսնացրել է իրար հետ, ասելով՝ «սա սուրբ սերմնացանություն է, մեղք, անօրինություն չէ»: Հետագայում Ադամի որդի Կայենի սերնդի մեջ բազմացել են աղջիկները, իսկ Սեթի սերնդի մեջ տղաները. աղջիկները նվագով, երգով ու պարով հմայել են ու փորձացել Սեթի տղաներին (ԱՀ. XVII, 92):

II

Հնագույն մարդկային ցեղերի, նաև մեր ժամանակակից այն ժողովուրդների սոցիալական կացությունը, որոնք առավելին գեղերում են տիրապետող բնության ուժերի ճանկերում և որոնք անմասնակից կտրված են այդ բնական ուժերի բացարձակ ազդեցությունից, ամենամեծ չափերով արտացոլվում է նրանց կրոնական հավատալիքների ու պաշտամունքների մեջ: Կրոնական հավատալիքները հանդիսանում են մի վերնաշենք, որ բարձրանում է ավելի մերձավորի արտադրական հարաբերություններից ու տնտեսական գործունեությունից գոյացած նախնադարյան հասարակական կառուցվածքի վրա: Մատրիարխատը, լինելով վաղ սոցիալ-հասարակական կարգ, գոյացած նախնական երկրագործական տնտեսության հարաբերություններում, ուր ներգործող դերը

պատկանում էր կինմարդուն, անշուշտ ըստ այնմ էլ կերպարանափոխվում էր կրոնական հավատալիքներով: Այդ մատրիարխատական հավատալիքների ու պաշտամունքների բեկորներին ենք հանդիպում հայ ազգության և դիցաբանության հնուց մնացած շերտերը հետազոտելիս:

Հին պատմագիր Ստրաբոնը իր «Աշխարհագրության» մեջ պատմում է. «Հայերն իրենց երկրի զանազան տեղերում հիմնած ունեն մեհյաններ ի պատիվ Անահիտ դիցուհու և մանավանդ հռչակավոր էր այդ աստվածուհու մեհյանը Ակիլիսինեում[105]): Այդ մեհյանում զոհվում են ոչ միայն երկու սեռի անձեր, որոնք իրենց նվիրել են դիցուհու սպասարկմանը, այլ և անվանի ընտանիքներ դուստրերը նվիրում են այդ դիցուհուն: Այդ երկրի օրենքներով աղջիկները կարող էին ամուսնանալ ոչ այլապես, եթե միայն երկարատև պոռնկությունից հետո, որին նրանք անձնատուր էին լինում Անահիտի տաճարում և վերջապես ոչ ոք էլ չէր հրաժարվում կնության առնել այդպիսիներին[104]):

Անահիտի պաշտամունքի նույնանման երևույթներ գոյություն ունեյին նաև Փոքր Ասիայի ու հարևան ժողովուրդների մեջ, ուր այդ դիցուհին հանդես էր գալիս այլ և այլ անուններով: Հերոդոտը պատմում է, որ Լյուդիայի աղջիկները մինչև ամուսնանալը սրբազան սեռական հարաբերություններ էին ունենում օտար այրմարդկանց հետ այդ դիցուհու անվան տաճարներում: Նույնպիսի սովորություն կար հին յեգիպտացիների, փյունիկեցիների, ասորա-բաբելացիների, հին պարսիկների[106]) և միջերկրական ծովափի գաղթավայրերի հույների մեջ: Հիշատակվում են Կիպրոս ու Լեսբոս կղզիները, որտեղ հույն նորատի կանայք և կույսերը նվիրում էին իրենց անձը Աֆրոդիտե դիցուհուն և սրա տաճարում անձնատուր էին լինում օտար տղամարդկանց. այդ կղզիներում հիշյալ դիցուհու տոնին տեղի էին ունենում բաքոսյան օրգիաներ կրոնական պոռնկության եղանակներով:

Հայ հին պատմագիրները ոչինչ չեն ավանդում մեզ Անահիտի պաշտամունքի վերաբերյալ Ստրաբոնի հաղորդած կրոնական հետերիզմի մասին: Այդ լռությունը բացատրելի յե հետևյալ յենթադրություններով:

Հայ ամենահին պատմագիրներից Ագաթանգեղոսը, որ իբր ականատես տեղեկություններ է հաղորդում հին հայոց հեթանոսական կրոնի ու հավատալիքների մասին, ապրում էր այնպիսի մի ժամանակ, երբ վերոհիշյալ սովորությունն այլևս չէր կրում հինավուրց կրոնական բընույթ: Հավանական է, որ հեթանոսական տոներին ի հիշատակ Անահտի, ըստ ժողովրդի ավանդապահության, նրա տաճարում կամ շրջապատում շարունակում էին տեղի ունենալ վաղեմի օրգիաստական տոնախմբություններ, կրոնական խրախճանքներ, նման Սակեյան տոների (հին Պարսկաստանում, Կապպադովկիայում և այլուր), երբ ուխտավոր երկսեռ բազմությունը գինու շոգիների ու մոլեգին պարերի ներքո

անձնատուր էր լինում ազատ սեռային հարաբերություններին[106]): Սակայն քրիստոնեության առաջին դարերին Հայաստանում այդ օրգիաստական խրախճանքներն ու սեռային եքսցեսները կորցրել էին վաղուց իրենց նախնի կրոնական նշանակությունն և ծիսական բնույթը: Թվում է, մեր առաջնակարգ պատմագիրների հավաստիությամբ, այդ երևույթները դառնում էին սովորական պոռնկության շարքին, որոնց մասին ավելորդ էր համարվում խոսել ու կռվել դիցապաշտական հավատալիքների հետ:

Մյուս կողմից՝ չնայած նույն իսկ ժողովրդական ավանդությունների ու հավատալիքների մեջ պահպանվել էին կրոնական հետերիզմի մնացորդներ, հայ պատմագիրները, ինչպես սովորաբար վարվել են հին հայկական կյանքի բնորոշ ու հետաքրքիր շատ երևույթների նկատմամբ, դիտավորյալ պահպանել են լռություն: Նրանք, որպես հոգևորականներ, լռելյայն են անցել այդ, չերևել իրենց կարծիքով խայտառակ ու ամոթալի փաստերի վրայով, որ կատարվում էին իրենց հայրենիքում, ազգակից ժողովրդի մեջ, որին կոչված էին քրիստոնեության դարձնելու:

Սակայն նույն հայ պատմագիրները, որոնք այնպես լռում են Անահիտի պաշտամունքի հետ աղերս ունեցող կրոնական հետերիզմի մասին, միաժամանակ ավանդում են, թե Գրիգոր Լուսավորիչը Եկեղյաց գավառում (այսինքն Ստրաբոնի հիշատակած համանուն Ակիլիսենեում) Անահիտի մեհյանի տեղը հիմնեց տաճար Հովհաննես Մկրտչի անունով[107]: Վերջինս, քրիստոնեական ժողովրդական ավանդության համեմատ, մի կնոջ (Հերովդիադայի) դավերի շնորհիվ գլխատված լինելով, համարվում է կանանց սեռի թշնամի, անխիղճ սրբություն: Ահա այդ սրբի անվան նվիրելով նոր տաճարը, Գրիգոր Լուսավորիչը իբր թե օրենք էր պարզել, որ վոչ մի կին իրավունք չունենար վոտք դնելու այդ տաճարը. մի օրենք, որ ամենայն խստությամբ պահվել է պատմական ժամանակները և հասել էր մինչև մեր օրերը: Հայ պատմագիր Հովհան Մամիկոնյանը ավանդում է, թե Մուշեղ Մամիկոնյանի իշխան եղած ժամանակ, նրա դուստր՝ Վարդ Պատրիկի, Արծրունյաց իշխանի կինը ուխտել էր, հակառակ տիրող սովորության, անպատճառ մտնել Ս. Կարապետի տաճարը: Տիկինը քանիցս դիմում է Ս. Կարապետի վանահայր Թովմային, որ սա թույլատրի նրան ի կատար ածելու իր ուխտը, բայց համապատ մերժումն էր ստանում[108]ա): Չնայած այդ արգելքին, իշխանի կինը, այնուամենայնիվ, մտնում է տաճար, ուր մինչ այդ վոչ մի կնոջ վոտք չէր անցել: Ավանդությունը շարունակում է, որ բարկացած սուրբը նրան չարաչար պատժում է[108]բ):

Ուշագրավ արգելքներ գոյություն ունեն հնավուրց մի քանի վանքերի վերաբերմամբ: Սրանցից հիշատակենք «Անդրա Ս. Աստվածա-

[illegible] մասին՝ [illegible] ի վեր կը չհամարձակվին [illegible] կին չըհամարձակել մտնել, մինչև այժմ կուգան և դռնեն կը դառնան, բայց վերջերս կիներու համարձակությունը հաղթած է ավանդական սովորության» (ԱԹ. 1893 թ. № 69):

Քրիստոնեական լուսավորիչները Հայաստանում կարծում էին, թե այդ ձևի խիստ միջոցներով կարող էին հաղթել այն օրգիաստական սովորություններն ու կրոնական հետերիզմի երևույթները, որոնք, Անահիտի հին հեթանոսական պաշտամունքի մնացորդներ լինելով, առավելին շարունակում էին տեղի ունենալ նրա մեհյանի պատերի մեջ: Կարող էր մեհյանը քանդվել, նրա տեղը քրիստոնեական նոր տաճար կառուցել, բայց ժողովրդական դարավոր սովորությունը, հնավուրց կրոնական ավանդությունները մեկ անգամից չէին կարող արմատախիլ լինել:

Ժողովրդի հեթանոսական դարավոր հակումը հաղթահարել դժվար լինելու պատճառով էր, որ Հայաստանի լուսավորիչներն ստիպված էին հաշտվել-տանել և նույն սրբավայրերում, որտեղ մի ժամանակ Անահիտի, հին Հայաստանի այդ սիրելի ժողովրդական դիցուհու պաշտամունքն էր իշխում, վանքեր ու եկեղեցիներ կառուցել: Բայց վերջիններիս նորահաստատ եկեղեցու շուրջը ժողովուրդն իր սովորական տոնական հանդեսները, այնուամենայնիվ, կարող էր շարունակել ավանդական օրգիաստական խրախճանքներով, ուստի անհրաժեշտ էին ստիպել այնպիսի միջոցներ կիրառել, որ վոչ մի կին չհամարձակվեր այնտեղ այլևս վոտք դնել:

Եվ ահա առաջանում է Հովհաննես Մկրտչի մասին ավանդելը, իբրև կանանց ատող մի սրբի և նրա անունով էլ կոչում են տաճարը՝ «Ս. Կարապետ», ուր մինչև վերջին ժամանակները պահպանվում էր այդ հնավուրց արգելքը կանանց վերաբերմամբ: Իսկ նախնի ժողովրդական տոները, որոնք կցված էին Անահիտի անվան, շարունակվում էին կատարվել Ս. Կարապետի անվան հետ կապված, տոներ, որոնք մինչև օրս էլ տոգորված են նախկին հեթանոսական մնացորդներով, ինչպես օրինակ՝ Վարդավառը:

Չնայած այդ պատմագիրների խորհրդավոր լռությանը, այնուամենայնիվ հիմքեր կան կասկածելու, թե հին Հայաստանում գոյություն ունեցել է կրոնական հետերիզմ: Սրա մի քանի ապացույցներ գտնում ենք հենց այդ լռող պատմագիրների մոտ: Մի պատմագիր, խոսելով Անահիտի մեհյանի և կուռքի կործանման մասին, ավելացնում է, թե Գրիգոր Լուսավորիչը «կործանեաց զպոռնկի անունն, այլ մի յիշեսցին պոռնկիքն և չարաչար պոռնկութիւնք իւրեանց»: Այդ «պոռնիկները» ու «պոռնկութիւնք» անուններով պատվում են մի այլ պատմագրի, Փավստոս

Բյուզանդի, խոսքերից. «և դիցն Հնութեան պաշտամանն ի նմանութիւն պատկերութեան գործոյն ընդ խաւար կառուցին. և ամենք գունդ ի ցանկութիւն դիւացութեան պատկերութեան կառուցեալն յանձինս իւրեանց» (Փբ. դպր. Գ. գլ. ԺԳ): Վերջում վեր առաջին խոսքերը վերաբերում են հեթանոսական շրջանին, նույնքան էլ վերջին խոսքերը վերաբերում են քրիստոնեական շրջանին, երբ ժողովուրդը շարունակում էր ռամկաբար կառչել հեթանոսական հավատալիքներին, անձնատուր լինելով հնավանդ դիցապաշտության հետ աղերս ունեցող սնահավատ երևույթներին:

Սակայն ի՞նչ է ներկայացնում ինքը, Անահիտ աստվածուհին, որի մասին մեզ հասած տեղեկությունները կապված են կրոնական հավատալիքների հետ: Անահիտը նախապես հայացած Իշտարն է, որը բաբելական հնագույն մայր աստվածությունն է ներկայացնում: Իշտարը միացնում, համաձուլում է իր անձնավորության մեջ բազմաթիվ հնագույն դիցուհիների, մեծ մասամբ ասորական ծագումով, ինչպես Նանա, Իննաննա, Աստարտե և այլն անուններով, որոնք այնքան համատարած էին [illegible] երկրներում և ժողովուրդների մեջ Փոքր ու Առաջավոր Ասիայում: Իշտարը համարվում էր իգական արգասավորության, սեռական սիրո աստվածուհի և իբրև այդպիսին նա հանդիսանում էր մայրության հովանավորող, ծննդաբերության օգնող, ուժեղ և մարդու գոյացման պատճառը: Իշտարը տարբեր անուններով պատվում էր Ասորեստանի ու Արևմուտքի մյուս երկրներում և այդպիսի նշանակությամբ էլ մտել է դասել ժողովրդական դիցաբանությունների մեջ: Նա ինքն է և ավելի հնագույն Կիբելլան, Փոքր Ասիայի, գլխավորապես Փռյուգիայի, որը գլխավոր աստվածուհին, «Մեծ մայրը»:

Նախապես հայ հին պատմագիրների նկարագրությամբ Անահիտը համարվում էր մի աստվածուհի, «որով կա և կենդանութիւն ունի Հայոց երկիրը». նա մայր է «ամենայն զգաստութեանց, բարերար ամենայն մարդկան բնութեան»: Հայ և օտար պատմագիրների հաղորդած տեղեկություններին նայած, Անահիտը, իբրև հայ հին պանթեոնի ինքնուրույն իգական աստվածուհի, անկրկնելի աստվածություն է, ինչպես և Միջագետքի Իշտարը: Անահիտի անձնավորության մեջ տեսնում ենք ասուրա-բաբելական ու իրանական բնորոշ գծերի հետ խառնված նաև հայկական պանթեոնի այլ դիցուհիների, ինչպես Աստղիկի, Արուսյակի, Նանեի (որը նախապես Անահիտի ասորական համանունն է) և օտար աստվածուհիների (Միջերկրածովյանի), ինչպես Աֆրոդիտեյի, Դիանայի, Կիբելլայի և այլ հատկանիշները:

Այդ Անահիտ-Իշտար-Կիբելլան, ինչպես դա հայտնի է հեթանոսական աստվածաբանության նկարագրով, իրոք ավելի հնագույն պատմական ժամանակաշրջանի ներկայացուցիչներ են: Սակայն այդ նկարագրի մեջ գտնում ենք յուրատիպ գծեր, որոնք մեզ տանում են դեպի շատ ավելի հնագույն դարերի խորքերը, ուր տեսնում ենք Անահիտ-Իշտարի աստվածության ծագումը և գոյությունն իր իսկական նշանակությամբ: Հիրավի, եթե մենք նետենք դարերի ընթացքում այդ իգական աստվածության վրա բարդված զանազան հատկանիշ շերտերը, մնում է միայն իգական արգասավորության սկզբունքը:

Անահիտի մեջ տեսնելու ենք մի աստվածուհի, ամենահին մատրիարխատի սոցիալական կարգերում գոյացած, մի գերագույն աստվածություն, որը բնորոշվում է բացարձակապես իր իգական նշանակությամբ, երբ գոյություն չուներ և չէր էլ կարող ունենալ վերևի արական աստվածություն: Կինն է լինել հողի առաջին մշակողը, նախնական երկրագործը և համարվել է որպես միակ ծնող ու սերունդ բերող, իբրև մայր ամող սերունդների: Կինմարդու այդ ինքնահատուկ սոցիալական դիրքն անդրադարձել է նաև կրոնական հավատալիքներին ու պաշտամունքներին, որտեղ բացարձակորեն ու միայնակ իշխում էր «Մեծ մայր» աստվածուհու համատարած գաղափարը: «Մեծ մայրը» զավակաբերության, արգասաբերության, հետևապես և ծննդաբերության աստվածուհին էր, որ տիրապետում էր ամբողջ Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի երկրագործ ժողովուրդների պաշտամունքների մեջ:

Վերոբերյալ բացատրություններից հետո, երբ մեզ ներկայանում ենք հին Անահիտին, իբրև գերագույն իգական աստվածություն, որը սերնդագործող ու ծննդաբերող ուժ է հանդիսանում, մայրության ու արգասավորության նշանաբանն է, հետևապես սեռային սիրո ու հաճաբերության հովանավորողն է, տարօրինակ ու հայ պատմիչների առանձնապես հետաքրքրական չի թվում Ստրաբոնի ասածը Անահիտի մասին:

Ահա թե ինչու հատկապես հեթանոսական շրջանում Անահիտի պաշտամունքը կապված էր սեռական ազատ բնույթի հետ, անխտիր ... հետևելով, այսինքն օրինականացված սովորությունից: Այդ հետևանքի մեջ կամ ժողովրդական հավատալիքների պարփակվում էր կուսության զոհաբերությունը պաշտելի մայր-դիցուհուն. մի գաղափար, որը կարող էր ծագել մատրիարխատին հաջորդող պատրիարխատական շրջանում, երբ ծնող ու արգասավորող ուժը համարվում էր այրմարդը, երբ կինմարդը դառնում էր այրմարդու սեփականության առարկա իր կուսությամբ հանդերձ: Այս դեպքում կուսության նախամուսնական խախտումն անշուշտ թույլատրվում էր կրոնական տեսակետով, որպես զոհաբերության փոխման մայր-աստվածուհուն:

Հնադարյան կրոնական հավատքի մնացորդները ավելի ուշ պահպանվել են հայ ժողովրդական ներկայիս մի քանի սովորություններում ու հավատալիքներում: Այդ տեսակետից շատ բնորոշ է Մակաց հայերի

մեջ գոյություն ունեցող «Հարսնառուրանք» կոչված ժողովրդական սովորությունը։ Ինչպես հայտնի է, Մուշի գավառն ընկնում է այն պատմական աշխարհագրական սահմաններում, ուր կենտրոնացած էր Անահիտ հին պաշտամունքը։ «Հարսնառուրանքը» կատարվում է Կանաչ կիրակի օրը (Զատկի յերկրորդ կիրակին) և իր բովանդակ էությամբ կրում է Անահիտ պաշտամունքի հետքեր, յերբ կանայք իրենց կուսությունը զոհաբերում էյին այդ դիցուհուն, անծանոթ լինելով այլամարդկանց և փոխադարձաբար վերջիններից ընծաներ ստանալով։ Առաջ ենք բերում «Հարսնառուրանքի» նկարագիրը հեղինակի սեփական խոսքերով։

«Այդ օրը մի սոսնձին շարժում է սկսվում Մուշի կենտրոնի ու Վարինքի մեջտեղ Տոմանից ծառը, Արդհամենց բարձունքներ, մարգագետիններ, ծառերի տակ, քարի գլխին, առվի ափին, գետի յեզերքին։ Ամբողջ հայությունն այնտեղ է, քաղաքացի թե գյուղացի։ Ծերունու գեղեցկությունն այստեղ է ցույց է տրվում, շնորհիվ նորահարսերի։ Տանտիկինը յուղ է տնում ճաշի սեղանը, փռելով հացի սփռոցը կանաչ մարգի վրա. վարձագույն բոլորին գրված է գեղի հարսի սրամտության տակ, վոր յենի, ամեն այցելուին հրամցնի գինին ու օղին իր ձեռքով նրան մատուցի։ Այցելուն խմելուց և իր սրտի փափագները հայտնելուց հետո պարտական է փոխադարձաբար հարսին ևս հրամցնել նույն բաժակից. դրա համար նա ընդունում է նրա ձեռքից չիչն ու գավաթը, վոր ինքն էլ լցնելով, նրան է տալիս։ Հարսը շնորհակալությամբ, բերնին է տանում ու առանց խմելու, խոնարհ հանձնելով, վայր է դնում գավաթը։ Այցելուն տալիս է հարսի մաղթանք, վոր ինչքան մանուկ ու առողջույց պսակավորված ու բերված լինելով իր կողմից, ինչքան թաղգը ու անուշ լինի, այնքան մեծ է համարվում այցելուի հարգանքը դեպի հարսի շնորհն ու գեղեցկությունը։ Նվագածու խումբը զվարճ, սկսվում է յերգն ու պարը, կեր ու խումը։ Այստեղ ամեն կերպարանք հարսներինն է. նրանք խոսում, պարում, զվարճանում են, սրախոսում, յերգում են, աշխատելով ցույց տալ իրենց գեղն ու շնորհք[100])։

Այդ շնորհալի հարսը, վոր, հայ ժողովրդական նահապետական կենցաղին հետևելով, պետք է փախչի այլամարդկանց հասարակությունից, ուշ մի կողմն է նետել ամոթն ու նամուսը, և այդ օրը ազատ համարձակ է տեսնել իր անձը։ Նա վոչ միայն զրուցում, զվարճանում է նույնիսկ օտար տղամարդու հետ, այլ և գինի, օղի յե խմում նրա հետ, իր գեղեցկության համար ընծաներ է ստանում։

Նույն կրոնական հետերիզմի ու օրգիաստական անառակության մնացորդներ է պարունակում Նոր-Ջուղայի հայերի մի սովորությունը. «Նոր-Ջուղայի հայ կուսանքները... Զատկի օրվան պատարագեն յետքը՝ սեղանատանը կորհնեն և ապա նորեն յեկեղեցի յերթալով՝ զատեն կողքը կպարեն, պարապլուխ ունենալով նույն օրվան պատարագիչ քահա-

նան չարչարանքը։ Նույնը կլինեն առանց քահանայի ամեն կիրակի մինչև հոգեգալստյան յեկեղեցու ժամերգությունից առաջ յեկեղեցու գավիթին մեջ աշխարհական կիներով միասին» (ԱՀ. 1900 թ. № 45)։

Կրոնական հետերիզմի մնացորդներով պետք է բացատրել նաև մի շարք ժողովրդական սնահավատություններ։ Դրանք չունեն վերահիշյալ օրինակների համայնական-խմբակցական ծիսակատարության բնույթ, վորովհետև ժամանակի ընթացքում այդ սեռակ ծիսային մասը, հալածվելով քրիստոնեական քարոզիչների կողմից ու ապրուստավորվելով նոր գաղափարների մեջ, պահպանվել է սոսկ անհատական գործողությամբ։ Դրանք հավատալիքներ են՝ կապված վորոշ վանքերի հետ։

Այդ վանքերը քրիստոնեության մուտքով կառուցվել են հեթանոսական մեհյանների տեղում, վորոնք առաջ կրոնական հետերիզմի պաշտամունքին էյին ծառայում։ Վասպուրականում հայտնի յե Քաջբերունյաց խարունի տիրամայր վանքը, ուր ամուլ յեն գնում բժշկության հայցելու վեներական հիվանդության ունեցողները։ Այդ տեղը «տիրամայր յայր» յե կոչվում, և ուխտավորները, վորոնք վանքում յերկար մնում են, «տիրամոր խեղճեր» են կոչվում (ԱՀ. XXVI, 210)։ Նշանակալից է այն դարպասը, վոր հիշյալ հիվանդության բժշկությունը կապված է հիվանդի սրբության՝ աստվածածնի հետ։ Տիրամոր վանքը, ինչպես և մեր բոլոր հինավուրց վանքերը, վորոնք կապված են ժողովրդական ուխտագնացության հետ, անշուշտ բռնել են հին հեթանոսական մեհյանների տեղը, այս դեպքում հավանականորեն Անահիտի, քանի վոր նրանք ավելի ունեն սեռական հարցի հետ։ Անահիտ հավատացյալները, վարակվելով վեներական ախտով, աստվածամորեն հայցելու էյին բժշկություն նույն աղբյուրից, վորի պաշտամունքի շնորհիվ, այն է՝ կրոնական հետերիզմի հետևանքով, ստացել էյին այդ ախտը։

Կանանց ամլության հարցն էլ ավելի ունի, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, կրոնական հետերիզմի հետ։ Ամլության դեմ ճար են գնում և զանազան ծիսակատարություններով, վորոնք այլաբանորեն պատկերացնում են կրոնական պոռնկության ձևերը, ծննդաբերություն են հայցում վորոշ վանքերում, ինչպես Բերկրիի Տեր-Հուսիկան վարդրուն, Դարաշամբի, Ս. Ստեփանոս, Մուշի Ս. Կարապետ և այլն (ԱՀ. XXVI, 175, 210)։

Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս վանքը, վոր գտնվում է հին Հայաստանի Հեր ու Զարևանդ գավառում, գլխում են այժմ սովորաբար թուրք և քուրդ կանայք. ըստ յերևույթին շատ հին ժամանակները նույնն էյին անում և հայերը։ Ամուլ կինը նստում է տաճարի շեմքին, վորի առջև գետնին ամրացած է սև, խորհրդավոր ու զորավոր համարվող մի սալաքար։ Կնոջ անդրադարձուկի այն մասը, որ ընկնում է կրան-

գամի տեղը, դամփում է մեխով այդ չմքին: Քահանան շուրջառ հա-
գած, կարդում է նրա գլխին ավետարան, այնուհետև կինը սիրով բարձ-
րանա ալիսքի ուժով, որ անդրադարձելի դառնալած մասը պատռվի
ու մնա չմքին: Նույն այդ վանքում կա երկար ու նեղ ստորերկրյա
անցք, որով կարելի է կուզեկուզ անցնել ու հասնել մի ստորերկրյա
մատուռի: Այդ ստորերկրյա անցքով ամուլ կանայք, իրենց ամուսին-
ների ընկերությամբ, որևէ օտար տղամարդու հետ միասին աղոթելով,—
գնում են այդ ստորերկրյա մատուռի մոտ, վառում մի փոքր հանդիսա-
նք անում և բնական հարաբերություն են ունենում: Այս դեպքում
համարում են, որ վանքի սուրբը տարածում է իր զորությունը այդ
սեռական հարաբերության վրա և փրկում է ամլությունից, շնորհե-
լով ծննդաբերություն[110]):

Գանձակի գավառում ամուլ կանայք գնում են վորոշ ուխտատե-
ղիներ, չոքում են քահանայի առաջ, որ իր շուրջառի քղանցքները
տարածելով այդ կանանց վրա, կարդում է ավետարան: Ավետարանի
ընթերցումից հետո կինը քանդում է իր գոտին և դնում է սրբի գերեզ-
մանի վրա, իսկ չլինելու դեպքում, ավետարանի վրա: Գոտին մը-
նում է այդպես մի ամբողջ գիշեր: Հետևյալ օրը քահանան վերցնում
է գոտին և իր ձեռքով կապում է կնոջ մեջքին: Նույնպիսի ծիսակատա-
րություն գոյություն ունի Լոռում, որ, ասելով, գոտին կապում է
չորս վարդերով ունեցող մի վարդե սեմ կամ կնոջ բազուկը (ԱՀ. X,
52): Արարատյան դաշտի գյուղացիների մեջ սովորություն կա, երբ
նորապսակ կինը չի հղիանում, քահանան տանում է նրան Ս. Հակոբի
աղբյուրը (Արարատի ստորոտին) և քանդում է այնտեղ նրա գոտին,
պատառոտելով ասածմունքը կախարդական բառեր:

Կանանց գոտին կուսության կամ կանանց սեռականության սիմ-
բոլն է: Վերաբերյալ ծեսերի մեջ այլաբանորեն արտահայտվում է այն
ենթադրությունը, որ կինն իր կուսությունն իբր թե դրսևորում է ամլի
սրբերին կամ յենթադրյալ սեռական հարաբերության է ունենում այդ
սրբի հետ:

Ստորին ինչ ազերս ունի կրոնական հետերիզմը մատրիարխատի
հետ: Արդեն վերը հիշած ենք, որ մատրիարխատի պայմաններում ա-
մուսնական հարաբերությունները խմբակային բնույթ են կրում:
Մեհյանի և նման գիտնականների ուսումնասիրածների հետ կապված հարա-
տևելները, վորոնց հիման վրա կույս աղջիկները կամ նորատի կա-
նայք անձնատուր էին լինում մեհյանների մեջ օտար այրմարդկանց,
ուրիշ ոչինչ են, քեթե ոչ յերբեմն գոյություն ունեցող խմբակցա-
կան ամուսնության անհետացող ձևերը: Կրոնական հետերիզմը փակակ-
ցիկ շրջանի մթնոլորտում է գոյանում, երբ խմբակային ամուս-
նությունների ձևերն սկսում են քայքայվել, ու սահմանափակվել: Մի-

ցիոն—մատենականի նոր պայմաններում ամուսնական հարաբերություն-
ները սկսում են ավելի անվորական բնույթ ստանալ, սահմանափակ-
վելով պերդամանական միությունների մեջ կնոջ ու մարդու
միջանկյան կենակցությամբ: Այս հանգամանքներում, թեև փաստորեն
վերանում են նախկին խմբակային ամուսնությունները, բայց իրա-
վաբանորեն շարունակում է մի առ ժամանակ պահպանվել, իբրև ֆիկ-
ցիա, այդ հարաբերությունների ըմբռնումն ձևաբանական իմաստով,
թե մի խմբակցության բոլոր կանայք համարվում են մյուս խմբակ-
ցության այր մարդկանց ամուսիններ: Դա արտահայտվում է այն պար-
տավորեցուցիչ սովորության մեջ, թե կույսերն ու նորատի կիները,
նախքան ամուսնանալը, այսինքն՝ մշտապես մի մարդուն պատկանելը,
անձնատուր են լինելու օտար այրմարդկանց, ինչպես նախորդ ժա-
մանակները:

Այսպիսի իրավաբանական ըմբռնումից բխում էր այն սովորույ-
թը, որ կինն ամուսնանալուց առաջ պատկանելու էր այդ նախատե-
կին ծառայող հատուկ անձերում: Ցեղ ...ձևավորված և սրբերն
կրոնական մի աշխարհայացք, որի սրբագործությամբ են կատարվում
այդ նախամուսնական սեռական հարաբերությունները: Այդ սեռական
հարաբերությունները սրբագործվում են իբրև դրսևորություններ,
վարանք արվում են կույս աղջիկների կողմից Անահիտին, համարվում
են քավություն այն բանի, որ խախտվում էր վաղեմի խմբակային
ամուսնության հաստատությունը միայն մեկ մարդու պատկանելով:

III

Այլպիսի ամուսնության (էքզոգամիայի) հետ ազերս ունի այս-
պես կոչված հյուրասիրական հետերիզմը: Խմբակային ամուսնու-
թյունների պայմաններում միանգամայն բնական է, որ ամեն խմբակ-
ցության յուրաքանչյուր այր մարդ, համարվելով մյուս խմբակցու-
թյան կանանց ամուսին, իրավունք ուներ գնալ ու սեռական հարաբե-
րությունների մեջ մտնել այդ կանանց հետ: Այդ հանգամանքից ժամա-
նակի ընթացքում առաջ եկավ այն սովորությունը, որ, երբ մի
տղամարդ դեգերելով կամ սանց ամուսնական միասնների արտեղման
էր լինում դեպքերում մի այլ ցեղի խմբակցության հարկի տակ, անպայման
նա հյուրասիրվում էր և նրա աստվածեղնությունները չէր լինում ըն-
տանիքի վորևե կինը: Դա հյուրասիրական հետերիզմն էր, որ սկզբնա-
կան բնավ չէր կրում անկարգ սեռական բնույթ, վորովհետև հյուրի հա-
րաբերությունը կնոջ հետ թույլատրելի չէր, քանի դա չէր հակասում այ-
լազգային ամուսնական սովորույթի ասածյալ այրուհիներին: Սո-
կաժի հետագայում, այլազգի ամուսնության սկզբունքի անհետացմամբ,
այդ տեսակ հյուրասիրական հետերիզմը կորցնում է իր սկզբնական

նշանակությունն է դառնում և իրավա–ավանդութային մի երևույթ, որը մինչև օրս էլ պահպանվում է շատ ժողովուրդների մեջ թե՛ Ասիայում և թե՛ Աֆրիկայում:

Հյուրը շատ ժողովուրդների կենցաղում համարվում է սրբազան անձեռնմխելություն, որին պետք է պաշտպանել ամեն կերպ: Հյուրը գտնըվում է հատուկ աստվածների հովանավորության ներքո: Այդ սովորույթը պահպանվել է նաև քրիստոնեական ժողովուրդներին, որոնց հավատալիքները, ինչպես և հայերինը, յուրաքանչյուր հյուրին, աղքատներին, որբերին ու պանդուխտ հոգևոր ճանապարհորդին համարում էին «աստծո հյուր» և դնում էին աստծո հովանավորության տակ. Ուսումնասիրված կորյակ և չուկչի կոչված ժողովուրդների մեջ ամուսինը իր հարկի տակ գիշերող հյուրին պարտավոր է մատուցանել իր կինը կամ աղջիկը. և նա իրեն վիրավորված կհամարի, եթե հյուրը չընդունի այդ սեռական մեծարանքը:

Հյուրասիրական հետերիզմը իրական ձևով, հարկով, այլևս գոյություն չունի հայերի մեջ: Սակայն կենցաղային սովորույթների մեջ պահպանվել է մի երևույթ, որ հյուրասիրական հետերիզմի մնացորդ է և իր ավելի այլափոխված ձևի մեջ պահպանված է նույն գաղափարը: Այդ հետերիզմի գաղափարը դառնում էր հյուրի ոտքը լվանալու համատարած սովորության մեջ: Այդ սովորույթը մինչև վերջին ժամանակները կատարվում էր ամենայն սրբությամբ, քանի որ գոյություն ուներ հայ նահապետական գերդաստանն իր կենցաղային յուրահատուկ ձևերով:

Երբ նահապետական գերդաստանում երևում էր մի հյուր կամ ճանապարհորդ, ամենակրտսեր ջահել հարսը պարտավոր էր իսկույն ջուր տաքացնել, ապա մերկացնել հյուրի ոտները ու լվանալ այն. գիշերն էլ նա պետք է նույն հյուրի համար տեղաշոր պատրաստեր, անկողինը փռեր, իր ձեռքով նրան հանվեցներ ու պառկեցներ: Այդ ամենը կատարվում էր խորին ակնածությամբ, խոնարհությամբ, պատրաստակամությամբ, լուռ և մունջ: Հյուրն իրավունք չուներ հրաժարվելու հարսի այդ բոլոր ծառայություններից, հակառակ դեպքում նա վիրավորած կլիներ տանտիրոջը[111]:

Ինչ չէ՞ արդյոք այս փաստը: Ջահելն հարսը, որ իրավունք չուներ տան տղամարդու առաջ երևալ, նրա հետ խոսել, այս դեպքում շատ անգամ առանձնացած օդայում հյուրի հետ մենակ է լինում, հանվեցնելիս նրան շոշափում է: Այս երևույթը հասկանալի կլինի, եթե պատկերացնենք այն եղելությունը, որին ենթարկվել է հյուրասիրական հետերիզմը, սկսած նախնական հասարակության կուլտուրայից մինչև մեր օրերը, երբ հյուրասիրական հետերիզմի գաղափարը ժողովրդի կենցաղային հասկացողության սովորությամբ ապրում է

ստանալով այն ուրիշ բնույթ, ծառայում է այլ նպատակների: Հարսի ձեռքով հյուրի ոտքը լվանալը և հյուրին հանվեցնելը, պառկեցնելը սովորության մեջ նույն նշանակությունն է պարփակված, ինչ որ կա չուկչի, կամ կորյակի և կամ ժամանակակից քաղաքակիրթ վայրենի ցեղերի մեջ տիրող այն սովորույթում, որով տանտերը հյուրին առաջարկում է իր կինը կամ աղջիկը:

IV

Հայ ժողովրդական կենցաղային կյանքում պահպանված մայրիշխանական հետքերը գոյություն ունեն իբրև փոխանցական տիպային երևույթներ: Այդ մնացորդները հետախուզելիս, նկատում ենք, որ մայրիշխանական ժամանակի ընթացքում սահմանափակվում է ամուսնությունը: Խմբակցական ամուսնական հարաբերությունները նախ՝ սկսում են ընդհանրապես կրճատվել ըստ ժամանակի և ապա՝ սահմանափակվում են հետզհետե միմիայն որոշ փոքրաթիվ անձերի:

Առաջին դեպքում սեռային խմբակցական հարաբերությունները այր և կնոջ միջև դառնում են վայրկենական երևույթ. երկրորդ դեպքում մեկ խմբակցության բոլոր այր մարդկանց իրավունքները մյուս խմբակցության կանանց նկատմամբ վերանում են և վերապահվում են միայն խմբակցության գլխավորներին, որոշ ներկայացուցիչներին և այլ նման փոքրաթիվ արտոնյալներին, ինչպես օրինակ՝ ամուսնու, ուրիշ՝ այլ մարդու, մոտիկ ազգականներին, քրմապետներին, նույնիսկ հյուրը: Այդ երևույթներն ընդհանուր զարգացման պատմության մեջ երևում են դարեր իբրև մայրիշխանական անցման փաստեր այն ժամանակաշրջանից, երբ ամուսնական կապերն արդեն դառնում են ավելի տևող, երբ այր ու կին սկսում են միասին ապրել մի հարկի տակ:

Ինչո՞ւմն են կայանում այդ սահմանափակումները և ի՞նչպես են նրանք արտահայտվում հայ ժողովրդական սովորությունների մեջ:

Խմբակցական վաղեմի ամուսնության հարաբերությունների հետքերն ու մնացորդները պահպանվել են հարսանեկան ծեսերում: Ամեն մի տեսակ թեկնածու թագավորը, և ամբողջ հարսանիքի ընթացքում, առաջին օրից իսկ ընտրում է գյուղի տղաներից մի խումբ՝ «մակարներ» իրենց «մակարբաշիով», կամ «ազապբաշիով»: Սրանք կազմում են մի տեսակ թիկնապահ թագավորի, և ամբողջ հարսանիքի ընթացքում, սկսած առաջին օրից մինչև փեսայի առագաստ մտնելը, առաջնակարգ են խաղում հարսանեկան բոլոր ծեսերի ու զվարճությունների մեջ: Մակարների խմբի վերաբերմունքը դեպի հարսն ու փեսան ընդհանուր բոլոր ծեսերը գունավորվում են այն գաղափարը, թե աղջկա խմբակցության կամ համայնքին գյուղի բոլոր տղաները մի ժամանակ իրավունք են ունեցել ամուսնական հարաբերությունների մեջ մտնելու մեկ-

նույն կերպ հետ: Մակարները մինչև հարսնի պսակվելը նույնն են անում հարսի ներկայությամբ, նույն գիրքն են բռնում հարսանիքի մեջ, ինչ վոր թագավորը: Նրանք մեջտ անցած են սրանից, միասին են գնում «Հարսնածի», միասին փեսայի հետ հարսին յեկեղեցի յեն տանում, տուն բերում, վերջապես նույնիսկ հսկում են առագաստին: Հարսանիքի առաջին օրը փեսան ավարտաբար գնում է բաղնիս իր մակարների ու «քավորի» հետ. այնտեղ նա վորոշ ծեսերով լվացվում, մաքրվում է, ամուսնական կյանքի մեջ մտնելու համար: Նույնն են կատարում մակարները. որանք հերթով նմանապես մերկանում են ու լողանում բոլոր ընկերների ներկայությամբ, իսկ փեսան եղ մերկ սպասում է, մինչև վոր բոլորն եղ ավարտեն իրենց լվացումը: Նույնն է տեղի ունենում և սափրելու ծեսում. առաջ սափրվում է նորափեսան և ապա հերթով բոլոր մակարները: Բուլանըխում հարսնածի ճանապարհ ընկնելուց առաջ, լոգանքն եղ ամբողջապես հետո, փեսայի ընկերակիցները չալխիները հավաքվում են հատուկ հրավիրյալի ձեռքով՝ փեսայի տանը խնջույքի համար, վոր կոչվում է «արտաղրկանք»:

Ուրեմն մակարները, կատարելով փեսայի հետ նույն ծեսերը, պարծես պատրաստվում են նույն խորհրդին, նույն ամուսնությանը, վորին պատրաստվում է փեսան: Այդ տեսակետից բնորոշ է «մերկրկաչքի» ծեսը Վարանդայում, յերբ առավոտն այն օրի, վորի յերեկոյին փեսան առագաստ է մտնելու, մակարները ժողովվում են թաղավորի մոտ և քեֆ անում, «ծառի», «լույսերի» վրա յեղած մրգեղենները ուտում են և միաժամանակ եղ քահանան կատարում է թաղի վերացման ծեսը: Նույնը տեղի ունի Գանձակի գավառում: Բացի այդ՝ մակարները ու նորափեսայի մտերիմ ազգականները հարսանիքի վերջին գիշերն այնպես են իրենց պահում, վոր, կարծես, իրենք եղ տիրանալու յեն հարսին: Վարանդայում, յերբ հարսը հարսանիքի առաջին օրը մտնում է փեսայի տունը, յերբ ուրախ ընթրիքից հետո գիշերը հյուրերը ցրվում են, նորահարսի քովը մնում է միայն փոքրիկ հարսնեղբայրը, վոր գնում է քրոջ մոտ և հսկում է նրա վրա: Սա չի թույլ տալիս, վոր հարսի քնած պահին տեգրերը ու մտերիմ ազգականները բռնեն նրա յերեսը տեսնելու:

Քանի վոր մակարները ու նորափեսայի ազգականները [illegible] առանձնացվում են նորահարսի վերաբերմամբ վորոշ իրավունքներ, վորոնք այլազանորեն դրսևորվում են վերը նկարագրված սովորություններում մեջ, հասկանալի յե, վոր փեսան եղ բաց սովորություն հարցնելու և ճանաչելու յե այդպիսի իրավունքները: Ժամանակակից մի քանի վայրենի ցեղերի մեջ տիրապետում է սովորություն, վոր ամուսնացող աղջիկը առաջին գիշերն անց է կացնում, հարաբերություն ունենալով հարսանիքի բոլոր այր հյուրերի հետ. մի քանի տեղերում

եղ հարսանիքի վերջին գիշերը, նախքան փեսայի հետ առագաստ մտնելը, հարսը հարաբերություն է ունենում իր նորափեսայի կողմից առաջարկած ընկերների հետ: Սպանացի ճանապարհորդ Գ. Դելավեգան պատմում է այդպիսի մի սովորության մասին, վոր տիրում եր մանտաանոնով պերուական մի ցեղի մեջ: Նույնպիսի յերևույթ նկարագրում են հին պատմագիր Դիոդոր Սիցիլիացին Բալեարի կղզիների ցեղերի մասին և ճանապարհորդ Լանգսդորֆը Նուկահիվայի բնակիչների մեջ: Նույնանման փաստերի մասին տեղեկություններ կան Աֆրիկայի Վաջի Ձեղրի, Բրազիլիայի, Տիբեթի, Մուլադնացների կղզու բնակիչների վերաբերմամբ:

Ժամանակի ընթացքում այդ տեսակ սովորությունները, հարկավ, վերանում են, բայց և այնպես հետքեր են թողնում մի այլ ձևափոխված սովորույթի մեջ, վորը մի քանի ժողովուրդների մոտ սրբագործված է նաև յեկեղեցական ծեսով: Դա այսպես անվանված Տոբիայի գիշերն է (Thobiasnächte), յերբ նորափեսան հարսանիքից հետո, սովորաբար 2–3–5 օր, իրեն զսպելու յե, առագաստ չպիտի մտնի: Հայերի մեջ «նարոտի» գոյությամբ նորապսակները ամուսնական հարաբերություն ունենալու չեն, մինչև վոր քահանան հատուկ ծիսակատարությամբ, «թաղվերացմամբ» չհանի նարոտը[112]: Ժողովուրդն, իհարկե, ուրիշ կերպ է բացատրում այս սովորությունը: Նրա կարծիքով՝ այդ յերկու գիշերը չար վոգիներ են վխտում նորապսակների շուրջը և սպառնում են վնասելու փեսային, մանավանդ նրան զրկելու առնական ընդունակությունից: Սակայն յերբ նայենք այդ սովորության վրա պատմական հեռանկարով, այդ պետք ընդունենք վորպես մնացորդ խմբակցական ամուսնության, վորին մասնակից եյին փեսայի ազգականներն ու ընկերները, յերբ հարսը, նախքան փեսայի հետ զուգավորվելը, պարտավոր եր ըստ տիրող սովորույթի 2–3 օրով պառկելու նրանց հետ: Այդ ազգականներն ու ընկերներն այժմ, իհարկե, չեն մերձենում նորահարսին, սակայն այն օրերը, յերբ ավելի հնության մեջ այդ իրավունքը պատկանում եր իրենց, այնուամենայնիվ ձևականորեն շարունակում են պահպանել իրենց նշանակությունն, իբրև խմբակցական ամուսնության իրավունք և դառնում են արգելական, յենթարկվում են տաբուի, նորափեսայի համար: Հենց այդ անհետացած իրավունքի իմաստն է կաղապարվել սիմբոլիկ ձևով «նարոտի» ու «թաղվերացումի» սովորույթների մեջ:

Հիրավի նարոտի օրերը հարսն ու փեսան անց են կացնում ջոկ-[illegible] կերպով: Բուլանըխում «սովորություն կար հին ժամանակ 7 օր, իսկ այժմ 2–3 օր հետո Ուրձ կտրել, այսինքն պսակ վերացնելու հարգ կատարել. այդ՝ 2–7 օրերու մեջ փեսան առանձին կպառկի իր սաղդըչներու հետ, իսկ հարսը իր հարսնքույրերու հետ» (ԲԲ.

113)։ Ցեղ. այս սահմանված ժամանակը լրանալուց հետո, փեսան արձակվում է իր պարտականություններից և մտնում է տունը։ Նույնն է կատարվում Փամբակի գավառում, ուր թագվերացումը տեղի յե ունենում 1–2 օրից հետո։ Ախալցխայի գավառի հայերի մեջ, հարսանիքից հետո նորահարսը առաջին գիշերը քնում է մի սենյակում իր սկեսրոջ հետ, որը պահպանում է նրան փեսայից. յերկրորդ գիշերը նա քնում է փեսայի քրոջ հետ և սոսկ յերրորդ գիշերն արդեն իր ամուսնու հետ[113])։ Նոր-Բայազետի գավառում հարսանիքից հետո մինչև «թագվերքը», թեև փեսան քնում է հարսի հետ միասին, սակայն հարաբերություն չպիտի ունենան. այդ նպատակով փեսայի ձեռքին հարսանիքի ընթացքում լինում էր մեկ թուր, որ գիշերը հարսի հետ քնելիս, դնում էր իր ու հարսի միջև։ Միմիայն, յերբ կատարվում էր թագվերացի ծեսը քավորի, ազապբաշու և մոտիկ բարեկամների ներկայությամբ, փեսան վայր էր դնում այդ թուրը և այդ գիշերն իրավունք ունենում առագաստ մտնելու (ԱՀ. XVI, 29)։ Իսկ հետաքրքիր է թորխական գիշերի սովորությունը Ջավախքում. այստեղ հարսն առաջին գիշերը հանձնեցնում է քավորին, պառկեցնում է նրան, այդ ենքը հանգստանում է իր սկեսրոջ հետ, իսկ փեսան դնում է և մտնում քավորի ծոցը։

Հիշենք նաև մի սովորույթ, որ գոյություն ունի Փամբակի գյուղերի հայերի մեջ։ Այստեղ նախքան թագվերացումը մի քիչ կտրում են հարսի մազից, ցանկանալով նրա սիրտը սկեսրանց տան վրա լինելու։ Այս ծեսի նշանակությունը հասկանալու համար դիմենք հին պատմությանը։ Հին փիլիսոփա-պատմագիր Լուկիանոսը, որ ապրում էր մեր 2-րդ դարում, ավանդում է, թե իր ժամանակ Փյունիկիայի նորահաս աղջիկները կարող էին ազատվել այն պարտքից, որ դրել էր նրանց վրա կրոնը, այսինքն՝ զոհաբերել իրենց կուսությունը աստվածներին (կրոնական հետերիզմ) միայն նրանով, որ այդ զոհաբերությունն իրենց մարմնի գնով այլ ոչ թե փոխարինեին մի այլ տեսակ զոհով, այն է՝ իրենց ծամերը կտրելով։ Այս ծեսն, անշուշտ, յերբեմնի գոյություն ունեցող պարտադիր սովորության, կրոնական հետերիզմի, մնացորդ նշան է։ Այդ սովորությունն, ինչպես երևում է Եվսեբիոսի վկայությունից, մասամբ պահպանվել էր մինչև բյուզանդական կայսր Կոստանդինի ժամանակները Հելիոպոլիսի տաճարում[114])։ Ուրեմն Փամբակի հայերի վերոհիշյալ հարսանեկան սովորության մեջ գտնում ենք այն զուգահեռը, որ մինչև թագվերացումը հարսը չի պատկանում փեսային, այլ համարվում է խմբակցական կին և, իր մազերը կտրելով, սիմվոլիկ ձևով զոհաբերում է իր կուսությունը, այսինքն՝ ձևականորեն կատարում է իր ամուսնական սեռային պարտքը գյուղի փե-

սայի խմբակցության կամ ուրիշ անդամների, և այնուհետև միայն իր իսկական ամուսնու հետ զուգավորվում։

Վերոհիշյալ բոլոր օրինակները պարզորոշ հանդիսանում են մնացուկներ, որոնք այլաբանորեն պատկերացնում են խմբակցական ամուսնությունն, երբև մայրիշխանական սոցիալական կարգի յերևույթ, որի դեմ արդեն ծառանում է հետագայում զարգացող անհատական ամուսնության ձևը, երբև պատրիարխալ (հայրիշխանության) սոցիալական գծերից մեկը։ Վերը հիշատակած հարսանեկան սովորությունների մեջ պահպանվել են, որպես ֆիկցիա, այդ յերկու տեսակ ամուսնական հարաբերությունների փոխադարձ կախումները. հարաբերություններ, որոնք ներկայացնում են այն սոցիալական մոմենտը, այն փոխանցիկ աստիճանն, ուր իր զարգացման ընթացքում կանգ է առել, սկսել է անհետանալ մեկը և ծաղկել մյուսը։ Սակայն յերկու այդ սոցիալական մոմենտները հարակից աշխարհայացքներով հանդերձ՝ իրենց գոյության կռվում կաղապարվել են յերկու տարբեր սովորութական-իրավական յերևույթների մեջ, որոնք մինչև օրս էլ, իրենց պահպանողական ուժի շնորհիվ, թեև կորցրել են նախկին իսկական նշանակությունը, բայց և այնպես մնացել են երբեմն ձևական սովորույթներ, արտաքուստ անիմաստ դարձած ծեսեր։

V

Երբ հետագա նոր սոցիալ-տնտեսական պայմաններում սկսում են անհետանալ մայրիշխանությունն ու նրա հիմքը կազմող ամուսնության խմբակցական ձևերը, սրանց տեղը գրավում են միանգամայն հակադիր յերևույթներ։ Մայրիշխանությանը փոխարինում է տրամագծորեն տարբեր իրավական-հասարակական ձև, այն է՝ պատրիարխատը, հայրիշխանությունը։ Սրա հետ միասին սկսում են ստեղծվել այլ կենցաղային հասկացողություններ ու սովորություններ, որոնք մի տեսակ ռեակցիա յեն հանդիսանում նախորդ սոցիալական հայացքներին։

Պատրիարխատային աշխարհայացքը, հաղթանակելով մայրիշխանական հայացքներին, պաշտպանում է արդեն իր հերթին տրամագծորեն հակառակ սկզբունքներ։ Նա խստիվ հալածում է ամուսնական խառնակցության ձևը և նրա հետևանքները՝ սրբագործված ժամանակավոր պոռնկությունը (կրոնական հետերիզմը) և կուսության անհրաժեշտ բացասումն, որպես նոր սոցիալական ձևերին անհարիր յերևույթներ։ Այդ ամենի փոխարեն հայրիշխանական սկզբունքն, ընդհակառակը, պահանջում է կնոջ կուսության անպայման պահպանումը, երբև յերաշխիք խառնակցյալ ամուսնության վերացման։ Պատրիարխատի սոցիալական պայմաններում գրեթե բոլոր ժողովուրդների ամուսնական հարաբերությունների մեջ, մանավանդ այդ նոր հասարակական ձևերի սկզբնական աստիճաններում, նկատելի յե այն ձըգ-

տանը, թե հարկ է սահմանել վերոհ հասարակական-համայնական կոնտրոլ, դրան փոխարեն սահմանակիցների կամ ազգակիցների կողմից է հարսի կուսության ապացույցը պահանջել: Ահա թե ինչու հարսանեկան սովորությունների մեջ պահպանվել է մի բնորոշ յերևույթ, այն է, որ առագաստի հաջորդ առավոտյան հարսանիքի հյուրերին ու ազգականներին, որոնք հատկապես այս նպատակով են հավաքված լինում և հյուրասիրվում, ի ցույց է հանվում հարսնացուի շապիկը կամ գիշերվա սպիտակ սավանը արյան բծերով, որոնք գոյացել են առաջին գիշերը:

Նոր-Բայազետի գավառում առագաստի առավոտը նորափեսայի մտերմացած քույրը կամ մորաքույրը պետք է վերցնելու սավանը և, խմբելով իր շուրջը տան մեծ անդամներին, ցույց է տալիս կուսության նշանը (ԱՀ. XVI, 29): Գողթան գավառում «գիշերը յենգահը պառկում է առագաստը և հետևյալ առավոտ սավանը տանում, ցույց է տալիս թագավորի ու հարսի մայրերին» (ԱՀ. XII, 134): Բուլանըխում առագաստի գիշերից «մեկ-յերկու որ հետո, փեսավորին կանայք ունենալու հարսի ցերեկ սպիտակության՝ կուսության նշանը, արյան բծեր ճերմակ սավանի վրա»: Ջավախքում, յերբ հարս ու փեսան առագաստ են մտնելու, խնհարարուհին պառկեցնում է անկողնի և ինքն էլ դրան յետևը պահ է մտնում, սպասելով կուսության ապացույցին «չարսավլին»: Յեթե աղջիկը կուսությունը կորցրած է լինում, վախենալով անեցիների ու փեսայի ազգականների նախատինքից, ներողություն է խնդրում ամուսնուց, որ կանչում է խնհարարուհուն. վերջինս մի աղավնի յէ մորթում և արյունոտում է սավանը: Խնհարարուհին տանում է արյունոտ սավանը ցույց տալու նախ փեսայի ու ապա հարսի մորը: Առագաստի հաջորդ առավոտը հրավիրվում են ազգական կանայք, որոնք հյուրասիրվում են: Նախքան ճաշի նստելը հրավիրվածներն աչքի լույս են տալիս, և հետո ցույց էլին տալիս սավանը: Վարանդայում խստիվ պահանջվում է կուսության ապացույց սավանը, որ հարսնաքույրը ցույց է տալիս փեսայի ու հարսի մայրերին. ապա գալիս են մյուս ազգականները շնորհավորելու հարսի կուսությունը: Նույն սովորությունը տիրում է Գանձակի, Ախալցխայի[116] և Նուխու (ԱԲ. 1891, № 19) գավառներում: Վասպուրականում կուսության ապացույց սավանն անպայման պահանջվում է թե ծնողներից և թե մանավանդ նորափեսայից: Յեղել են դեպքեր, որ մերժանքած նորահարսին անպատվելով հոր տունն են դարձրել (ԱՀ. XX, 160): Նույն տեղը, Վանի շրջանում առաջին առագաստի հաջորդ օրը առավոտյան բոլոր կին հյուրերի ներկայությամբ կատարվում է հարսի հանդիսավոր լողացումը[116]):

Արյունոտ սավան ցույց տալու կամ հարսին հանդիսավորու-

թյամբ լողացնելու սովորույթն ուրիշ վոչինչ է, յեթե վոչ մնացորդը խրախճանքից, վորով հնում տղայի ազգականների համայնքը խրախճանում յեր յենթարկված հարսի կուսությունը: Իսկ կուսության այդ տեսակ հասարակական կոնտրոլն էլ պատմագրական հետևանք է մատրիարխատի շրջանում յեղբայրն գոյություն ունեցող խառնակյաց ամուսնական ձևերի անբարոյականության, վոր խստիվ արգելված են պատրիարխատի պայմաններում:

VI

Հայ ժողովրդական հին կենցաղում այրերի ու կանանց փոխադարձ հարաբերությունների մեջ նկատում ենք ուշագրավ գծեր, վորոնց վերլուծումը մեզ տանում է մատրիարխատի հնավուրց դարերը:

Համատարած յերևույթ է, վոր հարսը գերդաստանում իրավունք չունի խոսելու իր ամուսնու այր ազգականների հետ, բացի յերեխաներից. նա նույնիսկ չի կարող խոսել իր ամուսնու հետ ուրիշների ներկայությամբ: Մինչև առաջին զավակ ծնելը, իսկ շատ տեղերում և ամբողջ յոթ տարի շարունակ ու թերևս ավելի, պսակադրությունից առաջին օրից, հարսը յերևում է մարդկանց առաջ յերեսը քողով ծածկած և բացատրվում է ամենքի հետ մնջիկորեն:

Բուլանըխում «նոր հարսը չպետք է խոսի իր սկեսրայրի հետ ցմահ, սկեսուրի հետ մինչև 1–2 զավակի ծնելը, տեգրների հետ մինչև 10–15 տարի և յեղբայրներին մինչև խորին ծերությունը. տալերու հետ 5–6 ամսից մինչև մեկ տարի. բաժանի դասերու (մարդու ազգականներու) հետ մինչև 10–15 տարի (միայն աղամարդոց): Ընտանիքից ու դրկից ազգատոհմից դուրս ամեն կին ցմահ իր կնքահոր հետ վոչ միայն խոսելու սովորություն ու իրավունք չունի, այլ և ներկայության յերեսը մերկ կհամարվի: Նոր հարսները պարտավոր են նաև դրացի ծերերու պատիվը պահելու համար, իրենց սկեսրայրի հետ, չխոսել 5–6 տարի»:

Այդ նույն յերևույթը մենք գտնում ենք նաև հին պատմական կյանքում: Փավստոս Բյուզանդը պատմում է մի դեպք, վորից յերևում է, թե հարսը վոչ միայն խոսելու, այլև յերեսը ցույց տալու իրավունք չուներ իր ամուսնու ազգականներին. «Այսպես առ հասարակ ցանկութեան սովորականն տիկնայ լինէր մին և հօրեղբօրորդին Գնելոյ, որում անուն Տիրիթ կոչէր: Վասն որոյ անկանէր ի գաղտագողն, մինչ զի գնուն իւր տեսանել կարասցէ»: Ակներև է, թե ինչու Տիրիթը ստիպված էր թաքնվելու, վորպեսզի կարողանար տեսնել իր հարսի հայակերտ գեղեցկությունը (ՓԲ. գիրք Դ. գլ. ԺԵ):

Հայ կանանց չխոսկանության մասին նաև տեղեկանում ենք Ղազար Փարպեցուց. «Այլ մանավանդ յորժամ յականջս կանանց և հնա

բան որոնցն իրենանց և լսում են այլ են, զինուի և զենքի անցած ի գլուխի գառն և գինով խոսկեն ծծանա գիւղացիների որդն և հովտայի ամէնքին...» (Ղ.Փ. 314)։ Մի այլ տեղ՝ «Այլ և հարսանեք անցած յառաջատար, մտացեալ ու վայր մի առ խնդրին զմօժ հարսնութեան», դրժեալ բնթեռնալին ըմելիցեն...» (Ղ.Փ. 394)։ Հարսերը, ինչպես յիշում է Ղազար Փարպեցու խոսքերից, իրենց յերեսը ծածկած էլին քողով։ «Եւ որում անհնար է լույթել կանանց չատախոսութեան և անշարժ քողով այլար անդր հայեցողութեան դարս աներևոյթ... ի տեղւոջ» (Ղ.Փ. 240)։

Ձեր չենք պատահում այս կամ այն պատմագրի նկարագրութերում, թե հայ նախարարներն ու իշխանները հասուն կանանցներ ունեյին, որ տիկինները այրում էլին առանձնացած իրենց ամուսիններից, առավելապես որանց այր-աղջկանններից։

Ինչո՞վ բացատրել կանանց այդ չխոսկանությունը։ Անկասկած կերպով չէր ասհմանի ժողովրդի ամուսնական իրավունքը հասուն նորմեր, վարինքով կարգավորվեր կանանց չխոսկանությունն բառ ժամանակի ու բառ անձի։ Դա մի սովորույթ է այն դարաշրջանից, երբ մատրիարխատի ավերակների վրա սկսեց բարձրանալ պատրիարխատային ընտանիքը, երբ այդ երկու սոցիալ-կուլտուրական շրջանների ամուսնական-իրավական հայացքները իրար բախվեցին. մի կողմից՝ անցյալ ամուսնությունները, այն է՝ տիրապետող խմբակցական ամուսնության ձևերի և մյուս կողմից՝ դրա սեռեցման, ողովէքը այլ մարդու իշխանությունն ընտանիքում և իր կնոջ վրա։ Այդնոր սկսվող ընտանեկան- ամուսնական ձևերի ամրապնդման համար անհրաժեշտ էլին նաև իրավաբանական ամուսնական խիստ նորմեր, արգելումներ նախորդ ձևերի դեմ։

Այդպիսի արգելումների շնորհիվ, մեկուսացնելով կանանց, կարծում էլին մեխանիկորեն վերջնացնել այր և կնոջ միջեւ վերևեն բնական մերձեցման հնարավորությունը, որ յերբեմնի ավելոր հնության մեջ կազմում էլին առանձին սրբազան խմբակցությունների բալար համակենակից անդամներին պատկանելի իրավունքը։

Նույն պատմա-հասարակական նշանակությունն ունի և այն սովորությունը, որ հարսերը ամուսնության առաջին օրից խոկ ծածկում են յերեսը քողով։ Բոլորածել հարսը պետք եր մնում պարզապես ու տառա այլ մարդկանց աչքերից։ Մինչ, երբ հարսը ծնում էր զավակ ու որպես մայր եր դառնում, և այդպիսով նա իրավաբանորեն ու փաստորեն ճանաչված եր իր զավակի ծնողին պատկանող կին, այն ժամանակ նա կարող եր քողը հեռացնել ու ազատ կերպով բաց յերեսով շրջագայել այլ մարդկանց։

Գերդաստանի անդամների փոխադարձ հարաբերությունների մեջ տեսնելի յե նաև մի այլ գիծ, որի բացատրությունը նմանապես փոր-

ձևրում յե մատրիարխատի ու պատրիարխատի փոխանցման շրջաններում Դա յե այն սովն, մինչ կապուտւթյան հասած անհամաչափը, ասերեւ անտարբեր վերաբերմունքը ամուսնու կողմից դեպ իր կինն ու զավակները։ Ամուսինները իրար յերբեք տարրների առաջ սեփական անուններով չեն կանչում։ Սովորաբար կինն իր ամուսնու մասին տարրներին ասում է «գլխատերը», «իմ մարդը», «տղաս (անունը) հերը», «այս-ինչի (իր սեփական անունը) տղեն» և այլն։ Նույն ձևերով է արտահայտվում ամուսինն իր կնոջ մասին։ Իրար կանչելիս մարդ ու կին բավականանում են լոկ բացականչություններով։ «Ե՜, ա՛յ, ասի՜ս կամ «Ե՛յ, ա՛յ մարդ» և այլն։

Մարդու այդ տեսակ վերաբերմունքը դեպ իր կինը գերդաստանի անդամների ներկայությամբ՝ բացատրելի կլինի, թեև պատկերացնենք մեզ այն դրությունը, որ ստեղծվում է, յերբ մատրիարխատի անկայումով դրվում է պատրիարխատը, յերբ նոր սոցիալ-հասարակական հարաբերությունների մթնոլորտում սովորաբար չեն վերացել այն գաղափարները և բարքերի այն մնացորդները, թե կինը պատկանում է մեկ թե սակ իր ամուսնուն, այլ ամբողջ սեռի այդպիսից համայնքին։ Իրավաբանական հայացքները ժողովրդի մեջ խոր արմատավորված լինելով անելն. չնայած որ շատ անցած հին կենցաղային ամուսնական ու հայացքների նյութական-սոցիալական հիմքը գոյություն չունի այլևս, այնուամենայնիվ նոր հիմնարկությունները, նոր գաղափարները միայն համառ ու յերկարատև մղումով են կարողանում հաստատվել ժողովրդական կյանքում և դուրս վանել սովորույթից հին իրավաբանական ըմբռնումները և սովորույթները։

Պատրիարխատի տիրապետությամբ՝ կինը, զրկվելով ամուսնի բացառապես մի այրմարդու, այնուամենայնիվ դեռ ձևականորեն, փրկված կերպով շարունակում էր համարվել վորպես կին ընտանիքի մյուս այրմարդկանց։ Ուստի որանց առաջ խոսակցական ամուսինը, պետք եր նախորդ մատրիարխատի սոցիալական հարաբերությունների մնացորդներից չաղատագրված մթնոլորտում ապրելով, բնականաբար չեր կարող իրեն թույլ տալ արտահայտել այնպիսի մի վերաբերմունք դեպ իր կինը, որով միշտ դրսևորվում, թե յերբեմնի նրանց ամենքին համայնորեն պատկանած ամուսնական իրավունքները այժմ պատկանում են մի խմբի իրեն։ Վերջապես, այդ տեսակ սովն, արտաքուստ անտարբեր հարաբերությունները այր ու կնոջ միջեւ բնական հետևանքներ են, քանի որ մատրիարխատի մթնոլորտում բացակայում եր հոգեբանական վորևե փոխադարձ կապեր այր և կնոջ միջեւ, յերբ ամուսնական հարաբերությունները էլին սեռի ունենում անցողիկ, թերևս պատահական հանդիպումով բացմածին ու տարբեր մարդկանց հետ։

Նույն այդ սեռադաբերով պետք է բացատրել հայերի ասերնա սասն

ու անտարբեր վերաբերմունքը դեպի հարազատ զավակները։ Մատրիարխատի սոցիալական պայմաններում վորդիները գտնվում էին բացառապես մոր ձեռքի տակ ու անհայտ էին իրենց ծնող–հայրը, ինչպես և նա իր զավակներին։ Նահապետական պատրիարխատական ընտանիքի առաջին քայլերում ավանդաբար շարունակելու էին արտաքուստ պահպանել նույն հարաբերությունները հոր կողմից դեպի զավակները. հարաբերություններ, վորոնք զուրկ էին հայրական հոգատարությունից ու գորովից։ Ահա թե ինչու հայ նահապետական կենցաղում ամոթալի ու դատապարտելի չի համարվում, վոր հայրը օտարների առաջ փաղաքշի և գուրգուրա իր զավակներին։ Դա մի հնամենի սովորություն է, վոր զարմանալի պահպանվել է բոլոր ժողովուրդների նահապետական գերդաստաններում, ինչպես Կովկասի լեռնականների, սլավ ցեղերի և այլն։

VII

Հայ ժողովրդի ընտանեկան կյանքում խիստ մեծ դեր է խաղում քավորը։ Առանց քավորի չի կատարվում վոչ մի ընտանեկան նշանավոր դեպք. առանց նրա մասնակցության չի անցնում վոչ մի ընտանեկան հանդես, նամանավանդ հարսանիքի ու ծննդաբերության դեպքերում։ Շատ հայաբնակ գավառներում քավորը տոհմական է լինում։ Տարոնում մինույն տոհմից է հրավիրվում յուրաքանչյուր ընտանիք իր քավորին... շատ հազվադեպ է, վոր փոխեն իրենց տոհմական սովորական քավորին։ Քավորի փոխելը մեծ անպատվություն ու անարգանք է համարվում նրա նկատմամբ։ Քավորը մեծ հարգանք է վայելում. ամեն մի ուրախության կամ տխրության դեպքում նա ներկա յե լինում, պարտադիր ու ջերմ մասնակցություն արտահայտում, վայելելով ամենամեծ պատիվներ։

Նոր–Բայազետի գավառում, յերբ հարսնեվորների մեծագույն մասը յեկած է լինում, քահանայի առաջարկով գնում են քավորին բերելու։ Մի ծերունի ու բավականաչափ յերիտասարդներ, վառած մոմերով, նաղարա–զուռնի առաջնորդությամբ գնում են քավորի տունը։ Այստեղ հյուրասիրվելով, նույն ձևով վերադառնում են հարսնքատուն, իրենց հետ տանելով վոչ միայն քավորին իր ընտանիքի անդամներով, այլ և իր բարեկամներով, վորոնց ինքն իր կողմից է հրավիրում։ Յերբ քավորը նաղարի դղրդոցով ներս է մտնում, բոլորը, բացի քահանայից, վոտի յեն կանգնում և նրան վերեվ, քահանայի մոտ են հրավիրում բազմելու։ Յեվ յերբ կրկին նստում են, մեկ–մեկ ձայն են տալիս «Քավոր ապա՛, բարով. քավոր ապա, բարով՛» (ԱՀ. XVI, 20–21)։

Հարսն ու սանամայրը մինչև մահ յերբեք չեն խոսում քավորի հետ. մինչև անգամ նրան հեռվից տեսնելիս թաքնվում են և նրա տան առաջով քայլ չեն համարձակվում անցնել։ Հայ յեկեղեցական որենքով

քավորի ու սանամոր միջեվ ճանաչվում է յերկրորդ, նույն իսկ առաջին աստիճանի ազգակցություն, իհարկե, հետեվաբար, վորով նրանց միջեվ խստիվ արգելվում է ամուսնություն։

Այդ ու համանման բազմաթիվ ժողովրդական սովորություններում քավորը միշտ հանդես է գալիս կարծես իբրեվ բաղկացուցիչ անդամ նահապետական ընտանիքի։ Հետեվաբար քավորը նորահարսի վերաբերմամբ արտաքուստ գտնվում է նույն սահմանափակ հարաբերությունների մեջ, ինչպես և նահապետական գերդաստանի մնացյալ անդամները։ Քավորի այդ դերին յուրահատուկ գծերը մնացորդ հետքեր են, վորոնք բնորոշում են գերդաստանի տոհմական կարգը, ուր ամեն ինչ կատարվում էր ու ղեկավարվում տոհմական նահապետի, ավագի ձեռքով ու իշխանությամբ։ Տոհմի հետագա բաժան–բաժան լինելով՝ տոհմային նահապետի այդ դերն սկզբունքը նոր բաժանված գերդաստանները դանե անվանորեն վերապահել էին վորոշ անձերի։ Ժամանակի ընթացքում այդ սկզբունքը վերածվել էր անգիտակցական ծեսի, արտաքին մի սովորության, վոր խտացվել է քավորի անձնավորության մեջ։ Այդ անձնավորության մեջ, կարծես, պահվում էին այդ սյուզերեն իրավունքը, տոհմական նահապետի կամ ավագի պատիվն ու հարգանքը։

Դերսիմի քուրդերի մեջ կնքահայրը (քավորը), վոր քիրվա յե կոչվում և լինում է գլխավորապես հայերից, վոչ միայն տվյալ ընտանիքի, այլ և ամբողջ ցեղի կողմից է ճանաչվում իբրեվ պատվավոր անձ։ Քրդերը քիրվային նույն պատիվներն ու հարգանքներն են մատուցանում և նույնքան ակնածանքով են վերաբերվում, ինչպես և իրենց ցեղապետին (Մ. 1895. № 15)։

Հարսանեկան ծիսակատարության ամբողջ ընթացքում քավորին վերապահված է բացառիկ դեր՝ պաշտպանել «թագավորին» և «թագուհուն» անտեսանելի ու տեսանելի բոլոր չարքերից ու թշնամիներից։ Քավորը վոչ մի քայլ չպետք է հեռանա ամբողջ հարսանիքին նորապսակներից և հանապազ բռնած ունի սուրն իր ձեռքին։ Քավորն, օժտված լինելով այդպիսի բացառիկ նշանակությամբ նորափեսայի ընտանիքում, անկասկած ունենալու յեր նաև բացառիկ իրավունքներ կանանց վերաբերմամբ, վորոնք, ինչպես վերը շեշտել ենք, վոչ մի պարագայում իրավունք չունեին յերեվալու նրա հայացքին։ Դա հայրիշխանության (պատրիարխատի) հասարակական ձևերում գոյացած սովորութական իրավունքի արգելական նորմերից մեկն էր՝ մատրիարխատի հասարակական ձևերում յերբեմնի տիրող ամուսնական խառնակ հարաբերությունների դեմ։

Հիրավի, մի շարք բազմաթիվ հարսանեկան սովորությունների մեջ պահպանվել են հետքեր, վորոնք ցայտուն կերպով բնորոշում են նախնի խմբակցական ամուսնության փոխհարաբերություններից կերպարանա-

փոխված ու սահմանափակված իրավունքները նորաժի կնոջ կամ հարսի նկատմամբ:

Դարալագյազում հարսնացուի խմբի հետ իր գյուղից փեսացուի գյուղն յեկած հարսը, սովորության համաձայն, կանխապես իջնում է քավորի տունը, ուր մնում է մինչև յեկեղեցի գնալը պսակադրության համար [117]): Տարոնում նորահարսն իր առաջին «դարձը» ծնողների մոտ 15 օր կատարելուց հետո, ապրում է քավորի մոտ. վերջինս պահում է հարսին իր մոտ նույնպես 15 օր (ԱՀ. XXVI, 175): Տաճկահայաստանի մի քանի վայրերում հարսանիքի ժամանակ հարսը մեխակով ու շաքարով զարդարված խնձոր է մատուցանում քավորին, որը իր թրով յերկուսի կիսելով, կեսն ինքն է ուտում, մյուս կեսն էլ հարսին է վերադարձնում (Բ. 1899, էջ 124): Նոր-Բայազետում հարսնացուի ծառան փակում է հարսենց տան դարպասն և չի թողնում հարսնացուին տանելու, մինչև որ քավորը մի ընծա չի տալիս (ԱՀ. XVI,25): Տարոնում նույնպես քավորն է վճարում փող կամ ընծա տալիս ժամկոչին, յերբ վերջինս յեկեղեցու դուռը փակում է նորապսակների առաջ, յերբ սրանք յեկեղեցի յեն մտնում կամ դուրս գալիս պսակադրության պահին (ԱՀ. XXVI, 170):

Սիսիանում, յերբ աղջիկները վերջացնում են հարսին հանդերձներ հագցնելը, ներս են հրավիրում քավորին, որը հարսի գոտին կապի: Սա նվեր տալով հարսի հագցնողներին, վերցնում է գոտին, փաթաթում է և 3 անգամ հարսի գլխով ձգում և ապա գետնից վերցնում է, ասելով՝ «ռասավլած տա տղաբեր սնամեր ինիս», և հետո կապում են նրա մեջքին: Այս սովորությունը խիստ համատարած է և գրեթե նույնությամբ կատարվում է Ախալցխայի [118]), Նոր-Բայազետի (ԱՀ. XVI, 25), Դարալագյազի (ԱՀ. XIII, 157), Հին Ջուղայի և Հին Նախիջևանի (ԱՀ. VII-VIII, 176-177), Մուշի (ԱՀ. XXVI, 167) հայերի մեջ: Գոտին նորահարսի վրա, ինչպես վերը մի անգամ նշել ենք, սիմբոլիկ ձևով նշանակում է կուսության գաղափարը: Հետևապես վերոբերյալ ծեսի մեջ քավորը ձևականորեն արտահայտում է իր յերբեմնի գոյություն ունեցող հնավանդ իրավունքը հարսի կուսության վրա:

Նույն գաղափարն է պարունակում Վարանդայում տիրող հետևյալ սովորությունը. յերբ հարսն ու փեսան առաջին գիշերը մտնում են առագաստը, քավորը թաքնվում է նրանց տան կտուրը և սպասում է, որ իրեն բերեն ցույց տալու արյունաներկ սավանը: Իսկ Նոր-Բայազետի գավառում քավորն այդ նպատակով նվիրում է մետաքսե մի թաշկինակ, որ հատկապես առագաստի գիշերը գործածվի և ապա ցուցահանվի շահագրգռված հարսնքավորներին, իբրև կուսության ապացույց: Վերջապես, նույն գաղափարն ավելի ցայտուն արտահայտված է այն սովորության մեջ, որի մասին արդեն մի անգամ հիշել ենք. Ջավախքում

առագաստի գիշերը հարսը համբուրում է քավորին ու պառկեցնում և ապա պառկում է հարսնեղբոր հետ, իսկ նորափեսան պառկում է քավորի հետ:

Յերբ քավորի անձնավորության ու նշանակության վերաբերյալ այդ ժողովրդական սովորությունները ու ծիսակատարությունները համադրում ենք հայ յեկեղեցական կանոններով սահմանված ազգակցական սկզբունքին՝ քավորի ու սանամոր միջև, բացահայտ կլինի, թե ինչ նպատակի յեն ծառայել կանոնական իրավունքը: Այդ ազգակցությունը, իր հոգևոր առումով, մի զենք էր, մի միջոց, որով նորամուտ քրիստոնեությունը պայքարում էր նախնի «հեթանոսական» աշխարհայացքների դեմ ու արգելք էր դնում սեռական այն հարաբերություններին, որոնք մի ժամանակ գոյություն պետք է ունեցած լինեյին, իբրև մնացորդ նախնի խմբակցական խառնակ ամուսնությունների, հարսի ու քավորի, տոհմային կամ ցեղային նահապետին անձնավորող այդ ֆիկցիայի միջև:

Նորահարսին վերաբերյալ քավորի վաղեմի իրավունքը հետքեր է թողել նաև յերեխայի մկրտության ծեսերի մեջ: Մկրտության ծիսակատարությունը, թեև կրոնական բնույթ է ստացել, բայց պարփակում է իր մեջ խոր հնություն ունեցող ժողովրդական սովորությունների մնացորդներ: Հայ յեկեղեցական խորհրդի իմաստով՝ քավորը, յերեխայի մկրտությամբ, դառնում է յերեխայի «հոգևոր» հայրը, ուստի և կոչվում է «կնքահայր»: Այս պարագան հիմք է տալիս կասկածելու, որ քրիստոնեությունն ստիպված է յեղել յեկեղեցական ծիսակատարության կեղևի ներքո ընդունել հնավուրց մի սովորություն, ըստ որի քավորը ճանաչվում էր յերեխայի ոչ թե հոգևոր, այլ մարմնավոր հայրը, ոչ թե հոգևոր, այլ բնական ազգակցությամբ յերեխայի հետ կապված: Այդ գաղափարի արձագանքներն ենք տեսնում ժողովրդի մեջ կատարվող յեկեղեցական կնունքի հետ աղերս ունեցող սովորույթներում:

Վասպուրականում յեկեղեցում կատարված կնունքից տուն վերադառնալով, քավորը յերեխային տալիս է ծննդկանի ձեռքը, որը 3 անգամ խոնարհվում է կնքահոր առաջ և ապա յերեխային դնում է իր աջ կողմը (ԱՀ. XX, 176): Վայոց Ձորում (Դարալագյազում) մկրտության խորհրդից հետո քավորը յերեխային գրկում ու քահանայի առաջնորդությամբ գնում է ծննդկանի տունը. ծննդկանը կանգնում է անկողնի վրա և, փոխանակ առաջվա ժամանակների նման համբուրելու քավորի ոտը, փոքր ինչ խոնարհում է իր գլուխը և վերցնում յերեխային: Առաջներն այստեղ մկրտության խորհուրդը տանը կատարելուց հետո, քավորն ու քահանան նստում էին ծննդկանի անկողնի վրա՝ մեջք-մեջքի տված, և մի ափսե ձվածեղ էյին ուտում (ԱՀ. XVI,

141) «Գողթանում մկրտությունից հետո, յերբ յերեխային բերում եյին ծննդկանին ու բոլոր ներկաները վոտքի յեն կանգնում, քավորը վոտքը դնում եր բարձի վրա, իսկ տանամայրը, խոնարհվելով, համբուրում եր և վերցնում իր յերեխային, դնում իր աջ կողմը. այնուհետեվ քահանան ու քավորը, կրոնական ծիսակատարումն ավարտելով, նստում եյին ծննդկանի մոտ և, ողի խմելով, ձվածեղ եյին ուտում (ԱՀ. XII, 139):

Վերոբերյալ կնունքային սովորությունների մեջ ուշագրավ են յերկու մոմենտ. առաջինը՝ կնքահայրը, այսինքն քավորը, յերեխային տալիս է մոր ձեռքը, վոր խորին ակնածությամբ վերցնում և դնում է իր աջ կողմը. յերկրորդը՝ կնքահայրը նստում է ծննդկանի անկողնի վրա և ձվածեղ ուտում: Միևնույն ժամանակ, վոր չափազանց բնորոշ է, բնականաբար, հարազատ հայրը միանգամայն բացակայում է այս բոլոր ծիսական խորհուրդներին: Առաջին դեպքում պարզորոշ չեշտվում է մայրական իրավունքը. նորածին յերեխան հանձնվում է մորը քավորի ձեռքով: Սրանով կարծես հաստատվում է, թե յերեխայի ծնողը մայրն է, թե յերեխան պատկանում է միայն մորը և կապված է ազգակցությամբ մոր և վոչ թե հոր հետ: Ուրեմն ներկա դեպքում անտես է արվում միանգամայն հոր դերը զավակի ծնունդի մեջ: Սակայն սպասելի յեր, վոր հանձնողը պետք է լիներ թերևս հարազատ հայրը և վոչ թե մի ուրիշ մարդ, յերեխայի ծննդի հետ բնական առնչություն չունեցող մի անձ: Մինչդեռ, ըստ վերոհիշյալ ծիսական սովորության դուրս է գալիս, վոր քավորն է այն անձը, վոր աղերս ուներ յերեխայի աշխարհ գալու հետ. ուրեմն քավորի մեջ սիմբոլիկ կերպով անձնավորվում է ֆիզիկական հայրությունը, այն հայրությունը, վոր մատրիարխատի հասարակական ձևերում անհայտ եր մնում մորն ու յերեխային, իսկ հայրիշխանության ծագման փոխանցիկ շրջանում անհրաժեշտ եր չեշտել գեթ ձևականորեն:

Յերկրորդ մոմենտը՝ կնքահոր ձվածեղ ուտելը ծննդկանի անկողնի վրա նստելով, հիշեցնում է իր իմաստով՝ կուվադա անունով հայտնի սովորույթը: Այդ անունը ազգագրական գրականության մեջ ընդհանրացել է Պիրենեյան թերակղզում բասկյան ցեղի մեջ գոյություն ունեցող մի նշանավոր սովորույթից[119]): Այստեղ ծննդկան մորը, յերբ նա ոտքի վեր է կենում անկողնուց, փոխարինում է այր—ամուսինը, պառկելով անկողնի մեջ և ներկայացնելով իրենից ծննդկան, վորից իբր թե աշխարհ է յեկել նորածինը. այդ կարծեցյալ ծննդկան այր մարդուն շնորհավորում են հաջող ծննդաբերությամբ, մատուցում են ընծաներ և նույնպիսի հոգատարություն են ցուցաբերում, ինչպես և կնոջը: Այս ծիսական սովորույթի մեջ՝ մատրիարխատից դեպի պատրիարխատ անցող փոխանցիկ շրջանում ճանապարհ է իրեն հարթում այն գաղա-

փարը, թե յերեխայի ծնողն իսկապես այր մարդն է. դա մի տեսակ այլաբանորեն արտահայտվող արական ծննդաբերություն է, վորով ցանկացել են հաստատել հայր և վորդու միջեվ յեղած բնական կապը, այր մարդու ծնողականությունը, վոր առաջները վերագրվում եր միմիայն մորը: Հայ ժողովրդական սովորույթներում ընդունված է, վոր ծննդկանին, ազատվելուց հետո, պառկեցնում են և մի փոքր հետո անպայման ձվածեղ են ուտեցնում: Վերոհիշյալ յերկրորդ մոմենտի մեջ էլ ահա այդ սովորույթի միայն ծիսական գործողությունն է պահպանվել այր մարդու նկատմամբ, այսինքն կնքահայրը նստում է ծննդկանի անկողնու վրա և ձվածեղ է ուտում, վորով հաստատում է այր մարդու նշանակությունը ծննդաբերության մեջ և հորականությունը դեպի նորածինը:

Ամփոփելով վերը նկարագրված բոլոր փաստերը, հետեվեցնում ենք, վոր հարսի կուսության և առաջին գիշերը հարսին տիրանալու իրավունքը պատկանում եր քավորին. իսկ քավորի անձնավորության մեջ տեսնում ենք նախնի տոհմական ավագի, ցեղական նահապետի իշխանության կաղապարումն: Այստեղ պարզորոշ պահպանվել են, իբրեվ մատրիարխատի մնացորդներ, այն իրավական սովորույթի հետքերը, վոր հայտնի յե ius primae nostis (առաջին գիշերվա իրավունք անունով: Դա մի սովորույթ է, վոր հնավուրց դարերից անցել և նույն իսկ միջնադարյան ֆեոդալական կարգերին. մի սովորույթ է, վոր այժմ էլ գոյություն ունի Ավստրալիայի ու Աֆրիկայի զանազան վայրենի ցեղերի մեջ, վորտեղ այդ իրավունքը պատկանում է ցեղապետերին, տոհմային նահապետներին, տոտեմական խմբակցությունների ավագներին ու «ծերերին»:

VIII

Խմբակցական ամուսնական հարաբերությունները, ժամանակի ընթացքում սահմանափակվելով հօգուտ վորոշ անձնավորությունների՝ ցեղապետների ու տոհմական նահապետների, հետագայում չարունակում են հետզհետե ավելի ևս սահմանափակվել: Ամուսնական հարաբերություններ ունենալ խմբակցության մեջ մտնող կանանց հետ այլևս միայն վերապահվում եր կին բերող ամուսնու մոտիկ ազգականներին թե՛ վերընթաց և թե՛ կողմնակի գծերով, այսինքն այն ազգականներին, վորոնք ապրում են միևնույն հարկի տակ: Դրանք կարող եյին լինել ամուսնու հայրը, հորյեղբայրը, յեղբայրները, հորեղբոր վորդիները: Այսպիսով ամուսնական ձևերի մեջ առաջ եր գալիս բազմայրություն (պոլիանդրիա):

Բազմայրությունը, վոր գոյություն ունի ներկայումս մի շարք վայրենի ցեղերի մեջ, արտահայտվում է զանազան ձևերով, վորոնց

տեսության վրա այստեղ կանգ չենք առնում: Միայն նշենք, վոր այս ձևերի մեջ տարբերվում են յերկու առանձնահատուկ տեսակները: Մեկը՝ յերբ յեղբայրներն ապրում են մի կնոջ հետ և մյուսը՝ յերբ հարսի հետ ամուսնական հարաբերություններ ունենալու իրավունք է իրեն վերապահում, բացի ամուսնուց, նաև սրա հայրը, կամ ավագագույն ազգականը:

Բազմայրության առաջին ձևը հիշատակվում է հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ: «Սասնա ծռեր» վեպում պատմվում է, թե ինչպես գյուղացի յեղբայրներ՝ Սանասարն ու Բաղդասարը, ազատվել «կապույտ Թագավորին ջանավարից», իրեն վարձատրության, խնդրեցին, վոր նա իր աղջիկը կնության տա իրենց յերկուսին (ՀԱ. 1909, էջ 275):

Կանգ առնենք բազմայրության յերկրորդ ձևի վրա, վորի յերբեմնի գոյության մասին վկայում են ներկայումս հայ ժողովրդի մեջ տիրող մի քանի կենցաղային սովորույթները: Գողթան գավառում պսակադրությունից, գլխավորապես առավոտից 3–4 օր հետո նորահարսը ջուր էր տաքացնում ու լվանում սկեսրայրի ու տագրների վոտքերը. յուրաքանչյուր վոտը լվանալուց հետո խոնարհվում էր և համբուրում կամ ձևացնում էր, թե համբուրում է (ԱՀ · XII, 134): Նոր-Բայազետի գավառումն էլ պսակից 3–4 օր անց՝ հարսը ջուր է տաքացնում և լվանում սկեսրայրի ու տագրների վոտները և գուլպաները (ԱՀ · XVI, 29): Նույնը կատարվում է Վարանդայում, Սիսիանում, Նժգում, Վանում (ԱԲ · 1894, № 19 · 1897, № 27) · ավելի ընդարձակ է այդ սովորությունը Բուլ-Ծարպալի շրջանում, վորտեղ նշանադրությունից հետո հինգ ամբողջ ժամանակի մինչև պսակադրությունը՝ տագրը հաճախ այցելում է հարսնացուին, վոր ամեն անգամ պարտավոր է լվանալ նրա վոտքերը (ՆԴ · 1895, № 213):

Վոտք լվանալու ծեսն ինքնին սիմբոլիկ կերպով արտահայտում է կնոջ պատկանելիությունն այր մարդուն, սեռային կապերով, ինչպես դա հյուրասիրական հետերիզմի մեջ էր յերևան գալիս: Այս ծեսի մեջ մանավանդ ակնբախ է այն գիծը, վոր հարսը լվանում է սկեսրայրի ու իր տագրների վոտքերը, անմիջապես պսակադրությունից հետո, առաջին առավոտը. այստեղ արտահայտված է մի տեսակետ, թե հարսը վոչ միայն իր մարդու կինն է համարվում, այլ և նրա հոր կամ յեղբայրների:

Սկեսրայրի այդ իրավունքը հարսի նկատմամբ յերևում է նաև ուրիշ սովորույթների մեջ: Հարսանյաց գնալիս կամ հարսը հորանց տանից պսակի տանելիս դեպ յեկեղեցի, հարսնացուին ընդունում և ձեռքից բռնում է նախապես վոչ թե փեսան, այլ սրա հայրը և ապա հանձնում է իր վորդուն: Բուլանըխում, յերբ հարսը մեկնում է հորական տնից փեսայի ու սրա հոր ուղեկցությամբ, [illegible] սկեսրայրը [illegible]

[illegible] հարսի յեղբայրներից մեկը, դռան կողքին կանգնած, ձեռքը կը ձգէ խնամու ձիուն և կպահանջէ ավետիս դառնին, վոր ընդունված սովորության համաձայն անպատճառ կտրվի»: Վարանդայում, յերբ հարսն ու փեսան գալիս են յեկեղեցուց տղայի տունը, հարսը դռան մոտ կանգ է առնում և, չնայած թախանձալից խնդրանքներին, կեղծորեն ընդդիմադրում է փեսայի տուն մտնելուն, մինչև վոր սկեսրայրը գալիս է ու մի ընծա խոստանում: Ջավախքում, յերբ ստացվում է աղջկա ծնողների համաձայնությունը, կատարում են մանուկոր նշանադրություն, այսպես կոչված «պղտիկ հարսնցու», վոր միանգամայն քաղաքացիական բնույթ է կրում. այստեղ աղջկա տանը յերկու խնամիները համբուրվում են. փեսան ամուսնու-ղատառայի առաջնորդությամբ առաջ է բերում հարսնացուին, վոր կանգնում է իր սկեսրայրի մոտ, բարեվ բռնած, ձեռքերը կրծքին և գլխին քող գցած: Ընթրիքից հետո բոլոր ներկա յեղողները, նաև փեսան, ցրվում են իրենց տները. միայն տղի հայրը այդ գիշեր մնում է խնամու տանը: Վերջապես հիշենք այն նշանակալից կենցաղային փաստը, վոր հարսը մինչև իր մահը իրավունք չունի խոսելու սկեսրայրի հետ: Սովորութական իրավունքի այդ արգելական որենքով պատնեշ էր ստեղծվում հարսի ու սկեսրայրի միջև, վոր անշուշտ խափանում էր վերջին մերձեցում նրանց միջև:

Վերոհիշյալ բոլոր սովորությունները ուրիշ վոչինչ են, յեթե վոչ մնացորդները նախնական այնպիսի ժամանակներից, յերբ կինը պատկանում էր վոչ միայն իր ամուսնուն, այլև սրա հորը: Այդ տեսակ ամուսնական հարաբերությունների իրականությունն արդեն վաղուց է վեր անկացած է, սակայն պահպանվել է միայն նրա արտաքին ձևը, վոր արտահայտվում է անդրադարձորեն կատարվող ծեսերով, սիմբոլիկ գործողություններով: Վոր հնում հոր այդ տեսակ իրավունքն իր վորդու կնոջ նկատմամբ յերբեմն ծագել է, դա բացահայտ է հայ պատմությունից:

Շահապիվանի յեկեղեցական ժողովը (447 թ.) հատուկ կանոն էր սահմանել, վոր խիստ պատիժ էր սահմանում, «եթէ հայր որդւոյ կին առնիցէ»: Այս արգելական կանոնն ապացույց է, վոր հին Հայաստանում սովորական էին հոր ու հարսի սեռական հարաբերությունները, իսկ այդ տեսակ ամուսնական հարաբերությունների հնարավորությունն այն դեպքում կարող էր զարգանալ, յեթե իրականության մեջ ժողովրդի բարոյական համոզմունքը չէր դատապարտում հոր ու հարսի մարմնական մերձեցումը նույնիսկ վորդու կենդանության օրոք: Այս յենթադրությունն ավելի հավանականություն է ստանում նույն կանոնի վերջում շեշտած մի այլ արգելական նորմից. «այլ [illegible] հարսպատի և [illegible] կամ չհայր»: Թե մեր պատմական հին կյանքում ընտանիքի անդամների միջև յեղել են այսպես սե-

ռային հարաբերություններ, որոնք, իհարկե, չէին կարող համապատասխանել քրիստոնեական էթիկային, դա բացահայտ է և ուրիշ մի շարք կանոնական նորմերից, որոնք, այդ տեսակ հարաբերությունները մի առ մի թվելով, որոշ պատիժներ էին սահմանում:

Արդյո՞ք պահպանվե՞լ են, քանի հայ իրականության մեջ տակավին կանգուն էր նահապետական գերդաստանը, որևէ մնացորդներ այն հարաբերությունների, որոնք բնորոշում են սկեսրայրի հարսին տիրանահապետական գերդաստանն իր ներքին կենցաղով, խառը կյանքով նալու սովորույթը, այն է՝ նվությունը (снохачество) [120]: Եղել է մեր բանահավաք ազգագրագետների համար խորհրդավոր մի սֆինքս: Այդպիսի երևույթներ, որպիսին է նվությունը, երբ գերդաստանի անդամների միջև տեղի չեն ունենում տիրող միջավայրի կրոնա-բարոյական հայացքներով մեղք համարվող, իսկ նախորդ սերնդայական սկզբունքներով՝ քրեական հանցանք ճանաչվող սեռային հարաբերություններ, անտարակույս, երբեք արտաքո չէին երևալ գերդաստանի խորհրդավոր անկյուններից:

Նվությունն, իբրև բազմայրություն, ուրեմն և մատրիարխատի խմբակցական ամուսնության մնացորդ, ինչպես արագ ու դյուրին չէր վերանա: Պատրիարխալական գերդաստանը, հաջորդելով մատրիարխատի համայնական ձևերին, իր մեջ բովանդակում էր այնպիսի սոցիալ-իրավական տարրեր, որոնց նվությունը շարունակում էր հող գտնել՝ որոշ չափով պահպանվելու, թեև գաղտնի, ծպտյալ կերպարանքով: Նկատի առնելով այն իրավական-տնտեսական դիրքը, որ ուներ գերդաստանի հայրը կամ նահապետը, իր տան մեջ, կարելի է եզրակացնել, թե գերդաստանի բոլոր անդամների վրա տարածվող նրա բացարձակ իշխանությունը ևս առավել ազդեցիկ էր լինելու երիտասարդ հարսերի վերաբերմամբ: Այդ [illegible] արարածները, որոնք իրավունք չունեին ձայն-ծպտուն հանելու տղամարդկանց առաջ, ամենայն դյուրությամբ ենթակա էին լինում գերդաստանի հոր կամայականություններին:

Հայ նահապետական գերդաստանում տիրող բարքերն ու սովորությունները ուսումնասիրելիս կարող ենք հանդիպել փաստերի, որոնք հիմք են տալիս ենթադրելու, որ, հիրավի, նվությունը պահպանվում էր նահապետական գերդաստանում: Անցյալ դարի 80—90-ական թվականների մեր պարբերական մամուլի էջերում այս ու այն գավառական թղթակցության մեջ սպրդում էին տեղեկություններ այդ մասին: Միամիտ թղթակիցները կարծում էին, որ արտասովոր թվացող այդ բարքերը բարոյական անկման և նոր ժամանակի այլասերման բացառիկ հետևանքներ են: Մինչդեռ նրանց արձանագրած փաստերն ավելի հնությունից փոխանցված ամուսնական հարաբերությունների, հին-

վուրց մատրիարխատի մնացորդների հետքեր են, որոնք միայն դիպվածով են լույս աշխարհ հանվել գերդաստանի խավար անկյուններից [121]:

Հայ նահապետական կենցաղում մեծ ծավալով զարգացած են անչափահաս ամուսնությունները: Ծնողները, գլխավորապես գերդաստանի նահապետը, հիմնվելով իր բացարձակ իշխանության վրա, անձամբ էր ընտրում իր որդիների ու թոռների բախտը: Սովորական էր, որ մանկահասակ 10—12 տարեկան տղային ամուսնացնում էին արբունքի հասած աղջկա հետ: Այդպիսի դեպքերում փորձում էին արդարացնել այն պատճառաբանությամբ, թե ընտանիքի համար անհրաժեշտ են աշխատավոր ուժեր, որոնք նրանք ձեռք են բերում հանձինս նորահարսի: Բայց իրականության մեջ կատարվում է բոլորովին այլ բան: Հիրավի, հարսն աշխատում է, ծառայում է գերդաստանին, որպես բանվոր ուժ, սակայն նա անկարող է կնություն անելու իր մանկահասակ ամուսնուն: Ուստի նորահարսն ստիպված է, սկեսրայրի իշխանությանը հպատակվելով, անձնատուր լինել նրան, որը հակառակ պարագայում անխնա հալածանքի չի ենթարկելու և դժոխային կյանքի զոհ է դարձնելու անպաշտպան նորատի հարսին: Այսպիսի անչափահաս ամուսնության հետևանքով նորահարսի համար ստեղծված ծանր վիճակը արձագանք է գտել նաև բազմաթիվ հայ ժողովրդական երգերում [122]:

Անչափահաս ամուսնու մեծանալով ու ֆիզիկապես զարգանալով, բնական է, իր կինն այլևս թառամած ու հասակն առած է լինում: Այն ժամանակ էլ սա, իր հերթին, իրավունք է համարում սեռական հարաբերությունների մեջ մտնելու ընտանիքի որևէ կրտսեր անդամի, օրինակ փոքր տեգոր ջահել կնոջ հետ: Այսպիսով, գերդաստանի մեջ լռելյայն տիրում են սովորություններ, որոնց համակերպվում են ընտանիքի բոլոր անդամները: Սրանց համար այդ տեսակ սեռական խառնակցական հարաբերությունները բնական երևույթների, թույլատրելի կենցաղային բարքերի շարքն են դասվում: Դա ակներև է այն ներողամիտ վերաբերմունքից և այն չնչին պատասխանատվությունից կամ պատժից, որ սահմանում էր գյուղի ժողովրդական կարծիքը կամ գյուղական դատարանը դեպի նման հանցանքները:

Այս հանգամանքներում, իհարկե, պահպանվելու պարարտ հող ունեն խառնակցական սեռային այն կապերը, որ գոյանում են գլխավորապես տագրների ու հարսերի միջև նահապետական գերդաստանում: Այս խառնակցությունը բազմահայրության մնացորդ է, որով եղբայրներն ամուսնանում են մի կնոջ հետ: Վերջին երևույթը ժողովրդական իրավաբանական սովորությունների մեջ երկու տեսակ է լինում: Առաջինը՝ երբ եղբայրներն ընդհանրապես իրավունք են համարում կենակցելու հարսերի հետ իրենց եղբոր կենդանության պահին. երկրորդը՝

լևիրատն է, յերբ այրի կինը պետք է ամուսնանա կամ կենակցի մահացած ամենամոտիկ ազգականի և ամենից առաջ մեռած ամուսնու յեղբոր հետ:

Այդ առաջին ձևի խառնակցության մասին, մեր ազգագրական նյութերի մեջ ցարդ չեն հավաքված ուղղակի ապացույցներ կամ իրական փաստեր: Այդ բացակայության պատճառը նույնն է, ինչ վոր ասել ենք ինցեստի վերաբերմամբ: Սակայն այստեղ ևս կարելի յե վորոշ յեզրակացությունների հանգել, հիմնվելով ժողովրդական կենցաղի, ընտանեկան ներքին բարքերի առանձնահատուկ գծերի վրա:

Ինչպես հայտնի յե, հարսերը պարտավոր են մինչև իրենց կյանքի վերջը բնավ չխոսել չափահաս տղամարդկանց հետ և մյուս կողմից՝ համատարած յերևույթ են այն թշնամական փոխհարաբերությունները, վոր ունեն տագերկիները դեպի իրար և մանավանդ դեպի նորահարսը: Սա հոգեբանական մի ռեֆլեքս է, վորի հիմքն է կազմում ներքին սոցիալական խտրականությունը նահապետական գերդաստանում: Մեր գավառական կյանքին ու ժողովրդական կենցաղին քաջ ծանոթ բանահավաքները արձանագրում են, թե նորահարսների մեջ «իրար կնոջ սիրելը» բավականին տարածված յերևույթ է: Այդ բանը դարավոր հեշտերով արձագանք է գտել նաև ժողովրդական յերգերում, վորտեղ շատ հաճախ ընդգծված է տագրի դերը հարսի կյանքում [123]):

Այն փաստը, վոր յերբեմն հայ սովորութական իրավունքի մեջ գոյություն է ունեցել յեղբայրների կենակցությունն իրենց հարսների հետ, իրենց մորաքրոջ ծնողներից մեկը, ավելի քան հիմնավոր ընույթ է ստանում լևիրատի գոյությամբ: Այդ յերկու տեսակ խառնակության հարաբերությունները միևնույն իրավաբանական հիմքն են պարունակում, նույն աղբյուրից են առաջացել և նույն իսկ յերկրորդը, այն է՝ լևիրատը, պայմանավորված է առաջինի գոյությամբ:

Լևիրատը շատ հին իրավաբանական սովորույթ է և մասամբ պահպանվել է արդի մի քանի ժողովուրդների իրավական հայացքներում: Մանավանդ խիստ զարգացած էր այդ սկզբունքը մովսիսական (հրեական) ու հնդկական օրենքների մեջ:

Պատմական աղբյուրների նայած, հարկ է յենթադրել, վոր հին Հայաստանում տարածված է յեղել լևիրատը: Մեզ հասել են մի շարք արգելական օրենքներ ու վորոշումներ, վորոնք սահմանված են յեղել հակառակ լևիրատի դեմ: Փավստոս Բյուզանդի ասելով՝ Մեծն Ներսես Աշտիշատի ժողովում սահմանում է՝ «չխառնել անկանոն ի մերձավոր եւ յազգին խառնակութեան ամուսնութեանց եւ մանաւանդ ի մերձաւորական ի նուագ» (ՓԲ. գիրք Դ. գլ. Դ. 64): Այս օրենքը գտնում ենք նաև «Սահմանք եւ կանոնք կարգի եկեղեցւոյ ս. Ներսեսի Հայոց Հայրապետի» ժողովածուի ԻԴ հոդվածում. «վասն որ եղբօրն կինն առցէ. ոչ ընդունի զնա եկեղեցի առաւօտոյ. բայց եթէ մեկնեսցին եւ զմահապարտին ապաշ-

խառնակութեան կրեսցեն եւ սուրբ ապաշխարեսցեն»: Յեղբոր կնոջ հետ ամուսնանալու մասին արգելական վորոշումն սահմանել է նաև Շահապիվանի ժողովի մեջ արդեն ծանոթ 12-րդ հոդվածը. «եթէ հայր որդւոյ կին առնիցէ, կամ եղբայր եղբօրն, նոյն պատուհասքն ու նզովք լիցին...., այսինքն «մինչեւ դարձցի եւ ապաշխարեսցէ Է ամ ընդ ունկնդիրս, Գ ամ ընդ ձեռամբ, Ծ դրամ աղքատաց, Ծ դրամ եկեղեցւոյ»:

Լևիրատի հետքերը պահպանվել են հայ ժողովրդական սովորություններում նաև մինչև մեր օրերը: Մուշ-Տարոնում պատահում է, վոր ծածուկ կենակցում են յեղբոր այրու հետ (ԱՀ. XXVI, 156): Լևիրատի գաղափարը հայ ժողովրդական կենցաղում մեծ մասամբ արտահայտված է փոփոխված ձևերով: Վասպուրականում «յեթե մինը նշանված ժամանակ մեռնում է, այն ժամանակ հանգուցյալի յեղբայրն է շատ անգամ ամուսնանում նրա հարսնացուի հետ»: Նույն յերևույթները տեղի ունեն Նոր-Բայազետի, Գողթանի, Բորչալուի, Ղազախի, Մուշ-Տարոնի հայերի մեջ: Մանավանդ հաճախակի ու անպայման կատարվում են այդ տեսակ ամուսնություններ մանուկների նշանդրությամբ՝ «օրորոցախազի» միջոցով, յերբ նշանվածներից մեկը մինչև ամուսնությունը վախճանվում է: Բնորոշն այստեղ այն է, վոր լևիրատը տեղի յե ունենում մեռնողի վոչ թե ամուսնությունից, այլ նշանդրությունից հետո: Այս դեպքում ուշադրության է առնվելու յերկու հանգամանք: Նախ՝ ժողովրդական սովորութական իրավունքով նշանդրեքն ավելի մեծ նշանակություն ունի, քան յեկեղեցական պսակադրությունը. առաջինն ընդունված է վորպես ամուսնության հաստատման մոմենտ և այդ վայրկյանից հարսնացուն և փեսացուն անխզելի յեն. իսկ յեկեղեցական պսակադրությունը համարում են յերկրորդական նշանակություն ունեցող, վոր միայն յեկեղեցական ծեսով օրինադրում է արդեն յերկու կողմերի հաստատված ամուսնությունը:

Յերկրորդ հանգամանքն այն է, վոր յեկեղեցական կանոններով յեղբոր այրիի հետ ամուսնանալը չհաս է ճանաչվում և խստիվ հալածվում է: Ուստի լևիրատի գաղափարը, ձևափոխվելով քաղաքացիական մի տեսքի, կարող էր պահպանվել միայն նշանդրության մեջ, մի ծեսի, վորի իրավաբանական նշանակությունը ժողովրդական հայացքներում ավելի զորական էր իր հետևանքներով, քան յեկեղեցական պսակը:

Սակայն նշելու յե, վոր լևիրատին կից հայերի սովորույթներում գոյություն ունի նաև մի այլ համանիշ յերևույթ. դա այն է, յերբ նշանդրեքից հետո հարսնացուն է մեռնում, այն ժամանակ փեսացուն ամուսնանում է մեռնողի կրտսեր քրոջ հետ: Առաջին հայացքից այդ սովորույթը կարծես այլ իրավաբանական նշանակություն է ներկայացնում. սակայն նա իր էությամբ նույն տեսաբերն է պարունակում, ինչ վոր հայ սովորութական իրավունքի մեջ յերբեմնի տիրող լևիրատը,

Քաջակ Շահն էլ ամուսնական անցողիկ հարաբերության մեջ է մըտնում՝ նախ Լենկթեմուրի աղջկա և ապա Մեչի աղջկա հետ, վորից ծընվում է Շիրին Շահը. սա նույնպես չի ճանաչում իր հորը և միայն մոր խորհուրդներով է ղեկավարվում, սրա խնամքով ու հոգատարությամբ է մեծանում (ՆԺ. II, 99—104):

Ամուսնական անցողիկ հարաբերությունների նույն գաղափարն է արտահայտված հայկական մի սիրուն առասպելի մեջ, վոր վերաբերում է Քյալի Քյոյ անունով կամրջին: Մի որ աղքատ հովվին մի աներևույթ ձիավոր տանում իջեցնում է անհայտ մեկ յերկիր, թագավորի աղջկա մոտ: Հովիվն այդ գիշեր հարսանեկան փառահեղ շորեր հագած առագաստ է մտնում թագավորի աղջկա հետ: Հաջորդ առավոտյան վաղ արշալույսին նույն աներևույթ ձիավորը մեկ ակնթարթում այդ հովվին բերում է հայրենի գյուղը և իջեցնում աղքատ խրճիթը: Թագավորի աղջիկը ծնում է զավակ, վոր միշտ լաց էր լինում և անպատճառ ուզում էր հորը տեսնել: Հուսահատ մայրն սկսում է վորոնել զավակի հորը: Յերկար ճանապարհորդությունից հետո թագավորի աղջիկը գալիս է մի գյուղ և սկսում է այստեղ գետի վրա կամուրջ կառուցել: Այդ նպատակով այստեղ վարձվում են բազմաթիվ մշակներ, վորոնց թվում է լինում նաև այդ հովիվը: Սակայն վոչ թագավորի աղջիկը և վոչ էլ հովիվն իրար չեն ճանաչում: Մի որ թագավորի աղջիկը, վորի յերեխան դեռ շարունակում էր լաց լինել, դիպվածով տանում է մշակներից մեկի գիրկը լացող յերեխան, վոր իսկույն ևեթ կտրում է իր լացը: Մայրն անմիջապես հասկանում է, վոր դա յերեխայի հայրը պիտք է լինի: Հիրավի, դա աղքատ հովիվն էր, և յերեխայի մայրը այդպիսով գտնում է իր նախկին մարդուն, վոր միայն մեկ գիշեր էր նրա հետ յեղել (ՆԴ 1893, №№ 38—39: Լ. 1904, № 3, էջ 157—158):

Մարխարյանն միայն հատուկ այդ տեսակ անցողիկ կարճատև ամուսնական հարաբերության սիմբոլիկ արտահայտում գտնում ենք ժամանակակից հայ հարսանեկան մի բնորոշ սովորույթի մեջ: Պսակադրի առաջին գիշերից հետո առավոտյան կանուխ փեսան անհետևելի կերպով բոլոր տնեցիներից փախչում է վորևէ բարեկամի մոտ և ամբողջ որը վոչ վոքի չի յերևում, մինչև վոր մակարները նրան գտնում են և մեծ հանդեսով տուն բերում (ԱՀ. VIII, 165: ԱՔ. 1897, №№ 17, 22, 23, 27, 29): Խմբակցական ամուսնական կարգերում յերևման իշխող անհաստատ ու դիպվածական սեռական հարաբերության սովորույթն է, վոր այնպես պահպանվել է փեսայի կեղծյալ փախուստի մեջ:

Ամուսինների մշտական կամ տևական կենակցության բացակայությունը բնականորեն զարգացնում էր կանանց իշխանությու-

թյան ու ավանդության հասարակական փոխադարձ հարաբերու-թյուններում, զարգացնում էր նրանց իրավունքներն իրենց վարքների ու չդատապարտվածների նկատմամբ: Ահա այդ դեպքը ցայտուն կերպով աչքի է ընկնում ժողովրդական վեպերում: Կանայք իրենք են ընտրում իրենց սիրածը, իրենց ցանկությամբ են անձնատուր լինում այր մարդկանց: Առյուծաձև Մհերին կամ Սանասարին կանչում է Մսրա Մելիքի կինը, որ իրեն տանի և Սասուն էլ թագավորի: Այսպես է Խանդութ խանումը, որ չբավարարված 40 փահլևան փեսացուներով, այնուամենայնիվ յերկրների միջոցով հետ է ուղիղ իր մասին Դավթին, որի հետ իրագ և ամուսնական հարաբերություններ է ունենում: Հայ ժողովրդի մեջ տեղ-տեղ մնացել են հիշատակներ, որոնք պատմում են, թե յեղել է ժամանակ, յերբ կանայք իրենք էին իրենց համար այր մարդ կամ փեսացու ընտրում. Փառակյան (Գողթանում) ավանդաբար պատմում են, թե հին ժամանակներում իրենք աղջիկներն էին ընտրություն անում և ոչ թե տղաները: Ցեղ ում հետ որ կամենում էին ամուսնանալ, գնում էին նրա տան յերդիկից մտնում (ԱՀ. XII, 119):

Կանանց այդ ինքնուրույն կեցվածքը առկա է ասելի ժողովրդական վեպի մեջ կանանց անունը՝ օժտված այնպիսի ձիրքերով և ընդունակություններով, որոնք, հիրավի, մատրիարխատի ազգակցական կարգերին միայն կարող են պատկանել: Հայ ժողովրդական վեպերի գրեթե բոլոր կանայք հաչակված են իրենց իմաստուն, կարգավոր, անվեհեր և ուժեղ, որոնք քաջությամբ մեջ հետ չեն մնում տղամարդկանցից: Բավական է պարզել հիշատակել Խանդութ-Խաթունը, Ծովյան խանումը, Գառասուն-ճյուղ-Ծամ և այլն:

Վերոհիշյալ կանայք հայ վեպերում օժտված են այնպիսի հատկություններով, որոնք հատուկ պատրիարխատական ժամանակաշրջաններին վերաբերյալ ֆոլկլորի մեջ միանգամայն բացակայում են:

X

Մատրիարխատի հասարակական կարգերում տիրում է այն գիտակցությունը, թե սերունդները ծագում են մորից, թե ազգակիցները կրում են իրենց մեջ ընդհանուր մայրական արյուն: Այդ գիտակցության շնորհիվ ազգակցական կապերը ճանաչվում են կանացի, այն է՝ մայրական գծով, որովհետև ժառանգները ծնող են համարում միայն իրենց մորը և ոչ թե հորը, որ մեզ անհայտ էր մնում: Ընդհանրապես զավակներին ճանաչում էին ըստ մոր և կոչում էին մոր անունով: Հին հունական պատմագիր Հերոդոտը հաղորդում է, որ լիկիացիները իրենց կոչում են մոր և ոչ թե հոր անունով. յեթե

մեկը հարցնի իր հարևանին, թե ումից է ծագել, նա իսկույն կը պատմի իր սերնդակցին ծագումնաբանությունը մորական կողմից և մի առ մի կհիշատակի իր մոր մայրերին: Այս վկայությունը միանգամայն հաստատվում է նրանով, որ, անցյալ դարի հնախուզական պեղումների շնորհիվ, հայտնաբերված լիկիական մահարձանները կրում են հանգուցյալների միայն մոր անունները: Մատրիարխատի վկայություններ հին ազգերի վերաբերմամբ ներկայումս կարելի է բավական չափով գտնել հնագիտական նյութերի մեջ, մանավանդ փյունիկեցոց, քրետացի և այլ մի շարք փոքր-ասիական ժողովուրդների նկատմամբ: Մատրիարխատի այդ տեսակ հետքեր պահպանվել են նաև Հայերի մեջ:

Հայ ժողովուրդն ունի ասացվածներ. «Լեկարը մորս հայրն ու հարցնում, հորս հայր հարցնող չկա», կամ «հորս անունը տվող չկա, բոլորը ինձ մորս են հարցնում». կամ յերդվում են՝ «մեր մեր (մոր) ու որթու-թիւր պտուղը» և անեծքը՝ «քու մոր որթին ճերմակ ընկնի» (ԵՖ, VI): Այդ ասացվածքներից ու ասացվածքներից յերևում է, որ ժողովրդական հիշողության մեջ մատրիարխատի մնացորդները պահպանվել են այն իմաստով, որ մոր անունը և նշանակությունն իբրև ծնողի ավելի առաջ էր հիշվում և ավելի կարևոր էր, քան հորը, որի նշանակությունը բարձրանում է միայն պատրիարխատի շրջանում: Վերոհիշյալ ասացվածքի ծագման ժամանակ համարելու չէ այն ժամանակից շրջանը, յերբ մատրիարխատին հաջորդում է հայրիշխանությունը, սակայն մոր և հոր նշանակությունները ծնողական-ընտանեկան անսահմանելի տից ասպարեզին մրցման ու պայքարի մեջ էին:

Մոր նշանակությունն իբրև միակ ծնողի, սերունդ առաջացնողի հետևվում է նաև այն սովորույթից, որ հայ ժողովրդի մեջ պահպանվել են ազգանուններ, որոնք կանանց անունով են և կոչում են այդպիսի տոհմերի ծագումը մորական գծով: Այդպիսի մի շարք կանացի ազգանուններ գոյություն ունեն մինչև օրս էլ, մանավանդ Հայ գյուղերում, ինչպես Նունուֆարյան, Նազուբյան, Ձեթեհերյան, Շահանդյան և այլն:

Հենց որ ազգակցությունը ճանաչվում էր մոր գծով, անշուշտ և որդեգրության դեպքերում, յերբ օտարականին ցեղակից սերնդի կամ տոհմի մեջ ընդունվում էր մի նոր անդամ, վերջինիս ընդունումը կատարվելու յեր միայն մոր ձեռքով: Եվ ահա որդեգրությունը տեղի յեր ունենում որոշ ձևով, որ կայանում էր որդեգրության ֆիկցիայի մեջ, մի ձևակերպություն, որով նորեկը ճանաչվում էր մոր զավակը: Հին-Նախիջևանի գավառում հայերի մեջ մեկին որդեգրելիս, կինն առնում է կալնում նրան իր շապիկի միջով, իսկ ամուսինն այդ նորեկ զավակին ընդունում է շապիկի տակից (ЗНА. 6): Նույն այդ ֆիկտիվ ծննդաբերությամբ շեշտվում է այն իրավաբանա-

կամ խնամքը վար փորեցրվող ազատահեստով համարվում մորից հեռացած. որս ազգական, իսկ հոր ձեռքով ընդունվելը պետք է համարել ավելի նորագույն հավելում, վոր բնականորեն առաջանալու էր, պատրիարխատի շրջանում: Նույնն է Լոռու գավառում. «չեթե վոչ մի զավակ չեն ունենում, այն ժամանակ մինին, սովորաբար ազգական մանուկին, վորդեգրում են, նրան յերեք անգամ անց են կացնում կնոջ շապիկի միջով, իբր թե կնոջից է ծնվում» (ԱՀ. X, 132):

Մատրիարխատից բխող մոր ծննդական նշանակությունը յերեվում է մի շարք ժողովրդական սովորույթներում: Յերբ վորդին հարս է բերում տուն, մայրն է առաջինն ընդունում և հարսին իր ազգին ճանաչում: Այդ նպատակով հայ ժողովրդի մեջ գոյություն ունեն հատուկ և բնորոշ ձեվեր: Վարանդայում յերբ հարսնքավորները, յեկեղեցուց վերադառնալով, մտնում են նորափեսայի տունը, «Թագավորի մայրը մի սկուտեղի մեջ յերկու լավաշ հաց ու մի փոքրիկ ամանի մեջ կրակ՝ վրան խունկ դրած, պտտեցնում է տան չորս անկյունը, ապա դուրս գալիս է յերեք անգամ պտտվում է Թագավորի ու Թագուհու շուրջը. հետո մի բարձր տեղից ընկույզ կամ կաղին շաղ տալիս հարսի գլխին. ապա մտնում ու համբուրում է հարսի ճակատը»: Նույն ձեվը շատ կամ քիչ տարբերությամբ կատարվում է Փամբակի գավառում, Արցախում, Նոր-Բայազետի գավառում, Մուշ—Տարոնում, Գողթանում, Լոռում և այլուր[125]: Բնորոշն այն է, վոր հարսնքավորները յեկեղեցուց փեսայի տունը հասնելիս՝ մինչեվ կանչեն բարձր ձայնով և դուրս հրավիրեն փեսայի մորը, վորի մասին նույն իսկ հատուկ ժողովրդական յերգ կա.

«Դուրս արի, հե՛յ դուրս արի,
Թագավորի մեր, դուրս արի և այլն...»

Մյուս կողմից՝ հարսնացուի մոր ծննդական իրավունքը, նրա մորական իշխանությունն էլ է ճանաչվում: Դա արտահայտվում է նրանով, վոր փեսացուն կազմը ղալաճ, բաշլըղ. մի խարար՝ աղջկա համար գլխավոր մեծարելու պետք է տա հարսի մորը նախ ծծագին կամ կաթնագին (ԱՀ. IX. XII. 123) և կամ, ինչպես Մուշ—Տարոնում, սութ հախի կամ կաթնավարձ (ՆԴ 1895 թ. № 283): Այդ-պիսով ակնհայտ արտահայտվում է այն գաղափարը, թե աղջիկն իրոք մոր զավակն է, վորի համար էլ վճարում են:

XI

Մատրիարխատի հասարակական-տնտեսական կարգերում մեծ նշանակություն են ստանում կանանց յեղբայրները, մորեղբայրները: Յերեխան, աճելով ու սնվելով միայն մոր ու նրա ազգակիցների մոտ, նշանավոր ու հզորագույն կազմվում է, ինչպես, որպես հետ: Մատրիարխատի շրջանում առանձնական խմբավորության կամ ընտանեկան համայնքի պաշտպաններն արտաքին Թշնամիների դեմ, առաջինը տարեցները, վերջապես վորդորդներն ու մասնավոր հայրաթայթաղներն այդ մորքին հետ, այսինքն կնոջ յեղբայրները, մորեղբայրները, կամ քեռիները: Առավել մեծացող յերեխան, անմեկնելով հանապազ, վոր իր և մոր պաշտպանն ու նեցուկը հանդիսանում էր նրա յեղբայրը, տոգորվում էր սերտ ազգակցական զգացմունքներով դեպի նա: Հարեթական ընտելացածության տարիներին նույնպես, նահապետական հասարակական կարգերում անգամ հանգամանքների մեջ «յեղբայր» բառը միայն յեղբայր չէր նշանակում նեղ իմաստով, այլ և «այր» կամ «ամուսին», նաև կնոջ «հայր»: Տարեգրքերը այդ նշանակությունն ավանդաբար պահպանվել է հայ ժողովրդական հայացքներում, իբրև մնացորդներ վաղեմի մատրիարխատից:

«Սասնա ծռեր» ժողովրդական դյուցազնական վեպի մի տարբերակի մեջ պատմվում է, թե Սանասարն ու Բաղդասարը, սպանելով իրենց քրիստոնյա մոր խորհրդով կռապաշտ հորը, փախչում են և մի ամայի տեղ վիթխարի շենք և դղյակ են կառուցանում: Յերբ նրանք իրենց մորը բերում են այնտեղ, վերջինս ասում է. «Գնացեք ձեր քեռու մոտ, վոր իմ ախպերն է, յերեք բաժին [?], վոր հաստատվի գերը» (ԱՀ. IX, 118): Քեռու նշանակությունը շեշտվում է նաև «Սասնա ծռերի» մի այլ տարբերակում՝ «Դավիթ ու Մհերի» մեջ հետևյալ խոսքերով. «Աստծ են՝ աղջիկն ու յեղբորորդուց, վոր ազնիվ քեռիների», այսինքն «յեղբորից աղջիկը կնությամբ առ, վորպեսզի վորդին նման լինի քեռիներին»[126]: Հիրավի, հայ ժողովուրդը հավատում է, թե վորդիները ծնվում են նման իրենց մորեղբայրներին: Այդ կարծիքն արտահայտվում է ժողովրդական մի ասածում. «Տղան քեռուն կքաշի»: Այդ սովորական հավատի գաղափարային նմանությամբ պահպանվել է նաև հրեաների մեջ[127]:

Մորեղբոր նշանակությունը յերևում է նմանապես նրանում, վոր խնամախոսության դեպքերում սովորաբար յերիտասարդների մորեղբայրներն են գնում աղջիկ ուզելու իրենց քույրերի զավակների համար, ինչպես Վայոց Ձորում (ԱՀ. XIII, 144), Գողթանում (ԱՀ. XII, 120), Մուշ—Տարոնում (ԱՀ. XXVI, 157): Նույնպես աղջիկ տալու կամ չտալու հարցի վերջնական վճիռը կայացնելիս աղջկա մայրը խորհրդակցում է և լսում իր յեղբոր կարծիքը, ինչպես Սիսիանում (ԱՀ. III, 210), Վասպուրականում (ԱՀ. XX, 146):

Մեր ժողովրդական սովորույթներում պահպանվել են բազմաթիվ հետքեր, վորոնցից կարելի յե մակաբերել, թե ինչ մեծ դեր էր խաղում յեղբայրը մորական սերնդի մեջ, պաշտպան ու հովանավոր հանդիսանալով իր քրոջն ու նրա զավակներին: Քրոջ ու յեղբոր միջեվ

բնականաբար հաստատվող սերտ հարաբերությունները արտահայտված են ժողովրդական բազմաթիվ երգերի, առածների, երդումների մեջ: Քույրերը միշտ երդվում են իրենց «եղբոր ազիզ արևով», «էն անուշ քիր ու ախպերությունը զիանիմ» և, ընդհանրապես, ամենասոսկալի կերպով է հնչում քրոջ ախպորն այն անեծքը, երբ ասում են «քու ախպեր ախպերը մի պատառում գնեմ»: Դժվար է այն կնոջ վիճակը, որ եղբայր չունի, պաշտպան չունի.

«Էն քույրը, որ ախպեր չունի,
Սիրտը սև թաղիք կլի».

կամ՝

«Հարսնած եկավ վերին կալերով,
Խինին բերին թղթի ծալերով.
Ախպեր չունիմ, ձիու գլխին խաղնա,
Տանի համբրեն, բարով պարձնա»։ (ԱՀ· XI, 60)։

Եղբոր նշանակությունն ավելի ցայտուն արտահայտվում է հարսանեկան սովորույթներում: Հարսնեղբայրն է թույլ տալու, որ քրոջը տանեն պսակի. եղբայրը պետք է վճարի այն փողերը, որ հասցնում էին փոխգրած քրոջ համար: Նրան էր պատկանում այն իրավունքը, որով նա նորափեսային թույլատրում էր քրոջ կուսությունը խախտել: Զանգեզուրում նորահարսին ծնողների տնից դուրս տանելիս՝ փեսացուի մակարները ահագին աղմուկով երգում են.

«Ախպոր չուշեն կապանցին,
Քրոջ վաղեն տարեցին»։

Արտաշատում հարսնածի ժամանակ հարսի եղբայրը նստում է սնդուկի վրա, որի մեջ է բաժինքը, և չի թողնում, որ տանեն հարսի հետ, մինչև ինքը չստանա իր բաժինը. «չուլթա նստելու» անունից հետո աղջիկները տալիս են՝ «տարան». և հիրավի, միայն այդ ժամանակ հարսը դուրս է գալիս հորանց տնից (ԳՀՓ· 61)։ Գողթան գավառում, երբ հարսը հասնում է նորափեսայի տունը, ներս չի մտնում, մինչև որ «Թագավորի» հայրը կամ մակարբաշին մի ընծա՝ չորեքին կամ գլամ է տալիս հարսնեղբորը, որ միջնորդ թույլատրի իր քրոջը տուն մտնելու (ԱՀ· XII, 132)։ Բուլանըխում, նմանապես և Ջևլթառնում, մինչև ախպերայրը հարսի հետ գրավ դրամ չտեղը վառք գնի, հարսի եղբայրը դուռն առ կանգնած, ձգում է խնամու ոտքը և պահանջում է «աղբոր դաշին», որ ընդունված սովորությամբ անպայման տրվում է[128])։ Գանձակի գավառում, երբ նորահարսին եկեղեցի յեն տանում պսակելու, հարսնեղբայրը մի զգակ է նվեր ստանում թագավորի անեցիներից: Նոր-Բայազետի գավառում հարսնեղբայրը ձեռքից է վերցնում փեսան նորահարսին. «քահանան գնում, բռնում է հարսնացուի ձեռքից, մյուսից էլ հարսնեղբայրը, և ապա

բերում կանգնեցնում թագավորի հանդեպ, ձեռք ձեռքի տալիս և սկսում պսակի խորհուրդը» (ԱՀ· XVI, 25)։ Համշենցիների մեջ սովորաբար հարսանիքի կերուխումներին ամենից ավելի պահանջներ անողները «հաց ու աղը» ծախողները նորահարսի հետ եկած հարսնեղբայրներն են լինում. որոնց ամեն ուզած ուտելիքը պետք է մոտ բերեն, թե չե կծաղրեն, իսկ յերբեմն էլ մեծ ու կռիվ կսարքեն տանեցոց հետ (ԱՀ· IV, 139)։

Հարսնեղբայրներն ամբողջ հարսանիքի ընթացքում չարաճճի իրենց քրոջ հետ անբաժան են լինում մինչև առագաստի առաջին գիշերը: Մուշ–Տարոնում հարսնեղբայրը 1—2 օր մնում է նորահարսի մոտ և, ապա մի զույգ կոշիկ կամ մի Փաս ընծա ստանալով, վերադառնում է իրենց տունը (ԱՀ· XXVI, 172)։ Հարսնեղբայրները քրոջ հավատարիմ պաշտպաններն են համարվում զանազան աներևույթ չարքերից ու տեսանելի թշնամիներից: Գանձակի գավառում, հարսին եկեղեցի տանելիս՝ հարսնեղբայրները յերբեմն բռնում են թագավորի ու խաչեղբոր փեշերից, վերջապես թագավորի և թագուհու միջև չարամիտ մարդիկ չանցնեն ու դրանով թագավորը «չկապվի», այսինքն չկորցնի իր առնականությունը:

Ինչպես արդեն հիշել ենք, կնոջ գոտին սիմբոլիկ ձևով՝ նշանակում է կնոջ կուսությունը. և ապա հարսը գլխավորապես՝ նրա գոտին շատ տեղերում կապում է ոչ թե քավորը, այլ հարսնեղբայրը: Կապելով քրոջ գոտին, եղբայրն իրավունք է տալիս փեսային արձակելու իր քրոջը: Արտաշատում հարսի եղբայրներից մեկը, գոտին ձեռքում բռնած, չի կապում հարսի մեջքը, մինչև «աղբոր գոտին» չի ստանում (ԳՀՓ· 61)։ Նոր-Բայազետի գավառում, երբ հարսը հագնվում է պսակի գնալու, կանչում են հարսնեղբորը գոտին կապելու (ԱՀ· XVI, 24)։ Նույնը կատարվում է Գողթանում, Ներքին Ագուլիսում (ԱՀ· XII, 128)։ Իսկ Զանգեզուրում եղբոր իրավունքն իր քրոջ կուսության նկատմամբ պարզ արտահայտվում է նույնիսկ առանց որևէ սիմբոլի. «Հարսը գիշերը գնում է, քավորին համբուրում և պառկեցնում է, իսկ ինքը գալիս հարսնեղբոր հետ պառկում. փեսան էլ գնում մտնում է քավորի ծոցը»։ Նմանապես Արտաշատում, նորահարսի կուսությունը ախտահարելու այդ իրավունքը փեսան գնում է հարսնեղբորից վարձով պատված ընծայով, որ տրվում է «Թագվերացումից հետո» առագաստ մտնելուց առաջ (ԳՀՓ· 63)[129])։

Հարսնեղբոր նշանակությունը բացահայտող այլպիսի օրինակներ կարող ենք ավելի ևս շատ բերել ժողովրդական հարսանեկան սովորույթներից, բայց ավելորդ ենք համարում, քանի որ վերոհիշյալներն էլ բավական են լուսաբանելու մատրիարխատի սոցիալական կարգերում եղբոր ունեցած դերը: Միայն ընդգծենք այդ նշանակությունն

ապացուցում այն փաստը, վոր ժողովրդական ավանդույթն ազնվության և հաստատուն աղջիկների կանանց, վորոնք չունեն յեղբայրներ։ Այսպիսի զետեղում գտնում են ազգակցության Փինիկիայի։ Յեղբայրազուրկ մի-կին, յերբ կարիք է զգում յեղբոր պաշտպանության ու հովանավորու-թյան, ընտրում է իր համար «վողջույն տղերք» կամ «ավետարանի աղ-բեր», վորը նրա համար արենակից յեղբոր նշանակություն էր ստանում։ «Վողջունատղայը և վողջունեղբայր լինում են Զատկին. կին ու տղա-մարդ վողջույն են տալիս յեկեղեցում և խնդրում են քահանային, վոր ի-րենց զլխին ավետարան կարդա։ Տասաստնները թույլ չէր տրվում, վոր մինչև 7-րդ սերունդը միմյանց հետ խնամություն անեն» (Ա.Հ. X. 132)։ Սերբիայում յեղբայր և քույր դարձողները ծակում են իրենց ճկույթների ծայրերը և փոխադարձաբար ծծում արյունը, վորից հետո նրանք պարտավոր են իրար հավատարիմ մնալ մինչև իրենց արյունա-կիցներ (ЗИА. 27)։ Անշուշտ հնագույն այս վերջին ձևն է, վոր հե-տագայում, քրիստոնեական դարերին, յենթարկվում է կրոնական ազ-դեցության ու ապրում «հոգևոր ազգակցության» գաղափարով

XII

Համեմատական ազգագրությունից հայտնի յե, վոր այն ժողովուրդնե-րի մեջ, վորոնք տակավին չեն թոթափել մատրիարխատի մնացորդները, այր մարդը, ամուսնանալիս, կնոջը չի տանում իր տունը, այլ թողնում է նրա ծնողների հարկի տակ և ինքը հաճախում է կնոջ մոտ։ Այս սովո-րույթի ծագումը բացատրվելու յե մատրիարխատի տնտեսական նախա-դրյալներով։ Մատրիարխատի սոցիալ–հասարակական պայմաններում կինն արդեն նստակյաց կենցաղ է վարում, իսկ այրմարդը տակավին շարունակում է իր թափառիկ կյանքը, շնորհիվ վորսորդության և ա-ռաջ սկզբնական անասնապահության։ Այսպիսի հանգամանքներում, ա-մուսնանալիս, այրմարդը դժվար է գնար կնոջ տունը։ Սակայն ի նկա-տի ունենալով, վոր այդ շրջանում կինմարդը տնտեսական ավելի մեծ նշանակություն ու արժեք էր ներկայացնում, ուստի հորդան, կամ ցեղա-յին խմբակցությունը, վոչինչ չէր կորցնում, զրկվելով այրմարդուց, և ընդհակառակը, վոչ մի կերպ ձեռքից չէր թողնի կնոջը, այդ յերկրա-գործ աշխատավորուհուն։ Հետևապես, յեթե այրմարդը մտադիր էր ամուսնանալ ու կնոջը տանել իր մոտ, նա ստիպված էր փոխհատուցում վճարել կնոջ արժեքի գնման կամ փրկանքով և կամ կնոջ հորդայում ա-խատելով։ Յեվ վորովհետև այդ սոցիալ–տնտեսական հասարակակար-գում դեռևս կարելի չէր փոքր ի շատե հարստություն կուտակել, ու-տի և այրմարդուն մնում էր անդամակցել կնոջ հորդան, մնալ նրա հարկի տակ աշխատելու, յենթարկվելով նրա ազգականների ու ցեղա-կիցների իշխանությանը։ Այդպիսի տեսակետի յենք հանգում

«Դավիթ և Մհեր» ժողովրդական վիպասանության մեջ։ Այստեղ նկա-րագրվում է, թե ինչպես Խանդութի գեղեցկության համբավի վրա 40 յերիտասարդներ գալիս են մոտը փեսայանալու, բոլորն էլ փահլեվան-ներ։ Սրանք, վորպեսզի գրավեն աղջկա սերն ու համակրանքը, ծառա-յեն մտնում և ապրում հարսնացուի տանը, կատարելով զանազան աշխա-տանքներ ու հանձնարարություններ։

Կովկասյան լեռնականներից խևսուրները սովորություն ունեն, ա-մուսնանալիս, իրենց կնոջն ամբողջ տարի թողնել նրա ծնողների տանը․ նույնիսկ տարի անցնելուց հետո յերկու ամուսինների կենակցությունը կատարվում է գաղտնի։ Աֆրիկայի Սահարի տուբու անունով վայրենի ցեղի մեջ սովորություն է, վոր այրմարդը՝ ամուսնանալով, կնոջը բե-րում է իր տունը, բայց կինը պարտավոր է մնալ իր ամուսնու մոտ մի-այն 7 օր և ապա վերստին յերկար ժամանակով վերադառնում է իր ծը-նողների մոտ։

Հայերի մեջ պահպանվել է մի սովորություն, վոր իր էությամբ հիշեցնում է այն հնագույն ժամանակները, յերբ կինը մնում էր իր մոր մոտ, իսկ այրմարդը ամուսնական հարաբերությունների համար հա-ճախում էր նրա մոտ։ Դա այսպես կոչված դարձի սովորությունն է, վոր տեղի յե ունենում մեծ հանդիսավորությամբ։ Բուլանըխում, պսակվե-լուց 4–5 շաբաթ հետո հարսի հերանք վերադարձնում են աղջկան իրենց տուն։ Այդ դարձը կատարվում է հատուկ հրավիրակ կնոջ ձեռքով։ Մնա-լով 3–4 շաբաթ մոր տանը, նորահարսը վերստին գալիս է իր այրմար-դու տունը։ Դարձի սովորությունը գոյություն ունի նմանապես Վանի շրջանում (ԱԲ․ 1897․ № 17, 22, 23, 27 և 29), Տարոնում Ա.Հ․ XXVI, 175), Վայոց Ձորում (Ա.Հ․ XIII, 166) և այլուր։

Մատրիարխատի հետագա շրջաններում, յերբ այր և կնոջ ամուսնա-կան հարաբերությունները սեփական են դառնում, և սկսում է հիմք առնել մշտական կենակցության սկզբունքը, այն ժամանակ արդեն այ-րմարդը ապրում է իր կնոջ տանը և նրա մոր իշխանության ներքո։ Կան մի քանի վայրենի ցեղեր, օրինակ՝ գվայկուրու Բրազիլիա-յում, բակեր Աֆրիկայում և այլն, վորտեղ ամուսնության ցեղերում վոչ թե կինն է գնում իր ամուսնու տունը, այլ վերջինն է տեղափոխ-վում կնոջ մոր տունը։ Այդպիսի սովորության մնացորդներ են պահ-պանվել նաև հայերի մեջ։ Հին–Նախիջևանի շրջանի հայ գյուղերում մոտիկ անցյալները սովորություն կար, վոր յեկեղեցական պսակադը-րությունից հետո նորապսակ աղջկան բերում էյին իր հորանց տունը և այստեղ մնում էր անորոշ ժամանակ․ այնուհետև նորից կրկնապսակ ծախսերով հարսանիք էյին անում և հարսին բերում էյին արդեն այրի տունը (ՆԴ․ 1890, 17)։ Վայոց Ձորում նորապսակները յեկեղեցական պսակից հետո մեծ հանդեսով վերադառնում են անդրանիկ հարսի

տանը Եկյանց նույն յոթգլխանին, խնձորենուց հետո, երբ բոլոր պտուղները զրկվում են ու անեցիները քնում, փեսայի համար մի առանձին սենյակում կամ մի այլ անհրաժեշտ անկողին են պատրաստում և տան պատերից մեկը նորահարսի կենտից բռնած բերում է նորափեսայի մոտ և ինքը հեռանում։ Նորապսակներն այստեղ մինչև լույս ոգևորվում են (ՀԺ. XIII, 150)։ Բայց մի շարք հայրենական զուգահեռներում պահպանվել է նույն սովորությունը տակ ձևափոխությունն. օրինակ՝ Հորսառ Թափոր յեկեղեցու, պսակադրության ծիսակատարումից հետո նախ՝ դիմում է հարսի տանը, փոխանակ նրանց ընդունում են աղջկա մայրը, հյուրասիրում։ Սրտախնությունն է տնում, ապա մի քանի ժամից հետո տղեն տղային հետ միասին, գնում է ազդյալի տանը։ Այդ ձևը պահպանվել է Մոկսում (ՀԺ. III, 222—223), Զանգեզուրում (ՀԺ. IX 235) Լոռում (ՀԺ. X) և այլն։

Միևնույն ժամանակ նույն իմաստն է պարունակում հայ ժողովրդական կենցաղում տարածված [illegible] սովորույթը, երբ տղամարդը անցնում է ընդմիշտ կնոջ հարկի տակ ու սրա ծնողների իշխանությունն է ընդունում։ Այդ և [illegible] գաղափարը հայ ժողովրդի մեջ ավելի բնույթ է ստացել, այսինքն, որը ժառանգի դառնալ կինը ու յերկրատարի աշխատող ձեռքի բացակայության պատճառով [illegible] իրենց համար [illegible] չեն բերում [illegible] և այնպես [illegible] սոցիալ-իրավական հենքը [illegible] մատրիարխալ հարաբերություններում։ Հիրավի, կան հայկական [illegible] սովորույթը ծագում է նաև այնպիսի պայմաններում, երբ ընտանիքներն ունեն որոշ ժառանգներ ու [illegible] աշխատող ձեռքեր. Այդ կողմից բնորոշ է [illegible] կառուցվածք Ակնա հայերի մեջ, որ վերոհիշյալ սովորությունը [illegible] ու [illegible] պահպանվում է [illegible] ընտանիք իր աղջկա [illegible] փեսային [illegible] (Ա [illegible] 280)

Հայ ժողովրդական հայացքներում նշանավորությունն [illegible] ժամանակին [illegible] մաքսում, ավելի մեծ նշանակություն ունի [illegible]։ [illegible] հարսնացուի միջև առանձնական հարաբերությունները կարգավորում են նշանավորությունից հետո, մի ընթացքում, որ հետո [illegible] բաց [illegible]։ Ամուսնությունն է [illegible] փեսացուն նշանադրությունից հետո ծանոթ ու [illegible] թե անկողին կողմից և թե [illegible] համարվում էր ի [illegible] մոտ, [illegible] և [illegible] ու հյուրասիրվում։ Այդպես է Նոր-Բայազետում (ՀԺ. XVI, [illegible]

Նոր-Բայազետում («Բյուզանդիոն» 1899 № 684 685) և մի շարք գավառներում[139])

Այդ սովորույթի մեջ այն տեսակետն է կարևոր թվում անցնում, որ փեսացուն գնում է իր ամուսնական մերձեցման նպատակով հարսնացուի մոտ և այն էլ մոր ընդունելությամբ, մինչդեռ նույն հարսնացուն իրավունք չունի կեսրոնց տանը վրա գնալ մինչև պսակադրությունը։ Հետևաբար այստեղ էլ տեսնում ենք մատրիարխատի այն շրջանից մնացորդներ, երբ այրմարդը գնում էր ամուսնական հարաբերությունների նպատակով կնոջ մոտ, մնում էր նրա հարկի տակ, ճանաչելով միայն կնոջ մոր նշանակությունն ու իշխանությունը։ Հետագայում, երբ արդեն առաջանում է հայրիշխանությունը, վերոհիշյալ սովորույթը, որպես ֆիկցիա, ձևական առումով, շարունակում է ապրել իր գոյությունը։ Իսկ այն հանգամանքը, որ խնամի [illegible] թշնամաբար են վերաբերվում այդ դաղափարի այցերին և [illegible] ընկած [illegible] լավ ծեծում կամ ծաղրուծանակի [illegible] փեսային, նույնպես կապված է աղջիկ, որ, հիրավի, դա հետևանք է մայրական իրավունքի (մատրիարխատի) անկացման և դրա փոխարեն հայրիշխանության գործադրման, երբ բոլոր այրմարդիկ [illegible] են հայրիշխանական գաղափարի ներքո [illegible] մատրիարխատի ամուսնական հարաբերությունները։

XIII

Հայ ժողովրդական կենցաղում ամուսնականության [illegible] մեջ պահպանվել են մնացորդներ, որոնք վառ շարժով [illegible] են մատրիարխատի յերբեմնի գոյությունը։ [illegible] կեց, որը ճանաչված է իբր [illegible] ընտանեկան համայնքի, [illegible] ամուսնության իրավունքի [illegible] կնոջ, այն է հարսի անձնական [illegible], [illegible] վրա չի տարածվում ընդհանուր մյուս անդամների, նույն [illegible] ամուսնու իրավունքը։ Դա այնպես անվանված [illegible] է [illegible] մեջ, կամ [illegible]։ Դա այն դրությունն է, որ [illegible] է միմիայն հարսների և [illegible] նշանադրության, [illegible] ու [illegible] ժամանակները հարսին [illegible] դրամներից, գործերից և այլն։ Կնոջ [illegible] այդ գույքը չի կարող խառնվել ամուսնու ընտանիքի [illegible] գույքին, չի կարող շահագործվել ու օգտագործվել նրա [illegible] ձեռքով։ Ժողովրդի կարծիքով [illegible] չի [illegible]։ Այդ տնտեսական-իրավաբանական [illegible] նույնիսկ [illegible] օրենքների մեջ։ Հայ դատաստանագրքերում, ինչպես, օրինակ, Մխիթար Գոշի, պահպանված է այն տեսակետը, որ կնոջ բե-

բաժ ու ստացած գրամները ու ընծաները՝ ապաշքն ու ցերեկացանքը կարգվում են կնոջ անձնական սեփականությունն ու անձեռնմխելի էին:

Ի՞նչ պատճառով է պարզաբանվում իր մեջ այդ սովորութային իրավունքը, որի հիման վրա միջնադարյան տան մեջ չէչտակի տարբերվում և զատվում են համայնական գերդաստանական գույքը կնոջ անձնական ունեցվածքից: Այստեղ պարզորոշ արտահայտված է այն սկզբունքը, որ [illegible] էր ժառանգարկման չչանում. կանանց գույքը, մասնական սեփականության իրավունքը արտահայտորեն բաժանված էր այդ մարդկանց սեփականությունից, երբ առանձնական ու կանանց անհատական գործունեությունները իրարից միանգամայն զատ ու անկախ էին պաշտպանում:

Կանանց այդ առանձին սեփականատիրական իրավունքը ամրանում էր նաև այլ ժողովուրդների ու դրանց օրենսդրությունների մեջ: Գերմանական միջնադարյան օրենսգրքերը պարունակում են համանման հոդվածներ, որ մանրամասնորեն վերաբերվում են կանանց ու ամուսնացողների իրավունքներին իրենց գույքերի անձնական սեփականության վերաբերմամբ: Այդ հոդվածների վերլուծումը ցույց է տալիս, որ նրանք կրում են իրենց մեջ նախնական մատրիարխալ սեփականատիրական հարաբերությունների մնացորդներ:

Կանանց այդ անձնական սեփականությունից են առաջանում են առանձնահատուկ իրավաբանական հարաբերություններ ժառանգական հարցում: Ըստ հայ սովորութային իրավունքի՝ առհասարակ աղջիկները զրկված են ժառանգական իրավունքից, բայց այս դեպքում կանանց անձնական սեփականության ժառանգությունն է գտնվում կանանց՝ մայրական գծով. այսինքն ժառանգում են աղջիկները, թեև որոնց հետ միասին ժառանգում են նաև տղաները: Սակայն տղաների ժառանգումը դեռևս է համարել ավելի նորամուծ երևույթ, որ առաջացել է անցյալ պատրիարխալ չրջանում: Հայ ազգագրական նյութերի մեջ առկա են հարյուրավոր օրինակներ, որոնք թեև ժամանակի ընթացքում պատրիարխալական հարաբերությունների ներքո խիստ դեֆորմացվել են, ապրելով նոր սկզբունքներով, այնուամենայնիվ պարունակում են մատրիարխալ ավելի մնացորդներ:

Կնոջ մահից հետո օժիտը մնում է մարդուն, եթե սա բաժանված է իր հոր գերդաստանից, իբրև մի առանձին սեփականություն, որի վրա իրավունք չունեն տան մյուս անդամները. բայց մարդու մահից հետո այդ օժիտի վրա ժառանգական իրավունք ունեն զավակները, այն էլ այս ձևով. այդ գույքի կեսը մասը պատկանում է տղա ժառանգներին, բայց մեկ մասը՝ աղջիկ ժառանգներին (Յ Н А. 33): Սակայն երբ կինը վախճանվում է այն ժամանակ, երբ մարդը անբաժան է հայրական տնից, օժիտի վրա ժառանգական իրավունք ունի ոչ թե ամուսինն, այլ միայն զավակները, որոնցից տղաները ստանում են նույնպես մաս, բայց աղջիկները մաս (Յ Н А. 33):

Սովորութային իրավունքի նույն սկզբունքներով են առաջնորդված նաև Մխիթար Գոշի դատաստանագրքի հոդվածները կանանց անձնական սեփականության վերաբերմամբ: Միջնադարյան մաշկամբ, ապահովության դեպքում, հանձնվում էր կնոջն իր պատկանելի սեփականությունը (ԴՄԳ. II, Դ): Բայց կնոջ մահվան դեպքում ժառանգական իրավունքի մեջ դեր էր խաղում գլխավորապես այն հանգամանքը, թե արդյոք ամուսինները ունեի՞ն զավակներ: Եթե կային զավակներ, այն ժամանակ մայրական ամբողջ ունեցվածքն անցնում էր նրանց, ինչ…, ինչպես և հայրականը: Ընդհանրապես կնոջ մահվանից հետո գույքի նկատմամբ ժառանգական իրավունքը նույն ձևով էր կիրառվում, ինչ ձևով և մարդու. «Եւ կանանց մեռելոց նոյն լիցի դատաստան օրէնք և որոց ոչ[illegible]» և ուղղակի գծով ժառանգների բացակայության դեպքում ցեղի հորն (կնոջ) ժառանգը մինչև չորրորդ ազգն (ԴՄԳ. I, ՃԻԲ): Սերնդն այն ապահովուցին, երբ մայրական գույքն անցնում էր զավակներին, նմանապես և [illegible] հանդեպ [illegible] գալիս վերջապես իրավարար [illegible], որ պատասխանատու է այդ [illegible] ամբողջության համար: Եթե նախապես զավակներ մեռած լինեն և [illegible] վախճանվում էր մայրը, վերջինից մնացած գույքը մի մասով անցնում էր ամուսնուն, բայց մյուս մասով կնոջ հորը, եթե վերջինս դեռևս ապրում էր: Եթե ամուսնությունն անզավակ էր լինել՝ կնոջ մահվանից գույքը անցնում էր իր հորը. բայց ամուսինը ստանում միայն կենակցության [illegible] մի մասը (գույքի [illegible]): Բայց երբ [illegible] մերձավորները չեն ունեցել, և կինը մահացել է հոր կյանքի ժամանակ, այն ժամանակ ամուսինը վերջինս չի ստանում, և կնոջ ամբողջ ունեցվածքն անցնում է կնոջ ազգականներին (ԴՄԳ. I, ՃԻԲ):

Հայ սովորութային իրավունքի նման՝ գերմանական հին ժողովրդական իրավունքներում էլ պատրիարխալական չրջանում մնացել էին կնոջ սեփականության ժառանգման վերջիններս գծով, որը համեմատաբար ավելի ընդարձակ է արտահայտված, քան հունական ավանդություններում[151]:

Կանանց ու այդ մարդկանց տարբեր ու անկախ գույքային իրավաբանական երևույթները հանդես են գալիս ոչ միայն սեփականատիրության, այլ և անհատական գործունեության ասպարեզում: Այն ազգագրական միջավայրում, երբ մատրիարխալական կարգը քայքայվում էր և նրա ավանդները միջից դուրս էր բարձրացնում պատրիարխատը, արտահայտորեն առաջանում էր գերդաստանական կազմակերպության մեջ մի նոր երևույթ: Այդ երևույթի համեմատական ուսումնասիրության այդ ասպեկտներում ունենում եղել են տարբեր [illegible]

չին տնտեսական գործունեությունները: Այդ տարբերությունն արտահայտվում է թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին առևտրության մեջ, ու պահպանվել է փոքր չափով լոկ այն ժամանակ, երբ արդեն բազմաձևություն [illegible] էր [illegible] կարգը: Այնուհետ նախ հիշենք այն բնորոշ յուրահատկությունը, որ կանայք մեծամասամբ [illegible] են այրմարդկանցից առանձին. Հնահայկական կյանքը գերդաստանի անդամներին բաժանել է յերկու խմբի, որոնց մեջ շատ քիչ հաղորդական կամ [illegible] կապ կա: Տղամարդիկ առանձին կանանցից դուրս են [illegible], խմում - իրենց պարտականությունները լոկ թե՛ իրենց կանանց, այլ իրենց յեղբայրներին և հորն են [illegible] գործի վերաբերմամբ տղամարդիկ զարձյալ [illegible] հետ են խորհուրդ անում[134]: Դա աչքաչար մի մնացորդ է այն պատրիարքական հարաբերությունների, երբ տնտեսական գործունեությունը տարբերվել էին [illegible] թե՛ [illegible] թե՛ կանանց աշխատանքի [illegible]:

Համեմատական ազգագրական հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ շատ ժողովուրդների մեջ, որոնք տակավին նախնական կենցաղով են ապրում, կանայք ու տղամարդիկ ոչ միայն առանձին են ուտում և ճաշում, այլ և միմյանց մասին տարբեր բաներ են ասում, նույնիսկ տղամարդիկ ու կանայք իրարից առանձին են պատրաստում իրենց կերակուրները: Շատ երկրներում յերկու սեռի կերակուրները միմյանց բաժանված են իրարից: Ժողովրդական հայացքներով, որը շատ [illegible] գինեխմության դեպք ու ձկների վրա, [illegible] կանայք [illegible] չունեն [illegible], իսկ իրենց [illegible] այն ասում են [illegible] այրմարդիկ: Նույնն է [illegible] Չինաստանում և Ավստրալիայում, որ տղամարդիկ առանձին հասարակական տուն են ասում, այսպես կոչված «ակումբ», [illegible] գործածելով, իսկ կանայք ու երեխաները իրենց [illegible] միայն [illegible]: [illegible] աշխատանքի [illegible], [illegible] լոկ այրմարդիկ: Մինչդեռ [illegible], [illegible] հասարակական [illegible], [illegible] տնտեսական գործունեության [illegible] մատրիարխատի ձևը:

Երկու սեռի [illegible] տնտեսական գործունեության [illegible], [illegible] փոխանցել են ու [illegible] իրենց [illegible] նաև հայ [illegible]: Այսպես [illegible] տնտեսական գործունեու-

թյունը բաժանված է յերկու սեռի աշխատանքի դաշտ ու ներսի հա[illegible] սեռական սկզբունքի: Դրսի, գյուղատնտեսական, դաշտային ու ընտանեկան աշխատանքները կատարում են այրմարդիկ տան մեծի, նահապետի գլխավորությամբ, որը շատ անգամ ինչ-որ առանձնական մասնակցություն չունի այդ աշխատանքներին, այլ միայն առաջնորդում, կառավարում է աշխատանքի միջոցները և ձևերը, որոնք արդեն [illegible] մի անգամ ամբողջ [illegible] են ընտանեկան ավանդույթներով:

Ժողովրդական առածն ասում է. «Մարդը դրսի պատն է, կինը ներսինը»: Ինչպես այրմարդիկ դուրսը, նույնպես էլ կանայք ներսն են աշխատում. այդ աշխատանքը բաժանվում է ըստ իր բնույթի կանանց միջև, համաձայն սրանց դրության ու հասակի: Սա, այսինքն՝ նահապետի կինը (եթե սա կենդանի չէ, ամենատարեց հարսը) գլխավորությունն ու անօրինությունն ունի և պահում ընտանիքի ներքին կառավարությունը: Նա էլ նույնպես [illegible] խնամությամբ կառավարում է տան գործերը, հրամայում է հարսներին, բաժանում է տնային աշխատանքները: Առանց նրա թույլտվության ոչ մի հարս չի կարող բանալին վերցնել և մի պատառ հաց անգամ հանել[135]:

Այսպես ուրեմն, մեր ուսումնասիրած ազգագրական բազմաթիվ [illegible] մեզ տանում են [illegible] հնագույն նախապատմական հասարակական կուլտուրայի այն մնացորդը, որը անվանում ենք մատրիարխատ (մայրական իրավունք, մայրիշխանություն) և [illegible] Հայկական [illegible] հնուց [illegible]:

Դա մի հասարակական կարգ էր, որը, ինչպես բազմաթիվ հետազոտիչներ [illegible], [illegible] պատմական հարաբերությունների տնտեսական գործունեության բնորոշ ձևերի վրա:

Սակայն արտադրության միջոցների հետագա կատարելագործումով ու զարգացմամբ՝ փոխվում են նաև սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները և դրա հետ էլ կերպարանափոխվում են հասարակական ձևերը:

Այսպիսով մատրիարխատն սկսում է քայքայվել ու աստիճանաբար անհետանալ, տեղի տալով սոցիալական կուլտուրայի մի նոր հասարակական ձևի, այն է՝ պատրիարխատին՝ հայրիշխանությանը:

Այդ փոխանցման հիմնական պատճառների ու հարակից պայմանների մասին խոսք կլինի մեր ներկա աշխատության հաջորդ հատորում, երբ այնտեղ [illegible] պատրիարխատական հասարակական կարգի էությունը:

ՀԱՅԿԱԶ ՉՈՐՐՈՐԴ

ՀՈԳԵԿԱՆ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱ

Ա.

ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԱԿՆԱՐԿ

I.

Հայկական լեռնաշխարհի նախապատմական հնագույն ժամանակաշրջանի սոցիալական կյանքը բնութագրելիս արդեն նկատեցինք, որ տոտեմիզմի և ապա մասամբ մատրիարխատի հասարակական հարաբերությունների վրա կառուցվում են հավատալիքներ ու պաշտամունքներ, որոնք կազմում են նախնական ժողովուրդների աշխարհայեցողությունը: Ծաղկելով ու զարգանալով, ինչպես և իրենց հիմք հանդիսացող հասարակական հարաբերությունները, որոշ տնտեսական-արտադրական պայմաններում, այդ հավատալիքներն ամբողջովին տոգորված են հոգեպաշտությամբ (անիմիզմ), որ իսկապես հանդիսանում է նախնական կրոնի սաղմը:

Կարող ենք, ուրեմն, ասել, որ նախապատմական հնադարյան Հայաստանի թե՛ պալեոլիթը և թե՛, մանավանդ, նեոլիթն ունեցել են իրենց համապատասխան կրոնական հավատալիքները: Անշուշտ, իրենց սկզբնական շրջաններում այդ կրոնական հավատալիքները չեն ներկայացնում վերացականորեն կազմակերպված ու որոշակի առարկայացված մի սիստեմ, ինչպես հետագա կուլտուրական շրջաններում քրմական իմաստության և ուսմունքների վրա կառուցված հեթանոսական կրոնը կամ յեպիսկոպոսների ու վարդապետների բնազանցական աշխարհհայացքների և հերյուրած միութաբանության վրա հյուսված քրիստոնեական կրոնը: Ավելի շուտով այդ հավատալիքներն ու պաշտամունքները կոնկրետացած զգացողություններ էին, թերևս պրիմիտիվ մտածողություններ, նախատրամաբանական մտքեր էին, որոնցով հնադարյան մարդը ձգտում էր ըմբռնել ու բացատրել իրեն շրջապատող այն բոլոր բնական, նաև հասարակական երևույթները, որոնք անմիջականորեն կապված էին նրա բովանդակ կյանքի հետ, ագերս ունեին նրա նյութական գոյության հետ:

Նորագույն ազգաբանական հետազոտությունները ցուցադրում են, որ ներկայումս, այսպես կոչված, վայրենի ցեղերի մեջ, Ավստրալիայի նեգրերը կանգնած են քարեդարյան, այն էլ պալեոլիթի, վերջնագույն ժամանակաշրջանի կուլտուրայի մակարդակի վրա: Նրանց գործիքները քարից ու փայտից են, այն էլ վատ հղկված քարից. Նրանք տակավին անծանոթ են կավագործությանը (կերամիկային) և սոցիալ-

կան կառուցվածքի տեսակետից հանդիսանում են տոտեմական խմբակցություններ։ Ուստի այդ ժողովրդի հավատալիքները, զգացողությունները և ըմբռնումները աշխարհը ներկայացնում են նախնադարյան կյանքի մի շրջան, որը մեծ հետաքրքրություն է առաջացնում և արժեքավոր առարկա է գիտական ուսումնասիրությունների համար։

Ավստրալիացիների կրոնական հավատալիքների հիմքը կազմում է անիմիզմը։ Ավստրալիացին հավատում է հոգիների ու ոգիների գոյությանը և պաշտում է նրանց։ Հոգիների գոյության այդ հավատալիքն առաջացել է նրանից, որ նախնական մարդը չէր կարողանում ճշտորեն ըմբռնել ու բացատրել քնի ու մահվան երևույթները։ Այդ մարդուն թվում էր, որ նա անշարժ պառկած ու քնած էր. մինչդեռ ինքը քնի մեջ այդ նույն ժամանակն իրեն տեսնում է քայլելիս, խոսելիս և ուրիշների հետ շփվելիս։ Հետևապես նա մտածում է, թե գոյություն ունի իր էության մյուս «եսը», որ աննյութ է և շարժվում, գործում է այն ժամանակ, երբ ինքը քնած էր։ Այդ մյուս «եսը» նա պատկերացնում էր որպես հոգի, որ կայան ուներ նրա մարմնի մեջ։ Այդ տեսակետից ելնելով, նախնական մարդը մահն էլ համանիշ է համարում քնին, բայց այն տարբերությամբ, որ հոգին հեռացել է մարդու մարմնից ոչ թե ժամանակավորապես, ինչպես քնի մեջ, այլ ընդմիշտ...

Այս հոգեպաշտական հավատալիքները տոտեմական հասարակակարգությամբ ապրող ավստրալիացու մեջ կապվում են կենդանական և բուսական աշխարհի հետ։ Նա կարծում է, որ ինքը գոյացել է կենդանիներից կամ բույսերից, որովհետև նա նայում է իր վրա որպես իր տոտեմական նախահայրերի հոգիների մարմնացումն, նախահայրերի, որոնք եղել են այս կամ այն կենդանի և բույսը։ Այդ նախահայրերի հոգիներն են, որ, պալեոլիթիկ ավստրալիացու կարծիքով գալիս են մինչև նրան ողջունելու և պաշտպանելու գոյության կռվում, նեցուկ են հանդիսանում նրան՝ բնության դեմ կռվելիս։ Այդպիսի օգնության ու պաշտպանի կարիք է զգում նա առավել հնադարյան մարդը քարեդարյան շրջանում, երբ նրա արտադրողական ու ստեղծագործական ուժերը տակավին գտնվում են զարգացման ամենացածր աստիճանի վրա, երբ նա, բացի իր ֆիզիկական ուժից, ոչինչ չունի իր տրամադրության տակ, որպեսզի կարողանա հաջող մաքառել շրջապատող բնության դեմ, ենթարկել իր օգտագործմանը բնության ուժերը։

Սակայն ինչո՞ւ այդ հնադարյան անիմիստական հավատալիքները հենց սկզբից ստանում են կենդանական կամ բուսական գունավորում։ Այստեղ ահա պարզորոշ երևան է գալիս տնտեսական-արտադրական միջավայրի ազդեցությունը հնադարյան մարդու մտավոր-զգացողական

ըմբռնումների վրա։ Դա որսորդական կենցաղն է, որի պայմաններում կազմակերպվում են վայրի անասուններ որսալը, ձկներ, արմատներ, սերմեր և պտուղներ հավաքելը մտապատկերներն ու ըմբռնումները։ Նախապատմական այդ մարդու ամբողջ կյանքը կախված է կենդանիներից և բույսերից. նրա գոյությունը պայմանավորված է նրանց գոյությամբ։ Ուստի նրա մտածողական ամբողջ գործունեությունը պտտվում է այդ կենդանական և բուսական աշխարհում։ Նա իրականորեն զգում է այդ, կոչելով իրեն նրանց անուններով, նմանեցնելով իր մտապատկերներում այդ կենդանիների կամ բույսերի հոգիները իր սեփական նախնիքների հոգիներին։

Բայց անիմիզմը հետզհետե կորցնում է իր կենդանական և բուսական գունավորումն, երբ մարդկային կուլտուրան թևակոխում է նեոլիթի շրջանը։ Այստեղ արդեն, փոխվում են աստիճանաբար տնտեսական-արտադրական պայմանները, որոնք ստանում են երկրագործական աշխատանքի բնույթ, սկսած նրա ամենապրիմիտիվ ձևերից՝ հողագործությունը բրչի, կեռ փայտի միջոցով (Hackbau, мотыжное хозяйство), որը հետզհետե զարգանում է չութի և այլ նահապետական գործիքներով վարելուն. Նմանապես ստանում են անասնապահության բնույթ, որը իրոք որսորդական գլխավոր գործունեության կերպարանափոխումն է դեպի ընտանեցումն և բուծումն որսած որոշ տեսակի կենդանիների։

Այս պայմաններում հնադարյան մարդն զգում է ավելի ուժեղ կերպով իր կախումը բնությունից, որ այլևս կենդանական և բուսական մտապատկերներով չի երևակայում, այլ այն տարերային ուժերի ճանաչումով, որոնք առաջին դեր են խաղում երկրագործական ու անասնապահական արդյունքներ ձեռք բերելու մեջ։

Ըստ այնմ էլ անիմիստական հավատալիքները, չունենալով այլևս նախկին պալեոլիթային տնտեսական պատվանդանը (բազիս), զրկվելով տոտեմական հասարակական կառուցվածքից, ստանում են երկրագործական գունավորումն, սկզբներում մատրիարխալական և ապա պատրիարխալական հասարակայնությամբ։ Հոգիների պաշտամունքը, հնադարյան երկրագործի անիմիստական հայացքներով, կապվում է արդեն բնության այն տարերային ուժերի հետ, որոնք առաջին նշանակություն ունեն հացահատիկների և պտուղների հաջող բերքի համար։

Ջուրն ու կրակը, արևը, ջերմությունն ու ցուրտը, քամին ու ամպերը և այլն դուրս են վանում հնադարյան մարդու անիմիստական աշխարհից կենդանիներին և բույսերին և իրենք են զբաղեցնում նրանց տեղերը։

II

Ավստրալիացիներն իրենց անիմիստական աշխարհայացքով, թեև պալեոլիթի կուլտուրական շրջանին են պատկանում, այնուամենայնիվ հոգիների ու ոգիների մասին նրանց մեջ կազմակերպված հավատալիքներն ինքնին ներկայացնում են թեև պրիմիտիվ կուլտուրայի, բայց և այնպես որոշ զարգացումն անցած հետևանքներ: Ուստի այդ անիմիզմը չի կարելի համարել կրոնական հավատալիքների ամենասկզբնական ձևը: Մի շարք ականավոր ազգագրագետներ[134]) իրենց դիտական հետազոտություններով փորձում են ապացուցել, որ անիմիզմի տակ նշմարվում է հավատալիքների մի ստորին շերտ, որ ավելի խոր հնություն է կրում իր մեջ և ավելի պրիմիտիվ աշխարհայացքություն է ներկայացնում: Այդ շերտը նրանք անվանում են նախանիմիզմ:

Նախանիմիզմը չի ճանաչում հոգիներ և դիտում է տեսանելի աշխարհը, որպես առարկաների—ուժերի մի կապակցություն, որոնք գտնվում են շարժման կամ պոտենցիալ կերպարանափոխման մեջ. այդտեղ առարկաները չեն համարվում յերկու տարբեր կողմերի՝ մարմնական ու հոգևոր, կամ կենդանի ու մեռյալ: Նախանիմիստական մտապատկերների մնացորդներ մենք գտնում ենք ժամանակակից հայերի մի քանի հավատալիքների մեջ, մանավանդ բույսերի վերաբերյալ: Ըստ այդ հավատալիքների, ծառը կարող է լինել կենդանի էակ, որը ընդունակ է շարժվելու, ցավ զգալու, արյուն թափելու և այլն: Այդպես է մտածում Գանձակի գավառի հայը, յերբ նա մեծ պասի ավագ-չորեքշաբթի օրը կացնով յերեք անգամ խփում է յերկար ժամանակ անպտուղ մնացած ծառին, սպառնալով նրան կտրել, յեթե այդ տարին էլ պտուղ չտա (ԱՀ. VI, 335): Շատ տեղերում հայերը հավատում են, թե լոշտակ բույսը (Bryonia alba) արմատ ունի, որ մարդու նման է. և յեթե այդ արմատը հանես հողի միջից, սաստիկ ճիչ է արձակում (ԱՀ. VI, 38 և X, 189):

Ինչպես դժվար է, թերևս իսկ անհնարին է թվում, արդի ազգաբանական ու ազգագրական նյութերի հիման վրա ճիշտ բնութագրել, որոշակի գծերով պատկերացնել նախանիմիստական հավատալիքների կոմպլեքսը: Ներկայիս մարդու տրամաբանական մտածողության անհարիր է հնագույն պալեոլիթի նախատրամաբանական մտածողությունը, ինչպես և այժմյան մի քանի վայրենի ժողովուրդների (ավստրալիացիների, մելանեզո-պոլինեզիացիների), որը զուրկ է վերլուծությունից, ընդհանուր պատճառականությունից: Յուրաքանչյուր իր, ամեն մի առարկա հետաքրքրում է վայրենուն այն չափով, ինչ չափով այդ առարկան աղերս ունի նրա կյանքի հետ: Յուրաքանչյուր առարկա այդ դեպքում դառնում է մի կենտրոն, որը ապրում է իր կյանքով, պարփակում է իր մեջ ուժ և էներգիա. նա չի ներկայանում իբրև կայուն և անփոփոխ յերևույթ, այլ գտնվում է հարատև դինամիկ դրության մեջ: Այդ ներքնային և ուժի կուտակումն ամեն մի առարկայի մեջ, նրա դինամիզմի լարումն, ըստ հնագույն պալեոլիթյան մարդու աշխարհայացողության, ունեն այն հետևանքը, որ առարկաները դառնում են կախարդական զորություններ. այդ առարկաները շարունակ, իրենց կախարդական զորությամբ, կերպարանափոխվում են, ստանում են զանազան ձևեր, այն է՝ կախարդական այլակերպումներ: Սա առարկաների մետամորֆոզ է: Այստեղ չկան հոգիներ: Կերպարանափոխումները վոչ թե հոգիներինն են, ինչպես հավատում էին պալեոլիթի կամ նեոլիթի անիմիստական շրջանի մարդիկ, այլ հենց ինքնին, նյութական առարկաների ու տեսանելի մարմինների կերպարանափոխումներն են: Այս մետամորֆիզմը նույնացնելու չէ մետապսիխոզին՝ հոգեհամությանը, որը զուտ անիմիստական յերևույթ է, ինչպես տեսանք նախընթաց հատվածում:

Մետամորֆոզի ցայտուն օրինակներ բազում թվով կարելի յե հանդիպել մեր ժողովրդական հեքիաթների ու առակների մեջ: Բավական է հիշել «Ալխաս պապի» հեքիաթը, որտեղ Ալխասը և նրա աշակերտն անվերջ կերպարանափոխվում են իրենց մարմնով, մինչև վերջինը, ասեղի բարակ թել դառնալով, այրվում, վոչնչանում է կրակի մեջ:

Առարկաներից ճառագայթող այդ կախարդական ուժը, նախանիմիստական հավատալիքներով, կարելի յե դուրս քաշել մոգական գործողություններով, որոնք ստանում են որոշ ծիսակատարական բնույթ: Մոգությունը գտնում էր նախանիմիստական շրջանում հնագույն պալեոլիթի մարդու համար մի հավատալիք, որտեղ նա կարծում էր հզոր միջոց ունենալու բնության դեմ իր վարած կռվում, իր կյանքի գոյության պահպանման համար: Մոգությունը թերևս հնագույն կրոնի սկզբնական սաղմը կարելի յե համարել:

Մոգությունը, իբրև հավատալիք, մոգական արարողություններն ու ծեսերն իբրև միջոցներ ու գործողություններ՝ ազդելու բնության վրա, կարող էին գոյանալ միայն հնագույն պալեոլիթի տնտեսական պայմաններում: Վորսորդական աշխատանքն, ինքնին պրիմիտիվ, նախնական ձևի հավաքական գործունեություն էր, լիներ դա վայրի գազաններ որսալը, լիներ դա գետից արմատիք ու դեղաբույսեր հավաքելը: Այստեղ անհատն անզոր էր ու կապված էր իր առանձնացած դիրքում. որսի խրախճանության մեջ նա ձուլված և սուզված էր նախնական կոլեկտիվի զանգվածում: Ահա այս բնորոշ աշխատանքային ձևերը, վորոնք պայմանավորվում էին հավաքական ուժերով շրջապատող բնությունից յուրացնելու, կորզելու կենսական գոյության միջոցները, վարելու գիշատիչ անասնություն, միշտ հարատև շարժման ու թափառա-

կախվածության, այդ յուրատեսակ սոցիալ-տնտեսական դինամիզմի մեջ կենսունակություն պահպանելու նախատրամաբանական մտածողության փուլերում բեկվում էին մոգական հավատալիքների գոյացումով:

Ինչո՞ւմն էին կայանում այդ մոգական ծեսերն ու արարողությունները: Սրանք կոպիտ, պրիմիտիվ միջոցներ էին, որոնցով հնագույն պալեոլիթի մարդը կարծում էր ուղղակի կերպով ներգործել բնության վրա և այդ ենթարկել իր կամքին, իր ազդեցությանը: Նա հավատում էր, որ մոգական գործողություններով կարող էր իշխել բնության վրա և նրա երևույթներն, ուժերը ծառայեցնել իրեն: Մոգական ծեսերի ու արարողությունների մեջ հնադարյան մարդիկ ղեկավարվում էին նախատրամաբանական մտածողության այն սկզբունքներով, թե «նմանը գոյացնում է նմանը» կամ «մասնիկը փոխարինում է ամբողջին». առաջինն անվանում ենք նմանողական (simil), իսկ երկրորդը՝ մասնակի (partial) մոգություն:

Նմանողական մոգության էությունը կայանում է նրանում, որ մոգական արարողությունների մեջ աշխատում են նմանվել կամ հար ու նման գործողություններ կատարել, որպեսզի իրականացնեն ցանկալի երևույթը: Անձրև առաջացնելու նպատակով ջուր են ածում մարդկանց վրա, դաշտերի չորացող ցանքսի վրա և այլն:

Մասնական մոգության մեջ ձգտում էին ամբողջի փոխարեն միայն նրա մասնիկը գործածելով հասնել ցանկացած նպատակին: Աստվածներին հաճոյանալու կամ շնորհակալության մատուցելու համար զոհաբերում են, ամբողջ հոտի փոխարեն, մեկ հատ ոչխար կամ առանձնացված գառը: Աստվածների բարկությունը մարդկանցից վանելու համար հին հրեաները բավական էին սեպում այդ բարկությունը բարձել «քավության նոխազի» վրա և ապա նրան քշել անապատ: Շատ անգամ էլ միայն բառը կամ նկարը և կամ տվյալ առարկայի նմանեցրած ձեռագործ կերտվածքը բավական էր գործածելու որպես ամբողջ առարկայի իմաստով վերցված մեկ մասը:

Սակայն մոգությունն, իբրև հավատալիք, և մոգական արարողություններն ու ծեսերը, իբրև բնության վրա ազդելու միջոցներ, չեն մնում հատկապես միայն հնագույն պալեոլիթի նախանիմիզմի շրջանում: Նրանք, ենթարկվելով փոքր ինչ էվոլյուցիայի, պահպանվում են ամբողջ քարեդարյան կուլտուրայի ընթացքում և ամրանում են նաև անիմիզմի աշխարհում: Այդ մոգությունն, անշուշտ, ընդունում է համապատասխան նոր ձևեր թե՛ հետնագույն պալեոլիթի և թե՛ նեոլիթի անիմիստական հանգամանքներում, որոնք իրենց հերթին այլ զանափոխումներով էին ապրում երկրագործական-անասնապահական նոր սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններում:

Ահա այդպիսի անիմիզմի մնացորդների հանդիպեցինք, երբ վերը խոսում էինք տոտեմիզմի մասին և կհանդիպենք նմանապես հաջորդ շարահյուսության մեջ, երբ կփորձենք վերլուծելու մի շարք ժողովրդական հավատալիքները, որպես հնադարյան հոգևոր կուլտուրայի մնացորդներ: Այստեղ մենք նաև կգտնենք մոգության և մոգական արարողության հետքեր, որոնք մեզ տանում են դեպի Հայաստանի քարեդարյան կուլտուրայի արևոր բնագավառները:

Բ.

ՋՈՒՐ

I

Ջուրը բնության այն տարրերից է, որ էական դեր է խաղում մարդու կյանքի մեջ: Ոչ թե մարդկային օրգանիզմը միշտ կարիք է զգում ջրի, որի ըմպումը միայն ֆիզիոլոգիական պահանջ է, այլ և մարդկային կյանքի համար ջուրը որոշ սոցիալ-տնտեսական գործոն է հանդիսանում:

Յեթե մարդկային օրգանիզմը մշտական պահանջ է զգում խմելու ջրի, նույն այդ օրգանիզմը նմանապես կարիք է զգում ընկղմվելու ջրի մեջ կամ իր վրա ածելու ջուրը՝ զովանալու, մաքրվելու, փառատած մարմինը թարմացնելու, ֆիզիկապես կազդուրվելու համար և այլն:

Տակավին արխայիկ ժամանակներից ի վեր, հենց իր գոյության առաջին օրերից՝ հնադարյան մարդն իր կենսական գոյությունն անպայման կապել է ջրերի հետ: Մեզ արդեն հայտնի է, որ դեռևս հնագարյան, էլ չենք ասում նորաքարյան, դարերին, մարդիկ կենտրոնացնում էին իրենց բնակավայրերը գետերի ու լճերի յեզրներին: Հնադարյան մակաբուծային տնտեսության պայմաններում որսորդը հնարավորություն էր ստանում այդ ջրերում ոչ միայն ձուկ որսալու, այլև դյուրին կերպով ձեռք գցելու զանազան որսացու կենդանիներ, որոնք բնականորեն նույնպես սովորություն ունեին ծարավ լինելու և կենտրոնանալու ջրերի ափերին:

Գետերի հոսանքների ուղղությամբ ձգվող հովիտներն ու ձորերը հանապազ յեղել են այն բնական ճանապարհները, որոնցով նախապատմական մարդիկ շարժվում էին իրենց թափառիկ կյանքի ընթացքին:

Վերջապես արխայիկ մարդու տնտեսական գործունեության այն շրջանում, յերբ սկսվում է յերկրագործությունն, արդեն նորաքարային դարերին, փորձով համոզվում են, թե ինչ մեծ նշանակություն ունի ջուրը բուսականության համար, թե ինչ կենսական դեր են խաղում անձրևներն ու հոսուն ջրերը հողագործի աշխատանքի համար: Յեվ յերբ հնադարյան յերկրագործության ծագումով, նոր արտադրողական պայմաններում, մարդը ստիպված էր լինում հետզհետե ընտելանալու նստակյաց կյանքին, անշուշտ նա նայում էր իր հողագործական արտադրության այնքան անհրաժեշտ ջրերի քով՝ գետերի ու լճերի յեզրներին: Մարդկային խմբակցությունները, համայնակեցական հասարակությունները կենտրոնանում և կուլտուրապես զարգանում էին ջրառատ վայրերում, ջրափնյա շեներում, ջրերի հոսանքների շնորհիվ գոյացած ախկահողերի (ալյուվիում) դաշտերում և հովիտներում:

Ջուրը, իբրև տարերային ուժ, հուժկու գործոն է հանդիսացել երկրի մակերեսի կազմակերպման ու կենդանական գոյության պրոցեսներում թե իր ստեղծագործական և թե իր քայքայիչ յերևույթներով: Ջուրը թե կյանք էր տալիս և թե մահ ու կործանումն էր բերում իր հետ: Այդ տարերքը այդպիսի յերևույթներով հանդերձ՝ խիստ ազդեցիկ դեր էր կատարում հնադարյան մարդու մտածողության ու զգացողության բնագավառում, հանդես գալով նրա մտավոր-հոգեկոր ապրումների մեջ, որպես մի խորհրդավոր, անբացատրելի ու անհասկանալի ուժ, որից կախումն ունի մարդն ու անասունն, յերկիրն ու տեսանելի բնությունը: Ջրհեղեղները, հորդահոս անձրևային տարափները, ամեհի սառցադաշտերն ու նրանցից բղխող կատաղի ու հսկայական հորձանքներով պղտոր գետերը կամ լայնածավալ լճերի ու ծովերի հեղեղող ալիքներն ամբողջ յերկրներ էին տակով անում, բյուրավոր մարդկանց տեղահան քշում էին կամ անհետ ոչնչացնում: Գետերի ջրերը գոյացնում էին նոր հողամասեր ու ցամաքներ, ծովերի միջից դուրս էին գալիս նոր յերկրներ, և այդ բոլորը հետզհետե բուսական ու կենդանական կյանքով ծածկվում:

Հենց Հայկական լեռնաշխարհը, որ յերրորդական դարաշրջանի վերջերն է բարձրացել այդտեղ յերբեմնի տիրող ծովի ալեծուփ ջրերից և այժմյան մեծ ցամաքը դարձել, ջրային տարերքի ու խորհրդավոր գերբնական ուժի ծնունդն էր համարվելու Հայաստանի նախաբնիկ արխայիկ մարդու աշխարհայացքում, յեթե միայն այդ մարդը գոյություն է ունեցել այնտեղ յերրորդական շրջանում:

Ահ ու սարսափով էր միշտ համակվում պրիմիտիվ պաշտպանողական միջոցների ու անզոր ձիգերի արխայիկ մարդը ջրային այդ տարերքի հանդեպ: Նա տեսնում էր ու հավատում այդ տարերքի ուժն ու ազդեցությունը, նրա դերն ու գործունեությունը շրջապատող բնության և իր նյութական կյանքի, իր տնտեսության մեջ: Նախապատմական մարդու այդ ապրումների, նրա մտավոր-հոգեկան աշխարհի մեջ արտացոլված այդ խոր տպավորությունների հետքերը մենք տեսնում ենք այսօրվա հայ ազգագրական նյութերի մեջ՝ պահպանված զանազան լեգենդների, ավանդությունների, հավատալիքների ու հեքիաթների ձևերով:

Այդ բոլոր տպավորությունները, այդ ապրումները արխայիկ մարդու աշխարհահայեցողության մեջ ամրակայանում են այն պաշտա-

մունքով, վոր նա ակսում է տածել դեպի ջուրը, այն հավատալիքներով, վորով նա շրջապատում է այդ տարերքը:

II

Ջրի պաշտամունքի ամենահին մնացորդներից մեկը համարելու յե այն ավանդությունը, վոր կապված է Ջիվանշիրի գավառի ժողովրդի մեջ սուրբ համարվող «յեղնիկի աղբյուրի» հետ: Բասարգեչ գյուղից դեպի արևելք հոսող գետակի ափին գտնվում է այդ «յեղնիկի աղբյուրը»: Մի ժամանակ, ինչպես պատմվում է ժողովրդի բերանով, այդ աղբյուրի մոտ ամեն տարի գալիս եր մի յեղնիկ ու պառկում ջրի մոտ. տեղացի գյուղացիները մորթում եյին նրան և միսը հավասար բաժանում իրար մեջ, վորպես «աստվածանից ուղարկված մատաղ»: Մի անգամ էլ, յերբ ըստ սովորության, յեկել եր յեղնիկը ջուր խմելու այդ աղբյուրից, գյուղացիներից մի քանիսը, չսպասելով, վոր նա պառկեր գետնին, ինչպես անում եյին նրա նախորդները, հարձակվեցին վրան, յեղնիկը փախավ դեպի անտառի կողմը. գյուղացիները յետևից հասան ու սպանեցին, իսկ միսը յուրացրին և չբաժանեցին հավասարապես բոլոր համագյուղացիների միջև, ինչպես դա արվում եր առաջները: Այդ օրվանից աստված այլևս դադարեց ուղարկելու ամեն տարի սովորական մատաղացու յեղնիկը (СМ. 47—48):

Այս ավանդության մեջ նշմարում ենք հնադարյան վորսորդական տնտեսական ժամանակաշրջանի, այսինքն հնաքարային դարերից բղխող հետքեր, յերբ արխայիկ մարդը դարան եր մտնում ջրերի մոտ, դիտելով, վոր այդտեղ են գալիս սովորաբար վորսացու կենդանիները: Այդպիսի ջրերը, վորոնք դեպ իրենց եյին քաշում ծարավ կենդանիներին, անշուշտ առաջին նշանակություն եյին ստանում հնադարյան մարդու նյութական գոյության տեսակետից և համարվում եյին օժտված վորոշ ձգողական ուժով: Այդպիսի ջրերը դառնում եյին ժամանակի ընթացքում պաշտամունքի առարկա: Ահա դրա հետքերը պահպանվել են ժողովրդական հավատալիքների մեջ մինչև այսօր էլ, բյուրավոր դարերի ընթացքում, յերբ վորոշ աղբյուրներ, առվակներ, գետեր և այլ ջրեր «սուրբ» են համարվում և իբր թե օժտված են գերբնական զորությամբ:

Նույն այդ հնաքարային դարերի մակաբուծային տնտեսության ձևերին է վերաբերում և նույնպիսի հնությամբ է օժտված վիշապ-ձկների պաշտամունքը, վոր անպայման աղերս ունի ջրի պաշտամունքի հետ: Ջրային այս պաշտամունքը գոյացել եր լճերի ու ծովերի ներկայությունից: Հիրավի, այդ պաշտամունքի հետագա իրեղեն առարկաները մենք տեսնում ենք այն վիշապաձև քարե արձանների մեջ, վորոնք առաջին անգամ հայտնաբերել է ակադեմիկոս Ն. Մառը Սևանի լճի

շրջակայքում: Նրանից հետո հնագիտական հետախուզումները հայտնաբերել են այդպիսի վիշապի մի շարք արխայիկ արձաններ Վանի ծովի և Մեծամորի (Այղր լիճ) շրջաններում: Այդ վիշապի արձաններն իսկապես ավելի վաղնջագույն ջրային պաշտամունքի հետնագույն զարգացման հետևանք են ներկայացնում, յերբ ջրային տարերքը նախապատմական մարդու մտապատկերներում շունչ և հոգի յե ստանում, անձնավորվում է այդ տարերքի մեջն ապրող ձկնով, այն էլ հսկայական, գերբնական ձկան՝ ջրային վիշապի յերևակայական պատկերով: Վո՞րտեղից է ծագել այդ պաշտամունքը:

Վերը հիշեցինք, վոր վիշապ-ձկների պաշտամունքը խիստ մեծ աղերս ունի լճերի ու ծովերի հետ, քանի վոր նրանց արձանները պեղվել են լճերի շրջակայքում: Դա ունի իր տնտեսական հիմքը: Արխայիկ վորսորդական շրջանի մարդն ավելի դյուրին կերպով կարող եր ձկներ վորսալ լճերում, վորոնց ջրերը համեմատաբար խաղաղ եյին ու ավելի հարուստ վորս եյին պարունակում, քան գետերի սրընթաց ու պղտոր կոհակները: Պաշտելով լճերը, վորոնք ձկնեղեն ուտելիք եյին մատակարարում, հնադարյան մարդը միաժամանակ ականատես եր լինում, թե ինչպես այդ լճերի անհուն թվացող ու լայնածավալ ջրերը յերբեմն կորցնում եյին իրենց հանդարտ դեմքը և վերածվում եյին կատաղի տարերքի. շառաչուն ալիքները հսկայական կոհակներով ու փրփրադեզ կատարներով կարծես տակն ու վրա եյին անում ամբողջ ծովը, ահ ու սարսափով եյին լցնում արխայիկ վորսորդի ամբողջ էությունը:

Ծովային տարերքի այդ հանկարծակի կատաղումը, ջրային այդ անկանոնավորությունը նախապատմական մարդը բացատրում եր նրանով, թե այդ ջրերի մեջ կենտրոնացած կար հսկա, գերբնական ուժ, կախարդական զորություն, վոր ընդունում է այդպիսի տարբեր դրսևորման ձևեր (նախանիմիզմ), կամ թե այդ ջրերի մեջ ապրում է վոգի (անիմիզմ), վոր յերբեմն բարկանում է ու կատաղում: Արխայիկ մարդու յերևակայությամբ այդ ջրային եյակն անշուշտ պետք է այն կերպարանքն ունենա, ինչ վոր ունեն ջրի մեջ ապրողները, այսինքն ձկան: Բայց քանի վոր այդ ջրային եյակն ահռելի ու սարսափելի յեր թվում, ուստի այդ ձուկն էլ համապատասխան ահավոր տեսք եր ունենալու, վոր ներկայացվում եր յերևակայական վիշապի պատկերով:

Մինչև այսօր էլ Վանի լճի հնավուրց պաշտամունքի հետքերը մնացել են տեղական ժողովրդի հավատալիքների մեջ: Այդ լիճը ալեկոծվելիս, նավաստիները զանազան իրեր են գցում լճի մեջ, վոր «չարը խափանվի», ալեկոծությունը դադարի (ԱՀ. XXI, 34): Սևանի լճի, նաև Վանի լճի, ավելի շուտով այդ վերջինի մոտերքը արդեն չորացած, այժմ Բեշիկ-դյոլ կոչվող լճակի հետ կապված ջրի պաշտամունքի հետքերն են մնացել թերևս ուրարտական շրջանից: Սևանի լճի Փյալանի-

Գիլգամեշի և վերոհիշյալ Թելլո-Գուդեայի սեպագիր արձանագրությունների մեջ Բուռաաս Թագավորը (Ց-րդ դար Քր. ա.) դիմում է Թեյշեբա (Թեյշեբաա) աստծու հովանավորությանը, որ ուրարտական պանթեոնում ջրային աստվածություն էր ներկայացնում: Սևանի կղզում այսօրվա քրիստոնեական վանքի տեղը այդ ժամանակները կանգնած էր յեղել ջրի աստվածության տաճարը: Վասպուրականի Նազլու և Խաչլու լճերի մեջ, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, հրեղեն ձիեր ու կովեր են ապրում, մի հանգամանք, որ անշուշտ ջրի պաշտամունքի հետ է առնչվում:

Ընդհանրապես ծովային կամ լճային տարերքը սովորաբար յեն յեղել իրենց հետևանքներով հնաքարյան դարերում, առավելապես սառցադաշտային ժամանակաշրջանին և դրան հետևող հալոցքային հեղեղների մեջցին, երբ պղտոր ջրերը, որոնցից հորձանքներով հեղեղում էին ահագին տարածություններ, զոյացնելով լայնածավալ լճեր յերկրի ցամաքների փոխարեն: Այդ լճերն իրենց սառն ափերի մեջ էին կրճատում վերխաղի մասնաճյուղերին և դրանց հետագայում հնագույն ժողովուրդներին և այդպիսով դառնում էին ահ ու սարսափ ներշնչող այն ուժը, որ նախապատմական մարդու յերևակայությամբ առաջնում էր միշտակի կերպարանք: Այդ ավերիչ հնաց ժամանակների ջրային տարերքի կատարած ավերումների ու ահավոր սարսափությունների արձագանքները պահպանվել են «համաշխարհային ջրհեղեղի» կրոնական հավատալիքներում և ժողովրդական ավանդություններում:

Ի վերջո չմոռանք, որ ծովային տարերքին վերաբերյալ հավատալիքները, յեթե նկատի առնենք Հայկական լեռնաշխարհի ցամաքային բնույթը, կարող էին բերված լինել նաև արմենների գաղթումով, յերբ նրանք ապրում էին Թրակիական Բոսֆորի և Եգեյան ծովի հետ: Թերևս այդ են վկայում մի շարք փյունիկ-ձկների հսկայական արձանները Ճորոխի հովտում, արևմտյան Փոքր Հայքի այն վայրերում, որտեղ արմեններն իրենց պատմական սկզբնական քայլերն էին արել (ՀԱ. 1926 թ. 400–411):

III

Միանգամայն այլ բնույթ է ստանում ջրի պաշտամունքը նորաքարային դարերին, յերբ անասնապահությունն ու յերկրագործությունը դառնում են նախապատմական մարդու տնտեսական գլխավոր զբաղմունքը, յերբ մարդկային խմբակցությունների տնտեսությունը նախկին մակաբուծային բնույթից փոխվում է սերմնող հասարակային բնույթի:

Նախապատմական յերկրագործն ու անասնապահը նոր տնտեսական այդ կենցաղի սկզբնավորումից արդեն գիտակցում էին անձրևների և

ընդհանրապես ջրերի նշանակությունը բուսականության աճման համար: Մասնավորապես Հայաստանի դաշտերն ու հովիտները ամառվա ընթացքում բուսական մշակույթների համար վտանգման անհրաժեշտություն են զգում, քանի որ, տիրող կոնտինենտալ կլիմայի շնորհիվ, անձրևային տեղումները նվազում էին գարնան վերջերին և խիստ դադարում էին ամբողջ ամառվա ընթացքում: Ահա այստեղ է, որ աչալուրջ գետերն ու հոսող ջրերը դաշտավայրերի բնակչության համար վտանգման տեսակետից, կենսատու ջուր մատակարարելով բուսական մշակույթներին: Այդպես է յեղել ոչ միայն Հայկական լեռնաշխարհի, այլ և հնագույն աշխարհի բոլոր յերկրագործ ու անասնապահ ժողովուրդների համար: Նեղոսը հին Եգիպտոսում, Տիգրիսն ու Եփրատը հին Ասորա-Բաբելաստանում՝ այն կենսատու գետերն էին, որոնք իրենց ջրերով հնարավոր էին դարձնում լայնածավալ դաշտավայրերի ու հովիտների հողագործական տնտեսությունը: Այդ գետերի ունեցած տնտեսական գերազանց նշանակությունը ժողովուրդների կյանքում հենց էր դառնում նաև յերկու Նեղոսի ու Եփրատ-Տիգրիսի վրա, որպես սուրբ գետերի, և աստվածացնելու նրանց:

Նույնն ենք տեսնում նաև Հայկական լեռնաշխարհում: Ցեղին Հայաստանն աղքատ է յեղել անձրևներով, դրա փոխարեն հարուստ է յեղել հոսուն ջրերով, որոնք կենարար դեր են խաղացել և առավելին խաղում են այսօր այն բոլոր դաշտերում ու հովիտներում, ուր մարդկանց հնարավոր է յեղել ջրանցքներ փորել կարողանալ: Արաքսն իր վտակներով, Եփրատի ու Տիգրիսի վերին մասերն իրենց մեջ ընդունվող գետակներով Հայաստանի յերկրագործության բնական կառուցողներն էին յեղել:

Հայաստանի արխայիկ յերկրագործն ու անասնապահը, տեսնելով, որ իրեն անհրաժեշտ բուսականության, իր թափած աշխատանքի հաջողությունը միանգամայն կախված էր այդ գետերի ջրերից, անշուշտ վերագրում էր այդտեղ տեսնելու գերբնական, կախարդական ուժերի ու բարի ոգիների ներկայությունը: Այդ ուժերի ու ոգիների ներգործությունն էր վերագրում նախապատմական մարդն իր տնտեսության, առանց էլ իր նյութական գոյության դրավականը: Այսպիսով, այդ ջրերի շուրջը գոյանում և կազմակերպվում էին բազմաթիվ հավատալիքներ, որոնք վերջիվերջո դառնում էին ջրերի, այն է՝ գետերի պաշտամունքի հիմքը:

Սակայն կա և մի այլ հանգամանք, որի մասին արդեն առել ենք Հայաստանի բնագրությունն անելիս: Դա այն է, որ Հայկական լեռնաշխարհն իր աշխարհագրական դիրքով յեղել է այն կենտրոնը, ուրկից սկիզբ են առնում ամբողջ Փոքր և Առաջավոր Ասիայի գետերը, որոնք գլխավոր տնտեսական զարկերակներն են հանդիսացել այդ յերկրի

դաշտավայրերում ու հովիտներում զարգացող յերկրագործության համար։

Յեվ ահա այդ մեծ գետերի՝ Ճորոխի, Քուռի և Արաքսի, Յեփրատի ու Տիգրիսի բղխման կետերը Հայկական լեռնաստանի կենտրոնում ջրի պաշտամունքի գլխավոր վայրն եր հանդիսանում, դեպի վորը նայում եյին վոչ միայն Հայաստանի նախաբնիկները, այլ և ամբողջ Միջագետքն ու Փոքր Ասիայի արևելյան ժողովուրդները։

Յերկրագործության առաջին խակ քայլերից այդպես ծագած գետերի պաշտամունքը, սկզբներում իբրև սուրբ հավատալիքներ, և ապա, կրոնների զարգացումով, վորպես հեթանոսական-քրմական աստվածաբանության մասերից մեկը, կայուն է մնացել յերկրագործական տնտեսությամբ ապրող ժողովուրդների մեջ։ Նրա մնացորդները պահպանվել են մինչև այսօր իսկ, ինչպես վկայում են պատմագրական աղբյուրները և արդի ժողովրդական հավատալիքների վերաբերյալ ազգագրական նյութերը։

Այդ հավատալիքների մեջ առաջին տեղն է բռնում Յեփրատ ու Տիգրիս գետերի պաշտամունքը։ Սրանց ակունքները սուրբ են համարվում տեղացի հայ, թուրք, քուրդ և ասորի ժողովուրդների մեջ։

Յեփրատը, ինչպես արդեն նկարագրել ենք, սկսվում է յերկու ճյուղերով՝ Ֆրատ և Մուրադ։ Վերջինս հայ պատմությունից հայտնի Արածանին է։ Ֆրատի ակունքը մի աղբյուր է, զետեղված քարե ավազանի մեջ և պաշտամունքի առարկա յէ։ Ժողովրդի հավատալիքով՝ այդ աղբյուրի, վորպես սուրբ, պաղ ջրի մեջ (3 աստիճան ջերմ.) լողանալ կարող են միայն յերջանիկ մարդիկ, վորոնք մեղք չունեն. իսկ լվացվել այդ ջրով, կնշանակի՝ բուժվել զանազան մարմնական ու հոգեկան հիվանդություններից [135])։

Մուրադ-չայը, կամ Արածանին, ավելի ևս մեծ պաշտամունքի առարկա յէ։ Շրջակա ժողովուրդը հավատում է, թե սկզբնական մարդկության համար ստեղծված «դրախտը» գտնվում եր այս գետի ակունքի վրա։ Մանավանդ ավելի ուժ է ստանում այս հավատալիքը նրանով, վոր այդ ակունքի շրջակայքում բղխում են ժայռերի ու գետերի միջից սառն ու ջերմ բազմաթիվ հանքային ջրեր, գլխավորապես ծծմբային բաղադրությամբ, վորոնք բուժիչ ազդեցություն են ունենում. մի քանի ջրերի ջերմությունն այնքան բարձր է, վոր տեղացիները նույն իսկ միս են յեփում այդ ջրերի մեջ։

Հեթանոսության շրջանում Հայաստանում Արածանին համարվում եր սրբազան գետ, վորին զոհեր եյին մատուցանում և վորի յեզերքներին եյին կառուցվել նշանավոր մեհյանները։ Այդ գետի ակունքների մոտ են կատարվում հին Հայաստանի բերքի տոնի՝ Նավասարդի ազգային-կրոնական հանդիսավոր ժողովրդական տոնախմբությունները։ Նորամուտ հայ քրիստոնեական կրոնն էլ շարունակեց նվիրագործել այդ սրբազան պաշտամունքը, կատարելով հայերի մասսայական մկրտությունները այդ գետի ջրերում։ Յեփրատին հին հայերը զոհաբերում եյին ձիեր, ինչպես ավանդում է Տացիտոս հռոմայեցի պատմագիրը։

Հայ ժողովուրդն Արածանին, կամ այն տեղը, ուր նա անցնում է Տավրոսի լեռների կիրճով, ընդունում է իբրև դրախտի ամբարտակ։ Ժողովուրդը պատմում է, վոր պարզ օրը, յերբ պետք է անձրև գա, Արածանին այդ տեղում ահագին ձայն է հանում, վորից այդ տեղը կոչվում է «Գուրգուռա», Գրգռող լեռ (Ա. 1881 թ. 237)։

Հայ ժողովուրդը հավատում է, թե Յեփրատ գետն անցնողը նվիրական մարդ է դառնում և զորություն է ստանում։ Յերբ վորևէ հղի կին ծանր յերկունքի մեջ է լինում, կանչում են Յեփրատ անցած նվիրական մարդուն, վոր նա յերեք անգամ փչի ծննդկանի բերանին և, իր քղանցքի մեջ ջուր առնելով, խմեցնի նրան։ Այդ տեսակ նվիրական մարդը նմանապես զորություն ունի վորոշ հիվանդությունների, ինչպես օրինակ՝ «յերեթիկ» կոչված յերեսի մորթային արատը բուժելու (ԱՀ. XX- 167, XXV- 32, XXVI- 197)։ Վերջապես, հիշատակենք, վոր Յեփրատի անունն են դնում՝ աղջիկներին մկրտելիս։

Տիգրիս գետն էլ սկսվում է յերկու ճյուղերով։ Արևելյան ճյուղի ակունքը, վորի վրա նույն իսկ մատուռ է շինված, Վասպուրականում կոչվում է «արքայության աղբյուր» և պաշտվում է ինչպես հայերից, այնպես էլ ասորիներից ու քրդերից։ Այդ ակունքի մոտերքը միշտ և մասնավորապես Համբարձման տոնին հայերի, քրդերի ու ասորիների ահագին բազմություն է ուխտ գալիս։ Շատախի հայերը հավատում են, վոր Վարդավառի գիշերը այս ակունքից «անմահության մի խնձոր» է դուրս գալիս և գնում անցնում է Շատախի միջով։ Ուստի այդ գիշերը շատախցիներից շատերն անքուն հսկում են գետի ափին, վորպեսզի նրկատեն այն; և ով տեսնի—ինչ խնդրի, իսկույն կկատարվի։ Այն փաստը, վոր հիշյալ ակունքի հասարակական-ժողովրդական մեծարանքը կատարվում է Համբարձմանը և Վարդավառին, վորոնք իսկապես հնագույն յերկրագործական տոների մնացորդներն են, ցույց են տալիս ջրի պաշտամունքի ծագման տնտեսական, այն է՝ յերկրագործական հիմունքները (ԱՀ. XXV, 31. ՍՀՀ, 1904 թ. 79)։ Այդ հիմունքներն ավելի ևս ակնբախ են հետևյալ հավատալիքների մեջ։ Վերոհիշյալ «արքայության աղբյուրը» բուժիչ է համարվում նաև վոչխարների մեջ տարածված հիվանդությունների դեմ։ Տարափոխիկ հիվանդությունների դեպքում հայերը, քրդերն ու ասորիները բերում են իրենց հոտերը այդ աղբյուրի մոտ, մի վոչխար են մատաղում և ապա այդ աղբյուրի ջրով սրսկում են վոչխարներին (ԱՀ. XXV, 31)։

Զանազան ավանդություններ են պահպանվել նաև Արաքս գետի

շուրջն էին միշտ բոլորվում հնագույն նախնիների մարդկային խմբակները՝ անդամներն իրենց հանգստի կամ գազաններից ու ցրտից պաշտպանվելու պահում: Այդ կենտրոնը դառնում է ամեն մի հնադարյան բնակավայրի անհրաժեշտ պատկանելին, առանց վորի մարդը չէր կարող յերևակայել իր բնակությունը, մանավանդ, յերբ նա սովորեց կրակը գործածել նաև խոհանոցային ու ինդուստրիալ նպատակների համար: Այդ պատճառով էլ նա սովորած էր վառ կրակը հանապազ իր հետ տանել խոմբակային թափառական կենցաղում կամ նոր բնակության վայրն ելնելիս. նա սովորած էր այդ կրակն անշեջ պահել, վորովհետև այնքան էլ դյուրին չէր ամեն անգամ նոր կրակ գտնել կամ արհեստականորեն նորը գոյացնել:

Յերկրագործության սկզբնական դարերին, յերբ մարդը հետզհետե անցնում էր նստակյաց կյանքին, հրավառ կրակը դառնում էր մնայուն կենտրոն իր անշեջ հրով ու սովորական կրակարանով: Այսպես գոյանում է սկզբնական օջախն իր պրիմիտիվ կառուցվածքով, բաղկացած փոքրիկ փորվածքից կամ իրար քով բոլորաձև շարած մի քանի քարերից:

Այդ օջախին են փոխանցվում այն բոլոր հավատալիքներն ու պաշտամունքը, վորոնք կապված եյին կրակի հետ: Օջախն դառնում է արդեն բնակության, մարդկային բնակատեղու համանիշ նշանակությունն: Առանց օջախի հնադարյան մարդը չէր կարող պատկերացնել իրեն վոչ մի բնակարան, վոչ մի խրճիթ, վորտեղ ապրեր մարդկային ընտանիքը: Այստեղից արդեն հեռու չէ, վոր կազմակերպվեր այն մտապատկերը, վորով մարդը նույնանիշ էր համարելու օջախն ու գերդաստանը: Տակավին այսօր էլ հայ ժողովրդի բերանում օջախ բառը նշանակում է նաև գերդաստան, ընտանիք:

Հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ պահպանվել են բազմաթիվ հետքեր, վորտեղ կրակի պաշտամունքը փոխադրվել է նաև այդ կրակը պարունակող օջախի կամ դրանից կերպարանափոխված թոնրի վրա:

Օջախը կամ թոնիրը ժողովուրդը սուրբ է համարում. նրանով յերդվում է և նրա հետ է կապում ընտանեկան վորոշ դեպքերի ու կենցաղային հավատալիքների ծիսական խորհուրդները: Թոնրի վրա պսակադրություն և կնունք են կատարում. հարսանիքին նորապսակները համբուրում են օջախի կամ թոնրի չուրջը. տղաբերքը օջախի մոտ է անցկացնում: Նոր հավ, հորթ, գառ, վոչխար գնելիս՝ մոտեցնում են օջախին և վրաների վրա ջուր են ածում: Նոր տուն կառուցելիս առաջին անգամ հին տան օջախից են վերցնում կրակը տան ամենամեծ անդամի ձեռքից և ապա փոխադրում, վառում են նոր օջախում:

Օջախի մարելը նշանակում է տան կամ ընտանիքի մարումը. ուստի օջախի կրակը յերբեք չեն հանգցնում և գիշերները տանտիրուհու սրբա-

պահ, մինչարդ գործոն անտեսության և կրոնի միջև: Ահա այդ տեսակ մոգական միջոցների կիրարկման մնացորդներն են պահպանվել այսօրվա հայ նահապետական կենցաղի սնոտիապաշտություններում ջրի պաշտամունքի վերաբերյալ, վորոնք արտահայտվում են յերկրագործի տնտեսական կյանքում չոր ու յերաշտ յեղանակներին: Այդ կիրարկվող միջոցները կրում են մեծ մասամբ նմանողական մոգության բնույթ:

Այդ մոգական միջոցներից ամենատարածվածը հայերի մեջ «Նուրինն» է, վոր զանազան գավառներում հայտնի յե տարբեր անուններով՝ խուչկուրուրիկ (Նոր-Բայազետում), խուրձկուլուլա, չիչի-մամա (Տաճկահայաստանում) և այլն: Յերեխաները վերցնում են մի ցախավել, հագցնում են աղջկա շորեր, թեվերով ու գլխարկով: Այդ խրտվիլակի ձեռքերից բռնած՝ յերեխաները անցնում են ամբողջ գյուղի միջով և կանգ են առնում ամեն մի տան առաջ, յերգելով.

«Խուչկուրուրիկն յեկեր ա,
Շալե շապիկ հագեր ա,
Զավե գոտիկ կապեր ա,
Յերկնքուց ցող ա ուզում,
Գետնից պտուղ ա ուզում,
Յեղ բերեք՝ պորտին քսենք,
Ջուր բերեք՝ թաթին զնենք»:

Տանեցիները դուրս են բերում ամանով ջուր և խուչկուրուրիկի գլխին են ածում, յերբեմն էլ նրան մոտ անող յերեխաների վրա: Այս յերեխաներին ձու և յուղ են տալիս: Սրանք հավաքելով այդ պաշարը, գնում են գյուղից դուրս, դցում են «Նուրինն» (խուչկուրուրիկը) գետակի կամ առվի մեջ, իսկ իրենց հավաքածից ձվածեղ են պատրաստում և ուտում են (ԱՀ. VI, IX–X, 116. XVII, 96: Բ. 1898 թ. № 21 եջ 441: «Փնջիկ» 1908 թ. № 25): Այստեղ ջուր ածելը նմանողական մոգությամբ անձրեվ թափելու գաղափարն է արտահայտում, ինչպես և Նուրինի գետակի մեջ գցելը:

Նույն այդ սովորությունը կատարվում է պառավ կանանց կողմից: Այստեղ վոչ թե խրտվիլակ (Նուրի) յե պատրաստվում, այլ կանանցից մեկը մերկացվում է, հագնում է սպիտակ շապիկ մինչև ծնկները ու կոչվում է չիչի-մամա. սրա ձեռքը տալիս են խաչ և ապա բոլորը խմբով անցնում են փողոցե-փողոց. տներից սառը ջուր են ածում չիչի-մամայի վրա, իսկ մյուս պառավները հավաքում են նվիրած նպարեղենները (ՆԴ. 1893 թ. № 67).

Այդ սովորությունները պարզապես նմանություն ունեն հույների և, մանավանդ, սլավների մեջ նույն նպատակով գոյություն ունեցող համանիշ մոգական միջոցների. դա ռուսների дрыга-ն է:

Նույնպիսի համատարած սովորություն է մի այլ սնոտիապաշտություն, որի նպատակն է մոգական գործողությունով անձրև առաջացնել։ Երաշտ տարին, երբ արտերը չորանում են, 4–5 այրի կամ ամուլ կանայք, հագնելով տղամարդու շորեր ու գլխներին փափախ դնելով, լծվում են արորին, իսկ սրանցից մեկն էլ բռնում է մաճկալի տեղը և ճիպոտով քշում է սրանց. այդ արորով վարում են չորացած գետակի հունը հոսանքն ի վեր։ Վարելուց հետո այդ կանայք իրար վրա ջուր են ածում (Նկար 65)։

Վարանդայում կա սուրբ համարվող մի ծակ ժայռ։ Երաշտ ժամանակ կանայք մոմեր են վառում այդ ժայռի վրա, ջուր են ածում այդ ծակի մեջ, որպեսզի անձրև գա։ Նույն Վարանդայում կա և մի այլ ժայռ, որի վրա երաշտ տարին ջուր են ածում և զոհաբերում են եփած կաթնե սոսս (Ա.Հ. II, 191)։

Վերոհիշյալ մոգական միջոցները խիստ բնորոշ օրինակներ են, որոնք մեզ տանում են ամենահին երկրագործական հավատալիքների խորհրդավոր աշխարհը։ Նման գործողությունների այստեղ կայանում են նրանում, որ անպայման մասնակցում են կանայք, որ երաշտի անձնավորումը նույնպես կանացի սեռով է, և վերջապես ամեն անգամ իրար կամ գլխավոր գործողի վրա ջուր է ածվում։ Այդ ջուր ածելը սիմբոլիկ գործողություն է՝ անձրև թափվելու նմանողությամբ։ Դրանով, ըստ արխայիկ մարդու երևակայության, ներգործություն էր արվում ջրային տարերքի վրա՝ բուսականության համար կենսատու անձրև ուղարկելու։ Իսկ կանանց գլխավոր դերն այդ մոգական ծեսերի մեջ բացատրելի է որպես մի մնացորդ մայրիշխանական շրջանի, երբ երկրագործության նշանակությունը հայտաբերվել էր կնոջ ձեռքով և երբ սոցիալ–տնտեսական այդ հնավուրց դարաշրջանում երկրագործությամբ զբաղվում էին միայն կանայք։

Երաշտի դեմ մոգական գործողությունների ունեցած նշանակությունը փոխադրվել է ժողովրդական արխայիկ հավատալիքներից և ապա հեթանոսական կրոններից նաև քրիստոնեական կրոնի մեջ։ Քրիստոնեական կրոնը օգտագործել է այդ տեսակ մոգական միջոցներն ու դարձրել է եկեղեցական ծեսեր։ Երաշտի ժամանակ եկեղեցական թափոր են կատարում դեպի չորացող դաշտերը և շաղ են տալիս օրհնած ջուրը կամ կատարում են «ջաստումն», ոչխար մատաղելով և վարելի հատուկ սրբի մասունք շրջեցնելով։ Այսպիսի մոգական միջոցների գործադրությամբ քրիստոնեական եկեղեցին կարծում է, թե հնարավոր է անձրև առաջացնել ու վերջ տալ երաշտին։

Սակայն նախապատմական երկրագործը դիմում էր մոգական միջոցների ոչ միայն երաշտի ու անբերրիության դեպքերում։ Նա սովորված էր միշտ էլ, մանավանդ երկրագործական աշխատանքների սկզբը-

նական կամ թե բույսերի կանաչելու օրերին նույնպես դիմել մոգական միջոցների, որպես նախադրյալ գործողությունների, որոնցով ջանում էին իբր թե ապահովել առատ բերքի առատությունն ու հաջողությունը, որ անշուշտ կախված էր ժամանակին տեղացող գարնանային ու ամառային անձրևներից։ Այդ մոգական գործողությունները կատարվում էին համայնական–հասարակական կարգով, որոնք ծիսական հանդիսավորությամբ հատուկ օրերին, որոնք ստանում էին ժողովրդական տոների նշանակություն։ Այդպիսի տոներից են քրիստոնեական Համբարձումն ու Վարդավառը, որոնց արդի քրիստոնեական կեղևի ներքո պարփակված է ոչ միայն նախկին հեթանոսական կրոնի, այլ և ավելի հնագույն, նախապատմական երկրագործական հավատալիքների մնացորդները ջրային պաշտամունքի։

Համբարձման ու Վարդավառի տոնական ծիսակատարումների մեջ գլխավոր տեղը պատկանում է ջրին և ապա կանաչներին ու ծաղիկներին։ Ժողովրդական հավատալիքների համաձայն՝ բոլոր բույսերը Համբարձման գիշերն սկսում են իրար հետ զրուցել, ծառը ծառին, ծաղիկը ծաղկին խոնարհվում և համբուրում է. ջրերը բոլորովին կանգ են առնում և խաղաղվում։ Եթե հոսող ջրերի այդ վայրկենական կանգառման ժամանակ մարդիկ որևէ առարկա գցեն ջրի մեջ և ցանկություն հայտնեն, որ նա ոսկի դառնա, այդ առարկան իբր թե իրոք կարող է ոսկի դառնալ։ Ուստի երկսեռ երիտասարդներն այդ գիշեր գնում են հոսուն ջրերի մոտ, սպասում են այդ խորհրդավոր ժամին և ամանով ջուր են վերցնում, հուսալով, որ այդ ջուրը ամանով հանդերձ ոսկի կդառնա։ Այդ գիշերվա կեսին բոլոր ջրերն ստանում են գերբնական զորություն և բուժիչ հատկություն. ուստի մարդիկ այդ կես գիշերին ջուրն են ընկղմվում լվացվելու։ Նմանապես այդ նույն գիշերը տան մեծը տանում է մեկ ամանով ցորեն կամ գարի դեպի հոսուն ջուրը. այդ հացահատիկները նա թափում է ջրի մեջ, հուսալով, որ ջուրը կտա լավ բերք ու հացի առատություն։

Համբարձման տոնը ժողովրդական բերանում հայտնի է «Ծաղկամոր տոն» անունով։ Համբարձման նախորյակին աղջիկները հավաքում են դաշտերում զանազան ծաղիկներ և ապա 7 աղբյուրներից լռելյայն ու գաղտագողի ջուր են վերցնում։ Այդ բոլորն ածում են մի կճուճի մեջ, նմանապես 7 քար և թաղցնում դաշտումը, ապա աստղազարդ գիշերվա հովանու ներքո, դնելով այդ կճուճի վրա հատկապես պատրաստած ու զարդարած մի տիկնիկ, որ կոչվում է «վիճակ»։ Ըստ ժողովրդական հավատալիքի, այդ ջուրն ստանում է գուշակող հատկություն, մարդկային վիճակը, բախտն ու ապագան որոշելու ընդունակություն։ Եվ ահա Համբարձման օրը աղջիկները, հանդես բերելով ծաղիկներով ու կանաչներով զարդարված կճուճը, «ջան գյուլում» երգերի ուղեկցու-

թյամբ, ակամա են զուգակցություններ անել «վիճակին» ժամանակցողների մասին և առաջիկա տարվա բերքի հաջողության վերաբերմամբ (A A V 61–62. ԱՀ. II, 247)։

Համբարձման տոնի հետ աղերսող այդ նախապաշտական ծեսերն ու պաշտամունքային գործողությունները, որոնք կատարվում են, ինչպես տեսանք, ջրերի միջոցով, ուրիշ ոչինչ են, եթե ոչ արխայիկ մոգական գործողություններ։ Այդ մոգական գործողություններով հնագույն երկրագործը կարծում էր ապահովել իր բերքի հաջողությունը, որի համար անհրաժեշտ էր ջուրը, լինի դա անձրևի կամ հոսող գետի, ժամանակին գարնան վերջերին, երբ բուսականության, գլխավորապես հացահատիկների աճման ամենաանհրաժեշտ ժամանակներն են լինում։

Նույնպիսի ջրային պաշտամունքի բնույթ է կրում քրիստոնեական անունով հորջորջվող, բայց իր էությամբ ամբողջովին հեթանոսական այն տոնը, որ հայանի է «Վարդավառ» անունով և սովորաբար ընկնում է ամառվա կեսերին։ Վարդավառ բառը ստուգաբանորեն էլ նշանակում է ջրցանություն։ Հիրավի, մինչև այժմ էլ մնացել է այդ եկեղեցական տոնի մեջ իրար վրա ջուր ածելու հնավուրց ժողովրդական սովորությունը։ Վարդավառի տոնին, ինչպես և Համբարձմանը, դեր են խաղում մի կողմից՝ ջուրը, իսկ մյուս կողմից՝ ծաղիկներն ու կանաչները։ Վարդավառին իրար վրա ջուր ածելը — արդեն մեզ ծանոթ մոգական գործողություն է, որով երկրագործը հավատում էր ապահովելու իրեն անհրաժեշտ անձրևով, մի խոսքով՝ ջրով, որից կախված է բերքի հաջող հասունանալը։ Այդ նմանողական մոգությամբ կարծում էին ստիպել բնությանը հետևելու նույն օրինակին՝ ջուր ածել արտերի ու դաշտերի վրա։

Հիշենք նաև «Քրիստոսի ծննդյան ու մկրտության» տոնի (հունվարի 6-ի) հետ առնչվող «Ջրօրհնեքի» եկեղեցական հանդիսությունը։ Ըստ քրիստոնեական եկեղեցու ավանդության՝ Քրիստոսի մկրտությունը կատարվել է Հովհաննես Մկրտչի անունով, Հորդանան գետում։ Սակայն պատմա–համեմատական ուսումնասիրությունները ապացուցում են, որ մկրտության գաղափարը հին հեթանոսական կրոնից կապված է «Օհաննես» անունով ձուկ–աստծու հետ։ Իսկ ձուկ–աստվածը կարող էր ապրել միայն ջրերի մեջ։ Հետևապես «Օհաննեսն» իրենով անձնավորում էր ջրային տարերքի աստվածությունը, ներկայացնում էր ջրի բնական ուժը։ Հիրավի, «Ջրօրհնեքի» տոնի ու սրա հետ առնչվող ժողովրդական ծիսական սովորությունների մեջ պահպանվել են հնագույն մոգական միջոցների գաղափարները։ Երբ եկեղեցական Թասերը կատարում է գետի վրա ջրի հանդիսավոր օրհնությունը, ժողովրդից շատերը գետն են ընկղմվում. իսկ մնացածներն էլ,

գետից վերցնելով «օրհնած ջուրը», սրսկում են իրար վրա. շատերն էլ այդ օրհնած ջրից տուն են տանում, ժողովրդի «բարեպաշտ» առատություն ու հաջողություն լինի գալիք տարվա բերքի համար։

Ինչպես տեսնում ենք, «Ջրօրհնեքի» թե եկեղեցական ծիսակատարության և թե՛ ժողովրդական նախապաշտական սովորությունների մեջ մնացել են ոչ միայն հեթանոսական կրոնի ջրապաշտության, այլ և ավելի արխայիկ երկրագործական հավատալիքների հետքեր այն հնագույն դարերից, երբ մարդը կարծում էր, թե, դիմելով մոգական միջոցների ու կատարելով բնությանը նմանվող գործողություններ, հնարավորություն է ստանում թելադրելու, ստիպելու այդ բնությանը, որ նա էլ նույնն անի, ինչպես տվյալ դեպքում, ջուր ածի երկնքից, անձրև թափի։

V

Ջրի պաշտամունքն ամենամեծ չափերով երևում է աղբյուրների հետ առնչվող ժողովրդական հավատալիքների մեջ։ Հայկական լեռնաշխարհում ցրված կան հազարավոր մեծ ու փոքր աղբյուրներ, որոնք շրջակա բնակչության կողմից սուրբ են համարվում։ Վերագրելով այդ աղբյուրներին հրաշագործ ու զորավոր սրբությունների հատկություններ, ժողովուրդը հարգում և պաշտում է այդ ջրերը, երկրպագելով, աղոթելով, մոմ վառելով, ուխտ գնալով, զոհեր մատուցանելով և այլ նման ձևերով, որոնք այնքան սովորական են զանազան սրբերի ու եկեղեցիների վերաբերմամբ արտահայտվող պաշտամունքին։

Աղբյուրներից են սկիզբ առնում այն գետերը, վտակները և այլ հոսան ջրերը, որոնք պաշտամունքի առարկա էին դարձած։ Աղբյուրների շուրջն էին ժամանակավոր կամ մնայուն բնակության հաստատվում այն մարդկային խմբակցությունները, որոնք հեռացած էին լինում գետերի ու լճերի ափերից։ Աղբյուրները հնագույն անասնապահի համար հանդիսանում էին լեռնային կամ հովիտների արոտներում արածող փոքրաթիվ անասունների համար հարմար ջրելու տեղեր։ Ահա այն նյութական հիմունքները, որոնք այնքան կարևոր են դարձնում աղբյուրների նշանակությունը նախապատմական մարդու կենսական պայմաններում։ Ավելացնենք սրան և մի հանգամանք, որ այդ աղբյուրներից շատերը բուժիչ հատկանիշներ են ունեն. շատերն էլ դուրս են ցայտում գետնի ու ժայռերի խորքից ջերմուկային բարձր աստիճանով կամ չափազանց պաղ ու վճիտ ջրով, համեմատած հասարակ ջրերի պղտորության ու նվազ սառնության հետ։ Այսպիսի հատկությունները հնադարյան մարդու աշխարհահայեցողության մեջ ավելի էլ խտացնում էին աղբյուրների նշանակությունը իր նյութական կյանքի վերաբերմամբ։ Եվ ահա ջրի պաշտամունքը տարածվում է նաև աղբյուրների վրա,

հյուսելով նրանց շուրջը զանազան հավատալիքներ նրանց գերբնական ու զորավոր նշանակության մասին, խորհրդավոր դարձնելով նրանց բղխումը լեռների ու ապառաժների անհայտ խորքերից

Ժողովուրդը վորոշ անուններով է կոչում համանման «զորություն» և հատկություն վայելող աղբյուրները:

Այդ տեսակ աղբյուրների մեջ հայտնի յեն կաթնաղբյուրները, վորոնք ահագին քանակով ցրված կան Հայաստանում: Այդ աղբյուրները մեծ մասամբ կրային բաղադրությամբ են, ուստի և շատ անգամ կաթնավուն գույն ունեն: Այդ աղբյուրները գլխավորապես կանանց կողմից են մեծարվում: Սրանք, յեթե սակավակաթ են, գնում են ուխտի և յերկրպագության՝ կաթնաղբյուրների մոտ, տանում են ընծա կամ մատաղ, բացառապես ուտելիքից բաղկացած (հաց, ձու, թխվածք և այլն), խմում են այդ ջրից և իրենց ստինքներին քսում: Ժողովրդական հավատալիքներին նայած, կաթնաղբյուրներն ավելացնում են կաթը նաև կովերին: Այդ նպատակով քշում են սակավակաթ անասուններին դեպի այդպիսի աղբյուրները, մատաղում են մի վոչխար, մոմեր են վառում և տալիս այդ աղբրի ջրից խմեցնում են անասուններին և այդ ջրով նրանց ծծերն են լվանում:

Կաթնաղբյուրները ժողովրդական հավատալիքների մեջ կոչվում են նաև անմահական, վորովհետև նա տալիս է վողջություն և առողջություն, օժտված է կենդանարար զորությամբ: Այդ հանգամանքը ցայտուն կերպով շեշտվում է հայ ժողովրդական վիպասանության ու հեքիաթների մեջ: Այդպիսի մի շարք օրինակներ ենք գտնում «Դավիթ ու Մհեր» և «Սասմա ծռեր» ժողովրդական վեպերի մեջ: Սասմա ծռերի հերոսական ուժի պատճառը ջուրն է դառնում և հատկապես Սասմա ջուրը կամ ջրի աղբյուրը: Հերոս Սանասարը ամեհի ուժ և լեռնանման հսկայություն է ստանում ծովի աղբյուրներից: Դավիթը, իր հոր կաթնաղբյուրի մեջ լողանալով, ահռելի ուժ է առնում, լցվում, հասունանում և հաղթանդամ հսկա յե դառնում: Նույն Դավիթը, պատերազմ ու կռիվներ մղելիս, ամեն անգամ մտնում է կաթնաղբյուրի մեջ, լողանում է և նորից թարմանում ու կազդուրվում է հոգնածությունից [136]);

Այնուհետև կան ժողովրդի հավատալիքների մեջ լուսաղբյուր կամ խաչաղբյուր կոչվածները: Այս կարգի աղբյուրներին վերագրվում է բուժական զորություն զանազան հիվանդությունների դեմ: Զորօրինակ կան «զորավոր» աղբյուրներ դողի ու տենդի դեմ, բորի ու զանազան մաշկային վերքերի դեմ. կան հատուկ աղբյուրներ հոդացավի, ատամնացավի, ականջացավի դեմ և այլն: Այդ տեսակ աղբյուրներն, իհարկե, մեծ մասամբ հանքային բաղադրությամբ են և անշուշտ ունենում են վորոշ դեպքերում դրական ազդեցություն, բուժելով համապատասխան հիվանդություններ: Նաև հիվանդ անասուններին բերում են այդ տեսակ աղբյուրների մոտ, խմեցնում են այդ ջրից կամ վերքերին ածում վերքերի առողջանալու [137]).

Աղբյուրները զորավոր նշանակություն են ունենում նմանապես բուսականության համար, մեծ մասամբ արտերի ու դաշտերի: Այդպիսի աղբյուրների ջուրը, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, վոչնչացնում է արտերի վնասատուներին՝ մորեխներին, մկներին ու այլ միջատներին: Նոր-Բայազետի մոտ գտնվող «Ս. Ոհաննես» անունով կոչվող ուխտատեղի աղբյուրի ջուրը սրսկում են արտերի վրա, յերբ ցանքերին վնասում են մկները: Լոռում, Զարգախյուղի մոտ բղխում է աղբյուր, վորի ջուրը հատուկ ծիսակատարություններով բերում են ու թափորով շրջեցնում են արտերի վրա և այդ ջրով սրսկում են, յերբ «բոզաճ» կոչված միջատը փչացնում է ցորենի հասկերը: Հայտնի յե Մասիսի ստորոտում բղխող «Ս. Հակոբ» կոչված աղբյուրը, վորի ջուրը նույնպես վորոշ ծիսակատարություններով բերում են, յերբ արտերը վնասվում են մորեխներից (Ա.Հ. X, 183. XVII, 87):

Առանձին տեղ են բռնում քարայրների մեջ բղխող աղբյուրները: Հենց քարայրներն իրենք, ինչպես կտեսնենք հաջորդ գլուխներում, հանդիսանում են պաշտամունքի առարկա: Նրանք համարվում են սրբատեղիներ, վորտեղ կատարվում էին զանազան պաշտամունքային ծեսեր և վորտեղ վոգիների ու մեռյալների բնակարաններ էին: Ակներև է, վոր այդպիսի քարայրներում բղխող աղբյուրները պաշտամունքի առարկա էին լինելու (Ա.Հ. VII–VIII, 419. X, 182–183. XXVI, 198):

Քարայրների նմանությամբ շատ անգամ էլ ջրհորներն ու քարաբնական ավազաններն իրենց ջրերով հանդերձ սուրբ են համարվում և պաշտվում (Ա.Հ. XXVI, 198—199. XXV, 33, 37, 38):

Յեթե ջուրն արգասաբեր նշանակություն ունի բուսականության համար. յեթե ջուրը կյանք է տալիս յերկրագործական մշակույթին, ապա նույն ջուրը կյանք է տալու նաև մարդ-էակին, արգասաբեր նշանակություն է ունենալու նաև մարդու համար. այդպես էր մտածում հնադարյան յերկրագործը և այդ հավատով էլ պաշտում էր ջուրը, վորպես մի խորհրդավոր զորություն, վորից կարող էր հղանալ կինը և ծնունդ ունենալ: Այս հավատը ցայտուն կերպով պահպանվել է հայ դյուցազնական վիպասանության մեջ: Սանասար ու Բաղդասար հերոսների մայրը, Ծովյալ-խանումը, նրանց հղանում է աղբյուրի ջրից, ինչպես ծովից, խմելով այդ ջրից «մի բուռ լիքն, մի բուռ էլ կիսատ»: Նույն իսկ այդ հերոսների մոր անունը, «Ծովյալ-խանում», ինչպես տեսնում ենք, ջրային տարերքի գաղափարն է ներկայացնում: Վերջապես ծովի ջրից է ծնվել նաև հրեղեն ձին, վոր հեծել էր դյուցազն Դավիթը:

Ժողովրդական դյուցազներգության մի այլ տարբերակում պատ—

է ջրից և ծնում է Մհերին (ԱՀ XIII 40)

Թե ինչ խորն արմատներ է ունեցել ջրի պաշտամունքը նախապատմական երկրագործ ժողովուրդների հավատալիքների մեջ, դա երևում է նրանից, որ մինչև այսօր էլ հայ ժողովրդական կենցաղում պահպանված են բազմաթիվ սնոտիապաշտություններ, որոնք մնացորդներ են երբեմնի տիրող ջրապաշտության: Թվենք այդ հավատալիքներից մի քանի բնորոշ օրինակներ:

Ջրի կենդանացնող ու կենարար հատկությունը ժողովուրդը հավատում է նրանով, որ ծանր ու դժվար ծննդկանի վիճակը թեթևացնել են կարծում ջրով: Երբ ծնունդը դժվար է լինում, «օրհնած ջուր» են խմացնում ծննդկանին. ծննդկանի հայրը 3 անգամ անցնում է ծննդկանի վրայով և ապա իր բերանով ջուր տալիս նրան. մի մասում ձիու սմբակի տեղում ջուր են ածում և, դրանից մեկը ինչ վերցնելով, խմեցնում են ծննդկանին: Ծննդկանը «քառասունքը» լրացնելիս վերցնում է մեկ կամ յերկու զույգ հաց և առավոտյան արշալույսին, առանց որևէ մեկի հետ խոսելու, գնում է աղբյուրի կամ գետի յեզրը, հացը գցում ջրի մեջ, ապա ջուր ածում և վերադառնում: Երբ մեկը ջուր է խմում, ողջունում են նրան որևէ բարեմաղթությամբ: Երբ տան ջուր են կապում, յերեխաները վազում են ջրի ծայրը համբուրելու, և ով առաջինն է հաջողում, հավատում են, թե նրա մայրը շատ զավակ է ունենալու: Նոր ամուսնացած կինը, երբ իր հարսանիքից հետո առաջին անգամ գնում է աղբյուրից ջուր բերելու, հետը տանում է ցորեն, որ թողնում է աղբյուրի վրա[138]): Պանդխտության գնացողի յետևից ջուր են թափում, որպեսզի շուտ վերադառնա:

Վերը թված օրինակների մեջ ակներև է այն տեսակետը, որ ջրի տարերքը հանապազ կապակցված է կնոջ էության հետ:

VI

Եթե փորձենք ամփոփաձևով վերարտադրել մեր մտապատկերներում ջրի պաշտամունքի զարգացման աստիճանները, կստանանք մոտավորապես հետևյալ հեռանկարը:

Մարդու տնտեսության ամենապրիմիտիվ շրջանն ընդունված է համարել որսորդականը: Այստեղ արտադրական հարաբերությունները հիմնված են հավաքչական ու մակաբուծական ձևերի վրա, որոնք ամփոփված են սունկ, վայրի արմատներ, պտուղներ ու սերմեր հավաքելու, ձկներ ու վայրի կենդանիներ որսալու մեջ: Այսպիսի պայմաններում նախապատմական մարդը բնության բացարձակ գերին է, սակ կրավորական վիճակ ունի շրջապատող բնության հանդեպ: Դա հնագույն դարերի հատկանիշն է:

Այդ տնտեսական հարաբերությունների վրա էր կառուցվել այն սոցիալական կարգը, որ կոչվում է տոտեմիստական և որի մասին մանրամասնորեն կանգ առանք նախընթաց հատվածում:

Ահա այդպիսի տնտեսական ու սոցիալական կառուցվածքի վերնաշենքն էլ կազմում են ջրի պաշտամունքի վերաբերյալ հավատալիքները, որոնք, ինչպես տեսանք, գոյացել են հենց այդ դարերում և այդ դարերի սահմանների մեջ է ընկնում ջրի պաշտամունքի զարգացման առաջին շրջանը:

Այդ շրջանում ջրի պաշտամունքը բաղկացած է այնպիսի հավատալիքներից, որոնք բխում են որսորդական մակաբուծային տնտեսությունից և անմիջական աղերս ունեն տոտեմիզմի հասարակ սոցիալական հարաբերությունների հետ: Հիշենք այդ առթիվ «կենդանի ջրերը», ձուկ-վիշապները, հրեղեն ձիերն ու կովերը:

Ջրի պաշտամունքի զարգացման երկրորդ շրջանն ենք համարում նեոլիթի դարերը, երբ սկիզբ առավ երկրագործությունն ու անասնապահությունը: Այս նոր տնտեսական գործունեության մեջ բույսերի աճումը, երկրագործական մշակույթների զարգացումն ամբողջովին պայմանավորված է ջրերի պաշարով:

Մենք արդեն գիտենք, որ երկրագործության գյուտը վերագրվում է կնոջը: Երկրագործական աշխատանքը, իբրև տնտեսական արտադրողական գործունեություն այս շրջանում, ամբողջովին կենտրոնացած է հենց կնոջ ձեռքերում: Ստեղծված նոր արտադրական հարաբերությունները առաջացնում են նոր սոցիալական ձևեր, որոնք բնորոշվում են մատրիարխատով, ինչպես բացատրել ենք նախորդ հատվածում: Այդ սոցիալ-տնտեսական պայմանների համեմատ էլ գունավորվում է ջրի պաշտամունքը:

Երկրագործությունն իբրև այնպիսի տնտեսական գործունեություն է, որում մարդը հետզհետե դուրս է գալիս արդեն իր նախկին կրավորական վիճակից բնության վերաբերմամբ: Նա ջանում է ներգործական դեր խաղալ, աշխատելով օգտագործել բնության ուժերը, ազատել նրանից կախումն ունենալուց և ընդհակառակն իր ազդեցությանը յենթարկել այդ բնությունը: Այստեղից էլ բխում են այն մոգական գործողությունները, որոնցով հնագույն երկրագործը կարծում էր ծառայեցնել բնությունն իր տնտեսական նպատակներին. այստեղից էլ ջրի պաշտամունքը դառնում է երկրագործական հավատալիքների գլխավոր մասերից մեկը: Անշուշտ այդ հավատալիքները դեռևս չեին կրում կրոնական սիստեմի, բնազանցական աշխարհայացքի բնույթ, որ արդեն հետագայի զարգացման արդյունք էր: Սակայն այդ հավատալիքների միջով անցնում է մի կարմիր հիմնական գիծ, որ բնորոշվում է մատրիարխատի սոցիալական էությամբ:

Ջրի պաշտամունքի ավանդական արարողը, ժողովրդական գործողությունների փոփոխությամբ կատարող յեկել է կինը, փոխարինելով նա յեր առաջին յերկրպագորդը, նա յեր հանդիսանում արտադրական հարաբերությունների ու սոցիալական կարգի բաղկացուցիչ օղակը։ Այդ են ապացուցում «Նուրին», «Չիչի–մամային», որոնց կանանց ընկերու «Մակյալ–խանումի» և այլ նմանորինակ վերը հիշատակված մի շարք երևույթների շուրջը գոյացած հավատալիքների տեսակները։

Ժամանակի ընթացքում, յերբ դիցաբանական ու խաչապաշտ հավատալիքները, վորոնք մեծ մասամբ նախաքրիստոնեական բնույթ եյին կրում, պարզամտորեն, սկսում են տարրալուծվել անիմիստական աշխարհահայացողությամբ, իսկ հավատալիքները սկսում են բնության յերևույթների և ուժերի մեջ փնտրել վոգիների ներկայությունը։ Առաջանում են արդեն կրոնական հայացքներ, թեյեվ պրիմիտիվ, բայց և այնպես վորոշ չափով մի սիստեմի և ամբողջության հանգող։ Այս դեպքերում բնության յերևույթներն և ուժերը, հանձին վոգիների, անձնավորվում են։ Այդպես անձնավորվում է նաև ջրային տարերքը, վոր ներկայացվում է կնոջ կերպարանքով, իգական սեռով։ Ինչպես ապացուցում է ակադեմիկոս Ն. Մառը, ըստ հաբեթական լեզվի, հնաբանության, «կինը»—ձur և «ջուրը» կոչվում են միևնույն բառով, ունեն միևնույն բառային նշանակությունը։ Այդպես եր մատրիարխատական սոցիալական կարգը անդրադառնում հավատալիքների աշխարհում ընդհանրապես և ջրի պաշտամունքի մեջ մասնավորապես։

Հետագա զարգացմամբ, յերբ կրոնական հավատալիքների մեջ առաջ են գալիս աստվածությունները, ջրի պաշտամունքն էլ անձնավորվում է աստվածուհու կերպարանքով։ Այդպես եյին Փոքր ու Առաջավոր Ասիայի պաշտված աստվածուհիների նախատիպերը՝ Կիբելլա, Իշտար, հայկական Անահիտը և այլն։ Սրանք մատրիարխատական շրջանի գերագույն աստվածուհիներն եյին, հատկապես ջրի, վորոնք ճանաչվում և կոչվում եյին «մեծ մայր»։ Այդ «մեծամայր» անունն եյին կրում հին Հայաստանում այժմյան Կարա–սու (Սև ջուր) գետը և այժմյան Արփա–չայը, յերկուսն էլ Եջմիածնի գավառում, հնագույն կրոնա–կուլտուրական կենտրոնում։

Մատրիարխատի անկումով և դրա փոխարեն պատրիարխատի գոյանալով, յերբ վերափոխվում են նախորդ սոցիալ–տնտեսական հարաբերություններ, ջրի պաշտամունքի զարգացման յերրորդ շրջանն է բացվում։ Այստեղ արդեն հանդես են գալիս կազմակերպված հեթանոսական կրոններ ու աստվածաբանական ուսմունքներ, վորոնց մեջ ջրի պաշտամունքը՝ իր հատուկ ծիսական ու կրոնական դերով՝ շարունակում է իր գոյությունը թե՛ ժողովրդական հավատալիքներում և թե յեկեղեցական–քրմական արարողություններում, ավելի արդեն այլաբանական կերպարանքով, տոնական աստվածության գաղափարով։

Այդ ջրային աստվածությունների մասին այստեղ չենք խոսում, այլ մանրամասնորեն կանգ կառնենք ներկա աշխատության յերկրորդ հատորում՝ Նեմետաղի (Նոր–մետաղյան) դարի կուլտուրային նվիրված, քանի վոր ջրի պաշտամունքի զարգացման յերրորդ շրջանը դուրս է ընկնում քարեդարյան կուլտուրայի սահմաններից։

Գ.

ԿՐԱԿ

I

Բնության տարերային ուժերի մեջ ջրից հետո առաջնակարգ տեղ է բռնում կրակի պաշտամունքը: Ժամանակագրական տեսակետից այդ պաշտամունքը, համեմատած ջրի պաշտամունքի հետ, ավելի հետնագույն յերեվույթ է: Կրակը, հուրը, իբրեվ տարերային ուժ անհամեմատ ավելի ուշ է սկսել գործոն հանդիսանալ նախնադարյան մարդու կյանքում:

Այն օրից միայն, յերբ տեղի յե ունեցել կրակի գյուտը, այսինքն, յերբ հնադարյան մարդու ձեռքն է ընկել կրակը և օգտագործման յենթարկվել, ահա սկիզբ է առնում կրակի կուլտուրական հսկա նշանակությունը: Բայց և այնուհետև մինչեվ այդ նշանակալից ժամանակը կրակն, իհարկե, անհայտ չի յեղել արխայիկ մարդուն, վորովհետեվ այդ կրակը միշտ էլ կար շրջապատ բնության մեջ:

Տակավին յերրորդական դարաշրջանի վերջերը և չորրորդական դարաշրջանի սկզբները Հայկական լեռնաշխարհը բազմաթիվ ու վիթխարի հրաբուխների ինտենսիվ գործունեության ասպարեզ է յեղել: Այդտեղ հրային ժայթքումներն ու յերկրի խորքերից արտավիժող հրաշեկ լավաները յերկար ու ձիգ դարերի ընթացքում հանապազ փայլել են բոցը կրակով և կիզել շրջապատ օդն ու յերկիրը: Վորոշ տեղերում էլ դուրս եյին գալիս գետնի խորքերից վառվող գազեր կամ յեռացող ջրեր:

Բացի այդ ամենից՝ արխայիկ մարդը միշտ կարող եր ականատես լինել յերկնքից ճայթող բոսոր շանթերի հարվածներին, վորոնցից շատ անգամ բոցավառվում, այրվում եյին ծառերն ու խոտերը կամ յերբեմն կիզվում, խանձվում եյին կենդանիների մարմինները, յեթե հանկարծահաս շանթից չեյին վոչնչանում: Վերջապես մարդը, գործածելով քարերն, իբրեվ գործիքներ, նկատում եր, թե ինչպես քարերի փոխադարձ հարվածներից փայլուն կայծակներ եյին դուրս ցայտում:

Այդպիսի դեպքերում արխայիկ մարդը, նման գազաններին ու վայրի կենդանիներին, ահ ու դողով եր լցվելու և սարսափահար փախչելու, ինչպես փախչում են բոցավառ կրակից այսօր էլ բոլոր վայրի կենդանիները:

Ինչպես մարդը կարողացավ կրակին տիրանալ, այդ իր ձեռը վերցնել, դժվար է ասել: Դրա համար նախ և առաջ պետք է հաղթահարեր

կրակի տարերքի հանդեպ ունեցած իր բնածին ահը և ապա՝ ըմբռնելը նրա օգուտը, սովորեր նրան ձեռք բերելու միջոցները: Անշուշտ, սկզբնական շրջանում նա կարող եր օգտվել ու ձեռք բերել կրակը միայն բնությունից և այն էլ այնպիսի հանգամանքներում, յերբ նրա կյանքը շատ հեռու չեր բնական կրակի աղբյուրներից: Այդպիսի տեղեր եյին հանդիսանում, անկասկած, հրաբխային վայրերը: Հայտնի յե, վոր լավայի պատած կեղևի տակ կրակը մի քանի տարի շարունակ անթեղ է մնում, հետևապես ամենայն դյուրությամբ կարող է օգտագործվել: Բնական կրակ հնարավոր եր ձեռք գցել նաև կայծակնահար ծառերից, խոտերից և այլն, ինչպես և ինքնավառ ստորերկրյա գազերից:

Միայն հետագայում մարդն ի վիճակի յեղավ գտնել արհեստական միջոցով կրակ առաջացնելու գաղտնիքը: Այդ գյուտն, ամենայն հավանականությամբ, հայտաբերվել է շնորհիվ այն հանգամանքի, վոր նեոլիթյան մարդը, միշտ գործ ունենալով քարի հետ, դիտել կայծեր քարերի հարվածներից և ուժեղ շփումից առկայծող կրակին միացնել վառելի չոր խոտ, մամուռ և այլ այրվող նյութեր ու այդպիսով առնել բոցավառ կրակ: Ավելի ուշ, հնադարյան տեխնիկայի կատարելագործումով, մարդը սովորեց նաև հատուկ փայտե ձողիկներ ունենալ, վորոնց փոխադարձ շփումով հնարավորություն եր ստանում ցանկացած ժամանակը արհեստական կրակ առաջացնել:

Պետք է յենթադրել, վոր սկզբնական շրջանում կրակը, ինչպես բացահայտ է ներկայիս վայրենի ցեղերի կենցաղից, բնավ չեր ծառայում խոհանոցային նպատակներին, կերակուր յեփելու արվեստին: Կրակն ավելի շուտ օգտագործվում եր ինքնապաշտպանության նպատակներով: Կրակը մի անփոխարինելի, ուժեղ զենք եր արխայիկ մարդու ձեռքում իր շուրջը վխտացող արյունարբու գազաններից պաշտպանվելու, վայրի կենդանիների դեմ կռվելու համար գոյության պայքարում: Նմանապես կրակի հեղձուցիչ ծխով նա դուրս եր վռնդում քարայրներից արջերին և այլ գազաններին, վորպեսզի ինքը գրավի այդ բնակարանը: Մինչեվ այսօր էլ Ավստրալիայի, Աֆրիկայի ու Ամերիկայի վայրենի ցեղերը գիշերները միշտ վառ են պահում բոցավառ խարույկներ, վորոնց պաշտպանության ներքո կարողանում են պատսպարվել վայրի կենդանիների հարձակումներից: Կրակը, վերջապես, պաշտպանելու յեր արխայիկ մարդուն ուժեղ ցրտերից և հնարավորություն տալու այդ միջոցով իր գոյությունը պահպանելու աննպաստ կլիմայական պայմաններում:

Այս յերկու հանգամանքը բավական եյին զգալ տալու նախնադարյան մարդուն, թե ինչ հսկայական ուժ է ներկայացնում, ինչ օգտավետ նշանակություն ունի կրակը նրա գոյության կռվում և թե ինչ խորհրդավոր զորություն է հանդիսանում բնության տարերքի մեջ: Ավե—

ցանկանք այստեղ այն սկզբնական ահի դրսևորումները, որով համակված էր մարդը, երբ դեռ նա ի վիճակի չէր օգտագործելու կրակը, ավելացնենք այն հնագույն օգուտները, որ ժամանակի ընթացքում հնադարյան մարդը սովորեց ստանալ կրակից խոհանոցային և պրիմիտիվ ինդուստրիական նպատակներով— կրակով պայթեցնել մեծ քարերը՝ կացին ու դանակ պատրաստելու համար, փայտյա տեգերի ծայրերը կոփել կարծրացնելու համար և այլն:

Եվ ահա արխայիկ մարդու աշխարհայացքների մեջ կազմակերպվում են համապատասխան հավատալիքներ կրակի խորհրդավոր ուժի և նյութական նշանակության մասին: Այդ հավատալիքներից գոյանում է կրակի պաշտամունքը:

II

Կրակի պաշտամունքի հետքերը պահպանողական համառությամբ մնացել են հայ ժողովրդական հավատալիքներում: Անհերքելի է, որ ամենից առաջ պաշտամունքի առարկա է լինում բնական կրակը: Հնում ժողովուրդը անթիվ վոչխար էր զոհաբերում Սիփան լեռան խառնարանին, որը հրաբխային կրակի աղբյուր էր համարվում:

Մինչև այժմ էլ հայ ժողովուրդը հավատում է, թե կրակը հզոր պաշտպանողական միջոց է բոլոր չարերի ու վտանգավոր վոգիների դեմ, մանավանդ գիշեր ժամանակները: Սատանաներն ու չարքերը կրակից փախչում են ու փախչում:

Կրակը բուժում է զանազան հիվանդություններ, քանի որ, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, հիվանդություններն ու ցավերն առաջանում են չար վոգիներից: Ծննդաբերության պահին ծաղկավերը վառում են և ծննդկանին ստիպում են վրայից 3 անգամ անցնել, որպեսզի ծննդաբերությունը հեշտանա: Վախեցած երեխային բժշկելու համար, նրա օրորոցում պառկած ժամանակ, խանձարուրի վրա բարակ բամբակից մի խաչ են դնում՝ չորս ծայրերը միաժամանակ վառելով:

Տյառնընդառաջի տոնին վառված «տրնդեզի» մոխիրը կարանք շաղ են տալիս, որ «չարը» խափանվի: «Տրնդեզի» վառ խարույկի վրայով տղամարդիկ ցատկում են, նրա լույսով մարմնավոր ու հոգևոր ախտերից ազատվելու հույսով: Նմանապես տղամարդիկ ու կանայք իրենց փեշերի ծայրը խանձում են այդ կրակից, որպեսզի վանեն իրենցից ամեն տեսակ ցավերը. կանայք էլ իրենց «ուլունքի» ծայրն են այրում այդ կրակից՝ երեխա ունենալու համար:

Երկրագործության ու անասնապահության նախնական դարերում կրակի պաշտամունքի հետ են կապում այնպիսի հավատալիքներ, որոնք սերտ աղերս ունեն այդ տնտեսական գործունեության հետ: Գոյություն են առնում զանազան մոգական միջոցներ, որոնցով նախապատմական երկրագործը կարծում էր ապահովել իրեն առատ ու հաջող բերքով կամ պաշտպանել իր ցանքերը որևէ սպառնացող վտանգից: Այդ նպատակով հնագույն ժողովրդական հավատալիքները սահմանել էին հատուկ հասարակական տոներ, որոնք նվիրված էին կրակի պաշտամունքին և անպայման կատարվում էին կրակներ ու խարույկներ վառելով: Այդպիսի մի տոնի մնացորդ է ժողովրդական «տրընդեզը», որ քրիստոնեական հայ եկեղեցին միացրել և ձուլել է իր սահմանած «Տյառնընդառաջ» տոնի հետ:

Տյառնընդառաջի խարույկից մնացած խանձողները տղամարդիկ տանում, դցում են արտերը կամ մոխիրը շաղ են տալիս արտերում, որ բերքն առատ ու հաջող լինի: Այդ խարույկի մոխրից ածում են նաև հավանոցը, որպեսզի հավերը շատ ձու ածեն, ցանում են անասունների վրա, որ «չարից ու ցավից» ազատվեն, և հաջող ծնունդներ տան: Համբարձման տոնի չորեքշաբթի օրը կանայք իրենց հարևանների տանից կրակ են գողանում, որպեսզի իրենց կովերի կաթն ավելանա: Լոռու գավառում տարեմուտին (Նոր տարվա գիշերին) մի ահագին գերան են դնում օջախի մեջ, որ անշեջ վառվում է մինչև «Քրիստոսի ծնընդյան» օրը: Այս գերանի խանձողները տանում, թաղում են արտերում Ծննդյան գիշերը, որպեսզի բերքը լինի առատ կամ կարկուտ չխփի ցանքերին: Միևնույն ժամանակ այս խանձողից պահում են տանը, որ կարկուտ եկած պահին դուրս դցեն, «երկինքը խաղաղի» և ազատեն ցանքերը կարկուտից:

Կրակի «զորությամբ» և համապատասխան մոգական միջոցներով է ժողովրդական հավատալիքը գուշակություններ անում: Գիշերը հրդեհի կամ կրակի մասին երազը, նույն իսկ մեկ անգամ, հաջողության նշան է: Երբ կրակը կամ ճրագը կայծակելով վառվի, նշանակում է, որ տանեցիների մասին չարախոսում են կամ բամբասում: Վառված ճրագը կամ կրակը եթե հանկարծակի հանգչի, վատ նշան է համարվում, մարդ կմեռնի կամ փորձանքի կհանդիպի:

Այդպիսի հանգամանքներում կրակը համարվում է սուրբ, որի վրա չի կարելի ո՛չ թքել, ո՛չ ջուր ածել, ո՛չ վոտք դնել կամ վրայով անցնել և ո՛չ էլ փչելով հանգցնել կամ խփել: Կրակով նույն իսկ երդվում են [139]:

III

Վերը նշել ենք, թե ինչպես արխայիկ մարդը պաշտպանություն էր գտնում բոցավառ կրակի շուրջը թե՛ վայրի կենդանիներից և թե ցրտից, մանավանդ գիշերները: Այդպիսով վառվող խարույկը կամ կրակարանը ժամանակի ընթացքում դառնում էր մի կենտրոն, որը

շուրջն էին միշտ բոլորվում հնագույն նեոլիթի մարդկային խմբակների անդամներն իրենց հանգստի կամ զբաղմունքներից ու ցրտից պաշտպանվելու պահուն: Այդ կենտրոնը դառնում է ամեն մի հնագարյան բնակավայրի անհրաժեշտ պատկանելին, առանց որի մարդը չէր կարող յերևակայել իր բնակությունը, , մանավանդ, երբ նա սովորեց կրակը գործածել նաև խոհանոցային ու լուսավորական նպատակների համար: Այդ պատճառով էլ նա սովորված էր վառ կրակը հանապազ իր հետ տանել խոր-թափան թափառելի կենցաղում կամ նոր բնակավայր փոխելիս. Նա սովոր-ված էր այդ կրակն անշեջ պահել, որովհետև այնքան էլ դյուրին չէր ամեն անգամ ու ամեն անգամ նոր կրակ գտնել կամ արհեստականորեն նորը գոյացնել:

Ցեղակազմավորության սկզբնական շրջերին, երբ մարդը հետզհետե անցնում էր նստակյաց կյանքին, հրավառ կրակը դառնում էր միության կենտրոն իր անշեջ հրով ու սովորական կրակարանով: Այսպես գոյանում է սկզբնական օջախն իր պրիմիտիվ կառուցվածքով, բաղկացած փոքրիկ փորվածքից կամ իրար քով բոլորաձև շարած մի քանի քարերից:

Այդ օջախին են փոխանցվում այն բոլոր հավատալիքներն ու պաշտամունքը, որոնք կապված էին կրակի հետ: Օջախն առնում է այլևս բնակության, մարդկային բնակատեղու հոմանիշ նշանակությունը: Առանց օջախի հնագարյան մարդը չէր կարող պատկերացնել իրեն ոչ մի բնակարան, ոչ մի խրճիթ, որտեղ ապրեր մարդկային ընտանի-քը: Այստեղից արդեն հեռու չէ, որ կազմակերպվեր այն մտապատ-կերը, որով մարդը նույնանիշ էր համարելու օջախն ու գերդաստա-նը: Տակավին այսօր էլ հայ ժողովրդի բերանում օջախ բառը նշանա-կում է նաև գերդաստան, ընտանիք:

Հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ պահպանվել են բազմա-թիվ հետքեր, որտեղ կրակի պաշտամունքը փոխադրվել է նաև այդ կրակը պարունակող օջախի կամ դրանից կերպարանափոխված թոնրի վրա:

Օջախը կամ թոնիրը ժողովուրդը սուրբ է համարում. նրանով երդ-վում է և նրա հետ է կապում ընտանեկան փոքրիկ դեպքերի ու կենցաղա-յին հավատալիքների ծիսական խորհուրդները: Թոնրի վրա պատկառա-րություն և կնունք են կատարում. հարսանիքին նորապսակները համ-բուրում են օջախի կամ թոնրի շուրջը. տղաբերքը օջախի մոտ է տեղի ունենում: Նոր հաց, հորթ, գառ, փոքրիկ գնելիս՝ մոտեցնում են օջա-խին և վրանների վրա ջուր են ածում: Նոր տուն կառուցելիս առաջին ան-գամ հին տան օջախից են վերցնում կրակը տան ամենամեծ անդամի ձե-ռքից և այս փոխադրում, վառում են նոր օջախում:

Օջախի մարելը նշանակում է տան կամ ընտանիքի մարումը. ուստի օջախի կրակը երբեք չեն հանգցնում և գիշերները տանտիրուհու զգու-

շան պարտականությունն է մոխրով ծածկել կրակը և հսկել, որ նա չմա-րի [160]:

Ինչպես տեսնում ենք, կրակի պաշտամունքը ծագել է ամենահին նախնական դարերում, երբ տակավին գոյություն չուներ կրոն աստ-ծոներ, իբրև որոշ սիստեմ, այլ կային զանազան հավատալիքներ, որո-նք բղխում էին այն ավելոր դարերի մարդկային կյանքի տնտեսա-կան ու սոցիալական պայմաններից և որոնք մեկնում էին տիրող ար-տադրական հարաբերություններից: Այդ պաշտամունքն ավելի ևս զար-գացավ հետագա դարերում, երբ, նստակյաց կյանքի ամրանալով, կազմակերպվեց տոհմային հասարակակարգը: Այդ պաշտամունքն այ-նուհետև ազդեցիկ տեղ բռնեց հեթանոսական կրոնների մեջ, որոնք գո-յացան նախկին անիմիստական ու բնապաշտական հավատալիքներից և մոգական գործողություններից:

Բավական է միայն հիշել մազդեիզական հին կրոնը, որ ամբողջո-վին կառուցված էր կրակի պաշտամունքի, հուրի սրբության ու աստվա-ծության գաղափարների վրա: Այդ կրոնը մի ժամանակ հին պատմական Հայաստանում էլ ծաղկելիս է եղել իրանական ազդեցության ներքո և մինչև էլ մրցել է քրիստոնեության հետ: Սակայն այդ կրակապաշտական հավատալիքի գոյությունը հին Հայաստանում պետք է վերագրել ոչ թե բացառապես իրանիզմի ազդեցությանը, ինչպես պնդում են մեր բա-նասերներից ու պատմագետներից շատերը, այլ այդ հավատալիքների արմատները գոյություն են ունեցել տակավին արխայիկ դարերում և տա-նում են մեզ դեպի հնագույն ժամանակների խորքերը, որտեղ մարդն առեղծեց իր աշխարհայացքումներին համապատասխան կրակի պաշտա-մունքը, նեոլիթի արշալույսին ձեռք բերած կրակի մեծարանքը:

Դ.

ՔԱՐ

I

Հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ յուրահատուկ տեղ է գրավում քարի պաշտամունքը: Դեռևս ըստ Ագաթանգեղոսի պատմության, երբ Թե Գրիգոր Լուսավորիչը նորադարձ քրիստոնյա հայերի նախորդներին անվանել է քարապաշտ:

Քարի պաշտամունքը, բխելով նյութական հիմունքներից, բնորոշում է արխայիկ մարդու հարաբերությունները դեպի շրջապատ բնությունը քարե դարերում: Այդ մարդու զգացումների և մտածումների աշխարհը պայմանավորված է նրա կենցաղային ձևերից, նրա արտադրական ուժերից, մի խոսքով, այն նյութական բնությունից, որի հետ հանապազ շփվում է, որին համակերպում է իր կյանքն ու գոյությունը:

Նախապատմական Հայաստանն, ինչպես և այժմ ենք տեսնում, գերազանցապես քարոտ բնություն էր ներկայացնում: Բարձրաբերձ սարեր, լեռնային շղթաներ, ցից ու կախ ահարկու ժայռեր, որոնք բազմազան ձևերով, շատ անգամ էլ մարդկային կամ կենդանական տեսքով խորհրդավոր տպավորություն էին թողնում, մթին ձորեր, անապատային խորխորատներ, մի խոսքով, քարեր, անվե՛րջ քարեր... Այդ քարերի միջից էին ժայթքում հուր ու լավա, սարերի գագաթներից էին բարձրանում ծուխ և փոշի. լեռնային լանջերի քարոտ ակունքներից էին բխում գետերը, վճիտ ջրերը: Սարերում և ձորերում էին վխտում վայրի կենդանիները, վայրի գազանները, քարերի ու ժայռերի ապառաժներում էին խցկված այն բազմաթիվ խոռոչները, որ պատսպարան ու օթևան էին տալիս հնադարյան մարդուն: Ահա այն բնությունը, որտեղ ապրում էր Հայկական լեռնաշխարհի նախաբնիկը:

Այդ հարուստ քարե միջավայրից էր նա ձեռք բերում իր առաջին զենքերն ու գործիքները: Սկզբներում քարե պայթած բեկորները և պատառված ու հղկված կտորները դառնում էին նրա կացինը, մուրճը, դանակը, սղոցը և այլն: Կայծաքարի առաջին գիտակցական հարվածից ցայտող կայծը դարձավ այն կենարար կրակը, որ հետագայում նախնական մարդը կարողանում էր ստանալ ըստ իր կամքի քարի խորքերից արհեստական հարվածների միջոցով: Քարե բնությունից վերցրած

այդ գործիքներն ու զենքերը հնադարյան մարդը դարձնում էր հենց նույն այդ բնության դեմ, պայքար մղելով այդ բնության ուժերի դեմ իր գոյությունը պահելու, իր կենսական պայմանները ապահովելու համար: Այդ քարե գործիքներով ու զենքերով սկսեց զարգանալ նախնական մշակույթը, նախապատմական կուլտուրան: Ահա հնադարյան Հայաստանի նախաբնիկ մարդու միակ արտադրական միջոցները:

Բնականաբար այդ քարերի հետ էին կապված նրա մտածողությունն ու պատկերացումները. այդ քարերի վրա էր կառուցված նրա հոգևոր կուլտուրան: Այդ նախնական աշխարհահայեցողությունից բնավ հեռու չի գնացել նաև ժամանակակից հայ ժողովրդական հավատալիքը, որ կրում է իր մեջ քարեդարյան շրջանից մնացած ցայտուն հետքեր:

Հնագիտությունից հայտնի է, թե ինչ մեծ տեղ է բռնում վանակար (օբսիդիան) քարեդարյա գործիքների շարքում: Օբսիդիանը ժողովրդական լեզվով կոչվում է սատանի եղունգ, մի տեսակ, որտեղ պարզորեն նշմարվում է քարեդարյան տեսակետ՝ նույնացնել արտաքինի տեխնիկական ուժը (քերելու, տաշելու, կտրելու և այլն) գերբնական արարածին պատկանող օրգանի նույն տեսակ ընդունակությանը:

Նոր-Բայազետի գավառի հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ պահպանվել է խիստ բնորոշ, թեև քրիստոնեացած, մի ավանդություն, որի մեջ արտացոլված է օբսիդիանի տեխնիկական նշանակությունը և, որ գլխավորն է, քարե գործիքների փոխանցումը մետաղե գործիքների: «Մի անգամ չարը ադամի կերպարանքով վերցրել է սատանի յեղունգ և մորթել է ուրիշ ադամով: Կայենն, այդ տեսնելով, ինքն էլ վերցրել է այդպիսի մի յեղունգ և մորթել է Աբելին: Մորթելիս՝ յեղունգը փշրվել է: Այնուհետև Կայենը հետամուտ է յեղել ավելի կարծր նյութ գտնելու, որ կտրելիս չփշրվի: Ինքն այդ չի կարողացել գտնել և ավանդ է թողել իր որդիներին, որ նրանք գտնեն: Սրանք յերկար փորձերից հետո գտել են յերկաթը» (Ա.Հ. XVII, 92):

Քարեդարյան շրջանի բնորոշ տարրեր է պարունակում նմանապես Տորք Անգեղի մասին Մովսես Խորենացու պատմվածքը, որը ըստ ամենայնի վերցված է ժողովրդական առասպելական ավանդություններից. «Վիպասանք յերգում էին նրա մասին. իբր թե նա բռնում էր ձեռներով կարծր ալիղ քարեր, որոնց վրա ոչ մի ճեղք չկար, և ճեղքում էր, ինչպես կամենում էր, մեծ և փոքր, և քերում էր յեղունգներով, տախտակի նման էր դարձնում, և նույնպես իր յեղունգներով փորագրում էր արծիվների և ուրիշ այդպիսի բաներ» (Խոր. գիրք Բ. գլ. Ը): Այստեղ պարզորոշ պահպանվել են հետքեր այն հնագույն դարաշրջանից, երբ մարդիկ իրենց տեխնիկական, ճարտարապետա-

որ արտահայտում էին միայն սեփական ձեռքով ու քարով: Մենք արդեն գիտենք (տես էջ 73), որ հայկական Տորքը հին հաթյան աստվածության Թարկու անվան աղճատումն է: Թարկուն, ուրեմն Տորքը տարերքի գերագույն աստվածն էր, վորին պատկերացնում էին մի ձեռքին «շանթահար նետեր» բռնած. դա շանթաբեր, կայծակահար աստվածների վորոշիչ հատկանիշն էր: Հնագույն կրոնների ու ժողովրդական հավատալիքների մեջ սովորաբար շանթաբեր աստվածներին անվանում էին նաև «քար նետող»: Այդպես էին հնդկական Ինդրա աստվածը, գերմանների ու սլավների գերագույն տարերային աստվածները, վորոնք կռվում էին քարերով. այստեղից ծագում է այն աղերսը, վոր կա քարե գործիքների կամ զենքերի ու շանթի կամ կայծակի վորոտի միջև. մանավանդ, վոր հենց քարն ինքը դուրս է հանում կայծեր: Ահա այդ քարի ու շանթի, իբրև գերագույն աստվածության բնորոշ հատկանիշ սերտ կապակցությունը տեսնում ենք բազմաթիվ ժողովուրդների հնագույն կրոնների մեջ, վորտեղ այդ հատկանիշները (ատրիբուտ) կոչվում էին՝ ռուսների մեջ «громовыестрелы», գերմանների մեջ «Donnerkeile կամ Blitzsteine» (կայծակի քարեր), ֆրանսիացիների մեջ «pièrres de tonnere», լատինացիների մեջ «lapides fulminis» և այլն[141]): Այդ ամենն ակնբախ ցուցադրում են հիշյալ հավատալիքների ծագումը քարեդարյան աշխարհայացքով և տեսնում ենք, թե ինչպես հայկական Տորքը, հաթյան Թարկուի այդ նույնանիշ աստվածը, բացառապես կապված է քարային տարերքի հետ:

Տորքի ավանդության մեջ պարփակված տեսադծերը քարեդարյան կուլտուրայի վերաբերմամբ գտնում ենք նաև հայ ժողովրդական դյուցազներգության մեջ: Դյուցազն Մհերը իր մի քանի բնութագրական գծերով նմանվում է Թորքին: Իսկ յեթե արտաբերենք հայկական ժողովրդական Մհերի անունը հին կրոնական Միհր աստծու անունից, [illegible] Միհրից (Միթր), վոր ծնվել է, ըստ հին հեթանոսական հավատալիքի, քարից, ավելի ևս ակներև է դառնում Մհերի դյուցազներգության մեջ նկատելի այն տեսադիծը, վոր աղերս ունի քարի հետ[142]): Նույնպիսի տեսադիծ ենք նկատում մի այլ դյուցազնի՝ Դավթի վերաբերյալ վիպասանության մեջ, ուր պատմվում է, թե «Դավթի յեղունգն առավ քարին ու կրակ տվեց»:

Քարի պաշտամունքի այդ հավատալիքների մեջ նշմարելի յեն նախապատմական մարդու աշխարհհայեցողության ամենահին շերտերն, այն է՝ նախանիմիզմի հետքեր, թեև թույլ և հազիվ արտահայտվող ուրվագծերով: Ինչպես արդեն վերը շեշտել ենք, նախանիմիզմի էական գիծն այն է, վոր հնադարյան մարդը դեռևս չգիտե «հոգիներին». բոլոր առարկաների ու յերևույթների մեջ նա տեսնում է լցված ուժեր, վորոնք կարող են լինել կամ լավ ու բարի, կամ վնասակար. այդ առարկաների և ուժերի անքակտելի կապակցության մեջ, ըստ նախանիմիստական հավատալիքի, տիրում են յերեք եյական սկզբունքներ — «ամեն ինչ ապրում է», «ամեն ինչը ուժ է» և «ամեն ինչ կերպարանափոխվում է»: Այս նախանիմիստական տեսադծերը գտնում ենք լեռների ու սարերի պաշտամունքների մեջ: Մասիսը (Արարատը), Արագածը, Զիարաթը, Նեմրութը, Սիփանը և այլն, իրենց վիթխարի զանգվածեղ մեծությամբ միշտ հսկայական ուժ և շարժումն էին ցուցահանում: Նրանք իրենց յերբեմնի հրաբխային գործունեությամբ, հուր և լավա ժայթքելով, յերկիրը տատանելով, ահարկու դղրդոցով, իրենց արտաքին տեսքի մշտական կերպարանափոխումներով՝ արխայիկ մարդու պրիմիտիվ աշխարհհայեցողության վոլորտներում պատկերանում էին իբրև կենդանի առարկաներ: Վերոհիշյալ և այլ բազմաթիվ լեռների ու սարերի պաշտամունքը մեծ տեղ է գրավում արդի հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ և տողորված է, ինչպես կտեսնենք ստորև, ամբողջովին անիմիստական բնույթով: Սակայն այդ պաշտամունքն իր եյությամբ նախանիմիստական ծագումն ունի, ինչպես վկայում են նաև այդ սարերից շատերի անունները: Այդ անունները գոյացել են սարերի արտաբերած գործողություններից, նրանց այն դինամիկ հատկություններից, վոր նրանց վերագրել են ժողովրդական հավատալիքները: Այդպես են Գրգուռ, այսինքն՝ գոռացող, Զըմ-Զըմ, Արտոս, այսինքն արտասուք թափող, Աղոտավաքար, Օձաքար և այլ անուններով սարերը:

Նույնպես նախանիմիստական հավատալիք է ներկայացնում Վասպուրականի գավառի Լեզք ժայռի պաշտամունքը: Լեզք անունով գյուղի մեջ կա մի բարձր քարաժայռ, ուր ամեն տարին ահագին բազմություն է ուխտ գալիս՝ ամենայն ցավերից փրկություն հայցելու: Այս քարաժայռի հանդեպ բարձրանում է մի ուրիշ, համեմատաբար փոքր ժայռ, վորի գագաթին կան կանաչ բույսեր, վորոնք իրենց թարմությունը պահպանում են նաև ձմեռ ժամանակ և չեն չորանում:

Ավանդությունն ասում է, թե այդ փոքր ժայռը, տեսնելով մյուս ժայռին մատուցվող հարգանքը, նախանձում է նրա փառքին և սկսում է ինքն էլ բարձրանալ, վորպեսզի կարողանա նրան հավասարվել և նույն մեծարանքին արժանանալ: Մի քիչ բարձրանալուց հետո հոխորտացել է ու ծաղրել մյուսին: Բայց յերբ հավասարվում է իր բարձրությամբ և նույնիսկ գերազանցում է հարևան հսկա ժայռին, վերջինս սաստիկ զայրանում է ու ձեռքով խփում է հանդուգն հակառակորդի գլխին, վոր իսկույն ցածրանում է և ընդունում իր նախկին դիրքը: Ահա այդ ձեռքով խփած տեղն է, վոր հավետ կանաչ է մնում (ԱՀ. XXV, 24):

Նույն նախանիմիստական տեսադիծն է բովանդակում ժողովրդա-

կան այն հավատալիքը, թե ինչպես մարդիկ ու առարկաներ փոխված են անշարժ քարի կամ ժայռի: Այդպիսի քարացած առարկաներ շատ են ցույց տալիս Հայաստանի զանազան վայրերում, ինչպես կտեսնենք ստորև:

II

Սակայն քարի պաշտամունքը ժողովրդական արդի հավատալիքների մեջ գերազանցորեն արտահայտվում է անիմիստական գծերով: Քարերն, ինչպես և մարդը, պարունակում են իրենց մեջ հոգի: Այդ հոգին զգալ է տալիս իր մասին ամեն քայլափոխում նախապատմական մարդու կյանքի մեջ, սկսած նրա ծննդից մինչև մահը: Հայ ժողովուրդը հավատում է, վոր լեռները, քարե բլուրները, ժայռերը հանդիսանում են վոգիների բնակարան: Քաջքերը, դևերը, բարի ու չար վոգիներն են այնտեղ հանգչում և իրենց ազդեցությունն այդտեղից տարածում են մարդկանց վրա: Հետագայում այդ պաշտամունքը մուտք է գործում նաև կրոնական վարդապետությունների մեջ: Յեթե նախաքրիստոնեական շրջանում այդ հավատալիքները առնչված եյին հեթանոսական կրոնի տեսագծերով և պաշտպանվում եյին հեթանոսական պաշտամունքի տարրեր, ընդհակառակն, քրիստոնեական շրջանում նրանք ընդունում են արդեն քրիստոնեական սրբությունների նշանակություն:

Մովսես Խորենացին պատմում է մեզ հնագույն ժողովրդական հավատալիքներից, թե ինչպես Մասիս սարի խորքերումն է գտնվում Արտավազդը, իբրև մի չար վոգի, վոր միշտ պատրաստ է դուրս գալու և պատուհաս բերելու մարդկանց: Այդ հավատալիքը պահպանվել է մինչև օրս էլ հայ ժողովրդական առասպելներում: Նմանապես Նոր-Բայազետի գավառում, պատմում են, վոր Մասիսի կողերին ապրում են «չոթգլխանի հրեշներ» (ԱՀ. XVII, 93): Գանձակի գավառի Գետաշեն գյուղի մոտ «Քաջքանորում» կա մի ահագին ժայռ, վոր «Քաջքարուն» է կոչվում, վորովհետև, ժողովրդի ասելով, այնտեղ քաջքեր են ապրում (ԱՀ. VI, 330): Արտավազդի պատմական վիպասանությունն է հիշեցնում արդի ժողովրդ. գյուղացիների հերոս Մհերը, վոր նույնպես անհետանում է լեռան մեջ և այնտեղ փակված է մնում «Մհերի դուռ» կոչվող ժայռի յետևը, մինչև վոր վերստին լույս աշխարհ դուրս գա:

Այսորվա վասպուրականցին հավատում է, թե Արճեշ գավառի արևելյան կողմը գտնվող բարձր լեռը «Քաջաց կայան» է (ԱՀ. XXV, 23): Նույն Վասպուրականում նվիրական է համարվում Մոքս գյուղաքաղաքի հարավային կողմը բարձրացող քարաժայռը, վոր կոչվում է «Արծվաքար» և վորի մեջ իբր թե ապրում են «հուրի-փերիներ» (ԱՀ. XXV, 28. XXV, 197): Նվիրական է համարվում նաև Արճեշի արևմտյան սահմանին բարձրացող «Ոձ-քարեր» անունով քարաբլուրը, վորտեղ իբրև ծերպերի մեջ վխտում են բազմաթիվ քարաթռչուններ ու ո-

ձեր: Պարխարյան լեռնաշղթայի (պատմական Տայքում) Բըլըր—քառասունից դից—Ջվարթոց լեռները տեղական ազգաբնակության մեջ մեծ հարգանք ունեն, վորպես դից կամ վոգիների ոթևան (ՀԱ. 1927 թ. № 6, եջ 335):

Այդ անիմիստական տեսագծերը, վորոնցով տոգորված է լեռների, սարերի ու ժայռերի պաշտամունքը, ունեն իրենց հիմքում նյութական հանգամանքներ: Չե թե միայն լեռների ու սարերի հետ աղերս ունեցող բնական յերևույթները, ինչպես սառցադաշտային հեղեղները, հրաբխային ժայթքումները, յերկրաշարժները, կայծակների ճայթյունը և այլ նման արհավիրքները նախապատմական մարդու աշխարհհայացքության մեջ պատկերացվում եյին, իբրև անտեսանելի վոգիների գործունեյության հետևանք, կամ անձնավորվում եյին, իբրև տարբեր-հոգիներ, այլ և այդ լեռնային բնության հետ եր կապված նրա տնտեսական ամբողջ գործունեյությունը: Յեթե պալեոլիթի մարդը հանապազ վորսում եր և հետապնդում իր վորսը սարերում, լեռնային ձորերում ու անձավներում, ապա նեոլիթի մարդը, յերբ սկսում է զարգանալ յերկրագործությունը, իր հողամշակման աշխատանքի հաջողությունները կապում եր այդ լեռնային բնության յերևույթների հետ: Սարերից ու ժայռերից բղխող աղբյուրներն ու վտակներն եյին ջրարբի դարձնում մշակութային հողերը և մարդու ձեռնարկած արհեստական վոռոգման շնորհիվ՝ կյանք տալիս անջրդի դաշտերին: Լեռների գագաթներին դիզված հավիտենական ձյունը, լեռնային բարձունքների վրա միշտ կուտակվող անձրևաբեր ամպերն այն առհավատչյաներն եյին, վորոնք մի կողմից՝ ապահովում եյին սարալանջերի ալպիական բուսականության աճելուն անհրաժեշտության համար, իսկ մյուս կողմից՝ նպաստում եյին յերկրագործության համար անհրաժեշտ կարևոր ջրարբիությունը:

Ուստի զարմանալի չէ, վոր հնագույն մարդը իր լեռների ու սարերի հետ կապված բոլոր բնական յերևույթները, վորոնք այնքան մեծ նշանակություն ունեյին նրա տնտեսության համար, դարձնում եր մի անիմիստական աշխարհ, վորի հավատալիքների ու պաշտամունքների մեջ եր նա հավետ դեգերում: Հիրավի, այն լեռներն ու սարերն են պաշտամունքի առարկա դառնում, վորոնք իսկապես տնտեսական դեր են խաղում նախապատմական մարդու կյանքում. այդպես են Արագածը, Բինգյոլը և այլն: Լեռների ու սարերի պաշտամունքի տեսակետից նշանակություն ունեն վոչ թե նրանց մեծությունը կամ բարձրությունը, այլ այն ոդերևութաբանական մոմենտները, վորոնցից կախումն ունեն նախապատմական մարդու տնտեսական գործունեյության հետևանքները. այդպես են Մասիսը, Սիփանը, Թոնդրակը և այլն: Ահա թե ինչու այդպիսի լեռները դառնում են արխայիկ մարդու մտապատկերներ

րում հոգիների ու դերմնական վոգիների կայաններ, ոգից ոթևաններ, այսինքն, այնպիսի անտեսանելի էակների բնակատեղեր, վորոնց ազդեցությունից նա յերբեք չի յերեվակայում ազատվել:

Բնական է, վոր պաշտամունքի առարկա յեղած լեռների ու սարերի մեջ գոյություն ունեցող քարայրերն ու անձավներն էլ նույն զգացումներ էյին զարթեցնում, նույնպիսի հավատալիքների առարկաներ էյին հանդիսանում: Նոր-Բայազետի գավառում հավատացնում են, վոր քարանձավների մեջ ապրում են «թափագյողներ» կամ «քյար-լագյողներ», այսինքն աչքատարյան մարդիկ: Սրանց վերաբերյալ ժողովրդական առասպելաբանությունը զարմանալի կերպով հար ու նման է Հոմերոսի Վոդիսականի մեջ հիշված ցիկլոպների պատմությանը (ԱՀ. XVII, 93): Յերեվանի ու Շարուր-Դարալագյազի գավառների սահմաններում գտնվող Այուծի բարձրավանդակի վրա, Առեն գետի վտակներից մեկի մոտ մնացել է «Նահարա–խանա» անունով մի այր, վորտեղ, ըստ ժողովրդական ավանդության, ապրելիս է յեղել Այուծի ամբողջ տափաստանին, Ռանիք լեռներին ու Հոռսի ամառին տիրապետող «Ողուզը» 143: Ողուզը, ըստ ժողովրդական առասպելաբանության, նշանակում է դերբնական, հսկա, դյուցազն, վորի անունը, հավանորեն «Նահար» եր և սրա անունով էլ կոչվում է այդ քարայրը: Բանասեր Թ. Ավդալբեգյանը «Նահար» անունը լեզվական-հնչյունական ստուգաբանությամբ նույնացնում է «Մահար», այսինքն Մհեր անվանը. հետևապես այդ քարայրում ապրում եր Ողուզ Մհերը, վոր փակված է Վանի «Մհերի դուռ» կոչված քարաժայռի յետևը (ՀԱ. 1927 թիվ. № 10, եջ 594):

Քարայրների տեսագիծը հաճախակի հանդիպում ենք հայկական հեքիաթներում: Հեքիաթների մեջ այդպիսի քարայրները մեծ մասամբ թագնված են լինում դժվարամերձ ապառաժներում և բացվում են միայն համարձակ ու խիզախ հերոսների կամ դյուցազնների առաջ: Այդ քարայրներում սովորաբար ոթևան են ունենում ծերունի կախարդուհիներ, վորոնք բարյացակամ վերաբերմունք են ցույց տալիս դեպի յեկած հերոսը, ոգնություն են հասցնում նրան և ընդհակառակն հալածում են և պատուհաս են բերում նրա թշնամիների գլխին:

Նոր-Բայազետից մոտ 2 վերստ դեպ արևելք գտնվում է «Ս. Ոհաննեսի քարայրը», վոր այսօր նախկին հեթանոսական, թերևս նախապատմական քարեդարյան ժամանակաշրջանից պահպանել է իր պաշտամունքային բնույթը, ընդունելով արդեն քրիստոնեական դրոշմ (ԱՀ. XVII, 100): Նույնպիսի կրոնական նշանակություն ունի Շիրակի գավառում Արագածի արեվմտյան ստորոտին փռված Սոգյութլու գյուղի վերևը գտնվող մեծ քարայրը: Սրան տեղական ժողովուրդը տալիս է

«Ս. Լուսավորիչ» անունը, հավատալով, թե այդտեղ ճգնել է Գրիգոր Լուսավորիչը: Այդ քարայրի ներսը կանգնած է 6 թզաչափ բարձրությամբ բոլորշի սյունաձև մի քար, վորի շուրջը ուխտավորները սովորաբար մոմ են վառում, խունկ ծխում, աղոթում (Ա. 1870—71 թ., [illegible]):

Այդտեսակ քարայրներ ու քարանձավներ կրոնական նշանակությամբ՝ բազմաթիվ են Հայաստանում: Այդ հնավուրց նախապատմական քարայրներից շատերը, վորոնք ծառայում էյին արխայիկ մարդու իբրև կրոնական պաշտամունքի սրբատեղ, այսօր էլ տակավին պահպանում են իրենց նախկին դերը, վերափոխվելով ու վերածվելով նույնիսկ քրիստոնեական յեկեղեցիների ու վանքերի: Քարայրները սրբազան վայր ճանաչելու այդ սկզբունքն այնքան խորն է յեղել, վոր յերբեմն էլ արհեստական այրեր էյին կոփում լեռների ու սարերի մեջ և նրանցից կառուցում էյին յեկեղեցիներ: Այդպես են հայկական մինչև այժմ կանգուն մնացած մի քանի պատմական հին վանքերն ու տաճարները՝ Այրիվանքը կամ Գեղարդավանքը, Քոբայրը, Հոռոմայրն և այլն, վորոնք քարակոփության բնորոշ ճարտարապետական կառուցվածքներ են հանդիսանում այսօր:

Քարայրների վերաբերյալ ներկա հավատալիքներն ու պաշտամունքները մեզ տանում են դեպ այն ալևոր հնավուրց ժամանակները, յերբ հնադարյան Հայաստանում նախաբնիկը քարայրներում եր ապրում և իր մեռյալներին էլ թողնում եր կամ թաղում եր իր ոթևան քարայրների մեջ, վորոնք այդպիսով դառնում էյին մեռյալների հոգիների կամ վոգիների բնակարան-ոթևան: Սա մի փաստ է, վոր տեսնում ենք թե՛ Յեվրոպայի և թե՛ Ասիայի զանազան ժողովուրդների կուլտուրայի պատմության մեջ, վորպես բնորոշ գիծ քարեդարյան շրջանի հնագիտական մնացորդների: Հիրավի, վերջին տասնամյակների հնագիտական հետազոտությունները հայտնաբերել են Արևմտյան Յեվրոպայում, գլխավորապես Սպանիայում ու Հարավային Ֆրանսիայում մի շարք ընդարձակ քարայրներ պալեոլիթի կուլտուրայի դարաշրջանից, վորոնք, ակներև, ծառայել են վորպես պաշտամունքի տեղեր, օրինակ Տյուկ դ'Օդուբեր (Ֆրանսիա), Կոմբարել, Նիո, Ալտամիրա (Սպանիա) և այլ հնավուրց քարայրները:

Վոչ միայն հսկա սարերը, քարաբլուրներն ու ժայռերն են հանդիսանում հոգիների, վոգիների ու քաջքերի ոթևան, այլ և հատ ու կտոր առանձին քարերը: Քրիստոնեական հավատալիքների մթնոլորտում այդ տեսակ քարերն, իհարկե, համարվում են սրբություններ, վորոնք կապված են այս կամ այն սրբի անվան հետ և դառնում են յերկրպագության առարկա:

Վասպուրականում Մոկսի «Սուրբ Ամենափրկիչ» յեկեղեցու մոտին ավանդություն կա, թե նա կառուցվել է մի փոքր քարի վրա, վորի մեջ են մտել Քրիստոսի մազերը, դուրս թռչելով Գասպար Մոգի գըրկից: Նույնպես Վասպուրականի «Փութկու Ս. Գևորգ» կոչված վանքը, իբր թե, շինված է այն քարի վրա, վոր պատռվել է և իր մեջ է ընդունել Ս. Գևորգ զորավարի մասունքը պարունակող պուտուկը (ԱՀ. XXVII, 207—208): Նոր-Բայազետի գավառում, ինչպես և շատ հայաբնակ տեղերում, ժողովուրդը հավատում է, վոր ամպրոպի ու կայծակի պահուն սատանաները մտնում են քարերի տակ կամ թաքնվում են նրանց մեջ (ԱՀ. XVII, 107):

Ժողովրդի մեջ պաշտելի յեն նաև կայծակնահար քարերը, վորոնք կոչվում են «կեծաքար»: Այդ քարի մեջ, ինչպես արխայիկ մարդն եր կարծում, այնպես էլ ժամանակակից ժողովուրդն է հավատում, թաքնված է կայծակը և նորից դուրս է թռչում առանձին կայծերով, մի կարծր բանին խփելիս: Այդ «կեծաքարից» ցայտող կայծերից է բորբոքում նաև կրակը, այն կենսատու տարրը, վոր վիթխարի նշանակություն է ունեցել նախապատմական մարդու կյանքում և մի նոր զարգացման է կոչել նրա գոյության կռվում: Այս հանգամանքի հետ է կապված և այն սնոտիապաշտությունը, վոր կայծակի ու ամպրոպի ժամանակ հայերը վերցնում են քարը և դնում իրենց գլխին:

Առանձին քարերի այդ հնագույն և այս նախաքրիստոնեական պաշտամունքի մնացորդները պահպանվել են նաև քրիստոնեական հայ յեկեղեցական կանոններում: Յեկեղեցի կառուցել կարելի յե միմիայն վեմ-քարի վրա, վոր, իբրև սրբություն, անշարժ ու անտեղահան պետք է լինի: Այդպես են սահմանել հայ յեկեղեցական հին կղերականները, վորոնք չէին հանդուրժում շարժական յեկեղեցու կամ «փայտե սեղանի» գաղափարը, վոր անշուշտ չէր համապատասխանում արխայիկ դարերից ավանդաբար պահպանված քարապաշտության մնացորդներին:

Թեղխարար գյուղի յեկեղեցում իբրև սրբություն պահվում է 3 ֆունտանոց սեվագույն մի լեռ. քար, վոր իբր թե ներկված է «Ս. Վարդանի» արյամբ[141]:

Աշտիկ գյուղից (Ախալքալաքի գավառ) դեպի Կորչիկ տանող ճանապարհին ցցված կա մեկ արշին բարձրությամբ նեղ, տափակ, կոպիտ քար, վոր կոչվում է «Ընկղարաթ», յերբեմն էլ «Հազարափրկիչ»: Սա մեծ և նշանավոր ուխտատեղի յե խաչիկեցոց համար, վորոնք հավատում են, թե այդ սուրբ քարը բուժում է մարդկանց և անասունների ամեն տեսակ ցավերից: Յերբ գարնանը խաչիկեցիներն առաջին անգամ պետք է անասունները հանեն դաշտ և իրենք էլ գնան վարելու, նախապես անասուններին քշում են Ընկղարաթի մոտ, յերեք անգամ պտտեցնում են նրա շուրջը, մատաղ են մորթում մոմ վառում, յերկրպագում և ապա թե վստահանում են դաշտ դուրս գալ: Համբարձման տոնին ամբողջ գյուղը հավաքվում է Ընկղարաթի շուրջը, մատաղ մորթում, աղոթում են, զվարճանում և «Ջան գյուլում» կատարում (Մ. 1889 Թ. № 8 460):

Նույնպիսի քար կա «Տավարի խաչ» անունով՝ Բասարգեչար գյուղից 5 վերստ հեռավորության վրա, արևմտյան ուղղությամբ, անտառում: Անասունների մեջ տարափոխիկ հիվանդություններ տարածվելիս, հովիվներն իրենց անասուններին քշում են այնտեղ, կտրում են իրենց մահակները այդ քարի վրա, հավատալով, վոր անասունների հիվանդությունն էլ կկտրվի և կմնա այդ քարի մոտ (СМ. Ч. I, 49):

Ինչպես տեսնում ենք, առանձին քարերի պաշտամունքը պարունակում է նույն անիմիստական տեսակետները, վորոնց հանդիպեցինք լեռների ու քարայրների հետ աղերս ունեցող հավատալիքների մեջ: Այստեղ ևս մի տարբերություն չենք գտնում մի կողմից՝ քարեդարյան արխայիկ ժամանակներից ի վեր հայ ժողովրդի մեջ մնացած քարապաշտության հավատալիքների և մյուս կողմից՝ քրիստոնեական յեկեղեցու սրբացրած քարերի պաշտամունքի միջև: Դա նույն քարե «չուրինգա»-ն է, վորին ամենայն ակնածությամբ ու խորհրդավորությամբ այսօր էլ պաշտում և յերկրպագում է տակավին քարեդարյան կուլտուրայի մակարդակից դուրս չեկած վայրենի ավստրալիացին[145]:

III

Ի՞նչպես են գոյանում ժայռերի ու քարերի մեջ փոսիկները: Ի՞նչպես են այդ քարերը դառնում հոգիների ոթևան, կայան: Ավստրալիայի այժմյան վայրենի ցեղերի մեջ, վորոնք, ինչպես ապացուցեցին Սպենսեր ու Գիլլենի դիտողությունները[146], դեռևս շարունակում են ապրել քարեդարյան կուլտուրայի պայմաններում, տիրում է այն համոզմունքը, թե մեռյալի հոգին միշտ տեղափոխվում է վորևէ քարի մեջ, այնտեղ գտնելով իրեն նոր ոթևան: Յեթե իսկ մեռյալի մոտ քար չլինի, նրա հոգին մտնում է գետնի, ուրկից հետագայում դուրս է գալիս մի քար, վորպեսզի ամրանա մեռ հոգու կայանի տեղը: Նույն այդ հավատալիքներին հանդիպում ենք հայ ժողովրդական հնավանդ կենցաղի մեջ:

Հայ գյուղում, յերբ մեռյալին դուրս են բերում տանից՝ հանգըստարան տանելու, նրա մահացած տեղում կամ դագաղի տեղում դնում են մի քար, «վորպեսզի հիշատակը հաստատ մնա», կամ ինչպես հայ լոռեցին է ասում, «վոռը ծանր լի՞ օջախին վրեն»: Արդյո՞ք նույն այդ գաղափարը չի պարունակում գրեթե բոլոր ժողովուրդների մեջ համատարած սովորությունը, այն է՝ գերեզմանի վրա տապանաքար կամ առնվազն մի քանի կտոր քարեր դնելը: Այստեղից էլ ծագում են այն բազ-

մաթիվ «խաչքարերը», «Թուխ-մանուկները», «Թալալացները» «ծակ-քարերը» և այլն, վորոնք այնքան տարածված են Հայաստանում, անհնահին ժամանակներից կենդանի մնալով: Դրանք բնական քարեր են, վորոնք ներկայումս այս կամ այն սրբի ու նահատակի անունով են հայտնի, նրանց գերեզմանաքարն են համարվում. դրանք բոլորն, իբրև «զորավոր» մեծարերը, ուխտատեղի առարկա յեն դարձել ժողովրդական դավանանքների մեջ:

Անիմիստական հավատալիքներով սնված հայ ժողովրդի խավերում այն համոզումն է տիրում, թե մեռյալի հոգին ամփոփվում է քարի, կամ ծառերի և կամ այլ կենդանիների մեջ: Սակայն ծառերն ու կենդանիները հավիտենական չեն: Նրանք էլ ժամանակի ընթացքում վոչնչանում են, բայց քարը մնում է անհիշատակ տարիներով կանգուն, հետեվաբար ավելի մնայուն օթևան է ներկայացնում մեռյալների հոգիների համար: Այդ պատճառով քարերը, վորպես պաշտամունքի առարկա, համեմատաբար ավելի համատարած են: Ժողովուրդը քարերի մեջ է տարեցնում այն հոգիներին, վորոնք առավել նշանակություն ունեն նրա կյանքում, նրա տնտեսության մեջ, նրա գոյության կռվում: Նախահայրերը, գյուղացի հերոսները, առաջնորդները, տոհմային հիմնադիրները, մոգերն ու քրմերը և այլն, և այլն, վորոնց հոգիները շարունակում են նախկին ազդեցությունը պահպանել կենդանի մնացածների վերաբերմամբ, անշուշտ մնայուն հիշատակի յեն արժանանում և դառնում են սրբացված քարե հուշարձաններ: Սրանց հետ էր աղերսում ժողովուրդը իր տնային կյանքը, իր տնտեսական գործունեության, իր նյութական բարեկեցության, իր ֆիզիկական գոյության հանգամանքները և ըստ այնմ էլ նրանց մեծարում:

Այնտեղ, ուր կենսական պայքարը բնության ուժերի դեմ, ուր արտադրական միջոցներն ու ձևերը տակավին պահում են մարդուն շրջապատող բնության բացարձակ տիրապետության ներքո և զգալ են տալիս մարդու անհատական անզորությունն ու անվերապահ կախումն այդ բնությունից, այնտեղ մարդը հանապազ ոգնություն և նեցուկ է վորոնում այն վոգիների մեջ, վորոնք ըստ դարավոր ավանդության՝ իր զորավոր նախնիքների հոգիներն են, քարերի մեջ այժմ բնակվող: Հնադարյան մարդն իր ամեն մի քայլը կապում է այդ վոգիների հետ, իր բոլոր գործողությունները դնում է նրանց հովանավորության ներքո, հավատալով նրանց զորությանը: Նա համոզված է, թե այդ վոգիները շրջապատող բնության բաղկացուցիչ մասն են կազմում և պատրաստ են վորոշ պայմաններում իրեն օժանդակելու, իր անօգնական ու անզոր վիճակին նպաստավոր միջոցներ հայթայթելու:

Այդ հավատը դեպի քարերի մեջ փոխված հոգիներն այնքան հին ու խոր է, այնքան համաձուլված է արխայիկ մարդու բազմադարյա ե-

րության, անիմիստական աշխարհահայացողության հետ, վոր նա բնավ չի անհետանում յերկար ու ձիգ դարերի ընթացքում: Այդ անիմիստական հավատը դարերի զարգացման հետ վերածվում է հետագայում ֆետիշիզմի, մի տեսակ նյութականանում է: Հետագայում առաջացած ֆետիշիստական հայացքներում սովորական քարն է դառնում պաշտամունքի, յերկրպագության առարկա և վոչ թե նրա մեջ ապրող հոգին, ինչպես հավատում եր անիմիստը: Սուրբ քարն է հանդիսանում այն գերբնական զորությունը, վոր իրեն օգնելու յե գոյության կռվում, բնության ուժերի դեմ մղվող պայքարում: Խաչքարերը, ծակ-քարերը և այլն արդեն դառնում են մի տեսակ կուռքեր:

IV

Ինչպես վոր մեռյալի հոգին մտնում է քարի մեջ և, իբրև վոգի, իր համար կայան է գտնում այնտեղ, այնպես էլ նույն վոգին կարող է այնտեղից դուրս գալ ու մարմնանալ: Վոգու այդ մարմնացումը լինում է ծննդի միջոցով. ամեն մի նոր ծնվող յերեխա վորևէ նախնիքի վոգու նոր մարմնացումն է: Վոգին իբր թե քարի միջից անցնում է կնոջ արգանդը, և այդպիսով կինը հղիանում է:

Ավստրալիայի վայրենի ցեղերի մեջ, համաձայն Սպենսերի ու Գիլլենի հավաքած ազգագրական նյութերի, կնոջ հղացումը բացատրվում է վոչ թե սեռական հարաբերությամբ, այլ նրանով, վոր նախնիքների, նախահայրերի վոգիները մտնում են կանանց արգանդը, յերբ կանայք անցնում են «մանկանց հոգիների քարի» մոտով: Ամեն մի վայրենի ավստրալուհին իր հղության սկիզբը համարում է վոչ թե ամուսնու սեռական մերձեցման մոմենտից, այլ այն վայրկյանից յերբ նա զգում է իր մարմնի մեջ պտղի շարժումը: Ավստրալիացիների «մանկանց հոգիների քարերը» կոչվում են նրանց լեզվով «Էրատիպա», վոր նշանակում է մանուկ կամ յերեխա: «Էրատիպա»-ները արտաքուստ կլորաձև քարեր են, մեջտեղը ծակ: Ավստրալիացիների կարծիքով՝ այդ ծակից են նայում մանկական հոգիները և ընտրում այն կանանց, վորոնց արգանդի մեջ են ցանկանում մտնել:

Հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ նկատում ենք հետքեր, վորոնք խիստ մեծ նմանություն ունեն ավստրալիական վերահիշյալ հավատալիքին: Անշուշտ այս դեպքում հայի ու ավստրալիացու միջև փոխառման կամ փոխադարձ ազդեցության մասին խոսել — անհեթեթություն կլիներ: Սակայն այդ նմանությունը ապացուցում է, վոր միատեսակ պայմաններում համանման հետևանքներ են առաջանում: Ներկայիս ավստրալիացու քարեդարյան շրջանին հատուկ կյանքի միջավայրում և սոցիալ-տնտեսական պայմաններում տիրող աշխարհհայացքը հնարավորություն է տալիս մեզ պարզաբանելու հայ ժողովրդական

հավատալիքների մեջ յուրահատուկ գոյություն ունեցող քարի պաշտամուն-քի էությունը և նրա դրսևորումները

Այդ նույն անիմիստական հայացքը կնոջ հղացման ու բեղմնավոր-ման վերաբերյալ նշմարում ենք «ծակ քարերի» և «Թուխ մանուկ» կոչ-վող քարերի մասին չիղած ժողովրդական հավատալիքների մեջ։ Հայերի «ծակ քարերը» կամ «Թուխ մանուկ» քարերը, վորոնք առատ թվով հանդիպում ենք Հայաստանի գրեթե բոլոր վայրերում, թե իրենց արտա-քինով և թե իրենց հետ աղերս ունեցող պաշտամունքով՝ բառ ամենայնի հիշեցնում են ավստրալիական «չուրինգա»-ն։ Զավակ ունեցող ամուլ կանայք ուխտ են գնում այդ քարերին, այցելում ու 3 անգամ անցնում այդ քարերի ծակով, հավատալով, թե վորդի կունենան։ Անշուշտ մեր անտրոպոպաշտ գեղջկուհին քաջ գիտե, վոր հղությունը, վորդեծնու-թյունը կարող է առաջանալ միմիայն սեռական հարաբերությունից։ Ա-կայն յուրաքանչյուր ամուսիններից մեկի սեռական անկարողությունը կամ ա-կասությունն արդեն առիթ է տալիս կնոջը կառչելու զանազան աղանդա-վոր պաշտամունքային այն հավատալիքին, թե իր հղացումը նա կստանա «ծակ քարից» կամ «Թուխ մանուկից», վորոնք այդ զորությամբ են օժ-տված։ Այստեղ ակնհայտ է հնադարյան այն հավատալիքի մնացորդը, թե «ծակ քարի» միջից անցնելը հոգին (Թուխ մանուկը), վոր հանդիսանում է վորևէ նախահոր վոգի, մտնում է կնոջ արգանդը և մարմնանում։ Ա-հա այդ անիմիստական ատաղձով են տոգորված քարի պաշտամունքի հետ աղերսող հետևյալ սնոտի սովորությունները։

Գանձակի գավառում Խանաբ գյուղի մոտ չիղած Ս. Սարգսի վանքից փոքր ինչ բարձր ձորակի մեջ մի ժայռ կա «Կապկապ» անունով, վորը մի անցք ունի. ամուլ կանայք 3 անգամ անցնում են անցքով (ԱՀ. VI, 271)։ Այդպիսի մի ժայռ էլ կա Բորչալուի գավառում Շուլավե-րի մոտ, վոր ունի 3 ծակ. այդ ծակերի միջով 3 անգամ անցնում են ամուլ կանայք։ Նմանապես նույն գավառի Ս. Նշան վանքի մոտ գոյու-թյուն ունի մի քարայր «Ծնդոց» անունով, վորի անցքով կանայք 3 ան-գամ անցնում են յերեխա ունենալու ցանկությամբ։

Վասպուրականում «Ծառուց» անտառի բլրակների չորսի գագաթ-ներից մեկում կան յերկու արհեստական քարայր «Արևիքին» անունով, վորոնք իրար վրա յեն բարձրանում և ունեն իրար հաղորդակից անցք։ Ամուլ կանայք ուխտ են գալիս այստեղ, մոմ վառում, խունկ ծխում և 7 անգամ անցնում են քարայրի անցքով (ԱՀ. IV, 25)։ Մոքս գավառի «Շաշար» Թափի արևմտյան կողմը բարձրացող Փոքր Դեռո (պարսկերեն [illegible]) անունով լեռան գագաթը ամեն տարի «Համբարձման» տոնին, գիշերը ուխտ են գնում ամուլ կանայք (ԱՀ. XXV, 23), ինչպես հայտնի է, քրիստոնեական ռամկական «Ավետման» Փրկչի մոր Մարիամի հղանալու ավետման հիշատակն է։ Զանգեզուրում ամուլ կա-

նայք յերկու ուրբաթ և մեկ չորեքշաբթի կամ մեկ ուրբաթ և յերկու չորեքշաբթի օրերը, 7 հատ քար դնելով իրենց տակը, լողանում են (ԱՀ. IV, 86)։ Վասպուրականում հղի կանայք, վորպեսզի հեշտու-թյամբ ազատվեն, ուխտ են գնում Մոքսի Դաշտ Թաղում բարձրացող «Արամածամոր քար»-ին և իրենց մեջքը հենում են այդ քարին (ԱՀ. XXVI, 197)։

Քարի պաշտամունքի հետ կապված հղության գաղափարի անի-միստական հավատալիքը հետագայում փոխվում է ֆետիշիզմի, վոր արտահայտվում է ֆալլոսի պաշտամունքի մեջ։ Այս հավատալիքի մեջ անշուշտ գերիշխում է արդեն սեռական մերձեցման ըմբռնումն, իբրև պատճառ կնոջ հղության։ Ֆալլոսաձև քարերն ու ժայռերը դառնում են սրբություններ, վորոնց զորությամբ չբեր կանայք իբր թե ստա-նում են բեղմնավորություն և այդ մարդկանցից հղանալու ընդունակու-թյուն։ Այդ ֆետիշիզմն իր հերթին դրդում է նույն իսկ արհեստակա-նորեն ներկայացնել ֆալլոսը, կերտելով քարից կամ պատկերացնե-լով նրա նկարը կամ քանդակը ժայռերի ու կոնաձև քարերի վրա, յեթե տվյալ վայրերում բնական դիրքերով չեն հանդիպում այդպիսի-ները։ Այդ արհեստական ֆալլոսների մեջ՝ նմանողական մոգության մտապատկերների հիման վրա, տեսնում եյին այն զորությունը, վոր առաջները վերագրում եյին «ծակ քարերի» կամ «Թուխ մանուկների» մեջ կայան ունեցող վոգիներին։ Ֆալլոսի պաշտամունքը մի քանի հե-թանոսական հավատալիքների մեջ ստացել է կրոնական- կուսապաշտա-կան բնույթ. բավական է հիշել հին հրեաների «Փեգորը», հին հույների «Պրիապը» կամ հնդիկների «Լինգամը»։

Հայ ժողովրդական հավատալիքներում տակավին «Թուխ մանուկ-ների» ու «ծակ քարերի» հետ միասին գտնում ենք նաև ֆալլոսի պաշ-տամունքը։ Հայաստանի շատ տեղերում ֆալլոսաձև բնական ժայ-ռերն ու քարերը կամ ավելի սուր ժայռերի ու քարե կոթողների վրա քանդակված ֆալլոսները յերկրպագության առարկա յեն դառնում ամուլ կանանց կողմից։ Զանգեզուրի գավառում Տաթևից դեպի Բռնակոթ գյուղը տանող ճանապարհի վրա մեկ ժայռաքար կա 2 մետր բարձրությամբ և 4 մետր լայնությամբ, վոր «պորտ քար» է կոչ-վում. սրա մեջտեղը 1 մետր բարձր ու կես մետր տրամագծով ցցված է յերեվում։ Ամուլ կանայք, ուխտ գալով այստեղ, շրջում են այս «պորտ քարի» բոլորքը և իրենց մերկացրած փորը քսում են նրան։ Արդյոք նույնպես ֆալլոսի պաշտամունքի մնացորդներին չէ՞ պատ-կանում Տաթևի վանքի շարժուն սյունը, վորի նշանակությունը տա-կավին մնում է անհայտ։

Ախալքալաքի գավառի Մուրճախեթ գյուղի մոտ կանգնած է 4 մետր բարձրության քարե կոթող, վորի արևմտյան յերեսի վրա քան-

գծների օգնության: Ցավ նախապատմական մարդն իր հիվանդություն-ների բուժումը փորձում էր պաշտած քարերի մեջ, որոնք բաժանվում եյին զանազան տեսակների ըստ տիրող հիվանդությունների:

Ամենից շատ տարածված են հիվանդ յերեխաներին բուժող քարերը: Մանկան հիվանդությունն ամենահաճախ ու անհասկանալի յերեվույթն է յեղել միշտ. մահացությունը յերեխաների մեջ համեմատաբար ավելի մեծ չափեր էր ընդունում: Վասպուրականում հայտնի յեն Հայկաբերդ, Թալալոս, Ծակ-քար, Սանդի-քար անուններով ժայռ քարերը, նաև այսպես կոչված քարե-կամուրջները, որոնք բնական հսկա քարեր են, տակն ունենալով մեծ անցքեր: Մայրերն ուխտ են գալիս այստեղ, բերելով իրենց հիվանդ յերեխաներին՝ ջերմոտ, թալկացած, հազից տանջվող, «Թփլխի», «կոխ-տված» և այլն. մոմ են վառում, աղոթում և ապա հիվանդ յերեխաներին 3–7 անգամ անց են կացնում ծակ քարերի, քարե կամուրջների միջով, որոնք նույնպես ծակ-քարերի նշանակություն ունեն, կամ շրջում են նույնչափ անգամ այդ տեսակ քարերի բոլորքը և ապա յերեխային այնտեղ նեթ լողացնում[147]):

Ավելորդ ենք համարում մխամի թվել գրեթե ամենուրեք հայաբնակ գավառներում գոյություն ունեցող բազմաթիվ «Թալալոսները» և այլ իրար այնքան նման քարերը, որոնցից բժշկություն են հայցում հիվանդ յերեխաների համար: Սակայն ընդգծենք, որ մանկանց հիվանդությունները բժշկող ժայռ-քարերը բոլորն էլ գրեթե «ծակ-քարեր» են: Այս պարագան մի անգամ եվս ապացուցում է, որ ընդհանրապես «ծակ-քարերը», ըստ ժողովրդական հավատալիքների, առավելապես մանկանց հոգիների ապաստանի նշանակություն են ունեցել, ինչպես մատնանշել եյինք վերը, յերբ խոսք յեղավ կանանց հղության հետ աղերս ունեցող հավատալիքների ու ավանդական «երախայքի» մասին:

Այնուհետեվ հիշատակելի յեն զանազան հիվանդությունների դեմ հայտնի առանձին քարերը, որոնց կարելի յե հանդիպել Հայաստանի ամեն մի քայլափոխում: Վասպուրականում ջերմ ունեցողներն ուխտ են գնում «Անդղա Ս. Քարին», իսկ մեջքացավով տառապողները՝ «Մողի Քարին». Գանձակի գավառում ուխտ են գնում «Մեծ գոմերի» քարին—աչքացավ, «Վոսկեթելին»—փորացավ, «Սուրբ Նշանին»—գլխացավ, «Թեատչենի խաչին»—մկնատամ ունեցողները: Բորչալուի գավառում կա «Դողի խաչ» անունով սև մեծ քար, որ պաշտվում է իբրև ջերմի բուժիչ: Շատ վայրերումն էլ կան հատուկ քարեր, որոնք ժողովրդի մեջ հայտնի յեն իբրև հիվանդ անասունների բուժիչներ:

Մարդկային բախտը գուշակող քարեր շատ-շատ են տարածված հայաբնակ վայրերում: Գուշակության յերեք ընդհանրացած ձևեր ենք

գտնում այդ հավատալիքների մեջ: Ամենատարորինակն այն ե, վոր խաչքարերին, ուխտատեղիների քարե պատերին, սուրբ համարվող ծառերին ու վեմերին քսում են կամ կպցնում փոքրիկ քարեր. յեթե վերջինները կպչում են, ուրեմն ուխտը կամ մտածածը կատարվելու յե, հաջողություն ե լինելու: Յերկրորդ ձևը կայանում ե նրանում, վոր պաշտելի քարերին մեխ են խփում. յեթե գամը ծակում ե ու ներս մտնում քարի մեջ, դա նշան ե դրական գուշակության: Յերրորդ ձևը համեմատաբար մի փոքր բարդ ե: Վասպուրականում կան «հանդեսաքար» կոչված քարեր, վորոնց միջոցով գուշակում են այսպես. վերցնում են 4 փոքրիկ քարեր և դնում հանդեսաքարի վրա. յեթե այդ փոքրիկ քարերը դասավորվում են խաչաձև, դա նշան ե ուխտի կատարվելուն: Գանձակի գավառում Թաչակապ գյուղի մոտ գտնվում ե «Թաչ-քցի» անունով մատուռ մեկ խաչքարով. այդ խաչքարի վրա դնում են մի ագամով 5–10 մանրիկ քարեր, վորոնց խաչաձև դասավորվելը «բարի նշան» ե:

Բացի վերոհիշյալ համատարած յերեք ձևերից՝ կան նաև տեղական յուրահատուկ տարբեր ձևեր գուշակության: Վասպուրականում Նորգյուղի ու Թոշալի սահմանների միջև բարձրացող Բալեա լեռան գագաթին կա մեկ դոլմեն. Համբարձման տոնին այստեղ ուխտ յեկողները իրենց ցանկությունների ու իղձերի կատարումը գուշակելու համար դնում են մատը այդ քարի վրա և դիտում. յեթե քարը շարժվեց, դա հաջողության նշան ե: Վանի Այգեստան արվարձանի հյուսիսային կողմը յերկու ցից ապառաժներ կան, վորոնք կոչվում են «հարս ու փեսի քար»: Սովորություն ե մանր քարեր գցել այս «հարս ու փեսի քար» ժայռի վրա, 3–4 մետր բարձրության փոքր խոռոչների մեջ: Յեթե 1–3 անգամ գցելիս հաջողվում ե բուն խոռոչի մեջ գցել, հավատում են, թե ուխտը կկատարվի: Նույն Վասպուրականում՝ Ներքին Կարկառի ու Կեցանի միջև բարձրացող Սինեգըր լեռան գագաթին կա ուխտատեղի-մատուռ, բաղկացած իրար վրա շարված քարերից: Ուխտավորները մոմ են վառում, ապա՝ մեկ քար են դնում ճոճքի (յակուբջի) մեջ, վոր կախված ե յերկու հանդիպակաց քարերից. յեթե ճոճքն ինքնիրեն շարժվեց, ուխտը կատարվելու յե:

Յերկրագործական կյանքը, վոր ամբողջովին յենթակա յե բնության տարերքին, անշուշտ սերտ աղերս ուներ այն հավատալիքների հետ, վորոնց մասին ակնարկել ենք վերը: Բնության պատահարների՝ հեղեղի, կարկուտի, քամիների, յերաշտի, անասունների ժանտախտի և այլ նման դեպքերում Վասպուրականի ժողովուրդը յեկեղեցական ծեսով ոծել եր տալիս մի խաչքար և կանգնեցնում պատուհասի վայրում աչքի զարնող տեղ: Այդ խաչքարերը կոչվում են «ցասման խաչ»: Սակայն լինում են նաև խաչքարեր, վորոնք հայանի յեն տեղի ունեցող ար-

հավիրքի անունով: Այդպիսի խաչքարերից հիշատակենք «Կարկտախաչը» Վարագի վանքի արևմտյան բլրի վրա, «Փորոզա խաչը», վոր Այգեստանի ու Վարագի միջև բաց կանգնեցրած ե փորեզա կոչված տատուկ քամիների դեմ:

Գանձակի գավառում խիստ յերաշտի պահին ընտրում են յերկու մարդ և մեկ քահանայի հետ ուղարկում են Արթենա կոչված սարը, ուր նրանք Արթենա անունով հայանի գերեզմանից վերցնում են մեկ քար ու փաթաթելով մետաքսե թաշկինակների մեջ՝ բերում են խորհրդավոր հանդիսավորությամբ: Ժողովուրդը յեկեղեցական թափորով դիմավորում ե այդ քարին և, տանելով յեկեղեցի, դնում ե սեղանի վրա: Հետևյալ որը ավագ քահանան գրկում ե այդ քարը ու խաչվառով, քահանայական դասով ու մեծ բազմությամբ գնում ե գետ, այգիներն ու արտերը, թափոր են անում ու հանդիսավոր կերպով այդ քարը նետում են վորևե ջրի մեջ: Այստեղ պարզորոշ տեսնում ենք, թե ինչպես հնադարյան ժողական գործողությունը պահպանվել ե յեկեղեցական ծիսակատարության մեջ հանդերձ իր քարապաշտական տեսաղծով:

VI

Վերը արծարծված նյութերից յերևում ե, վոր հայ ժողովրդական հավատալիքների մեջ պահպանվել են անիմիզմի այն տեսակները, թե մեռյալի հոգին մարդկային մարմնից փոխանցում ե քարի մեջ: Սակայն ժողովրդական այդ հավատալիքներում մնացել են հետքեր, վորտեղ հոգին վոչ թե տեղափոխվում ե քարի մեջ, այլ ինքը մարմինն ե քարանում: Անտարակույս, այդ էլ քարեդարյան հնագույն հավատալիքների մնացորդ ե, ինչպես հաստատվում ե Ավստրալիայի վայ- բնիկ ցեղերի մեջ գոյություն ունեցող նույնանման հավատալիքների րինակներով: Դա, ինչպես վերը առիթ ենք ունեցել արդեն լուսաբանելու, նախանիմիստական աշխարհհայացողություն ե:

Մեր ժողովրդական հավատալիքները քարանալու մասին, ինչպես դա արտահայտվում ե ներկայումս, անշուշտ շատ են փոփոխվել և կրում են ակներև քրիստոնեական ազդեցություն: Այդ քարացումը տեղի յե ունենում սովորաբար աստծո բարկությամբ, վորևե անեծքի հետևանքով, կամ կախարդական ներգործությամբ և կա՛մ հենց քարացած եյակի բաղձանքով: Հիշենք Մովսես Խորենացու ավանդած ժողովրդական առասպելներից Շամիրամի քարանալու մասին. «Յեվ Շամիրամ՝ քար առաջին քան զնիրքն», մի առասպել, վորի մնացորդները պահպանվել են Վասպուրականում «Շամ-քարի» և այլ մի քանի քարերի մասին, վորոնք աղերս ունեն Շամիրամի անվան հետ[11b]):

Հայաստանի բոլոր գավառներում կարելի յե հանդիպել այդպիսի հա-

վրաստիճների հետ աղերս ունեցող քարեր կամ ժայռեր: Մակերեսաբար այդ «քարացածները», միաձև կրկնությամբ, ներկայացնում են մերթ կամ քույր ու եղբայր, կամ հարս ու փեսա, կամ հովիվ իր փոչխարներով, կամ ուղտերի քարավան իր ուղտապանով, կամ ոձ ու մկչայ: Երբեմն պատահում են նաև քարացած անշունչ առարկաներ, գլխավորապես մարդու տնտեսական կյանքի հետ առնչություն ունեցող, ինչպես օրինակ, սայլ, ցորենի դեզ, հացի չանմարան և այլն:

Թվենք ընդամենը մի քանի օրինակներ: Վասպուրականում Շատոսան գյուղի հյուսիսային ջահիվայրի վրա կա մարդաձև մեծ քար, կռնակը ուռած: Ըստ ավանդության՝ մի աղջիկ, փոքրիկ եղբորը շալակած, գնալիս է եղել. քոչերը սկսել են հետապնդել, և նա աստծուց խնդրել է քար դառնալ, որպեսզի քոչերի ձեռքը չընկնի. Նրա խնդիրը լսվում է և նա իր եղբոր հետ միասին քարանում է: Նույն Վասպուրականում Առնոս լեռան վրա ցույց են տալիս հովվի ու նրա քրոջ քարացած մարմինները: Դարձյալ Վասպուրականում, Վանի հյուսիսային կողմը լեռներ ցից ապառաժներ կան, որոնք իբր թե քարացած հարս ու փեսա են: Այս «Յարս ու փեսի քարի» մասին պատմվող ժողովրդական ավանդություններից առաջ բերենք միայն հետևյալը: Մեկ երիտասարդ ու մեկ աղջիկ ծնողների կամքին հակառակ՝ ելել են այստեղի մեհյանը արեվածագից առաջ պսակվելու: Երբ պսակվելուց հետո մեհյանից դուրս են եկել, արևը ծագել է, և սրանք քարացել են իրենց հարսնեվորներով ու պսակող քուրմով հանդերձ: Ընդհանրապես «հարս ու փեսի» քարերի վերաբերյալ ժողովրդական ավանդությունները հանապազ նույն տեսակետն են պարունակում, թե քարացումը տեղի յէ ունեցել՝ ծնողների կամքին հակառակ ամուսնանալու հետևանքով (ԱՀ. XXV, 25–27):

Քարացած հարսի մասին կարող ենք հիշատակել Գողթան գավառի Վանանդաձորում եղած Հարսի քարը» (Գյալին դաշ)՝ սարի գագաթին: Այդ քարին վերաբերյալ ավանդությունն ասում է, թե մեկ հարս իր գլուխը լվանալիս է եղել, երբ հանկարծակի վրա յէ գալիս սկեսրայրը. հարսը ամոթից քար է կտրում: Մի այլ հարսնաքար կա Տաթևի վանքի հարավային կողմում Թուխ անունով սարի մոտ:

Ավելի հաճախ հանդիպում են քարացած հովիվներ: Վասպուրականում հայտնի յեն՝ Այնակա հովիվն իր շնով ու փոչխարներով՝ Վարագա լեռան հյուսիսային կողմը, Կողբանց գյուղի մոտ. մյուս «Հովվի քարը»՝ Վերին Մոչասի Պահանց գյուղի մոտերքը, և «Հովվի քար»՝ Առնոս լեռան լանջին, Սոքա ու Մավանց գյուղերի միջև, վերջապես «քարացած հովիվ» կա Պառականց գյուղի արևելյան կողմը: Այդ բոլոր հովիվներն իրենց փոչխարներով հանդերձ քարացել են անեծքների հետևանքով (ԱՀ. XXV, 29–30):

«Հովվի քարերին» շատ նման են ուղտերի և ուղտապանների քարացումները: Հիշենք Մուշի դաշտի Նեմրութ լեռան «Նեմրութի դևկները», որ այլապես կոչվում են նաև «Բելի ուղտեր և ուղտապաններ»:

Քարացած ոձեր ու մկչայներ նույնպես համատարած են: Լոռում՝ Օձունի գյուղի մոտ «Օձի պորտ» անունով ահագին քարաժայռ կա, որին ժողովուրդը ուխտ է գնում: Ըստ տեղի ավանդության Օհան Օձնեցին անիծել ու քարացրել է այդ յերկու ոձ-մկչայներին: Նոր-Բայազետի գավառում էլ կան քարացած մկչայներ:

Ե

ՋՐԻ, ԿՐԱԿԻ ՅԵՎ ՔԱՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՓՈԽԱԴԱՐՁ ԱՂԵՐՍԸ

Հին Հայկական լեռնաշխարհի հոգևոր կուլտուրան ուսումնասիրելիս մենք քարի, ջրի ու կրակի պաշտամունքները լուսաբանում եինք առանձին-առանձին վերցրած: Սակայն այդ յերեքի միջով անցնում է միացուցիչ մի թել, վոր այդ անջատ պաշտամունքները ներսաբեն շաղկապում է իրար և մի ամբողջական աշխարհայացքի յե վերածում: Այլապես չի էլ կարող լինել: Մենք տեսանք, վոր այդ պաշտամունքները բաղադրող հավատալիքները գոյացել ու զարգացել են միևնույն սոցիալ-տնտեսական պայմաններում, միևնույն հասարակական-արտադրական հարաբերությունների մթնոլորտում, միևնույն բնական-արտադրողական ուժերի ներքո:

Շատ հաճախ ջրի ու կրակի պաշտամունքները կապվում, միանում են քարի պաշտամունքի հետ: Մանավանդ այդ հանգամանքն ակներև է քարայրների վերաբերմամբ: Այն բոլոր քարայրները, վորտեղ պաշտամունքի առարկա յեղած «սուրբ ջրեր» են բխում, անպայման համարվում են նույնպես պաշտելի ու «զորավոր»: Այդպես են զորօրինակ Լոռու գավառի Զարդախլու գյուղի մոտ գտնվող քարայրն իր աղբյուրով, կամ «Ս. Նշան» վանքի մոտ յեղած քարայրն իր «Թնդոց» անունով աղբյուրի հետ. Վասպուրականում՝ Փութկից դեպի Մոքս տանող ճանապարհին կա մի քարայր «Մըղըլ–հեր» իր մեջ բխող աղբյուրով, վորոնք յերկուսն էլ պաշտամունքի առարկա յեն: Նմանապես կան առանձին ժայռեր, վորոնց միջից բխում են աղբյուրներ, սուրբ և զորավոր համարվող, վորով թե՛ ժայռը և թե՛ ջուրը միասին դառնում են պաշտամունքի առարկա: Կան և այնպիսի հավատալիքներ, յերբ «սուրբ» համարված քարերի վրա ջուր են ածում, վորով՝ արհեստականորեն, այսինքն մոգական գործողությամբ, ջուրն էլ սուրբ են դարձնում, և ապա այդ «զորավոր» ջրով լողացնում են հիվանդ յերեխաներին (ԱՀ. X, 182. XXV, 31. XXVI, 198):

Քարի պաշտամունքի հետ միացած կրակի պաշտամունքը վերաբերում է այն ժայռերին ու քարայրներին, վորոնք յերբեմնի հրաբխային գործողության արգասիքն են յեղել: Հին հայ պատմագիրները հիշատակում են Անձևացյաց գավառի մեջ (Վանի ծովի շրջանում) յեղած Դարբնոց քար և Բութ անունով քարապաշտության վայրերի մասին:

«Դարբնոց քար» կոչված ժայռի մասին հին պատմագիրն ասում է. «Գառնաձայնս դարբնաց ահաւոր հրաշիւք եւ զարհուրանօք գործէին»: «Գառնաձայնս դարբնաց» բառերը կռահել են տալիս, վոր այդ քարայրի մեջ յերբեմնի հրաբխային ուժեր են գործել. հրաշեկ կրակ և յեղել և սրան հարակից հրաբխային դղրդյուն: Նույնն է և «Բութ» լեռան մասին ավանդածը, ուր պարզապես հիշվում է կրակի պաշտամունքի և այն քարայրների մասին, ուսկից «ահագին խոն եւ ահեղս եւ փայլյունս, ձայնս եւ թնդմունս եւ ճայթմունս գործէին» (ԱՀՀ. 37—38, 43): Այս լյառն, ըստ յերևույթին, քրիստոնեական դարերի սկզբին ամբողջովին խավար մարած չեր, և նրա մեկ կողմի վրա պատռվածք կամ խառնարան կար, վոր թերևս գործում եր. «սուտն կրակի, անլոյս հրոյ, անդադար այրման տառապանացն»—այսպես է նկարագրում հին պատմագիրը:

Ավելի բնորոշ է ջրի ու կրակի պաշտամունքների փոխադարձ առնչությունը: Չնայած վոր այդ յերկու տարրերը իրար հակառակ յեն, բայց և այնպես բնության այդ յերկու ուժերի իրար հակադրվող նյությունն արդեն հիմք է ծառայել նրանց փոխադարձորեն կապելու: Կրակը չորացնում, անէացնում է ջրին, և ընդհակառակն, ջուրը հանգցնում, մարում է կրակը, բայց և այնպես նրանք յերկուսը, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, քույր և յեղբայր են (ԱՀ. II, 195. VI, 332): Քույր ու յեղբայր այդ գաղափարը, վորպես կրակի ու ջրի պաշտամունք, գտնում ենք նաև հայ պատմագիրների մեջ: Վերոհիշյալ Բութ լեռան անձավների մեջ պաշտում եյին «հուր քրոջ» հետ նաև «ջուր յեղբորը» (ԱՀՀ, 45):

Սակայն ժողովրդական հավատալիքների մեջ այդ յերկու տարրերի աղերսն այնքան խորն է գնում, վոր նույնիսկ մեկը կերպարանափոխվում է մյուսով: Վասպուրականի գավառում՝ Լեզք գյուղի մոտերքը մի քանի աղբյուրներ կան, վորոնք «յոթ թոնիր» են կոչվում: Ըստ ժողովրդական ավանդության, այս աղբյուրների տեղում մի ժամանակ կար մի քահանայի տուն, վորտեղ որական 7 թոնիր եր վառվում և հաց թխվում: Քահանան, մի անգամ բարկանալով իր կնոջ վրա, պահանջում է, վոր նա իրեն դցի թոնիրը. կինն անմիջապես նետում է իրեն հրավառ թոնրի մեջ, վոր իսկույն ջրով լի ավազանի յե փոխվում (ԱՀ. VI, 117. XXV, 33):

Վերջապես ջրի պաշտամունքի հետ է կապվում նաև բույսերի պաշտամունքը: Սուրբ և զորավոր ջրերի ու աղբյուրների մոտ բուսնող ծառերն ու թփերը նույնպես սուրբ են համարվում և արժանանում են նույն պաշտամունքին:

Բնության տարրերի այդ պաշտամունքների փոխադարձ աղերսը համապատասխանում եր միանգամայն հնադարյան մարդու աշխարհա-

զգացումներին նա տեսնում էր հանապազ մոր կրակը, բոցերը հուրը դուրս էր ժայթքում լեռների պատռվածքներից, ժայռերի ճեղքերից նույն այդ լեռներից ու ժայռերից նմանապես բխում էին գետերը աղբյուրները և այլ ջրերը: Իսկ այդ ջրերն էլ իրենց հերթին սնուցանում և աճեցնում էին ծառերը, թփերը և այլ բույսերը: Միևնույն ժամանակ այդ քարը, ջուրն ու կրակը հանդիսանում էին բնական այն տարրերը, որոնց օգտագործման վրա էր հենում նախապատմական տոհմային մարդն իր տնտեսական ամբողջ գործունեությունը և արտադրական միջոցները:

ԾԱՆՈԹՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՏՈՒԿ ԱՆՈՒՆՆԵՐԻ
ՅԵՎ ՆՅՈՒԹԵՐԻ ՑԱՆԿ

Ն Կ Ա Ր Ն Ե Ր

ԾԱՆՈԹՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Եզդիների աշխատություններից, որոնք լույս են տեսել հայերեն կամ ռուսերեն, հիշենք մի քանիսը.

Քրդերի մասին.—Проф. С. А. Егиазаров—Курды Эриванской губ.. Նույնի—Краткий этнографический-юридический очерк езидов Эриванской губ.=Ю. З. Карцов—Заметки о турецких езидах:=Նույնի—Курды.=Лушан—Народы, расы и языки. Ленинград. 1925 г. Այստեղ խոսվում է Տաճկաստանում բնակվող քյուրդերի և մի քանի այլ ցեղերի մասին։

Ասորիների մասին. — Երվանդ Լալայան — Վասպուրականի ասորիները. (**ԱՀ. XXIV**). А. Арутюнов—К антропологии айсоров. „Русск. антропологический журнал" 1902 г. № 4.

Ուդիացիների մասին.—1) Ղազարոս Հովսեփյան—Ակնարկներ ուտիացի ու մահմեդական հայերի մասին. Թիֆլիս 1904 թ. 2) Երվանդ Լալայան—Ուտիացիների ազգագրությունը։

В. Гурко-Кряжин — Азербейджанские курды. „Заря Востока" 1929 г. № 186. 188.

2. Քրիստոնեական ավանդությամբ, որը իր ծագումով հնագույն բաբելական է, երբ համաշխարհի ջրհեղեղն է եղել, ազատված միայն Նոյ նահապետն է ընտանիքը ավել ազատվելու։ Նոյը 40 օր իր շինած նավով, որի մեջ պատսպարել էր ամեն տեսակ կենդանիներ և թռչուններ, լողում էր անհուն ջրերի վրա, մինչև որ հասնում է Մասիս լեռան գագաթին, որտեղ և նավը կանգ է առնում. Ջրհեղեղը նստում է, ջրերն իջնում են, և Նոյը իր կենդանական աշխարհի հետ դուրս է գալիս նավից, իջնում է հովիտը և այդպիսով նորից սկսում է բազմանալ մարդկությունը և կենդանական աշխարհը։ Մեր ժողովրդական ասացվածքներում կա և մի այլ վարկած, որով պատմվում է, թե Նոյան տապանը կանգ է առել Սիփան լեռան գագաթին։

3. Ժողովրդական սնոտիապաշտական հավատալիքների համաձայն Արարատի (Մասիսի) գագաթն անմերձենալի է. ոչ մի մահկանացու չի կարող բարձրանալ այն գագաթը, որը իբր սուրբ. անորհնությամբ լինել է Նոյան տապանի կայանը։ Ըստ ժողովրդական ու եկեղեցական ավանդության, հայրապետ Հակոբը, որի սուրբի շուրջն է գալիս, իղձ է ունեցել բարձրանալ այդ գագաթը և Նոյան տապանի մասը բերել իբրև սրբություն։ Երբ նա բարձրանում էր Մասիսի լանջն իվեր ամբողջ օրվա ընթացքում, իսկ գիշերը կանգ էր առնում հանգստանալու և քնելու, մյուս օրն առավոտյան կանուխ, երբ արթնանում էր ճանապարհը շարունակելու, իրեն գտնում էր նորից այն կետում, որից նախընթաց օրն սկսել էր բարձրանալ։ Այսպես՝ կրկնվում է մի քանի օր շարունակ նրա հուսահատական ճիգը բարձրանալու, մինչև որ մի անգամ երազում նրան իբր թե երևում է հրեշտակը և հայտնում է, թե աստծուն հաճո չէ նրա բարձրանալը դեպի նվիրական գագաթը, բայց, գնահատելով ս. Հակոբի ջերմ ցանկությունը և ջանքերը, նվիրում է նրան իր տենչած Նոյի տապանի մասունքը, որը մինչև այսօր էլ ցույց են տալիս Էջմիածնի վանքում իբր Նոյան տապանի մասունք, հավատացնելով մոլեռանդ հավատացյալներին։ Ահա թե ինչպես է

ազգել գաշտային ժողովրդական յերևակայության վրա հսկա ու մեկուսացած լեռան վիթխարի ընական տեսքը։

4. Այդ մասին այսպես է պատմում Մովսես Խորենացին, վոր առաջ ենք բերում աշխարհաբար. «Սրա մասին Գողթնի յերգիչներն այսպես են առասպելաբանում, թե Արտաշեսի մահվան ժամանակ շատ կոտորած յեղավ հեթանոսական սովորության համաձայն։ Նեղացավ, ասում են, Արտավազդը և ասում է հորը. «Դու գնացիր և բոլոր յերկիրը քեզ հետ տարար. յես այս ավերակների վրա ինչպես թագավորեմ։ Սրա համար անիծելով նրան, Արտաշես այսպես ասաց. «Եթե դու վորսի յելնես ազատ Մասիսի վրա, քաջերը քեզ կբռնեն, կտանեն ազատ Մասիսի վրա։ Այնտեղ կմնաս և լույս չես տեսնի»։ Սրա մասին պառավներն էլ պատմում են, թե նա բանտարկված է մի այրի մեջ, յերկաթյա շղթաներով կապված, և թե յերկու շուն միշտ կրծում են նրա շղթաները, և նա աշխատում է դուրս գալ ու վերջ տալ աշխարհին, բայց թե դարբինների մուրճ խփելու ձայնից զորանում են, ասում են, նրա կապանքները» (Մ. Խ. գլ. ԿԱ. աշխարհաբար թարգմանություն Խորեն Ստեփանեյի)։

5. Ելիզե Ռեկլյու—Ռուսական Հայաստան կամ Արաքսի ավազանը։ Թարգմ. Մխիթարյանի. Վաղարշապատ, 1891 թ.։

6. Lehmann-Haupt.—Die historische Semiramis und ihre Zeit.

7. Հին հույն պատմագիր Հերոդոտը այսպես է նկարագրում Բաբելոն գնացող հայ նավերի կազմությունը (գիրք I, գլ 194).—Հայաստանում նավերի կողերը ուռենիներից են շինում և հետո դրսից մորթով պատում են. նավի վոչ առաջին կողմը հայտնի չի և վոչ յետևինը սուր, այլ վահանի նման բոլորակ ձև ունի։ Այսպիսի նավերի մեջ ապրանք բարձելով, մանավանդ գինի, յերկու մարդ թի քաշելով, տանում են գետի վրա։ Այս նավերը լինում են մեծեր էլ, փոքրեր էլ։ Ամենից մեծերը մինչև 1000 տաղանդի բեռ են տանում։ Յուրաքանչյուր նավ ունի իր մեջ մեկ էշ, մեծերը շատ ավելի։ Յերբ նավավարները Բաբելոն են հասնում և բեռը թափում, փայտն ու հարդը ծախում են, իսկ մորթիներն էշերի վրա բարձելով Հայաստան են քշում, վորովհետև անկարելի յե գետի ընթացքին հակառակ նավարկել, այնքան արագ է. հենց այս պատճառով նավերը փայտից չեն շինվում, այլ մորթուց։

8. **Մորեն**-ներ են կոչվում այն քարակույտերը կամ առանձնակի քարերը, զանազան մեծության, սկսած հսկայականից ու վերջացրած մանրերով, վոր կրում եյին իրենց վրա կամ իրենց մեջ՝ սահող սառցադաշտերն ու սառցաբեկորները։ Այդ սառցային զանգվածների հալոցքից հետո մորեններր մնացել են իրենց տեղերում և վկայում են յերբեմն այդտեղ սահող սառցաբեկորների ու սառցադաշտերի մասին։

9. J. Morgan—Les premiers Civilisations chap. VII.

Ф. Оствальд—К истории тектонического развития Армянского нагорья

Ж. Морган—Доисторическое человечество. 1926 г. 278—295 стр.

10. **Եգեյան կուլտուրան** ծաղկել է Միջերկրական ծովի ավազանում, վորի կենտրոնը յեղել է Կրետե կղզին, այդպես կոչվում է նաև Միջերկրական կուլտուրա կամ Կրետե-միքենյան։

Այդ անունով է հիշատակվում այն փարթամ կուլտուրան, վոր զարգացել է Միջերկրական ծովի կղզիներում, սկսած Իլլադայի Թերակղզուց մինչև Փոքր Ասիայի ծովափը, նախահելլենական դարաշրջանում։ Հնագիտական հետախուզումները հայտնաբերել են և ուսումնասիրել այդ կուլտուրան սկսած նեոլիթից մինչև բրոնզի դարի վերջերը, յերբ այդ կուլտուրային փոխարինում է արդեն հին-հունական (հելլենական) կուլտուրան։ Այդ կուլտուրան ընդգրկում է, համաձայն ականավոր հնագետների ուսումնասիրության, մի ժամանակաշրջան՝ մոտավորապես 3000-ից մինչև 1350 թ. նախքան մեր թվարկությունը։

11. **Կապադովկիա** յեր կոչվում հին պատմության մեջ Փոքր Ասիայի հարավ-արևելյան այն յերկրամասը, վոր տարածվում եր Կիլիկյան Տավրոսի ու Եփրատի և Սև ծովի ու Հալիս գետի միջև։ Հնագույն պատմական շրջանում, 13-րդ դարում, նախքան մեր թվարկությունը, այդ յերկիրը նվաճեցին խեթերը, վորոնց ժամանակից մնացել են հարուստ հնագիտական հուշարձաններ, Հետագայում այդ յերկիրն հաջորդաբար գրավեցին, ասորա-բաբելոնացիք, կիմերները, մեդացիները, պարսիկները։ Հին հայոց պատմության մեջ Կապադովկիան կոչվում է Գամիրք, կապելով այդ անունը կիմերների անվան հետ, վորոնք հին հայոց մեջ հորջորջվում եյին ասորա-բաբելական գիմիրի (այստեղից էլ Գամիրք) անունով։

12. Պրոֆ. Հ. Խաչատրյանը այն տեսակետն է պաշտպանում, վոր խեթյան ժողովրդի կենտրոնը Հալիս գետի վրա չէ, ինչպես յենթադրում են գիտնականներ Եդուարդ Մայեր, Ռոսս Վեբեր և այլք, այլ Միջագետքում, վերին Եփրատի յերկու կողմում և Եփրատից դեպի արևելք մինչև Ասորեստանի սահմանները տարածված յերկրում։

13. Միթանիներին մի քանի գիտնականներ նույնացնում են նաև արևելյան Հայաստանում դասական պատմագիրներին (Հերոդոտին, Ստրաբոնին) լավ հայտնի մատիյեններին հետ. իսկ պրոֆ. Հ. Խաչատրյանը հին Հայաստանի Մանդակունի և Ամատունի նախարարությունների (տոհմերի) ծագումը վորոնում է Միտանի հետ սրանց ունեցած ցեղային—տոհմային ազերսի մեջ։

14. Այդ ապացուցեցին վերջին ժամանակները անգլիական հնագետների ձեռքով կատարված պեղումները Երիդուի մեջ՝ հարավային Միջագետքում։

15. Բողազքեոյի (Փոքր Ասիա) մոտ հայտնաբերված խեթյան հնագույն մայրաքաղաքի ավերակները գտնվում են պատմական Ալյուս գետի հովտում. յենթադրաբար դա այն քաղաքն է, վոր հիշատակում է Հերոդոտը (550 ն. ք. ա.) Պտերիա անունով։

16. Ն. Ադոնց՝ Տորք աստված հին հայոց։ «Հուշարձան» գրական ժողովածու. 1911 թ. Վիեննա. էջ 394։

17. Проф. Гордлевский—Религиозное движение среди кизылбашей Малой Азии. „Новый Восток" հանդես. №1. էջ 250. 1923 г.

18. Б. Ф. Фармаковский—Архаический период в России. „Материалы по археологии России" 1914 г. 34-ый том.

19. **Հալշտատյան կուլտուրա** յե կոչվում բրոնզի դարից դեպի յերկաթե դարը փոխանցական շրջանը։ Հալշտատում, պեղումների ընթացքում, բրոնզե ինդուստրիայի արտադրությունների հետ միասին հայտնաբերվել են նաև յերկաթե գործիքներ ու պարագաներ, վորպիսի հանգամանքն առիթ է տվել այդ բնորոշ հնագիտական պեղումների կոմպլեքսը համարել նախապատմական նյութական կուլտուրայի զարգացման մի հատուկ ժամանակաշրջան, վորտեղ բրոնզե ինդուստրիային սկսում է դուրս մղել նոր-մետաղը՝ յերկաթի ինդուստրիան։

20. Lehmann-Haupt.—Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Berlin. 1907 թ.։ Այս նյութի հայերեն վերածումը տես «Բազմավեպ». Վենետիկ. 1908 թ. էջ 487.

21. Վալերիյ Բրյուսով—«Գործ» ամսագիր. Բաքու 1917 թ. № 5—6։

22. Prof. D-r Marquart—Die Entstehung und Wiederherstellung der Armenischen Nation. Berlin. 1919.

Այս յերկասիրության համառոտ բովանդակությունն առաջ է բերված «Հայաստանի Գիտական Ինստիտուտի Բանբեր» հանդեսում. գիրք Ա-Բ. 1921—1922 թ. էջ 257—261։

23. Академик Н. Я. Марр—Книжная легенда об основании Киева Руси и Куара в Армении.

„Известия Российск. Академии Истории Материальной Культуры" т. III

24. **Բոսֆորյան թագավորությունը** գոյացել էր մոտավորապես VI դարում նախքան մեր տարեհաշիվը այժմյան Կերչի նեղուցի (միացնում է Սև և Ազովի ծովերը) շուրջը, գրավելով մի տարածություն, որի արևմտյան սահմանն էր Ղրիմ թերակղզու արևելյան մասը մինչև այժմյան Թեոդոսիա քաղաքը, իսկ արևելյան մասը տարածվում էր մինչև Կուբան գետի բերանը, Թամանյան թերակղզին, մինչև այն ժամանակվա պատմական Ֆանագորիա քաղաքը: Բոսֆորյան թագավորության գլխավոր քաղաքն էր Պանտիկապեյա (այժմյան Կերչը): Այդ թագավորությունն էր սոցիալական կազմով կիսով չափ հելլենական էր, կիսով չափ էլ բարբարոսական (գլխավորապես սավրոմատներ և մասամբ սկյութներ և կիմերացիներ): Այդ թագավորության և ժողովրդի պատմությունը լուսաբանված չէ, բայց գտնվել են չափազանց հարուստ հնագիտական հուշարձաններ, որոնք վերջերս կատարված պեղումների շնորհիվ լույս աշխարհ են հանված: Տիրապետող կուլտուրան հելլենական է, որի հետ խառն են տեղական էթնիկ տարրերի՝ սկյութների, սավրոմատների, կիմերների կուլտուրակենցաղային տարրերը:

25. Սկյութները Փոքր ու Առաջավոր Ասիայում նաև կոչվում էին Աշկուզ սկյութական աշկուզա ցեղի անունով, որ գրավել էր գլխավորապես Ուրարտուի յերկիրը: Այդ անունը աղճատված պահպանվել է ներկայումս էլ հայ և թուրք ժողովուրդների մեջ աշուղ բառի մեջ, որով կոչվում են սովորաբար մեգալիթյան և այլ կառուցվածքով քարե ավերակ նախապատմական շենքերը, որոնք, ըստ յերևույթին, հնագույն պատմական շրջանում վերագրվել են սկյութներին—աշկուզներին, իբրև հերոսավոր ուժեղ մարդկանց:

26. Академик Н. Я. Марр—Термин „Скиф". Яфетический сборник. Т. I 1922 г.

27. Н. Я. Марр—Кавказский культурный мир и Армения. 28—29.

28. Б. Богаевский—Крит и Микены (Эгейская культура).

29. Н. Я. Марр — Бог Σαβαζίος у армян. Հայերեն թարգմ. «Արարատ» ամսագիր. Էջմիածին. 1911 թ. էջ 794—799:

30. Н. Я. Марр—Кавказский культурный мир и Армения, էջ 14—15.

31. Թվենք այստեղ դասական պատմագիրներ Հերոդոտի ու Ստրաբոնի հիշատակած այդ ժողովուրդներից գլխավորները. ալարոդներ, որ նույնացվում են այժմյան պատմագիտության մեջ ուրարտացիների հետ, խալդեր, սասպերներ, մաթիեններ, տաոխներ, մոսխեր, փասիաններ, կասպեններ, խալիբներ, մոսինոյկներ, իբերներ, մեդեր և այլն:

32. և **33**.—Н. Я. Марр—Кавказский культурный мир и Армения. էջ 28.

34. Ж. Контено и проф. А. Захаров—Хетты и хеттская культура. էջ 128.

35. Н. Я. Марр—К дате эмиграции мосохов из Армении в Сванию. „Известия Академии Наук" 1916 г. էջ 1689—1692.

36. Յեվրոպական գիտուններից՝ Շանտր, Վիրխով, Լուշան, Սերջի, Բերտին, Ժակ Մորգան և այլ- ռուսներից՝ Տվարյանովիչ, Պանտյուխով, Նիկոլսկի, Էկկերտ, Անուչին, Բունակ. հայերից՝ Ս. Մինասյան (Ամերիկա):

37. Ականավոր հնագետ Ժակ Մորգանի կարծիքով՝ Առաջավոր Ասիան, Յեգիպտոսը և Հյուսիսային Աֆրիկան պալեոլիթի վերջալուսին, այն է՝ մոտավորապես 20 հազար տարի մեր տարեհաշվից առաջ, յենթադրաբար բնակված էին 3 էթնիկ խմբավորումներով: Իհարկե, յենթադրելու չէ զանազան զարտուղումներ, յերբ այս կամ այն խմբավորումը առաջանում է դալիս որպես ուժեղ էթնիկ միավոր: Ընդհանուր առամբ Ժ. Մորգանի տեսակետը հանգում է հետևյալին. Նեղոսի հովիտը և Հյուսիսային Աֆրիկան գրավել էին բերբերները: Հյուսիսում, Փոքր Ասիայի արևմտյան ծայրում մինչև Կովկասյան լեռների ստորոտը ապրում էր «ալարոդ» կովկասյան ցեղը, հավանորեն ու սեմական, որը չէր նմանվում ոչ սեմիտներին և ոչ էլ «հնդեվրոպացիներին»: Վերջապես հարավը, սկսած Նեղոսից մինչև Միջերկրական ծովը, գրավել էին նեգրիտները: Արևմտյան ուղղությամբ սրանք, թերևս, կապված էին նեգրացեղերի հետ, որոնք բնակություն ունեին ինչպես «Գրիմալդի ցեղի» մարդը Իտալիայում քարանձավների մեջ և այսպես կամ այնպես կապված էին Աֆրիկայի նեգրիտների հետ: Մյուս կողմից՝ արևելյան ուղղությամբ՝ Եղամի նեգրիտները շփման և միացած լինեն Պարսից ծոցի հյուսիսային ծովեզրի միջոցով Հնդկաստանի իրենց ցեղակից նեգրիտոսների հետ:

J. de Morgan—Le monde oriental avant l histoire. L'Azie anterieure etl' Eogpte. «Anthropologie» 1924, № 1—2.

Նույնի՝ L'Egypte et L'Azie aux temps prehsitorique. «Journal asiatique» 1923. I.

38. Ф. Лушан—Народы, рссы и языки. Пер. с немецк. Ленинград. 1925 г. էջ 142—143.

39. Կարճագլուխ (բրախիցեֆալ) տիպը նախանեոլիթյան դարաշրջանում բացակայում էր Յեվրոպայում: Ինչպես կարելի յե յեզրակացնել Օֆնետ (Բավարիա) քարանձավում հայտնաբերված բազմաթիվ գանգերից, այդ տիպը թափանցել է այստեղ Ասիայից, նեոլիթյան վաղագույն դարերում, գրավելով այդ ժամանակ Միջին Յեվրոպայի գավառները: Այդ տիպը հնագիտության մեջ հայտնի յե «ալպիական» անունով և նրա հետքերը նկատելի յեն սկսած Մալոռոսիայից (Ուկրայինայից), ամբողջ Միջին Յեվրոպայով մինչև Բրետանի թերակղզին:

40. Проф. В. В. Бунак—Crania Armenica. Москва. 1927 г.

41. Նմանապես Նոր-Բայազետի ու Ծլլոսի պեղումներում Յերվ. Լալայանի հայտնաբերած գանգերը գրեթե բոլորը յերկարագլուխ տիպի յեն:

42. Պրոֆ. Սերջին՝ Լուշանից տարբեր կարծիք է հայտնում և կարծում է, թե դոլիխոցեֆալ (յերկարագլուխ) տիպն ավելի հին է, որ ընդգրկում է համարյա թե Միջերկրական ծովեզրյա գավառների բոլոր հին ազգերը, այն է՝ բերբերներին, յեգիպտացիներին, սորիներին և Փոքր Ասիայի բնակիչներին, պելազգներին, էտրուսկներին, լիգուրներին և իբերացիներին: Այդ ցեղը, Սերջիի կարծիքով, դուրս է յեկել հյուսիս-արևելյան Աֆրիկայից (Նեղոս գետի ակունքները): (Проф. Анучин—Армяне с антропологической и географической точки зрения.—Դրա հայերեն թարգմ. Մ. Տավրյան—Հայերը մարդաբանական ու աշխարհագրական տեսակետից. Էջմիածին. 1899 թ.):

43. «Լույս» հանդես 1926 թ. № 8 (Ամերիկա):

44. Նույնանման յերկու էթնիկ տարրերի շերտավորման ենք հանդիպում նաև Առաջավոր Ասիայի սահմանակից Կովկասում, ինչպես այդ ցույց են տալիս հնագիտական պեղումները ու մի շարք գիտնականների հետազոտությունները (պրոֆ. Անուչին, պրոֆ. Բոգդանովիչ, պրոֆ. Շանտր, պրոֆ. Վիրխով, պրոֆ. Բունակ, Պալամակի, Նիկոլսկի և այլն):

Համենայն դեպս այս յերևույթն էլ հաստատում է, թե ինչ մեծ ծավալում է ունեցել արմենոյիդական տիպը, չնայած որ հիշյալ հետազոտողների մի մասը պնդում է, թե Կովկասի հնագույն բնակչությունը բաղկացած էր յերկարագլուխներից, որոնք հետագայում, մեզ տակավին անհայտ պարագաներում, փոխվել և կարճագլուխ էթնիկ տարրի. մի կարծիք, որը մինչև այժմ ոչ մի լուրջ, հիմնավոր տվյալներ չի բերել արմենոյիդական տեսաբանությունը հերքելու համար:

45. **Պալեոլիթ** տերմինն ստացել է իր անունը հունական յերկու բառերից παλαιός—հին և λινος—քար, այսինքն հնաքար։ Այդ անունով է կնքել անգլիական հնագետ Ջոն Լեբբոկը այն ժամանակաշրջանը, յերբ տիրապետում եյին սոսկ քարե գործիքները, վորոնք դեռևս կատարելագործված չեյին հղկման պրիեմով։

46. Ցարդ հաջողված չե վորոշակի յեզրակացության հանգել, թե հնագույն քարեդարյան կուլտուրանները Յեվրոպայում վո՞ր աստիճանի խորն են թափանցում սառցադաշտային դարաշրջանի մեջ։ Համաձայն հետախուզումների, վորոնք կատարվել են, գլխավորապես, ալպիական ու սրան հարակից յերկրամասերում, սառցադաշտային դարաշրջանը Յեվրոպայում բաժանվում է 4 սառուցյալ շրջանների և 3 նրանց միջև ընկած «միջսառցադաշտային դարաշրջանների»։ Վերջինին հարում է հետսառցադաշտային դարաշրջանը, վոր պետք է համարել փոխանցական դեպի մեր ժամանակից յերկրաբանական իրականությունը։ I և II սառցադաշտային շրջաններից և նրանց միջև յեղած միջսառցադաշտային շրջանից հայտնի չեն ստացվին վորևե մարդկային կուլտուրայի վորոշակի մնացորդներ, յեթե միայն ի նկատի չառնենք տարակուսելի եոլիթները։ Ընդհակառակն II՝ (ըստ ուրիշ հետախուզողների հաշվի III-րդ) միջսառցադաշտային շրջանը հանդիսանում է այսպես կոչված «շելլյան կուլտուրայի» ժամանակը, վորին են պատկանում մարդու ձեռքով գործածության համար պայթած քարե անդրանիկ գործիքները։ Շել (chelles) անունով է հայտնի Հյուսիսային Ֆրանսիայում Սեննայի ու Մառնայի գետաբերանների (նահանգ) մեջ գտնվող մի վայր, վորտեղ հայտնաբերված քարեդարյան ինդուստրիայի մնացորդները համարվում են ամենահինը։ Այդ վայրի անունով էլ կոչվում է «շելլյան» այդ գործիքների հնագույն ձևերի դարաշրջանի բովանդակ կուլտուրական աստիճանը։ Շելլյան կուլտուրան նշմարելի յե գրեթե ամբողջ յերկրագնդի վրա—Արևմտյան ու Միջին Յեվրոպայում, Իտալիայում, Սպանիայում, հյուսիսային ու հարավային Աֆրիկայում, Առաջավոր Ասիայում, Սիբիրում, նաև Ամերիկայում։ Այդ բոլոր յերկրամասերում շելլյան կուլտուրան իր ժամանակագրությամբ իջնում է չորրորդական դարաշրջանին։

47. Յերևանի նոր հիդրոէլեկտրակայանի կառուցման տեղում, Զանգվի «Թոքմաղ բուլաղ» կոչված ձորում, աշխատանքների ընթացքում, 1925 թ. դեկտեմբերին, պատահաբար հայտնաբերվել եր մի հնագույն գերեզման՝ մեջը թաղված կմախքով. բացի այդ՝ գտնվել եյին այդ գերեզմանում և թե հարևան այլ 1—2 գերեզմաններում կավե ամաններ ու քարե գործիքներ։ Հնությանց Պահպանության Կոմիտեյի գիտնական քարտուղար Աշխարհբեկ Քալանթարը ձգնում է ապացուցել, վոր հայտնաբերված այդ կմախքն ու իրերը պատկանում են պալեոլիթին։ Նրա հիմնավորումներն ավելի քան բանաստեղծական են և ձգտում են սոսկ մի սենսացիա առաջ բերել «բացառիկ գյուտի» անունով։ Ա. Քալանթարը պնդում է, վոր գտնված գանգը բռնում է նեանդերթալյան և կրոմանիոնի մարդկանց միջին տեղը և հենց նույն իսկ մոտենում է նեանդերթալյան մարդուն։ Այսպիսի անվերապահ հայտարարությունն արվում է առանց լուրջ հիմնավորված հնագիտական տվյալների, առանց գանգաբանական ու մորֆոլոգիական անհրաժեշտ ուսումնասիրությունների, վորոնք մինչև այսօր էլ չերևացին։ Մինչդեռ Ա. Քալանթարի նկարագրություններից պետք է մակաբերել հակառակը, վոր կմախքի հետ հայտնաբերված իրերը չեն կարող պատկանել պալեոլիթին։ Կմախքի վրա յեղել են վոչխարի 3 վոսկրներ և մեկ կոճի՝ կովի կամ յեզի։ Հնագիտությունն ընդունում է, վոր նեանդերթալյան մարդն ապրում եր մոտավորապես 3-րդ սառցադաշտային ժամանակաշրջանում, յերբ վոչխարի մասին խոսք չի կարող լինել, նմանապես և կովի կամ յեզան, յեթե միայն դա bos primigenius-ը չեր։ Ախուհետև կավե ամանը, թե՛ ձևով ու պրիմիտիվ թրծությամբ, նույնպես նա վերագրում է պալեոլիթին, հենվելով այն տեսակետի վրա, թե «կավագործության սկիզբը, չնայած մի շարք առարկությունների, պետք է համարել արդեն հաստատված (ընդգծումը մերն է), վոր պատկանում է պալեոլիթի վերջին շրջանին» («Ն. Հ.» 1926 թ. №52)։ Վոչ թե «մի քանի», այլ բազմաթիվ հեղինակավոր առարկություններ կան և ստացվին «արդեն հաստատված» չե, վոր կավագործությունը պալեոլիթի, մանավանդ վերջին շրջանում է գոյացել։ Ընդհակառակն, տեխնավոր հնագետները վերագրում են կավագործության գյուտը նեոլիթին, մի կարծիք, վոր դեռևս խախտված չէ. իսկ մի քանիսներն էլ ամենաշատը վերագրում են պրոտոնեոլիթին, վոր իսկապես մի պատմական-հարաբերական անցումն է նեոլիթի սկզբնական շրջանի։ Մի կողմը թողած, վոր այդ կավե ամանների գտնված միջավայրը՝ հողի շերտերը և այլն չեն յենթարկվել հիմնավոր հետախուզման, պետք է ասենք, վոր կավագործության ծագումն, իբրև մի ինդուստրիա, կարող է գոյանալ վոչ այն տնտեսա-սոցիալական պայմաններում, վոր նկարագրվում է պալեոլիթին, այլ միայն նեոլիթին իր նստակյաց, սեփական տնտեսությամբ։ Բավական է. արձանագրել համար, վերցնել ապրի վայրերի առկայությունների կենցաղը, վոր ստացվին պալեոլիթի վերջին շրջանը բնորոշող կուլտուրայում և գեղեցում է միմյանցաման զույգ է կավագործության արհեստից։

48. **Պլյուվիալ** դարաշրջան է կոչվում սառցադաշտային՝ ժամանակաշրջաններին հաջորդող դարամիջոցը։ Այդ դարաշրջանն առաջացել է սառցադաշտերի հալոցքից, վորի հետևանքով գոյացան գետերի հովիտները, գետաբերանները, քարայրների ու քարանձավների լցվածքները ու քանի գետերի նստվածքները։ Պլյուվիալ դարամիջոցը մեղմ ժամանակաշրջան է, վոր բնորոշվում է գետերի հեղեղատներով ու սառցադաշտերի անդույքն տարածություններով։

49. Dreissensia polimorpha Pallas.—**Դրեյսենսիա** է կոչվում քաղցրահամ (գետային) ջրերում ապրող փափուկ խխունջավոր (խեցավոր) փափկամորթը (մոլլյուսկ) թերթաշարայինների (пластинчато-жаберный) դասակարգից։ Սրա ամենատարածված ու նոր տեսակն է վերոհիշյալ Dreissensia polimorpha, վոր մեծ քանակով ապրում է գտնվում են Հարավային Ռուսաստանի գետերում, գլխավորապես Սև ու Կասպիական ծովերի ավազաններում, նմանապես Գերմանիայի, Ավստրիայի, Ֆրանսիայի, Անգլիայի, Թյուրքիայի գետերում և լճերում։ Նա դեղնավուն-գորշ կամ կանաչավուն-դեղին գույն ունի, գորշ-կապտավուն ալիքավոր գծերով. խեցին (խխունջը) 3-անկյուն ձև ունի, մոտ 2—4 սանտ. մեծությամբ։ Այդ խխունջների ներկայությունը հնագիտական պեղումներում վկայում է, վոր այդտեղ յերբեմն, խոր հնությամբ, գոյություն են ունեցել ջրային տարածություններ։

50. «Ուսումնասիրական ուղևորությունը Բիչը ու Լեհմանի զեկուցումներ»—ՀԱ. 1900 թ. եջ. 67, 245—246, 290—293, 338։

Նաև C. F. Lehmann-Haupt—Materialen zur älteren Geschichte Armeniens u. Mesopotamiens. հատ. II.

51. Անդրկովկասի քարայրների ուսումնասիրության փորձ կատարել է Ի. Ս. Պոլյակովը 1879 թ.։ Նա հետազոտել եր մի շարք քարայրներ Սևանի լճի, Արփաչայի շրջակայքներում և այլուր, սակայն նա վոչ մի տեղ չեր հայտնաբերել նախապատմական մարդու բնակության հետքեր (Протоколы Подготовительного Комитета к V Археологическому Съезду)։ Պոլյակովի զեկուցումից այն տպավորությունն է ստացվում, վոր նա անհրաժեշտ չափով լուրջ ու մանրազնին պեղումներով չի կատարել իր հնագիտական այդ հետախուզումները։

52. **Նեանդերթալյան մարդը** (ցեղը) համարվում է Յեվրոպայի նախապատմության ամենահին ցեղը. այդպիսի անուն է ստացել շնորհիվ այն գանգի, վոր գտնվել է Գերմանիայում 1856 թ. Դյուսելդորֆ քաղաքի շրջակայքում Neanderthal-ում Նեանդեր հովտում։ Այդ ցեղի մարդաբանական հատկանիշ գծերը հետևյալն են. գանգվածեղ, դուրս ցցված ու շեղատամ ծնոտներով, առանց կզակի, գանգվածեղ դուրս ցցված վերհոնքային աղեղներով և նույնպես գանգվածեղ գանգով, վորի գագաթը տափակ է, իսկ ճակատը ցածր ու դեպի յետ թեքված։ Վերջերս հնարավոր է յեզրակացնել կմախքների մնացորդներից, այդ նախնադարյան մարդկանց հասակը և ֆիզիկական ուժը շատ քիչ եր տարբերվում մեր ժամանակակից մարդուց։

53. Հնագիտական այդ պեղման աշխատանքների մասին համառոտ զեկույց է տպագրել Ս. Կրուկովսկին «Известия Кавказского Музея», 1916—1917 թ. X հատորի մեջ։

54. Վրաստանի պալեոլիթին վերաբերյալ տեղեկությունները սիրահոժար հաղորդել է մեզ Վրաստանի հնագետ Գ. Նիորաձեն, վորին այստեղ պարտք ենք համարում մեր շնորհակալությունը հայտնելու։

55. Գետնափորներին զուգակցող հետաքրքրական խնդիրներից մեկն է Կովկասի ֆաունայի (կենդանականության) ծագման պատմությունը։ Այդ ուղղությամբ 1927 թ. Հայաստանում ու Ադրբեջանում Կովկասն ուսումնասիրող յերկրաբանական էքսպեդիցիան պրոֆ. Բոգաչովի ղեկավարությամբ խիստ շահեկան հետազոտություններ է կատարել։ Եվլախում (Ադրբեջան) այդ էքսպեդիցիան գտել է ոսկրածոներ։ Այդ կենդանիներն ապրել են ստորջրադարյան հաջորդակից տարիներում։ Գտնվել են նաև աֆրիկյան տեսակի այծեղջերուների վոսկրներ, հովազի ծնոտ և այլն։ Ամենահետաքրքրականը՝ Կարա-Սուխկայի ջրանցքի մոտերքը գտնված ուղտաինձի (ժիրաֆի) մնացորդներն են, վորոնցից գտնված են նաև Հյուսիսամերիկյան շրջակայքում հրաբխային մոխրի մեջ։ Բացի ֆաունայի մնացորդներից՝ Եվլախում տարբեր վրա հայտնաբերվել են այնպիսի բույսերի ու միջատների դրոշմված հետքեր, վորոնց շատերն են ապրել, վոր տասնյակ դարեր առաջ Կովկասում խոնավ կլիմա յե տիրել։ Ադրբեջանում հայտնաբերված է կամֆորա ծառի տերեւի հետքեր, իսկ այդ ծառերն աճում են ավելորդ միմիայն տաք ու խոնավ յերկրներում։ Եվլախի պեղումներից յերևակայելի յե, վոր գեաբի Կովկաս և յեղել Հնդկա-աֆրիկյան ֆաունան, վորի մնացորդներն այժմ կան հարավ-արևելյան Ճենաստանում։ Այսպիսով, Կովկասն տարբերում հանդիսացել է այն կամուրջը, վորի վրայով անցել են վոչ միայն զանազան եթնիկ տարրեր, այլ և ամբողջ ֆաունաներ, վորոնց հետևել են հետագայում դրանց համապատասխան մարդկային ցեղեր։

56. Նեոլիթ տերմինը կազմված է հին հունական յերկու բառերից νεος—նոր և λίθος—քար, ուրեմն բառացի թարգմանությամբ է Նորաքար։

57. В. А. Городцов—Археология, т. I, էջ 308. 1925 թ. Москва.

58. Կոզլի ու Հին-Նախիջևանի պեղումներում հայտնաբերված քարե մուրճերի մասին մասամբ Գոլյակովը և մասամբ էլ, նրան հետևելով, ուրիշները կասկած են հայտնում, թե իրոք այդ մուրճերը պատկանելիս կամ ծագելիս լինեյին քարե դարերին։ Գոլյակովն այդ իր կասկածը հիմնավորում է նրանով, վոր ինքն այդ պեղումներում չի կարողացել հայտնաբերել, բացի իր գտած քարե գործիքներից, քարե այլ գործիքներ կամ այլ ավյալներ, վորոնցով հնարավոր լիներ վորոշելու, թե ինչ տեսակ մարդկանցներին և ինչ դարաշրջաններին են վերաբերում նրանք և ապա ավելացնում է. «Բացի այն նյութերից, վորից բաղկացած եյին այդ մուրճերը և բացի այդ մուրճերից չգտնվեցին կայծքարային կամ յերկաթի (?!) մնացորդներ, վորոնցով կարծիք կազմեինք այն դարաշրջանի մասին, վորին պատկանում են այդ գործիքները»։ Տարօրինակ դատողություն։ Բնական է, վոր յեթե այդ մուրճերը պատկանում են Նախիջևանի քարե դարերին, այնտեղ անշուշտ չեյին գտնի յերկաթի մնացորդներ։ Իսկ յեթե այդ մուրճերի հետ միասին չեն գտնվել յերկաթի մնացորդներ, ուրեմն կասկած չի, վոր դրանք իրոք քարե դարերի ծագում ունեն։ Գոլյակովը, պետք է ասել, կատարել էր միայն կարճատև միանգամյա հետախուզական արշավանք. պարզ է, վոր այդպիսի հանդիպումներում նա չէր կարող գտնել ուրիշ ավյալներ։ Ի վերջո նշենք մի հանգամանք ևս։ Առաջներում գրեթե բոլոր հնագետներն ու պատմագետներն այն կարծիքին էին, թե Անդրկովկասը չի ունեցել իր քարե դարը և այնտեղ չի ապրել քարեդարյան մարդը։ Դա մի կանխակալ կարծիք էր, վոր տիրել է մինչև վերջին ժամանակները և միանգամայն սխալ ուղղություն է տվել գիտական մտածողությանն ու հայացքներին, քանի վոր ասպարեզի վրա իրոք չկային ավյալներ և իսկապես բնավ չեյին էլ ձեռնարկվել լուրջ, սիստեմատիկ հնագիտական հետախուզումներ այդ ուղղությամբ։ Մինչդեռ վերջին տարիների մի շարք հնագիտական գյուտերը գալիս են միանգամայն վերացնելու այդ վաղուց ի վեր տիրող կանխակալ սխալ կարծիքներն ու անհիմն տեսակետները, վորոնց զոհերից մեկն էլ անշուշտ հիշյալ Գոլյակովն էր։

59. Այստեղ վոճի lapsus է. անշուշտ հոդվածագիրն ուզեցել է ասել վոչ թե «մարդու կյանքի» յերկարատևության, այլ նախապատմական կուլտուրայի տևական լինելու մասին։

60. Ըստ Ժակ Մորգանի տերմինաբանության՝ «արխեոլիթիկ» դարաշրջանը նշանակում է «սկզբնական—քարե», վորը հաջորդում է պալեոլիթին. Ժ. Մորգանի տեսաբանությամբ քարե դարերը բաժանվում են հետևյալ շրջանների՝ եոլիթ, պալեոլիթ, արխեոլիթ, մեզոլիթ և ապա նեոլիթ։ Ընդհանրապես այդ բաժանումն ընդունված չէ և մեծ անհամաձայնություններ է ներկայացնում, յեթե չասենք, վոր նույն իսկ սխալ է։

61. Сообщение А. В. Комарова. «Труды V Русского Археологического Сезда в Тифлисе», стр. LXXXV.

62. О раскопках в Борчалинском уезде, главным образом в сел. Ворнак, произведенных Н. Я. Марром. «Дело Археологической Комиссии», 1892 и 1893 г. г.

63. Труды V Археологического Сезда в Тифлисе 1881 г. Под редакцией графини Уваровой. стр. LXXXV.

64. Woldemar Belck—«Zeitschrift für Ethnologie» Verhandlungen. 1899, 1900, և 1902 թ. թ.

Wilhelm A. Jenny—«Semiramalti»—Praehistorische Zeitschrift, XIX B. 1928. Heft 3—4. էջ 282.

65. Չնայած, վոր Վ. Բելքն այս բոլոր հնագիտական իրերը դասում է քարեդարյա ինդուստրիային, բայց Վիլհելմ Ժեննին, վոր մանրամասնորեն քննություն է անում Շամիրամալթիի վերոհիշյալ պեղածո կավե ամանները և սրանց դասում է բրոնզե դարերի ինդուստրիային և ապա, հիմնվելով Հ. Ֆրանկֆորտի ուսումնասիրությունների վրա (H. Frankfort—Studies in early pottery of the near east II, Asia, Europe and the Aegean and their earliest interrelations, London, 1927), գտնում է, վոր այդ քարե իրերն անպայման պատկանում են բրոնզե դարաշրջանին։ Քարե գործիքներն այս դեպքում, վերջինների կարծիքով, ունեցել են թաղման ծիսական նշանակություն, ինչպես իրոք բրոնզեդարյան դամբաններում մետաղյաների հետ թաղվում եյին, ըստ հնավանդ սովորույթի, անպայման նաև քարե գործիքներ, մանավանդ զենքեր։ Սակայն Վ. Ժեննին աչքաթող է անում այն հանգամանքը, վոր հայտնաբերված քարե իրերը համեմատաբար բազմաթիվ են այնպիսի մի դամբանի համար, ինչպիսին է Շամիրամալթին, իսկ միևնույն ժամանակ այդտեղ բացակայում են բրոնզե իրեր, վոր գտնվել են միայն Շամիրամալթիի վերին շերտում։ Բրոնզեդարյա շրջանում դամբանների մեջ գերակշռող են հանդիսանում սովորաբար բրոնզե իրերն, իսկ քարե իրերն, ունենալով սոսկ ծիսական ու սիմբոլիկ-կրոնական նշանակություն, թաղվում եյին հատ ու կենտ, սակավաթիվ միավորներով։ Մինչդեռ նույն այդ Վ. Ժեննիի կարծիքով՝ Շամիրամալթիի վրա նայելու յենք վոչ թե սոսկ իբրև դամբանի, այլ մարդկային բնակատեղիի։ Հետևապես, ավելի ևս պիտի սպասեյինք այդտեղ տեսնելու մեծաքանակ բրոնզե իրեր, համեմատությամբ քարե գործիքների հետ, յեթե իրոք այդտեղ ապրել էր բրոնզեդարյան մարդը։

66. Իբրև ապացույց կարելի յե բերել Ավստրալիայի ներկա բնիկների՝ վայրենի ցեղերի կենցաղը, վորոնք առավելին դեգերում են, ինչպես յերևում է այդ վայրե-

նի ցեղերի ազգագրությամբ զբաղվող մի շարք ականավոր հետազոտողների (Ալֆրեդ Հաուիտ, դ-ր Րոտ, Հենրի Լուիս Մորգան, Բոլդուին Սպենսեր և Ֆրենսիս Հիլլեն և այլն) նկարագրություններից, քարեդարյա ընդհանուր կուլտուրայի ձևերում: Ինչ այդ ավստրալիական վայրենի ցեղերին անհայտ է կավագործությունը՝ և նրանք չեն գործածում իրենց առօրյա կենցաղում վոչ մի կավե ամանեղեն: Ամանեղենի համար գործածում են նրանք մարդկանց գանգեր, ակնոտներ, կենդանիների մորթեր, նմանապես կենդանիների վորովայնափամփուշտներ, կոկոսների (ընկուզաեման) կճեպներ, խեցիներ և այլն:

67. Այդորինակ կավե ամանների վրա դրոշմված նշերը, ըստ պրոֆ. Վ. Թրեյտոնի (Վիեննա) կարծիքի, պատկանում են նորագույն հաթական ժամանակաշրջանին. նմանապես հաթական մենհիրների (հիերոգլիֆների) մեջ ևս հանդիպում ենք յեզան գլխի նշանագրերի:

Համեմ. G. Contenau—Manuel d'archéologie orientale. Paris, 1927 Bd II. էջ 173, նկ. 104.

68. Վ. Բեյլն իր պեղած Շամիրամալթիի կերամիկը դասում է նեոլիթյան ինդուստրիային. սակայն, ինչպես արդեն ունեցանք ակնարկելու Շամիրամալթիի քարե ու վոսկրե գործիքների մասին խոսելիս, Վերեկյալ մեջբերումն վերագրում է այդ կավեղեն անոթները նույնպես բրոնզե դարին: Հենվելով Ֆրանկֆորտի հետազոտությունների վրա և համեմատության առնելով Տրոյայացայի (2-րդ շերտի) և Անաուի (1-ին և 2-րդ շերտերը), նաև Բողազքեոյի կավեղեն անոթները, վորոնք, նրա կարծիքով, զուգահեռ նմանություն ունեն Շամիրամալթիի կերամիկի հետ, Վ. Բեյլը յեզրակացնում է, վոր այդ կերամիկն իր վերին կուլտուրային շերտով հին հեթիթական ավանդին է պատկանում և մոտավորապես վերագրում է 2-րդ հազարամյակի (ներքին մեր տարեհաշվից) յերկրորդ կեսին. իսկ ստորին շերտով նա սկզբում է մոտավորապես 2-րդ հազարամյակից և հնագույն փոքր-ասիական կուլտուրայի բնույթ է կրում:

Առաջին հայացքից վորքան էլ իբր հիմնավորված թվան Վ. Բեյլի կարծիքները Շամիրամալթիի կերամիկի բրոնզեդարյան կուլտուրային պատկանելուն, այնուամենայնիվ, մի կողմից՝ բրոնզեդարյան իրեղենների ակներև բացակայությունը, իսկ մյուս կողմից՝ կերամիկայի վերաբերյալ նրա կիրառած համեմատական մեթոդը թույլ չեն տալիս գրականորեն ընդունելու այդ կարծիքը: Սակ կերամիկայի հնագիտական համեմատական մեթոդը, վորով շատ անգամ չափազանց տարվում են հնագետներից վոմանք՝ կուլտուրական ժամանակաշրջանները վորոշելու համար, խիստ սայթաքուն ճանապարհ է, մանավանդ յերբ այդ համեմատությունը կատարվում է առանց ստրատիգրաֆիկ հետազոտման և անտեսելով կոմպլեքսային հետազոտական հանգամանքները: Այդ մեթոդով ղեկավարվող հնագետները, ինչպես և տվյալ դեպքում Վ. Բեյլը, ուշադրության չեն առնում սխալ արտադրական կոմպլեքսները, և կերամիկայի արտաքին նշանները վերցնելով իբրև յելակետներ, ստեղծում են ֆիկտիվ ձևական կառուցումներ: Ընդհանրապես կավե ամանները նեոլիթյան բնակավայրերում ծառայում էին զանազան կենցաղային առօրյա նպատակների և ըստ այնմ էլ ստանում էին տարբեր ձևավորում, տարբեր մշակում և տարբեր թրծվածք: Ուստի շատ անգամ միևնույն տեղի զանազան նեոլիթյան կայաններում հանդիպում ենք ամանների 2-3 և ավելի շեշտակի սահմանազատված խմբավորումներ: Չնայած, վոր ստրատիգրաֆիկորեն այդ խմբավորումները պատկանում են միևնույն ժամանակաշրջանին և միևնույն կուլտուրական ստորճանին, բայց և այնպես նրանց արտաքին տարբերությունն առիթ է տալիս մի քանի հնագետների խոսել նրանց ծագման տարբեր ժամանակների, զանազան կուլտուրաների և ամեն անգամ նաև հաղթաշերտերի իրար խառնվելու մասին:

69. «Տներն այստեղ ստորերկրյա (գետնափոր) էին, վորոնք ունեին ջրհորի նման մուտք և վորոնք ստորև լայն էին: Անասունների համար մուտքը փորված էր (առանձին), իսկ մարդիկ իջնում էին ներս սանդուղքներով: Տներում՝ պահվում էին նաև այծեր, վոչխարներ, կովեր, անասուն թռչուններ իրենց ձագերով»: Ξενοφωντος Κυρου Αναβασις, գիրք IV, գլ. 5, § 25. В. В. Латышев—«Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе». т. I, вып. I, 1893. էջ 69:

Այս տիպի գյուղական տներ պահպանվել էին մինչև վերջին ժամանակները Շատախի գավառում (Վանի լճից հարավ). այդ խրճիթների մուտքը նույնպես սանդուղքով էր՝ յերդիկից, կտուրից, վոր հավասար էր գրեթե գետնի մակերևույթին:

70. Մեգալիթ—հունարենից կազմված տերմին է և թարգմանվում է «մեծաքարային» (μέγας-մեծ և λίθος-քար) բառով. այդպես են կոչվում այն հուշարձանները, վորոնք կառուցված են հսկայական քարերից ու ահագին քանակով սփռված են Յեվրոպայում, Ամերիկայում, Աֆրիկայում, նաև գտնվել են Ավստրալիայում: Նորագույն հնագիտական հետազոտությունների հիման վրա՝ մեգալիթյան հուշարձանների ծագումը դասում են նեոլիթի վերջավորությանը, այն փոխանցական ժամանակաշրջանին, յերբ նեոլիթյան կուլտուրային սկսում է հաջորդել վաղագույն մետաղային դարի կուլտուրան՝ խալկոլիթը (պղնձա-քարային): Մեգալիթները բաժանվում են 3 գլխավոր տիպերի—մենհիրների, կրոմլեխների ու դոլմենների: Հնագիտական նորագույն տվյալները ապացուցում են, վոր մեգալիթները, առանձնապես դոլմենները, հանդիսանում են նախապատմական թաղումների հուշարձաններ, նախապատմական դամբան-գերեզմաններ:

71. Կիկլոպյան են կոչվում այն հսկայական շենքերը, վորոնք շարված են առանց շաղախի անտաշ քարերի հսկայական մեծության բեկորներից (2—3 մետր յերկար. և 1 մետրաչափ լայնության), վորոնց շարման միջի դատարկ տարածությունները լցնում էին ավելի մանր քարերով: Հին հույների ավանդությամբ՝ այդպիսի շենքերի կառուցումը վերագրվում էր միականի հսկա-հսկաների, վորոնք կոչվում էին կիկլոպներ, իսկ մեզանում՝ աչկատարներ (Մուշի հայերի մեջ) կամ «Թյալլագյոզ»-ներ: Ահա այդ հսկաների միթոլոգիական անունի հետևանքով էլ այդորինակ շարվածքի ամրոց կառուցումը ստացել է «կիկլոպյան» անունը:

72. «Բյալաֆա»—փոխառնված բառ է, վոր մեր ժողովրդական գավառաբարբառում նշանակում է՝ ավերակ, փլված շինություն:

73. Сборник сведений о Кавказе. т. I. էջ 324.

74. Աշխարհագիր Քալանթարի այս հարցում ունեցած սխալ կարծիքը յերևում է նաև նրանից, վոր նա վերահիշյալ բլուրների լանջով «այդ տաճարներից» (?!) ծայր առնող շառավիղաձև պատաշարերը համարում է «սահմանները վորոշող պարիսպներ մանր ու մեծ հողաբաժինների համար» (ՔՀՆ. էջ 216): Այս դեպքում յեզրակացնելու է, վոր, ըստ Աշխ. Քալանթարի, նեոլիթի դարերում հին Հայաստանում հողի մասնավոր սեփականության իրավունք էր տիրում, վոր դժվար պետք է ապացուցել և ապա առաջադրելուց հետևել այդ պատերի սահմանային նշանակությունը: Մինչդեռ անտեսական զարգացման տեսակետից ընդունված է յենթադրել, վոր նախապատմական այդ ժամանակները տիրում էին նախնական համայնականության ձևերը, մանավանդ յերկրագործական ժողովուրդների մեջ: Ընդհակառակը, պետք է կարծել, վոր հիշյալ շառավիղաձև պատաշարերն ամրոցային տեխնիկայի ձևեր էին, բերդերն ու բնակատեղերն անառիկ դարձնելու միջոցներ էին, հար ու նման Եգեյան կուլտուրայի լաբիրինթոսներին: Այդպիսի շառավիղաձև այլ ձևերի պատաշարերի մնացորդներ հնագիտական պեղումների հետևանքով հայտնաբերվել են Արևմտյան Յեվրոպայի նեոլիթյան ու բրոնզեդարյան կայաններում: Տակավին 1928 թ. Դնեպրոստրոյի աշխատանքների ժամանակ Խորտիցա կղզում բացվել են նման պատաշարեր, վորոնք, հնագետների կարծիքով, հիշեցնում են «պարզ ձևի լաբիրինթոսներին». («Искры науки» 1929 թ. № 5):

75. Б. Богаевский—Крит и Микены, 227.

76. H. Lehner—Die Festungsbau d. jüngeren Steinszeit, «Praehistorische Zeitschrift», B. II. Heft I, s. 1—23.

77. Г. Кунов—Первобытная техника, Москва, Госиздат. стр. 143 - 153.

78. Проф. Захаров—Хетты и Хеттская культура, եջ. 50—54.

79. Քարայրներում թաղելու պալեոլիթյան սովորույթը ավանդաբար պահպանվել է իբրև կենցաղային ծագող կամ հավատալիքի մի սովորույթ նույնիսկ պատմական դարերի Հայաստանում:

Հայ պատմագրների տված տեղեկությունների համաձայն, վորոնք վերաբերում են Անգղ բերդին, հին հայոց Արշակունի թագավորները թաղվում եյին այդ բերդի քարայրներում, վորոնք կոչվում եյին «գերեզմանք շիրմանց»:

Այդպիսի քարայրի շիրիմներ գոյություն ունեյին Անիի շրջակայքում, մանավանդ Տաղկոցաձորի քարայրներում, վորոնցից շատերը կրում եյին նույնիսկ տաճարյին հանդստարանի բնույթ. այդ տեսակ քարայր-շիրիմներից Անիի պեղումների հետևանքով հայտնի յե Տիգրան Հոնենցի շիրիմը:

80. Յերվանդ Լալայանի ձեռագրից:

81. **Դոլմեն** բառը կելտերենից է (Ֆրանսիայի ներկա բրետոնական բարբառից), վոր բաղկացած է dol—սեղան, men—քար՝ խոսքերից:

82. **Մենհիր և կրոմլեխ** բառերը նույնպես վերցված են կելտերեն men—քար և hir—բարձր, crom—շրջան և lech—քար՝ բառերից:

83. Հավիտենական կյանքի մասին նույնանման հայացք պահպանվել է նաև մեր ժամանակակից հայ ժողովրդական հավատալիքներում: Այդ մասին մանրամասն խոսում ենք աշխատության II հատորում:

84. Л. Я. Штейнберг—Современная этнология.—Новейшие успехи, научные течения и методы. «Этнография»1926. № 1—2.

85. Ю. В. Готье—Очерки по истории материальной культуры Восточной Европы. т. I, եջ 77.

86. Դիակիզման հավատալիքների հետքերը պահպանվել եյին տակավին անցյալ դարի հայ ժողովրդական սնոտիապաշտություններում: Տ. Յերվ. Լալայանի—ԱՀ VI հատ. 315—316. Գանձակի գավառ:

Գանձակի գավառում մեռյալի դիակիզման հնավոր սովորության հետքերը ժողովրդական սնոտիապաշտության մեջ պահպանվելու մասին մեզ նաև տեղեկություն է տալիս Հայաստանի Պետական Կենտրոնական Արխիվում պահվող Թիֆլիսի թեմի նախկին հայոց կոնսիստորիայի մի արխիվային գործը՝ № 1772—1878 թ. «Հաղագս հանելոյ Փիրեցվոց գյուղի հանգուցյալ Մարիամու Տեր-Աբրահամյանց և այրելոյ զայն». 1878 թ. հոկտեմբերին Գանձակի նահանգի Փիր գյուղի բնակիչներից մի քանիսը գաղտնի հանել են գերեզմանից հանգուցյալ Մարիամ Տեր-Աբրահամյանի դիակն և այրել են, վերագրելով մեռյալին յուր գյուղը ծանր հիվանդության պատճառը:

Նույնպիսի դեպք տեղի յե ունեցել 1864 թ. Ղազախի գավառի Ուզունթալա գյուղում, վորտեղ գյուղացիներն իրենց քահանայի ներկայությամբ փորել են գերեզմանը և հանելով այնտեղից մեռյալի դիակն (Աղաջան Համզայանցի) այրել են: (Գործ Թիֆլիսի կոնսիստորիայի. Գետկենտարխիվ):

87. Կարմիր վանքի (Ղըզըլ վանք) կերամիկայի մասին կան ակնարկներ 1) Проф. Мещанинов—Сообщения Академии Истории Материальной Культуры т. I, 236—237. 2) Т. Пассек и Б. Латынин—Известия О-ва Обследования и Изучения Адербейджана. 1926 г. № 2, եջ 68. 3) «Արարատ» ամսագիր 1893 թ. Զ, եջ 557—558. Եջմիածին. 4) ԱՀ XIII, եջ 209—210. 5) Б. Богаевский—Крит и Микены, եջ 18. 6) О могильниках Кизил-Ванка.—Изд. Археол. Комиссии 1909 г. вып. 29. եջ 3: Հարկ է այստեղ նշելու, վոր մի քանի հնագետներ Կարմիր վանքի ու Վորնակի կերամիկան դասում են բրոնզե դարերի սկզբնական շրջանին: Պետք է ասած, վոր Կարմիր վանքի պեղումները տակավին չեն կատարված հիմնավոր կերպով,

մանավանդ յեթե նկատի ունենք, վոր այդտեղ նախապատմական մի քանի կուլտուրական շերտեր են պարունակվում: Նույնը պետք է ասել Վորնակի մասին: Դժբախտաբար այդ պեղածո իրերը, ցրված պահվելով, մատչելի չեն յեղել այդ հարցով հետաքրքրվողների և ուսումնասիրողների համար:

88. Անցյալ տարի Հայաստանի Հնության Պահպանության Կոմիտեն մեր պարբերական մամուլի եջերում մեծ աղմուկ եր հանում, հայտարարելով, թե հայտնաբերել է բազմաթիվ, մինչև այժմ անհայտ պետրոգլիֆներ ու հիերոգլիֆներ՝ քարերի վրա փորագրված ու գծված հնագույն գրեր: Այդպիսի նշանագրերի հայտնաբերումը տեղի յե ունեցել Հայաստանի սահմաններում տակավին անցյալ դարում. բավական է հիշել Շանտրեի անունը, վորին է պատկանում և առաջնությունն այդ հարցում. այնուհետև մի շարք թե՛ օտար և թե՛ հայ բանասերներ հայտնաբերել են շարունակ այդպիսի նշանագրեր, վորոնք դժբախտաբար մինչև այսօր չեն լույս տեսել, մինչդեռ նրանք անգին նշանակություն ունեն մեր յերկրի կուլտուրայի պատմության տեսակետից: Ուրեմն Հնության Պահպանության Կոմիտեյին յերբեք չի կարող պատկանել առաջնությունն այդ հնությունների հայտնաբերման գործում և ավելի քան տարօրինակ կլիներ զանց առնել նախորդ հայտնաբերողների անունները:

89. М. Гёрнес—Первобытная Культура, ч. I. Каменный век. եջ 138.

90. **Տոտեմիզմ** տերմինը մակաբերվում է «տոտեմ» բառից, վոր վերցված է Հյուսիսային Ամերիկայի կարմրամորթ հնդիկների Չիպպեվեյ կոչված ցեղի ալգոնկինների բարբառից: Այդ բառը գիտական նպատակով յուրացրել է նրանցից XIX դարի վերջերը Լոնգ անունով հայտնի ամերիկյան առևտրական ու ճանապարհորդը, վոր յերկար ժամանակ ճանապարհորդել է Ամերիկայի հնդիկ ցեղերի մեջ ու յերկարատև ժամանակ եր ապրել չիպպեվեյների մոտ: Totem բառը ծագում է ot-tem խոսքից, վոր ալգոնկինների բարբառով նշանակում է՝ «նրա ազգությունը», «նրա տոհմը»: Ամերիկայի հնդիկ ցեղերն ու տոհմերը, ինչպես տակավին հայտնի յեր Լոնգից էլ առաջ, XVIII դարում, սովորաբար կրում եյին զանազան կենդանիների անունները: Պետք է ասած, վոր ժամանակակից բուրժուական գիտության մեջ բազմաթիվ, իրար հակասող ու տարբեր տեսություններ են տիրում տոտեմիզմի էության ու ծագման մասին: Վան-Գեննեպի հաշվելով՝ ներկայումս գոյություն ունեն 32 թեորիաներ տոտեմիզմի մասին, վորոնք տակավին չեն կարողանում տալ այդ տերմինի ճիշտ ըմբռնումը:

91. **Տաբու**—այս անունը վերցված է Պոլինեզիայի վայրենի ցեղերի մեջ տիրող կրոնա-ծիսական սովորույթներից և իբրև բնորոշող տերմին կիրառվում է ժամանակակից ազգագրության ու սոցիոլոգիայի մեջ՝ հատուկ կրոնական արգելքների սիստեմը վորոշելու համար: Նա հայտնի յեր հին հռոմեական կրոնական հավատալիքներում sacer անունով, հին հույների՝ hagos, հին հրեաների կադոշ՝ անունով. հանդիպում ենք Ամերիկայի, Աֆրիկայի, Հյուսիսային ու Կենտրոնական Ասիայի վայրենի ու կիսավայրենի ժողովուրդների մեջ: Տաբուն իր էությամբ արգելք կամ սահմանափակում արտահայտող կրոնական հավատալիք է: Քրիստոնեական կրոնի պասը նույնպես յուրահատուկ տաբու յե, վորով արգելվում է վորոշ ժամանակներ մսեղեն ուտել:

92. Թովմա Արծրունի՝ Պատմություն Տանն Արծրունյաց—«Հուշարձան Մատենադարան», Թիֆլիս. 1917 թ. եջ 83.

93. Ստ. Կանայան—Ցլու գլուխ, «Ա.» 1905 թ. № 6:

94. Հ. Տաշյան—Պնտական Ուսումնասիրություններ. «Ազգային Մատենադարան» ՁԱ հատ. 1919 թ. եջ 357:

95. Կ. Տ.-Սահակյան—Հայոց Վարդն աստվածությունն. «Բազմավեպ». 1900 № 12, եջ 529—535:

96. **Ինտիխիում** (intichium)—ավստրալիական մի ծիսակատարություն է, վոր հայտնաբերել են Սպենսեր ու Գիլլեն հետազոտողները Ավստրալիայի վայրենի բնիկ-

ների մեջ։ Ավստրալիական վայրենի՛ ցեղերը մինչև այսօր էլ ապրում են տոտեմական սոցիալական կարգով։ Ինտիխիումի ծիսակատարությունն այդ ցեղերի մեջ տեղի է ունենում միշտ գարնան սկզբներին, յերբ բույսերն ու կանաչը ծաղկում են, կենդանիները սկսում են բազմանալ։ Ինտիխիումի նպատակն է, ըստ ավստրալիական հավատալիքների, առաջացնել տոտեմային կենդանական տեսակների առատություն։ Այդ ծեսն ամեն տարի կատարվում է միևնույն տեղում, այն է՝ տոտեմի ու տոհմի վաղների բնակավայրում և ուղղված է տոտեմի վորոց ու հատուկ ներկայացուցչին, վոր սովորաբար պատկերացվում է քարով կամ արձանական մի փորձն տարբերով։ Այդ ծեսն ուղեկցվում է տոտեմական կենդանու արյան զոհաբերությամբ և ավարտվում է տոտեմի աղերսալ մի հաշակումով, վորից հետո արդեն թույլատրվում է ամենքին գործածելու չափավոր կերպով տոտեմական կենդանու միս ուտելը։ Ինտիխիումի միջոցով, ուրեմն, վերացվում է տաբուն»։

97. «Հրամայեցի աստուածոցն՝ իմոց լիզուլ զվէրս նորա, և կենդանասցի… Լիզեալ աստուածոցն զԱրայ և կենդանացուցեալ յերն զփափագ մերս… (Մխ. Ա. գլ. ԺԵ)։

«Իսկ կէսք յաւնելոյ այն ունէին նմա. մինչև զգլուխն անդէն ի կոճիղն կարեալ կցեցին, և հանին եդին ՚ի տանիս աշտարակի միոյ, ասէին՝ թէ վասն զի այր քաջ էր, Առլէզք իջանեն և յարուցանեն զդա։ Պահապան կային, և այն ունէին յաւնելոյ մինչև նեխեցաւ մարմինն։ Ապա իջուցին յաշտարակէ անտի, և լացին թաղեցին զնա որպէս օրէն էր» (Փբ. դպր. Ե. գլ. ԼԶ)։

98. Н. Я. Марр—Легенды об основании Куара и Киева. «Изд. Академии Материальн. Культуры», т. III. 275—278.

99. Տերտիմցի—Տեղում, Թիֆլիս, Հրատարակչ. Ընկ. եջ 168։

100. Մեսրոպ յեպսկ. Սմբատյանց—Տեղագիր Գեղարքունի գավառի։ Եջմիածին, եջ 436—437։

101. Ժիրո, Տեյլոր, Բախոֆեն, Մակ-Լենան և առանձնապես Լ. Մորգան հետազոտողներին ենք պարտական մատրիարխատի թեորիայի արծարծումը։ Սրանք, չնայած բազմաթիվ ազգագրական ու պատմական փաստերի, նմանօրինակ հանգամանքների ու սովորությունների՝ առաջինն յեղան, վոր հիմնավորեցին մայրական իրավունքի տեսությունը։

102. Prof. Joseph Kohler—Zur Urgeschichte der Ehe—Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht.—«Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft» 1897. Band XII.

— Dr. Lothar Dargun—Mutterrecht und Raubehe, 1883 Breslau.

— Dr. Lothar Dargun—Mutterrecht und Vaterrecht. 1892. Leipzig

103. Strabo, XI. 532.

104. Աժդահակն հին հայ պատմագիրների մեջ հիշված Ծեխեայց գավառն է

105. Fr. Spiegel—Eranische Alterthumskunde, B. II, s. 54—60. Leipzig, 1873

106. Ibid. s. 57.

107. Քրիստոնեական Հովհաննես Մկրտիչը, ինչպես կտեսնենք հաջորդ գլուխներից մեկում («Հոգևոր կուլտուրա» հատվածում), համանման է հին հեթանոսական կրոններում տիրող ջրի պաշտամունքի հավատալիքներում գոյություն ունեցող ջուր-աստծուն կամ ձուկ-աստծուն, վոր հայտնի յեր Եա անունով կամ հին հույների մեջ Օաննես անունով. սա պատկերացվում էր արական սեռով։ Սակայն դիցաբանական զարգացման միթոլոգիականությամբ պետք է յենթադրել, վոր նախնական շրջանում, մատրիարխատական հասարակական ձևերում, այդ աստվածությունը պատկերացվում էր կին կերպարանքով։ Ջուրը, ինչպես և յերկիրը, աստվածը մեծ մայրն էր, ուրեմն կին էր հիրավի, հարսնթական լեզվաբանությամբ կինը—նշանակում է նաև ջուր։ Հետևաբար նույն դիցաբանական զարգացման նախադրյալներից մեկնելով, յեթե ընդունում ենք մատրիարխատի հակաթեզը (անտիթեզիս) պատրիարխատը (հայրիշխանությունն), ապա ուրեմն քրիստոնեական Հովհաննես Մկրտչի, այսինքն ջուր-աստծու (ձուկ-աստծու) գաղափարը պետք է համարենք հակաթեզ ավելի նախնական «կին-ջուր» աստվածության գաղափարի։ Սրանով էլ կարելի յե բացատրել այն ժողովրդական հավատալիքը, վոր ընդունում է Հովհաննես Մկրտչի անձնավորությունն իբրև թշնամի, հակառակորդ՝ կանացի սեռի։

108ա. Տիկինք «հանեալ բազում անուշահոտ խունկս տային սպասաւորացն, և դանձս բազումս 'ի սպաս սուրբ եկեղեցւոյն։ Եւ պատգամս յղէր առ հայրն Թովիկ, զի առայժմ զիրան՝ և զնա թողցէ 'ի ներքս։ Եւ նա ասէ. ոչ, զայդ հրաման առեալ եմ յառաջնոցն և ոչ իշխեմք առնել. այլ եթէ վասն հաւատոյ ես, ընդունելի է քեզ այդ ուխտաւորութեանդ։ Ցեղ տիկինք սրան ի միջի այլոց տաճարկում է. «Իսկ եթէ վասն թշնամութեան Կարապետի ընդ մեզ և ոչ իրքն ի կնոջէ ծնաւ…» (Հովհաննու Մամիկոնյանի՝ Պատմութիւն Տարօնոյ. Վենետիկ, 1832 թ. եջ 10—15)։

108բ. Ցուն վերապատմելիս «ևաեա կինն 'ի հեթանոսական կողմանէն տեսութիւն զարմանալի. և ընկեց զմանուկն 'ի գայթակղին և ասէ. տեսանեմ այր մի զեղեցիկ ընդ ամպս սլացեալ, և եկեալ յեկեղեցւոյն դրան առ իս։ տեսանեմ առնենասուր սրով և թռուցեալ և յարեան ներկեալ։ Եւ ընդ բռնամն եհար զնա, և անդէն սատակեցաւ» (Jbid)։

109. Մոկաց կյանքից.—«Մուրճ» ամսագիր, 1903 թ Թիֆլիս. № 12, եջ 95։

110. Այս փաստը մեզ հաղորդել է Լուսահոգի Եջմիածնի մատենադարանի վարիչ՝ Սենեքերիմ Տեր-Հակոբյանը։

111. Haxthausen—Reiserrinerungen in Transkaukasien, եջ 215.

«Նոր-Դար» օրաթերթ, Թիֆլիս, 1886 թ. № 171։

«Մուրճ» ամսագիր, Թիֆլիս, 1901 թ. № 10, եջ 52 և այլն։

112. Նուռնար—թել (գայթան) է. կարմիր ու կանաչ մետաքսից վոլորած. այդ յերկգույն թելը քահանայի ձեռքով պսակադրության ժամանակ հանգուցվում է նորափեսի ու նորահարսի վզին, և թելի ծայրերն ամրացվում են մեղրամոմով, վորը կնքվում է խաչով։ Քանի վոր այդ թելերը կապված են մնում նորապսակների վզին, նրանք չեն կարող առագաստ մտնել. նուռնարը, ըստ ժողովրդական սովորույթի, պետք է 3-րդ օրը քանդվում է առանձին հանդիսավորությամբ քահանայի ձեռքով, վորից հետո արդեն նորապսակները մտնում են ամուսնական հարաբերության մեջ։

113. Свадебные обычаи ахалцыхских армян.—«Этнографическое Обозрение», Москва, 1889 г. № 1.

114. Dulaure—Les divinités generatrices du culte du phallus. եջ 170—172.

115. Свадебн. обычаи ахалцыхск. армян.—«Этнограф. Обозрение». 1889 г. № 1.

116. «Բյուզանդիոն» օրաթերթ, Կ. Պոլիս, 1899 թ. № 820։

117. Գաբրիելյանց—Ժամանակագրական նկատողություններ. «Փորձ» ամսագիր, Թիֆլիս, 1881 թ, № IV։

118. Свадебные обычаи ахалцыхск. армян—«Этнограф. Обозрение», 1889 № 1.

119. Նույնպիսի սովորույթը հանդիպում ենք նաև մի քանի այլ ժողովուրդների մեջ, ինչպես բուշմենների՝ Հարավային Ամերիկայի վայրենի ցեղերից մեկը։

120. Այստեղ հարմար սեպեցինք «նվաստություն», քան թե «հարսնություն» բառը գործածել, տալով նրան ամբողջապես նշանակությունը՝ ռուսական «снохачество»-ին համանիշ։ «Նվաստություն» ասելով, հասկանալու յենք վաղուց ժողովուրդների մեջ եղող այն սովորության իրավունքը, վորով սկեսրայրը կամ տագրը սեռական հարաբերություններ է պահպանում իր հարսների հետ։

121. —«ՆԴ», 1885 թ.—№ 20, 1886 թ.—№ 56։
— Մեր կանանց դրությունը՝—«Մուրճ», 1901 թ. № 6։
— «Մ.»—1898 թ. № 199։

122. Արարատի ժողովրդական յերգերից—«Մուրճ», 1901 թ. № 6, եջ 73։

123.—Յերվանդ Լալայան—Ջավախքի բուրմունք, Թիֆլիս
— Մշեցոց ընտանեկան կյանքից մի քանի գծեր.—ՆԴ, 1896 թ. № 15։

124. Մեր գյուղերում, յերբ նշանդրեքությունից հետո փեսացուն կամ հարսնացուն վաղաժամ մեռնի՝ հանգուցյալի քույր կամ յեղբայր հետ ամուսնանում է կենդանի մնացած փեսացուն կամ հարսնացուն, պատճառաբանում են նրանով, թե իրենք արդեն մեծ ծախքեր են արել (նշանդրեքի կերուխումը, բազմաթիվ ընծայաբերություններ, գլխագին և այլն), ուստի կամ պետք է ծախքերը վերադարձնեն, վոր անհնարին է, կամ վարվին այդպես։ Այդպիսով պատճառաբանությունն անշուշտ չի կարող սոցիալական երևույթյան տնտեսական զարգացման հիմք ծառայել. Նա դիպվածական, միջանկյալ յերևույթ է, վոր ընդհանրացնող հայտարար չի կարող լինել գիտական յեզրակացությունների համար։

125.—Յերվ. Լալայան—Վարանդա, 140. Նույն—Գանձակի գավառ, 34. Նույն—Սիսիան, 123. Նույն—Զանգեզուր, 81։
— Գարեգին վարդ. Հովսեփյան—Փշրանքներ, 62։
— Բենսե—Բուլանըխ, 112.
— ԱՀ. XVI, 36. XXVI. 170. XII, 131. IX, 235. Եժ. I, 248.

126. Գարեգին Սրվանձտյան—Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, 21։

127. Ю. Липперт—История культуры, 1904 г. եջ 173.

128. -Բենսե—Բուլանըխ, 105։
— Ալլահվերդյան—Ուլնիա կամ Զեյթուն։

129. Յեղբոր ձեռքով նորահարսի գոտին կապելը մնացորդ է ենդոգամիական (համընտանի) խմբակցական ամուսնության ձևի։

Հայկական մի քանի վայրերում հարսին գոտի կապելը կատարվում է վոչ թե քավորի այլ հարսնեղբոր (Դավալու գյուղում, Յերևանի գավ. ԱՀ, VII—VIII, 177) կամ նորափեսի հոր ձեռքով (Դարալագյազի գավ. ibid.)։ Ըստ երևույթյան այստեղ հարսին տիրելու առաջին իրավունքի գաղափարը չի խախտվում։ Առաջին դեպքում, թեև հարսնեղբայրն է կապում գոտին, բայց և այնպես հրավիրվում եր քավորը, վոր վող եր նվիրելու այդ առթիվ. ուրեմն այդ ծիսակատարությանն այնուամենայնիվ մասնակից է քավորը։ Յերկրորդ դեպքից կասկածելու յե, վոր հարսին տիրանալու առաջնակ իրավունքը նույնպես չի պատկանում նորափեսին, այլ սրա հորը. այդ նմանապես խմբակցական ամուսնության մնացորդ հետքերից է, ինչպես կտեսնենք հնդկության սովորույթից, վոր գոյություն ունի մի քանի վայրենի ցեղերի մեջ։

130. Յերվ. Լալայան—Զանգեզուրի գավառ, 11. Նույն—Վարանդա, 126։

131. Lex Salica XLIV. Sachsenspiegel, B. I.art XX.

132. Յերվ. Լալայան—Գանձակի գավառ, II, 63.

133. Յերվ. Լալայան—Ջավախք, 177—178.
Բենսե—Բուլանըխ, 146։
ЗНА, 24—25.

134. Անգլիացիներ—Ֆրանկեր, հինդ, Մալեա. գերմանացիներ—Պրայս, Ֆերկանդ ռուսներ—պրոֆ. Տան-Բոգորազ։

135. Штреккер—Очерк Верхней Армении. 1873 г., 19.

136. Հաթնադրյուրների մասին—ԱՀ, IX 252. X, 183. XVI, 112. XVII, 87. XX, 179. XXV, 35. XXVI, 198.
ААV, 57—60.

Բ. №23—1899 թ. եջ 360։

137. ԱՀ.—VI, 331, 332. X, 182. VII, 87. XXV, 234—237. XXVI, 198—199. XVII, 87։

138. ԱՀ, XXV, 33. XXVI, 178. IX, 250—251։

139. ԱՀ, XXV, 50—52, 178, 184. XVII, 89. X, 183—184. VI, 34, 116, 333. II, 194։
ААV, 67.

140. ԱՀ, X, 184. XVII, 89. XXV, 51—52։
AAV, 67—71.

141. Л. Нидерле—Человечество в доисторические времена. СПБ. 1898, стр. VIII.

142. Թ. Ավդալբեկյան—Մխր. ՀԱ. 1927 թ. № 10։

143. Ս. Յեղիազարյան—«Գեղարվեստ», ամսագիր, Թիֆլիս, № 6, եջ 152։

144. Ղևոնդ Ալիշանյանց—Տեղագիր Գեղարքունյաց, եջ 300։

145. Չուրինգա յեն կոչվում ավստրալիացի վայրենի ցեղերի մեջ քարե կամ փայտե կլորաձև, ձվաձև կամ յերկարաձև տափակ կտորներ, վորոնք իբր թե իրենց մեջ պարունակում են նախնիքների հոգին. այդ չուրինգաները սրբազան իրեր են համարվում և Ավստրալիայի վայրենիները մեծ խնամքով ու ակնածությամբ նրանց պահում են խորհրդավոր տեղերում։

146. Բոլդուին Սպենսերն և Ֆրենսիս Գիլլենն անգլիացի ականավոր հետազոտողներ են ավստրալիական վայրենի ցեղերի ազգագրության, վորոնց միջավայրում նրանք տասնյակ տարի ապրել են, բնատանցել են, տեղն ու տեղը ուսումնասիրելով նրանց կենցաղը։

147. ԱՀ. XXVI, 186, 196. XXV, 29—31. VII, 103; «Արձագանք» շաբաթաթերթ, Թիֆլիս, 1893 թ. № 142։
Բ, 1904 թ. № 4, եջ 55. Բ. 1900 թ. № 25, եջ 380։

148. ԱՀ. XXV. Վասպուրականի «Մամբարի» ավանդությունը։

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Այստեղ առաջ ենք բերում, բացի բնագրում և ծանոթություններում հիշատակված աղբյուրներից, մեր ներկա նյութի համար անհրաժեշտ գրականությունից կարևորագույն աշխատությունների անունները, ըստ համապատասխան գլուխների։

Հատված առաջին

ԳԼՈՒԽ Ա.

1. Штернберг, Л. Я.—Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы. «Этнография», 1926 г. № 1—2.
2. Гриневич—Опыт методологии археологической науки. Севастополь, 1921 г.
3. В. Никольский—Очерк первобытной культуры. 1928 г. Изд. 4-ое, стр. 5—90.
4. В. Городцов—Археология, т. I. 1925 г.
5. Богаевский—Восток и запад в их древнейших связях. Журнал «Новый Восток». 1926 г. № 12.
6. В. Гурко-Кряжин—Великие пути в мировой истории. «Новый Восток». 1925 г. № 8—9.
7. И. Н. Бороздин—Археология и социология. «Новый Восток», 1926 г. № 12.
8. И. Н. Бороздин—Материальная культура и обществоведение. «Заря Востока». 1927 г. № 1549.
9. И. Н. Бороздин—К изучению культур Кавказа в послеоктябрский период. «Заря Востока». 1927 г. № 1644.
10. И. Н. Бороздин—Проблемы изучения человека. «Заря Востока». 1927 г. № 1542.
11. Брюсов Александр—Восстановление общественно-экономических формаций в культурах неолитического типа. «Труды секции теории и методологии (социологической) Института Археологии и Искусствознания», т. II. 1928 г. Москва.
12. К. М. Тахтарев—Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм. ч. I. стр. 1—87.
13. Г. Кунов—Этнография, социология и материалистическое понимание истории. Перевод с немецкого.
14. Hoernes Moritz—Geschichte und Kritik d. Systems der drei praehistorischen Kulturperioden. Wien.

15. Jacob Friesen—Grundfragen der Urgeschichtsforschung. 1928.
16. Wiegers, F.—Diluvialpraehistorie als geologische Wissenschaft. Berlin, 1920.
17. Joseph Partsch—Geologie und Mythologie in Kleinasien. «Philologische Abhandlungen». Berlin, 1888.

ԳԼՈՒԽ Բ.

1. Ելիզե Ռեկլյու—Ռուսական Հայաստան կամ Արաքսի հովիտը. Թարգմ. Միքայէլի.- Էջմիածին 1890 թ.
2. Նույն—Լազիստան, Հայաստան և Քուրդիստան։ Թարգմ. Միքայէլի. Էջմիածին. 1893 թ.
3. Ալիշան—Այրարատ. Վենետիկ.
4. Նույն—Շիրակ. Վենետիկ.
5. Նույն—Տեղագիր հայոց Մեծաց. Վենետիկ.
6. Լիսիցյան, Լ.—Հայաստանը ֆիզիկական տեսակետով. «Բանբեր Հայաստանի Գիտական Ինստիտուտի». գիրք Ա. և Բ. 1921—1922 թիվ. Էջմիածին. էջ 234—243.
7. Լեո—Հայոց պատմություն. Ա հատոր, Թիֆլիս, էջ 127—196.
8. Հովհաննիսյան Հայրապետ—Երկրաբանություն. Երևան, 1926 թ.
9. Линч—Армения, т. I и II. Тифлис, перев. с английск. яз.
10. Феликс Оствальд—К истории тектонического развития Армянского нагорья. Перев. Шишкиной. Тифлис, 1916 г.
11. Абих, Г.—Геология Армянского нагорья. Западная часть. «Записки Кавк. Отдела Русск. Географическ. О-ва», кн. XXI. 1899.
12. Абих, Г.—Тоже, Восточная часть. «Записки Кавк. Отд. Русск. Геогр. О-ва», кн. XXIII.
13. Гукасов, А. О.—Основные черты строения Армянского нагорья. Там же, кн. XXII, вып I.
14. Лебедев—Геологическ. исслед. части Борчалинского уезда в пределах Сомхетии.
15. Цулукидзе, Архипов и Халатов—Геологическое описание части Нахичеванского и Зангезурского уездов.
16. Динник, Н. Я.—Современные и древние ледники Кавказа. «Записки Кав. Отд. Русск. Географ. О-ва». кн. XIV, вып 1.
17. Прославлев, П. А.—Заметки о ледниковых периодах на Кавказе. «Известия Академии Наук», 1919 г.
18. Подозерский, К. И.—Ледники Кавказск. хребта. «Зап. Кавк. Отд. Русск. Геогр. О-ва». кн. XXIX, вып. 1.
19. Felix Oswald—Armenien. Handbuch d. regionalen Geologie, V, 3. 1912.
20. Leinhardt, A.—Beiträge zur Kenntniss d. Eiszeit in Kaukasus. 1914.

21. Jacke de Morgan—Le plateau iranien pendantl l'epoque pleistocéne. «Rev. Ecole Anthrop.» 1907, T. XVI
22. Карапетян—Геология Армении. 1928.
23. Абих, Г. В.—Исследование настоящих и древних ледников Кавказа. «Сборник сведений о Кавказе»., т. I, стр. 85—126.

ԳԼՈՒԽ Գ

1. Խաչատրյան Հ.—Միհրան-Մուրի ժողովուրդը. «Տեղեկագիր Հայաստանի Գիտության ու Արվեստի Ինստիտուտի». Երևան, 1927 թ.
2. Խաչատրյան Հ.—Արիական խմբի նախապատմական Հայաստանում. «Տեղեկ. Հայաստանի Գիտ. և Արվ. Ինստիտուտի», Երևան, 1930 թ.
3. Հ. Մարտիրոսյան—Հայերենի հարաբերությունը հնդեվրոպականների հետ. «Հանդես Ամսօրյա», 1924 թ. № 9—10.
4. Յենսեն Պ. պրոֆեսոր—Հեթիտներ ու հայեր. Թարգման. «Հանդ. Ամս.», 1898 թ.
5. Марр, Н. Я. академик—Племенной состав населения Кавказа. «Труды комисии по изучению племенного состава». 1920 г. № 3.
6. Խաղդիք—«Ազգագր. Հանդես», Բ. հատոր, 1897 թ.
7. Ուրարտացիները—«Բազմավեպ». 1908 թ., էջ 443.
8. Կ. Բասմաջյան—Հայ նախապատմությունները բևեռագիր արձանագրությունների մեջ. «Բանասեր». 1902. № 7—9.
9. Լեո—Հայոց պատմություն. Ա. հատ., էջ 216—313.
10. Контено и А. Захаров—Хетты и хеттская культура.
11. Тураев, Б. А.—История древнего Востока.
12. Виппер—Древний Восток и Эгейская культура. Москва, 1913 г., стр. 76—82 (հեթիտների մասին).
13. Фармаковский, Б. В.—Архаический период в России. стр. 26—37. (հեթիտների մասին).
14. Никольский, В. М.—Материалы по археологии Кавказа, V вып. (խալդերի մասին).
15. Мещанинов, И. И.—Халдоведение. История древнего Вана. 1927 г. Баку.
16. Ed. Meyer—Reich und Kultur der Chettiter, Berlin, 1914.
17. Messerschmidt—Die Hettiter. «Der alte Orient». Leipzig, 1903.
18. Bork—Die Mittanisprache. «Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft». 1909.
19. Em. Forrer—Die acht Sprachen der Bogazköi. Jnschriften. 1919.
20. Fr. Hrozny—Die Sprache der Hettiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm. Leipzig, 1917.
21. Fr. Hrozny—Ueber die Völker und Sprachen des alten Chettitlandes. Bogazköi. „Studien" № 5.
22. Jensen, P. D-r.—Hettitisch—armenisch. «Հուշարձան», Վիեննա, 1911.

23. Ed. Meyer—Geschichte des Altertums. Bd. I, Berlin, 1909. *(հեթիտների մասին).*

24. Albert Götze—Das Hettiter-Reich. «Der alte Orient», Bd. 27, Heft 2, 1928.

25. Reber, F—Die Stellung der Hettiter in der Kunstgeschichte. «Sitzungsberichte d. Königlichen Bayer. Akademie d. Wissenschaft, philosoph, philolog. und histor. Klasse», 1910. 13 Abhandl.

26. W. Christian—Untersuchungen zur Paläoethnologie der Orients V. Das Erste Auftreten der Jndogermanen in Vorder Asien. «Mitteil. d. Wiener Anthrop. Geselsch». Bd LVIII, 1928.

27. L. Aubert—Le code chettit et lancien Testament. «Rev. d'hist. et de phil. relig.». Strassburg, IV, 1924, p. 352—370.

28. M. Müller—Asien und Europa nach alt—ägyptischen Denkmälern. 1893.

ԿԻՄՄԵՐՆԵՐԻ ՅԵՎ ՍԿՅՈՒԹՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

29. Ю. В. Готье—Очерки по истории материальной культуры Восточной Европы. 1925, стр. 212—254.

30. Н. Я. Марр—Термин «Скиф», Яфетический сборник, вып. 1.

31. М. И. Ростовцев—Эллинство и иранство на юге России. СПБ. 1918 г.

32. М. И. Ростовцев—Скифия и Босфор.

33. А. С. Лаппо-Данилевский—Скифские древности. СПБ. 1887 г.

34. Ф. И. Брун—Опыт соглашения мнений о Геродотовой Скифии. «Сборник исследований по историческ. географии древней России», т. II, Одесса, 1880.

35. В. В. Латышев—Scythica et Caucasica, т. I и II, СПБ 1890—04.

36. В. А. Городцов—К вопросу о киммерийской культуре. Раннион—«Труды секции Археологии», II, стр. 46—61.

36. Спицын—Скифы и Гальштат. Сборник статей, поднесенн. гр. Бобринскому.

38. Müllenhof—Ueber die Herkunft und Sprache derpontischen Scythen und Sarmaten. Berlin, 1889.

39. Ebert, M.—Südrussland in Alterthum, Bonn Leipsig, 1921.

40. Ed. Meyer—Geschichte des Alterthums. Bd. I, 1-e Hälfte, Berlin, 1909.

ՀԱՅԵՐԻ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

41. Հայերի մարդաբանությունն ըստ Շանտրի. «Բազմավեպ» Վենետիկ, 1893—1894 թ.թ.

42. Մ. Մինասյան—Հայը՝ ցեղագրական ուսում. «Ազգ», «Պահակ», Բոստոն. 1922 թ. №№ 73—74. Նույն նյութի մասին—«Նոր-կյանք» №№ 34—36. Նույնը—«Լույս» ամսագիր. 1926 թ., № 8, Բոստոն.

43. И. Пантюхов—Антропологические наблюдения на Кавказе. «Записки Кавк. Отд. Русск. Геогр. О-ва», кн. XV, 1893 г.

44. Творянович Д-р—Материалы к антропологии армян. СПБ, 1897.

45. Д. Н. Анучин—Армяне в антропологическом и географическом отношении. «Братская помощь армянам», 1898 г. *Սույնի հայերեն թարգմանությունը լույս է տեսել Եջմիածին—«Հայերը մարդաբանական ու աշխարհագրական տեսակետից» 1899 թ.*

46. Д. Н. Анучин—О древних искусственно-деформированных черепах, найденных в пределах России. 1887.

47. Лушан Ф.—Народы, расы и языки. Ленинград, 1925 г. перев. с немецк.

48. А. П. Богданов—О черепе из кавказских дольменов и о черепах из кавказских курганов и могил.

49. Сцепура—Опыт антропологическ. исследования макрокефалических черепов, найденных в гробницах древн. Самтаврского кладбища. Тифлис, 1875 г.

50. Н. В. Калужский—Заметка о черепах, найденных К. И. Ольшевским на Кавказе, 1890 г.

51. А. А. Ивановский—Черепа из могильников осетии. МАК, VIII.

52. А. А. Ивановский—МАК. VI.

53. Эриксон, Э. В.—К антропологии армян. «Русск. антропологическ. журнал». 1907 г. № 3—4.

54. Проф. Бунак—Crania Armenica *(Հայկական գանգ). 1929 թ.*

55. Проф. Ансеров, Н. И.—Нахичеванские на Дону армяне в антропологическ. отношении. «Русск. Антрополог. Журнал», 1926 г. № 15, вып. 1—2.

56. E. Chantre—Recherches anthropologiques dans le Caucase, T. II, 1885, T. IV—1887 г.

57. E. Chantre—Aperçue sur l'anthropologie des peuples de la Transkaukasie.

58. R. Virchow—Das Gräberfeld von Koban im Lande der Osseten — Kaukasus. Berlin. 1883.

59. G. Sergi—Ursprung und Verbreitung des Mittelländischen Stammes, 1897.

Հավելված յերկրորդ

1. Каракаш—Новые находки остатков мамонта на Малом Кавказе. «Дневник X с'езда Естеств. и Врачей», № 7.

2. А. С. Уваров—Каменный период, т. I.

3. Ренгартен, В. П.—О возрасте отложений, заключающих остатки Подкумского человека *(Հյուսիսային Կովկասի վե-րաբերյալ).* «Русск. антропологическ. журнал» 1922 г., т. 12, кн. 1—2.

4. Гремяцкий, М. А.—Подкумская черепная крышка и ее морфологические особенности. «Русск. антр. журн.» 1922 г. т. 12, кн. 1—2.

5. Потапов, А. А.—Неолитические стоянки Закавказья.

6. Уварова, П. С.—Коллекции Кавказского Музея. Museum Caucasicum, т. V. Тифлис, 1902.

7. W. Belk—Archeologische Forschungen in Armenien. «Verhandlungen der Berlin. Geselsch. für Anthrop., Ethnol. und Urgeschichte», 1893.

8. Lehmann-Haupt und W. Belk—Armenien einst und jetzt.

9. Lehmann Haupt—Materalien zur älteren Geschichte Armeniens und Messopotamiens. Berlin, 1907. *(Թարգմանությունն թարգմանված է «Բազմավեպ» հանդեսում. 1908 թ. №№ 3, 5, 7, 10—12 և 1909 թ. №№ 1—3).*

10. Jacke de Morgan—Les stations prehistor. de l'Alageuz «Rev. Ecole Anthrop.» 1909, VI, p. 189—203.

11. J. de Morgan—Mission scientifique au Caucase. Paris, 1889.

12. S. Wilke—Archeologische Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern. «Zeitschrift für Ethnologie». 1904. s. 99.

13. S. Wilke—Südwesteuropäische Megalitkultur und ihre Beziehungen zu Orient. Würzburg. 1912.

14. W. Pastor—Die Megalithen. «Zeitschrift für Ethnologie». 1910. Heft Bund 4.

15. W. Bremer—Das technische Ornament in der steinzeitlichen Keramik. «Praehistorische Zeitschrift». XIV, 1925.

16. Penka Karl—Die ethnologisch—ethnographische Bedeutung d. megalitischen Crablauten. Sonderausgabe. «Mitteil. d. Anthrop. Geselschaft in Wien». Wien.

17. А. Левин Дорш и Г. Кунов—Первобытная техника. Госиздат, Москва.

18. Тахтарев, К. М.—Сравнительная история развития челов. общества и общественных форм. Т. I, стр. 248—266 (Неолитический человек).

Հատված յերրորդ

ԳԼՈՒԽ Ա. ՏՈՏԵՄԻԶՄ

1. Ալիշան—Հին հավատք. էջ 67—79, Վենետիկ.

2. Մատիկյան Հ. Ա.—Արալեզները հայ գրականության մեջ. ՀԱ. 1923 թ. № 11—12.

3. Նույն—Շունը գիտության մեջ. ՀԱ. 1926 թ. № 3—4.

4. Նույն—Դիցաբանական շունը. ՀԱ. 1927 թ. № 1.

5. Նույն—Արա գեղեցիկ. ՀԱ. 1922 թ.—էջեր 111, 226, 556.

6. Մելիքսեթբեկյան—Արալեզների մասին. «Արարատ» ամսագիր, Վաղարշապատ, 1918 թ., հունվար-մարտ.

7. Նույն—Շան պաշտամունքի մասին—Грузинский извод сказания о посте «Араджавор». *Նաև «Ազգ. Հանդ.», 1902 թ.* IX, *էջ 15.*

8. Կ. Բասմաջյան—Համեմատական հնագրություն մեր հարալեզաց և բարեկամաց Միհրականի. Վենետիկ, 1898 թ.

9. Չիթունի—Ժողովրդական վեպերու հիշած ձիերը. «Բազմավեպ» 1911 թ. հունիս. 279—282 էջ, Վենետիկ.

10. Արալեզների մասին—ՀԱ. 1898 թ. էջ 42—43.

11. Կառու—Նախապաշարմ. Ղրիմի հայերի. «Մասյաց Աղավնի», 1863 թ., էջ 180, Թեոդոսիա.

12. Բու թռչունը. «Մասյաց Աղավնի», 1863 թ., էջ 51.

13. «Մարտ ընին, լակոտ ընին»—Հավատալիքներ արագիլի մասին. օրաթերթ «Բյուզանդիոն», 1899. № 748, Կ. Պոլիս.

14. Քահանան և «ռուսը» մինների դեմ. Ժողովրդ. սնոտիապաշտություն. օրաթերթ «Խարիսխ», 1907 թ. № 26, Թիֆլիս.

15. Ա. Քրիշմիշյան—Բույսերի մեծարանքը. Թիֆլիս.

16. Գևորգն—«Մեղու Հայաստանի» օրաթերթ, 1885 թ. №№ 72—73.

17. Սոս (Շուշու. գավ.), «Նոր Դար», 1902 թ. № 32, Թիֆլիս.

18. В. Миллер—Значение собаки в мифологических верованиях. Москва, 1876 г.

19. Кагаров, Е. Г.—Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. «Журнал Мин. Нар. Просвещения». 1912 отд. классическ. филологии.

20. Келлер, К.—Происхождение домашних животных. СПБ, 1913 г.

21. Богданов, Е. И.—Происхождение домашних животных. СПБ. 1913 г.

22. Филипченко, Ю. А.—Происхождение домашних животных. Ленинград, 1924 г.

23. Никольский, А. М.—Как получились и получаются породы домашних животных. Харьков. 1923 г.

24. Миллер, А. А.—Изображения собак в древностях Кавказа. «Изд. Российск. Академии Истории Материальн. Культуры» т. III, стр. 287—324.

25. Анучин, Д. Н.—Собака, волк и лисица.

26. Анучин, Д. Н.—К древнейшей истории домашних животных в России. «Труды археологич. с'ездов», т VI.

27. Харузин Николай—Русские лопари (культ медведя, оленя, собаки и змеи). Москва, 1890 г.

28. Н. Марр—«Лошадь», «птица», тотем урарто-этрусского племени. «Яфетический сборник» т. I, стр. 133—136.

29. Загмунд Фрейд—Тотем и табу. Перев. с немецк. М. В. Вульфа. Госиздат. 1923 Москва.

30. Е. Лалаянц—Народные предания о животных у армян Елисаветпольской губ. «Изд. Кавк. Отд. Русск. Геогр. О-ва» т. XVII. стр. 203—208.

31. Из этнографического дневника А. Иоакимова—Из поверий елисаветпольск. армян и мусульман относительно сычаверий. «Сборн. материалов по описанию племен и народ. Кавказа». Тифлис.

32. Д. Фрезер—Золотая ветвь. Вып. II, изд. «Атеист» Москва.

33. Тахтарев, К. М.—Сравнительная история человеческого общества и общественных форм. ч I, стр. 132—224.

34. Тахтарев, К. М.—Очерки по истории первобытной культуры. 1922. Госиздат, стр. 78—89.

35. Теротеизм—Энциклопедический словарь Брокгауза. т. 65. стр. 35.

36. Тотемизм—Энциклоп. словарь Брокгауза т. 66, стр. 657.

37. Харузин, Н.—Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов.

38. Вейденбаум—Священные рощи и деревья у кавказских народов. «Известия Кавк. Отд. Русск. Геогр. О-ва». IV т. стр. 153—179.

39. Автамонов Я.—Символика растений в великорусских песнях. «Журн. Мин. Нар. Просвещения». 1902 г. ноябрь и декабрь.

40. Thurnwald, R.—Die psychologie des Totemismus. Sonderausgabe «Anthropos».

41. Krämer, A.—Die Entstehùng der Familie von totemistischen Standpunkte. «Zeitschr. für Ethnologie». 1923.

42. Keller Otto—Die antike Thiervelt, I, Leipzig, 1909.

43. Mannhardt—D. antike Wald-und Feldkultus.

44. Mannhardt—Die Baumkultus.

45. Yann Gennep—Totemism et méthode comparative.«Revue de l'histoire des religions». Paris, 1908.

46. Vann Gennep—Q'est que le totemisme «Folk-lore». 1911.

47. Hahn—Die Hausthiere.

48. Ա. Հայկունի—Կենդանական վեպեր, ժողովրդական առակներ. Վաղարշապատ, 1907 թ.

ԳԼՈՒԽ Բ. ՄԱՏԵՆԱՆԻՇ

1. Максим Ковалевский—Первобытное право, т. I,—Род. т. II—Семья. 1886 г. Москва.

2. М. Ковалевский—Современный обычай и Древний закон. т. 1, 1886, Москва.

3. М. Ковалевский—Происхождение семьи и собственности. СПБ.

4. М. Ковалевский—Социология. т. II, СПБ, 1910 г.

5. Веселовский, А. Н.—О левирате в блинах Алеша Попович и Добрыня Никитич. «Журнал Мин. Нар. Просвещения» 1898 г.

6. Соколовский—К учению об организации семьи и родства в первобытном обществе. Москва. 1881.

7. Харузин, Н.—Очерки первобытного права семьи и рода. Москва, 1898 г.

8. Веселовский, А. Н.—Гетеризм, побратимство и кумовство. «Журн. Мин. Нар. Просвещения». 1893 г. отд. II-ой. (май).

9. Сумцов—О свадебных обрядах. 1881 г.

10. Тахтарев, К. М.—Сравнительная история развития человеческ. общества и общественных форм. т. I, стр. 267—336.

11. Максимов, А.—Что сделано по истории семьи. Очерк современного положения вопроса о первобытных формах семьи и брака. Москва, 1901 г.

12. Крживицкий, Л.—Хозяйственный и общественный строй первобытных народов. 1925. Ленинград.

13. Зибер, Н. И.—Очерки первобытной экономической культуры.

14. Мюллер-Лиер, Ф.—Формы брака, семьи и родства. Москва, 1913 г., перев. с немецк.

15. Кунов, Г.—Экономические основания материнского господства. 1906 г. перев. с немецк.

16. Кунов, Г.—Происхождение брака и семьи. 1923 г. Москва.

17. Гроссе, Э.—Формы семьи и формы хозяйства. Перев. с немецк.

18. Энгельс, Ф.—Происхождение семьи и собственности. Перев. с немецк.

19. Липперт, Ю.—Происхождение семьи и собственности. Перев. с немецк.

20. Лафарг Поль—Очерки по истории культуры. Матриархат. 1926 г., Ленинград, стр. 9—51.

21. Морган Льюис—Первобытное общество. Перев. с английского.

22. Вестермарк, Е.—История брака. 1891.

23. Эрнест Краулей—Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. Перев. с английского. СПБ. 1905 г.

24. Reitzenstein Ferd.—Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtswerkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur—und Kulturvölker. «Zeitschrift für Ethnologie», Berlin, 1909, Heft 3 и 4.

25. Friedrichs Karl—Familienstufen und Eheformen. «Zeitschrift für vergleich. Rechtswissenschaft». 1897.

26. Mucke Richard Ioh.—Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung. 1895.

27. Bachofen—Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religösen und rechtlichen Natur. Stuttgart. 1861.

28. Dargun Lothar—Studien zur ältesten Familienrecht. Leipzig, 1892.

29. Dargun, L.—Mutterrecht ùnd Raubehe. Breslau, 1883.

30. Kohler Joseph—Zur Urgeschichte der Ehe. Totemis-

mus. Gruppenehe und Mutterrecht. «Zeitschr. f. Vergleich. Rechtswissenschaft». 1897. B XII.

31. Post—Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehûng der Ehe. Oldenburg, 1875.

32. Giraud-Teulon—Les origines du mariage et de la famille. Genêve, 1884.

33. Mac-Lennan—Primitive mariage. Edinbourgh. 1865.

34. К. Н. Старке—Первобытная семья, ее возникновение и развитие. Перев. с немецкого, 1901 г.

35. Липперт Юлий—История культуры. Отдел II-ой. Общество, семья и собственность.

ՔԱՐԵԴԱՐՅԱՆ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱՅԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Нидерле, Л.—Человечество в доисторические времена. Перев. с французск.

2. Мортилье, Г. и А. — Доисторическая жизнь. Перевод с французск. 1903.

3. Обермайер, Г.—Доисторический человек, 1914 г.

4. Кроford—Человек и его прошлое. Ленинград, 1924 г.

5. Осборн Генри—Человек древнего каменного века, Перев. Б. Н. Вишневского, Ленинград 1924 г.

6. М. Гернес—Первобытная культура. Ч. I. Каменный век. Перев. с немецкого. 1923 г.

7. Вейле Карл—Элементы человеческой культуры. Перев. с немецк. 1923 г.

8. Вейле Карл—От бирки до азбуки. Перев. с немецкого 1923 г.

9. Анучин, Д. Н.—Открытие огня и способы добывания. 1923 г. Госиздат.

10. М. Гернес—Культура доисторического прошлого. 3 тома. Москва. 1913—14 г.

11. L. Reinhardt—Der Mensch sur Eiszeit in Europa. Berlin—Wien. 1924.

12. C. Schuchhardt—Alteuropa in seiner Kultur-und Stilentwicklûng. Strassburg. 1919.

13. Lais, R.—Auf der Spur des Urmenschen. Freiburg. 1926.

14. Werth, E.—Der fossiele Mensch. 1921.

15. Soergel, W.—Lösse, Eiszeiten und paläolitischen Kulturen. Berlin 1919.

16. Nils Åberg—Der nordische Kulturgebiet in Mitteleuropa, während der jungeren Steinzeit.

ՑԱՆԿ

ԱՆՎԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԱՌԱՐԿԱՅԱԿԱՆ

Համառոտություններ, քաղաք=ք. վայր=վ. լեռ, սար=ս. գյուղ=գղ. գետ=գ. ծով, լիճ=լճ. վանք=վն. թագավոր=թ. դաշտ=դ. աստված=աստ. երկիր=յե. ժողովուրդ, ազգություն=ժ. քարայր=քր. տոհմ=տ. Առարկայական անունները տպված են շղատառ:

Ա.

Աբադալե (գ). 44.
Աբարան (գվ). 82. 258. 260. 261. 346.
Աբել ((Նախամարդ). 307.
Աբխազներ (ժ). 191.
Աբովյան Խաչատուր. 31.
Ագաթանգեղոս. 38. 223. 306.
Ագուլիս (գղ). 261.
Ագռավաքար (քր). 309.
Ադամ (Նախամարդ). 114. 222.
Ադյաման (գղ). 138. 145.
Ադոնց Նիկողայոս. 333.
Ադրբեջան (յե). 55. 87. 338.
Ադրիանոս (թ). 70.
Ազատ (գ). 48.
Ազգաբանություն 10. 13. 20. 21. 35. 36.
Ազգագրություն. 13. 21. 31.
Ազովի (ծ). 334.
Ազպալված. 234.
Աժդահակ (թ). 94. 197. 198.
Ալագյազ (ս). 50.
Ալաջանոր. 110.
Ալարոդիա (յե). 75.
Ալաշկերտ (ք). 41. 46. 50. 52.
Ալարոդներ (ժ). 84. 334.
Ալգոնկիններ (ժ). 343.
Ալիս (գ). 90. 91. 97. 333.
Ալիշան. 29.
Ալլահվերդի (գղ). 27.
Ալլահվերդյան. 33. 346.
Ալպեր (ս). 99.
Ալտամիրա (քր). 160. 184. 333.
Ախալցխա (ք). 236. 238. 244.
Ախալքալաք (ք). 76. 319.
Ախուրյան (Արփաչայ) (գ). 48. 110. 117. 268.
Ակն (ք). 35. 111. 264.
Աղամզալու (գղ). 142. 154.
Աղամզաձոր (գղ). 174.
Աղամզա (գ). 174.
Աղթամար (կղ). 184.
Աղթամուր (գղ). 154.
Աղթալա (գղ). 27.
Աղվանք (յե). 48.
Աղմաղան (ս). 53.
Աղցք (գղ). 142.
Աղստաֆա (գ). 49. 100.
Աճառյան Հրաչյա. 35.
Ամաններ կայքե. 26. 27. 28. 116. 121. 127. 128. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 150. 151. 152. 155. 158. 336. 337. 340.
Ամատունիք (տ). 333.
Ամերիկա. 14. 170. 172. 175. 189. 221. 301. 334. 335. 336. 341. 343. 345.

Ամենափրկիչ (վ). 191.
Ամիրանի (հերոս). 192.
Ամման (ա). 215.
Ամրոց—բերդեր. 141—148. 157. 163. 165. 166.
Ամուսնություն համրձնոսնի (էնդոգամի). 221. 222. 346.
Ամուսնություն այլացեղ (էկզոգամի) 221. 222.
Այգեստան (վ). 322. 323.
Այծամանց (գվ). 174.
Այծյաց (Այծից) բերդ. 174.
Այղր (Սև կամ Մեծամոր) (լճ). 163. 198. 283.
Այնակա հովիվ. 324.
Այրիվանք (Գեղարդավանք). 111. 313.
Այրին (բարձրավանդակ և գ) 312.
Անատոլիա. 39. 40. 56. 72.
Անաու (գղ). 128. 160. 340.
Անահիտ (ա). 73. 178—180. 223. 225.—229. 231. 298.
Անգեղ ձոր. 174.
Անգեղի (գղ). 174.
Անգեղակոթ (գղ). 174.
Անգլիա. 140. 337.
Անգղ (գ). 174.
Անգղ-բերդ. 174. 342.
Անգղա ս. քար. 321.
Անգղա-աստվածածին (վ). 224.
Անդրկովկաս. 24—27. 35. 45. 65. 78. 85. 87. 108. 111. 132. 133. 156. 178. 338.
Անի (ք). 28. 29. 110. 126. 150. 174. 184. 342.
Անիմիզմ (հոգեպաշտություն). 158. 160. 170. 190. 203. 207. 209. 211. 214. 273. 274. 275. 276. 283. 298. 309. 311. 315. 320. 323.
Անձևացյաց (գվ). 326.
Անուբիս (ա). 189.
Անունիտ (ա). 226.
Անուչին (Д. Н. Анучин). 334. 335.
Անտիպատրոս (ս). 39.
Անտոնիոս (Կեսար). 70.
Աշկուզա (սկյութ) (ժ). 334.
Աշտարակ (գղ). 26. 139. 174. 198.
Աշտիշատ (ք). 198. 252.
Աչկասար (կիկլոպ). 312.
Ապահունիք (գվ). 173.
Ապիս (ա). 176.
Առաքելոց (վ). 179.
Առաքել Դավրիժեցի. 208.
Առնոս (ս). 324.
Ասիա. 14. 51. 56. 57. 59. 74. 98. 116. 232.
Ասիա Միջին. 67. 86.
Ասիա Փոքր. 12. 40. 44. 55. 56. 58. 61. 65. 66. 68. 69. 73. 74. 80. 81. 83. 84. 87. 88. 90. 91. 94. 97. 98. 101. 102. 127. 133. 145. 147. 184. 188. 223. 226. 227. 257. 285. 286. 298. 332. 333. 334. 335.
Ասիա Առաջավոր. 39. 46. 47. 51. 58. 59. 61. 65. 68. 69. 70. 74. 75. 81. 83. 84. 85. 87. 91. 92. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 108. 113. 125. 127. 128. 133. 226. 227. 285. 298. 334. 335. 336..
Ասլան (հերոս). 191.
Ավան (գղ). 121. 131. 159. 158. 163.
Ավդալբեկյան, Թ. 312. 347.
Ավետումն (տոն). 318.
Ավստրալիա. 14. 165. 170. 172. 186. 189. 212. 221. 247. 273. 274. 301. 315. 317. 323. 339. 341. 342. 343. 347.
Ավստրալիացիներ. 276. 315. 337. 340. 347.
Ավստրիա. 337.
Ատրպատական (գվ). 55.
Ատրպետ. 161.
Ատտիս (ա). 185.
Ասորեստան (յե). 69. 71. 75. 76. 78. 80. 84. 93. 173. 333.
Ասորեստանցի (աշուր). 66. 73. 223.
Ասորա-Բաբելոնյան. 285.
Ասորիներ (ժ). 36. 200. 286. 287. 331. 335.
Ասուր (ա). 215.
Ասսուր (Ասորեստան). 128.
Աստղիկ (ա). 226.
Աստվածամոր-քար. 319.
Արա Գեղեցիկ (ի). 191. 212. 344.
Արաբիա (յե). 51.
Արաբկիր (ք). 200.
Արագած (Ալագյազ) (ս). 24. 27. 41. 42. 43. 60. 108. 111. 117. 118. 123. 125. 126 139 147 148 154. 161. 163. 165. 309. 311. 312
Արածանի (Մուրադչայ) (գ) 44. 45. 46. 50. 52. 54. 55. 82. 92. 117 174. 286. 287.
Արալեզ (Առլեզ). 191. 192. 344.
Արալո-Կասպիական (ծ). 57.
Արարատ (ս). 41—42. 75. 118 230. 309. 331.
Արարատյան (դ). 29. 42. 46. 48. 49. 52. 54. 55. 60. 93. 117. 120. 123. 145. 148. 154. 173. 174. 230.
Արաքս (Երասխ) (գ). 28. 39. 43. 44. 46. 47. 48—49. 53. 55. 57. 93. 94. 117. 154. 285. 286. 287. 288. 332.
Արգիշտի (թ). 79.
Արդար Դավիթ (վ). 139. 143.
Արդինիս (յե). 79.
Արզու (գղ). 196. 325.
Արեգին (քր). 318.
Արզանիս (գ). 82.
Արզնի (գղ). 110.
Արիա-յեվրոպական (լ). 96.
Արիացիներ. 66. 91.
Արիմ (ժ). 89.
Արծիվ (գղ). 174.
Արծրունի (ա). 82. 173. 224. 343.
Արծրունի Թովմա. 173. 343.
Արծվանիկ (գղ). 215.
Արծվաքար. 310.
Արծվիկ (դ). 173.
Արթենա (ս). 323.
Արիճ (գղ). 174.
Արճեշ (գվ). 177. 196. 310.
Արմավիր (ք). 26. 49. 120. 163. 212. 288.
Արմեն-Armen (ժ). 88. 89. 90. 91. 92.
Արմենիոն (ք). 92.
Արմենոյիդ (ց). 98. 99. 100. 101. 335.
Արյան դաշինք. 118.
Արնագին (սարմիա). 265. 266.
Արշակ (թ). 173.
Արշակունի (ա). 62. 342.
Արշարունիք (գվ). 145.
Արջ վայրի (ursus spelaeus). 108.
Արջա (գղ). 174.
Արջաձոր (գղ). 174.
Արջիկ (գղ). 174.
Արջու (գղ). 174.
Արջուց ձոր. 174.
Արտամետ (գղ). 204. 320.
Արտաշատ (ք). 49. 288.
Արտաշես (թ). 114. 332.
Արտավազդ (թ). 42. 94. 191. 310. 332.
Արտոս (ս). 309.
Արցախ (գվ). 48.
Արուսյակ (ա). 226.
Арутюнов, А. 331.
Արզական (գղ). 142. 143.
Աքիլիսենե (գղ). 223. 224. 344.
Աքսայ (գ). 113.
Աֆրիկա. 14. 140. 158. 165. 170. 172. 221. 232. 247. 263. 301. 334. 335. 336. 341. 343.
Աֆրոդիտե (ա). 223. 226.

Բ.

Բաբելոն (ք). 50. 51. 66. 69. 332.
Բաբելաստան (Բաբելոնյան թ). 48. 63. 99.
Բաբերդ (ք). 173. 190. 195. 201. 203.
Բագավան (ք). 94. 288.
Բագրատունի (ա). 82.
Բագրևանդ (գվ). 94.
Բաելի (ժ). 283.
Բագարիչայ (գ). 48.
Բազարջուղ (գղ). 142.
Բալկանի կղզիներ. 235.
Բալես (ս). 322.
Բալկանյան (ս). 90.
Բալկանյան թերակղզի. 84. 90.
Բալու (ք). 46. 111.
Բախոֆեն. 344.
Բախտիարի (յե). 118.
Բակոյյերներ (ժ). 345.
Բայազետ-Հին (ք). 44. 265.
Բայազետ-Նոր (ք). 27. 28. 87. 178. 190. 193. 199. 209. 222. 236. 238. 242. 244. 248. 253. 260. 261. 284. 289. 295. 307. 310. 312. 314. 325. 335.
Բայերն. 25. 141.
Բանահավաքություն. 32.
Բանանց (գղ). 177.
Բանդրել (գ). 126.

Բաշգալե (ք). 179.
Բաշ-Շորագյալ (գվ). 126. 248. 258.
Բասեն (գվ). 35. 46. 52.
Բասկեր (մ). 246.
Բավարիա (յե). 335
Բաստայոն (ք). 113.
Բարակ-Շան. 254.
Բարգուշատ (գ). 47.
Բարգուղիմեոս (ձր). 179. 184.
Բարխուդարյան Մակար. 33.
Բեհիստուն. 37.
Բենուե. 346.
Բել (թ). 325.
Բելք Վոլդեմար. 26. 27. 30. 78. 128 134. 178. 337. 339. 340.
Բերբերներ (մ). 335.
Բեռլինի Պետական Թանգարան. 134.
Բերտին. 334.
Բեքստոն. 101.
Բզնունյաց (ծ). 54.
Բիայնա (յե). 75. 82.
Բինգյոլ (ս). 44. 45. 56. 311.
Բյուրակնյան (ս). 44.
Բնակայան Նեոլիթյան. 122. 123. 124. 132. 141. 163. 165. 341.
Բնակարան (նախնադարի). 136—141.
Богаевский Б. 334. 341. 342.
Բոգաչով պրոֆ. 338.
Բոգդանովիչ պրոֆես. 335.
Բող-Նյուկ (գղ). 128. 147.
Բողազքյոյ (գղ). 12. 71. 72. 81. 100 147. 184. 333. 340.
Բոսֆոր նեղուց. 90. 284.
Բոսֆորյան Թագավորություն. 86. 334
Բորչալու (գվ). 205. 253. 318. 321.
Բութ (ս). 326. 327.
Բուլանըխ (գվ). 35. 45. 46. 52. 182. 193. 203. 208. 212. 235. 238. 239. 248. 260. 263. 346.
Բուղասուտի-դաղ. 123.
Բունակ պրոֆ. 99. 334. 335.
Բունաքաթ (գղ). 319.
Բրազիլիա (յե). 235. 263.
Բրիտանիայի Թերթեգրի 335.
Բրիտանական Թանգարան. 70. 71. 108.
Բրյուսով Վալերի. 333.
Բրոկա պրոֆ. 335.
Բրոնզի դար (ենթաշրջաններ). 25. 26. 28. 78. 108. 132. 136. 153. 156. 159. 177. 214. 340.
Բրոնզե իրեր. 26. 27. 28. 77. 80. 120. 126. 128. 340.
Բրուն, Ֆ. Բ. 84.

Գ.

Գաբրիելյան, Մ. Ա. 35.
Գաղանճյան Հովհաննես. 35.
Գամիրք (յե). 84. 333.
Գայլատու (լճ). 173.
Գայլաուրի. 174.
Գայլակալ. 174.
Գայլագոմ (գղ). 174
Գայլաձորի (Գլաձորի) (վն). 175.
Գայլու (Գայլու) (վն). 175.
Գանգաբանություն. 17.
Գանձա (գղ). 320.
Գանձակ (ք). 26. 27. 76. 81. 177. 178. 188. 211. 212. 217. 230. 234. 236. 238. 258. 260. 261. 276. 310. 318. 321. 322. 323. 342.
Գառնի (գղ). 82.
Գառնիկի-աղբյուր. 175.
Գիլլեն Ֆրեդերիկ. 315. 317. 340. 343. 347.
Գիմիրի (Գամիրք). 333.
Գինեկոկրատիա. 220.
Գիտությունների Ակադեմիա. 118.
Գելզամիչ. 59.
Գեղի սար. 208.
Գեղյաղ. 208.
Գեղամա (ս). 46. 161.
Գեղամա (Գեղարքա) (լճ). 53. 197.
Գեղարքունի (գվ). 173. 177. 347.
Գեղարդա (վն). 184.
Գետաբեկ (գղ). 26. 27. 67.
Գետաշեն (գ). 321.
Գետաշեն (գղ). 212. 310.
Գետառ (գ). 121. 131.
Գերմանիա. 138. 146. 337.
Гернес М. 343.
Գլաձոր. 110. 173.
«Գլխակ». 71.
Գլխազին (բաշլըղ). 258.
Գլխազարդարանք կանացի. 71.
Գյավուր-Ղալա (վ). 121.
Գյուլալդաղար (գղ). 27. 178.
Գյուլ-Թափա. 121.
Գյոլ (լճ). 141.
Գողամիա (գվ). 173.
Գողթան (գվ). 87. 212. 238. 246. 248. 253. 256. 258. 259. 260. 261. 324. 332.
Գորիս (ք). 110. 155
Գործիքներ քարե 112. 113. 116. 118. 119. 120. 121. 122. 124. 125. 126. 127. 129. 151. 152. 158. 307. 308. 338.
Գործիքներ վոսկրե. 112. 113. 118. 120. 122. 128. 129. 158.
Гордлевский проф. 333.
Готье Ю. В. 342.
Գուգարք (գվ). 173.
Գուրիանի (յե). 82.
Гурко-Кряжин, В. 331.
Գվարջիլաս կլդե (քր). 112.
Գրդալու (ս) 287. 309.
Գրեբներ պրոֆ. 15.
Գրիգոր Լուսավորիչ. 224. 225. 306. 313.
Գրիմալդի (ց). 335.

Դ.

Դամբաններ. 25. 27. 28. 86. 121. 122. 128. 151. 177. 209.
Դայլախլու (գղ). 120. 139.
Դանուբ (գ). 85.
Դավալու (գղ). 346.
Դավիթ Ալավկվեցի. 199.
Դավիթ-բեկ. 35.
Դավիթ (դյուցազն). 254. 256. 294. 295. 308.
Դարալագյազ (գվ). 120. 139. 244. 245. 312. 314. 346.
Դարաշամբի Ստեփանոս (վն). 229.
Դարբնոց քար. 326. 327.
Դարգուն—Dargun Lothar. 220. 344.
Դարդանելի նեղուց. 90.
Դարեհ Վշտասպ (Թ). 37.
«Դարձ». 244. 263.
Դերբենդ (գ). 49. 110.
Դելավերգա, (գ). 235.
Դեմիր-Քեփրիլի (քր). 113.
Դերջան (գվ). 46.
Դերսիմ (գվ). 35. 209. 243. 344.
Դիալեկտիկ մատերիալիզմ. 18. 344.
Դիանա (ա). 226.
Դիակիզում. 150. 151. 152. 153. 157. 159. 160. 342.
Դիարբեքիր (ք). 204.
Dieulafoy. 179.
Դիլիջան (գղ). 25. 87. 56. 110. 128.
Դիլյուվիում. 108. 109. 337.
Դմանիսի (ք). 146.
Դիոդոր Սիցիլիացի. 235.
Դիոնիս Հալիկառնասացի. 90.
Դիրաքլյար (գղ). 177.
Դյուսելդորֆ (ք). 337.
Դնեպրոստրոյ. 341.
Դոլմեն. 138. 139. 153. 154. 155. 156. 157. 159. 322. 341. 342.
Դողի-Թաշ. 321.
Դոն (գ). 113.
Dulaure. 345.
Դուտախ (գվ). 46.
Դսեղ (գղ). 155.
Դվալկուլու (մ). 263.
Դվին (ք). 49.
Dreissensia polimorpha. 109. 337.

Ե.

Եա (ա). 215. 344.
Եգեյա կղզի. 132.
Եգեյան (ծ). 69. 90. 284.
Եգեյան կուլտուրա. 65. 68. 71. 80. 146. 332. 341.
Ելամ (յե). 68. 118. 125. 132. 162. 335.
Ելգար (գղ). 338.
Ելբրուս (ս). 192.
Ելլադա (յե). 332.
Ենգելս. 334.
Եկիմալ (գղ). 212.
Եյլար (գղ). 24. 121. 133. 136. 139. 151. 160. 335.
Եյլերի-դաղ (ս). 56.
Ենեոլիթ (պղնձաքար). 67. 77. 124. 147.
Ենկյուրի (ք). 204.
Եջմիածին (գղ) վն. 24. 120. 142. 144. 148. 150. 163. 174. 181. 197. 298. 331. 335. 345.
Եվքսինյան (ծ). 57.
Եորուսականներ (մ) 335.

Ծրատիպա. 317. 321.
Երզրում (Կարին) (ք). 44. 46. 50. 52. 60. 173.
Երիվանի (Երիտասնի) (յն). 82.
Երիզու (ք). 333

Զ.

Զանգեզուր (գվ). 47. 71. 110. 155. 174. 181. 182. 205. 215. 264. 318. 319. 346.
Զանգի-Հրազդան (գ). 27. 48. 53. 110. 117. 121. 131. 149. 336.
Զատիկ (տոն). 186. 228. 262.
Захаров проф. 342.
Զեյթուն (գվ). 35. 260.
Զենոբ Գլակ. 38. 174.
Զենջիրլի (գղ). 100. 147. 184.
Զըմ-Զըմ (ս). 309.
Զիարաթ (ս). 309.
Զիարեթ (ճ). 161.
Զոկ (ժ). 87. 88.
Զվարթնոց (ավերակներ). 29.
Զվարթնոց (ս). 311.
Զվիցերիա. 138. 140.

Ը.

Ընկղուրաթ (քար). 314.

Թ.

Թազվերացում. 235. 261.
Թադեոս առաքյալ. 174.
Թաղաքենդ (գղ). 27.
Թալյոս. 321.
Թալին (գղ). 123. 126.
Թամանյան թերակղզի. 334.
Թամիր (գղ). 121.
Թավսակրակի. 71.
Թավրեզ (ք). 45.
Թարթառ (գ). 49.
Թարկու (ա). 73. 308.
Թափարավան (լճ). 110. 141.
Թեզխարար (գղ). 314.
Թեյխուրա (ա). 79. 284.
Թեշուբ (ա). 73. 79.
Թեոդոսիա (ք). 334.
Թեսալիա (յն). 146.
Թիֆլիս (ք). 345.
Թիֆլիսի թանգարան. 108. 112. 118. 120.
Թյուրքեր (ժ). 50. 229. 286.
Թյուրքիա. 70. 337.
Թյուրքահայաստան (Տաճկահայաս.) 26. 30. 35. 100. 108. 127. 200. 208. 244. 264. 289.
Թնդոց (քր. և աղբ.) 318. 326.
Թոքիական գիշեր. 235.
Թոդիկ ճգնավոր. 224. 345.
Թոնդրակ (Թանդուրեկ) (ս). 41. 44. 311.
Թորամանյան Թ. 29. 138. 143. 144. 147.
Թորինո (ք). 70.
Թոփրակ-Գալե (ս). 76. 78. 79. 80. 81. 111.
Թուխ-Մանուկ (քար). 316. 319.
Թուրքեստան (յն). 162.
Թուփ (ս). 324.
Թրակացիներ (ժ). 84.
Թրակիա (յն). 84. 90. 92. 94. 140.
Թրակո-Փռյուգիական ցեղ (ժ). 64. 69. 73 84. 90. 91. 101.
«Թիֆլիս». 321.

Ժ.

Ժառանգական իրավունք. 266. 267.
Ժեննի Վիլհելմ. 134. 339. 340.
Ժիրո Տեյլոն. 344.

Ի.

Իբերներ (ժ). 334. 335.
Իգդիր (ք). 25. 56. 145.
Իդեոգրամ (գաղափարագիր). 162.
Իզիս (ա). 215.
Իլիական. 89.
Ինաննա (ա). 226.
Ինգուշներ (ժ). 190.
Ինդրա (ա). 66. 308.
Ինտիխիում. 186. 343. 344.
Իշտար (ա). 73. 79. 226. 227. 228.
Իոնիա (յն). 74.
Իվանովսկի Ա. 27. 178.
Իտալիա. 140. 336.
Իրան (յն). 13. 39. 44. 55. 56. 57. 58. 65. 76. 86. 93. 99. 107. 118. 132.
Իրանական (ց). 84. 94. 102.

Լ.

Լազիստան. 57.
Լալայան Երվանդ. 24. 28. 30. 34. 87. 120. 132. 139. 141. 150. 151. 161. 177. 331. 335. 341. 346.
Լալվար (ս). 155.
Լանգսդորֆ. 235.
Латынин Б. 348.
Латышев, В. В. 341.
Լեբբոկ Ջոն. 336.
Լեզք (գղ). 191. 309. 327.
Լեզվագիտություն. 17. 18.
Լեյարդ. 30.
Լեհներ Հ. (Lehner H.) 341. 346.
Լեհման-Հաուպտ (Lehmann Haupt) 26 30. 78. 82. 88. 89. 128. 332. 333. 337.
Լեհաստան. 112.
Լենինական (Ալեքսանդրապոլ) (ք). 108. 121.
Լենինգրադ. 112. 118.
Լենկթեմուր. 209. 255.
Լեսբոս (կղզի). 223.
Լեվիրատ. 252. 253. 254
Լեոնյան Խաչիկ. 35.
Լիգուրներ (ժ). 335.
Լիկիացի (ժ). 256. 257.
Լիկնիտոխ. 53.
Լիկոս-Դաղլ (գ). 173.
Լինգամ. 319.
Լըճե (գղ). 201.
Լյուդիա (յն). 84. 223.
Լյուդացիներ (ժ). 73. 81.
Լոկրեր (ժ). 257.
Լոնգ. 343.
Լոնդոն. 108.
Լոշտակ (բույս). 213. 276.
Լոռի (գվ). 26. 27. 108. 117. 126. 127. 155. 162. 208. 217. 230. 258. 264. 295. 303. 325. 326.
Լուկիոս Վերոս. 70. 71.
Լուկիանոս. 236.
Լուկուլլոս (Թ.) 179.
Լուշան պրոֆ. 95. 98. 100. 331. 334. 335.
Լուսաղբյուրներ. 29.
Լուսժողկոմատ. 345.
Լուրիստան (յն). 118.

Խ.

Խալաթյան Գրիգոր. 34.
Խալդական կրոնը. 78. 79. 80.
Խալդական կուլտուրա. 76.
Խալդեր (ուրարտացիներ) (ժ). 74—83. 84. 88. 93. 95. 189. 198. 334.
Խալդի (ա). 74. 79. 189. 198.
Խալդինի (թագավորություն). 75. 76. 78. 81.
Խալիբներ (ժ). 334.
Խալկողիթ. 341.
Խանդութ-խանում. 256. 263.
Խաշնարածություն (անասնապահություն) 60. 61. 69. 77. 79. 96. 116. 130. 137. 147. 164. 165. 211. 214. 262. 284. 297. 302. 311.
Խաչակապ (գղ). 322.
Խաչաղբյուրներ. 294.
Խաչատրյան, Հ. 333.
Խաչեն (գվ). 207.
Խաչիկ (գղ). 314.
Խաչլու (լճ). 182. 194. 284.
Խաչեցի (մատուռ). 322.
Խառան (յն). 189.
Խարբերդ (ք). 50. 111.
Խարկով (ք). 83. 138.
Խարրի (ժ). 66.
Խեվսուրներ (ժ). 190. 263.
Խնուս (ք). 45. 46. 52. 108. 109. 128.
Խոշապ (գվ). 56. 322. 324.
Խոշապ (լճ). 141.
Խույթ (գվ). 82.
Խոջևան (բարձրավանդակ). 49.
Խորում-բուլաղ. 336.
Խորտիցա կղզի. 341.
Խրամ (գ). 49.
Խրիմյան, Վ. 340.

Ծ.

Ծալկա (գղ). 127.
Ծաղկանց (Գումմի-դաղ) (ս). 41. 44. 50.

Ծաղկազարդ (տոն). 213. 291.
Ծաղկոցաձոր 110. 126. 342.
Ծաղկոտն (գվ.) 174.
Ծակ-քարեր. 316. 318. 319. 321.
Ծամ-քար. 323.
Ծափանց (գզ). 324.
Ծիծեռնավանք. 175. 205.
Ծիծեռնակաբերդ. 174.
Ծղալ-Միթենի (գ). 112.
Ծծագին (կարճավարձ). 258.
Ծղուկ (գվ.) 174.
Ծովագնացների կղզի 235.
Ծովյալ-խանում. 256. 295. 298.
Ծովք (Գյոլջուկ) 50.

Կ.

Կաղեշ (ք). 100.
Կաթնաղբյուրներ. 294. 346.
Կայաֆի 71.
Կայծեռնեցի. 33.
Կալուածքի. 335.
Կամախ (գվ). 174.
Կայեն. 222. 307.
Կանայան Մանեկոն. 343.
Կապադովկիա (յե) 37. 65. 69. 84. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 223. 333.
Կապխոչ (մայր) 318.
Կապուտան (լճ). 55.
Կասպիական արանցքները. 116.
Կասպիական Դռներ. 46. 156.
Կասպիական ծով. 49. 51. 55. 59. 61. 63. 75. 76. 116. 337.
Կավագործություն (կերամիկա). 78. 130 136. 162. 165. 273. 336. 337. 340.
Կատուաններ (մ). 334.
Կարաս. 150. 153. 156. 157. 159.
Կարկառ (գզ). 322.
Կարկառ-խաչ. 323.
Կարճագլուխ (բրախիցեֆալ) 67. 98. 100. 101. 156. 335.
Կարճևան (գզ.) 320.
Կարմիր-վանք (Ղըզըլ վ.). 28. 136. 162. 182. 342.
Карцев, Ю. З.331.
Կարապետ սուրբը. 224. 225. 345.
Կարապետի վն. 229.
Կարա-Թախկալ (գզ). 338.
Կեծաքար. 314.
Կեսարիա (ք.) 198.
Կերչ (ք. և նեղուց). 334.
Կերպարանափոխություն (մետամորֆոզ) 207. 209. 276. 277.
Կենցաղային պաշտամունք 170. 171. 172. 206. 214.
Կեցան (գզ.). 322.
Կիենաունի (յե). 82.
Կիև (Կույար, Կուար) (ք). 85. 138.
Կիլիկիա (յե). 39. 91. 175. 333
Կիկլոպներ (աչքատարներ) 341.
Կիմմերներ (մ). 64. 83—85. 91. 93. 333. 334.
Կինք. 346.
Կիպրոս (կղ). 68. 91.
Կյուման. 178.
Կնիշէկ (գզ). 314.
Կոհլեր, Հ. (Kohler Joseph). 220. 344.
Կող (գվ). 49.
Կողբ (գզ). 24. 118. 165. 338.
Կողբանց (գզ). 324.
Կողքիս (յե). 40.
Комаров. 339
Կոմբարել (քր). 160. 184. 313.
Կոմպլեքսային մեթոդ. 20.
Կոնտենո, Ժ. 68. 74. 333. 340.
Կոշ (գզ). 142. 143.
Կոշկուլ, Յ. 119.
Կովկաս 14. 25. 44. 46. 55. 56. 58. 61. 81. 85. 93. 97. 112. 113. 118. 127. 208. 242. 263. 335. 338.
Կովկասյան լեռնաշղթա. 39. 43. 49. 63. 335.
Կովկասյան ցեղ. 335.
Կովկասյան Հնագիտական Կոմիտե. 119.
Կոստանդին բյուզանդական (թ.). 235.
Կորյակ (մ). 232.
Կոտայք (գվ). 24. 122. 133. 139. 115. 184.
Կուանկ (վն). 204.
Կուբան (գ.). 334.
Կուլտուրական կոմպլեքս 15. 17. 21.
Кунов Г. 342.
Կուլկաչ. 246. 345.
Կուռուց (գն). 318.

Կրանոժ. 140.
Կրասնոդար (ք). 83.
Կրետե (կղ.). 68. 80. 268. 332.
Կրետե-Միկենյան կուլտուրա. 90. 180 332.
Կրոմանյոն (ց). 336.
Կրոմլեխ. 143. 153. 154. 155. 159. 341. 342.
Կրուկովսկի Սոսիֆան. 112. 338.

Հ.

Հաբեթական (ց). 94. 95. 96.
Հաբեթական լեզու. 85. 88.
Հաթական կրոն. 72—73
Հաթական կուլտուրա. 64. 68. 69. 80. 90. 184.
Հաթական արձաններ. 72.
Հաթեր (հիթիտներ). 12. 65 -74. 84. 91. 100. 333.
Հալշտատյան կուլտուրա. 78. 333.
Հակոբ Մծբնա (սուրբ). 42. 331.
Հակոբի (վն). 205. 295.
Հակոբիկներ (աղանդ). 200.
Համբարձում (տոն). 181. 186. 204. 213. 287. 291. 292. 303. 315. 322.
Համբերդ (գզ.). 154.
Համզոյանց Աղաջան 342.
Համշենցի հայեր. 193. 198. 202. 261.
Հայաստանի Հնությանց Պահպանության Կոմիտե. 24. 29. 120. 121. 336. 343.
Հայաստանի Պետական Թանգարան. 108. 121. 122. 123.
Հայկաբերդ. 321.
Հայկունի Սարգիս. 35.
Հայրիշխանություն (պատրիարխատ). 79. 220. 221. 237. 239. 240. 241. 254. 256. 257. 265. 267. 275. 298. 347.
Հայրավանք. 209.
Հայրում (գզ). 27. 177.
Հայք Բարձր 44. 52. 174.
Հայք Փոքր. 52. 91. 92. 173. 284.
Հայք Մեծ. 52. 93.
Հայոց Ձոր 212.
Հանդելաքար. 322.
Հանի (գզ). 150.
Հաշքանց (վ). 161.
Հաջի-Բադիր (վ). 124.
Հաջի-Ղալըր (գզ). 144. 145. 154.
Հաջիդարա (գզ). 139. 143.
Հառինջ (գզ). 111. 184.
Հասանկեֆ (ք). 111.
Հավայան կղզի 268.
Հատոր (ա) 215.
Հարմոնիոն (ք). 92.
Հարսի քար (Գյալին-դաշ) 324.
Հարսնած (հարսնառ). 234. 248. 280.
Հարսնաքայլան. 228.
Հարս ու փեսի քար. 322. 324.
Հաուխա Ալֆրեդ. 340.
Հաքյարի (գ). 47. 48.
Հելիոպոլիս (ք). 236.
Հելլեն-հույն (մ). 86. 87. 101. 190. 208. 223. 289. 341.
Հեր և Զարևանդ (գվ). 229.
Հերոդոտ. 37. 50. 51. 90. 92. 140. 220. 223. 256. 332. 336. 334.
Հերովդիադա. 224.
Հենիոխ. (մ) 95.
Հիերոգլիֆ. 160. 340. 343.
Հիվերնա. 30.
Հիսարլիկ (ք). 101.
Հնագիտություն. 10. 12. 13. 20. 21. 29.
Հնդիկներ (մ). 343.
Հնդկաստան. 51. 66. 335.
Հնդկա-յեվրոպացի (մ). 18. 86. 335.
Հնէաբանություն. 10. 18.
Հնեվան. 155.
Հնդուսներ (մ). 190.
Հոգեփոխություն. (մետամփսիխոզ). 207. 206. 209. 211. 277.
Հոգյաց (վն). 50.
Հոմերոս. 89. 312.
Հոնենց Տիգրան. 342.
Հոռոմ (գզ). 110.
Հոռոմայր. (վն). 111. 313.
Հովհան Մամիկոնյան. 224. 345.
Հովհաննես Մկրտիչ. 224. 225. 292.
Հովսեփյան Գարեգին. 30. 345.
Հովսեփյան Ղազարոս. 331.
Հովվի քարեր. 325.
Հորդանան (գ.) 292.
Հորմուզդ. 30
Հորս (գզ). 312.
Հռոմ (ք). 13. 71.

Հռոմի պետական թանգարան. 71.
Հունաստան. 13. 74. 146.
Հուսկյան (մն). 229.

Ձ.

Ձորագետ (գ). 110

Ղ.

Ղազախ (գվ). 253. 342.
Ղազար Փարպեցի. 239. 240.
Ղազար Ջահկեցի. 200.
Ղալաբենդ (գգ.) 27. 81. 178.
Ղալաջի (գգ). 142.
Ղափլու (գդ). 138. 145. 154.
Ղարաբաղ (գվ.) 26. 27. 46. 71. 177.
Ղարա-բուլաղ (գգ). 27.
Ղարադաղ (գգ). 27.
Ղարաչորակ. 208.
Ղարաքիլիսա (գգ). 124. 154.
Ղարս (ք). 49.
Ղարաչայ (գ.) 48.
Ղափանցյան, Գ. 139. 142. 161. 163.
Ղըզըլբաշներ. (ժ).73. 333.
Ղոշուն-դաշ (վ). 154.
Ղրիմ թերակղզի. 334.
Ղուզչի (գգ). 177. 178. 179.
Ղուրթ-թափի (գդ). 142.

Ճ.

Ճանկյան (գգ). 27.
Ճորոխ (գ). 47. 51. 52. 55. 56. 57. 110 117. 127. 145. 161. 284. 286.
Ճուլաբայան 33.

Մ.

Մա (ա). 73.
Մագնեզիա (յն). 84.
Մադլենյան կուլտուրա (ինդուստրիա). 108. 112. 160. 184.
Մազդեական կրոն. 305.
Մազկերտ (ք). 111
Մալաթիա (ք). 88.
Մալաստիա (Ուկրաինա). 335.
Մակ-Լենան. 344.
Մակարենք. 233. 234 235. 255. 260.
Մակարբաշի (ալաֆբաշի). 233. 260.
Մանձեռ. 193.
Մամիկոնյան Մուշեղ (նախարար). 191. 224.
Մամոնտ. 108. 109. 128. 284. 337.
Մանղալունի (ա). 333.
Մանասա (ժ). 235.
Մայեր Էդուարդ. 86. 333.
Մայրիշխանություն. (մատրիարխատ) 79 80. 216—269. 275. 344. 345.
Մատթեոս Ուռհայեցի 174.
Մատիեններ (ժ). 333. 334.
Մարաշ (ք). 200
Մարդաբանություն. 14. 17. 21, 98.
Մարդաչափություն, 17.
Մարգագել (խորթբլաղ). 208.
Մարիամ (ա). 318.
Մարզվան (ք). 208.
Մարմարա (ծ). 90.
Մարր, Ն. ակադեմիկոս. 18. 28. 29. 30. 67. 82. 84. 87. 88. 91. 95. 127. 162. 197. 198. 282. 298. 334. 339. 344.
Մարրիևա. 346.
Մարքվարտ. 82. 89. 93. 94. 333.
Մասնա (գ). 336.
Մասիս (ս). 39. 41. 44. 56. 94. 205. 295. 309. 310. 311. 331. 332.
Մասյաց վիհեր. 42.
Մեգալիթ. 58. 77. 138. 153. 154. 155. 165. 341.
Մեգարոն.146.
Մեդիական (թ-յուն). 87.
Մեդացիներ (մեդեր) (ժ). 64. 90. 92. 197. 333. 334.
Մելաթինի (յն). 82.
Մեծամոր (Սև-ջուր) (գ). 48. 298.
Մեծ գոմեր. (բբ). 321.
Մեծ մայր. 226. 227. 298. 344.
Մենհիր. 140. 153. 154. 155. 159. 341. 342.
Մենուա (թ). 37. 88. 89. 128.
Մեռյալ ծ. 61. 65.
Մեռյալների պաշտամունք. 156.
Մետաղագործություն 77. 78. 96.
Մեսրոպ Մաշտոց. 198.
Մերձդանուբյան (յն). 138.
Мещанинов проф. 342.
Մըզըլ-հեր. (բբ). 326.
Մըկըկաչեր 234.
Միհրան. 332.
Միգրացիա. (գաղթումներ) 61. 67. 79. 90. 91. 92. 94. 98. 112. 127. 156. 284.
Միթանացի (ժ). 84. 88. 383.
Միթրա (Միհր) (ա). 66. 94. 180. 308.
Միկրոնեզիա (կղզիներ). 221.
Մինասյան, Մ. 334.
Միջագետք (յն). 13. 39. 40. 51. 55. 61. 63. 65. 66. 68. 75. 76. 78. 99. 107. 118. 125. 226. 286. 333.
Միջերկրական (ծ). 51. 59. 61. 68. 116. 131. 223. 226. 332. 335.
Միջերկրածովային (ց). 98.
Միջերկրածովյան կուլտուրա 90. 332.
Միջնակոպի. 71.
Միրախորյան. 33.
Միքենա-եգեյան կուլտուրա. 90. 131. 332.
Միքեն (ք). 68.
Մխիթար Գոշ. 191. 265. 267.
Մկան տան. 200. 201.
Մկնանք. 199. 201.
Մկրտություն. 245. 246.
Մհեր (դյուցազն). 79. 254. 256. 296. 308. 310. 312.
Մնացորդների մեթոդ 16.
Մյուլենհոֆ. 86.
Մյուլլեր-Լիեր. 15.
Մյուլլեր Սիմոն. 30.
Մյուլլեր, Վ. Ֆ. 86.
Մոգի-քար. 321.
Մոգություն. 277. 288. 303.
Մոգություն մասնական. 278.
Մոգություն նմանողական. 278. 289. 292. 319.
Մոսսինոյկներ (ժ). 334.
Մոսկվա (ք). 25.
Մոսկվայի Հնագիտական Ընկերություն. 27.
Մովսես Խորենացի. 38. 114. 186. 191. 197. 212. 307. 310. 323. 332.
Մորգան Ժակ. 24. 27. 30. 107. 108. 118. 123. 124. 125. 177. 332. 334. 339.
Մորգան Լյուիս. 340. 344.
Մորճ. 58. 332.
Մոքս (գվ). 326. 345.
Մոքս (ք). 70. 111. 202. 227. 310. 314. 318. 319.
Մսրա Մելիք. 256.
Մրջյունների ձոր. 177.
Մուղան (դ). 49.
Մուղնի (գգ). 82. 198.
Մուռութ (գգ). 318.
Մուշ (ք). 45. 46. 50. 52. 54. 70. 82. 93. 97. 179. 195. 198. 244. 325. 341.
Մուսասիր (յն). 79. 189. 198.
Մուսկեր (Մոսխեր) (ժ). 97. 334.
Մուրճախեթ (գգ). 319.
Մուրադ-չայ (գ) (Արածանի). 286.
Մարքս Կարլ. 20.

Յ.

Յազըլը Կայա. 70. 184.
Յանիք (ս). 312.
Յեգիպտացիներ (ժ). 190. 223.
Յեգիպտոս (յն). 13. 69. 80. 84. 132. 176. 179. 183. 189. 285.
Յեզանգբերդ (Յեզնուա). 174.
Յեզիդներ (ժ). 36.
Յեզնիկ Կողբացի. 38. 182. 191. 192. 197.
Յեղնձոր. 174.
Յելենովկա (գգ). 141.
Յեկեղյաց (գվ). 224. 334.
Յեղիազարյան, Ս. (Егиазаров, С.). պրոֆես. 34. 331. 347.
Յեղիշե պատմագիր. 174. 202.
Յեղնասարի (մն). 175.
Յեղնիկի աղբյուր 282.
Յեղջերու եղնա (Cervus Megaceros) 108.
Յենսեն, պրոֆ. 67. 95.
Յոթ Թոնիր-աղբյուր. 327.
Յեվդոքս (պատմագիր). 90.
Յեվսեբիոս (պատմագիր). 236.
Յեվրազիա. 114.
Յեվրոպա. 14. 59. 74. 100. 110. 116. 127. 132. 133. 145. 160. 313. 334. 335. 336. 341.
Յերասխաձոր. 145.
Յերերույք (մն). 163.
Յերևան. 25. 27. 60. 82. 108. 121. 131. 133. 149. 150. 151. 153. 158. 174. 312. 336. 346.
Յերիզա (ք). 178.
Յերիցյան Ալեքսանդր. 26. 33.
Յերզնկա (ք). 46. 50. 52. 178.
Յերզնկյան Ռուստամ. 29.
Յերկաթի դար. 29. 106. 133. 136. 158. 214.
Յերկարագլուխ (դոլիխոցեֆալ). 67. 99. 101. 156. 335.

Յերկրաբանություն. 10
Յերկրագործություն. 60. 61. 69. 77. 79. 96. 116. 130. 137. 141. 147. 164. 165. 166. 176. 203. 211. 214. 216. 217. 218. 219. 268. 284. 287. 290. 297. 302. 311. 341.
Յերվանդաշատ (ք). 49.
Յերրորդ սառուցյալ միջոց. 106. 336.
Յերրորդական դարաշրջան. 58. 281. 300.
Յեփեսոս (ք). 84.
Յեփրատ (գ). 44. 47. 50—51. 52. 56. 57. 65. 69. 91. 92. 93. 94. 99. 130. 179. 195. 285. 286. 287. 333.
Ярыла. 289.

Ն.

Նազարյան Հովհաննես 33.
Նաղիկ (քն). 182 194. 284.
Նաիրի (յն). 66. 74. 148.
Նախաանիմիզմ. 149. 211. 276. 283. 298. 308. 309. 323.
Նախիջևան—Հին (ք). 24. 28. 118. 119. 120. 161. 162. 164. 165. 244. 257. 263. 320. 338.
Նախիջևան—Նոր (ք). 35.
Նահարա-Մանա (քր). 312.
Նահարինի (Նահարայն) (յն) 66.
Նանա (ա). 226.
Նավասարդ (ամս). 181. 286.
Նավասարդյան Տիգրան. 33.
Նարոտ. 235. 345.
Նաուման Եդմունդ. 39.
Նեանդերթալի մարդ. 112. 336. 337.
Նեապոլ (ք). 70.
Նեգրոյիդ (ց). 335.
Նեգրիտ (ց). 335.
Նեկրոպոլ. 152.
Նեղոս (գ) 130. 176. 285. 335.
Նեմրութ (ս). 41 45. 54. 71. 309. 325.
Նեոլիթ. 11. 22. 25. 63. 67. 68. 99. 106. 115—130. 336. 338. 339. 341.
Ներգալ (ա) 215.
Ներսես. 187. 188. 199. 200. 252
Нидерле, А. 347.
Նիժ (գղ). 248.
Նիկոլսկի, Մ. 27. 334.
Նինո (քր). 160. 184. 313.
Նիպուր. 323.
Նիորաձե, Գ. 113. 338.
Նշանագրություն 258. 264 346
Նշան (ձև). 318. 321 326
Նոյան տապան. 42. 45. 59. 331.
Նոր-Գվինեա (կղզի) 140. 181.
Նորք (վ) 121. 131. 150. 158.
Նովոչերկասկ (ք). 83.
Նորդուզ (գվ). 50. 322.
Նովոռոսիյսկ (ք). 83.
Նպատ. (ս). 94.
Նվություն (снохачество). 250. 345.
Նուխի (ք). 212. 238.
Նուկամիզա (յն). 235.
Նուրի. 217. 218. 289. 298.
Նուրծ. 235.

Շ.

Շահաղ (գղ). 134. 153. 159.
Շահապիվան (ք). 249. 253.
Շահխաթունյան Հովհաննես. 29.
Շահնազարյան Կոստանդին. 33.
Շահպաղ (գղ). 320.
Շամախի (ք). 71.
Շամիրամ (թ). 323.
Շամիրան (գղ). 143. 154.
Շամիրամալթի— բլուր. 128. 129. 134. 339. 340.
Շամիրամ-առու (գ). 128.
Շամիրամի (ջր). 111.
Շամքոր (գղ). 26.
Շանիդար. 26. 334. 335.
Շատախ (գվ). 70. 174. 287. 341.
Շատ-էլ-Արաբ (գ). 56.
Շատուան (գղ). 324.
Շարիս (ա) 79.
Շել (վ). 336.
Շեյթան-դաղ (ս). 27. 56. 177.
Շերենց. 33.
Շիդար (թ). 191.
Շիրակ (գվ). 29. 41. 42. 46. 48. 52. 108. 109. 110. 117. 123. 125. 126. 136. 143. 144. 154. 177. 312.
Շիրակալա (գղ). 142. 150.
Շիրին-Շահ. 255.
Շլիման. 101.
Շմիդտ Ռոբերտ. 112.
Штейнберг. 342.
Շտրեկեր. 343. 348.
Շրադեր Օտտո. 90.
Շրեշ-բլուր. 24. 128. 132. 133. 136. 150.
Շորագյալ (գվ). 112. 113.
Շովրյան, Մ. 335.
Շուլավեր (գղ). 318.
Շուլց. 30.
Շուշանց (գղ). 320.

Ո.

Ոբսիդիան. 24. 26. 118. 121. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 151. 165. 307. 339.
Ոգոստոս Ոկտավիոս. 70.
Ոհան Ոձնեցի. 196. 325.
Ոհաննես սուրբ. 295. 344. 345.
Ոհաննեսի (քր). 312.
Ոձ (ք). 173.
Ոձաբերդ. 173.
Ոձասար. 309.
Ոձի (գ). 173.
Ոձին (գղ). 173.
Ոձաեղ (գղ). 173.
Ոձուն (գղ). 173.
Ոձ-քարեր. 196. 309. 324. 325.
Ողուզ. 154. 312. 334.
Ոշական (գղ). 26. 82. 120. 121. 139. 143. 150. 154. 197.
Ոջախ. 304.
Ոսեր (մ). 190.
Որբելի, պրոֆ. 30.
Որդուբադ (ք). 212.
Որմինի (ս) 92.
Որնամենտացիա (զարդանկար). 132. 133. 162. 178. 183. 340.
Որոնտես (Երվանդ). 82.
Որդոցախաղ. 253.
Ուզունթալա (գղ). 342.
Ուշնդուրինի (յն). 82.
Ուչքիլիսա (գղ). 27.
Ուխտավայրեր. 25. 26. 120. 215. 339.
Ուտի (գվ). 87.
Ուտիներ (ժ). 36. 331.
Ուրալ (ս). 138.
Ուրարտական կուլտուրա. 30. 47. 53. 54. 64. 77. 81. 184.
Ուրարտացիներ (ժ). 12. 74. 87. 88. 334.
Ուրարտու (յն). 74. 76. 81. 88. 93. 94. 334.
Ուրմիա (ք) 39. 47. 55. 76. 177.
Ուրյուզ-Չիմարիթ (վ). 182
Ուֆնեա (յն). 335.
Չամ-Մեյրի (գ). 124.
Չարտախլու (գղ) 212. 295. 326.
Չարկովսկի, Գ. Վ. 27.
Չորտոմլիկ (վ). 71.
Չիպպեվեյ (ժ). 343.
Չրչըր (լճ). 49.
Չոբանություն. 239. 240.
Չմշկիկ-Սուլթան. 254.
Չորրորդ սառուցում. 109. 336.
Չորրորդական դարաշրջան. 58. 59. 106. 108. 109. 115. 124. 125. 300.
Չուրինգա. 315. 317.
Չուքչի (ժ). 232.

Պ.

Պալաֆիտ. 138. 140. 141.
Պալեոլիթ. 11. 22. 25. 105—114. 116. 117. 127. 130. 336. 337. 339.
Պահանց (գղ). 56. 324.
Պաղեստին (յն). 147.
Պամիր (ս) 99.
Պանտիկապեյա (ք). 334.
Պանտյուխով. 334.
Պաշկեթա (ս). 56.
Պաղ (թ). 296.
Пассек, Т. 342.
Պատականց (գղ). 324.
Պատմա-համեմատական մեթոդ. 14. 15. 16. 340.
Պատմական մատերիալիզմ. 26.
Պարիզ (ք). 70. 179.
Պարխարյան (ս). 311.
Պարսից (ծ). 51. 58. 335.
Պարսիկներ (ժ). 64. 89. 189. 190. 202. 223. 333.
Պարսկահայք. 179.
Պարսկաստան. 39. 63. 93. 96. 132. 133. 177. 223.
Պարտիզակցի. 33.
Պաֆլագոնիա (յն). 90.
Պելազգներ (ժ). 335.
Պեսս փոքր (ս). 318.
Պեռկեննաաշխիվ. 342.
Պետրոգլիֆ. 160. 163. 343.
Պերու (ժ). 235.
Պերճնյան Թևրակոփ. 246.
Պիկտոգրաֆիա. 160.
Պիրուանի (յն) 82.

Պլուտարքոս. 288.
Պյատիգորսկ (ք). 112. 127.
Պոդկումկա (գ). 112.
Պոլյակով, Ի. Ս. 24. 119. 120. 338. 339.
Պոլինեզիա (կղզիներ). 343.
Պոլինեզիացիներ 276.
Պոսեյդոն (ա). 70
Պոնտական (լ). 40. 52. 55. 57.
Պոնտոս (ջր). 87.
Պոնտոս (Սև) (ծ). 76.
Պռոշյան Պերճ. 31.
Պտերիա (ք). 333.
Պտկատրեր (վն). 207.
Պտոլեմեոս. 53.
Պրոպոնտիս (լճ). 140.
Պրայա. 346.
Պրիապ (ա). 319.

Ջ.

Ջալալյան Սարգիս. 29.
Ջան-գյուլում. 291. 315.
Ջավախք (գվ). 193. 202. 236. 238. 249. 260. 261. 346.
Ջևաղ (գվ). 49.
Ջիվանշիր (գվ). 282.
Ջուղա (ք). 179. 228. 244.

Ռ.

Ռասսամ. 30.
Ռատցել. 90.
Ռգան (գղ). 112.
Ռեդկին-լագեր (վ). 25. 26. 27.
Ռեկլյու Էլիզե. 332.
Ռեյնաքը. 30.
Ռեսլեր, Է. 26. 27.
Ռեֆուգիում. 146. 148.
Ռիոն (գ). 40.
Ռիվիերա (ք). 335.
Ռիտտեր Կարլ. 39.
Ռոտ Հենրի. 340.
Ռոստով (ք). 113.
Ռոստովցև պրոֆ. 84.
Ռուսահայաստան. 25. 30.
Ռուսա (Թ). 284.
Ռուսաստան. 48. 49. 65. 76. 81. 83. 84. 86. 120. 127. 337.

Ս.

Σαβάζιος (ա). 91. 92. 334.
Սալմանասար (Թ). 50. 66.
Սալմաստ (ք). 177.
Սակ (ժ). 86. 87. 88.
Սակաշեն (գվ). 87.
Սանաբե-տուրու (ժ). 263.
Սանասար ու Բաղդասար. 248. 256. 259. 294. 295.
Սանդլի-քար 321.
Սանակլիա լեռը. 86.
Սասուն (լռ). 70. 82. 294.
Սառցադաշտային դար. 55. 58. 59. 105. 115. 116. 284. 336. 337.
Սատիրներ. 334.
Սավրոմատներ (ժ) 84. 334.
Սարգիս (վն). 318.
Սարգոն (Թ). 69.
Սարգսյան Ներսես. 29.
Սարգսյան Սարգիս. 35.
Սարդիս. 81.
Սարկոֆագ. 151. 152. 157.
Սեդրակյան Արիստակես. 33.
Սեթ. 222.
Սեմիտներ. 67. 68. 98. 335.
Սենա (գ). 336.
Սենեքերիմ (Թ). 173.
Սենկարի (գղ). 154.
Սեպաձև արձանագրություն. 28. 50. 75- 122. 284.
Սևկլա (ք). 146.
Սերմանց (լ). 44.
Սերջի. 334. 335.
Սև ծով. 39. 51. 52. 55. 59. 60. 61. 63. 65. 83. 84. 90. 116. 127. 156. 333. 334. 337.
Սևան (լճ). 25. 28. 47. 53. 55. 56. 110. 117. 120. 141. 155. 161. 163. 197. 209. 282. 283.
Սիբիր (յե). 57. 118. 120. 336.
Սինեգըր (ա). 322.
Սինոպ (ք). 92.
Սիսիան (գվ). 154. 182. 244. 248. 259. 264. 346.
Սիսիտիա. 268.
Սիրիա (յե). 65. 96. 99. 147.
Սիփան (լ). 41. 45. 52. 54. 302. 309. 311. 331.
Սկյութներ (ժ). 289.
Սխտորաշեն (գղ). 196.
Սկանդինավիա (յե). 136.
Սկյութներ. 64. 83. 84. 85—88. 334.
Սկոլոտ (ժ) 86. 88.
Սղերդ (ք). 179.
Սմբատյան Մեսրովբ. 28. 163. 344. 347.
Սյունիք (գվ). 46. 48. 82. 174.
Սոդոմ-Գոմոր (ք). 59.
Սոմեխի (ժ). 88. 97.
Սոցիոլոգիա գենետիկ. 13.
Սոցիոլոգիական մեթոդ. 20.
Սոքա (գղ). 324.
Սոքյուրթլու (գղ). 312.
Սպանիա (յե). 138. 184. 313. 336.
Սպարտա (ք). 268.
Սպենսեր Բոլդուին. 315. 317. 340. 343. 347.
Սպենսեր Հերբերտ. 15.
Spiegel, Fr. 344.
Սպիտակ Հող (ուխտատեղի). 196.
Սվան (ժ). 96.
Սվաստիկա. 132.
Ստեփանե Մորեն. 332.
Ստրաբոն. 37. 90. 92. 186. 223. 224. 227. 333. 334. 344.
Ստրատիգրաֆիկ մեթոդ. 10. 11. 340.
Ստրժիգովսկի. 30.
Սրբատուց (վն). 201.
Սրվանձտյան Գարեգին. 38. 182. 187 195. 346.
Սուդան (յե) 118.
Սութեխ (ա) 72.
Սուբինիա (յե). 82.
Սումերներ. (ժ). 47. 63. 68.
Սուրբ Ջրեր. 326.

Վ.

Վահագն (ա). 173.
Վայոց ձոր (գվ). 120. 139. 174. 175 184. 190. 245. 259. 263.
Վաղարշակ (Թ). 173.
Վաղարշապատ. 29. 49. 117. 139. 143 181. 332.
Վան. 30. 55. 60. 64. 76. 78. 79. 80-82. 93. 95. 111. 128. 134. 136. 155. 179. 187. 191. 204. 225. 236. 248. 312. 322. 324.
Վանանդոտ-ձոր. 324.
Վան-Գեննեպ. 343.
Վանի (լճ). (Աղթամար). 41. 45. 47. 50. 53. 54. 55. 74. 110. 117. 177. 283. 326. 341.
Վասպուրական (գվ). 35. 54. 71. 73. 82. 141 171. 174. 179. 184. 193. 201. 204. 212. 229. 238. 245. 259. 284. 287. 309. 310. 314. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 326. 327. 331. 347.
Վարագ (լ). 82. 323. 324.
Վարդաղաղիր. 185.
Վարաժնունիք (գվ). 186.
Վարանդա (գվ). 193. 196. 207. 234. 238. 244. 248. 249. 253. 258. 490. 346.
Վարդանի. (վն). 111.
Վարդաշեն (գղ). 212.
Վարդավառ (տոն). 181. 182. 186. 225. 287. 291. 292.
Վարդ Պատրիկ. 224.
Վարժ (Վորխ) (ա). 186. 343.
Վարձունիք (գվ). 110.
Վարշավա (քղ). 112.
Վարունա (ա). 66.
Վեբեր, Ռասսո. 66. 74. 333.
Վիեննա (ք). 98. 340.
Վիլկե, պրոֆ. 85. 209.
Վինքլեր. 66.
Վիշապ (վիշապաձուկ). 28. 161. 182. 197. 198. 282. 283. 284.
Վիրխով Ռուդոլֆ. 26. 100. 101. 334. 335.
Վիրուբով. 25.
Վյոլֆել, Դ. 158.
Վողջուն աղբեր—Վողջունաբույր. 262.
Վոսկեթել քար. 321.
Վոսկի ձոր (յե). 235.
Վորդեգրություն. 257. 258.
Վորոնակ (գղ). 162. 342. 343.
Վորսորդություն. 109. 114. 116. 130. 180. 206. 214. 216. 217. 218. 219. 262. 268. 275. 276. 283. 311.
Վրաստան. 39. 48. 49. 78. 112. 113. 127. 338.

Տ.

Տարու. 170. 176. 178. 185. 188. 200. 211. 212. 213. 268. 343. 344.
Տաթև (վն) 162. 319. 324.
Տայլոր Էդ., 209.
Տայք (գվ). 48. 311.
Տան-Բոգորազ, պրոֆ. 346.
Տան դովլաթ. 195. 196. 201.
Տաշյան Հ. 343.

Տախտներ (մ). 334.
Տավարի-խոտ (բույր). 315.
Տավրոս (լ). 39. 40. 45. 56. 65. 174. 287. 333.
Տարոն (գվ). 35. 46. 71. 82. 93. 117. 155. 173. 174. 244. 253. 258. 259. 261. 263.
Տակիտոս. 287.
Տեր-Աբրահամյան Մարիամ. 342.
Տեր-Ալեքսանդրյան Ալ. 33.
Տեր-Ավետիքյան Սմբատ. 30.
Տեր-Հակոբյան Մնացական. 345.
Տեր-Մովսիսյան Մեսրոպ. 30. 161. 163.
Տեր-Սահակյան Կ. 343.
Տիլ. 147.
Տիլկանդ. 33.
Տիրամայր 140.
Տիրիդատ (Տրդատունյաց?) (անձ). 190. 204. 302. 303.
Տիրիա (յն). 285.
Տիգլաթպալասար (թ). 50.
Տիգրան (թ). 173. 179.
Տիգրիս (գ). 47. 50—51. 56. 57. 66. 91. 99. 117. 130. 285. 286.
Տիպոլոգիկ մեթոդ. 10. 11.
Տիրամայր (դց). 179. 229.
Տյուկ և Սկուբեր (եր). 184. 513
Տոսպ (գվ). 54. 73.
Տոտեմական հասարակություն. 169. 172. 274. 275.
Տորք. 73. 92. 307. 308. 333.
Տմպրյանովիչ. 334.
Տրապիզոն (ք). 45.
Տրդատ (թ). 185.
Տրեպանացիա. 158.
Տրիպոլյան կուլտուրա. 138.
Տրոյա (ավերակներ). 101. 340.
Տուայր (չեխոսլովակ). 266.
Տուրուբերան (գվ). 174.

Ց.

Ցախաց (Ար) 184.
Ցամաքան-խոտ. 322.
Ցասումն. 290.
Ցիկլոպյան կոթողներ. 90.
Ցածրոր բնակավայր. 140.
Ցուլ (ա). 174.
Ցուլ բրածո (Bos primigenius) 108. 336.

Փ.

Փամբակ (գ). 108.
Փառակա (գղ). 256.
Փավստոս Բյուզանդ. 38. 191. 225. 239. 252.
Փարբի (գղ). 142. 143. 154.
Փեոնիա (բույս). 214.
Փիր (գղ). 342.
Փիր. 187.
Փիրզադա խանում. 296.
Փյունիկիա (յն). 236.
Փյունիկեցիներ. 223. 257.
Փարպաղա-խոտ 323.
Փռյուգիա (յն). 84. 91. 92. 226.
Փռյուգներ (մ). 92. 165.
Փութլու (ճն). 202. 314. 326.

Ք.

Քալանթար Աշխարհբեկ. 142. 144. 148. 336. 341.
Քանաան (յն). 69.
Քաղաքակրթություն. 80. 160. 161. 162. 183. 184.
Քաջաց կայան (ս). 310.
Քաջբերունի. 29. 33. 345.
Քաջբարուն (վ). 310.
Քաջքաձոր. 310.
Քասախ (գ). 48. 124.
Քասասպես (գղ). 282. 315.
Քարայրներ. 110. 111. 138. 139. 149. 155. 157. 160. 184. 295. 312. 313. 326. 341.
Քարեդարյան ինդուստրիա. 24. 28.
Քարե արկղներ. 27. 153. 155. 156. 177.
Քելլեր պրոֆ. 188.
Քեշիշ-դաղ (լն). 283. 284.
Քեշիշ-գյոլ (ա.) 56.
Քիլիկիա (ա). 73. 79. 226. 298.
Քիշ (վ). 101.
Քիշինև (ք). 83.
Քիրքա 243.
Քլեյար. 30.
Քյաթուկ (ս). 198.
Քյալալֆա. 139. 341.
Քյափանի-Գիլյան (վ). 28.
Քյարպի Քոյ (կամուրջ) 255.
Քյոլթափա (վ). 139. 151.
Քյուլթափա (գղ). 161. 164.
Քյուրդեր (մ). 36. 212. 229. 213. 286. 237. 331.
Քորայք (վ). 111. 313.
Քոլոզ. 70.
Քոբբուլաղ (գղ). 154.
Քաֆի. 71.
Քսենոֆոն. 36. 37. 82. 137.
Քրիստոս. 193. 314. 318.
Քրիստոսի մկրտություն (ան) 292. 303.
Քութայիս (ք). 112.
Քուռ (գ). 40. 47. 48. 49. 52. 53. 55. 57. 75. 126. 286.
Քուռիկ—Զալալ. 194.

Ֆ.

Ֆալլոս. 319. 320.
Ֆանագորիա (ք). 334.
Ֆարխաններ (մ) 334.
Фармаковский, Б. Ф. 333.
Ֆեզոր (ա). 319.
Ֆետիշիզմ. 179. 317. 319. 320.
Ֆիլիմոնով. Գ. Դ. 25.
Ֆիրկանդ պրոֆ. 346.
Ֆլա (հայ) (մ). 88.
Ֆլորոս Ան. 70. 71.
Ֆոլկլոր. 21. 33. 34. 35. 170. 256.
Ֆրազեր, Ջ. 209. 346.
Ֆրանկֆորտ պրոֆ. 339. 340.
Ֆրանսիա. 9. 132. 174. 184. 313. 336. 337. 342.
Ֆրանսիական Ասիական ընկերություն. 30.
Ֆրատ (գ). 44. 50. 286.

ՎՐԻՊԱԿՆԵՐ

Այստեղ նշված են միայն կարեվորագույն վրիպակները

Էջ	Տող	Տպված է	Պետք է լինի
12	15	*ազգաբնակությունը*	*ազգաբանությունը*
	23	*բնագիտությունը*	*հնագիտությունը*
	25	*պետական*	*պատմական*
16	6	*հեռանկարով*	*հեռանկարով*
	32	*պահանջում են*	*պահպանում են*
31	9	*ազգաբնակությունը*	*ազգագրությունը*
43	12	*հասարակական*	*հարաբերական*
45	35	*ռազմական*	*ռամկական*
47	37	*կուլտուրայի քաղաքական*	*կուլտուրայի և քաղաքական*
51	14	*նվաճումներով, որոնց համար*	*նվաճումներով, այլ գլխավորապես առևտրական հարաբերություններով, որոնց համար...*
65	16	*պատմական*	*նախապատմական*
85	1	*ժողովուրդների*	*ժողովուրդներն*
87	7	*տարրեր*	*տարբեր*
91	4	*տրածվելով*	*տարածվելով*
94	10	*յերկիր*	*յերկրից*
96	36	*ռազմական*	*ռամկական*
106	30	*ավելորդ*	*ավեր*
109	17	*մամնաններ*	*մասնաներ*
117	4	*զարգացողական*	*զգացողական*
123	14	*1000—1300*	*1000—1300 մետր*
126	24	*երակից*	*շերտից*
129	18	*խակ յերկարությունն*	*կոճի յերկարությունն*
134	27	*մաթ և փայլվածք ունեցող գույն*	*մաթ ե և փայլվածք ունեցող գույնով*
141	2	*բնակարաններ*	*բնակայաններ*
152	6	*կատարաձև*	*ձագարաձև*
159	10	*կեան*	*ծեան*
170	38	*տարբերվող*	*արտաբերվող*
172	33	*որոնք*	*որոնց*
179	12	*համատա-*	*համապատկերներում*
180	37	*մատավորապես*	*մոտավորապես*

Էջ	Տող	Տպված է	Պետք է լինի
184	17	քաղաքները	քանդակները
185	31	դեպի հասարակական	այդպիսի հակասական
186	31	հակասություններից	հասկացողություններից
187	30	ցուակին	ցուցակին
197	39	Ոչկակյան	Ոչակյան
201	24	հարցնում	հայցում
206	24	ձուլով	ձեռքով
207	25	Պակասարեք	Պակասաբեր
209	22	փոխանցանելոյ	փոխանցելով
214	9	խաղաղահայա	խաչափայտ
221	30	միենույն ատամնական խմբի...	միևնույն ատամնական խմբի անդամներին։ Այդ խմբի...
222	33	բարձրացնում է	բաժանվում է
	35	նախախնայ	ավելիայ
223	3–4	աղբյուրության	աղբյուրագրության
225	21	ասելով	ասելի;
226	20	պատասխանում	պատշաճում
223	34	առաջնակարգ	առաջնակարգ դեր
251	36	բազմահայրության	բազմայրության
266	8	բաժանվում էր այդ մարդկանց	բաժանվում էր այդ մարդկանց
275	20	բուծում	բուծում
	27	անխմասական	անխմխատական
281	30	ճնշելի ազատայինի	ճնշելի ևս ազատայինի
298	20	ասուն	ատում
301	4	կյանքը	կայանը
312	16	Ռանկը	Ծանկը

ՎՐԻՊԱԾ ՏՈՂԵՐ

Էջ 157.— 4-րդ տողից հետո 5-րդ տողը պետք է լինի.—
կյանքի մասին։ Նա չի բավարարվում էր, վոր մահվամբ չեր վերջանում այս
Էջ 179.—27-րդ տողից հետո 28-րդը լինելու է.—
Նոր Ջուղայի վանքում գտնվող անգլիական դրամի 60-ական թվականներին լինել
Էջ 233.—30-րդ տողը փոխել լով կարդալ—
մի հարստանիքան ասիականության համար վճռական նշանակություն ա-
Էջ 250.—7-րդ, 8-րդ և 9-րդ տողերը պետք է կարդալ հետևյալ հաջորդականությամբ. 7-րդ, 9-րդ և ապա 8-րդ։

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Էջ

Առաջաբան 3
Համառոտագրություններ 5

ՀԱՏՎԱԾ ԱՌԱՋԻՆ
ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ

Ա. Հին Հայաստանի կուլտուրայի պատմության միջոցները ու աղբյուրները

1) Հնագիտություն— 9. 2) Ազգաբանություն, մարդաբանություն ու լեզվագիտություն—13. 3) Պատմագիտություն— 19. 4) Հնագիտական աղբյուրներ— 22. 5) Ազգագրական աղբյուրներ—31. 6) Պատմագրական աղբյուրներ—37. 9—38

Բ. Հայաստանի բնագրությունը.

1) Ընդհանուր լեռնային լանդշաֆտ— 39. 2) Հրաբխային լեռներ, սարահարթեր ու հովիտներ—41. 3) Գետեր— 47. 4) Լճեր— 52. 5) Հնագույն սառցադաշտային շրջան— 55. 6) Կլիմա ու բնակության պայմաններ— 59. 39—62

Գ. Երկրի կուլտուրական շրջաններ

1) Ընդհանուր ակնարկ— 63. 2) Հայերի ազգաբանությունը—65. 3) Հայկական կուլտուրա— 69. 4) Խուրիները՝ ազգաբանական ու քաղաքական տեսակետից— 74. 5) Խալդերի կուլտուրան— 78. 6) Կիմմերներ և սկյութներ— 83. 7) Հայերի ազգաբանական ծագումը և տարածումը— 88. 8) Հայերի էթնիկ ձևավորումը— 94. 9) Հայերի մարդաբանությունը— 97. 63—102

ՀԱՏՎԱԾ ՅԵՐԿՐՈՐԴ

ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱ

Ա. Պալեոլիթ

1) Քարեդարյան կուլտուրա — 105. 2) Հայաստանի մամոնտը — 107. 3) Քարայրներ — 110. 4) Պալեոլիթյան այլ յերեւույթներ — 111. 105—114

Բ. Նեոլիթ

1) Նեոլիթի նշանակությունը — 115. 2) Նեոլիթյան գործիքներ — 118. 3) Կավագործություն — 130. 4) Բնակարանը — 136. 5) Քաղաքներ, «ամրոցներ» — 141. 6) Թաղման ձևեր — 149. 7) Թաղման ձևերի նյութական-պատմական հիմքերը — 155. 8) Գիր ու արվեստ — 160. 9) Սոցիալ-տնտեսական կյանք — 163. 115—166

ՀԱՏՎԱԾ ՅԵՐՐՈՐԴ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱ

Ա. Տոտեմիզմ

1) Ընդհանուր ակնարկ — 169. 2) Ցեղ — 176. 3) Վոչխար ու փարագ — 183. 4) Տոտեմի ճաշակումը — 186. 5) Շուն — 188. 6) Կատու և ձի — 192. 7) Օձ և ձուկ — 195. 8) Թռչուններ — 201. 9) Գիշատիչ կենդանիներ ու հագեհածություն — 206. 10) Բույսեր — 210. 11) Զոոմորֆային պանթեոն — 21 169—215

Բ. Մատրիարխատ

1) Ընդհանուր ակնարկ — 216. 2) Կրոնական հետերիզմ — 222. 3) Հյուրասիրական հետերիզմը — 231. 4) Խմբակցական ամուսնությունների սահմանափակումները — 233. 5) Կնոջ կուսությունը — 237. 6) Այր և կնոջ հարաբերությունները — 239. 7) Քավոր — 242. 8) Բազմայրություն — 247. 9) Մատրիարխատի արձագանքներն հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ — 254. 10) Ազգակցությունը մորական գծով — 256. 11) Կանանց լեզբայրները — 258. 12) Տնփեսայություն — 262. 13) Կնոջ սեփականատիրական իրավունքները — 265. 216—269

ՀԱՏՎԱԾ ՉՈՐՐՈՐԴ

ՀՈԳԵՎՈՐ ԿՈՒԼՏՈՒՐԱ

Ա. Ընդհանուր ակնարկ

1) Անիմիզմ — 273. 2) Նախանիմիզմ և մոգություն — 276. 273—279

Բ. Ջուր

1) Ջրի պաշտամունքի նյութական-պատմական նախադրյալները — 280. 2) «Ջրի պաշտամունքի պալեոլիթյան հետքերը — 282. 3)» Ջրի պաշտամունքի յերկրագործական-անասնապահական տարրերը — 284. 4) Անձրև — 288. 5) Աղբյուրներ — 293. 6) Ջրի պաշտամունքի զարգացման աստիճանները — 296. 280—299

Գ. Կրակ

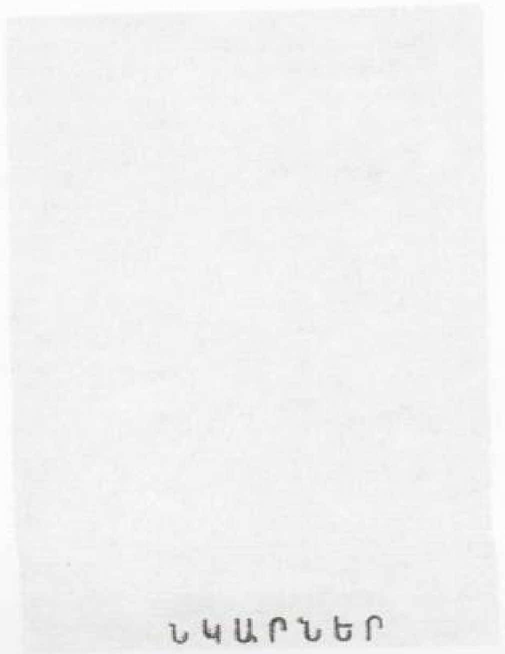
1) Կրակի գյուտն ու նշանակությունը — 300. 2) Կրակի «զորությունը» — 302. 3) Օջախ — 303. 300—305

Դ. Քար

1) Կրակի պաշտամունքի գոյացման հանգամանքները — 306. 2) Անիմիստական տեսակետ. լեռներ, քարայրներ ու առանձին քարեր — 310. 3) Հոգիների տեղափոխվելը քարերի մեջ — 315. 4) Ծննդաբերություն քարերից — 317. 5) Քարերի «զորությունը» — 320. 6) Քարացում — 323. 306—325

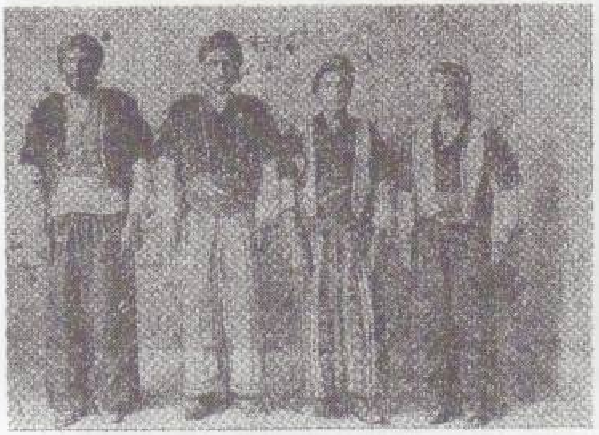
Ե. Ջրի, կրակի ու քարի պաշտամունքների փոխադարձ ազդերը

326
Ընդհանուր ակնարկ
Ծանոթություններ 331
Գրականություն 349
Հատուկ անունների և նյութերի ցանկ 359
Վրիպակներ 377
Նկարներ 383



ՆԿԱՐՆԵՐ

Նկ. 1. Հաթական տղամարդու կոնաձև գլխարկ



Նկ. 2. Վասպուրականի հայկական կոնաձև գլխարկ

Նկ. 3. Յազըլը-Կայայի քանդակ: Հաթական կանանց գլանաձեւ, եւ տղամարդկանց կոնաձեւ գլխարկներ

Նկ. 4. Վասպուրականի հայ կանանց գլանաձեւ գլխահարդարանք (Փոթի)

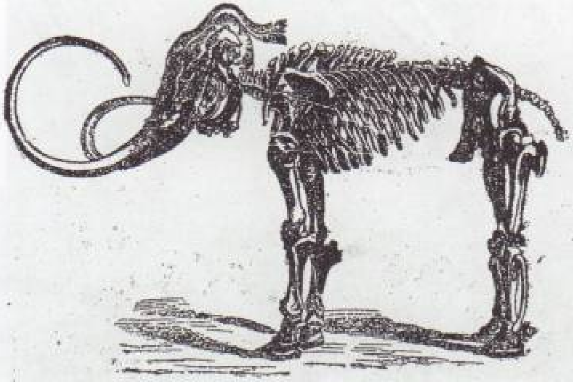
Նկ. 5. Զոկ կնոջ գլանաձեւ գլխահարդարանք.

Նկ. 6. Զարտոմլիկի դամբանից. սկյութական կնոջ գլխահարդարանք (ռեկոնստրուկցիա).

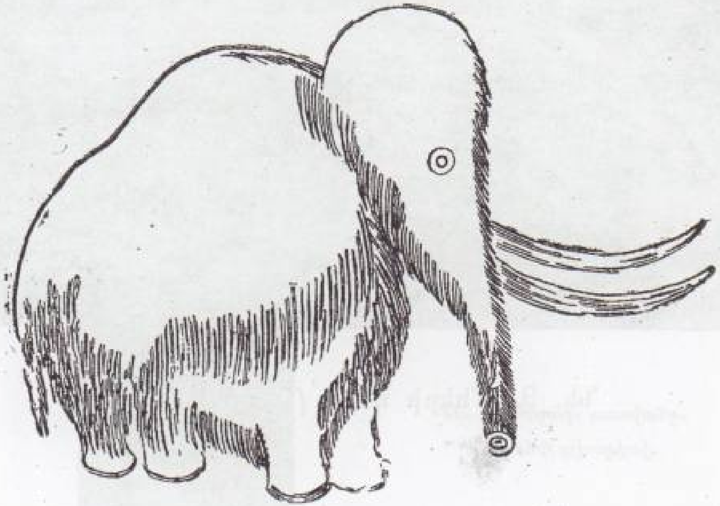
Նկ 7. Նեմրութ լեռան քանդակ.
Կանացի գլանաձեվ գլխարկ.

Նկ. 8. Թեշուբ աստվածը
կոնաձեվ գլխարկով.

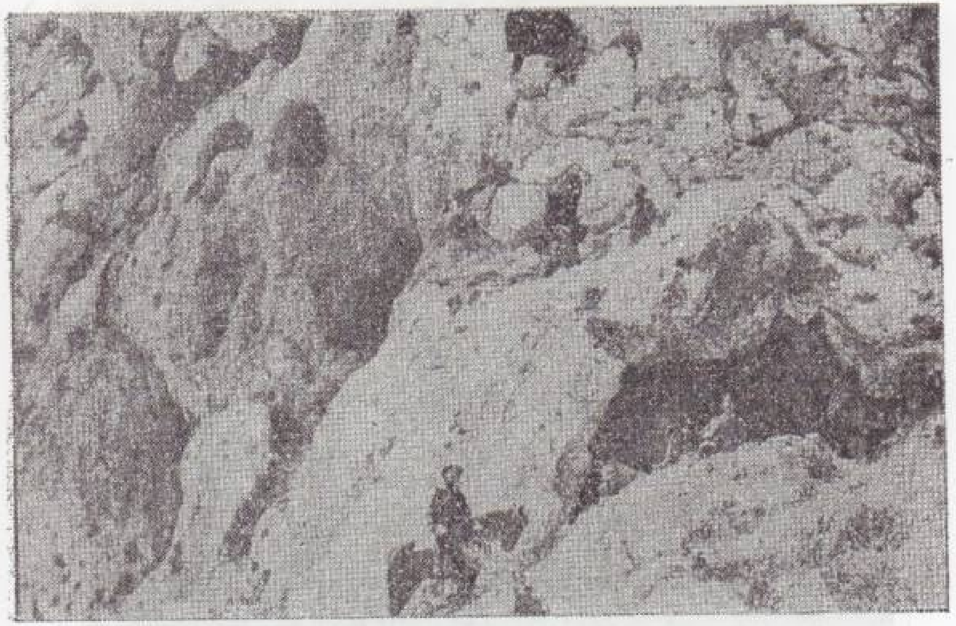
Նկ. 9. Միհրի դուռ (Միհր կապուսի)



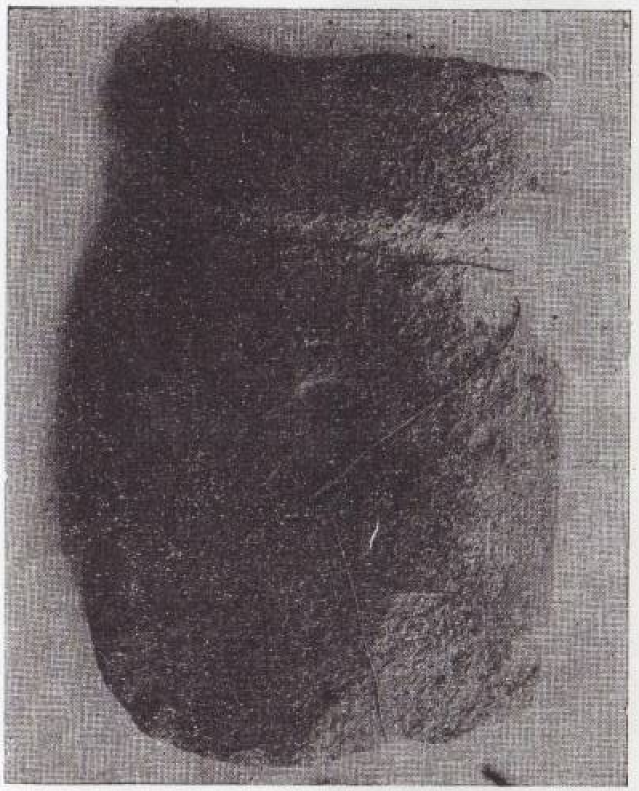
Նկ. 10. Մամոնտի ամբողջացրած կմախք.



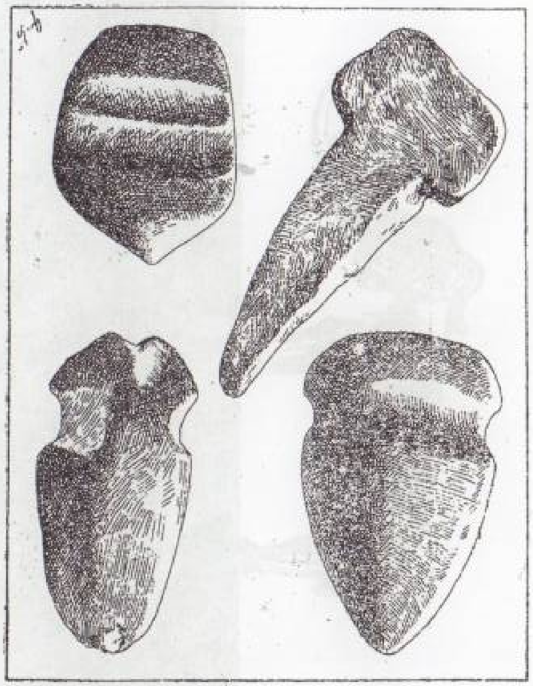
Նկ. 11. Բնական մամոնտ.
Քարեդարյան մարդու ձեռքով նկարած.



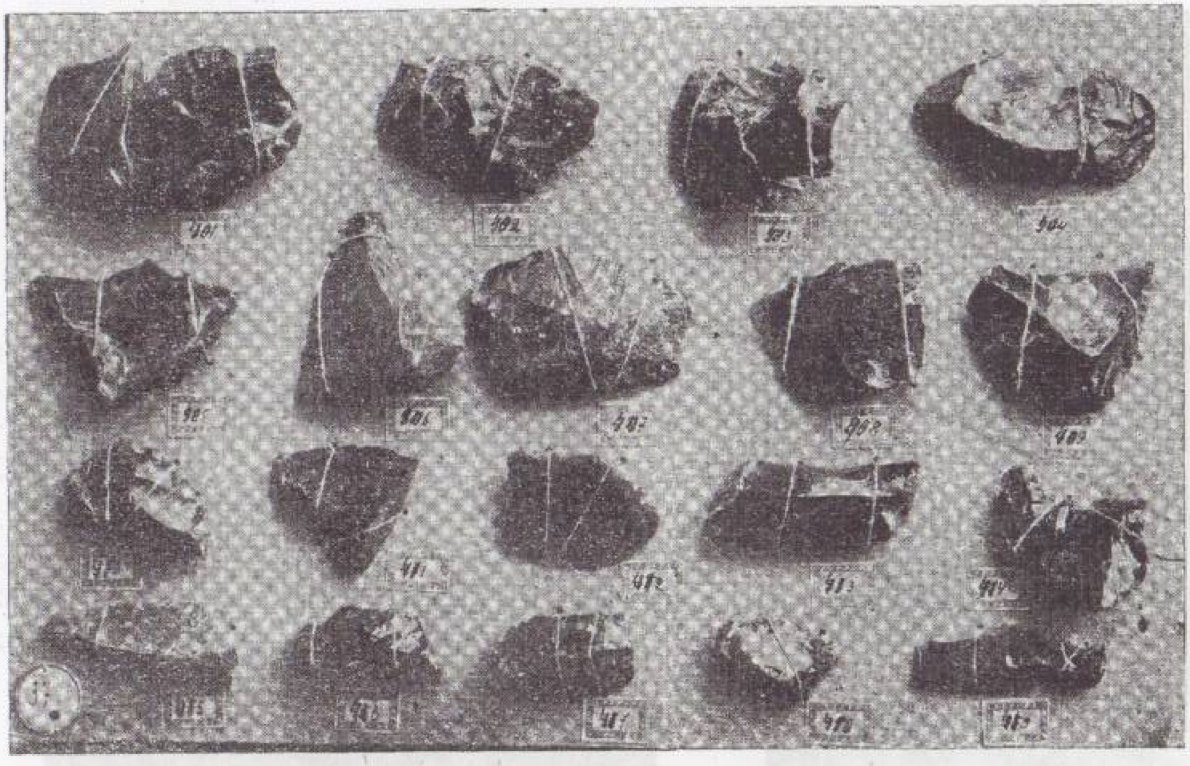
Նկ. 12. Քարայրներ Վասպուրականում.



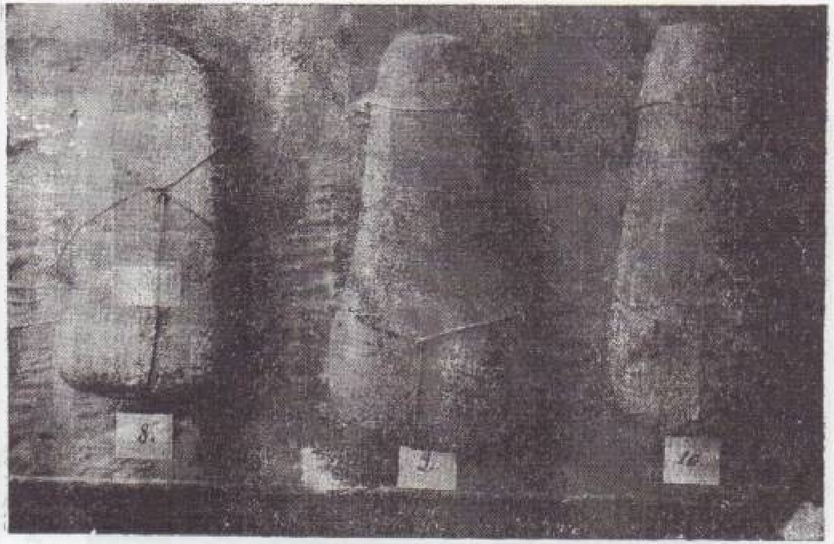
Նկ. 14. Նեոլիթյան քարե կացին Շրեշ բլրից.



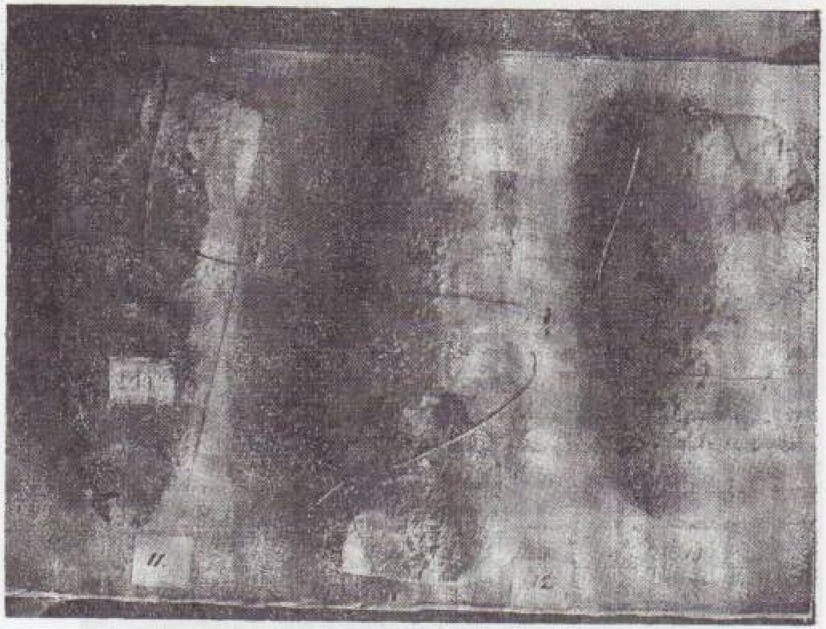
Նկ. 13. Քարե մուրճեր Հին-Նախիջևանի աղահանքից.



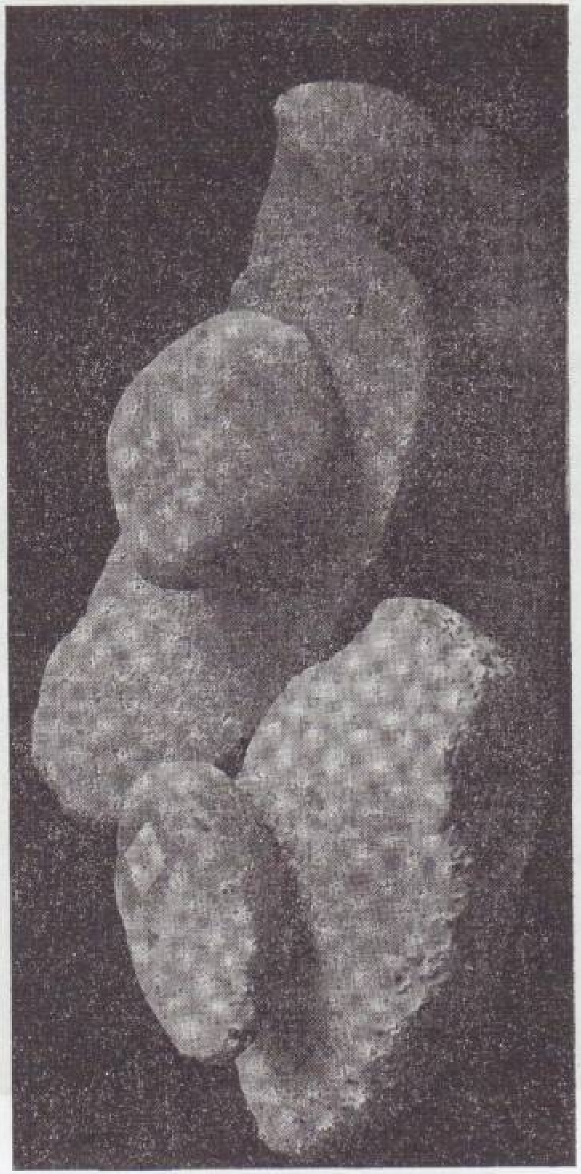
Նկ. 15. Նեոլիթյան օբսիդիանի դանակներ ու քերիչներ Եյլառից.



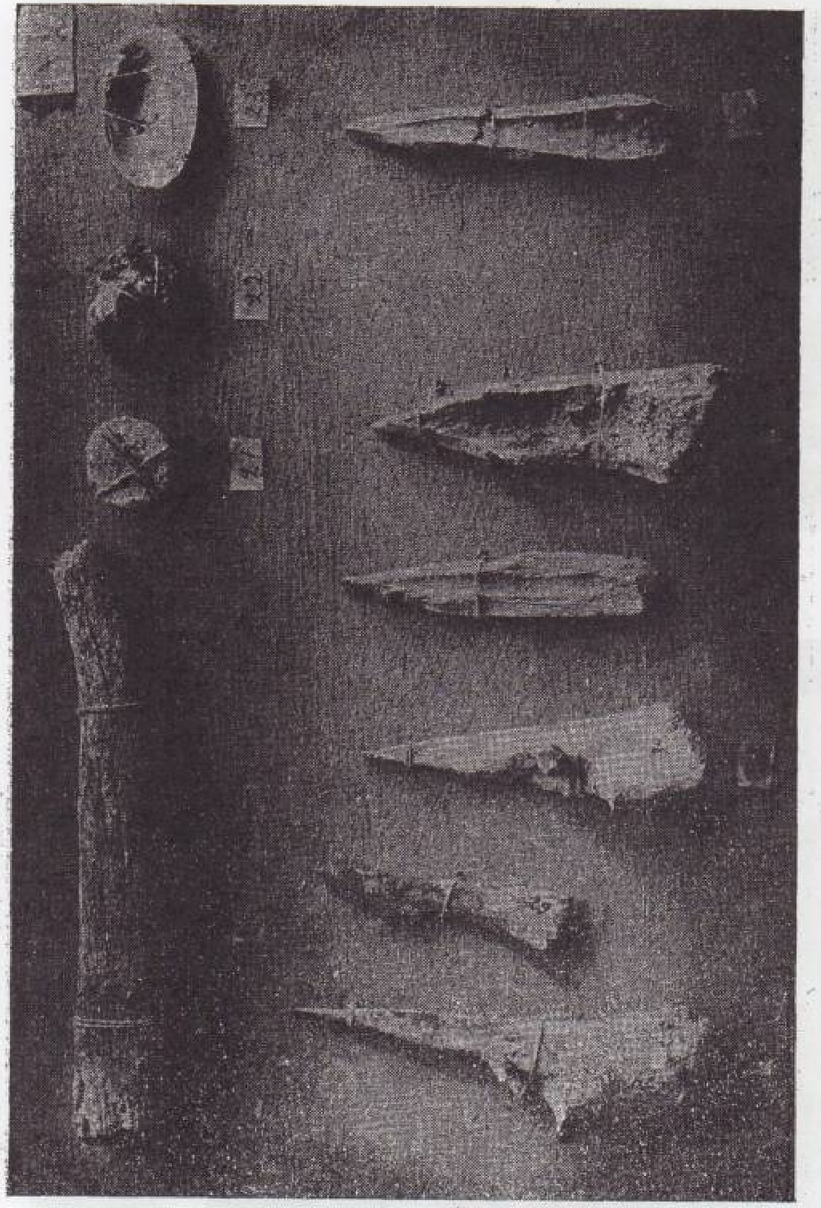
Նկ 16. Նեոլիթյան քարե մուրճեր Նյլաուից.



Նկ. 17. Նեոլիթյան քարե մուրճեր Նյլաուից.

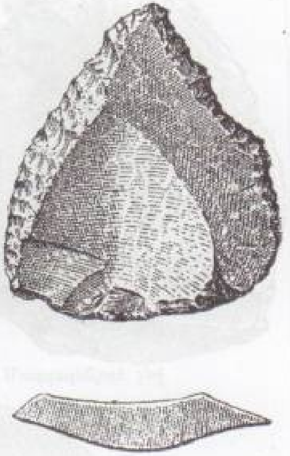


Նկ. 19. Նեոլիթյան քարե աղորիքներ Նյլաուից յև Շրեշ բլրից.



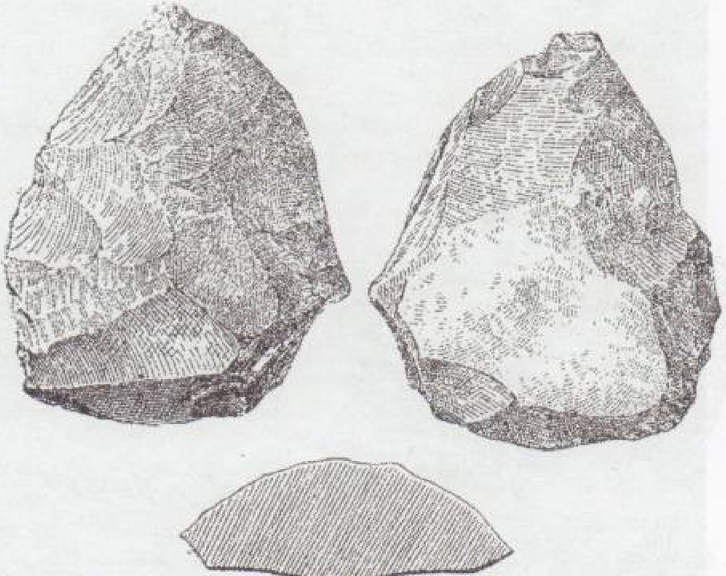
Նկ. 20. Նեոլիթի ոսկորե բիզեր ու ասեղներ Եղլառից.

Նկ. 21. Օրինյակի սկավառակ. սեվ պատինով. Բուղուտի-դաղ.

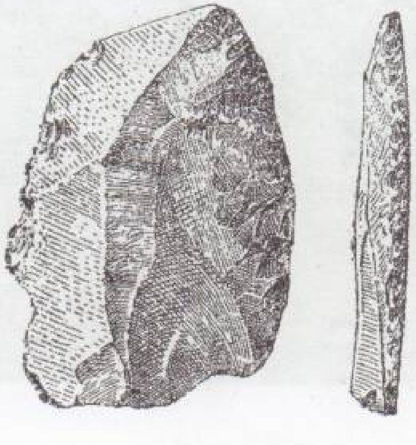


Նկ. 23. Օրինյակի մուրճ, սեվ պատինով, Մուստիե-րյան տիպի. Բուղուտի-դաղ.

Նկ. 23. Օրինյակի սկավառակ, սեվ պատինով, նման յեգիպտական պալեոլիթի սկավառակներին. Բուղուտի-դաղ.

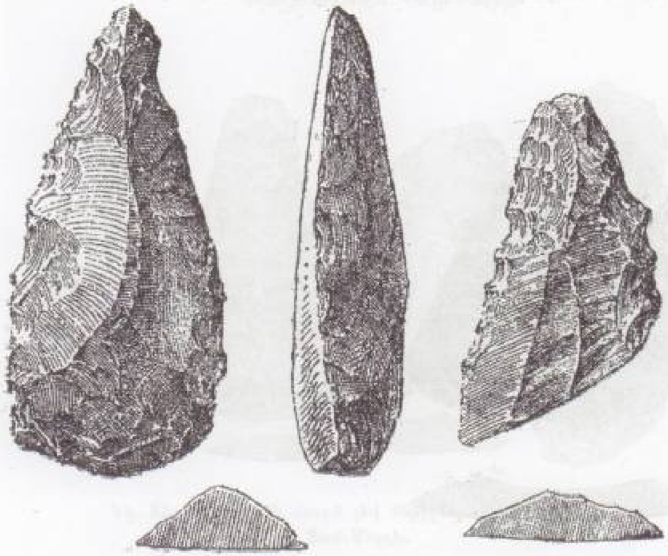


Նկ. 24. Օբսիդիանի մուրճ, սեվ պատինով, Coup de poing տիպի. Բուղուտի-դաղ.

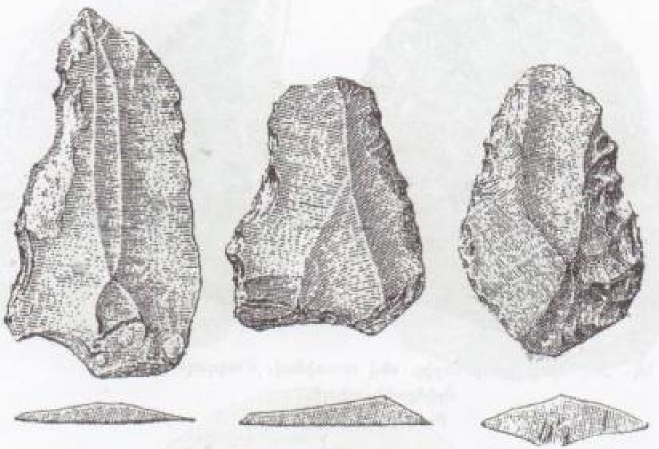


Նկ. 25. Օբսիդիանի ճեղիչ, Մուս-տիերյան տիպի, սեվ պատինով. Բուղուտի-դաղ.

Նկ. 26. Օբսիդիանի ճեղիչ, սեվ պատինով, Մագդալենյան յեվ Օրինյակի տիպի. Բուղուտի-դաղ։

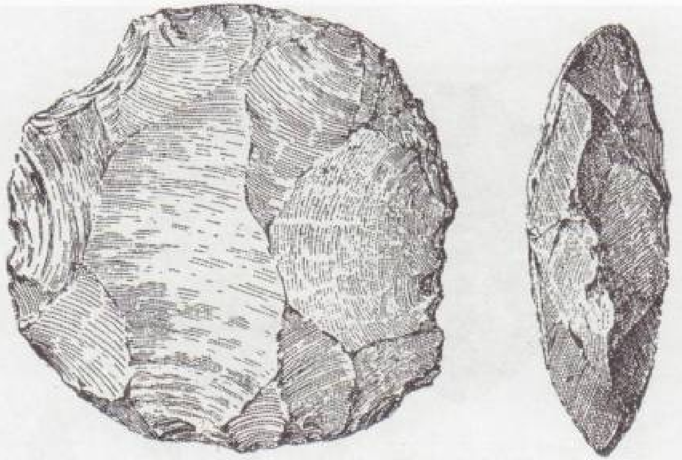


Նկ. 27. Օբսիդիանի մուրճեր, սեվ պատինով, տաշած մի կողմից. Մուստիերյան տիպի. Բուղուտի-դաղ։

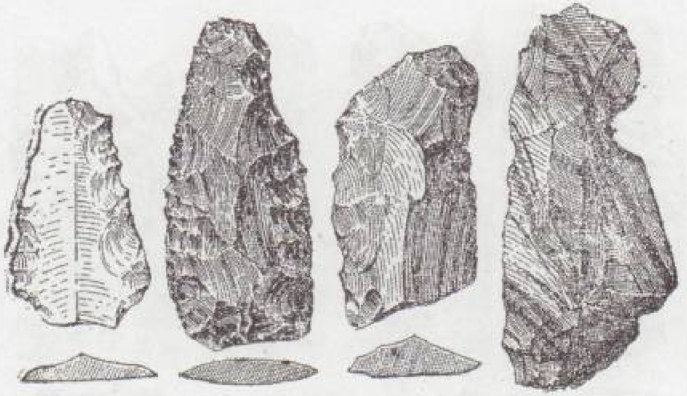


Նկ. 28 Մուրճեր կայծաքարից. մի կողը եզկած. Բուղուտի-դաշ:

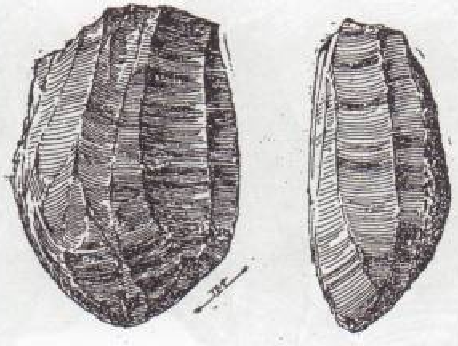
Նկ. 29. Օբսիդիանի մուրճ, սեվ պատինով. Մուստիերյան տիպի. Հաջի-Բաղըր:



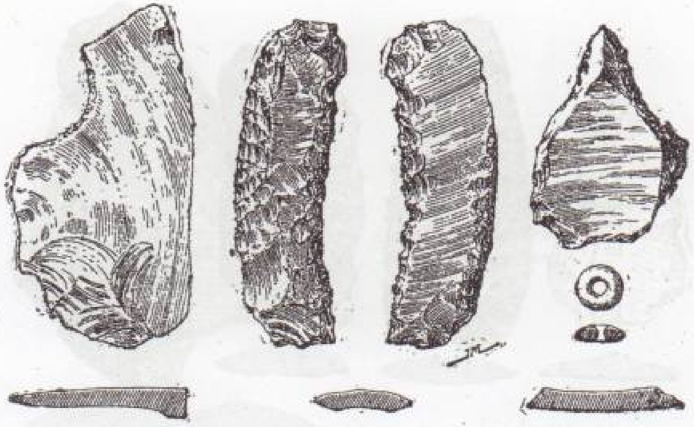
Նկ. 30. Օբսիդիանի սկավառակ. պատինացած. նման ե չոլթարդակաս շրջանի սկավառակներին. Հաջի-Բաղիր:



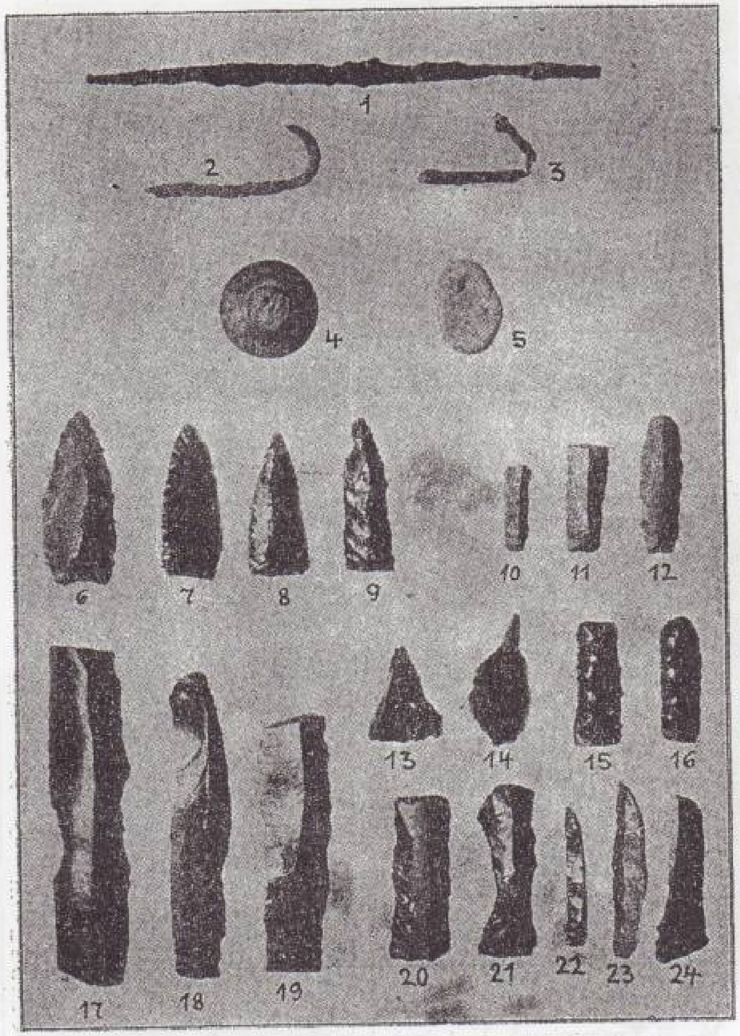
Նկ. 31. Օբսիդիանի մուրճ յեվ քերիչներ առանց պատինի. Զառ-Մեյրի.



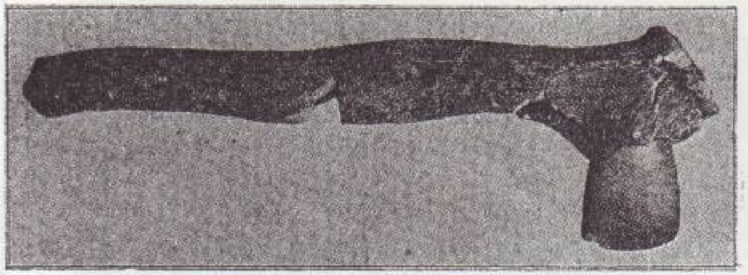
Նկ. 32. Օբսիդիանից միջուկ (nucleus). առանց պատինի. Զամ-Մեյրի.



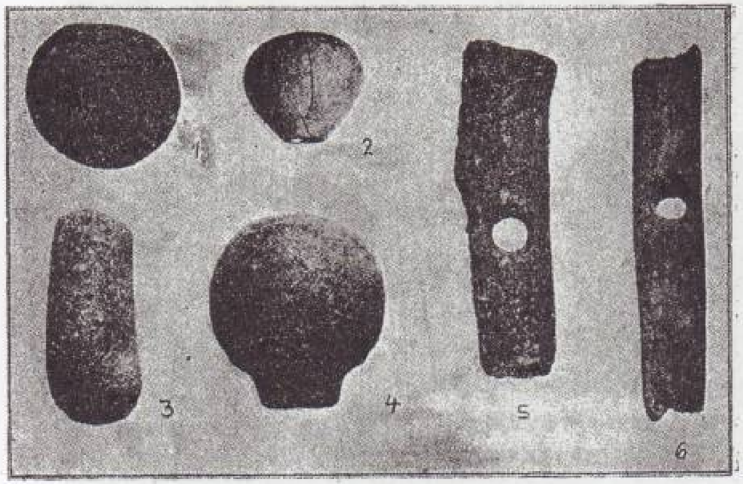
Նկ. 33. Օբսիդիանի քերիչներ. առանց պատինի. Ղփչաղ:



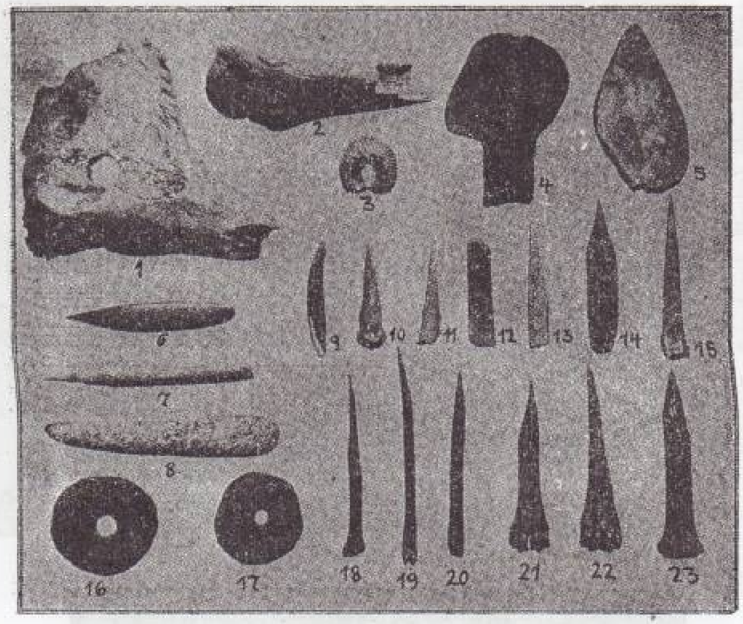
Նկ. 34. Շամիրամալթի. 1—3 բրոնզե իրեր. 4—12 քարե, մնացյալները օբսիդիանի գործիքներ:



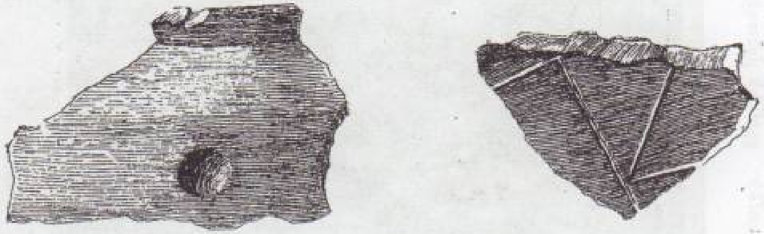
Նկ. 35. Շամիրամալթի. քարե կացին վոսկրե կոթով.



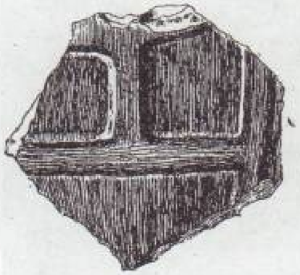
Նկ. 36. Շամիրամալթի. 1—4 քարե իրեր, 5—6 վոսկրե իրեր։



Նկ. 37. Շամիրամալթի. վոսկրե ասեղներ, բիզեր, ճերիչներ.
16—17 իլիկի գլուխներ կավից.

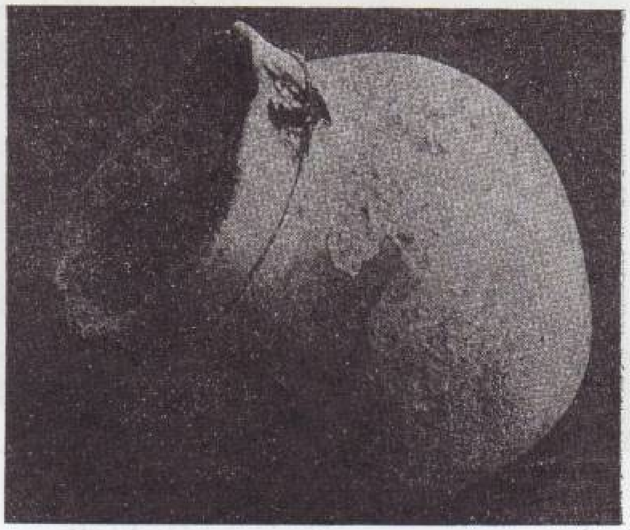


Նկ. 38. Եյլառի նեոլիթյան կերամիկայի զարդանկարները.

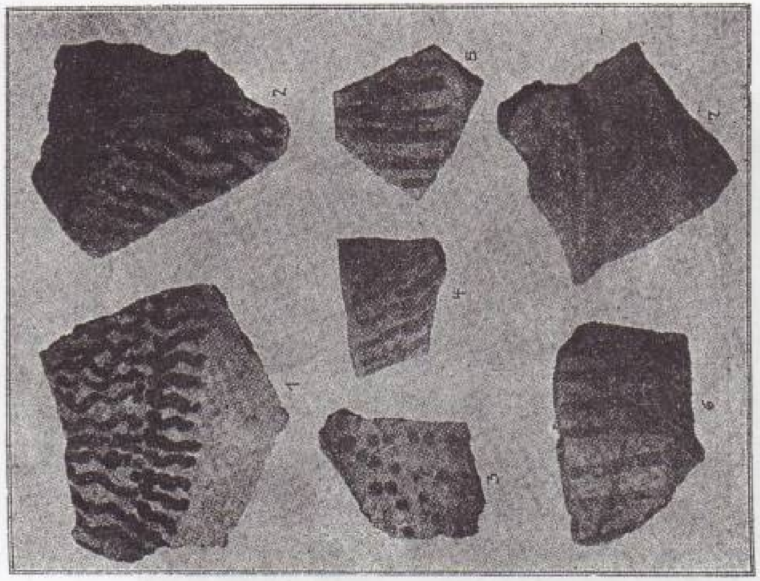


Նկ. 38. Նույնը Ելյառից.

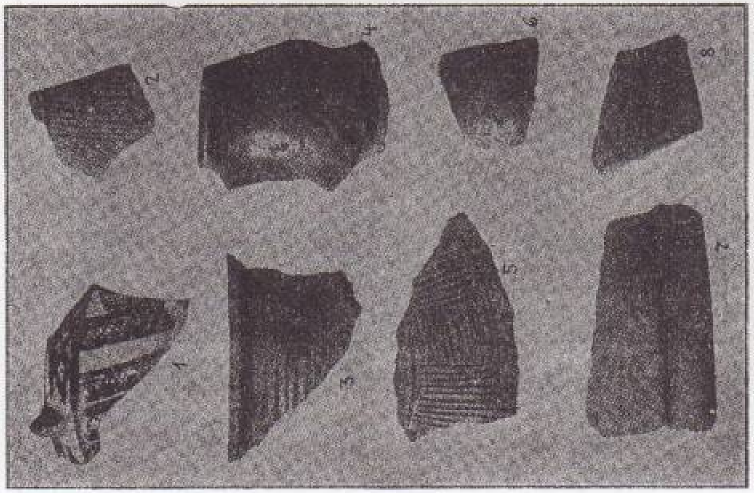
Նկ. 39. Ցեվրոպական նեոլիթյան կերամի-
կայի զարդանկարներ.



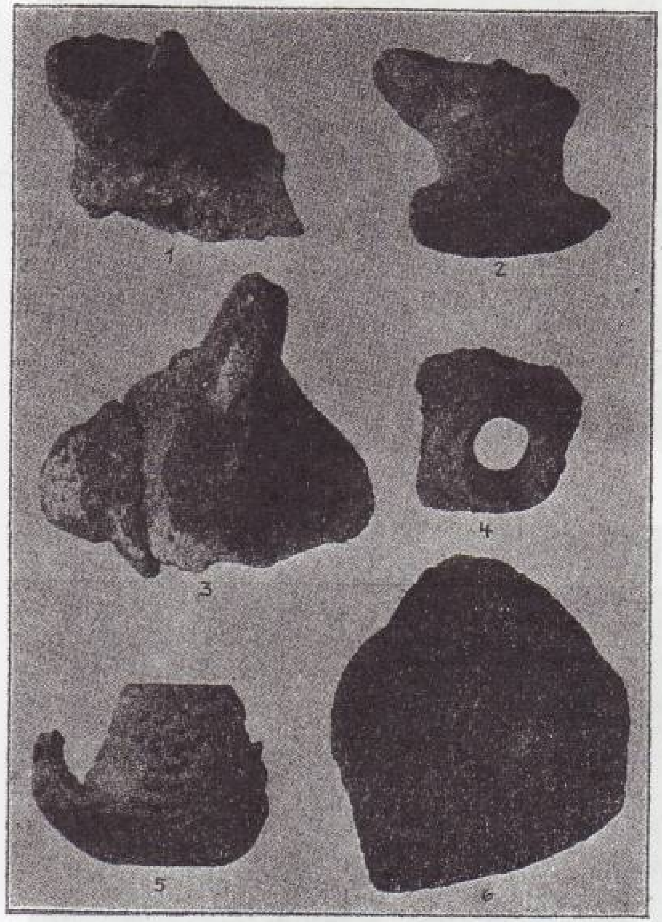
Նկ. 40. Նեոլիթի կավե աճյունակալ Ելյառից.



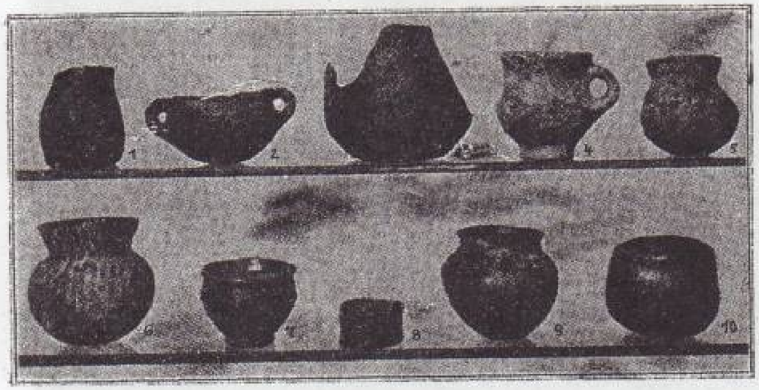
Նկ. 42. Շամիրամալթի. Նեոլիթի կերամիկա խազած



Նկ. 41. Շամիրամալթի. Նեոլիթի կերամիկա ակոսով կարմիր ջնարակով.

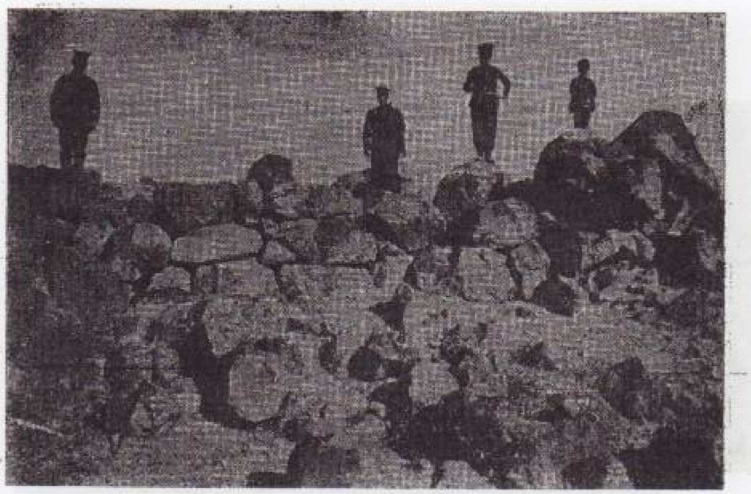


Նկ. 43. Շամիրամալթի. Նեոլիթյան կերամիկա.



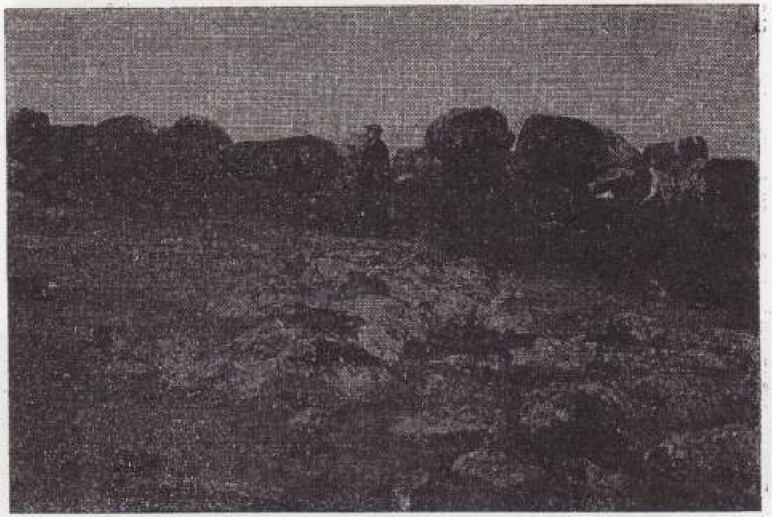
Նկ. 44. Շամիրամալթի. Նեոլիթյան կերամիկա

Նկ. 45. Շամիրամալթի. Նեոլիթյան կերամիկա



Նկ. 46. Ղափլուի մոտերքը հնադարյան բնակարանի պատը: Լուսանկար Թ. Թորամանյանի։

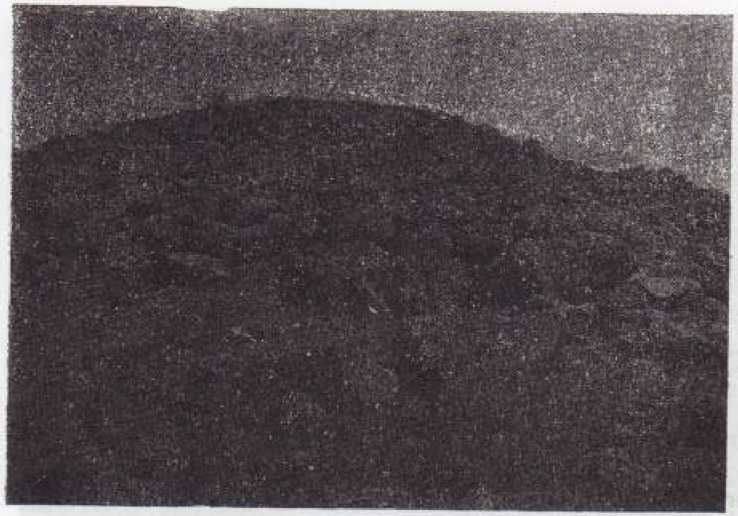
Նկ. 47. Ղուլիջան գյուղի մոտ կիկլոպային ամրոցի մի պարսպի մնացորդ: Լուսանկար Թ. Թորամանյանի:



Նկ. 48. Հոռոմ գյուղի մոտ հնադարյան քաղաքի արտաքին Հ-րդ պարսպի մասը։ Լուսանկար Թ. Թորամանյանի

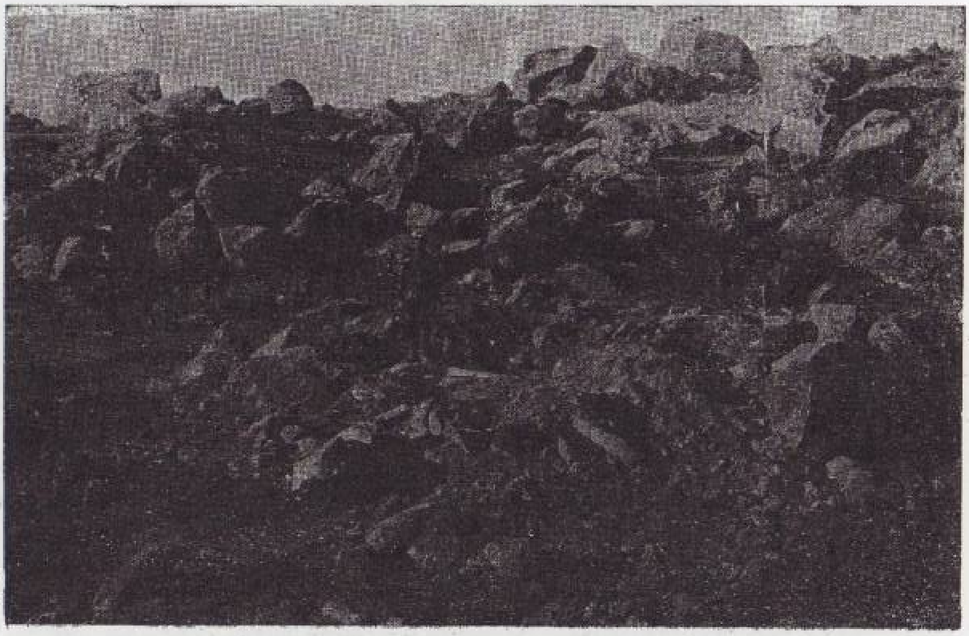
Նկ. 49. Հոռոմ գյուղի մոտ հնադարյան քաղաքի ներքին պարսպի մնացորդ: Լուսանկար Թ. Թորամանյանի:

Նկ. 50. Հոռոմ գյուղի մոտ հնադարյան քաղաքի ներքին պարիսպներից մնացորդ։ Լուսանկար Թ. Թորամանյանի

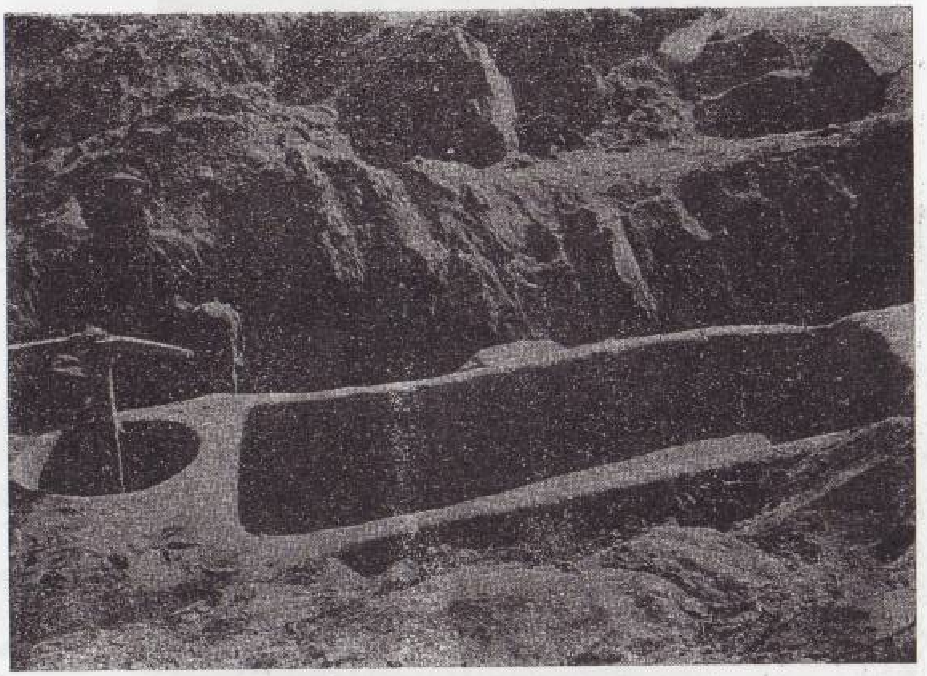


Նկ. 51. Հաջի խալիլի բլուրը շրջապատող հարավային 3-րդ կարգի պարիսպը. Լուսանկար Թ. Թորամանյանի

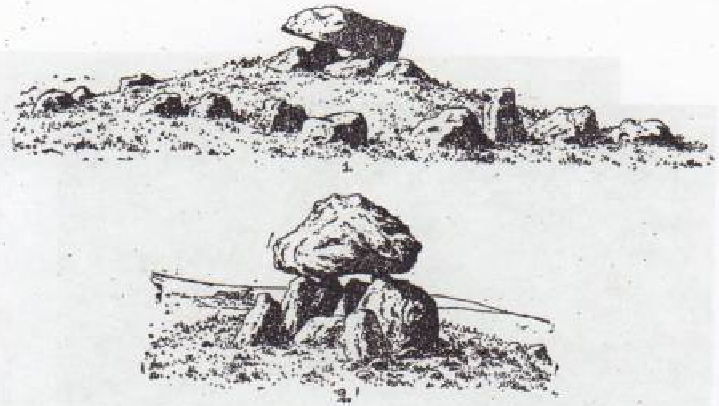
Նկ. 52. Հաջի խալիլի բլուրը շրջապատող 3-րդ կարգի պարսպի մի մասը. Լուսանկար Թ. Թորամանյանի



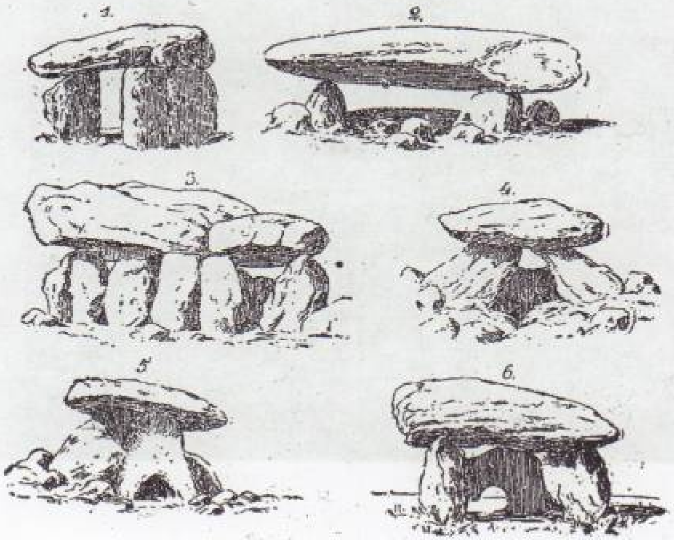
Նկ. 53.
Նեոլիթի քարե_սարկոֆագի դամբան Ելառում։



Նկ. 54. Նեոլիթի քարե սարկոֆագ Ելառում

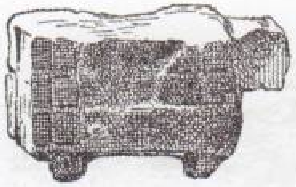


Նկ, 55. Դոլմենների տեսակները Եվրոպայում



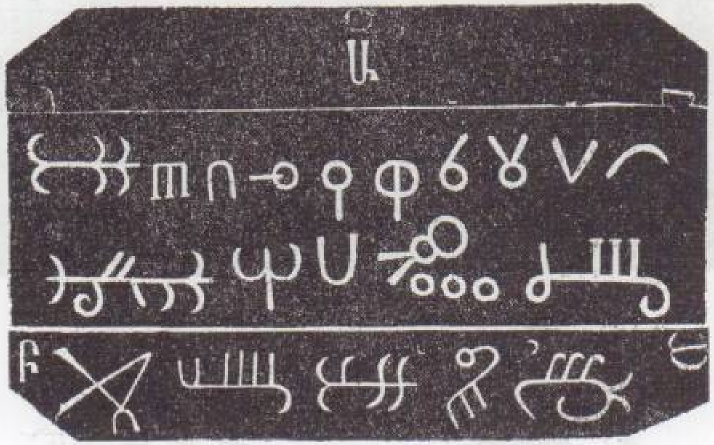
Նկ. 56. Զանազան տիպի դոլմեններ Եվրոպայում

Նկ. 57. Մենհիրներ Շամիրամ գյուղում. Արագածի լանջին.

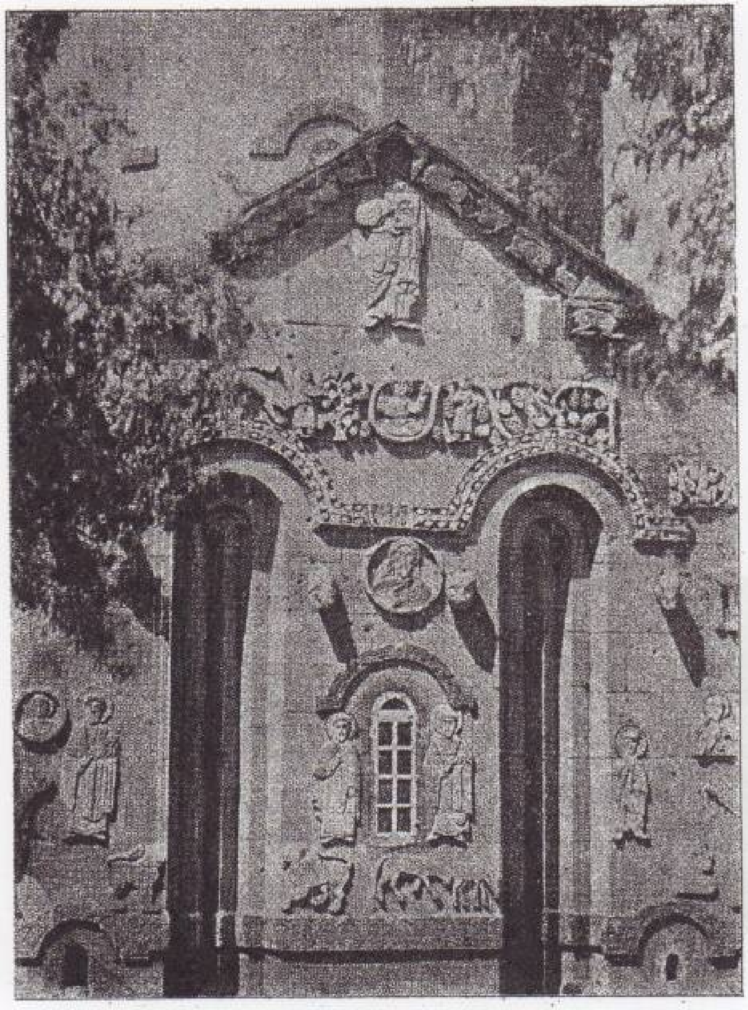


Նկ. 60. Ձիու արձանիկ՝ Հին-Նախիջևանի Քյուլ-թափա գյուղից

Նկ. 61. Ցուլի արձան, գտնված Ղուշչիում



Նկ. 62. Ցոլակերտի (Դաշբուռուն) ժայռերի վրա քանդակված նշանագրեր



Նկ. 63. Կենդանական բարձրաքանդակներ Աղթամարի վանքի պատերի վրա

Նկ. 64. Առյուծի բարձրաքանդակ՝ Անիի պարիսպների վրա

Նկ. 65. Կանայք վարում են չորացած գետի հունը

Նկ. 66. «Հարսնափեսի» քար Վան քաղաքի մոտ

37(47.925)
Ս-17

ԽԱՉԻԿ ՍՏԵՓԱՆԻ ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ
/1873-1940 թթ./

Ծնվել է 1873 թ. օգոստոսին Ղրիմի Կերչ քաղաքում, ծխական քահանայի ընտանիքում: Թեոդոսիայի գիմնազիան ավարտելուց հետո շարունակել է ուսումնառությունը Պետերբուրգի /1895-1900/ եւ Ենայի /1901-1903/ համալսարաններում: 1904-1920 թթ. աշխատակցել է մի շարք պարբերականների Թիֆլիսում ու Շուշիում /"Մշակ", "Տարազ", "Արշալույս", "Սուրհանդակ"/, դասավանդել է Նոր Նախիջեւանի, Ալեքսանդրապոլի թեմական դպրոցներում ու գիմնազիաներում, Էջմիածնի Գեւորգյան ճեմարանում: Նա իր գիտական լայն, բազմաժանր հետաքրքրությունների մեջ նախապատվությունը տվել է պատմաբան-ազգագրագետի եւ պատմաբան-իրավագետի մասնագիտություններին: 1906 թ. Երվանդ Լալայանի հետ հիմնել է Հայոց ազգագրական ընկերությունը եւ եղել է նրա պաշտոնական "Ազգագրական հանդէս"-ի խմբագրակազմի անդամ, որի էջերում էլ լույս են տեսել Խ. Սամվելյանի ուսումնասիրությունները, որոնք նոր խոսք էին այդ բնագավառում:

Նա մասնակցել է ոչ միայն ազգագրական նյութերի հավաքման ու հրատարակության գործին, այլեւ իր գիտական աշխատություններով սկիզբ է դրել հայ ազգագրության գիտական ուսումնասիրությանը եւ նրա մեթոդաբանության մշակմանը:

1921 թ. տեղափոխվել է Երեւան, դասավանդել է հայ մշակույթի եւ իրավունքի պատմություն, հայոց պատմություն եւ արխիվագիտություն պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետում: Միաժամանակ վարել է մի շարք պատասխանատու պաշտոններ: 1924 թվականի մարտից նա Հայաստանի կառավարության որոշմամբ պետական կենտրոնական արխիվի հիմնադիր վարիչն էր, որտեղ պաշտոնավարել է մինչեւ 1934 թ.:

Խ. Սամվելյանի բեղմնավոր գիտական գործունեությունը ընդգրկում էր հայոց հին եւ միջին դարերի պատմությունը, հայ իրավունքի պատմությունը, ազգագրությունը, հնագիտությունը, դրամագիտությունը, վիմագրությունը: Սա նրա ամենամեծ ծառայությունն է հայագիտությանը: Խ. Սամվելյանի երկարատեւ գիտական արդյունավոր գործունեության գնահատականը պետք է լիներ 1940 թվականի սեպտեմբերին ԽՍՀՄ ԳԱ հայկական մասնաճյուղի պատմության ու նյութական մշակույթի ինստիտուտի գիտական խորհրդի նիստը, որը նրան պետք է շնորհեր պատմական դոկտորի գիտական աստիճանը, սակայն նա չհասցրեց լսել իրավամբ իրեն պատկանող այդ հաճելի լուրը:

Նրա գրչին են պատկանում "Հայ իրավունքի պատմություն", "Հայ սովորութական իրավունք", "Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը եւ հին հայոց քաղաքացիական իրավունքը", "Նախնադարյան հասարակության պատմություն", "Խալդական հասարակություն", "Ստրկությունը Հին Հայաստանում", "Հին արեւելքի պատմությունը", "Հին Հայաստանի կուլտուրան" հիմնարար աշխատությունները: