

ՔՆՆԱԴԱՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՄԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

ՄԻՀՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ, «ՎԻՇԱՊ» ՔԱՐԱԿՈԹՈՂՆԵՐԻ ԵՎ ԼԵՌՆԱՅԻՆ ՏԵՄԵՆՈՍՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Միհրականությունը Հին Աշխարհի կարևոր կրոնական ուղղություններից մեկն էր: Ձևավորվելով մի կողմից հնագույն պաշտամունքային հավատալիքների, գրադաշտական ուսմունքի, սեմական բնագանցության և հունական ռացիոնալիստական իմաստասիրության միաձուլման հետևանքով՝ այն աստիճանաբար սերտաճեց հելլենիստական դարաշրջանի ամենաարդիական և տիեզերական կրոնական համակարգին: Միհրականությունը բացառիկ նշանակություն ունեցավ Հին Հայաստանում, և պատահական չէ, որ այն ուղղակիորեն արտացոլվել է հայկական հիշողության շերտագրության մեջ:

Այս իմաստով բնական է, որ միհրականության վերաբերյալ գոյություն ունեն բազմաթիվ հետազոտություններ, որոնք ամփոփված են նաև հայերենով (հմմտ. Ե. Մարգարյանի 2014 թ. Երևանում լույս տեսած «Միհրականությունը հին աշխարհի քաղաքական և կրոնահոգևոր համակարգում. Կոմմազենե, Հայաստան, Հոռմ» գիրքը): Միևնույն ժամանակ, հարկ է նշել, որ խնդիրները, որոնք վերաբերում են այս կրոնական ուղղությանը, ամենևին էլ չեն սպառվել: Նման խնդիրներից հատկապես կարևոր է համեմատաբար քիչ ուսումնասիրված միհրականության առաջացման և դրա սկզբնական դրսևորումների հարցը, որի պատասխանն անհրաժեշտ է փնտրել մի կողմից՝ հնագույն գրավոր և հնագիտական աղբյուրներում, մյուս կողմից էլ՝ ժողովրդական հիշողության մեջ: Ահա խնդիրների այս վերջին ոլորտին է նվիրված Գագիկ Մարտոյանի «Ժողովրդական միհրապաշտությունը և գարնանային տարեմուտը «Սասնա ծռեր»-ում» աշխատանքը (Երևան, «Վան Արյան» հրատ., 2018, 239 էջ), որն էլ այս ակնարկի հիմնական առարկան է: Այս աշխատանքում, միհրապաշտության համատեքստում, հեղինակը քննարկում է հայկական բանագիտությանը, ազգագրությանը և տոմարագիտությանը վերաբերող բազմաթիվ հարցեր: Այդ քննարկումների մեջ կարմիր թելի նման անցնում է հայկական վիշապի կերպարը, որն արտացոլված է ինչպես էպոսում, այնպես էլ հեքիաթում, բայց նաև հնագիտական նյութերում՝ հանձին հնագույն Հայաստանի կարևոր կոթողային հուշարձան վիշապաքարի: Ահա այս վերջին տեսանկյունից էլ կփորձենք ստորև վերլուծել աշխատանքը:

Մինչ բուն քննարկմանն անցնելը նշենք, որ Միհրի պաշտամունքի տեսանկյունից վիշապներին նախկինում անդրադարձել են Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, Թ. Ավդալբեգյանը, Ֆ. Հասարը: Բուն վիշապաքարերը՝ Միհրի և ցլի պաշտամունքի ու պատկերագրության, ինչպես նաև քարից ծնվող հերոսի առասպելային հայացքով մասամբ քննարկել են Հ. Հակոբյանը, Ա. Պետրոսյանը, Լ. Աբրահամյանը: Գ. Մարտոյանի մոտեցման առանձնահատկությունը և նո-

րությունն այն է, որ, փաստորեն, Աստղիկից (Մ. Աբեղյան), Անահիտից (Ատրպետ) և Արայից (Գր. Ղափանցյան) բացի, նաև Միհրն է շեշտվում վիշապաքարերի բնույթի մեկնության համատեքստում:

Ըստ հայտնի տվյալների՝ Միհրը ծնվում է քարից կամ, դաշույնը և ջահը ձեռքին, առանձնանում քարից. դա տեսնում են լեռան վրա թաքնված հովիվները: Ցույը շրջում է լեռնային մարգագետիններում (Միհրը մեծ արոտավայրերի տեր է), Միհրը բռնում է նրա կոտոշներից և ցատկում վրան: Հետո նա դաշույնով սպանում է ցլին. ցլի ողնուղեղից առաջանում է ցորենը/բուսականությունը, արյունից՝ գինին: Ցլի սպանությունը պիտի կրկնվի դարերի վերջում ու առաջ բերի նոր համաշխարհային կարգ: Միհրը առաջինն է նստել լեռների գագաթների վրա, որտեղ կան խոր լճեր, և որտեղից նա վերահսկում է ստորին աշխարհը (Միհրը կապված է նախնական ջրերի հետ): Միհրի կացարանը Հարա լեռն է: Հոգիները ևս հոծ բազմությամբ բնակվում են բարձր լեռներում: Ահա ցլասպան Միհրի հիշյալ հատկանիշները, Ք.ա. III հազ. վերջից սկսած, արտացոլված են հնագիտական նյութերում, որոնց թվում են վիշապաքարերը (էջ 38-39, 55-57, 176, 220): Այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ վիշապաքարերի վրա պատկերված զոհաբերված ցլի և նրա բերանից դուրս եկող ջրի պատկերի համեմատությունը սպանված ցլի ու նրա բերանից դուրս եկող ջրի միհրական պատկերագրության հետ հեղինակն արել է արդեն 2004 թ. Երևանում լույս տեսած իր մեկ այլ՝ «Հայոց դիցարանի գլխավոր եռյակը» գրքում (էջ 63):

Ըստ հեղինակի՝ վիշապաքարերի պատկերագրությունն ամբողջապես միտված է ձմռան և Ցլի նկատմամբ Արևի տարած հաղթանակի փառաբանմանը: Ելնելով այն ժողովրդական հավատալիքից, թե վիշապաքարերն ընկալվել են նաև որպես օղուզի = եզան/ցլի գերեզմաններ, հեղինակը գրում է, թե «սեղանատիպ» վիշապաքարը մի հուշասյուն է, որն առնչվում է եղանակային փոփոխությունների հետ: Հնարավոր է, որ դրանք եղանակների փոփոխության հետ բարձրացվել և իջեցվել են: Իջեցված վիճակում, սրբազան խնջույքների ժամանակ, վիշապաքարը կարող էր ծառայել և՛ որպես ցլի զոհասեղան, և՛ որպես ցլի միսը ճաշակելու համար նախատեսված սեղան: Այս իմաստով պատահական չէ Հայկական լեռնաշխարհում բազմաթիվ Սեղանասարերի առկայությունը, որոնք հիշվում են նաև «Սասնա ծռեր»-ում: Նման սեղաններ, որոնց վրա սպանված ցլի մարմինն էին ճաշակում, հայտնի են հռոմեական շրջանի միթրեոմներից (էջ 170-172):

Հեղինակը վիշապաքարերը չի համարում բարձրարվեստ գործեր և դրանց պատկերագրությունը համեմատում է միհրական տավրոքտոն պատկերների հետ, որոնք արտահայտում են բոլորին արդեն հայտնի խորհրդանիշը և մանրամասների կարիք չունեն: Վիշապաքարը առավելապես մոտենում է կոնցեպտուալիստական արվեստին, երբ երևույթը ճանաչելու համար կարևորվում է դրա խորհրդանիշը, քան բուն օբյեկտի ռեալականությունը: Տվյալ դեպքում ոչ թե ցլին մանրամասն պատկերելն է եղել քանդակագործի նպատակը,

այլ ցլագոհաբերման գաղափարը հուշելը, որից հետո մոտ կանգնած ծիսարարի մտապատկերում հառնել է ցլային դիցաբանության ողջ ընթացքը (էջ 168):

Ելնելով վերջին շրջանի հնագիտական հետազոտությունների և համապատասխան լանդշաֆտային վերակազմությունների արդյունքից՝ հեղինակը գրում է, թե վիշապաքարերի միջավայրը հուն. *տեմենուսի* տպավորություն է ստեղծում (բնակավայրերից և առօրյայից հեռու սրբազան տարածք, որտեղից կարելի է մի աշխարհից մյուսը ներթափանցել = axis mundi): Վիշապաքարերը նման սրբազան տարածքների կենտրոնում են գտնվում, ինչպես սուրբ մասունքը՝ տաճարում (=բնության մեջ): Նման տարածքները համեմատվում են միթրեոմների հետ, որոնք գտնվում էին լեռներում՝ քարայրների, ջրավազանների, աղբյուրների և առվակների մոտ, քանի որ ջուրը համապատասխան ծիսակատարությունների կարևոր բաղադրիչն էր (էջ 165-167):

Աշխատանքում Միհրը, վիշապի կերպարը և ընդհանրապես դիցաբանական երևույթները ներկայացվում են օրացուցային-տոմարական-օդերևութաբանական համատեքստում, որով ինչ-որ տեղ հեղինակը շարունակում է միջնադարյան հայ հեղինակների (հմմտ. Եզնիկ I. ԻԵ, Թովմա Արծրունի III. Ը, Թ) ոճը: Թեև «աստղաբաշխական մոտեցումը» աշխատանքում չափազանցված է, սակայն, ի տարբերություն աստեղային երկնքի տվյալները չարաշահող այլ՝ առավելապես սիրողական մակարդակի հեղինակների, Գ. Մարտոյանը համաձայնեցնում է իր տվյալները հնագիտական վերլուծությունների և թվագրությունների հետ և հաճախ ելնում դրանցից, որը մեթոդապես արդարացված է: Այսպես, վիշապաքարերի թվագրության վերաբերյալ, իր ստացած հաշվարկները համընկնում են հնագիտական վերջին տվյալների հետ, ըստ որոնց՝ դրանք վերաբերում են Ք.ա. III-II հազ. սահմանին (էջ 164, 168-169, 204-205): Հնագիտական տեսանկյունից այս ժամանակահատվածը կարևոր կլիմայական, տնտեսական, մշակութային, քաղաքական և աշխարհայացքային փոփոխությունների մի շրջան է, որն էլ ենթադրում է հեղինակը՝ ելնելով իր նյութից: Այստեղ կցանկանայինք նաև շեշտել, որ միհրականությունը հետազոտելիս աստղաբաշխական հենքի օգտագործումը ինչ-որ տեղ արդարացվում է, քանի որ այս ուսմունքում Կենդանակերպի մեկնությունները խաղացել են կարևորագույն դեր, իսկ միհրական սրբավայրերն էլ եղել են որոշակի աստղագուշակարաններ (այս մասին գրում է նաև Ե. Մարգարյանը հիշյալ աշխատանքում, էջ 154-168):

Նախահելլենիստական Հայաստանի հոգևոր մշակույթի երևույթները մեկնելիս միհրականության ընդգծումը, ինչպես նաև Հայաստանում գոյություն ունեցած յուրահատուկ/նախնական միհրականության առկայության մասին տեսակետ զարգացնելը, կարծում ենք, արդարացված է ոչ միայն այն պատճառով, որ քարից ծնվող վիշապային աստվածության մոտիվի նախնական տարբերակը, ինչպես գրում է հայտնի գերմանացի խեթագետ Ֆ. Հասսը, «ձևավորվել է Ք. ա. II հազ. սկզբներին Վանա լճի և Կովկասի միջև ընկած շրջանում» (Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, Mainz am Rhein,

1982, S. 213), իսկ ըստ հելլենիստական ավանդության՝ Հայաստանը համարվել է Միհրի հայտնության (էպիֆանեայի) վայրը, այլև այն պատճառով, որ Հայաստանում և նրա անմիջական հարևանությամբ առկա են միհրականության ոճի պատկերացումների գոյության անընդհատական տվյալներ: Օրինակ, ակնհայտ է միհրականության որոշակի առկայություն ուրարտական միջավայրում և նույնիսկ դրանից առաջ. հիշենք, որ Միհրի հնագույն վկայությունը Միթրաշիլ ձևով հանդիպում է Ք. ա. XIV դ. խեթա-խուդիական արքայական պայմանագրում՝ միտանիական-հնդիրանական այլ աստվածությունների անունների հետ մեկտեղ, ինչպես նաև Ալալախի, Նուզիի, Բողազքոյի թեոֆոր անվանաբանության մեջ (Ե. Մարգարյան, նշվ. աշխ., էջ 138-144):

Այս տեսանկյունից վիշապաքարերի առնչումը միհրականությանը ավելի է հնացնում այդ ուսմունքի նախնական ձևերի գոյության հնարավորությունը: Հաշվի առնելով Միհրի քարածնության և ցլասպանության մոտիվները, նրա՝ բարձր լեռների և լեռնային մարգագետինների ու լճերի հետ առնչության հանգամանքը, հիրավի չի բացառվում, որ սինկրետիկ պաշտամունքների հետ առնչվող վիշապաքարերը, ի թիվս այլոց, կարող են կապված լինել նաև նախամիհրական կրոնական ընկալումների հետ:

Կարծում ենք, հեղինակը ճիշտ է արել վիշապային լանդշաֆտների և տեմենոսների համեմատությունը: Հայկական սրբավայրերի մասին խոսելիս Ե. Մարգարյանը նույն աշխատության մեջ (էջ 138-140) իրավամբ նկատել է, որ դրանք նման էին հին ճապոնական սինթո սրբատեղիներին, որոնք աստվածների և բնության ուժերի անձեռակերտ բացօթյա պարզ պաշտամունքային վայրեր էին: Իրանում նման սրբատեղիները կոչվում էին *այադանա*, Հին Հունաստանում՝ *տեմենոս*, որոնք հիմնականում բնակավայրերից հեռու էին, նաև լեռներում, բարձունքների վրա և ներկայացված էին բազիլիներով: Այդպիսին էին նաև միհրական սրբավայրերը՝ մեհյանները, որոնց բնորոշ էին համապատասխան ուխտագնացություններ:

Այս տեսանկյունից Գառնիի տաճարի միհրական լինելու հանգամանքը կարող է պատասխան տալ այն հարցին, թե ինչ գործ ունի այդ տեմենոսի տարածքում վիշապաքարը, որի վրա ուրարտական արքա Արգիշտի I-ը Ք.ա. VIII դ. պիտի թողներ իր սեպագիր արձանագրությունը:

Հաջողված է հեղինակի այն կարծիքը, թե եղանակների փոփոխության հետ վիշապաքարը կարող էր բարձրացվել և իջեցվել, իսկ իջեցված վիճակում, սրբազան խնջույքների ժամանակ, օգտագործվեր որպես գոհասեղան կամ ցլի միսը ճաշակելու համար նախատեսված սեղան: Համենայն դեպս, վերջին շրջանի մեր պեղումները Արագածի հարավային բարձունքներում (Տիրինկատար) ցույց են տալիս, որ այդ կոթողները կարող էին բարձրացվել և իջեցվել ու նույնիսկ՝ թաղվել:

Չընդունելով հեղինակի տեսակետը վիշապաքարերի ոչ լիարժեք արվեստի գործ լինելու մասին, կարծում ենք, որ շատ ճիշտ է այդ կոթողները կոնցեպտուալիստական արվեստի տեսանկյունից դիտարկելը: Ընդհանրա-

պես, պարզ մոնումենտալիզմը, խորհրդանշանային մոտեցումը, ավելորդ ձևերի բացակայությունը Հայկական լեռնաշխարհի բոլոր ժամանակաշրջանների արվեստի կարևորագույն առանձնահատկությունն են:

Վիշապները և դրանց մարմնավորում վիշապաքարերն այն բացառիկ հուշարձաններն են, որոնց մասին հիշողությունն արտացոլված է հայկական էպոսում և հեքիաթներում: Այս իմաստով հեղինակի առասպելական սյուժեների համեմատությունները վիշապաքարերի հետ լիովին արդարացված են:

Այստեղ, լրացնելով հեղինակին, կցանկանայինք շեշտել, որ միհրականության ցլա/վիշապային կողմ որոշակի համադրության եզրեր ունի զրադաշտականության հետ: Ժ. Դյումեզիլը իր «Հնդեվրոպացիների գերագույն աստվածները» հայտնի գրքում (ռուսերեն թարգմանությունը լույս է տեսել Մոսկվայում, 1986 թ.) ցույց է տալիս, որ Ահուրամազդայի ստեղծած և Զրադաշտին ենթարկվող դրական «ցլի ոգին» էական դեր է խաղում այս կրոնական համակարգում: Ինչպես միհրականության մեջ, այդ նախնական ցլի մահվանից հետո նրա արյունից առաջանում է խաղողի վազը: Զրադաշտը «ցուլ» է անվանում նրանց, ովքեր արարում են աստվածության կամքը: Գուպատշահը՝ զրադաշտականության հոգևոր հայրը նախահայրենիք Արիանա վեջայից, մարդացու է, որ միշտ ծովի ափին է, որտեղ զոհ է մատուցում և օրհնված ջրով հեղումներ իրականացնում: Նրա ընկերը՝ Սրոշը, չար ուժերի դեմ պայքարողն է, հոգևոր և աշխարհիկ հասարակության հավասարակշռողը, նույնպես կիսացու է և զոհաբերություններ ու հեղումներ է անում սուրբ ջրով: Նա թռչնի (աքլորի) միջոցով մարդկանց կոչում է խոհեմության. եթե չլինեն այդ զոհաբերությունները, աշխարհը կկորցնի իր հավասարակշռությունը (էջ 105-108): Ամեն գիշեր Ահրիմանն ուղարկում է իր ուժերին իրականացնելու կործանող գործառույթը. դեպի ծովերը՝ դրանց չորացնելու, դեպի սպիտակ համան՝ որ մեռյալները չլենդանանան, դեպի լեռները՝ քանի որ վերջիններս կազմում են երկրի առանցքը: Այս ամենը կանխելը ձկան և թռչնի հիմնական խնդիրն է: Վերջիններս ի հայտ են գալիս, ի թիվս այլոց, խառնէակների և վիշապների կերպարներում: Այսպես, գերբնական ուժ ունեցող Կարա ծուկը բնակվում է ծովի խորքերում և ջրային կենդանիներից ամենահարգվածն է: Նա մասամբ կապվում է ամպրոպի աստվածության հետ, իսկ նրա ինքնությունը սահմանվում է որպես «Յլաձուկ» (Gāw-Māhik), որի գոռոցը վերացնում է չարի նկատմամբ վախը: Նրա հիմնական գործառույթը հավերժության համան կրող Կենաց ծառը Ահրիմանից պահպանելն է: Կենաց ծառի հետ են առնչվում նաև թռչունները, օրինակ՝ Սեն-Մուրվ թռչունը, որը նստում է համաշխարհային ծովի մեջտեղում գտնվող կենաց ծառի վրա, իսկ նրա շարժումներից ընկած սերմերը տարածվելով՝ նպաստում են անձրևի բազմապատկմանը (այս մասին հմմտ. H.W. Haussig, Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV, Stuttgart, 1974/1982, S. 343-347):

Ավելացնենք նաև, որ միհրականության նման զրադաշտականությանը ևս սկզբնապես տաճարական կառույցներ բնորոշ չեն եղել, պաշտամունքն ու զոհաբերությունները (արևին, լուսին, հողին, կրակին, ջրին, քամիներին) ի-

րականացվել են բաց երկնքի տակ՝ լեռներում. գերագույն աստվածությունների (Արամազդի և Անահիտի) պաշտամունքային կենտրոնները նույնպես գտնվել են բարձր լեռներում, որի մասին վկայում է արդեն Հերոդոտոսը (I, 131):

Հիշյալ նկարագրությունները, ընդհուպ Տլաձկան բացառիկ հիշատակությունը, էապես զուգադրելի են վիշապաքարերի վերաբերյալ հայտնի հնագիտական տվյալների հետ: Ընդ որում, թեև զրադաշտականության և միհրականության վիշապային ընկալումներում կան որոշակի տարբերություններ (օրինակ՝ ցուլը զրադաշտականության մեջ զուտ դրական կերպար է, հակառակորդ չունի, բացակայում են ցլասպանության սյուժեն և կենդանակերպային բնույթը), այնուամենայնիվ, բազմաթիվ առանձնահատկություններով դրանք համընկնում են: Մի կողմից՝ այդ ընկալումների զգալի մասը կարող է ունենալ արխայիկ/նախնական/համընդհանուր՝ հնդիրանական կամ հնդեվրոպական գուցե նաև սուբստրատային ծագում: Մյուս կողմից էլ հայտնի է, որ զրադաշտականությունն ինքն առատորեն օգտվել է Միհրի պաշտամունքից, որն իր արևային դիցաբանությամբ, անշուշտ, ավելի արխայիկ է: Եվ ահա այստեղ է, որ կարևորվում է ժողովրդական միհրապաշտության ենթաշերտը, որը պահպանվել է հայկական հիշողության մեջ և արտացոլված է գլխավորապես «Սասնա ծռեր»-ում և հրաշապատում հեքիաթում, որտեղ, ինչպես գրում է Գ. Մարտոյանը իր «Օձավիշապ արևի դիցաբանությունը» գրքում (Երևան, 2001, էջ 11), «վիշապը ներկայացնում է բնության մահացման և տիեզերական քաոսային ուժեր: Նրա պարտությամբ (քարացմամբ) սկսվում է նոր տարվա տոնակատարությունը, և աշխարհում հաստատվում կարգ ու կանոնը: Ժողովուրդը, վիշապաքարեր կանգնեցնելով, այդպես է կամենում տեսնել վիշապին, որն ամբողջ ձմեռ իրենց էր քարացած պահել»:

Քննարկվող աշխատանքը զերծ չէ նաև որոշ բացթողումներից: Այսպես, հիմնականում հղված չեն շրջանառվող նկարները: Գրականության ցանկը միասնական ձևով չէ տրված՝ մեկ գրվում են հեղինակների անունները, մեկ սկզբնատառերը (որը դժվարացնում է նրանից օգտվելը): Աշխատանքն ունի մեծ վերջաբան, բայց ոչ եզրակացություններ. դրանք կարևոր կարող էին լինել հեղինակի վերջնական պատկերացումները հասկանալու համար: Աշխատանքն էապես կշահեր, եթե լինեին անվանացանկեր: Օգտագործված չեն թեմային ուղղակիորեն վերաբերող մի շարք հեղինակների աշխատանքներ՝ հայկական հեքիաթի (Ս. Գուլակյան, Ե. Ջաքարյան, Թ. Հայրապետյան), էպոսի (Գր. Գրիգորյան, Ա. Սահակյան), նախաքրիստոնեական կրոնի (Ն. Էմին, Ա. Կարիեր, Կ. Կոստանյանց) համատեքստում: Այնուամենայնիվ, հեղինակին հաջողվել է նկատել միհրականության, վիշապաքարերի և վերջիններիս մշակութային համատեքստի մի շարք կարևոր առանձնահատկություններ և էական լրացումներ կատարել:

ԱՐՄԵՆ ԲՈՐՈՒՅԱՆ

Պատմական գիտությունների թեկնածու