

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՈՒՆՄԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՆԱԽԱԴԻՅԱԼՆԵՐԸ

Ռաֆայել Պապայան

Հոգևածում հայ մինչքրիստոնեական կրոնը համադրվում է դասական հեթանոսության և մերձարևելյան տարածքում մեծ ազդեցություն ունեցած զրադաշտականության հետ: Ի տարբերություն այն կարծիքի, թե հայ հեթանոսությունը զրադաշտականի գրեթե կրկնօրինակումն է (Լեո, Մ.Աբեղյան և այլք), հոգևածում շեշտադրվում են հայկական հին հավատքի հենց տարբերությունները հեթանոսությանը բնորոշ որոշ ընկալումներից և մասնավորապես՝ պարթևական կրոնական համակարգից: Աշխատության հիմնական առանցքն այն է, որ հայոց հոգևոր զարգացումները եղել են շարունակական և, ի տարբերություն այսօր շահարկվող որոշ կարծիքների, ինչպես միշտ, այնպես էլ քրիստոնեության ընդունման ընթացքում չեն վերացրել ազգային արժեքները: Հայ հին կրոնի ընդերքում հայտնաբերված մի շարք բաղադրյալներ և առանձնահատկություններ վկայում են, որ հայ հավատալիքներում բավականին ակտիվ են եղել տարրեր և երանգներ, որոնք մերձեցրել են հայ հավատքը միաստվածությանը: Այդ տարրերը դիտվում են որպես ավելի հին, սկզբնական ընկալումներ, որոնց հետագայում գումարվել են որոշակի պոլիթեիստական շերտավորումներ: Ուստի Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումը որպես պետական կրոն չի կարող ընկալվել իբրև օտարամուտ գաղափարների պարտադրանք: 301թ. հայոց դարձն ունեցել է լուրջ նախադրյալներ հայ մինչքրիստոնեական հավատալիքներում:

Հայաստանում 301թ. տեղի ունեցած իրադարձությունը՝ քրիստոնեության ընդունումը որպես պետական կրոն, սկզբունքորեն տարբերվում է Բյուզանդիայում 312-ին տեղի ունեցածից՝ քրիստոնեության պաշտոնականացումից: Միլանի Էդիքտով (հրովարտակով) սոսկ դադարեցվեց քրիստոնյաների և քրիստոնեական համայնքների հետապնդումը, և քրիստոնեությունն օրինականացվեց իբրև գոյության իրավունք ունեցող ևս մեկ կրոն մյուսների շարքում, ինքը՝ կայսր Կոստանդինոսը, մկրտվեց ավելի ուշ: Մինչդեռ Հայաստանում քրիստոնեությունն ընդունվեց որպես համընդհանուր և միակ պաշտոնական կրոն, ու խաչի առջև խոնարհվեցին և թագավորը, և՛ ողջ պետական ավագանին ու նրանց հետ՝ ողջ ժողովուրդը: «Կայծակնային» քրիստոնեացման այս փաստն ինքնըստինքյան առեղծվածային պիտի թվա և բացատրության կարիք ունի: Գիտական շրջանառության մեջ տեղ գտած բացատրությունները բավարար չեն և չեն կարող դիտվել որպես արծարծված հարցի պատասխան, քանի որ ոչ միայն փաստարկների բա-

վարար բազա չունեն, այլև ընդհանրապես գուրկ են որևէ փաստարկից:

Բացատրություններից ամենապարզունակը հանգեցնում է ուժային տարբերակի՝ առաջ քաշելով բռնի կրոնական հեղաշրջման վարկածը, դրույթ, որն ավելի շուտ կոմունիստական հակաքրիստոնեական քարոզչության հետևանք է և չի հաստատվում մեզ հասած աղբյուրներով: Այս վարկածին սովորաբար կցված հղումներն Ագաթանգեղոսի «Պատմություն Հայոց» աշխատությանը համոզիչ չեն և չեն հիմնավորվում պատմիչի բուն տեքստով, ուր չկա ոչ մի բառ մարդկանց հանդեպ կատարված բռնությունների մասին, այլ առկա են սոսկ առանձին մեհյանների տապալման հիշատակումներ: Այս դրվագներից մի քանիսում առկա վկայությունները մեհյանից դևերի փախուստի մասին ունեն մեկնաբանել են իբրև բռնի հավատափոխության փաստարկ՝ ելնելով աթեիստական այն ըմբռնումից, թե դևեր գոյություն չունեն և ուրեմն սա մարդկանց մասին է ասված, և հաշվի չառնելով, որ քրիստոնյա հեղինակը հետևում է քրիստոնեական ըմբռնումներին, ըստ որոնց հեթանոսական մեհյանում կենտրոնացված են «դևեր» կոչվող չար ոգիները, իսկ հեթանոսական «*deus*»-ը քրիստոնեական արժեհամակարգում նույն դևն է:

Ուժային ներգործության վարկածին նպաստել է նաև Ագաթանգեղոսի աշխատության մեջ «գորք» բառի ընկալումն իբրև զինված ուժեր: Մինչդեռ, ըստ ողջ շարադրանքի, այդ բառն օգտագործված է այլ իմաստով՝ այն մատնանշում է թագավորին և Ս.Գրիգորին **գորավիզ եղած, գորակցող** բազմությունը՝ հասարակության բոլոր խավերի ընդգրկումով. «Ամբողջ գորքը առհասարակ կուտակվեց՝ մեծամեծներ, կուսակալներ, գավառապետներ, պատվավորներ, պատվականներ, գորավարներ, պետեր, իշխաններ, նախարարներ, ազատներ, դատավորներ ու գորագլուխներ» [1, էջ 125]: Անահիտի արձանի ու Նանեի մեհյանի տապալողը ոչ թե արքայական զինուժն էր, այլ **«դարձի եկած գորքերով** այնտեղ հասածները, սուրբ Գրիգորը թագավորով հանդերձ» [1, էջ 123]: Ուժային վարկածը նաև անմիջականորեն է հերքվում. Ագաթանգեղոսը հատկապես ընդգծում է, որ Գրիգոր Լուսավորիչն իր միսիոներական գործունեության ընթացքում «չէր ապավինում թագավորի ահին ու սաստին՝ ամենքին հնազանդեցնելու համար» [1, էջ 124]:

Իհարկե, միամտություն կլիներ պնդել, թե այս ողջ ընթացքում կրոնական ընդհարումներ ընդհանրապես չեն եղել: Բայց եթե հակամարտություններ են եղել, դրանք եղել են ազգի ներսում, իսկ բռնի հավատափոխությունը ենթադրում է ոչ թե ներքին անխուսափելի խմորումներ, այլ այլակրոն ազգի կամ պետության ուժային ներգործություն: Այդպիսի բռնի հավատափոխության փորձ կատարեցին Սասանյանները՝ ձգտելով հայերին մղել «դեպի մագդեական կրոնը», և հենց այդ տարիներին, երբ «մեր աշխարհը [...]

ավերվում ամայանում էր», հիմնահատակ արվեցին հայ հին տաճարները [2, էջ 216, 218]: Իսկ հայոց դարձի ժամանակ անխուսափելի ընդհարումները, որոնց ընթացքում նաեւ որոշ տաճարներ են կործանվել, չեն կարող դիտվել իբրև ուժի գործադրում ազգի հանդեպ: Բնակչության հետ, ըստ Ագաթանգեղոսի և այլ հեղինակավոր աղբյուրների, տարվել է սոսկ քարոզչական աշխատանք, որը մանրամասնորեն վերարտադրված է՝ ներառյալ քարոզների ընդարձակ տեքստերը: Հատկապես ուշագրավ է, որ քահանա և եպիսկոպոս էին ձեռնադրվում անգամ քրմերի զավակները, նրանց համար կազմակերպվում էին դպրոցներ և դասընթացներ [1, էջ 121, 138, 140]: Ըստ Մովսես Խորենացու, թագավորը, երբ պատահեց, որ քարոզչությունը չտվեց ցանկալի արդյունք, ոչ թե ուժ գործադրեց անխոհեմ հպատակների նկատմամբ, ինչն, իհարկե, կարող էր անել, այլ վիրավորված հեռացավ [2, էջ 159]:

Հետևաբար, հայերի բռնի քրիստոնեացման վարկածը չի «աշխատում», եթե հավատարիմ մնանք այս իրադարձությունների վերաբերյալ մեզ հասած գրավոր աղբյուրներին, ու նաեւ չի տեղավորվում հայ ժողովրդի ազգային նկարագրի, նրա մենթալիտետի շրջանակում: Իր հավատքի անկոտրուն հետևորդ համարվող ազգը չէր կարող այդքան արագ և դյուրին դավանափոխ լինել, դեն նետել դարավոր, եթե ոչ հազարամյակների իր կրոնական համոզմունքները և հլու-հնազանդ ընդունել իրեն պարտադրված այլ կրոն: Պատմության քառուղիներում հայ ժողովուրդը հզոր տերությունների դեմ անհավասար պայքարում հազարավոր գոհեր է ունեցել, ընդարձակ տարածքներ կորցրել, բայց անսասան է պահել իր կրոնը և հավատարիմ մնացել նախնիների դավանանքին՝ ինչպես V դարում՝ կռվելով Պարսկաստանի դեմ, այնպես էլ ավելի ուշ՝ դարերի ընթացքում լինելով այլադավան տերությունների լծի տակ, այդ թվում՝ արաբների, մոնղոլների, ի վերջո Թուրքիայի, ուր XX դարասկզբում 1,5 միլիոն հայեր մարտիրոսությունն ու նահատակությունը գերադասեցին մահմեդականացումից, մնացյալը պահպանեց իր հավատքը փախուստի դիմելով, ընդ որում՝ իր հետ տանելով ու փրկելով ոչ այնքան կայքը, որքան սուրբ գրքերը՝ Աստվածաշունչը և եկեղեցու հայրերի գրվածքները:

Պատմաբանների մյուս բացատրությունը քաղաքական նպատակահարմարության վարկածն է: Բայց քաղաքական փաստարկները, ինչքան էլ ազդեցիկ լինեին թագավորի և պետական ու քաղաքական վերնախավի համար, չէին կարող նույնչափ համոզիչ լինել հասարակ մարդկանց համար: Բացի այդ, կրոնական այդ ռեֆորմի քաղաքական ձեռքբերումները չափազանց կասկածելի են. ընդունել մի կրոն, որը ոչ միայն աշխարհում ոչ մի երկիր կամ ազգ չէր ճանաչել, այլև ամենուր դաժանորեն հետապնդվում էր՝ ոչնչով չէր խոստանում ամրապնդել Հայաստանի ո՛չ քաղաքական, ո՛չ կրո-

նական դիրքերը: Հակառակը՝ նմանօրինակ հեղաշրջումը սպառնում էր գրադաշտական պարսիկների և հույն-հռոմեական դասական հեթանոսության շրջապատում գտնվող երկրին դառնալ վերջիններիս մշտական համատեղ հարձակումների թիրախ:

Հետևաբար, անհրաժեշտ է փնտրել ոչ թե արտաքին՝ քաղաքական, աշխարհաքաղաքական կամ այլ հիմնավորումներ, այլ ներկրոնական, ինչն ավելի ընդունելի է, եթե խոսքը վերաբերում է կրոնին՝ ֆենոմեն, որը դադարում է այդպիսին լինել, եթե ընդունված է այլ կոնյունկտուրային հիմնավորումներով, որոնք սկզբունքորեն անհամատեղելի են կրոնի ընկալման հետ՝ որպես միակ և անփոփոխ ճշմարտություն, որը կախման մեջ չէ աշխարհում հարափոփոխ հանգամանքներից:

* * *

Ուրեմն ո՞րն է հայ ժողովրդի այդքան արագ և, ըստ վկայությունների, անցավ մկրտության առեղծվածը: Անշուշտ, համաձայն բազում վկայությունների և հայ եկեղեցական ավանդույթի, դեռ I դարում Ս.Բարդուղիմեոս և Ս.Թադեոս առաքյալները Հայաստանում քարոզել են քրիստոնեական ուսմունքը և հիմնադրել Հայ Եկեղեցին, ինչի շնորհիվ էլ դարերի ընթացքում այն սրբորեն պահպանել է իր Առաքելական կարգավիճակն ու անվանումը: Մինչ Հայաստանի համընդհանուր մկրտությունը այստեղ արդեն գոյություն ունեին քրիստոնեական համայնքներ և երկու եպիսկոպոսական աթոռ: Բայց սա էլ չի կարող դիտվել որպես պատասխան այն հարցին, թե ինչու հենց Հայաստանին վիճակվեց լինել առաջին քրիստոնյա պետությունը. չէ՞ որ նույն իրավիճակն էր Մերձավոր Արևմուտքի շատ երկրներում և Հռոմում, սակայն առաջինը եղավ Հայաստանը:

Համարձակվում ենք ենթադրել, որ Հայաստանը դարձավ «նախաձեռնող» մի ընթացքի, որով քրիստոնեությունը հետագայում վերածվեց համաշխարհային ամենաազդեցիկ կրոններից մեկի, այն պատճառով, որ հայերի մինչքրիստոնեական հավատալիքներում առկա էին նոր վարդապետությանը շատ թե քիչ համահունչ որոշակի բաղադրյալներ:

Ցավոք, հայ ժողովրդի կրոնական պատմության մինչքրիստոնեական շրջանը չափազանց քիչ է ուսումնասիրված: Թեպետ այս հարցին անդրադարձել են և՛ հայ, և՛ այլազգի հեղինակներ, այնուհանդերձ, տեղեկությունները հայերի մինչքրիստոնեական հավատալիքների մասին չափազանց քիչ են պահպանված գրավոր և հնագիտական նյութերի սակավության պատճառով [3-11]: Սակայն շատ բան կարելի է վերծանել հայ հոգևոր մշակույթի այս մշուշոտ շերտում՝ դիտարկելով այն Մերձավոր Արևելքի կրոնական խճանկարի ընդհանուր համակարգում: Մեզ հետաքրքրող ժամա-

նակաշրջանում այստեղ ամենաազդեցիկ և լայն տարածում գտած կրոնը զրադաշտականությունն էր: Կողք կողքի գտնվող հոգևոր-մշակութային համակարգերը, որքան էլ ուրույն, չեն կարող լինել միմյանցից մեկուսացված և այս կամ այն չափով չթողնել իրենց ազդեցությունը միմյանց վրա: Կրոնական առումով այս տարածաշրջանն առանձնանում է նրանով, որ հանդիսանում է միաստվածություն դավանող և այսօր համաշխարհային մեծ դերակատարություն ունեցող կրոնների՝ հուդայականության, քրիստոնեության և մահմեդականության օրրան: Սրանց պետք է ավելացնել այսօր արդեն ազդեցությունը կորցրած, բայց հնում ոչ պակաս ազդեցություն ունեցած զրադաշտականությունը, որը շատ գիտնականներ դիտում են իբրև նույնպես միաստվածություն դավանող պատմական կրոններից մեկը, թեպետ բազմազան հեթանոսական շերտավորումներով:

Բնական է, որ հայ հեթանոսությունն էլ, մերձարևելյան այս արեալում ձևավորված կրոն լինելով, իր մեջ պիտի ամփոփած լիներ բազում տարրեր, որոնք ընդհանուր են տարածաշրջանի համար: Ուստի հայ մինչքրիստոնեական հավատալիքների ուսումնասիրման համար անհրաժեշտ գրավոր կամ այլ աղբյուրների բացակայությունը կարող է գոնե մասամբ փոխհատուցվել, եթե հաշվի առնենք այս ընդհանրությունները և, որպես օժանդակ նյութ, դիմենք զրադաշտականությանը՝ առայժմ մի կողմ թողնելով հավատալիքների տարածման գեոէթնիկական ուղղվածությունը:

Նախ, դիտարկենք երկու կրոնների օնոմաստիկան (անվանաբանությունը), ուր աչքի է ընկնում աստվածների անունների մասնակի համընկնումը: Այսպես, Արամազդ, Անահիտ, Միհր անուններն ակնհայտորեն ձայնակցում են զրադաշտական Ահուրա-Մազդա, Արդվիսուրա-Անախիտա և Միթր-Միխր աստվածների անուններին: Անկասկած, դրանք չեն կարող դիտվել որպես զուտ հնչյունաբանական բնույթի մեխանիկական զուգադիպություններ, որոնք ոչ մի կերպ չեն առնչվում այս աստվածությունների այլ բնութագրերին:

Ծագումնաբանական առումով, ինչպես Ահուրա-Մազդան, այնպես էլ Արամազդը հանդես են գալիս որպես հայր-աստվածներ, ինչպես զրադաշտական Արդվիսուրա-Անախիտան և Միթրը Ահուրա-Մազդայի զավակներն են, այնպես էլ հայկական Անահիտն ու Միհրը՝ Արամազդի:

Հիերարխիկ առումով Ահուրա-Մազդան և Արամազդը գերագույն աստվածներ են եղել և՛ պարսկական, և՛ հայկական պաշտամունքային ավանդույթներում: Հայկական պանթեոնում Անահիտի պաշտամունքն, իր հերթին, գերակայել է Միհրի հանդեպ, ինչը կարելի է եզրակացնել այս աստվածուհու հատուկ կարգավիճակից Հայաստանի ողջ տարածքում և անգամ հաճախակի նրան կցվող «աստվածամայր» որոշիչից: Անահիտի

այս գերակայությունը Հայոց մեջ նշում է նաև Ստրաբոնը. «Անահիտի պաշտամունքը Հայոց մեջ գերազանցում է բոլորին» [12]: Զուգահեռաբար, զրադաշտական Անախիտայի պաշտամունքը դիտվում է Միթրից բարձր, թեկուզ այն բերումով, որ Միթրը զրադաշտական համակարգում հանդես է գալիս որպես «արդարացված», «վերականգնված» աստվածություն, որը մինչ այդ պատկանում էր ոչ թե ահուրների (աստվածների), այլ դայվերի (դևերի) դասին և միայն հետո է ստացել ահուրի կարգավիճակ:

Գործառնությանին առումով Ահուրա-Մազդան և Արամազդը երկուսն էլ ամպրոպային աստվածներ են (Զևսի համարժեք), Արդվիսուրա-Անախիտան և Անահիտը՝ պտղաբերության դիցուհիներ, զրադաշտական Միթրը՝ արեգակնային (սուլարական) աստված է, հայկական Միհրը՝ երկնային լույսի և արևի աստված: Իհարկե, ֆունկցիոնալ մասնակի տեղաշարժերը բնորոշ են բոլոր հեթանոսական համակարգերում, և այս աստվածությունները բացառություն չեն, բայց նշված գործառնությունները տարբեր ընդգրկվածությամբ ու երանգավորումով մնացել են անփոփոխ:

Զջարունակելով զուգահեռները (դրանք կան, թեպետ դրանցից շատերն այնքան էլ միանշանակ չեն)՝ ընդգծենք, որ խոսքը ոչ թե կրոնական կոնցեպտների նույնականության մասին է, այլ մեկի և մյուսի ներքո գոյություն ունեցող բազմաթիվ տարրերի նմանության: Վերոշարադրյալ ընդհանրությունները հաճախ հիմք են հանդիսացել պնդումների, թե հայ հեթանոսությունն իր ամբողջականության մեջ պարթևականից կամ պարսկականից ընդօրինակումների և փոխառությունների արգասիք է: Այս կարծիքը պաշտպանել են նաև որոշ հայ գիտնականներ, այդ թվում՝ շատ հեղինակավոր: Այսպես, ըստ Լեոյի, «դարերի ընթացքում հայերը փոխառություններ անում էին, այն էլ խոշոր չափերով, պարսկական այս զրադաշտականությունից»: Լեոն անգամ հայոց թագավոր Տրդատ Ա-ին որակում է որպես «ջերմեռանդ զրադաշտական» և Հռոմում զրադաշտականության քարոզիչ [13, էջ 378, 351]: Այս կարծիքը սխալ պիտի համարվի, քանի որ տարբերությունները, որոնց այժմ կանդիդատանք, ոչ թե երանգներին են վերաբերում, այլ սկզբունքային են և չափազանց էական:

Այն, որ երկու կրոններն էլ ճանաչում են աստվածներից մեկին իբրև գերագույն, դեռ քիչ բան է պարզեցնում, և այդ հանգամանքի վրա կենտրոնանալը ոչինչ չի տա այս երկու համակարգերի փոխադարձ աղերսների հարթությունում. եթե ոչ բոլոր հեթանոսական համակարգերում, ապա ճնշող մեծամասնությունում աստվածներից առանձնանում է մեկն իբրև գերագույն (օր., Զևսը): Այստեղ մի շատ ավելի կարևոր բան կա: Բոլոր հեթա-

նոսական կրոնների տիեզերաստեղծության հիմքում դրված է ծնելիության գործոնը: Ի տարբերություն սրա, հայկական մինչքրիստոնեական կրոնական պատկերացումներում, ինչպես նաև զրադաշտականում, առաջ է մղվում արարչության փաստը. Արամագըրը որակվում է որպես «երկնի ու երկրի արարիչ» [1, էջ 45]: Հավանաբար, հայկական մինչքրիստոնեական հավատալիքներում արարչի ճանաչումը պետք է դիտվի որպես կարևորագույն նախադրյալ՝ միաստվածության քրիստոնեական տարբերակն ընկալելու և ճանաչելու համար: Պատահական չէ, որ, ըստ Ագաթանգեղոսի աշխատության դրվագներից մեկի, Տրդատ թագավորի ընկալումով ողջ կատարվածի իմաստն այն էր, որ «ամենքը հաստատապես անխորշ ու անխեթ, առանց երկմտության և ամբողջ սրտով հնազանդվեն աստվածահրաման պատվիրաններին՝ հավատան արարչությանը» [1, էջ 144]: Այսինքն՝ նոր «աստվածահրաման պատվիրանների» առանցք էր դիտվում արարչության ճանաչումը, որն արդեն իսկ կար հայ իրականության մեջ:

Սակայն որպես արարիչ է բնութագրվում նաև Ահուրա-Մազդան Ավեստայի մի շարք տեքստերում, օրինակ, Միթր-յաշտում (XIX, 73). «Բարի արարիչ մարմնական էակների»: Ուրեմն ինչո՞ւ զրադաշտականության «տարածքում» նոր կրոնը չգտավ նույն պարարտ հողը: Անշուշտ, կարելի է ընդունել, որ մարմնական էակների ստեղծող լինելն ինքնըստինքյան չի բացառում նաև արարչության մյուս մասի՝ անմարմնի, երկնայինի, հոգևորի ստեղծումը, բայց Ավեստայում իսպառ բացակայում է այդպիսի հիշատակում: Հակառակը՝ մարմնականը հետևողականորեն շեշտված է բոլոր բանաձևերում. «Մարմնական կյանքի արարիչ» (Օրհներգ Ահուրա-Մազդային), «Մարմնական աշխարհի արարիչ» (Յիմայի առասպել) ևն: Բանն այն է, որ զրադաշտական ու հայկական սահմանումներն այնուհանդերձ տարբեր են, և տարբերությունը շատ իմաստալի է. «երկնի ու երկրի» բանաձևն ընդգրկում է ողջ գոյը, ներառյալ անմարմինը: Մա ամեննին նրբերանգ չէ, այլ հզոր մի պատվար, որով հայ հեթանոսական դավանանքը մերձենում է ապագա ընդունվելիք կրոնին՝ քրիստոնեությանը: Ձևակերպումն ինքը, թվարկման հերթականությամբ հանդերձ, հուշում է նաև երկնքի առաջնությունը՝ ճիշտ այնպես, ինչպես տիեզերագործության աստվածաշնչյան նկարագրման հանճարեղ սկիզբը («Ի սկզբանէ արար Աստուած զերկին և զերկիր» - Ծն. 1:1), որտեղ ներկայացված է «տիեզերքի էությունը, վերագրելով երկնքին ավագություն, իսկ երկրի մասին ասելով, որ նա իր էությամբ երկրորդ տեղում է» [14]: Արարիչ աստծո՝ Արամագդի բնութագրումը թվարկման այս հերթականությունը պատահական չէ, այլ արտացոլանքն է հայոց աշխարհընկալման մեջ ամրագրված հիերարխիայի, որը տեսնում ենք նաև այլ տեղերում, օր., Գողթան երգերում. «Երկնէր երկին, երկնէր երկիր, եր-

կներ եւ ծովն ծիրանի»: Ուշագրավ է, որ այստեղ կրկնվում է արարչագործության աստվածաշնչյան նկարագրման մեջ տեղ գտած հերթականությունը ոչ միայն երկնքի ու երկրի առումով, այլ նաև ծովի. երկնքի և երկրի արարումից հետո ցամաքից անջատվեց ջուրը, և «Աստուած ցամաքը կոչեց երկիր, իսկ հաւաքուած ջրերը կոչեց ծով» (Ծն. 1:10): Երկնքի ու երկրի այսպիսի աստիճանակարգումը խորթ է դասական հեթանոսությանը, ուր փաստորեն երկնային եղելություններն ու բնական երևույթներն են դասվում առաջնահերթ, իսկ երկնային գորությունները դիտվում են որպես սոսկ սրանց համարժեքներ: Ուրեմն, հայ մինչքրիստոնեական կրոնական պատկերացումներում առկա այս հոգևոր ըմբռնումն, ըստ որի երկնայինն ու երկրայինը ոչ միայն հստակ տարբերակվում են, այլ նաև դիտվում ուղղահայաց աստիճանակարգային առանցքի տարբեր մակարդակներում, չէր կարող իր վճռորոշ դերը չխաղալ հին կրոնից նորին անցնելու ժամանակ:

Սրանից բխում է աստվածների բնույթի հայ հին կրոնական ընկալման սկզբունքային տարբերությունն Ավեստայից: Ընդհանրապես հեթանոսությանը բնորոշ է երկրային բնական երևույթների աստվածացումը. Պոսեյդոնը ոչ միայն ծովի աստված է, այլ նաև հենց ծովն է, Գեյան՝ հենց երկիրն է: Զրադաշտականությունը բացառություն չէ, և արարչի հեղինակածի հոգևոր տարրի անտեսման հետևանքն այն է, որ նրա ստեղծած կամ ծնած աստվածություններն էլ են օժտվում գերազանցապես նյութեղեն որակներով և ներկայացվում են որպես երկրային երևույթների գրեթե հոմանիշ: Գեյայի զրադաշտական համարժեք Սպենտա-Արմայտեն ոչ միայն հողի աստվածություն է, այլև ինքը՝ հողը: Դա հստակ երևում է նրանից, որ հողատարածքի կարիքները լուծելու համար նրան դիմում են ոչ թե հող տրամադրելու կամ այն ընդլայնելու խնդրանքով, այլ որպեսզի հենց ինքն ընդլայնվի. «Միրելի Սպենտա-Արմայտե, կերակրող կենդանիների և մարդկանց, լայնացիր» (Վիդեվդատ I 10, II 9-18 նն): Զրադաշտական Արդվիսուրա-Անախիտան ոչ միայն ջրի և պտղաբերության աստվածուհի է, այլև հենց ջուրը, գետը, ինչը բխում է նրա օրհներգում շռայլորեն տեղ գտած սահմանումներից. «Ադոթի՛ր, օհ, Սպիտամա, նրան՝ լիաջուր Արդվիսուրային [...], որ հոսում է հզոր Հուկարիա բարձունքից մինչև Որուքաշա ծովը [...], ուր թափվում է Արդվին հազար առվակներով» (Արդվիսուր-յաշտ 1-4): Պետք է նաև նկատի ունենալ, որ այս աստվածուհու հիմնական անունը կազմված է «արդվի» (խոնավություն) և «սուրա» (հզոր) բառերից, իսկ «Անախիտա» հավելվածն անուն չէ, այլ մակդիր, որը կազմված է ժխտական «ան» նախածանցից և «ահիտ» (կեղտ, պղծություն) բառարմատից և նշանակում է *մաքուր, անբիծ* [15, էջ 145]: Ի դեմս Արդվիսուրա-Անախիտայի աստվածացված է կոսմոսաստեղծ տարրերից մեկը՝ ջուրը, որն առաջնահերթ է զրադաշտական այս

դիցուհու պաշտամունքում: Զրադաշտական Թիշտրիայի պաշտամունքում առաջնահերթը նրա աստղ լինելն է, նա Մերկուրի մոլորակի անձնավորումն է, որը պահլավերեն Տիր է անվանվում: Նրան փառաբանող օրհներգի բոլոր 14 հատվածներն սկսվում են՝ «Փայլուն աստղ Թիշտրիային աղոթենք» նույն բանաձևով, որում առաջնահերթը հենց աստղ լինելն է (Թիշտր-յաշտ), իսկ ուսմունքի մարգարեն ուղղում է հայացքը ոչ թե գերագույն աստծուն, այլ այս աստղին. «Ջարատուշտրա» նշանակում է «Թիշտրիային նայող»: Զրադաշտական Միթրը թեպետ արեգակնային աստվածություն է, բայց նրա «գործառության» ոլորտը սոսկ երկրային հարաբերություններն են. նա միջանձնյա համաձայնության հովանավոր է, պայմանավորվածությանը հավատարիմ մնալու երաշխավոր: Այլ լուսատուների նմանությամբ նաև Արևն է զրադաշտական համակարգում սոսկ երկնային մարմին, որն արժևորվում է իբրև երկրային կյանքն ապահովող եղելություն. «Երբ Արևը լուսավորում է, երբ Արևը տաքացնում է, կանգնում են աստվածությունները հարյուր հազարավոր և երջանկություն են ներառում, և երջանկություն են նվիրում Երկրին, որ տվել է Մագդան» (Օրհներգ Արևին՝ «Խուրշեդ-յաշտ» I): Նույնը կարելի է պնդել նաև զրադաշտական պաշտամունքի այլ «օբյեկտների» առումով: Զրադաշտական աստվածպաշտությունը փաստորեն երկրպագություն էր բնությանը իր բազմապիսի դրսևորումներով: Միանգամայն ճշմարիտ է Ի.Գյոթեի «Արևմտա-արևելյան Դիվանի» մեկնաբանություններում տեղ գտած այն միտքը, թե «հին պարսերի աստվածպաշտությունը հիմնված էր բնության հայեցողության վրա» [16, c. 152]:

Հեթանոսությանն ու նաև զրադաշտականությանը բնորոշ այսպիսի ընկալումն այնքան էլ արմատավորված չէր մեզանում: Դրանում հեշտ է համոզվելը, եթե անդրադառնանք զրադաշտականության վերոհիշյալ աստվածների «համարժեքներ» հորջորջվող հայկական աստվածություններին:

Թիշտրիայի հայոց «գուգահեռ» Տիրը զուրկ է զրադաշտականությանը ներհատուկ նյութականացումից և հանդես է գալիս ոչ որպես երկնային մարմնի համարժեք, այլ որպես աննյութ և շատ առումներով հոգևոր եղելությունների՝ իմաստության և գիտելիքների, այդ թվում՝ երազների և աստղագուշակության աստվածություն:

Հայկական Միհրի գործառույթն ընդհանրապես գրեթե լիովին այլ է. նա հանդես է գալիս որպես արևի, լույսի և հրո աստվածություն: Եթե այլ հեթանոսական կրոններում, ներառյալ զրադաշտականությունը, կրակը պաշտվել է իբրև նյութեղեն տարր, հայերը, այդ տարրը կրոնական հասկացությանին համակարգում դիտելիս, ընկալել են այն որպես ոգեղեն եղելություն և, տարբերակելով այն մարմնեղեն կրակից, անվանել են «հուր»: Սա առնչվում է հինուխտյան ընկալմանը. Մովսեսի տեսած մորենին չէր այրվում, քանզի

նրան համակել էր ոչ թե նյութեղեն կրակը, այլ հայոց ընկալմանը համահունչ ոգեղեն հուրը: Պատահական չէ, որ հայերենում «հուր» բառարմատով են կազմվել երկնային մարմնի անվանումը (Հրատ), աստվածության բնութագիրը («Նա հուր հեր ուներ») և վերջապես աստվածության անունը՝ Միհր: Այս տարբերակումը հայ լեզվամտածողության մեջ արտահայտվեց նրանում, որ նյութեղեն աշխարհի վրա կենտրոնացած հեթանոսականությունը, ներառյալ պարսկական կրոնը, հայերն անվանեցին կրակապաշտություն, իսկ այդ կրոնները դավանողներին՝ կրակապաշտ, տարանջատելով այդ հասկացությունը հուր պաշտելու իմաստից՝ փաստ, ինչը շեշտում է նաև XIX դ. ռուսականավոր պատմաբան Ս.Գլինկան [17, c. 218]:

Եթե զրադաշտականությունն ու այլ կրոններն արևին պաշտել են իբրև թեպետ ոգեղենացված, բայց կոսմիկական մարմին, հայերը պաշտել են այն իբրև հենց հոգևոր եղելություն, հոգեղեն լույս, «արեգակն արդար», և հենց այսպիսի ընկալումով, այս հոգևոր «կարգավիճակով» էր, որ արևը միևնույն ժամանակ համարվեց հենց հայ էթնոսի սկզբնաղբյուր ու հայերն անվանեցին իրենց «արևորդիներ»: Այս ինքնանվանումով շեշտվեց ոչ այնքան ծնելիության, որքան եղբայրության գաղափարը՝ գրեթե քրիստոնեական իմաստավորումով, որով «Արեգակն արդար» որակվող Աստծուն հասցեագրված դիմելաձև է դառնում «Հայր մեր»-ը:

Հայկական պատկերացումներում Սպենտա-Արմայտեի համարժեք համարվող երկրի դիցուհի Սպանդարամետն ամենևին չէր նույնացվում երկրի կամ հողի հետ, այլ համարվում էր, որ «երկիրը Սպանդարամետ աստծո իջևանն է» [18]:

Մեր Անահիտը, կապված լինելով ջրին և լուսնին, այնուհանդերձ, ո՛չ ջուր էր, ո՛չ լուսին, այլ պտղաբերության և մայրության խորհրդանիշ էր՝ այդ հասկացությունների գերազանցապես հոգևոր շերտի գերակայությամբ: Այս իմաստային շերտի առաջնահերթության բերումով է հայոց դիցուհու անվանման մեջ կարևորվել այն, ինչը հարևան կրոնում անցել է երկրորդ պլան՝ վերածվելով «Անախիտա» մակդիրի¹:

* * *

Վերը մենք նշեցինք, որ հեթանոսությանը բնորոշ պատկերացումն աշխարհի սկզբի մասին իբրև ծնելիության արգասիք զրադաշտականու-

¹ Անշուշտ, պետք չէ չափազանցել մտորումների տեղիք տվող այն հանգամանքը, որ այս դիցուհու հռոմեական համարժեք Դիանայի անունը փաստորեն «Անահիտ»-ի հակառակ ընթերցումն է: Չենք պնդում այս փոխկապվածության հիպոթեզը, բայց նշենք, որ հակառակ ընթերցման վարկածն այնքան էլ անհեթեթ չի թվում, եթե նկատի առնենք, որ արամեերենը, որով գրի էր առնված Ավետսան (Ֆ.Ալտհայմ, Ֆ.Անդրեաս) և որը նաև, ըստ արդի գիտական պնդումների, հայոց նախաքրիստոնեական այբուբեններից մեկն էր, գրվում էր աջից ձախ, և միանգամայն հնարավոր է, որ հռոմեացիք կարող էին այն ընթերցել ըստ լատիներենի՝ ձախից աջ: Եթե այս հիպոթեզը ճիշտ լինի, ապա սա ևս վկայելու է Անահիտ դիցուհու հայկական ընկալման առաջնության ճանաչումը:

թյան և հայ հեթանոսության մեջ փոխարինված է արարչության գաղափարով: Այժմ ճշգրտենք. սա անվերապահորեն կարելի է պնդել երկու կրոններից միայն հայկական կրոնական պատկերացումների մասով, մինչդեռ զրադաշտականությանը սա կարելի է վերագրել որոշակի վերապահումներով: Իհարկե, բանաձևումների հարթությունում Ահուրա-Մազդան անվանվում է «մարմնական էակների» կամ «մարմնական աշխարհի» **արարիչ** և «ահուրներ» կոչվող աստվածությունների **ծնող**: Բայց քանի որ այս վերջիններն էլ, ինչպես տեսանք, նույնացվում են «մարմնական աշխարհի» եղելություններին, ապա աշխարհն էլ, մյուս հեթանոսական կրոնների նմանությամբ, իրականում դիտվում է որպես ծնելիության արգասիք: Մինչդեռ Արամազդը, աստվածությունների առումով լինելով «հայր անուանեալ», երկնքի եւ երկրի առումով արարիչ է, եւ նրա ծնած աստվածությունները չեն նույնացվում նրա արարած գոյերին:

Ինչպես տեսնում ենք, զրադաշտականությունը շատ ավելի է մոտ հեթանոսության կարևոր առանձնահատկություն հանդիսացող աշխարհընկալմանը, որի համաձայն շատ ավելի նյութականացված է պատկերում իր դեմիուրգի ողջ տիեզերագործությունը, քան տեսնում ենք հայկական կրոնում: Ինչքան էլ մեղադրենք Ֆ.Նիցշեին, թե նա սխալ է հասկացել զրադաշտականությունը և աղավաղել է այն, այնուհանդերձ, պիտի խոստովանենք, որ Ջրադաշտի կրոնական ուսմունքի այս առանձնահատկությունն է առիթ հանդիսացել, որպեսզի գերմանացի մտածողը Ջրադաշտին վերագրի և՛ գերմարդու գաղափարը, և՛ սոսկ երկրային կողմնորոշումը. «Հավատարիմ մնացեք երկրին ու չհավատաք նրանց, ովքեր խոսում են գերերկրային հույսերի մասին» [19, c. 8]: Մինչդեռ հայ հին կրոնում չենք գտնի որևէ հիմք նիցշեական այսպիսի մեկնաբանության համար:

Նշենք ևս երկու կարևոր հանգամանք:

Առաջինը. զրադաշտականությունը՝ հետևողական դուալիստական համակարգ է, ուր բարին ու չարը ներկայացված են ոչ միայն հակամարտության մեջ, այլ նաև որպես երկու սուբստանց: Ըստ Ջրադաշտի, մշտնջենական Ժամանակը՝ Ջրվանը, ծնեց երկու երկվորյակ արարիչներ, որոնցից մեկը բարու արարիչ Ահուրա-Մազդան է, մյուսը՝ սրա հավասարազոր հակոտնյան՝ չարի հեղինակ Ահրիմանը՝ նույնպես արարիչ: Այս առումով զրադաշտականության մոնոթեիզմն, այնուհանդերձ, հարաբերական է, և եթե որոշ գիտնականներ գրեթե անվերապահորեն համարում են այն միաստվածության կրոն, ապա մյուսները, սկզբունքորեն չհերքելով դա, նշում են այդպիսի որակման որոշակի չափազանցությունը [20]:

Մինչդեռ հայ հուշարձաններում չի արձանագրված Ահրիմանի թեկուզ մոտավոր մի համարժեք: Երկու կրոնների միջև հավասարության

նշան դնելուն հակված Լեոն ջանում է գտնել այդպիսի զուգահեռ և, չգտնելով, բավարարվում է ենթադրությամբ. «Կա՞ր արդյոք Հայաստանի մեջ և Արամազդի հակառակորդ Ահրիմանը - հաստատապես հայտնի չէ: Հավանական է, որ նա էլ եղած լինի իբրև երկուսության անհրաժեշտ անդամ» [13, էջ 376]: «Երկուսության անհրաժեշտության» կանխավարկածը չի կարող համարվել բավարար փաստարկ, այն չափազանց թույլ է և «օդում կախված», քանի որ անգամ իսկ նույն Լեոյի ողջ շարադրանքում չկա հայ կրոնի դուալիզմը հաստատող որևէ դրույթ և չէր կարող լինել: Հայկական հեթանոսական պատկերացումներում գոյություն ունեւ միայն բարու՝ երկնքի ու երկրի արարչի գաղափարը: Հայ հեթանոսության դեմիուրգը միակ արարիչն է, և այս առումով հայ հին կրոնն ավելի միանշանակորեն կարող է որակվել իբրև մոնոթեիստական: Նկատենք, որ «երկնի ու երկրի արարիչ» բանաձևը Արամազդի միակ որակումը չէ, սրա հետ մեկտեղ նա որակվում է որպես «հայր անուանեալ դիցն ամենայնի» [21]: Բանաձև, որն աշխարհաբարում թարգմանվելով «բոլոր աստվածների հայր», կորցրել է «աստված» և «դիցն» հասկացությունների տարբերակումը, որն այստեղ չափազանց նշանակալից է [1, էջ 123]: Սա գրեթե հավատո հանգանակ է, ուր շեշտվում է հին հայկական կրոնի ավելի ընդգծված հակումը դեպի երկնային միիշխանության՝ միաստվածության ճանաչումը: Եթե զրադաշտականությունը բոլոր իր աստվածություններին, ներառյալ Մազդան, օժտում է նույն «ահուր» կարգավիճակով, ապա հայկական հիշյալ բանաձևը գերագույն աստված Արամազդին առանձնացնում է մյուսներից. միայն արարիչն է աստված, մնացյալը «դիցն» են:

Դիցն կարող են լինել և՛ բարի, և՛ չար, ինչպես քրիստոնեական համակարգում հրեշտակ-ոգիներն են կարող մնալ բարի կամ դառնալ չար: Արամազդի տիեզերագործության արդյունքն աշխարհն է, որը որակվում է սկզբունքորեն բարի՝ միանգամայն համահունչ աստվածաշնչյան գնահատականին. «Ետես Աստուած զամենայն զոր արար, եւ ահա բարի են յոյժ» (Ծն. 1:31): Հայկական հեթանոսությունն, ի տարբերություն զրադաշտականի, դիտում էր չարը արարչության սահմաններից դուրս, արարչի հեղինակածի շրջանակներից այն կողմ: Եվ դա, հավանաբար, կարելի է դիտարկել որպես ևս մեկ նախադրյալ, որը դյուրին դարձրեց Հայաստանում 301թ. կրոնական ռեֆորմը, որով հայ ժողովուրդն ընդունեց մի կրոն, ուր չարը նույնպես դիտվում է որպես Արարչի նախախնամությունից դուրս գտնվող եղելություն:

Երկրորդ. արարիչ լինելու առումով էլ Արամազդի և Ահուրա-Մազդայի համարժեքությունն այնքան էլ միանշանակ չէ նաև իմաստաբանական-ստուգաբանական առումով: Նկատի ունենք այն, որ այս երկու համա-

հնչյուն անուններից հենց Արամագոն է պարունակում արարչի իմաստ, որը չկա Ահուրա-Մազդա անվան մեջ: «Ահուրա-Մազդա» նշանակում է «իմաստուն տեր», մինչդեռ «Արամագո» անվան երկու բառարմատներից մեկը փաստորեն հայոց էթնոնիմ է («Արամ»/«արմ»), մյուսը «ազդ»/«աստ» բառարմատն է՝ ստեղծելու, արարելու իմաստով, ուստի դրվել է հայկական «աստված» բառի հիմքում: Եթե Ահուրա-Մազդան և Արամագոն արարիչ աստծո անուններ են, ապա ավելի հավանական է, որ սկզբնականը «Արամագո» տարբերակն է, որը զրադաշտականության մեջ ենթարկվել է կոնտամինացիայի (բաղարկություն)՝ բառակապակցության հատածի տեղափոխումով առաջացել է զենդերենում ավելի հասկանալի «Ահուրա Մազդա» բառակապակցությունը: Բայց հետագայում այլ մերձարևելյան լեզուներում և կրոններում վերականգնվել է հայկական սկզբնականը՝ «Արամագո», «Օրմագո», «Օրմիգո» և այլ նմանօրինակ ձևերով, վերականգնելով նաև արարելու սկզբնական իմաստը: Իր հերթին, «աստված» բառի հիմք հանդիսացող «ազդ/աստ» բառարմատը առկա է հայոց աստվածություններից միայն արարիչ աստծո անվան մեջ, իսկ դա ինքնըստինքյան հաստատում է, որ մեզանում հենց արարիչն է անվերապահորեն ճանաչվել որպես աստված և իր այդ կարգավիճակով է մյուսների հանդեպ գերակայել հայոց պանթեոնում ու որակվել որպես երկնային իշխանության գերագույն դեմք:

Ուշագրավ է, որ «աստուած» բառը զրադաշտականության մեջ հայտնվում է միայն սոտերիոլոգիայի (փրկության ուսմունքի) համատեքստում՝ «աստվատ» տառադարձությամբ, դառնալով փրկչի անվան բաղադրյալ: Համաձայն փրկագործության զրադաշտական ուսմունքի, աշխարհի վերջին հազարամյակում հայտնվելու է փրկիչը՝ Աստվատ-Էրետա անունով: Ըստ Հր.Աճառյանի, «աստուած» բառը բուն հայկական է, և նրա տարբերակներից մեկը փոյուգիերեն «ազդուատ» բառն է, մյուսը՝ զենդերեն «*astvath*»-ը [22]: Եթե սա փոյուգիերենից է հայտնվել զենդերենում և զրադաշտականության մեջ (Ավեստայի լեզուն ընդունված է անվանել «զենդերեն», իսկ Ավեստայի լրիվ անվանումն է՝ «Ջենդ-Ավեստա»), ապա ենթադրելի է, որ Փոքր Ասիայի արևմուտքում գտնվող Փոյուգիայից այն կարող էր հասնել զրադաշտականության հայրենիք միայն Հայաստանի տարածքով և հայերենի միջնորդությամբ՝ անկախ նրանից, թե գոյություն ունեցող վարկածներից ո՞րն ընդունենք իբրև զրադաշտականության հայրենիք՝ Բաքտրիան, Քոքեզմը, Պարթևստանը, Պարսկաստանը, Ատրպատականը, թե Մեդիան (Մարաստանը): Այսինքն՝ «աստված» հասկացության մեջ մեզանում հնագույն ժամանակներից թեպետ աղոտ, բայց արտացոլված է եղել աստծո եռականության ընկալումը:

Զրադաշտական փրկագործության ուսմունքում կա ևս մեկ լեզվական

նրբություն, որն առնչվում է հայոց լեզվին և մտորումների տեղիք է տալիս: Փրկիչ Աստվատ-Էրեստայի գալու ժամանակ հարություն են առնելու հանգուցյալները, սկսյալ, ըստ Ավեստայի, «առաջին մարդուց, որի անունն էր Հայոմարդ»: Մենք հեռու ենք այն անհեթեթ մտքից, թե առաջին մարդը հայ էր, ինչպես կարող է հուշել այս անվան հայերեն ստուգաբանությունը: Ընդամենը պիտի նշենք շատ տարածված մի երևույթ, ըստ որի յուրաքանչյուր ազգային կրոնական պատկերացում հակված է առաջին մարդուն դիտել որպես հենց իր նախահայր: Աստվածաշնչում տեսնում ենք նույն օրինաչափությունը. առաջին մարդուն հրեաները կոչեցին Ադամ, ինչը եբրայերեն նշանակում է «մարդ», և համարեցին նրան հենց իրենց նախահայր: Այս երևույթն առնչվում է հնում շատ տարածված ու նաև հայերի վաղնջական կրոնական պատկերացումներում առկա նախնիների պաշտամունքին [23, էջ 483-486]: Եվ այս համատեքստում չի բացառվում առաջին մարդու Հայոմարդ անվան հայկական ծագումը: Այս վարկածի հավանականությունն ավելի հավաստի կդառնա, երբ վերստին վերհիշենք, որ արարիչ աստծո Արամազդ անունն էլ է կապված հենց «արմ» («արամ») էթնոնիմին, հետևաբար, նշանակում է նախ և առաջ հենց հայ էթնոսի ստեղծող:

Այս մտորումներին ձայնակցում է նաև այն, որ զրադաշտական դիցաբանում գոյություն ունեն մայր հողի աստվածուհի, որի անունն էր Սպենտա-Արմայտե, ուր «սպենտա» նշանակում է «սուրբ» (հմմտ.՝ «*santa*»), իսկ «արմայտե»՝ «հող»: Ազգային կրոններում սովորական երևույթ է, երբ սուրբ է որակվում հենց տվյալ էթնոսի բնակության տարածքը, ինչը տեսնում ենք նաև Հին Կտակարանում, ուր Երուսաղեմն անվանվում է «սուրբ հող»: Այս կտրվածքով Ավեստայում հողի դիցուհու «Արմայտե» անվանումն ինքնըստինքյան խոսում է, քանի որ մատնանշում է և՛ հողը, ուր ծագած պիտի լինի տվյալ կրոնական աշխարհընկալումն իր սկզբնական տեսքով, և՛ այդ աշխարհընկալումը կրող էթնոսի անվանումը:

Սրան ավելացնենք, նախ, որ նույն իմաստային հարաբերությունն է ընկած «Արմայտե»-ին ավելի համահնչյուն բուն հայերեն «արմատ» բառում, ուր սերտաճած են հողի և նրա հետ կապված, այդ հողում ծնված, ծլարձակված և **արմատավորված** էթնոսի իմաստները: Երկրորդ՝ այն ժամանակ արդեն միջազգային շրջանառության մեջ կար «արմ» բառարմատը՝ հայտնի էր Արմե-Շուփրիա հզոր պետական կազմավորումը, մագդեիզմի «տարածքից» դուրս ավելի լայն տարածում ունեն աստծո անվան ոչ թե Ահուրա-Մազդա, այլ Արամազդ տարատեսակը, ուր «Արամ»-ը համագոր է «արմ»-ին և այդպես էլ հնչում է այլ լեզուներով: Վերոհիշյալ Արմազդ, Օրմիզդ, Արմազի ձևերում վերականգնված է և՛ արարելու սկզբնական իմաստը, և՛ անվան կապը հայ էթնոսի հետ:

* * *

Անցնելով ծիսաարարողական հարթություն՝ նշենք հատուկ ուշադրության արժանի մի հանգամանք, որը հիշատակել է Մովսես Խորենացին՝ Հայաստանում Արշակունիների գահակալության սկիզբը նկարագրելիս: Հայոց թագավոր Վաղարշակի նամակում, որը նա հղել էր իր եղբորը՝ պարթևական Արշակ արքային, ասված է. «Այստեղ ոչ հայտնի կարգեր են եղել և ոչ մեհենական պաշտամունքներ» [2, էջ 21]: Հավանաբար, այդպես էլ շարունակվել է դարերի ընթացքում՝ ընդհուպ մինչև Գրիգոր Լուսավորչի միսիոներական գործունեության տարիները: Արդեն այդ տարիների կտրվածքով, Արամազդի մեհյանի վերաբերյալ ասված է, որ այն «քաղաքից հեռու էր դրված, և մեծ գետն անցնում էր երկուսի միջով», և Արամազդին «սովոր էին երկրպագել առավոտներն յուրաքանչյուրն իր տան կտուրից, որովհետև երևում էր նրանց դիմացը, իսկ ով որ կամենար զոհել, անցնում էր գետը և զոհում էր մեհյանի առաջ» [2, էջ 151]: Թեպետ խոսքը վրացական Մցխիթա քաղաքին է վերաբերում, այնուհանդերձ, սա մեհենական պաշտամունքի թույլ կարգավորվածության հայկական տարբերակի արտացոլանք է, եթե հաշվի առնենք, որ Մցխիթան երկար ժամանակ եղել է Հայաստանի կազմում և միայն մ.թ. 37թ. դաշնագրով է միացվել Իբերիային: Տեղին է հիշատակել նաև Տրդատի հրովարտակը, որ նա հղում է Հայաստանի քրիստոնեացումից մի քանի տարի առաջ երկրի ողջ բնակչությանը. «Բոլորդ՝ նախարարներ, մեծամեծներ, ազատներ, շինականներ, բնիկներ և մեր Արշակունյաց տան ձեռքի տակ սնված ու դաստիարակվածներ, [...] հրամայում ենք, որ պատվեք աստվածներին» [1, էջ 66]: Թագավորական այս կոչի կարիքը հազիվ թե զգացվեր, եթե ծիսաարարողական ոլորտում չտիրեր վերոհիշյալ երեքուն իրավիճակը, որն, ի դեպ, դժվար թե այս հրովարտակի գործությամբ մի քանի տարվա ընթացքում կտրուկ փոխվեր, իսկ եթե անգամ փոխվեր, դա սուկ արտաքին բնույթ կունենար՝ չանդրադառնալով դարերում արմատավորված ընդհանուր դրվածքի վրա: Այսպիսի իրավիճակ, երբ սովորական է երկրպագությունն առանց տնից դուրս գալու կամ «տան կտուրից», ծիսակատարությունն առանց տաճար գալու, տաճար այցելելն, ըստ ցանկության, թույլ է տալիս նշել զգալի մի անջրպետ զրադաշտական հավատից, որը չափազանց ծիսականացված էր այն ժանանակ, երբ դարձավ գերակայող կրոն Հայաստանին սահմանակից երկրում: Օրենքը, որը կրոնական իմաստավորումով ներառում է առաջին հերթին ծիսա-կանոնական կարգավորումներ, քրիստոնեական վարդապետությամբ մղվեց երկրորդ պլան, «քանի որ օրենքը, որ գիր է, սպանում է, իսկ Հոգին կենդանացնում» (Բ Կրնթ. 3:6): Ուստի հայոց վերոհիշյալ ծիսական կարգը ձայնակցում է Քրիստոսի այն պատգամին, որով Նա հորդորում

Է. «Քարոզեցեք տանիքների վրայից» (Մթա. 10:27. Հով. 10:4):

Ցանկացած կրոն բնականորեն ծագում է աշխարհայացքային պատկերացումներից և նույնչափ բնականորեն է «գործում» մինչ այն պահը, երբ նրա պաշտոնականացումը զուգորդվում է պարտադրանքով: Հենց այդ պահից են բնագործ կատարվող արարողությունները դառնում խիստ կանոնակարգված: Հայկական մեհենական աստվածապաշտության թույլ ծիսական կարգավորվածության վերոհիշյալ նկարագիրը տեղավորվում է Ի.Գյոթեի «Արևմտա-արևելյան Դիվանի» մեկնաբանություններում տեղ գտած բավականին նշանակալից դիտարկման շրջանակում. «Զրադաշտը, հավանաբար, ի սկզբանե մաքուր, բարեպաշտ, բնական կրոնը վերածեց բարդ ծիսական պաշտամունքի» [16, c.153]: Հիմքեր կան ենթադրելու, որ Հայաստանում տիրապետում էր այդ սկզբնական բնական կրոնը, որը չէր ենթադրում ընդգծված օֆիցիոզ: Այս ենթադրության շարունակությունն այն է, որ հայոց մինչքրիստոնեական կրոնը, չնայած նշված զուգադիպություններին, տարբերվում էր պարթևականից ինչպես վերոհիշյալ դոգմատիկ, այնպես էլ կազմակերպչական-ինստիտուցիոնալ իմաստով՝ հակված լինելով շատ ավելի ընդարձակ ծիսաարարողական ազատությանը: Սա, իր հերթին, ավելի դյուրին էր դարձնում մեհյանից դեպի եկեղեցի տանող ուղին:

Գյոթեի երկմաս ձևակերպման մեջ փաստորեն խոսվում է կրոնական զարգացումների երկու փուլի մասին, որոնցից նախնականը որակված «ի սկզբանե մաքուր, բարեպաշտ, բնական կրոն»: Այս արտահայտությունը բերեցինք ծիսաարարողական համատեքստում՝ համադրելով այն հայոց աստվածապաշտության «բնականության» հետ: Սակայն Գյոթեի միտքն ավելի ընդգրկուն է և, բացի ծիսականից, վերաբերում է նաև բովանդակային՝ դոգմատիկ շերտին: Գյոթեն ակնարկում է այն ակունքների մասին, որոնցից օգտված պիտի լինեի Զրադաշտն (իր «խմբագրումներով» հանդերձ) և որոնք ավելի են պահպանվել հայ մինչքրիստոնեական հավատալիքներում: Հայկական և զրադաշտական կրոններում առկա զուգահեռները (հիշատակված կամ ոչ) ոչ թե մեխանիկական փոխառությունների արգասիք են, ինչն, իհարկե, չի կարելի լիովին հերքել երկու հարևան կրոնների մասին խոսելիս, այլ վկայում են ավելի վաղ ընդհանրությունների մասին, որոնք առկա էին, այսպես կոչված, մինչզրադաշտական ժամանակահատվածում: Ըստ Ջ.Դարմստեգերի, Ավեստան նախնական ուսմունքի ավելի ուշ կեղծարարություն է (ֆալսիֆիկացիա)՝ կատարված զրադաշտական քրմերի կողմից [24]: Ի.Գերշնիչը նշում է զրադաշտական կրոնական պատկերացումների երեք փուլ. ա) վաղ՝ Զրադաշտի հեղինակածը, բ) հետագա՝ իրանական ցեղերի պոլիթեիս-

տական հավատալիքների ներմուծումը, գ) վերջին՝ Սասանյանների օրոք կանոնացված պետական կրոնը: Հետևաբար, բազմաստվածության շերտերի վերագրումը Ջրադաշտին փոքր-ինչ կասկածելի է, և պետք է համաձայնել, որ բազմաստվածությունն ավելի ուշ է սողոսկել զրադաշտականության համակարգ: Ս.Գլինկան անվերապահորեն պնդում է, որ Ջրադաշտը Հայկական լեռնաշխարհում և Արաքսի ափերում էր կուտակում իր հոգևոր գիտելիքները և հետագայում «առաջարկել է, իհարկե իր հավելումներով, այն, ինչ լսել է հայ քրմերից կամ կարդացել նրանց մեհենական գրառումներում» [17, c. 217]: Ս.Գլինկայի փաստարկային բազան՝ Անկետիլ անունը կրող հեղինակի վկայակոչումը, բավարար չի թվում առաջին հայացքից, բայց ավելի ծանրակշիռ է դառնում, երբ պարզվում է, որ հիշատակած հեղինակն Անկետիլ Դյուպերոնն է, ով XVIIIդ., երկար տարիներ ապրելով Հնդկաստանի պարսերի շրջապատում՝ տեղում է ուսումնասիրել հարցը, առաջինն է թարգմանել և իր ընդարձակ մեկնաբանություններով հրատարակել Ավեստան (1771թ.): Մյուս կողմից, Ս.Գլինկայի վարկածը համադրելի է Ֆ.Նիցշեի այն դրույթին, թե՛ «երբ լրացավ Ջարատուստրայի երեսուն տարին, նա թողեց իր հայրենիքն ու իր հայրենիքի լիճը ու գնաց լեռներ» [19, c. 6]: Եթե Ջրադաշտի հայրենիքի հարցում գոյություն ունեցող վարկածներից ընդունենք Մեդիայի (Մարաստանի) վարկածը, ապա հավանական տարբերակներից մեկն այն է, որ Ֆ.Նիցշեի հիշատակած լեռները՝ Հայկական լեռնաշխարհն է: Գիտակցելով Ֆ.Նիցշեի «Այսպես էր ասում Ջարատուստրան» երկի ավելի շուտ գեղարվեստական, քան գիտական բնույթը, ուր նա պատմական իրողությունների վերծանման խնդիր չի հետապնդել, այնուհանդերձ, անկասկած, նա ունեցել է որոշակի աղբյուրներ: Հաշվի առնելով, որ Ա.Դյուպերոնը և՛ այսօր, և՛ Ֆ.Նիցշեի ժամանակներում համարվել է մեծագույն հեղինակություն եվրոպական զրադաշտագիտության բնագավառում, կասկածից վեր է, որ գերմանացի փիլիսոփան ծանոթ էր այս նույն աղբյուրին, որից օգտվել է Ս.Գլինկան:

Սակայն խնդիրն այդքան պարզունակ չէ, այն չի հանգում հայկական արմատներ գտնելուն, և այդպիսի մտադրություն մենք չունենք: Թվարկած և այլ նմանություններ կարող ենք գտնել նաև այլ կրոններում, մանավանդ Մերձավոր Արևելքի տարածքում: Հաշվի առնելով այս վերջին հանգամանքը, ինչպես նաև այն, որ նշված տարածաշրջանից դուրս էլ գոյություն ունեին համադրելի ընկալումներ, պիտի ընդունենք, որ խնդիրը շատ ավելի խորն է և ընդգրկուն, այն վերաբերում է մարդկության կրոնական ընկալումների զարգացմանն ընդհանրապես: Բանն այն է, որ չափազանց վիճելի է արդի գիտության մեջ հաստատուն տեղ գտած կարծիքը կրոնի պատմության մասին, ըստ որի մարդկության անցած կարծիքը կրոնի պատմության մասին, ըստ որի մարդկության անցած կրոնական ուղին ուրվագծվում է որպես անցում բազմաստվածությունից միաստվածության: Ռուս

աստվածաբան Ա.Մենը հիշատակում է ազգագրագետների եզրակացությունն այն մասին, որ «հավատն առ Միակը ոչ թե ավելի ուշ պատմության արգասիք է, այլ առկա է հոգևոր գիտակցության ամենավաղ փուլերում [25]: Սա հաստատվում է հեղինակավոր ազգագրագետների հետազոտություններով [26-29]: Նրանց դիտարկումները թույլ են տալիս եզրակացնել, որ պոլիթեիզմն իրականում ավելի ուշ շերտավորումների արդյունք է, որոնց շնորհիվ գոյանում է այնպիսի երևույթ, ինչպիսին է միաստվածության և հեթանոսության տարրերի համատեղումը մեկ ժողովրդի հավատալիքների շրջանակում: Սա մարդկության գենետիկ հիշողության խնդիր է, ոչ թե մեխանիկական փոխառությունների: Եթե բիրլիական անալոգները եգիպտական դիցաբանության մեջ կարելի է մասնակիորեն բացատրել այդպիսի փոխառություններով, ապա նույնը հնարավոր չէ անել, եթե Աստվածաշնչի հետ համեմատենք աշխարհագրական իմաստով անհամեմատ ավելի հեռու մի քաղաքակրթություն, ասենք, ինկերի հավատալիքները, որոնք մի ամբողջ օվկիանոսով էին անջրպետված Մերձավոր Արևելքից կամ եվրոպական մշակույթից: Ինկերի պետության ծավալուն նկարագրության մեջ կարելի է տեսնել երկու կրոնական շերտի՝ մոնոթեիզմի և պոլիթեիզմի համագոյակցություն, ընդ որում՝ ակնհայտ է, որ սկզբնականը միաստվածությունն է եղել: Ինկերը երկրպագում էին արևին, բայց, «բացի արևից, նրանք ներքուստ երկրպագում էին Պաչա-Կամակին՝ որպես անհայտ աստծու, որին նրանք պաշտում էին ավելի, քան արևին, բայց գոհաբերություններ նրան չէին անում, տաճարներ չէին կառուցում, քանի որ ասում էին, թե չգիտեն նրան, որովհետև նա թույլ չի տվել Իրեն տեսնել» [30]: Իրեն տեսնելն արգելել է միայն հինուխտյան Աստված, դեռ Սինա լեռան մոտ կարգադրելով ժողովրդին, որ «Աստծուն տեսնելու համար չմերձենան և այդ պատճառով նրանցից շատերը չկորչեն» (Ել. 19:21): Ավետարանն ասում է, թե «զԱստուած ոչ ոք ետես երբեք» (Հովհ. 1:18): Քրիստոնեական աստվածաբանությունը հաստատում է, որ «ինչպիսին չէ Աստուած, մենք գիտենք, իսկ ինչպիսին է Նա՝ մենք չգիտենք» [31]: Ինկերի «անհայտ աստծո» այսպիսի նույնացումը հաստատվում է նաև նրա անվան իմաստով. հեղինակը բացատրում է, որ «այն պիտի նշանակի *աշխարհի արարիչ*, քանի որ *կամա* նշանակում է *արարիչ*, իսկ *պաչա* նշանակում է *աշխարհ*»:

Բիրլիական պատմությունն ուշադիր ընթերցելիս՝ կարելի է տեսնել միաստվածության և հեթանոսության համատեղման օրինակներ անգամ «ընտրյալ ժողովրդի» պատմության որոշ ժամանակահատվածներում, ինչպես նաև վկայություններ այն մասին, որ միաստվածությունը հրեաների մենաշնորհը չէր, այլ ի սկզբանե միաստվածություն են դավանել նրանց շրջապատող այլ ցեղեր ևս: Անգամ փոշտացիները, որոնք Աստվածաշնչում

ներկայացված են իբրև, այսպես ասած, «գլխավոր» հեթանոսներ և խորայել-ցիների հիմնական թշնամիներ հեթանոսության դեմ նրանց մղած պայքարում, ըստ սուրբգրային վկայությունների, հրեական էթնոսի ծագումից առաջ՝ դեռ Աբրահամի և Իսահակի օրոք, դավանել են նույն միակ Աստծուն։ Փղշտացիների երկիր ժամանած Աբրահամին նրանց արքան հայտնում է, որ իրեն այցելեց Տերը, Ում մասին նա խոսում է որպես ի՛ր Աստծո մասին, դիմում է «Տեր» դիմելաձևով (Ծն. 20:4-11), և նույնը կրկնվում է Իսահակի այցելության ժամանակ (Ծն. 21:22-29)։

«Ընտրյալ ժողովուրդ» հասկացությունը ենթադրում է ընտրության ակտ, ուրեմն մեկից ավելի ընտրագանգված։ Ընտրությունը կատարվել էր միաստվածության հատկանիշով, ու եթե խորայելցիները միաստվածություն դավանող միակ ժողովուրդն էին, ընտրության խնդիր չէր ծագելու։ Այն, որ գերությունից ելքն իբրև շրջապատող կռապաշտությունից անջատման գործընթաց փորձարկվել էր նաև այլ ժողովուրդների վրա, տեսնում ենք Ամոս մարգարեի գրքում. «Ո՛չ ապաքեն իբրեւ գորդիս Եթեովպացուց էք դուք Ինձ, որդիք Իսրայելի, ասէ Տէր. ո՛չ գԻսրայէլ հանի երկրէն Եգիպտացուց, եւ գՓղշտացիս՝ ի Կափթորայ, և գԱսորիս՝ ի Բոթորայ» (Ամ. 9:7)։ Հատկանշական է, որ այստեղ էլ են հիշատակված նույն փղշտացիները։

Թլպատվելու պատգամը հինուխտյան Աստծուց է գալիս և հին աշխարհում պահպանվում էր ոչ միայն հրեաների ծիսակարգում, այլև մերձարևելյան ժողովուրդների ավելի լայն շրջանակում։ Ըստ Հերոդոտոսի, «երեք ժողովուրդ է թլպատում իրեն՝ կոլիները, եգիպտացիք և եթովպացիք։ Փյունիկեցիք և ասորիները, որոնք Պաղեստինում են, խոստովանում են, որ այդ սովորույթը եգիպտացիներից են վերցրել» [32]։ Նկատենք, որ Հերոդոտոսի թվարկման մեջ ընդգրկված են նաև այն ազգերը, որոնց նշում է Ամոս մարգարեն. ասորիներն ու Պաղեստինը (փղշտացիների երկրի անվանման հունական տառադարձությունն է)։

Տարբեր կրոնական համակարգերում, այդ թվում հեթանոսական, բազմաթիվ զուգահեռներն ինչպես դիցաբանական սյուժեների (դրախտապատումներ, ջրհեղեղ են), այնպես էլ դոգմատիկ ոլորտում, ամիթ են հանդիսացել, որպեսզի դրանք դիտվեն որպես սոսկ փոխազդեցություններ և փոխառություններ։ Այդպիսի մոտեցումը բնորոշ է այն հետազոտողներին, ովքեր կրոնական ոլորտում կրոն չեն տեսնում, չեն ներթափանցում հետազոտվող առարկայի մեջ և դիտարկում են կրոնը «դրսից»՝ աշխարհիկ դետերմինիզմի շրջանակներում։ Այսպես են ծագում մեզանում և՛ Լեոյի վերոշարադրյալ դրույթները, և՛ Մ.Աբեդյանի տեսակետները [33, էջ 20-22, 44-45]։ Նույն մոտեցումները տեսնում ենք նաև համաշխարհային կրոնների հեղինակավոր ուսումնասիրություններից շատերում [34-36]։ Նման մոտեցումով

կրոնի ուսումնասիրությունը տեղափոխվում է ֆոլկլորիստիկայի հարթություն՝ գերադասելով կոմպարատիվիստիկայի մոտեցումներից ամենապարզունակը, այն է՝ ընդհանրությունները բացատրել սոսկ ազդեցություններով և անտեսել տիպաբանական կողմը, որի ի հայտ բերելն ավելի աշխատատար է և բարդ, քանի որ տանում է դեպի ակունքներ, իսկ դրանք վերծանվելու կարիք ունեն։ Նման մոտեցմամբ հաճախակի հերքվել է կրոնի բուն էությունը որպես միակ և ուրեմն իր հիմնական, դոգմատիկ կոնցեպտներում որևէ ազդեցություններից անկախ ֆենոմեն։ Մինչդեռ, եթե դրանք ուսումնասիրվեն կրոնաբանությանն ավելի պատշաճ հարթությունում, պարզ է դառնում, որ ընդհանրությունները մարդկության գենետիկ հիշողության մեջ սկզբնական պատկերացումների գոյատևման արգասիք են, ոչ թե մեխանիկական փոխառությունների։ Այն, որ հեթանոսությունը գերազանցապես կապված է արևի կամ կրակի պաշտամունքի հետ, արտացոլանքն է այն նախնական պատկերացման, որով Աստծուն տեսնողը կայրվի՝ պատկերացում, որի գրավոր արձանագրումը պահպանվել է միայն Աստվածաշնչում՝ Տիրոջ ուղղակի նախագովաշարումներում, ինչպես նաև անկիզելի մորենու դրվագում, երբ Մովսեսին Աստված հայտնվում է հրո տեսքով։

Աստվածաբանները հեթանոսության սկիզբը կապում են Բաբելոնյան աշտարակաշինության հետ։ Լեզուների բաբելոնյան բաժանումն ավելի շուտ աշխարհայացքային տարանջատում էր, քան լեզվական։ Դա միակ Բանի (խոսքի, ճշմարտության) մասնատում էր բազում բաների (խոսքերի, ճշմարտությունների)։ «Աստուած էր Բանն», - ասում է ավետարանիչը (Հովհ. 1:1), ուստի խոսքի, բանի բազմացման երկրորդ (եթե ոչ առաջնահերթ) իմաստային շերտը երկնային իշխանության «բազմացումն» էր, որով մարդկության հոգևոր ընկալումներում Աստված վերածվեց աստվածությունների։ Բաբելոնյան բազմալեզվության հետ է կապված այն, որ բազմաստվածությունը տարբեր լեզուներում նշված է «լեզու» կամ «էթնոս» նշանակող բառարմատներով. *язычество*, *heathen*, հեթանոս, հարալեզ են։ Ավելացնենք, որ սանսկրիտում «լեզու» հասկացությունն արտահայտված էր «*jihva*» բառով, որի համահնչյունությունն Աստծո աստվածաշնչյան «Յահվե», «Եհովա» անվանումների հետ ամեննին պատահական չէ [37]։

* * *

Վերադառնալով Հայաստանին՝ պիտի նշենք, որ, միաստվածության վերոհիշյալ «հատիկները» հին հայկական հավատալիքներում ունեն շատ ավելի վաղնշական արմատներ, քան կարելի է ենթադրել։ Համենայնդեպս, դիցույթների (միֆոլոգեմների) հարթությունում դա հաստատվում է միանշանակ, և սովյալ դեպքում դիցույթների շեշտումը պետք չէ դիտել որպես եզրա-

հանգումների գիտականության կամ պատմականության հերքում: Լուրջ գիտնականները որակում են դիցաբանությունը որպես պատմական դեպքերի անդրանցականացում, նաև նշելով, որ «մեր մտածողության մեջ միջաբանությունը պատմությունից բաժանող անդունդը [...], հավանաբար, կարելի է լցնել՝ քննելով պատմական այն անցքերը, որոնք դեռ լրիվ չեն առանձնացել միջաբանությունից, այլ վերջինիս շարունակությունն են» [38]:

Բաբելոնյան իրադարձությունը կարևոր տեղ է գրավում Մովսես Խորենացու Պատմության մեջ, ուր հայ ժողովրդի ծագումը կապված է Նոյի ծոռ՝ նահապետ Հայկի հետ: Աշտարակաշինության մասնակից Հայկը լքեց Բաբելոնը լեզուների բաժանման ժամանակ: Հայկի հեռացումը Բաբելոնից կարելի է մեկնաբանել որպես Բաբելոնում կատարվածի հետ անհամաձայնության արտահայտություն. սա նշում է նաև Ս.Գլինկան [17, c. 43]: Հետևաբար, Հայկի պատերազմը Բելի դեմ, որը նույնացվում է Բաբելոնի հիմնադիր և աշտարակաշինության նախաձեռնող ու ղեկավար Նեբրոդի հետ, ոչ այլ ինչ էր, քան կրոնական պատերազմ՝ սկզբնական միաստվածության (Հայկ) և նորածին բազմաստվածության (Բել) միջև:

Ուշագրավ է, որ Մովսես Խորենացին ընդհանրապես չի հիշատակում հայ հեթանոսական հավատքը մինչև Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի պատմությունը: Հայոց բազմաստվածության մասին նրա առաջին վկայությունը կապված է Շամիրամի նվաճողական գործունեության հետ: Իր դեմ ապստամբած հայերին հանդարտեցնելու նպատակով Շամիրամը հայտարարում է, թե Արային կենդանացրին իր աստվածները և որ այսուհետ նրանք «արժանի են մեզանից պաշտվելու և փառաբանվելու»: Պատմահայրը նաև վկայում է, որ այս քարոզը հասավ իր նպատակին. «Այսպիսի լուրեր տարածելով Հայոց աշխարհում և բոլորին համոզելով՝ հուզմունքը խաղաղեցնում է» [2, էջ 33]: Անշուշտ, սա ոչ թե կրոնափոխության փաստագրում է, այլ նախկինին նոր շերտավորումների, ներառյալ օտարամուտ աստվածությունների «գումարման» օրինակ, որը կրոնական պատմության վերոշարադրյալ «մեխանիկայի» լավագույնս պատկերազարդումն է:

Հայ դիցաբանում կային նաև այլ օտարամուտ պաշտամունքներ: Այդպես, Դարանադյաց գավառում խոյացած էր Բարշամինա (Բարշամ) աստվածության մեհյանը [1, էջ 122]: Բարշամն, ըստ Խորենացու, հայոց թագավոր Արամի դեմ պատերազմող ասորի զորավարն էր, ով հետագայում աստվածացվել է իր սերունդների կողմից և ում մուտքը հայոց դիցաբան, հավանաբար, տեղի է ունեցել նույն կերպ, ինչպես շամիրամական հարալեզներինը [2, էջ 30]: Արամ և Հայկ անունները երկուսն էլ հայերի էթնոնիմ են, ուստի Արամի դեմ կովող Բարշամը հավասարազոր է Հայկի դեմ պատերազմող Բելին, և երկուսն էլ այդպիսով դիտվել են որպես հակահայկա-

կան խորհրդանիշ: Այս հանգամանքը, իհարկե, գիտակցում էին հայոց կրոնական պատմության առաջին դեմքերը, ներառյալ Գրիգոր Լուսավորիչը: Հավանաբար, այս հարթությունում պետք է դիտել «սպիտակափառ Բարշամինա անվանված աստծու մեհյանի» տապալումը և «նրա արձանի փշրումը», ինչի մասին վկայում է Ագաթանգեղոսը [1, էջ 122]:

Տարոնում հատկապես ազդեցիկ էր օտարամուտ աստվածությունների պաշտամունքը՝ այստեղ էին հնդկական ծագում ունեցող Գիսանե և Դեմետր աստվածությունների մեհյանները [39-40]: «Գես» բառարմատով կազմված «Գիսանե» անունը նշանակում էր՝ «մագոտ», հետեւաբար, այդ աստվածությունները, բացի օտար լինելուց, նաեւ զոռմորֆ (կենդանակերպ) էին, ինչը միանգամայն անհարիր էր և հակադիր հայոց հավատալիքներին և բուն հայկական պանթեոնի բացառապես անտրոպոմորֆ (մարդակերպ) «կազմին»: Հավանաբար, Տարոնում այս օտար պաշտամունքների գոյատևումը հայոց աստվածների անմիջական հարևանությամբ իր կնիքն էր թողել տեղական պաշտամունքային կարգում, աղավաղել նաև բուն հայկական պաշտամունքի էությունը՝ համենայնդեպս տեղական մասշտաբով:

Բռնի քրիստոնեացման վարկածը հերքելիս մենք նշեցինք, որ այնուհանդերձ ընդհարումներ եղել են: Բայց հատկանշական է, որ համեմատաբար խոշոր չափերի հասնող ավերածություններն, ըստ Ագաթանգեղոսի, եղել են հենց Տարոնում՝ Արածանիի (Եփրատի) ափին գտնվող Աշտիշատի սրբատեղիում: «Աշտիշատ» բառը՝ «աստ» բառարմատի պարսկականացված ձևի («աշտ») և «շատ» բառարմատի զուգակցում է և նշանակում է «բազմաստված»: Ուշագրավ է, որ միակ դեպքը, երբ Ագաթանգեղոսը նշում է մարդկային զոհեր («Այդ տեղում գտնվող քրմությանը ծառայող մարդկանցից շատերը զոհվեցին»), վերաբերում է հենց այս սրբատեղիին [1, էջ 131]:

Սրանից կարելի է եզրակացնել, որ հիմնական ընդհարումները տեղի են ունեցել այս օտարամուտ պաշտամունքների դեմ մղվող պայքարում: Այսինքն՝ խոսքը և՛ օտարամուտի, և՛ պարզապես հակահայկական խորհուրդ ունեցող պաշտամունքների մասին է: Հետևաբար, Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատի գործունեությունն ուսումնասիրելիս պետք է արձանագրել տարբեր մոտեցումներ և վարվելակերպեր, մի կողմից՝ օտարամուտ ու թշնամական պաշտամունքների և մյուս կողմից՝ հայրենի արժեքների նկատմամբ: Նոր վարդապետության այս ռահվիրաները չէին կարող այդ արժեքներում անտեսել այն բաղադրյալները, որոնք նպաստելու էին իրենց գործին՝ քրիստոնեության ընդունմանը ողջ հայ ժողովրդի կողմից: Այդ ժամանակվա հայ հավատալիքներում առկա միաստվածության տարրերը միանգամայն թույլ էին տալիս, որպեսզի նույն շինությունները ծառայեն որպես հավաքատեղիներ ու եկեղեցիներ: Դա հատկապես շեշտված է

Տրդատի տեսիլքում, երբ արքային Աստված հայտնում է, որ «Նրան [Աստծուն – Ռ.Պ.] պատշաճում է ամեն շինվածք» [1, էջ 111]: Այնպես որ՝ Ագաթանգեղոսի վկայակոչած մեհյանների տապալումը եղել է որոշ տեղերում իրադարձությունների անկառավարելիության հետևանք, ոչ թե նպատակ: Շինությունների դեմ պայքարը չի կարող դիտվել որպես ավելի առաջնահերթ, քան հավատալիքների վերաձևումը: Մինչդեռ անգամ հավատալիքների հարցում Գրիգոր Լուսավորիչն ու Տրդատը պահպանողական էին և գործի էին դնում նույնիսկ հին կրոնական սովորույթները: Ինչպես վկայում է Ագաթանգեղոսը, Ս.Գրիգորը նոր քրիստոնեական տոնակարգում «կարգադրեց [...] մեծ տոն սահմանել սնտոի պաշտամունքի ժամանակներում ամենաբեր նոր պտուղների Ամանորի աստծու՝ հյուրընկալ Վանատուրի տոնին, որը առաջնություն հենց նույն տեղում ուրախությամբ տոնում էին նավասարդի օրը» [1, էջ 137]:

Ի վերջո, պիտի ընդգծենք, որ ընդհանրապես քրիստոնեությունը միակ կրոնն է, որը չի ոչնչացնում նախկինը, ուր կան այն «հատիկները», որոնք համահունչ են նորին՝ առանձնահատկություն, որը հռչակում է Ինքը Քրիստոս. «Մի՛ կարծեք, թե Օրենքը կամ մարգարեներին ջնջելու եկայ. չեկայ ջնջելու, այլ՝ լրացնելու» (Մթա. 5:17): Այս սկզբունքին հավատարիմ են մնացել հայոց դարձի առաջին դեմքերը, այս սկզբունքը հատկապես իրականացված պետք է համարել հայ իրականության մեջ, ուր չեն եղել ո՛չ խաչակիրներ, ո՛չ հավատաքննություն, չի արձանագրված մարդկանց այրելու որևէ դեպք: Դա չի եղել նաև իրադարձություններով աղեցուն հայոց դարձի օրերում, քանի որ, ինչպես տեսանք, քրիստոնեության ընդունման համար բազում նախադրյալները հայ հին կրոնում նաև երաշխիք էին իրադարձությունների նմանօրինակ անցանկալի զարգացումներից խուսափելու համար:

Հայկի և Բելի հակամարտության վերոհիշյալ իմաստավորման համատեքստում առանձնակի է կարևորվելու այն, որ հայ ժողովրդի ծագման իսկ հիմքում է դրված Բաբելոնից տարանջատվելու և նրա դեմ պայքար մղելու փաստը: Բանն այն է, որ Բաբելոնը ոչ միայն աշտարակաշինության դրվագում, այլև Սուրբ Գրքի ողջ տեքստում հանդես է գալիս որպես հեթանոսության հոմանիշ և խորհրդանիշ: Այն, ըստ Սուրբ Մատյանի, պիտի վերանա, կորստյան մատնվի, ընդ որում՝ Աստծո հրահանգով: Հատուկ ուշադրության է արժանի, որ այդ հրահանգի շրջանակում Բաբելոնի դեմ մարտնչելու համար Աստված կոչ է անում այն նույն ազգին, որն իր ծագման պահից է կռվել բաբելոնյան կռապաշտության դեմ. «Հրաւիրեցէք ի վերայ դորա գունդս, պատուէր տուք յինէն Այրարատեան թագաւորութեանցն եւ Ասքանազեան գնդին» (Երմ. 51:27): «Արարատեան թագաւորութիւններ» արտահայտությունը մեկնաբանման կարիք չունի: Ինչ վերաբերում է «Ասքանա-

զեան գնդին», սա հանդես է գալիս որպես «հայոց» բառի գրեթե հոմանիշ, որով նշվում է հայոց աշխարհը բազում աղբյուրներում, ներառյալ հայկական, օր., Կորյունի աշխատությունում, երբ նա խոսում է «Ասքանազյան ազգի եւ Հայաստանյան աշխարհի գրի մասին» [41]: Աստվածաշնչի եբրայերեն բնօրինակում վերոհիշյալ թվարկությունը մի քիչ այլ է. «զթագաւորութիւնս Արարատայ, Մինոյ եւ Ասքենազայ»: Այստեղ առկա և հունարենում բացակայող «Մինոյ» բառը մատնանշում է Ուրարտուն: Մենուա (Մինուա) թագավորի գահակալության ծաղկուն և արձանագրություններով ամենահարուստ ժամանակաշրջանը (Ք.ա. 810-786թթ.) միանգամայն հնարավոր էր դարձրել, որ նրա գահակալությունից մեկ ու կես դար անց, երբ գրվում էր Երեմիա մարգարեի գիրքը (Ք.ա. 627թ.), Ուրարտու կոչվող Վանի թագավորությունը Մերձավոր Արևելքում ճանաչվեր ամենաշատ գործնական և գրավոր «հետք թողած» գահակալի անվամբ:

Այս համատեքստում նոր հնչեղություն է ստանում սուրբգրային մի այլ դրվագ: Բաբելոնից տարածված հեթանոսության ևս մեկ կենտրոն էր Նինվե քաղաքը: Այն կառուցել էր ասորիների նախահայր Ասուրը, որը բաբելոնյան ծագում ուներ (Ծն., 10:11) և աստվածացվել էր իր սերունդների կողմից: Նշենք, որ «Ասուր» անվան հնչյունափոխությամբ էլ առաջացել է «ահուր» բառը, որն Ավեստայում նշանակում է «տեր»: Ըստ Աստվածաշնչի, հետագայում, երբ Ասորեստանի արքա Սենեքերիմը մտադրվեց կործանել Երուսաղեմն ու անարգեց Տիրոջ անունը, Աստծո նախախնամությամբ նա սպանվեց Նինվե քաղաքում իրենց կուռք Նիսրոխին երկրպագություն անելու պահին: Այդ սպանությունը կատարվեց Իսրայելին փրկելու համար, ուստի տրամաբանական կլինեք ակնկալել, որ սպանողներն ապաստան գտնեին Իսրայելում: Սակայն նրանք, ինչպես վկայում է Աստվածաշունչը, «Արարատի երկիր փախան» (Դ Թագ. 19:36-37, Եսայի 37:37-38. եբրայերենում ավելի հստակ է. «Հայաստան փախան»):

Ուրեմն Սուրբ Մատյանի հեղինակներին՝ հրեա մարգարեներին քաջ հայտնի էր Հայաստանի տարածաշրջանում տիրող կրոնական իրավիճակը, որը նրանք դիտում էին եթե ոչ որպես միաստվածություն, ապա առնվազն միաստվածության հետ համատեղելի, ինչը թույլ էր տալիս իրենց գրվածքներում ներկայացնել այս տարածքը որպես դաշնակից՝ կռապատության դեմ պայքարի այս դրվագներում:

Մինչ այժմ հիմնականում մատնանշեցինք հայ հին հավատալիքներում միաստվածության տարրերի և միաստվածությանը բնորոշ հոգևոր ընկալումների առկայությունը: Բայց միաստվածությունն ընդհանուր հասկացու-

թյուն է, ոչ թե որոշակի կրոնի անվանում: Հետևաբար, կարիք կա անդրադառնալու նաև հայ հին կրոնի այն բաղադրյալներին, որոնք հասկապես կարևորվում են մոնոթեիստական կոնկրետ վարդապետության մեջ, որպիսին է քրիստոնեությունը: Այս խնդիրը կարող է անհեթեթ թվալ, եթե ելակետ ընդունենք այն, որ քննարկվող ժամանակներում Փրկիչը դեռ չէր ծնվել և առավել ևս Նրա վարդապետությունը չէր քարոզվել: Բայց եթե հիշենք, որ Ինքը Քրիստոս հայտնեց, թե եկել է ոչ թե հինը քանդելու, այլ հաստատելու (Մթա. 5:17), ապա խնդիրն այնքան էլ անլուծելի չի թվա: Հին Կտակարանը լի է ոչ միայն մարգարեություններով Քրիստոսի մասին, այլ նաև Աստծո եռամիասնության վկայություններով: «Ի սկզբանէ էր Բանն, եւ Բանն էր առ Աստուած, եւ Աստուած էր Բանն» (Հովհ. 1:1): Քրիստոսին վերաբերող այս խոսքն անմիջական աղերս ունի Աստվածաշնչի առաջին իսկ տողերին՝ արարչության նկարագրությանը, որի ընթացքում Արարիչն անվանվում է եբրայերեն «Ելոահ» բառի հոգնակիով՝ «Էլոհիմ»: Քրիստոս դիմում է Հայր Աստծուն՝ ասելով. «Ինձ սիրեցիր նախքան աշխարհ լինելը» (Հովհ. 17:24): Առաքյալն անվանում է Քրիստոսին «Ամէն ստեղծուածներից առաջ ծնած» (Կող. 1:15): Դեռ Ծննդոց Գրքում է պատմվում, որ Աստված հայտնվեց Աբրահամին երեք այրերի տեսքով, և պատրիարքը նրանց դիմեց եզակի «Տէր» դիմելաձևով (Ծն. 18:1-3), իսկ Ավետարանում Քրիստոս հաստատում է, որ Ինքն է եղել այդ այրերից մեկը. «Աբրահամը՝ ձեր հայրը, ցանկացաւ Իմ աշխարհ գալու օրը տեսնել. տեսաւ եւ ուրախացաւ» (Հովհ. 8:56): Դավթի սաղմոսում ասված է. «Տէրն իմ Տիրոջն ասաց» (Սղմ. 109:1): Օրինակները, որոնք կարելի է շարունակել, վկայում են, որ Աստծո լիության մասին հայտնվում էր մարդկանց, հասկապես նվիրյալներին, ի սկզբանե: Մրանով, ոչ թե փոխառություններով, պետք է բացատրել մինչքրիստոնեական տարբեր կրոնական համակարգերի դիցաբանական մոտիվների որոշակի աղերսները ավետարանական մոտիվներին, օր., հին Եգիպտոսում մեռնող-հառնող աստվածության առկայությունը (օր., Օսիրիսը):

Հայ հնագույն հավատալիքներում նույնպես կար մեռնող-հառնող աստծո գաղափարը՝ Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, որը «տեղական հնագույն աստվածներից է» [23, էջ 484]: Նախնիների աստվածացման ավանդույթի շրջանակում Արան դիտվում էր իբրև մարդկանց համար կյանքը զոհաբերած և հետո ոգիների միջամտությամբ հարություն առած աստվածություն: Ինչպես նշեցինք, սա միայն հայ հավատալիքների առանձնահատկություն չէ, եթե միայն սա լիներ, դժվար թե ծառայեր որպես փաստարկ այն բանի, թե հայ կրոնն ավելի էր «հարմար» նոր ուսմունքն ընդունելու համար: Բանն այն է, որ հայոց հին կրոնում մյուսների համեմատ ավելի էին խտացված այսօրինակ աղերսները քրիստոնեական արժեհամակարգին:

Վերը մենք նշեցինք, որ հայ կրոնական ըմբռնումներում նշմարվում է «աստված» և «դիցն» հասկացությունների տարբերակում: Ի՞նչ էին իրենցից ներկայացնում այդ «դիցն» հայ պատկերացումներում: Արամազդի բնութագիրն իբրև արարիչ «երկնի եւ երկրի» ենթադրում է, որ արարչագործության բաղադրամաս է նաև երկնային գորությունների արարումը: Հավանաբար, հայոց «դիցն» ընկալվել են ավելի շուտ իբրև աննյութ ոգիներ և այս առումով ավելի են մերձեցած եղել հրեշտակների դասին հենց քրիստոնեական իմաստավորումով:

Այս առումով ծագում է ոչ պակաս կարևորություն ունեցող մի այլ հարց. եղե՞լ է արդյոք հայ հոգևոր պատկերացումներում «հրեշտակ» կամ սրան մերձեցող հասկացություն: Հարցի համատեքստում հետաքրքրական պիտի լինի վերստին անդրադարձն ավելի վաղ կրոնական պատկերացումներին՝ նախնիների պաշտամունքի համատեքստում: Մտորումների տեղիք է տալիս Տորք Անգեղի հանգամանքը, որը պաշտվում էր իբրև աստվածություն [42] և որի անունը նույնպես կարող է դիտվել որպես էթնոնիմ՝ Թորգոմ անվան հետ առնչության առումով, ինչը լիովին աչքաթող են արել հայ գիտնականները, ներառյալ Ն.Ադոնցը, Լեոն, Մ.Աբեղյանն ու այլոք: Մինչդեռ Մ.Աբեղյանն ինքն էլ կարող էր հանգել այս եզրակացությանը՝ իր իսկ նշած այն փաստից, որ Տորքը «պաշտված է եղել [...] Հայաստանի հարավային մասում, Եփրատից մինչև Վանա ծովը, ուր ընկնում է նաև Անգեղ գավառը» [33, էջ 38]: Իսկ նշված այս տարածքը անվանվում էր Թեգարամա կամ Թոգորմա [23, էջ 196]: Դա Թորգոմի աստվածաշնչյան անունն է եբրայերեն և հունարեն տառադարձությամբ: Հայոց դյուցազնի անվանը կցված «Անգեղ» որոշիչը մեկնաբանվում է իբրև «տգեղ»: Հսկա և տգեղ բնութագրերի գումարումով Տորքը պիտի որ պատկերացվեր հրեշավոր արտաքինով: Սակայն «Անգեղ» բառի ընկալումն իբրև «տգեղ» ամենևին վստահելի չէ: Ազգային դյուցազնը սովորաբար չի օժտվում բացասական որակներով, այլ հակառակը, նրան վերագրվում են գերդրական հատկանիշներ, որոնք վերաբերում են նաև արտաքին նկարագրին: Մ.Աբեղյանը նշում է, որ Տորք անվանը կցված «Անգեղեայ» մասնիկը «նշանակում է ծագում», բայց մի թե սա չի հուշում, որ «Անգեղեայ» մակդիրով շեշտվել է Տորքի պատկանելությունը որոշակի դասին: Ո՞րն է այդ «դասը»: Մ.Աբեղյանը նշում է նաև, որ «Անգեղ» անունը «տոտեմական ծագում ունի (թռչուն)» [23, էջ 484]: Հիշեցնենք, որ քրիստոնեական պատկերացումներում հրեշտակները հայտնվում են մարդկանց մարդակերպ կամ թռչունի տեսքով (հավանաբար, իմաստների այս ներթափանցումով էլ ծագել է «անգլ» բառը): Ուստի ավելի հավանական է «անգեղ» մակդիրն ընթերցել որպես «angel» բառի հնդեվրոպական տառադարձություն՝ և-դ հնչյունափոխու-

թյամբ, որը միայն հայերենում է պահպանվել (Սոլոմոն-Սողոմոն, Լուկաս-Ղուկաս, Պաղոս-Պողոս, *псалм*-սաղմոս նն): Հետևաբար, «անգեղ» մակդիրի վերծանումն իբրև «տգեղ»՝ հետագա վերաիմաստավորման արգասիք է, որով ազգային դիմացունքին վերագրվել է արտաքուստ հրեշավոր մի կերպար: Բայց նրան պաշտել են որպես աստվածություն, այսինքն, ինչպես այլ «դիցն», նա, ըստ «դիցն» հասկացության վերոշարադրյալ իմաստավորման, դիտարկվել է երկնային աննյութ ոգիների շարքում¹, իսկ «հրեշտակ» հայկական բառն էլ, ի դեպ, պահպանել է նաև «անգեղ»-ի հիշյալ տոտեմական իմաստը՝ «թելավոր» [43, էջ 140]:

Հաջորդ խնդիրը, որին պետք է անդրադառնանք, Անահիտ դիցուհու բնութագրերն են: Նրան կցված էր «աստվածամայր» բնորոշիչը, և նա որոշ համատեքստերում համարվում էր ոչ թե Արամազդի դուստր, այլ նրա կին [44]: Արարիչ աստծո որդիներ-աստվածությունների մայր լինելու հանգամանքը միահյուսվելով «ան-ահիտ» անվան ստուգաբանությանը («մաքուր», «անբիծ», «անպիղծ», «անարատ»), որոշակիորեն մերձեցնում էր մեր դիցուհուն քրիստոնեական Աստվածամոր կերպարին, որը նույնպես «Անարատ Կույս» է: Այս զուգահեռն ավելի որոշակի է դառնում, երբ հաշվի ենք առնում, որ քրիստոնեական Աստվածամայրը պաշտվում է որպես բարեխոս և բարերար՝ հատկանիշ, որն առանձնահատուկ է շեշտված Անահիտի «տիտղոսների» շարքում. «Բոլոր զգաստությունների մայրը, բարերարը ամբողջ մարդկային բնության» [1, էջ 41]:

Վերստին անդրադառնալով հայկական դիցարանի «գլխավոր դեմքին»՝ Արամազդին, պիտի նշենք, որ նրա անունը կազմող «ազդ/աստ» բառարմատն ավելի խոր գնացող եզրահանգումների տեղիք է տալիս: Նախ, հայ պանթեոնում միայն նա է իր անվան մեջ կրում «աստված» իմաստը, որն, ինչպես արդեն նշել ենք, գոյանում է «ազդ/աստ» բառարմատից: Բայց նաև չափազանց նշանակալից է, որ այդ բառարմատն ունի իմաստների ավելի լայն դաշտ, որոնցից առաջնահերթ են երեքը՝ «ստեղծում», «լուր» և «ներգործություն»: Այս իմաստներն արտացոլված են նույն բառարմատով հայերենում կազմված «հաստատել», «ազդարարել» և «ազդել» բառերում: Իմաստների այս եռականությունն է հաստատված Արամազդ անվան մեջ, որը, հետևաբար, արդեն իսկ պարունակում է աստծո լիության ընկալման սաղմեր, որոնք աղերսներ ունեն Սուրբ Երրորդության իմաստավորմանը. հաստատելու իմաստով մատնանշվում է արարումը, «ազդ» և «ազդարարել» իմաս-

¹ Գուցե «անգեղ/angel» իմաստների համատեղումով է, որ այս ոգիների անվանումը հետագայում ներառել է այն հակասական բնութագիրը և առաջացել է «angel-հրեշ» ասոցիատիվ կապը, ինչը ենթադրելի է «հրեշ» բառարմատով կազմված «հրեշտակ» անվանումից: Արժեքային այսօրինակ հակադրության ներառումով իմաստային վերափոխումը և հակադիր իմաստների միաձուլումը զարմանալի չէ և հանդիպում է հատկապես երկնային ոլորտներին վերաբերող եղելություններին. այդպես «*deus*» բառն է ներառել իր մեջ և «դև», և «աստված» իմաստները:

տով՝ լուրը (բարի լուր, խոսք, Բան), ազդելու իմաստով՝ Սուրբ Հոգու «գործառնության» ոլորտը:

Հետևաբար, շատ հավանական է, որ զրադաշտական փրկագործության համատեքստում «աստուած» բառի հայտնվելը («աստվատ» տառադարձությամբ, ինչը նշեցինք վերը) և օգտագործումն իբրև փրկչի անվանում կապված է տվյալ բառի հայկական այս իմաստավորման հետ:

Եթե դիտենք մարդկության հնագույն շրջանի կրոնական պատմությունը վերոշարադրյալ կտրվածքով՝ որպես ընթացք միաստվածությունից դեպի բազմաստվածություն, և եթե համաձայնենք, որ կռապաշտությունն ավելի ուշ շերտավորումների արգասիք է, ապա պիտի նշենք, որ հայկական կրոնում ավելի են պահպանվել հենց այս՝ նախնական միաստվածության տարրերը՝ այն նույն պատճառով, որով հերքվում է հայերի բռնի քրիստոնեացումը և որն արդեն մատնանշեցինք աշխատության սկզբում. հայերի առավել պահպանողական կեցվածքն իրենց կրոնական պատկերացումների հարցում: Այս հիմքով է Ղազար Փարպեցին համարել, որ քրիստոնեության ընդունումով մենք վերստին ճանաչեցինք «գհայրենի և զբնիկ օրէնս մեր» [45]: Ղազար Փարպեցու այս մտքի արդի մեկնաբանություններից մեկում նշված է, որ «պատմիչն այստեղ նկատի ունի քրիստոնեական ճշմարիտ աստվածապաշտության ազգային հնագույն վկայությունները, որոնց արմատները հասնում են մինչև Ք.ա. IV-III հազարամյակները» [46]: Հեղինակը հիշատակում է նաև մի այլ հետազոտողի մատնանշած շումերական սկզբնաղբյուրները, ուր Արատտա երկիրը բնութագրվում է իբրև «սուրբ ծեսերի (կամ օրենքների) երկիր» [47]: Այս ամենը ցույց է տալիս, որ հայ կրոնական պատկերացումներն ավելի հարազատ են մնացել այն սկզբնականին, որն, ըստ մեր դիտարկումների, պիտի լիներ միաստվածությունը:

Հավանաբար, օրինաչափ պետք է ճանաչել, որ մարդու ծագման աստվածաշնչյան տարածքում, որն ընդգրկել էր Եփրատի և Տիգրիսի ավազանները, ջրհեղեղով մկրտված ու մաքրված մարդկության հայրենիքում, որն էր Արարատը, գենետիկ հիշողությունը միակ Արարչի մասին ավելի կայուն է եղել և համեմատաբար քիչ է ենթարկվել հետագա աղավաղումներին: Հայ հին կրոնն ավելի «գուսպ» է գտնվել հետագա շերտավորումների նկատմամբ, քան մյուս կրոնական համակարգերը, իսկ անխուսափելի շերտավորումներն էլ անճանաչելի չեն դարձրել նախնականը, ուր չափազանց ակտիվ են եղել միաստվածության տարրերը և քրիստոնեությանը միանգամայն հարիր հոգևոր ըմբռումները:

Ուստի քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում որպես պետա-

կան կրոն պիտի որակվի իբրև վերադարձ սկզբնական միաստվածությանը, որը թեպետ կորսված էր և աղավաղված, բայց, այնուհանդերձ, լիովին չէր ջնջվել հայ ժողովրդի թե՛ պատմական, թե՛ գենետիկ հիշողությունից և հայտնվեց նրան որակապես նորացված վիճակում՝ քրիստոնեության վարդապետության միջոցով: Եվ այս հանգամանքը՝ վերադարձի, սկզբնականը վերագտնելու իմաստը, հաստատվեց հայոց լեզվում, ուր 301թ. իրադարձությունը՝ քրիստոնեության ընդունումը որպես պետական կրոն, արտահայտված է «հայոց դարձ» բառակապակցությամբ: Այդ գիտակցությունն, իհարկե, շատ ավելի հստակ էր այն ժամանակ և խամրում էր այնքանով, որքանով ժամանակները հեռանում էին իրադարձությունից և որքանով իրադարձությունը դառնում էր ավելի «տարիքավոր», «հասակն առած» պատմություն: IV դ. պատմական անցքերի ակնատեսներից ու անմիջական մասնակիցներից մեկը Ագաթանգեղոսն էր, ուստի բնական է նրա աշխատության մեջ նշումն այն հանգամանքի, որ քրիստոնեության ընդունումով հայերը «**դարձյալ** հավատի մեջ սրտանց հաստատվեցին» [1, էջ 123]:

Մարտ, 2005թ.

Աղբյուրներ և գրականություն

1. *Ագաթանգեղոս*, Պատմություն Հայոց, Եր., 1977:
2. *Սովսես Խորենացի*, Հայոց պատմություն, Եր., 1990:
3. *Ալիշան Ղեկոնդ*, Հին հաւատք Հայոց, Վենետիկ, 1895.
4. *Շապանցյան Կ.*, Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879.
5. *Капанцян Гр.*, Хеттские боги у армян, Ер., 1940.
6. *Ղուրջան Ե.*, Հայոց հին կրոնը կամ հայկական դիցաբանություն, Երուսաղեմ, 1933:
7. *Эмин Н.*, Очерки религии и верований языческих армян, М., 1866.
8. *Gelzer H.*, Zur armenischen Gotterlehre, Leipzig, 1896.
9. *Carriere A.*, Les huit sanctuaries de l'Arménie païenne, Paris, 1899.
10. *Штеккельберг Р.*, Об иранском влиянии на религиозном веровании армян // Древности восточные, т. I, вып. I, М., 1901.
11. *Топоров В.Н.*, Об отражении одного индоевропейского мифа в армянской традиции // Историко-филологический журнал, 1977, No. 3.
12. *Ստրաբոն*, Հայոց մասին, Եր., 1940, էջ 60:
13. *Հեն*, Երկերի ժող. 10 հատորով, հ. 1, Եր., 1966:
14. Творения иже во святых Отца нашего Василия Великого, т. 3., М., 1991, с 15.
15. *Աճառյան Հր.*, Հայկական անձնանունների բառարան, հ. Ա, Եր., 1942, էջ 145:
16. *Гете И.*, Западно-восточный Диван, М., 1988.
17. *Глинка С.*, Обзор истории армянского народа, ч. 1, М., 1832.
18. *Թովմա Արծրունի եւ Անանուն*, Պատմություն Արծրունյաց տան, Եր., 1985, էջ 49:

19. Ницше Ф., Так говорил Заратустра // Собр. соч. в 2 тт., Т. 1, М., 1990.
20. Gershevitch I., Zoroaster's own contribution // Journal of New Eastern Studies, Chicago, 1964.
21. Ազարանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 399:
22. Աճառյան Հր., Հայերէն արմատական բառարան, 4 հատորով, հ. 1, Եր., 1971, էջ 281:
23. Հայ ժողովրդի պատմություն, 8 հատորով, հ. 1, Եր., 1971:
24. Брагинский И.С., Авеста // Авеста в русских переводах, СПб., 1998, с. 37.
25. Мень А., История религии в 7 тт., Т. 1, Истоки религии, М., 1991, с. 160.
26. Bazedov H., The Australian Aboriginal, London, 1925.
27. Леви-Брюль Л., Первобытное мышление, М., 1930.
28. Schmidt W., High Gods in America, Oxford, 1932.
29. Токарев С.А., Ранние формы религии., М., 1964.
30. Инка Гарсиласо де ла Вега, История государства Инков, М., 1974, с. 77.
31. Hieronymus, Uber Isaias, Texte der Kirchenfater, 1. Munchen, 1963, S. 25.
32. Геродот, История, Л., 1972, с. 40.
33. Մ.Արեղյան, Երկեր, հ. Գ, Եր., 1968:
34. Морозов Н.А, Азиатские Христы М., 2003.
35. Фрэзер Дж., Золотая ветвь, М., 1986.
36. Фрэзер Дж., Фольклор в Ветхом Завете, М., 1986.
37. Фасмер М., Этимологический словарь русского языка, т. 4, М., 1973, с. 551.
38. Бирлан Дж. Ф., Параллельная мифология, М., 1997, с. 27-28.
39. Յովնան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարոնոյ, Եր., 1941:
40. Айвазян К.В., «История Тарона» и армянская литература IV-VII веков, Ер., 1976, с. 169 и сл.
41. Կորյուն, Վարք Մեսրոպ Մաշտոցի, Եր., 1994, էջ 34:
42. Աղոնց Ն., Տոբ աստված հին հայոց // Հուշարձան, Վիեննա, 1911, էջ 389-394:
43. Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, 2 հատորով, հ. 1, Եր., 1981, էջ 140:
44. Мифы народов мира, в 2 тт., Т. 1, М., 1992, с. 76.
45. Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրքն առ Վահան Մամիկոնեան, Տիֆլիս, 1904, էջ 161:
46. Դանիելյան Էդ., Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու հոգևոր ակունքները և պատմական նշանակությունը, Եր., 1997, էջ 17:
47. Մովսիսյան Ա., Հնագույն պետությունը Հայաստանում՝ Արատտա, Եր., 1992, էջ 29-32:

ДУХОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ КРЕЩЕНИЯ АРМЕНИИ

Рафаель Папаян

Резюме

Причины сравнительно быстрой христианизации Армении в 301г. и ее первенства в процессе превращения христианства в одну из самых влиятельных мировых религий зачастую объясняют применением насилия и политической целесообразностью, оставляя в стороне сам духовно-религиозный фактор. Сопоставление религиозных представлений армян с классическим язычеством и с зороастризмом позволяет видеть принципиальные отличия древнеармянской религии. Основа языческой космогонии – рождение, а христианства – Творец и творение. В дохристианских верованиях армян начало мира связано с актом творения намного сильнее, чем в иных языческих системах: верховный бог считается творцом неба и земли. В отличие от зороастризма, где добро и зло – субстанциональные начала, армянская религия выносила зло за рамки божественного акта творения. Эти и другие особенности древнеармянских верований показывают, что в армянской дохристианской религии весьма сильно выражены элементы единобожия, которое, согласно наблюдениям, первичнее политеизма, явившегося итогом более поздних наслоений. Посему принятие христианства явилось скорее возвратом к утраченному, а сам акт христианизации в армянском языке обозначился словом «*dardz*», означающим «возвращение».