

ՀԱՍՄԻԿ ՀՄԱՅԱԿՅԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱԿԱՆ ^ՎՍ.GUR-ը ԵՎ ԱՐԱ ԳԵՂԵՑԻԿԸ

Խեթական Նոր թագավորության արքա Մսրսիլիս II-ի (Ք.ա 1322-1321?) և Հայասայի արքա Աննիայի միջև¹ կնքված պայմանագրում վկայաբերված են խեթական և հայասական աստվածները²: Սա միակ աղբյուրն է, որից մենք տեղեկանում ենք Հայասայի դիցաբանի մասին: Հայասական դիցարիւսին տարբեր տեսանկյուններից անդրադարձել են հայ և օտարագզի ուսումնասիրողներ (Գ.Ղափանցյան³, Գ.Ջառուկյան⁴, Ս.Պետրոսյան⁵, Գ.Վարդումյան⁶, Ա.Պետրոսյան⁷, Է.Ֆոռեր⁸, Է.Լառուշ⁹ և այլն): Այն ներկայացված է 14 աստվածություններով, որոնցից առաջին երկուսը՝ [^Վ]Ս.GUR (անդրաշխարհի տիրակալ աքքադական Ներգալի գաղափարագիրն է) և ^Վ/STAR (սիրո և պտղաբերության աստվածուհի, շումերական ^ՎINNANA-յի գաղափարագիրն է), առանձնացված են մյուսներից. որը ըստ ուսումնասիրողների, մատնանշել է նրանց գերակա դերը Հայասայի դիցարանում:

Սա անսովոր միասնություն է, քանզի սիրո և պտղաբերության աստվածուհու կողքին սովորաբար հանդես է գալիս կամ գերագույն հայր աստվածություն կամ ամպլուայի, ռազմի աստվածը: Անդրշիրմյան ^ՎՍ.GUR աստվածությունը դիցարանում գլխավոր դերը չի զբաղեցնում:

Գ. Ղափանցյանի կարծիքով հայասական պանթեոնը գլխավորել է կամ Արա Գեղեցիկ աստվածությունը (հիմնավորելով իր միտքը այն հանգամանքով, որ մեռնող-հարություն առնող աստվածները հաճախ դառնում են նաև անդրաշխարհի տերեր), կամ նա հնարավոր է համարում ^ՎՍ.GUR-ի հնչյունական ընթերցումը¹⁰: Այս երկրորդ վարկածի առումով նշենք, որ ^ՎՍ.GUR-ը թե՛ տվյալ պայմանագրում, թե՛ խեթական այլ տեքստերում միշտ հանդես է գալիս գաղափարագիր գրությամբ, ինչը ամենայն հավանականությամբ բացառում է նրա հնչյունագիր ընթերցման հնարավորությունը: Հայասայի ^ՎՍ.GUR-ը խեթական տեքստերում հստակորեն տարբերակվել է մյուս ^ՎՍ.GUR-ից¹¹: Այս տարբերակումը խոսում է Հայասայի ^ՎՍ.GUR-ի առանձնահատկությունների մասին:

Ինչ վերաբերում է երկրորդ տեսակետին (Արա Գեղեցիկի մոյմացումը ^ՎՍ.GUR-ի հետ), ապա նշենք, որ մեռնող-հարություն առնող աստվա-

ծությունները, ըստ Ժ.Դյումեզիլի առասպելաբանական վերականգնումների, պատկանում են երրորդ ֆունկցիային, այսինքն նրանք դիցարաններում գլխավոր դերը չեն ստանձնում: Փաստորեն, կարելի էր վիճարկել դափանցյալական այս տեսակետը նույնպես, եթե Արա Գեղեցիկի անվանակերպարային բազմակողմանի վերլուծությունը ցույց չտար, որ նա բազմաշերտ և բազմաբնույթ դիցաբանական կերպար է և, ամենայն հավանականությամբ, օժտված է դիցաբանի գլխավոր աստծուն բնորոշ ռազմի, բերրիության և անդրշիրիմյան գործառույթներով:

Ստորև մենք առանձին կետերով կանդրադառնանք Արայի այդ բոլոր գործառույթներին:

1. Դիցարանի գլխավոր աստծո հատկություններ

ա) Ըստ Սովսես Խորենուցու¹² առասպելի Արան օժտված է արտասովոր գեղեցկությամբ, հայրենասեր է, քաջ ռազմիկ, ընտանիքի հայր (ունի 12-ամյա 'որդի' Կարդոս (Արայան Արան) և նվիրված ամուսին (նրա կինը Նվարդն է, որի կերպարը Ղափանցյանը համադրել է սիրո և պտղաբերության աստվածուհու հետ¹³, իսկ անունը Հ. Աճառյանը բխեցնում է պարսկերեն *nusward*՝ նոր վարդ, կամ *naward*՝ հաճելի, սիրելի բառերից): Այսինքն նա օժտված է հայր աստծո հատկանիշներով, որի կինն է սիրո աստվածուհին: Ավելացնենք նաև, որ Կարդոսը (Արայան Արան) գոհվում է ռազմի դաշտում Շամիրամի հետ պատերազմելիս, (ինչը նրան օժտում է ռազմի հատկանիշներով), իսկ նրա որդին Սոսանվեր Անուշավանն էր, որին նվիրված էր սոսի ծառը՝ (փշատերև և մշտադալար ծառերը սերտորեն առնչվում են բնության հովանավոր աստվածությունների պաշտամունքի հետ): Փաստորեն Արա Գեղեցիկը, Արայան Արան և Սոսանվեր Անուշավանը ստեղծում են եռֆունկցիոնալ միասնություն, որը շատ մոտենում է դյումեզիլյան հնդեվրոպական աստվածային եռյակների մոդելին¹⁴:

բ) Հայ հեթանոսական դիցաբանի գերագույն աստված Արամազդի (հանգում է հին իրանական Ահուրա Մազդա «տեղ իմաստուն» ձևին) անվան Ահուրա բաղադրիչը հնարավոր է, որ ենթարկվելով հայերենի այն ժամանակաշրջանում գործող հնչյունական օրենքներին՝ փոփոխվել է և ինչ-որ առումով հարմարեցվել Արա աստծո անվանը և վերածվել Արամազդի¹⁵: Արամազդի մակդիրներն էին «Մեծն և արի Արամազդ», «արարիչ երկրի և երկնի», նա պարզևում էր լիություն և բերքատվություն: Արամազդի գլխավոր մեհյանը գտնվում էր Բարձր Հայքի Դարանաղի գավառի Անի ամրոցում, որտեղ գտնվում էին նաև Հայոց Արշակունի արքաների դամբարանները: Հետաքրքրական է, որ Սովսես Խորենացին գրում է. «Հլա ոչ մի Արամազդ, բայց միայն նրանց համար, որոնք կամենում են լսել, որ Արամազդ կա. և այսպես կոչված չորս Արամազդներից մեկն է միայն ճաղատ Արամազդը»¹⁶: Համատեքստում նա բոլոր Ա-

րամագոյներէից առանձնացնում է ճաղատ Արամագոյին, այնպէս, ինչպէս առանձնացնում է բազում Տիգրաններէից միայն Աժդահակին սպանող Տիգրանին: Հայտնի է, որ ճաղատութիւնը (նաև աչքի շլութիւնը, կաղ լինելը և այլն) բնորոշում են անդրաշխարհի տերերին: Վերոհիշյալ հանգամանքի հետ սա ևս ընդգծում է Արամագոյի՝ անդրաշխարհի հետ ունեցած կապը:

զ) Արայի անվան համահնչունությունը և կերպարային առնչությունները ուրարտական ժամանակաշրջանից վկայված և Էրեբունիում տաճար ունեցող Իվարշա, Խարշա աստծո հետ, որի պաշտամունքը իրենց հետ բերել էին Հայաստանի հարևան Ճոփք և Խաթթե երկրների վերաբնակիչները, նկատել է Ս.Հմայակյանը: Իվարշան համարվել է Խաղդին հավասարագոր աստվածություն. հեղինակը խոսում է նաև Արա-Իվարշա (սլավ.) Յարիլո նույնացման մասին¹⁷: Ի.Դյակոնովը կարծում է, որ Խաղդին և Միթրայի պաշտամունքները միաձուլվել են, որում մասնակցել է մի միջնորդ աստվածություն¹⁸. այն ըստ Ս.Հմայակյանի կարող էր Իվարշան լինել¹⁹: Վերոհիշյալ կարծիքները համադրելով ստանում ենք հետևյալ պատկերը՝ Խաղդի-Իվարշան-Յարիլո (սլավ.) -Արա-Միթրա: Այսինքն՝ Խաղդին նույնացնում է նաև Արայի հետ: Ի մի թերեւով ա), բ), գ) կետերում դիտարկված փաստերը կարելի է ենթադրել, որ Արան աղելաներ է դրսևորել գլխավոր աստվածությունների հետ:

2. Ռազմի աստծո գործառույթներ

ա) Ըստ առասպելի, Արան քաջաբար գոհվում է ռազմի դաշտում, ինչպէս Պլատոնի «Հանրապետություն»-ում հիշատակված պամֆիլիացի Արմենիսի որդի Էրրո (Արայի և Էրրի նույնությունը առաջին անգամ նկատել է Մ.Էմինը):

բ) Արայի անունը Ա.Մատիկյանը համադրել է հունական դիցաբանության պատերազմի աստծու՝ Արեսի հետ: Այս առումով հետաքրքիր է, որ Բյուրսնիայում հուլիս ամիսը կոչվում էր Արեյոս, այսինքն՝ Արես աստծուն նվիրված. իսկ հայկական տոմարի վեցերորդ ամսանունը՝ Արաց, կապվում է Արայի անվան հետ²⁰:

Արեսի անունը հնդեվրոպական ծագում ունի՝ *er — շարժվել, հուզել, բարձրացնել, ամենայն հավանականությամբ այս արմատն է ընկած նաև Արայի և Էրրի անվան հիմքում:

Արայի և նրան կերպարաանվանական առումով համարժեք Էրրի՝ ռազմադաշտում գոհվելը, ինչպէս նաև Արեսի հետ նրանց անունների ունեցած աղերսները հնարավոր են դարձնում ենթադրել, որ Արան ունեցել է նաև ռազմի աստծո գործառույթներ: Արեսին և Արային նմանեցնում են նաև նրանց պաշտամունքներում շան, շնակերպ էակների առկայությունը²¹:

3. Արա Գեղեցիկը, որպես բերրիության հովանավոր աստված և նրա անդրշիրիմյան գործառույթները:

Այս երկու գործառույթները փոխկապակցված են միմյանց. ասվածի լավագույն վկայությունը կարող է հանդիսանալ Հ.Մարտիրոսյանի նկարագրած չափսերով մեծ դամբարանները՝ առանց մարդկային թաղումների, որոնցում հայտնաբերվել են ֆալլոսների արձաններ²²: Այսինքն, թաղման ծիսակարգում հնագույն ժամանակներից ի վեր հանդես է եկել բերքատվության գաղափարը: Արա Գեղեցիկը որպես բերրիության հովանավոր և մեռնող-հարության առնող աստվածություն հանգամանակից կերպով ուսումնասիրել են Ա.Մատիկյանը²³ և Գ.Ղափանցյանը²⁴, ուստի մենք կկատարենք միայն որոշ դիտարկումներ:

Նման աստվածությունները կապված են բնության զարթոնքի և բերրիության հետ: Նրանց ստեղծվել են մարդկության պատմության վաղնջական ժամանակներում: Նրանց հեռացումից կամ մահվանից հետո բնությունը մեռնում է, ցամաքում էին ջրերը, մոլեգնում էին հիվանդություններ՝ մարդկանց և անասունների մեջ, մարդիկ և անասունները անպտուղ էին դառնում. և այլն: Սա շատ պատկերավոր է նկարագրվում Տելեպիոսի մասին խեթական առասպելում²⁵:

Գ.Ղափանցյանը Արայի անունը համադրել է *ara-s* – խեթական բուսականության աստվածության²⁶, Ա.Մատիկյանը՝ հին հնդկերեն *arya* ‘օտարական, ընկեր’ բառերի հետ²⁷: Ավելացնենք նաև, որ ԺԴ-յումեզիյր մանրամասն վերլուծելով *ari* հիմքը և նրանից բխող *arya* ձևը առաջինը մեկնում է որպես «հյուր, օտարական», իսկ երկրորդը՝ «հյուրընկալողի» իմաստից նաև «տեր»²⁸: Այս երկվորությունը շատ հատկանշական է մեռնող-հարություն առնող աստծու կերպարին՝ նա տեր է այս և հյուր անդրաշխարհում և՛ ընդհակառակը:

Ժամանակին Գ.Ղափանցյանը հորովելները կապել է Արայի անվան հետ՝ ենթադրելով, որ նրանք կազմված են *Ara+wel*-ից, որտեղ *wel*-ը կարող էր նշանակել «օգնի», «արի»²⁹: Թ.Գամկրելիձեն և Վ.Իվանովը **uel* արմատի համար վերականգնում են հնդեվրոպական «մահվան դաշտեր» հասկացությունը, այսինքն, «երկնային անդրաշխարհիկ դաշտեր»³⁰: Հ.Աճառյանը հորովելներ բառը բխեցնում է առավելին հասնելու գաղափարից՝ *h₁u-* բացականչության հավելումով³¹: Հնարավոր չէ՞ արդյոք, որ *հորովելները* ծագած լինեն Արա + **uel* • Արայի դաշտեր՝ երկնային կամ երկբային դաշտեր հասկացությունից (հնարավոր է «հո» բացականչության հավելումով): Այս մոտեցման համար հիմք է հանդիսացել Ա.Պետրոսյանի կողմից Արա Գեղեցիկի անվան երկրորդ բաղադրիչի «գեղ» արմատի համար **uel* նախնական ձևի վերականգնումը³²: Վերջինս, ինչպես տեսանք, համարվում է անդրշիրիմյան դաշտեր: Հողագոր-

ծական երգերը՝ հորովելները, ամենայն հավանականությամբ վաղնջական ծագում պետք է ունենային և եթե բերրիության և բուսականության հովանավորող աստվածը եղել է Արամ, ապա հողագործական դաշտերը ինչ-որ ձևով պետք է կապվեին Արայի անվան կամ գործառույթների հետ: Սակայն այստեղ առկա է մեկ բարդություն. հնդեվրոպական **u*-ն - բառասկզբում՝ ձայնավորից առաջ հայերենում, համեմայն դեպս, Բ.ա. IV դարից հետո դարձել է «գ», սակայն առկա են որոշ բացառություններ, որոնց մի մասը, ըստ Գ.Ջահուկյանի, կարող է գալ անատոլիական լեզուների ազդեցությունից¹¹: Մյուս կողմից էլ, եթե Արա + **uel*-ը հետագայում ընկալված լինի մեկ բառ, բառամիջում և բառավերջում **u* • *q* հնչյունափոխության բացառություններն ավելի շատ են քան բառասկզբում¹⁴: Ավելացնենք նաև, որ երբեմն ժողովրդի մեջ արմատացած ծխական նշանակություն ձեռք բերած բառերը չեն ենթարկվում պատմական հնչյունափոխության և պահպանում են իրենց նախնական ձևը: Միգուցե այս պատճառներով էլ **u* • *q* անցումը հորովել բառում տեղի չի ունեցել:

Նշվածին ավելացնենք նաև, որ հորովելները պարունակել են աղոթքի և հեթանոսական հավատալիքների տարրեր: Այդ դաշտերը, որոնք ժողովրդի մեջ կոչվել են «առավել», «ըռավել» գտնվել են երկու արտերի ասիմանագծին, հաճախ չեն հերկվել, բուլնվել են աղբատներին կամ համձմվել են եկեղեցուն, այսինքն իրենց մեջ ինչ-որ ծխական իմաստ են կրել:

Կրկին անդրադառնալով մեռնող-հարություն առնող և բերրիության աստվածություններին, նշենք, որ չնայած նրանց ունեցած ընդհանրություններին, որոնց Արա Գեղեցիկի պաշտամունքի ուսումնասիրության առնչությամբ անդրադարձել են Ա.Մատիկյանը, Գ.Ղափանցյանը, Մ.-Հարությունյանը¹⁵, այնուհանդերձ այդ աստվածությունները, նրանց թվում Արա Գեղեցիկը, ըստ մեր դիտարկումների դրսևորում են որոշակի տարբերություններ: Նրանց կարելի է բաժանել երկու խմբի. մի շարքում խմբավորվում են Դումուզին (շումեր.), Թամմուզը (աքքադ.), Ատտիսը (փյուդ.), Ադոնիսը (հուն.), իսկ մյուս շարքում՝ Օգիրիսը (եգիպտ.), Տելեսիմուսը (խեթ.), Արամ, (Արմենիոսի որդի) Էրրը (հայկ.), Յարիլոն (սլավ.), Դիոնիսոսը (թրակա-փյուդ., հուն.): Այստեղ նկատենք, որ ուրարտական դիցաբանի գլխավոր աստված Խալդին ևս, բացի ռազմի և բերրիության հատկանիշներից, ունեցել է նաև մեռնող-հարություն առնող աստծու գործառույթներ¹⁶: Այս երկրորդ շարքի աստվածությունները, ի տարբերություն առաջինների, առանձնանում են, մի դեպքում՝ իրենց ռազմունակությամբ, մյուս դեպքում՝ փոթորկի աստծուն բնորոշ հատկանիշներով, ինչպես նաև առավել շեշտված անդրաշխարհի հետ առնչություններով, քան առաջինները: Նրանց միավորում է նաև մեկ այլ հանգամանք. բացի Օգիրիսից, Տելեսիմուսը¹⁷, Արամ, (Արմենիոսի որդի) Էրրը, Յարիլոն, Դիոնիսոսը կերպարային առումով ուղղակի և միջնորդված

առնչություններ են դրսևորում Արայի, իսկ ծագմամբ՝ Հայկական լեռնաշխարհի և նրան հարող փոքրասիական տարածքների հետ: Ստորև կքննարկենք նրանց սագմական և անդրաշխարհիկ հատկությունները՝ ըստ կերպարների:

Ռագմի կամ փոթորկի աստծու հատկանիշներ

ա) Առաջին շարքի աստվածությունները, օրինակ Ադոնիսը գոհվում է որսի ժամանակ, որում առկա են պատանուց տղամարդ՝ ռագմիկ դառնալու հնագույն ծեսի արձագանքները (ինիցիացիա): Ի տարբերություն նրան, Արան և Էրըր գոհվում են ռագմի դաշտում, այսինքն, նրանք արդեն ռագմիկներ էին:

Տելեպիմուսը, որի կերպարը Գ.Ղափանցյանը համադրել է Արայի, իսկ վերջինիս՝ Յարիլոյի հետ⁴⁰. և տարբերություններ է դրսևորում: Դա երևում է նրա անհետացման առասպելից, երբ աստծո բարկությունը համեմատվում է փոթորկի քնդյունի հետ և Խաննախաննայի (իր մոր) ուղարկած մեղուների խայթոցից զարթնելով՝ մահ ավեր է սփռում երկրում: Այս տեսարաններում մահիշեցնում է փոթորկի կամ ռագմի աստծո⁴⁰:

Յարիլոն, որի կերպարը Գ.Ղափանցյանը վերլուծել է համադրել է Արսյի հետ, մույնպես, ըստ բելոռուսական հավատալիքների, ունի ճերմակ ձիու վրա նստած հեծյալի նկարագիր, որի մի ձեռքում արյունոտված գլուխ է, իսկ մյուսում՝ ձեռքում հասկեր⁴⁰:

Դիոնիսոսի մասին առասպելաշարքում պատմվում է, թե ինչպես խստորեն էր մահ պատժում իր պաշտամունքը չընդունողներին. այս դրվագներում դրսևորվում է նրա ռագմատենչ էությունը⁴¹:

Ավելացնենք մահ, որ խեթական Pirua-ն, (որը մահ Իսուվայի (Մոփքի) պանթեոնի գլխավոր աստվածն էր) վաղ շրջանի խեթական տեքստերում ներկայացել է որպես բերրության աստված (նրանից լիություն են խնդրել), իսկ հետագայում մահ ստացել է ձիու վրա նստած աստծո նկարագիր⁴²:

բ) Անդաշխարհիկ երևույթների և աստվածների հետ ունեցած առնչություններ

Տելեպիմուս

Խեթական տեքստերից մեկում պահպանվել է Օվկիանոսի կողմից Արևի առևանգման մասին առասպելը⁴³: Կաթմակի և ամպրոպի աստվածը՝ Տելեպիմուսի հայրը նրան է ուղարկում Արևին վերադարձնելու, և Տելեպիմուսը ոչ միայն վերադարձնում է Արևը, այլև կնության է առնում Օվկիանոսի դստերը: Օվկիանոսը և ջրային տարերքը այս և անդրաշխար-

հյր բաժանող երևույթներ են (սա առկա է թե՛ հունական, թե՛ այլ դիցաբանություններում): Այսինքն Տեղեյինուսը այս դեպքում որոշ առումներով կապ է հաստատում անդաշխարհի հետ: Նա եզիպտական անդրաշխարհիկ պատկերացումների հետ ևս շատ հետաքրքրական առնչություններ է դրսևորում: Թ.Գամկրելիձեն և Վ.Իվանովը նշում են, որ առասպելներից մեկում մեղրամոմով Տեղեյինուսի աչքերի և ձեռքերի զմռսումը իր զուգահեռներն ունի եզիպտական մոմխաների աչքերը մեղրամոմով փակելու հետ⁴⁴: Տեղեյինուսի հետ է կապված նաև *haran* – «արծիվ» բռնուն, որը անդրաշխարհին բնորոշ սուրբ կենդանիներից մեկն է:

Անդրադառնալով անդրաշխարհիկ աստվածությունների և երևույթների հետ Արայի ունեցած առնչություններին՝ բացատրելու համար հույասական պանթեոնում նրա Ս.GUR գաղափագրով հանդես գալու հանգամանքը:

Արա և Էրր

Նրանց անունը համահունչ է Ներգալի երկրորդ անվանը կամ կերպարին՝ աքքադական Էրրային (պատերազմի աստվածություն): Ներգալը անդրաշխարհ է մտնում Էրրա անունով, իսկ րորս գալիս՝ Ներգալ անունով: Էրրայի մասին առասպելը հավանորեն վկայված է Զ.ա. XI դարից և կա կարծիք, որ այդ անունը փախառյալ է՝ հաշվի առնելով մնացած հնդեվրոպական աղբյուրներից հայտնի պատերազմի և Ժամատախտի Յուրիի աստվածությունը⁴⁵: Յարրիի անունը բխում է հնդեվրոպական **jar* -ից, որ առկա է նաև Յարիլոյի անվան մեջ⁴⁶ (հիշենք Խալդի-Իվարշա-Յարիլո-Արա մույնացումը): Այսինքն կարելի է ենթադրել, որ Արայի անունը փոխառնվել է Հայկական լեռնաշխարհից՝ սլավոնական Յարիլոյի դեպքում պահպանելով անունը և մեռնող-հարություն առնող աստծու գործառնությունները, իսկ խեթ. Յարրիի և աքքադական Էրրայի դեպքում՝ անունը և անդրաշխարհյան գործառնությունները⁴⁷:

Պամֆիլիացի Էրրի դեպքում ի հայտ է գալիս դիակիզող կրակը: Կիզիչ արևը, տապը, ոչ բարի կրակը բնորոշում են Ներգալին: Կրակը որպես զայրույթը մեղմող և մաքրագործող, չաբր հեռացնող երևույթ հանդես է գալիս նաև Տեղեյինուսի առասպելում՝ նրա բարկությունը մեղմելու համար վառված կրակների տեսքով⁴⁸:

Ուշագրավ է, որ ուրարտական դամբարաններում ճրագներ և ջահեր են վառվել⁴⁹: Թե՛ հնդեվրոպական, թե՛ ուրարտական թաղման ծեսերում տարածված էին դիակիզումները, որոնք հավանաբար ծիսական կրակով մաքրագործման իմաստ են կրել:

Հայտնի է, որ Աստվածաշնչի հայերեն թագմանության մեջ Ներգալի փոխարեն հանդես է գալիս Անգեղը: Նրա կերպարը, ասես, Արայի ուղիղ հակադրությունը լինի, որը հուշում է նաև վերջինիս հետ նրա միասնությամբ:

յան, վախկապակցվածության մասին: Հնարավոր չէ՝ արդյոք, որ նա Արայի մի երկուրդ անդրշիրմյան գործառույթը լինի, ինչպես Ներգուլ և Էրբան, նամանավանդ, եթե Ներգուլի փոխարեն մենք ունենք Անգեղ, իսկ Էրբան անվանապես նույնանուն է Էրբին և Արային:

Արային անդրաշխարհի հետ կապում է նաև նրա մահը և շնակերպ էակների կողմից վերակենդանանալը: Ուշագրավ է, որ Սարիդամիշից (Կարսի շրջան) և Արծիվանքից (Չանգեզուր) գտնվել են բրոնզե արծանիկներ՝ պրկված ֆալլոսներով, որոնք իրենց աջ ձեռքում պահել են հետ ցցված ականջներով շան գլուխներ, իսկ ձախ ձեռքում՝ կենաց ծառի ճյուղերից կազմված փնջեր⁵⁰:

Ինչպես տեսնում ենք այս արծանիկների մոտ ի հայտ են գալիս շան գլուխները, շնակերպ էակները, որոնք կապված են Արայի առասպելի հետ (արալեզների կերպարը): Չնայած Հ.Մարտիրոսյանը այսպիսի համադրում չի կատարել, սակայն ամենայն հավանականությամբ այս արծանիկները վկայում են պտղաբերության աստծո և շնակերպ էակների կապի, նրանց մասին վաղնջական պատկերացումների և վերջիններիս տեղական ծագման մասին: Այս արծանիկների թվագրությունը հստակ չէ, այսուհանդերձ, նրանք վերագրվում են միջնորարարական ժամանակաշրջանին: Արալեզները վկայված են Սովսես Խորենացու բերած Արայի և Շամիրամի մասին առասպելում, որպես երկնքից իջնող էակներ, որոնք լիզելով մարտում ընկած քաջերին և դյուցազուններին՝ հարություն են տալիս⁵¹: Եզնիկ Կողբացին նշում է նրանց՝ շնից սերված լինելու մասին⁵²: Արալեզների ծագման մասին տարբեր կարծիքներ են արտահայտվել գիտության մեջ. Ա.Սեյրը արալեզներին կապում է շումերա-աքքադական անդրաշխարհի՝ Arallu-ի անվան հետ, իսկ Arallu-ն տեղադրում է Հայաստանում⁵³: Ըստ Գ.Ղափանցյանի արալեզները ունեն տեղական ծագում և կազմված են aral արմատից՝ «բարձրանալ, հառնել» իմաստով և ez գոյականակերտ մասնիկից⁵⁴: Ս.Հարությունյանը, որը հսնգամանալից վերլուծել է Արա Գեղեցիկի կերպարը և արալեզներին, կողմնակից է ժողովրդական ստուգաբանությանը և արալեզների անունը կապում է Արային լիզելու նրանց գործառույթի հետ⁵⁵: Ի.Դյակոնովի կարծիքով արալեզները ծագում են Aralli անդրաշխարհի անվան արմատից և zzi վերջավորությունից, մեկնաբանելով նրանց անունը որպես Aralli երկրին պատկանող էակներ⁵⁶: Իսկ հնարավոր չէ՞ այսպիսի արալեզները ստուգաբանել հնդեվրոպական բառապաշարով՝ հնդեվ. *□r «շարժվել, բարձրանալ, հառնել», որ հայերենում դառնում է ար(ա), և հայերեն «լեզ» բառից, որը ծագում է հնդեվրոպական *leigʰ արմատից (հին սլավ. lizati, ռուս. лизать): Աճառյանը նույնպես գտնում է, որ «լեզ» արմատը հավանորեն պահպանվել է աղեզ, հաբալեզ բառերում⁵⁷: Ուստի «արալեզ» կարող է նշանակել «լիզելով հարություն տվող»:

Նրանց տեղական ծագման մյուս փաստարկներից մեկն էլ վերոհիշյալ շնակերպ Լակների և պտղաբերության կոռքերի կապն է: Բացի այդ, արաբները, որպես շնակերպ էակներ վկայված են հայկական հնագույն աուսսպուբանության մեջ, այնինչ նրանց մասին որևէ վկայություն չկա շումերա-աքքադական կամ խուրրիական առասպելներում: Ասվածին ավելացնենք նաև, որ Ա.Մովսիսյանը, հիմնվելով շումերա-աքքադական ազբյուրների վրա, Arallu երկիրը տեղադրում է Հայկական լեռնաշխարհում⁵⁸:

Դիոնիսոս

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ Դիոնիսոսը թարգմանված է Սպանդարամետ: Սպանդարամետը հայ հեթանոսական դիցարանում անդրաշխարհի տերն էր (նրա անունը ծագում է պահլավերեն Spandarmet «երկրի աստվածներ» ձևից, հանգում է ավեստերեն spenta arinais «սուրբ իմաստություն» ձևին⁵⁹: Ամունների այս նույնացումը վկայում է, որ Սպանդարամետը հայերի մեջ նախապես ընկալվել է որպես պտղաբերության և գինեգործության աստվածություն⁶⁰: Այս նույնացումը հիշեցնում է Արա Գեղեցիկի՝ մի կողմից պտղաբերության և բուսականության հովանավոր լինելը, մյուս կողմից՝ անդրաշխարհի հետ նրա ունեցած առնչությունները: Դիոնիսոսը Ջևահ և Կադմոսի աղջկա՝ Սեմելի որդին էր: Կադմոս անունը նույնահունչ է Խորենացու տոհմաձառի Հայկի թոռան՝ Կադմոս անվան հետ: Իսկ Գ.Ջուհուկյանը նկատում է այդ անվան համահնչունությունը հայաստանական Qadmaša քաղաքի հետ⁶¹: Դիոնիսոսին տարբեր ուսումնասիրողներ վերագրում են թրակա-փոյոգակսն ծագում: Նա համեմատվում է Օգիրիսի, Սիթրայի, իսկ Ա.Մատիկյանը նրան համեմատում է Խալդիի հետ՝ ելնելով նրանց երկուսի պաշտամունքներում խաղողի և գինու առկայության փաստից⁶²: Հիշենք Արա-Իվարշա-Յարիդ-Խալդի-Սիթրա և եթե հաշվի առնենք Դիոնիսոս-Սիթրա, Դիոնիսա-Խալդի նույնացումը, ապա վերոհիշյալ շարքին կավելանա նաև Դիոնիսոսը:

Ինչպես տեսանք, այս շարքում ընդգրկված պտղաբերության և մեռող-հարություն առնող աստվածությունները (խեթ. Տեկալինուս, հայկ. Արա և Էրր, սլավ. Յարիդ, հուն. Դիոնիսոս) իսկապես շեշտված ռազմական և անդրաշխարհիկ հատկություններ են դրսևորում և ուղղակի կամ անուղղակի կապերով փոխկապակցված են միմյանց: Եթե նրանք չեն սերում մեկ միասնական կերպարից, ապա նրանց համար կարելի է ենթադրել ընդհանուր բնակլիմայական և տարածաշրջանային ծագում, որը ամենայն հավանականությամբ Հայկական լեռնաշխարհն է և նրան հարող փոքրասիական տարածքները, ինչով էլ պայմանավորված է վերջիններիս կերպարային ընդհանրությունները: Հատկանշական է, որ ըստ

Գ.Քիտտելի Փոքր Ասիան եւ Արեւելյան Եվրոպան պտղաբերութեամբ պաշարուող երկրներն առաջացան ինքնուրույն օջախներ եւ կազմում՝ Շումերից մինչև մայրցամաքային Հունաստան ընկած ընդարձակ տարածաշրջանում⁶³։ Եվ իրավամբ Հայաստանում մնաց բերքատւութեամբ կոտորելի առաջացումը կրում է տեղական և ինքնատիպ բնույթ, քանզի նրանք առանձնանում են յուրատեսակ տարրերով⁶⁴։ Հայտնի է, որ պտղաբերութեամբ պաշարուողները կապված է բնութեան երևույթների մեծ ու փոքր ցիկլների հետ (օրինակ՝ գարուն-ձմեռ, ցեղեկ-գիշեր) և ինչպես տեսանք սերտորեն առնչվում է մահվան և վերածնության, հետադարձության գաղափարի հետ։ Այս պատկերացումների յուրօրինակ բանաստեղծական արտահայտությունը կարելի է գտնել եգիպտական մահվան և վերածնության ընկալումներում. «նրա մարմինը թաղված է հողում, ինչպես հատիկը, իսկ նրա հոգին ձգտում է վեր, ինչպես բույսը»⁶⁵։ Հայկական լեռնաշխարհում և հարակից փոքրասիական տարածքներում, որտեղ ծագել են վերնիշխող աստվածությունների պաշտամունքները, ձմռանը հաղթող զարնամային ծիլը իր մեջ իրավամբ պայքարի տարրեր է պարունակում (ի տարբերություն միջագետքյան բնակչիմայական պայմաններում ձևավորված բնության հովանավոր աստվածությունների, որոնք ուսգմատեն, չեն (հիշենք Դումուզիին, Թամուզին ևն)։

պտղաբերության և ռազմի հատկանիշներով) և *ՎՏԱՐ* աստվածային գույզին է հաջորդում *ՎՍ* կայծակնային աստվածությունը⁶⁶: Նույնը կարելի է ասել ուրարտական դիցարանի մասին, որտեղ գլխավոր խաղի (ռազմի, պտղաբերության, մեռնող-հարություն առնող աստծո գործառնություն) և Վարուրանի աստվածային գույզին է հաջորդում կայծակնային հատկանիշներով Թեշեբան: Հայ հեթանոսական դիցարանում ևս Արամազդ (ռազմի, բելլիկության, անդաշխարհիկ գործառնություն) և Անահիտ գույզին է հաջորդում Վահագնը՝ կայծակնային հատկանիշներով աստվածությունը: Մինչդեռ, օրինակ խեթական պանթեոնում, Նոր քաղաքության շրջանում արդեն դիցարանը գլխավորում էր կայծակնային Թեշուբը: Վերոհիշյալ նույնությունները, եթե չեն կարող վկայել այդ պանթեոնների մեկ էթնոսի կողմից ստեղծման մասին, ապա, վկայում են միևնույն տարածաշրջանում ապրող այդ ժողովուրդների առասպելաբանական պատկերացումների և դիցարանների սերտ փոխազդեցությունների և ժառանգականության մասին, որոնցից պատմականորեն ամենավաղը Հայաստանի և Միջին դիցարաններն են:

HASMIK HMAYAKYAN

ՎՍ. GUR OF IIAYASA AND ARA GEGHETSİK

ՎՍ. GUR is the supreme god of the pantheon of Hayasa. ՎՍ. GUR is the ideogram of the Akkadian Nergal – the lord of the netherworld. The author of the article attempts justifying and developing the opinion of Grigor Ghapantsian that the ideogram ՎՍ. GUR refers to the deity Ara Geghetsik (Ara the Beautiful). The detailed analysis of the character and etymology of Ara Geghetsik's name as well as his comparison with other gods and pantheon characters reveals that he is a multifaceted god in the pantheon and incorporates the features of the supreme god, god of war, fertility, dying and resurrecting deity as well as emphasized features of the netherworld. For this reason the author assigns the ideogram ՎՍ. GUR to Ara Geghetsik.

The article also shows the connection between Ara Geghetsik, *aralezes* and bronze statuettes excavated from the Armenian Plateau (holding in one hand the head of a dog and branches of life tree in another) which witnesses about the local origin of the deity itself and *aralezes*. Also, an effort was made to link and trace back *horovels* –cultivating songs, to the name and function of Ara Geghetsik in the following form: Ara +*uel (netherworld celestial fields). The article compares the pagan deities ՎՍ. GUR of Hayaša, ՎՍ. GUR of Sophene (Arm. Tsop'k'), ՎՍ. GUR of Urartu and relevant Armenian deities that had functions of war, fertility, netherworld as well as dying and reborn gods, (Ara and ՎՍ. GUR), but not bestowed with features of god of storm. These similarities if not testify that they were created by the same ethnic group, nevertheless attest interaction and peculiarities of the mythological perceptions and pantheons of

these people living in the same region. Historically the pantheons of Hayaša and Sophene (Tsop'k') are the earliest among them.

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. O.Carruba, Die Hajasa-Verträge Hattis. Documentum Asiae Minoris. Wiesbaden, 1998, S. 59-75.
2. E.Forrer, Hajasa-Azzi., Caucasic 9 (1931), S. 6.
3. Г.Капанцян, Малоазийские (Азианические) боги у армян. Хайасские боги, Историко-лингвистические работы, т. 1, Ереван, 1956, с. 305-308.
4. Գ.Ջահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան, 1987, էջ 327-330:
5. Ս.Պետրոսյան, Դասերը և եռադասության դրսևորումները հին ու վաղ միջնադարյան Հայաստանում, Ատենախոսություն, Եր., 2001, էջ 91-127:
6. Г.Вардумян, Дохристианские культы армян, Армянская этнография и фольклор, 1991, N 18, 1991; с. 65-70.
7. Ս.Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, ՊԲՀ, 2003 (2), էջ. 190-224:
8. E.Forrer, Hajasa-Azzi....
9. É.Laroche, Recueil d'onomastique hittite. Paris, 1952.
10. Г.Капанцян, Малоазийские (Азианические) боги у армян. Хайасские боги..., с. 306.
11. V.Haas, Geschichte der Hethitischen Religion, Leiden-New York-Köln, 1994. հայասական ՎՍ.ՍՐ-ի մասին տե՛ս էջ 367:
12. Ս.Խորենացի, Հայոց Պատմություն, բարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ավ. Ստ.Մախաթյանի, Երևան, 1968, գիրք առաջին, գլուխ ԺԵ:
13. Գ.Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի սլաշտամունքը, Երևան, 1946, էջ 107:
14. Ж.Дюмезиль, Верховные боги индоевропейцев, Москва, 1986, с. 158-172:
15. Նման այլ օրինակներ տե՛ս Ա.Մնացականյան, Մաշտոց անվան ստուգաբանությունը, Լրարեր հասարակական գիտությունների, 1979, N8, էջ 86-92: Э.Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, Москва, 1970, с. 302-305.
16. Մովսես Խորենացի, Հայոց Պատմություն... գիրք առաջին, գլուխ ԼԱ:
17. Ս.Հմայակյան, Իվարշա՝ հայկական աստվածություն, «Աստղային ստրիանդակ», 1993, N1:
18. И.Дьяконов, К вопросу о символе Халди, Древний Восток, N4, 1983, с. 193.
19. Ս.Հմայակյան, Վանի բազավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 63, Ըստ Ն.Հարությունյանի Ի (ու)արշա, Իուրշան Վագա երկրի տեղաբնիկ աստվածություն էր, Н.В.Арутюнян, Новые урартские надписи, Ереван, 1966, с. 94-95.
20. Ա.Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 313-314:
21. Ա.Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ..., էջ 316-317:
22. А.Мартиросян, Идолы из Кармир-Блура, ИФЖ, 1958, N2, с. 130:
23. Ա.Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930:

24. Գ.Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1946:
25. В.Иванов, Луна, упавшая с неба. Исчезновение и возвращение Телепинуса, Москва, 1977, с. 55.
26. Г.Капанцян, Малоазийские (Азианические) боги..., с. 77.
27. Ա.Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ..., էջ 331-332:
28. Ж.Дюмезиль, Верховные боги..., с. 174-175, ага մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս նույն գրքի «АRI и АРИИ» գլխում:
29. Г.Капанцян, Малоазийские (Азианические боги)..., с. 275:
30. Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры, т. 2, Тбилиси, 1984, с. 824:
31. Հ.Աճառյան, Հայերեն արձատական քառարան, հ. 1, Երևան, 1971, էջ. 358:
32. А.Петросян, Отражение индоевропейского корня *uel в армянской мифологии, Вестник общественных наук АН Арм. ССР, Ереван, 1987, с. 61-62:
33. Г.Джаукян, Очерки по истории дописьменного периода армянского языка, Ереван, 1967, с. 297.
34. Ա.Աղարեկյան, Հնդեվրոպական *u քաղաճայնը հայերենում, ՊԲՀ, 1981 (3), էջ. 95-105:
35. Ս.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Համագգային Վահե Սերեան Տպարան, էջ 365-375:
36. F.W. König. Handbuch der chaldischen Inschriften, Archiv für Orientforschung, Beiheft N8. Graz, 1955-1967. S. 168. Ս.Հմայակյան, Վամի քաղաճորության պետական..., էջ 36:
37. Տեղեպինուտի պաշտամունքային կենտրոններն էին Փոքր Ասիայի կենտրոնական և հյուսիսային շրջաններում տեղադրված Տավինիս, Տուրմիտա, Լիխցինա, Խակմիսս, Խամիսաննա քաղաքները: Ք.ա XIV դ. սկսած նրա պաշտամունքը տարածվում է նաև Հարավային Փոքր Ասիայում: G.F del Monte, J.Tischler, Խերական տեղանունների քառարանում այն տեղադրվում է վերին երկրների շարքում, Die Orts und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden, 1978, S. 77.
38. Г.Капанцян, Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны, Историко-лингвистические работы, т. 2, Ереван, 1975, с. 175-176; (Տեղեպինուտ-Արա համադրումը), իսկ Արա-Յարիլո համադրումը տե՛ս Г.Капанцян, Армянский Ара и славянский Яр (Ярило), նույն տեղում, էջ 243-252:
39. В.Иванов, Луна, упавшая с неба, с 57.
40. Г.Капанцян, Армянский Ара и славянский Яр (Ярило), с. 245.
41. А.Лосев, Дионис, Мифы народов мира (МНМ), т. 1, Москва, 1980, с. 380.
42. Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, Индоевропейский язык..., т. 2, с. 794-795.
43. V.Haas. Geschichte der Hethitischen Religion, էջ 444; В.Иванов, Луна, упавшая с неба, с 54.
44. Հայտնի է, որ մեղրը հնդեվրոպական երևույթ է և ի հայտ է գալիս Եգիպտոսում Ք.ա. III հազարամյակից սկսած, տե՛ս Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, Индоевропейский язык..., т. 2, с. 608-609.

45. В.Афанасьева, Эрра, Ирра, МНМ, т. 2, Москва, 1962, с. 669.
46. В.Иванов, Хеттская мифология, МНМ, т. 2, Москва, 1962, с. 591.
47. Էրրայի անվան փոխառախառնման մասին Հայկական լեզվաբանական տեղի
նախ Ա.Պետրոսյան, «Արա Գեղեցիկ և Սուրբ Սարգիս», «Հայոց սրբերը և
սրբավայրերը», Երևան, 2001, էջ. 168- 169:
48. В.Иванов, Луна, упавшая с неба, с 57-58.
49. Երազմեր վառելու մասին տեղի Ե.Բ.Պետրովսկի, Ванское царство,
Москва, 1959, с. 209, իսկ ջահեր վառելու մասին բանավոր հայտնել է
Ս.Հմայակյանը:
50. А.Мартirosян, Идолы из Кармир-Блур, ИФЖ, 1958 (2), с. 130-131.
51. Սովսես Խորենացի, Հայոց Պատմություն, գիրք առաջին, զլուխ ԺԵ:
52. Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Թիֆլիս, 1914, գիրք Ա, զլուխ ԻԴ, էջ. 69-
70:
53. Գ.Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, էջ 10:
54. Գ.Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, էջ 30-31: Սակայն նրա
բերած օրինակները՝ «խլեզ», «բզեզ» Գ.Ջահուկյանը համարում է
կովկասյան փոխառություններ, տեղի Գ.Ջահուկյան, Հայոց լեզվի
պատմություն, էջ 610:
55. Ս.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն..., էջ 384:
56. И.Дьяконов, К вопросу о символе Халди..., с. 194.
57. Հ.Աճառյան, Հայերեն արձատական բառարան, հ. 2, Երևան, 1973, էջ. 278:
58. Ա.Սովսիսյան, Սրբազան լեզվաբանություն, Երևան, 2000, էջ 17-19:
59. Ж.Дюмезиль, Верховные боги..., "По названию она связана с первой
функцией (ср. Вед. Армамати), но присвоенный ей материальный
элемент — и присвоенный основательно, поскольку, например,
армянское заимствование *Spandaramet* означает именно "землю", -
переводит ее в третью функцию. Такая поливалентность заставляет
вспомнить богиню, которая, как мы видели, в Индии иногда
просоединена к списку функциональных мужских богов и которая в
Младшей Авесте сохранилась под тройным именем "Влажная, Сильная,
Непорочная" (*Arədvī, Surā, Anāhitā*), п. 35-36.
60. Ս.Հարությունյան, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքը և
դիցարանը, Երևան, 2001, էջ 47:
61. Գ.Ջահուկյան, Սովսես Խորենացու «Հայոց Պատմության» առաջին գրքի
անձանությունների լեզվական աղբյուրները, ՊԲՀ, 1981 (3), էջ 56:
62. Ա.Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ..., էջ 322:
63. K.Bittel, Prehistorische Forschungen in Kleinasien, Istanbul, 1936, S. 40-41:
64. А.Мартirosян, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван,
1964, с. 179.
65. Мифология древнего мира, Р. Антес, Мифология в древнем Египте,
Москва, 1977, с. 76.
66. Ս.Պետրոսյան, Ծ.Պետրոսյան, Հնագույն Շուքի դիցական եռյակի շուրջ,
Գիտական աշխատություններ, IV 2001, ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական
ինստիտուտությունների կենտրոն, Գյումրի, 2001, էջ 79: