

ՀՄԱՅԱԿՅԱՆ ՀԱՍՄԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆԻ



ԳՐԻԳՈՐ ՂԱՓԱՆՅՅԱՆԸ ԵՎ
ԽԵԹԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

929: 809.198.7 շաբաթագրություն

✓

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Հ. Հ. ՀՄԱՅԱԿՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՂԱՓԱՆՅՅԱՆԸ
ԵՎ ԽԵԹԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԵՐԵՎԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն
2016



ՀՏԴ 93/94

ԳՄԴ 63.3

Հ 641

Տպագրվում է
ՀՀ ԳԱԱ արեվելազիտության ինստիտուտի գիտական
խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիր՝
պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր՝ Ա.Վ.Քոսյան

Հմայակյան Հասմիկ
Հ 641 Գրիգոր Ղափանցյանը և խեթագիտությունը/ Հ. Հմայակյան. - Եր.:
«Գիտություն» հրատ., 2016, 196 էջ:

Աշխատության մեջ քննարկվում են խեթագիտության տարբեր բնագավառներին և խեթա-հայկական պատմամշակութային փոխառնություններին վերաբերող Գ. Ղափանցյանի տեսակետները, որոնց արժևորումը արդի գիտության համատեքստում հնարավորություն է ընձեռում ամբողջական պատկերացում կազմել հայ ժողովրդի կազմավորման գործընթացում, հայոց լեզվում ու հոգևոր մշակույթում խեթա-լուվիական ժողովուրդների ունեցած դերակատարման մասին:

Հասցեագրվում է արևելագետներին, սեպագրագետներին, հայագետներին, համեմատական լեզվաբանությամբ զբաղվող մասնագետներին և այս բնագավառներով հետաքրքրված ընթերցողներին:

ՀՏԴ 93/94

ԳՄԴ 63.3

ISBN 978-5-8080-1261-5

© Հմայակյան Հ.Հ., 2016



Գրիգոր Ղափանցյան
1887 – 1956

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	6
ԳԼՈՒԽ 1	15
ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱԿԱՆ ՎԱՐԿԱԾԸ	15
1.1 Հայասա-Ազգի	15
1.2 Հայասական անձնանունների ստուգաբանություններ ..	25
1.3 Հայասական դիցանունները	30
1.4 Հայոց ազգածագման խնդիրը	48
ԳԼՈՒԽ 2	53
ԽԵԹԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԾԻՍԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ	53
2.1. Խերական և հայկական առասպելաբանությունների առանձնահատկությունները	53
2.2. Խերա-հայկական ծիսաառասպելաբանական փոխ- առնչությունները	64
2.3 Խաթա-խերական Տելեպիևուս աստծո մասին առաս- պելոյթը	116
ԳԼՈՒԽ 3	127
ԽԵԹԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵԶՎԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ	127
3.1 Խերա-հայկական լեզվական փոխառնչությունների խնդիրը	127
3.2 Խերա-հայկական բառային զուգահեռներ	147
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ	167
SUMMARY	173
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ	177

Նվիրում եմ հորս՝
Հարություն Հմայակյանի հիշատակին

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Ականավոր հայագետ Գրիգոր Ղափանցյանի՝ խեթա-հայկական պատմամշակութային փոխառնչությունների բնագավառում կատարած ուսումնասիրությունների արժևորումը խիստ արդիական է, քանի որ այս հարցերը դեռևս անցյալ դարի 20-ականներից հնայ և օտարագգի ուսումնասիրողների գիտական հետաքրքրությունների կիզակետում են եղել և շարունակում են պահպանել իրենց այժմեականությունը նաև այսօր: Դա պայմանավորված է նրանով, որ խեթա-հայկական փոխառնչությունները խիստ խնդրահարույց ոլորտ են և կապված են գիտության մեջ ցայսօր տարակարծությունների տեղիք տվող մի շարք այլ խնդիրների հետ, որոնք են՝ հնդեվրոպական նախահայրենիքի տեղադրության վայրը, խեթերի՝ Փոքր Ասիա ներթափանցման ժամանակաշրջանի որոշումը (եթե նրանք իրոք այլ վայրերից են տեղափոխվել այդտեղ), հայ ժողովրդի կազմավորման ժամանակաշրջանի և բնօրրանի խնդիրները, խեթա-հայկական լեզվամշակութային փոխառնչությունների ուղիղ կամ միջնորդավորված լինելն ու դրանց ժամանակագրության հարցը, խեթա-լուվիական լեզուների հետ հայերենի ունեցած որոշ ընդհանրությունների ընդունումը կամ բացառումը, «հայ» ինքնանվան և Հայասա քաղաքական միավորի հետ այդ էթնոնիմի նույնացման խնդիրը, Հայասայի տեղադրության հարցը և մի շարք այլ խնդիրներ, որոնք անմիջականորեն կապված են նաև հայոց ազգածագման հարցի հետ:

Խեթա-հայկական փոխառնչությունների վերաբերյալ ուսումնասիրությունները արդիական են ժամանակակից խեթագիտության, հնդեվրոպաբանության, Առաջավոր Ասիայի վաղ շրջանի պատմության, համեմատական լեզվաբանության և առասպելաբանության, ինչպես նաև,

¹ Խորին շնորհակալությունս եմ հայտնում իմ գիտական ղեկավար և սույն գրքի խմբագիր պ.գ.դ., պրոֆեսոր Արամ Քոսյանին, ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի գիտական աշխատակազմին՝ ինստիտուտի տնօրեն, ակադեմիկոս Ռուբեն Սաֆրաստյանի և փոխտնօրեն Ռոբերտ Ղազարյանի գլխավորությամբ, հատուկ երախտագիտությունս եմ հայտնում նույն ինստիտուտում գործող մասնագիտական և գիտական խորհրդի անդամներին, Հին Արևելքի բաժնի բոլոր գիտաշխատողներին, հատկապես Երվանդ Գրեկյանին և Մարգարիտ Խաչիկյանին, ովքեր մեծապես նպաստել են այս աշխատանքի իրականացմանը, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատակիցներ Արմեն Պետրոսյանին, Սիմոն Հմայակյանին և Արսեն Բոբոխյանին, ինչպես նաև Ավստրիայի գիտությունների ակադեմիայի իրանագիտության ինստիտուտի աշխատակից Հրաչ Մարտիրոսյանին, ամուսնու՝ Տիգրան Միքայելյանին և երեխաներիս ու բոլոր նրանց, ովքեր աջակցել են այս աշխատանքի իրականացմանը:

հայագիտության մի շարք հարցերի լուսաբանման առումով:

Սույն թեման առաջին անգամ է շրջանառվում գիտության մեջ: Այս ոլորտում Գ.Ղափանցյանի կատարած ուսումնասիրությունների առանձին բնագավառներին (պատմություն, լեզվաբանություն, առասպելաբանություն) կամ դիտարկումներին անդրադարձել են տարբեր ուսումնասիրողներ՝ կապված վերոնշյալ թեմային առնչվող տարբեր խնդիրների հետ: Սակայն այս բնագավառի վերաբերյալ նրա ուսումնասիրությունների ամբողջական, ընդհանրացված, արդի գիտության համատեքստում քննարկված և գնահատված ու մի շարք սեփական հարցադրումներով հագեցած մոտեցում ցուցաբերվում է առաջին անգամ: Խեթա-հայկական պատմամշակութային փոխառնչություններին վերաբերող նյութերի մեկտեղման արդյունքում հնարավորինս ամբողջական պատկերացում կարելի է կազմել հայ ժողովրդի կազմավորման գործընթացում, հայոց լեզվում և հայոց հոգևոր մշակույթում խեթա-լուվիական ժողովուրդների ունեցած դերակատարության և ներդրման մասին, ինչպես նաև բացահայտել հայոց ազգածագմանը վերաբերող մի շարք խնդրահարույց հարցեր:

Մեր նպատակն է վեր հանել Գ. Ղափանցյանի աշխատություններում խեթա-հայկական պատմամշակութային փոխառնչություններին նվիրված ուսումնասիրություններն ու դիտարկումները, արժևորել դրանք իր ժամանակաշրջանի կտրվածքում՝ փորձելով ցույց տալ, թե որքանով են դրանք պահպանել իրենց այժմեականությունն այսօր՝ խեթագիտության և հայագիտության այդ ոլորտում արձանագրված ձեռքբերումների համատեքստում:

Ուսումնասիրելով Գ. Ղափանցյանի աշխատությունները՝ մենք անդրադարձել ենք հետևյալ հիմնական խնդիրներին.

1. Հայասա պետության քաղաքական դերի, բնակչության էթնիկ պատկանելության հարցերի քննարկումանը ըստ Գ.Ղափանցյանի և այլոց աշխատությունների: Հայասային առնչվող գիտության մեջ այսօր շրջանառվող տեսակետների ներկայացումը:

2. Հայասական տեղանունների, անձնանունների և դիցանունների վերաբերյալ Գ. Ղափանցյանի տեսակետների քննարկումը արդի գիտության նվաճումների համատեքստում: Հայասերեն լեզվի վերաբերյալ արտահայտված գիտական տեսակետների մեկտեղումը, գնահատումը և սեփական մոտեցումների ձևակերպումը:

3. Հայասական դիցարանի վերաբերյալ Գ.Ղափանցյանի տեսակետների քննարկումը, այլ ուսումնասիրողների դիտարկումների հետ համադրումը, սեփական մոտեցումների ձևակերպումը: Հայասական և հայկական դիցարանների միջև որոշ ընդհանրությունների և հնարավոր ժառանգականության բացահայտումը:

4. Խեթահայկական պատմամշակութային փոխառնությունների համատեքստում հայոց ազգածագման հարցերի վերաբերյալ Գ. Ղափանցյանի տեսակետների ներկայացումը և գնահատումը:

5. Խեթական և հայկական առասպելաբանությունների ընդհանրական բնութագրերի ներկայացումը:

6. Խեթահայկական ծիսա-առասպելաբանական փոխառնություններին նվիրված Գ. Ղափանցյանի դիտարկումների քննարկումը, արդի գիտության համատեքստում նրանց արժևորումը, քննարկվող նյութի վերաբերյալ այլ հեղինակների տեսակետների և սեփական մի շարք դիտարկումների ու հարցադրումների ներկայացումը:

7. Հնդեվրոպական լեզվաընտանիքում խեթերենի և հայերենի զբաղեցրած դիրքի քննարկումը, նրանց ժամանակագրության և այլ հնդեվրոպական ու ոչ հնդեվրոպական լեզուների հետ փոխառնության հարցերի և այս խնդիրների վերաբերյալ Գ. Ղափանցյանի տեսակետների ու արդի գիտության մեջ շրջանառվող մոտեցումների ներկայացումը:

8. Գ. Ղափանցյանի աշխատություններում զետեղված խեթահայկական բառային զուգադիպումների առավել ընդհանրական ցանկի ներկայացումը, ճշգրտումը, այլ ուսումնասիրողների տեսակետների հետ համադրումը և գնահատումը, առաջին անգամ այդ բառապաշարի իմաստային խմբերի բաժանումը և դրանց հիման վրա արված նախնական եզրակացությունների ներկայացումը:

Մեր ուսումնասիրության համար որպես սկզբնաղբյուրներ են ծառայել խեթական սեպագիր աղբյուրները, որոնցում հիշատակվում է Հայասա և Ազգի պետական կազմավորումների մասին: Առանձնապես կարևոր են միջին խեթական և նոր խեթական ժամանակաշրջանի հետևյալ սեպագիր արձանագրությունները. խեթական արքա Առնուվանդաս I-ի օրոք կազմված «Պախխուվացի Միտայի» տեքստը (Ք.ա. XV դարի վերջեր)², հստակ թվագրություն չունեցող խեթա-հայասական պայմանագիրը, որը հավանաբար վերաբերում է Թուդխալիաս III-ի ժամանակաշրջանին (Ք.ա. 1360-1344թթ.)³: Առանձնապես մեծ նշանակություն ունեն խեթական արքա Սուպալիուլիումաս I-ի (Ք.ա. 1344-1322թթ.) տարեգրությունները, որոնցից մենք տեղեկանում ենք, որ Սուպալիուլիումասը իր հոր՝ Թուդխալիաս III-ի հետ մասնակցել է երկու ռազմական արշավանքների դեպի Հայասա⁴:

Հայասայի մասին տեղեկություններ են պարունակվում նաև Սուպ-

²KUB XXIII 72

³KBo XVI 45, CTH 832, Ա. Քոսյան, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, Երևան, 2004,

էջ 128:

⁴H.G. Guterbock, The Deeds of Suppiluliumaš as told by his Son, Mursiliš II JCS, 1956, N10, 2-4, p. 41-68, 75-98, 107-130.

պիլուլիումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև կնքված պայմանագրում⁵, Մուրսիլիս II-ի (Ք.ա. 1321-1295 թթ.) տարեգրություններում⁶: Հայասայի մասին հիշատակվում է նաև Խաթթուսիլիս III-ի (Ք.ա. 1267-1237թթ.) «Խնքնակենսագրության» մեջ⁷, իսկ Հայասայի հիշատակությամբ վերջին տեքստը⁸ հայտնի է Թուդխալիաս IV-ի ժամանակաշրջանից (Ք.ա. 1237-1209 թթ.):

Հայասական դիցարանի վերաբերյալ սկզբնաղբյուրները պահպանվել են Ք.ա. XV-XIII դդ. խեթական սեպագիր տեքստերում: Նրանցից ամենակարևորը Ք.ա. XIV դ. թվագրվող խեթական պետության և Հայասայի միջև կնքված պայմանագրի բեկորն է, որում ներկայացված է պայմանագրի վկա աստվածների ցանկ՝ երկու կողմերից⁹:

Հայասերեն լեզվի մասին մենք պատկերացում կարող ենք կազմել վերոնշյալ սկզբաղբյուրներից, որոնցում պահպանվել են հայասական տեղանուններ, անձնանուններ և դիցանուններ:

Ատենախոսության թեմային առնչվող հետազոտությունները և վերլուծական գրականությունը պայմանականորեն կարելի է բաժանել երեք խմբի: Առաջին խմբի ուսումնասիրությունները հիմնականում վերաբերում են Հայասայի քաղաքական պատմությանը, լեզվին և հայասական դիցարանին: Երկրորդ խմբում ընդգրկված են խեթական և հայկական առասպելաբանություններին և նրանց փոխառնչություններին նվիրված ուսումնասիրությունները, իսկ երրորդ խումբը կազմում են հայոց լեզվին և խեթա-լուվիական լեզուներին ու նրանց փոխառնչություններին վերաբերող աշխատությունները:

Հայասայի քաղաքական պատմության վերաբերյալ կարևոր և համապարփակ ուսումնասիրություններ են Գ. Ղափանցյանի աշխատությունները, որոնք մեզ համար նաև աղբյուրագիտական նշանակություն ունեն: Այս առումով մասնավորապես պետք է նշել Հայասային նվիրված նրա հիմնարար աշխատությունը¹⁰: Տվյալ բնագավառի ուսումնասիրության համար մեծ կարևորություն են ներկայացնում Ն.Մարտիրոսյանի աշխատությունները¹¹: Արժեքավոր է Ն.Ադոնցի «Հայաստանի պատմու-

⁵J.Friedrich, Der Vertrag des Suppiluliumaš mit Hukkanaš und den Leuten von Hayaša, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache, 2 T., 1930, S. 103-163: Ա.Քոսյան, Մ.թ.ա. XIV դարի խեթա-հայասական միջպետական պայմանագրերը, Երևան, 2016:

⁶BoTU II, S. 48-63 (A.Goetze, Die Annalen des Mursiliš, MVAG, 1933, N38, CTH 61), Ռ.Ղա-գարյան, Մուրսիլիս II-ի «Տասնամյա» տարեգրությունը, Երևան, 2013:

⁷KBo VI 28.

⁸KUB XXVI 12 11 12-15.

⁹Ա.Քոսյան, Հայասայի աստվածները (KUB XXVI 39), ՍՍՍՀ, XXIV, Երևան, 2005, էջ 444-457:

¹⁰Գ.Капанцян, Ха́аса – колыбель армян, Ереван, 1948.

¹¹Ն.Մարտիրոսյան, Հայերենի յարաբերութիւնը հեթիդեոնի հետ, «Հանդես ամսօրեայ», 9

թյուն» մենագրությունը¹², որում անդրադարձ է կատարվել Հայաստանի քաղաքական պատմությանը: Կարևոր է նաև Հ. Մանանդյանի ուսումնասիրությունը¹³, որում դիտարկումներ կան Հայաստանի տեղադրության առումով: Դրանք ժամանակին տարբերվում էին առավել տարածված տեսակետներից, սակայն այսօր խիստ արդիական են դարձել և վերափմաստավորվել ու վերագնահատվել են Ա. Քոսյանի և Ռ. Ղազարյանի կողմից: Հայաստանի պատմության, տեղադրության հարցերին անդրադարձել են նաև Լ. Բարսեղյանը¹⁴ և Ս. Երեմյանը¹⁵. վերջինս հայ ժողովրդի կազմավորման գործընթացի ամենավաղ և հիմնական փուլերից մեկը համարում է հայաստանյան շրջանը: Հայաստանի քաղաքական պատմության ուսումնասիրության մեջ կարևոր ներդրում են Կ. Խաչատրյանի ուսումնասիրությունները, որոնք ամփոփվել են «Հայաստանը մ.թ.ա. XV-VII դարերում» աշխատության մեջ¹⁶: Նշված հարցի վերաբերյալ կարևոր են նորահայտ սկզբնաղբյուրների օգտագործմամբ և արդիական մոտեցումներով հագեցած Ա. Քոսյանի աշխատությունները, որոնք աչքի են ընկնում նաև Հայկական լեռնաշխարհի երկրների հետ խեթական տերության ունեցած փոխառնչությունների նորովի մեկնաբանություններով¹⁷: Այս բնագավառում արժեքավոր են նաև Ռ. Ղազարյանի ուսումնասիրությունները, հատկապես նրա մենագրության մեջ համապարփակ կերպով ներկայացված են Հայաստանի ռազմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական

1924, թիւ 9-10, էջ 453-459: Նույնի, Գիլգամեշ դյուցազներգությունը, ՊԲՀ, 1958, 3, էջ 75-83: Նույնի, Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին, ՊԲՀ, 1961, (3-4), էջ 82-107: Նույնի, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության, ՊԲՀ, 1972, 2, էջ 163-186:

¹²Ն.Ադունց, Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972:

¹³Հ.Մանանդյան, Զննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, Կ. Ա, սկզբից մինչև Արշակունիների հաստատումը Հայաստանում, Երևան, ՌԶԽԴ (1944):

¹⁴Լ.Բարսեղյան, Խայասա-Ազգիի ու նրա մի քանի բնակավայրերի տեղադրման հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 1963, 3, էջ 307-313: Նույնի, Հայասա-Ազգիի ռազմա-քաղաքական պատմությունից, Տեղակազիր հասարակական գիտությունների, Երևան, 1964, թիվ 7, էջ 73-79:

¹⁵Ս.Երեմյան, Հայ ժողովրդի կազմավորման ընթացքը, ՊԲՀ, 1970, 2, էջ 27-56:

¹⁶Կ.Խաչատրյան, Հայաստանը մ.թ.ա XV-VII դդ., Երևան, 1998:

¹⁷Ա.Քոսյան, Մ.թ.ա. XII դարերի մերձավորարևելյան ձգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999: Նույնի, Նոր նյութեր խեթական տերության և Հայկական լեռնաշխարհի երկրների փոխհարաբերությունների մասին, ՄՄԱԵԺ, 2001, XX, էջ 233-245: Նույնի, Անի-Կամայլը խեթական դարաշրջանում, ՊԲՀ, 2002, 3, էջ 225-241: Նույնի, Նոր տեղանուններ խեթական սեպագիր տեքստերում, ՄՄԱԵԺ, 2003, XXII, էջ 252-264: Նույնի, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, Երևան, 2004: Նույնի, Հայասա և Ազգի, «Շնորհի ի վերուստ», իողվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի 80-ամյակին, Երևան, 2008, էջ 263-291: Նույնի, Վանից մինչև Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում), Միջազգային գիտաժողով, Հայկագունիներ, առասպել և պատմություն, գեկուցումների դրույթներ, Երևան, 2012, էջ 24-27: Ա.Քոսյան, Մ.թ.ա. XIV դարի խեթա-հայաստանյան միջպետական պայմանագրերը, Երևան, 2016: Ա.Քոսյան, Հին Փոքր Ասիա, Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն, Կ. Ի, Հին շրջան, Բաժին II, Երևան, 2013, էջ 165-216:

և մշակութային պատմությունը¹⁸: Շատ կարևոր է նաև Ռ. Ղազարյանի կողմից Մուրսիլիս II-ի տարեգրությունների հայերեն լեզվով հրատարակումը, որը սկզբնաղբյուր է Հայաստանի պատմության ուսումնասիրության համար¹⁹:

Օտար հեղինակներից մասնավորապես պետք է նշել Յ. Ֆրիդրիխի հրատարակած խաթթիի արքա Սուպպիլուլիմաս I-ի և Հայաստանի արքա Խուկկանայի միջև պայմանագրի գիտական հրատարակությունը²⁰: Հայաստանի տեղորոշման հարցերին անդրադարձել է Ա. Գյոթցեն, որի ուսումնասիրությունները գիտական մեծ արժեք են ներկայացնում²¹: Հայաստանի պատմության համար կարևոր են նաև Է. Կավենյակի աշխատությունները և խեթական աղբյուրների վերահրատարակությունները, ինչպես նաև, խեթական տերության պատմական աշխարհագրությանը վերաբերող Ֆ. Կոռնելիուսի աշխատությունները²²: Այս հարցի վերաբերյալ կարևոր է նաև Ֆ. Հաագի²³ ուսումնասիրությունը: Հայաստանի պատմության և թնիկ պատկանելության հարցերի առումով հարկ է նշել նաև Գ. Ղափանցյանի տեսակետների վերաբերյալ Ի. Դյակոնովի մեկնաբանությունները²⁴:

Հայաստանն լեզվին և հայասական դիցարանին հիմնականում անդրադարձել են հայ հեղինակները, որոնցից, մասնավորապես, պետք է նշենք դարձյալ Գ. Ղափանցյանի ուսումնասիրությունները²⁵, Ն. Մարտիրոսյանի վերոնշյալ աշխատությունները: Հայաստանն լեզվի դասակարգման, հայասական դիցանունների, անձնանունների և տեղանունների ստուգաբանման հարցում Գ. Ղափանցյանից հետո հիմնարար են Գ. Զահուկյանի մեծարժեք աշխատությունները²⁶: Հայասական դիցարանի

¹⁸ Ռ. Ղազարյան, Հայաստ. քաղաքական և մշակութային պատմությունը, Երևան, 2009:

¹⁹ Ռ. Ղազարյան, Մուրսիլիս II-ի «Տասնամյա տարեգրությունը», Ի. I, Երևան, 2013:

²⁰ J. Friedrich, Der Vertrag des Suppiluliumaš mit Hukkanas und den Leuten von Hayaša, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache, 2 T., 1930, S. 103-163. Ա. Քոսյան, Մ. ք. ա. XIV դարի խեթա-հայասական միջպետական պայմանագրերը, Երևան, 2016:

²¹ A. Gotze, Zur Geographie des Hethiterreichs, Kleinasatische Forschungen, 1930, B. 1, S. 108-114: Մուլնի, Die Annalen des Muršiliš, MVAG, 1933, N38. CTH 61.

²² F. Cornelius, Zur hethitischen Geographie: die Nachbarn des Hethiterreichs, RHA 62, 1958, S. 1-17. Մուլնի, Neue Arbeiten zur Hethitischen Geographie, Anatolica 1, 1967, S. 62-77:

²³ V. Haas, Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands, XENIA, Das Reich Urartu, B. 1, Konstanz, 1985, S. 21-30.

²⁴ И. Дьяконов, Предыстория армянского народа. История Армянского нагорья с 1500 по 500 г. до н.э. Хурриты, лувицы, протоармяне, Ереван, 1968

²⁵ Դ. Կապանյան, К происхождению грузинского национального имени Kharthveli, ИАП, т. II, Ереван, 1975, с. 45-52. Մուլնի, Историко-лингвистические работы (ИАП), т. I, Ереван, 1957: Մուլնի, Общие элементы между хеттским и армянским языками, ИАП, т. I, Ереван, 1957, с. 331-408.

²⁶ G. Jahukyan, The Hayasa Language and its Relation to Indo-European Languages, ArOr, 29/3, 1961, pp. 398-405. Գ. Զահուկյան, Հայաստանի լեզվի հիմնատնիքական ծագման վար-

հարցերին անդրադարձած հեղինակներից պետք է նշել Գ. Վարդումյանի ուսումնասիրությունը²⁷ և Ս. Պետրոսյանի աշխատությունը, որում հայասական դիցարանի զխավոր եռյակը դիտարկվել է Ժ.Դյունեզիլի վերականգնած հնդեվրոպական եռաֆունկցիոնալ համակարգի համատեքստում²⁸: Հայկական և հայասական դիցարանների ժառանգականությանը և ընդհանրություններին, վերջինիս կառուցվածքային առանձնահատկություններին անդրադարձած հեղինակներից հատկապես պետք է նշել Ա.Պետրոսյանի կարևոր ուսումնասիրությունները, որոնք աչքի են ընկնում ժամանակակից մոտեցումներով և նորագույն գրականության կիրառմամբ²⁹: Հայասական դիցարանի ուսումնասիրության առումով աղբյուրագիտական կարևոր արժեք ունի Ա. Քոսյանի կողմից հայասական աստվածների ցանկը պարունակող խեթա-հայասական դաշնագրի հայերեն լեզվով, մի շարք ճշգրտումներով և մեկնաբանություններով հրատարակությունը³⁰:

Խեթական առասպելաբանության և դիցարանի հարցերին անդրադարձած հեղինակներից հատկապես կարելի է նշել Ա. Գյոթցեի, Է. Լառոշի, Օ. Գըրնիի, Գ. Բեքմանի, Վ Իվանովի, Վ. Արծինբայի, Հ. Հոֆներ, Վ. Հաազի, Պ.Տարակայի և այլոց աշխատությունները³¹: Հայ առասպելաբանության ուսումնասիրության վերաբերյալ ատենախոսության մեջ կիրառված կարևոր աղբյուրներ են Մովսես Խորենացու և Ագաթանգեղոսի երկերը, Դ.Ալիշանի, Ա.Մատիկյանի, Մ.Աբեղյանի, Ն.Ադունցի,

կածը, ՊԲՀ, 1976 (1), էջ 89-110: Նույնի, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, 1987, էջ 322-341: Նույնի, О соотношении хаинасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 60-79. Նույնի, О соотношении хаинасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 2, с. 68-88. Նույնի, Хаинасский язык и его отношение к индоевропейским языкам, Ереван, 1964.

²⁷Գ.Վարդումյան, Дохристианские культы армян, Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования, 18, 1991, с. 65-70.

²⁸Ս.Պետրոսյան, Դասերը և եռադասության դրսևորումները հին ու վաղմիջնադարյան Հայաստանում, պատմական գիտությունների դոկտորի ատենախոսություն, Երևան, 2001, էջ 91-127:

²⁹Ա.Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, 2004 (2): Նույնի State Pantheon of Greater Armenia, Aramazd Armenian Journal of Near-Eastern Studies, vol. II, 2007, էջ 189-101.

³⁰Ա.Քոսյան, Հայասայի աստվածները (KUB XXVI 39), ՄՄԱԵԺ, XXIV, Երևան, 2005, էջ 444-457:

³¹A. Goetze, Kleinasien, München, 1957, S. 130-171. E.Laroche, Textes mythologiques hittites en transcription, RHA, Paris, 1965, p. 63-176. O.Gurney, Some Aspects of Hittite Religion, Oxford, 1977. G.Beckman, The Anatolian Myths of Illuyanka, JANES, 14, 1982, pp. 11-25. Նույնի Myth of Illuyanka, Biblical Archaeologist, June/September, 1989, p. 104-108. В.Иванов, Луна, упавшая с неба, Москва, 1977. В.Ардзунба, Румялы и мифы Древней Анамолуи, Москва, 1982. Hittite Myths (translated by H.Hoffner, Jr, edited by G. Beckman), Atlanta, Georgia, 1990. V.Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Leiden, 1994. P.Taracha, Religions of Second Millennium Anatolia, Wiesbaden, 2009.

Ս.Հարությունյանի, Ա. Պետրոսյանի աշխատությունները³²: Խեթահայկական ծիսաառասպելաբանական փոխառնչությունների առումով խիստ կարևոր են Գ. Ղափանցյանի³³, Ա. Պետրոսյանի և Ս. Հարությունյանի վերոնշյալ աշխատությունները, Վ.Խաչատրյանի ուսումնասիրությունները³⁴։ այդ հարցերում իր որոշ ներդրումն ունի նաև ատենախոսը³⁵։

Խեթա-հայկական լեզվական փոխառնչություններին նվիրված աշխատություններից խիստ կարևոր են և ժամանակագրորեն առաջիններից մեկն են Գ.Ղափանցյանի ուսումնասիրությունները³⁶, որոնց հայագիտության մեջ նախորդել են Ն. Մարտիրոսյանի ոչ պակաս կարևոր խեթահայկական բառային զուգադիպումներին վերաբերող հոդվածները³⁷։ Նշված բնագավառում անգնահատելի են Գ. Ջահուկյանի հիմնարար աշխատությունները, ով վերանայել իր ժամանակի գիտության տվյալ-

³²Սովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1968, «Հայաստան»։ Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983։ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա., Երևան, 1966։Ն.Ադոնց, Երկեր, հ. Ա, «Հին հայոց աշխարհայացքը», Երևան, 2006։Ղ.Ալիշան, Հին Հատաղ կամ Խեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ-Ս.Ղազար, 1910։ Ս.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000։ Ա.Մատիկյան, Կրոնի ծագումը և դիցաբանություն ըստ համեմատական կրոնագիտության, Վիեննա, 1920։ Ա.Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, 2004 (2), էջ 221-225։ Նույնի, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997։ Նույնի, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997։Նույնի Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002.

³³Г.Капанцян, Хеттские боги у армян, Ереван, 1940.

³⁴Վ.Խաչատրյան, Խեթա-հայկական դիցաբանական ընդհանրություններ, ԼՀԳ, Երևան, 1967, (8), էջ 71-88:

³⁵Հ.Հմայակյան, Հեթատ աստվածուհին հայկական և հունական դիցարաններում, Մերձավոր և Սիջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXII, , Երևան, 2003, էջ 210-216: Նույնի, Արևապաշտությունը Վանա լճի ավազանում, Մերձավոր Արևելք, Երևան, 2008, էջ 93-98: Նույնի, Խուրիական^ՏŠa(w)s(š)k)աաստվածուհու անվան և կերպարի դրսևորումները հայկական առասպելական և լեզվական նյութերում, ՄՄԱԵԺ, հ. XVIII, Երևան, 2011, էջ 239-252: Նույնի, Խեթական Խասամիլի աստծու կերպարի շուրջ, Հնագույն Հայաստանի հոգևոր մշակույթը գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2011 (տպագրության մեջ): Նույնի, Արևաշատության առնչվող որոշ ընդհանրությունների շուրջ խեթական և հայկական հավատալիք-տության համեմատությունը, գեղուցումներ դրույթներ, Երևան, 2012, էջ 54-57: Նույնի, Տուրուբերան տեամյակին, գեղուցումներ դրույթներ, Երևան, 2012, էջ 54-57: Նույնի, Տուրուբերան տեամյակին խեթա-հայկական փոխառնչությունների համատեքստում, միջազգային գիտաժողով, Հայկագունիներ, առասպել և պատմություն, գեղուցումների դրույթներ, Երևան, 2012, էջ 80-82:

³⁶Г.Капанцян, Общие элементы между хеттским и армянским языками, ИАР, т. I, Ереван, 1957. с. 331-408.

³⁷Ն.Մարտիրոսյան, Հայերենի յարաբերությունը հեթոդերենի հետ, «Հանդես ամսօրեայ», 1924, թիւ 9-10, էջ 453-459: Նույնի, Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին, ՊԲՀ, 1961, (3-4), էջ 82-107: Նույնի, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաբանության, ՊԲՀ, 1972, 2, էջ 163-186:

ների լույսի ներքո մանրամասն քննարկել է մինչև իրեն գիտության մեջ շրջանառված խեթահայկական զուգահեռները, ճշգրտել, դասակարգել և լեզվաբանության տարբեր տեսանկյուններից քննարկել է հավաքված նյութերը³⁸։ Այս բնագավառում խիստ կարևոր են նաև Ն. Մկրտչյանի և Ա. Քոսյանի ուսումնասիրությունները, որոնք հարստացրին խեթա-հայկական զուգահեռների վերաբերյալ եղած տվյալները³⁹։ Օտար հեղինակներից այս հարցով զբաղվել են մի շարք մասնագետներ, որոնց ուսումնասիրություններում ամկա են խեթա-հայկական ուշագրավ զուգադրումներ։ Մասնավորապես պետք է նշել Ջ. Գրեպինի աշխատությունները, որոնք աչքի են ընկնում նաև ընդհանրապես խեթա-հայկական փոխառնությունների վիճահարույց հարցի վերաբերյալ օբյեկտիվ մոտեցումներով, ինչը էական է այս բարդ խնդրի լուսաբանման հարցում⁴⁰։ Շատ կարևոր են նաև Թ.Շուլտհայսի, Յ.Պուլվելի և այլոց ուսումնասիրությունները⁴¹։

³⁸ Գ.Ջահուկյան, Հայերենի և խեթա-լուվիական լեզուների բառային կազմի ծագումնային զուգադիպումները, ՊԲՀ, 1967 (4), էջ 57-74: Նույնի, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, Երևան, 1970: Նույնի, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, 1987, էջ 311-321: Նույնի, О контактах армянского и хетто-лувианских языков, Мировая культура. Традиции и современность, М., 1991.

³⁹ Ն.Մկրտչյան, խեթա-հայկական մի քանի բառային ընդհանրություններ, ՊԲՀ, 1969, (1), էջ 238-246: Նույնի, խեթա-հայկական ընդհանրություններ, ԼՀԳ, 1970, 7, էջ 59-60: A. Kossian, An Anatolian-Armenian Parallel, AAL, vol. 15, 1994, p. 63-65; Նույնի, A Note on Anatolian-Armenian Linguistic Contacts, AAL, vol. 19, 1998, p. 41-42.

⁴⁰ Ջ. Գրեպին, խեթա-հայկական մի զուգահեռ, ՊԲՀ, 1972 (3), էջ 221-222: Նույնի, A Note on Hittite TARLĀ, RHA, tome XXXIII, 1975, pp. 55-57: Նույնի, Luwian Elements in Armenian, Древний Восток, III, Ереван, 1978, pp. 115-126. Նույնի, The Anatolian Substrata in Armenian - An Interim Report, AAL, vol. 3, 1982, 3, pp. 65-72. Նույնի, A Note on Armenian Zurna, Folia Orientalia, Tome XXVII, 1990, pp. 185-198. Նույնի, Book review, Jaan Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, vol. 3, Words beginning with H, Berlin, 1991, AAL, vol. 13, 1992, pp. 85-90. Նույնի, Kurilovicz and Hittite h, and further extensions on to Armenian, Analecta Indoeuropea Cracovensia, Vol. II: Kurlowica Memorial Volume, Part. 1, Cracov, 1995, pp. 313-315.

⁴¹ T. Schultheiss, Hetitisch und Armenisch, Kuhns Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung KZ, 77, 1961, p. 77-220. J. Puhvel, Reed and Arrow in Anatolia and beyond, AJNES, Vol. II, 2007, p. 85-87. A. J. Van Windekens, Quelques confrontations lexicales arméno-hittites, AAL, vol. 1, 1980, pp. 39-43.

ԳԼՈՒԽ 1

ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱԿԱՆ ՎԱՐԿԱԾԸ

1.1 Հայասա-Ազգի

Գրիգոր Այվազի Ղափանցյանը ծնվել է 1887թ. փետրվարի 2-ին Աշտարակում: Նախնական կրթությունը ստացել է տեղի երկրայա դպրոցում, իսկ 1899թ.-ին մեկնել Պետերբուրգ, որտեղ 1908թ. ավարտել է արական գիմնազիան, իսկ 1913թ.՝ Պետերբուրգի համալսարանի արևելագիտության ֆակուլտետի հայ-վրացա-պարսկական բաժինը: Աշակերտել է Ն. Մառին, Կ.Զալեմանին, Ի. Բոդուեն դե Կուրտենեին, Ն. Ադոնցին և այլոց⁴²: Վերադառնալով Հայաստան՝ աշխատանքի է անցել Գևորգյան Ճեմարանում (Էջմիածին): Նրա գիտական առաջին ուսումնասիրությունը՝ «Լեզվաբանական դիսցիպլիններ և լեզու», տպագրվել է 1914թ.: Այդ տարիներից մասնակցել է Անիի՝ Ն. Մառի ղեկավարած պետումներին: 1921թ. դասավանդել է Երևանի համալսարանում և երկար տարիներ ղեկավարել լեզվաբանության ամբիոնը (1920-54թթ.): Դասավանդել է ընդհանուր լեզվաբանություն, գրաբար և այլ առարկաներ: Շուրջ հինգ տարի եղել է ՀՍՍՌԳԱ հասարակական գիտությունների բաժնի վարիչը, իսկ 1950-56թթ.՝ ԳԱ լեզվի ինստիտուտի տնօրենը: Մահացել է 1957թ. մայիսի 3-ին:

Անգնահատելի է նրա վաստակը հայ պատմագիտության և լեզվաբանության մեջ: Գ. Ղափանցյանի ուսումնասիրությունները բազմապրոֆիլ են և ընդգրկում են ամենատարբեր ոլորտներ՝ պատմություն, արևելագիտություն, լեզվաբանություն, հնդեվրոպական ու ոչհնդեվրոպական լեզուների փոխառնչություններ, առասպելաբանություն և այլն:

Զնայած Գ. Ղափանցյանի գիտական ուսումնասիրություններից անցել է շուրջ կես դար, սակայն նրա շատ ու շատ դիտարկումներ առ այսօր էլ պահպանում են իրենց այժմեականությունը և բռնել են ժամանակի քննությունը:

Մեծ է Գ. Ղափանցյանի վաստակը խեթա-հայկական փոխառնչությունների լուսաբանման առումով, որոնք կարելի է բաժանել երեք հիմնական բնագավառի՝ քաղաքական պատմություն (Հայասա-հայ նույնա-

⁴²Հ. Բարսեղյան, Գրիգոր Ղափանցյանը լեզվաբան-հայագետ (ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ, 1997, 2, էջ 33-40:

կանացման ընդունման դեպքում), ծիսա-առասպելաբանական փոխառնչություններ և լեզվական փոխառնչություններ: Այս երեք բնագավառներին էլ մենք մանրամասն կանդրադառնանք մեր ատենախոսության համապատասխան գլուխներում:

Գ. Ղափանցյանն առաջիններից մեկն է, ով անդրադարձել է խեթական սեպագիր տեքստերում հանդիպող Հայասա քաղաքական միավորին և փաստել նրա կապը «հայ» էթնոնիմի հետ՝ համարելով Հայասան հայերի բնօրրանը, իսկ հայասերենը՝ հայերենի հիմքը:

Հայկական լեռնաշխարհի վաղ պետական կազմավորումներից էին Հայասան և Ազգին, որոնց մասին ընդարձակ տեղեկություններ են պարունակում Բ.ա. XV-XIII դդ. խեթական սեպագիր արձանագրությունները: Այս երկմիասնական պետությունը խեթական տերության հարևանն էր, որը տարբեր բնույթի փոխհարաբերություններ ուներ վերջինիս հետ: Առանձնապես կարևոր են Առնուվանդաս I-ի ժամանակաշրջանին վերաբերող (Բ.ա. XIV առաջին կես) «Պախխուվացի Միտայի» տեքստը,⁴³ Թուդխալիյաս III-ի (Բ.ա. 1360-1344թթ.) օրոք կազմված պայմանագրի առաջմ ստույգ թվագրություն չունեցող տեքստը⁴⁴: Այնուհետև Թուդխալիյաս III-ի և Սուպպիլուլիումաս I-ի կառավարման ժամանակաշրջանով թվագրվող տեքստերը (Բ.ա. XIVդ. 60-20 թթ.),⁴⁵ հատկապես վերջինիս (Բ.ա. 1344-1322թթ.) տարեգրությունները⁴⁶, որոնք կազմվել են նրա որդի Մուրսիլիս II-ի (Բ.ա. 1321-1295թթ.) օրոք, ինչպես նաև Մուրսիլիս II-ի տարեգրությունները⁴⁷: Հայասայի մասին հիշատակվում է նաև Խաթուսիլիս III-ի (Բ.ա. 1367-1237թթ.) «Ինքնակենսագրության» մեջ⁴⁸. վերջին անգամ Հայասան հիշատակվում է Թուդխալիյաս IV-ի օրոք (Բ.ա. 1237-

⁴³KUB XXIII 72+ O. Gurney, *Mita of Pahlawa*, AAA (Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool), 28, p. 32-47. A. Kosyan, *Arnuwandas I in the East*, *Aramazd Armenian Journal of Near Eastern Studies*, v. I, 2006, p. 72-97.

⁴⁴KBo XVI 45 (CTH 832), Ա.Քոսյան, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, Երևան, 2004, էջ 128:

⁴⁵Ա.Քոսյան, Նոր նյութեր խեթական տերության և Հայկական լեռնաշխարհի երկրների փոխհարաբերությունների մասին, ՄՄԱԵԺ, XX, 2001, էջ 233-245:

⁴⁶St. u H.G. Güterbock, *The Deeds of Suppiluliuma as told by his Son Mursili II*, JCS (Journal of Cuneiform Studies), 1956, N10/2-4, p.41-68, 75-98, 107-130. Դրանց շարքում առանձնակի կարևորություն ունի Սուպպիլուլիումաս I-ի և Հայասայի արքա Խուկկանայի միջև կնքված դաշնագիրը (J.Friedrich, *Der Vertrag des Suppiluliumas mit Hukkanaš und den Leuten von Hayaša*, *Staatsverträge des Hatti-Reihes in hethitischer Sprache*, 2 T., 1930, S. 103-163):

⁴⁷A. Goetze, *Die Annalen des Mursilis*, MVAG, 1933, N38. CTH 61.Ո. Ղազարյան, Մուրսիլիս II-ի տասնամյա տարեգրությունը, Երևան, 2013:

⁴⁸KBoVI 28

1205թթ.)⁴⁹: Հայկական լեռնաշխարհի Ք.ա. XIII-XII դարերի քաղաքական ռազմաքաղաքական իրադրության մասին կարևոր տեղեկություններ են պարունակում այդ ժամանակաշրջանի ասորեստանյան սեպագիր արձանագրությունները, որոնցում հիշատակված Նաիրյան երկրների տարածքը որոշ առումներով համապատասխանում են խեթական աղբյուրներում հիշատակվող Հայասա և Ազգի քաղաքական կազմավորումների գբաղեցրած տարածքին: Նաիրյան երկրների հիշատակությամբ ասորեստանյան տեքստերն են Ասորեստանի թագավորներ Թուկուլթի-Նի-նուրտա I-ի (Ք.ա 1233-1197 թ թ.), Թիզլաթպալասար I-ի (Ք.ա. 1114-1076թթ.) ժամանակաշրջանի սեպագիր արձանագրությունները⁵⁰:

Վերոնշյալ սեպագիր աղբյուրների հիման վրա մի շարք հայ և օտարազգի մասնագետներ ուսումնասիրել են Հայասայի ռազմաքաղաքական և լեզվամշակութային պատմությունը:

Այս առումով առաջիններից էր հայազգի Ն. Մարտիրոսյանը, ով լինելով հանրահայտ չեխ գիտնական և խեթական սեպագիրը վերծանած Բ.Հրոզնու աշակերտը, իր ուսուցչի հետ խեթական տեքստերն ուսումնասիրելիս առաջինն է նրանցում հանդիպել Հայասա տեղանվանը և փաստել «հայ» էթնոնիմի հետ դրա ունեցած կապը:

Այդ տարիներին Ն. Մարտիրոսյանն անդրադառնում է նաև խեթահայկական լեզվական զուգահեռներին և արդեն 1924 և 1929թթ. «Հանդես ամսօրեայ»-ում լույս են տեսնում նրա առաջին դիտարկումները, որոնք ժամանակագրորեն ավելի վաղ են մյուս հեղինակների հրապարակումներից: Հետագայում նրա այս բնագավառին վերաբերող ուսումնասիրությունները տեղ են գտել «Խարբերդ և անոր ոսկեդէն դաշտը», (1957 թ.), «Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին» և «Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության»⁵¹ և այլ աշխատություններում:

Հայասայի պատմության, լեզվի և այլ հարցերի ուսումնասիրություններով գիտական հրապարակումներով հանդես են եկել Է.Ֆոռերը, Յ.Ֆրիդրիխը, Ա.Գյոթցեն, Գ.Ղափանցյանը, Ն.Ադոնցը, Ս.Երեմյանը, Յ.Ֆրիդրիխը, Ա.Գյոթցեն, Գ.Ղափանցյանը, Ն.Ադոնցը, Ս.Երեմյանը, Է.Կավենյակը, Ֆ.Կոռնելիուսը, Գ.Մելիքիշվիլին, Ի. Ղյակոնովը, Գ.Մել-Է.Կավենյակը, Ֆ.Կոռնելիուսը, Վ.Խաչատրյանը, Գ.Ջահուկյանը, Լարտը, Ֆ.Հաազը, Լ.Բարսեղյանը, Վ.Խաչատրյանը, Գ.Ջահուկյանը, Զ.Յաքարը, Ա.Քոսյանը, Ս.Պետրոսյանը, Ա. Պետրոսյանը, Ռ.Ղազարյանը և այլոք:

Հայասայի և Ազգիի տեղադրության վերաբերյալ արտահայտված տեսակետները կարելի է բաժանել մի քանի հիմնական խմբի.

⁴⁹KUB XXVI 12 11 12-15 (E.von Schuler, Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof-und Staatsbeamte, Graz, 1957).

⁵⁰A. Grayson, RIMA, vol. I, 1987, A. O. 78.1. ABИИY, 10 (IV,43) .

⁵¹Ն.Մարտիրոսյան, Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին, ՊԲՀ, 1961, 3-4, էջ 93-105: Նույնի, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության, ՊԲՀ, 1972, 2, էջ 163-186:

ա) Վերին Եփրատի, Վերին Գայլի և Ճորոխի ավազաններում՝ ընդգրկելով Բարձր Հայքի ու Փոքր Հայքի տարածքները (Ն.Մարտիրոսյան, Ա. Գյոթցե, Գ. Մելիքիշվիլի, Է.Կավենյակ, Ֆ.Հաազ, Զ.Յաքար, Ն.Ադոնց, Լ.Բարսեղյան, Ս.Երեմյան)⁵²:

բ) Սև ծովի ափին (Ֆ.Կոռնելիուս, Ի.Դյակոնով)⁵³:

գ) Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսում և արևմուտքում՝ ընդգրկելով Արևմտյան Հայաստանի մեծ մասը (Է.Ֆոռեր, Յ.Ֆրիդրիխ, Ա.Խաչատրյան, Հ.Մանանդյան, Վ.Խաչատրյան, Զ.Մելլաարտ)⁵⁴:

դ) Վանա լճի հյուսիսային և արևմտյան կողմերում (Հ. Մանանդյան⁵⁵) կամ, ըստ Ա. Քոսյանի վերջին շրջանում արտահայտած տեսակետի, Հայասա ու Ազգի երկմիասնական պետությունը տեղադրվում է Վանա լճի և Խարբերդի դաշտի միջև ընկած շրջանում՝ ներառյալ Արածանիի հյուսիսային ափերը⁵⁶: Նման տեսակետ է հայտնել նաև Ռ. Ղազարյանը, ըստ որի Հայասան ներառել է Բարձր Հայքի արևելյան

⁵²Ն.Մարտիրոսյան, Պրպտուններ փոքրասիական անուններու մասին, ՊԲՀ, 1961, թիվ 3-4, էջ 93-105: A. Goetze, Kleinasien, Munchen, 1957 (տե՛ս Հավելվածում զետեղված քարտեզը): Г. Мелукашвили, Хауру-Урапму, Тблусу, 1954, с. 81-82. E. Cavaignac, L'extension de la zone des Gasgas à l'ouest, RHA, 1931, 4, p. 101-110, Նույնի, Le premier royaume d'Arménie, RHA, 1934, N17, p. 11-14. Նույնի, La place du Palâ et du Tumanna, RHA, 1936, N22, p. 174-177. V. Haas, Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands, S. 22. J. Yakar, Hittite Involvement in Western Anatolia, AnSt, 1976, N 26, p. 117-128. Նույնի, Beyond the Eastern Borders of the Hittite Empire p. 508-512. Ն. Ադոնց, Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 35-46: Լ. Բարսեղյան, Խայասա-Ազգիի ու նրա մի քանի բնակավայրերի տեղադրման հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 1963, 3, էջ 307-313: Նույնի, Հայասա-Ազգիի ռազմա-քաղաքական պատմությունից, Տեղակազիր: հասարակական գիտություններ, Երևան, 1964, թիվ 7, էջ 73-79: Ս. Երեմյան, Հայ ժողովրդի կազմավորման ընթացքը, ՊԲՀ, 1970, 2, էջ 29-33:

⁵³F. Cornelius, Zur hethitischen Geographie: die Nachbarn des Hethiterreiches, RHA, 1958, N62, S. 3. Նույնի, Neue Arbeiten zur Hethitischen Geographie, Anatolica, 1967, N1, S. 68: И. Дьяконов, Предыстория..., с. 81-84.

⁵⁴E. Forrer, Hajasa-Azzi, Caucasia, 1931, N9, S. 1-2: J. Friedrich, Aus dem hethitischen Schrifttum, Leipzig, 1925, H.I.S 9, H II, S. 21. Նույնի, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache, S. 103-104: Ա. Խաչատրյան, Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն, Երևան, 1933, էջ 41-48: Я. Манандян, О некоторых спорных проблемах истории и географии древней Армении, Ереван, 1956, с. 68-155: В. Хачатрян, Восточные провинции Хеттской империи, Ереван, 1971, с. 128-145, Նույնի, Հայաստանը մ.թ.ա XV-VII դարերում, Երևան, 1998, էջ 34-38: Նույնի, Ха́тасцы, ВОИ, 1972, 8, յատկանշ. մ.թ.ա XV-VII դարերում, Երևան, 1998, էջ 34-38: Նույնի, Ха́тасцы, ВОИ, 1973, 11, с. 32-41: J. Mellaart, Anatolian Trade with Europe and Anatolian Geogrpahy and Culture Provinces in the Late Bronze Age, AnSt, 1968, N XVIII, p. 201-202.

⁵⁵Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, Ի. սկզբից մինչև Արշակունիների հաստատումը Հայաստանում (66 թ.մ.Հ.), Երևան, 1944, էջ 31-32:

⁵⁶Ա. Քոսյան, Վանից մինչև Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում), Միջագային գիտաժողով Հայկազունիներ, առասպել և պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 2013, էջ 26-27:

րում հայասական տեղանունների տեղադրության վերաբերյալ՝ միաժամանակ անդրադառնալով նաև դրանց ստուգաբանություններին, որոնք առ այսօր էլ չըջանառվում և քննարկվում են գիտության մեջ⁶⁴:

Հայասական տեղանունների տեղադրության վերաբերյալ հարցերին ամենայն մանրամասնությամբ անդրադարձել են վերոնշյալ մի շարք հեղինակներ, այդ պատճառով մենք առավել հանգամանալից կանդրադառնանք հայասական տեղանունների դափանցյանական ստուգաբանություններին՝ ներկայացնելով այլ տեսակետները և⁶⁵:

Գ. Ղափանցյանն իր աշխատության մեջ առաջինն անդրադարձել է Կayaša տեղանվանը, որը նա ստուգաբանում է որպես Կaya- արմատով և -ša տեղանվանակերտ վերջածանցով կազմություն: -ša տեղանվանակերտի չ սեռական հոլովի վերջավորությունը նա բնորոշ է համարում այն երկրների համար, որոնք տեղադրված են Եփրատից արևմուտք, իսկ a-ն համարում է տեղայնացնող մասնիկ: Ինչ վերաբերում է Կaya-ին, ապա այն համարում է էթնիկ անուն, որը կապված է նաև հայկական անվանադիր նախնի Հայկի անվան հետ⁶⁶:

Գ.Զահուկյանը զարգացրել է այս տեսակետը և ցույց տվել, որ Կayaša տեղանվան մեջ, թերևս նաև Aripša, Qadmaša տեղանուններում ևս առկա է -ša ածանցը, որը հատկապես տարածված է Փոքր Ասիայի արևմտյան մասի տեղանուններում և ակնհայտ խեթա-լուվիական ծագում ունի. այս լեզուներում այն կազմում է սեռական հոլովին զուգահեռ ստացական ածականներ՝ խեթերեն -ašša հիեր. լուվիերեն -aša, լուվիերեն -ašši, իլիիերեն B -eši, իլիիերեն A -ehi -ahi և բխում է հնդեվրոպական սեռական հոլովի *-osjo վերջավորությունից և Կayaša, բուն իմաստով, նշանակում է կայ-ական⁶⁷:

Գ.Ղափանցյանը փորձում է Կayaša անվան զուգահեռները գտնել Հայկական լեռնաշխարհի այլ տեղանուններում⁶⁸, որոնք մենք մանրամասն չենք քննարկի, կնշենք միայն, որ յուրաքանչյուր առաջադրված տեղանուն հարկ է քննել լեզվական և պատմական ծագումնաբանության տեսանկյունից, և այս առումով Գ. Ղափանցյանի կողմից քննարկված նյութում ամենահավանական ու ակնառու զուգադրումը Հայասա-Հայք անցումն է:

Հաջորդ տեղանունը, որ քննարկել է Գ.Ղափանցյանը, Azzi-ն է: Նրա կարծիքով այս տեղանունը էթնիկական ծագում ունի, և եթե

⁶⁴Գ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 36-63.

⁶⁵Ռ. Ղազարյան, Հայասա քաղաքական և մշակութային պատմություն, էջ 35-61:

⁶⁶Գ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 39-40.

⁶⁷Գ.Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 331:

⁶⁸Գ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 40-42.

սկզբնապես, ըստ Գ. Ղափանցյանի, Ազգին եղել է որևէ գյուղի կամ բնակավայրի անուն, հետագայում հզորանալով՝ հնարավոր է նրա անունը տարածվել է ողջ շրջանի վրա՝ կախված, իհարկե, քաղաքական իրադրությունից: Գ. Ղափանցյանը չի բացառում, որ հետագայում, պատմական իրադրության փոփոխության արդյունքում, այդ տեղանունը պահպանված լինի Փոքր Հայքում Անտոնինոս կայսեր երթուղում հիշատակվող Ազա քաղաքանվան մեջ⁶⁹:

Ն.Մարտիրոսյանը Ազգի երկրանունը բխեցնում է ազ-, ազն-, «ցեղ, սերունդ, տոհմ, գերդաստան» բառերից⁷⁰:

Ըստ Վ.Խաչատրյանի, Ազգի անվանումը պահպանվել է միջնադարյան հայկական Ազորդ գավառանվան մեջ, որը գտնվում է Ճորոխի ավազանում⁷¹:

Ա.Քոսյանը գտնում է, որ Հայասա և Ազգի տերմիններով բնորոշվող տեղանունն իրենից ներկայացրել է էթնոլեզվական առնչություններով սերտորեն կապված երկու ցեղային միավորների միություն⁷²:

Ըստ Ռ.Ղազարյանի Հայասան և Ազգին նույնական են և ընդգրկել են միևնույն տարածքը⁷³:

Հաջորդ տեղանունը, որին անդրադարձել է Գ. Ղափանցյանը, սեպագիր աղբյուրներում հանդես է գալիս թերի գրությամբ. անվան մեջ պակասում են մի քանի սեպանշաններ, սակայն, պահպանված սեպանշաններից, որոնք են ^{URU}Kam-[...] ⁷⁴, ենթադրվել է, որ այն խեթական սկզբնաղբյուրներից հայտնի KUR ^{URU}Kummaḫa-ն է, որը համադրվել է հայկական Կամախի հետ: Սակայն, եթե ճիշտ է այս նույնացումը, ապա խեթական աղբյուրներից հայտնի KUR ^{URU}Kummaḫa-ն ոչ միշտ է գտնվել Հայասայի կազմում և հանդես է եկել որպես առանձին քաղաքական միավոր⁷⁵, մինչդեռ Գ. Ղափանցյանը գտնում էր, որ Կամախը հայասացիների մայրաքաղաքն է եղել և մշակութային, հոգևոր ու առևտրական կենտրոնը, ինչը հավաստի չէ: Պետք է նշել, որ այս տեղանվան ընկենտրոնը, վերջնական չէ և, հետևաբար, տարբեր հեղինակների կողմից թերցումը վերջնական չէ և, հետևաբար, տարբեր հեղինակների կողմից այս առումով արված լեզվաբանական վերլուծությունները և առաջարկ-

⁶⁹Г.Капанцян, ИЛР, т. I, с. 43-46.

⁷⁰Ն.Մարտիրոսյան, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության, ՊԲՀ, 1972, 2, էջ. 171:

⁷¹Վ.Խաչատրյան, Հայաստանը մ.թ.ա XV-VII դդ., Երևան, 1988, էջ 35:

⁷²Ա.Քոսյան, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, Երևան, 2004, էջ 45, Նույնի,

Հայասա և Ազգի, Շնորհի ի վերուստ, Երևան, 2008, էջ 288:

⁷³Ռ.Ղազարյան, Տուրուբերանում Հայասայի տեղորոշման հարցի շուրջ, միջազգային գիտաժողով, Հայկագուիններ, առասպել և պատմություն, գեկուցումների դրույթներ, Երևան,

2012, էջ 65:

⁷⁴KUB XXVI 39 I 29, E.Forrer, Hajasa-Azzi, S.6:

⁷⁵Ph. Houwink ten Cate, The Records of the Early Hittite Empire (C. 1450-1380 BC.), p.

75.Ա.Քոսյան, Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում, ՊԲՀ, 2002, 3, էջ 225-241:

ված տեղորոշումները խիստ պայմանական են, ինչի պատճառով էլ մենք կսահմանափակվենք սոսկ հղումների թվարկումով⁷⁶:

Հաջորդ տեղանունը, որին անդրադարձել է Գ. Ղափանցյանը, Մուրսիլիս II-ի տարեգրության մեջ հիշատակվող Ուրա քաղաքն է, որի տեղորոշումը, ինչպես նշում է Գ. Ղափանցյանը, անգամ մոտավորապես հնարավոր չէ, և ենթադրում, որ հավանաբար Ուրա քաղաքը Կամախի մոտ գտնվող Անի ամրոցն է, որն իր անունով է կոչել Հայաստյի արքա Աննիյան⁷⁷: Սակայն Անի տեղանվան նման ստուգաբանությունը խիստ վիճահարույց է: Ինչ վերաբերում է տեղանվան ստուգաբանություններին և այլ տեղանունների հետ նույնացմանը, ապա Գ. Ղափանցյանը Ուրան մի կողմից նույնացրել է Ուրեկ գյուղի հետ, որ գտնվում է Կամախի և Երզնկայի միջև, ըստ այդմ, համադրելով այն հայերեն *ուրի*, *ուրենի* բուսանվան հետ կամ զուգադրել Ուրխա-Եդեսիայի անվան հետ՝ վերջինս առավել հավանական համարելով⁷⁸: Գ. Զահուկյանը Ուրա տեղանունը ստուգաբանել է հինանատոլիական *ura-* մեծ նշանակությամբ հիմքով⁷⁹, իսկ Վ. Խաչատրյանը՝ հայերեն ուր, ուրենի, «ճյուղ, ընծյուղ» նշանակությամբ արմատով⁸⁰:

Հաջորդ տեղանուններն են Արիպսան և Դուկկաման, որոնց տեղադրությանն ու որոշ առումով, անվանումների ստուգաբանություններին անդրադարձել է Գ. Ղափանցյանը: Արիպսան դարձյալ հիշատակված է Մուրսիլիս II-ի տարեգրությունում, որտեղ նշվում է, որ այն գտնվում է ծովի մեջ⁸¹: Այս փաստը գիտության մեջ բազում տարակարծություններ է առաջացրել: Գիտնականները, ելնելով Հայաստյի տեղադրության սեփական վարկածներից, Արիպսա՝ ծովի կամ լճի ափին գտնվող քաղաքը, տեղադրել են Սև ծովի ափին, Վանա լճի ափերին, Եփրատի ձախճուտ վայրերում և այլն, իսկ Գ. Ղափանցյանը Արիպսան և նրա հետ հիշատակվող Դուգգաման տեղադրում է Կարին-Էրզրումի մոտ գտնվող ձախճուտ վայրերում՝ նույնացնելով Արիպսայի անվանումը միջնադարյան աղբյուրներից հայտնի Արաբեսսու-Արաբիս գյուղի հետ⁸²: Իսկ Դուգգաման, որը հիշատակվում է Արիպսայի հետ, առայժմ ստույգ տեղադրություն

⁷⁶Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 46-51. Ն.Աղոնց, Հայաստանի պատմություն, էջ 46: Ն.Մարտիրոսյան, Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին, էջ 94-95: Я. Манандян, О некоторых спорных проблемах истории и географии древней Армении, с. 76: Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 337: Ռ. Ղազարյան, Հայասա քաղաքական և մշակութային պատմությունը, էջ 50-51:

⁷⁷Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 52.

⁷⁸Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 52-53.

⁷⁹Г. Джаукян, Хаѳасский язык... с. 81.

⁸⁰Վ. Խաչատրյան, Հայաստանը մթա XV-VII դարերում, էջ 43:

⁸¹A. Goetze, Die Annalen des Mursiliš, S. 132-133.

⁸²Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 54-58.

չունի, մի շարք հեղինակներ առաջադրել են տարբեր վարկածներ:

Գ. Ղափանցյանն իր աշխատություններում անդրադարձել է նաև հայաստական տեղանվանակերտ վերջածանցներին, որոնք կքննարկենք ստորև: Հայաստական տեղանուններում կարելի է առանձնացնել բարդություններ և ածանցական կազմություններ: Հայաստական ամենատարածված վերջածանցներն են⁸³.

-(a)hа, որով կազմված է Gašmiyahа հայաստական տեղանունը: Այս վերջածանցը զգալի տարածում ունի Փոքր Ասիայի արևելյան մասերում և հարակից շրջաններում: Գ. Ղափանցյանը այն բխեցնում է խուռաուրարտական -hi – հարաբերական ածականի, իսկ -hа հայաստական վերջածանցի վերջին а-ն համարում տեղայնացնող մասնիկ⁸⁴: Գ. Զահուկյանը ընդունելի է համարում այս տեսակետը, սակայն մատնանշում նաև խեթա-լուվիական աղբյուրներում տարածված բայանվանական -ha վերջածանցը, որը կարող էր և տեղանվանակերտ հանդիսանալ⁸⁵:

-(a)ša, որով կազմված են Hayaša, Aripša, Qadkuša/ Qadmaša տեղանունները: Այս վերջածանցը, ըստ Գ. Ղափանցյանի, հատուկ է այն լեզուներին, որոնք խոսվել են Եփրատից արևմուտք և որոնք սեռական հոլովում ունեցել են «s» վերջավորությունը, իսկ а-ն լոկալիզացնող մասնիկ է⁸⁶: Գ. Զահուկյանը համակարծիք լինելով Գ. Ղափանցյանի հետ՝ հավելում է, որ այս վերջածանցը ակնհայտ խեթալուվիական ծագում ունի, և այդ լեզուներում այն կազմում է սեռական հոլովին զուգահեռ ստացական ածականներ և հավանաբար ծագում է հնդեվրոպական *-osjo վերջածանցից, իսկ Hayaša, ըստ նրա, կարող է նշանակել հայական⁸⁷:

-(i)ya, որով կազմված են Arniya, Pañhuteya, Parraya հայաստական տեղանունները: Գ. Ղափանցյանը այս տեղանվանակերտ վերջածանցը դիտարկում է հայաստական անձնանվանակերտ վերջածանցների շարքում՝ բացատրելով այն խուռիական -iya- նվազեցուցիչ մասնիկով⁸⁸, որն, իհարկե, մեթոդաբանորեն սխալ է, իսկ Գ. Զահուկյանը այս՝ փոքրասիական տեղանուններում լայնորեն տարածված տեղանվանակերտ վերջածանցը բխեցնում է հնդեվրոպական *-iyo- ածանցից, որը նա նույնական է համարում նաև հայաստական անձնանուններում առկա -iya-

⁸³ Հայաստական վերջածանցների մասին տե՛ս Հ.Հմայակյան, Հայաստական մի շարք տեղանվանական վերջավորությունները Հայկական լեռնաշխարհի այլ սեպագիր տեղանուններում, Մերձավոր Արևելք, Երևան, 2002, էջ 3-9:

⁸⁴ Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 433.

⁸⁵ Գ.Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 331:

⁸⁶ Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 39.

⁸⁷ Գ.Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 331:

⁸⁸ Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 72.

ածանցի հետ, որոնցով կազմված են հայասական Anniya, Mariya անձնանունները⁸⁹:

-(i)t(t)a, որոնցով կազմված են Arhita, Lalatta, Litta, Partanta, Tamatta տեղանունները: Գ. Ղափանցյանը միացնում է -(i)ta և -tta ածանցները և բերում մի շարք օրինակներ փոքրասիական և հարակից շրջանների՝ իր կարծիքով այս տեղանվանակերտով կազմված տեղանուններից, սակայն այս տեղանվանակերտի ծագումնաբանությանն անդրադառնալիս, ինչպես միշտ, նա բերում է միմյանց հետ ծագումնաբանորեն կապ չունեցող և տարբեր լեզվաընտանիքներին առնչվող նյութեր⁹⁰: Գ. Ջահուկյանը ենթադրում է, որ այս վերջածանցը պարունակող տեղանուններում կարելի է տեսնել հնդեվրոպական *-t տարրն ունեցող ածանցական կազմություններ, որոնք համեմատելի են խեթերեն -(a)tt և -ta ածանցներով բայանվանական կազմություններին⁹¹: Հարկ է նշել, որ այս տեղանվանակերտ վերջածանցը հաճախակի է հանդիպում նաև բուն խեթական տեղանուններում⁹²:

-ma/mana, որոնցով կազմված են Duggama, Halimana տեղանունները: Գ. Ղափանցյանը անդրադարձել է միայն -m(a) ածանցին, որն, ըստ նրա, կազմված է -m ածանցից և -a լոկալիզացնող մասնիկից: Սակայն, որպես օրինակներ բնարկվող տեղանվանակերտին, նա դարձյալ բերում է տարալեզու օրինակներ և, չնայած իր ներկայացրած անհիմնավորելի համադրություններին, նա կատարել է մի շատ ուշագրավ դիտարկում՝ ենթադրելով, որ -m(a) խեթական վերջածանցը հավանաբար գոյականակերտ է և նրանով է կազմված, օրինակ՝ ekunima- «սառնություն» հասարակ գոյականը, ինչպես նաև, Tarkuma դիցանունը, որը բխեցնում է Tarku -ից, Pergama-ն՝ bargu- բարձր բառից, Dattima-ն Datta աստծո անունից և այլն⁹³: Սակայն, Tarkuma անվանումը հնարավոր է լինի Tarkumawa անձնանվան կրճատ ձևը, որը Գյուտեբեքը ստուգաբանում է որպես խեթերեն Tarku դիցանվան և muva-ծառա նշանակությամբ բառերից կազմված՝ անունն ամբողջությամբ թարգմանելով որպես Tarku աստծո ծառա⁹⁴: Գ. Ջահուկյանը -ma տեղանվանակերտը դիտարկում է-mana վերջածանցի հետ, որը ևս հանդիպում է հայասական խալիմանա տեղանվան մեջ և կազմված է -ma վերջածանցից աճած -na-ով, այսուհանդերձ, խալիմանա տեղանվան -mana վերջածանցը, ըստ

⁸⁹ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագարյին ժամանակաշրջան, էջ 331:

⁹⁰ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 426.

⁹¹ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագարյին ժամանակաշրջան, էջ 331-332:

⁹² F. G. Monte del. und J. Tischler, Die Orts- und Gewässernamen der hethischen Texte (RGTC 6), Wiesbaden, 1978.

⁹³ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 423-425.

⁹⁴ H. Güterbock, Die Elemente muwa und ziti in den hethischen Hieroglyphen, ArOr 18/1, p. 208:

նրա, կարելի է դիտել նաև որպես հնագույն, առանձին կիրառություն ունեցող ածանց⁹⁵:

-wa, վերջածանցը, որով կազմված է հայասական Ingalawa տեղանունը, ըստ Գ. Ղափանցյանի, հանդիպում է ոչ միայն Արևելյան Փոքր Ասիայում, այլ նաև հյուսիսային Սիրիայում և Միջագետքում (հավանաբար ի նկատի ունի հյուսիսային Միջագետքը), բացատրելով այս հանգամանքը տվյալ տարածքներում խուռիական բնակչության առկայությամբ, քանզի այս վերջածանցը, ըստ նրա, ծագում է խուռիական սեռականի – we հոլովակերտից, որին ավելացել է -a տեղայնացնող մասնիկը և այս շարքին է դասում նաև Նինվեի անվանումը⁹⁶: Այս վերջածանցով կազմված բազմաթիվ տեղանուններ են հանդիպում խեթական տեքստերում՝ Անկուվա, Խապանուվա, Խաթենուվա և այլն:

Դժվար է վերջնական տեսակետ հայտնել տվյալ վերջածանցի ծագումնաբանության վերաբերյալ, քանի որ -wa-ով կազմություններ հանդիպում են թե՛ հնդեվրոպական ծագման տեղանուններում, թե՛ խուռիաբնակ Միտաննիի մերձակա շրջաններում և իրավամբ կարող են առաջանալ խուռիական պատկանելության վերոնշյալ we ցուցիչից, ինչը իրավացիորեն մատնանշել է Գ. Ղափանցյանը:

Հայասական տեղանուններն իրենց կազմությամբ և բառակազմիչ մասնիկներով ակնհայտորեն իրենց զուգահեռներն ունեն փոքրասիական այլ տեղանունների հետ և, ինչպես Գ. Զահուկյանն է նշում, եթե հայասական տեղանունների զոնե մի մասը տեղական բնույթ ունի, ապա նրանց լեզուն կարելի է կապել փոքրասիական, հատկապես, խեթա-լուվիական լեզուների հետ⁹⁷:

1.2 Հայասական անձնանունների ստուգաբանությունը

Մեզ հասած հայասական համարվող անձնանունները հետևյալներն են՝ Anniya, Hukkana, Karanni, Mariya, Mutti:

Anniya- անձնանվան-iya վերջավորությունը Գ. Ղափանցյանը դիտարկում է նաև հայասական Mariya անձնանվան մեջ՝ համադրելով վերջինս ոչ միայն խեթական Huzziya, Tudhaliya, Istapariya անձնանունների վերջածանցների, այլև խուռիական նույնահունչ վերջածանցն ունեցող անձնանունների հետ: Ինչ վերաբերում է անձնանվան արմատի ստուգաբանությանը, ապա այն համադրում է խեթական Anittas ար-

⁹⁵Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 388:

⁹⁶Դ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 437.

⁹⁷Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 330:

քայանվան առու- արմատի հետ, որը ծագումնաբանորեն բխեցնում է խեթերեն *aṛnuya*-ստեղծել, պատրաստել բայից՝ ներկայացնելով նաև այս բառի ոչ միայն ուրարտական, այլև սեմական նույնահունչ զուգահեռները: Այդ արմատը նա պահպանված է համարում նաև Անի-Կամախ տեղանվան մեջ⁹⁸: Չմանրամասնելով նշենք, որ այս դեպքում ևս Գ. Ղափանցյանն առաջնորդվում է «ասիանիկ» տեսությամբ, ինչի հետևանքով էլ միմյանց հետ բոլորովին կապ չունեցող լեզվական փաստերը կիրառում է որպես փաստարկ՝ իր այս կամ այն տեսակետն ապացուցելու համար: Առավել ընդունելի և հիմնավորված է Գ. Ջահուկյանի տեսակետը. նա, հենվելով Է. Լարոշի տեսակետի վրա, ով *aṛna-*, *aṛn(iya)*- հիմքերով կազմված խեթա-լուվիական տեղանուններում տեսնում է «մայր» բառը, գտնում է, որ վերոնշյալ հայաստական անձնանունը ևս հնարավոր է ստուգաբանել հնդեվրոպական **(H)an-* «արական կամ իգական նախնի» արմատով, որն, ամենայն հավանականությամբ, ունի մանկական բնույթ և տարածված է նաև ոչ հնդեվրոպական լեզուներում⁹⁹: Սակայն հետագայում փոխում է իր տեսակետը՝ նշելով, որ հայաստական այս անձնանունը կարելի է համարել հենց փոքրասիական, այսուհանդերձ, որոշ հանգամանքներ վկայում են իրենց այս անձնանվան հայերենով ստուգաբանման հնարավորությանը, այսինքն՝ դրա բխեցմանը հայերեն միևնույն հնդեվրոպական արմատից ծագող *hanu-* տառ, նախատառ իմաստից՝ չբացառելով նաև իրենից առաջ Գ. Ղափանցյանի առաջարկած Անի տեղանվան հետ այս անձնանվան ստուգաբանական կապի հնարավորությունը¹⁰⁰: Մեզ, սակայն, Անի տեղանվան ստուգաբանության առումով առավել հավանական է թվում Լ. Պետրոսյանի առաջադրած տեսակետը, ըստ որի՝ Անի տեղանվան հիմքում ընկած է Անահիտ մայր դիցուհու մականուն հանդիսացող Անի անվանումը, որը, ըստ հեղինակի ներկայացրած որոշ փաստարկների, ստուգաբանորեն, հնարավոր է, հանգում է հան/հանի «տատ, մեծ մայր» բառին: Իր այս տեսակետը Լ. Պետրոսյանը հիմնավորում է այն հանգամանքով, որ այստեղ մեծապես տարածված է եղել մայր աստվածուհու պաշտամունքը, և Անին հանդիսացել է այս պաշտամունքի հնագույն օջախներից մեկը¹⁰¹:

Հաջորդ անձնանունը, որը դիտարկում է Գ. Ղափանցյանը, *Mutti-*ն է: Նա, հենվելով Յ. Ֆրիդրիխի առաջադրած տեսակետի վրա¹⁰², այն կա-

⁹⁸ Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 71-74.

⁹⁹ Գ.Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 325:

¹⁰⁰ Г.Джаукян, О соотношении хайасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 64-65;

¹⁰¹ Լ.Պետրոսյան, Մի հին պաշտամունքի հետքերը միջնադարյան Անիում, Գիտական աշխատություններ, IV, 2001, Գլուրի, 2002, էջ 100-101:

¹⁰² J.Friedrich, Zu den kleinasiatischen Personnamen mit dem Element muwa, Kleinasiatische Forschungen, 1, S. 359-379.

պում է խեթալուվիական *muwa-* «ուժ, կազմակերպում, հոգևոր ուժ» բառի հետ, որը որպես հասարակ անուն կամ անվանական բաղադրիչ գոյություն է ունեցել խեթական ժամանակաշրջանում՝ հարատևելով մինչև հունա-հռոմեական շրջանը: Հայաստական *Mutti* անձնանունը Գ. Ղափանցյանը համարում է խեթական *Muwattis* անձնանվան կրճատ ձևը: Այս տեսակետին է նաև Է. Լարոշը, ըստ որի *-muwa* բաղադրիչը ծագում է խեթա-լուվիական ուժ բառից, որն էլ հանգում է հնդեվրոպական *meva-* շարժել բային¹⁰³: Ըստ Գ. Ջահուկյանի այս տեսակետը հաստատվում է այլ փաստով ևս. *mu-* բաղադրիչը հանդիպում է նաև *Tarumu* հայաստական դիցանվան մեջ, որտեղ այն կարող է նշանակել *Taru* (խաթա-խեթական ամպրոպային աստծո անվանումը) աստծո ուժ¹⁰⁴: Սակայն իր հետագա հոդվածներից մեկում նա գտնում է, որ այս անձնանունը կարելի է ստուգաբանել հայերենի հիմքով՝ ծագած հնդեվրոպական *meut-* գույն բառից, որը հայերենում դարձել է *մութ*¹⁰⁵: Այս անձնանվան հայերենով ստուգաբանության կողմնակիցն է նաև Ս. Պետրոսյանը, ով *Mutti* անվան մեջ դիտարկում է հայերեն «մութ» արմատը *-ի վերջածանցով*, որն ընկած է մթեր «ամբարք իրաց հավաքելոց», «համբարանոց, շտեմարան» բառերի հիմքում¹⁰⁶:

Հաջորդ անձնանունը, որին անդրադարձել է Գ. Ղափանցյանը, առաջին անգամ խուկկանայի պայմանագրում հիշատակված *Mariya-*ն է¹⁰⁷: Այս անվան առումով Գ. Ղափանցյանը գրում է, որ առայժմ որևէ համոզիչ բացատրություն չի կարող առաջարկել՝ նշելով միայն, որ *-iya-* վերջածանցը հանդիպում է խուռիերենում և իր կողմից ասիանիկ համարվող այլ լեզուներում¹⁰⁸: Է. Լարոշը այն համադրում է խեթերեն *marri-* «այն կողմ» կամ «*marrija-*» հեղել բայի հետ¹⁰⁹: Գ. Ջահուկյանը սկզբնապես ենթադրում էր, որ այն կարելի է հանգեցնել հնդեվրոպական **mē-ro-s*, **mō-ro-s*, **mā-ro-s* «ազնվական», «հսկա» արմատներին կամ անունն ամբողջությամբ վերցված էր համարում հին հնդկական աղբյուրներից՝ խուռիական միջնորդությամբ՝ *mārya* ձևով, որ նշանակում է «տղամարդ, «երիտասարդ, սիրելի» և հանգում է հնդեվրոպական **merjo-* «պատանի, երիտասարդ» արմատին, որից էլ ծագում են հայ-

¹⁰³ E. Laroche, Recueil d'onomastique hittite, Paris, 1952, p. 111-112.

¹⁰⁴ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 325:

¹⁰⁵ Г. Джукян, О соотношении хаитского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 66.

¹⁰⁶ Ս. Պետրոսյան, Ղաթերը և եռադասությունը..., էջ 104:

¹⁰⁷ KBo V 3 (J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache, 2 T., 1930, S. 126-129.). *Mariya* անունը հանդիպում է նաև Մուրֆիլիս II-ի օրոք, տե՛ս O. Carruba, Die Hattasa-Verträge Hattis, Documentum Asiae Minoris, Wiesbaden, 1988, S. 71-72.

¹⁰⁸ Г. Кананцян, ИАП, т. I, с. 71.

¹⁰⁹ E. Laroche, Recueil..., p. 113.

կական mari- «էգ», լատիներեն maritus- «ամուսնացած» և այլն բառերը¹¹⁰:

Հարկ է նշել, որ այս անվանումը հանդիպում է թե ուրարտերենում՝ mari, թե խուռիերենում՝ marianne ձևերով, որոնց համար Ի. Ղյակոնովը առաջարկում է «ազնվական» թարգմանությունը¹¹¹:

Վ. Իվանովը մանրամասն վերլուծելով այս անվան վկայությունները խեթական տեքստերում՝ հայաստական նույնահունչ անձնանունն ու նրան համարժեք խուռիական և ուրարտական բառերը հանգեցնում է հին հնդկական mariya- եզրույթին, որն առավել վաղ ժամանակաշրջանի տեքստերում հանդես է գալիս որպես սոցիալական տերմին՝ «երիտասարդ, պատանի» նշանակությամբ: Այս հասկացության վերացական, ծիսական իմաստն է «տղամարդիկ, որոնք համախմբվել են զոհաբերություն կատարելու»: Այս և այլ վկայություններ թույլ են տվել Վ. Իվանովին եզրակացնել, որ mariya-ն սկզբնապես նշանակել է «ինիցացիան անցած պատանի, որ մտել է տղամարդկանց դասի մեջ»: Այսինքն, սա կարելի է համարել հնդիրանական եզրույթի փոխառություն ուրարտերեն, խուռիերեն և հայասերեն լեզուներում, որոնցից յուրաքանչյուրում այն կրել է առանձին բառաիմաստային զարգացումներ¹¹²: Հարկ է նշել, որ, ինչպես տեսանք վերևում, ժամանակին Գ. Ջահուկյանը ևս հանգել է նմանատիպ եզրահանգման՝ համադրելով հայաստական անձնանունը հնդեվրոպական եզրույթների հետ, իսկ հետագայում ենթադրել, որ հայաստական անձնանունը ոչ թե խուռա-ուրարտական փոխառություն է, այլ այս բոլոր լեզուներում առկա տերմինները միմյանցից անկախ հանգում են միևնույն հնդեվրոպական աղբյուրին¹¹³: Ս. Պետրոսյանը ևս այս անձնանվան համար հավաստի է համարում «զինվորական» ստուգաբանությունը¹¹⁴:

Հաջորդ անձնանունը, որ քննարկել է Գ. Ղափանցյանը Karanni-ն է, որի հիմքը նա համարում է Karan-ը՝ համեմատելով այն հայկական Փայտակարան, Ղաշտակարան տեղանուններում առկա «կարան» ստույգ ստուգաբանություն չունեցող բաղադրիչի հետ, որն առաջարկում է բխեցնել «կարեն-կարող եմ» հայերեն բառերից՝ ավելացնելով նաև «հզոր, ուժ» իմաստը: Ըստ այդմ, Փայտակարանը ընկալում է որպես «Փայտի տիրակալ» և նույն մոտեցմամբ առաջնորդվելով՝ Կարանի անձնանվան

¹¹⁰Г. Джаукян, Ха́асский язык, с. 35-37.

¹¹¹И. Дьяконов, Урартские письма и документы, Москва, 1963, с. 39 N12. Լույնի՝, Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos, Orientalia, vol. 41, fasc 1, 1972, S. 115, Nr. 5;

¹¹²В. Иванов, Урартский mari, хурр Marrienne, ха́асск. Marija, Переднеазиатский сборник III. История и филология стран Древнего Востока, с. 101-112, 278 с.

¹¹³Г. Джаукян, О соотношении ха́асского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 65-66.

¹¹⁴Ս. Պետրոսյան, Ղառերը և եռադասությունը..., էջ 100:

մեջ նա տեսնում է «ուժ», հնարավոր է, «ամրոց» բառերը՝ այս միևնույն հիմքը դիտարկելով նաև Կարին հայկական տեղանվան մեջ¹¹⁵։ Ակնհայտորեն Գ. Ղափանցյանի առաջադրած տեսակետներն անհիմնավորելի են և մտահայեցողական բնույթ են կրում, չմանրամասնելով նշենք միայն մեկ հակափաստարկ, որ հայերենում *կար «ուժ, կարողություն» արմատը իրանական փոխառություն է¹¹⁶ և ժամանակագրորեն ավելի ուշ երևույթ է, քան հայաստական անձնանվան արմատը։

Գ. Զահուկյանը, քննարկելով այս անձնանունը, եկել է այն եզրահանգման, որ հայաստական Karanni անձնանունը կապված պետք է լինի խեթական Karawani անձնանվան հետ՝ հավանաբար հանդիսանալով վերջինիս կրճատ ձևը¹¹⁷։ Ինչ վերաբերում է խեթական անձնանվանը, ապա, ըստ Է. Լառոշի, այն բխում է խեթերեն karawar- եղջյուր բառից¹¹⁸, որն իր հերթին հանգում է հնդեվրոպական *k̥ro-, *k̥oru-/k̥eru-/k̥ru- արմատին։ Ի դեպ, այս նույն արմատն է ընկած նաև խեթա-լուվիական եղջերու-աստծո Kurunti(ya)-ի և խեթական արքայորդի Kuruntas -ի անվանումների մեջ¹¹⁹։

Եղջերուի պաշտամունքի հետ այս Karanni հայաստական անձնանվան կապը դիտարկել է նաև Վ.Խաչատրյանը, ըստ որի, այդ անձնանունը բառացի նշանակում է «կարեր», որը ցեղանուն կամ տոհմանուն է՝ համեմատելի հայկական Կարք ցեղանվան հետ, որի կենտրոնը եղել է Կարուց բերդը կամ Կարս քաղաքը, և այդ ցեղը, հավանաբար, պաշտել է Կար «եղջերու»-աստծու¹²⁰։ Ս. Պետրոսյանը այս անձնանվան մեջ դիտարկում է հայերեն «կառավար» բառը, որն իր մեջ երկու իմաստ է պարունակում՝ «կառավարել» և «կառք վարել»¹²¹։

Հաջորդ անձնանունը, որ քննարկել է Գ. Ղափանցյանը Hukkana-ն է, որի հիմքում, ըստ նրա, ընկած է խեթերեն h̥uik-«հմայել, խոսել» բայը, ըստ այդմ՝ այս անձնանունը կարող է նշանակել «հմայիչ», ինչպես օրինակ, հայերեն Հմայեակ անձնանունը և իրավացիորեն քննադատում է Ա. Խաչատրյանի այն տեսակետը¹²², որ հայաստական անձնանունը կապված

¹¹⁵ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 65-69.

¹¹⁶ Հր. Աճառյան, ՀԱՐ, հ. II, էջ 542-543:

¹¹⁷ Г. Джаукян, Хакасский язык, с. 41-42, Նույնի՝ ՀՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 325-326:

¹¹⁸ E. Laroche, Recueil..., p. 136.

¹¹⁹ C. Watkins, A Celtic Miscellany, pp. 15-17:

¹²⁰ Վ. Խաչատրյան, խեթա-հայկական դիցաբանական ընդհանրություններ, էջ 78-79:

¹²¹ Ս. Պետրոսյան, Ղասերը և եռադասության դրսևորումները..., էջ 100:

¹²² Ա. Խաչատրյան, Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն, Երևան, 1933, էջ 49:

է հայոց նահապետ Հայկի անվան հետ¹²³։ Գ. Ղափանցյանի տեսակետը կիսում է նաև Ս. Պետրոսյանը¹²⁴։

Գ.Զահուկյանը, չբացառելով Գ. Ղափանցյանի վարկածը, առաջադրում է նաև Խսկանա անձնանվան համադրումը խեթերեն իսիհա բաղադրիչը կրող Խսիանանի, Խսիարմատի, Խսիհարա և այլն բառերի հետ, որոնք հանգում են խեթերեն իսիհա- պապ բառին¹²⁵։

Ինչպես կարելի է եզրակացնել հայաստական անձնանունների բերված առավել հավաստի ստուգաբանություններից, նրանցում հիմնականում գերակշռում են խեթա-լուվիական արմատներն ու բառակազմական տարրերը, ինչը ժամանակին նկատել և մատնանշել էր Գ. Զահուկյանը, հետագայում, սակայն, փոխելով իր տեսակետը հոգուտ նրանցում գերակշռող հայկական տարրերի, այսուհանդերձ, Karanni, Mutti, Խսկանա անձնանունները նա համարում է խեթա-լուվիական ծագման, իսկ Anniya-ն և Mariya-ն ստուգաբանում հայերենով։ Ինչ վերաբերում է Գ. Ղափանցյանի և Գ. Զահուկյանի քննարկած Ahihipizzi, Wanni, Gabildi անձնանուններին, ապա դրանք մենք չենք քննարկել, քանի որ վերջիններս հայաստական չեն։

1.3 Հայաստական դիցանունները

Հայաստական դիցանունների ստուգաբանությամբ և դրանց պաշտամունքին առնչվող հարցերով զբաղվել են մի շարք գիտնականներ¹²⁶, որոնք կատարելով համակողմանի ուսումնասիրություններ հանգել են մի շարք ուշագրավ եզրակացությունների։

¹²³ Գ.Кананцян, ИАР, т. I, с. 69-71.

¹²⁴ Ս.Պետրոսյան, Դասերը և եռադասության դրսևորումները հին և միջնադարյան Հայաստանում, էջ 102։

¹²⁵ Գ.Джаукян, Ха́асский язык, с. 44-45, Նույնի՝ ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 325։ E.Laroche, Recueil..., p. 111-112.

¹²⁶ E.Forrer, Hajasa-Azzi, Caucasia, IX, S.1-24. Գ.Кананцян, Ха́аса, с. 88-99; Նույնի, ИАР, т. I, с. 88-98. Я.Манандян, О некоторых спорных проблемах истории древней Армении, с. 102. Գ.Джаукян, Ха́асский язык, с. 47-56. Նույնի, ՀԼՊ, էջ, 327-330։ В.Хачатрян, Восточные провинции Хеттского империи, с. 148. V.Haas, Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands, S.21-30. Գ.Бардумян, Дохристианские культы армян, с.61-146. Ս.Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, 2004 (2), էջ 222-224։ Ս.Պետրոսյան, Դասերը և եռադասության դրսևորումները հին ու վաղ-միջնադարյան Հայաստանում, Պատմական գիտությունների դոկտորի ատենախոսություն, Երևան, 2001, էջ 91-127։ Ա.Քոսյան, Հայաստաի աստվածները (KUB XXVI 39), ՄՄԱԵԺ, XXIV, Երևան, 2005, էջ 444-457։ Հ.Հմայակյան, Հայաստական Պ.Ս.ԳՄՐ և Արա Գեղեցիկը, ՄՄԱԵԺ, 2004, XXIII, էջ 381-394։ Հ.Հմայակյան, Հոգևոր ավանդույթների ժառանգականությունը (Պտղաբերության պաշտամունքից մինչև քրիստոնեություն), 21-րդ դար, 2005, թիվ 2(8), էջ 165-175։ Ռ.Գազարյան, Հայաստ, քաղաքական և մշակութային պատմություն, 102-116։

Հայաստանի դիցարանի վերաբերյալ սկզբնաղբյուրները պահպանվել են Ք.ա. XV-XIII դդ. խեթական սեպագիր տեքստերում, որոնցից ամենակարևորը Ք.ա. XIV դ. թվագրվող խեթական պետության և Հայաստանի միջև կնքված պայմանագրի բեկորն է, որում ներկայացված է պայմանագրին վկա աստվածների ցանկ՝ երկու կողմերից¹²⁷։ Հայաստան կողմից ներկայացված են 14 աստվածություններ, որոնցից առաջին երկուսը՝ [^d]U.GUR (անդրաշխարհի տիրակալ աքքադական Ներգալի գաղափարագիրն է) և ^d/ŠTAR (սիրո և պտղաբերության աստվածուհի, շումերական ^dINANNA-յի աքքադական համապատասխանությունն է), առանձնացված են մյուսներից, որն ըստ ուսումնասիրողների, մատնանշել է նրանց գերակա դերը Հայաստանի դիցարանում¹²⁸։ Դիցանունները ներկայացված են ըստ պաշտամունքի վայրերի, իսկ նրանցից երկուսի՝ գաղափարագրով գրված ամպրոպի աստված ^dU և ^dUnagaštaš անվանումները կրկնվում են մի քանի անգամ և վկայված են տարբեր քաղաքներում։ Տեքստի մեզ հետաքրքրող հատվածը հետևյալն է.

26) [^d]U-GUR^{URU} Ĥa-ya-ša ^d/ŠTAR^{URU} Pa-a-at-te-u-[.....]

27) գրված է

28) [^d.....-š/t]a?-an-nu-uš^{URU} La-ĥi-ir-ĥi-la ^dZa-ag-ga(-)[.....]

29) [^dU^{UR}] Ar-ni-ya ^dTa-a-ru-u-mu-uš^{URU} Kam?-[.....-a]n?-ze?-n[a]

30) [^dU^{URU}] Pa-aĥ-ĥu-u-te-ya ^dTe-ri-it-ti-tu-u-ni-i[š]

31) [^dU^{UR}] Ta-ma-at-ta^{na} ^dU-na-ga-aš-ta-aš^{URU} Ga-zu-ū[?]

32) ^dU tak-ša-an-na-aš^{URU} Ar-ĥi-ta ^dBa-al-ta-ik

33) [^dU^{UR}] Du-ug-ga-am-ma-na ^dU-na-ag-ga-aš-ta-aš^{URU} Pár-ra-ya

34) [^d.....r]a(?)-ĥu-ĥu-uš^{URU} Ga-aš-mi-ya-ĥa ^dŠi-il-l[i]?-x]-l[i]?^{URU}.....]

Ինչպես տեսնում ենք, առաջին երկու աստվածներին ([^d]U.GUR և ^d/ŠTAR) հաջորդում է դատարկ տողը, որով նրանք առանձնացված են մյուսներից։ [^d]U.GUR-ը հին բաբելական դարաշրջանից նույնացվել է Ներգալին և դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը։ Ներգալը հնագույն հյուսիսմիջագետքյան աստված էր, որը սկզբնապես հանդես է գալիս որպես ռազմի աստված, այնուհետև դառնում անդրաշխարհի տիրակալ¹²⁹։

Ինչպես տեսնում ենք, Հայաստանի դիցարանը գլխավորում են անդրաշխարհի աստվածը և սիրո ու պտղաբերության աստվածուհին։ Սա տարօրինակ միասնություն է, քանի որ այս տիպի աստվածուհիների կողքին սովորաբար հանդես է գալիս կամ գերագույն հայր աստվածություն կամ ամպրոպի, ռազմի աստվածը։ Անդրշիրիմյան ^dU.GUR աստվա-

¹²⁷ St'ukUB XXVI 39:

¹²⁸ E. Forrer, Hajasa-Azzi, S. 7.

¹²⁹ Ներգալի մասին տես RIA, Bd.9. 3/4. Berlin, New York, 1999, S. 215-226.

ծությունը դիցարանում սովորաբար գլխավոր դեր չի զբաղեցնում, ինչն էլ տարակարծությունների տեղիք է տվել, թե ով կամ ինչ տիպի աստվածություն է թաքնված այս գաղափարագրի տակ:

Գ. Ղափանցյանի կարծիքով Ս.GUR գաղափարագրով հանդես է եկել Արա Գեղեցիկ աստվածությունը: Իր միտքը նա հիմնավորում է այն հանգամանքով, որ մեռնող-հարություն առնող աստվածները հաճախ դառնում են նաև անդաշխարհի տերեր, ինչպես նաև, հնարավոր է համարել Ս.GUR-ի հնչյունական ընթերցումը¹³⁰: Այս երկրորդ վարկածի առումով նշենք, որ Ս.GUR-ը թե՛ տվյալ պայմանագրում, թե՛ խեթական այլ տեքստերում միշտ հանդես է գալիս գաղափարագրի գրությամբ, ինչը, ամենայն հավանականությամբ, բացառում է նրա հնչյունագիր ընթերցման հնարավորությունը: Հայաստյի Ս.GUR-ը խեթական տեքստերում հստակորեն տարբերակվել է նրանցում հիշատակվող մյուս Ս.GUR-ից¹³¹: Այս տարբերակումը խոսում է Հայաստյի Ս.GUR-ի առանձնահատկությունների մասին:

Ինչ վերաբերում է երկրորդ տեսակետին (Արա Գեղեցիկի նույնացումը Ս.GUR-ի հետ), ապա նշենք, որ մեռնող-հարություն առնող աստվածությունները, ըստ Ժ.Դյումեզիլի առասպելաբանական վերականգնումների, իր բերած եռաֆունկցիոնալ համակարգում պատկանում են երրորդ ֆունկցիային, այսինքն, նրանք դիցարաններում գլխավոր դերը չեն ստանձնում: Փաստորեն, կարելի էր վիճարկել Ղափանցյանական այս տեսակետը նույնպես, եթե Արա Գեղեցիկի անվանակերպարային բազմակողմանի վերլուծությունը ցույց չտար, որ նա բազմաշերտ ու բազմաբնույթ դիցաբանական կերպար է և, ամենայն հավանականությամբ, օժտված է դիցարանի գլխավոր աստծուն բնորոշ ռազմի, բերրիության և անդրշիրմյան գործառույթներով¹³²:

Ստորև անդրադառնանք Արայի այդ բոլոր գործառույթներին:

1. Դիցարանի գլխավոր աստծո հատկություններ

ա) Ըստ Մովսես Խորենացու¹³³, 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 Գ. Ղափանցյանը համադրել է սիրո և պտղաբերության աստվածուհու հետ¹³⁴, իսկ անունը Հ. Աճառյանը բխեցնում է

¹³⁰ Գ.Капанцян, Малоазийские боги..., с. 306.

¹³¹ V. Haas, Geschichte der Hethitischen Religion, հայաստական Ս.GUR-ի մասին տե՛ս էջ 367, իսկ հայաստական Ս.GUR-ի հիշատակություններով տեքստերը տե՛ս B. Van Gessel, Onomasticon of the Hittite pantheon, Leiden, New York, Köln, p 839:

¹³² Ս.GUR և Արա Գեղեցիկ համադրումը մանրամասն քննարկվել է մեր հոդվածում, տե՛ս Հ.Հմայակյան, Հայաստական Ս.GUR և Արա Գեղեցիկը, ՄՄԱԵԺ, 2004, XXIII, էջ 381-394:

¹³³ Մովսես Խորենացի, Հայոց Պատմություն, գիրք առաջին, գլուխ ԺԵ:

¹³⁴ Գ. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1946, էջ 107:

պարսկերեն *nuward* նոր վարդ, կամ *naward* հաճելի, սիրելի բառերից¹³⁵): Այսինքն, նա օժտված է հայր աստծո հատկանիշներով, որի կինն է սիրո աստվածուհին:¹³⁶ Ավելացնենք նաև, որ Կարդուսը (Արայան Արան) զոհվում է ռազմի դաշտում Շամիրամի հետ (ինչը նրան օժտում է ռազմի հատկանիշներով), իսկ նրա որդին Սոսանվեր Անուշավանն էր, որին նվիրված էր սոսի ծառը (ծառերի պաշտամունքը սերտորեն առնչվում է բնության հովանավոր աստվածությունների հետ): Փաստորեն Արա Գեղեցիկը, Արայան Արան և Սոսանվեր Անուշավանը ստեղծում են եռաֆունկցիոնալ միասնություն, որը գլխավորում է Արա Գեղեցիկը, և այս եռյակը հիշեցնում է դյունեզիլյան հնդեվրոպական աստվածային եռյակների մոդելը¹³⁷:

բ) Հայ հեթանոսական դիցարանի գերագույն աստված Արամազդի (հանգում է հին իրանական Ահուրա Մազդա «տեր իմաստուն» ձևին) անվան Ահուրա բաղադրիչը, ըստ Ա. Պետրոսյանի, հնարավոր է, որ ենթարկվելով հայերենի այն ժամանակաշրջանում գործող հնչյունական օրենքներին՝ փոփոխվել է և ինչ-որ առումով հարմարեցվել Արա աստծո անվանը և վերածվել Արամազդի¹³⁸: Արամազդի մակդիրներն էին «Մեծն և արի Արամազդ», «արարիչ երկրի և երկնի», նա պարզում 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 Մովսես Խորենացին գրում է. «Չկա ոչ մի Արամազդ, բայց միայն նրանց համար, որոնք կամենում են լսել, որ Արամազդ կա. և այսպես կոչված չորս Արամազդներից մեկն է միայն Ճաղատ Արամազդը»¹³⁹: Համատեքստում նա բոլոր Արամազդներից առանձնացնում է Ճաղատ Արամազդին, այնպես, ինչպես առանձնացնում է բազում Տիգրաններից միայն Ածղա-հակին սպանող Տիգրանին: Հայտնի է, որ Ճաղատությունը (նաև աչքի շլությունը, կաղ լինելը և այլն) բնորոշում են անդրաշխարհի տերերին: Վերոհիշյալ հանգամանքի հետ սա ևս ընդգծում է Արամազդի՝ անդրաշխարհի հետ ունեցած կապը:

¹³⁵ Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. IV, Երևան 1948, էջ 88:

¹³⁶ Ըստ Ա. Պետրոսյանի և Ծ. Պետրոսյանի, Նվարդի անվան իրանական ստուգաբանությունները անհամոզիչ են, և այն ծագում է «նու»- հարս և «վադր»- ջուր բառերից և նշանակում է «ջրահարս», «գետի հավերժահարս», Ս. Պետրոսյան, Ծ. Պետրոսյան, Հնագույն Ծովքի դիցական գլխավոր եռյակի շուրջ, Գիտական աշխատություններ, IV, Գյումրի, 2001, էջ 86:

¹³⁷ Ж. Дюмезиль, Верховные боги индоевропейцев, Москва, 1986, с. 158-172:

¹³⁸ Նման այլ օրինակներ տե՛ս Ա.Մնացականյան, Մաշտոց անվան ստուգաբանությունը, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1979, N8, էջ 86-92: Э. Грантовский, Ранняя история иранских племен Передней Азии, Москва, 1970, с. 302-305.

¹³⁹ Մովսես Խորենացի, Հայոց Պատմություն, գիրք առաջին, գլուխ 14:

գ) Արայի անվան համահնչունությունը և կերպարային առնչությունները ուրարտական ժամանակաշրջանից վկայված և էրեբունիում տաճար ունեցող Իվարշա, Իարշա աստծո հետ, որի պաշտամունքը իրենց հետ բերել էին Հայաստյի հարևան Ծոփք և Խաթե երկրների վերաբնակիչները, նկատել է Ս.Հմայակյանը: Իվարշան համարվել է Խալդիին հավասարագոր աստվածություն: Ինդիանկը խոսում է նաև Արա-Իվարշա (սլավ. Յարիլո) նույնացման մասին¹⁷: Ի.Դյակոնովը կարծում է, որ Խալդիի 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՝ Խալդի-Իվարշան-Յարիլո(սլավ.)-Արա-Միթրա: Այսինքն, Խալդին՝ ուրարտական դիցարանի գլխավոր աստվածը, միջնորդավորված աղերսներ է դրսևորում նաև Արայի հետ: Ի մի բերելով ա), բ), գ) կետերում դիտարկված փաստերը, կարելի է ենթադրել, որ Արան աղերսներ է դրսևորել գլխավոր աստվածությունների հետ:

2. Ռազմի աստծո գործառույթներ

ա) Ըստ առասպելի, Արան քաջաբար զոհվում է ռազմի դաշտում, ինչպես Պլատոնի «Պետություն»-ում հիշատակված պամփյուլիացի Արմենիոսի որդի էրը¹⁴⁰:

բ) Արայի անունը Ա.Մատիկյանը համադրել է հունական դիցաբանության պատերազմի աստծու՝ Արեսի հետ: Այս առումով հետաքրքիր է, որ Բյուբանիայում հուլիս ամիսը կոչվում էր Արեյոս, այսինքն՝ Արես աստծուն նվիրված, իսկ հայկական տոմարի վեցերորդ ամսանունը՝ Արաց, կապվում է Արայի անվան հետ¹⁴¹:

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

Արայի և նրան կերպարաանվանական առումով համարժեք էրի՝ ռազմադաշտում զոհվելը, ինչպես 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 առկայությունը¹⁴²:

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

Այս երկու գործառույթները փոխկապակցված են միմյանց. ասվա-

¹⁴⁰Արայի և Էրի նույնությունը առաջին անգամ նկատել է Մ. Էմինը (Վեպք հինոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, էջ 85-88):

¹⁴¹Ա.Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, էջ 313-314:

¹⁴²Տես նույն տեղում, էջ 316-317:

ծի լավագույն վկայությունը կարող է հանդիսանալ Հ.Մարտիրոսյանի նկարագրած չափսերով մեծ դամբարանները՝ առանց մարդկային թաղումների, որոնցում հայտնաբերվել են ֆալլոսների արձաններ¹⁴³։ Այսինքն, թաղման ծիսակարգում հնագույն ժամանակներից ի վեր հանդես է եկել բերրիության գաղափարը։

Նման աստվածությունները կապված են բնության զարթոնքի և բերրիության հետ։ Նրանք ստեղծվել են մարդկության պատմության վաղնջական ժամանակներում։ Նրանց հեռացումից կամ մահվանից հետո բնությունը մեռնում էր, ցամաքում էին ջրերը, մոլեգնում էին հիվանդություններ՝ մարդկանց և անասունների մեջ, նրանք անպտուղ էին դառնում, և այլն։ Սա շատ պատկերավոր է նկարագրվում Տելեպինուսի մասին խեթական առասպելում¹⁴⁴։

Գ.Ղափանցյանը Արայի անունը համադրել է *ara-š* – խեթական բուսականության աստվածության¹⁴⁵, Ա.Մատիկյանը՝ հին հնդկերեն *arya* «օտարական, ընկեր» բառերի հետ¹⁴⁶։ Ավելացնենք նաև, որ Ժ.Դյումեզիլը մանրամասն վերլուծելով *arī* հիմքը և նրանից բխող *arya* ձևը առաջինը մեկնում է որպես «հյուր, օտարական», իսկ երկրորդը՝ «հյուրընկալողի» իմաստից՝ նաև «տեր»¹⁴⁷։ Այս երկվությունը շատ հատկանշական է մեռնող-հարություն առնող աստծու կերպարին՝ նա տեր է այս և հյուր անդրաշխարհում և՛ ընդհակառակը։

Անդրադառնանք անդրաշխարհիկ աստվածությունների և երևույթների հետ Արայի ունեցած առնչություններին՝ բացատրելու համար հայաստանյան պանթեոնում նրա ^dU.GUR գաղափարագրով հանդես գալու հնարավորությանը։

Արայի և նրան համարժեք էրի անունը համահունչ է Ներգալի երկրորդ անվանը կամ կերպարին՝ աքքադական էրրային (պատերազմի աստվածություն)։ Ներգալը անդրաշխարհի է մտնում էրրա անունով, իսկ դուրս գալիս՝ Ներգալ անունով։ Էրրայի մասին առասպելը հավանորեն վկայված է Բ.ա. XI դարից և կա կարծիք, որ այդ անունը փոխառյալ է՝ հաշվի առնելով մմանատիպ խեթական աղբյուրներից հայտնի պատերազմի և ժանտախտի Յարրի աստվածությունը¹⁴⁸։ Յարրիի անունը բխում է հնդեվրոպական *jar –ից, որ առկա է նաև Յարիլոյի անվան

¹⁴³ А.Мартиросян, Идолы из Кармир-Блура, ИФЖ, 1958, N2, с. 130:

¹⁴⁴ В.Иванов, Луна, упавшая с неба с. 55.

¹⁴⁵ Г.Капанцян, Малоазийские (Азиатические) богу, ИАП. т. I. с. 77.

¹⁴⁶ А.Матикян, Арв Գեղեցիկ, էջ 331-332:

¹⁴⁷ Ж.Дюмезиль, Верховные богу, с. 174-175, *arʾ* մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս նույն

գրքի «ARÍ u APII» գլխում:

¹⁴⁸ В.Афанасьева, Эрра, Ирра, МНМ, т. I, Москва, 1962, с. 669.

մեջ¹⁴⁹ (հիշենք Խալդի-Իվարշա-Յարիլո-Արա նույնացումը): Այսինքն, կարելի է ենթադրել, որ Արայի անունը փոխառվել է Հայկական լեռնաշխարհից՝ սլավոնական Յարիլոյի դեպքում պահպանելով անունը և մեռնող-հարություն առնող աստծո գործառնությունները, իսկ խեթ. Յարիլի և աքքադական Էրրայի դեպքում՝ անունը և անդրշիրիմյան գործառնությունները¹⁵⁰:

Պամփյուռացի էրի դեպքում ի հայտ է գալիս դիակիզող կրակը: Կիզիչ արևը, տապը, ոչ բարի կրակը բնորոշում են Ներգալին: Կրակը որպես գայրույթը մեղմող և մաքրագործող, չարը հեռացնող երևույթ հանդես է գալիս նաև Տելեպինուսի առասպելում՝ նրա բարկությունը մեղմելու համար վառված կրակների տեսքով¹⁵¹:

Ուշագրավ է, որ ուրարտական դամբարաններում ճրագներ և ջահեր են վառվել¹⁵²: Թե՛ հնդեվրոպական, թե՛ ուրարտական թաղման ծեսերում տարածված էին դիակիզումները, որոնք 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 միասնության, փոխկապակցվածության մասին: Հնարավոր չէ՞ արդյոք, որ նա Արայի մի երկրորդ անդրշիրիմյան գործառնույթը լինի, ինչպես Ներգալը և Էրրան, նամանավանդ, եթե Ներգալի փոխարեն մենք ունենք Անգեղ, իսկ Էրրան անվանապես նույնահունչ է Էրին և Արային:

Արային անդրաշխարհի հետ կապում է նաև նրա մահը և շնակերպ էակների կողմից վերակենդանացվելը: Ուշագրավ է, որ Սարիղամիշից (Կարսի շրջան) և Արծիվանքից (Զանգեզուր) գտնվել են բրոնզե արծանիկներ՝ պրկված ֆալլոսներով, որոնք իրենց աջ ձեռքում պահել են հետցցված ականջներով շան գլուխներ, իսկ ձախ ձեռքում՝ կենաց ծառի ճյուղերից կազմված փնջեր¹⁵³:

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

¹⁴⁹В.Иванов, Хеттская мифология, МНМ, т. II, с. 591.

¹⁵⁰Էրրայի անվան Հայկական լեռնաշխարհից փոխառյալ լինելու մասին տե՛ս Ա.Պետրոսյան, Արա Գեղեցիկ և Սուրբ Սարգիս, «Հայոց սրբերը և սրբավայրերը», Երևան, 2001, էջ 168-169:

¹⁵¹В.Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 57-58.

¹⁵²Ճրագներ վառելու մասին տե՛ս Б.Б.Пуотровский, Ванское царство, Москва, 1959, р. 209, իսկ ջահեր վառելու մասին բանավոր հայտնել է Ս.Հնայակյանը:

¹⁵³А.Мартиросян, Идолы..., с. 130-131.

տեղական ծագման մասին: Այս արձանիկների թվագրությունը հստակ չէ, այսուհանդերձ, նրանք վերագրվում են մինչուրարտական ժամանակաշրջանին: Արալեզները վկայված են Մովսես Խորենացու բերած Արալի և Շամիրամի մասին առասպելում, որպես երկնքից իջնող էակներ, որոնք լիզելով մարտում ընկած քաջերին և դուցազուններին՝ հարություն են տալիս¹⁵⁴: Եզնիկ Կողբացին նշում է նրանց շնից սերված լինելու մասին¹⁵⁵: Արալեզների ծագման մասին տարբեր կարծիքներ են արտահայտվել գիտության մեջ. Ա.Սեյյը արալեզներին կապում է շումերա-աքքադական անդրաշխարհի՝ Arallu-ի անվան հետ, իսկ Arallu-ն տեղադրում է Հայաստանում¹⁵⁶: Ըստ Գ.Ղափանցյանի արալեզները ունեն տեղական ծագում և կազմված են aral արմատից՝ «բարձրանալ, հառնել» իմաստով և ez գոյականակերտ մասնիկից¹⁵⁷: Ա.Հարությունյանը, ով հանգամանալից վերլուծել է Արա Գեղեցիկի և արալեզների կերպարները, կողմնակից է ժողովրդական ստուգաբանությանը և արալեզների անունը կապում է Արային լիզելու նրանց գործառույթի հետ¹⁵⁸: Ի.Ղալոնովի կարծիքով արալեզները ծագում են Aralli անդրաշխարհի անվան արմատից և -zzi վերջավորությունից՝ մեկնաբանելով նրանց անունը որպես Aralli երկրին պատկանող էակներ¹⁵⁹: Իսկ հնարավոր չէ՞ արդյոք արալեզները ստուգաբանել հնդեվրոպական բառապաշարով՝ հնդեվ. *ē «շարժվել, բարձրանալ, հառնել և հնդեվրոպական *leig'h արմատից (հին պլավ. lizati, ռուս. Лизать, հայ. «լեզ»): Հ. Աճառյանը գտնում է, որ «լեզ» արմատը հավանորեն պահպանվել է «առլեզ», «հարալեզ» բառերում¹⁶⁰: Ուստի, «արալեզ» կարող է նշանակել «հարություն տվող» լիզելով:

Նրանց տեղական ծագման մյուս փաստարկներից մեկն էլ վերոհիշյալ շնակերպ էակների և պտղաբերության կուռքերի կապն է: Բացի այդ, արալեզները, որպես շնակերպ էակներ վկայված են հայկական հնագույն առասպելաբանության մեջ, այնինչ, նրանց մասին որևէ վկա-

¹⁵⁴Մովսես Խորենացի, գիրք առաջին, գլուխ ԺԵ:

¹⁵⁵Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Թիֆլիս, 1914, գիրք Ա, գլուխ ԻԴ, էջ. 69-70:

¹⁵⁶Գ.Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, էջ 10: Արալու-Հարալի երկիրը Հայկական լեռնաշխարհում է տեղադրում նաև Ա.Մովսիսյանը, Սրբազան լեռնաշխարհը, Երևան, 2000, էջ 18-19: Հետաքրքրական է, որ Ա.Բոբոխյանի ենթադրությամբ Հարք տե-Երևան, 2000, էջ 18-19: Հետաքրքրական է, որ Ա.Բոբոխյան, Հարքը բրոնզի և երկաթի դարա-հիշատակվող Հարալի երկրին, տես Ա.Բոբոխյան, Հարքը բրոնզի և երկաթի դարա-հիշատակվող Հարալի երկրին, տես Ա.Բոբոխյան, Միջազգային գիտաժողով Հայկա-շրջանում. առասպել, պատմություն, հնագիտություն, Սիջազգային գիտաժողով Հայկա-շրջանում, առասպել և պատմություն, գեկուցումների դրույթներ, Երևան, 2013, էջ 95-99:

¹⁵⁷Գ.Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, էջ 30-31: Սակայն նրա բերած օրի-նակները՝ «լեզ», «բզեզ» Գ.Զահուկյանը համարում է կովկասյան փոխառություններ (տես՝ Գ.Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 610):

¹⁵⁸Ա.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 384:

¹⁵⁹И.Дьяконов, К вопросу о символе Халду, с. 194.

¹⁶⁰Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 2, էջ. 278:

յութուն չկա շումերա-աքքադական կամ խուռիական առասպելներում: Հայկական հավատալիքներում, ըստ Ս. Հարությունյանի, շունը երկակի և հակասական առասպելաբանական գործառույթ ունի՝ իբրև հոգեառ, հոգիներ առաջնորդող, նա կապվում է ստորերկրյա աշխարհի պատկերացումների հետ, իսկ որպես լիզելով հերոսներին կյանքի վերադարձնող կերպար, դրսևորում է հարություն տվող, կյանք պարգևողի հատկանիշներ, ինչով էլ բացատրվում է դամբարաններում շներ թաղելու ծիսական սովորույթը, որպես արտահայտություն ստորերկրյա աշխարհում շան՝ իբրև հոգիների և ուղեկից-առաջնորդի, և մեռելներին հարություն տվողի¹⁶¹: Այս երկակիությունը բնորոշ է նաև Արա Գեղեցիկին և նմանատիպ այլ աստվածություններին:

Եզրափակելով նշենք, որ Արայի պաշտամունքի բազմաշերտությունը խոսում է նրա ծագման վաղեմության մասին: Նրա կերպարի հանգամանալից վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արան օժտված է ռազմի, պտղաբերության, մեռնող-հարություն առնող աստծո և շեշտված անդրշիրիմյան գործառույթներով ու կարող էր նախատիպ հանդիսանալ հայաստանի դիցարանը գլխավորող և «Ս.GUR գաղափարագրով ներկայացված աստվածության համար: Ուշագրավ է նաև, որ հունական ավանդության համաձայն հենց Հայասայի շրջանում՝ Աքիլիսենեում (Եկեոյաց) է սկզբնապես հաստատվել հայոց էպոնիմ արգոնավորդ Արմենոսը, որի որդին էր վերևում քննարկված, Արային համարժեք էրը: Ա. Պետրոսյանը, քննարկելով հայաստանի դիցարանը, եկել է այն եզրահանգման, որ Հայասայի մեծ աստվածը՝ Արամազդի հնագույն նախորդը, կարող էր լինել Հայկի նախնական տարբերակը, որը նույնացվել է որոշ հինարևելյան աստվածների հետ¹⁶²: Մենք այստեղ տեսնում ենք Ս.GUR-Հայկ-Արամազդ շարքը¹⁶³: Մյուս կողմից, մեզանից անկախ և միաժամանակ, Ա. Պետրոսյանը վերոնշյալ հոդվածում քննարկում է Ս.GUR-ին համարժեք Ներգալի հիպոստատիսը հանդիսացող Էրայի անվանակերպարային նմանությունը պամփյուլացի Էրի և Արա Գեղեցիկի հետ¹⁶⁴, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել նաև Ս.GUR-Արա Գեղեցիկ համապատասխանության հնարավորություն: Ինչևէ, ի մի բերելով այս բոլոր տեսակետները, թերևս, կարելի է ենթադրել, որ Արամազդի բարդ կերպարն իրենում ներառել է Կուսմախայի ամպրոպի աստծուն, հայոց Արամին և, թերևս, Ս.GUR- Ներգալի կրկնակ Էրային, այսինքն՝ Արամազդը, իբրև

¹⁶¹Ս. Հարությունյան, Մի դրվագ հայ առասպելաբանությունից, ՊԲՀ, 1989, 1, էջ 165:

¹⁶²Ա. Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, 2004, 2, էջ 228:

¹⁶³Հայկ-Անգեղ-Ներգալ-Ս.GUR-Արամազդ համադրությունը տե՛ս նաև Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, ՊԲՀ, 2003 (2), էջ 214:

¹⁶⁴Ա. Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 228:

գերագույն աստված, իրենում միավորել է նաև Արամի և Արայի հատկանիշները¹⁶⁵:

Հայաստկան Ս.GUR-ի անվանը անդրադարձել է նաև Գ.Զահուկյանը, նշելով, որ հնարավոր է նրա հնչյունական ընթերցումը և այն համադրել է հայերեն «ոգորիմ» (o-gor-im) «պայքարել» բայի հետ¹⁶⁶: Մոտավորապես նույն տեսակետն է արտահայտել նաև Գ. Վարդումյանը, ըստ որի, Հայասայի գերագույն աստծո անունն էր Ոգոր, որը ստորգետնյա աշխարհի տիրակալն էր ու կայծակի ու ռազմի աստված, որի անունը ծագել է հայերեն «ոգորել» բայից¹⁶⁷:

Ինչ վերաբերում է ^d/ŠTAR աստվածուհուն, ապա այս գաղափարագրի տակ Ղափանցյանը տեսնում է Անահիտ մայր-աստվածուհուն¹⁶⁸: Մենք ևս կարծում ենք, որ այս գաղափարագրով հանդես է եկել տեղական Անահիտ կամ Աստղիկ մայր-աստվածուհիներից մեկի նախատիպը: Ա.Պետրոսյանը կարծում է, որ հայաստկան դիցարանը զխավորող այս երկու աստվածությունները հայկական նախաքրիստոնեական դիցարանի կառույցում համապատասխանել են աստվածների նահապետ Արամազդին և մայր-աստվածուհի Անահիտին¹⁶⁹: Ինչպես նշեցինք, Ս.GUR և /ŠTAR աստվածներին հիշատակող տողից հետո մյուսը բաց է թողնված, իսկ հաջորդ տողում հիշատակվող աստվածություններն են [^d.....š/t]a?-an-nu-uš և ^dZa-ag-ga: Առաջին դիցանվան մասին Գ. Ղափանցյանը իրավացիորեն նշում է, որ այն կարող էր ընթերցվել նաև ta-an-nu-us, ինչ վերաբերում է za-ag-ga անվանը, ապա այս թերի գրությամբ դիցանունը նա վերականգնել է որպես zaggaga՝ ավելացնելով ga վանկը, հիմնավորելով իր այս տեսակետն այն փաստարկով, որ խեթական տեքստերում առկա է նման անվամբ դիցանուն, որը չի համապատասխանում իրականությանը: Մյուս կողմից այս աստվածության անունը նա համադրել է ուրարտական աղբյուրներից հայտնի zi-ke-ku-ni-e դիցանվան հետ, որը սխալ է ներկայացված (պետք է լինի zisquni)¹⁷⁰: Իհարկե, սրանք ենթադրական վերականգնումներ են: Գ. Զահուկյանը ևս կասկածի է ենթարկում այս վերականգնումները և այս դիցանվան արմատի համար առավել հնարավոր համարում հնդեվրոպական ստուգաբանություններ, որոնցից կարելի է նշել հնդեվրոպական sak-«լուսա-

¹⁶⁵ Տե՛ս, նույն տեղում:

¹⁶⁶ Գ. Д.жаукян, Ха́асску́н язы́к, с. 57:

¹⁶⁷ Գ. Վարդումյան, Հայկական լեռնաշխարհը հայոց հավատքի բնօրրան, Հայկական լեռնաշխարհը հայոց և համաշխարհային քաղաքակրթության բնօրրան, Հայագիտական գիտաժողով, Երևան, 2004, էջ 148:

¹⁶⁸ Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 90-91.

¹⁶⁹ Ա. Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 222:

¹⁷⁰ Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 92-93.

վորել», որից ծագում է լատիներեն *sacer* «սուրբ» բառը, իսկ նախորդ թերի պահպանված դիցանունը, որից միայն վերջին մասն է պահպանվել, նա կասկածանքով համադրում է հնդեվրոպական *sanos* արմատի հետ, որ լատիներենում տալիս է *sanus* «առողջ»¹⁷¹:

Այս վերջին դիտարկման առումով հարկ ենք համարում նշել, որ պահպանվել է այդ դիցանվան միայն վերջավորությունը, և այդտեղ տեսնել ինչ-որ բառարմատ նշանակում է այս դեպքում ենթադրել բազմարմատ կազմություն, ինչը քիչ հավանական է, քանի որ հայաստական դիցանունները հիմնականում բաղկացած են արմատից և վերջածանցից: Ինչևէ, բոլոր այս համադրումներն էլ խիստ ենթադրական են, սակայն Գ. Վարդումյանն ընդունել է դրանք՝ *-sanous*-ը համարելով «առողջ», իսկ *zaggan*-ը «սուրբ» կամ «ծուկ»¹⁷²: Առաջին դիցանունը մեկնել է նաև Վ. Խաչատրյանը՝ վերականգնելով այն որպես [*ʰiz-zi-iš-ta*]-*an-nu-uš*՝ համադրելով այն խաթական Արևի աստծո խեթական *Estan* ձևի հետ և ողջ դիցանունը թարգմանել որպես «բարի արևի աստված»¹⁷³: Այս զուգահեռումը հավանական է համարել նաև Ա. Պետրոսյանը, ըստ որի ակնհայտ նույնություն կարելի է դիտարկել հայկական և հայաստական դիցարանների առաջին եռյակների առումով՝ գերագույն հայր աստված, մայր դիցուհի ու Արևի աստված, և հայաստական այս եռյակը կարող է նախատիպ հանդիսանալ հայկական Արամազդ, Անահիտ և Վահագն եռյակի համար¹⁷⁴: Ս. Պետրոսյանը ևս հայաստական դիցարանում դիտարկում է վերոնշյալ եռյակը և նրանց համադրում հայոց հեթանոսական դիցարանի Արամազդ, Անահիտ, Վահագն աստվածների հետ, որոնց անունները, ըստ նրա, ընկած են հայոց հին տոմարի ամսվա երեք տասնօրյակները գլխավորած օրանունների հիմքում¹⁷⁵: Սակայն Ա.Քոսյանի կարծիքով քննարկվող տեքստում Վ. Խաչատրյանի վերոնշյալ վերականգնումը կասկածելի է, ինչպես տեքստում առկա լակունայի փոքր չափերի, այնպես էլ այս զուտ խեթական աստվածության անվան հնչյունական գրության առկայության անհնարինության պատճառով հայաստական աստվածների ցանկում և պարզ չէ, թե ինչու խեթական աստվածության անունը պետք է գետեղվեր հայաստական ցանկում, այն էլ հնչյունագիր գրությամբ¹⁷⁶:

Հաջորդ տողում գետեղված է կայծակի աստծո գաղափարագիրը կրող անանուն աստվածությունը, որին հաջորդում է *Ta-a-ru-u-mu-uš*-ը:

¹⁷¹ Դ. Джаукян, Ха́йасский язык..., с. 55-56.

¹⁷² Գ. Вардумян, Дохристианские культы армян... с. 67-68.

¹⁷³ В. Хачатрян, Восточные провинции..., с. 148.

¹⁷⁴ Ա. Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները ... էջ 223:

¹⁷⁵ Ս. Պետրոսյան, Դասերը և եռադասությունը..., էջ 110-112, 112-122:

¹⁷⁶ Ա. Քոսյան, Հայաստաի աստվածները... էջ 450:

Այս աստվածության առումով Գ. Ղափանցյանը հղում է խուռիերեն *tarmi* հատակ ստուգաբանություն չունեցող բառը, որով կազմված անձնանուններ են հանդիպում Նուզիի արխիվում¹⁷⁷: *tarumu-tarmi* անցումը անհավանական չէ, սակայն այս դեպքում առավել ճշմարտանման է թվում տեսնել խաթա-խեթական *Taru* ամպրոպի աստծո անվանումը -*mu* վերջածանցի հավելումով (հին անատոլիական *muwa* «ութ»- բառից)¹⁷⁸, առավել ևս, որ մենք արդեն նման օրինակ ունենք հայաստական անձնանուն *Mutti*-ի առումով, որի հիմքում պետք է, որ այս նույն արմատն ընկած լինի: Այս տեսակետին է նաև Գ. Ջահուկյանը¹⁷⁹: Ա. Պետրոսյանը ևս կարծում է, որ այս դիցանվան մեջ առկա է *Taru-Tarawa* դիցանունը և Վահագն աստծո պաշտամունքի կարևորագույն կենտրոն Տարաւը պետք է կապվի այս աստծո անվան հետ (այդ մասին տես ստորև):

Հաջորդ տողում առկա է Պ զաղափարագրով կայծակի աստվածությունը, որին հաջորդում է *Te-ri-it-ti-tu-ni-i[s]* դիցանունը, որը Գ. Ղափանցյանը առաջարկում է բաժանել *teri* և *titun* բաղադրիչների և թարգմանում որպես «եռապղջ»՝ առաջին բաղադրիչը բխեցնելով խեթերեն *tri-«երեք»* բառից՝ ենթադրելով, որ նման բառ գոյություն է ունեցել նաև հայաստերենում, իսկ երկրորդը ստուգաբանում հայերեն տտուն- պղջ բառով: Նրա կարծիքով, այս աստվածությունը նման է եղել գրիֆոնի, իսկ անվանապես համահունչ է հունական Պոսեյդոնի որդու՝ Տրիտոնի հետ¹⁸⁰: Սրանք երկու տարբեր կարծիքներ են, որ նկատել է Վ. Կոպրովը և Վահագն աստծուն նվիրված իր ուսումնասիրության մեջ, քննարկելով հնդիրանական և հնդեվրոպական մի շարք կերպանվանական զուգահեռներ, Վահագնին առավել համադրելի է համարում Ռիզվեդայում հիշատակվող *Trita* անվամբ ռիշիի (իմաստուն) հետ: Նրան նվիրված հիմնում ի հայտ է գալիս երկինք, երկիր, անդրաշխարհ եռմիասնությունը, որը բնորոշ է Վահագնի հիմնին, ինչն էլ նրան համադրելի է դարձնում վերջինիս հետ, իսկ այդ կերպարի անվանումը՝ *Trita*, ականհայտորեն հիշեցնում է հայաստական աստծո անվան առաջին մասը՝ նրան որոշ առումներով համադրելի դարձնելով հայկական Վահագնի հետ¹⁸¹:

Ա. Պետրոսյանը ևս համակարծիք է այս տեսակետին՝ նշելով, որ Վահագնի տաճարը Ագաթանգեղոսի մոտ հիշատակվում է ութերորդ տեղում, այնպես, ինչպես հայաստական դիցապանկում *Terittitunis* անունը

¹⁷⁷ Գ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 93.

¹⁷⁸ E.Laroche, Recherches sur les noms des dieux hittites, p. 32-33; Tarumu-ի կապը խաթական *Taru* դիցանվան հետ տես նաև I.Singer, Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millenium B.C., JIES, 1981, 9, 1-2, p. 122.

¹⁷⁹ Գ.Джаукян, Хаѳасский язык..., с. 51., Նույնի՝ ՀԴ, էջ 328:

¹⁸⁰ Գ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 93-94.

¹⁸¹ В.Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа, с. 105.

և այս դեպքում ևս գործ ունենք հայկական և հայաստական դիցարանների մի կառուցվածքային ընդհանրության հետ¹⁸²: Գ. Ղափանցյանի տեսակետը ընդհանուր առմամբ ընդունում է նաև Գ. Ջահուկյանը¹⁸³, սակայն հնարավոր է համարում նաև դիցանվան երկրորդ մասի համար այլ բացատրություն ևս¹⁸⁴: Ըստ էության, այս դիցանվանը վերագրվում է, նախահայկական ծագում: Հաջորդ տողում հիշատակվող առաջին աստվածությունը դարձյալ հանդես է գալիս կայծակի աստծո գաղափարագրով, իսկ նրան հաջորդում է ^dU-na-ga-as-ta-aš դիցանունը, որը Գ. Ղափանցյանը բաժանում է սոag- անհայտ ծագման արմատի և -ašt(a) վերջածանցի, որը մի կողմից նա համադրում է խեթական -ašti վերջածանցի հետ, մյուս կողմից նշում –št խուրիական վերջածանցի կամ հայերեն -ast, -est, -ust, -ist վերջածանցների հետ հնարավոր կապը¹⁸⁵: Գ. Ջահուկյանը այս դիցանվան հիմքը համարել է An(a)g- ը, որ հանգում է հնդեվրոպական ong-u- «օծել» հիմքին, իսկ երկրորդ մասում վերականգնում է նախնական -(a)š վերջածանցը, որը հանգում է հնդեվրոպական *(e)s վերջավորությանը՝ դիցանվան համար առաջարկելով «օծյալ» թարգմանությունը¹⁸⁶, ինչն ընդունել է նաև Գ. Վարդումյանը¹⁸⁷: Սակայն իր հետազայի հոդվածներից մեկում Գ. Ջահուկյանը Uragāštaš-ի վերջնամասը համարել է բնիկ հայկական և համադրել հայերեն -աստ վերջածանցի հետ¹⁸⁸:

Ս. Պետրոսյանը այս դիցանվան սոag- արմատը մեկնաբանում է հնդեվրոպական *wein-āk' նախածնով՝ ըստ այդմ, այս աստվածությանը համարում գինեգործության հովանավոր՝ ելնելով, ըստ իր վերականգնման, wein- գինի արմատի առկայությունից այս դիցանվան մեջ¹⁸⁹: Այս դիցանվան առունով ներկայացված տեսակետները խիստ վարկածային են, այսուհանդերձ, արված դիտարկումների հիման վրա կարելի է փաստել, որ այս դիցանվանը, որը, ի դեպ, երկու անգամ է հիշատակվում քննարկվող տեքստում, ուսումնասիրողները վերագրում են հնդեվրոպական կամ նախահայկական ծագում: Հաջորդ հայաստական աստվածությունը ^dU tak-ša-an-na-aš- ն է: Գ. Ղափանցյանը՝ հենվելով Է. Ֆոռերի

¹⁸²Ս. Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները ... էջ 224:

¹⁸³Г. Джаукян, Хауасский язык..., с. 51-52.

¹⁸⁴Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 328:

¹⁸⁵Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 95.

¹⁸⁶Г. Джаукян, Хауасский язык..., с. 53-54.

¹⁸⁷Г. Вардумян, Дохристианские культы армян... с. 67-68.

¹⁸⁸Գ. Ջահուկյան, Լեզվական նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, 1992 (1), էջ 22:

¹⁸⁹Ս. Պետրոսյան, Հին հայոց խաղողագործ աստվածը, Հայկական լեռնաշխարհը հայոց և համաշխարհային քաղաքակրթության բնօրրան, Երևան, 2004, էջ 160:

տեսակետի վրա, նշում է, որ ¹⁹⁰Ս-ն կարելի է որպես գաղափարագիր ընկալել, իսկ բուն դիցանունը ընթերցել որպես takšanaš՝ չբացառելով նաև միացյալ ընթերցումը՝ utakšanaš, սակայն որևէ մեկնաբանություն չի առաջարկել ¹⁹⁰: Գ. Զահուկյանը ևս երկակի ընթերցման հնարավորություն է տեսնում, իսկ դիցանվան արմատի վերաբերյալ Ֆոռերի արտահայտած տեսակետը՝ taksan- խեթերեն «կես», համարում արիեստածին և նշում, որ խեթերեն բառը հնարավոր է կապել հնդեվրոպական *tekʷ «փայտը մշակել, տաշել և ինչ-որ բան պատրաստել» իմաստներն ունեցող արմատի հետ ¹⁹¹: Ս. Պետրոսյանը այս դիցանվան հիմքում տեսնում է խեթերեն takš, takeš- «անել, պատրաստել, կառուցել» արմատը և այս համատեքստում քննարկելով նաև հնդեվրոպական այլ լեզուներում առկա համարժեքները՝ գալիս է այն եզրահանգման, որ այս դիցանունը կարելի է ստուգաբանել որպես «դարբին, արիեստավոր» ¹⁹²: Ա. Պետրոսյանը, այս դիցանվան համար առաջարկել է հնդեվրոպական teks-«կացին» հիմքից ստուգաբանությունը՝ հաշվի առնելով, որ այն ամպրոպկայծակի աստվածությունների բնորոշ գեներ ¹⁹³, և այս ստուգաբանությունը լավ հիմնավորված է համարում Ա.Քոսյանը ¹⁹⁴:

Հաջորդ դիցանունը տեքստում ներկայանում է Ba-al-ta-ik անվանումով, որի -վերջածանցը Գ. Ղափանցյանը համարում է հայերենի նվազեցուցիչ-փաղաքշական -իկ մասնիկը, իսկ արմատը բխեցնում է balts ասսուրա-բաբելական «կյանք» նշանակող արմատից՝ ենթադրելով u-a անցման հնարավորությունը, նաև մատնանշելով, որ այդ արմատով կազմված անծնանուններ հանդիպում են Նուզիի խուռիական անծնանունների շարքում: Ասսուրա-բաբելական այս արմատը, որի վրա ավելացել է հայերեն -իկ վերջածանցը, որը, ի դեպ, իրանական ծագման է, նա խուռիերենի միջոցով փոխառնված է համարում հայասերենում: ¹⁹⁵: Մեզ անհավանական է թվում նման քառաստիճան բարդ անցումը: Գ. Զահուկյանը, նկատելով այս անհամատեղելիությունը, այս ստուգաբանությունը քիչ հավանական է համարում և առաջարկում առավել ընդունելի տարբերակ. կամ բառն ամբողջությամբ պետք է համարել խուռիական փոխառություն կամ, եթե ընդունենք, որ հայասական վերջածանցը լիովին համընկնում է նույնիմաստ հայերեն փաղաքշական- նվազեցուցիչ մասնիկին, ապա Balta- հիմքի համար անհրաժեշտ է գտնել հնդեվրոպական ստուգաբանություն, որն է՝ հնդեվրոպական *bhl-to- փայլուն-

¹⁹⁰ Գ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 96.

¹⁹¹ Գ.Джаукян, Хауасский язык..., с. 54-55.

¹⁹² Ս.Պետրոսյան, Դասերը և եռադասության դրսևորումները... էջ 105-107:

¹⁹³ А.Петросян, Армянский эпос и мифология... с. 54.

¹⁹⁴ Ա.Քոսյան, Հայաստանի աստվածները, էջ 451-452:

¹⁹⁵ Գ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 94.

*bhel արմատից և *-to նախնական վերջածանցից բաղկացած կազմություն¹⁹⁶։ Այս ստուգաբանությունը միանշանակ ընդունել է Գ. Վարդունյանը՝ դիցանունը մեկնաբանելով որպես «փայլուն» կամ «խելացի»¹⁹⁷։

Տեքստում հանդիպող հաջորդ դիցանունը [^d...r]a(?)-h-a-h-a-ս թերի գրությամբ է հանդես գալիս։ Գ. Ղափանցյանը հիմնվելով պահպանված -h-a-h-a-ս վերջնամասի վրա՝ այն ընթերցում է որպես hōhōš (ելնելով հավանաբար այն հանգամանքից, որ սեպագրի u- ով հաճախ փոխանցվել է սեպագրով չվերարտադրվող օ հնչյունը) և վերջինս համադրում Կարքենիչից հայտնի հիերոգլիֆիկ լուվիերեն տեքստերում պահպանված Karhuha դիցանվան հետ, ըստ այդմ, հայաստանյան դիցանվան թերի մասում նա վերականգնում է kar վանկը, իսկ hōh-a- ն թարգմանում «պապ» խեթա-լուվիական բառով¹⁹⁸։

Ա. Քոսյանի կարծիքով նման վերականգնման համար հիմքեր չկան, քանի որ ^dKarhuha աստվածը բազմիցս հիշատակվում է միայն խեթական տեքստերի տրոհումից հետո՝ Բ. ա. I հազարամյակի սկզբներին՝ հիերոգլիֆիկ լուվիական տեքստերում։ Եվ գտնում, որ եթե իրավամբ այստեղ առկա է Կարխուխա անվամբ աստվածություն, այն էլ՝ հայաստանյան աստվածների ցանկում, ապա հնարավոր կլինի ենթադրել նրա պաշտամունքի ընդարձակում հետխեթական Փոքր Ասիայում և Հյուսիսային Սիրիայում, որտեղ Կարխուխա աստվածը կանոնավոր հանդես է գալիս Թարխունտա և Կուբբա աստվածությունների կողքին¹⁹⁹։

Քննարկվող տեքստի վերջին աստվածությունը ^dSi-il-[?i-x]-[i?] թերի վերջավորությամբ դիցանունն է, որի անվան ստուգաբանությանը Գ. Ղափանցյանն անդրադարձել է իր աշխատության տողատակում՝ վերջինս դասելով հայաստանյան դիցանունների շարքին, որոնք ուղիղ կամ խուռիական միջնորդությամբ փոխանցվել են սեմական լեզուներից։ Թերի ընթերցմամբ այս դիցանվան արմատը նա վերականգնում է šillili՝ համադրելով աքքադերեն šillu «պաշտպանություն» բառի հետ²⁰⁰։ Դիցանվան ղափանցյանական այս վերականգնման վրա հիմնվելով՝ Գ. Զահուկյանը šilliliš-ի հիմքը համարելով šil(l)- առաջարկում է այն հանգեցնել հնդեվրոպական *sel- երջանիկ, երանելի և այլ իմաստների հետ, որոնց շարքում նա դիտարկում է խեթերեն šeli«սիրահարված, նվիրված» բառը, որը հնարավոր է դարձնում նաև խեթա-հայաստանյան

¹⁹⁶Դ.Д.жаукян, Хаитасский язык..., с. 47-49; Նույնի՝ ՀԼՊ, էջ 330։

¹⁹⁷Դ.Вардунян, Дохристианские культы армян... с. 67-68.

¹⁹⁸Դ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 94-95.

¹⁹⁹Ա.Քոսյան, Հայաստանի աստվածները, էջ 452։

²⁰⁰Դ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 96, прим. 3.

աղբյուրից բխեցնել հայերեն սիղեխ-սիրեկան, անառակ բառերը²⁰¹: Այս տեսակետը կրկնել է նաև Գ. Վարդումյանը²⁰²: Անհրաժեշտ է նշել, որ Սիլիլի անվամբ դիցանուն առկա է շումերա-աքքադական դիցարանում և հանդես է գալիս, օրինակ, Գիլգամեշ հայտնի էպոսում, և սա էլ կարելի էր համարել աքքադական մի փոխառություն հայասական դիցարանում, սակայն Ա. Քոսյանի կարծիքով պահպանված տեքստի տողավերջի վնասվածքը նվազեցնում է այստեղ Սիլիլի անվան ընթերցման հնարավորությունը: Առավել վստահելի և հստակորեն ընթերցվում է միայն ⁶si-li-hատվածը, որը կարելի է համեմատել Վանի թագավորության պաշտոնական դիցարանի ⁶si-li-i-a աստվածուհու անվան հետ²⁰³:

Ավարտելով հայասական դիցարանի մասին Գ. Ղափանցյանի և այլ մասնագետների դիտարկումները՝ կարելի է խիստ վարկածի մակարդակով նշել, որ դիցանուններում առկա է սեմական ազդեցություն (U.GUR, *IS*TAR), խեթա-լուվիական ազդեցություն է առկա Karḫuḫaš-ի և Tarumu-ի դեպքում, հին հնդեվրոպական ծագում ունեն Takšanaš, Unagaštaš, Baltaik դիցանունները, վաղնջահայկական կարելի է համարել Terittuniš- ի անվանումը, իսկ Šil- թերի ընթերցմամբ դիցանունը կապվում է ուրարտական դիցարանի Silia դիցանվան հետ: Եթե այս վերականգնումները որոշ չափով ճիշտ են, ապա կարելի է փաստել հին հնդեվրոպական ստուգաբանությունների գերակշռում մյուսների նկատմամբ: Գ. Զահուկյանը ժամանակին գրեթե նույն եզրահանգումն է կատարել, շեշտելով նաև խեթա-լուվիական ազդեցությունն ու բառակազմական մասնիկների առկայությունը՝ հայասերենը համարել է հինանատոլիական կենտում լեզու²⁰⁴, սակայն հետագայում նա փոփոխել է իր տեսակետը՝ հայասերենը համարելով վաղնջահայերենի հիմքը²⁰⁵: Գ. Ղափանցյանը դիցանունների ուսումնասիրության արդյունքում գալիս է այն եզրահանգման, որ նրանցում առկա են սեմական ազդեցություն՝ խուռիական միջնորդությամբ, տեղական փոքրասիական և խեթա-լուվիական ազդեցություն: Այսինքն իր տեսության համաձայն նա դրանք համարում է տեղական-ասիանիկ ծագման: Նրա կարծիքով, եթե հայկական դիցարանից հանենք բոլոր իրանական և սեմական անվանումներով աստվածներին, չնայած նրանց տակ իրենց բովանդակությամբ տեղական պաշտամունքներ և աստվածություններ են թաքնված, ապա նրանց

²⁰¹ Գ. Джаукян, Ха́йасский язык..., с. 49-50. Նույնի՝ ՀԴ, էջ 329:

²⁰² Գ. Вардумян, Дохристианские культы армян..., с. 67-68.

²⁰³ Ա. Քոսյան, Հայասայի աստվածները, էջ 452:

²⁰⁴ Գ. Джаукян, Ха́йасский язык..., с. 84.

²⁰⁵ Գ. Джаукян, О соотношении хайасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 60-79;

Նույնի՝ О соотношении хайасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 2, с. 68-88:

պտղաբերության, մեռնող-հարություն առնող աստծո գործառույթներ)²⁰⁷ և Վարուբանի աստվածային զույգին հաջորդում է կայծակնային հատկանիշներով թեյշեբան: Հայ հեթանոսական դիցարանում ևս Արամազդ (ռազմի, բերրիության, անդաշխարհիկ գործառույթներ) և Անահիտ զույգին հաջորդում է Վահագնը՝ կայծակնային հատկանիշներով աստվածությունը: Մինչդեռ, օրինակ, Նոր թագավորության շրջանում արդեն խեթական դիցարանը գլխավորում էր կայծակնային թեշուբը: Վերոհիշյալ նույնությունները հավանաբար վկայում են միևնույն տարածաշրջանում ապրող այդ ժողովուրդների առասպելաբանական պատկերացումների և դիցարանների սերտ փոխազդեցությունների և ժառանգականության մասին, որոնցից պատմականորեն ամենավաղը Հայաստանի դիցարանն է²⁰⁸: Ի դեպ, ժամանակին մեր հայտնած այս տեսակետն իր հավաստումն է գտնում հետևյալում. Ա. Քոսյանը իր վերջին հոդվածներից մեկում առաջարկում է Հայաստանի և Ազգի նոր տեղադրում, որն է՝ Վանա լճի և Խարբերդի դաշտի միջև ընկած շրջանը, ներառյալ նաև Արածանիի հյուսիսային ափերը, և այս նոր տեղադրությունը, ըստ հեղինակի, հնարավորություն է տալիս անմիջական կապ և քաղաքական առումով շարունակություն տեսնելու այս պետության և արդեն հաջորդ հազարամյակի սկզբներին կազմավորված Վանի թագավորության միջև, ինչը թույլ է տալիս այս երկու քաղաքական միավորների միջև սերտ լեզվամշակութային առնչություններ ենթադրել²⁰⁹:

Ինչպես նշվեց վերևում, Ուրարտական, հայաստական և հայկական դիցարանները որոշակի ընդհանրություններ և ժառանգականություն են դրսևորում՝ դիցարանի գլխավոր աստվածների և դիցարանի կառուցվածքի առումով, իսկ Ա. Պետրոսյանի կարծիքով Ուրարտում և Հայաստանում իշխող քաղաքական վերնախավի միջև նկատվում է էթնոլեզվական նույնություն, նույնը նաև դիցարանի գլխավոր եռյակի առումով²¹⁰: Հայաստանի այս նոր տեղադրությունն, իհարկե, որոշ խնդիրներ է առաջ բերում հայաստական ու հայկական պաշտամունքավայրերի տեղադրության նույնացման առումով, ինչը լրացուցիչ ուսումնասիրություն է պահանջում, սակայն, Տուրուբերան նահանգում և հարակից տարածք-

²⁰⁷ Խալդի աստծո բազմաֆունկցիոնալության մասին տե՛ս Ե.Գրեկյան, Միաստվածության ակունքներում. (Աշշուր և Խալդի աստվածների պաշտամունքից մինչև Քրիստոս), Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը, Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012 թ. հունիսի 24-հուլիսի 01, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան, 2012, էջ 116-117:

²⁰⁸ Հ.Համայակյան, Հոգևոր ավանդույթների ժառանգականությունը (պտղաբերության պաշտամունքից մինչև քրիստոնեություն), 21-րդ դար, 2005, թիվ 2(8), էջ 165:

²⁰⁹ Ա.Քոսյան, Վանից մինչև Եփրատ..., էջ 26-27:

²¹⁰ Ա. Պետրոսյան, Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ, էջ 43-69: Նույնի, Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, ԴԲՀ, 2002, 2, էջ 243-270:

ներում, որտեղ առաջարկվում է տեղադրել Հայասան, մեծապես տարածված էր Վահագնի և Աստղիկի, պաշտամունքը²¹¹: Ի դեպ, այստեղ էր գտնվում Աստղիկի և Արամազդի համատեղ պաշտամունքավայրը՝ Պաղատ լեռան վրա²¹², որը շատ հիշեցնում է հայասական Ս.GUR և /ՏՏԱՐ գույգը:Բացի այդ, ինչպես կտեսնենք ստորև, Տուրուբերանը և նրա Տարոն գավառը՝ իր Մուշ կենտրոնով խաթա-խեթա-լուվիական ամպրոպի աստծո պաշտամունքի հնագույն կենտրոնն են եղել, և այս շրջանները տարբեր ժամանակներում, անգամ քրիստոնեության ընդունումից հետո, հանդիսացել են ամպրոպային տարերքին առնչվող աստվածների պաշտամունքավայրեր: Մեր ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Տուրուբերանը հանդիսացել է խեթա-լուվիական ժողովուրդների և վաղնջահայերի շփման գոտի, ինչը հետագայում իր հետքն է թողել հայերի հոգևոր-մշակութային ժառանգության և անվանաբանության մեջ²¹³:

1.4 Հայոց ազգածագման խնդիրը

Հայոց ազգածագման տարբեր վարկածներին, այդ թվում և հայասականին, մանրամասն անդրադարձել է Ա.Պետրոսյանը²¹⁴, այդ պատճառով այստեղ կներկայացնենք միայն դափանցյանական տեսակետը՝ կատարելով որոշ դիտարկումներ:

Ըստ Գ.Ղափանցյանի հայոց ազգածագման վարկածի, Հայասան հայերի բնօրրանն է, հայասերենն էլ՝ հայերենի հիմքը: Հայասա-Հայաստան անցումը, ըստ նրա, տեղի է ունեցել հետևյալ կերպ: Խեթական տերության անկումից հետո Հայասան հզորանալով՝ առաջանում է դեպի Մալաթիա՝ իրեն ենթարկելով և ձուլելով նաև տեղի հնագույն բնակչությանը և իր տիրապետությունը հաստատում ողջ Փոքր Հայքում: Այնուհետև Բ. ա. VII դ. վերջին նրանք Մալաթիայից շարժվում են դեպի Ծոփք, Աղծնիք և ավելի հարավ-արևելք, իսկ Բ.ա. VI դ. սկսում են հաստատվել Ուրարտուի արևմտյան տարածքներում՝ ի վերջո հայացնելով ողջ լեռնաշխարհը²¹⁵:

Գ. Ղափանցյանի այս տեսակետները հետագայում որոշ փոփոխու-

²¹¹ Գ.Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. I, էջ 47-48: Ղ.Ալիշան, Հայոց հին հավատք..., էջ 144: Հ.Հմայակյան, Հունական Արտեմիս և հայկական Աստղիկ դիցուհիների մի շարք ընդհանրությունների շուրջ, էջ 89-90 և 91-92:

²¹² Մ.Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 75:

²¹³ Հ.Հմայակյան, Տուրուբերան տեղանունը խեթա-հայկական փոխառնությունների համատեքստում, էջ 80-82:

²¹⁴ Ա.Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցի շուրջ..., էջ 89-144:

²¹⁵ Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 125-126.

թյուններով զարգացրել են նաև այլ հեղինակներ՝ Հ. Մանանդյան, Ս. Երեմյան, Գ. Սարգսյան և այլն, որոնք Եփրատի վերին հոսանքի հովիտը, որտեղ տեղակայվում էր Հայասան, համարում էին հայ ժողովրդի կազմավորման բնօրրան Բ. ա. II հազ. երկրորդ կեսում, իսկ Հարքը՝ երկրորդ ուստանը, որտեղ նրանք վերաբնակվել են իրենց նախնական բնակության վայրերից՝ Մալաթիայից և նրան հարակից «ուշ խեթական թագավորությունների» տարածքներից²¹⁶։ Այս տեսակետները Ա. Պետրոսյանը համարել է չհիմնավորված՝ նշելով, որ ոչ մի լեզվական կամ այլ իրական հիմք չի բերվում ուշխեթական թագավորությունները և նրանց արևելյան հարևան երկրները հայկական տարրով հագեցած, Տարոնը և Ուրմեն՝ հայկական բաստիոն, իսկ Խաթե երկրի վերաբնակիչներին հայախոս համարելու վերաբերյալ և, ինչպես ինքն է նշում, եթե դրանք լինեին, ապա հայոց ազգածագման խնդիրը շատ ավելի մոտ կլիներ իր լուծմանը²¹⁷։ Այսօր, կարծես՝ պայմանավորված Հայաստյի հնարավոր նոր տեղադրությամբ Տուրուբերանում, Տարոնը և Ուրմեն-Հարքը կարելի է համարել ոչ թե հայերի երկրորդ ուստան, այլ բնօրրան, եթե, իհարկե, միանշանակորեն ընդունենք հայասա-հայ նույնականացումը։

Հարկ ենք համարում նշել, որ գիտության մեջ արդեն հիմնավորված տեսակետ կարելի է համարել Հայասա-հայ նույնականացման հարցը, որի կողմնակիցներն են՝ Ն. Մարտիրոսյանը, Կ. Ռոթը, Պ. Կրեչմերը, Ա. Խաչատրյանը Գ. Ղափանցյանը, Ն. Ադոնցը, Հ. Մանանդյանը, Բ. Պիտտրովսկին, Գ. Մելիքիշվիլին, Ս. Երեմյանը, Վ. Գեորգիևը, Գ. Ջահուկյանը, Վ. Իվանովը, Գ. Սարգսյանը, Վ. Խաչատրյանը, Ռ. Ղազարյանը, Հ. Մարտիրոսյանը և այլն, բացառությամբ Ի. Ղյակոնովի։ Արժանին մատուցելով այս բոլոր հեղինակներին, որոնք զբաղվել են այս խնդրով, այսուհանդերձ, հարկ ենք համարում նշել, որ չի կարելի այդ հարցը սպառված համարել, քանի որ առկա են մի քանի խնդիրներ (տե՛ս ստորև)։

Հարկ է նշել, որ հոգուտ Հայասա-հայ նույնացման վկայում է այն փաստը, որ Հայասա պետության անվանումը ակնհայտորեն հիշեցնում է հայ էթնոնիմը։ Եվ ներկայացվող այն տեսակետը, թե խեթական տեքստում վկայված տեղանվան սկզբնական կոշտ Է-ն հայերենում չէր կարող դառնալ «հ», լուրջ հակափաստարկ է²¹⁸, սակայն թույլ ենք տալիս մեզ նկատել, որ միանշանակ չէ, քանի որ, ըստ Վ. Իվանովի, հայերենը միակ հնդեվրոպական լեզուն է, որ խեթերենի, լուվիերենի, պալայերենի և հիերոգլիֆիկ խեթերենի նման պահպանել է այս լեզուներում առկա Է -

²¹⁶ Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցի շուրջ..., էջ 122-123։

²¹⁷ Տե՛ս, նույն տեղում..., էջ 123։

²¹⁸ Տե՛ս, օրինակ՝ И. Дьяконов, Предыстория..., с.209-214, 236-237.

ին համապատասխան հայերեն *h* հնչյունը: Մնացած հնդեվրոպական լեզուներում կարելի է հայտնաբերել միայն հետքեր, այսպես կոչված հազագայիններից, որոնք անհետացել են այս լեզուների զարգացման դեռևս նախագրային փուլում: Այս փաստերի համադրումը հնարավորություն է ընձեռում հստակորեն ասել, որ հնդեվրոպական նախալեզվում գոյություն է ունեցել այս հազագային հնչյունը, որն անհետացել է հնդեվրոպական լեզուների մեծ մասում նախագրային փուլում, սակայն պահպանվել խեթա-լուվիական լեզուներում և ավելի քիչ՝ հայերենում²¹⁹:

Դեռևս Ն. Մարտիրոսյանը և Գ.Ղափանցյանը դիտարկել են խեթերեն *h*-ի համապատասխանությունը հայերեն «*h*»-ին ու «*խ*»-ին²²⁰: Սակայն նրանք այդ դիտարկումը չէին կապում հնդեվրոպական լեզուների պատմահամեմատական հնչյունաբանության խնդիրների հետ: Հայերենի «*h*» հնչյունի կապը անատոլիական լեզուների հազագայինների հետ քննարկել ու դիտարկել են այլ հեղինակներ ևս²²¹: Նշենք, որ խեթերենից հայերենին անցած փոխառություններում սեպագիր *h*-ի դիմաց հայերենում առկան են և «*h*», և «*խ*» հնչյունները: Եվ ըստ Ջ. Գրեպինի, եթե խեթերեն *h*-ին հայկական փոխառությունում համապատասխանում է «*h*», ապա բառերն ունեն ընդհանուր ծագում: Իսկ խեթերեն *h*-ի հայերեն «*խ*»-ին համապատասխանության դեպքում, հայերեն բառերը փոխառված են²²²: Սակայն այս համապատասխանությունները միանշանակ չեն. Ջ. Գրեպինը ինքը նշում է, որ հայերեն *խ*-ի և *h*-ի համապատասխանության հարցը խեթերեն *h*-ին դեռևս վերջնականապես պարզ չէ²²³: Վերադառնալով Հայաստան-հայ անցմանը՝ կարող ենք փաստել, որ խեթերեն բառակցքի *h*-հայերեն *h* անցումը միանգամայն հնարավոր է և Ի. Դյակոնովի ներկայացրած հակափաստարկներն այս առումով միանշանակ չեն²²⁴:

Հայաստան-հայ նույնացման հաջորդ լուրջ կռվանն այն է, որ այդ տեղանունը ոչ միայն շատ է հիշեցնում հայ էթնոնիմը, այլև տեղադրվում

²¹⁹В.Иванов, Труды по этимологии, с. 394-395. Տես նաև Վ. Խաչատրյան, Հայաստանը մ.թ.ա. XV-VII դարերում, էջ 40-41:

²²⁰Г.Капанцян, Хеттские богу у армян, Ереван, 1940, с. 9., прим.

²²¹W.Austin, Is Armenian an Anatolian Language?, Language, 1942, vol. 18, N1. P. 22-26. A.V Jerejian, The H-zero alteration in classical Armenian, Word, 1953, vol. 9, N2.

²²²J.Greppin, Kurilovicz and Hittite h, and further extensions on to Armenian, Analecta Indoeuropea Cracovensia, Vol. II: Kurlowica Memorial Volume, Part. 1, Cracov, 1995, p.313-315.Այս առումով առավել մանրամասն տես՝ Ա.Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցի շուրջ, քննական տեսություն, Յոզեֆ Մարկվարտի 140-ամյակին (1864-1930), էջ 109-111, Ա.Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 108-111:

²²³J.Greppin, Book Review, J.Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, Vol. 3, Words beginning with H., Berlin, 1991.AAL, Vol. 13, 1992, p. 85.

²²⁴И.Дьяконов, Предыстория..., с.209-214, 236-237.

է հենց Հայկական Լեռնաշխարհում, ըստ առավել տարածված տեսակետի՝ Բարձր Հայքում և հարակից տարածքներում: Այս տեղադրության դեպքում ևս մի լուրջ կոժման է առաջ գալիս. հայկական հեթանոսական աստվածների հիմնական պաշտամունքավայրերը գտնվում էին այս տարածքներում, ինչն արդեն քննարկել ենք վերևում՝ նշելով, որ այս հանգամանքը որոշակի հոգևոր-մշակութային ժառանգականություն է ենթադրում հայաստան և հայկական հավատալիքներում: Հայասայի՝ Տուրուբերան նահանգում և նրա հարակից տարածքներում տեղադրության վերջերս առաջադրված տեսակետների ընդունման դեպքում կարող ենք նշել, որ այս տարածքների վերաբերյալ առասպելաբանական ու ազգագրական նյութի ուսումնասիրությունը ևս ի ցույց է դնում հնագույն հոգևոր-մշակութային ժառանգության հետքեր, որոնք խեթա-հայկական լեզվամշակութային և ծիսաառասպելաբանական ուշագրավ ընդհանրությունների և փոխշփումների վկայություններ են պարունակում: Սակայն նշենք, որ այսքանով սահմանափակվում են այն օբյեկտիվ փաստարկները, որոնք կարող են վկայել Հայասա-հայ նույնականացման օգտին: Ցանկացած էթնոսի դասակարգման հարցում կարևորվում են մի շարք հատկանիշներ՝ ինչպիսիք են ժողովրդի կենսաբանական ծագումը, մշակութային ավանդույթների ձևավորումը, լեզվի ծագումը: Ցավոք, Հայասայի մասին մենք մեծ տեղեկատվության չենք տիրապետում: Մշակութային ավանդույթների առումով որոշակի ժառանգականություն է առկա հայկականի հետ, սակայն, օրինակ, էթնոսի ամենակարևոր բնութագրիչներից մեկը հանդիսացող լեզվի առումով պետք է նշենք, որ չնայած հայասերենի դասակարգման տեսակետների առկայությանը, հայասերեն լեզվով որևէ արձանագրություն առ այսօր գտնված չէ, իսկ լեզվի դասակարգման համար անհրաժեշտ է այդ լեզվի բառապաշարի ու քերականության վերաբերյալ գոնե նվազագույն տվյալների առկայություն: Հայասերենի վերաբերյալ տեսակետները հիմնվում են միայն անձնանունների, տեղանունների և դիցանունների վրա, որոնք ներկայացված են խեթական սեպագրերով, ինչը կարող է տարընթերցումներ և որոշ հնչյունական անհամապատասխանություններ ու այլ խնդիրներ առաջացնել: Բացի այդ, հայտնի փաստ է, որ դիցանունները, անձնանունները և տեղանունները ամենահեղինակալ նյութն են հանդիսանում լեզվաբանական ճշգրիտ վերլուծություններ կատարելու առումով: Այս մասին ժամանակին իրավացիորեն նշել է Գ. Ջահուկյանը, փաստելով, որ միայն հատուկ անունների վրա արված լեզվաբանական եզրակացությունները այնքան էլ հավաստի չեն, քանի որ մեր ծեռքի տակ եղած բառերի հնչյունական կողմը հնարավոր չէ ստուգել բառիմաստային առումով, ինչը շատ է դժվարացնում նրանց իմաստների բացահայտումը: Բացի այդ, հատուկ անունները, ըստ նրա, լեզվի բառապաշարի

ամենաշատ փոխառվող շերտն են կազմում, ինչի լավագույն օրինակը հայկական անձնանուններն են, որոնք հիմնականում պարթևական ծագման են, Հայաստանի տեղանունների մի մասն էլ՝ վերանվանված թուրքական²²⁵։ Դրան պետք է հավելել նաև, որ բոլոր դիցանունները, բացի Աստղիկի անվանումից, փոխառյալ են և նման նյութի վրա արված եզրակացությունները կարող են սխալների հանգեցնել։ Գ. Ջահուկյանը իրավացիորեն բերում է նաև խուռիական արքայատոհմի՝ հնդարիական և բնակչության՝ խուռիական լինելու փաստը, որտեղ գործ ունենք վերնախավի և հիմնական բնակչության էթնիկ տարբերությունների հետ²²⁶, ինչը, ի դեպ, չի կարելի բացառել հին աշխարհի ցանկացած քաղաքական միավորի առումով։ Կոնկրետ Հայաստյի դեպքում մենք գործ ունենք արքայական արձանագրությունների, պետական դիցարանի, բնակչության վերնախավի անձնանունների հետ։ Ինչ վերաբերում է տեղանուններին, ապա հայտնի է, որ դրանք հաճախ, մի էթնոսից մյուսին անցնելով, վերանվանվում են կամ, պահպանելով իրենց նախնական ձևը, ենթարկվում են տվյալ էթնոսի լեզվական-արտասանական առանձնահատկություններին։ Գ. Ջահուկյանը գրում է, որ. «Կարելի է, իհարկե, ենթադրել, որ հայաստական տեղանունները Հայաստյի բուն լեզվից անկախ կազմություններ են, սակայն ավելի հավանական է կարծել, որ հայաստական անունների գոնե մի մասը տեղական բնույթ ունի»²²⁷։

Ի մի բերելով այս համառոտ դիտարկումները և ելնելով արդի գիտության պահանջներից ու գիտական օբյեկտիվության չափանիշներից՝ կարելի է ասել, որ հայասերեն լեզվի և էթնոսի դասակարգման ցանկացած փորձ վարկածային բնույթ է կրում, այնքան ժամանակ, քանի դեռ հայասերենով որևէ արձանագրություն չի հայտնաբերվել։

²²⁵Г. Д. Жаукян, Хакасский язык и его отношение..., с. 23-24.

²²⁶Նույն տեղում։

²²⁷Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 330։

ԽԵԹԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԾԻՍԱԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

2.1. Խեթական և հայկական առասպելաբանությունների առանձնահատկությունները

Հայտնի է, որ շատ էթնոսների հոգևոր մշակույթում ժողովրդական հավատալիքները իրենց վաղնջականությամբ և ավանդականությամբ ամենապահպանողական շերտն են կազմում և դժվար են ենթարկվում փոխակերպման ու նորացման: Նոր կրոնների պայմաններում էլ շարունակում են պահպանել իրենց կենսունակությունը՝ հասնելով մինչև մեր օրերը: Այս առումով առանձնահատուկ է նաև հայ ժողովուրդը, որը կարողացել է հազարամյակներ շարունակ պահպանել ժողովրդական ավանդույթներ, սովորույթներ, ծեսեր, որոնք անգամ քրիստոնեության ընդունումից հետո էլ, վերափմաստավորվելով և վերափոխվելով, շարունակել են գոյատևել մեր իրականության մեջ:

Հայ առասպելաբանությունը անբաժանելի է հնդեվրոպականից: Մեր առասպելաբանության վրա նկատելի ազդեցություն է թողել իրանական և հունական առասպելաբանությունը՝ մասնավորապես անվանումների առումով: Հայկական հեթանոսական ժամանակաշրջանի աստվածությունները մեր պատմագրության մեջ հիմնականում ներակայացվել են իրանական կամ հունական անվանումներով, ինչի արդյունքում էլ անհայտ են մնում տվյալ աստվածությունների բուն հայկական անվանումները: Սակայն այդ անվանական և որոշ առումներով նաև կերպարային սինկրետիզմը, տվյալ աստվածության վերաբերյալ պատմիչների մոտ պահպանված սուղ տեղեկատվությունը, մեր ավանդապատումներում և ավանդագրույթներում, էպոսում և այլուր պահպանված նյութերը հնարավորություն են ընձեռում պարզաբանել տվյալ աստվածության հիմնական բնութագիրը և հատկանիշները: Հայերը լայն շփումներ են ունեցել նաև ոչ հնդեվրոպական, առաջավորասիական, սեմական, ինչպես նաև, կովկասյան ժողովուրդների հետ, որոնք իրենց ազդեցությունն են թողել հայ առասպելաբանության և դիցաբանության, առասպելական որոշ սյուժեների ձևավորման և էպոսի վրա:

Հայ առասպելաբանության վրա զգալի հետք են թողել նաև ք.ա. II

հազարամյակից Հայկական լեռնաշխարհին սահմանակից փոքրասիական տարածքներում բնակված խեթա-լուվիական ժողովուրդների հավատալիքները, որոնք հնդեվրոպական մշակույթի և լեզվի հնագույն կրողներն էին: Այս տարբեր շերտերը, բազում ազդեցությունները հայ առասպելաբանության վրա ուսումնասիրվել և առ այսօր էլ ուսումնասիրվում են տարբեր՝ թե՛ հայ, թե՛ օտարագի մասնագետների կողմից:

Մեր նպատակն է այս գլխում ի մի բերել խեթա-հայկական առասպելաբանական ընդհանրությունները, որոնք տեղ են գտել Գ. Ղափանցյանի աշխատություններում, ինչպես նաև, ժամանակակից գիտության լույսի ներքո գնահատել նրա մեծ վաստակը: Այս գլխում տեղ կգտնեն նաև մեր կողմից արված մի շարք դիտարկումներ, որոնք վերաբերում են խեթա-հայկական առասպելաբանական ընդհանրություններին:

Հնդեվրոպական առասպելաբանությամբ զբաղվող մասնագետները ոչ այնքան հաճախ են անդրադառնում հայկական առասպելաբանական նյութերին: Օրինակ՝ ֆրանսիացի ականավոր գիտնական, հնդեվրոպական առասպելաբանության լավագույն ուսումնասիրողներից մեկը՝ Ժ. Դյումենզիլը, իր աշխատություններում շատ քիչ է օգտվել հայկական նյութից: Այս հանգամանքը կարող է տարբեր պատճառներ ունենալ, որոնցից ամենակարևորն, իհարկե, հայ առասպելաբանության վրա վերոնշյալ իրանական նկատելի ազդեցությունն է, ինչը հիմք է տվել որոշ ուսումնասիրողների հայ առասպելաբանությունը, ինչպես և ժամանակին՝ հայոց լեզուն, դիտարկել որպես իրանականից ածանցված մի երևույթ: Բայց հայոց նախաքրիստոնեական և իրանական կրոնների տարբերություններին անդրադարձող գիտնականները մատնանշում են, որ այդ տարբերությունները համակարգային են, և հայկականը չի կարող իրանականի մի դրսևորում համարվել: Հայոց կրոնին բնորոշ էին բազմաստվածությունը, դիցարանի կազմության ընտանեկան սկզբունքը, հայկական մեհյանները սպասարկում էին հարյուրավոր քրմեր, ինչը բացակայում էր իրանականում²²⁸: Եվ ամենակարևորը, մեր կրոնին բնորոշ է դուալիզմը, որն այդքան հատկանշական է իրանականին: Հայկական դիցարանում բացակայում է Ահուրամազդայի հակառակորդի կերպարը, որն արմատականորեն տարբերում է այն զրադաշտականությունից: Որոշ ընդհանրություններ էլ կարող են հանգել ընդհանուր հնդեվրոպական ժառանգությանը և հինարևելյան մշակութային ենթաշերտին: Ուշագրավ են ռուս մեծ գիտնական Վ. Տոպորովի մոտեցումները հայ առասպելաբանության առանձնահատկությունների վերաբերյալ: Նա երկու կարևոր առանձնահատկությունների է մատնանշում. առա-

²²⁸ Ա. Մատիկյան, Կրոնի ծագումը և դիցաբանությունն ըստ համեմատական կրոնագիտության, Վիեննա, 1920, էջ 161-162:

ջինը՝ հայ առասպելաբանությանը խիստ բնորոշ է օտար տարրեր ներմուծելու կարողությունը, մասնավորապես՝ անվանումների առումով: Հայկական աստվածությունները հանդես են գալիս շատ դեպքերում իրանական, փոքրասիական, սիրիական և այլ անվանումներով՝ իրենց հիմքով, սակայն, ինչպես նաև բովանդակային, սյուժետային և սիմվոլիկ կապերի առումով, անգամ իրենց արտաքին նկարագրով հանդիսանալով հնագույն բնիկ հավատալիքների շարունակությունը²²⁹:

Իրավացի է Վ. Տոպորովը, քանի որ, ինչպես արդեն նշվեց, հայ հեթանոսական դիցարանի աստվածությունների մեծ մասի անվանումները իրանական են՝ Արամազդ, Անահիտ, Վահագն, Միհր, Տիր, Սանդարամետ, իսկ Նանեի և Բարշամինի անվանումները սեմական են: Աստղիկ դիցուհու անունն ունի բուն հայկական ծագում²³⁰: Մեր մնացած աստվածություններից կամ հայտնի դիցանուններից Տորքի անունը ծագում է խեթա-լուվիական Tarḫuna-, Tarḫund աստծո անուններից և այլն: Նշեցինք նաև, որ հայկական աստվածությունները մեր պատմագրության մեջ հանդես են եկել իրենց համարժեք հունական անվանումներով՝ Արամազդ-Դիոս-Ջևս, Անահիտ-Արտեմիս, Վահագն-Հերակլես, Միհր-Հեփեստոս, Տիր-Ապոլոն, Նանե-Աթենաս, Աստղիկ-Աֆրոդիտե: Մովսես Խորենացու մոտ նրանք հայտնի են միայն հունական անվանումներով²³¹: Իսկ Ագաթանգեղոսի հայերեն տարբերակում այդ աստվածները պահպանվել են իրենց հայկական անուններով, մինչդեռ հունարեն Ագաթանգեղոսը տալիս է այդ բոլոր աստվածների հունական անվանումները²³²:

Որպես հաջորդ կարևորագույն առանձնահատկություն, Վ. Կոպրովը մատնանշում է այն, որ թվում է, իրար հակադիր երկու բնագավառները՝ պատմականն ու առասպելաբանականը խիստ միահյուսված են հանդես գալիս հայ պատմիչների աշխատություններում: Մասնավորապես, Մովսես Խորենացու մոտ ստեղծվում են այնպիսի սինթետիկ առասպելապատմական կերպարներ և նրանց հետ կապված սյուժեներ, որոնք կազմում են վաղ հայկական պատմության հանգուցակետերը, ինչպիսիք են հայոց նախնի Հայկը, Արամը կամ Արա Գեղեցիկը, Տիգրան Մեծը և այլն: Եվ, ինչպես նշում է Տոպորովը, այս վերոնշյալ առանձնահատկություններն են առավել ընդհանրական կերպով արտացոլում վաղնջա-

²²⁹ В.Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, ИФЖ, 1977 3, с. 88.

²³⁰ Գ. Զահուկյան, Լեզվական նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, I, 1992, էջ 17-18:

²³¹ Մովսես Խորենացի, Պատմություն հայոց, գլուխ ԺԲ, էջ 144:

²³² Տե՛ս Ագաթանգեղոս, 778-790, 809, Գ.Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, էջ 37-38:

հայերի աշխարհընկալման, ինչպես նաև, հոգեկերտվածքի առավել ընդհանրական ու խորքային առանձնահատկությունը, որն է՝ ձգտումը ստեղծել վստահելի և հաստատուն աշխարհընկալման կառույցներ, անհաստատ՝ ընդհատվող դինամիկությամբ և երբեմն նույնիսկ աղետալի իրավիճակների հասնող իրականության պայմաններում: Եվ նման պայմաններում է ձևավորվել հնի, ավանդականի սինթեզը «նորի», դրսից եկած «օտարի», առասպելաբանաստեղծականի միախառնումը պատմականի հետ, ինչը երկար ժամանակ բնորոշում էր հայկական հոգևոր մշակույթը՝ իր նստվածքը թողնելով էթնոմշակութային հոգեբանության ձևավորման առանձնահատկությունների վրա, և սա էլ օգնել է հայ ժողովրդին հաղթահարել իր պատմական դժվարին ճանապարհին ծառացած խոչընդոտները²³³:

Հայտնի է, որ հայկական անվանադիր նախնիներից Հայկը և Արամը դիցաբանական բնութագրեր ունեն: Հայկը համադրվել է հունական Օրիոնի հետ, իսկ Արամի և Ածդահակի մասին առասպելը վաղուց ի վեր համադրվել է Ջևսի ու Տիփոնի մենամարտի հետ, որը կարելի է դասել տիեզերածնության առասպելների շարքին: Ինչ վերաբերում է Արա Գեղեցիկին և Շամիրամին, ապա այս պատմականացված կերպարների տակ թաքնված է հնագույն մայր ատվածուհու և նրա սիրեցյալի՝ մեռնող-հարություն առնող աստվածության մասին հինավուրց առասպելությունը, որ տարածված է Եգիպտոսից, Շումերից մինչև Փոքր Ասիա, Հայկական լեռնաշխարհի և Հունաստան: Վահագնը, որմեր մատենագրության մեջ հանդես է գալիս որպես Երվանդյան Տիգրանի երրորդ որդի և պատմականացված անձ, վիշապամարտիկ և արեգակնային աստվածություն է: Նույնը կարելի է ասել նաև Երվանդի կամ Արտավազդի մասին, որոնք մեր պատմագրության մեջ ներկայանում են որպես պատմական անձեր, սակայն նրանց կերպարների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Երվանդը ամպրոպային աստծո մարմնավորում է, իսկ Արտավազդը համարժեք է ժայռում փակված մեռնող-հարություն առնող աստվածություններին: Հարկ է նշել, որ Տոպորովի դիտարկած այս առանձնահատկությունները բնորոշ են այլ ժողովուրդներին ևս, քանի որ, ինչպես գրում է Մ. Էլիադեն, մարդկության մեծամասնության համար, որոնք առաջնորդվում են ավանդական մտածողությամբ, պատմությունն ինքնին չէր կարող ունենալ որևէ արժեք, և յուրաքանչյուր իրական հերոս կրկնում էր արքետիպային գործողություններ, յուրաքանչյուր պատերազմ վերածնում էր չարի ու բարու պայքարը, յուրաքանչյուր նոր սոցիալական անարդարություն նույնացվում էր Փրկչի կամ, մինչքրիստոնեական հա-

²³³ В.Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа..., ИФЖ, 1977, 3, с. 88-89.

վատալիքներում, բնության հովանավոր աստծո չարչարանքների հետ և այլն: Եվ նման մոտեցման շնորհիվ միլիոնավոր մարդիկ հարյուրամյակների ընթացքում կարողացել են դիմակայել պատմության հզոր ճնշմանը՝ չընկնելով հուսահատության գիրկը²³⁴: Նշենք, որ վերոնշյալ մոտեցումներն են ելակետ ընդունվել հայ առասպելաբանության վերաբերյալ ուսումնասիրություններ կատարելիս:

Այն հսկայական նյութ է ընծռում մեր լեռնաշխարհում և հարակից տարածքներում բնակված ժողովուրդների, այդ թվում նաև խեթա-լուվիական, հավատալիքների մասին պատկերացումները համալրելու համար:

Եվ իրավացի է Գ. Ղափանցյանը, ով անդրադառնալով հայկական հավատալիքների վրա խեթական ազդեցությանը՝ գրում է, որ խեթափոքրասիական հնագույն աստվածությունները վերապրուկային ձևով պահպանվել են հայերի մոտ²³⁵: Նա վեր է հանում այդ խեթական մշակութային աշխարհի հետքերը այնպիսի հայկական աստվածությունների դեպքում, որոնք ի հայտ են գալիս իրանական և սեմական անուններով:

Մինչ անդրադառնալ խեթա-հայկական ծիսա-առասպելաբանական ընդհանրություններին, հարկ է նշել, որ այս երկու ժողովուրդների առասպելաբանական պատկերացումներում առկա նմանությունները կարող են պայմանավորված լինել մի քանի հանգամանքներով: Նախ, թե՛ խեթերը, թե՛ հայերը հնդեվրոպական ժողովուրդներ են, և այդ ընդհանրությունների մի մասը կարող է հանգել համահնդեվրոպական առասպելաբանության ավանդույթներին: Հաջորդ կարևորագույն հանգամանքն այն է, որ նրանք բնակվում էին միմյանց հարևանությամբ, որն է՝ Հայկական լեռնաշխարհը և նրան հարող փոքրասիական տարածքները: Սա ևս կարող էր պատկերացումների և աշխարհընկալման նույնություններ ձևավորել այս ժողովուրդների մոտ:

Հայտնի է, որ աշխարհագրական միջավայրը, բնակլիմայական պայմանները մեծապես պայմանավորում են տվյալ տարածաշրջանի բնակչության մշակութը և առասպելաբանական պատկերացումները: Ինչպես նշում է Ի. Վայնբերգը. «Իհարկե, բնությունը, բնակլիմայական-աշխարհագրական միջավայրը, ոչ ամբողջապես է պայմանավորում մշակույթի մակարդակը և բնույթը, սակայն, անկասկած, ազդեցություն է գործում նրա ձևավորման վրա՝ դառնալով վերջինիս զարգացման նախադրյալը: Այդ ազդեցությունը հիմնականում դրսևորվում է տեղական մշակույթի առանձնահատկություններում»²³⁶:

Հաջորդ կարևորագույն հանգամանքն այն է, որ ինչպես մեր լեզվի,

²³⁴ М.Элиаде, Космос и история, Москва, 1987, с. 135.

²³⁵ Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 272.

²³⁶ И.Вайнберг, Человек в культуре Древнего Ближнего Востока, Москва, 1986, с. 22.

այնպես էլ հավատալիքների վրա խեթա-լուվիական ժողովուրդները մեծ նստվածք են թողել:

Ինչպես հայոց լեզվի, այնպես էլ առասպելաբանության վրա խեթական ազդեցության ժամանակագրությունը այսօր հնարավոր չէ հստակորեն սահմանել: Բացի այդ, հազարամյակների հեռվից դժվար է ճշգրտորեն տարանջատել՝ արդյոք այդ նույնությունները, որոնք առկա են հայ և խեթական ժողովուրդների պատկերացումներում և հավատալիքներում, հանգում են հնդեվրոպական ընդհանուր ժառանգությանը, տիպաբանական են, մեկ տարածաշրջանում բնակվելու արդյունք են, թե իրապես մեկից մյուսին անցած փոխառություն: Մեր գլխավոր նպատակն է արդի գիտության լույսի ներքո ներկայացնել այս հարցի վերաբերյալ դափանցյալական տեսակետները, ինչպես նաև, ի մի բերել այլ գիտնականների կողմից տարբեր ժամանակներում արված որոշ դիտարկումները, որոնք անմիջականորեն վերաբերում են քննարկվող նյութին:

Հարցը բարդանում է նրանով, որ թե՛ խեթական, թե՛ հայկական առասպելաբանությունները բազմաշերտ ու բազմաբնույթ են: Ինչպես նշեցինք, հայկականում առկա է բուն հնդեվրոպական, խեթական, խուռիական, սեմական, կովկասյան, հունական, ինչպես նաև իրանական ազդեցությունը: Ինչ վերաբերում է խեթական առասպելաբանությանը, այն ևս սինկրետիկ բնույթ է կրում: Նրանում առկա են թե՛ հնագույն հնդեվրոպական, թե՛ խուռիական, թե՛ խաթական և սեմական շերտեր: Ինչպես հայերը, այնպես էլ խեթերը հզոր ազդեցություններ են կրել այլ ժողովուրդների մշակույթներից, մասնավորապես տերմինների, անվանումների մակարդակով: Օրինակ, մեծ է խեթերի լեզվի և մշակույթի վրա խաթերենի ազդեցությունը, որը, ինչպես նշել ենք նախորդ գլխում, հնդեվրոպական ժողովուրդ չէր:]

[Զգալի է խաթական ազդեցությունը նաև խեթական առասպելաբանության վրա և կազմում է վերջինիս հնագույն շերտը: Այդ մասին են վկայում խաթուսասի արխիվներում պահպանված նյութերը: Նրանց գլխավոր աստվածություններն են արևի աստված Էստանը, Արիննա քաղաքի արևի աստվածուհի Վուրունսեմուն և նրա դուստրը՝ արևային աստվածուհի Մեցուլլան, Կատախցիֆուրի աստվածուհին, որը համարժեք է խեթական Կամրուսեպային (վերջինս կնոջ, մոր, տնտեսուհու և քրմուհու կերպար է, որը հանդիսանում էր միջնորդ՝ աստվածների և բնության, աստվածների և մարդկանց միջև)²³⁷:]

[Խաթական աստվածությունների շարքում է նաև դարբին-աստված Խասամիլին, գահի աստված Խալմասուիտը, հովիվ-աստված Խապան-

²³⁷В. Топоров, Хетт.-лув. КАМРУՇЕРА: мифологический образ, Древняя Анатолия, с. 118.

տալին, անհետացող-վերադարձող աստված Տելեպինուն (խեթական աստված Տելեպինուսը), խաթուսասիհովանավոր և ռազմատենչ դիցուհի Ինարան, անդրաշխարհի աստվածություններ Լելվանին և Իշտուշտայա ու Պապայա զույգը, ցորենի աստվածուհի Կայիտը, Կասկու լուսնի աստվածը, ամպրոպի աստված Թարուն և այլն²³⁸:

Մեծ է խեթական հավատալիքների վրա նաև խուռիական ազդեցությունը, որն արդեն մակաշերտային բնույթի է և դրսևորվում է խեթական թագավորության ուշ շրջանում՝ կապված խուռիական արքայատոհմի հաստատման հետ: Մասնավորապես, Կումմաննիի և Կիցցուվատնայի արքայադուստր Պուդուխեբան, երբ դառնում է խեթական թագուհի, հիմք է դնում մի շարք կրոնական բարեփոխումների: Կումմաննին և Կիցցուվատնան խուռիական խեբատ աստվածուհու պաշտամունքային կենտրոններն էին, և Պուդուխեբան նվիրաբերված էր այս աստվածուհուն²³⁹:

Խեթական թագավորության նոր շրջանում տեղի է ունենում խեթա-խուռիական առասպելաբանական պատկերացումների միախառնումը, որի արդյունքում միևնույն առասպելական սյուժեն ի հայտ է գալիս տարբեր կերպարների դեպքում: Խուռիական են պետական դիցարանի հետևյալ աստվածությունները՝ կայծակի և ամպրոպի աստված Թեշուրը և նրա եղբայր Թաշմիշուն, Թեշուրից պարտություն կրած Կումարբին, լուսնի աստված Կուծուխը, արևի աստված Շիմիգեն, Թեշուրի ցեղը՝ Շեռին, որ մարմնավորում է գիշերը և խուրրին՝ ցերեկը: Պետական դիցարանում խուռիական աստվածությունների մեկ այլ խումբ են կազմում մայրության և պտղաբերության աստվածուհի խեբատը, նրա որդի Շարրուման, դուստրը՝ Ալլանցուն և խուզիշալին, ձկատագրի աստվածուհիներ Խուդենա-Խուդեխուրան, ինչպես նաև, Շավուշկան՝ սիրո, պտղաբերության և ռազմի աստվածուհի և նրա սպասուհիները՝ Սինատտան, Կուլիտտան, Կուբաբան և այլն: Այս երկու խմբերն են պատկերված խեթական հայտնի սրբավայր Յազըլըքայայի բարձրաքանդակներին²⁴⁰:

Բացի խաթական և առավել ուշ շրջանում ի հայտ եկած խուռիական ազդեցություններից, խեթական առասպելաբանության մեջ, սրանց

²³⁸ Խեթա-խաթական աստվածությունների մասին տե՛ս օրինակ E.Laroche, Textes mythologiques hittites en transcription, RHA, 1965, t. 23, f. 77, p. 63-176; MHM. m. 2, c. 590-592.B. Иванов, Луна, упавшая с неба, М, 1977, с. 7, passim. Г.Гюмербок, Хеттская мифология, Мифология древнего мира, М., 1977, с. XX.V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Leiden, 1994. O. Gurney, Some Aspects of Hittite Religion, Oxford, 1977. H. Hoffner, Hittite Myths, Atlanta, 1991. P. Taracha, Religions of Second Millennium Anatolia, 2009, Wiesbaden.

²³⁹ О. Герни, Хетты, с. 126.

²⁴⁰ В. Иванов, MHM, m. II, с. 590-592.A. Goetze, Kleinasien, S. 133-134; P. Taracha, Religions of Second Millennium Anatolia, p.118-120; Piotr Taracha, Religions of Second Millenium Anatolia, Wiesbaden, 2009, p. 92-95.

հետ զուգահեռ, ակնհայտորեն տարբերակվում է հիմնարար հնդեվրոպական շերտը՝ դեռևս հնագույն ժամանակներից: Ընդհանրապես, խաթական համարվող շատ սյուժեներում և դիցաբանական կերպարներում նկատելիորեն գծագրվում է բուն հնդեվրոպական շերտը: Օրինակ, անվիճելի է խաթական ազդեցությունը Իլլույանկա օձի և ամպրոպի աստծո հակամարտության մասին պատմող առասպելում²⁴¹: Սակայն հայտնի է, որ ամպրոպի աստծո և վիշապի (օձի) պայքարը համարվում է հնդեվրոպական առասպելաբանության հիմնական սյուժեներից մեկը, որ բնորոշ է շատ հնդեվրոպական ժողովուրդներին, այդ թվում և հայերին:

Խաթա-խեթական վերոնշյալ Իլլույանկա օձի և ամպրոպի աստծո առասպելն իրենից ներկայացնում է Նոր տարվա տոնակատարության ծես: Այս առումով ևս այն իր զուգահեռներն ունի հնդեվրոպական մի շարք ավանդույթներում²⁴²:

Օրինակ՝ հայկական ավանդույթներում Վիշապամարտի Նոր տարվա հնագույն այս արարողությունն իր արտացոլումն է գտել Վարդավառի ծիսական հավատալիքներում: Այս վերականգնումը պատկանում է Ս. Հարությունյանին, ով նկատի առնելով Վարդավառի տեղն ու նշանակությունը ծիսական տոմարում (Նոր տարի, նոր աշխարհի սկիզբ ու բարգավաճում), տոնակատարության ժամանակը (հունիս-հուլիս ամիսներ՝ կապված ամառային արևադարձի ցիկլի հետ, երբ շոգերի հետևանքով պակասում է ջուրն ու երաշտ սպառնում նորահաս պտուղներին), տոնին առնչվող սրբազան անձանց բնույթն ու հիմնական գործառույթները (խեթանոսական շրջանում՝ Վահագն, քրիստոնեության շրջանում՝ նրան համարժեք Սուրբ Կարապետ) և մի շարք այլ հանգամանքներ, ենթադրում է, որ Վարդավառի ծիսական համալիրն իր առասպելաբանական իմաստաբանությամբ Վիշապամարտի Նոր տարվա հնագույն ծիսական արարողություն է²⁴³:

Իսկ Աշտիշատի վահեվանյան տոնակատարությունները հենց Վիշապամարտի ջրաբեր կույսի՝ Աստղիկի ազատման և վիշապասպան Վահագն աստծո հետ ամուսնության առասպելի ծիսական վերարտադրությունն են եղել, որ կատարվել են յուրաքանչյուր Նոր տարվա սկզբին՝ մեծ հանդիսություններով²⁴⁴: Վերադառնալով խաթա-խեթական վերոնշյալ առասպելին և նրա հետ կապված ծեսին՝ հարկ է նշել, որ չնայած ծեսի անվանումը՝ Purullija, խաթական է, այնուհանդերձ, առասպել-

²⁴¹ G. Beckman, The Anatolian Myths of Illuyanka, JANES, 14, 1982, p. 11-25. Նույնի՝ Myth of Illuyanka, Biblical Archaeologist, June/September, 1989, p. 104-108.

²⁴² В. Иванов, В. Топоров, Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974, с. 118-119.

²⁴³ Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 160-161:

²⁴⁴ Տե՛ս, նույն տեղում, էջ 165-166:

լական կերպարների անվանումներն ու ծեսի ընթացքում կիրառվող տերմինները հնդեվրոպական ծագման խեթերեն բառեր են: Այդ պատճառով էլ այս ծեսում ի հայտ են գալիս թե՛ վաղ հնդեվրոպական, թե՛ հնագույն խաթական գծեր²⁴⁵:

Խեթական վաղ շրջանի հավատալիքներում ակնհայտ հնդեվրոպական ծագում ունի պահապան-աստված Պիրվան, որն իր անվամբ ու կերպարով, հիմնական հատկանիշներով հանգում է հնդեվրոպական Ամպրոպի աստծո անվանը՝ Լիտվ. Perkūnas, լատվ. Perkōns, պրուս. Perkunz, հին սլավ. Perunъ:

Պիրվան նաև հանդես է գալիս որպես հեծյալ աստված²⁴⁶, սակայն հետագայում նա, աստիճանաբար կորցնելով իր ամպրոպային հատկանիշները, երկրորդ պլան է մղվում և անհետանում դիցարանից: Նոր խեթական ժամանակաշրջանում այս ծիսավոր, ռազմիկ ամպրոպային աստվածը նույնանում է խուռիական Շավուշկայի հետ, որը ևս ռազմիկ աստվածուհի էր՝ օժտված երկակի՝ իգական և արական հատկանիշներով²⁴⁷:

Հայկական ավանդության մեջ այս հնդեվրոպական աստծո համար վերականգնվող *p^[h]er(k^[h])u-no- անվան և նրանից բխող խեթական ^DPirva դիցանվան համարժեքն է համարվում հայկական Երվանդ հնագույն դիցանունը: Նրա կերպարի մանրամասն վերլուծությունը՝ ծնունդը, արտաքինը և անվան կրած պատմական հնչյունափոխությունը հնարավորություն են տալիս Երվանդին համադրել այս հնդեվրոպական ամպրոպային աստծո կերպարի և անվան հետ²⁴⁸:

Հաջորդ բուն հնդեվրոպական աստվածությունները, որոնք առկա են խեթական դիցարանում, Օրվա լուսի աստված Շիվատը(Siwatt) և «Մեր աստված» կոչվող չիսսummiš-ը: Այս երկու դիցանունների անվանումները հանգում են հնդեվրոպական գլխավոր «հայր-աստծո» անվանման համար վերականգնվող *tⁱʕeuʕ(s)-p^[h]H% t^[h]er- ձևին, որի առաջին բաղադրիչը *tⁱʕeuʕ վերականգնվում է որպես «աստված» բառի ընդհանուր անվանում, մասնավորապես, «Արևի աստված», «Երկնքի աստված», օրինակ՝ խեթ. չիսš, որից էլ ծագում է վերոնշյալ չիսsumas աստծո անունը²⁴⁹:

Այն հանդիպում է խեթական ամենավաղ թվագրվող (Ք.ա. XVII դար) Աննիտաս արքայի տեքստում, որտեղ նա հանդես է գալիս որպես

²⁴⁵ В. Иванов, В. Топоров, Исследования в области славянских древностей, с. 112.

²⁴⁶ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս H. Otten, Pirva der Gott auf dem Pferde, Jahrbuch für kleinasiatischen Forschungen, Band 2, 1951:

²⁴⁷ Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, с. 550, прим.

1, Тбилиси, 1984.

²⁴⁸ Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 103-122:

²⁴⁹ Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, Индоевропейский язык, т. II, с. 791.

ցեղային գլխավոր աստված, որին կոչում էին նաև «Մեր Արևի աստված»: Նրա պատվին տաճար և արձան են կանգնեցնում, որն Աննի-տասը վերադարձնում է խեթական Նեսա քաղաք²⁵⁰: Վերոնշյալ համահնդեվրոպական աստծո անվանումը ստուգաբանորեն կապված է *t'eic- «լուսավորել, փայլել» արմատի հետ, որից էլ բխում է խեթական šiu÷att- աստծո անվանումը: Նրան համարժեք են «օր» կամ «ցերեկ» նշանակությամբ լատ. diēs «օր», հին իռլ. die «օր», հինհնդկ. divā, հայ. տիւ բառերը²⁵¹:

Խեթական դիցարանում «Այս օրվա լույսի աստծո»՝ Շիվատի տեղը հետազայում գրավել է խաթական «Արևի աստված» էստանը: Շիվատ աստծո անունը իր զուգահեռն ունի ուրարտական դիցարանի Շիվինի «Արևի աստծո» հետ, որի պաշտամունքային կենտրոնը գտնվում էր Վանա լճի շրջակայքում: Ուրարտական դիցարանում այն, հավանաբար, խեթական փոխառություն է²⁵²:

Ինչպես նշվեց, վերոնշյալ *t'eic- արմատը հայերենում պահպանվել է տիւ «ցերեկ» բառում և բացառված չէ, որ հայերը ևս ունեցել են տիւ անվանումով «աստված»: Ըստ Գ. Ջահուկյանի, դա երևում է ուրարտական barzudibiduni պաշտամունքային ինչ-որ շինության անվանումից և չի բացատրվում ուրարտերենով: Գ. Ջահուկյանը այն փորձում է բացատրել հայերենով (*բարծու տիւի տուն) «բարձր աստծո տուն» կապակցությամբ, որտեղ տիւ «օր» բառն ի հայտ է գալիս որպես «աստված»²⁵³:

Խեթական տեքստերում վկայված Arma-ն ևս բուն խեթական ծագման լուսնի աստվածությունն է: Կարծիք է հայտնվել, որ հայկական «Հարմա» անձնանունը և «Արմավիր» քաղաքանունը ծագել են վերոնշյալ խեթական Armaլուսնի աստծո անունից²⁵⁴: Հայտնի է նաև պատմահայր Խորենացու հաղորդումն այն մասին, որ Արմավիրում հայոց Վաղարշակ թագավորը (որն իշխել է Ք.ա. II դ. երկրորդ կեսին) կառուցել է մեռյան և արձաններ կանգնեցրել արեգակին, լուսնին և իր նախնիներին²⁵⁵: Իսկ հետազայում Արշակի որդի Արտաշեսը Ասիայից բերում է Արտեմիսի, Հերակլեսի և Ապոլոնի արձանները, որպեսզի կանգնեցվեն Արմավիրում, սակայն Վահուկյաց տոհմի քրմապետները Ապոլոնին և Արտեմիսին

²⁵⁰ В.Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 38-39.

²⁵¹ Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, Индоевропейский язык, т. II, с. 791.

²⁵² В.Иванов, Хеттская мифология, МНМ, т. II, с. 591. Տե՛ս Ա. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 45-46:

²⁵³ Գ. Ջահուկյան, Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, 1992, 1, էջ 16, տե՛ս նաև նույնի՝ Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում, ՊԲՀ, 1992, 1, էջ 16:

²⁵⁴ Գ. Ջահուկյան, ՀՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 315:

²⁵⁵ Մովսես Խորենացի, Պատմություն հայոց, գիրք II, գլուխ Ը:

կանգնեցնում են Արմավիրում, իսկ Հերակլեսին, որ նույնական էր Վահագնին, որպես իրենց նախնի, տանում և հաստատում են Տարոնի Աշտիշատում՝ Արտաշեսի մահվանից հետո²⁵⁶:

Խորենացին փաստորեն նույնացնում է Արտեմիս-Անահիտին՝ լուսնի, իսկ Ապոլոնին՝ արևի հետ²⁵⁷:

Արմավիրը, որպես գուշակության հնագույն կենտրոն, կապվում է նաև Արա Գեղեցիկի թռեան՝ Սոսանվեր Անուշավանի հետ: Խորենացու հաղորդմամբ, նա պաշտամունքի համաձայն նվիրված էր Արմենակի՝ Արմավիրում գտնվող սոսի ծառերին, որոնց տերևների սոսափյունից՝ նայելով քանու ուժին և ուղղությանը՝ մեր հայոց աշխարհում սովորեցին գուշակություններ անել և այն էլ՝ երկար ժամանակ²⁵⁸:

Ըստ Ղևոնդ Ալիշանի, հայերը, հավանաբար, այս ծառերի սոսափյունի մեջ լսում էին իրենց նախնիների հոգիների ձայները և պաշտամունք էին մատուցում նրանց: Ալիշանի բնորոշմամբ. «Մեր որոշ թերամիտ ազգակիցների վերաբերյալ անցյալ դարի Ջուղայեցի մի վարդապետ գրում է. «Մեծամեծ ծառոցն համբուրեն, եթե Սուրբ կայ ի վերայ: Ասում են նաև, որ մինչ այժմ էլ այդ մեծամեծ ծառերի գտնված վայրերում կան նաև դրանց չափից ավելի պատվի արժանացնողներ»²⁵⁹: Հայտնի է, որ Արմավիրը՝ նույն ուրարտական ժամանակաշրջանի Արգիշտիխինիլին, ուրարտական ժամանակաշրջանի պաշտամունքային կենտրոն է եղել²⁶⁰: Սակայն վերջին տարիների հնագիտական պեղումների արդյունքում Արմավիրի բլրի լանջին բացվել է նախաուրարտական դարաշրջանի մի սրբազան տաճարային համալիր²⁶¹, որը հիմքեր է տալիս ենթադրելու, որ Արմավիրը հնագույն միջուրարտական պաշտամունքային կենտրոն է եղել՝ հավանաբար նվիրված լուսնի աստծուն²⁶²: Ուշագրավ է, որ խեթա-լուվիական լեզուներում առկա լուսնի կամ ամսի arma- անվանումները խիստ տարբերվում են մյուս հնդեվրոպական բարբառներում առկա համապատասխան ձևերից: Լուսնի և ամսի հնդեվրոպական անվանումների համար վերականգնվում է երկու ձև՝ meH-s, որից օրինակ՝ հին. հնդկ. māh, māsa- «ամիս, լուսին», ավեստ. mā, պարսկ. māh,

²⁵⁶ Տե՛ս, նույն տեղում, գիրք II, գլուխ ԺԲ:

²⁵⁷ Գ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, էջ 39:

²⁵⁸ Մովսես Խորենացի, Պատմություն հայոց, գիրք I, գլուխ Ի:

²⁵⁹ Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Երևան, 2002, էջ 43-44:

²⁶⁰ Б.Б. Пуотровский, Ванское царство Урарту, М., 1959, с. 73.

²⁶¹ И. Карапетян, Ж.Хачатрян, А. Канеян, Доурартский Армавир, ИФЖ, 2004, 2, с. 268-274.

²⁶² Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, Էրեբունիի հին բնակչության ծագման շուրջ, էջ 38:

«լուսին», հայ. ամիս և այլն, իսկ երկրորդ ձևն է *louk^[h]snā- «լույս տվող մարմին», «լուսատու», լեհ. łuna «կրակի արտացոլում», ռուս. բարբառ. лунь «աղոտ լույս»²⁶³:

Ինչպես տեսնում ենք, խեթա-լուվիական լեզուներում լուսնի և ամսի անվանումները ոչ միշտ է հնարավոր հստակորեն ստուգաբանել հնդեվրոպական հիմքով: Բացառված չէ, որ арма-լուսնի անվանումը կապվում է հնդեվրոպական ar-«հառնել, բարձրանալ» արմատի հետ, որը խորհրդանշում է լուսնի ծագելը գիշերային երկնականարում²⁶⁴:

Կարծիք է հայտնվել նաև, որ այն կարող է ծագել խեթերեն irmala «հիվանդ» բառից, որին համարժեք են հին հնդկ. árma- «ավերակներ», գերմ. *arma«հիվանդ, խեղճ»բառերը: Այս տեսակետի համար հիմք է հանդիսացել առասպելաբանական պատկերացումներում լուսնի՝ որպես բացասական սկզբի ընկալումը²⁶⁵:

Խեթական տեքստերում հանդիպում է նաև հնդեվրոպական Tarh×unt աստծո անվանումը, որը կայծակի աստծո մակդիրն է: Խեթերեն tarh×նշանակում է «հզոր»²⁶⁶:

Խեթա-լուվիական Tarhuna, Tarhunt և իլիերեն Trqant դիցանունը հայերենին է անցել Տորք անվանմամբ, և այս համադրմանը մենք առավել մանրամասն կանդրադառնանք հաջորդ ենթազվիում:

[Նոր խեթական ժամանակաշրջանում, երբ երկրի մշակութային կենտրոնը մղվում է դեպի լուվիական և խուռիական բնակչություն ունեցող հարավային շրջանները, խեթական դիցարան են մուտք գործում մի շարք լուվիական աստվածներ, որոնցից են՝Ռազմի աստված Յարրին և Կայծակի ու Փոթորկի աստված Շանտան: Այս աստվածությունները լեզվակերպարային առնչություններ են դրսևորում ուրարտական և հայկական աստվածությունների հետ, որոնց մասին ևս առավել մանրամասն կխոսվի հաջորդ ենթազվիում:]

2.2.Խեթա-հայկական ծիսաառասպելաբանական փոխառնչությունները

Գ. Ղափանցյանն իր մի քանի աշխատություններում անդրադարձել է խեթա-հայկական առասպելաբանական ընդհանրություններին²⁶⁷:

Գ. Ղափանցյանը գրում է. «Խեթական աշխարհին իր արտացոլումն

²⁶³Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, Индоевропейский язык, т. II, с. 684-685.

²⁶⁴Նույն տեղում:

²⁶⁵В.Иванов, Арма,МНМ, т.1, с. 104-105.

²⁶⁶Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, Индоевропейский язык, т. 2, с. 822, прим. 2:

²⁶⁷Г. Капанцян, Малоазийские (азиантические) боги у армян, ИАР, т. I, с. 266-327, Նույնի, Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны, ИАР, т. II, Ереван, 1975, с. 174-189, Նույնի, Армянский Ара и славянский Яр (Ярило), ИАР, т. II, с. 243-251.

է գտել նաև հայկական դիցարանում. շատ խեթական աստվածություններ հայերի մոտ ի սկզբանե (մինչ իրանական ազդեցությունը) եղել են հարազատ աստվածություններ և շարունակել են գոյատևել հետագայում էլ, խուսափելով իրանական հզոր ազդեցությունից, պահպանվելով անգամ քրիստոնեության ընթացքում՝ բառապաշարային վերապրուկների տեսքով, բնականաբար, կրելով իմաստային և գործառութային փոփոխություններ»²⁶⁸:

Մինչ Գ. Ղափանցյանի դիտարկումներին անդրադառնալը, հարկ է նշել, որ այդ ուսումնասիրությունները կատարվել են ավելի քան կես դար առաջ, և հաշվի առնելով գիտության վերջին տասնամյակների նվաճումներն այդ բնագավառում, ինչպես նաև, խեթական նորահայտ արձանագրությունները, որոնք նոր ընթերցումների և ճշգրտումների հնարավորություններ են ընձեռում, շատ դեպքերում չեն հաստատում Ղափանցյանական դիտարկումների իրավացիությունը: Բացի այդ, հայտնի է, որ Գ. Ղափանցյանն առաջնորդվելով «ասիանիկ տեսությամբ», մի խմբում է քննարկել սեմական, խուռիական և բուն հնդեվրոպական դիցանունները կամ առասպելաբանական կերպարները, ինչպես նաև, վերջիններիս անունների վերլուծության դեպքում էլ նա միմյանցից էապես տարբեր լեզվական երևույթներ փորձում էր հանգեցնել միևնույն արմատին՝ երբեմն չտարբերակելով պատահական նմանությունը՝ տիպաբանականից:

Հաճախ, ինչպես նշում է Գ. Ջահուկյանը, նա օգտագործում է ոչ համարժեք և ոչ հավաստի տվյալներ, օրինակ, մի շարք խուռիական աստվածությունների առումով և առանց որևէ լուրջ հիմքի խուռիական մի քանի աստվածությունների համար ենթադրում է հայերենին մոտ իմաստներ²⁶⁹: Նույնը կարելի է ասել շումերական, սեմական կամ խեթական աստվածությունների մասին, որոնց համապատասխան զուգահեռներ է փորձել գտնել Գ. Ղափանցյանը հայոց լեզվի բառապաշարում: Սակայն, մի շարք դեպքերում էլ նրա դիտարկումներն առ այսօր էլ պահպանում են իրենց արդիականությունը՝ հիմք հանդիսանալով տվյալ նյութի վերաբերյալ առավել ընդարձակ ու փաստարկված դիտարկումների համար:

Նյութն առավել համակարգված ներկայացնելու համար կանոնադառնանք Գ. Ղափանցյանի դիտարկումներին՝ ըստ առանձին աշխատությունների: Այս շարքում առաջինը մենք կներկայացնենք այն նյութը,

²⁶⁸ Դ.Капанцян, ИАР, т. I, с. 272.

²⁶⁹ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, էջ 423-424:

որը տեղ է գտել «Малоазийские (азиатические) богу у армян» հոդվածում²⁷⁰:

Գ. Ղափանցյանի այս աշխատությունը բաղկացած է մի քանի մասերից, որոնցից առաջինում քննարկվում են «փոքրասիական» աստվածությունները, այդ թվում նաև հայաստականներն՝ առանձին ենթավերնագրով, և ցույց է տրվում նրանց թողած ազդեցությունները հայ առասպելաբանության վրա: Այստեղ, փոքրասիական աստվածությունների շարքում Գ. Ղափանցյանը դիտարկում է, թե՛ խեթա-լուվիական, թե՛ խաթական, թե՛ խուրիական, թե՛ շումերա-աքքադական և թե՛ հայաստական աստվածություններին, ինչը մեթոդաբանորեն սխալ է և երբեմն հանգեցնում է սխալ եզրահանգումների:

Առաջին աստվածությունը, որին անդրադարձել է Գ. Ղափանցյանը Տարկուն է, որին նա համադրում է հայոց դիցաբանության Տորքի հետ: Մինչ Գ. Ղափանցյանը, այս երկու դիցանունների նույնականությանը առանձին ուսումնասիրություններ են նվիրել Ն. Ադոնցը²⁷¹, Մ. Աբեղյանը²⁷² և այլոք:

Այս զուգահեռը վաղուց ի վեր ընդունված է գիտության մեջ: Խեթա-լուվիական տեքստերում այդ աստվածությունը հանդես է գալիս խեթ. Tarḫuna, լուվ. Tarḫund, հիեր. լուվ. Tarḫu(n)t, լիկ. Trqñt ձևերով: Բացի վերը նշվածները, պահպանվել են նաև խաթական Taru, էտրուսկերեն Tarxna, Tarxu, Tarxi դիցանուններ: Այս դիցանվան հիմքում ընկած է խեթերեն tarḫ(u) –«հաղթել, հաղթանակել» բայը, որը առկա է հինանատոլիական և հնդեվրոպական այլ լեզուներում ևս²⁷³:

Ըստ Գ. Զահուկյանի, հայերենն առավել մոտ է ոչ թե վերոնշյալ ձևերին, այլ Topxon (Տորքոն) թրակյան անձնանվանը, և հայերենի անմիջական աղբյուրը պետք է համարել հավանաբար թրակերենը²⁷⁴:

Կարծում ենք, որ հայկական Տորքի մեկ այլ հավանական զուգահեռ էլ կարող է համարվել Մյուսիայի արքա Տելեփոսի որդի Տարքոնի անունը, որի նմանությունը խեթա-լուվիական Tarḫunt աստծո հետ քննարկվել է գիտության մեջ²⁷⁵: Խաթա-խեթական և լուվիական այս ամպրոպային Tarḫunt աստվածը պատկերագրության մեջ ներկայանում

²⁷⁰ Գ. Капанцян, ИАР, т, I, с. 266-327.

²⁷¹ Ն. Ադոնց, Երկեր, հատոր Ա, Տորք Աստված հին հայոց (էջ 79-85), Տարկուն հին հայերի մոտ (էջ 86-96), Երևան, 2006:

²⁷² Մ. Աբեղյան, Երկեր, հատոր Ա., Երևան, 1966, էջ 50-60:

²⁷³ В. Иванов, В. Топоров, Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974, с. 123-134.

²⁷⁴ Գ. Զահուկյան, Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, 1992 1, էջ 25:

²⁷⁵ Т. Гамкрелдзе, Иванов В., Индоевропейцы и индоевропейский язык, т. II с. 903, Ա. Պետրոսյան, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 52:

է մի ձեռքին խաղող, մյուս ձեռքին՝ հասկեր և համարվում պտղաբերության գործառնությունով օծոված ամպրոպային աստվածություն:

Ուշագրավ է, որ Ս. Բարխուդարյանի աշխատություններից մեկում, Խորհրդային Հայաստանի տարածքից գտնված կոթողների շարքում նկարագրվում է մի կոթող, որն, իր խոսքով, պահպանվել է թանգարանում (հավանաբար այդ ժամանակաշրջանում խոսքը վերաբերում է պատմության թանգարանին)։ «Կա մի կոթող, վորի մի կողմի վրա քանդակված յե մի մարդ, վերջինիս մի ձեռքին կա հասկերի մի փունջ, իսկ մյուս ձեռքին խաղողի վողկույզներ։ Ինչպես այդ քանդակված մարդու մարմնի ձևն ու տարազը, այնպես ել ձեռքին բռնած այդ բարիքները հար և նման են հեթիթական պտղաբերության աստծո տարածված քանդակներին, իսկ հեթիթները, ինչպես հայտնի յե, ծաղկած պետություն ունեյին յերկրորդ հազարամյակի կեսերում մեր թվականությունից առաջ»²⁷⁶։ Այս նկարագրությունն իսկապես տիպական է խեթա-լուվիական Խեփս, Խեփստ աստծո համար, սակայն Ս. Բարխուդարյանը, ցավոք, չի նշում, թե որտեղից է գտնվել կոթողը և գրքում տեղ գտած պատկերացանկում չի ներառված տվյալ կոթողի լուսանկարը²⁷⁷։

Վերադառնալով Գ. Ղափանցյանի՝ Tarku – Տորք զուգադրմանը՝ նշենք, որ նա հիմնականում ընդհանրացրել է նախորդ հեղինակների դիտարկումները։ Նա, մասնավորապես, նշում է, որ Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ վկայված Տորքը, որ Պասքամի որդին էր և Հայկի թոռը, վերակացու է կարգվում Հայաստանի հարավ-արևմտյան սահմանի վրա և դառնում Անգեղտան հիմնադիրը։ Գ. Ղափանցյանը գտնում է, որ պատմահայրը նրա «Անգեղ» մականունը սխալ է ստուգաբանում (որպես ան-գեղ՝ տգեղ) և այդ հատկանիշներն էլ վերագրելով Տորքին՝ կոչում է նրան «անգեղյան»։

Մ. Աբեղյանը ևս սա համարում է ժողովրդական ստուգաբանություն, Անգեղեայ մականունը մեկնաբանելով որպես՝ «Անգեղից սերված, Անգեղյան», իսկ Անգեղին համարում է հնագույն հայոց աստվածներից մեկը²⁷⁸։

Հայտնի է նաև, որ Աստվածաշնչում աքքադական անդրաշխարհի Ներգալ աստծո անունը թարգմանվել է Անգեղ։

Ն. Ադոնցը հնարավոր է համարում, որ Անգեղ անունը կապված է

²⁷⁶Ս. Բարխուդարյան, Խորհրդային Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանները, Յերևան, 1935, էջ 47-48:

²⁷⁷Մեր հարցումները և որոնումները Պատմության պետական թանգարանում ևս անարդյունք եղան, և տվյալ կոթողի մասին որևէ տեղեկություն, ցավոք, չկարողացանք ստանալ։

²⁷⁸Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա., Երևան, 1966, էջ 50-60:

«անգղ» թռչնի հետ²⁷⁹։ Գ. Զահուկյանը, հիմնվելով Ն. Ադոնցի տեսակետի վրա, գտնում է, որ հնարավոր է այս բառն ունենա հնդեվրոպական ծագում, *ank*—«ծռել» ձևից (*anko* - *lo* -> *անգղ*), որ նման է թռչնի կտուցի ձևին²⁸⁰։

Փաստորեն, Տորք Անգել անվանման Տորք բաղադրիչը կապվում է խեթա-լուվիական *Tarḫun*, *Tarḫund* աստծո անվան հետ, իսկ երկրորդ բաղադրիչը՝ Անգել, ստուգաբանվում է հնդեվրոպական **anko-lo*—«անգղ» բառով։

Գ. Ղափանցյանն իրավացիորեն նշում է, որ «այս դիցանունը տարածված էր թե՛ հյուսիսային Սիրիայում, թե՛ լիկիացիների, թե՛ կիլիկիացիների շրջանում» և ավելացնում, որ ուրարտական նմանատիպ աստվածություն վկայված չէ։

Սակայն, իր այս հոդվածից զատ, Գ. Ղափանցյանն իր «*Хауса-колыбель армян*» աշխատության մեջ կատարում է մի դիտարկում. նա հայկական Տարուբերան-Տուրուբերան՝ նահանգի անվանումը մեկնաբանում է որպես՝ «Տավրի ցեղեր» կամ «ցլին պաշտող ցեղեր»։

Բառի առաջին արմատը նա համարում է *tur* կամ *taur*, որ նշանակում է «ցուլ» կամ «եզ», իսկ երկրորդ արմատը մեկնաբանում խուռիական «տոհմ», «ցեղ» իմաստն ունեցող *ber* կամ *bir* բառով, որ հայերենում դարձել է «բերան»²⁸¹։

Այս ղափանցյանական դիտարկումը խիստ ուշագրավ է համարել Ս. Հարությունյանը և զարգացրել խաթական և խեթա-լուվիական *Taru*, *Tarḫu*, *Tarwan* դիցանունների և Խորենացու մոտ վկայված հայկական Տարբան, Տորք կամ Տուրք անունների ստուգաբանական կապին նվիրված իր դիտարկումներում²⁸²։

Ըստ նրա, Տարոն աշխարհը ժամանակին կապված է եղել փոքրասիական, մասնավորապես, խաթա-խեթական *Taru-Tarḫu* ամպրոպային աստծո պաշտամունքի հետ։ Եվ ղափանցյանական վերոնշյալ Տարուբերան-Տուրուբերան, որպես «ցլին պատկանող ցեղ», մեկնաբանությունը շատ հատկանշական է համարվել Ս. Հարությունյանի կողմից, քանզի հայտնի է, որ ամպրոպային աստվածությունների պաշտամունքին մշտապես ուղեկցում է ցուլը։ Եվ, ըստ Ս. Հարությունյանի, եթե հին հայկական Տորք կամ Տուրք անվան մեջ իրավացիորեն պահպան-

²⁷⁹Ն. Ադոնց, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 2006, էջ 87-88, նույնի Տարկուն հին հայերի մոտ, էջ 86-96։

²⁸⁰Գ. Զահուկյան, Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, 1992, 1, էջ 25։

²⁸¹Г. Капанцян, Хауса-колыбель армян, ИЛР, т. I, с. 222-223.

²⁸²Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 95-97։

վել է խեթա-լուվիական Տարխու, Տարքոս դիցանունը, ապա այդ դիցանվան վաղ շրջանի, կամ նախնական խաթական Taru ձևը պահպանվել է Տարաւն-Տարոն տեղանվան մեջ²⁸³։

Համաձայնելով Ս. Հարությունյանի դիտարկումների հետ, որոնք փաստում են Տարոն գավառի և Տուրուբերան նահանգի անվան ծագումը խաթա-խեթական Տարու, Տարխու աստծո անունից, այսուհանդերձ, առաջարկում ենք Տուրուբերան տեղանունը բխեցնել ոչ թե tuar, taur, tur հնչյունափոխման ենթարկված արմատից և ber կամ bir «տոհմ, ցեղ» իմաստով խուռիերեն արմատից, այլ Taru, Tarխu խեթա-խաթական դիցանունից և per/bir խեթա-լուվիական բառից, որը նշանակում է «տուն, բնակավայր», կրոնական ոլորտում՝ «աստծո տուն, տաճար»։ Հետաքրքրական է, որ Գ. Ղափանցյանը իր մեկ այլ հոդվածում ևս մոտավորապես նման եզրահանգում է արել, ի տարբերություն վերոնշյալ իր տեսակետի։ Իր հոդվածներից մեկում²⁸⁴ նա, անդրադառնալով խեթա-լուվիական լեզուներում հանդիպող ber/bir բառին նշում է, որ «տուն» իմաստով այն օգտագործվել է գրեթե ողջ Առաջավոր Ասիայում, Փոքր Ասիայում, ինչպես նաև, Վրաստանում, հետագայում, ըստ Գ. Ղափանցյանի, այս բառը իր սկզբնական նեղ՝ «տուն, ցեղ» իմաստից ստացել է ցեղանվան իմաստ։ Ինչ վերաբերում է Տուրուբերան անվանը, այս հոդվածում էլ, նա, ճիշտ է, ի տարբերություն նախորդի, անվան երկրորդ բաղադրիչը ստուգաբանում է խեթերեն և ոչ խուռիերեն ber բառով (ի դեպ խուռիերենում նման բառ չկա), սակայն այստեղ էլ նախապատվություն է տալիս տվյալ բառի իր վերականգնած առավել լայն՝ «ցեղ» իմաստին և Տուրուբերան նահանգանունը թարգմանում, ինչպես նախորդ հոդվածում, Տավրի ցեղեր՝ հոգնակի ձևով, որի եզակին է Tarber ձևը։ Այս ձևով նա ստուգաբանում է նաև հայկական Առբերանի, Քաջբերունի, Արմավիր և այլ տեղանուններ ու տոհմանուններ²⁸⁵։

Մենք, հաշվի առնելով այն ծավալուն և փաստարկված նյութը, որ բերում է Ս. Հարությունյանը Տարոնում, Տուրուբերանում խաթա-խեթական Taru, Tarխu ամպրոպային աստծո պաշտամունքի կենտրոններից մեկը լինելու առումով, առաջադրել ենք, ինչպես նշեցինք, հետևյալ վարկածը²⁸⁶։ Հնարավոր է հայկական Տարուբերան, Տուրուբերան տեղանունը ունենա խեթա-լուվիական ծագում և նշանակի՝ «Taru, Tarխu աստծո

²⁸³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 101։

²⁸⁴ Դ. Капанцян, К происхождению грузинского национального имени Kharthveli, ИАП, т. II, с. 45-52.

²⁸⁵ Նույն տեղում։

²⁸⁶ ՀՀ մայրական, Տուրուբերան տեղանունը խեթա-հայկական փոխառնությունների համատեքստում, Միջազգային գիտաժողով Հայկազունիներ, առասպել և պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 2013, էջ 80-82։

տուն, բնակավայր», որը կազմված է խաթա-խեթական Taru և խեթերեն per/parn- տուն, կացարան, ծխական իմաստով՝ «աստծո տուն» նշանակող բառերից²⁸⁷: Ի դեպ, այս կաղապարը՝ աստծո անուն+տուն հաճախադեպ է հանդիպում խեթական տեքստերում՝ թե՛ հնչյունագիր, թե՛ գաղափարագիր գրությամբ: Օրինակ, հանդիպում է šunaš per/parn- ձևը, որը նշանակում է «աստծո տուն» կամ ^DInaraš pá-r-na-, որը նշանակում է «Ինարայի տուն» (տաճար)²⁸⁸: Չնայած per/parn- բառի ուղղական-հայցական եզակին խեթական տեքստերում երբեք չի գրվել հնչյունագիր, սակայն կասկած չկա, որ ուղիղ ձևը per -ն է, որի ավելի հաճախ հանդիպող սեռական եզակին է parnaš, սակայն հանդիպում է նաև per[iaš] ձևը, իսկ տարընթերցումների տեղիք տվող տեքստերից մեկում առաջարկվել է pé-e-r-[a-an] ընթերցումը²⁸⁹: Ի դեպ, սեռականի կազմության – an հոլովակերտով ձևը նույնպես հանդիպում է խեթական, մասնավորապես, հին շրջանի տեքստերում, օրինակ, šunan, LUGAL-an, որոնք նշանակում են՝ աստծո, թագավորի և այլն²⁹⁰: Փաստորեն, հայկական Տարուբերան, Տուրուբերան նահանգանվան համար կարելի է վերականգնել խեթերեն Taru peran ձևը, որը նշանակում է «Taru աստծո տուն» (սեռական պատկանելության ցուցիչով):

Հարկ է նշել, որ միայն Տարոն կամ Տարուբերան, Տուրուբերան տեղանուններում չէ, որ առկա են զուգահեռներ խեթա-լուվիական լեզվական նյութի հետ, այլ Տարոնի կենտրոնը հանդիսացող Մուշը իր անվանմամբ ևս նման կապեր է հանդես բերում:

Հայոց Մուշ տեղանունը նույնացվել է Մուշեղ անձնանվան հետ²⁹¹, իսկ հայկական Մուշեղը ծագում է խեթական արքայանուն հանդիսացող Մուրսիլիսից²⁹²: Այս զուգահեռը լայն տարածում է ստացել և ընդունվում է նաև Գ. Ղափանցյանի կողմից²⁹³: Մուրսիլիսի անվան զուգահեռն է արևմտափոքրասիական Լյուդիայի (նրա կազմի մեջ մտնում են Մյուսիան և Մեոնիան) առասպելական արքա Մյուրսիլոսի անունը²⁹⁴: Փաստորեն, խեթական Մուրսիլիսի և լյուդիական Մյուրսիլոսի անունները պահպանվել են հայկական Մուշեղ անձնանվան մեջ, որն էլ, իր հերթին կապված է Տարոն գավառի կենտրոն հանդիսացող Մուշի անվան հետ:

²⁸⁷ Խեթերեն բառի ստուգաբանությունները տե՛ս Güterbock H.G., H.A. Hoffner, The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, vol. P, Chicago, 1997, p 278:

²⁸⁸ CHD, vol. P, p 278.

²⁸⁹ A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon, Leiden – Boston, 2008, p 666.

²⁹⁰ И. Фридрих, Краткая грамматика хеттского языка, Москва, 1952, с. 59.

²⁹¹ Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 117:

²⁹² Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Գ-Գ, Երևան, 1946, էջ 455:

²⁹³ Г.Капанцян, ИАР, т. I, Ереван, 1956, с. 332.

²⁹⁴ Ա. Պետրոսյան, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 55:

Վերևում մենք հիշատակեցինք Իլիականում վկայված Մյուսիայի արքա Տելեփոսի մասին, որի որդին էր Տարքոնը և հնարավոր համարեցինք այս վերջինիս համադրումը հայկական Տորքի անվան հետ:

Մյուսիայի արքա Տելեփոսի անունը կապվում է խեթական առասպելաբանության անհետացող – վերադարձող, զարնան զարթոնքի հետ կապված աստված Տելեփինոսի անվան հետ²⁹⁵, իսկ Մյուսիայի անվանումը հնարավոր է պահպանված է հայկական Մուշ տեղանվան մեջ: Հետաքրքրական է, որ խեթական վերոնշյալ Տելեփինոս անունը պահպանված է համարվում նաև Հայկական լեռնաշխարհով հոսող Տելեբոաս-Մեղրագետի անվան մեջ: Եվ պատահական չէ, որ Մեղրագետը սկիզբ է առնում Մշո դաշտի արևելյան մասից²⁹⁶: Սկզբնապես Գ. Ջահուկյանը մյուսիացիների, մուշկերի և Մուշ քաղաքի անունների զուգորդումը համարում էր պատահական նմանություն²⁹⁷, սակայն հետագայում նա ընդունում է, որ միասիացիների անունը պահպանվել է Մուշ տեղանվան մեջ²⁹⁸:

Ա. Պետրոսյանի կարծիքով ևս, Տարոն-Տարաւն անվանումը կարելի է համադրել խաթական ամպրոպի աստծո Taru անվան հետ, որը խեթերեն հաղորդվել է Tarawa- ձևով՝ դիցանուններին և տեղանուններին բնորոշ –ո- տարրը պարունակող ածանցով, և այս զուգադրումը կարող է օգնել բացահայտելու Տարոնի հնագույն բնակչության էթնիկական պատկանելության խնդիրը և կարծիք է հայտնում, որ դրանք կարող էին լինել «արևելյան մուշկերը»²⁹⁹: Իսկ «արևելյան» և «արևմտյան» մուշկերի էթնիկ պատկանելության և տեղաշարժերի հարցը առավել մանրամասն քննարկում է Ա.Քոսյանը և տեսակետ հայտնում, որ մուշկերն ու ուրումուները նախապես պիտի բնակվեին խեթական տերության քաղաքական ազդեցության ոլորտում³⁰⁰:

Ընդհանրացնելով վերը բերված նյութը՝ կարող ենք ասել, որ խաթական, խեթա-լուվիական և փոքրասիական Taru, Tarḫu, Tarku, Tarḫon դիցանունները պահպանվել են հայկական Տորք դիցանվան և Տարոն գավառի ու Տուրուբերան նահանգի անվան մեջ. վերջինս, ըստ մեր դիտարկումների, կարող է նշանակել «Տարու աստծո տուն»: Բացի այդ, հաշվի առնելով նաև Մյուսիա-միսիացիներ-խեթական Մուրսիլիս և լյուդիական Մյուրսիլոս անձնանունների և հայկական Մուշեղ անձնանվան ու Մուշ տեղանվան տարբեր հեղինակների կողմից դիտարկված լեզվա-

²⁹⁵Տե՛ս Т.Гамкрелдзе, В. Иванов, указ. соч., с.903:

²⁹⁶Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հատոր I, Երևան, 1978, էջ 417:

²⁹⁷Գ. Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, Երևան, 1970, էջ 58:

²⁹⁸Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, էջ 297:

²⁹⁹Ա. Պետրոսյան, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, էջ 52:

³⁰⁰Ա.Քոսյան, «Արևելյան» և «Արևմտյան» մուշկերի խնդիրը, ՊԲՀ, 1996, 1-2, էջ 218:

բանական հնարավոր կապերը, կարելի է ենթադրել, որ Տուրուբերան նահանգը, իր Տարոն գավառով և նրա կենտրոնը հանդիսացող Մուշ քաղաքով եղել է խեթա-լուվիական ժողովուրդների ազդեցության ոլորտում, կամ հանդիսացել հայ և խեթա-լուվիական էթնոսների շփման գոտի, ինչն իր արտացոլումն է գտել հայոց թե՛ հոգևոր-մշակութային ժառանգության, թե՛ տեղագրության և անվանաբանության մեջ:

Ավելին, հայտնի է, որ ըստ Մովսես Խորենացու, հայոց ազգածագման մեջ Տարոնը և Հարքը մեծ դերակատարում ունեցող տարածքներ են: Գ. Սարգսյանը, քննարկելով Խորենացու մոտ պահպանված երկու՝ Սեմ-Տարբանի (որի անունով կոչվել է Տարոն գավառը) և Հայկի մասին ավանդազրույցները, ինչպես նաև, Խորենացու վկայություններն այն մասին, որ Տարոնը և Հարքը Հայկյանների բնօրրանն են, որտեղից էլ այնուիհետև տեղի է ունեցել նրանց հետագա տարածումը, փաստում է, որ պատմահոր այս վկայություններն իրենց հիմնավորումն են գտնում Բ. ա. II հազարամյակի վերջի և Բ.ա. I հազարամյակի սկզբիսեպագիր աղբյուրներում տվյալ տարածաշրջանին վերաբերող նյութերով³⁰¹:

Հաջորդ աստվածությունը, որին անդրադարձել է իր այս աշխատության մեջ Գ. Ղափանցյանը, խեթական ^DAraš-ն է³⁰²: Գ. Ղափանցյանն օգտվելով այն ժամանակ իրեն հայտնի (այսօր արդեն բավականին հնացած) նյութերից, հենվելով Հ. Էիելովֆի դիտարկումների վրա, նրան համարում է «դաշտային, բուսականության հետ առնչվող աստվածություն»: Այս հատկանիշներից ելնելով՝ նա խեթական ^DAraš-ին համադրում է հայկական Արա Գեղեցիկի հետ, որը համարվում է մեռնող-հարություն առնող և բնության զարթոնքի հետ կապված աստվածություն³⁰³:

Ղափանցյանը խեթական ^DAraš-ին համադրում է նաև ուրարտական աղբյուրներում վկայված Ar'a աստծո, ինչպես և՛ արևելասլավոնական Յարիլոյի հետ: Ըստ Գ. Ղափանցյանի, խեթ ^DAraš-ն իր անունն ու հատկանիշներն է փոխանցել նաև հունական Արես աստծուն, որը հավանաբար սկզբնապես եղել է զարնան զարթոնքի հետ կապված աստվածություն և հետագայում միայն ձեռք բերել ռազմի աստծո հատկանիշներ:

Նախ անդրադառնանք խեթ. ^DAraš և ուրարտական դիցարանի Ar'a (arua) ղափանցյանական համադրմանը: Այս ուրարտական Ar'a

³⁰¹Մասնավորապես, Գ. Սարգսյանը այն կարծիքին է, որ Տարոնը և Ուրմե-Հարքը հայերի առաջին տեղաշարժից հետո հանդիսացել են նրանց սկզբնական բնակության վայրը (Գ.Սարգսյան, Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, ՊԲՀ, 1992, N 2-3, էջ. 27-50):

³⁰²Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 274-276.

³⁰³Գ. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1944: Արա Գեղեցիկի մասին տես նաև Ա. Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930:

դիցանվան մասին սեպագիր աղբյուրները սահմանափակ նյութ են տրամադրում, ինչը հնարավորություն չի տալիս պատկերացում կազմել այդ աստվածության կերպարի կամ գործառույթների մասին: Նա հայտնի է Վանի՝ Միերի դռան արձանագրությունից (Ք.ա. IX դ.), որտեղ հիշատակվում է իզական աստվածությունների շարքում և որին զոհաբերվում է մեկ ոչխար³⁰⁴:

Խեթական Araš և ուրարտական ^DAr'a համադրման առումով պետք է նշել, որ հիմքեր չկան ենթադրելու, որ նրանք երկուսն էլ բուսականության և բնության զարթոնքի հետ կապված, աստվածություններ են եղել, ինչպես հայկական Արան: Բանն այն է, որ խեթական ^DAraš-ն այսօր մեկնաբանվում է որպես օրենքի, իրավունքի հետ կապված աստվածություն: Նրա անունը բխում է հնդեվրոպական *ar-[^hé] «համապատասխանել» իմաստից, որը ծիսական առումով նշանակում է. «համապատասխանել դրվածքին, կանոնակարգին»: Նրա զուգահեռներն են հին հնդկերեն r̥^otá-«սուրբ օրենք», ավեստ. arēta, հին պարսկ. Arta-«իրավունք, սուրբ իրավունք և այլն»³⁰⁵:

Փաստորեն, ուրարտական դիցանվան հետ համադրման դեպքում առկա է թե՛ լեզվաբանական, թե՛ գործառութային առումով խնդիր, քանի որ մենք շատ սուղ տվյալներ ունենք ուրարտական Ar'a-ի մասին: Բայց խեթ. ^DAraš և հայկական Արայի համադրման դեպքում լեզվաբանական խնդիր չկա, իսկ գործառութային առումով էլ, ճիշտ է, հայկական Արան մեռնող-հարություն առնող աստվածություն է, սակայն Ա. Պետրոսյանի վերլուծությամբ հայկական Արայի անվան նախաձևը պետք է համարել *rē-to-, *ar(ē)- արմատը, որով, ինչպես նշվեց, կոդավորվում էին տիեզերական և սոցիալական կարգեր նշանակող բառերը³⁰⁶, և որոնք ընկած են խեթական ^DAraš աստվածության անվան հիմքում: Ըստ Գ. Զահուկյանի, Արայի անունը բխում է հե. *er- «շարժել, բարձրացնել», արմատի ձայնադարձային *jē ձևից կազմված դերբայական **rē-to- հիմքից՝ ուղղականում հատուկ անունների j-ի սովորական կորուստով և թեք հոլովների համաբանական «ի»-ով հիմքով՝ Արա, Արայի, և իր սկզբնային իմաստով պիտի նշանակեր «հարուցյալ, վեր կացած, հարություն առած»³⁰⁷:

Փաստորեն, երկու ուսումնասիրողներն էլ, մի փոքր տարբերությամբ, ընդունում են, որ հայկական Արա դիցանվան հիմքում ընկած է

³⁰⁴Ս. Զմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, էջ 26-27: Տե՛ս նաև B. Melukishvili, Ураартские клинообразные надписи, с. 145-147:

³⁰⁵Տե՛ս Гамкрелдзе Т., Иванов В., Индоевропейский язык..., с. 710.

³⁰⁶Ա. Պետրոսյան, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 105:

³⁰⁷Գ. Զահուկյան, Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, 1992, 1, էջ 18:

*rê-to- արմատը: Նույն արմատն է ընկած նաև, ինչպես նշվեց վերևում, խեթական^DAraš-ի հիմքում: Այս մեկնաբանությունները գալիս են հաստատելու Գ. Ղափանցյանի դիտարկման ճշմարտացիությունը³⁰⁸:

Ընդհանրապես, այլ հնդեվրոպական, մասնավորապես, հնդիրանական առասպելաբանություններում օրենքի, իրավունքի պահպանման գործառույթներով օժտված աստվածությունները ունենում են նաև արևի աստծո հատկանիշներ: Օրինակ՝ հին իրանական Միթրան, որի անունը մեկնաբանվում է հենց որպես «դաշինք, համաձայնություն», հանդես է գալիս նաև որպես Արևի աստված: Նա կերպարով և անվանապես հանգում է հնդիրանական դիցարանի վեդայական Mitrá-յին, որի անունը բխեցվում է հնդեվրոպական *mi-, *mei- արմատից (որի իմաստներն են՝ փոխադարձությունը, փոխանակումը, օրինաչափությունը, դաշինքը), և նա սկզբնապես Ավեստայում կապված է եղել դաշինքի և նրա պահպանման հետ³⁰⁹: Իսկ հին հնդկական Միթրան, որ բառացի նշանակում է «ընկեր», նույնպես հանդես է գալիս որպես դաշինքի երկրորդ մասնակից, և նրա հիմնական գործառույթը մարդկանց միավորումն է կոնկրետ սոցիալական կառույցում: Միթրան հետևում է մեղքերին և նրանց բացակայությանը, պատժում մեղքերի համար, նա տերն է ճշմարտության և ղեկավարում է մարդկանց սոցիալական և բարոյական նորմերն ու, Վարունայի հետ միասին, բարոյական կարգերի պահպանն է³¹⁰:

Այսինքն, հնդիրանական առասպելաբանության մեջ Միթրան և՛ իրավունքի, դաշինքի, բարոյական նորմերի պահպանման աստվածություն է, և հանդես է գալիս որպես արևի աստվածություն, որից բխում է նաև պտղաբերության գործառույթի առկայությունը նրա պաշտամունքում: Պտղաբերության և արևի պաշտամունքի գործառույթները առավել բնորոշ են արևմտյան միթրայիզմին, ինչպես նաև, նրանց ժառանգորդը հանդիսացող հայկական Միհրին: Այս ամենից կարելի է հնարավոր ենթադրություն անել, որ խեթական^DAraš-ը, որի անվան ստուգաբանությունը հնարավորություն է տալիս նրան վերագրել «իրավունքի և բարոյականության» հատկանիշներ, հնդիրանական ու արևմտյան Միթրայի և հայկական Միհրի նման կարող էր ունենալ նաև արևի և պտղաբերության աստծո գործառույթներ, ինչպես հայկական Արան է:Գ. Ղափանցյանը, ճիշտ է, նման վերլուծություններ չի կատարել իր հոդվածում, սակայն քննարկված նյութը ևս մեկ անգամ գալիս է հաստատելու նրա դիտարկման ճշմարտացիությունը:

³⁰⁸Գ. Ղափանցյանի հետ համակարծիք է նաև Վ. Խաչատրյանը, տե՛ս Վ. Խաչատրյան, ԼՀԳ, 1967, N 8, էջ 76:

³⁰⁹MHM m. II, c. 154, Mumpa.

³¹⁰MHM m. II, c. 157, Mumpa.

Գ.Ղափանցյանն իր այս հոդվածում անդրադառնում է ³¹¹Ša(w)uška խուռիական աստվածուհուն, որն ըստ նրա, հիշատակվում է Միտաննիում, Ուգարիտում, և հնարավոր է համարում, որ նրա պաշտամունքը տարածված է եղել նաև Հայկական լեռնաշխարհի Արմե և Շուբրիա երկրներում: Այս աստվածուհու պաշտամունքի արձագանքը հայերենում, ըստ նրա, հանդիսանում են մեր լեզվում պահպանված և հազվադեպ հանդիպող «շօշօկել» - «ծամածռվել, կոտրատվել, ծեքծեքել» բառերը, որոնք վկայված են Հովհան Ոսկեբերանի հայերեն թարգմանություններում: Ըստ Ղափանցյանի, այս վերոնշյալ բառերը արտահայտում են սիրո և պտղաբերության այդ աստվածուհու հիմնական հատկանիշները³¹¹: Նշված տեսակետը ընդունում է նաև Գ.Վարդումյանը³¹²:

Մենք, սակայն, վերլուծելով այս աստվածուհու կերպարը՝ եկել ենք այլ եզրահանգման³¹³: Նինվեի Շավուշկա աստվածուհու անվան վաղագույն վկայությունները հայտնի են Ուրի III դինաստիայի ժամանակաշրջանի տեքստերից, որտեղ նա հանդես է գալիս ³¹⁴ša-u₁₈-ša ni-nu-a^{ki} ձևով՝ էնլիլից ու Նինլիլից հետո³¹⁴: Նինվեի Շավուշկան Նինվեի Իշտարի խուռիական անվանումն էր, և նա կայծակի ու ամպրոպի աստծո՝ Թեշուբի հետ գլխավորում էր խուռիական դիցարանը³¹⁵: Նրա պաշտամունքը հետագայում տարածվում է Փոքր Ասիայում, Սիրիայում և հասնում մինչև Միջերկրականի ափերը: Շավուշկայի գլխավոր պաշտամունքային կենտրոններն էին Վերին Եփրատի շրջանում գտնվող Սամուխա քաղաքը, հյուսիս-արևմտյան Սիրիայի Խատտարինա, հյուսիսային Կիցցու-վատնայի Լավացանտիա և այլ քաղաքները³¹⁶:

Ասորեստանյան տեքստերից մեկում, որ վերաբերում է Նինվեի Իշտարին, վերջինս բնութագրվում է որպես Նինվեի թագուհի, Մեծ տիրուհի, պատերազմների տիրուհի, մեծ անգղ, որ որոշումներ է կայացնում և ճակատագրեր տնօրինում, ով ընտրում է հողեր, շատ հեշտասեր է, ով ղեկավարում է բոլոր քաղաքները, ով հրկիզում է իր թշնամիներին և ում համար հաճելի է աղոթել³¹⁷:

Գիտության մեջ քննարկվել է, որ Նինվեի Իշտարի կերպարը ծա-

³¹¹Г.Капанцян, ИАР, т. I, с. 281-282.

³¹²Г. Вардумян, Дохрестинские культы..., с. 71:

³¹³Հ.Հմայկյան, խուռիական ³¹⁴Ša(w)uš(k)a աստվածուհու անվան և կերպարի դրսևորումները հայկական առասպելական և լեզվական նյութերում, ՄՄԱԵԺ, հ. XVIII, Երևան, 2011, էջ 239-252:

³¹⁴J.G.Westenholz, The Old Akkadian presence in Nineveh: fact or fiction, Iraq, vol. LXVI, 2004, p. 10.

³¹⁵V. Haas, Geschichte der Hethitischen Religion, p. 346; W.G. Lambert, Ištar of Nineveh, Iraq, vol. LXVI, 2004, p. 35.

³¹⁶V. Haas, Geschichte der Hethitischen Religion, p. 346-347.

³¹⁷W.G Lambert, Ištar of Nineveh, p. 35.

գում է Նինվեի Շավուշկայից³¹⁸: Նինվեի Իշտարը, ըստ ուսումնասիրողների, հայ առասպելաբանության մեջ հանդիսացել է Շամիրամի նախատիպը: Ն. Ադոնցը գտնում է, որ Շամիրամն իր հոյակապ փառքի համար պարտական է «ոչ թե պատմական Շամմուրամաթի դժգույն ուրվականին, այլ հատկապես այնքան ժողովրդական աստվածուհի Իշթարին»³¹⁹: Ուշագրավ է, որ Շամիրամի մասին Մովսես Խորենացու մոտ պահպանված բնութագրումները գրեթե նույնական են վերը քննարկված տեքստում տրված Նինվեի Իշտարի բնութագրերին³²⁰: Մասնավորապես, հետևյալ տողերը համընկնում են Շամիրամի կերպարին. Իշտարը Նինվեի թագուհին է, այնպես, ինչպես հայկական առասպելում Շամիրամը, որ կոչվում է «Նինվեի թագուհի»: Իշտարը պատերազմների տիրուհի է, որ որոշումներ է կայացնում և ճակատագրեր տնօրինում: Հայկական առասպելում Շամիրամը, լսելով Արայի գեղեցկության մասին, *որոշում է* ամուսնանալ նրա հետ և, մերժում ստանալով, *պատերազմում է* Արայի դեմ ու կոտորում նրա գործը: Իշտարը բնութագրվում է որպես *հողեր ընտրող, շատ հեշտասեր, քաղաքներ հովանավորող և թշնամիներին հրկիզող*: Ըստ Խորենացու, Շամիրամը Վանի շրջակայքում *ընտրում է հողեր* և կառուցել տալիս Վան քաղաքն իր այգիներով ու դաստակերտներով: Խորենացին Շամիրամին բնութագրում է որպես *վաճառու* և այրասիրտ, նա *հաշվեհարդար է* տեսնում իր որդիների հետ և *կոտորում* բոլորին՝ ազատվում է միայն Նինվասը: Շամիրամի և Նինվեի Իշտարի բնութագրերի այս նմանությունները կարելի էր, միգուցե, բացատրել այն հանգամանքով, որ նրանք երկուսն էլ մայր դիցուհու կերպավորումներ են, և այս բնութագրումները բնորոշ են հեթանոսական դարաշրջանի բոլոր մայր աստվածուհիներին, որոնք հանդես են գալիս որպես դիցարանի գլխավոր աստծո կինը, մայր հողի տիրուհին, և որի հիմնական գործառույթներն են պտղաբերությունը, մարմնական սերը, քաղաքների հովանավորությունը, ռազմունակությունը և այլն³²¹:

Սակայն ստորև քննարկվելիք նյութը ցույց է տալիս, որ ոչ միայն Նինվեի Իշտար-Շավուշկան նկատելի հետքեր է թողել հայ առասպելաբանության Արա Գեղեցիկ և Շամիրամ առասպելային ձևավորման վրա, այլ նաև հնարավոր է, որ Արա Գեղեցիկի թռան՝ *Սոսանուէրի* անունը ստուգաբանորեն կապված լինի Նինվեի Շավուշկայի անվան հետ:

Սոսանվեր Անուշավանի մասին տեղեկություններ պահպանվել են

³¹⁸К.Вильке, Ту'амат-башти и богиня Ша(в)ушка ниневийская, Древний Восток, 5, Ереван, 1988, с. 23-24.

³¹⁹Ն.Ադոնց, Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 94:

³²⁰Մովսես Խորենացի, գիրք I, գլուխ ԺԵ, ԺԶ, ԺԷ, ԺԸ:

³²¹С. Токарев, Богиня-мать, МНМ, т. I, М., 1980, с. 179-180.

Խորենացու «Հայոց պատմության» Արա Գեղեցիկին և Շամիրամին նվիրված առասպելաչարքում³²²:

Ստանվեր Անուշավանը Արայան Արայի (Կարդոսի) որդին էր և, համապատասխաբար, Արա Գեղեցիկի թոռը: Արա Գեղեցիկի կերպարի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նա բազմաֆունկցիոնալ բնույթ ունի և օժտված է պտղաբերության, մեռնող-հարություն առնող աստծո, անդր-աշխարհի, ինչպես նաև ռազմի գործառույթներով³²³:

Արա Գեղեցիկի որդու՝ Արայան Արայի մասին հայտնի է, որ նա զոհվում է ռազմադաշտում, ինչը նրան դարձնում է ռազմական գործառույթների կրող, իսկ նրա որդի Սոսանվեր Անուշավանը օժտված է պտղաբերության գործառույթներով: Ըստ խորենացու, նրա պաշտամունքը կապված էր սոսի ծառի հետ³²⁴, իսկ ծառերի պաշտամունքը հին աշխարհում ամենուր կապվում էր պտղաբերության պաշտամունքին առնչվող, մեռնող-հարություն առնող աստվածությունների հետ: Ղ. Ալիշանը, հաշվի առնելով սոսի ծառերին Անուշավանի նվիրաբերումը և խորենացու բերած նրա բնութագրերը, որպես «շատահանձար յիր և ի բան» (շատ գործունյա հանձարախոս), նրան համադրելի է համարում հունական Ապոլոնի հետ, որի պաշտամունքում առանձնակի դեր ունի ծառապաշտությունը և որը երգահանության ու բանաստեղծության վարպետ էր: Ըստ Ղ. Ալիշանի, Ապոլոնը ևս կոչվել է Սոսյան, որի պատճառները առասպելաբանները չգիտեն³²⁵: Ապոլոնը պաշտվել է նաև որպես դեպի վեր նեղացող սյուն, հիացինտ, մոշենի, դափնի, կիպարիս, կաղնի, արմավենի և այլն³²⁶:

Հայկական հավատալիքներում այդ տիպի, այսինքն, պտղաբերության պաշտամունքին առնչվող կերպարներ են «Սամա Ծեր» էպոսի Փոքր Միերը կամ «Վիպասանքի» Արտաշեսի և Սաթենիկի որդի Արտավազը: Սոսանվերի մասին, բացի վերը նշվածից, խորենացին հայտնում է, որ նա կարողանում է Նինվասից (կամ Ջամեսեսից՝ Շամիրամի որդուց) բարեկամների օգնությամբ հետ ստանալ նախ մեր երկրի մի մասի կառավարումը, հետո ամբողջ երկրի իշխանությունը³²⁷:

Առասպելից պարզ չէ, թե ով է Սոսանվերի մայրը, սակայն մեզ հայտնի է, որ նրա հորը՝ Կարդոսին, Շամիրամը, Արա Գեղեցիկի նկատմամբ տածած սիրո պատճառով, կոչում է Արայան Արա և նշանակում է

³²²Մովսես Խորենացի, գիրք I, գլուխ Ի :

³²³ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս ՀՀ մայական, Հայաստանի «Ս. GUR-ը և Արա Գեղեցիկը, էջ 381-394:

³²⁴Մովսես Խորենացի, գիրք I, գլուխ Ի:

³²⁵ Ուրեմբ, չափք էին: Խախտողը լայն հեռանդուական կրոնը, էջ 127:

326 Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական գլուխը, էջ 127:

³²⁷Մովսես Խորենացի, գիրք I, գլուխ Ի:

երկրի գլխավոր: Վերջինս պատերազմում զոհվում է Շամիրամի հետ միասին: Փաստորեն, Արայան Արան Շամիրամի դաշնակիցն էր ու զինակիցը, ինչը թույլ է տալիս առաջադրել վարկած, որ Սոսանվերի մայրը, ըստ վերակազմության, հնարավոր է Շամիրամը լիներ (այս միտքը հիմնավորող այլ փաստարկներ կբերվեն ստորև):

Ինչպես արդեն նշվել է, գիտության մեջ տարածված է այն տեսակետը, որ Շամիրամի կերպարը ծագում է Նինվեի Իշտարից, վերջինս էլ՝ Նինվեի Շավուշկայից : Իշտարի կերպարը համադրելի է նաև կովկասյան ավանդազրույցների կենտրոնական կերպարի՝ Սաթանեյ-Սաթանայի հետ: Օրինակ, կաբարդինական հերոսուհու անունն էր Իշտար-Սաթանեյ³²⁸:

Կովկասյան Սաթանայի համարժեքն է հայկական ավանդույթում պահպանված Արտաշեսի կինը՝ ալանների արքայադուստր Սաթենիկը³²⁹, որի որդին էր Արտավազդը (հիշենք վերևում նշված Արտավազդի և Սոսանվերի համարժեքությունը): Կովկասյան տարբերակներում Սաթանա-Սաթանեյի որդու անունն է օս. Սոսլան, աղըղ. Սոսրուկո, աբխ. Սասըրըկվա, որոնք ծնվում են քարից՝ Սաթանայի գետային արկածի հետևանքով: Օրինակ, աղըղական տարբերակում Սաթանեյը գետում լվացք անելիս՝ տեսնում է մյուս ափին ծերունի հովիվ Սոսին, որը, ապշած նրա գեղեցկությունից, բեղմնավորում է առափնյա քարը. ծնված տղայի անունը դնում են Սոսրուկո: Կովկասյան տարբերակներում Սոսլան, Սոսրուկո և Սասըրըկվա անունները, ըստ ժողովրդական ստուգաբանության, նշանակում են Սոսի որդի³³⁰՝ համահունչ են Սոսանվերի անվանը: Այս անվանումների մեկ այլ զուգահեռը կարող է համարվել աղըղական առասպելներում առկա Սոուսըրըշ աստծո անունը, որը հանդիսացել է ինչպես երկրագործության, այնպես էլ անասնապահության հովանավոր աստվածություն³³¹ և հավանորեն կապված է եղել նաև արևի պաշտամունքի հետ³³²: Այսպիսով, համակարգելով վերևում նշվածը, ստանում ենք հետևյալ համադրումները.

³²⁸Ш. Инал-уна, Памятники абхазского фольклора, Сухуми, 1977, с. 52, прим. 1:Ա.Պետրոսյան, Արամի առասպելը, էջ 116:

³²⁹Ա.Պետրոսյան, Արամի առասպելը, էջ 112-116: Տ.Դալայան, Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ, ՊԲՀ, 2002, 2, էջ 191-213:

³³⁰Нарты, Адыгский героический эпос, М., 1974, с. 194.

³³¹В.Ардзинба, Нартский сюжет о рождении героя из камня, Древняя Анатолия, М, 1985, с.152.

³³²А.Лавров, Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев – Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М, 1959, с. 216.

Արայան Արա և Շամիրամ	Արտաշես և Սաթենիկ	Սաթանեյ և Սոս (աղղղ.)
Սոսանվեր Անուշավան	Արտավազդ	Սոսլան/Սոսրուկո/ Սասըրըկվա

Նկատենք նաև, որ Սոսանվեր նշանակում է «սոսու ընծայած» (կամ «սոսուն նվիրված»), իսկ կովկասյան Սոսլան, Սասըրըկվա տարբերակներում նրանց անվանումների ժողովրդական ստուգաբանությունը, որպես «Սոսի որդի», իմաստային առումով գրեթե նույնական են: Սոսանվերի անվան «նվեր, ընծա» իմաստի հետ ուշագրավ զուգահեռներ կարելի է նկատել խուռի-խեթական ժայռ-հերոսի՝ Ուլիկումմիի մասին առասպելում: Կումարբին՝ նրա հայրը, որ բեղմնավորելով ժայռը ծնում է Ուլիկումմին, խորհում է, թե ինչպես թաքցնի նրա գոյությունը, մինչև նրա մեծանալը և, հանձնելով նրան որպես «ընծա, նվեր» Իրսիիրա աստվածներին, պատվիրում է տանել որդուն դեպի Սև հողերը³³³, որոնք խորհրդանշում են անդրաշխարհը:

Սոսանվեր Անուշավանը իր ծնունդով չի կապվում ժայռի հետ, ինչպես կովկասյան առասպելների վերոհիշյալ հերոսները, կամ Ուլիկումմին, սակայն նա համարժեք է Փոքր Միերին և Արտավազդին՝ ժայռում փակված հերոսներին: Իսկ Ուլիկումմիի ծնունդը՝ ժայռի բեղմնավորման արդյունքում, գրեթե նույնական է կովկասյան ավանդազրույցների ժայռածին հերոսների հետ, որոնք անվանապես համահունչ են հայկական Սոսանվերին:

Հաջորդ հայ-կովկասյան-խուռիական զուգահեռը հետևյալն է. Սաթանայի մասին կովկասյան առասպելներում առկա է գետի ափից Սաթանայի և հովվի երկխոսությունը: Հայկական առասպելում Սաթենիկի և Արտաշեսի հանդիպումն ու երկխոսությունը ևս կայանում է գետի ափին: Այստեղ բացակայում է ժայռի սյուժեն, սակայն առկա է նրանց ափին: Այստեղ բացակայում է ժայռի սյուժեն, սակայն առկա է նրանց ափին: Այստեղ բացակայում է ժայռի սյուժեն, սակայն առկա է նրանց ափին: Բաժանող գետը, և նրանց որդին է Արտավազդը՝ ժայռին զամված հերոսը (որը համարժեք է Սոսանվերին, Սոսլանին):

Ուշագրավ զուգահեռ այս երկու՝ կովկասյան և հայկական սյուժեների հետ պահպանվել է նաև Ուլիկումմիի երգի տարբերակում, երբ Նինվեի Շավուշկան (որը համարժեք է Շամիրամին և Սաթանային) տեղեկանալով, որ Ուլիկումմին կռվելու է եղբոր հետ, գնում է ծովափ՝ երգով մեղմելու Ուլիկումմիի սիրտը³³⁴: Ակնհայտ է նույնությունը հայկականում՝ Արտաշեսի և Սաթենիկի գետափնյա երկխոսության, որում վեր-

³³³ В.Иванов, Луна, упавшая с неба. с. 128.

³³⁴ V. Haas, Geschichte der Hethitischen Religion, S. 90. H. Hoffner, Hittite Myths, Atlanta, p.

ջինս խնդրում է ազատել գերված եղբորը: Իսկ ժայռի մոտիվը առկա է կովկասյան տարբերակում: Փաստորեն, հայկական առասպելում պահպանված «եղբոր համար խնդրելու մոտիվը» բացակայում է կովկասյանում և առկա է խուռիական տարբերակում:

Խուռիական Ուլլիկումմին համարվում է ֆալլիկ աստվածություն, որը սակայն առնչվում է ոչ թե բուն պտղաբերությանը, այլ կույր, անկառավարելի կրքին³³⁵: Ի դեպ, խելահեղությունը, դիվականությունը և կերպարի երկփեղկվածությունը բնորոշ է նաև ժայռում փակվող կամ այդ պաշտամունքին առնչվող մյուս կերպարներին (օրինակ հայկական Արտավազդին, «Սասնա Շեր» էպոսի Փոքր Մեերին, կովկասյան Սոսլանին և Սոսրուկոյին³³⁶, որոնք համարվեց են խուռիական Ուլլիկումմինին):

Վերադառնալով Սոսանվերին՝ ներկայացնենք այդ անվան ստուգաբանության մեր վարկածը: *Սոսանուէր*-ի առաջին *saws* արմատը, որը հետագայում դարձել է *sōs*, Ա. Պետրոսյանի բանավոր հաղորդմամբ, հնարավոր է համարվեց լինի Շավուշկայի անվանը: Բանն այն է, որ մ.թ.ա. III հազ. վերջում Ուրի III դինաստիայի աղբյուրներում պահպանված Շավուշկա աստվածուհու վաղագույն վկայված ձևն է *ša-u₁₈-ša*, ինչը կարելի է բացատրել նրանով, որ *Ša(w)uška* անվան մեջ *k/ga* վերջավորությունը նվազեցուցիչ մասնիկ է³³⁷: Այստեղից բխում է, որ Շավուշկայի անվան արմատը *saws*-ն է, որը կարելի է համադրել Սոսանվերի անվան նախնական *saws* բաղադրիչի հետ: Հետևաբար, հնարավոր չէ՞ արդյոք Սոսանվերի անունը մեկնաբանել որպես «Շավուշկայի(ն) նվեր, ընծա», մի գուցե նաև որդի: Սա լրացնում է վերը ներկայացված մեր կարծիքն այն մասին, որ Սոսանվերի մայրը կարող է լինել Շամիրամը, իսկ Նինվեի Շավուշկայի (Իշտարի) և Շամիրամի հատկանիշների ընդհանրության մասին մենք խոսել ենք վերևում: Ուլլիկումմինի մասին երգում էլ եղբոր համար խնդրում է հենց Նինվեի Շավուշկան³³⁸:

Այս աստվածուհին գլխավորում է «բաբելական խուռիների» դիցաբանը, իսկ Կիցցովատնայում նա հանդես է գալիս արական աստվածությունների շարքում՝ կայծակնային թեշուքից, Կումարբից և էայից

³³⁵ И.М. Дьяконов, Архаические мифы Востока и Запада, М., 1990, с. 141.

³³⁶ Ա.Պետրոսյան, Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, ՊԲՀ, 2006, 2, էջ 283:

³³⁷ К.Вильке, Tu'amam-bashmu u boginya Ša(w)ušk(a) ниневуйская, с. 23-24, и прим. 3. J.G. Westenholz, 2004, p. 10. I. Wegner, Der name der Ša(w)uška, Studies on the Civilizations and Culture of Nuzi and the Hurrians, Winona Lake, Maryland, 1995, p. 117-119.

³³⁸ V. Haas, Geschichte der Hethitischen Religion, S. 90; H. Hoffner, Hittite Myths, p. 56.

հետո³³⁹։ Նինվեի Շավուշկան օժտված է նաև ռազմական հատկանիշներով³⁴⁰, որոնք հատուկ էին Շամիրամին ևս։

Շավուշկայի անվան մի շարք ստուգաբանություններ են առաջարկվել, որոնք քննարկելով և վերլուծելով, Ի. Վեգները եկել է այն եզրակացության, որ առավել հավանական է նրա անվան բխեցումը խուռիերեն *šavoši* ածականից՝ կազմված *ša(v)=o-š* ածականակերտ վերջավորությունից։ Նա *šavoši* ածականը առաջարկում է թարգմանել «երևելի, բացառիկ, մեծ, վեհ, վեհանձն, հզոր, ուժեղ»³⁴¹։ Ի դեպ, այս հատկանիշները կարող են բնութագրական լինել նաև Սոսանվեր Անուշավանի տիպի աստվածությունների համար։

Սոսանուէրի անվան ծագումը խորենացու մոտ կապվում է սոսի ծառանվան հետ³⁴²։ Ըստ Հր. Աճառյանի *սօս*-ը «ի» հոլովման բառ է, «անտառային բարձր ծառ, չինար»։ Այն ստույգ ստուգաբանություն չունի, հանդիպում է V դարի պատմագրությունից սկսած, «սոսանուէր» նշանակում է «հին Հայոց Սօսեաց սրբազան անտառին ձօնուած», իսկ *սօս*՝ փոխաբերական իմաստով նշանակում է «պերճ, հպարտ, սեգ»³⁴³։ Գրեթե նույն իմաստով է *սօս* ածականը գործածված Անկանոն Գիրք Հին Կտակարանացում տեղ գտած «Տեսիլ Ենովթայ Արդարոյն»-ում, ուր այն հանդիպում է հետևյալ նախադասության մեջ. «Եւ ահա ի վերայ ծովուն արծուի մի սօս և բարձրաթիչ, ութ թեւք և երեք գլուխք ի վերայ նորա, և կայր ի վերայ ջուրք ծովուն և դիտէր ընդ հարաւ ...»³⁴⁴։ Այստեղ *սօս* բառը դարձյալ կարելի է մեկնաբանել որպես «սեգ, հպարտ»։ Ի դեպ, այս հայերեն ածականը գրեթե նույնական է խուռիական *šavoši* «երևելի, բացառիկ, մեծ, վեհ և այլն» ածականի հետ։

Ալիշանը, խոսելով սոսի ծառի պաշտամունքի տարածվածության մասին հայերի շրջանում, հղում է ջուղայեցի մի վարդապետի, որը գրել է. «մեծամեծ ծառոցն համբուրեն, եթե Սուրբ կայ ի վերայ», և նշում, որ մինչև այժմ էլ այդ մեծամեծ ծառերի գտնված վայրերում կան նաև դրանց չափից ավելի պատվի արժանացնողներ³⁴⁵։

šavoši խուռիական ածականը, որ նշանակում է «երևելի, բացառիկ, մեծ, վեհ, վեհանձն, հզոր, ուժեղ», կարող է հիմնականում բնութագրա-

³³⁹ I. Diakonoff, Evidence of the Ethnic Division of the Hurrians, Studies on the Civilizations and Culture of Nuzi and the Hurrians, Winona Lake, Indiana, 1981, p. 87.

³⁴⁰ V. Haas, Geschichte der Hethitischen Religion, S. 352.

³⁴¹ I. Wegner, Der name der Ša(w)uška, S. 117-119.

³⁴² Մովսես Խորենացի, գիրք I, գլուխ Ի։

³⁴³ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, IV, Երևան, 1979, էջ 290։

³⁴⁴ Անկանոն Գիրք Հին Կտակարանաց, Վեներիկ, Ս. Ղազար, 1896թ. («Թանգարան հին և նոր նախնեաց» Ա), էջ 378։

³⁴⁵ Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավատքը..., էջ 43։

կան լինել նաև այնպիսի բարձր և մեծ ծառերի համար, ինչպիսիք են սոսին, բարդին: Կարելի է ենթադրել, որ հայերեն փոխաբերական իմաստով գործածված *սոս* բառը, որ նշանակում է «պերճ, հպարտ, սեգ» ծագած լինի խուռիական վերոնշյալ *šavoši* ածականից: Հնարավոր է, որ *սոսի* բուսանունն էլ ծագած լինի այս ածականից՝ հաշվի առնելով այդ վիթխարահասակ և սեգ ծառերի արտաքին բնութագրի նույնությունը խուռիերենում և հայերենում առկա ածականների հետ: Բուսանունները հաճախ են իրենց անվանումը ստացել գունային, որակական և արտաքին հատկանիշների արդյունքում:

Հետաքրքրական է, որ ուրարտական ժամանակաշրջանում ևս սոսի ծառը հնարավոր է ունեցած լինի հատուկ պաշտամունքային դեր՝ համարվելով Խալդի աստծո սրբազան ծառ: Բացի այդ, ուշագրավ է նաև հիմնականում Խալդի աստծուն նվիրված ուրարտական պաշտամունքային կառույցների՝ «սուսիների» անվանական նմանությունը սոսի բուսանվանը: Ուրարտական պատկերագրության մեջ «սրբազան ծառի» սիմվոլիկ պատկերումները Պ. Կալմայերին հանգեցրել են այն եզրահանգման, որ դրանց մի տեսակը հնարավոր է հայկական սրբացված սոսի ծառերի նախատիպը լինել³⁴⁶: Այս առումով ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ հայերենում առկա է նաև «սոս» ստույգ ստուգաբանություն չունեցող բառը, որը նշանակում է «պայծառ գույնով» և որը Նոր հայկազյան բառարանում ենթադրաբար բխեցվում է «սոսի» բուսանունից՝ «Թերևս ի գոյն սպիտակ կաղամախի»³⁴⁷, ինչը շատ հավանական կարող է լինել, եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ այլ հին արևելյան մշակույթներում, մասնավորապես, օրինակ աքքադերենում՝ «մաքուր, փայլուն ծառ» հասկացությունը համարժեք է «սրբազան ծառ» հասկացությանը³⁴⁸: Այսինքն, սոսին իրավամբ կարող էր հնուց ի վեր Հայկական լեռնաշխարհում պաշտվել որպես սրբազան ծառ, որն անվանապես հնարավոր է ծագել է վերոնշյալ խուռիական ածականից, իսկ պաշտամունքով տարբեր ժամանակաշրջաններում առնչվել է Շավուշկա, Խալդի, Սոսանվեր աստվածություններին:

Սակայն սա ընդամենը վարկած է, որ նպատակ ունի լեզվաբանների ուշադրությունը հրավիրել այս նմանությունների վրա: Ի դեպ, այդ

³⁴⁶Պ. Кальмeyer, Символ Халди, ДВ 4, Ереван, 1983, с. 184: Ի դեպ, ոչ միայն սոսի ծառերի արծազանքն է ըստ Կալմայերի պահպանվել ուրարտական պաշտամունքում, այլ նաև պաշտամունքային աշտարակածև ուրարտական շինությունների և Խորենացու ու Բուզանդի մոտ հիշատակված Արայի դին աշտարակին դնելու փաստի հետ ևս որոշակի նույնություններ է դիտարկում, նույն տեղում, էջ 188, որսմ. 22:

³⁴⁷Հր.Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 4, էջ 290:

³⁴⁸Г. Комороци, К символике дерева в искусстве древнего Двуречья, Древний Восток и мировая культура, Москва, 1981, с. 50-51.

համադրումներն առավել խոսուն են դառնում վերևում քննարկված առասպելաբանական նյութի համատեքստում:

Բացառված չէ նաև, որ սոսի ծառը կարող է հենց Շավուշկա աստվածուհու մարմնավորումներից մեկը լինել, քանզի հայտնի է, որ մայր աստվածուհիները, այդ թվում նաև Շավուշկան, հանդես են եկել տարբեր ծառերի կերպավորումներով: Ինչ վերաբերում է խուռիերենից ուրարտերենի միջնորոգությամբ կամ խուռիերենից ուղղակի հայերենին անցած փոխառության հնարավորությանը, ապա գիտության մեջ քննարկվել են նման մի շարք զուգահեռներ:

Մեկ այլ հնարավոր զուգահեռ Սոսանվերի անվան հետ դարձյալ տանում է դեպի՝ այս դեպքում խուռի-միտաննիական իրականություն. այն կարելի է համադրել Միտաննիի հնդարիական արքայատոհմի Պարսադատտարի որդի՝ Սաուսադատտար-Սաուստատարի անվան հետ (Ք.ա. XVդ. երկրորդ կես): Հնարավոր է, որ վերջինիս հայերեն տարբերակն է Սոսանվեր³⁴⁹: Sa-uš-sa-ta-(at-)tar (Ալալախից վկայված ձևը) և Sa-uš-ta-at-tar (Նուզիից) արքայանունը ստույգ ստուգաբանություն չունի: Նրա համար առաջարկվել է հնդիրանական *sau-kšatra- ստուգաբանությունը, որը նշանակում է «ում պատկանում է լավ իշխանությունը», ինչն այնքան էլ հավանական չի համարվել³⁵⁰: Ակնհայտ է անվան երկրորդ բաղադրիչի հնդիրանական լինելը (սկտ. *dātar-*), սակայն անվան առաջին մասը՝ sa-uš-sa, վերջնականապես ստուգաբանված չէ: Վերոնշյալ երկու անվանաձևերից առավել հին է համարվում Sa-uš-sa-ta-(at-)tar-ը³⁵¹: Հաշվի առնելով Շավուշկա աստվածուհու պաշտամունքի վաղեմությունը և տարածվածությունը հյուսիս-արևմտյան Սիրիայում, Կիցցովատնայում, Վերին Եփրատի շրջանում, որոնք գտնվում էին խուռի-միտաննիական պետության ազդեցության ոլորտում, չի՞ կարելի արդյոք ենթադրել, որ Սաուսադատտարի՝ Միտաննիի արքայատոհմի թագավորի անունը ինչ-որ կերպ կապված լիներ այս դիցանվան հետ՝ նշանակելով օրինակ՝ «Շավուշկայի տված, նվիրած»՝ անվան երկրորդ

³⁴⁹Ի դեպ, Սաուսադատտար-Սոսանվեր համապատասխանությունը չի կարելի դիտել որպես պատահական նմանություն, քանի որ ըստ Ա. Մովսիսյանի, Միտաննիի արքայատոհմի և Հայկազուն նահապետների ու արքաների ցանկում առկա են մի շարք անվանական համապատասխանություններ՝ Պարատտունա-Պարետ, Վասաշատտա-Վաշտակ (տես Մովսիսյան Ա., Միտաննիի արքաները Հայկազուն նահապետների և արքաների ցանկում, Երիտասարդ արևելագետների հանրապետական 20-րդ գիտական նստաշրջանի թեզիսներ, Երևան, 1999, էջ 25-27):

³⁵⁰Լ. Diakonoff, Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos, *Orientalia*, vol. 41, fasc 1, 1972, S. 102, Nr. 5.

³⁵¹M. Mayrhofer, Die Arier im Vorderen Orient – Ein Mythos? mit einem bibliographischen Supplement, Wien, 1974, S. 25-26, 6.3.5.

բաղադրիչի համար ենթադրելով հնդիրանական արմատ³⁵²։ Նման դիցանվանակերտ անձնանունների բազմաթիվ օրինակներ հայտնի են թե խուռիական, թե հնդիրանական անձնանուններում։ Իսկ Շավուշկայի պաշտամունքի տարածվածության մասին այս տարածաշրջանում վկայում է, ըստ Ֆ. Հաագի, տեքստերում պահպանված հետևյալ դարձվածքը. «խուռիական աշխարհի բոլոր լիժար աստվածուհիները» (խոսքը Շավուշկայի մասին է)³⁵³։ Փաստորեն, հայկական Սոսանվերի անունը կարող է համարվել նաև այս հնդարիական անձնանվան տեղական դրսևորումը։

Եզրակացություններ.

ա. Սոսանվերի անունը համահունչ է կովկասյան առասպելների ժայռածին հերոսների՝ Սոսլան, Սոսրուկո, ինչպես նաև կովկասյան պտղաբերության Սոուսըրըշ աստծո անվանը։

բ. Սոսանվերը, որպես պտղաբերության գործառույթներով օժտված կերպար, համարժեք է ժայռում փակված Արտավազդին և Փոքր Մհերին, ինչպես և կովկասյան ժայռածին հերոսներին և խուռիական Ուլլիկումիին։

գ. Ըստ վերակազմության՝ Սոսանվերի մայրը առասպելում կարող է լինել Շամիրամը։

դ. Նինվեի Շավուշկա-Իշտարը նախատիպ է հանդիսացել Շամիրամի կերպարի համար և տիպաբանական ընդհանրություններ ունի վերջինիս հետ։ *Սոսանուէրի* անվան *saws* արմատը հնարավոր է համադրել Նինվեի Շավուշկայի անվան վաղագույն վկայված *sausa* ձևին։ Եվ Սոսանվեր կարող է նշանակել «Շավուշայի նվեր, կամ Շավուշային ընծայված»։ Հնարավոր է հայերեն «սօս» ածականը, որ նշանակում է «պերճ, հպարտ, սեզ» ծագումնաբանորեն հանգում է խուռիերեն *šavoši* «երևելի, բացառիկ, մեծ, վեհ, վեհանձն, հզոր, ուժեղ» ածականին, որոնցից էլ, ամենայն հավանականությամբ, ծագել է հայերեն «սօսի» բուսանունը։

ե. *Սոսանուէրի* անվան *նուէր* բաղադրիչը իր զուգահեռն ունի խուռիական Ուլլիկումիի առասպելաշարում, որտեղ ակնարկվում է վերջինիս՝ որպես «նվեր» հանձնելու մասին (տե՛ս վերը)։ Մյուս կողմից, Ուլլիկումիի մասին առասպելը սյուժետային ընդհանրություններ ունի Արտաշեսի և Սաթենիկի ու կովկասյան ժայռածին հերոսների՝ Սոսլան-Սոսրուկոյի մասին պատմող առասպելաշարքերի հետ, վերջիններս էլ անվանապես համարժեք են հայկական Սոսանվերին։

³⁵² Հ. Մարտիրոսյանը մեզ տեղեկացրեց, որ տարիներ առաջ ինքն էլ է հանգել նման եզրահանգման։

³⁵³ V. Haas, Geschichte der Hethitischen Religion S. 346-347.

գ. *Սոսանուէրի* անվան հնարավոր զուգահեռը կարող է լինել Միտաննիի հնդարիական արքայատոհմի Sa-uš-sa-ta-(at-)tar անձնանունը, որը ստուգաբանորեն նույնպես կարող է կապված լինել ša-u₁₈-ša խուռիական դիցանվան հետ:

Ի մի բերելով վերոհիշյալ կապերը՝ կարելի է եզրակացնել, որ խուռիական Ուլլիկումմիի, կովկասյան Սաթանեի և նրա որդիների, հայկական Արտաշես-Սաթենիկ և Արտավազդի, Արա Գեղեցիկ և Շամիրամի առասպելության հատկապես երրորդ հերոսի՝ Սոսանվեր Անուշավանի մասին պատմող առասպելներում առկա են մի կողմից անվանակերպարային, մյուս կողմից՝ սյուժետային ակնհայտ ընդհանրություններ, որոնք կարող են վկայել կամ այս առասպելների և նրանց գլխավոր կերպարների ծագման մեկ ընդհանուր աղբյուրի, կամ նրանց ձևավորման ընդհանուր միջավայրի մասին: Թե երբ և որտեղ դա կարող էր տեղի ունենալ, այսօր միանշանակորեն չի կարելի ասել: Նշենք միայն, որ Սաուսադատտարը, որն անվանապես համարժեք է Սոսանվերին, թագավորել է XV դարի կեսին, այսինքն այն ժամանակ, երբ Միտաննին Առաջավոր Ասիայի ազդեցիկ պետությունն էր, քանզի նրա իշխանությունը տարբեր ժամանակաշրջաններում տարածվում էր Առաջախայի, Աշշուրի, Հյուսիսային Սիրիայի երկրների, Կիցցուվատնայի, Վերին Եփրատի երկրների և Հայկական լեռնաշխարհի մի մասի վրա³⁵⁴: Եվ հենց այս շրջաններում էլ, ինչպես տեսանք վերևում, մեծապես տարածված էր Շավուշկա դիցուհու պաշտամունքը, որն այդքան զգալի ազդեցություններ է թողել այս առասպելության ձևավորման վրա: Միգուցե հենց այս ժամանակաշրջանում էլ ձևավորվել են այս առասպելության նախատիպերն ու սյուժեները, որոնք հատվածաբար պահպանվել են խուռիական, հայկական և կովկասյան առասպելներում:

Հաջորդ աստվածությունը, որ Գ. Ղափանցյանը քննարկել է, խեթական և խուռիական ^DHebat դիցուհին է: Նրա անունը Գ. Ղափանցյանը ընթերցում է Hepit կամ Hīpīt ձևով: Այն խեթական սեպագիր տեքստերում հանդես է գալիս Hebat, Heba կամ Hiba ձևերով:

Գ. Ղափանցյանը, քննարկելով խեթա-խուռիական, ինչպես նաև, ուշ խեթական ժամանակաշրջանում գտնված տեքստերում տարբեր ձևերով վկայված այս աստվածուհու անվանումը, փաստում է, որ նա հնագույն փոքրասիական մայր աստվածուհի է, որ մասնավորապես պաշտվել է խեթերի և խուռի-միտաննեցիների դիցարանում³⁵⁵: Նա գտնում է, որ այդ դիցանունը, որպես ածական անուն, պահպանվել է հին

³⁵⁴ Հ.Ավետիսյան, Հայկական լեռնաշխարհը և Հյուսիսային Միջագետքի պետական կազմավորումների քաղաքական պատմությունը մ.թ.ա XVII-IX դդ., Երևան, 2002, էջ 41:

³⁵⁵ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 276.

հայերենի «հպիտ, հըպիտ, հտպիտ» բառերում, որոնք նշանակում են միմու, ծաղրածու, կամ դրանցից կազմված բայերում՝ «հըտպտիմ, հտպտեմ», որոնք նշանակում են «մեղկություն, զարդք, սեթևեթք»³⁵⁶։ Այս միևնույն տեսակետն է հայտնել նաև Ն.Մարտիրոսյանը³⁵⁷։ Չմանրամասնելով նշենք, որ Գ.Ղափանցյանը իր այս տեսակետի իրավացիությունը հաստատող փաստարկ է համարում այն, որ հայերենը իր դասական շրջանում չի պահպանել վերոնշյալ աստվածուհու անունը, որպես դիցանուն, ինչին հավանաբար, խանգարել է իրանական ազդեցությունը կամ քրիստոնեությունը։ Եվ հայերենի բառապաշարում այս դիցանվան պահպանված ձևերը, որպես ածականներ կամ ածականակերտ բայեր, նպաստում են ^dHēbat աստվածուհու ճշգրիտ բնութագրերի վերականգնմանը։ Նա իր այս վերականգնումը համարում է պատմականորեն արդարացված, քանի որ Մեոնիայից պահպանված հիմներում ի հայտ է գալիս «mētēr Hipta» աստվածուհին որպես Ջևա Սաբաձիոսի կին։ Իսկ Սաբաձիոսի անունը, ըստ Ն. Մառի, հայերին է անցել որպես «աստուած» բառ³⁵⁸։ Ղափանցյանի կարծիքով, հին հայերը պահպանել են այս երկու ^dHēbat և Սաբաձիոս անվանումները որպես հասարակ անուններ։ Ինչ վերաբերում է Սաբաձիոս դիցանունից հայերեն «աստուած» բառի բխեցմանը, ապա մենք դրան կանդրադառնանք ստորև։ Նշենք միայն, որ Ն. Մառի այս տեսակետը վիճարկվել է մի շարք ուսումնասիրողների կողմից։ Եվ ինքը՝ Գ.Ղափանցյանն էլ սույն աշխատության տողատակում կասկածի է ենթարկում այս զուգահեռը։ Ինչ վերաբերում է Ղափանցյանի վերոնշյալ այն տեսակետին, որ ^dHēbat-ի անունը պահպանվել է հայերենի բառապաշարի «հպիտ, հտպիտ, հըտպիտ, հտպտանք, խտպտանք» և այլ բառերում, հարկ է նշել, որ այնքան էլ հավանական չէ։

Իհարկե, կարելի է ընդունել, որ վերոնշյալ հատկանիշները՝ «պջրանք, պաճուճանք, մեղկ, խենեշ, շփանալ, սեթևեթք», բնութագրական կարող են լինել ընդհանրապես հին արևելյան «մայր աստվածուհիների» կերպարի համար, քանի որ նրանք, բացի դիցարանի գլխավոր աստծու զույգը լինելուց, իրենց մեջ ներառում են բազում գործառույթներ, այդ թվում, պտղաբերության հետ կապված, մարմնական սիրո հատկանիշներ։ Հայտնի է, որ հին արևելյան մայր աստվածուհիների տաճարներում տարածված էր տաճարային պոռնությունը, և այս առումով բացառություն չէ նաև հայոց մայր աստվածուհի Անահիտը, ինչի

³⁵⁶Г. Капанцяи, ИАР, т. I, с. 278-279.

³⁵⁷Ն.Մարտիրոսյան, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության, ՊԲՀ, 1972, 2, հ. 2, էջ 175:

³⁵⁸Н. Марр, Бог Σάβάζιος армян. Известия Императорской Академии Наук, С.-Петербург (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.Peterburg), 1911, VI серия, т. 5.1, с. 759-774.

մասին վկայություններ պահպանվել են հին մատենագրության մեջ:

Գ. Վարդումյանը լիովին ընդունում է Գ. Ղափանցյանի տեսակետը նշելով, որ այս տիպի աստվածություններին բնորոշ մի շարք տիպիկ կանացի գծերը իրավամբ կարող էին, կերպարների վերահմաստավորման արդյունքում, ներկայանալ հայերենում վերոնշյալ մակդիրներով³⁵⁹:

Սակայն, մեր կարծիքով, բերված փաստարկները հիմնավոր և բավարար չեն, մասնավորապես, լեզվաբանական առումով³⁶⁰: Գ. Ղափանցյանն այդ աստվածուհու անունը, ինչպես նշեցինք, ընթերցում է *Heṛīt*, *Hīrīt*, բացի այդ, խեթական հիերոգլիֆիկ արձանագրություններում և ավելի ուշ շրջանի Մեոնիայից գտնված հունական արձանագրություններում այն ի հայտ է գալիս *Ḫīpatu* կամ *Ḫa-pa-to* ձևերով: Պարզ չէ, թե ո՞ր ձևից և ո՞ր ժամանակաշրջանում վկայված ձևից է Գ. Ղափանցյանը համարում փոխառված հայերեն բառաձևերը, քանի որ խեթական, հիերոգլիֆիկ խեթերեն և առավել ևս հունական արձանագրությունները միմյանցից բաժանված են դարերով, ու տվյալ աստվածուհու անունը ենթարկվել է տարբեր հնչյունափոխությունների: Բացի այդ, հայերեն բառն էլ ստույգ ստուգաբանություն չունի³⁶¹:

Կարծում ենք, այս զուգադրման համար անհրաժեշտ է լուրջ լեզվաբանական քննություն:

Այսուհանդերձ, անդրադառնանք *Ḫebat* աստվածուհուն և նրա հատկանիշներին: Նա հանդես է գալիս (*Ḫebat*, *Ḫeba*, *Ḫipa*) ձևերով, պաշտամունքային հիմնական կենտրոնն էր Խալպա՝ այժմյան Հալեպ քաղաքը: Նա խուռի-միտաննիական ու խեթական դիցարանների գլխավոր աստվածուհին է և Թեշուբի՝ կայծակի և ամպրոպի աստծո կինը: Նրա անունն առաջին անգամ հիշատակվում է երևյալի դիցարանում՝ *Ḫa-a-ba-du* ձևով:

Սեպագիր աղբյուրներում այն ի հայտ է գալիս Բ.ա. I հազ.՝ *Ḫi-pa-tu* ձևով: Իսկ Օրփեոսյան հիմներում նա *Hipta* ձևով ներկայանում է որպես Դիոնիսոսի դայակը: Սկսած մ.թ.ա. II հազ. Հեբատի անունը՝ բառավերջին սեմական իզականության t ցուցիչի անկումով, հանդիսանում է անձնանունների բաղկացուցիչ մաս՝ օրինակ, Տադուխեբա (*Taduḫeba*), Պուդուխեբա (*Puduḫeba*) և այլն: Բ.ա. I հազ., ըստ Ֆ. Հաազի, Հեբատը և Թեշուբը համարվում էին հյուսիսսիրիական և փոքրասիական մի շարք դիցարանների (Ալալախ, Հալեպ, Խաթթուսա, Կումմաննի, Թարխունտասսա)

³⁵⁹ Գ. Вардумян, Дохристианские культы армян, с. 71.

³⁶⁰ Այս աստվածուհու կերպարի մասին տե՛ս Հ. Հմայակյան, Հեբատ աստվածուհին հայկական և հունական դիցարաններում, էջ 210-216:

³⁶¹ Գր. Աճառյան, ՉԱԲ հ. III, Երևան, 1977, «Խոպիտ», էջ 128-129:

գլխավոր աստվածային զույգը³⁶²: Խեթական դիցարանում Հեբատի պաշտամունքը վկայված է Նոր թագավորության շրջանում (Ք. ա. 1400-1200 թ թ), որին բնորոշ էր կրոնական սինկրետիզմը³⁶³:

Խեթական դիցաբանության հնագույն շերտը, ինչպես խոսվել է վերևում, ձևավորել են խաթերը, որոնց գլխավոր աստվածներն էին Էստանը և Արիննա քաղաքի Արևի աստվածուհին՝ Վուրունսեմուն: Այնուհետև, Նոր թագավորության շրջանում Հեբատը՝ Նինվեի Շավուշկայի կամ Իշտարի և Թեշուբի հետ կազմում են եռամիասնություն: Այդ մասին են վկայում խեթական արքաների կնքած միջպետական պայմանագրերը, որտեղ Հեբատը հիշատակվում է դրանց կնքմանը վկա խեթական աստվածների շարքում: Օրինակ, Սուպպիլուիումաս I-ի և Միտաննիի արքա Շաուտիվազայի³⁶⁴, Սուպպիլուիումասի և Հայասայի արքա Խուկկանայի³⁶⁵, Սուվատալիս II-ի (Ք.ա.1295-1272թ.թ.) և Վիլուսայի արքա Ավաքսանդուսի միջև կնքված պայմանագրերը³⁶⁶: Այս տեքստերում Հեբատը բնութագրվում է որպես երկնքի տիրուհի, Հալեպի Հեբատ, Կիցցուվատնայի Հեբատ³⁶⁷:

Խաթթուսիլի III-ի ժամանակներից սկսած, հատկապես նրա կնոջ՝ Հեբատ աստվածուհու տաճարի քրմուհի Պուդուիեբայի կրոնական կանոնակարգումների արդյունքում խեթական և խուռիական աստվածությունների միջև ստեղծվեց որոշակի սինկրետիզմ: Դրա արդեն հետագա արտահայտությունը մենք տեսնում ենք Արիննայի Արևի աստվածուհուն ուղղված նրա աղոթքի տողերում. «Նա ասում է, - Խաթթի երկրում դու կրում ես Արիննայի Արևի աստվածուհու անունը, բայց այն երկրում, որ դու դարձրել ես մայրիների երկիր, դու կրում ես Հեբատ անունը»³⁶⁸: Հայտնի է նաև, որ երագում տեսնելով Հեբատ աստվածուհուն, Պուդուիեբան խոստանում է կանգնեցնել նրա ոսկյա արձանը: Մ.Կ. Տրեմույը, անդրադառնալով Հեբատի պատկերագրությանը, գրում է, որ աստվածուհու արձանը նկարագրող մի տեքստ է պահպանվել, որտեղ այն ներկայանում է ոսկուց պատրաստված աչքերով, փայտե գավազանով, կոշիկներ և գուլպաներ հագած³⁶⁹:

³⁶²V. Haas, *Geschichte der Hethitischen Religion*, S. 385.

³⁶³A. Goetze, *Kleinasien*, S. 133.

³⁶⁴E. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, N51, s. 2FF.

³⁶⁵J. Friedrich, *Staavertraege des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache* 1, CTH (42), N52, s. 103ff.

³⁶⁶J. Friedrich, *Staavertraege des Hatti-Reiches*, CTH (76) N50, S. ff.

³⁶⁷V. Haas, *Geschichte*, S. 386.

³⁶⁸T. Bryce, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, 1999, pp. 317-318ff.; KUB XXI 27(CTH 384)ff. 11-6.

³⁶⁹M.-C. Tremouille, *L'Iconographie de la deesse Hebat a la lumiere des textes*, Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (SMEA), (Roma), 1994, Fas. XXXIV, p. 87-88.

Հեբատի պատկերը պահպանվել է նաև Բողազքոյում. Յագըլը-քայայի բարձրաքանդակներից մեկի վրա Հեբատը պատկերված է հովազի վրա կանգնած, գլխին կլոր գլխարկ և երկար հագուստով: Խեթական տեքստերը Հեբատին բնորոշում են որպես «Երկնքի տիրուհի», «Երկնքի թագուհի»: Նա ունեցել է հին արևելյան գլխավոր մայր դիցուհուն բնորոշ գծեր:

Հեբատ աստվածուհու խուռիական ծագումը կասկածի տակ են առել որոշ գիտնականներ, ինչպես նաև Ի. Գելը, որը մի շարք մեկնաբանություններից հետո բերում է այն փաստը, որ ^aHi-pa-tu կամ ^aHa-pa-tu ձևերով Հեբատի անվան վկայությունը խեթական հիերոգլիֆիկ արձանագրություններում և Մեոնիայից գտնված երկու հունական արձանագրություններում կասկածի տակ են առնում այն հանգամանքը, որ նա եղել է խուռիական աստվածուհի³⁷⁰:

Համաձայն չլինելով Գ. Ղափանցյանի վերևում ներկայացված Հեբատ անվան հայերենում որպես հասարակ ածականներ փոխառության առումով, պետք է, նշենք, սակայն, որ կերպարի դիցաբանական առումով Գ. Ղափանցյանը միանգամայն իրավացիորեն Հեբատին՝ իր հիմնական գծերով, համադրել է հայկական դիցարանի Անահիտ աստվածուհու հետ, որը չնայած իր իրանական անվանը, շարունակել է պահպանել աստվածների մոր հնագույն կերպարը³⁷¹: Անահիտի պաշտամունքը իր հիմնական գծերով Բ.ա. II հազ. կեսերին արդեն ձևավորված է եղել Հայկական լեռնաշխարհում³⁷²:

Մենք ևս հնարավոր ենք համարում, որ Շավուշկայի նման Հեբատ աստվածուհու պաշտամունքը տարածված լիներ Հայաստանում, մասնավորապես խուռիախոս միջավայրում, օրինակ, Շուբրիայում: Վերականգնելի է նաև մեկ այլ՝ խուռիական թեշուբ աստծու պաշտամունքի հետքերը այս տարածաշրջանում, ինչին կանդրադառնանք ստորև: Պատահական չէ նաև, որ Անահիտ, Վահագն և Աստղիկ աստվածությունների մեխյանները գտնվում էին կողք կողքի: Այս եռյակը շատ հիշեցնում է վերոնշյալ Թեշուբ, Հեբատ և Շավուշկա՝ Նոր թագավորության շրջանում խեթական դիցարանը գլխավորող եռյակը:

Անահիտ աստվածուհին հայ հեթանոսական դիցարանում պտղաբերության, արգասավորության, ծննդաբերության աստվածուհին է, որի պաշտամունքի հետ է կապված նաև կրոնական հետերիզմը, երևույթ, ինչի մասին արդեն նշվեց, որ լայնորեն տարածված էր ողջ հին աշխար-

³⁷⁰ I. Gelb, Hurrians and Subarians, Studies in Ancient Oriental Civilizations, N22, Chicago, 1944, pp. 106-107.

³⁷¹ Г. Капанцян, ИАР, т. I, (Малоазийские (азианические) боги у армян), с. 312-313.

³⁷² Կ. Մելիք-Փաշայան, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963, էջ 73:

հի մայրության կամ սիրո աստվածուհիների տաճարներում³⁷³։ Անահիտի գլխավոր պաշտամունքային կենտրոններն էին Բարձր Հայքի Եկեղյաց գավառի Երիզա ավանը (ամբողջ գավառը կոչվել է Անահիտական), Աշտիշատը, Արմավիրը։ Գ. Ղափանցյանը կարծում է, որ Սյունիքի շրջանի Անատա ձորը ևս կապված է Անահիտի պաշտամունքի հետ³⁷⁴։

Նրա պաշտամունքը առնչվում է նաև բուսականության, բուժիչ հատկությունների հետ (Երևույթ, որ բնորոշ է Հեբատին, Կիբելեին, Նինվեի Իշտարին և այլ մայր աստվածուհիներին), ինչպես նաև, հավանական է, որ ունեցել է ռազմի աստվածուհու հատկանիշներ։

Ըստ Մ. Աբեղյանի՝ Անահիտ և Աստղիկ դիցուհիների պաշտամունքը նախապես միասնական է եղել, բայց կրոնի զարգացման ընթացքում երկփեղկվել է, և նրանք դարձել են տարբեր դիցուհիներ՝ Անահիտը՝ զգաստության, իսկ Աստղիկը՝ շարունակել է պահպանել սիրո և հեշտության աստվածուհու հատկանիշները³⁷⁵։

Այս առումով հետաքրքրական է, որ Նուգիի շրջակայքում որպես Թեշուբի կին ընկալվում էր ոչ թե Հեբատը, այլ Նինվեի Իշտարը կամ Շավուշկան, այսինքն Հեբատ և Շավուշկա դիցուհիները տարբեր դիցարաններում հանդես են գալիս որպես Թեշուբի կին։ Ինչպես նշվեց, Աշտիշատում էլ Թեշուբի հայկական զուգահեռը հանդիսացող Վահագնի մեհյանի կողքին էին գտնվում Աստղիկի և Անահիտի մեհյանները, ինչը կարող է ակնարկել նրանց պաշտամունքների որոշ ընդհանրությունների մասին։

Հայտնի է, որ հայկական դիցարանում Նինվեի Իշտար-Շավուշկային համապատասխանում է Աստղիկը, որը դիցարանի երկրորդ կարևոր աստվածուհին էր։ Նրա անվան մասին Գ. Ջահուկյանը գրում է, որ «Աստղիկ և Աստղ հիմքը գալիս է հայերեն «աստղից»։ Աստվածուհիներ են նշանակում նաև աստղ նշանակող հնդեվրոպական բառերի սեմական զուգահեռները՝ աքքադ. Ištar, փյունիկ. Աստարտա ևն»³⁷⁶։

Հետաքրքրական է, որ Ուրի երրորդ դինաստիայի ժամանակաշրջանից (Ք.ա. XXV դ.) պահպանվել է Ինաննային (խուռիական Շավուշկայի համապատասխանությունը) նվիրված մի հիմն, որտեղ Ինաննան որպես շողացող աստղիկ երևացել է առավոտյան աստղի ծնով և որպես պատերազմի աստվածուհի նրա պատվին խաղեր և երթեր են կազմակերպվել, որի ժամանակ դուրս են բերել ռազմագերիներին, իսկ կանայք հետերա-

³⁷³Տե՛ս, օրինակ, Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 73-74; Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, էջ 139-140։

³⁷⁴Գ. Կապանյան, ИАР, т. I, (Малоазийские (азиатические) боги у армян), с. 312.

³⁷⁵Մ. Աբեղյան, Վիշապներ, էջ 75։

³⁷⁶Գ. Ջահուկյան, Լեզվական նոր տվյալներ..., ՊԲՀ, 1992, 1, էջ 17-18։

ների զգեստներ են կրել: Նմանատիպ ռազմական խաղեր կազմակերպվել են նաև Աստղիկ աստվածուհուն նվիրված վարդավառի տոնակատարությունների ժամանակ³⁷⁷:

Բազմաթիվ են օրինակները, երբ աստվածության պաշտամունքը, անցնելով այլ ժողովուրդների, կորցնում է իր հատկանիշների մի մասը կամ ստանում նորերը՝ պահպանելով, սակայն, մի շարք բնորոշ գծեր: Հայտնի է, որ որոշ գիտնականների կողմից Հեբատ աստվածուհու անունը համադրվել է ամազոնուհիների թագուհի Հիպալոխիտեի, թրակյան Meter-Hipta-յի և հունական Հեբե աստվածուհիների հետ³⁷⁸:

Հունական դիցարանի Հեբե աստվածուհին Ջևսի և Հերայի դուստրն է, որը Հերակլեսի աստվածանալուց հետո դառնում է նրա երկնային կինը: Հեբեին բնորոշ հատկանիշներն էին հավերժ երիտասարդությունը, կենսախնդրությունը, պատանեկությունը, նա պատկերվել է աղջնակի տեսքով, ծաղկեպսակով, գինու բաժակը ձեռքին: Օլիմպոսում նա աստվածներին նեկտար էր մատուցում: Պալսանիասի վկայությամբ, Հեբեի տաճար մտնող ստրուկը ազատություն էր ստանում³⁷⁹:

Հետաքրքրական զուգահեռ այս վերջին փաստի հետ կարելի է տեսնել նաև Շուբրիայի հավատալիքներում, որտեղ գլխավոր աստվածն էր Թեշուբը: Շուբրիայի տիրակալին հղված Ասորեստանի արքա Ասար-հադդոնի նամակներից մեկում նշվում է *մեծ տիկնոջ* տաճարում փախստականների ներում ստանալու և հետ ուղարկելու պահանջի մասին³⁸⁰: *Մեծ տիկնոջ*՝ այսինքն Թեշուբի կինը, այստեղ շատ հավանական է, որ լիներ Հեբատը, որի անունն ու որոշ առումներով էլ կերպարը, ամենայն հավանականությամբ, ինչպես նշեցինք, ժառանգել է հունական Հեբեն:

Անդրադառնանք վերոհիշյալ աստվածուհիների արական ուղեկիցներին, որոնք ինչպես կտեսնենք ստորև՝ ոչ միայն լեզվական, այլև կերպարային առումներով հաճախ նույնանում են: Հեբատ աստվածուհու ամուսինն էր Թեշուբը (պաշտամունքային կենտրոնը՝ Կունենու), որը ամպրոպի, կայծակի խուռի-միտաննիական և խեթերի շրջանում ևս պաշտվող աստվածություն էր: Ուրարտական դիցարանում Թեշուբը նույնանում է Թեյշեբայի հետ և երկրպագվել է նաև Շուբրիայում: Թեշուբի անունը համադրվել է հունական Թեսևի³⁸¹, իսկ կերպարը՝ Հերակլեսի հետ: Այդ մասին է գրում Մ.Ասթուրը, որը գտնում է, որ Պալսանիասի վկայած թեսայան Հերակլեսի արձանը իր բնույթով խիստ տարբերվում է հերոսի մյուս արձաններից: Այն ավելի նման է Ուգարիտից հայտնի Բաա-

³⁷⁷ Ս.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 160:

³⁷⁸ А. Петросян, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002, с. 55.

³⁷⁹ Դիցարանական բառարան, Երևան, 1985, էջ 128:

³⁸⁰ И. Дьяконов, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, N 67 (b).

³⁸¹ А. Петросян, Армянский эпос, с.52.

լի պատկերով բարձրաքանդակին և հյուսիսսիրիական թեշուբի բրոնզե արձանին³⁸²:

Ի. Գելբը կասկածի տակ է առնում թեշուբ աստծո խուռիական լինելու փաստը և, հայտնելով այն միտքը, որ հնարավոր է, նա վերցված լինի մեկ այլ էթնիկ խմբի դիցարանից³⁸³: Հայկական իրականության մեջ խոսվել է թեշուբի և Հայկ նահապետի կերպարային առնչությունների մասին: Ս. Հմայակյանը գրում է. «Կարծում եմ, հայերը Հայկին երբեք չեն անվանել թեշուբ կամ թեշեբա, սակայն այդ կարող էին անել հարևանները, Հայկին կոչելով ավելի հանրահայտ թեշուբի անունով»³⁸⁴: Կարծիք է հայտնվել նաև, որ Հայաստանում ուրարտական թեշեբա-խուռիական թեշուբ կայծակի աստվածությունները հետագայում նույնացել են Վահանգն-Վրթրագնայի պաշտամունքի հետ³⁸⁵: Ինչ վերաբերում է Հերակլեսին (Հեբեի ամուսնուն), ապա նա հունական աշխարհի ամենաժողովրդական հերոսն է՝ Ջևահ և Ալկմենեի որդին, որը ծնվել էր թեբեում: Նա իր մեջ կրում է արևելյան արեգակնային աստվածության տարրեր: Այդ են վկայում մի շարք փաստեր, ինչպես նաև հիսուն թվի սիմվոլիկայի առկայությունը նրա կերպարում: Հերակլեսը մեկ գիշերվա մեջ հղիացնում է Թեսպիեսի հիսուն աղջիկներին: Այս հիսուն թվի սիմվոլիկան, ըստ Մ. Ասթուրի, ունի արևելյան ծագում, որ բնորոշ է բաբելացիներին և արևմտասեմական ժողովուրդներին³⁸⁶:

Հերակլեսի պատվին կատարում էին տոներ թեբեում, Կոս կղզում: Նրան էին ձոնված բուժիչ և տաք աղբյուրները: Հերակլեսին բնորոշում էր անսահման քաջությունը, ռազմունակությունը՝ հատկանիշներ, այդ թվում նաև արևային պաշտամունքի հետ կապը, որոնք թույլ են տվել 5-րդ դարի հայ պատմիչներին նրան նույնացնելու Վահագնի հետ:

Վահագնը հայկական դիցարանում պաշտվել է որպես կայծակի ինչպես նաև արևի աստված: Նրա գլխավոր մեհյանը գտնվել է Աշտիշատում, պաշտամունքային կենտրոններ է ունեցել Վասպուրականում, Բարձր Հայքում, Դերջան գավառում: Վահագնին նվիրված հատուկ տոներ կային, որ կոչվում էին Վահունիք և նշվում էին մեծ շուքով: Կարծիք կա, որ Վահագնը իր մեջ է ներառել նաև շուքիական թեշուբին բնորոշ գծեր:

Ի մի բերելով վերը նշվածը կարելի է եզրակացնել.

³⁸² M. Astour, *Hellenosemitica*, Leiden, 1967, p.215f.

³⁸³ I. Gelb, *Hurrians and Subarians*, p.54f.

³⁸⁴ Ս. Հմայակյան, Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիրճա քաղաքը Նիբուր լեռներում, ՊԲՀ, 1992, 1, էջ131:

³⁸⁵ И.Дьяконов, *Архаические мифы Востока и Запада*, с.211, примечание 48.

³⁸⁶ M. Astour, *Hellenosemitica*, p.78.

1. Գ.Ղափանցյանի այն տեսակետը, որ Հեբատ աստվածուհին հայերենին անցել է որպես հասարակ անուն (հպիտ, հոպիտ, հպտիմ, հպտանք, խտպտանք և այլ բառերում), դժվար ապացուցելի է և առավել փաստարկման կարիք ունի:

2. Հաշվի առնելով տարբեր ուսումնասիրողների կողմից խուռիական Շավուշկայի, Թեշուբի և Հեբատի պաշտամունքների արձագանքների վերհանումը հայ առասպելաբանության վրա, կարելի է ասել, որ Գ. Ղափանցյանը իրավացիորեն համադրելի է համարել Անահիտ և Հեբատ աստվածուհիներին և նրանց մի շարք հատկանիշները:

Գ. Ղափանցյանը ³⁸⁷Hebat-ին նվիրված հողվածում անդրադառնում է նաև փռյուզիական Սաբազիոս աստծո անվան և հայերեն «աստուած» բառի հետ Ն. Մառի կողմից արված հայտնի համադրմանը:

Սաբազիոսը փռյուզական աստվածություն է, որը հունական առասպելաբանության մեջ նույնանում է Դիոնիսոս-Ջագրևսի հետ: Նա օձի կերպարանք առած Զևսի և Պերսեփոնեի որդին էր, և Հունաստանում նրա պաշտամունքը տարածվել է Ք.ա. 5-րդ դարից³⁸⁷: Ըստ Ղ. Ալիշանի, «Ինչպես քանի մ'այլ Դիոնիսոս ունեին Յոյնք, որոնց մեկն անան էր Զակրեան, ըստ ոմանց՝ որսորդ նշանակելով, ըստ այլոց Զակրոս լեռներն Ատրպատականի և Պարսկահայոց... Մէկ Բաքոս մ'այլ Սաբազ կ'անվանէր, Թրակիացոց Սաբք տոհմին անուամբ, և մեծ ու մոլեկան տօներով կու պաշտուէր ի Փռիզիացոց, և, ըստոմանց՝ յատկաբար ի Հայոց – Ուրիշ անուն մ'այ էր Բաքոսի՝ Նիւսէոս, թուի իր Նիւսա դայեկին անուամբ. Փիլոստրատոս յոյն պատմիչ կու պատմէ, թե իր ատեն մատակ յովագ մի բռնուեցաւ, որոյ վըզին ոսկեղէն մանեակ մի անցուած էր, և վրան հայերէն՞գրուած, թե Արշակ թագաւոր հայոց նուիրէ զայն Նիւսայ չաստուածոյն: Ոմանք այս անուամբ Նիւսա յաւերժահարս դայեակն իմանան, ոմանք զիշեր նշանակէ կ'ըսեն, ինչպէս Սաբազ այլ ցորեկ. այլք տարբեր մեկնութիւն կու տան. հաւանական է թէ նոյն ինքն Դիոնիսոս-Սպանդարամետոն ըլլայ. ոմանք այլ Նիւսա իմանան քաղաքի անուն՝ երկրիս այլեայլ կողմերում, նաև ի Հայս, որ մեզ անծանօթ է»³⁸⁸:

Ղ. Ալիշանը այս հատվածում փաստում է Սաբազիոսի նույնացումը Դիոնիսոսի և վերջինիս նույնացումը Սպանդարամետի հետ: (Հայտնի է, որ Աստվածաշնչի թարգմանության մեջ Դիոնիսոսը նույնացվել է Սպանդարամետի հետ): Ուշագրավ է, որ հունական պատկերացումներում ևս Դիոնիսոսը նույնանում է անդրաշխարհի աստվածության հետ, օրինակ՝ Հերակլիտի մոտ Դիոնիսոսը նույնանում է Հադեսի հետ³⁸⁹: Այսինքն,

³⁸⁷МНМ, т. II, с. 394.

³⁸⁸Ղ. Ալիշան, Հին Հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ –Ս.Ղազար, 1910, էջ 333-334:

³⁸⁹А.Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, М, 1957, с. 146:

կարելի է ենթադրել, որ Սաբազիոսը ինչ-որ կերպ համապատասխանել է հայկական Սպանդարամետին: Ինչ վերաբերում է Սաբազիոսի և Դիոնիսոսի պաշտամունքների՝ Ղ. Ալիշանի վկայած միաձուլմանը, ապա հայտնի է, որ Սաբազիոսը դառնում է Դիոնիսոսի մշտական մականունը: Իսկ վերոնշյալ Դիոնիսոս Ջագրևսի պաշտամունքը հունական կրոնում կապվում է օրփեոսականների ներմուծած փոփոխությունների հետ, ըստ որոնց Ջագրևսն իրենից ներկայացնում է հնագույն, կրետական մշակույթին հանգող միստիկ և չարչարանքների ենթարկվող ու հարություն առնող աստվածություն, որ նման է եգիպտական Օսիրիսին, փոյուզական Ատտիսին, փյունիկյան Ադոնիսին և փոքրասիական Սաբազիոսին³⁹⁰: Ըստ նրանց, Դիոնիսոսը սկզբում ծնվել է Պերսեփոնե Ջագրևս անունով, որին հռչոտել են Տիտանները, որից հետո Սեմելեն՝ Դիոնիսոսի մայրը, վերածնել է նրան³⁹¹: Սաբազիոսը համարվում էր բարիք և հոգու անմահություն շնորհող, և նրա պաշտամունքը մրցակցում էր քրիստոնեության հետ³⁹²:

Ղ. Ալիշանի մոտ հիշատակված Նյուսա քաղաքի տեղադրության առումով պետք է նշել, որ Նյուսա-Նիսան, որտեղ դաստիարակվել է Դիոնիսոսը, հնում տեղադրում էին Եգիպտոսում, Հնդկաստանում, ըստ Ղ. Ալիշանի, նաև Հայաստանում: Ուշագրավ է նաև հայոց թագավոր Արշակի կողմից Նյուսյա, այսինքն, ինչպես ենթադրում է Ղ. Ալիշանը, Դիոնիսոսին նվիրած և հայերեն մակագրությամբ մանյակի հայտնաբերումը եգ հովազի վզին, քանզի հայտնի է, որ Դիոնիսոսն ունեցել է տարբեր կերպավորումներ՝ ցուլ, այծ, եգ, առյուծ նաև հովազ, և պատկերագրության մեջ էլ հաճախ հանդես է գալիս հովազին հեծնած:

Այս ամենը, ինչպես նաև Դիոնիսոս և Սպանդարամետ, Դիոնիսոս – Սաբազիոս նույնացումը վկայում է հին Հայաստանում այդ կամ նմանատիպ աստծո պաշտամունքի տարածվածության մասին: Ըստ Ռ. Մանասերյանի, Դիոնիսոս-Սաբազիոսի պաշտամունքը հարատևել է Հայաստանում անգամ քրիստոնեության ընդունումից հետո էլ և լրջորեն մրցակցել քրիստոնեության հետ³⁹³: Այս ամենը կարող է լուրջ փաստարկ լինել Սաբազիոսի անվանումից հայերեն «աստուած» բառի ծագման Ն. Մառի առաջ քաշած տեսակետի համար, որը երկար ժամանակ տարածված էր գիտության մեջ: Սակայն առաջարկվել են հայերեն «աստուած» բառի այլ ստուգաբանություններ ևս:

Հ. Աճառյանը, որ ընդունում է Ն. Մառի տեսակետը, ներկայացրել է

³⁹⁰ A. Лосев, Античная мифология, с. 158.

³⁹¹ Դիցաբանական բառարան, էջ 64:

³⁹² Տե՛ս, նույն տեղում, էջ 214-215:

³⁹³ R. Manasseryan, The Eagle Killing the Leopard (Towards an Interpretation of the scene on a medallion from Armenia), AJNES, vol. IV, issue 1, 2009, p. 95.

«աստուած» բառի թե՛ մեր հին մատենագիրների, թե՛ 19-20-րդ դարասկզբի հայ և օտար հեղինակների առաջադրած տարբեր ստուգաբանություններ³⁹⁴:

Գիտության մեջ ներկայացվել են նաև «աստուած» բառի ակունքների խեթա-լուվիական աղբյուրներ:

Օրինակ՝ Վ. Խաչատրյանը, չընդունելով Ն. Մառի տեսակետը, հայերեն «աստուած» բառը բխեցնում է խեթական հիերոգլիֆիկ արձանագրություններում հիշատակվող *Ā-s-ta- u-a-su-s* աստծո անունից, որը թարգմանում է որպես «Աստա քաղաքի բարության աստված»³⁹⁵: Այս տեսակետն ընդունելի կլիներ, եթե հիմնավորվեր, թե ինչու են հայերը փոխառել Աստա քաղաքի բարության աստծո անունը, սակայն այդ առումով հիմնավոր փաստարկներ չեն բերվում: Ժամանակին Գ. Զահուկյանը ևս փորձել է հայ «աստուած» բառի ստուգաբանությունը գտնել խեթա-լուվիական լեզուներում: Նա առաջարկում է հիեր. խեթերեն (լուվիերեն) *Ā-s-ti-u-a-su-s* անձնանունը և *Astu-atimais* (իշխանի անուն, որ թարգմանվում է «այն թող լինի անունը») անձնանունները համադրել հայերեն «աստուած» բառի հետ³⁹⁶: Սակայն հետազայում Գ. Զահուկյանը գերադասելի է համարում հայ «աստուած» բառի բուն հայերենով արվող մեկնաբանությունների փորձերը³⁹⁷ և նույնպես չի ընդունում Ն. Մառի տեսակետը:

Ուշագրավ ստուգաբանություն է առաջարկում Հ. Մարտիրոսյանը, ով մանրամասն քննարկելով առ այսօր «աստուած» բառի վերաբերյալ արված ստուգաբանությունները և չհիմնավորված համարելով Ն. Մառի տեսակետը, ամենահեռանկարայինը համարում է Ե. Խաչատուրովայի՝ առ այսօր բոլորի կողմից անուշադրության մատնված համեմատությունը՝ խեթ. *ašša* — «լավ» և լուվ. *Tiṣaz* — «արևի աստված» բառերի համադրությունից ստացված *aššaTiṣaz* բաղադրությունը: Եվ զարգացնելով այս տեսակետը՝ Հ. Մարտիրոսյանը եզրակացնում է, որ հայ «աստուած» բառը հավանաբար փոխառվել է անատոլիական որևէ ձևից, որ կարող է վերականգնվել որպես **Ašša-Tiṣaz*, և որը նշանակել է «լավ օր, բարի արշալույս, բարի աստված»³⁹⁸:

Կարծում ենք, քննարկվածի համատեքստում շատ հետաքրքրա-

³⁹⁴Յր. Աճառյան, ԴԱԲ, հ. I, էջ 279-282:

³⁹⁵Վ. Խաչատրյան, Խեթա-հայկական դիցաբանական ընդհանրություններ LՅԳ, 1967, N 8, էջ 76-78:

³⁹⁶Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 161:

³⁹⁷Գ. Զահուկյան, Հայկական շերտը ուրարտական դիցաբանում, ՊԲՀ, 1986, 1, էջ 51-52:

³⁹⁸Հ. Մարտիրոսյան, Գնդեվրոպական «Երկնային Դայր, Աստված» բառի հետքերը հայերենում, Խալոյան զորությամբ..., հոդվածների ժողովածու նվիրված Բ. Պիտրովսկու 100 ամյակին, Երևան, 2010, էջ 53-55:

կան է դառնում Գ. Ղափանցյանի մեկ դիտարկումը՝ կապված հայերեն «աստուած» բառի ստուգաբանության հետ: Նա իր նկատառումները համառոտ կերպով ձևակերպել է վերոնշյալ հոդվածի տողատակում, ինչի պատճառով էլ, հավանաբար, վրիպել է մասնագետների կողմից և չի քննարկվել: Նա հնարավոր է համարում հայերեն «աստուած» բառը բխեցնել խեթ. «šīvat» աստծու անունից՝ հետևյալ անցումով՝ sivat>svat>Aswat>Astwaç, որտեղ տեղի է ունեցել t>ç անցում: Ցավոք, նա իր այս հպանցիկ դիտարկումը չի զարգացրել և լեզվաբանական հիմնավորում չի ներկայացել swat>Aswat անցման համար: Չնայած սրան, Ղափանցյանական այս դիտարկումը շատ արժեքավոր է, մանավանդ, եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ մի շարք ուսումնասիրողներ, ինչպես նշվեց, հայերեն «աստուած» բառի հնարավոր աղբյուրը համարում են խեթա-լուվիական լեզուները:

Գ. Ղափանցյանը ուշագրավ դիտարկումներ է կատարում՝ կապված Մ. Խորենացու պատմության մեջ պահպանված Արտաշեսի որդի Մաժանի անվան և կերպարի առումով: Նա համարում է, որ այս պատմականացված անձը՝ Մաժանը, որը Արամազդի տաճարի քրմապետն էր, հնագույն հայկական աստվածություն է եղել, ինչպես Վահագնը կամ «Վիպասանքի» Արտավազը, Տորքը և այլոք: Նա մի շարք փաստարկներ է ներկայացնում այս առումով:

1) Մաժանին Արտաշեսն ուղարկում է «վիշապագուներին», այսինքն՝ մեղացի Արգամի դեմ, որը բնակվում էր Մասիսի ստորոտին, և Մաժանը, հավանաբար, չկարողանալով հաղթել վերջիններս, առևանգում է Արգամի հարձին՝ Մանդուին, «որ կարի չքնաղ էր գեղով և մնացեալ գնացիւք»: Ըստ Ղափանցյանի՝ Մաժանն այս դրվագում որոշակի կապեր է հանդես բերում վիշապագուների հետ:

2) Մաժանին Արտաշեսը նշանակում է Արամազդի՝ Անի-Կամախում գտնվող տաճարի քրմապետ:

3) Երրորդ և դիցաբանական առումով ամենաբնութագրական հատկանիշն այն է, որ ըստ Խորենացու վկայության, հանգուցյալ Մաժանի եղբայրը (Մաժանը սպանվում է որսի ժամանակ իր եղբայրների ձեռքով)՝ վերջին Տիգրանը, իր եղբոր շիրիմը մեծարելու համար, որ գտնվում էր Բագրևանդ գավառի Բագավան վայրում, այնտեղ կառուցել է տալիս բազին և զոհաբերությունների կարգ սահմանում ու իջևանատեղի կառուցում, որպեսզի այդ զոհաբերություններից օգտվեն նաև ճամփորդները և օթևան ունենան գիշերելու: Այս միևնույն վայրում Վաղարշ թագավորը սահմանում է «տօն աշխարհախումբ»՝ համաժողովրդական տոներ, որոնք անցկացվում էին նոր տարվա սկզբին՝ Նավասարդի (օգոստոսի) 11-ին:

Ընդհանրացնելով՝ Գ. Ղափանցյանը եզրակացնում է, որ Մաժանը, որպես աստված կամ աստվածացված անձ, կապված է վիշապա-գունների հետ, համարվում է գլխավոր աստծո՝ Արամազդի պատգա-մախոսն ու գլխավոր քրմապետը և հյուրընկալ - աստված է, որի պատվին Նոր տարվա սկզբին համաժողովրդական տոնակատարու-թյուններ էին անցկացվում, և վերջինս, այս առումով, նույնանում է Ագա-թանգեղոսի մոտ հիշատակվող Վանատուրի հետ:

Գ. Ղափանցյանի այս դիտարկումները հետագայում լիովին ընդու-նել է Գ. Վարդումյանը, ում կարծիքով Մաժանի՝ հյուրընկալության և քրմական գիտության հետ ունեցած առնչությունները հետագայում անցել են այլ աստվածությունների, իսկ Մաժանը դարձել է պատմականացված անձ՝ Արտաշեսի որդին³⁹⁹:

Ինչ վերաբերում է Մաժանի անվան ստուգաբանությանը, ապա Գ. Ղափանցյանը այն բխեցնում է լիդիական Masanes դիցանունից⁴⁰⁰:

Մաժանը, ըստ Աճառյանի, իրանական ծագում ունի, բայց աղբյու-րը չի նշվում, իսկ Գ. Ջահուկյանը այն բխեցնում է թրակա-դակա-մի-սիական massan-es անձնանունից⁴⁰¹:

Այս դիտարկումներին մենք կհավելենք, որ Մաժան անունը, եթե իսկապես փոքրասիական ծագման է, ապա այն կարելի է համադրել նաև լուվ. maššana բառի հետ, որ նշանակում է «աստված»⁴⁰²: Հնարավոր է համարվել նաև, որ «լուսին» բառի հնագույն անվանումը մի շարք անա-տոլիական լեզուներում նշանակել է ընդհանրապես «աստված», օրինակ լուվիերեն maššani/a-, լյուվ. mahan-, կար. Massan-, mesn-, լյուդ. *mas-neli-, էտր. masn- , ինչպես նաև հիերոգլիֆիկ լուվ. Masna-ai⁴⁰³:

Լուվիերեն maššana-ն հնարավոր է համարվել փոխառված սեմա-կան Šamaš աստծո անվանումից, ինչը բացատրվում է այն հանգա-մանքով, որ նախալուվիական առասպելաբանությունը վաղ շրջանում ազդեցություններ է կրել իր հարևան խուռիական և սեմական ժողովուրդ-ներից⁴⁰⁴:

Հավանական է, որ հայերեն Մաժանի անունը փոխառված լինի վերը նշված անատոլիական ձևերից որևէ մեկից և ունենա «լուսնաստ-ված» կամ պարզապես աստված իմաստը, ինչը մեկ անգամ ևս հաս-տատում է Գ. Ղափանցյանի այն դիտարկումը, որ Մաժանը հնագույն

³⁹⁹ Գ. Вардумян, Дохристианские культы Армян, с. 75.

⁴⁰⁰ Գ. Капанцян ИАР, т. I, Малоазиатские боги у армян, с. 282-290.

⁴⁰¹ Գ. Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական ինն լեզուները, էջ 72-73:

⁴⁰² Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, Индоевропейцы..., т. II, с. 860.

⁴⁰³ В. Топоров, Хетт. — лув. KAMRUŠEPA: Мифологический образ, Древняя Анатолия, М, 1985, էջ 123, прим. 46.

⁴⁰⁴ МНМ, т. II, В. Иванов, Хеттская мифология, с. 591.

դիցաբանական կերպար է, որ հետագայում դարձել է պատմականացված անձ:

Հաջորդ աստվածությունը, որին անդրադառնում է Գ. Ղափանցյանը, Դաժամիլ-ն է: Այն խաթական ծագմամբ դարբնության աստված է, որ հանդիպում է խեթական, պալայական և աքքադական տեքստերում:

Գ. Ղափանցյանը, օգտվելով իրեն այն ժամանակ հայտնի նյութից, գրում է, որ Դաժամիլ-ն հանդես էր գալիս ^{Gi5} գաղափարագրով⁴⁰⁵ և համարում, որ այս դարբին-աստծո պարագայում այն ավելի շուտ պետք է թարգմանել «փայտ, ծեռնափայտ», ինչն ավելի է համապատասխանում դարբին-աստվածությունների մասին եղած պատկերացումներին:

Հայտնի է, որ վերջիններս տարբեր ժողովուրդների առասպելաբանություններում ներկայանում են որպես կաղ, հաշմված կերպարներ (օրինակ՝ հունական Հեփեստոսը): Եվ այս հանգամանքից էլ ելնելով՝ Գ. Ղափանցյանը հայերենում առկա «հաշմ», «հաշմել» բառերը, որոնք ստույգ ստուգաբանություն չունեն⁴⁰⁶, բխեցնում է այս աստվածության անունից:

Ղափանցյանի այս դիտարկումն ընդունել է Գ. Վարդումյանը⁴⁰⁷:

Ա. Պետրոսյանը ևս անդրադառնալով Ղափանցյանի այս համադրմանը՝ առավել զարգացրել, լրացրել և ճշգրտել է նրա տեսակետը: Ղափանցյանը, հենվելով իր ժամանակ հայտնի խեթական աղբյուրների տվյալների վրա, նյութն ամբողջությամբ չի ներկայացրել: Այսօր արդեն պարզվել է, որ Դաժ(ա)միլ-ն խաթական դարբնության աստծո խեթական և պալայական անվանաձևն է⁴⁰⁸:

Հաշվի առնելով խաթա-հյուսիս-արևմտակովկասյան լեզվական ազգակցության հնարավորությունը՝ այս աստծո անվանումը Վ. Արծինբան համապատասխանեցրել է կովկասյան լեզուների համար վերականգնվող *Xapšwê նախաձևին, որի ժառանգներն են՝ աբխազ. *Шә ашәы*, կաբարդինա-չերքեզերեն *Ашә ашә*, ադրդերեն *Ашә ашә* դարբնության աստվածների անունները, ինչպես նաև, հուն. Հեփեստոսի անունը ևս դասելով այս շարքին՝ այն համարել է հյուսիս-արևմտակովկասյան փոխառություն հունարենում⁴⁰⁹:

Ա. Պետրոսյանը, հաշվի առնելով ^{Gi5} «փայտ» գաղափարագրի և

⁴⁰⁵ Շառերի, բույսերի և փայտե իրերի դեպքում դրվող գաղափարագիր:

⁴⁰⁶ Տե՛ս Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ 3, Երևան, 1977, էջ 43:

⁴⁰⁷ Տե՛ս Դ. Вардумян, Дохристианские культы..., с. 74:

⁴⁰⁸ Ա. Պետրոսյան, Ստուգաբանություններ, «Հանդես Ամսօրեայ», Հայագիտական ուսումնաթերթ, թիվ 1-12, Վիեննա-Երևան, 2007, էջ 12-15:

⁴⁰⁹ В. Ардзинба, Древний Восток, Этнокультурные связи, Москва, 1988, с. 282-283. В. Ардзинба, Нартский сюжет о рождении героя из камня, Древняя Анатолия, с. 151. Նաև, Ա. Պետրոսյան, Ստուգաբանություններ, էջ 13-14:

Դժամիլի աստվածության կապը, ինչպես նաև հունական, կովկասյան ավանդազրույցներից հայտնի կաղ դարբին-աստվածների կերպարները, կարծիք է հայտնում, որ հայերեն «հաշմ» բառը կարող է դիտվել որպես խաթական փոխառություն, իսկ խաթերեն բառի նախնական իմաստը հնարավոր է լիներ «հաշմված, խեղված, կաղ», որպես աստծո մակա-նուն, կազմված «*hāšm*» արմատով և «*il*» անվանական ածանցով: Եվ նա չի բացառում, որ դիցանունը կարող էր վերածվել հասարակ անվան ու կրճատ ձևով անցնել հայերենին⁴¹⁰:

Մենք, սակայն, մի փոքր այլ մոտեցում ենք առաջարկում, մաս-նավորապես Դժամիլի-ի և ^{GlS} փայտի առնչությամբ⁴¹¹:

Դժ(ա)միլի աստվածությունը, ինչպես նշվեց, խաթական ծագմամբ դարբին-աստված է, որ անցել է խեթական դիցարանին և բազմիցս հան-դես է գալիս խեթական տեքստերում: Նրա հիշատակմամբ տեքստերը վերլուծելիս կարելի է ասել հետևյալը. նա ունի եղբայրներ, օժտված է նաև պահապան աստծո հատկանիշներով և հնարավոր է, որ ունի ան-տեսանելի դարձնելու կարողություն: Խեթական տեքստերից մեկում, այսպես կոչված, «յոզղաթյան» սալիկում, որ համարվում է «անհետացող-վերադարձող» աստվածության մասին պատմող առասպելի տարբերակ-ներից մեկը, խոսվում է այն մասին, որ *Hahhima* անվամբ հրեշն ամա-յացրել ու ցամաքեցրել էր ողջ երկիրը, գերի տարել մի շարք աստված-ների, այդ թվում, Արևի աստծուն և բնության վերածնունդն ապահովող Տելեպինուսին: Ամպրոպի աստվածը ուղարկում է նրա դեմ երկու այլ աստվածուհիների, որոնք դիմում են Դժամիլի-ի և նրա եղբայրների օգնությանը: Դժամիլի-ին սաստում է *Hahhima*-ին և, չնայած տեքստի բավականին վնասվածությանը, վերջին մասից պարզվում է, որ Տելեպինուսն ու Արևի աստվածը վերադառնում են իրենց տաճարները, ինչից կարելի է ենթադրել, որ Դժամիլի-ին հավանաբար դիմակայում և հաղթում է հրեշին⁴¹²: Այստեղ խասամիլին ներկայանում է որպես բնու-թյան քառսային ուժերին դիմակայող և բնության ու տիեզերքի ներդաշնակության վերականգնմանը նպաստող աստվածություն:

Դժամիլի –ի օգնությանը դիմում են աստվածներն, օրինակ, տա-ճարների կամ տների օջախները կառուցելու համար: Տեքստերից մե-կում, երբ Արևի աստծո տաճարը կառուցվում է, Կամրուսեպա աստ-վածուհին դիմում է Դժամիլի-ին, որպեսզի նա տաճարում երկաթե օջախ

⁴¹⁰Վ. Պետրոսյան, Ստուգաբանություններ, էջ 14-15: Տե՛ս նաև խաթերեն բառի կազմության մասինՆ. Ардзунба, Древний Восток,... с. 282:

⁴¹¹Հնայակյան, Խեթական խասամիլի աստծու կերպարի շուրջ. Հնագույն Հայաստանի հոգևոր մշակույթը գիտաժողովի նյութեր, 2011 (տպագրության մեջ):

⁴¹²V. Haas, Geschichte....S. 371-372.О. Гершу, Хеммы, с. 164-165.

կառուցի: Կամրուսեպան ասում է. «Արի, վերցրու քեզ հետ երկաթե մեխեր և երկաթե մուրձ, վերցրու քեզ հետ երկաթե աքցաններ»: Այդ ժամանակ Սև հողերը ճեղքելով՝ դուրս է գալիս Դաճամիլի դարբին-աստվածը և սարքում երկաթից օջախ Արևի աստծո համար, սարքում է «Առյուծի օջախ, Հովազի օջախ»⁴¹³: Առյուծն ու հովազը պտղաբերությանն առնչվող կենդանիներ են, ինչպես տան օջախը⁴¹⁴:

Տեքստից պարզվում է, որ Դաճամիլին հողի տակ ապրող կամ անդրաշխարհի հետ ինչ-ինչ կապեր դրսևորող աստված է, ունի իրեն հատուկ աշխատանքային գործիքներ և, հավանաբար, տներում և տաճարներում օջախների կառուցումը առնչվում է նրա հետ:

Մեկ այլ տեքստում, որը նկարագրում է Պիսկուրունուվա սարի վրա Աntahšum գարնանային վերածնությանը նվիրված տոնի ժամանակ իրականացվող ծիսական արարողությունը, նշվում է. «Խոհարարների վերականգուն և զլխավոր սեղանապետը... զոհասեղանի առջև մեկ անգամ գինի են զոհաբերում օջախին, մեկ անգամ գեղմին, մեկ անգամ պատուհանին, մեկ անգամ Դաճամիլի աստծո ծառի (կամ փայտի) առջև...»⁴¹⁵: Իսկ նույն տոնի շրջանակներում իրականացվող մեկ այլ ծեսում, որ տեղի է ունենում Թաուրիա քաղաքի անտառում, դարձյալ զոհաբերություններ են կատարվում օջախին, գահին, պատուհանին, փայտե սողնակին և Դաճամիլի աստծուն⁴¹⁶:

Այստեղ չի մատնանշվում Դաճամիլի-ի փայտը կամ ծառը, բայց բոլոր վերոնշյալ առարկաները՝ օջախը, գեղմը, պատուհանը, գահը և այլն, որոնց առջև զոհաբերություններ են կատարվում, խեթական հավատալիքներում խիստ ծիսական նշանակություն ունեն՝ կապված բնության, տան բարեկեցության վերականգման, մաքրագործման, առողջության վերադարձման, ինչպես նաև մեղքերից մաքրագործման հետ: Ի մի բերելով այս աստծու հիշատակությամբ վերոնշյալ տեքստերը, կարելի է ասել, որ խեթական պատկերացումներում դարբին-աստված Դաճամիլին հարաբերակցվում է բնության ներդաշնակության վերականգնման, տան կամ տաճարի բարեկեցության հաստատման, աստվածների և մարդկանց հովանավորության ու մեղքերից մաքրագործման պատկերացումների և պտղաբերության պաշտամունքի հետ: Ի դեպ, սա հեշտորեն կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ տարբեր առասպելաբանություններում դարբին-աստվածները հանդիսանում են բարերար կուլտուրական հերոսներ, մարդկանց աջակիցներ, որոնք աստվածներից

⁴¹³Թարգմանությունը բերվում է ըստ В. Иванов, Луна упавшая с неба, с. 44:

⁴¹⁴В. Топоров, Хемт.-лув. Камруšера: мифологический образ, с. 111.

⁴¹⁵В. Ардзинба, Ритуалы и мифы Древней Анатолии, с. 17.

⁴¹⁶В. Ардзинба, Ритуалы и мифы ..., с. 15.

հափշտակում են կրակը՝ տալով այն մարդկանց՝ այդպիսով ապահովելով նրանց բարեկեցությունը, սովորեցնում են նրանց դարբնության արհեստը և ընդհանրապես հաղորդակից դարձնում կրակի տարերքին, մարմնավորում են երկնային՝ արևի կամ կայծակի կրակը և շատ դեպքերում հանդիսանում են Ամպրոպային աստծո հողեղեն կրկնակը⁴¹⁷։ Վերադառնալով *Ḫašamili*-ին՝ հարկ է նշել, որ նա հանդիսանում է նաև տան կամ տաճարի համար օջախներ սարքող աստված, և վերոնշյալ վերջին երկու տեքստերում նրա հետ միասին հիշատակվում է նաև օջախը։ Օջախի և դարբին աստծո կապը տրամաբանական է և ի հայտ է գալիս նաև այլ առասպելաբանություններում, սակայն այս տեսակետից տվյալ աստվածության կերպարը չի քննարկվել գիտության մեջ։

Ընդհանրապես, օջախը խեթական իրականության մեջ համարվել է տան ծիսական կենտրոնը և շատ մեծ դեր է ունեցել խեթական հավատալիքներում⁴¹⁸։

Խեթական ավանդույթում տան կառուցման ժամանակ առաջին հերթին որոշում էին կենտրոնը և այնտեղ տեղադրում մշտադալար *ēja* ծառը⁴¹⁹, որը սերտորեն առնչվում էր ոչ միայն տան ծիսական կենտրոնի, այլ դրա մարմնացումը հանդիսացող օջախի հետ։ Այս մասին է վկայում, օրինակ, նորակառույց պալատում նոր օջախի տեղադրումը նկարագրող մի ծես, որտեղ օջախի առջև տարբեր զոհաբերություններ անելուց հետո ծեսն իրականացնողները օջախի առջև կանգնեցնում էին *ēja* ծառը կամ նրա ճյուղերը⁴²⁰։ Մշտադալար *ēja* ծառը և օջախը խորհրդանշում էին տան տերերի հավերժ կյանքը, բարգավաճումը և բարօրությունը։ Այսինքն, *Ḫašamili*-ն հանդես գալով որպես օջախ կառուցող աստված, ապահովում է տան բարեկեցությունը և բարգավաճումը։ Բացի այդ, այս տեքստերում ակնհայտ է տան օջախի և ծառի կապը, իսկ *Ḫašamili* աստվածությանը քննարկած բոլոր վերոնշյալ մասնագետները ուշադրություն են դարձրել վերջինիս և *GIŠ* գաղափարագրով հանդես եկող փայտի կամ ծառի կապին և համարել են, որ այն, ամենայն հավանականությամբ, կարող էր ձեռնափայտ կամ գավազան լինել։ Սակայն տեքստային վկայությունները թույլ չեն տալիս միանշանակորեն պնդել, որ խոսքն, իրոք գավազանի կամ ձեռնափայտի մասին

⁴¹⁷МНМ, т. II, с. 21-22, В. Иванов, «Кузнец».

⁴¹⁸Այդ մասին մանրամասն տես Ք. Арутюнян, Домашняя жизнь хеттов (хеттские представления и обряды, связанные с домом), Диссертация кандидатская, Москва, 1991:

⁴¹⁹*GIŠ* *cja* մշտադալար ծառի մասին տես, օրինակ, V. Haas, Bemerkungen zu *GIŠ* *ēja(n)*, AoF, 1977, B. 5, S. 269-270. H. Klengel, Katalhzipuri und der *ēja*-Baum (Erwägungen zum Verständnis von KUB LVI, 17), Studi di Storia e di Filologia Anatolica Dedicati a Giovanni Pulgiese Carratelli, Firenze, 1988, S. 101-110.

⁴²⁰Ք. Арутюнян, Домашняя жизнь хеттов, с. 84 և KUB XXIX:

է: Ի դեպ, խեթական տեքստերում գավազանը, գուրգը նշվում է ոչ թե պարզապէս ^{Gis} գաղափարագրով, այլ՝ հիմնականում՝ ^{Gis} tsukal⁴²¹:

Վերոնշյալ գարնանային տոնին նվիրված տեքստերում զոհաբերություններ էր արվում Դաճամիլի-ի փայտի կամ ծառի առջև: Ստորև կփորձենք ցույց տալ, որ Խասամիլիի ծառը և օջախի առջև դրվող խեթական մշտադալար էյա ծառը հնարավոր է որոշ առնչություններ ունենան: Բանն այն է, որ այս ծեսերում հանդիպող ծիսական բոլոր ատրիբուտները՝ օջախ, գեղմ, փայտե սողնակ, Խասամիլիի փայտ, իրենց ակնհայտ զուգահեռներն ունեն մեկ այլ՝ Տելեպինուս մեռնող- հարություն առնող աստվածության մասնակցությամբ իրականացվող ծեսում, որի նպատակն է բնության վերածնունդը, երկրի ու մարդկանց բարեկեցության վերականգնումը: Այս ծեսը կարելի է արտածել Տելեպինուսի անհետացման և վերադարձման մասին պատմող առասպելի վերջնամասից, որն ըստ էության, ծես է առասպելի մեջ: Մեզ հետաքրքրող հատվածները հետևյալն են. պտղաբերության աստված Տելեպինուսը հեռանում է և իր հետ տանում բարօրությունն ու բարեկեցությունը, այնուհետև Կամրուսեպա աստվածուհու օգնությամբ նա վերադառնում է և դարձյալ երկրում ամեն ինչ ընթանում է իր հունով:

Մեզ տվյալ դեպքում հետաքրքրում է այս առասպելի վերջաբանը, որտեղ նկարագրվում է կյանքի բարօրության վերադարձման ծիսականացված նկարագրությունը. «Տելեպինուսը վերադառնալով՝ դարձյալ սկսում է հոգալ իր երկրի մասին: *Պատուհանից* հեռանում է ամպը... *Օջախի* մեջ գերանները հանդարտվում են... Տնից հեռանում է ծխահոտը... Տելեպինուսի առջև կանգնեցնում են *մշտադալար* *եյա ծառը*: Ծառի վրա կախված է *գեղմը*»: Այնուհետև նկարագրվում է, թե ինչպես Տելեպինուսը, ամբարելով ողջ բարիքը *գեղմի* մեջ, այն հանձնում է *թագավորին*⁴²²:

Վերևում նշեցինք, որ այս ծեսում, ինչպես նաև Դաճամիլի-ի հիշատակությամբ վերոնշյալ ծեսերում, ի հայտ են գալիս միևնույն ատրիբուտները. «պատուհան», «օջախ», «ոսկե գեղմ» միայն Դաճամիլի-ի ծառի փոխարեն այս տեքստում *եյա* մշտադալար ծառն է, իսկ «գահի» փոխարեն, ինքը՝ թագավորը: Որոշակի նմանություններ են առկա նաև մեկ այլ՝ Դաճամիլի-ի Արևի աստծո համար օջախ սարքելու մասին պատմող առասպելի և Տելեպինուսի վերաբերյալ պահպանված այս տեքստերի մեջ: Երկու դեպքում էլ աստվածներին կանչողի դերում հանդես է գալիս Կամրուսեպա աստվածուհին: Մի դեպքում նա Դաճամիլի-ին կանչում է

⁴²¹Տես օրինակ՝ KUB XLII 11 V 1-9, 15:

⁴²²В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 60-61 (ռուսերենից արված թարգմանությունը մերն է):

տան օջախը կառուցելու, և ըստ այդմ, տան բարեկեցության ու բարօրության հիմքը դնելու, մյուս դեպքում նա է որ իր ծիսական գործողություններով կյանքի է վերադարձնում Տելեպինուսին, որպեսզի նա վերականգնի բնության ներդաշնակությունը և ողջ երկրի բարօրությունը: Երկու աստվածություններն էլ հայտնվում են անդրաշխարհից և Տելեպինուսի ու Դաժամիլի-ի գործողություններնում դրանցից բխող հետևանքները համարժեք են: Խասամիլին կարծես հանդիսանում է Տելեպինուսի հողեղեն կրկնակը, որ բնորոշ է դարբին-աստվածներին, իսկ Խասամիլիի ծառը կամ փայտը հավանաբար ուղիղ առնչություն ունի էյա մշտադալար ծառի հետ⁴²³:

Թե ի՞նչ հարաբերակցության մեջ կարող են լինել մշտադալար ծառը, օջախը, դարբին-աստվածը և նրան առնչվող ինչ-որ փայտե առարկա, պտղաբերության ու բարօրության հաստատմանը միտված ծեսերը, այս հարցերի պատասխանը մենք փորձեցինք գտնել այլ ժողովուրդների առասպելական պատկերացումներում և զարմանալիորեն հենց հայկական ավանդազրույցներում գտանք նմանատիպ հավատալիքներ, որոնք կարող են մի շարք հարցերի պատասխանը տալ: Հայոց մեջ պահպանվել է մի ավանդազրույց՝ կապված գիհի ծառի առաջացման և Գրիգոր Նարեկացու անվան հետ:

Ըստ զրույցի մի տարբերակի, Նարեկացին հոտաղ է լինում Զևհիկ անունով գյուղում, մի գյուղացու մոտ: Մի անգամ տան պառավը բարկանալով՝ անթոց-կրակխառնիչը նետում է նրա հետևից: Նարեկացին վերցնում է այն, տնկում գետնի մեջ և անհետանում: Կրակխառնիչ-անթոցը ծաղկում է, դառնում գիհի ծառ⁴²⁴:

Ինչպես նշում է Ս. Հարությունյանը, տվյալ պարագայում տան պառավն իր անթոց-կրակխառնիչով նույնանում է տան օջախի կրակի պահապան հնամենի կերպարին (որն, ի դեպ, տարբեր առասպելաբանություններում տարասեռ դրսևորում ունի), իսկ Նարեկացին կրակը հափշտակող կուլտուրական հերոսն է, և այս առասպելի գլխավոր առանցքը կրակխառնիչից՝ գիհի ծառի առաջացումն է, որը հարաբերակցվում է կրակին կամ օջախին:

Մեկ այլ նմանատիպ ավանդազրույց էլ է բերված Ս. Հարությունյանի մոտ, որ գրառել է Ռ. Խաչատրյանը Թալինում: Մի մարդ, որ 39 մարդու գլուխ է կտրել, գնում է վանք՝ վանահորից մեղքերի թողություն

⁴²³В. Ардзинба, К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов, Древней Восток, Этнокультурные связи, с. 282-283. Ի դեպ, այս երկու առասպելներում Տելեպինուսի և Դաժամիլի-ի գործելակերպի նմանություններին անդրադարձել է նաև Վ. Արծինբան: Նա համեմատության մեջ է դնում այս երկու աստվածների հայտնվելը՝ ճեղքելով Սև հողերը:

⁴²⁴Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 266:

ստանալու: Վերջինս նրան է տալիս մի թոնրի անթրոց (կրակխառնիչ) և պատվիրում դնել թևին ու ման գալ, եթե այն կանաչի, ապա մեղքերին թողություն կլինի, եթե ոչ՝ դժոխք կգնա: Մարդը դնում է անթրոցը թևին ու վանքից հեռանում:

Գերեզմանոցի մոտով անցնելիս տեսնում է, որ մեկը գերեզմանից հանել է մի կնոջ դիակ և պղծում է: Մարդը մտածում է՝ որտեղ երեսունինը, այնտեղ էլ թող քառասունը լինի, մոտենում է դիապոծողին, մի կողմ քաշում, գլուխը կտրում, որ արյունը գերեզմանը չլցի, կնոջ դիակն էլ նորից թաղում ու շարունակում իր ճամփան: Բավական ժամանակ է անցնում, մի օր էլ մարդը նկատում է, որ շրջակայքում արև է, իսկ իր վրա՝ հով: Տեսնում է, որ իր թևին դրած անթրոցը կանաչել, դարձել է ծառ և իրեն հով է անում: Գալիս է վանքի վարդապետի մոտ և ցույց տալիս հրաշքը ու պատմում եղելությունը: Վարդապետը հավատում է, որ այդ մարդն, իրոք, արդար է: Այդ օրվանից այդ տեղը կոչվում է «Գործալարու խաչ»՝ վառված փայտի կանաչելու սրբավայր»: Այս երկու ավանդագրույցներում էլ առկա են մի դեպքում՝ պտղաբերման, մյուս դեպքում՝ մեղքերից մաքրագործման գաղափարները, որոնք նույնական են խեթական վերոնշյալ ծեսերի նպատակին:

Այս ավանդագրույցներում ևս ակնհայտ է փայտե կրակխառնիչի (որն ըստ էության կապվում է օջախի հետ) և ծառի կապը:

Եվ այս կապը կարելի է բացատրել, ինչպես եզրակացնում է Ս. Հարությունյանը, երկրային կրակի ծագման պատմամշակութային իրականությամբ (կրակի առաջացման փաստը զույգ փայտերի շփումից), կենցաղային ամենօրյա փորձով, երբ փայտը հանդես է գալիս իբրև կրակի մարմնացում⁴²⁵:

Մեզ ևս շատ հավանական է թվում այս եզրահանգումը և հայտնի է, որ երկրային կրակի առաջացումը տարբեր առասպելաբանություններում առնչվում է դարբին-աստծո հետ:

Հարկ է նշել, որ տարբեր ժողովուրդների ծիսական կենցաղում առկա է ուռենու և գիհու ճյուղերից պասի առաջին կիրակի օրը կրակներ վառելու սովորույթը, որին նման է նաև մեզ մոտ Տերնդեզի ծիսական կրակը⁴²⁶:

Ինչպես տեսանք, անթրոց-կրակխառնիչից բույսերի առաջացման երևույթը անմիջականորեն կապված է մի կողմից կրակխառնիչ - փայտի ծլարձակման, պտղաբերման հավատալիքի հետ, մյուս կողմից մեղքերից մաքրագործման գաղափարի հետ:

Խեթական ծեսերում ևս մենք տեսանք, որ առկա է կրակի, օջախի

⁴²⁵Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 271:

⁴²⁶Տե՛ս, նույն տեղում, էջ 267:

կապը ծառերի հետ, պահպանվել են օջախի առջև մշտադալար ծառեր կամ նրանց ճյուղերը դնելու մի շարք վկայություններ:

Փաստորեն, օջախի, կրակի և ծառերի կապը, որ առկա էր թե՛ խեթական, թե՛ հայկական հավատալիքներում, կարելի է սխեմատիկորեն ներկայացնել հետևյալ հերթականությամբ. ա/ կենցաղային մակարդակում՝ ծառ, փայտ, փայտերի շփումից առաջացած կրակ-օջախ, իսկ բ/ առասպելական մակարդակում, որն, ըստ էության, կենցաղայինի ինվերսիոն, շրջված տարբերակն է և դիտարկելի է հայկական ավանդազրույցներում ու կարելի է վերականգնել խեթականում՝ կրակ-օջախ, փայտ-կրակխառնիչ կամ խասամիլիի փայտ, գիհի ծառ կամ խեթական մշտադալար էյա ծառ: Ի դեպ, հայտնի է, որ գիհու ծառը, որն իր ծագմամբ հայկական ավանդազրույցներում առնչվում էր օջախի կրակ-խառնիչ-անթրոցի հետ, այլ ժողովուրդների հնագույն ավանդույթներում ևս ուներ ծիսական դեր. նրա ճյուղերն այրում էին և անուշաբույր ծխով օծելով տներն ու տնտեսությունները՝ զերծ պահում դրանք կայծակի հարվածներից և չար ոգիներից: Իր մշտադալարության պատճառով գիհու և նրան ազգակից մայրու և նոճու հետ էր կապվում մահվան և այն հաղթահարող հավերժական կյանքի սիմվոլիկան⁴²⁷:

Այս քննարկումների արդյունքում, կարծես, ավելի հասկանալի է դառնում, թե ինչու են խեթերը օջախի առջև մշտադալար էյա ծառը կանգնեցնում, ինչ խորհուրդ ուներ դա և ինչ կարող էր իրենից ներկայացնել խասամիլիի փայտը: Իհարկե, սրանք սոսկ վերականգնումներ են, սակայն մեկ բան պարզ է, որ խասամիլիի փայտը այդ աստծո սիմվոլն էր (գավազան, թե կրակխառնիչը) հարաբերակցվում էր էյա մշտադալար ծառի հետ կամ գուցե պատրաստվում էր նրանից:

Ինչ վերաբերում է *Hašamili* դիցանվան ստուգաբանությանը, չնայած նա համարվում է խաթական ծագման աստվածություն, մենք պարզապես ուշադրություն կիրավիրենք այն փաստի վրա, որ խեթա-լուվիական լեզուներում օջախ բառը նշանակում է խեթերեն *hašša*,⁴²⁸ գաղափարագիր ձևով՝ *GUNNI*, իսկ լուվիերենում՝ *haššanitti*⁴²⁹:

Հնարավոր չէ՞ արդյոք, որ *Hašamili*-ի անվանումը, որպես օջախներ սարքող դարբին աստծո, ստուգաբանորեն կապված լինի խեթ. *hašša* – օջախ բառի հետ, մանավանդ, որ խասամիլին խաթական աստծո խեթական և պալայական անվանաձևն է: Սակայն այս դիտարկումը լուրջ լեզվաբանական քննություն և հիմնավորում է պահանջում, ինչին մենք հետագայում կանդրադառնանք առանձին

⁴²⁷Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 267:

⁴²⁸Stu J. Puhvel, HED, vol. 3, p. 221-224:

⁴²⁹В. Иванов, Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков, с. 315.

հողվածով:

Այս նույն հողվածում հաջորդ աստվածության անվանումը Գ. Ղափանցյանը վերականգնում է որպես *nar* (նար): Ըստ նրա, նման անունով առանձին աստվածություն է գոյություն ունեցել հայոց հեթանոսական հավատալիքներում, որը կապված է եղել ջրային տարերքի, հնարավոր է, անձրևի պաշտամունքի հետ: Այս աստվածուհու անվանումը նա վերականգնում է Ծովինար անձնանունից, որը որոշ բարբառներում նշանակել է «կայծակ» և հետագայում դարձել է կանացի անձնանուն: Նա, վերլուծելով հայկական ժողովրդական երգերում առկա «նար», «հոյ նար» բացականչությունները, ենթադրում է նման աստվածության գոյության մասին, իսկ «հոյ նար» արտահայտությունը մեկնաբանում որպես «Մեծ նար»:

Այս միևնույն համատեքստում նա քննարկում է հայերի մեջ տարածված, անձրև բերելու համար կնոջ տարագով խրտվիլակ սարքերը և փողոցե փողոց ման տալը: Այն ուղեկցվում էր Նուրի-Նուրիին ուղղված երգով, որում անձրև էին խնդրում Նուրի-Նուրիից: Վերջինիս անունը ևս Գ. Ղափանցյանը կապում է *nar* - աստվածուհու անվան հետ՝ կազմված - *in* վերջածանցով:

Գ. Ղափանցյանը Ծովինար, Օսկինար (ոսկե ջրահարս), Հեղնար (որի առաջին բաղադրիչը նա կապում է «հեղել» - ջրի շիթ, հորդառատ անձրև բառերի հետ) կանացի անձնանուններում դիտարկում է «Նար» բաղադրիչը, որը առկա է նաև Նուրի-Նուրի-ի անվան մեջ:

Ն. Մկրտչյանը, սակայն, կարծում է, որ «Նար»-ի և «Նուրի-Նուրիի» անվանումների նմանությունը զուտ հնչյունական է, իսկ գործառության շրջանում նրանց միջև նմանությունները քիչ են: Եվ հայկական «Նար» աստվածուհու անունը նա առաջարկում է բխեցնել միջագետքյան (⁴³⁰*Nar*՝ ջրային տարերքի հետ առնչվող աստվածուհու անվանումից⁴³⁰: Իսկ հայկական Նուրի-Նուրիի անվան համար նա առաջարկում է դարձյալ աքքադական սեպագիր տեքստերում պահպանված «լույսի և կրակի» աստված ⁴³¹*Nar*-ից առաջացած ստուգաբանություն, հենվելով այն հանգամանքի վրա, որ հայկական Նուրի-Նուրիին բնութագրող «կարմիր և ալ» գույներով գոտին առավել բնութագրական է լույսի և կրակի աստծո համար⁴³¹:

Գ. Վարդումյանը, լիովին համաձայնելով Գ. Ղափանցյանի տեսակետի հետ՝ նշում է, որ Նուրի-Նուրիի հետ առնչվող անձրև կանչելու ծեսը, որ ծագումնաբանորեն կապված է ջրի, անձրևի, ջրային տարերքի և պտղաբերության հետ, ընդհանրություններ ունի «Նար» ջրային փերի,

⁴³⁰Н. Мкртчян, Семитские языки и армянский, с. 171-172.

⁴³¹Н. Мкртчян, Семитские языки..., с. 172.

ջրահարս նշանակող աստվածուհու կերպարի հետ⁴³²:

Մենք ևս կարծում ենք, որ Գ. Ղափանցյանն իրավացիորեն համարել է ջրային տարերքին առնչվող այս երկու աստվածուհիներին:

Հայերեն «Նար»-ը, որը Ծովինարի և մյուս անձնանունների բաղկացուցիչ մասն է, և ինչպես նշում է Գ. Ղափանցյանը, կարող է նշանակել «ծովային ջրահարս», կապվում է հնդեվրոպական այնպիսի դիցանունների հետ, որոնք առնչվում են կենսական, բեղմնավոր, պտղաբեր ուժի և ստորին աշխարհի, երկրի ու ջրերի հետ, ինչպես նաև, բացահայտվում ամպրոպի աստծո և նրա կնոջ առասպելում: Օրինակ՝ * $\text{(}\hat{\text{e}}\text{)}$ ner արմատի հետ է կապվում իլիր. Նորեյա՝ Նորիկ քաղաքի գլխավոր աստվածուհին, գերմ. Ներթուն՝ մայր հողի աստվածուհի, հուն. Ներես՝ ծովային աստվածը և, որ ամենակարևորն է, Ներեիդների հայրը, որոնք հունական առասպելաբանության մեջ ներկայանում են որպես ծովային ջրահարսեր⁴³³:

Գ. Ղափանցյանն առաջարկում է այս աստվածուհու անունը փոխառյալ համարել ոչ թե աքքադա-բաբելական Nāru «գետ» և Nāru աստվածուհու անվանումից, այլ խեթական Nāru դիցանունից: Այս վերջին դիտարկման առումով հարկ է նշել, որ այդպիսի անվանումով աստվածուհի հանդիպում է խեթական տեքստերում⁴³⁴, սակայն նրա բնույթն ու գործառնությունը հստակորեն պարզել հնարավոր չէ:

Մյուս աստվածությունը, որ քննարկել է Գ. Ղափանցյանն իր աշխատության մեջ, zawalli-ն է, որ խեթական տեքստերում հիշատակվում է որպես ցածր կարգի, դժբախտություն բերող թևավոր և սարսափելի տեսքով աստված: Գ. Ղափանցյանն այս խեթական աստծո անունը համադրում է հայերեն «Ճիվաղ» բառի հետ և գտնում, որ հայերեն բառը ոչ թե պետք է բխեցվի ja' falıq, jaflaq արաբերեն «մարմնեղ կին» նշանակող բառերից, այլ պետք է համարվի խեթերենից արված փոխառություն, որտեղ խեթերեն z-ն դարձել է «ձ», իսկ վերջին երկու ll-ն, որ առկա է խեթերենում, հայերենում դարձել է «ղ»⁴³⁵: Հր. Աճառյանի բառարանում «Ճիւաղ ի-ա հոլովման բառը հնարավոր է համարվում փոխառնված ja' falıq կամ jaflaq, janfalıq արաբերենում առկա «մարմնեղ կին» բառերից»: Սակայն «Ճիւաղ» բառը հայ մատենագրության մեջ ի հայտ է գալիս 5-րդ դարից՝ Ագաթանգեղոսից, Կորյունից սկսած⁴³⁶: Սա վկայում է հայերենում տվյալ բառի հնագույն կիրառության մասին:

⁴³²Г. Вардумян, Дохристианские культы..., с. 73.

⁴³³Ա. Պետրոսյան, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, էջ 9:

⁴³⁴V. Haas, Geschichte, S. 178.

⁴³⁵Г. Капанця, ИАР, т. I, с. 301-302.

⁴³⁶Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. III, էջ 203:

Գ. Վարդույանն ընդունում է Գ. Ղափանցյանի այս դիտարկումը և՛ ավելացնելով միայն, որ ազգագրական նյութը վկայում է հայ իրականության մեջ մի շարք հավատալիքների և նախապաշարումների մասին, որոնք կապված են այս կերպարի հետ և շարունակել են գոյատևել մինչև ոչ վաղ անցյալն ու չար մարդկանց հաճախ կոչել են «ճիվաղ» կամ «ճիվաղի կերպարանք ունեցող»⁴³⁷:

Մենք պետք է հավելենք, որ zawalli խաթերեն բառը միայն հայերենում չէ, որ պահպանվել է: Zawalli աստծո անունը համարվում է պահպանված արևելակովկասյան zwVZ - աստված բառում⁴³⁸: Սակայն այս փաստը չի բացառում, որպեսզի մենք էլ, նրանցից անկախ, խաթական այս բառը փոխառած լինեինք հայերենում՝ խեթերենի միջոցով: Նման մեկ այլ օրինակ էլ կա, երբ խաթերեն բառը առկա է թե՛ կովկասյան լեզուներում, թե՛ հայերենում: Մենք այդ մասին կխոսենք երրորդ գլխում, դա խաթերեն zinar երաժշտական գործիքի անվանումն է, որ թարգմանվում է որպես «ջնար», այն համադրվել է աղբղերեն *pčh'ēna-յի հետ, որ նշանակում է «երաժշտական գործիք» և մատնանշվում է նաև հայերենում՝ խեթերեն բառի ներթափանցման մասին «ջնար» ձևով⁴³⁹:

Փաստորեն, քննարկված երկու փոխառություններից մեկում, հայերենում խաթերեն z-ի դիմաց ի հայտ է գալիս «ձ» բաղաձայնը (zawall-ճիվաղ), մյուսում՝ խաթերեն z-ի դիմաց՝ հայերեն «ջ»-ն: Սրա պատճառն այն է, որ սեպագրերը չեն կարող փոխանցել ոչ «ձ», ոչ էլ «ջ» հնչյուններ և արդյունքում, երկու դեպքում էլ, սեպագրում առկա է միևնույն z հնչյունը: Ինչ վերաբերում է zawalli-բառի վերջին «l» բաղաձայններին, ապա լ-ը անցումը բնորոշ է հայերենին և բազմիցս վկայված է այլ լեզուներից արված փոխառություններում:

Անդրադանանք «ճիվաղների» կերպարին հայ բանահյուսության և հավատալիքների մեջ: Ղ. Ալիշանը «ճիվաղներին» հիշատակում է թե՛ հրեշների, թե՛ «չար ոգիների» շարքում. «Այս ետքի բառովս ճիւաղ որ և ճւեղիկ, իբրև ընդհանրական անուամբ կըրնամք կոչել բոլոր վերոյիշեալ հրէշները»⁴⁴⁰ 9-րդ դարի հեղինակ Մեծնունյաց Միսայել եպիսկոպոսի ներկայացմամբ «ճիվաղները» ծովային հրեշներ են. «Ծով աշխարհիս յորում ողջացեալ գազանի մեծամեծք և մանունք, ճւեղիկք և այլ, ընդ Այսս չարութեան»⁴⁴¹:

Ղ. Ալիշանը նույնացնում է «ճիվաղ-ձևեղիկներին» տարբեր հրեշ-

⁴³⁷Г. Вардумян, Дохристианские культы..., с. 74.

⁴³⁸В. Иванов, Об отношении хеттского языка к северозападнокавказским, с. 49, N 68.

⁴³⁹Նույն տեղում:

⁴⁴⁰Ղ. Ալիշան, Հին հուստք..., էջ 205, 238:

⁴⁴¹Ղ. Ալիշան, Հին հուստք..., էջ 238:

ների հետ, որոնք հանդիպում են հայոց ավանդության մեջ. «Յիշեցինք զայս ի կարգի Հրէշից, և զայն եւս՝ թե սոյն անուամբ կոչուին և ոգեղէն էակք...»⁴⁴²: Իսկ չար ոգիների շարքում ճիվաղ անունով առկա են ոգեղեն էակներ կամ դևերի մի դաս, որոնք երազում կամ արթմնի՝ իրենց այլանդակ կերպարանքներով վախեցնում են մարդկանց: Օրինակ՝ Գրիգոր Մագիստրոսը գրում է. «Որպէս Ճուաղանցն և Ճարակ ճռուողել ի գիշերի յանկողնիսն», իսկ մեկ այլ տեղում նշում. «Որ առ երագօքն է Ճուաղանցն»⁴⁴³:

Այս վերը բերված նկարագրություններից ակնհայտ է դառնում, որ «Ճիվաղները, Ճևեղիկները» իրենցից ներկայացնում են դևեր, չար ոգիներ, որոնց մասին պատկերացումներն ու հավատալիքները հնուց ի վեր առկա էին հայերի մեջ: Կարծում ենք, Գ. Ղափանցյանի այս դիտարկումը խեթ. *zawalli* – հայ. «ճիվաղ», թե՛ լեզվական, թե՛ բովանդակային առումով ուշագրավ զուգադրում է:

Սակայն նույնը չենք կարող ասել այս աշխատության մեջ Գ. Ղափանցյանի կողմից արված մի քանի այլ դիտարկումների մասին:

Օրինակ, նա խուռիական հավատալիքներում վերականգնում է *Pai*-անվանումով առասպելական էակներ, որոնց համադրում է հայկական հավատալիքներում առկա «պայիկների» (մարդկանցից ծագած, կիսամարդ-կիսագազան էակներ) հետ, ինչը սակայն հնարավոր չէ հիմնավորել: Նույն ձևով նա առաջարկում է խեթական տեքստերում հանդիպող հոգնակիակերտ ցուցիչը կրող աստվածային ⁴*Telipi* էակների և հայերեն «թեպղա, թպղա» չար ոգիների նույնացումը, ինչը դարձյալ անհիմնավորելի է, և խուռի-խեթական աղբյուրները բավարար նյութ չեն տրամադրում նման եզրահանգումների համար: Գ. Վարդումյանը, սակայն, իր ուսումնասիրության մեջ ընդունում է Գ. Ղափանցյանի այս բոլոր դիտարկումները՝ առանց սեպագրական աղբյուրներից համոզիչ փաստարկներ բերելու, մինչդեռ, Գ. Ջահուկյանն, անդրադառնալով Ղափանցյանական մի շարք դիտարկումների, այդ թվում նաև խուռիերեն *Pai*-հայերեն «պայիկ» նույնացմանը, այն համարում է կամայական և ակնհայտ սխալ⁴⁴⁴:

Ինչ վերաբերում է խեթական տեքստերում հանդիպող *Anzili* աստվածությանը, ապա այն Գ. Ղափանցյանը դարձյալ առանց որևէ հիմքի համադրում է հայերեն «անծեղ» - կաջաղակ բառի հետ՝ հենվելով այն փաստի վրա, որ *Anzili* աստվածությունը հանդես է գալիս «անհետացող – վերադարձող», բնության վերածնության հետ կապված խեթ.

⁴⁴²Նույն տեղում:

⁴⁴³Նույն տեղում:

⁴⁴⁴Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 424:

Տելեպինուս աստծու մասին պատմող առասպելում և ենթադրում, որ անծեղ-կաջաղակը, ագռավի նման, կարող է համարվել աստվածների ավետաբեր: Նախ պետք է նշենք, որ խեթական տեքստերում, որպես աստվածների ավետաբեր հանդես է գալիս մեկ այլ՝ *ḫaran* թռչունը, որն արծիվն է: Բացի այդ, խեթական Anzili աստվածը խեթական տեքստում ի հայտ է գալիս ոչ թե որպես թռչուն, այլ աստվածություն, մեկ այլ՝ Zukki աստծո հետ: Տեքստում խոսվում է այն մասին, որ այս երկու աստվածությունները բարկանում են, ծախ կոշիկը հագնում աջ ոտքին, աջ կոշիկը՝ ծախ ոտքին, այնուհետև խախտում են նաև հագուստը հագնելու սովորական հերթականությունը⁴⁴⁵: Նման ձևով սկսվում է խեթական վերոնշյալ «անհետացող-վերադարձող» աստված Տելեպինուսի մասին առասպելը, որը ևս բարկանալով՝ աջ կոշիկը հագնում է ծախ ոտքին, ծախ կոշիկը՝ աջ ոտքին:

Թե ինչո՞ւ վերը նշված դրվագում Տելեպինուսի դերում ի հայտ են եկել Anzili և Zukki, Zikkuni աստվածությունները, դժվար է ասել, բայց որ այստեղ խոսքը թռչնի մասին չէ, ակնհայտ է: Միակ փաստարկը, որ կարելի էր ներկայացնել Գ. Ղափանցյանի տեսակետի օգտին, այն է, որ Anzili աստվածությունը այս դրվագում կրկնում է Տելեպինուսի գործողությունները և ըստ այդմ կարող է կապված լինել զարնան վերածնությանն առնչվող ինչ-ինչ երևույթների հետ, սակայն այս տեքստը Գ. Ղափանցյանին կարծես հայտնի չէ, այլապես նա չէր համեմատի Anzili-ի անունը հայերեն անծեղ-կաջաղակի հետ:

Այս Anzili և Zukki, Zikkuni աստվածությունների մասին Գ. Ջահուկյանը կարծիք է հայտնում, որ նրանք հնարավոր է ունենան հայասական-հայկական ծագում և գտնում է, որ խեթ. Anzili-ն դարձել է հայ. «անծեղ», խեթ. Zukki-ն՝ հայերեն «ծուկ»: Սակայն նման նույնացման համար որևէ հիմք, բացի բառերի զուտ արտաքին նմանությունից, չի բերվում⁴⁴⁶:

Անհրաժեշտ է ավելացնել, որ, ինչպես տեսանք, խաթ. – խեթ. *zinar* – հայ. «ջնար», խաթ. խեթ. *zawalli* – հայ. «ձիվաղ» զուգահեռների դեպքում, խեթական սեպագրերի z-ի դիմաց հայերենում ի հայտ են գալիս տարբեր ջ և ճ բաղաձայնները: Կարծում ենք, Zukki-ի դեպքում էլ հստակորեն չենք կարող պնդել, որ խեթերեն դիցանվան բառասկզբի z-ն հայերենում հաստատապես դարձել է «ծ» և ոչ թե մեկ այլ բաղաձայն (օրինակ՝ ջ կամ ճ), որը բոլորովին կբացառի խեթ. *zukki* – հայ. «ծուկ» անցումը:

Մենք չենք անդրադառնա նաև Գ. Ղափանցյանի՝ այս հոդվածում

⁴⁴⁵В. Ардзунба, Румыагы и мифы..., с. 134.

⁴⁴⁶Գ. Ջահուկյան, Լեզվական նոր տվյալներ..., էջ 23:

քննարկված շումերական Tiranna և խուռիական Խաšuntarhi աստվածություններին, որոնցից առաջինը, ըստ Գ. Ղափանցյանի, հայերենին է անցել որպես «ծիրան-ծիածան» բառ, իսկ երկրորդ՝ խուռիական դիցանունը նա համարում է պահպանված հայ. «ձակնդեղ» բառում, որը ոչ մի կերպ հիմնավորելի չէ: Այս դիտարկումները ևս միանշանակորեն ընդունվել են Գ. Վարդումյանի կողմից⁴⁴⁷:

Գ. Ղափանցյանն անդրադարձել է նաև Nana անունով աստվածուհուն: Նա գտնում է, որ Nana-ն փոյուզիական Ատտիս աստծո մոր անվանումն է, որը համապատասխանում է հայկական Նանե աստվածուհու անվանը:

Նման տեսակետ է հայտնել նաև Ն. Ադունցը. «Հայ պանթեոնի մյուս դիցուհին՝ Նանե, նմանապես նույն (նկատի ունի Իշտար աստվածուհուն - Հ.Հ.) աստվածության մի այլ դեմքն է: Հիշելու է, որ առասպելի փոյուզիական հեղվածում, որ տալիս է Արնոբիսը, Ատիսի մայրը կրում է Նանա անունը: Սա Սանգար գետի դուստրն է, որ Ագդիստի արյունից բուսած նոճենու պտուղն իր ծոցում պահելով, իղանում և ծնում է Ատիսին: Անհավանական չէ, որ նման գրույցի հետևանքով Նանան բազմած լինի Թորդանում իբր ուրույն աստվածուհի»⁴⁴⁸:

Գ. Ղափանցյանը հիշատակում է նաև շումերական Nīn և Innīna (Inanna) աստվածուհիների մասին, որոնցում Nīn-ը իրավացիորեն նշում է, որ ունի «տիրուհի» իմաստը և եզրակացնում, որ ոչ իրանական, ոչ էլ սեմական լեզուներում NaNa/NiNa աստվածուհի չի հիշատակվում⁴⁴⁹: Այս վերջին դիտարկման առումով հարկ է նշել, որ Աստվածաշնչում, Գիրք Մակաբայեցիներում հիշատակվում է Իրանում Նանայա անվանմամբ աստվածուհու մասին, որը Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ ներկայացվել է որպես Նանե, հավանաբար համապատասխանեցվելով հայկական Նանե աստվածուհու անվանը. «13. որովհետև, երբ Անտիոքոս թագավորը ինքը անթիվ-անհամար զորքերով հարձակվել էր Պարսից կողմերի վրա, նրանք ընկել-կոտորվել էին Նանեի տաճարի շուրջը, նրանց դեմ խորամանկ դավ էին լարել Նանեի տաճարի քրմերը»⁴⁵⁰: Դ. Ալիշանը այս Իրանի տարածքում հիշատակված Նանե աստվածուհու և նրա տաճարի մասին գրում է, որ Նանե աստվածուհու տաճարը գտնվում էր Պարսկաստանի մայրաքաղաք Պասարգատում և նույնացնում է այն Պլուտարքոսի մոտ հիշատակվող մի աստվածուհու տաճարի

⁴⁴⁷ Գ. Вардумян, Дохристианские культы..., с. 72, 74.

⁴⁴⁸ Ն. Ադունց, Երկեր, հ. Ա, Հին հայոց աշխարհայացքը, Երևան, 2006, էջ 41:

⁴⁴⁹ Տե՛ս Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 291:

⁴⁵⁰ Աստվածաշնչ, ք. Մակաբայեցիների 13, նաև տե՛ս 14, 15, 16 էջմիածին, 1994, տե՛ս նաև Ի. Мкртчян, Семитские языки у армянский, с. 168.

հետ, որտեղ թագադրվում էին աքեմենյան արքաները, և աստվածուհուն Պլուտարքոսը համադրում է հունական Աթենաս-Պալլասի հետ⁴⁵¹: Ըստ այդմ, Ղ. Ալիշանը համարում է, որ Աստվածաշնչում հիշատակված Նանեի տաճարն ու Պլուտարքոսի հիշատակածը նույնական են, այսինքն, պետք է ենթադրել, որ պարսիկների շրջանում էլ գոյություն է ունեցել Նանայա անվանումով Աթենաս-Պալլասին համարժեք աստվածություն:

Իրականում, Պլուտարքոսը, նկարագրելով աքեմենյան արքաների գահակալության արարողությունը, հայտնում է, որ պարսիկ քրմերն այն իրականացնում են Պերսեպոլիսում՝ «...մի սրբարանում, որ պատերազմի աստվածուհուն էր՝ համեմատելի Աթենասին»⁴⁵²:

Պլուտարքոսի մոտ չկա հիշատակում տվյալ աստվածուհու անվան մասին, այլ խոսվում է նրա հնարավոր ռազմական գործառնությունների մասին, ինչը վերջինիս համադրելի է դարձնում հունական Աթենաս-Պալլասի հետ: Իսկ աստվածաշնչյան վերոնշյալ դեպքերը վերաբերում են Անտիոքոս III-ի Խուզիստանում կատարած արշավանքներին:

Վերադառնալով Գ. Ղափանցյանի տեսակետին՝ հարկ է նշել, որ Նանա, Նանայա անունով աստվածուհի իրականում առկա էր իրանական հավատալիքներում: Հելլենիզմի ժամանակաշրջանում աքքադական ծագման Նանայա (մարմնական սիրո և ռազմի աստվածուհի, որ իր գործառնություններով մոտ է Ինաննային ու Իշտարին) աստվածուհու պաշտամունքը տարածվում է Իրանում, որտեղ այն պահպանվում է մինչև Սասանյան ժամանակաշրջանը⁴⁵³:

Ինչ վերաբերում է սեմական ժողովուրդներին, ապա աքքադական Նանայայի պաշտամունքը վկայված է դեռևս Ուրի III դինաստիայի ժամանակաշրջանից: Նա մարմնական սիրո և պատերազմի աստվածուհի էր և իր գործառնություններով նման էր Ինաննային և Իշտարին⁴⁵⁴:

Աճառյանը ևս համարում է, որ հայկական Nanā (Նանե)-ն հանգում է ասուրական Nanē, Nina և շումերական NIN կամ փոյուզիական Nana դիցանուններին⁴⁵⁵:

Գ. Զահուկյանը հայկական Նանե աստվածուհու անունը բխեցնում է աքքադական Nanaja դիցանունից, որի պաշտամունքը տարածված էր ողջ Առաջավոր Ասիայում⁴⁵⁶:

⁴⁵¹Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք..., էջ 298-300:

⁴⁵²Plutarch's lives, Artaxerxes III: 1-2, vol. I-XI 1949-1959, translated by B. Perrin, Cambridge-London.

⁴⁵³MHM, m. II, c. 197.

⁴⁵⁴A. Leick, Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology, London, New York, 1991, pp. 124-125, p. 21. MHM, m. II, c. 197.

⁴⁵⁵Հր. Աճառյան, ՀԼՊ, հ I, էջ 198:

⁴⁵⁶Գ. Զահուկյան, Նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական..., էջ 25-26:

Փաստորեն, այս անվանմամբ աստվածուհու պաշտամունքը տարածված էր ողջ Հին Առաջավոր Ասիայում և որոշ տեղերում հարատևել է մինչև հելլենիզմի ժամանակաշրջանը, իսկ հայկական Նանեի պաշտամունքը հետազոտողները բխեցնում են սեմական կամ փոքրասիական ձևերից: Չ. Ղափանցյանը, սակայն, համարում է, որ հայկ. Նանե դիցանունը ծագումնաբանորեն կապված է խուրիական Շավուշկա աստվածուհու սպասուհին կամ ուղեկցուհին հանդիսացող Ninata-յի անունից, (Ninnatta-ն և Kulitta-ն խուրիական Շավուշկա աստվածուհու հիերոդոլներն էին, այսինքն տաճարի սպասուհիները և նրանց հետ միասին տեքստերում ի հայտ է գալիս նաև Kubaba-ն):

Հայկական Նանե աստվածուհու մասին հիմնական տեղեկությունները պահպանվել են Ագաթանգեղոսի մոտ, որը նրան համարում է Արամագդի դուստրը և պատմում, թե ինչպես է Գրիգոր Լուսավորիչը Եկեղյաց գավառում Անահիտի մեհյանը կործանելուց հետո՝ անցնելով Գայլ գետը՝ թիլ ավանում կործանում է Արամագդի դստեր՝ Նանեի տաճարը⁴⁵⁷:

Ըստ Չ. Ղափանցյանի, հայկական Նանեն որոշակի կապեր է դրսևորում Մեծ մայր աստվածուհիների հետ⁴⁵⁸:

Նանեն հայոց դիցարանում համարվել է իմաստության, ողջախոհության աստվածուհի, մայրության և տան օջախի պահապանը: Հելլենիզմի ժամանակաշրջանում նույնացվել է հունական ռազմի աստվածուհի Աթենաս-Պալլասի հետ⁴⁵⁹:

Թիլ ավանը գտնվել է Անահիտի պաշտամունքի կենտրոն Երիզա ավանի դիմաց: Սրբավայրերի իրար մոտ գտնվելը կարող էր վկայել նաև Անահիտի և Նանեի կերպարների որոշ ընդհանուր բնութագրերի մասին⁴⁶⁰: Եվ այս է պատճառը, որ ըստ Ղ. Ալիշանի, Նանեին օտարները երբեմն շփոթում են Արտեմիսի, երբեմն էլ՝ Կիբելեի հետ⁴⁶¹: Այսինքն, խոսքը գնում է Նանեին Անահիտի հետ շփոթելու մասին:

Չ. Ղափանցյանն իր այս հոդվածում նշում է, որ վրացիներն ու աբխազները ևս ունեցել են նման Nana, Nan անուններով աստվածուհիներ, և տարբեր ժողովուրդների մոտ նույնանուն աստվածուհու պաշտամունքի առկայությունը, ըստ Չ. Ղափանցյանի, կարող է վկայել այս մասին, որ նրանք գոյություն են ունեցել միմյանցից անկախ, իսկ այդ անվանումները հավանաբար «մանկական բառեր» են, ինչպես, օրինակ, տարբեր լեզուներում առկա հետևյալ բառերը. «papa», «mama», «dada»,

⁴⁵⁷Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, ՃԹ 786, էջ 442-443:

⁴⁵⁸Г. Кapanцян, ИАР, т. I, с. 291.

⁴⁵⁹Դիցաբանական բառարան, էջ 168:

⁴⁶⁰Ա. Պետրոսյան, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 217:

⁴⁶¹Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավատք..., էջ 143-144:

«nana», որ նշանակում է «մայր»⁴⁶²։

Այս դիտարկումը իսկապես ճշմարտացի է, քանի որ հայերենում էլ առկա «նան»-ը «տատ», «մեծ մայր» իմաստով բառը, ևս «մանկական բառ» է և հանգում է հնդեվրոպական *nana/nena նախածներին⁴⁶³։

Կարծում ենք, անհրաժեշտ է տարբերակել հայկական Նանե դիցանունը այս «նան», «տատ», «մայր», «մեծ մայր» բառից։ Առաջինի աղբյուրը հավանաբար շումերա-աքքադական նույնահունչ դիցանունն է, իսկ երկրորդը՝ հնդեվրոպական նախածնից ծագող անուն։

Հայկական էպոսում Նանե անունով հանդես է գալիս «արտատեր պառավի» կերպարը, որը Մեծ Միերի վաղեմի սիրուհին էր։ Նրա կերպարի հիմքում ընկած է, ինչպես Հ. Օրբելին է նշում, ոչ թե պատկերացումը մայր-հողի մասին, այլ այն տարերքի, որը բազմաթիվ ժողովուրդների մոտ ընդունել է մայր-կնոջ կերպարանքը և համադրելի է հունական Դեմետրիայի, գերմանական Էրդայի հետ, որի երկրորդ անունն էր «Նոննա», ինչը պատահականություն չէ։ Հայկական էպոսի Նանեն, ըստ էության ներկայանում է որպես երկրագործ ժողովուրդներին հատուկ բերքի հովանավոր աստվածուհի⁴⁶⁴։

Եզրափակելով, նշենք, որ հայկական Նանե դիցանունը առավել հավանական է, որ ունենա սեմական ծագում, ինչպես ենթադրել են մի շարք վերը նշված գիտնականներ, և հազիվ թե կապվի խուռիական Ninatta աստվածուհու անվան հետ, ինչպես առաջարկում է Գ. Ղափանցյանը։

Հաջորդ աստվածությունը, որ քննարկել է Գ. Ղափանցյանը, լուվիական Šantaš-ն է, որի անվան համադրումը հայերեն «շանթ» հասարակ գոյականի հետ անցյալ դարասկզբին արվել է Ենսենի կողմից։

Գ. Ղափանցյանը ևս այս տեսակետի կողմնակիցն է՝ նշելով միայն, որ հայերեն բառն արտացոլում է խուռիական ամպրոպի և կայծակի աստվածության գլխավոր գործառույթը⁴⁶⁵։

Հարկ է նշել, որ Šantaš-ը ոչ թե խուռիական, ինչպես գրում է Գ. Ղափանցյանը, այլ լուվիական դիցարանի տիպիկ աստվածներից մեկն է⁴⁶⁶։

Հր. Աճառյանը Արմատական բառարանում «շանթ» - («ի» - հոլ.) բառահոդվածում ի թիվս մի քանի ստուգաբանությունների ներկայացնում է նաև յենսենյան տեսակետը, ինչպես նաև «շանթ» բառի հնարավոր

⁴⁶²Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 282.

⁴⁶³Հր. Աճառյան, ՀԼՊ, հ. I, էջ 121։

⁴⁶⁴Սասնա ծռեր, առաջաբանը՝ ըստ Հ. Օրբելու, էջ LIV, LV։

⁴⁶⁵Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 292.

⁴⁶⁶О. Герни, Хетты, с. 118.

ծագումը՝ K'eu «լուսավորել» հնդեվրոպական արմատից⁴⁶⁷:

Գ. Զահուկյանը ևս, անդրադառնալով լուվիերեն Šantaš (որոտի, կայծակի աստված) – հայերեն «շանթ», «շանդ» անցմանը, նկատում է, որ Հ. Պեդերսենի առաջադրած վարկածը՝ «շանթ» բառի բխեցումը հնդեվրոպական K'eu «լուսավորվել» արմատից, քիչ հավանական է⁴⁶⁸:

Ինչպես նշվեց, Šantaš/Šandaš աստվածը լուվիական ծագում ունի և Նոր խեթական շրջանում է ներմուծվել դիցարան՝ այլ լուվիական աստվածությունների հետ⁴⁶⁹: Նա հանդես է գալիս մի շարք խեթական տեքստերում AMAR.UTU - աքքադական Մարդուկ աստծո գաղափարագրով⁴⁷⁰:

Šantaš աստվածությունը AMAR.UTU գաղափարագրով հանդես է գալիս Šuppiluliumaš I-ի և Hukkana-յի միջև կնքված, այսպես կոչված, «խուկկանայի պայմանագրում»⁴⁷¹:

Šantaš-ը խեթա-լուվիական տեքստերում ներկայանում է որպես ռազմի և ժանտախտի, համաճարակի աստված, ինչպես մեկ այլ լուվիական աստվածություն՝ Յարիսը: Խեթական տեքստերում պահպանվել է zarpija անվանմամբ ծեսի նկարագրությունը, որը կատարվում էր երկրում Šantaš-ի և նրա զինակիցների հարուցած համաճարակին վերջ դնելու նպատակով⁴⁷²:

Šantaš-ը ներկայանում է նաև որպես ռազմի աստված, և պատահական չէ, որ նրա պաշտամունքը, հարատևելով մինչև հելլենիզմ, նույնացել է Հերակլեսի հետ⁴⁷³:

Խեթական լեզնոյներից մեկում, որ պահպանվել է աքքադերենով, պատմվում է Ուրշու (Հյուսիսային Սիրիա) քաղաքի պաշարման մասին, որտեղ ի հայտ է գալիս Šanta անվամբ մի զորավար⁴⁷⁴: Այս դիցանունը հանդես է գալիս նաև Ծոփքի տարածքում Ք.ա. XV դարի վերջերով թվագրվող, այսպես կոչված, «Պախխուվացի Միտայի» հրահանգ-պայմանագրում որպես տեղական ցեղապետներից մեկի անվան առաջին բաղադրիչ (mŠantazitis):

Լուվիական Šantaš-ի անվան ստուգաբանությունը որոշակի չէ⁴⁷⁵:

⁴⁶⁷ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. III, էջ 494:

⁴⁶⁸ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 162, Նույնի, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 319:

⁴⁶⁹ В. Иванов, Хетская мифология, МНМ, т. II, с. 591.

⁴⁷⁰ E Laroche., Recherches sur les noms des dieux Hittites, Paris, 1947, p. 88, 102. Gurney O., Some Aspects of Hittite Religion, Oxford, 1977, p. 16, 29f.

⁴⁷¹ V. Haas, Geschichte..., p. 408.

⁴⁷² O. Gurney, Some Aspects of ..., p. 16, 29f.

⁴⁷³ V. Haas, Geschichte..., p. 408.

⁴⁷⁴ О. Гершу, Хеммы, с. 157-158.

⁴⁷⁵ P. Hownik ten Cate, The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the

Ինչ վերաբերում է այս աստծո անունից հայերեն «շանթ» բառի բխեցմանը, կարծում ենք, այն արժանահավատ է: Հատկապես, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ AMAR.UTU գաղափարագրով աստվածությունն ի հայտ է գալիս նաև ուրարտական տեքստում, և Ն. Տիրացյանը, հաշվի առնելով Էրեբունի և Արգիշթիխինիի քաղաքներում հիշատակվող ուրարտական դիցարանին խորթ երկու աստվածների՝ Juarša/Jarša և AMAR.UTU առկայությունը, մի շարք փաստարկներով ապացուցում է, որ ուրարտական տեքստում, ինչպես նաև, ավելի վաղ շրջանի խեթականում, աքքադական ⁴⁷⁶AMAR.UTU գաղափարագրով, հավանաբար, հանդես է եկել լուվիական Šantaš աստվածությունը⁴⁷⁶:

Այսինքն, պետք է ենթադրել, որ Šantaš-ի պաշտամունքը, որ հայտնի էր Ուրարտում, կարող էր ծանոթ լինել հայերին նաև այդ ժամանակաշրջանից և պահպանվեր հայոց լեզվում այդ աստվածության հիմնական բնութագրերից մեկը հանդիսացող «շանթ» բառում:

2.3 Խաթա-խեթական Տելեպինուս աստծո մասին առասպելություն

Գ. Ղափանցյանն առանձին հոդվածով քննարկում է խաթախեթական Տելեպինուս աստծո մասին առասպելը և մի շարք զուգահեռներ անցկացնում հայկական դիցաբանական պատկերացումների և լեզվական նյութի հետ: Ցավոք, պետք է նշենք, որ Գ. Ղափանցյանն իր այս աշխատության մեջ⁴⁷⁷, հիմնվելով իր ժամանակ հայտնի խիստ սահմանափակ նյութի վրա, չէր կարող ճշգրիտ դիտարկումներ կատարել: Մասնավորապես, նրա ուշադրության կենտրոնում են եղել խեթական առասպելում ի հայտ եկող Տելեպինուս և Կամրուսեպա դիցանունները և *ḫaran* թռչնի անվանումը, որոնք նա համադրել է հայերեն լեզվական նյութի հետ, սակայն այդ դիտարկումներից և ոչ մեկն այսօր արդիական չէ:

Առասպելաբանական տեսանկյունից էլ խաթա-խեթական անհետացող-վերադարձող Տելեպինուս և հայկական Արա Գեղեցիկ՝ մեռնող-հարություն առնող աստվածների նմանությունները, որոնց անդրադարձել է Գ. Ղափանցյանը, ըստ էության հանգում են նմանատիպ աստվածությունների կերպարներին, որոնք առկա էին բոլոր հին արևելյան ժողովուրդների մեջ: Իհարկե, տարբեր առասպելաբանություններում

Hellenistic Period, Leiden, 1961, p. 136, n. 3.

⁴⁷⁶N. Tiratsyan, Luwian Gods in Urartu?, Aramazd Armenian Journal of Near Eastern Studies, vol. III, issue 1, Yerevan, 2008, p. 83-84.

⁴⁷⁷Г. Капанцян, Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны, ИЛР, т. 2, с. 174-190.

նրանք հանդես են գալիս ուրույն նկարագրերով՝ կապված տվյալ ժողովրդի հոգեկերտվածքի և այդ կերպարների ձևավորման միջավայրի հետ: Այս առումով, հարկ է նշել, որ Արա Գեղեցիկի և Տելեպինուսի որոշ հատկանիշների նույնականությունը կարելի է հանգեցնել ընդհանուր բնակլիմայական պայմաններին և ոչ թե միմյանցից արված փոխառությունների: Գ. Ղափանցյանն ինքը նշում է, որ ձեռքի տակ չի ունեցել խեթական բնագիրն ու օգտվել է լոկ Ֆ. Ջոմմերի ներկայացրած տեքստի նկարագրությունից⁴⁷⁸:

Այսօր Տելեպինուսի մասին առասպելը լավագույնս ուսումնասիրվել է տարբեր մասնագետների կողմից: Այս խեթական առասպելը մեզ է հասել երեք տարբերակներով, որոնցից ոչ մեկն ավարտուն չէ⁴⁷⁹: Սակայն, կազմվել է համահավաք տեքստ, որն ամբողջականացնում է այդ երեք դրվագներում առկա նյութը, և տրվել է դրանց առավել ամբողջական թարգմանությունը⁴⁸⁰: Այդ առասպելն իր մեջ պարունակում է նաև ծեսի նկարագրություններ, որոնք միախառնված են հանդես գալիս բուն առասպելի սյուժեին:

Անհետացող աստծո մասին խեթական առասպելը ունի հետևյալ կառուցվածքը.

1. աստծո անհետացման հետևանքով բնության ամայացում և պտղաբերության դադարեցում,
2. անհետացած աստծո որոնումներ,
3. անհետացած աստծո վերադարձ,
4. բնության վերակենդանացում, կյանքի բնականոն ընթացքի ու պտղաբերության վերականգնում:

Այս ընդհանուր սխեմայի շրջանակներում խեթական տեքստերում պահպանվել են անհետացող և վերադարձող մի քանի աստվածությունների մասին պատմող տեքստեր: Միմյանց հետ առավել փոխկապակցված մի քանի հատվածներում որպես անհետացող աստված հանդես է գալիս Տելեպինուսը, և այդ պատճառով էլ այն ստացել է «Տելեպինուսի առասպել» անվանումը: Մեկ այլ տարբերակում այդ դերում հանդես է գալիս Ամպրոպի աստվածը⁴⁸¹, իսկ, այսպես կոչված, «յոզդաթյան» սալիկի վրա պահպանված տեքստը պատմում է, որ միաժամանակ անհետացել են մի քանի աստվածություններ, այդ թվում նաև Տելեպինուսն ու Արևի աստվածը, և խասամիլին իր եղբայրների հետ կարողանում է դիմակայել Խախիմա հրեշին: Տեքստի մի մասը վնասված է,

⁴⁷⁸ Г. Капанцян, Об одном хеттском мифе, с. 176.

⁴⁷⁹ H. Hoffner, Hittite Myths, p. 14-20; В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 263.

⁴⁸⁰ A. Goetze, Kleinasien, S. 143-144; В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 55-61.

⁴⁸¹ H. Hoffner, Hittite Myths, p. 20-22.

սակայն պահպանված վերջին հատվածից պարզ է դառնում, որ Արևի աստվածն ու Տելեպինուսը ի վերջո վերադառնում են իրենց տաճարները⁴⁸²։

[Տելեպինուսին վերաբերող գլխավոր տարբերակում տեքստի սկզբնական մասը չի պահպանվել և այն սկսվում է հետևյալ ձևով. ինչ-որ անհասկանալի պատճառով Տելեպինուսը բարկանում է, աջ կոշիկը հագնում ձախ ոտքին, ձախ կոշիկը՝ աջ ոտքին, ինչը, հավանաբար, բնության օրինաչափությունները խախտվելու նախանշան է, քանի որ խեթական ավանդույթում աջը և ձախը խիստ ծիսական նշանակություն ունեն, ինչպես հին աշխարհի շատ ժողովուրդների մոտ։ Նա հեռանում է՝ իր հետ տանելով ցորենը, դաշտերի աստվածուհուն, բույսերի ու կենդանիների աճը և այլն։ Մշուշի և փոշու ամպը ծածկում է պատուհանը, տունը լցվում է ծխով, օջախի մեջ մոխիրը հանգչում է, աստվածները շնչահեղձ են լինում տաճարներում, ցլերը՝ գոմում, ոչխարները՝ փարախում և այլն։ Այնուհետև նկարագրվում է, թե ինչպես է Արևի մեծ աստվածը խնջույքի հրավիրում հազար աստվածների, որոնք ուտում են ու չեն կշտանում, խմում են ու չեն հագնում։ Եվ այդ ժամանակ Ամպրոպի աստվածը նկատում է, որ Տելեպինուսը՝ իր որդին, բարկացել և հեռացել է։ Մեծ ու փոքր աստվածները սկսում են փնտրել Տելեպինուսին, Արևի աստվածն ուղարկում է իր արագընթաց արծվին, որը ևս չի կարողանում գտնել աստծուն։ Գրեթե նույն բովանդակությամբ է ընթանում նաև Ամպրոպի աստծո անհետացումը նկարագրող հատվածը, որը, սակայն, պահպանվել է միայն դրվագաբար՝ մինչև նրա որոնումները։ Այս սկզբնական հատվածների միջև տարբերությունն այն է, որ Տելեպինուսի փոխարեն այստեղ անհետանում է Ամպրոպի աստվածը, իսկ Տելեպինուսի հոր՝ Ամպրոպի աստծո փոխարեն այս դրվագում հանդես է գալիս Ամպրոպի աստծո հայրը⁴⁸³։ Առասպելի հետագա գործողություններն ընթանում են հետևյալ ձևով. Ամպրոպի աստվածը խորհուրդ է հարցնում Տելեպինուսի մորից՝ Դանոնիա աստվածուհուց, թե ինչպես վարվել, և նա խորհուրդ է տալիս, որ Ամպրոպի աստվածը անձամբ գնա որդուն փնտրելու։ Սակայն, նա ևս անհաջողության է մատնվում։ Դանոնիա-ն ուղարկում է մեղվին և պատվիրում Տելեպինուսին գտնելու դեպքում կծել նրա ոտքերն ու ձեռքերը, այնուհետև նրան մեղրով պատել և տուն վերադարձնել։ Մեղուն գտնում է Տելեպինուսին Լիչինա քաղաքի մոտ՝ մարգագետնում ու խայթոցով արթնացնում է նրան։ Տելեպինուսը բարկանալով՝ կրկին ավեր է սփռում երկրում և, ի վերջո, միայն Կամրուսեպա աստվածունուն է հաջողվում մոգական գործո-

⁴⁸²V. Haas, Geschichte, S. 371-372; О. Герни, Хеммы, с. 164-165.

⁴⁸³О. Герни, Хеммы, с. 163.

ղություններով սաստել Տելեպինուսին, վանել չարը նրա միջից և կյանքի վերադարձնել, որի արդյունքում Խաթթի երկրի բարեկեցությունն ու բարգավաճումը վերականգնվում է: Տեքստն ավարտվում է հետևյալ ձևով. Տելեպինուսի առջև կանգնեցնում են մշտադալար ^{Gis}Eja ծառը: Ծառից կախում են ոչխարի գեղմը, նրա մեջ՝ ոչխարի յուղը, նրա մեջ՝ դնում են ցորենը, անասուններին, գինին, նրա մեջ՝ ցլերին ու ոչխարներին, նրա մեջ՝ երկարակեցությունն ու սերունդը և այլն: Արդյունքում Տելեպինուսը այդ գեղմը՝ ողջ բարիքներով հանձնում է թագավորին:

Ամպրոպի աստծո անհետացման մասին պատմող տեքստում պահպանվել է մի դրվագ, որ բացակայում է Տելեպինուսի մասին առասպելում: Դա երկխոսությունն է Ամպրոպի աստծո հոր և պապի միջև: Այստեղ պապը, հավանաբար, Ամպրոպի աստծո հորը մեղադրում է մեղքերի մեջ և սպառնում է սպանել նրան: Ամպրոպի աստծո հայրը պաշտպանություն է փնտրում Գուլս և Խառախառա աստվածուհիների մոտ: Այստեղ բացակայում է Կամրուսեպայի մասին պատմող դրվագը ու պարզ չէ, թե ինչպես է Ամպրոպի աստվածը վերադառնում: Իսկ առասպելի վերջավորությունը գրեթե նույնությամբ համընկնում է Տելեպինուսի վերադարձից հետո ^{Gis}Eja ծառի հետ կապված դրվագին:

Վերևում նշեցինք, որ նմանատիպ մի առասպելի հատված էլ պահպանվել է յոզղաթյանսալիկի վրա, որտեղ Խախիմաիբեշն ամայացնում ու քարացնում է ողջ երկիրը, և Ամպրոպի աստվածը դիմում է Քամուն՝ իր եղբորը, որպեսզի նա իր կենսատու շնչով սաստի Խախիմա-յին: Սակայն Քամուն դա չի հաջողվում, այնուհետև Ամպրոպի աստվածն ուղարկում է Արևի աստծո հետևից: Բայց Խախիմա-ն բռնում է նաև Արևի աստծուն և նրա հետևից գնացած Վուրունկատեին, ինչպես նաև, Տուվատա հովանավոր պահապան աստծուն: Ամպրոպի աստվածը ճարահատյալ ուղարկում է Տելեպինուսին բերելու. «Գնա՛, բե՛ր Տելեպինուսին, իմ այդ որդին զորեղ է, նա ցանում է, հերկում, ոռոգում դաշտերը և վերադարձնում է բերքը»⁴⁸⁴: Խախիմաբռնում է նաև Տելեպինուսին, իսկ Ամպրոպի աստվածը ուղարկում է Գուլսի և Խառախառա-յի հետևից և, որպեսզի վերջիններս նույն ճակատագրին չարժանանան, նրանց հետ, որպես պահապաններ, ուղարկում է Խաճամիլի աստծո եղբայրներին: Խաճամիլի-ն սպառնում է Խախիմա-յին և կարծես կարողանում է սաստել նրան. սալիկի մի հատվածը չի պահպանվել, բայց վերջում տեքստն ավարտվում է ծեսի նկարագրությամբ, որի նապատակն է Արևի աստծո և Տելեպինուսի վերադարձը իրենց տաճարներ⁴⁸⁵:

Ստորև առավել մանրամասն կանդարադառնանք Գ.Ղափանցյանի

⁴⁸⁴A.Goetze, Kleinasien, S. 143. VBoT 58 I 29 f.

⁴⁸⁵V.Haas, Geschichte, S. 371-372. О Герми, Хеммы, с. 164-165.

դիտարկումներին՝ կապված Տելեպինուսի խաթա-խեթական առասպելի հետ: Նա իրավացի էր, երբ համեմատում էր Արա Չեղեցիկի կերպարը Տելեպինուսի հետ, քանի որ երկուսն էլ մեռնող-հարություն առնող աստվածությունների տիպիկ ներկայացուցիչներ են: Նրա գրում է. «Тыя целенаправленность и мотивировка как бы совпадают в обоих мифах: одинаковые идеологии, одинаковые фигуры, одинаковая символика»⁴⁸⁶. Այնուհետև Ղափանցյանն անդրադառնում է Տելեպինուսի առասպելում առկա անձնանուններին և *haran* թռչնի անվանմանը, որոնց զուգահեռներն է տեսնում հայերենում: Իր ժամանակին նա իրավացիորեն նկատել է յոզղաթյան՝ *Ḫaḫḫima* -յի կողմից բնության ամայացման մասին պատմող վերոնշյալ տեքստի և Տելեպինուսի առասպելի բովանդակությունների ընդհանրությունները⁴⁸⁷: Շատ Պ. Ղափանցյանի, Տելեպինուսի անվան արմատը *telepi-* ն է, իսկ *inu* վերջավորությունը՝ նվազեցուցիչ մասնիկ⁴⁸⁸: *telepi* արմատը Պ. Ղափանցյանը համադրում է խեթական տեքստերում հոգնակիության ցուցիչով ի հայտ եկող անհայտ գործառնությո՜վ աստվածությունների անվան հետ⁴⁸⁹, որը նույնացնում է հայոց հավատալիքներում գոյություն ունեցող Թեպղ կամ Թպղա չար ոգիների (երկարամազ ու կտտոշավոր էակներ) հետ, որոնց անվան համար որպես նախնական ձև նա վերականգնում է առավել հին՝ *thelpi* արմատը, ինչն էլ համահունչ է խեթերին *telipi* -ին⁴⁹⁰: Նա գրում է. «Но что значили в хеттском эту "телепу-богу", были ли они добрые духи или злые, как у армян? Точно также неизвестно применение этого имени у ликуйцев, где имеются производные *telebeḫi*, *telebeḫiḫa*. Если бы даже изначально эту "телепу-богу" были добрые, как, скажем, у хеттов или ликуйцев, что, конечно, трудно установить, то ничего трудного не представляет переход имени доброго духа или гения от одного народа или племени к другому, скажем, недружелюбному, в виде злого духа или гения»⁴⁹¹:

Զբննարկելով հայերեն թփղ, թփղա, թփղի բառերի համար Պ. Ղափանցյանի կողմից վերականգնվող առավել հին *thelpi* ձևի լեզվաբանական առումով արդարացվածությունը (ինչը մեզ կասկածելի է թվում)՝ հարկ է նշել, որ Տելեպինուսը համարվում է խաթական ծագմամբ աստվածություն և խաթերեն նրա անունը հնչել է *Dalapinu* կամ *Talipinu* (KUB 48.46 Rs 10 b), որը ստուգաբանվում է խաթերեն *teli*-բառով և

⁴⁸⁶ Գ. Капанцян, ИАР, т. II, с. 175.

⁴⁸⁷ Գ. Капанцян, ИАР, т. II, с. 2, с. 176.

⁴⁸⁸ Գ. Капанцян, ИАР, т. II, с. 2, с. 178.

⁴⁸⁹ Նույն տեղում:

⁴⁹⁰ Գ. Капанцян, ИАР, т. II, с. 2, с. 184.

⁴⁹¹ Գ. Капанцян, ИАР, т. II, с. 2, էջ 184.

նշանակում է *ուժեղ, հզոր* և բոս- *պատանի* բառերով այդ անունն ամբողջությամբ նշանակում է «ուժեղ պատանի»⁴⁹²։ Կարծում ենք, որ այս հանգամանքը, ինչպես նաև այն, որ առ այսօր պարզված չէ, արդյոք Տելեպինոս աստծո անվանումը կապված է խեթական *telipi* դիցանունների հետ և պարզված չէ վերջիններիս գործառնությունը, դժվար է եզրակացնել, որ նրանք պետք է կապված լինեին հայերեն Թաղաների հետ, ինչի համար, բացի առասպելաբանական առումով նյութի սղությունից, առկա են զուտ լեզվաբանական խնդիրներ ևս։ Առավել հավանական է Գ. Ղափանցյանի այն կարծիքը, որ Տելեպինոսի անվանումը պահպանվել է Տելեբոաս հիդրոնիմի մեջ, որ հայկական Մեղրագետն է, և Տելեպինոսի կապը Տելեբոաս-Մեղրագետի հետ բացահայտվում է նրա առասպելում մեղվի ունեցած դերով, ինչը քննարկել է Ա. Պետրոսյանը⁴⁹³։

Հաջորդ կերպարը, որի անվանն ու գործառնությունն անդրադառնում է Գ. Ղափանցյանը, *haran* թռչունն է։ Այս դեպքում նա, հավանաբար հիմնվելով տեքստի այն դրվագի վրա, որ *haran*-ին ուղարկում են Տելեպինոսին գտնելու բարձր լեռներում, խոր մարգագետիններում և ջրերում⁴⁹⁴, ենթադրում է, որ *haran*-ը ջրային թռչուն է, նաև, քանի որ վերջինս կապված է Տելեպինոսի՝ բնության վերածնությունը ապահովող աստվածության հետ, ենթադրում է, որ վերջինս նաև զարնան ավետաբեր թռչուն է, հավանական է՝ կռունկ⁴⁹⁵։ Այս վերջին հանգամանքից ելնելով՝ նա *haran* անվանումը առավել հավանական է համարում բխեցնել հնդեվրոպական լեզուներում առկա կռունկ թռչնի անվանումներից. հուն. *geranos*, հին անգլ. *cran*, գալ. *garan* և այլն⁴⁹⁶։ Պետք է սակայն նշենք, որ այսօր արդեն պարզ է, որ *haran* թռչունը արծիվն է, որ իր զուգահեռներն ունի հնդեվրոպական լեզուներում. կիմր. **ar(a)n*, գոթ. *Ara* «արծիվ», հին պրուս. *arelis* «արծիվ», լիտվ. *arelis* կամ *erelis* «արծիվ», հին իռլ. *irar* «արծիվ», հին ուելս. *eryr* «արծիվ», հայ. *oror* «ձայ» և այլն⁴⁹⁷։

Քննարկվող տեքստում, ի դեպ, *harana*–ն Արևի աստծո թռչունն է, որին նա ուղարկում է լեռներում, մարգագետիններում և ջրերում Տելեպինոսին փնտրելու։ Տարբեր առասպելաբանություններում Արևի աստծո հետ կապված թռչունը արծիվն է, որի պաշտամունքը առնչվում է նաև ջրի հետ։ Մասնավորապես, օրինակ, խեթական և խուրիական հավատալիքներում առկա են անգամ գետի՝ արծիվ դառնալու նկարագրու-

⁴⁹² V. Haas, *Geschichte...* S. 433.

⁴⁹³ Ա. Պետրոսյան, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, էջ 52։

⁴⁹⁴ О. Герни, Хеммы, с. 163.

⁴⁹⁵ Г. Капанцян, ИАР, т. II, с. 179.

⁴⁹⁶ Նույն տեղում։

⁴⁹⁷ J. Puhvel, *HED*, Vol. 3, S. 138-139.

թյուններ կամ «արծվի» անվանումով գետ. խուռիական մի առասպելում պատմվում է, թե ինչպես է Արանցախ (Տիգրիսի խուռիական անվանումը) գետը վերածվում արծվի, իսկ խեթերենում պահպանվել է *haraš-haraš* գետի անվանում (Փոքր Ասիա), որ բառացի նշանակում է «արծիվ-ջրի հոսանք»⁴⁹⁸:

Խեթական տեքստերում *haran* - արծիվ թռչունը համարվում է աստվածների լրաբեր, որը կարողանում է թռչել նաև օվկիանոսի մոտ (օվկիանոսն այստեղ հավասարագոր է հանդերձյալ աշխարհին) և այնտեղից լուրեր բերել⁴⁹⁹: Մեկ այլ առասպելում արծվին ուղարկում են հենց անդրաշխարհ՝ կորած իրը վերադարձնելու համար⁵⁰⁰: Այն, որ Տելեպինոսի առասպելում *haran* - արծիվը հանդես է գալիս որպես Արևի աստծո թռչուն, դա ևս պատահական չէ, քանի որ արծիվը երկնային արևային ուժի, կրակի ու անմահության խորհրդանշն է, որ շատ ժողովուրդների մոտ համարվում է նաև աստվածների սուրհանդակ⁵⁰¹:

Հայկական ավանդապատումներում և հեքիաթներում բազմիցս հանդիպում է արծիվը որպես սուրհանդակ կամ այս ու հեռավոր աշխարհները կապող թռչուն: Նշենք, որ խեթական տեքստերում հանդիպող *hara* թռչունը արծիվն է և Գ.Ղափանցյանի դիտարկումներն այս առումով ճշմարտացի չեն թե՛ կերպարային, թե՛ լեզվաբանական առումով:

Խաթա-խեթական Տելեպինոսի առասպելի և հայկական կենդանական առասպելների միջև նույնություններ է դիտարկել Ս.Հարությունյանը: Հայկական կենդանական առասպելներում ի հայտ է գալիս տարբեր ընտանի կենդանիների կորուստ, որոնք սերտորեն առնչվում են գյուղատնտեսության երկու կարևոր ճյուղերի՝ երկրագործության և անասնապահության հետ և կենսական նշանակություն ունեն տնտեսության, ապրուստի և կյանքի հարատևության համար: Այս կենդանիների որոնումն ու վերադարձը պետք է դիտարկել պտղաբերության ու կյանքի բարգավաճման վերականգնում, ինչը տիպաբանորեն և իմաստաբանորեն գրեթե նույնանում է Տելեպինոսի առասպելի կորստյան և որոնման մոտիվների հետ, այն տարբերությամբ, որ հայկական նյութում այն հաղորդված է կենցաղային մակարդակով և կենդանական ցուցիչով⁵⁰²:

Հաջորդ դիցանունն ու կերպարը, որ քննարկել է Գ.Ղափանցյանը, Կամրուսեպա աստվածուհին է, և այս դեպքում էլ ստիպված ենք նշել, որ

⁴⁹⁸В. Иванов, В. Топоров, Орел, МНМ, т. II, с. 260.

⁴⁹⁹В.Иванов, Луна, упавшая с неба, с.47-48.

⁵⁰⁰В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 49.

⁵⁰¹В. Иванов, В. Топоров, МНМ, т. II, "Орел", с. 260.

⁵⁰²Ս.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 293-295:

Գ. Ղափանցյանը, չունենալով ձեռքի տակ համապատասխան նյութեր, դարձյալ ոչ ճիշտ մեկնաբանություններ է անում՝ թե՛ այս աստվածուհու կերպարի, թե՛ անվան առումով: Նա գրում է. «Мне непонятным остается роль и имя Камрушена. Женскаяли эта фигура или мужская? Переводчик Ф.Зоммер не приводит для этого никаких данных. Камрушена своими заклинаниями и жертвоприношениями какбы способствует возвращению Телепину. Само имя мне кажется сложным и хеттским. Первую часть *Kamr* (из *Kamar*) я бы сопоставил с хеттским *kamtar*, что значило, по И.Фридриху, первоначально "воздушное пространство", "небесный круг", "свод", имея в виду греческое *katarē* ("свод", "сводчатое"), иранское *kamar* (*kamarā* "пояс"), лат. *camera*, нем. *Kammer* и пр., видимо, заимствованные из малоазиатского хеттского мира»⁵⁰³:

Խեթական *Kamrušera* դիցուհու մասին տեղեկություններ պահպանվել են խաթա-խեթական երկլեզվյան առասպելաբանական տեքստում, որտեղ նա համապատասխանում է խաթական *Kattabzifuri* աստվածուհուն: *Kamrušera*-ի կերպարը մանարամասն ուսումնասիրել են մի շարք գիտնականներ⁵⁰⁴:

Ընդհանրացնելով նրանց տեսակետները՝ կարելի է ասել, որ Հին թագավորության շրջանի առասպելներում, որոնք հանգում են խաթական սկզբնաղբյուրներին, *Kamrušera*-ն հանդես է գալիս որպես գլխավոր աստվածներից մեկի օգնական: Երբ, օրինակ, վերևում *Hašamili* – ի առնչությամբ քննարկված տեքստում, Արևի աստվածը (խաթ. *Էստան*., խեթ. *Իստանուս*) ավարտում է իր տաճարի կառուցումը, կանչում է *Kamrušera*- յին, որն, ըստ էության, հանդես է գալիս որպես Արևի աստծո տաճարի տիրուհի, որպեսզի նա կանչի *Hašamili* դարբին-աստծուն, որը օջախ պետք է սարքի Արևի աստծո տաճարի համար⁵⁰⁵: *Kamrušera*-ն որպես գլխավոր մայր աստվածուհի պաշտվել է նաև պալայացիների կողմից⁵⁰⁶: Խեթա-լուվիական բանաստեղծական հիմնում Կամրուսեպան

⁵⁰³ Դ.Капанцян, ИАР, т. II, с. 179.

⁵⁰⁴ A.Goetze, Kleinasien, S.143-144. Գ. Гютербок, Хеттская мифология, с. 169. V.Haas, Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna seine Herkunft und Wanderung, *Orientalia*, vol. 40, fasc 4, 1971, S. 410-430. Կամրուսեպայի հիշատակությամբ խեթական առասպելական տեքստերը տե՛ս В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с 44, 50-51, 55-61, 63-64. В. Топоров, Хетт.-лув. Камрушера: мифологический образ, Древняя Анатолия, М., 1985, с. 106-127. В. Топоров, В.Иванов, Камрусена, МНМ, т. I, с. 619: В. Топоров, В. Иванов, Пчела, МНМ, т. II, с. 354. В. Топоров, Из хеттско-лувийскойэтимологии: теофорное имя Kamrusepa, Этимология, М, 1983.

⁵⁰⁵ В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 44.

⁵⁰⁶ В. Иванов, Камрусена, МНМ, т. I, с. 619.

օգնում է Արևի աստծուն սանրել ոչխարի բուրդը⁵⁰⁷:

Կամրուսեպան մի քանի խեթա-լուվիական տեքստերում հանդես է գալիս նաև որպես հիվանդություններ, բնության քարացումը և նմանատիպ երևույթները կանխող, բուժող, վախն ու բարկությունը վերացնող աստվածուհի⁵⁰⁸: Որոշ արխայիկ խաթա-խեթական առասպելական տեքստերում Կամրուսեպան կարողանում է հմայանքներով մեղմել վախը, կամ բարկությունը: Օրինակ՝ երբ Լուսինն ընկնում է երկնականարից և կորչում, Կամրսեթա-ն, մեղմելով Ամպրոպի աստծո վախը, հորդորում է նրան վերադարձնել լուսինը երկնականար⁵⁰⁹: Տելեպինուսի մասին առասպելում Կամրուսեպան է, որ ի վերջո, կարողանում է մեղմել նրա զայրույթը և վերադարձնել կյանքի: Նա այստեղ հանդես է գալիս ավելի շատ որպես աստվածային քրմուհի, ծեսի ղեկավարող և իր զանազան ծիսական գործողություններով վերադարձնում է Տելեպինուսին կյանքի: Մինչ Կամրուսեպան, այս տեքստում Տելեպինուսին գտնում է նրա մոր՝ Խանոսխանո-յի ուղարկած մեղուն, որը, սակայն, չի կարողանում Տելեպինուսին վերադարձնել կյանքի. մեղվի խայթոցից արթնացած նա ավեր է սփռում իր շուրջը: Եվ, որպես մեղվի ավելի հաջող փոխարինող, առասպելում հայտնվում է Կամրսեթա-ն, որը հաջողությամբ ավարտում է գործը⁵¹⁰: Նա այստեղ որոշ առումներով փոխարինում է մեղվին, որի պաշտամունքը տարբեր ժողովուրդների առասպելաբանություններում առնչվում է մայր աստվածուհիների պաշտամունքին, ավելին, նրա անունը բառացիորեն նշանակում է «մեղվապարսի ոգի»⁵¹¹:

Ի մի բերելով նրա կերպարի վերաբերյալ արտահայտված տեսակետները՝ կարելի է փաստել, որ նա «տիպիկ» կանացի աստվածուհի է, կին, մայր, տնտեսուհի, քրմուհի և միջնորդ՝ բնության և մարդկանց, աստվածների և մարդկանց միջև և, հնարավոր է, կրոնական համակարգերի կտրուկ փոփոխության արդյունքում նրա պաշտամունքը երկրորդ պլան է մղվել, ինչպես լինում է սովորաբար նման դեպքերում, երբ, օրինակ նախկին մայր աստվածուհիները նոր կրոնի պայմաններում վերածվում են կախարդուհիների, մուժ և չար ուժերի կրողների, որոնց հետ պայքար են մղում կրոնական նոր ուսմունքի հետևորդները⁵¹²:

Եզրափակելով խեթական Կամրուսեպա աստվածուհու մասին

⁵⁰⁷В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 64.

⁵⁰⁸V. Haas, Ein hethitisches Beschwörungsmotiv, p. 423-424.

⁵⁰⁹В. Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 50-51. В. Топоров, Хемм.-лув. Камруšепа, с. 114, KUB XXVIII 4/A/3/13/: 5 I+I VBoT 73.

⁵¹⁰В. Топоров, Хемм.-лув. Камруšепа, с. 113.

⁵¹¹В. Топоров, В. Иванов, Пчела, МНМ, т. II, с. 354; В.Иванов, Луна, упавшая с неба, с. 303.

⁵¹²В. Топоров, Хемм.-лув. Камруšепа, с. 118-119.

հակիրճ դիտարկումները՝ հարկ է նշել, որ Գ. Ղափանցյանը չի կարողացել ճշգրտել այս աստվածուհու դերը խեթական հավատալիքներում, անվան մեկնությունը ևս, ինչպես տեսանք, ճիշտ չէր:

Ընդհանրացնելով այս հոդվածում Գ. Ղափանցյանի առաջ քաշած տեսակետների վերաբերյալ մեր դիտարկումները՝ հարկ է նշել, որ ծեռքի տակ չունենալով համապատասխան նյութեր, Գ. Ղափանցյանը հանգել է մի շարք ոչ ստույգ եզրահանգումների, սակայն, ինչ վերաբերում է Տելեպինուսի կերպարի դասմանը մեռնող-հարություն առնող և բնության զարթոնքն ապահովող աստվածությունների շարքին, ապա այս առումով Գ. Ղափանցյանը միանգամայն իրավացիորեն համաձայնում է իրենից առաջ է. Ֆոռերի և Մ. Գյոթցեի արտահայտած տեսակետներին:

Ի մի բերելով խեթա-հայկական ծիսաառասպելաբանական և մշակութային փոխառնություններին վերաբերող Գ. Ղափանցյանի ուսումնասիրությունները՝ կարելի է նշել նրա մի շարք ուշագրավ դիտարկումներ, որոնք հակիրճ կերպով կներկայացնենք ստորև: Նա համադրել է խեթա-լուվիական Tarḫu, Tarḫu(n) և հայկական Տորքի անունները, որն իրենից առաջ տեղ էր գտել գիտության մեջ, սակայն առավել հիմնավորվել է Գ. Ղափանցյանի աշխատություններում: Տուրուբերան, Տարուբերան նահանգանունը ստուգաբանել է որպես «ցլին պատկանող ցեղ», որը մենք զարգացնելով, լեզվաբանական տեսանկյունից ճշգրտելով և մի շարք այլ հանգամանքներից ելնելով, առաջարկել ենք ստուգաբանել խաթա-խեթալուվիական Taru, Tarḫu դիցանվամբ և խեթա-լուվիական per/bir արմատով, որ նշանակում է «տուն, աստօտ տուն»՝ համապատասխանաբար, Տուրուբերան, Տարուբերան տեղանվան համար առաջարկելով «Տարու աստօտ տուն, բնակավայր» ստուգաբանությունը: Ուշագրավ են նաև խեթական աղբյուրներից հայտնի Ara-š աստօտ անվան զուգադրումը հայկական Արայի անվան ու կերպարի հետ, խեթա-խուրիական Hebat աստվածուհու կերպարի համադրումը հայոց մայր դիցուհի Անահիտի հետ, հայերեն «աստված» բառի հնարավոր բխեցումը խեթա-լուվիական Šivat դիցանունից, որում, իհարկե, առկա են լեզվական խնդիրներ, որոնք անհրաժեշտ է հիմնավորել: Հետաքրքրական են նաև Արտաշեսի որդի Մաժանի անվան և կերպարի վերաբերյալ Գ. Ղափանցյանի դիտարկումները, ըստ որոնց, Մաժանը ներկայանում է որպես աստված, որի պատվին Նոր տարվա սկզբին համաժողովրդական տոնախմբություններ են կատարվել, և որը նույնացվել է Վանատուրի հետ: Հաջորդ ուշագրավ դիտարկումը Նար անվանումով ջրային տարերքին առնչվող դիցուհու կերպարի վերականգնումն է հայոց հավատալիքներում, ժողովրդական հավատալիքներում առկա «Ճիվաղ» կոչվող հրեշների անվան և կերպարի զուգադրումը խեթական տեքստերից հայտնի, սարսափելի տեսքով zavalli կոչվող աստվածությունների հետ և

այլն: Որոշ դեպքերում էլ նա, չտիրապետելով համապատասխան մասնագիտական գրականությանը, անհրաժեշտ աղբյուրներին, չի կարողացել գիտականորեն հիմնավորված եզրահանգումներ կատարել:

Սակայն, մեծ հետազոտողը կարողացել է իրեն հասանելի նյութի քննարկման արդյունքում առավել հիմնավորել իրենից առաջ արդեն իսկ հայագիտության մեջ ձևավորված այն կարևոր մոտեցումը, որ հայ առասպելաբանությունը բազմաշերտ ու բազմաբնույթ հավատալիքների մի ամբողջություն է, և այն անհրաժեշտ է դիտարկել ողջ հին արևելյան, առաջավորասիական, կովկասյան մշակույթների համատեքստում, ինչը հնարավորություն է ընձեռում բացահայտել այն բազում շերտերը, կապերը, արձագանքները, որոնք առկա են մեր ողջ հոգևոր ժառանգության մեջ:

ԳԼՈՒԽ 3

ԽԵԹԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵԶՎԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

3.1 Խեթա-հայկական լեզվական փոխառնչությունների հարցը

Գ.Ղափանցյանը զբաղվել է հայագիտության տարբեր հարցերով, լուծել հայոց լեզվի պատմության կարևոր խնդիրներ: Տիրապետելով փոքրասիական և առաջավորասիական մի քանի լեզուների (խեթերեն, ուրարտերեն, խուրիերեն, պարսկերեն)՝ Գ.Ղափանցյանը սեպագիր արձանագրությունների ուսումնասիրությամբ փորձել է պարզել հայերի էթնիկական կապերը հարևան ժողովուրդների հետ, հայոց լեզվի փոխհարաբերություններն ու փոխազդեցությունները այլ լեզուների հետ:

Աշխատելով Ն.Մառի հետ՝ Գ.Ղափանցյանը աստիճանաբար հեռացել է երիտքերականության դիրքերից և հարել Ն.Մառի սկզբունքներին, ինչն իր արտահայտությունն է գտել «Ընդհանուր լեզվաբանություն» աշխատության մեջ (1939թ.)⁵¹³:

Երիտքերականները լեզուն դիտարկում էին որպես երկալանային հոգեֆիզիկական գործընթացների ամբողջություն, լեզվաբանությունը դասում «կուլտուրային» գիտությունների շարքին: Երիտքերականությունը հանդես էր գալիս միակողմանի պատմականությամբ, լեզվաբանական քննության միակ գիտական հայեցակետը համարվում էր էվոլյուցիոնորեն ըմբռնվող պատմական զարգացման գործընթացը: Նրանք բացարձակեցնում էին հնչյունական օրենքի գաղափարը: Այդ ժամանակաշրջանում լեզվաբանները նպատակ էին դնում հետևողական պատմականության անցկացման հետ միասին, պարզել ցեղակից լեզուների փոխհարաբերության մանրամասն պատկերը, այդ լեզուների պատմական զարգացման օրինաչափ բնույթը⁵¹⁴: Երիտքերականները գերազանցապես հնդեվրոպաբանության ներկայացուցիչներ էին, նրանք գրեթե չէին դիմում լեզվաբանական երևույթների բացատրությանն ու պատճառական մեկնաբանությանը:

Ի տարբերություն նրանց՝ Ն.Մառի, այսպես կոչված, նոր տեսությունը լեզուն համարում էր վերնաշենք բազիսի վրա, ինչը պայմանավորված էր տիրող գաղափարախոսությամբ: Մառի պնդմամբ դասակար-

⁵¹³Գ. Ղափանցյան, Ընդհանուր լեզվաբանություն, Երևան, 1939:

⁵¹⁴Գ. Զահուկյան, Լեզվաբանության պատմություն, Երևան, 1960, էջ 456-458:

գային էին համարվում այն բոլոր լեզուները, որոնք գոյություն ունեն առ այսօր, այդ թվում նաև ազգային լեզուները: Ավելին, Մառը պնդում էր, որ լեզուն միշտ եղել է դասակարգային, որ ոչ դասակարգային լեզու գոյություն չի ունեցել: Ըստ Մառի, տարբեր երկրների և ժողովուրդների միևնույն դասակարգերին պատկանող մարդկանց լեզուներն ավելի մոտ են իրար, քան միևնույն ժողովրդին պատկանող տարբեր դասակարգերի լեզուները: Նա գրում է. «Հաբեթականությունը մերժում է ապադասակարգային լեզուների գոյությունը, բոլոր լեզուները, այդ թվում նաև Եվրոպայի և Կովկասի ազգային լեզուները, նորից ենք կրկնում, դասակարգային են, և դասակարգային են ոչ թե վերջին, այլ առաջին հերթին»⁵¹⁵: Ն. Մառն իր տեսության համաձայն ուսումնասիրել է նաև հայոց լեզուն՝ համարելով այն խառնածին, ինչը, ըստ նրա, հաստատվում էր հայոց լեզվի թե՛ քերականության, թե՛ բառապաշարի ուսումնասիրությամբ⁵¹⁶:

Ընդունելով Ն. Մառի որոշ դրույթներ՝ Գ.Ղափանցյանն, այնուամենայնիվ, շատ հարցերում (օրինակ՝ հնչյունաբանական օրենքների) հեռացել է նրանից: Գ.Ղափանցյանի «Ընդհանուր լեզվաբանություն» աշխատությունը ընդհանուր լեզվաբանության հայերեն առաջին ծեռնարկն է, որը փաստական հարուստ նյութ է պարունակում և տրամաբանական կուռ կառուցվածք ունի: Այստեղ արդեն նա լեզուն բնորոշում է որպես պատմահասարակական երևույթ: Սակայն, իր հիմնական աշխատություններում նա փորձում է տեսականորեն հիմնավորել Ն.Մառի առաջ քաշած վերոնշյալ լեզուների խաչավորման սխալական տեսությունը և հենց այդ սկզբունքից ելնելով էլ բացատրում հայոց լեզվի կազմավորման գործընթացը: Գ.Ղափանցյանը լեզվական տվյալների, քերականական կարգերի ու միջոցների, բառակազմության ու բառահարաբերության տեխնիկայի, հնչյունական համակարգի և արմատների ու մասնիկների համեմատական քննությունից գալիս է այն եզրակացության, որ հայերենն ավելի շատ կապվում է, այսպես կոչված, փոքրասիական կամ ասիանիկ (խեթական, խուռի-ուրարտական ու քարթվելական) լեզուների, քան թե հնդեվրոպական լեզվաընտանիքի հետ⁵¹⁷ հայոց լեզուն համարելով ասիանիկ-կովկասյան-հնդեվրոպական լեզու: Գերազնահատելով ոչ հնդեվրոպական բառապաշարի դերը հայերենում և խեթերենում՝ նա եկավ այն համոզման, որ այդ լեզուները պետք է համարել խառնածին, որոնք ձևավորվել են մի գործընթացի ընթացքում, որի ժամանակ փոքր-

⁵¹⁵ А.С. Чикобава, Введение в языкознание, Часть I, М, 1952, с. 53.

⁵¹⁶ Տե՛ս, օրինակ, Н.Март, Грамматика древнеармянского языка, Спб, 1903, с. XXXI, Նույնի՝ Яфетические элементы в языках Армении, Известия Академии Наук, 1911, с. 137-145:

⁵¹⁷ Ն.Պառնասյան, Ականավոր հայագետ-լեզվաբանը (Գրիգոր Ղափանցյանի ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ, 1987, 2, էջ 22:

ասիական ոչ հնդեվրոպական լեզուն ասիմիլացրել է ինչ-որ հնդեվրոպական ժողովրդի լեզվի ձևաբանական կառուցվածքը և խառնվել ոչ հնդեվրոպական լեզվի կրողների հետ: Այդ գործընթացում ոչ հնդեվրոպական ժողովուրդը ներդրել է նաև իր սեփական բառապաշարը:

Ինչպես գրում է Վ.Բենեցյանուն, ընդհանրապես, տեսականորեն, հնարավոր է լեզուների «երկբնությունը», քանզի լեզուների միախառնման այդպիսի գործընթացներ տեղի են ունենում նաև այսօր և, բնականաբար, տեղ պետք է գտնեին նաև անցյալում: Սակայն հայերենը երկու տարբեր ձևաբանական համակարգերի խառնուրդ չէ և միայն հայերենի բառապաշարն է իր ծագմամբ տարաբնույթ: Սակայն դա էական չէ, քանզի հայերենի հիմնական բառապաշարը հնդեվրոպական ծագման է⁵¹⁸: Մինչև Գ. Ղափանցյանը, ամերիկյան լեզվաբանական դպրոցի ներկայացուցիչները, հաշվի առնելով հայերենի հնչյունաբանության և ձևաբանության մեջ պահպանված հնաբանությունները, ինչպես նաև շնչելո ի-ով սկսվող բառերի առկայությունը, որին հունարենում, լատիներենում և սանսկրիտում համապատասխանում էր սկզբնական ծայնավորը, նաև անհայտ ծագման բառերի զգալի քանակի առկայությունը հայերենում, վարկած էին առաջադրում, որ հայերենը, ինչպես նաև, հիերոգլիֆիկ խեթերենը, լուվիերենը և լիկիերենը փոքրասիական լեզուներ են: Նրանք չէին ընդունում այդ լեզուների հնդեվրոպական բնույթը՝ համարելով դրանք անատոլիական լեզուներ⁵¹⁹: Այս տեսակետը, ինչպես տեսնում ենք, եզրեր ունի հայերենի և խեթերենի վերաբերյալ Ղափանցյանական տեսակետի հետ:

Գ. Ղափանցյանն իր վերջին աշխատության մեջ, որը հրատարակվել է հետմահու (Հայոց լեզվի պատմություն, 1961թ.) քննության է առնում հայ ժողովրդի և հայերենի կազմավորման հարցերը, հայոց լեզվի հնդեվրոպական շերտը: Այս վերջին աշխատության մեջ նա ի մի է բերում իր տարիների ողջ գիտելիքներն ու դիտարկումները՝ կապված հայոց լեզվի, նրա ծագման ու կառուցվածքի մասին:

Գ. Ղափանցյանը գտնում է, որ հնդեվրոպական լեզվաբանությունը հայոց լեզվի ուսումնասիրության ու զարգացման համար շատ մեծ նշանակություն ունեցավ⁵²⁰: Չնայած սրան, նա չի ընդունում հայերենի հնդեվրոպական բնույթը և գտնում է, որ հին հայերենի բուն հնդեվրոպական տարրերն, այնուամենայնիվ, իրենց քանակով գերիշխող չեն, մանավանդ բառարմատների տեսակետից (մոտ 300-400) և մնում են չստուգաբանված 4000-ից ավելի ոչ փոխառյալ բառեր կամ արմատներ,

⁵¹⁸В. Бенэцяну, Некоторые вопросы этногенеза армян, ИФЖ, 1961, 2, с. 94.

⁵¹⁹В. Бенэцяну, Некоторые вопросы этногенеза армян, с. 92-93.

⁵²⁰Գ. Ղափանցյան, Հայոց լեզվի պատմություն (ՀԼՊ), Հին շրջան, Երևան, 1961, էջ 27:

իսկ հնչյունական համակարգը հիշեցնում է մասամբ կովկասյան կամ սեմական լեզուների բարդ համակարգը⁵²¹:

Այսուհանդերձ, հայտնի է, որ ըստ Հր.Աճառյանի «Հայոց լեզվի արմատական բառարանի»՝ հայոց լեզվում առկա են 11 000 արմատներ, որոնցից ավելի քան 2200 բառեր չեն կիրառվում և ամրագրված չեն: Նրանք հայտնաբերվել են միջնադարյան որոշ ձեռագիր-բառարաններում (մասնավորապես Երեմիա Մեղրեցու մոտ)⁵²², իսկ մնացած 8800 արմատներից, իրավամբ, ինչպես նշում է Գ.Ղափանցյանը, ավելի քան 4000-ն ունեն անհայտ ծագում, սակայն նրանցից շուրջ 940-ը հնդեվրոպական են⁵²³:

Եվ, չնայած հնդեվրոպական արմատները գերակշռող չեն, սակայն, իրենց նշանակությամբ էական դեր են խաղում հայոց լեզվի ընդհանուր բառապաշարում: 940 հնդեվրոպական արմատներից բոլոր բարբառներում, ընդհանուր առմամբ, օգտագործվում է 560 արմատ (կամ 630 բառ), որոնցից 186 բառերը ընդհանուր են բոլոր բարբառների համար, 156-ը կիրառվում են բարբառների մեծ մասում և, ի վերջո, 157-ը հնդեվրոպական բառեր են, որոնք առկա են գրական բառապաշարում և բացակայում են բարբառներում⁵²⁴:

Չընդունելով հայերենի հնդեվրոպական բնույթը՝ այսուհանդերձ, Գ.Ղափանցյանը բարձր է գնահատում հնդեվրոպաբանների դերը հայոց լեզվի մեջ: «Հայոց լեզվի ուսումնասիրության ավելի առաջադեմ, ճիշտ գիտական և բեղմնավոր այս վերջին փուլը, որը կարելի է կոչել «հնդեվրոպաբանական», չի սպառում հայ լեզվի ծագման ու ձևավորման խնդիրները, լինելով սահմանափակված նյութի և քննական միջոցների մեջ»⁵²⁵:

Ըստ Գ.Ղափանցյանի՝ հնդեվրոպական տարրի մուտքը հայոց լեզվի մեջ բարդ է թե՛ ժամանակի, թե՛ տեսակարար կշռի, և թե՛ որակի տեսակետից: Նա գտնում է, որ հայոց լեզուն մաքուր հնդեվրոպական չի կարելի համարել՝ նկատի ունենալով ձևաբանությունը և մանավանդ արմատների (10%) առկայությունը, ինչպես խեթերեն լեզուն, որն ավելի է հնդեվրոպական է իր քերականության, բայց ոչ բառապաշարի առումով⁵²⁶:

Գ.Ղափանցյանը փոքրասիական լեզուների՝ լուվիերեն, պալայե-

⁵²¹Գ. Ղափանցյան, ՀԼՊ, էջ 28:

⁵²²Բառգիրք հայոց, քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ. Ամալյանի, Երևան, 1975:

⁵²³Հր. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, հ 2, Երևան, 1951, էջ. 600-602:

⁵²⁴Յ. Туманян, Структура индоевропейских имен в армянском языке, Москва, 1978, стр. 27-28.

⁵²⁵Գ. Ղափանցյան, ՀԼՊ, էջ 29:

⁵²⁶Գ. Ղափանցյան, ՀԼՊ, էջ 31:

րեն, հայասերեն, ինչպես նաև, նախկինում հայտնի լուդիերեն, լուկիերեն, էտրուսկերեն, խուռիերեն, ուրարտերեն լեզուների միջև տեսնում է որոշ ընդհանրություններ թե՛ կառուցվածքային, թե՛ բառակազմական առումներով, այդ լեզուները համարում է «ասիանիկ» կամ փոքրասիական լեզվախումբ: Նրա կարծիքով Հայաստանի լեզուն ևս պետք է պատկանի ասիանիկ լեզուներին և ենթարկված լինի խեթերենի ազդեցությանը կամ խաչավորմանը⁵²⁷:

Հայտնի է, որ հայերենի բառապաշարի առանձնահատկություններն իրենց վրա են բևեռել բազում հետազոտողների ուշադրությունը: Լինելով հնդեվրոպական լեզու՝ այնուհանդերձ նրա բառարմատների բնիկ հնդեվրոպական շերտը, ըստ համեմատաբար վերջին տվյալների, բառարմատների ընդհանուր թվի 10-15% է կազմում⁵²⁸: Մեծ է իրանական փոխառությունների թիվը, որոնք մոտ երկու անգամ գերազանցում են բնիկ հնդեվրոպականին, ինչն էլ ժամանակին տեղիք է տվել հայերենը իրանական լեզու համարելու տեսակետի առաջացմանը: Եվ ամենաուշագրավն այն է, որ մեծաթիվ են հայերենի չստուգաբանված, անհայտ ծագման բառերը, որոնք բառարմատների ընդհանուր թվի շուրջ կեսն են կազմում: Այս վերջին հանգամանքն է, հավանաբար, հիմք հանդիսացել Գ. Ղափանցյանի համար՝ հայերենը համարել խառնածին «ասիանիկ» լեզու: Նա գտնում էր, որ եթե հնդեվրոպական բառաշերտը հայերենի բառապաշարի տասը տոկոսն է կազմում, ուստի չփոխառված բառերի ողջ մնացած զանգվածը բնիկ հայկական է և ծագումով՝ ասիանիկ, տեղական⁵²⁹:

Գ. Ղափանցյանի կարծիքով, հայերենի բառարմատների ճնշող մասը, ինչպես և բառակազմական ձևերի մեծամասնությունը հնդեվրոպական չեն, և հայերենի նկատմամբ ծագումնաբանական հետևություն անելը հոգուտ հնդեվրոպականի, միակողմանի է:

«Երևան եկած նոր լեզվափաստերը և ապագայում հայտնաբերվելիք կարող են շատ բան փոխել և գենեզիսի հարցը այլ կերպ դնել: Լեզվական տեղային (ասիանիկ) փաստերը, ինչպես նաև հայ էթնիկական, կուլտուրայի, կրոնի (աստվածների) և նյութական կուլտուրայի տվյալները խոսում են հոգուտ հայերի փոքրասիական կուլտուրական ծագման, հոգուտ այդ ասիանիկ բնօրրանին»⁵³⁰: Հարկ է նշել, որ Գ. Ղափանցյանը նվազեցնում է հնդեվրոպական բառարմատների թիվը՝ հասց-

⁵²⁷ Նույն տեղում, ՀԼՊ, էջ 29-30:

⁵²⁸ Հայերենի հնդեվրոպական բառապաշարի վերաբերյալ նորագույն ուսումնասիրություն է Հ. Մարտիրոսյանի աշխատությունը (H. Martirosyan, Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon, Leiden, Boston, 2010):

⁵²⁹ Գ. Капанцян, К происхождению армянского языка, ИЛР, т. II, Ереван, 1975, с. 233.

⁵³⁰ Գ. Ղափանցյան, ՀԼՊ, էջ 223-224:

նելով 450-ի, իսկ իրականում նրանք 940-են: Իսկ անհայտ բառերի թիվը հասնում է մոտ 3000-ի: Այսինքն, հարաբերակցությունը ոչ թե 1:10-ի է, ինչպես առկա է Գ. Ղափանցյանի մոտ, այլ 1:2-ի կամ 1:3-ի: Եվ, ինչպես նշում է Գ. Զահուկյանը, հայերենի քերականական համակարգը, բաղադրիչները կազմում են հայոց լեզվի կառուցվածքային որակը, և հայերենի հնդեվրոպական բառարմատներն իրենց գործածականությամբ և բառակազմական արժեքով գերակշռում են անհայտ ծագման բառերի նկատմամբ⁵³¹:

Հայտնի է, որ լեզվի այս կամ այն ճյուղին պատկանելու խնդիրը լուծելիս մասնավորապես ուշադրություն է դարձվում այն հանգամանքին, թե նրա դերանունները, թվականները, առաջին ազգակցության բառերը և այլն որ լեզվաընտանիքի հետ են ընդհանրություններ դրսևորում: Այս առումով հայերենի բոլոր դերանունները և ստորին թվականները հնդեվրոպական ծագում ունեն, ինչն ինքնին բավական է հայերենի հնդեվրոպական բնույթը որոշելու համար:

Գ. Ղափանցյանի այն կարծիքը, որ հայերենը ասիանիկ լեզու է, ընդհանուր ճանաչում չգտավ և չբռնեց ժամանակի քննությունը: Քանզի, թե՛ իր ժամանակի, թե՛ հետագայի ուսումնասիրությունները հաստատեցին հայերենի հնդեվրոպական բնույթը և ճշտեցին նրա դերը հնդեվրոպական լեզուների շարքում: Այս առումով հարկ է նշել, մասնավորապես, Ա. Ասմանգուլյանին, ով դեռևս Գ. Ղափանցյանի կենդանության օրոք, հանգամանորեն քննարկելով ղափանցյանական տեսակետները՝ ցույց է տալիս նրա կոնցեպցիայի սխալականությունը: Այսուհանդերձ, նա բարձր է գնահատում Գ. Ղափանցյանի վաստակը հայոց լեզվի բառապաշարի ոչ հնդեվրոպական շերտի ուսումնասիրության առումով⁵³²: Գրեթե նույն կարծիքին է Վ. Բենեցյանուն՝ նշելով, որ Գ. Ղափանցյանի անհերքելի ներդրումը կայանում է նրանում, որ նա մանրագնին ուշադրությամբ ուսումնասիրության է ենթարկել հայերենի հնարավոր կապերը փոքրասիական լեզուների հետ և փորձել է ուսումնասիրել հայոց լեզվի ոչ հնդեվրոպական տարրերը: Սակայն Մառի տեսության ազդեցությունը, որից նա չկարողացավ վերջնականորեն ծերբազատվել, հնարավորություն չէին տալիս անկողմնակալ վերաբերմունք ցուցաբերել որոշ հարցերի, ինչի արդյունքում էլ նա իր մի շարք թեզերն ու տեսությունները կառուցում էր ոչ հաստատուն ապացույցների վրա⁵³³:

Այսօր կասկած չի հարուցում նաև մի շարք մեռած անատոլիական լեզուների (որոնք Գ. Ղափանցյանը բնորոշում էր որպես ասիանիկ)

⁵³¹Գ. Զահուկյան, Հայերենի անհայտ ծագման բառարմատները, ՊԲՀ, 1990, 2, էջ 62-77:

⁵³²А. Асмангулян, Против гипотезы о „двуприродности“ армянского языка, Вопросы языкознания, 6, 1953, с. 21-36.

⁵³³В. Бэнэцян, Некоторые вопросы этногенеза армян, с. 93.

հնդեվրոպական լինելը (խեթերեն, պալայերեն, յուդիերեն): Դեռևս վերծանման հենց սկզբից ականավոր չեխ գիտնական Բ. Հրոզնին խեթերենը դասել էր հնդեվրոպական լեզուների շարքին, իսկ հետագա ուսումնասիրությունները միանշանակորեն ապացուցել են վերջինիս հնդեվրոպական բնույթը: Ինչ վերաբերում է ուրարտերենին, խուռիերենին և խաթերենին, որոնք Գ. Ղափանցյանը ևս դասում էր ասիանիկ լեզուների շարքին, ապա այսօր այս լեզուների մասին գիտության մեջ առկա է վարկած, որ նրանք պատկանում են հյուսիս-կովկասյան լեզվաընտանիքի տարբեր ճյուղերին (բաղկացած է երկու խմբից՝ «արևմտյան» կամ արխազա-ադըղական [ադըղերեն, կաբարդիներեն, ուբիխերեն, արազերեն, արխազերեն և, հնարավոր է, նաև խաթերեն] և արևելյան (նախադաղստանյան լեզուներ, ինչպես նաև, հնարավոր է ուրարտերեն, խուռիերեն, Փոքր Ասիայի ուրիշ լեզուներ, որոնք որպես ենթաշերտ են հանդես եկել լուվիերենի և այլ լեզուների համար): Տիպաբանական հնարավոր ընդհանրություններ են նկատված էտրուսկերենի և խուռի-ուրարտական լեզուների միջև: Այս տեսակետները հայտնվել և քննարկվել են խորհրդային այնպիսի ականավոր գիտնականների կողմից, ինչպիսիք են Ի.Ղյակոնովը, Ս.Ստարոստինը, Վ.Իվանովը, Ի.Դունասկայան, Վ.Արծինբան և այլոք: Այս տեսակետն ընդունվում է նաև մի շարք արևմտյան գիտնականների կողմից ևս: Օրինակ՝ ամերիկացի լեզվաբան Ջ.Գրեպինը հյուսիս-կովկասյան ծագում է վերագրում հայերենի մի շարք բառերին և բացառելով հայ-կովկասյան լեզվական ուղղակի կապերի գոյության հնարավորությունը հին շրջանում՝ այդ բառերը համարում է փոխառված ուրարտերենից, որը, ըստ նրա, հյուսիս-կովկասյան լեզվախմբի լեզուներից մեկն էր⁵³⁴:

Հայասերենը, որի վերաբերյալ լեզվական նյութը չափազանց սահմանափակ է վերջնական եզրակացությունների հանգելու համար (միայն

⁵³⁴ J. Greppin, *Substratum in Armenian*, AJNES, vol. I, 2006, p. 196-20. Խուռա-ուրարտական և արևելակովկասյան լեզուների մասին տես Ի.Дьяконов, С.Старостин, Хуррито-урартские и восточнокавказские языки, Древний Восток, Этнокультурные связи, Москва, 1988, с. 164-208: Ի. Дьяконов, Хуррито-урартские и восточнокавказские языки, Древний Восток, 3, Ереван, 1978, с. 25-38. Ի.Дьяконов, Хурритский и урартский языки, Языки Азии и Африки, 3, М., 1979, с. 50-79. Ի.Дьяконов, Языки Древней Передней Азии, Москва, 1967, с. 113-163. М.Хачикян, Хурритский и урартский языки, О структурном сходстве хаттского языка с языками северо-западного Кавказа. Исследования по истории культуры народов Востока., М.-Л., 1960, с. 73-77. В.Ардзинба, Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков, Переднеазиатский сборник, М., 1979, с. 26-37. И.Дунаевская, И. Дьяконов, Хаттский Переднеазиатский язык, Языки Азии и Африки, 3, М., 1979, с. 79-85. В. Иванов, Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским, Древняя Анатолия, М., 1985, с. 26-59.

տեղանուններ, անձնանուններ և դիցանուններ), Գ. Ջահուկյանը, այսուհանդերձ, փորձում է համարել վաղնջահայերենի հիմքը⁵³⁵, այսինքն, դարձյալ հնդեվրոպական լեզու դիտելով: Այնինչ, Գ. Ղափանցյանը համարում է, որ հայասերենը, որպես որոշ ցեղախմբի լեզու, պետք է պատկաներ ասիանիկ լեզուներին, որն ամենից շատ ենթարկվել է խեթերենի ազդեցությանը կամ խաչավորմանը⁵³⁶: Բացի խեթերենից, ըստ Գ. Ղափանցյանի, հայասերենը ազգակից է նախախեթերենին (նկատի ունի խաթերենը), ինչպես նաև, հիերոգլիֆիկ խեթերենին, և ի վերջո, վրացերենին, մասնավորապես նրա արևմտյան ներկայացուցիչներին՝ մեգրելա-ճանական լեզուներին⁵³⁷:

Ինչպես տեսնում ենք Գ. Ղափանցյանի ձևակերպումներից, խիստ խճճված պատկեր է ստեղծվում հայասերենի առումով ևս: Մի կողմից նկատվում է նրա աղերսը խեթերենի հետ, որը ևս, ինչպես նշվեց, Գ. Ղափանցյանը համարում էր ասիանիկ լեզու, մյուս կողմից ենթադրվում է հայասերենի կապը քարթվելական լեզուների հետ: Փաստորեն, հայասերենի դեպքում էլ Գ. Ղափանցյանը կիրառում է լեզուների խաչավորման սկզբունքը: Սակայն այսօր արդեն ապացուցված փաստ է լեզվաբանության մեջ, որ լեզուները չեն կարող առաջանալ խաչավորման սկզբունքով: Այլ բան է, որ հնարավոր է տարբեր լեզուներում ի հայտ գան փոխառություններ, որոնք պայմանավորված են միևնույն տարածաշրջանում միմյանց հարևանությամբ և առևտրատնտեսական ու մշակութային հարաբերությունների առկայությամբ, մի էթնոսի կողմից մյուսի նկատմամբ գերիշխանությամբ և այլ պատճառներով: Սակայն նման փոխազդեցությունները չեն կարող էապես փոփոխել լեզվի կառուցվածքն ու կազմը:

Ի մի բերելով ղափանցյանական վերոնշյալ տեսակետները, որպես եզրահանգում, ներկայացնենք նրա հետևյալ միտքը.

«Այնուամենայնիվ, պետք է ընդունել, որ հայոց նոր լեզուն, որի փայլուն վկայությունը մեր հին դասական լեզուն է՝ գրաբարը, կազմվել է հայասերենի, խեթերենի ու խուռա-ուրարտական լեզուների, ինչպես և հնդեվրոպական մի (կամ մի քանի) լեզվի խառնուրդով»⁵³⁸:

Ինչ վերաբերում է այս վերջին եզրահանգմանը, պետք է նշել թե՛ հայ, թե՛ օտարազգի ուսումնասիրողների աշխատությունները պարզել են ինչպես հայերենի՝ հնդեվրոպական այլ լեզուների հետ ունեցած առնչությունները, ազգակցության խնդիրը, նրա գրաված դիրքը հնդեվրոպա-

⁵³⁵Г. Д. Жаукян, О соотношении хакасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 60-79, 1988, 2, с. 68-88.

⁵³⁶Գ. Ղափանցյան, ՀԼՊ, էջ 30:

⁵³⁷Гр. Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. I, Ереван, 1956, с. 248.

⁵³⁸Գ. Ղափանցյան, ՀԼՊ, էջ 39-40:

կան լեզվաընտանիքում, այնպես էլ՝ ոչ հնդեվրոպական լեզուների հետ ունեցած նրա փոխհարաբերությունները:

Այսօր միանշանակ ընդունված տեսակետ է, որ հայերենը հնդեվրոպական լեզվաընտանիքում առանձին տեղ է զբաղեցնում և որևէ կոնկրետ լեզվախմբի մեջ չի մտնում: Եվ քանի որ հայերենին մոտ կանգնած ազգակից լեզուները, ամենայն հավանականությամբ, չեն պահպանվել, վերջին ժամանակներում առավել հաճախ է արծարծվում հայոց լեզվի արեալային բնույթի հարցը⁵³⁹, ինչը ենթադրում է հայոց լեզվի ուսումնասիրության հարցերում հենվել ոչ միայն հնդեվրոպական, այլև կովկասյան և առաջավորասիական մեռած լեզուների տվյալների վրա⁵⁴⁰:

Հայտնի է, որ սկզբնապես հայերենը համարվել է հնդիրանական լեզու, ինչը պայմանավորված էր իրանական լեզուներից հայերենին անցած բազմաթիվ փոխառություններով (շուրջ 1411 բառ, որոնցից 966 պահպանվել են և 445-ը՝ պարսկերեն)⁵⁴¹: Եվ այս տեսակետը, որն իշխում էր երկար ժամանակ, փոփոխվեց 1875թ. Հ.Հյուբշմանի կողմից, որը, հիմնվելով հնչյունական համապատասխանությունների օրինաչափության վրա, ապացուցեց, որ հայերենը չի պատկանում իրանական լեզվախմբին, այլ առանձին ճյուղ է կազմում հնդեվրոպական լեզվաընտանիքում⁵⁴²:

Հ.Հյուբշմանի տեսակետը հետագայում ընդունվեց հայագետների կողմից, ովքեր փորձեցին պարզել հայերենի ազգակցական կապերը այլ հնդեվրոպական լեզուների հետ, ինչպես նաև, ձգտել նրա տեղը հնդեվրոպական լեզվաընտանիքում: Հայերենի՝ այլ հնդեվրոպական լեզուների հետ ունեցած մերձավորությանը և կապերին անդրադարձել են մի շարք հեղինակներ: Օրինակ, Ա.Մեյեն առաջ էր քաշում հայերենի և բալթիկ-սլավոնական լեզուների մերձավորության հարցը⁵⁴³: Սակայն Ջ. Գրեպինը հայտնում է այն կարծիքը, որ հայերենը և բալթյան լեզուները հատուկ մերձավորություն չեն ցուցաբերում⁵⁴⁴: Հայերենի մերձավորությունը փոյուզական լեզուների հետ առաջ են քաշել Ի.Ղյակոնովը, Վ.Բե-

⁵³⁹ Հայերենի դիրքը հնդեվրոպական լեզուների մեջ արեալային լեզվաբանության համատեքստում ուսումնասիրել է Ջ.Բոնֆանտեն (Հայերենի դիրքը հնդեվրոպական լեզուների մեջ, ՊԲՀ, 1981, 2, էջ 54-67):

⁵⁴⁰ Գ. Կումանյան, Структура индоевропейских имен..., Москва, 1978, стр. 21.

⁵⁴¹ Հր. Աճառյան, ՀԼՊ, հ 2, Երևան, 1951, էջ 600-602:

⁵⁴² H. Hübschmann, Die Stellung der Armenischen in Kreise der indogermanischen Sprachen, Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, 23, 1875.

⁵⁴³ A. Meillet, Position dialectale de l'arménien, Memoire de la Société de linguistique de Paris, 1895.

⁵⁴⁴ Д.ж. Грешпин Взаимоотношения балтийских и армянских языков, ИФЖ, 1976, 4, с. 87-100.

նեցյանուն, Օ.Հաազը⁵⁴⁵: Առաջ է քաշվել նաև հայերենի և խեթա-լուվիական լեզուների մերձավորության հարցը⁵⁴⁶: Սակայն, Հ.Պեդերսենը գտնում էր, որ հայերենն ու խեթերենը միմյանցից շատ հեռու կանգնած լեզուներ են և հատուկ մերձավորություն չեն դրսևորում⁵⁴⁷: Գ.Զահուկյանը ճշտում է հայերենի՝ Բալկանյան թերակղզու և Փոքր Ասիայի հին լեզուների՝ իլիրերենի, պելասգերենի, փոյուզերենի, խեթա-լուվիական լեզուների հետ փոխհարաբերության հարցը, որոնցից հայերենին ամենամոտը համարում է նախափոյուզերենը, այնուհետև փոյուզերենը և հին մակեդոներենը: Ավելի քիչ մերձավորություն են հանդես բերում խեթերենը, թրակերենը և պելասգերենը, իսկ ամենից հեռու է կանգնած իլիրերենը⁵⁴⁸: Իսկ Թ.Գամկրելիձեն և Վ.Իվանովը խոսում են հունա-հայկական-արիական ընդհանրության մասին, որից նախապես անջատվել են հնդիրանական լեզուները, իսկ հայերենն ու հունարենը ավելի երկար ժամանակ կազմելով ընդհանրությունը՝ այնուհետև վերջնականորեն բաժանվել են⁵⁴⁹:

Հայտնի է, որ հնդեվրոպական լեզվական արեալը բաժանվում է երկու ճյուղի՝ արևմտյան (centum խումբ) և արևելյան (satem խումբ): Հայերենը պատկանում է արևելյան ճյուղին, որտեղ հայերենից բացի մտնում են հնդիրանական, հունարեն, բալթիկ-սլավոնական և Բալկանների որոշ հին լեզուներ: Սակայն հայերենում առկա են նաև զուգաբանություններ, որոնք այն կապում են հնդեվրոպական լեզուների ավելի լայն խմբի հետ⁵⁵⁰: Եվ Օ. Շիրոկովը, հիմնվելով հնդեվրոպական արեալայինային լեզվաբանության տվյալների վրա, առաջ է քաշում տեսակետ, որ հայերենը կենտրոնական տեղ է զրավել հին հնդեվրոպական բարբառի կոնտինուումում՝ հանդես գալով որպես կապող օղակ հունարենի և իտալա-կելտական, ալբանական ու գերմանական, արիական և բալթիկ-սլավոնական լեզուների միջև և եզրակացնում, որ հայերենում ու հունարենում առկա բաղաձայնական համակարգի կառուցվածքային իր դիտարկած նմանությունը կարելի է բացատրել միայն ծագումնաբանական լեզվական առնչություններով, որն իր հերթին ենթադրել է տալիս, որ

⁵⁴⁵И.Дьяконов, Хетты, фригийцы и армяне, Переднеазиатский сборник, М., 1961. В. Бэ-нэцьяну, Некоторые вопросы этногенеза армян, էջ 97-102. О. Хаас, Zur Vorgeschichte der armenischen Sprache, Handes Amsorya, 1961, S. 563-612.

⁵⁴⁶G. Bonfante, La position du hittite parmi les langues indoeuropéennes, Revue belge de Philologie et d'histoire 18, 1939. Գ. Զահուկյան, ՀՀՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 88:

⁵⁴⁷Н. Pedersen, Lykisch und Hethitisch, København, 1945, էջ. 5. Զահուկյան Գ. ՀՀՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 88:

⁵⁴⁸Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, Երևան, 1970, էջ 163-176:

⁵⁴⁹Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, Тбилиси, 1984, с. 898-900.

⁵⁵⁰Э. Туманян, Структура индоевропейских имен..., с. 21.

հույների նախահայրենիքը եղել է Փոքր Ասիան և կասկածի տակ է առնում հայերի՝ արևմտյան նախահայրենիքի մասին գոյություն ունեցող վարկածը⁵⁵¹:

Բացի հնդեվրոպական լեզուների հետ հայերենի ունեցած փոխհարաբերությունների վերաբերյալ ուսումնասիրություններից, գիտնականներն ու լեզվաբանները, սկսած Ն.Մառից և Գ.Ղափանցյանից, փորձեր են արել հիմնավորել հայերենի հնարավոր փոխառնչությունները կովկասյան լեզուների, ինչպես նաև, մի շարք մեծած առաջավորասիական լեզուների հետ (օր. խուռիերենի, ինչպես նաև, ուրարտերենի հետ): Սեմական լեզուների հետ ևս փոխառնչություններ են դիտարկվել գիտական շրջանակներում, որին նվիրված է Ն.Սկրտչյանի աշխատությունը⁵⁵²: Գ. Զահուկյանը ևս իր աշխատությունում անդրադարձել է հայ-աքքադական, հայ-խուռիական, հայ-ուրարտական, անգամ, հայ-շումերական փոխառնչություններին⁵⁵³: Սակայն այս աշխատություններում ուսումնասիրողները չեն ժխտում հայերենի հնդեվրոպական բնույթը, ինչպես Գ. Ղափանցյանը:

Ինչպես նշվեց, հայերենում առկա են շուրջ երեք հազար բառեր, որոնք համարվում են անհայտ ծագման: Գ. Զահուկյանի կարծիքով, այս անհայտ ծագման բառերը զգալի մասով պետք է դիտվեն որպես ենթաշերտային և փոխառյալ: Այս բառերի դասակարգման առումով հեղինակը առաջարկում է չորս սկզբունք⁵⁵⁴:

Առաջինը՝ հայերենի անհայտ ծագման բառերը պետք է համեմատել ընդհանուր նոստրատիկ բնույթի վերականգնված ձևերի հետ՝ հաշվի առնով այն հանգամանքը, որ հնդեվրոպական լեզվաընտանիքը հեռավոր ցեղակցությամբ կապված է եղել սեմա-քամյան, քարթվելական, ուրալյան, դրավիդյան, ալթայան, ինչպես նաև, խուռա-ուրարտական լեզվաընտանիքների հետ, և շատ բառեր կարող են այս ոչ հնդեվրոպական նոստրատիկ լեզուների ներդրումը լինել հայերենի մեջ:

Երկրորդ սկզբունքի էությունն այն է, որ ի մի են բերվում հայերենի և կովկասյան լեզուների այն ընդհանուր բառերը, որոնք մի շարք նկատառումներով չի կարելի բխեցնել իրարից, ու դրանց համար ենթադրվում է մի երրորդ՝ անծանոթ աղբյուր:

Որպես հաջորդ սկզբունք նա առաջարկում է հայերենում ուրարտերեն բառաշերտի առանձնացումը:

Եվ վերջապես, նա առաջարկում է առանձնացնել հայերենի բա-

⁵⁵¹ О. Широков, Армяно-греческие этногенетические контакты по данным сравнительно-исторической фонологии, ИФЖ, 1977, 1, с. 85-100.

⁵⁵² Н. Мкртчян, Семитские языки и армянский, Ереван, 2005.

⁵⁵³ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 417-468:

⁵⁵⁴ Գ. Զահուկյան, Հայերենի անհայտ ծագման բառարմատները, ՊԲՀ, 1990, 2, էջ 62-77:

ռապաշարի այն շերտը, որն ունի հայերենի բուն օրինաչափությունից շեղվող հնդեվրոպական գուգահեռներ: Սրանք կարող են լինել կամ հնդեվրոպական մի անծանոթ լեզվի, կամ հայերենին մերձավոր լեզվի, կամ հայերենի հնագույն բարբառների օրինաչափությունների արտացոլումներ: Մեր կարծիքով այստեղ կիրառելի է նաև խեթալուվիական լեզուներից հայերենին անցած փոխառությունները, որոնք մենք կքննարկենք ստորև:

Խեթա-հայկական լեզվամշակութային փոխառությունների հարցը դեռևս անցյալ դարի 20-ական թվականներից զրավել ու զրավում է հայ և օտարագզի ուսումնասիրողների ուշադրությունը: Այդ ասպարեզում առաջիններից էր եվրոպաբնակ հայագետ Ն.Մարտիրոսյանը, ով անդրադարձել է այս լեզուների հնարավոր կապերին⁵⁵⁵: Նա խեթական սեպագիրը վերծանող Բ.Հրոզնու աշակերտն էր: Ն. Մարտիրոսյանն առաջինն էր, ով նկատել է խեթական տեքստերում հանդիպող Հայասա տեղանվան և «հայ» էթնոնիմի հետ դրա կապը: Ցավոք, նրա դիտարկումները լայնորեն չեն շրջանառվել, և ինքն է նշում, յուրացվել կամ կիրառվել են առանց հեղինակին հղելու⁵⁵⁶:

Անգնահատելի է Գ.Ղափանցյանի վաստակը խեթա-հայկական փոխառությունների խնդրի վերհանման և այս հարցի վերաբերյալ կատարած ուսումնասիրությունների առումով: Նա առաջիններից մեկն էր հայագիտության մեջ, որ անդրադարձավ այս խնդրին և նրա բազմաթիվ դիտարկումներն այսօր տեղ են գտել խեթահայկական ընդհանրություններին վերաբերող աշխատություններում, խեթերեն լեզվի բացատրական-ստուգաբանական բառարաններում և այլն:

Այս հարցով զբաղվել են նաև Հր. Աճառյանը, Ի. Ղյակոնովը, Տ. Շուլտհայսը, Զ. Բոնֆանտեն, Գ. Զոլտան, Ա. Կամմենհուբերը, Գ. Զա-հուկյանը, Վ. Իվանովը, Ն. Մկրտչյանը, Զ. Գրեպինը, Ա. Քոսյանը, Ա. Պետրոսյանը:

Այս հարցը շատ խնդրահարույց է և կապված է գիտության մեջ ցայսօր տարակարծությունների տեղիք տվող մի շարք այլ խնդիրների հետ. հնդեվրոպական նախահայրենիքի տեղադրության վայրը, խեթերի՝ Փոքր Ասիա ներթափանցման ժամանակաշրջանի որոշումը (եթե նրանք իրոք այլ վայրից են տեղափոխվել այստեղ), հայ ժողովրդի կազմավորման ժամանակաշրջանի ու բնօրրանի խնդիրները, հայ ինքնանվան և Հայասա պետության հետ այս էթնոնիմի նույնացման խնդիրը և այլն:

⁵⁵⁵Հ.Համակյան, Նշան Մարտիրոսյանի վաստակը խեթա-այկական փոխառությունների բնագավառում, Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը, Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012 թ. հունիսի 24 - հուլիսի 1, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան, 2012, էջ. 32-33:

⁵⁵⁶Ն. Մարտիրոսյան, ՊԲՀ, 1972, 2, էջ. 164-165, նաև՝ էջ 165, ծանոթ. 7:

Սկզբնապես խեթա-հայկական ուղիղ փոխառնչությունների հարցը օտարազգի և ռուս գիտնականների կողմից չէր ընդունվում, քանի որ նրանք հետևում էին այն տեսակետին, որ հայերը հայտնվել են Փոքր Ասիայում ոչ շուտ, քան Ք. ա. XII դարում: Այս դեպքում, իհարկե, խոսք չի կարող լինել խեթա-հայկական անմիջական փոխառնչությունների մասին, և խեթալուվիական լեզուներից հայերենին անցած բառաշերտը պետք է համարել ուշ շրջանի խեթա-լուվիական ժողովուրդների ներդրում, որոնք ապրել են խեթական տերության կործանումից հետո: Այդ տեսակետի հետևորդները մերժում են նաև խեթական տեքստերում Ք.ա XV-XIII դարերում հիշատակող Հայասա պետության հետ հայ ժողովրդի կապը⁵⁵⁷: Իսկ այլ հեղինակներ էլ, ընդհակառակը, ընդունելով Հայասա-հայ նույնականության հնարավորությունը, ինչպես խոսվել է վերևում, հակված են տեսնելու ուղիղ խեթահայկական փոխառնչություններ (Ն.Մարտիրոսյան, Գ. Ղափանցյան, Հր.Աճառյան, Բ.Պիոտրովսկի, Գ.Զահուկյան, Վ.Իվանով և այլն):

Պետք է նշել, որ խեթա-հայկական փոխառնչությունների հարցը խնդրահարույց է, սակայն ակնհայտ է հայերենում խեթալուվիական փոխառնչությունների առկայությունը: Այդ բառապաշարը բավական մեծ է, հասնելով մի քանի տասնյակի. ուսումնասիրություններն այս ուղղությամբ շարունակվում են, և այս թիվը, հավանաբար, կավելանա հետագայում:

Խեթա-հայկական փոխառնչությունների հարցը քննարկելիս պետք է հաշվի առնել մի քանի կարևոր հանգամանքներ: Նախ՝ թե՛ հայերենը, թե՛ խեթերենը հնդեվրոպական լեզուներ են (ճիշտ է, նրանք պատկանում են տարբեր ճյուղերի) և բառային համընկնումների մի որոշ մասը կարող է բացատրվել հնդեվրոպական մայր լեզվից՝ միմյանցից անկախ այդ բառը ժառանգելու հանգամանքով: Որոշ դեպքերում այդ նմանությունը կարող է պատահական լինել, եթե պարզված է տվյալ հայերեն բառի բնիկ հայկական ծագումը: Կան դեպքեր, երբ բառերը ունեն բնածայնական ծագում և այս դեպքում դրանք փոխառնչություններ չեն: Եվ ամենակարևոր հանգամանքն այն է, որ խեթերենը վկայված է սեպագիր տեքստերով, ինչը դժվարություն է առաջացնում որոշ դեպքերում վերականգնելու խեթերեն բառերի ճշգրիտ արտասանությունը:

Ինչ վերաբերում է լուվիա-հայկական փոխառնչություններին, ապա դրանք զգալի կերպով ավելի փոքրաթիվ են, քան խեթահայկական զուգահեռները: Առ այսօր բացահայտված է ինը հավաստի զուգահեռ⁵⁵⁸,

⁵⁵⁷И. Дьяконов, Предыстория армянского народа с 1500 по 500 г. до н.э. Хурриты, Ашшуриты, протоармяне, Ереван, 1968, с. 209-210.

⁵⁵⁸Դրա պատճառը կարող է լինել ոչ թե լուվիերենի և հայերենի միջև ավելի թույլ շփումը, այլ պահպանված լուվիերեն տեքստերի փոքր քանակը և բառաձևերի մի զգալի մասի ան-

մինչդեռ, խեթերենից հայերենին անցած փոխառությունների թիվը տատանվում է երեք տասնյակից հինգ տասնյակի սահմաններում, քանզի տարբեր հետազոտողների աշխատանքներում դրանց թվաքանակը տարբեր է: Առավել մեծ թիվ են կազմում դրանք Գ.Ղափանցյանի աշխատություններում (50-ից ավելի), որոնց մի մասը ճշգրտման կարիք ունի:

Պետք է նշենք նաև, որ միևնույն հեղինակը իր գիտական գործունեության տարբեր ժամանակաշրջաններում փոփոխել է իր տեսակետը վերոնշյալ հարցերի վերաբերյալ: Ղա քնական է, քանի որ նորանոր փաստերի բացահայտումը ստիպում է վերանայել նախկինում իրենց իսկ կողմից առաջ քաշված տեսակետները: Այս առումով մենք, մասնավորապես, կցանկանայինք անդրադառնալ Գ. Ջահուկյանի և Ջ. Գրեպինի՝ տարբեր ժամանակաշրջաններում գրված մի քանի աշխատություններին:

Սկզբնապես Գ. Ջահուկյանն իր ուսումնասիրություններում առած-նացնում էր խեթա-լուվիական լեզուներից հայերենին անցած մի քանի տասնյակ փոխառություններ և գրեթե չէր քննարկում հակառակ՝ հայերենից խեթա-լուվիական լեզուներին անցած փոխառությունների հնարավորությունը: Խեթա-լուվիական լեզուներից հայերենին անցած փոխառությունները նա որակում էր ենթաշերտային՝ նրանցում մեծ դեր հատկացնելով հայասերենին, որը համարում էր խեթալուվիական լեզու⁵⁵⁹: Սակայն 1988-1990-ականներին հեղինակած հոդվածներում Գ. Ջահուկյանը հայասերենը համարում է վաղնջահայերենի հիմքը և մեկ տասնյակից ավելի հայերենից խեթերենին անցած փոխառություններ է ներկայացնում: Ղրանք նա համարում է բառեր, որոնք հայերենում բնիկ են և նրանց հնչյունական տեսքը լիովին բացատրվում է հայերենի հնչյունական օրինաչափություններով, որոնք, սակայն, անհնար է բացատրել հարևան լեզուներին բնորոշ օրինաչափություններով: Օրինակ, հայերեն ali («ալիք»)՝ լուվ. a(a)ali«ծով» (?), հայ. asr («բուրդ», «գեղմ») - խեթ. ^{SIG}ešri-, eššari- («բուրդ», «գեղմ»), հայ. hac («հաց») - խեթ. ^{NINDA}hazizit/da- («թխվածքի տեսակ»), հայ. hanul («հանուլ») - խեթ. hān- «հանել», հայ. hił (նաև heł, hiwł) («հյուղակ») - խեթ. ^Ehila-⁵⁶⁰:

Ջ.Գրեպինը, սկզբնապես չընդունելով ուղիղ խեթահայկական փո-

բավարար մեկնաբանությունը: Հայերենում լուվիական փոխառությունների առումով տե՛ս J. Greppin, Luwian Elements in Armenian, Древний Восток III, Ереван, 1978, p. 115-126:

⁵⁵⁹Գ. Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, Երևան, 1970, էջ 165; Նույնի, ՀԴ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 311-341:

⁵⁶⁰Դ. Դաուկյան, О контактах армянского и хетто-лувицких языков, Мировая культура. Традиции и современность, М, 1991, с. 137-142. Տե՛ս նաև նույնի՝ О соотношении хаасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 60-79: О соотношении хаасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 2, с. 68-88.

խառնություններ, քանի որ վերջիններս իրենց հետ առաջ են բերում մի շարք հայեցակարգային, մասնավորապես, պատմաաշխարհագրական բնույթի խնդիրներ, համարում է, որ խեթա-լուվիական լեզուներից հայերենին անցած փոխառությունները պարտադիր չէ, որ հենց բուն խեթական ծագում ունենան և, հաշվի առնելով խեթերեն և լուվիերեն լեզուների նմանությունը, նա հնարավոր է համարում, որ այդ բառերն անցել են լուվիերենից հայերենին՝ հետխեթական շրջանում: Գիտնականը պատճառաբանում է իր այս տեսակետը նրանով, որ խեթա-հայկական ուղիղ փոխառություններն ակնկալում են հայերի անմիջական շփումներ խեթերի հետ, ինչը կարող էր տեղի ունենալ մինչև Ք.ա 1190թ.: Այս դեպքում պետք է ընդունվի, որ հայերենում բաղաձայնական համակարգի տեղաշարժի ավարտը տեղի է ունեցել Ք.ա XIII դարից ոչ ուշ, ինչը, հեղինակի կարծիքով, առնվազն տարօրինակ է: Բացի այդ, ըստ Ջ.Գրեպինի, բացակայում են այն տվյալները, որոնք հաստատում են հայկական ցեղերի երկարատև բնակությունը խեթալեզու տարածքներում: Համաձայն տարածված կարծիքի, հայերն առաջին անգամ հաստատվել են Արևմտյան Հայաստանում, և հետագայի Կիլիկիայի տարածքներում (մի տարածաշրջան, ուր ապրում էին լուվիացիները թե՛ Ք.ա. II, թե՛ I հազարամյակներում) ավելի ուշ շրջանում: Հոդվածում մանրամասն քննարկելով խեթերեն և լուվիերեն լեզուների նույնությունները և տարբերությունները՝ գիտնականը նշում է, որ տարբերությունները սակավ են, ավելի շուտ վերաբերում են հնչյունական համակարգին, քան թե բառապաշարին:

Հայտնի է, որ լուվիերենի բառապաշարից մեզ է հասել շուրջ 420 բառ, այդ թվում սեպագիր լուվիերենից՝ 300 բառ, իսկ հիերոգլիֆիկ լուվիերենից՝ 120 բառ, ինչն անհամեմատ քիչ է խեթերենից մեզ հասած բառապաշարից: Ջ.Գրեպինը եզրակացնում է, որ հայերենում խեթա-լուվիական փոխառությունների մեծ մասը կատարված է գերազանցապես լուվիական բարբառներից, որոնք առավել մոտ են հիերոգլիֆիկ լուվիերենին, բայց պարտադիր չէ, որ դա տեղի ունեցած լինի որևէ կոնկրետ բարբառից⁵⁶¹:

Հետագայում Ջ.Գրեպինը, կրկին անդրադառնալով հայերենում անատոլիական ծագում ունեցող փոխառություններին, ընդունելով հանդերձ այն փաստը, որ դրանք իրենց հետ պարզաբանման կարոտ խնդիրներ են առաջացնում, փաստում է, որ զուգահեռների մի սովորական ված է առկա հայերենի և, ուշադրություն դարձնենք, խեթերենի միջև, որոնք թե՛ հնչյունական, և թե՛ իմաստային նմանության պատճառով անհնար է անտեսել: Հեղինակն այդ հոդվածում մոտ երկու տասնյակ

⁵⁶¹ J. Greppin, *Luwian Elements in Armenian*, p. 115-126.

արժանահավատ խեթա-հայկական զուգահեռներ է առանձնացնում⁵⁶²։

Ինչ վերաբերում է հայերենում ներկայացված լուվիական ենթաշերտին, ապա Ջ. Գրեպինը դա դեռևս համարում է դժվարլուծելի խնդիր, պատճառաբանելով, որ լուվիա-հայկական զուգահեռները փոքրաթիվ են(ինը), և հարց է բարձրացնում, թե այս բառերը արդյո՞ք լուվիերենից են անցել հայերենին, թե՞ խեթերենից։ Չնայած այս բառերը վկայված չեն մեզ հասած խեթական արձանագրություններում, այնուհանդերձ, չի կարելի ժխտել, որ դրանք գոյություն են ունեցել խեթերենի բառապաշարում։

Ինչպես տեսնում ենք, Ջ.Գրեպինը առավել հակված է խեթա-լուվիական լեզուներից հայերենին անցած բառերը դիտարկել որպես ուղիղ խեթա-հայկական զուգահեռներ, ինչը ժխտում էր նախկինում։ Ավելին, վերջերս հրատարակած իր աշխատանքներից մեկում նա խոսում է արդեն հայերենից խեթերենին անցած մեկ հնարավոր փոխառության մասին⁵⁶³։ Իսկ Գ. Զահուկյանը, ինչպես նշվեց, դրանք հասցնում է մի քանի տասնյակի։ Հասկանալի է, որ հակառակ՝ հայ-խեթական փոխառությունների ընդունման դեպքում անհնար կլինի բացառել հայ-խեթական ուղիղ շփումների հարցը, սակայն այսօրվա գիտության մակարդակը թույլ չի տալիս գտնել այս հարցերի վերջնական ու սպառիչ պատասխանը։

Ինչպես արդեն նշվել է, այն անմիջականորեն փոխկապակցված է հայերի բնօրրանի, ընդհանրապես, հնդեվրոպական նախահայրենիքի խնդրի լուծման հետ։ Այս հարցերը առ այսօր տարակարծություններ են առաջացնում ժամանակակից գիտության մեջ։ Այստեղ պետք է հավելել, որ մեզ հասած լուվիերեն տեքստերն ու բառապաշարը առավել սակավ են, քան խեթականը, և այս դեպքում առաջ է գալիս համամասնության խնդիր։ Փաստորեն, հայերենը և խեթերենը՝ պատկանելով միևնույն լեզվաընտանիքին, հատուկ մերձավորություն չեն ցուցաբերում, սակայն հայերենում առկա են խեթերենից արված մի քանի տասնյակ փոխառություններ, ինչպես նաև, առասպելաբանական ուշագրավ ընդհանրություններ։ Այս ամենը կարող է վկայել հայերեն և խեթա-լուվիական լեզուները կրող ժողովուրդների միջև երկարատև շփումների և փոխառնչությունների մասին, սակայն, քանի որ այս հարցը դեռևս բազում տարակարծությունների տեղիք է տալիս, հնարավոր չէ վերջնական տեսակետ արտահայտել։ Կարելի է ենթադրել, որ խեթալուվիական լեզուների ազդեցությունը հայերենի վրա ենթաշերտային բնույթի է, որի

⁵⁶² J. Greppin, The Anatolian Substrata in Armenian – An Interim Report, AAL, 1982, vol. 3, pp. 65-72.

⁵⁶³ J. Greppin, Substratum in Armenian, AJNES, vol. I, 2006, p. 196-201.

ժամանակաշրջանը առայժմ կոնկրետացնել հնարավոր չէ⁵⁶⁴, սակայն չի կարելի բացառել նաև ավելի վաղ շփումների հնարավորությունը: Այս տեսակետն է արտահայտել նաև Գ.Ղափանցյանը՝ խեթերեն բառերի մուտքը հայոց լեզվի մեջ թվագրելով Ք.ա. II հազ. կեսերով, կապելով այն Հայաստան պետության և հայասերենի հետ⁵⁶⁵:

Հնդեվրոպական լեզուների մեջ հայերենի զբաղեցրած տեղին մենք հակիրճ անդրադարձանք վերևում: Հարկ ենք համարում այստեղ համառոտակի ներկայացնել նաև խեթա-լուվիական լեզուների վերաբերյալ գիտության մեջ առկա տեսակետները:

Խեթերեն սեպագիր տեքստերը գտնվել են Փոքր Ասիայի տարածքից (ժամանակակից Թուրքիա)՝ խեթական հնագույն մայրաքաղաք Խաթթուսայից (ժամանակակից Բոլագքյոյ, Անկարայից 150 կմ հեռավորության վրա), ինչպես նաև, մի շարք այլ հնավայրերից: Խեթերենով խոսող ժողովուրդները, որոնք կազմում են հնդեվրոպական լեզվաընտանիքի անատոլիական լեզվախումբը, հաստատվել են Փոքր Ասիայում Ք.ա. XIX-XVIII դ.դ.: Խեթական տերության պատմությունը բաժանվում է 3 շրջանի. Հին (Ք.ա. 1650-1450թ թ.), Միջին (Ք.ա. 1450-1350թթ.) և Նոր (Ք.ա. 1350-1190թ թ.)⁵⁶⁶: Խեթական տեքստերի հիմնական մասը պահպանվել է Նոր թագավորության շրջանից (Ք.ա. XIV-XIII դ.դ.): Խեթական հնագույն տեքստը համարվում է Անիտտաս արքայի արձանագրությունը (մոտ Ք.ա. XVIIIդ դ), որը վերաբերում է հին խեթական ժամանակաշրջանին: Այս վաղ փուլից հայտնի իրավական, ծիսական և առասպելաբանական բնույթի տեքստերը իրենց շարադասությամբ, երբեմն նաև բառակազմական առումով, էապես տարբերվում են Նոր խեթական թագավորության (Ք.ա. XIV-XIIIդ դ.) շրջանի տեքստերից: Հին խեթական ժամանակաշրջանը Նոր խեթականից բաժանում է շուրջ 150 տարի: Իսկ Նոր թագավորության շրջանի խեթական տեքստերում պահպանվել են նաև ավելի վաղ շրջանում արված տեքստերի կրկնօրինակներ (այդ թվում՝ Անիտտասի տեքստը), որոնք հնարավորություն են տալիս պատկերացում կազմել այդ շրջանի խեթերեն լեզվի և նրա զարգացման մասին:

Խեթերեն սեպագիր լեզվի հայտնաբերումն ու վերծանումը մեծ առաջընթաց քայլ էր ընդհանրապես լեզվաբանության պատմության և, մասնավորապես, հնդեվրոպաբանության ասպարեզում: Գիտությունը այս հայտնագործության համար պարտական է չեխ գիտնական Բ. Հրոզ-

⁵⁶⁴ Հ. Հմայակյան, Խեթա-հայկական լեզվական փոխառնչություններ, Մերձավոր Արևելք. պատմություն, քաղաքակրթություն, մշակույթ, Երևան, 2009, էջ 307-313:

⁵⁶⁵ Г. Капанцян, Ха́таса – колыбель армян..., с. 80.

⁵⁶⁶ H. Hoffner and H. Melchert, A Grammar of the Hittite Language, Languages of the Ancient Near East, 2008, p. xvii.

նուն, որը վերծանեց սեպագրերի անհայտ լեզուն՝ խեթերենը, 1915թ.: Նրա հետազոտությունները իրենց արտացոլումը գտան «խեթերի լեզուն» ծավալուն աշխատության մեջ, որ լույս տեսավ 1917թ.⁵⁶⁷:

Խեթերն իրենց լեզուն կոչում էին *նեսայերեն* (*našili, nešumili*), որն իր անվանումն էր ստացել ^{URU}Nesa, Kanišքաղաքից, որը մեծ դերակատարում էր ունեցել խեթական էթնոսի կենտրոնացման գործընթացում: Եվ չնայած խեթերն իրենց լեզուն անվանում էին, ինչպես նշվեց, նեսայերեն, այնուհանդերձ, ժամանակակից գիտության մեջ կիրառվում է խեթերեն տերմինը: Խեթերենը սեպագիր շրջանից վկայված միակ հնդեվրոպական լեզուն չէր. նրան զուգահեռ Բողազքյոյի արխիվում հայտնաբերվեցին նաև խեթերենին մոտ և ազգակից լուվիերեն և պալայերեն լեզուները⁵⁶⁸, որոնք գրառվել են Նոր թագավորության շրջանում (Ք.ա. XIV-XIII դդ.)⁵⁶⁹:

Խեթա-լուվիական (երբեմն կիրառվում է նաև անատոլիական տերմինը) լեզուները ամենավաղն են անջատվել հնդեվրոպական լեզուներից: Բացի խեթերենից, այն իր մեջ ընդգրկում է լուվիերենը (սեպագիր և հիերոգլիֆիկ), պալայերենը, որոնք թվագրվում են Ք.ա II հազարամյակով, ինչպես նաև, հիերոգլիֆիկ լուվիերենը, յուլիերենը, յուդիերենը, ավելի նվազ վկայված կարիերենը, պիսիդերենը և սիդեթերենը կամ սիդերենը, որ թվագրվում է մոտ Ք.ա. V-III դդ.: Պամփուլիայի ափին գտնվող Սիդ քաղաքի անունով, որը խոսվել է մինչև Ք.ա. II-I դդ.⁵⁷⁰:

Փոքր Ասիայի հարավ-արևմուտքում, փաստորեն, շարունակել են խոսել անատոլիական լեզուներով մինչև Ք.ա. I դարը⁵⁷¹:

Այսօր գիտության մեջ վերջնականապես պարզված չէ, թե երբ և որտեղից են խեթերը վերաբնակվել Փոքր Ասիայի կենտրոնական և հյուսիս-արևելյան շրջաններ, թե՞ եղել են բնիկներ: Այս առումով կան տարբեր վարկածներ, որոնք, սակայն, մենք չենք քննարկի այստեղ: Առավել տարածված տեսակետն այն է, որ խեթա-լուվիական լեզուների կրողները, հնարավոր է, եկել են Փոքր Ասիա Բալկաններից՝ Բոսֆորով

⁵⁶⁷Б. Грозный. Хеттские народы и языки, ВДИ, 2(3, 1938, с. 23: Հրոզնին գրում է. «Այս աշխատության մեջ ինձ հաջողվեց լուծել խեթերեն լեզվի հանելուկը, կազմել նրա նախնական քերականությունը, և բոլորի համար անսպասելի կերպով, հաստատել նրա հնդեվրոպական բնույթը»:

⁵⁶⁸J. Mellaart, *Anatolia and the Indo-Europeans*, JIES, 1981, N.9, 1-2, p. 135.

⁵⁶⁹Պալայերեն լեզվի մասին տե՛ս А. Камменхубер, *Очерк палаяской грамматики*, Древние языки Малой Азии, Москва, 1980, с. 198-217:

⁵⁷⁰C. Watkins, *Hittite, The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge, 2004, p. 551.

⁵⁷¹H.J. Houwink ten Cate, *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*, Leiden, 1961. Г. Но́рман, Лукийский язык, Древние языки Малой Азии, Москва, 1980, с. 322-353.

Ք.ա. III հազ.: Անհավանական չէ, որ այս խեթա-լուվիական ժողովուրդներն արդեն առանձին անատոլիական բարբառների կրողներ էին և մտան փոխհարաբերությունների մեջ տեղաբնիկ խաթախոսների հետ, որոնք հնդեվրոպացիներ չէին և խոսում էին խաթերեն⁵⁷²։ Մենք մի փոքր կանգ կառնենք խաթերենի վրա ևս, քանի որ այդ լեզվով ծիսական տեքստեր, դիցանուններ և անձնանուններ, ինչպես նաև, որոշ թվով տեղանուններ պահպանվել են խեթական տերության խաթթուսաս մայրաքաղաքի արխիվում և խեթա-հայկական փոխառությունների շարքում առկա են նաև խաթերեն բառեր։ Պահպանվել են նաև մի շարք երկլեզվյան խաթա-խեթական տեքստեր։ Խաթերեն տեքստերը սեպագիր են, առանց գաղափարագրերի, ինչն էլ բարդացնում է ընթերցումը։ Այսուհանդերձ, այդ լեզվով շուրջ 150 բառերի նշանակությունը պարզված է այսօր։ Նրանք բնակվել են Փոքր Ասիայի հյուսիս-արևելյան հատված է այսօր։ Նրանք բնակվել են Փոքր Ասիայի հյուսիս-արևելյան հատվածում III-II հազ. սկզբներին։ Խաթերենը խեթերենից տարբեր ոչ հնդեվրոպական լեզու է, և հաճախ գրականության մեջ այս լեզվի առումով կիրառվող «նախախեթական» տերմինը ճիշտ չէ։ Ինչպես նշվեց, առավել հավանական է թվում նրա ազգակցությունը համարում են, որ այն պատկանում է կովկասյան լեզվաընտանիքի արևմտյան ճյուղին⁵⁷³։

Խաթերենը վկայված է համառոտ տեքստերով և այն ժամանակաշրջանում, երբ խեթերը գրում էին իրենց տեքստերը, այն, հավանաբար, արդեն մեռած լեզու էր⁵⁷⁴ և պահպանվել էր միայն ծիսական բնույթի տեքստերում, որոնք վերաբերում էին խեթերի կողմից փոխառված խաթական աստվածություններին և նրանց հետ կապված ծեսերին։ Խեթերեն լեզվի և մշակույթի վրա խաթերենի ազդեցությունը դրսևորվում է հիմնականում երեք բնագավառներում՝ պալատական տիտղոսներ և արքայական իշխանության ատրիբուտներ, կրոն և պաշտամունք, նութական մշակույթ⁵⁷⁵։ Խաթերենի ազդեցությունը նկատելի է նաև պալալերենի վրա։ Բացի վերոնշյալ լեզուներից (խեթերեն, պալալերեն, լուվիերեն, խաթերեն), խեթական տերության մեջ կիրառվել են նաև խուրիե-

⁵⁷² C. Watkins, "Hittite", The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages, Cambridge, 2004, p. 551.

⁵⁷³ И. Дунаевская, О структурном сходстве хаттского языка с языками северо-западного Кавказа, с. 73-77. В. Ардзинба, Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков, Переднеазиатский сборник, М., 1979, с. 26-37. И. Дунаевская, И. Дьяконов, Хаттский (протохеттский) язык, с. 79-85. В. Иванов, Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским, Древняя Анатолия, М, 1985, с. 26-59.

⁵⁷⁴ О. Герни, Хетты, Москва, 1987, с. 117.

⁵⁷⁵ А. Камменхубер, Хаттский язык, Древние языки Малой Азии, Москва, 1980, с. 27-28.

րենը, աքքադերենն ու շումերերենը, ինչպես նաև, հիերոգլիֆիկ լուվիերենը:

Ինչպես նշվեց, խուռիերենը հնդեվրոպական լեզու չէ, և նրա լեզվամշակութային ազդեցությունը խեթերենի վրա սկսվում է, հավանաբար, դեռևս Միջին թագավորության ժամանակաշրջանից, իսկ Նոր թագավորության շրջանում այն առավել ցայտուն կերպով դրսևորվում է կրոնական բնագավառում՝ կապված խուռիական ծագման արքայատոհմի հաստատման հետ: Խուռիական ազդեցությունը խեթերենի վրա տեղի է ունեցել հյուսիսային Սիրիայից և Փոքր Ասիայի հարավային շջաններից, մասնավորապես Կիցցուվատնայից, որն առանձնահատուկ դերակատարում է ունեցել այս առումով: Ուշագալ է, որ Կիցցուվատնան եղել է լուվիական լեզուների տարածման շրջանը, և նմանատիպ խուռի-լուվիական երկակի ազդեցություն է դիտարկվում նաև հյուսիսային Սիրիայում, քանզի սկսած արդեն Ք.ա. II հազ. մինչև I հազ.՝ «հիերոգլիֆիկ լուվիերեն» տեքստերի ստեղծման ժամանակաշրջանը, լուվիերենը գոյատևել է այդ տարածքներում⁵⁷⁶: Տեքստերում խեթերը լուվիերենի համար կիրառում էին *luwili*, իսկ խուռիերենի համար՝ *hurlili* տերմինը: Խուռիական ազդեցությունը հիմնականում դրսևորվում էր նորխեթական ժամանակաշրջանի ծիսական տեքստերում: Հենց այս շրջանում է, որ խեթերը վերաշարադրում են իրենց լեզվով մի շարք խուռիական առասպելներ, որոնց մենք անդրադարձել ենք մեր աշխատության երկրորդ գլխում:

Պետք է նշենք նաև, որ խեթական տեքստերում առկա են բազմաթիվ շումերագրեր ու աքքադագրեր, և աքքադերենը հանդիսացել է քաղաքական փաստաթղթերի և մասնավորապես պայմանագրերի կազմման համար միջպետական գրագրության լեզու: Օրինակ, Խաթթուսիլիս I-ի կտակը գրված է երկու լեզուներով՝ խեթերեն և աքքադերեն, որը խեթերին հայտնի էր որպես բաբելոներեն: Աքքադերենի կիրառությունը բացատրվում է նրանով, որ այն լայնորեն օգտագործվում էր Մերձավոր Արևելքում որպես միջազգային պայմանագրերի լեզու⁵⁷⁷:

Ուշագրավ է, որ խեթերը օգտագործում էին նաև այդ ժամանակ արդեն մեռած շումերերեն լեզուն և հայտնաբերվել են շումերա-խեթական բառարաններ: Սակայն շումերերենը խեթական տեքստերում առկա է մեծ մասամբ շումերագրերի տեսքով, որոնք փոխարինում էին առավել երկար խեթական կամ աքքադական բառերին և, աքքադերենի նման, շումերերենն էլ խեթերի համար միայն մասնակի գրավոր կիրառություն է ունեցել:

⁵⁷⁶В. Иванов, Хеттский язык, с. 33-34.

⁵⁷⁷О.Герни, Хетты, с. 113-114.

3.2 Խեթա-հայկական բառային զուգահեռներ

Ստորև ներկայացնենք խեթա-հայկական բառային այն զուգահեռները, որոնք դիտարկվել են Գ. Ղափանցյանի և այլ մասնագետների կողմից:

Գ. Ղափանցյանը խեթերենից հայերենին անցած փոխառությունները բաժանում էր երկու հիմնական խմբի. 1) Հայասերենի միջոցով հայերենին անցած փոխառություններ (հայասերենը նա համարում էր հայերենի հիմքը), որոնք կարող են ընդհանուր լինել խեթերենի և հայասերենի համար և, ինչպես ինքն է նշում, դրանք չի կարելի համարել փոխառություններ, 2) իրավամբ խեթերենից հայերենին անցած փոխառություններ, որոնք կազմված են խեթերեն արմատներով և բառակազմական մասնիկներով⁵⁷⁸: Նման մոտեցումն այսօր անընդունելի է, քանի որ հայասերեն լեզվի դասակարգման հարցը դեռևս չի կարելի վերջնականապես լուծված համարել և ցանկացած տեսակետ՝ թե՛ հօգուտ հայերենի և հայասերենի նույնականացման, թե՛ հակառակը պնդող, կարող է զուտ վարկածային բնույթ ունենալ, քանի դեռ չեն հայտնաբերվել հայասերեն լեզվով արձանագրություններ: Բացի այդ, անգամ եթե ապացուցվի, որ հայասերենը վաղնջահայերենն է, ինչպես ենթադրել են մի շարք ուսումնասիրողներ⁵⁷⁹, կամ հայերենի հիմքը, ինչպես առավել հստակ ձևով այդ մասին խոսում է Գ. Ղափանցյանը՝ դրանք երկուսն էլ համարելով «խառնածին-ասիանիկ» լեզուներ⁵⁸⁰, ապա այս դեպքում էլ չի կարելի խոսել խեթա-հայասական ընդհանուր բառապաշարի մասին, քանի որ խեթերենը և «հայասերեն-հայերենը» միմյանցից բավականին տարբեր և հնդեվրոպական լեզվաընտանիքի ներսում իրարից զգալիորեն հեռու գտնվող լեզուներ են ու չեն կարող ունենալ ընդհանուր բառապաշար, և խեթա-հայկական բառային զուգահեռները, որոնք դիտարկել է Գ. Ղափանցյանը, պետք է համարել փոխառություններ:

- 1) Լուվ. akkuša «դարանափոսեր, ծուղակներ», խեթ. akkala «ակոս» բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն ակօս բառի հետ⁵⁸¹: Գ. Զահուկյանի կարծիքով այս բառը հնարավոր է ունենա հայասական ծագում, որը գալիս է հնդեվրոպական oku- «աչք» հիմնա-

⁵⁷⁸ Դ. Капанцян, Ха́йаса – колыбель армян, с. 80-83.

⁵⁷⁹ Դ. Джаукян, О соотношении ха́йасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 60-79; 1988, 2, с. 68-88.

⁵⁸⁰ Դ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 240-249.

⁵⁸¹ Դ. Капанцян, ИАР, т. II, с. 338.

ծկից⁵⁸²: Զ.Գրեպինը համարում է, որ հայերեն «ակաւս» բառը կարող է նույն արմատից սերած լինել, ինչ խեթ. *akkala-*ն և հուն. *ογμος* («ակոս»)⁵⁸³:

- 2) Գ. Ղափանցյանը խեթ. *war-* «այրել, վառել» բառը համադրել է հայ. «ուռան», «աշտանակ, վառարան, հրացան»⁵⁸⁴ բառի հետ: Այս համադրումը ժամանակին ընդունել է Գ. Զահուկյանը⁵⁸⁵, սակայն հետագայում այս զուգահեռը նա համարել է կասկածելի՝ հայերեն և խեթերեն բառերի ակնհայտ տարբերության պատճառով: Մեր կարծիքով այս զուգահեռը հավաստի է, քանի որ բառերի մեջ իմաստային կտրուկ տարբերություններ չկան⁵⁸⁶:
- 3) Հայ. «հատ» (կտրել, կտրատել կտորների) բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է խեթ. *hattai* (հատել, կտրել, ծակել նաև սպանել)⁵⁸⁷: Այս համադրումն ընդունել է նաև Գ. Զահուկյանը⁵⁸⁸: Հետաքրքրական է, որ Հր. Աճառյանը իր արմատական բառարանում հայերենում առկա վերոնշյալ «հատ» բառի բարբառային տարբերակներում նշում է նաև «սատկիլ» (Սալմաստ, Վան) իմաստը, որը համընկնում է խեթերեն բառի նաև այդ իմաստի հետ⁵⁸⁹:
- 4) Ն. Մարտիրոսյանը համադրել է հայ. «իշխան» բառը խեթ. *išhaš* (զսպել, սանձել, կապել, տեր) բառի հետ⁵⁹⁰: Գ. Ղափանցյանը անդրադառնալով այս համադրությանը՝ առավել հակված է այն համարել իրանական փոխառություն⁵⁹¹: Այդ կարծիքն է հայտնել նաև Գ. Զահուկյանը⁵⁹², սակայն Վ. Իվանովը գտնում է, որ թե՛ իմաստաբանորեն, թե՛ հնչյունական առումով հայերեն բառը մոտ է խեթերեն *ešha*, *išha* «տեր» բառին, ինչպես նաև, լատիներեն *erūs* նույնիմաստ բառին և կարելի է համարել, որ խեթերեն *ešha-*ն ու

⁵⁸² Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 160, նաև ծանոթ. 134: Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 321:

⁵⁸³ Զ. Գրեպին, խեթա-հայկական մի զուգահեռ, ՊԲՀ, 1972, 3, էջ 221-222:

⁵⁸⁴ Դ. Капанцян, ИАР, т. II, сс. 335-336:

⁵⁸⁵ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 153:

⁵⁸⁶ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 317-318:

⁵⁸⁷ Դ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 375-376. Տե՛ս նաև J. Puhvel, HED, vol. 3, Words beginning with H, p. 461:

⁵⁸⁸ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 155: Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁵⁸⁹ Հր. Աճառյան ՀԱԲ, հ. III, էջ 50-52:

⁵⁹⁰ Ն. Մարտիրոսյան, Հայերենի յարաբերությունը հեթոդերենի հետ, էջ 458-459:

⁵⁹¹ Դ. Капанцян, ИАР, т. 1. с. 392:

⁵⁹² Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 319-320:

լատիներեն erus-ը ածանցված են հնագույն թեմատիկ արմատից, որին հանգում է նաև հայերեն isx արմատը⁵⁹³:

- 5) Խեթ. hšmant- «յուրաքանչյուր, ամեն, բոլորը, ամբողջ, ընդհանուր» բառը Գ.Ղափանցյանը համադրում է հայերեն խումբ բառի հետ⁵⁹⁴: Խեթերենում այս բառը ունի հետևյալ հնարավոր զուգահեռները՝ վեդ. ubhā «երկուսն էլ», հնդիրանական *u-bhā, բացի այդ հուն. ἄμφω, լատ. ambō և այլն⁵⁹⁵:

Գ.Ջահուկյանը հայերեն «խումբ» բառը դիտարկում է իրանական փոխառությունների շարքում՝ ծագած համարելով հ.-ե. *kumb/(h)-⁵⁹⁶: Հ. Աճառյանի մոտ ստույգ ստուգաբանություն չկա՝ խումբը «ի» հոլովման բառ է, ունի հետևյալ նշանակությունները՝ «հավաքված բազմություն, մարդոց, մանավանդ զինուորների»⁵⁹⁷:

Մեզ հնարավոր է թվում, որ այս բառը խեթերենից է անցել հայերենին, քանզի իմաստային առումով համընկում է խեթերեն բառի հետ:

- 6) Գ.Ղափանցյանը համադրել է խեթերեն hšallai-, hšallii÷a- «հաղթել», hšalhšallii÷a- «պայքարել, կռվել» հայերեն «խողխողել, մորթել, փողոտել, չարաչար սպանել» բառերի հետ: Ջ. Գրեպինը⁵⁹⁸ և Գ. Ջահուկյանը⁵⁹⁹ ընդունում են Գ. Ղափանցյանի այս համադրումը: Մեր կարծիքով ևս այս համադրումը հավաստի է՝ թե՛ հնչյունական, թե՛ իմաստային առումով:

- 7) Հիմնվելով Ֆ.Ջոմմերի տեսակետի վրա՝ Գ. Ղափանցյանը համարում է, որ խեթերեն kurka բառը, հնարավոր «ծածկոց» թարգմանությամբ, հայերենին է փոխանցվել «գորգ» բառի տեսքով⁶⁰⁰: Նույն տեսակետն է հայտնել նաև Գ. Ջահուկյանը⁶⁰¹, և այս զուգահեռը լայն տարածում է ստացել հայագիտության մեջ: Սակայն այս բառի վերջնականապես ճշգրտված իմաստը խեթերենում «քուռակ» է (ծիու կամ ավանակի ծագ)⁶⁰²:

⁵⁹³ В.Иванов, Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков, Индоевропейские корни в хеттском языке, М., 2007, Т. 1, с. 314-315. Ա.Պետրոսյան, զրախոսություն Greater Anatolia and Indo-Hittite Language Family (JIES, Monograph Series, No. 38, Washington DC, 2000, I < Q, 2003, 2, էջ 208, 210;

⁵⁹⁴ Դ.Կանանյան, ИАП, т. I с. 367.

⁵⁹⁵ J. Puhvel, HED, vol. 3, p. 381.

⁵⁹⁶ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 527:

⁵⁹⁷ Հր.Աճառյան, ՀԱԲ, II, էջ 419-420:

⁵⁹⁸ J.Greppin, The Anatolian Substrata in Armenian, p. 71.

⁵⁹⁹ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁶⁰⁰ Դ.Կանանյան, ИАП, т. I, с. 354.

⁶⁰¹ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 313:

⁶⁰² J. Puhvel, HED, v. 4, p. 267-268.

Պետք է նշել, որ Հ. Աճառյանը հայերենում «քուռակ»- (ի-ա հոլով-ման, ծիու կամ էշի ծագ) բառը համարում է փոխառություն պահլավերեն kurrak նույնիմաստ բառից⁶⁰³: Հաշվի առնելով խեթերեն և հայերեն բառերի իմաստային և հնչյունական նմանությունը, հնարավոր է՝ արդյոք ենթադրել, որ նրանք ծագում են միևնույն աղբյուրից կամ հայերեն բառը փոխառյալ է ոչ թե պահլավերենից, այլ խեթերենից: Սա պահանջում է հանգամանալի ուսումնասիրություն, սակայն խեթերեն kurka բառը հայերեն «գորգ» բառի հետ կապ չունի, և վերջինիս ստուգաբանությունը դեռևս պարզված չէ:

- 8) Գ. Ղափանցյանը խեթ. ^{UZU}huhurti-, լուվ. ^{UZU}huharta- «կոկորդ» բառը համարել է հայերեն բարբառային «խախուրդ - կոկորդ» բառի հետ⁶⁰⁴: Համադրումը ընդունվել է նաև Գ. Զահուկյանի կողմից⁶⁰⁵:
- 9) Գ. Ղափանցյանը խեթ. harnamniya- «խառնել, գրգռել, հալածել», harnammar- «մակարդ, խմորում, հուզմունք» և այլն բառերը համարել է հայ. խառն, խառնեն և խումն- «ամբոխ, բազմություն» բառերի հետ⁶⁰⁶: Այս համադրումը ընդունում են Շուլթհայսը⁶⁰⁷, Գ. Զահուկյանը⁶⁰⁸:
- 10) խեթ. huswai, husya «վազել», «վազել, փախչել, մագապուրծ լինել», husi «ապրել, փրկվել» բառը Գ. Ղափանցյանը համեմատել է հայերեն «ապահովել» բայի հետ, որը ըստ նրա, բաղկացած է խեթերեն appa «հետ» և huswai (ըստ Ղափանցյանի hov) բառերից, որոնք նշանակում են «հետ փախչել, հետ գնալ», ինչի շնորհիվ մարդը փրկվում է վտանգից⁶⁰⁹: Հարկ է նշել, որ «ապահովել» բառն ըստ Հ. Աճառյանի մոտ բերված ՆՀԲ-ի ստուգաբանության բաղկացած է «ապ», այսինքն հեռի՝ յահէ կամ ի հովէ՝ այսինքն ի հողմոյ⁶¹⁰ բառերից, որը բառացի նշանակում է «քամուց փրկվել»: Հետաքրքրական է, որ huswai խեթերեն բառը իմաստաբանորեն, ըստ որոշ մասնագետների, կարող է կապվել նաև «քամի» բառի հետ⁶¹¹: Այս առումով ուշագրավ է դառնում Գ. Ղափանցյանի այն տեսա-

⁶⁰³ Տե՛ս նաև պրս. kurrak «էշի կամ ջորու ծագ», Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. IV, Երևան, 1979թ., էջ 594:

⁶⁰⁴ Գ. Կաпанцян, ИАР, т. I, с. 357-358.

⁶⁰⁵ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁶⁰⁶ Գ. Կաпанцян, ИАР, т. I, с. 359-360.

⁶⁰⁷ T. Schultheiss, Heitisch und Armenisch, S. 220.

⁶⁰⁸ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 149-150, նույնի՝ ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁶⁰⁹ Գ. Կաпанцян, ИАР, т. I, с. 340-341.

⁶¹⁰ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. I, Երևան, էջ 227:

⁶¹¹ J. Puhvel, HED, v. 3, p. 422-423.

կետը, որ «ապահովել» բառը կարող է խեթական փոխառություն լինել, սակայն ոչ իր նշած իմաստով, այլ նշանակել օրինակ՝ «քաճուց փրկվել», սակայն այս մոտեցումը առավել փաստարկման կարիք ունի և հավանաբար այս բառի հետ կապված առաջին առավել հավանական ստուգաբանությունը կարելի է համարել Գ. Զահուկյանի տեսակետը, ըստ որի խեթերեն *huwai*, *huya* բառերը համադրելի են հայերեն «խոյ-ս, խոյս տալ» իմաստների հետ⁶¹²:

- 11) Գ. Ղափանցյանը խեթերեն *tuhi(uā)i* «ծուխ» բառը համադրել է հայերեն ծուխ բառի հետ⁶¹³, որը ընդունվել է մի շարք հեղինակների կողմից⁶¹⁴:
- 12) Գ. Ղափանցյանը խեթերեն *kušduwai*⁶¹⁵ «կշտամբել, նախատել, անվանարկել, զրպարտել» համեմատել է հայերեն գծոմիլ «նեղանալ, բարկանալ, գայրանալ» բառի հետ⁶¹⁶: Գ. Զահուկյանը, սակայն, առաջարկում է համադրել հայերեն խշտրել «արհամարհել» բառի հետ⁶¹⁷, բայց մեզ առավել հավանական է թվում հենց Զահուկյանի կողմից նկատված կշտամբել բառի հետ համադրումը, որը թե՛ հնչյունաբանորեն, թե՛ իմաստաբանորեն առավել հավանական է:
- 13) Գ. Ղափանցյանը խեթերեն *kuššan* «ռոճիկ, աշխատավարձ, վարձատրություն, գին» բառը համադրել է հայերեն կոշնել/ կոշնել «ծոնել, ընծայել» բառի հետ⁶¹⁸: Այս համադրումը ընդունել է նաև Գ. Զահուկյանը⁶¹⁹: Հետաքրքրական է, որ խեթերենում հանդիպում է նաև *kuššan* բառի *ku-uš-ni*, *ku-uš-na-az* ձևերը, ինչը ցույց է տալիս, որ այն, ըստ Ա. Կլոքհորստի, ամենայն հավանականությամբ, հնչել է *KuSn*, *KoSn*⁶²⁰, ինչը ևս մեկ փաստարկ է այս համադրման օգտին:
- 14) Գ. Ղափանցյանը համադրել է խեթերեն *ḫinganiyawar* «զվարճություն, զվարթություն, ուրախություն, պար»⁶²¹ բառերը հայերեն

⁶¹² Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 150:

⁶¹³ Գ. Кананцян, ИАР, т. I, с. 367-369:

⁶¹⁴ Т. Schultheiss, Hethitisch und Armenisch, S. 221. Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 157, Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁶¹⁵ J. Puhvel, HED, v. 4, p. 296.

⁶¹⁶ Գ. Кананцян, ИАР, т. I, с. 353-354.

⁶¹⁷ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 157:

⁶¹⁸ Գ. Кананцян, ИАР, т. I, с. 346-347.

⁶¹⁹ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 154: Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁶²⁰ A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite Inherited Lexicon, p. 498.

⁶²¹ Գ. Кананцян, ИАР, т. I, с. 76, J. Puhvel, HED, v. 3, p. 316.

հե(ն)գ(ն) «ծաղր, հեճուկ, հակառակություն» բառերի հետ: Այս համադրությունը ընդունել է նաև Գ. Զահուկյանը⁶²²:

15) Գ. Ղափանցյանը խեթերեն *iškallāi* «պատռել, ճեղքել, պոկել» բառը համադրել է հայերեն «սկալիմ -ջորանալուց ճաքքել» բառի հետ⁶²³: Այս համադրումը ընդունել է Շուլթհայսը⁶²⁴:

16) Գ. Ղափանցյանը խեթերեն *paršur* «բրդոշ, մանր կտորներից կերակուր», *paršiu* «փշուր, բեկոր», *paršai*, *paršiya* «փշրել, ջարդել» բառերը համադրել է հայերեն «փոշի» բառի հետ⁶²⁵, սակայն Ն. Մարտիրոսյանը այն համադրել է հայերեն «փշրել, բրդել, կտորկտոր ընել, մանրել, պատառ- պատառ ընել, հոշել, փսրոել» բառի հետ⁶²⁶: Ն. Մարտիրոսյանի համադրումը առավել հավանական է և ընդունվել է նաև Զահուկյանի կողմից⁶²⁷:

17) Հայ. փետուր - խեթ. *pattar* «թև» զուգահեռը առաջինը նկատել է Ն. Մարտիրոսյանը⁶²⁸: Նրանից անկախ նկատել է Հր. Աճառյանը⁶²⁹: Իսկ Գ. Ղափանցյանը գտնում է, որ քանի որ հայերեն և խեթերեն բառերում վերջին ձայնավորները տարբերվում են, այդ պատճառով չի կարելի խոսել խեթերենից հայերեն անմիջական փոխառության մասին⁶³⁰: Այս զուգահեռը ընդունել են նաև Գ. Զահուկյանը (ավելացնելով խեթերեն *pattar* «զամբյուղ» և հայերեն (փաթաթեմ, փաթոյթ, փաթեթ) իմաստները)⁶³¹ և Զ. Գրեպինը⁶³²: Այս զուգահեռն իսկապես հավանական է, քանզի «փետուր» բառը հայերենում բնիկ հնդեվրոպական չէ, բայց կարող է վաղ շրջանում յուրացված լինել հնդեվրոպական որևէ լեզվից և թերևս առկա լինել հենց վաղնջահայերենում՝ հմմտ. հին հնդկ. *pát(a)tra*, հուն. *πτερόν*, հին վերին գերմաներեն *fedara*⁶³³:

⁶²² Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁶²³ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 385.

⁶²⁴ T. Schultheiss, Hethitisch und Armenisch, S. 222. Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 156: Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 314:

⁶²⁵ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 342.

⁶²⁶ Ն. Մարտիրոսյան, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության, ՊԲՀ, 1972, էջ 181-182: Այս բառի մասին տե՛ս նաև I. Diakonoff, Ancient Near Eastern Substrata in Armenian, AAL, vol. 3, 1982, p. 17:

⁶²⁷ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 158: Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 315:

⁶²⁸ Ն. Մարտիրոսյան, Հայերենի հարաբերությունը հեթիտերենի հետ, էջ 458:

⁶²⁹ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, IV, էջ 498:

⁶³⁰ Г. Капанцян, Общие элементы между хеттским и армянским языками, էջ 389.

⁶³¹ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 148:

⁶³² J. Greppin, The Anatolian Substrata in Armenian, p. 70.

⁶³³ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 262:

- 18) Գ. Ղափանցյանը համադրել է խեթերեն *hanna* «տատ» բառը հայերեն *հան* «տատ» բառի հետ՝ նրանցում տեսնելով պատմական կապ⁶³⁴։ Սակայն, ըստ Հ. Աճառյանի, *հան*-ը բնիկ հայերեն բառ է, հնդեվրոպական նախալեզվի *an*-ծնից, որ նշանակում է «հոր կամ մոր մայր, մամ, տատ»⁶³⁵։ Ցեղակից է լատիներեն *anus* «պառավ կին», հուն. *ἀκνίς* «մոր կամ հոր մայրը», գերմ. *Ahn, Ahne*, հին պրուսերեն *ane* «մեծ մայր» և այլն։ Համարվում է հնդեվրոպական նախալեզվի մանկական լեզվի բնածայնական բառ։ Մենք ևս կարծում ենք, որ այս բառը խեթերենից արված փոխառություն չէ, այլ բնիկ է հայերենում։
- 19) Գ. Ղափանցյանը հայերեն ուրդ «փոքրիկ առու» բառը համադրում է խեթերեն *watar* «ջուր» բառի հետ⁶³⁶։ Այս համադրումը ընդունել է նաև Գ. Զահուկյանը⁶³⁷։
- 20) Գ. Ղափանցյանը հայերեն «քրթմնջել» բառը համադրում է խեթերեն *kartimiya* «բարկանալ, չարություն տածել» բառի հետ⁶³⁸։ Այս համադրումը ժամանակին ընդունել է նաև Զահուկյանը⁶³⁹, սակայն հետագայում նա այս բառը համարել է բնածայնական-նկարագրական բնույթի, ինչը կասկածելի է դարձնում հայերեն բառի հետ որոշակի կապ հաստատելու հնարավորությունը⁶⁴⁰։ Պետք է նշել, որ խեթերեն *kartimiya* բառի հիմքում ընկած է խեթերեն ^{UZU}*ker/kard(i)* «սիրտ» բառը, որը բնածայնական չէ, քանի որ այն ծագում է հնդեվրոպական նախալեզվի **k'ēr, *k'rd-i-ós, *k'rd* «սիրտ» նշանակող արմատից⁶⁴¹, իսկ հայերեն բառը հնարավոր է համարել բնածայնական, ինչպես նշել է Գ. Զահուկյանը։
- 21) *խեթ. tapassa* «ջերմություն, տաքություն» բառը համադրել է հայերեն «տապ»⁶⁴² - ի հետ։ Գ. Զահուկյանը այդ բառը համադրել է հայերեն «տապաստ» (բրբռ. տապաս) «մի տեսակ ցավ, բորբոքում»՝ հայերենում ստույգ ստուգաբանություն չունեցող բառի հետ⁶⁴³։

⁶³⁴ Գ. Капанцян, Общие элементы между хеттским и армянским языками, էջ 373.

⁶³⁵ J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Band I, Bern und München, 1959, S. 36-37.

⁶³⁶ Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 336.

⁶³⁷ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 153:

⁶³⁸ Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 337.

⁶³⁹ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 448:

⁶⁴⁰ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 316-317:

⁶⁴¹ խեթերեն բառի ստուգաբանությունը տես A. Kloekhorst, Etymological Dictionary ..., p. 469:

⁶⁴² Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с. 343.

⁶⁴³ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 158:

- 22) Խեթ. ant «տաք» բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն անթեղ «տաք մոխիր, մոխրացած կրակ» բառերի հետ⁶⁴⁴: Այս զուգահեռը դիտարկել է նաև Գ. Ջահուկյանը⁶⁴⁵:
- 23) Խեթ. iṣḫaḫru- (eṣḫaḫru-) Գ. Ղափանցյանը համեմատել է հայերեն «աշխար, աշխարել, լաց, ողբ, ողբալ, կոծել» բառերի հետ⁶⁴⁶: Այս զուգահեռը ընդունել է նաև Ջահուկյանը⁶⁴⁷: Վ.Իվանովը գտնում է, որ Ղափանցյանի այս դիտարկումը խիստ հավանական է, քանի որ հայերեն «աշխար» բառի իմաստը լիովին համապատասխանում է խեթերեն eṣḫaḫru բառիմաստին և հնչյունաբանական տեսակետից ևս լիովին հիմնավորված է⁶⁴⁸, սակայն Ա. Փերիխանյանը այս բառը համարում է իրանական փոխառություն⁶⁴⁹:
- 24) Խեթ.eṣri, eṣṣari (*ašri, ašṣari) «բուրդ» բառը Գ. Ղափանցյանը համեմատում է հայերեն «ասր «բուրդ» բառի հետ՝ իրավացիորեն համարելով, որ հայերեն բառի հնդեվրոպական ստուգաբանությունը համոզիչ չէ (հայերեն բառը բխեցվում է հնդեվրոպական *poḱu արմատից) և այն համարում է փոխառություն խեթերենից⁶⁵⁰: Հարկ է նշել, որ Գ.Ղափանցյանից անկախ Վան Վինդեկենսը ևս անդրադարձել է վերոնշյալ զուգահեռին՝ հայերեն «ասր» բառը բխեցնելով ոչ թե հնդեվրոպական *poḱu արմատից, այլ համարելով փոխառություն խեթերեն eṣri, eṣṣari (*ašri, ašṣari)բառերից⁶⁵¹:
- 25) Խեթ. ḫiila - բակ» բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «խուղ, հիւղ, հուղ»«պարտիզպանի խրճիթ» բառի հետ⁶⁵²: Ըստ Աճառյանի «հյիւղ-ը բնիկ հայերեն բառ է⁶⁵³: Ջահուկյանը գտնում է, որ այն ծագել է *khu- և հնդեվրոպական նախածնից և հնարավոր է համարում, որ խեթական բառի աղբյուրը լինի հայերենը, քանի որ բառը հայերենում բնիկ է⁶⁵⁴:

⁶⁴⁴Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 348.

⁶⁴⁵Գ.Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 158:

⁶⁴⁶Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 348.

⁶⁴⁷Գ.Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 152:

⁶⁴⁸В.Иванов, Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков, с. 251-252.

⁶⁴⁹А.Периханян, Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка, Часть I, Ереван, 1993, с. 17-18.

⁶⁵⁰Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 350-351.

⁶⁵¹A.J. van Windekens, Quelques confrontations lexicales arméno-hittites, AAL, vol. 1, 1980, p. 41-42.

⁶⁵²Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 365-366.

⁶⁵³Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 3, էջ 100:

⁶⁵⁴Գ.Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 320:

- 26) Խեթ. *huluganni-/hullukan(n)-i* «կառք, սայլ»-ը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «հողկահար» բառի հետ (որ նշանակում է «ճանապարհի ավազակ» կամ «կառք թալանող») ⁶⁵⁵: Այս զուգահեռը ընդունել է նաև Զ. Գրեպինը ⁶⁵⁶:
- 27) Խեթ. *mal-* «գովել» բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «մաղթեն»-ի հետ ⁶⁵⁷: Գ. Զահուկյանը, դիտարկելով խեթերեն և հայերեն այս զուգահեռը, այն համարել է հնդեվրոպական արմատների ընդհանրությամբ կապված բառածևեր, սակայն նշել է, որ հնարավոր է, որ հայերեն բառը լինի փոխառյալ և ոչ թե բնիկ ⁶⁵⁸: Վ. Իվանովը ևս քննարկելով խեթերեն բառը, չի բացառում նրա մի շարք հնդեվրոպական զուգահեռների շարքում նաև հայերեն «մաղթ»-ը, նշելով հնչյունական համապատասխանությունների առումով խնդրահարույց լինելը, ինչը ժամանակին նկատել էր նաև Զահուկյանը:
- Հաշվի առնելով վերոնշյալ տեսակետները, ինչպես նաև այս բառի փոխառյալ լինելու հնարավորությունը հայերենում ⁶⁵⁹, հնարավոր է ենթադրել, որ այն իսկապես փոխառյալ է խեթերենից, ինչպես գտնում էր Գ. Ղափանցյանը:
- 28) Գ. Ղափանցյանը համադրել է խեթ. *zahhai* «ճակատամարտ, մարտ, կռիվ» – հայ. «ջախենմ, ջախջախենմ» բառերը ⁶⁶⁰: Այս զուգահեռը ժամանակին Գ. Զահուկյանը դասել է այն բառերի շարքին, որոնք ընդհանուր են խեթա-լուվիական լեզուների, հայերենի ու կովկասյան /հատկապես քարթվեական/ մի շարք լեզուների համար և որոնց բուն աղբյուրի հարցը մնում է կասկածելի ⁶⁶¹: Հետագայում Զահուկյանը համարում էր, որ այս զուգահեռը պատահական չէ, բայց հայերեն բառը հնարավոր չէ բխեցնել խեթա-լուվիականից, քանի որ այստեղ չի բացատրվում խեթ. *z-* հայերեն *ջ* անցումը, եթե նկատի առնենք, որ պայթականների երկրորդ քմայնացումը տեղի է ունեցել հնագույն շրջանում, երկրորդ՝ կան նաև կովկասյան զուգահեռներ՝ վրաց. *jax-* «խփել, զարկել», ճան. *jax-*

⁶⁵⁵ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 377.

⁶⁵⁶ J. Greppin, *The Anatolian Substrata*, p. 70; J. Greppin, Book review, J. Puhvel, HED, vol.3, AAL, vol. 13, 1992, p. 85-86.

⁶⁵⁷ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с.380.

⁶⁵⁸ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 143:

⁶⁵⁹ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական..., ծանոթ. 47:

⁶⁶⁰ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с.382.

⁶⁶¹ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 157-158:

«մրճահարել» և այլն⁶⁶²։ Սակայն Ջ.Գրեպինը ընդունում է այս զուգահեռը⁶⁶³։

Մենք ևս հակված ենք այս զուգահեռն ընդունելու, քանի որ Ջահուկյանի այն պնդման առումով, որ խեթերեն *z* – ջ անցումը չի բացատրվում, հարկ է նշել, որ խեթերեն սեպագիրը հնարավորություն չունի ճշգրտորեն փոխանցելու մի շարք հնչյուններ, այդ թվում ջ, չ, ճ, ծ և այլն, և արդյունքում մի դեպքում խեթերեն սեպագիր ջ-ի դիմաց մենք ունենում ենք հայերենում ճ, օրինակ՝ *zavallis*-հայերեն ճիվաղ, մեկ այլ դեպքում խաթա-խեթ. *zinar* – հայերեն՝ ջնար (երաժշտական գործիք)⁶⁶⁴ և այլն։ Ինչ վերաբերում է կովկասյան լեզուներում նույնիմաստ և նույնահունչ զուգահեռների առկայությանը, ապա նման այլ դեպքեր ևս առկա են մեր դիտարկած փոխառությունների մեջ, օրինակ՝ վերոնշյալ *zinar*-ը կամ *zavallis*-ունեն նաև կովկասյան նույնիմաստ զուգահեռներ⁶⁶⁵։

- 29) խեթ. *zawallis* բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «ճիվաղ»-ի հետ⁶⁶⁶։ Այս զուգահեռը շատ ուշագրավ է և նախորդի պես ունի իր կովկասյան զուգահեռը⁶⁶⁷։
- 30) խեթ. *ušk*-«տեսնել», *hušk*-«սպասել» բառերը Գ. Ղափանցյանը համեմատել է հայերեն «հսկեն»⁶⁶⁸ բառի հետ։ Շուլթհայսը, Ջահուկյանը և Գրեպինը ընդունել են այս զուգահեռը⁶⁶⁹։
- 31) խեթ. *šipand-/špant-* (զոհաբերություն կատարել) բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «սպանդ»-ի հետ⁶⁷⁰։ Այս զուգահեռին չեն անդրադարձել այլ հեղինակներ, սակայն, ըստ Վ. Իվանովի, եթե ճիշտ է Գ. Ղափանցյանի այս դիտարկումը, ապա խեթ. *spant*-բառի իմաստը՝ սպանել կենդանուն, իր հստակ զուգահեռն ունի հենց հայերեն «սպանդանոց» բառում⁶⁷¹։ Այս զուգահեռը ևս ուշագրավ է արժանահավատ է թվում։

⁶⁶² Գ.Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 320։

⁶⁶³ J. Greppin, *The Anatolian Substrata*, p.71.

⁶⁶⁴ Մարտիրոսյան Ն., Հայերենի յարաբերությունը հեթիդերենի հետ, էջ 458։ Նույնի, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության, ՊԲՀ, 1972, 2, էջ 186; Ն.Մկրտչյան, խեթա-հայկական մի քանի բառային ընդհանրություններ, ՊԲՀ, 1969, 1, էջ 240։

⁶⁶⁵ В.Иванов, Об отношении хаттского языка к северо-западнокавказским, Древняя Анатолия, М., 1985, с. 49.

⁶⁶⁶ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с.379.

⁶⁶⁷ В. Иванов, Об отношении хаттского языка к северо-западнокавказским, с. 49, N 68.

⁶⁶⁸ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с.385.

⁶⁶⁹ Т. Schultheiss, *Hethitisch und Armenisch*, S. 221; Գ.Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 156; J. Greppin, *The Anatolian Substrata*, p.70.

⁶⁷⁰ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с.386.

⁶⁷¹ В.Иванов, Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков, с. 133, прим. 2.

- 32) Խեթ. išpart- «բարձրանալ, դիմանալ, փրկվել, մագապուրծ լինել» բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «սպրդել»-ի հետ⁶⁷² – «ծածուկ ներս մտնել, սողոսկիլ» (բարբառային տարբերակներում նաև «սահել, սայթաքել, ձեռքից դուրս պրծնել, բաց թողնել և այլն), որը հստակ ստուգաբանություն չունի»⁶⁷³: Այս զուգահեռները այլ հեղինակներ չեն քննարկել, սակայն այն կարելի է ուշագրավ համարել:
- 33) Գ. Ղափանցյանը կատարել է Խեթ. tuliya «խորհրդածողով, դատանստում», հայերեն «տող»⁶⁷⁴, ուղիղ շարք (մարգարիտների, շղթայի, բազմականների, խոսքի կամ բառերի)՝ համադրումը: Աճառյանը հայերեն բառը համեմատում է վրացերեն *toli* «հավասար, հասակակից» բառերի հետ և բխեցնում ուրարտերենից⁶⁷⁵: Գ. Ջահուկյանը «տող» և «տաղ» բառերը համեմատում է հին անգլերեն *tal* «պատմություն, շարք» բառերի հետ և գտնում, որ այդ դեպքում հնարավոր կլինի բացատրել Խեթերեն բառը⁶⁷⁶, որը իրականում ստույգ ստուգաբանություն չունի, ենթադրաբար առաջարկվել է վերջինիս բխեցումը հնդեվրոպական **tuH-l-io* նախածնից, որ նշանակում է ուռել, շատանալ⁶⁷⁷: Ջահուկյանի առաջադրած վարկածը առավել հավանական է թվում և այս դեպքում կարելի է համարել երկու լեզուներում էլ այդ բառերի բնիկ հնդեվրոպական ծագումը և ոչ թե փոխառությունը միմյանցից:
- 34) Խեթ. waggariya-«խարխլել, բաժանել, տրոհել, բաժանվել, ընդվզել, ապստամբել» – հայերեն «ոգորիլ»⁶⁷⁸ – հայերենում ստույգ ստուգաբանություն չունեցող բառի հետ, որը նշանակում է «հետը կռուիլ, մարտչիլ, հակառակիլ, դժմ կենալ»⁶⁷⁹: Գ. Ջահուկյանը ևս ընդունում է այս ստուգաբանությունը⁶⁸⁰:
- 35) Խեթ. wappu- (ըստ Ղափանցյանի՝ գերեզման) բառը Գ. Ղափանցյանը համեմատել է հայերեն «ոփ, խոռոչ» բառի հետ, սակայն այսօր ճշտված է Խեթերեն այս բառի իմաստը, որը նշանակում է «գետափ» և որը չունի հստակ ստուգաբանություն⁶⁸¹: Հետաքրքրական է Գ. Ջահուկյանի առաջադրած վարկածը, որը համա-

⁶⁷² Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с.387.

⁶⁷³ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 4, էջ 267:

⁶⁷⁴ Գ. Капанцян, ИАР, т. I, с.388.

⁶⁷⁵ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 4, էջ 418:

⁶⁷⁶ Գ. Ջահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 319:

⁶⁷⁷ A.Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite, p.897-898.

⁶⁷⁸ Գր. Капанцян, ИАР, т. I, с.393.

⁶⁷⁹ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 3, էջ 549:

⁶⁸⁰ Գ. Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 153:

⁶⁸¹ St'a.A.Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite, p. 958.

դրում է հայերեն «ափն» բառի հետ⁶⁸²։ Հետագայում նա գտնում է, որ հայերեն բառն ունի բնիկ հնդեվրոպական ծագում և պետք է առավել ընդունելի մեկնաբանություն գտնել խեթերեն բառից վերջինիս բխեցման համար⁶⁸³։ Հաշվի առնելով վերոնշյալ հանգամանքը, որ խեթերեն բառը ստուգաբանություն չունի, իսկ հայերեն համարժեք բառը հնարավոր է բխեցնել հնդեվրոպական *āpero – արմատից, հնարավոր չէ արդյոք ենթադրել, որ միևնույն հնդեվրոպական արմատից է ծագում նաև խեթերեն բառը, և այս դիտարկման ճշմարտացիության դեպքում, ինչն առանձին ուսումնասիրության կարիք ունի, հայերեն և խեթերեն բառերը կարելի է բնիկ համարել և ոչ թե փոխառություն։

- 36) խեթ. kurkurāi «խեղել, այլանդակել, աղճատել, աղավաղել» բառը Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «քրքրեն»⁶⁸⁴ «քայքայել, խախտել, պարզել, պրպտել, տնտղել» բառի հետ։ Գ. Զահուկյանը այս զուգահեռի դեպքում իմաստային առումով խնդիր չի տեսնում, սակայն հնչյունական անհամապատասխանություն է դիտարկում⁶⁸⁵։ Այս զուգահեռը ընդունել է նաև Զ. Գրեպինը⁶⁸⁶, ինչը մեզ ևս հավանական է թվում։

Ստորև ներկայացնում ենք Գ. Ղափանցյանի դիտարկած անստույգ կամ անհիմնավորելի զուգահեռները՝ մի շարք դեպքերում փորձելով ցույց տալ նրանց անհիմնավորելիությունը, որոշ դեպքերում պարզապես առանց մեկնաբանության դրանք ներկայացնելով՝ նպատակ ենք հետապնդել մեկ անգամ ևս լեզվաբան-մասնագետների ուշադրությունը հրավիրել նրանց վրա։ Բացառված չէ, որ այս մերժված կամ չընդունված զուգահեռների շարքում ևս հնարավոր լինի գտնել որոշ ճշմարտացի դիտարկումներ կամ նրանք կարող են հիմք հանդիսանալ նոր զուգահեռների բացահայտման։

- 1) ^{NINDA} alandari - Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն աղանդեր բառի հետ⁶⁸⁷, համարելով որ այն կարող է նշանակել աղանձ, սակայն այսօր այս բառի իմաստը ճշգրտված է և այն նշանակում է կաղին ու գրվում է հետևյալ ձևով՝ ^{GIS} allantaru⁶⁸⁸։ Բառը բաղկացած է սեմական. *allōn- (աքքադ. allānu, եբր. 'allān «կաղնի») և

⁶⁸² Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 148։

⁶⁸³ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 318։

⁶⁸⁴ Դ. Кананцян, ИЛР, т. I, с. 395.

⁶⁸⁵ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 317։

⁶⁸⁶ J. Greppin, The Anatolian Substrata, p. 71.

⁶⁸⁷ Դ. Кананцян, ИЛР, т. I, с. 333.

⁶⁸⁸ A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite, p. 169.

- խեթերեն *tāru-* փայտ բառերից⁶⁸⁹.
- 2) *hēṣ.parku-/pargauç-*, *pargauçēš* Գ. Ղափանցյանը համադրել է հայերեն «բարգավաճ» բառի հետ⁶⁹⁰, Գ. Ջահուկյանը՝ հենվելով Հ.Աճառյանի ստուգաբանության վրա, այս համեմատությունը սխալ է համարել՝ հայերեն բառին վերագրելով իրանական ծագում⁶⁹¹: Այս զուգահեռն իսկապես հավանական չէ, քանի որ խեթերեն *parku-* / *pargauç*, *pargauçēš* բառը ծագում է հնդեվրոպական **bʰérǵʰ* նախածնից, որի հայերեն զուգահեռներն են «բառնամ», «եբարձ» բառածները⁶⁹²: Փաստորեն, Գ. Ղափանցյանի բերած զուգահեռն ընդունելի չէ:
 - 3) Գ.Ղափանցյանը հայերենում պահպանված «շաղ» բառը, որ նշանակել է «մեծ», բայց պահպանվել է բարդ բառերում, օրինակ, «շաղակրատել, ավելորդ խոսել, շատ խոսել» համադրել է խեթերեն նույնիմաստ *šališ* բառի հետ⁶⁹³:
 - 4) Հայ. աղաղակ – խեթերեն *allala* «պայքար»⁶⁹⁴
 - 5) *hēṣ.huppala*⁶⁹⁵⁻⁶⁹⁶ - հայերեն «խաղբք»: Աճառյանի կարծիքով այս բառը սեմական փախառություն է հայերենում.⁶⁹⁷
 - 6) *hēṣ.haḥraš* «հռհռալ»⁶⁹⁸ - հայերեն՝ հրհռալ:
 - 7) *hēṣ. pulṣuli*, ըստ Գ.Ղափանցյանի, ծառին վերաբերող տերմին-հայերեն «բողբոջ»⁶⁹⁹:
 - 8) *hēṣ. ark-* «կտրել, բաժանել»⁷⁰⁰ հայերեն «արգատ» Երեմիա Մեղրեցու մոտ «կտրված ավելորդ ճյուղեր» նշանակությամբ բառի հետ⁷⁰¹:
 - 9) *hēṣ. aruwāi-* «խոնարհվել, երկրպագել»⁷⁰² բայը-հայերեն «արուեստ» բառի հետ⁷⁰³:

⁶⁸⁹ A. Kloekhorst, նույն տեղում:

⁶⁹⁰ Г. Капанцян, ИАР, т. II, с. 334.

⁶⁹¹ Գ.Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 156:

⁶⁹² A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite, p. 637.

⁶⁹³ Г. Капанцян, Общие элементы между хеттским и армянским языками, с.335.

⁶⁹⁴ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 338.

⁶⁹⁵ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 335.

⁶⁹⁶ A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite, p. 385.

⁶⁹⁷ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, III, էջ 14:

⁶⁹⁸ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с. 340: Այս զուգահեռն սխալ է, քանի որ երկու լեզուներում էլ գործ ունենք հավանաբար բնածայնական ծագման բառերի հետ: Տե՛ս նաև, Գ.Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 145:

⁶⁹⁹ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с.342. Այս բառի նշանակությունը խեթերենում հստակ չէ, հնարավոր թարգմանությունն է «հեծան» (տե՛ս CHD, vol. P, p. 375-376 և հազիվ թե այս բառը կայ ունենա հայերեն «բողբոջ» բառի հետ:

⁷⁰⁰ Sten J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, Innsbruck, 2001, S.22:.

⁷⁰¹ Г. Капанцян, ИАР, т. I, с.351.

- 10) Խեթ. *arsiya*- «հոսել» բայը⁷⁰⁴ - հայերեն արժարժել բայի հետ⁷⁰⁵։
- 11) Խեթ. *ešri* «տեսք, ձև» բառը⁷⁰⁶ - հայերեն «երես» բառի հետ⁷⁰⁷։
- 12) Խեթ. *tala/dala*- «թողնել» հայերեն «թողում» և բարբառային «թալել» ձևի հետ⁷⁰⁸։
- 13) Խեթ. *hant*- արմատից կազմված մի շարք բառերը *hantiyāi* կամ *hantaliya*-, որոնց իմաստը ներկայացրել է որպես «Աստծո ուժ, համարձակվել», համադրել է հայերեն «խանդ» բառի հետ⁷⁰⁹։ Սակայն, Գ.Ջահուկյանը համադրել է խեթերեն *handaiš* «ջերմություն, տաքություն», *hantiyāi*- «հոգալ, խնամել» բայերը հայերեն «խանդ, խանձ, խանդաղատիմ» բառերի հետ՝ այս զուգահեռները դասելով այն շարքին, որոնց մեջ հայկական կամ խեթա-լուվիական ձևերի, երբեմն էլ և՛ առաջինների, և՛ երկրորդների բնիկ լինելը կասկածելի է, հաճախ էլ չի հաստատվում ծայնավորման բնույթով⁷¹⁰։
- 14) Խեթ. *halzāi*- «բղավել, ճչալ»⁷¹¹ - հայերեն «խիղճ»⁷¹²։
- 15) Խեթ. *hurtaiš* «անեծք»բառը - հայերեն «խորթ» բառի հետ։ Սակայն Գ.Ջահուկյանը հայերեն «խորթ» բառի հետ համադրում է խեթերեն *hardu*- «հետնորդ, սերունդ» բառը և դիտարկում վերջինս այն շարքում, որտեղ քննարկված են խեթա-հայկական բառային այն զուգահեռությունները, որոնք կասկածելի են իմաստային ակնհայտ տարբերության պատճառով⁷¹³։ Բայց, հետաքրքրական է, որ խեթերեն *hardu*- բառի ստուգաբանությունները

⁷⁰² St'ü J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, S. 25:

⁷⁰³ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с.351.

⁷⁰⁴ St'ü J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, S. 23:

⁷⁰⁵ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 352.

⁷⁰⁶ St'ü J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, S.33:

⁷⁰⁷ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с.355.Այս դիտարկումը հետաքրքրական է, սակայն առավել փաստարկման կարիք ունի, քանի որ խեթերեն բառասկզբի «e»-ի փոխարեն հայերենում սպասելի էր «ա», ինչպես, օրինակ, խեթերեն *ešri*, *eššari* (**ašri*, *aššari*) հայերեն «ասր»-«բուրդ» կամ խեթերեն *išhahru*- (*ešhahru*-) հայերեն «աշխար, աշխարել»:

⁷⁰⁸ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с.355.: Գ. Ջահուկյանը այդ բառը դիտարկում է խեթա-հայկական զուգահեռների շարքում, որոնք գերազանցապես հնդեվրոպական արմատների ընդհանրությամբ կապված բառաձևեր են, որոնք հաճախ տարբերվում են և՛ կազմությամբ, և՛ իմաստային զարգացմամբ (տես Գ.Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 140):

⁷⁰⁹ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 358-359.

⁷¹⁰ Գ.Ջահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 145:

⁷¹¹ St'ü J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, S.37:

⁷¹² Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 361.

⁷¹³ Գ.Ջահուկյան, ՀԼՊ, էջ 317:

շարքում դիտարկված է նաև հայերեն «որդի» բառը⁷¹⁴։ Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Հ. Աճառյանի բառարանում «խորթ» բառը ստույգ ստուգաբանություն չունի, և ենթադրվում է, որ բխում է «որդի» բառից⁷¹⁵, ինչպես նաև, վերոնշյալ խեթերեն *hardu-* հայերեն «որդի» զուգաբանությունը, կարելի է ենթադրել, որ խեթերեն բառը փոխառվել է հայերենում «խորթ» իմաստով։

16) Խեթ. *tarup(p)-* «հավաքել, միացնել, միահյուսել, ոլորել» բառը - հայերեն «թռռոպ» «գրահ, վատ զգեստ» բառերի հետ⁷¹⁶։ Սակայն այս համադրումը կասկածելի է իմաստային անհամապատասխանության առումով։

17) Խեթ. *kutruēs, kutruwa(n)* «վկա, վկայել, վկայված»⁷¹⁷ - «կտրիճ» բառի հետ⁷¹⁸։ Այս զուգահեռը ևս կասկածելի է խեթերեն և հայերեն բառիմաստների անհամապատասխանության առումով։

18) Խեթ. *k/gank/g-*⁷¹⁹ «կախել» - հայերեն «կանգուն»⁷²⁰։ Չնայած արտաքին նմանությանը՝ այստեղ ևս գործ ունենք ականհայտ իմաստային տարբերության հետ։

19) Խեթ. *hastāi* «ամրություն, ոսկոր, ուժ, համառություն, դիմադրողականություն, երկարության չափման միավոր»⁷²¹ - հայերեն «հաստ» «ամուր, հաստատուն, ուժեղ»⁷²²։ Այս զուգահեռի դեպքում թե՛ իմաստային, թե՛ հնչյունական առումով խնդիրներ չկան, սակայն, թե՛ հայերեն, թե՛ խեթերեն բառերը բնիկ են (հայերենի դեպքում բառը ծագում է **pasto-* արմատից⁷²³, իսկ խեթերենի՝ հավանաբար **h₃ésth₁-ōi*⁷²⁴), ուստի, հայերեն բառը փոխառված չէ խեթերենից։

20) Խեթ. *murri-š* «խաղող» - հայերեն «մոր, մորի»⁷²⁵։ Սա չի կարելի դասել փոխառությունների շարքին, ավելի շուտ սրանք հնդեվրո-

⁷¹⁴ J. Puhvel, HED, vol. 3, p. 202.

⁷¹⁵ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 2, էջ 407-408։

⁷¹⁶ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 366; տե՛ս Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 148։

⁷¹⁷ J. Puhvel, HED, vol. 4, p. 298-299.

⁷¹⁸ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 371-372.

⁷¹⁹ A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite, p. 437.

⁷²⁰ Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 369.

⁷²¹ J. Puhvel, HED, vol. 3, p. 233-234.

⁷²² Г. Кананцян, ИАР, т. I, с. 37.

⁷²³ Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 3, էջ 49։

⁷²⁴ A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of Hittite, p. 325.

⁷²⁵ Г. Кананцян, ИАР, с. 381.

պական արմատների ընդհանրությամբ կապված բառաձևեր են⁷²⁶:

- 21) Խեթ. *hulai-* – հայերեն «քուղ» (ըստ Գ. Ղափանցյանի «վիրակապ, փաթաթան և այլն») հայերեն «քուղ» – ոլորված թել⁷²⁷:

Մենք նպատակահարմար գտանք այստեղ ներկայացնել նաև այլ ուսումնասիրողների կողմից դիտարկված խեթահայկական զուգահեռները ևս, քանզի այս բնագավառի վերաբերյալ եզրակացություններ անելիս մենք հենվել ենք նաև նրանց դիտարկումների վրա, որոնք ներկայացնում ենք ստորև:

Այլ հեղինակների կողմից դիտարկված խեթա-հայկական զուգահեռներ.

1. Հայ. տառեղն (արագիլ) - խեթ. *tarla* (թռչնի տեսակ)⁷²⁸:
2. Հայ. լախուր (մի տեսակ բույս) – խեթ. ^{GIS}*lahhur* (տերևաշատ բույս)⁷²⁹:
3. Հայ. զուռնա - հիեր. լուվիերեն *šurna* (երաժշտական գործիք)⁷³⁰:
4. Հայ. բրուտ - խեթ. *purut* (կավ), խեցեգործ, կավագործ, բրտեղեն, խեցեղեն⁷³¹:
5. Հայ. ջնար – խեթ *zinar* (Իշտարին նվիրված երաժշտական գործիք):
6. Հայ. մառան – խեթ. *marnuwa* (խմիչքի տեսակ)⁷³²:
7. Հայ. վարպետ - հիեր. լուվիերեն *warpi-* (հմտություն, գիտելիք)⁷³³:
8. Հայ. նետ – խեթ. *nata* (եղեգնափող, նետ, սլաք, ջուր խմելու ձողիկ)⁷³⁴:
9. Խեթ. *dandu*-«մահ» - հայ. դանդիռն «գերեզմանային խավար»:

⁷²⁶ Հայերեն «մոր» և խեթերեն *murrišpa*ների ստուգաբանությունների մասին տես H.Martirosyan, *Mediterranean-Pontic Substratum Words in Armenian*, AJNES, vol II, 2007, p. 102-104:

⁷²⁷ Г. Кананцян, ИАР, էջ 390-391.

⁷²⁸ J.Greppin, A Note on Hittite TRLĀ, *Revue Hittite et asianique*, tome XXXIII, 1975, p. 55-57..

⁷²⁹ J.Greppin, *The Anatolian Substrata in Armenian – An Interim Report*, AAL, 1982, vol. 3, pp. 70.

⁷³⁰ J.Greppin, A Note on Armenian Zurna, *Folia Orientalia*, Tome, XXVII, 1990, p. 185-188.

⁷³¹ Ն.Սկրտչյան, Խեթա-հայկական մի քանի բառային ընդհանրություններ, ՊԲՀ, 1969, 1, էջ 241-244:

⁷³² ՀՀմայակյան, Խեթերեն *marnuwa* բառը, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Երևան, 2007, էջ 45-52; H.Hamayakyan, *The Hittite marnuwa*, AJNES, vol. V, Issue 1, 2010, p. 127-132.

⁷³³ A.Kossian, *An Anatolian-Armenian Parallel*, AAL, Vol. 15, 1994, p. 63-65.

⁷³⁴ Ն.Մարտիրոսյան, Նպաստ մը հեթ և հայ բառաբանության, ՊԲՀ, 1972թ, 2, էջ 181:J. Puhvel, *Reed and Arrow in Anatolia and beyond*, AJNES, Vol. II, 2007, p. 85-87.

- Խեթ. danduki-«անցողիկ, մահկանացու, մարդիկ»⁷³⁵: Այս բառը Գ. Զահուկյանը համարել է հայերեն «դանդի» բառի հետ, որը նշանակում է «գերեզմանային խավար»:
10. Խեթ. etri- «ուտելիք, կերակուր, կերակրում» (?) – հայ. ընթրիք:
 11. Գ. Զահուկյանը դիտարկել է խեթ. ḫalāi-«շարժվել» հայ. խաղամ «շարժվել, գնալ, արշավել, վազել»⁷³⁶ կամ «հալածել»⁷³⁷ բայերը:
 12. Խեթ. ḫalanta- «գլուխ» - հայ. խալամ (հալամ) «անասունի չորացած գանգ»⁷³⁸:
 13. Խեթ. ḫešta-, ḫešti- «դամբարան» հայ. խիշտ «անկողին», խշտել «հանգիստ տալ, օթևանել»⁷³⁹:
 14. Խեթ. ḫunḫumazzi, ḫunḫuwan «մակընթացություն, հոսանք, հեղեղ» հայ. խոխոմ «ծոր, առվամեջ, հոսանքի անցած տեղ»⁷⁴⁰:
 15. Խեթ. ḡiṣḫanza(n) «մի տեսակ սարք, աման» - հայ. հնձան⁷⁴¹:
 16. Խեթ. ušk-«տեսնել» և hušk-«սպասել» - հայ. (h)սկես⁷⁴²:
 17. Խեթ. šeli «կույտ, հացահատիկ շեղջ» - հայ. շեղջ⁷⁴³:
 18. Խեթ. šeḫur «մեզ» - հայ. շեռ⁷⁴⁴:
 19. Խեթ. tarlā- «մի թռչուն» - հայ. տառեղ⁷⁴⁵:
 20. Խեթ. parḫ-, parḫanu-«հալածել, քշել, որսալ, հարձակվել, արշավել տալ, սուրալ: տալ» - հայ. փախ, փախչիմ, փախնում, փախուստ)⁷⁴⁶:

⁷³⁵ J. Tischler, Hethitisches Handwörterbuch, S.165.

⁷³⁶ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314:

⁷³⁷ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 155:

⁷³⁸ T. Schultheiss, Hethitisch und Armenisch, S. 220: J. Puhvel, HED, v. 3, p 12; J. Greppin, The Anatolian Substrata, p. 70.

⁷³⁹ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 150; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314:

⁷⁴⁰ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 150-151; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314:

⁷⁴¹ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 155; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314:

⁷⁴² T. Schultheiss, Hethitisch und Armenisch, KZ, 77, 1961, S. 221; Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 156; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314; J. Greppin, The Anatolian Substrata in Armenian, p. 70.

⁷⁴³ T. Schultheiss, Hethitisch und Armenisch, S. 222; Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 152; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314:

⁷⁴⁴ T. Schultheiss, Hethitisch und Armenisch, S. 222; Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 159; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314; J. Greppin, The Anatolian Substrata in Armenian, p. 71.

⁷⁴⁵ J. Greppin, A Note on Hittite TARLĀ, p. 55-57; J. Greppin, The Anatolian Substrata in Armenian, p. 70. Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314:

⁷⁴⁶ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 148; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 314:

21. Լուվ. Amatuwana (ցեղանուն, ուրարտական միջնորդությամբ)-
հայ. Ամատունի⁷⁴⁷:
22. Խեթ., լուվ., հիեթ. լուվ. Arma, arma, յուդ. Armān«լուսին,
լուսնաստված» - հայ. Հարմա, Արմավիր (տեղանուն):
23. Խեթ. Muršilis (անձնանուն)- հայ. Մուշեղ (անձնանուն):
24. Խեթ. Tarḫuna, լուվ. Tarḫund, հիեթ.լուվ. Tārḫu(n)t, յուկ. Trqgñt
(որոտի աստված, հայերենին ձևով ամենից մոտ է թրակ. Τορκος
անձնանունը, և կարելի է ենթադրել թրակյան միջնորդություն)⁷⁴⁸:
25. Խեթ. weštara- «հովիվ», հայ. գեստրաս «որսորդ»⁷⁴⁹: Եթե ճիշտ է
այս զուգահեռը, ապա մենք այստեղ տեսնում ենք, որ հայերենում
արդեն տեղ է գտել w-զ անցումը, որը սովորաբար առավել ուշ
ժամանակաշրջանով է թվագրվում:
26. Խեթ. ḫuḫḫant-, լուվ. ḫuḫḫa-«(նախա)պապ», հայ. հաւ «պապ»:
Պուկվելը նշում է, որ այս բառի ձևերը առկա են հայերենում և
անատոլիական լեզուներում: Նա մեջբերում է այս եզրի ձևերը
գործերեն awō և հին իռլանդերենում áve լեզուներում: Սակայն նա
նշում է, որ այս բառի զուգահեռումը լատիներեն avus ձևի հետ
անկասկած է⁷⁵⁰: Մեր կարծիքով այս բառը խեթերենից
փոխառնված չէ հայերենում: Սակայն այստեղ հետաքրքրական է
յուկիերեն քսգա ձևը, որը շատ հիշեցնում է հայաստական Խսգգանա
անձնանունը: Այս մասին տե՛ս նաև⁷⁵¹:
27. Խեթ. luzzi- «կոռ, հարկադիր աշխատանք» - հայ. «լուծ»⁷⁵²:
28. Խեթ. ḫurta- «անիծել, կախարդել» - հայ. «յուռթ» - «յուռուրթ,
բժժանք, կախարդություն», «յուռթել» - հմայել, թովել և այլն⁷⁵³:
29. Խեթ. marnu- «խմիչքի անվանում» - հայ. «մառն» «զինու երեսին
բռնած թաղանթ»⁷⁵⁴:
30. Խեթ. šupriš-tuwara - հայ. տուար («անասուն») և ըստ այդմ՝
խեթերեն չբացատրվող այս բառն էլ առաջարկվում է թարգմանել
«սուրբ անասուն»⁷⁵⁵:

⁷⁴⁷ Գ. Զահուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, էջ 161; Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, էջ 315; Սակայն, այս զուգահեռը ճշգրտված և մեկնաբանված է Ա.Քոսյանի կողմից, տե՛ս A.Kossian, A Note on Anatolian-Armenian Linguistic Contacts, AAL, vol. 19, 1998, p. 41-42;

⁷⁴⁸ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 315:

⁷⁴⁹ J.Greppin, The Anatolian Substrata, p. 70.

⁷⁵⁰ J.Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, vol. 3, p. 357-358;

⁷⁵¹ Գ. Զահուկյան, ՀԼՊ, Նախագրային ժամանակաշրջան, էջ 325:

⁷⁵² Ն.Մկրտչյան, Խեթա-հայկական ընդհանրություններ, ԼՀ Գ, 1970, 7, էջ 59-60:

⁷⁵³ Ն.Մկրտչյան, Խեթա-հայկական ընդհանրություններ, էջ 61-62:

⁷⁵⁴ Լույսն տեղում, էջ 63-65:

⁷⁵⁵ Լույսն տեղում:

31. Ինթ. Իսրաօ չբացատրվող բառը – հայերեն «խոպան» – «ամայի, կորո, անգործ, կոշտ, պարապ և այլն»⁷⁵⁶:
32. Խեթ. zig «ղնել, ամրացնել, կազմակերպել, ձեռնարկել, սկսել» – հայ. «ծիգ, ձգել»⁷⁵⁷:
33. Խեթ. šuel «թել, բրոյա թել» – հայ. «շուղայ» - «թելի, ապրշումի և այլնի կարծ»⁷⁵⁸:

Ավարտելով խեթա-հայկական բառային զուգահեռներին նվիրված բաժինը, նշենք, որ խեթերենից հայերենին անցած բառային փոխառությունները գիտության մեջ քննարկվել են լեզվաբանական տարբեր տեսանկյուններից՝ հնչյունաբանության, ձևաբանության, բառակազմության, ծագումնաբանության, սակայն չի կատարվել դրանց իմաստային խմբերի բաժանում՝ դրանցից բխող եզրակացություններով: Խեթա-հայկական փոխառությունները կարելի է բաժանել մի քանի իմաստային խմբերի՝ բռնություն և իշխանություն ցույց տվող բառեր, մշակութային և տնտեսական եզրույթներ, այդ թվում նաև՝ արհեստագործական և երաժշտական, ծիսական տերմիններ, մարմնի մասեր, կենդանական և բուսական աշխարհի, դիցանուններ և անձնանուններ: Հետաքրքրական է, որ գրեթե նման իմաստային խմբերի են բաժանվում նաև իրանական փոխառությունները հայերենում, որոնք սակայն անհամեմատ ավելի մեծաքանակ են: Այս իմաստային խմբերի բաժանման վրա արվելիք եզրակացությունները թողնելով ավելի խոր և համակողմանի ուսումնասիրման, այսուհանդերձ, կարող ենք գալ երկու նախնական եզրահանգման.

ա) Խեթա-լուվիական ժողովուրդների մի մասը ժամանակի ընթացքում ձուլվել է հայերի մեջ՝ թողնելով հայերենի բառապաշարում շուրջ մի քանի տասնյակ կազմող և մեծ մասամբ կենդանի բառապաշարում առ այսօր էլ կիրառականություն ունեցող բառեր:

բ) Հայ և խեթա-լուվիական ժողովուրդների շփումը՝ դատելով բառային զուգահեռների իմաստային խմբերից, եղել է խեթական տերության գոյության պայմաններում, և հայերն, ամենայն հավանականությամբ, գտնվել են խեթերի մշակութային, տնտեսական և քաղաքական ազդեցության ոլորտում: Այդպիսի եզրահանգման համար հիմք կարող է ծառայել այն հանգամանքը, որ դիտարկվող փոխառությունների շարքում, տնտեսական, մշակութային և այլ տերմիններին զուգահեռ (բրուտ, մառան, ջնար, վարպետ, զուռնա, սպանդ [որպես կենդանու զոհաբերություն] սուրբ կենդանի, հուռթել [կախարդել, հմայել], կոշնել [ընծայել,

⁷⁵⁶ Ն.Մկրտչյան, Խեթա-հայկական..., էջ 66-67:

⁷⁵⁷ Ն.Մկրտչյան, Խեթա-հայկական..., էջ 67:

⁷⁵⁸ Ն.Մկրտչյան, Խեթա-հայկական..., էջ 67-68:

ծոնել], շեղջ [հացահատիկի], հնձան, ասր [բուրդ] և այլն), առկա են բռնություն և իշխանություն ցույց տվող մի շարք բառեր (օրինակ՝ ջախ-ջախել, քրքրել, հատել, սպրդել, խողխողել, ոգորել [մարտնչել], խույս [խույս տալ], կշտամբել, լուծ, իշխան և այլն): Մեր կարծիքով, այս հանգամանքը ավելի շուտ կարող է վկայել, ոչ թե ծուլվող, այլ իր իշխանությունը տարածող ժողովրդի մասին, ինչպիսիք էին խեթերը կայսրության գոյության պայմաններում:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

- 1) Գ. Ղափանցյանի և այլոց աշխատություններում տեղ գտած հայասական տեղանունների ստուգաբանությունները ցույց են տալիս, որ դրանք կազմությամբ և բառակազմիչ մասնիկներով ակնհայտորեն իրենց զուգահեռներն ունեն փոքրասիական այլ տեղանունների հետ: Եվ եթե նրանց մի մասը տեղական բնույթ ունի, ապա պետք է փաստել, որ հայասական տեղանուններում գերակշռում են փոքրասիական, խեթա-լուվիական տարրերը:
- 2) Ինչպես կարելի է եզրակացնել հայասական անձնանունների Գ. Ղափանցյանի և այլոց բերած առավել ընդունելի և հավաստի ստուգաբանություններից, նրանցում ևս հիմնականում գերակշռում են խեթա-լուվիական արմատներն ու բառակազմական տարրերը:
- 3) Ընդհանրացնելով հայասական դիցարանի վերաբերյալ Գ. Ղափանցյանի և այլ մասնագետների դիտարկումները՝ կարելի է եզրակացնել, որ նրանցում առկա է սեմական (U.GUR, /ŠTAR), խեթա-լուվիական ([Kar]խսխս, Tarumus) ազդեցություն, հնդեվրոպական ծագման են համարվում Takšanaš, Unagaštaš, Baltaik դիցանունները, վաղնջահայկական՝ Terittituniš-ը, իսկ Sil... թերի ընթերցմամբ դիցանունը հիշեցնում է ուրարտական Silia թեոնիմը: Արդյունքում, կարելի է փաստել, որ հնդեվրոպական ստուգաբանությունները գերակշռում են մյուսների նկատմամբ:
- 4) Գ. Ղափանցյանի, այլ մասնագետների, այդ թվում և ատենախոսի ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ հայկական և հայասական դիցարաններին բնորոշ են աշխարհագրական, կառուցվածքային և կերպարային ընդհանրություններ:
- 5) Գ. Ղափանցյանի հայոց ազգածագման «հայասական վարկածը» ամենատարածվածն ու շրջանառվածն է գիտության մեջ և ունի բազմաթիվ հետևորդներ: Այս տեսակետի ճշմարտացիությանը նպաստող կողմերն են Հայասա տեղանվան և «հայ» էթնոնիմի ակնհայտ նմանությունը, Հայասայի՝ Հայկական լեռնաշխարհում տեղադրությունը և հայասական ու հայկական դիցարանների միջև դիտարկված հոգևոր-մշակութային ժառանգականությունը: Գ. Ղափանցյանի մի շարք դիտարկումներ՝ կապված հայասական տեղանունների, անձնանունների և դիցանունների տեղադրության և ստուգաբանության հետ շարունակում են արդիական մնալ և նոր տեսակետների հիմք հանդիսանալ: Այս ուսում-

նասիրությունների հիմնական թերությունն այն է, որ, առաջնորդվելով «ասիանիկ» տեսությամբ, նա հայաստանյան լեզվական նյութը քննարկելիս իրար կողքի, առանց ընտրության, որպես փաստարկներ ներկայացնում է խեթալուվիական լեզուներից սկսած մինչև կովկասյան, խուռաուրարտական, հայերեն լեզվի տվյալներ, ինչը ոչ միայն խոցելի է դարձնում իր առաջադրած տեսակետը: Մեծ դերակատարում ունի Գ.Ղափանցյանը նաև հայոց ազգածագման տեսությունների զարգացման առումով. ըստ էության, նրանից հետո հայոց ազգածագման հարցերին անդրադարձած մի շարք գիտնականներ (Հ.Մանանդյան, Ս.Երեմյան, Գ. Սարգսյան) հիմնականում շատ չեն հեռացել նրա տեսակետներից և ըստ նրանց էլ վաղնջահայերը Հայաստանից գնացել են Մալթայի շրջան, ապա այնտեղից Հայաստան, ինչպես պատկերանում է նաև Գ.Ղափանցյանին Հայաստա-Հայք անցումը:

- 6) Քանի որ Հայաստանի լեզվով պահպանվել են միայն հատուկ անուններ (տեղանուններ, անձնանուններ և դիցանուններ), ապա նման նյութի հիման վրա արված ցանկացած լեզվաբանական վերլուծություն և լեզվի կամ էթնոսի դասակարգման փորձ պետք է համարել խիստ վարկածային, այնքան ժամանակ, քանի դեռ չի հայտնաբերվել հայասերեն լեզվով որևէ արձանագրություն:
- 7) Ելնելով խեթա-հայկական ծիսաառասպելաբանական փոխառնությունների բազմաշերտությունից՝ դրանք մենք փորձել ենք բաժանել հետևյալ տիպերի ա) տիպաբանական, բ) հնդեվրոպական միասնությունից եկող, գ) միևնույն տարածաշրջանում միմյանց հարևանությամբ բնակվելու հետևանքով առաջացած, դ) փոխառությունների և փոխառնությունների հետևանքով ստեղծված (միջնորդավորված և ուղղակի), ե) ենթաշերտային բնույթի, զ) մակաշերտային: Այս բոլոր կետերի վերաբերյալ նյութը դիտարկվել է ատենախոսության համապատասխան գլխում:
- 8) Ի մի բերելով խեթա-հայկական ծիսաառասպելաբանական և մշակութային փոխառնություններին վերաբերող Գ. Ղափանցյանի ուսումնասիրությունները՝ կարելի է նշել նրա մի շարք ուշագրավ դիտարկումներ. խեթա-լուվիական Tarḫu, Tarḫu(n) աստծո և հայկական Տորքի անունների համադրումը, որը նրանից առաջ տեղ էր գտել գիտության մեջ, սակայն առավել հիմնավորվել է Գ. Ղափանցյանի կողմից: Ուշագրավ են նաև խեթական աղբյուրներից հայտնի Ara-š աստծո անվան զուգադրումը հայկական Արայի անվան ու կերպարի հետ, խեթա-խուռիական Hēbat աստվածուհու կերպարի համադրումը հայոց մայր դիցուհի Անահիտի հետ, հայերեն «աստված» բառի հնարավոր ստու-

գաբանությունը խեթա-լուվիական Šivat դիցանունից: Հետաքրքրական են նաև Արտաշեսի որդի Մաժանի անվան և կերպարի վերաբերյալ Գ.Ղափանցյանի դիտարկումները, ըստ որոնց, Մաժանը ներկայանում է որպես աստված, ում պատվին Նոր տարվա սկզբին համաժողովրդական տոնախմբություններ են կատարվել և որը նույնացվել է Վանատուրի հետ, իսկ անունը համադրվել է խեթալուվիական Masanes-ի հետ: Հաջորդ դիտարկումը Նար անվանումով ջրային տարերքին առնչվող դիցուհու կերպարի վերականգնումն է հայոց հավատալիքներում, ժողովրդական հավատալիքներում առկա «ճիվաղ» կոչվող հրեշների անվան և կերպարի զուգադրումը խեթական տեքստերից հայտնի, սարսափելի տեսքով zavalli կոչվող աստվածութունների հետ և այլն:

- 9) Խեթա-հայկական ծիսաառասպելաբանական փոխառնչություններին նվիրված Գ.Ղափանցյանի և այլոց, այդ թվում և ատենախոսի ուսումնասիրությունների արդյունքում կարելի է եզրակացնել, որ հայ առասպելաբանությունը շատ բազմաշերտ է, այն ներառում է թե՛ հնդեվրոպական միասնության ժամանակաշրջանից եկող ավանդույթներ, թե՛ խաթա-խեթա-լուվիական, թե՛ սեմական, թե՛ խուռի-ուրարտական, թե՛ կովկասյան, թե՛ հունական և իրանական: Եթե փորձենք կազմել այս շփումների և ազդեցությունների աշխարհագրությունը, ապա կգծագրվի Հայկական լեռնաշխարհը իր հյուսիսային, արևմտյան, հարավային հարևաններով, ինչը կարող է վկայել միայն այն մասին, որ հայ ժողովուրդը հնագույն ժամանակներից ի վեր բնակվել է այս տարածքներում և կենդանի շփումներ ունեցել իր հարևանների հետ: Ինչպես նշում է Ի. Ղյակոնովը, արդեն իսկ անփիճելի փաստ է, որ հոգևոր-մշակութային և կենսաբանական առումով հայ ժողովուրդը հանդիսանում է ուղիղ կենսաբանական հետնորդն այն ժողովրդի, որ բնակվել է Հայկական լեռնաշխարհում ուշ նեոլիթից մինչև վաղ, միջին և ուշ բրոնզե դար, մինչև «հին աշխարհի» վերջը և հանդիսացել է կրողն ու շարունակողը այն բուլոր հզոր քաղաքակրթությունների, որոնք ստեղծվել են այստեղ⁷⁵⁹: Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ արդեն իսկ Բ.ա. երրորդ հազարամյակից սկսած այս տարածաշրջանից հայտնաբերված կենցաղին և հոգևոր մշակույթին առնչվող հնագիտական նյութում ուրվագծվող պատկերացումները, աշխարհ-

⁷⁵⁹ И. Дьяконов, К прайстории армянского языка (о фактах, свидетельствах и логике), ИФЖ, 1983, 4, с. 149.

ընկալումը՝ տիեզերական, բնապաշտական և այլն իրենց ուղղակի արտացոլումն են գտնում հայոց բանահյուսական ավանդություններում, ծեսերում ու հավատալիքներում: Հաճախ այդ նյութերը կարող են պարզապես պատկերազարդումներ հանդիսանալ ոչ միայն հայկական, այլև խեթական առասպելաբանական պատկերացումների համար, որոնք ընդհանրություններ ունեն հայկականի հետ, և այդ ընդհանրությունները երբեմն հանգում են ավելի վաղ՝ խաթական շերտին: Այս առումով մի քանի թեմաների մենք անդրադարձել ենք մեր հոդվածներում և թեզիսներում⁷⁶⁰: Եվ հատկանշական է, որ այդ կենդանի հջողությունը, որոշ դեպքերում նույնիսկ ծեսերի ձևով, պահպանվել է հայերի մոտ անգամ մինչև 20-րդ դարասկիզբ և դեռ կշարունակվեր, եթե մենք չգրկվեինք մեր պատմական հայրենիքից, քանի որ շատ ծեսեր, ավադույթներ ու հավատալիքներ ուղղակի կապված էին մեր կորցրած կոնկրետ պատմական վայրերի, տեղանքների, լեռների, գետերի, աղբյուրների և այլնի հետ:

- 10) Հայոց լեզվի և խեթերենի վերաբերյալ Գ. Ղափանցյանի առաջադրած տեսակետները չբռնեցին ժամանակի քննությունը, քանի որ նա առաջնորդվում էր լեզուների ծագումնաբանության «ասիանիկ» տեսությամբ, ինչը դեռևս իր կենդանության օրոք մերժվեց: Հայերենը և խեթերենը խառնածին լեզուներ չեն, այլ հնդեվրոպական լեզվաընտանիքի տարբեր ճյուղերի պատկանող լեզուներ, որոնք, չնայած տարբերություններին, ունեն նաև որոշ ընդհանրություններ՝ օրինակ հ և փ հնչյունների և այլ առումներով: Բացի այդ, հայերենում առկա են խեթա-լուվիական լեզուներից արված մի քանի տասնյակ փոխառություններ, որոնք կարող են վկայել հայ և խեթալուվիական ժողովուրդների կենդանի շփումների մասին:

- 11) Գ. Ղափանցյանը խեթահայկական փոխառությունները բաժանում էր երկու հիմնական խմբի՝ հայասերենի միջոցով հայերենին անցած փոխառություններ, որոնք կարող են ընդհանուր լինել խեթերենի և հայասերենի համար, այսինքն, նա խեթերենը և հայասերենը համարում է գրեթե միևնույն լեզուն, և ինչպես ինքն է նշում, դրանք չեն կարող համարվել փոխառություններ, իսկ մյուս խմբում ընդգրկում էր այն փոխառությունները, որոնք կազմված

⁷⁶⁰ Հ. Հմայակյան, Արևապաշտությունը Վանա լճի ավազանում, Մերձավոր Արևելք, Երևան, 2008, էջ 93-98: Հ. Հմայակյան, Արևապաշտությանն առնչվող որոշ ընդհանրությունների շուրջ խեթական և հայկական հավատալիքներում, Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված ակադեմիկոս Հովսեփ Օրբելու ծննդյան 125-ամյակին, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 2012, էջ 54-57:

- են խեթերեն արմատներով և բառակազմական մասնիկներով: Այս տեսակետն այսօր անընդունելի է, քանի որ, անգամ եթե ընդունենք, որ հայասերենը վաղնջահայերենն է կամ նրա հիմքը, դարձյալ չի կարելի խոսել խեթա-հայկական ընդհանուր բառապաշարի մասին, քանի որ խեթերենը և հայերենը հնդեվրոպական լեզվաընտանիքի տարբեր ճյուղերի են պատկանում: Չնայած սխալ մեթոդաբանությանը, այսուհանդերձ, Գ. Ղափանցյանի նկատած խեթա-հայկական բառային զուգահեռների մի զգալի մասը գիտական է և շրջանառվում է արդի գիտության մեջ:
- 12) Խեթերենից հայերենին անցած բառային փոխառությունները գիտության մեջ քննարկվել են լեզվաբանության տարբեր տեսանկյուններից՝ հնչյունաբանության, ձևաբանության, բառակազմության, ծագումնաբանության, սակայն չի կատարվել այդ փոխառությունների իմաստային խմբերի բաժանում և, համապատասխանաբար, դրա վրա հիմնված եզրակացություններ: Ատենախոսության մեջ խեթա-հայկական փոխառությունները բաժանել ենք մի քանի իմաստային խմբերի՝ բռնություն և իշխանություն ցույց տվող բառեր, մշակութային և տնտեսական եզրույթներ, որոնց շարքում նաև՝ արհեստագործական և երաժշտական տերմիններ, ծիսական տերմիններ, մարմնի մասեր, կենդանական և բուսական աշխարհ, դիցանուններ և անձնանուններ: Հետաքրքրական է, որ գրեթե նման իմաստային խմբերի են բաժանվում նաև, օրինակ, իրանական փոխառությունները հայերենում, որոնք, սակայն, անհամեմատ ավելի մեծաքանակ են: Այս իմաստային խմբերի բաժանման վրա արվելիք վերջնական եզրակացությունները թողնելով հետագայի ավելի խոր և համակողմանի ուսումնասիրման, այսուհանդերձ, կարող ենք գալ երկու նախնական եզրահանգման. ա) խեթալուվիական ժողովուրդների մի մասը ժամանակի ընթացքում ձուլվել է հայերի մեջ՝ թողնելով հայերենի բառապաշարում մի քանի տասնյակի հասնող և մեծ մասամբ կենդանի բառապաշարում առ այսօր էլ կիրառվող բառեր և բ) հայ և խեթալուվիական ժողովուրդների շփումը՝ դատելով բառային զուգահեռների իմաստային խմբերից, եղել է խեթական տերության գոյության պայմաններում, և հայերը գտնվել են խեթերի մշակութային, տնտեսական և քաղաքական ազդեցության ոլորտում: Այդպես մտածելու տեղիք է տալիս այն հանգամանքը, որ դիտարկվող փոխառությունների շարքում, տնտեսական, մշակութային և այլ տերմիններին զուգահեռ (բրուտ, մառան, ջնար, վարպետ, սպանդ), սուրբ կենդանի, հուռթել (կախարդել, հմայել), կօշնել (ընծայել, ծոնել), շեղջ, հնձան,

ասր (բուրդ) և այլն, առկա են բռնություն և իշխանություն ցույց տվող բառեր, որոնք են՝ ջախջախել, քրքրել, հատել, սպրդել, խողխողել, ոգորել (մարտնչել), խույս (խույս տալ), կշտամբել, լուծ, իշխան և այլն: Մեր կարծիքով, այս հանգամանքը ավելի շուտ կարող է վկայել ոչ թե ծովվոր, այլ իր իշխանությունը տարածող ժողովրդի մասին, ինչպիսիք էին խեթերը կայսրության շրջանում:

HASMIK HMAYAKYAN
GRIGOR KAPANTSYAN AND THE HITTITE STUDIES

SUMMARY

The study, analysis and valuing of Grigor Kapantsyan's works, relating to the Hittite-Armenian historical and cultural correspondences are extremely important, as these issues remain problematic together with other unequivocal questions. Such are localization of the Indo-European homeland, definition of the period when the Hittites penetrated to the Asia Minor (is the indeed moved here), time frames of the ethnogenesis of the Armenian people, its Urheimat, direct or indirect character and chronology of Hittite-Armenian linguistic and cultural interrelations, acceptance or denial of some common features of the Armenian language with the Hittite-Luwian languages, identification of the Armenian endonym 'hay' with the name of the political unit Hayasa, localization of Hayasa and other issues, straightly related with ethnogenesis of the Armenian people.

The purpose of this dissertation is to bring out from Kapantsyan's works his researches and considerations, devoted to the Hittite-Armenian historical and cultural interrelations and correspondences, their valuing and the same time taking into the account the epoch when the researcher lived and worked as well as showing to what extent they preserved their actuality in the context of the current achievements of the Hittite and the Armenian studies in these fields.

The topic "Grigor Kapantsyan and the Hittite Studies" is being introduced in the scientific circulation for the first time and this is its scientific novelty. Some aspects of the Grigor Kapantsyan's studies (history, linguistics and mythology) reviewed in this particular dissertation as well as some of his suggestions have been introduced by various researchers in their papers, depending on to what extent these suggestions concerned their subject of studies and opinions expressed. However this is the first time that such a holistic, generalizing approach simultaneously with a number of queries shaped by the author around these aspects of the scientist's studies that are introduced, discussed and valued in the context of the achievement of the modern science, is being applied.

The dissertation consists of three chapters (that are subdivided to nine paragraphs), conclusion, bibliography and the Annex.

The Introduction justifies the choice of the topic of the dissertation, defines the targets and tasks of the study, explains the scientific novelty,

underlines the methodological base and the practical significance of the work as well as gives a brief review of the used sources and literature.

Chapter I "The Hypothesis of the Ethnogenesis of the Armenian People in Grigor Kapantsyan's Works" consists of four paragraphs. The first paragraph "Hayasa-Azzi according to G.Kapantsyan's works" briefly touches upon the Hittite cuneiform texts of the XV-XIII cc. BC, which mention political formation of Hayasa and Azzi as well as the Assyrian sources of XIII-XII cc. BC containing important data information about political situation on the Armenian Highlands.

In this paragraph the author also makes a detailed presentation of Hayasa's localization by Kapantsyan and etymology of its toponyms, their analyzes from the point of view of the modern science. Special attention is given to discussion of Kapantsyan and other researchers' opinions on Hayasa toponymical suffixes that allows us to draw preliminary conclusions that the Hittite-Luwian linguistic elements prevail in the Hayasa toponyms.

In the second paragraph "Etymology of Hayasa Personal Names according to G.Kapantsyan's Works", the author makes a detailed review of the five Hayasa personal names that have survived to us (Anniya, unukkana, Karanni, Mariya, Mutti).

In the third paragraph named "The Hayasa Theonyms according to G. Kapantsyan's Works" the author discusses in details Kapantsyan's views on the structure Hayasa pantheon structure and etymology of its theonyms.

Grigor Kapantsyan correctly mentions that the main cult centers of the Armenians have been located in Upper Armenia and the adjacent territories, where, according to the majority of researchers Hayasa is localized. In fact, Grigor Kapantsyan clearly sees succession between the Hayasa and the Armenian pantheons – an opinion that received further development in other specialists' studies, including us.

The fourth paragraph named "The Questions of Ethnogenesis of the Armenian People according to G.Kapantsyan's Works", presents the scientific views of Kapantsyan on the complex process of the ethnogenesis of the Armenian People, in which he assigns the main role to the political formation of Hayasa and the Hayasa language. Trustworthiness of this hypothesis can be supported by the following facts: name of Hayasa is clearly corresponds to ethnonym "hay", Hayasa is located on the Armenian Highland (in Upper Armenia and adjacent territories according to the most circulated view). Another serious argument will appear in case of this localization: the ancient cult centers of the pagan deities of the Armenians are also located on the above-mentioned region that suggests a definite

spiritual and cultural heritage between the Armenian and the Hayasa pantheons.

Chapter II of the dissertation "The Hittite-Armenian Ritual-Mythological Interrelations" consists of three paragraphs. The first paragraph named "The Peculiarities of the Hittite and the Armenian Mythologies" briefly presents peculiar features of the Hittite and the Armenian pantheons and mythologies as well as common elements in the two peoples' beliefs that trace back to the Indo-European unity and the author makes an attempt of typologizing of the Hittite-Armenian ritual and mythological correspondences.

In the second paragraph "The Hittite-Armenian Ritual-Mythological Interrelations according to Kapantsyan's Works" we addressed his ideas found in his studies, that we have reviewed in the context of the modern science, making a number of own observations and putting forward relevant hypotheses. In his "Maloazijskie (azianicheskie) bogi u armian" "(Minor Asian (Asianic) Gods of Armenian)", the researcher have made and attempt to find correspondences of the Hittite-Hurrian theonyms in the Armenian material, the most remarkable of which is comparing of the Armenian theonym *Tork'* with name of the Hittite-Luwian deity *Tarḫu*, *Tarḫunt*, the character of the Hittite-Luwian *nebat* with the Armenian *Anahit*, deriving of the Armenian word *astuac* ("God") from the Hittite-Luwian theonym *Sivat*, relating the Hittite-Luwian theonym *Masanes* with name and figure of Armenian *Madan*.

The third paragraph bears title "The Hattian-Hittite Myth of Deity *Telepinus* according to G.Kapantsyan's Works". It discusses Grigor Kapantsyan's article "Around a Hittite Myth related to Crane and the Spring Deity". Unfortunately we must mention that the researcher relying on an extremely limited material of the time, was not able to arrive to correct conclusions.

Chapter III "The Hittite-Armenian Linguistic Interrelations according to G.Kapantsyan's Works" consists of two paragraphs. The first paragraph "The Question of the Hittite-Armenian Linguistic Interrelations" makes a detailed presentation of Kapantsyan's views on a number of linguistic problems, especially relating to the Armenian and Hittite languages, which he considers to be "asianic". At the same time falsity of the "Asianic theory" as well as Kapantsyan's view on 'mixed languages' are shown, proved by the modern linguistics knowledge. The author brings to the attention of the audience the greatest merit of the scientist – raising the issue of the Hittite-Armenian linguistic correspondences, his studies and observations related to the fields concerned, many of which continue remaining in the subject of

the scientific studies of the Armenian and foreign authors, finding its place in etymological dictionaries of the Hittite language.

In the next paragraph "The Hittite-Armenian Lexical Parallels" the author for the first time gives a complete and integral list of the Hittite-Armenian lexical correspondences in Kapantsyan's works with clear references. Each correspondence is presented in the form of a dictionary entry with views of other authors regarding the given correspondences. For the first time a breakdown of the Hittite borrowed lexical stratum in the Armenian language based on semantic groups has been done, that enabled us doing preliminary findings.

The Conclusion summarizes main findings that the author discovered during her study.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 786 էջ:
2. Աբեղյան Մ., Երկեր, հ. Ա., Երևան, 1966, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., 570 էջ:
3. Աբեղյան Մ., «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Ղերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան 1941, Արմֆանի հրատարակչություն, 98 էջ:
4. Ադոնց Ն., Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, «Հայաստան» հրատարակչություն, 432 էջ:
5. Ադոնց Ն., Երկեր, հ. Ա, Տորք Աստված հին հայոց, էջ 79-85, Տարկուն հին հայերի մոտ, Երևան, 2006, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 652 էջ:
6. Ադոնց Ն., Երկեր, հ. Ա, «Հին հայոց աշխարհայացքը», Երևան, 2006, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 625 էջ:
7. Ալիշան Ղ., Հին Հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ –Ս.Ղազար, 1910, 554 էջ:
8. Ալիշան Ղ., Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրօնը, Երևան, 2002, «Հրազդան» ՍՊԸ, 295 էջ:
9. Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1896թ. («Թանգարան հին և նոր նախնեաց» Ա):
10. Աճառյան Հր., Հայոց անձնանունների բառարան, Հ-Գ, Երևան, 1946, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 741 էջ:
11. Աճառյան Հր., Հայոց անձնանունների բառարան, Հ-Դ, Երևան, 1948, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 683 էջ:
12. Աճառյան Հր., Հայոց լեզվի պատմություն, հ. I, Երևան, 1940, «Հայպետհրատ», 608 էջ:
13. Աճառյան Հր., Հայերենի արմատական բառարան, հ. I, Երևան, 1971, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 698 էջ:
14. Աճառյան Հր., Հայերենի արմատական բառարան, հ. II, Երևան, 1973, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 687 էջ:
15. Աճառյան Հր., Հայերենի արմատական բառարան, հ. III, Երևան, 1977, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 635 էջ:
16. Աճառյան Հր., Հայկական արմատական բառարան, հ. IV, Եր., 1979, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 674 էջ:
17. Աստվածաշունչ գիրք Հին և Նոր կտակարաններու, Եբրայական

և յունական բնագիրներէն թարգմանուած, Աստուածաշունչի միացեալ ընկերութիւններ, Պէյրութ, 1981, Printed in Hong Kong, 1982:

18. Ավետիսյան Հ., Հայկական լեռնաշխարհը և Հյուսիսային Միջագետքի պետական կազմավորումների քաղաքական պատմությունը մ.թ.ա. XVII-IX դդ., Երևան, 2002, «Ձեյթուն» հրատարակչություն, 187 էջ:
19. Բառգիրք հայոց, Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ.Մ. Ամալյանի, Երևան, 1975, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ Հրատարակչություն, 445 էջ:
20. Բարխուդարյան Ս., Խորհրդային Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանները, Յերևան, 1935, «Հայպետհրատ», 94 էջ:
21. Բարսեղյան Լ., Խայասա-Ազգիի ու նրա մի քանի բնակավայրերի տեղադրման հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 1963, 3, էջ 307-313:
22. Բարսեղյան Լ., Հայասա-Ազգիի ռազմա-քաղաքական պատմությունից, Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան, 1964, թիվ 7, էջ 73-79:
23. Բարսեղյան Հ., Գրիգոր Ղափանցյանը լեզվաբան-հայագետ (ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ, 1997, 2, էջ 33-40:
24. Բոբոխյան Ա., Հարքը բրոնզի և երկաթի դարաշրջանում. առասպել, պատմություն, հնագիտություն, Միջազգային գիտաժողով Հայկագունիներ, առասպել և պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2012, էջ 95-99:
25. Բոնֆանտե Զ., Հայերենի դիրքը հնդեվրոպական լեզուների մեջ, ՊԲՀ, 1981, 2, էջ 54-67:
26. Գրեկյան Ե., Միաստվածության ակունքներում. (Աշշուր և Խալդի աստվածների պաշտամունքից մինև Քրիստոս), Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը, Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012 թ. հունիսի 24-հուլիսի 01, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2012, էջ 116-117:
27. Գրեպին Զ., Խեթա-հայկական մի գուգահեռ, ՊԲՀ, 1972, 3, էջ 221-222:
28. Դալալյան Տ., Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ, ՊԲՀ, 2002, 2, էջ 191-213:
29. Դիցաբանական բառարան, Բուտվիննիկ Մ., Կոզան Մ., Ռաբինովիչ Մ., Խելեցկի Բ., թարգմ. Կրկյաշարան Ա., Երևան, 1985, «Լույս» հրատարակչություն, 264 էջ:

30. Եզնիկ Կողբացի, Եզնրկայ վարդապետի Կողբացոյ Եղծ աղանդոց, Թիֆլիզ, 1914, Տպ. Աղունյանի, 226էջ:
31. Երեմյան Ս., Հայ ժողովրդի կազմավորման ընթացքը, ՊԲՀ, 1970, 2, էջ 27-56:
32. Էմին Մ., Վէպք հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, տպ. Վլադիմիր Գուտիեի, 985 էջ:
33. Խաչատրյան Ա., Հայաստանի սեպագրական շրջանի քննական պատմություն, Երևան, 1933, հրատարակչություն Մելքոնյան ֆոնդի, 555 էջ:
34. Խաչատրյան Վ., Խեթա-հայկական դիցաբանական ընդհանրություններ, ԼՀԳ, Երևան, 1967, (8), էջ 71-88:
35. Խաչատրյան Վ., Հայաստանը մ.թ.ա. XV-VII դդ., Երևան, 1998, «Զանգակ-97» հրատարակչություն, 159 էջ:
36. Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն, հ. I, Հին շրջան, Բաժին II, Երևան, 2013, 600 էջ + 24 ներդիր:
37. Հարությունյան Ս., Մի դրվագ հայ առասպելաբանությունից, ՊԲՀ, 1989, 1, էջ 157-166:
38. Հարությունյան Ս., Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, Համագգայինի Վահէ Սաթեան տպարան, 526էջ:
39. Հմայակյան Հ., Հայասական մի շարք տեղանվանական վերջավորությունները Հայկական լեռնաշխարհի այլ սեպագիր տեղանուններում, Մերծավոր Արևելք, Երևան, 2002, էջ3-9:
40. Հմայակյան Հ., Հեբատ աստվածուհին հայկական և հունական դիցարաններում, Մերծավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, XXII, , Երևան, 2003, էջ 210-216:
41. Հմայակյան Հ., Հայասական ^dՍ.GUR և Արա Գեղեցիկը, ՄՄԱԵԺ, 2004, XXIII, էջ 381-394:
42. Հմայակյան Հ., Հոգևոր ավանդույթների ժառանգականությունը (Պողաբերության պաշտամունքից մինչև քրիստոնեություն), 21-րդ դար, 2005, թիվ 2(8), էջ 165-175:
43. Հմայակյան Հ., Խեթերեն *maruwa* բառը, Մերծավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Երևան, 2007, էջ 45-52:
44. Հմայակյան Հ., Արևապաշտությունը Վանա լճի ավազանում, Մերծավոր Արևելք, , Երևան, 2008թ, էջ 93-98:
45. Հմայակյան Հ., Խեթա-հայկական լեզվական փոխառնչություններ, Մերծավոր Արևելք, պատմություն, քաղաքակրթություն, մշակույթ. հոդվածների ժողովածու, Երևան, 2009թ., «Լուսակն» հրատարակություն, էջ 307-313:
46. Հմայակյան Հ., Խուռիական ^dŠa(w)uš(k)a աստվածուհու անվան և կերպարի դրսևորումները հայկական առասպելական և

լեզվական նյութերում, ՄՍԱԵԺ, հ. XVIII, Երևան, 2011, էջ 239-252:

47. Հմայակյան Հ., Խեթական Խասամիլի աստվածը, Հնագույն Հայաստանի հոգևոր մշակույթը գիտաժողովի նյութեր՝ նվիրված, Գ. Ա. Տիրացյանի հոբելյանին, Հին Արևելք, 1(6) Երևան, 2014, էջ 57-65:
48. Հմայակյան Հ. Հունական Արտեմիս և հայկական Աստղիկ դիցուհիների մի շարք ընդհանրությունների շուրջ, Մերձավոր Արևելք, պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, VIII, Հոդվածների ժողովածու, ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, Երևան, 2012, էջ 88-101:
49. Հմայակյան Հ., Արևաշատությանն առնչվող որոշ ընդհանրությունների շուրջ Խեթական և հայկական հավատալիքներում, Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված ակադեմիկոս Հովսեփ Օրբելու ծննդյան 125-ամյակին, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 2012, ՀՀ ԳԱԱ Գիտություն հրատարակչություն, էջ 54-57:
50. Հմայակյան Հ., Նշան Մարտիրոսյանի վաստակը Խեթա-հայկական փոխառնչությունների բնագավառում, Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը, Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012 թ. հունիսի 24-հուլիսի 01, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2012, էջ 32-33:
51. Հմայակյան Հ., Տուրուբերան տեղանունը Խեթա-հայկական փոխառնչությունների համատեքստում, Միջազգային գիտաժողով Հայկագունիններ, առասպել և պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2012, էջ 80-82:
52. Հմայակյան Ա., Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, Հայաստանի ԳԱ հրատարակչություն, 158 էջ:
53. Հմայակյան Ա., Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիբշա քաղաքը Նիբուր լեռներում, ՊԲՀ, 1992, 1, էջ 125-132:
54. Ղազարյան Ռ., Հայասա-Ազգիի տեղադրության հարցի շուրջ ըստ (ըստ Մուրսիլիս II-ի տարեգրության), Մերձավոր Արևելք, II, Երևան, 2005, ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, «Ձանգակ-97» հրատարակչություն, էջ 35-39:
55. Ղազարյան Ռ., Հայասա. քաղաքական և մշակութային պատմություն, «Լուսակն» հրատարակչություն, Երևան, 2009, 163 էջ:
56. Ղազարյան Ռ., Տուրուբերանում Հայասայի տեղորոշման հարցի շուրջ, Միջազգային գիտաժողով Հայկագունիններ, առասպել և

- պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2012, էջ 65-68:
57. Ղազարյան Ռ., Մուրսիխ II-ի «Տասնամյա տարեգրությունը», Խեթական սկզբնաղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի մասին, հ. I, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2013, 142 էջ:
 58. Ղափանցյան Գ., Ընդհանուր լեզվաբանություն, ներածական-ընդհանուր մաս, հնչյունաբանություն, ձևաբանություն, բառագիտություն (իմաստաբանության հետ), Պետհամալսարանի հրատարակչություն, հ. I, 3րդ տպագրություն, 1939, 355 էջ:
 59. Ղափանցյան Գ., Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, ՀՍՍՌ գիտ. ակադ. հրատ., 1944, 182 էջ:
 60. Ղափանցյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն, Հին շրջան (ՀԼՊ), Երևան, 1961, ՀՍՍՀ ԳԱԱ հրատարակչություն, 362 էջ:
 61. Մանանդյան Հ., Զննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հ. Ա սկզբից մինչև Արշակունիների հաստատումը Հայաստանում (66 թ.մ.Հ), Երևան, «Հայպետհրատ», ՌԶԽԴ (1944), 482 էջ:
 62. Մատիկյան Ա., Կրոնի ծագումը և դիցաբանություն: Ըստ համեմատական կրոնագիտության, Վիեննա, 1920, Մխիթարյան տպարան, 336 էջ:
 63. Մատիկյան Ա., «Արա Գեղեցիկ», Վիեննա, 1930, Մխիթարյան տպարան, 351 էջ:
 64. Մարտիրոսյան Հ., Հնդեվրոպական «Երկնային Հայր, Աստված» բառի հետքերը հայերենում», Խալդյան զորությամբ..., հոդվածների ժողովածու նվիրված Բ.Պիոտրովսկու 100-ամյակին, Երևան, 2010, էջ 51-64:
 65. Մարտիրոսյան Ն., Հայերենի յարաբերությունը հեթոդերենի հետ, «Հանդէս ամսօրեայ», 1924, թիւ 9-10, էջ 453-459:
 66. Մարտիրոսյան Ն., Գիլգամեշ դյուցազնեպոսությունը, ՊԲՀ, 1958, 3, էջ 75-83:
 67. Մարտիրոսյան Ն., Պրպտումներ փոքրասիական անուններու մասին, ՊԲՀ, 1961, 3-4, էջ 82-107:
 68. Մարտիրոսյան Ն., Նպաստ մը հեթ և հայ բառաքնության, ՊԲՀ, 1972, 2, էջ 163-186:
 69. Մելիք-Փաշայան Կ., Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963, ՀՍՍՌ գիտ. ակադ. հրատ., 162 էջ:
 70. Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադեմիկոս Ստ. Մալ-

խաայանցի, Երևան, 1968, «Հայաստան» հրատարակչություն, 419 էջ:

71. Մովսիսյան Ա., Սրբազան լեռնաշխարհի, Հայաստանը Առաջավոր Ասիայի հնագույն հոգևոր ընկալումներում, Երևան, 2000, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 56 էջ:
72. Մովսիսյան Ա., Միտաննիի արքաները Հայկազուն նահապետների և արքաների ցանկում, Երիտասարդ արևելագետների հանրապետական 20-րդ գիտական նստաշրջանի թեզիսներ, Երևան, 1999, էջ 25-27:
73. Մկրտչյան Ն., Խեթա-հայկական մի քանի բառային ընդհանրություններ, ՊԲՀ, 1969, 1, էջ 238-246:
74. Մկրտչյան Ն., Խեթա-հայկական ընդհանրություններ, ԼՀԳ, 1970, 7, էջ 59-60:
75. Մնացականյան Ա., Մաշտոց անվան ստուգաբանությունը, ԼՀԳ, 1979, 8, էջ 86-92:
76. Պառնասյան Ն., Ականավոր հայագետ-լեզվաբանը (Գրիգոր Ղափանցյանի ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ, 1987, 2, էջ 17-27:
77. Պետրոսյան Ա., Գրախոսություն Greater Anatolia and Indo-Hittite Language Family (Journal of Indo-European Studies, Monograph Series, No. 38, Washington DC, 200; ԼՀԳ, 2003, 2, էջ 208-210:
78. Պետրոսյան Ա., Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգաժազման խնդիրը, Երևան, 1997, 208 էջ:
79. Պետրոսյան Ա., Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, 96 էջ, «Վան Արյան»:
80. Ս. Պետրոսյան, Դասերը և եռադասության դրսևորումները հին ու վաղմիջնադարյան Հայաստանում, պատմական գիտությունների դոկտորի ատենախոսություն, Երևան, 2001, էջ 91-127:
81. Պետրոսյան Ա., «Արա Գեղեցիկ և Սուրբ Սարգիս», «Հայոց սրբերը և սրբավայրերը», Երևան, 2001, էջ 157-196:
82. Պետրոսյան Ա., Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, ՊԲՀ, 2002, 2, 243-270 էջ:
83. Պետրոսյան Ա., Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, 2004, 2, էջ 205-233:
84. Պետրոսյան Ա., Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, ՊԲՀ, 2006, 2, էջ 256-284:

85. Պետրոսյան Ա., Էրեբունիի հին բնակչության ծագման, Հայոց ազգածագման հարցերի շուրջ, Երևան, «Նորավանք» ԳԿՀ, 2006, էջ 28-42:
86. Պետրոսյան Ա., Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, «Նորավանք» ԳԿՀ, 2006, էջ 43-69:
87. Պետրոսյան Ա., Հայոց ազգածագման հարցի շուրջ, քննական տեսություն, Յոգեֆ Մարկվարտի 140-ամյակին (1864-1930), էջ 89-144:
88. Պետրոսյան Ա., Ստուգաբանություններ, Հանդէս Ամսօրեայ, Հայագիտական ուսումնաթերթ, թիվ 1-12, Վիեննա-Երևան, 2007, էջ 12-15:
89. Պետրոսյան Լ., Մի հին պաշտամունքի հետքերը միջնադարյան Անիում, Գիտական աշխատություններ, IV, 2001, Գյումրի, 2002, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, էջ 97-101:
90. Պետրոսյան Ս., Պետրոսյան Ծ., Հնագույն Ծովքի դիցական գլխավոր եռյակի շուրջ, Գիտական աշխատություններ, IV, Գյումրի, 2001, էջ 79-101:
91. Պետրոսյան Ս., Հին հայոց խաղողագործ աստվածը, Հայկական լեռնաշխարհը հայոց և համաշխարհային քաղաքակրթության բնօրրան, Երևան, 2004, էջ 158-164:
92. Զահուկյան Գ., Լեզվաբանության պատմություն, հ.1, Երևան, 1960, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 603 էջ:
93. Զահուկյան Գ., Հայերենի և խեթա-լուվիական լեզուների բառային կազմի ծագումնային զուգադիպումները, ՊԲՀ, 1967, 4, էջ 57-74:
94. Զահուկյան Գ., Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, Երևան, 1970, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 215 էջ:
95. Զահուկյան Գ., Հայաստյի լեզվի հիմնաատուիական ծագման վարկածը, ՊԲՀ, 1976, 1, էջ 89-110:
96. Զահուկյան Գ., Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները, ՊԲՀ, 1981, 3, էջ 48-63:
97. Զահուկյան Գ., Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում, ՊԲՀ, 1986, 1, էջ 43-58:
98. Զահուկյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն, Նախագրային ժամանակաշրջան, 1987, 748 էջ:
99. Զահուկյան Գ., Հայերենի անհայտ ծագման բառարմատները, ՊԲՀ, 1990 (2), էջ 62-77:

100. Ջահուկյան Գ., Լեզվական նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, 1992, 1, էջ 14-27:
101. «Սասունցի Դավիթ», Հայկական ժողովրդական եպոս, ընդհանուր խմբագրություն յեվ առաջաբան ակադեմիկ Ի.Ա. Որբելու, Յերևան, 1939, Հայկական ԽՍՀ Պետական հրատարակչություն, 382 էջ:
102. Սարգսյան Գ., Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 258 էջ:
103. Սարգսյան Գ., Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները», ՊԲՀ, 1992, 2-3, էջ 27-50:
104. Սրվանձտյանց Գ., Երկեր, հատոր I, Երևան, 1978, ՀՍՍՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 669 էջ:
105. Վարդումյան Գ., Հայկական լեռնաշխարհը հայոց հավատքի բնօրրան, Հայկական լեռնաշխարհը հայոց և համաշխարհային քաղաքակրթության բնօրրան, Հայագիտական գիտաժողով, Երևան, 2004, էջ 142-150:
106. Քոսյան Ա., «Արևելյան» և «Արևմտյան» մուշկերի խնդիրը, ՊԲՀ, 1996, 1-2, էջ 207-220:
107. Քոսյան Ա., Մ.թ.ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999, «Ձանգակ-97» հրատարակչություն, 264 էջ:
108. Քոսյան Ա., Նոր նյութեր խեթական տերության և Հայկական լեռնաշխարհի երկրների փոխհարաբերությունների մասին, ՄՄԱԵԺ, 2001, XX, էջ 233-245:
109. Քոսյան Ա., Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում, ՊԲՀ, 2002, 3, էջ 225-241:
110. Քոսյան Ա., Նոր տեղանուններ խեթական սեպագիր տեքստերում, ՄՄԱԵԺ, 2003, XXII, էջ 252-264:
111. Քոսյան Ա., Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, Երևան, 2004, «Ձանգակ-97» հրատարակչություն, 166 էջ:
112. Քոսյան Ա., Հայասալի աստվածները (KUB XXVI 39), ՄՄԱԵԺ, XXIV, Երևան, 2005, էջ 444-457:
113. Քոսյան Ա., Հայասա և Ազգին «Շնորի ի վերուստ», հոդվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի 80-ամյակին, Երևան, 2008, էջ 263-291:
114. Քոսյան Ա., Վանից մինչև Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում), Միջազգային գիտաժողով Հայկագուհիներ, առասպել և պատմություն, զեկուցումների դրույթներ, Երևան, ՀՀ

ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2012, էջ 24-27:

115. Ա.Քոսյան, Մ.թ.ա. XIV դարի խեթա-հայաստանյան միջպետական պայմանագրերը, Երևան, 2016:
116. Ардзинба В., Ритуалы и мифы Древней Анатолии, Москва, «Наука», 1982, 252 с.
117. Ардзинба В., Нартский сюжет о рождении героя из камня, Древняя Анатолия, М, 1985, с.152.
118. Ардзинба В., К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов, Древней Восток. (Этнокультурные связи), Москва, «Наука», 1988, с. 263-306.
119. Ардзинба В., Древний Восток, Этнокультурные связи, Москва, 1988, с. 282-283.
120. Арутюнян Р., Домашняя жизнь хеттов (хеттские представления и обряды, связанные с домом), Диссертация кандидата, Москва, 1991, 205 с.
121. Асмангулян А., Против гипотезы о «двуприродности» армянского языка, Вопросы языкознания, ноябрь-декабрь, 6, Москва, 1953, с. 21-36.
122. Афанасьева В., Эрра, Ирра, МНМ, т. I, Москва, 1962, с. 669.
123. Бэнэцян В., Некоторые вопросы этногенеза армян, ИФЖ, 1961, 2, с. 91-123.
124. Вайнберг И., Человек в культуре Древнего Ближнего Востока, Издательство «Наука», Москва, 1986, 208 с.
125. Вардумян Г., Дохристианские культы армян, Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования, 18, 1991, с. 65- 70.
126. Вильке К., Ту'амат-башти и богиня Ша(в)ушка ниневийская, Древний Восток, 5, 1988, с. 23-24.
127. Гамкрелидзе В., Иванов В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, Тбилиси, 1984, с. 898-900, 1329с, Тб. Гу.
128. Герни О., Хетты, Москва, 1987, изд. «Наука», 234 с.
129. Грантовский Э., Ранняя история иранских племен Передней Азии, Москва, 1970, 395 с.
130. Грешин Д.ж. Взаимоотношения балтийских и армянских языков, ИФЖ, 1976, 4, с. 87-100.
131. Грозный Б., Хеттскиенароды и языки, Вестник древней истории, М, 1938, 2, с. 18-34.
132. Гютербок Г., Хеттская мифология, Мифология древнего мира, М., 1977, изд. «Наука», с.161-198

133. Джаукян Г, Ха́йасский язык и его отношение к индоевропейским языкам, Ереван, 1964, Изд. АН Арм. ССР, 96 с.
134. Джаукян Г., О соотношении хайасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 1, с. 60-79.
135. Джаукян Г., О соотношении хайасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, 2, с. 68-88.
136. Джаукян Г., О контактах армянского и хетто-лувийских языков, Мировая культура. Традиции и современность, М, 1991, «Наука», с. 137-142.
137. Дунаевская И., О структурном сходстве хаттского языка с языками северо-западного Кавказа. Исследования по истории культуры народов Востока., М-Л., 1960, с. 73-77.
138. Дунаевская И., Дьяконов И., Хаттский (протохеттский) язык, Языки народов Азии и Африки, вып. 3, М., 1979, «Наука», Гл. редакция вост. лит-ры, с. 79-85.
139. Дьяконов И., Хетты, фригийцы и армяне, Переднеазиатский сборник, М., 1961, N1, изд-во восточной литературы, с. 333-368.
140. Дьяконов И., Урартские письма и документы, М-Л, Изд-во АН СССР, 1963, 144 с.
141. Дьяконов И., Предыстория армянского народа. История Армянского нагорья с 1500 по 500 г. до н.э. Хурриты, лувийцы, протоармяне, Ереван, 1968, изд АН Арм.ССР, 264 с.
142. Дьяконов И., Хуррито-урартские и восточнокавказские языки, Древний Восток, вып. 3, Ереван, 1978, с. 25-38.
143. Дьяконов И., Хурритский и урартский языки, Языки народов Азии и Африки, вып. 3, Москва, 1979, «Наука», Гл. редакция вост. лит-ры, с. 50-78.
144. Дьяконов И., Языки Древней Передней Азии, Москва, 1967, «Наука», с. 113-163.
145. Дьяконов И., К вопросу о символе Халди, Древний Восток, 4, Ереван, издательство АН Арм.ССР, 190-194 с.
146. Дьяконов И., К прайстории армянского языка (о фактах, свидетельствах и логике), ИФЖ, 1983, 4, с. 149-178.
147. Дьяконов И., Старостин С., Хуррито-урартские и восточнокавказские языки, Древний Восток, Этнокультурные связи, Москва, 1988, с. 164-208.
148. Дьяконов И., Архаические мифы Востока и Запада, Москва, «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1990, 247с.

149. Дьяконов И., Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту (АВИИУ), ВДИ, 1951, N2с. 265-356, N3 с. 207-264, N4 с. 283-305.
150. Дюмезиль Ж., Верховные боги индоевропейцев, Москва, «Наука», 1986, 234 с.
151. Иванов В., Хеттский язык, Москва, Изд. восточной литературы, 1963, 221 с.
152. Иванов В., Топоров В., Исследования в области славянских древностей, Москва, «Наука», 1974, 340 с.
153. Иванов В., Луна, упавшая с неба, Москва, изд. «Художественная литература», 1977, 317 с.
154. Иванов В., Урартский *marī*, хурр. *Marrianne*, хайасск. *Marija*, Переднеазиатский сборник III. История и филология стран Древнего Востока, с. 101-112.
155. Иванов, В., Об отношении хеттского языка к северо-западнокавказским, Древняя Анатолия, Москва, «Наука», 1985, с. 26-59.
156. Иванов В., Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков, т. I, Индоевропейские корни в хеттском языке, Языки славянских культур: Знак, Москва, 2007, 560 с.
157. Инал-ипа Ш., Памятники абхазского фольклора: Нарты. Ацаны: (Сборник статей и материалов), Сухуми, 1977, Алашара, 198 с.
158. Кальмейер П., Символ Халди, Древний Восток, 4, Ереван, 1983, с. 179-189.
159. Камменхубер А., Хеттский язык, Древние языки Малой Азии, Сборник статей, Москва, 1980, «Прогресс», с. 23-98.
160. Камменхубер А., Очерк палайской грамматики, Древние языки Малой Азии, Москва, 1980, изд-ва «Наука», «Прогресс», с. 198-217.
161. Капанцян Г., Хеттские боги у армян, Ереван, 1940, изд-во гос. ун-та, 77 с.
162. Капанцян Г., Ха́йаса – колыбель армян, этногенез армян и их начальная история, Ереван, 1948, изд. АН Арм ССР, 290 с.
163. Капанцян Г., К происхождению грузинского национального имени *Kharthveli*, ИАР, т. II, Ереван, 1975, с. 45-52.
164. Капанцян Г., Историко-лингвистические работы (ИАР): К начальной истории армян. Древняя Малая Азия, т. I, Ереван, 1957, изд-во АН Арм.ССР, 470 с.
165. Капанцян Г., Общие элементы между хеттским и армянским языками, ИАР, т. I, Ереван, 1957, с. 331-408.

166. Капанцян Г., Малоазиатские (азиатические) боги у армян, ИАР, т. I, Ереван, 1957. с. 267-327.
167. Капанцян Г., Историко-лингвистические работы (ИАР), т. II, Ереван, 1975, 542с.
168. Капанцян Г., Об одном хеттском мифе в связи с журавлем и божеством весны, ИАР, т. II, Ереван, 1975, с. 174-190.
169. Карапетян И., Хачатрян Ж., Канеян А., Доурартский Армавир, ИФЖ, 2004, 2, с. 268-274.
170. Комороци Г., К символике дерева в искусстве древнего Двуречья, Древний Восток и мировая культура, Москва, 1981, с. 47-53.
171. Лавров Л., Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев – Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, Труды Института этнографии АН СССР, N LI, М, 1959, с. 191-230.
172. Лосев А., Античная мифология в ее историческом развитии. Москва, 1957, Учпедгиз, 620 с.
173. Манандян Я., О некоторых спорных проблемах истории и географии древней Армении, Ереван, 1956, с. 68-155., Айпетрат, 156 с.
174. Марр Н., Грамматика древнеармянского языка, Спб, 1903, 342 с.
175. Марр Н., Яфетические элементы в языках Армении, М., Известия Академии наук, 1911, с. 137-145.
176. Марр Н., Яфетические элементы в языках Армении, М., Известия Академии наук, 1911, с. 469-474.
177. Марр Н., Бог *Տάβάζιος* армян. Известия Императорской Академии Наук, С.-Петербург (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.Peterburg), 1911, VI серия, т. 5.1, с. 759-774.
178. Мартirosян А., Идолы из Кармир-Блур, ИФЖ, 1958, 2, с. 114-139.
179. Меликишвили Г., Урартские клинообразные надписи, Москва, АН СССР, 1960, 502 с.
180. Меликишвили Г., Наири-Урарту, Тбилиси, 1954, Древневосточные материалы по истории народов Закавказья, N 1, изд. АН Груз ССР, 444 с.
181. Мифы народов мира (МНМ). (Энциклопедия. Под. ред. С.А. Токарева), Москва, «Советская энциклопедия», 1980, т. I, 672 с.
182. Мифы народов мира (МНМ). (Энциклопедия. Под. ред. С.А. Токарева), Москва, «Советская энциклопедия», 1980, т. II, 719 с.
183. Мкртчян Н., Семитские языки и армянский, Ереван, 2005, изд.

- «Дразарк», 376 с.
184. Нойман Г., Ликийский язык, Древние языки Малой Азии, Москва, «Прогресс», 1980, с. 322-353.
 185. Нарты, адыгский героический эпос, Москва, 1974, Главная редакция восточной литературы, 415 с.
 186. Периханян А., Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка, часть I, Ереван, 1993, Издательство НАН Республики Армения, 143 с.
 187. Петросян А., Армянский эпос и мифология: истоки, миф и история, НАН РА, Институт археологии и этнографии, Ереван, 2002, 239 с.
 188. Пиотровский Б., Ванское царство Урарту, М., 1959, изд-во вост. лит-ры, 284 с.
 189. Топоров В., Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, ИФЖ, 1977, 3, с. 88-106.
 190. Топоров В., Хетт.-лув. Kamrušera: мифологический образ, Древняя Анатолия, Москва 1985, с. 106-128.
 191. Топоров В., Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Kamrušera, Этимология 1983, Москва, 1985, «Наука», с. 146-160.
 192. Туманян Э., Структура индоевропейских имен в армянском языке, Москва, 1978, 366 с.
 193. Хачатрян В., Восточные провинции Хеттской империи, (вопросы топонимики), Ереван, 1971, изд. АН Арм. ССР, 184 с.
 194. Хачатрян В., Хайасцы, ВОН, 1972, 8, с. 32-41.
 195. Хачатрян В., Хайаса и Наури, ВОН, 1973, 11, с. 37-47.
 196. Хачикян М., Хурритский и урартские языки, Ереван, 1985, Издательство АН Армянской ССР, 195 с.
 197. Чикобава А., Введение в языкознание, часть I, Москва, 1952, Учпедгиз, 243 с.
 198. Широков О., Армяно-греческие этногенетические контакты по данным сравнительно-исторической фонологии, ИФЖ, 1977, 1, с. 85-100.
 199. Элиаде М., Космос и история, Москва, 1987, издательство «Прогресс», 312 с.
 200. Astour M., Hellenosemitica, An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece, with a Foreword by Cyrus H. Gordon, Leiden, Brill, 1967, 424 p.
 201. Austin W., Is Armenian an Anatolian Language?, Language, vol. 18/1, 1942, p. 22-25.

202. Beckman G., The Anatolian Myths of Illuyanka, JANES, 14, 1982, p. 11-25.
203. Beckman G., Myth of Illuyanka, Biblical Archaeologist, June/September, 1989, p. 104-108.
204. Bonfante G., La position du hittite parmi les langues indoeuropéennes, *Révue belge de Philologie et d'histoire* 18, 1939, p. 381-392.
205. Bryce T., The Kingdom of the Hittites, Oxford: Oxford University Press, 1998, 464 p.
206. Carruba O., Die Hajasja-Verträge Hattis, *Documentum Asiae Minoris*, Wiesbaden, 1988, S. 59-75.
207. Cavaignac E., L'extension de la zone des Gasgas á l'ouest, RHA 4, 1931, p.101-120.
208. Cavaignac E., Le premier royaume d'Arménie, RHA 17, 1934, p.9-14.
209. Cavaignac E., La place du Palá et du Tumanna, RHA 22, 1936, p.173-178.
210. Cornelius F., Zur hethitiscen Geographie: die Nachbarn des Hethiterreiches, RHA 62, 1958, S.1-17.
211. Cornelius F., Neue Arbeiten zur Hethitischen Geographie, *Anatolica* 1, 1967, S. 62-77.
212. Diakonoff I., Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos, *Orientalia*, vol. 41, fasc 1, 1972, S.91-120.
213. Diakonoff I., Ancient Near Eastern Substrata in Armenian, AAL, vol. 3, 1982, p. 13-18.
214. Diakonoff I., Evidence of the Ethnic Division of the Hurrians, SCCNH, in Honor of E.R. Lacheman (Edited by Morrison M.A. and Owen D.I.), Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1981, p. 77-89
215. Forrer E., Hajasja-Azzi, *Caucasica*, 1931, N9, S. 1-24.
216. Friedrich J., Aus dem hethitiscen Schriftum, Leipzig, 1925, H.I, S 9, H II.
217. Friedrich J., Der Vertrag des Šuppiluliumaš mit Ḫukkanaš und den Leuten von Hayaša, *Staatsverträge des Ḫatti-Reihes in hethitischer Sprache*, 2 T., 1930, S. 103-163.
218. Friedrich J., *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, Bd.1-2, Leipzig, 1926-1930.
219. Friedrich J., Zu den Kleinasiatischen Personnamen mit dem Element muwa, *Kleinasiatische Forschungen*, 1, 1930, S.359-379.
220. Gelb I., Hurrians and Subarians, Chicago (Studies in Ancient Oriental Civilizations, N22), 1944, XI + 128 p.
221. Goetze A., Zur Geographie des Hethiterreiches, *Kleinasiatische Forschungen*, 1930, B. 1, S. 108-114.
222. Goetze A., Die Annalen des Muršiliš, MVAG, 1933, N38, CTH 61
223. Goetze A., Kleinasion, *Kulturgeschichte des Alten Orients*, Munchen, 1957, S.228+ 20 Tafeln;

224. Grayson A., RIMA, vol. I, 1987, A. O. 78.1.
225. Greppin J., A Note on Hittite TARLĀ, RHA, tome XXXIII, 1975, p. 55-57.
226. Greppin J., Luwian Elements in Armenian, Древний Восток III, Ереван, 1978, p. 115-126.
227. Greppin J., The Anatolian Substrata in Armenian – An Interim Report, AAL, vol. 3, 1982, 3, pp. 65-72.
228. Greppin J., A Note on Armenian Zurna, Folia Orientalia, Tome XXVII, 1990, p. 185-199.
229. Greppin J., Book review, Jaan Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, vol. 3, Words beginning with H, Berlin, 1991, AAL, vol. 13, 1992, p. 85-86.
230. Greppin J., Kurilovicz and Hittite h, and further extensions on to Armenian, Analecta Indoeuropea Cracovensia, Vol. II: Kurlowica Memorial Volume, Part. 1, Cracov, 1995, p. 313-315.
231. Greppin J., Substratum in Armenian, AJNES, vol. I, 2006, p. 196-201.
232. Gurney O., Mita of Pahhuwa, LAAA (Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool), 28, p. 32-47.
233. Gurney O., Some Aspects of Hittite Religion, Oxford: Oxford University Press, 1977, 88 p.
234. Güterbock H., Die Elemente muwa und ziti in den hethitischen Hieroglyphen, Archiv Orientalni, XVIII/1, 1950, p. 208-238.
235. Güterbock H.G., The Deeds of Suppiluliuma as told by his Son Mursili II, JCS (Journal of Cuneiform Studies), 1956, N10, 2-4, Oriental Institute, University of Chicago, p. 41-68, 75-98, 107-130.
236. Jahukyan G., The Hayasa Language and its Relation to Indo-European Languages, Archiv Orientalni, 29/3, 1961, p. 398-405.
237. Jerejian A., The H-zero alteration in classical Armenian, Word, 1953, vol. 9, N2, p.
238. Haas O., Zur Vorgeschichte der Armenischen Sprache, Handes Amsorya, 1961, S. 563-612.
239. Haas V., Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna seine Herkunft und Wanderung, Orientalia, vol. 40, fasc 4, 1971, S. 410-430.
240. Haas V., Bemerkungen zu ^{GIS}ēja(n), AoF V, 1977, S. 269-270.
241. Haas V., Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands, XENIA, Das Reich Urartu, B. I, Konstanz, 1985, S. 21-30.
242. Haas V., Geschichte der hethitischen Religion, Leiden, 1994, 1031 p.
243. The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of Chicago, Edited by Hans G. Güterbock and H. Hoffner, vol. P, Chicago, Oriental Institute Press, 403 p.
244. Hoffner H (Jr) and Melchert C., A Grammar of the Hittite Language, Languages of the Ancient Near East, Eisenbrauns, 2008, 468p.
245. Hoffner H. (Jr.), Hittite Myths, Atlanta: Scholars Press, 1990, 92 p.

246. Hmayakyan H., The Hittite marnuwa, *AJNES*, vol. V, Issue 1, 2010, p. 127-132.
247. Houwink ten Cate P., The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period, Leiden: Brill, 1961, 241 p.
248. Houwink ten Cate Ph. H.J., The Records of the Early Hittite Empire (C. 1450-1380 BC.), Leiden, 1970, Publications de l'Institut historique et archeologique Nederlandais de Stamboul, 87 p.
249. Hübschmann H., Die Stellung der Armenischen in Kreise der indogermanischen Sprachen, Kuhn's, Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, 23, 1875, S.400-407.
250. Klengel H., Katahzipuri und der eja-Baum (Erwägungen zum Verständnis von KUB LVI, 17), *Studi di Storia e di Filologia Anatolica Dedicati a Giovanni Pulgiese Carratelli*, Firenze, 1988, S. 101-110.
251. Kloekhorst A., *Etymological Dictionary of Hittite Inherited Lexicon*, V 5, Leiden-Boston: 2008, Brill, 1162 p.
252. Kossian A., An Anatolian-Armenian Parallel, *AAL*, vol. 15, 1994, p.63-65.
253. Kossian A., A Note on Anatolian-Armenian Linguistic Contacts, *AAL*, vol. 19, 1998, p. 41-42.
254. Kosyan A., Arnuwandas I in the East, *Aramazd Armenian Journal of Near Eastern Studies*, v. I, 2006, p. 72-97.
255. Lambert W.G., *Ištar of Nineveh*, Iraq, vol. LXVI, 2004, p.34-39.
256. Laroche E., *Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris, 1947, p. 32-33;
257. Laroche E., *Recueil d'onomastique Hittite*, Paris, 1952, 153 p.
258. Laroche E., *Textes mythologiques hittites en transcription*, RHA, Paris, Éditions Klincksieck, 1965, t. 23, f. 77, p. 63-176.
259. Leick, A. *Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London, New York, 1991, p.
260. Manasseryan R., The Eagle Killing the Leopard (Towards an Interpretation of the scene on a medallion from Armenia), *AJNES*, vol. IV, issue 1, Yerevan, 2009, p. 93-97.
261. Mayrhofer M., *Die Arier im Vorderen Orient – Ein Mythos? mit einem bibliographischen Supplement*, Wien: Österreichische Akad.d.Wiss. Phil.-Hist. Klasse 1974, 93 p.
262. Martirosyan H., *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*, Leiden: Brill (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 8), 2009, 988 p.
263. Meillet A., *Position dialectale de l'arménien*, *Memoire de la Société de linguistique de Paris*, 1895.
264. Mellaart J., Anatolian Trade with Europe and Anatolian Geography and Culture Provinces in the Late Bronze Age, *AnSt XVIII*, 1968, p.187-202.

265. Mellaart J., Anatolia and the Indo-Europeans, JIES 9/1-2, 1981, p. 135-151.
266. Monte del F.G. und Tischler J., Die Orts- und Gewässernamen der hethischen Texte (RGTC 6), Wiesbaden: Dr.Ludwig Reichert Verlag, 1978, X + 596 p.
267. Otten H., Pirva der Gott auf dem Pferde, Jahrbuch für kleinasiatischen Forschungen, Band 2/3, 1951, p.62-74
268. Pedersen H., Lykisch und Hethitisch, København: Det Danske Videnskabernes Selskab Hist.-fil. Meddelelser XXX 4, 1945, 77 S.
269. Plutarch's Lives, vol. I-XI 1949-1959 (translated by B. Perrin) Cambridge-London: William Heinemann.
270. Pokorny J., Indogermanisches etymologisches WWörterbuch, Band I, Bern und München, 1959, Francke Verlag Bern, 348 S.
271. Puhvel J., Hittite Etymological Dictionary, vol. 3, Words beginning with H, Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers, 1991, 461p.
272. Puhvel J., Hittite Etymological Dictionary, vol. 4, Words beginning with K, Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers, 1997, 333 p.
273. Puhvel J., Reed and Arrow in Anatolia and beyond, AJNES, Vol. II, 2007, p. 85-87.
274. Reallexikon der Assyrologie und vorderasiatischen Archäologie, Bd.9, 3/4. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1999.
275. Singer I., Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millenium B.C., JIES 9/1-2, 1981, p. 119-134.
276. SchulerE.von, Hethitische Dienstanweisungen für hšhere Hof-und Staatsbeamte, Graz, 1957.
277. Schultheiss T., Hetitisch und Armenisch, Kuhns Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung KZ, 77, 1961, p. 219-234.
278. Taracha P., Religions of Second Millennium Anatolia, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, 228 p. + 20 Tables.
279. Tiratsyan N., Luwian Gods in Urartu?, AJNES, vol. III, issue 1, Yerevan, 2008, p. 79-86 .
280. Tischler J., Hethitisches Handwörterbuch, Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2001, 208 S.
281. Tremouille M-C., L'Iconographie de la deesse Ḫebat à la lumière des textes, SMEA XXXIV, 1994, p.87-105.
282. Van Gessel B., Onomasticon of the Hittite Pantheon, Leiden, New York, KšIn: Brill, 1998, 839 p.
283. Watkins C., "Hittite", The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages, Edited by Roger D. Woodard, Andrew V.V. Raymond Professor of the Classic Professor of Linguistics University of Buffalo (The State University of New York), Cambridge University Press, 2004, p. 551-575.

284. Watkins C, A Celtic Miscellany, Proceedings of the Tenth Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, May 21-23, 1998, Edited by Karlene Jones-bley, martin E.Huld, Angella Della Volpe, and Miriam Robbins Dexter, Journal of Indo-European Studies Monograph Series No. 32, Institute of the Study of Man, Washington D.C., 1999, p. 3-25.
285. Wegner I., Der name der Ša(w)uška, Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and Hurrians, Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, p. 117-119.
286. Weidner E., Politische Dokumente aus Kleinasien, Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923, 111 S.
287. Westenholz J.G, The Old Akkadian presence in Nineveh: Fact or fiction? Iraq, vol. LXVI, 2004, p. 7-18.
288. Van Windekens A.J., Quelquesconfrontations lexicales arméno-hittites, AAL, vol. 1, 1980, p 39-43.
289. Yakar J, Hittite Involvement in Western Anatolia, AnSt XXVI, 1976, p. 117-128.
290. Yakar J., Beyond the Eastern Borders of the Hittite Empire: an archaeological Assessment, Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp, Ankara, 1992, p. 507-516.

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԼՀԳ - Լրաբեր հասարակական գիտությունների (Երևան):

ՀԱԲ - Հր.Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. I-IV, Երևան, 1971-1979:

ՀԼՊ (Աճառյան) - Աճառյան Հր., Հայոց լեզվի պատմություն (ՀԼՊ), հ. I, Երևան, 1940:

ՀԼՊ (Զահուկյան) - Զահուկյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն, Նախագրային ժամանակաշրջան, 1987թ.:

ՄՄԱԵԺ - Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ (Երևան):

ՊԲՀ - Պատմա-բանասիրական հանդես (Երևան):

АВНУ - Дьяконов И., Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, 1951, N 2, 3, 4.

ВДИ - Вестник древней истории (Москва).

ИЛР, т. I - Капанцян Г., Историко-лингвистические работы: К начальной истории армян. Древняя Малая Азия, т. I, Ереван, 1957.

ИЛР, т. II - Капанцян Г., Историко-лингвистические работы, т. II, Ереван, 1975.

ИФЖ - Историко-филологический журнал (ՊԲՀ) (Ереван).

МНМ - Мифы народов мира (МНМ). (Энциклопедия. Под. ред. С.А. Токарева), Москва.

AAL - Annual of Armenian Linguistics (Cleveland)

AJNES - Aramazd Armenian Journal of Near Eastern Studies

AnSt - Anatolian Studies, Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara (London).

ArOr - Archiv Orientalní, (Praha).

CDH - Güterbock H.G., H.A. Hoffner, The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago

CTH - Laroche E., Catalogue des texts Hittites (Paris), 1971 (Premier Supplement), RHA, 1972, N30, p. 94-133.

HED - Puhvel J., Hittite Etymological Dictionary, vol. 3, Words beginning with H, Berlin - New York - Amsterdam, 1991.

JIES - Journal of Indo-European Studies (Hattiesburg/San Diego).

JNES - Journal of Near Eastern Studies (Chicago).

KBo - Keilschrifttexte aus Boghazköi (Leipzig-Berlin, 1916 sqq.).

KUB - Keilschriftturkunden aus Boghazköi (Berlin, 1921 sqq.).

MVAG – Mitteilungen de Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft (Berlin).

RIMA - The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, Volume 1, Toronto: University of Toronto Press,.

RHA – Revue Hittite et Asianique (Paris).

SMEA – Studi Micenei ed Egeo-Anatolici (Roma).

XENIA –Semestrale di antichità (Roma).

Համակարգչային էջադրումը՝ Վ. Պապյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ռուզաննա Միքայելյանի

Հրատ. պատվեր № 751
Ստորագրված է տպագրության 20.12.2016թ.
Չափսը՝ 60 x 84 1/16: 12.25 տպ. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 150 օրինակ

ՀԱՆ ՀԻՃՆԱՐԱՐ ԳԻՒՒ. ԳՐԱԴ.



FL0579517

№
A 104256



Հասմիկ Հմայակյան
ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության
ինստիտուտի ավագ
գիտաշխատող, պատմական
գիտությունների թեկնածու

Շապիկի ծնավորումը՝ Ռուզաննա Միքայելյանի