

ԻՐԱՆԱ-ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴԻՑԱՔԱՆԱԿԱՆ ԱՂԵՐՍՆԵՐԻ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

ԺՈՐՆՍ ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ

Վերջին տասնամյակներում Արտաշատից, Արմավիրից, Գառնիից հայտնաբերվել են 109 կապն արձանիկներ (99-ը գտնվել է Արտաշատից), որոնք ունեն պաշտամունքային ու կենցաղային բնույթ: Դրանցից հետաքրքիր են հեծյալի արձանիկները¹, որոնք պատկանում են մ. թ. I—II դդ. և թվով ամենաշատն են (29-ը, որից 28-ը գտնվել է Արտաշատում): Այդ արձանիկները պատկերում են մի դեպքում՝ բուռն շարժման, քառատրոփ վազքի վիճակում զրտնրվող, մյուս դեպքում՝ հանգիստ կանգնած, առջևի ձախ ոտը բարձրացրած ձիու վրա նստած հեծյալ (աղ. 1_{1,2}, 11_{1,3})²:

Հելլենիստական շրջանում Առաջավոր Ասիայում, իսկ հետագայում Միջին Ասիայում և հռոմեական կայսրության մեջ լայնորեն տարածված էր ձիու և հեծյալի պատկերը (զրամների վրա, տորևտիկայում, կորոպլաստիկայում): Իսկապես էր սրբազան ձիու, հերոսացած և անմահացած (աստվածազված) հեծյալի, արևի աստծու, նախնիների ու թագավորի պաշտամունքի հետ³: Արդյոք հեծյալի հիշյալ արձանիկները չեն մարմնավորում Միհրին:

Միհրը հնդիրանական ծագում ունի և ենթադրվում է, որ նրա պաշտամունքը հասնում է մինչև մ. թ. ա. V—III հազարամյակներ՝ հնդեվրոպական լեզվական ընդհանրությունների շրջան⁴: Միհրն սկզբնական շրջանում համայնքի և նրա ավանդույթների հասկացություն էր: Հետագայում այդ հասկացությունը դարգացավ, և նա դարձավ օրինականության, կարգ ու կանոնի և, վերջապես, իբրև այդպիսին՝ միջպետական պայմանագրերի հովանավոր, երաշխավոր⁵: Ավեստայում, Միհրին նվիրված հիմնում (Միթրա Յաշտ, մ. թ. ա. V դ.), նա պայմանագրերի աստված է⁶: Իբրև այդպիսին նա հիշատակվում է դեռևս խեթական թագավոր Սուպպիլուիլումայի և Միտանիի թագավոր Մասիվազայի միջև կնքված դաշնագրում (մ. թ. ա. II հազարամյակ), Միտանիի

¹ Ж. Д. Хачатрян, Об античной коропластике Армении («Вестник древней истории», 1979, № 3, с. 96—99, рис. 8, 9, 10).

² Նույն տեղում:

³ Б. Я. Стэвиский, Священный конь и божественный всадник на монетах Ирана и сопредельных стран. Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времен («III всесоюзная конференция. Тезисы докладов», М., 1979, с. 79).

⁴ Б. В. Горнунг, К вопросу об образовании индоевропейской языковой общности, М., 1964.

⁵ Г. А. Кошеленко, Ранние этапы культа Митры («Древний Восток и античный мир», М., 1972, с. 75).

⁶ М. Дрезден, Мифология древнего Ирана («Мифологии древнего мира», М., 1977, с. 350).

աստվածների շարքում⁷։ Հետաքրքիր է, որ ուրարտական արևի և արդարության աստված Շիվինի հատկանիշները նման են Միհրի հատկանիշներին։ Շիվինին սովորաբար պատկերվել է ծնկաշոք, արևի թևավոր սկավառակը պիտավերնում բռնած, իսկ նրա խորհրդանիշը ձին էր⁸։

Ուրարտական պետության անկումից հետո Հայաստանը սկզբնական շրջանում կախման մեջ էր մեղացիներից, իսկ այնուհետև գտնվում էր արեմենյանների տիրապետության տակ։ Մեղական աստված Միհրը հիշատակվում էր Աշուրբանիպուլի զրադարանում գտնված աստվածների ցուցակում⁹, իսկ արեմենյանների ժամանակ Միհրի պաշտամունքն այնքան էր խորացել ու տարածվել, որ Արտաքսերքսես I-ը (405—358 թթ. մ. թ. ա.) իր արձանագրություններում հովանավորություն է խնդրում (բացի Ահուրամազդայից) նաև Անահիտից ու Միհրից։ Այսինքն՝ Անահիտն ու Միհրն արդեն մտնում են արեմենյանների ղեցարանը զլխավորող եռյակի մեջ և հիշատակվում են Ահուրամազդայից հետո¹⁰։ Արեմենյանների օրոք տեղի էր ունենում տարբեր մշակույթների փոխազդեցություն ու միաձուլում, կրոնական հավատալիքների ու ծիսակատարությունների մերձեցում։ Պերսեպոլիսի հարթակների վրա եղած նվիրատվական արձանագրություններում արդեն Անահիտը նույնացվում է Արտամիսի և Աթենասի, Ապոլոնն ու Հելիոսը՝ Միհրի, Զևսը՝ Ահուրամազդայի հետ¹¹։

Արեմենյան թագավորները (հատկապես Քսերքսես I-ը) պետության միասնությունն ու հզորությունը ապահովելու համար, մի շարք ռեֆորմներ անցկացրեցին՝ այդ թվում նաև կրոնական բնույթի։ Պերսեպոլիսում թողած արձանագրության մեջ Քսերքսես I-ը գրում է, որ այնտեղ, որտեղ առաջ ղեկին (տեղական աստվածներին) էին պաշտում, ինքն ստիպեց պաշտել սրբերին, Ահուրամազդային և Արտային։ Հետաքրքիր է, որ նման բովանդակությամբ մի արձանագրություն էլ Քսերքսես I-ը թողել է Վանում¹² (մոտ մ. թ. ա. 480-ական թվականներ)։ Հենց արեմենյան շրջանում էլ սկսվում է հայկական մշակույթի «իրանիզացիան», որը շարունակվում է նաև պարթևական շրջանում¹³։ Հայկական պանթեոնի աստվածները, իրանի հզոր կուլտուր-բաղադրական ազդեցությամբ, համադրվեցին իրանականի հետ։ Նրանք ստացան նոր անուններ և ձևեր բերեցին, գուցե նաև, որոշ նոր հատկանիշներ։ Այդ երևույթն

⁷ „Keilschrifttexte aus Boghazköy“, I, 3, R. Տեքստի բովանդակությանը մեզ ծանոթացրել է խեթագետ Վ. Խաչատրյանը։

⁸ Б. Б. Плотровский, Ванское царство (Урарту), М., 1959, с. 226—227, рис. 70; Կ. Ա. Խաչատրյան, Էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմություն, Երևան, 1971, էջ 65, 72—73։

⁹ H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1939, S. 334.

¹⁰ E. Benveniste, Le terme mazdayasna, L. „Bulletin of the school of oriental (and African) Studies, 1970, vol. XXXIII, pt. I, 1970, p. 5—9; Р. Фрай, Наследие Ирана, М., 1972, с. 166; М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, Культура и экономика древнего Ирана, М., 1980, с. 312—313.

¹¹ Р. Фрай, նշվ. աշխ., էջ 162—163; М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, նշվ. աշխ., էջ 263։

¹² R. G. Kent, Old Persian. Grammar, Texts lexicon, New-Haven, 1953, p. 152—153; Հայ ժողովրդի պատմության համար խիստ կարևոր այս փաստը մինչև օրս գուրջ է մնացել ուսումնասիրողների տեսադաշտից։ Դրա վրա մեր ուշագրությունը հրավիրել է արևելագետ Զ. Կարազոյանը, որի համար մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում։

¹³ Р. Фрай, նշվ. աշխ., էջ 174։

այնքան ուժեղ է եղել, որ հին հայկական աստվածները մեզ են հասել, հիմնականում, իրանական անուններով: Սակայն հայկական աստվածները պահպանում էին իրենց տեղական առանձնահատկությունները, որով էպպես տարբերվում էին իրանականից՝ Արամազդը—Ահուրամազդայից, հայկական դիցարանի Անահիտը՝ իրանական դիցարանի Անահիտից, հայկական Միհրը՝ իրանական Միհրից¹⁴ և այլն:

Ստրաբոնը նշում է, որ մեղացիների սովորությունները մեծ մասամբ նույնն էին, ինչ որ հայերին¹⁵ նրանց երկրների նմանության պատճառով¹⁶, որ «...մեղացիներն ու հայերը կատարում են պարսիկների բոլոր սրբազան ծիսակատարությունները»¹⁶:

Միհրի պաշտամունքը Հայաստանում, ամենայն հավանականությամբ, հաստատվել է արեմենյան շրջանում: Աղաթանգեղոսը վկայում է, որ Միհրի տաճարը Հայաստանում գտնվում էր Բագայադհում (Բարձր Հայքի Դերջան գավառում), որը պաթևերեն¹⁷ նշանակում է «աստվածների գիւղ»¹⁸: Միհրը կարող էր համադրվել հայկական մեկ կամ մի քանի աստվածների հետ: Նա առաջին հերթին համադրվում էր Արեգակի՝ հայ ժողովրդի դիցարանի Արևի սուս.ծո հետ: Ըստ երևույթին, Արեգակի ղիսավոր տաճարներից մեկը եղել է Բագայադհում: Հայաստանում Միհրի անունն առաջին անգամ հիշատակվում է հելլենիստական շրջանում, Արմավիրի հունարեն արձանագրություններից մեկի մեջ (մ. թ. ա. II դ. սկիզբ), որպես մարդու անուն (անտրոպոնիմ): Ենթադրվում է նաև, որ այդ արձանագրություններից մեկ ուրիշում նշված քառաձի մարտակառքերը նվիրվել են Արևի աստծու տաճարին¹⁹: Ըստ Մ. Խորենացու, Արմավիրում էին գտնվում Արեգակի և Լուսնի տաճարները²⁰: Արևի աստված Միհրը նման մարտակառքով շրջում էր երկնակամարում: Միհրի հետ է կապվում Արտավազդ II-ի զրամենների վրա պատկերված քառաձի մարտակառքը²¹:

Արմավիր քաղաքը զբաղեցնում էր ուրարտական Արգիշտիխինիլի քաղաքի արևելյան հատվածը: Սարգուրի II-ի (764—745 թթ. մ. թ. ա.) թողած արձանագրություններից իմանում ենք, որ VIII դ. 60—50 թթ. այդ հատվածում կառուցվում են նոր թաղամասեր (սնոր քաղաք), հիմնադրվում է տաճարների համալիր (սսրբազան քաղաք) և վերակառուցվում է ամրոցը²²: Կարելի է ենթադրել, որ այդտեղ եղել են արևի՝ Շիվինիի և Լուսնի՝ Շելարդիի տաճարները: Սա շատ հնարավոր է, որովհետև բուն Ուրարտում առկա էր

¹⁴ «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. I, Երևան, 1971, էջ 902—905:

¹⁵ Страбон, География (пер. Стратановского), М., 1964, кн. XI, гл. XIII.

¹⁶ Նույն տեղում, գիրք XI, դ. XIV:

¹⁷ «Աղաթանգեղեայ Պատմութիւն Հայոց», Տփղիս, 1909, § 790:

¹⁸ Հ. Բ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, I, Երևան, 1971, էջ 373:

¹⁹ А. И. Болтунова, Греческие надписи Армавира («Известия» Арм. ФАИ, 1942, № 1—2, с. 72—73).

²⁰ Մոզիսիս Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, Տփղիս, 1913, էջ 117:

²¹ V. Langlois, Numismatique de l'Arménie dans l'antiquité, Paris, 1859, pl. III, 1; К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э.—IV в. н. э.), М.—Л., 1953, с. 93.

²² Б. Б. Пиотровский, Изв. арх., էջ 73; А. А. Мартиросян, Архитектинили. Археологические памятники Армении, 8, Ереван, 1974, с. 53.

դիցարանը գլխավորող եռյակի՝ հալղիի, Քեյլեբաի և Շիվիևիի պաշտամունքի երեք խոշոր կենտրոն-քաղաք՝ Մուսասիրը, Կումենուն և Տուշպան, Արարատյան դաշտում հայտնի են էրեբունին՝ իբրև հալղի պաշտամունքի կենտրոն, Քեյլեբաին՝ Քեյլեբաի պաշտամունքի կենտրոն, մնում է Շիվիևին, որի պաշտամունքի կենտրոնը պետք է, որ լինեի Արգիշտիխինիլին, որովհետև Արարատյան դաշտի ամենախոշոր կենտրոնները դրանք էին Սարգուրի II-ը չէր կարող ժողովրդական քաղաք կառուցել շարքային աստվածների համար։ Ուրարտական քաղաքի անկումից հետո այս բլրի վրա կանգը շարունակվում է, և Արմավիրը դառնում է Հայաստանի առաջին մայրաքաղաքը։ Հայտնի է, որ պաշտամունքային վայրերը մնայուն ու հաստատուն են։ Ահա թե ինչու պատահական լպետք է համարել, որ Օրվանդունիների մայրաքաղաք Արմավիրը սկզբից ևեթ ունեցել է շեշտված կրոնական բնույթ²³։ Այն եղել է տաճարային քաղաք, որի գլխավոր քուրմը²⁴ նաև քաղաքային համայնքի ղեկավարն էր, և այնտեղ էին գտնվում Արեգակի ու Լուսնի տաճարները։

Հելլենիստական շրջանում արևելքի երկրների աստվածները համադրվեցին հունականների հետ։ Հայկական և հունական դիցարանի աստվածների խառնվորտում այդ շրջանում շատ թույլ է արտահայտվում, այն բուն կերպով տեղի է ունեցել մ. թ. ա. I դ. սկսած՝ հետհելլենիստական շրջանում։ Հայկական աղբյուրները (Ագաթանգեղոս, Բուզանդ, Խորենացի) մեր աստվածների անունների հետ ավանդաբար օգտագործում են նաև հունականները։ Ըստ Ագաթանգեղոսի և Մ. Խորենացու, Միհրը համադրվել է Հեփեստոսի հետ, որի հատկանիշներից մեկը նույնպես կրակն էր։ Սակայն հայկական պանթեոնում ևս աստվածներն ունեին մի քանի ֆունկցիաներ, ըստ որում, դրանք հաճախ համընկնում էին իրար հետ, ուստի հայկական մի աստված կարող էր համադրվել հունական մի քանի աստվածների հետ կամ հակառակը։ Հատկանիշների այդպիսի ընդհանրություն գոյություն ուներ, օրինակ, Անահիտի և Աստղիկի միջև։ Աստղիկը սիրո և արգասավորության աստվածուհի էր, բայց նույն հատկանիշներն ուներ նաև Անահիտը։ Անահիտն, իր հերթին, ոչ միայն համադրվել է Արտեմիսի, այլև, որպես ռազմի և խաղաղության աստվածուհի՝ Աթենասի ու Նիկեի, իբրև Արտաշատի հովանավոր՝ Տյուխեի հետ և այլն։ Ըստ Խորենացու Արտաշեսը «յվլադայ առեալ պատկերս զԴիոսի, զԱրտեմիդեայ, զԱթենայ, զՀեփեստոս, զԱփրդիտեայ՝ տայ բերել ի Հայաստան»։ Այսինքն՝ նա Աստղիկի արձանը չի բերել, ուստի Հեփեստոսը կարող էր, իբրև կրակի և դարբնության աստված, համադրվել միայն կրակի աստծո ֆունկցիա ունեցող Միհրի հետ։ Սակայն արդյոք սրանից, ինչպես և ստորև բերվող նյութերից, բխում է, որ Միհրը չէր կարող Հայաստանում համադրվել նաև Ապոլոնի հետ։ Քննենք այդ խնդիրը։ Մ. Խորենացին ասում է, որ Արտաշեսը «եւ գտեալ յԱսիայ պղնձաձոյլ ոսկեզօծ պատկերս զԱրտեմիդեայ և զՀերակլեայ և զԱպոլոնի»՝ տայ բերել յաշխարհս մեր, զի կանգնեցնեն յԱրմաիր։ Զոր առեալ քրմա-

23 Ս. Մ. Կրկյաշարյան, Հին Հայաստանի և Փոքր Ասիայի քաղաքների պատմության զրվագներ, Երևան, 1970, էջ 128—130։

24 Հ. Հ. Մանանդյան, Արմավիրի հունարեն արձանագրությունները և որ լուսարանություն, Երևան, 1946, էջ 29։

25 Г. Х. Саркисян, Тигранакерт, М., 1960, с 40—41.

26 Մ. Խորենացի, էջ 123։

պետացն, որ էին յազգէն Վահունեաց՝ զԱպոգոսին և զԱրտեմիդայն կանգնեցին յԱրմավիր...»²⁷, որտեղ Վաղարշակը մեհյան էր կառուցել Արեգակին և Լուսինին նվիրված. «...մեհեան շինեալ յԱրմավիր՝ անդրիս հաստատէ արեգական և լուսնի և իւրոց նախնեացն»²⁸, Այստեղից իրավացիորեն եզրակացվել է, որ Ապոլոնը Հայաստանում ևս նույնացվել է արևի հետ: Այնուհետև, Երվանդը մայրաքաղաքն Արմավիրից Երվանդաշատ տեղափոխելիս կուռքերի համար կառուցում է առանձին քաղաք՝ Բագարանը. «...շինեաց քաղաք փորր ի վերայ գետոյն Ախուրենայ, և անուանեաց Բագարան, այս ինքն թէ ի նմա զբազնաց յօրինեալ է զկազմութիւն և փոխեաց անդր զամենայն զկուռսն որ յԱրմավիր: Եւ մեհեանս շինեալ՝ պեղբայր իւր զԵրուազ քրմապետ կացուցանէր»²⁹, Իսկ Արտաշատի հիմնադրման ժամանակ Արտաշեսը Բագարանից այստեղ է փոխադրում կուռքերին. «...կանգնէ ի նմա մեհեան, և փոխէ ի նա ի Բագարանէ պատկերն Արտեմիդեայ և զամենայն կուռս հայրենիս. բայց զԱպոլոնի պատկերն արտաքոյ քաղաքին կանգնէ հուպ ի ճանապարհն»³⁰,

Ազաթանգեղոսը³¹ վկայում է, որ քրիստոնեության տարածման ժամանակ Բագավորն իր զորքերով Վաղարշապատից գալիս է Արտաշատ՝ ավերելու Անահիտ դիցուհու Բագինը և այն ամենը, որ Երազմույն կոչված տեղեկում էր գտնվում: Նրանք ճանապարհին եղան քրմական գիտության դպիր, Որմիզդի գրչի՝ Դիվան կոչված, ճարտարապետության, ուսման, երազացույց, երազահան պաշտամունքի Տիր աստծու մեհյանում և սկսեցին այն քանդել, այրել, ավերել: Այստեղից էլ ենթադրվում է, որ դա Մ. Խորենացու նշած Ապոլոնի արձանն է, մանավանդ, որ Ազաթանգեղոսի հուներեն տեքստում ավելացված է, թև Ապոլոնի զոհարանը (մեհյանը) կոչվում էր Տրիտիս³² և Ապոլոնը նույնացվել է Տիրի հետ: Քանի որ Ապոլոնը հունաց աշխարհում վաղուց էր նույնացվել Հելիոսի (արև), Հերմեսի հետ, ուրեմն, Տիրն էլ է Արևի աստված, և եթե Ապոլոնի արձանը Արտեմիսի արձանի հետ ուղարկվել է Արմավիր, որտեղ Արևի և Լուսնի մեհյաններն էին, ուրեմն այնտեղ եղել են Անահիտի և Տիրի տաճարները: Սակայն հարց է ծագում, ինչու՞ Ապոլոնի մեհյանը, որ Արմավիրում և Բագարանում գտնվում էր քաղաքի ներսում, Արտաշատ տեղափոխելիս կանգնեցվեց քաղաքից դուրս, ճանապարհին: Չէ՞ որ Հերմեսն էր, սովորաբար, կանգնեցվում ճանապարհների վրա: Տվյալ դեպքում Ապոլոնը կանգնեցվել է ճանապարհին իբրև առևտրի հովանավոր³³ առևտրական նոր կենտրոն Արտաշատից դեպի հյուսիս տանող ճանապարհի վրա: Այնուհետև, Տիրն արդյոք որպես Արևի աստված է համարվել Ապոլոնի հետ: Այս ենթադրությունը, ըստ երևույթին, ենթակա է որոշ ճշգրտման: Որ Ապոլոնը Հայաստանում համադրվել է Տիր աստծու հետ, աներկբայորեն բխում է Ազաթանգեղոսի հու-

²⁷ Նույն տեղում, էջ 122:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 117:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 156:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 177:

³¹ Ազաթանգեղոս, § 778:

³² A. Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien („New herausgegeben von Paul de Lagarde“, Göttingen, 1887, S. 65, 22).

³³ Ф. Тер-Мартиросов, Фляги как торговая тара («Проблемы античной истории и культуры», II, Ереван, 1979, с. 414).

նարեն բնագրից: Բայց դա չի նշանակում, որ ա) Ապոլոնը Հայաստանում համադրվել ու նույնացվել է միայն ու միայն Տիրի հետ, ք) որ Արտաշատի մոտակայքում հիշատակվող մեհյանը Ապոլոն-Տիրին պատկանելով, Արմավիրում եղած մեհյանը նույնպես նրան է պատկանել: Տիրն սկզբնական շրջանում, ի տարբերություն Արամազդի, Անահիտի, Միհրի, Վահագնի, հավանաբար, եղել է երկրորդական աստվածություն: Նրա պաշտամունքն, ըստ երեւելիության, ուժեղացել է Արշակունիների օրոք, Տրդատ I-ի հայկական գահին տիրելուց հետո, երբ նա իր գահակալությունը սրբազործելու համար Տիր աստծուն նվիրված սրբավայր է հիմնում և հայկական ամսի 17-րդ օրը սահմանում է նրա ուխտի օր, որն այնուհետև կոչվում է «Ասուակ»³⁴: Տիրի Արևի աստված լինելու մասին ոչ մի վկայություն չունենք: Տիրը Տիշտրյան Ավետայում Սիրիուս մոլորակն է, որի ֆունկցիան է պայթարել Ապառազ դևի կողմից ուղարկվող երաշտի դեմ: Նրան ուղեկցում է բոլոր բարի կենդանիների պաշտպան ցլի ոգին³⁵: Տիրը նաև դպրության, գիտության, գրչության, ճարտասանության սիմվոլն է³⁶: Նույնիսկ խայտաբղետ էթնիկական կազմ ունեցող պարթևական պետության մեջ, որտեղ արևի պաշտամունքը շատ ուժեղ էր ու տարածված, հիշատակվում են արևի տարբեր աստվածներ, այդ թվում (հիմնականում) Միհրը, բայց Տիրի անունը չկա:

Այսպիսով, վերն ասվածից հետևում է, որ Տիրը հայկական պանթեոն է մտել կամ նրա պաշտամունքն ուժեղացել է Արշակունիների օրոք, նրա ավելի վաղ գոյության մասին ոչ մի տեղեկություն չունենք: Տիրը սկզբից եեթ, եղել է ուսման, ճարտարապետության, երազացույց, երազահան աստված և չի ունեցել Արևի աստծու ֆունկցիաներ: Բնականաբար, Տիրը կարող էր համադրվել Ապոլոնի հետ, ոչ իբրև արևի աստված, այլ միայն որպես արվեստի, ճարտասանության աստված, իսկ իբրև Արևի աստված Ապոլոնը կարող էր համադրվել Միհրի հետ, ինչպես արեմենյանների և պարթևների³⁷ մոտ կամ Հայաստանի հարևան Կոմագենում, որը շատ նման էր հայկական միջավայրին: Ենթադրվում է, որ Տիրի տաճարը (ինչպես վերը նշվեց, Տրդատ I-ը այն կառուցել էր իր գահակալությունը սրբազործելու համար) եղել է Դվին քաղաքի տեղում և կոչվել է «Դուին Ասաակ»³⁸: Հետևաբար, եթե Ապոլոնի և Տիրի տաճարները նույնն են, ուրեմն Արտաշեսը Ապոլոնի արձանը կանգնեցրել է Դվինում, «Երազմույն» կոչված տեղանքում: Սակայն դա քիչ հավանական է, որովհետև Դվինը մ. թ. ա. II դ. գտնվում էր առևտրական ճանապարհներից դուրս: Այնուհետև, դա այնպիսի մի փաստ է, որ դժվար թե մեր պատմիչները լուծության մատենին և շհիշատակին, մանավանդ՝ մայրաքաղաքը Արտաշատից Դվին տեղափոխելու կապակցությամբ, երբ Արշակունիների մայրաքաղաքը տեղափոխվում էր իրենց տոհմական սրբավայրը՝ Մ. հորենացին ասում է միայն, որ անտառներ տնկելուց հետո հոսսով Կոտակը մի բլրի վրա շինում է արևից

³⁴ «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. I, էջ 761:

³⁵ Е. Э. Бертельс, История персидско-таджикской литературы, М., 1960, с. 37; И. С. Брагинский, Из истории таджикской и персидской литературы, М., 1972, с. 71:

³⁶ Meli Moïa, Borhane Qate', vol. I, Teheran, 1963; «Մանգիրը Դեհնոգայի», Երևան, 1957 (պարսկերեն), «Յարհանգե Նաֆիսի», Թեհրան, հ. 2, 1931 (պարսկերեն):

³⁷ М. М. Дьяконов, Очерк истории древнего Ирана, М., 1961, с. 235:

³⁸ «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. I, էջ 761:

պատասպարված մի ապարանք, որտեղ փոխադրում է արքունիքը և տեղը պարսկերեն կոչվում է Դվին, որ նշանակում է բլուր³⁹, նույնը հաստատում են Փ. Բուզանդը և մյուս պատմիչները⁴⁰։ Այսինքն՝ ոչ ոք չի նշում Դվինի բլրի վրա կամ կենտրոնական թաղամասում բնակավայր կամ շինություն լինելու մասին։ Հնագիտական նյութերը նույնպես վկայում են, որ այստեղ մ. թ. ա. VIII դ. հետո կյանքը վերականգնվել է մ. թ. ա. II դ. առաջին կեսում, Արտաշատ մայրաքաղաքի հետ միասին, Արտաշեսի ժամանակ։ Ըստ երևույթին, սկզբընական շրջանում այն եղել է բլրի վրա պարփակված ոչ մեծ մի ամրոց, որը Տիրդան II-ի ժամանակ ընդարձակվել է դեպի միջնադարյան քաղաքի կենտրոնական թաղամասը, իսկ մ. թ. ա. I դ. երկրորդ կեսին կրկին ամփոփվել է միայն բլրի վրա և, ամենայն հավանականությամբ, ավերվել մ. թ. 59 թ. Կորբուլունի⁴¹ կողմից։ Հավանաբար Դվինը մտել է Արտաշատ մայրաքաղաքի պաշտպանական համակարգի մեջ, ուր կյանքը նորից վերականգնվել է միայն IV դ. սկզբին, Խոսրով Կոտակի ժամանակ։

Ա. Քալանթարյանն իրավացիորեն նշում է, որ Արշակունիների դահլիճ-ընդունարանը բլրի վրա կառուցված է ուղղակի մ. թ. I դ. կեսով վերջացող շերտի վրա, որը ծածկված է զանգվածային մոխրաշերտով։ Այնտեղ իսպառ բացակայում են մ. թ. I—III դ. պատկանող նյութերը։ Այդ նույնը կարելի է ասել նաև մ. թ. ա. V—III դ. հետո՝ մինչև մ. թ. ա. II դ. ընկած ժամանակահատվածի մասին, որին վերաբերող նյութերը նույնպես առհասարակ չեն հանդիպում։ Ուստի, խեցեղենը (մ. թ. ա. III—I դդ.)⁴², տորածե խարիսխները (հելլենիստական և մ. թ. առաջին դարերի)⁴³, տարաքանի բեկորը⁴⁴ և դամբարանները պատկանում են մ. թ. ա. II—մ. թ. I դդ. կեսերին և ոչ թե ավելի վաղ կամ ավելի ուշ ժամանակաշրջանին։

Հելլենիստական Դվինը, անշուշտ, ունեցել է նաև իր սրբավայր մեհյանը՝ կառուցված, հավանաբար, իր ժամանակին բնորոշ կրաքարից։ Ինքնադրվում է, որ Դվինի կաթողիկոսն նախապես եղել է հեթանոսական տաճար և աբսիդի կրաքարերի վրա նկատելի են եղել նախաքրիստոնեական բնույթի որմնաներկարների հետքեր։ Կ. Գ. Ղաֆադարյանն այն թվագրում է մ. թ. III դ., նշելով, թե վերջինս կառուցված էր կրաշաղախով, որն ավելի ուշ շրջանի շինարարա-

39 Մ. Խորենացի, էջ 265։ Դուին են կոչվել Հիրկանիայի արհեստական բլուրները, այդ տեղմիներ հավանաբար Հայաստան է անցել Արշակունիների օրոք։ Դուին կամ բլուր զուգահեռաբար կարող էին կոչվել ոչ միայն Դվին քաղաքի բլուրը, այլև Հայաստանի արհեստական շատ ուրիշ բլուրներ։

40 «Փաստասի Բիւզանդացոյ պատմութիւն Հայոց», Վենետիկ, 1832, էջ 18։ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքի հիմնադրման ժամանակի և միջնաբերդի հեթանոսական մեհյանի մասին («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1966, № 2, էջ 41—45)։

41 Ա. Ա. Քալանթարյան, Դվինի նյութական մշակույթը IV—VIII դդ. («Հայաստանի նահապետական հուշարձանները», 5, Երևան, 1970, էջ 10, ծան. 1)։

42 Գալանե Քոչարյան, Դվինի հելլենիստական դարաշրջանի խեցեղենը (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1974, № 5, էջ 82—97)։

43 Քոչարյան, Դվինի անտիկ դարաշրջանում («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, № 2, էջ 272—277)։

44 Գալանե Քոչարյան, Դվինից հայտնաբերված արտադրական նշանակությամբ սալ (ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1978, № 2, էջ 95—98)։

յան տեխնիկային է բնորոշ⁴⁵ և ոչ թե հելլենիստական կամ մ. թ. I—II դդ. տեխնիկային: Ս. Երեմյանը վերոհիշյալ ենթադրյալ մեհյանը թվագրում է մ. թ. I դ.⁴⁶ ըստ երևույթին, կարծելով, թե այն Ագաթանգեղոսի հիշատակած Տիրի տաճարն է: Սակայն եռանալ բազիլիկայի բարերն իրենց վրա հիթանոսական տաճարի բարերն լինելու ոչ մի հետք չունեն. նախ՝ այդ բարերը չէին կարող հեթանոսական տաճարից վերցվել և նույնությամբ (առանց մշակելու) շարվել իբրև արսիդի բարեր, երկրորդ՝ որմնակարները (որոնք դեթե անշմարելի են), վաղ բրիստոնեական են: Բազիլիկան, հուլանաբար, կառուցվել է մ. թ. IV դ., իսկ արսիդը ավելացվել է հետագայում: Համենայն դեպս, կենտրոնական թաղամասի եռանալ բազիլիկան ոչ մի կապ չունի Ագաթանգեղոսի հիշատակած Տիրին նվիրված տաճարի հետ: Եվ ընդհանրապես այդ թաղամասում (եկեղեցու տեղում և շրջակայքում) դժվար թե հեթանոսական տաճար եղած լինի, որովհետև այնտեղ մ. թ. I դ. երկրորդ կեսի կայսրային թաղումներ են հայտնաբերվել: Ամենայն հավանականությամբ, հելլենիստական շրջանի տաճար եղել է բլրի վրա: Ուստի, մ. թ. IX դ. շերտից գտնված բազալտե ծածկի⁴⁷ սալի բեկորը չի կարող կապվել կենտրոնական թաղամասի վերոհիշյալ ենթադրվող տաճարի հետ: Եթե նույնիսկ բազիլիկան եղած լիներ հեթանոսական տաճար, միևնույնն է այն բազալտե սալերով չէին ծածկի: Կարելի է պնդել, որ բազալտե տաճար ընդհանրապես չի եղել Դվինում, քանի որ առ այսօր չի հայտնաբերվել նման կառույցի և ոչ մի հետք: Այնինչ, հայտնի խարխախները և հին համարվող շինությունների մնացորդները կրաբարից են (բացառությամբ օձաբարե խարսխից): Վերջապես, գառնիատիպ սրբատաշ գեղեցիկ տաճարի նման մոնումենտալ շենքի բարերը չէին կարող չօգտագործվել վաղ բրիստոնեական շրջանի պաշտամունքային կամ պալատական-բաղաբացիական շենքերի կառուցման ժամանակ: Ուստի, ծածկի սալի մասը Գառնիից կարող էր տարվել միջին դարերում՝ տաճարի կառուցման ժամանակ մնացած սալերից. կամ էլ՝ ծածկի վերանորոգման ժամանակ ավելացածներից:

Դվինում կառուցված հեթանոսական տաճարի⁴⁸ հետ չի կարող առնչվել նաև Միհրին նվիրված զոհասեղանը, որը կապվում է հռոմեական զորքերի հետ (վերջիններս ամենուրեք իրենց հետ տանում էին այդպիսի շարժական զոհասեղաններ): Այն կարող էին պատրաստել Գառնիում եղած հռոմեական կայազորի զինվորները (եթե Գառնիի բազալտից է) կամ նրանց պատվերով տեղացի վարպետները: Զոհասեղանը, հավանաբար, պատկանում է մ. թ. II դ. երկրորդ կեսին, որովհետև, ինչպես վերը նշվեց, այդ շրջանից է արևմտյան

45 4. Դ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, 1952, էջ 88.
 51. 92, 94, նույնի՝ Դվին քաղաքի հիմնադրման ժամանակի և միջնաբերդի հեթանոսական մեհյանի մասին, էջ 45—48:

46 Ուշալ ժողովրդի պատմություն, Գ. I, էջ 761:

47 Կայան և Քոչարյան, Ծածկի քարե սալ Դվինից (ՆՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր», 1974, № 11, էջ 102—105):

48 Կ. Քոչարյան, Անտիկ դարաշրջանի զոհասեղան Դվինից («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1977, № 2, էջ 280—286): Զոհասեղանի՝ Դվին քաղաքի տարածքից հայտնաբերվելու քիչ է հավանական: Ս. թ. առաջին դարերի Դվինը չէր կարող ունենալ միջնադարյան մայրաքաղաք Դվինի տարածքը: Ուստի և զոհասեղանը անտիկ Դվինի հետ օչ մի կապ չունի: Ըստ երևույթին, այն Դվինի թանգարան է տարվել նետազայում, Արտաշատ մայրաքաղաքի յուսիսային արվարձաններից:

աշխարհում Միհրի պաշտամունքը լայն տարածում ստանում, Հետևաբար, զոհասեղանը ոչ մի կապ չի կարող ունենալ ինչպես Դվինում միթրայական սրբափառ լինելու, այնպես էլ Հայաստանում Միհրի պաշտամունքի⁴⁹ հետ:

Այսպիսով, ըստ վերը շարադրվածի, Դվինում Ապոլոնի արձան չի կանգնեցվել և Տիրի տաճար չի կառուցվել: Հետևաբար, Նրադմույն կոչված տեղերը Դվինում չեն: Ինչպես նշեցինք, հայկական և հունական աստվածները կարող էին համադրվել ու նույնացվել միմյանց հետ ամենատարբեր դուգակցումներով, նայած թե ո՞ր աստծու ո՞ր ֆունկցիաներն էին տվյալ դեպքում դառնում ուշադրության առարկա: Ուրեմն, եղել է ոչ թե Ապոլոն—Արև (Հելիոս)—Տիր, այլ Ապոլոն—Արև (Հելիոս)—Միհր. նույնը, ինչ որ Նեմրուդ լեռան վրա է, ուստի և հայկական տարրերակի մասին խոսք լինել չի կարող⁵⁰: Արմավիրի Ռ. 4 արձանագրության մեջ հիշատակված Միթրաս անունը համադրվել է Գառնիի արձանագրության Հելիոս—Արև անվան հետ: Այս արձանագրության մեջ բրմապետ-թագավորը կոչվում էր Միթրաս, այսինքն՝ արևի աստվածության անունով, իսկ Գառնիի արձանագրության մեջ Տրդասուր, որը միաժամանակ բուրմ էր, իրեն անվանում է Հելիոս⁵¹: Ուրեմն, եթե Ազաթանգեղոսի հիշատակած Արտաշատի մոտակայքի մենյանը նվիրված է եղել Ապոլոն—Տիրին (ի դեպ՝ Արեգակի մասին Ազաթանգեղոսի մոտ խոսք չկա), ապա Ս. Խորենացու՝ Արմավիրում հիշատակած մենյանը նվիրված է եղել Արեգակ—Ապոլոն—Միհրին⁵² և Լուսին—Արտեմիս—Անահիտին: Եթե Անահիտ աստվածուհին Հայաստան աշխարհի հովանավորուհին էր, ապա Միհրը Արտաշեսյան⁵³ հարստության թագավորների հովանավորն էր: Շատ հնարավոր է, որ Արտաշեսյանները այն ժառանգած լինեին Երվանդունիներից, որոնք պետք է հետևած լինեին Աբեմենյան թագավորներին և ընդունեին նրանց դիցարանի ղլխավոր երեք աստվածներին: Միհրը նաև Արշակունի թագավորների հովանավոր աստվածն էր, որին երկրպագում էին նրանք: Ըստ Դիոն Կասիոսի, Տրդատը Հռոմում ներոնին դիմում է այսպես. «եկել եմ ես դեպի քեզ, իմ աստծուն, երկրպագելու քեզ, ինչպես Միթրային...»⁵⁴:

Միհրի պաշտամունքն ավելի տարածվեց հելլենիստական շրջանում հատկապես մ. թ. առաջին դարերում, երբ նա ձեռք բերեց մի շարք նոր ֆունկցիաներ: Միհրը կապված էր լույսի, երկնքի, արևի⁵⁵ հետ, ուստի նա ամեն ինչի ստեղծողն ու արարիչն էր: Թագմի աստվածների մեջ Միհրն ամենավեհն էր, ուստի նրա պաշտամունքը դարձավ հռոմեական բանակի հատուկ կրոն⁵⁶: Նրա պաշտամունքը տարածվեց Միջին Ասիայից, Հյուսիսային Հնդկաստանից մինչև

49 Նույն տեղում, էջ 285—286:

50 Գ. Խ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, էջ 43:

51 Ս. Մ. Կրկյաշարյան, նշվ. աշխ., էջ 139, 147:

52 Նույն տեղում, էջ 147:

53 К. В. Тревер, նշվ. աշխ., էջ 130:

54 Դիոն Կասիոս, գիրք 63, գլ. 52 (Թարգմ. Ս. Մ. Կրկյաշարյանի), Երևան, 1976:

55 H. Oldenberg, La religion du veda, Paris, 1903, p. 158:

56 Л. Робертсон, Первоначальное христианство, «Атеист», 1930, с. 67:

և Խալանտյան օվկիանոս⁵⁷։ Այդ է պատճառը, որ Միհրի պաշտամունքը մեծ հետաքրքրություն է առաջացրել գիտնականների մոտ։

Միհրի պաշտամունքը Հայաստանում ևս լայն տարածում է ստանում մ. թ. առաջին դարերում։ Թեև, ըստ առաջավորասիական կրոնների փայլուն գիտակ Յ. Կյումոնի⁵⁸, Միհրը ամենամեծ մասսայականությունը վայելում էր Կապադոկիայում, սակայն ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Միհրը պակաս մասսայականություն չի ունեցել նաև Հայաստանում⁵⁹։ Անտիկ հեղինակներ Դիոդորը, Ստրաբոնը, Դիոն Կասիոսը, Պլինիոս Ավագը և Պլուտարքոսը, որոնք այս կամ այն առիթով խոսել են հայերի հավատալիքների մասին, հիմնականում նշում են Արամազդին, Անահիտին ու Միհրին։ Փ. Բուլանդը, Եղիշեն, Ղ. Փարպեցին, Եզնիկը և հատկապես Ագաթանգեղոսը մեծ մասամբ հիշատակում են Անահիտին, այնուհետև՝ Արամազդին ու Միհրին⁶⁰։ Միհրը հայկական դիցարանի ղլխավոր աստված Արամազդի որդին էր, համայն հայոց հովանավոր, կեցուցիչ ու սնուցիչ աստվածուհի Անահիտի եղբայրը։ Միհրի պաշտամունքը խոր արմատներ է թողել հայ իրականության մեջ⁶¹, հայկական ամիսներից մեկը (պարսկականի նման) Միհրի անունով կոչվում էր Մեհհեկան կամ Մեհհեկին, որը համապատասխանում է փետրվարին⁶²։ Նրա անունով է կոչվել յուրաքանչյուր ամսվա ութերորդ օրը⁶³։ Միհրի տոնակատարության հետ կապված Տերրեղառաջի արարողությունը մինչև օրս գոյատևում է, իսկ մեհյան բառը, որը նշանակում է «հեթանոսական տաճար», ենթադրվում է, որ կապված է Միհրի անվան հետ⁶⁴։

Միհրի պաշտամունքն ու առասպելը արտացոլվել են նաև հայկական ժողովրդական էպոսի մեջ, ուր Մհերը Միհրն է⁶⁵։ Մեծ ու Փոքր մհերներն սկզբնապես եղել են մի կերպար և հետագայում են երկփեղկվել⁶⁶։ էպոսում լուսիս՝ Լհեր-Միհրի կոիվն է խավարի, զազանների, վիշապների ու դևերի դեմ. աշխարհի փրկության և արդարության համար։ Առյուծ Մհերը՝ Առյուծ արեն է։ Լհերը նույնպես ժայռածին Միհրի նման փակվում է վիթխարի քարածայրի.

57 Г. А. Кошеленко, *նշվ. աշխ.*, էջ 75։

58 Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig, 1911, *տե՛ս* բարտեզը։

59 Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Միթրա Միհրը Սասնա ծռերի մեջ (եզրական-քանասիրական հետախուզումներ), գիրք Ա, Երևան, 1948), Ավդալբեգյան, Միհրը հայոց մեջ («Հայագիտական հետազոտություններ», Երևան, 1969), Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908, Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական վեպը (կուլտուր-պատմական ակնարկ), Սասնա ծռեր, Երևան, 1977։

60 Այդ մասին տե՛ս К. В. Тревер, *նշվ. աշխ.*, էջ 74։

61 Թ. Ավդալբեգյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 13—29։

62 Հ. Լ. Աճառյան, Անտանք հայկական ամսոց («Բաղմաշխոյ», 1897, էջ 394), և ուրիշ՝ Հայերեն արմատական բառարան, 3, Երևան, 1977, էջ 296—297։

63 Ղ. Սյուրշան, Հին հավատք Հայոց, Վենետիկ, 1595, էջ 143։

64 Н. О. Эмин, Исследования и статьи, М., 1896, с. 53; Г. К. Капанцяна, Хеттские боги у армян, Ереван, 1940, с. 60։

65 Թ. Ավդալբեգյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 43, Ս. Հարությունյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 636—640, II. А. Орбели, Давид Сасунский—народный эпос, М.—Л., 1939, с. XX, XXIII, XXIV։

66 Մ. Աբեղյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 170; Կ. Մելիք-Օհանջանյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 269 և հետ։

Ազոավի քարի մեջ: Նրան այնտեղ է առաջնորդում ագռավը, որը սրբազան թռչուն էր և Միհրի ատրիբուտներից մեկը:

Հայկական քրիստոնեական շարականները՝ արեգակի, արդարության և լույսի փառաբանման վերաբերյալ, հավանաբար, կապված են Միհրի հետ և արտացոլում են նրա պաշտամունքը⁶⁷ Հայաստանում: Արևի, հետևաբար և Միհրի, պաշտամունքի ատրիբուտները՝ առյուծը, ցուլը, զանազան թռչուններ, ձին, ինչպես նաև Միհրը աստված-մարտիկի⁶⁸, մարտիկ մարտակառքի⁶⁹ տեսքով հանդիպում են դեռևս մ. թ. ա. III—I հազարամյակի ժայռապատկերներում, բրոնզե դոտիկների վրա և նյութական մշակույթի այլ հուշարձաններում⁷⁰, ժայռապատկերներում Արևի աստվածը հաճախ հանդես է գալիս անիվի, ձիու և կիսալուսնի հետ:

Ձին հին աշխարհում հայտնի էր իբրև սրբազան, Արևի սուստուն նվիրված կենդանի: Բուրբ հնդեվրոպական ժողովուրդներն արևը պատկերում էին ձիու, մարտակառքի կամ անիվի միջոցով: Ռիգվեդայում, Ավեստայում, հունական պոեզիայում արևը կոչվում էր արագածի, իսկ նրա ճառագայթներն համեմատվում էին ձիու ծածանվող բաշի հետ⁷¹: Ձիու զոհաբերության արարողությունը համընդհանուր հնդեվրոպական ծիսակատարություն էր, որտեղ ձին հանդես էր գալիս իբրև ժամաշխարհային կենդանի՝ համաշխարհային ծառի նման⁷²: Ձիու ծիսական թաղումը Առաջավոր Ասիայում կապվում է հնդեվրոպացիների հետ. դա ընդունված էր խեթերի, իրանցիների և փոքրասիական հնդեվրոպական ցեղախմբերի մոտ: Հայկական բարձրավանդակում ձիաբուծության հետ ծանոթացել են մ. թ. ա. IV—III հազարամյակում⁷³, իսկ մ. թ. ա. III հազարամյակում ձիաբուծությունն այնքան է զարգացել, որ ձի է արտահանվել մի շարք հարևան երկրներ⁷⁴: Սակայն ձիու պաշտամունքը հանդես է գալիս մ. թ. ա. II հազարամյակի վերջում և I հազարամյակի սկզբում⁷⁵: Ձիա-

⁶⁷ Հիշենք օրինակ ներսես Շնորհալու (1098—1173) «Առաւոտ լուսոյ»-ը («Ձին և միջնադարյան բանաստեղծության քրիստոմատիա», Երևան, 1979, էջ 86):

⁶⁸ G. Dumézil, Mitra-Varuna. Essai sur, deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté. Paris, 1948, pp. 137—139.

⁶⁹ В. С. Миллер, Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. 1, М., 1876, с. 75.

⁷⁰ «Հայ ժողովրդի պատմություն», տ. I, էջ 257, 269, 2. Ռ. Իսրայելյան, Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Երևան, 1973, էջ 35—62, 2. Ա. Մարտիրոսյան, Գիտությունն սկսվում է նախնադարում, Երևան, 1978, էջ 37, 38, 42—50, 126—139.

⁷¹ В. В. Иванов, Использование этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древнеиндоевропейских языках («Этимология», М., 1969, с. 54).

⁷² В. В. Иванов, Лошади и колесницы у древних индоевропейских племен, («Народы Азии и Африки», М., 1968, № 2, с. 239).

⁷³ Ս. Ա. Եսայան, Ձին Ուրարտուի ռազմական զործում (ՀՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հաս. գիտ.), 1962, № 4, էջ 77—79):

⁷⁴ Б. Б. Пиотровский, Н. Д. Флитнер, История техники древнего Двуречья («Очерки по истории техники Древнего Востока», М.—Л., 1940, с. 38); Б. Б. Пиотровский, История и культура Урарту, Ереван, 1944, с. 206—211.

⁷⁵ Е. Е. Кузьмина, Распространение коневодства и культура коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов старого света («Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура)», М., 1977, с. 34—35).

բուժությունը դարպացած էր և մեծ դեր էր խաղում տնտեսության, պաշտամունքի և ուղմական գործում նաև ուրարտական և հետուրարտական շրջաններում: Ստրաբոնը վկայում է, որ արևմենյանների տիրապետության շրջանում Արմենիայի սատրապը պարսից արքային ուղարկում էր տարեկան 20000 մրտրով՝ միհրական տոների համար⁷⁶: Քսենոփոնը⁷⁷ իր ավար վերցրած ծեր ձին նվիրում է զեղչավագին, որպեսզի նա զոհաբերի Հելիոսին: Ձիերի զոհաբերությունը սովորաբար կատարում էին թագավորները կամ բարձրաստիճանի մարդիկ⁷⁸:

Միհրի հետ են կապվում Տիգրան III-ի (մ. թ. ա. 20—8 թթ.) դրամների վրայի տառերի ոտքը բարձրացրած ձին⁷⁹, Տիգրան IV-ի և էրատոյի դրամների վրա պատկերված ձիերը⁸⁰, Արևի պաշտամունքի, համանաբար, Միհրի հետ են կապվում Փոքր Ասիայում, Անդրկովկասում և հատկապես Հայաստանում լայնորեն տարածված բազմանիստ կնիքների վրայի՝ ձիու մեջքին և գլխին դեմ-դիմաց կանգնած թռչուններով պատկերները⁸¹ (մ. թ. ա. II—I դդ.): Միհրի հետ են կապվում նաև Վրաստանում հայտնաբերված, հատակին ձիու պատկերով արծաթյա թասերը⁸², հունաբուդայական վերջին թագավոր Հելիոկլեսի դրամների ընդօրինակությունների վրայի՝ առջևի ոտքը բարձրացրած ձին, պարթևական թագավորներ Միհրդատ I-ի և Գոթարզի՝ էկբատանում հատված դրամների վրա պատկերված ձիերը⁸³ և այլն⁸⁴:

Հինարևելյան պաշտամունքային պատկերների մեջ հաճախ են հանդիպում կենաց ծառի մոտ կանգնած, առջևի ոտքը բարձրացրած սրբազան կենդանիներ, կոմպոզիցիա, որը սիմվոլիկ է և ունի պաշտամունքային նշանակություն: Այս առումով՝ հետաքրքրական են ձիու առջևի ոտքը բարձրացրած հեծյալի արձանիկները: Այդպիսի կավե արձանիկներ հայտնի են Կիպրոսից՝ ու

76 Страбон, кн. XI, XIV.

77 Քսենոփոն, Անաբասիս (Թարգմ. Ո. Կրկյաշարյան), Կրեան, 1970, էջ 98 և ծան. 26:

78 Е. Е. Кузьмина, Եզդ. աշխ., էջ 41:

79 Ջ. Պոուկյան, Արտաշեսյան հարստության դրամները, Վիեննա, 1969, տախտ. 5, նկ. 291, տախտ. 4, նկ. 30; Z. Bedoukian, A classification of the coins of the Artaxiad dynasty of Armenia, The American Numismatic society, Museum Notes 14 (1968), New York, p. 64, pl. XI 3.

80 P. Z. Bedoukian, Coinage of the later Artaxiads, The American Numismatic society Museum Notes 17 (1971), New York, p. 138, fig. 3.

81 М. Н. Топджипанидзе, Геммы Гос. музея Грузии, III, Тбилиси, 1961, табл. VII, № 48, Լույսի, Ուբերիյսկիե կոպի с малоазийских гемм позднеакхеменидского времени («Вестник отделения общественных наук АН СССР», № 6, 1963, табл. 1, № 56): Ժ. Գ. Խաչատրյան, Հայաստանում հայտնաբերված բազմանիստ կնիքները («Պատմա-բանասիրական հանդես», 1965, № 1, էջ 375—376, նկ. 4, 5):

82 Г. А. Томтатидзе, Некрополь II века н. э. в Клевети, Тбилиси, 1957, с. 193; К. Мачабели, Подписантичная торевтика Грузии (по материалам торевтики первых веков нашей эры), Тбилиси, 1976, с. 84, ссылка 196.

83 D. Sellwood, An Introduction to the coinage of Parthia, London, 1971, № 8.2, 24 25, 30/23.

84 G. Lippold, Die Sculpturen des Vatikanischen Museums, Bd. III, 2, Berlin, 1956, Taf. 32, 109, 47, 621.

85 J. H. Young and S. H. Young, Terracotta figurines from Kourion in Cyprus, Philadelphia, 1955, pp. 116—167, pl. 53—54.

Միրիայից⁸⁶ (պարթևական) և թվագրվում են մ. թ. ա. I—մ. թ. I դարերով: Հայկական ժողովրդական էպոսում բոլոր հերոսները, ինչպես նաև Միհր—Մհերը հանդես են գալիս հրեղեն ձևով:

Առջևի ոտքը բարձրացրած ձիու վրա նստած հեծյալի պատկերներ կան վրաստանում⁸⁷ (Ուրբեխի) հայտնաբերված փոքրասիական համարվող կրեմլների (մ. թ. I—II դդ.), Բուլղարիայում⁸⁸ հայտնաբերված արծաթյա թասի (մ. թ. ա. II—I դդ.), Նիսայում հայտնաբերված պարթևական կնքադրոշմների (որն համարվում է թագավորի պատկերը)⁸⁹, Ֆրահատակի և Գոթարդի (մ. թ. ա. I դ. վերջ—մ. թ. I դ.) դրամների վրա⁹⁰ և այլուր:

Պալմիրայի կրոնական ռելիեֆների մեջ, զոհաբերության տեսարանում, զոհասեղանի առջև կանգնած են երկու հեծյալ, որոնց ձիերի առջևի ոտքերը բարձրացրած են: Այս կոմպոզիցիան հանդիպում է ինչպես կենաց ծառի, զոհասեղանի հետ, այնպես էլ առանձին⁹¹: Այսինքն՝ այդ դիրքով կանգնած սրբապան կենդանիները և հեծյալներն ունեն պաշտամունքային նշանակություն: Այսպիսով, հեծյալի կազմ արձանիկներն, ամենայն հավանականությամբ, մարմնավորում են Միհրին: Հեծյալի շքեղ հանդերձանքը, պատկերման ձևը, սլացիկ դիրքը, ձիու հարուստ սարքը, խոսում են նրա աստվածային ծագում ունենալու մասին: Այդ են վկայում նաև հեծյալի տարազի նմանությունը Կոմագենեի նեմրուդ լեռան բարձրաքանդակների՝ Անտիոքոս I-ի, Միհրի⁹² (նկ. 1) և Նիմֆայոսի Արսամեայի⁹³ Միհրի արձանի հագուստներին: Այդ արձանիկները քանդակված են հելլենիստական ոճով, բայց առանձնապես նրանց հագուստների վրա զգալի է տեղական, արևելյան ոճի ազդեցությունը, իսկ Հայաստանն ու Կոմագենեն անմիջական հարևաններ էին և զարգացել են պատմամշակութային ընդհանուր ոլորտում: Ինչ վերաբերում է հեծյալի սրագագաթ գլխարկին, ապա այն նման չէ հայ թագավորների, համեմայն դեպս, Արտաշեսյանների թագին, իսկ Արշակունիները, հավանաբար, կրել են Արտա-

⁸⁶ P. J. Riss, A Horseman figurine from Syria, Acta archaeologica, vol. 13, asc. 1—3, Kobenhavn, 1942, p. 198—203, fig. 1.

⁸⁷ К. А. Джавахишвили, Памятники глиптики городища Урбиси, ГИИ, 1972, №№ 131—135.

⁸⁸ А. Милчев, Новооткрыто сребърно тракийско съкровище от с. Якимово III. Михайловградско («Археология», 1973, № 1, с. 1—3, рис. 3а, б); Т. Герасимов, Златна апликация с изображение на тракийския богконник («Известия на Археологическия институт», XV, 1946, с. 186); К. В. Тревер, Памятники греко-бактрийского искусства, М.—Л., 1941, с. 87—90, рис. 23—24.

⁸⁹ М. Е. Массон, Г. А. Пугаченкова, Оттиски парфянских печатей из Нисы («Вестник древней истории», 1954, № 4, с. 166, рис. 47).

⁹⁰ J. de Morgan, Manuel de numismatique orientale, I, Paris, 1923—1936, p. 143, fig. 143, 58.

⁹¹ R. Ghirshman, Iran Parthes et Sasanides, Paris, 1962, p. 75, fig. 86; G. Alföldy, Das römische Pannonien («Das Altertum», B. 9, Heft 3, Berlin, 1963, S. 153, fig.); D. Schlumberger, L'orient hellénisé. L'Art Grec et ses héritiers dans l'Asie non Méditerranéenne, Paris, 1970, fig. 32; К. Мачабели, Զգ. աշխ., էջ 84—85.

⁹² K. Humann und O. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Berlin, 1890, B. II, S. 55.

⁹³ F. K. Dörner und the Goell, Arsameia am Nymphaios, Berlin, 1963, Abb. 28.

չեսյանների նման թագ, բայց ոչ առաջինը, ոչ էլ երկրորդը սրագագաթ չէին: Մինչդեռ Միհրը ալդպիսի փոյուզիական զիսարկով հաճախ է պատկերվել, ինչպես, օրինակ, Նեմրուդ լեռան վրա և Իրանում⁹⁴, Հուլյն երգիծարան Լուկիանոսը⁹⁵ (մ. թ. I դ.) խոսելով օտար աստվածների Օլիմպիոս մոտեցու մասին, նշում է նաև Միհրին՝ «պարսկական հագուստով և զիսարկով», այսինքն՝ ինչպես պատկերված է Նեմրուդ լեռան վրա: Հռոմեական կայսրության սրեմտյան մասում եղած Միհրի պատկերները փոյուզիական տարազով են: Հետաքրքիր է, որ Հայաստանում գտնված հեծյալի կավե արձանիկների մի մասը պատկերված է պարսկական տարազով (աղ. II₂₃), իսկ մյուսը՝ փոյուզիական (աղ. I_{1,2}, II₁): Սա խոսում է մեր ենթադրության օգտին և մեկ անգամ ևս վկայում, որ մեր հեծյալի կավե արձանիկները պատկերում են Միհրին: Վերջինս հեծյալ է պատկերված նաև Համայում⁹⁶, Դուրա-էվրոպոսի Միթրեոնում⁹⁷, Տրապիզոնում հատված գրամների վրա⁹⁸ և այլուր⁹⁹:

Միհրի պաշտամունքի զարգացումը (քանի որ այն համադրվել է մի շարք, ալդ թվում նաև տեղական, աստվածների հետ) տարբեր երկրներում ընթացել է տարբեր ձևերով և, իր ընդհանրություններով հանդերձ, ունեցել է տեղական առանձնահատկություններ: Տարբերվել են ոչ միայն միհրական տոնախմբությունները, այլև պատկերման ձևերը: Միհրը պատկերվել է խավարը մարմնավորող եղանակով՝ դաշտնահարելիս, իբրև հեծյալ՝ իր արբանյակների հետ կամ առանձին՝ մարտակառքով, դինվորի կերպարանով և այլն: Պետք է ենթադրել, որ Հայաստանում Միհրին պատկերել են այնպես, ինչպես Նեմրուդ լեռան վրա, և հեծյալ, ինչպես մեր կավե արձանիկների վրա են և այլ ձևերով: Ամենայն հավանականությամբ, Միհրին են պատկերում նաև Միջագետքում (աղ. I₃), Սիրիայում և Կիպրոսում հայտնաբերված հեծյալի կավե արձանիկները, որոնք իրենց ոճական ու կառուցվածքային առանձնահատկություններով նման են Հայաստանի կավե արձանիկներին:

Ուշագրավ է Արտաշատից գտնված, ձիու ձախ ոտքը բարձրացրած, հեծյալի կավե արձանիկը (աղ. I₂): Այստեղ ձիւն սն է. հեծյալի կոշիկները կարմիր, թիկնոցը և հագուստը՝ ծիրանադույն-կարմիր: Ըստ Քսենոփոնի, Պրոկուպիոսի և Մ. Խորենացու վկայությունների կարմիր կոշիկներ և ծիրանագույն հագուստ իրավունք ունեն հաղնելու հայ և պարսիկ թագավորները. հռոմեական կայսրերը¹⁰⁰, ինչ վերաբերում է ձիուն, ապա հնդեվրոպացիների

⁹⁴ R. Ghirshman, Terrasses Sacrees de Bard-e Nêchandeh et Masjid-i Solaiman, vol. I, Paris, 1975, p. 46, 193.

⁹⁵ Luc., Deor. Conc., 9.

⁹⁶ L. A. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology, Leiden, 1968, p. 196, fig. 13, tabb. IV, 52.

⁹⁷ M. Rostovtseff, Dura-Europos and its Art, Oxford, 1938, table XVIII, 1.

⁹⁸ Я. И. Смирнов, Две бронзовые статуэтки всадников Исторического музея в Москве и Оттоманского музея в Константинополе («Археологические известия и заметки», М., 1895, № 4, с. 23, 24).

⁹⁹ F. Saxl, Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen, Berlin, 1931, Taf. 10, 63.

¹⁰⁰ Ксенофонт, Киропедия. М., 1976 (пер. В. Г. Борухович и Э. Д. Филова), XIII, III, 13; Proc. Aed., III, 1: Н. Адонд, Армения в эпоху Юстиниана, Ереван, 1971, с. 108, Մ. Խորենացի, էջ 174:

մոտ Նախապատմութիւնը տրվում էր սպիտակ ձիերին, որոնք համարվում էին սրբազան և նվիրվում աստվածներին ու թագավորներին: Հերոգոտը խոսելով Կլուրոսի՝ Բաբելոնի դեմ կատարած արշավանքի մասին, նշում է նրա սպի-



Աղյուսակ 1.

տակ, սրբազան ձիերը, նա միաժամանակ նշում է, որ Քսերքսեսի արշավանքի ժամանակ բանակի առջեից գնում էին 10 սպիտակ, սրբազան ձի, ապա 8 սպիտակ ձի՝ լծված Զեւսի մարտսեպուրին, իսկ Քսերքսեսն ընթանում էր սպի-

տակ ձի լծած մարտակառքով¹⁰¹։ Նման նկարագրություն կա նաև Քսենոփոնի մոտ՝ Կյուրոսի մասին խոսելիս, որը սպիտակ ձիեր էր զոհաբերում Հելիոսին¹⁰²։ Այս ավանդույթը շարունակվել է նաև սլավոնների օրոք։ Սակայն հույների և արևելյան իրանցիների մոտ մեռնող և հարության առնող բնությունը



Աղյուսակ II.

նկերագրերն արտադրվում էր սև մարմերի հետ։ Միջին Ասիայում այն կոչվում էր սիավուշ, որ նշանակում էր սև մարմեր¹⁰³։ Ըստ երևույթին, Հայաստանում նաև սև ձին (սպիտակի նման) եղել է սրբազան և աստվածների ու թագավոր-

¹⁰¹ Геродот (пер. Г. А. Стратоновского), Л., 1972, I, 189, VII, 40.

¹⁰² Ксенофонт, VIII, III, 12.

¹⁰³ М. М. Дьяконов, Образ Сиавуша в среднеазиатской мифологии («Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. XI, 1951, с. 34—44); Е. Е. Кузьмина, *նշվ. աշխ.*, էջ 39, 40.

ներին նվիրված: «Սասունցի Դավիթ» էպոսում Ձենով Ռհանին սև ձին է նպատակին հասցնում: Մ. Խորենացու մոտ Արտաշեսը սև ձի է հեծնում¹⁰⁴, Արտաշատի արձանիկը մտածել է տալիս, որ հեծյալի արձանիկները կարող են կապված լինել նաև թագավորների աստվածացման, թագավորի ու նրա նախնիների պաշտամունքի հետ: Հսյտնի է, որ Տիգրան II-ը աստվածացվում և նույնացվում էր Վահագն-Հերակլեսի, իսկ Արտավազդ II-ը՝ Միհրի հետ¹⁰⁵,



նկ. 1.



նկ. 2.

Ինչպես Արտաշեսյան, այնպես էլ Արշակունիների թագավորների հովանավոր աստվածը Միհրն էր¹⁰⁶, եվ քանի որ Արտաշեսյան թագավորները աստվածացվել էին, Արշակունի թագավորներին ոչինչ չէր կարող խանգարել այդ ավանդույթը շարունակելու, մանավանդ, որ տվյալ շրջանում թագավորների պաշտամունքը լայն տարածում էր ստացել: Պարթև Արշակունիները աստվածացվելով՝ կարող էին նույնացվել իրենց հովանավոր աստծու՝ Միհրի հետ: Ինչպես վերը տեսանք, Տրդատ I-ը ներոնին դիմում է որպես իր աստծուն՝ Միհրին: Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է հիշել Գառնիի հունարեն արձանագրության սկիզբը. «Πατριάρχης [βασιλεως] Μεγαλης Ἀρμενίας...» («Հելիոս Տրդատ թագավոր Մեծ Հայքի...»): Հելիոս բառը մեկնաբանվել է

104 Հեծաւ արի արբայն Արտաշէս ի սեւան գեղեցիկ.

նւ հանեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն.

նւ: անցեալ որպէս զարձո՞ւի սրաթն ընդ գետն.

նւ: ձգեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն... (Մ. Խորենացի, էջ 179):

105 Գ. Խ. Սարգսյան, Նշվ. աշխ., էջ 56—57:

106 К. В. Тревер, Нշվ. աշխ., էջ 130:

տարրեր ձևերով¹⁰⁷, որոնցից ամենահավաստին, կարծում ենք, Գ. Խ. Սարգս-
յանինն է, որը գտնում է, թե Հելիոսը Հելիոս (Լիրև)—Ապոլոն—Տիր աստվածն
է, և Տրդատը աստվածացվելով՝ նույնացվել է այդ աստծու հետ¹⁰⁸, Սակայն,
լստ երևութին, տվյալ դեպքում, վերոհիշյալ դատողությունների լույսի ներքո,
պետք է կարծել, որ դա ոչ թե Տիրն է (որովհետև Տիրն արևի աստված չէր),
այլ Լիրև—Միհրը՝ Տրդատի և նրա դիմաստիայի հովանավոր աստվածը, հվ,
լստ երևութին, հեծյալի կավե արձանիկները Միհրի հետ նույնացված թագա-
վորի կոմպոզիցիաներից մեկն են միայն:

Դժվար է ասել, թե ինչպիսին են եղել Հայաստանի միհրապաշտական ծի-
սակատարությունները և որտեղ են կանգնեցվել Միհրի արձանները, Հայտնի
է, որ Միհրի արձաններն, ընդհանրապես, կանգնեցված են բացօթյա վայրե-
րում, բարձունքների վրա, ինչպես Պոնտոսում¹⁰⁹ էր, Տրուպիզոնի մոտ գտնե-
լով ժայռի վրա կամ Կոմագենիում՝ նեմրուդ լեռան վրա և տաճարների ու
քարանձավների մեջ:

Ինչ վերաբերում է Հայաստանին, ապա ըստ Օվասնա Ժեռի» մի բանի
պատմման, Լեզգավի քարը¹¹⁰ սկզբնապես դիտվել է որպես մհհյան, Բ. Բ.
Պիոտրովսկին ենթադրում է, որ «Մհհի դուռը» Միթրեում մհհյան պետք է
եղած լինի¹¹¹, իսկ Բագյադոհի տաճարը, հավանաբար, վերերկրյա կառույց
է եղել, ինչպես Բառնիի տաճարը, որը Կ. Վ. Տրևերի կարծիքով նվիրված է
եղել Միհրին¹¹²: Ըստ երևութին, այն նվիրված է եղել աստվածացված թա-
գավորի պաշտամունքին, իսկ այդ դեպքում տաճարում կարող էր կանգնեցված
լինել Միհրի հետ նույնացված թագավորի արձանը: Կ. Վ. Տրևերը¹¹³ հետաքր-
քիր զուգահեռ է անցկացնում տաճարի ճակատային մասում, աստիճանների
երկու կողմերին, պատվանդանների ճակատներին պատկերված՝ մի ծունկը
ծալած, դիմավերելու ինչ-որ ծանրություն պահող երիտասարդների՝ ատլանտ-
ների (նկ. 2) և Միհրի տաճարների բարձրաքանդակների ատլանտների միջև:
Լյս կապակցությամբ ուշագրավ են Լրմավիրից (աղ. 114) և Լրտաշատից
դռնված, մի ծունկը ծալած երիտասարդի կավե արձանիկները, որոնք իրենց
դիրքով հիշեցնում են Բառնիի տաճարի ատլանտներին: Բանն այն է, որ ար-
ձանիկների մեջքից վերևի մասը չի պահպանվել: Մենք ենթադրել ենք, որ դը-
րանք պատկերում են ինտաձիգների կամ Հերկուլեսին-Վահագնին¹¹⁴, Հնարա-
վոր է, սակայն, որ դրանք ևս երկնակամարը պահող ատլանտներ են և կապ-
վում են Միհրի պաշտամունքի հետ, մանավանդ, եթե հաշվի առնենք, որ Լր-
մավիրի ծնկաշոր արձանիկի պատվանդանը հարկարված է թևք ժապավենե-

107 Գ. Խ. Սարգսյանի, նշվ. աշխ., էջ 58:

108 Նույն տեղում, էջ 59:

109 Fr. Cumont, Textes et monuments relatifs au culte de Mithra, Bruxelles, 1899, t. II, p. 55.

110 Կ. Մ. Լի թ-ժ հանքանյան, նշվ. աշխ., էջ 305—306:

111 Б. Б. Пиотровский, նշվ. աշխ., էջ 140—142:

112 К. В. Тревер, նշվ. աշխ., էջ 26—27:

113 Նույն տեղում, էջ 64—65:

114 Ժ. Ռ. Լ. Խաչատրյան, Հայաստանի անտիկ շրջանի կորոպուստիկան (ՀՍՍՀ ԳԱ
«Լրաբեր», 1977, № 5, էջ 57, տես. նաև Գ. Խ. Սարգսյանի)

որով՝ հնարավոր է կարմիր գույնի նման եղանակով, սովորաբար, նշում էին պատկերի պաշտամունքային բնույթը¹¹⁵։

Երվանդունիների ժամանակ Արևը և Հուսիքը՝ Անահիտն ու Միհրը, Հայաստանի ու Թագավորական դինաստիայի հովանավոր, գլխավոր ու ամենասիրված աստվածներն էին։ Անահիտն ու Միհրը մնացել են այդպիսիք նաև Արտաշեսյանների ու Արշակունիների ժամանակ։ Ահա թե ինչու Արտաշատ մայրաքաղաքը կառուցելիս այնտեղ են տեղափոխվել նաև այդ կուրքերը։ Գ. Խ. Սարգսյանը կարծիք է հայտնել, որ աստվածների արձանների տեղափոխությունը Արմավիր—Բագրատն—Արտաշատ ընդհանրապես տեղի չի ունեցել, այլ այդ երեք քաղաքներում գոյություն են ունեցել իրարից անկախ սրբավայրեր։ Նրա կարծիքով, Մ. Խորենացին տեղափոխման հանգամանքը ներմուծելով, ցանկացել ու անհրաժեշտ է գտել այդ ձևով կապ ու հաջորդականություն ստեղծել հիշյալ երեք սրբավայրերի միջև¹¹⁶։ Սակայն մենք հակված ենք հավատալու Մ. Խորենացու վկայությանը, որովհետև գրանք ժամանակագրական առումով հաջորդում են միմյանց. այնուհետև, եթե սրբավայրերն իբրև այդպիսիք մնային էլ, Թագավորը պետք է նոր մայրաքաղաք տաներ իր կրի և դինաստիայի հովանավոր աստվածների արձանները, որովհետև դա ուներ նաև քաղաքական նշանակություն։ Ենթադրվում է, որ Անահիտի ու Միհրի տաճարները հիմնադրվել են (մ. թ. II—III դդ.) նաև ժամանակավորապես մայրաքաղաք դարձած Վաղարշապատում¹¹⁷։ Դժբախտաբար, մեզ հայտնի չէ, թե ինչպիսի տաճարներ են եղել դրանք, բայց գիտենք, որ իբրև միհրապաշտական ծիսակատարությունների վայր, բացի վերերկրյա կառույցներից, կարող էին ծառայել նաև քարանձավները։ Այսպես, օրինակ, Վանի մոտ գտնվող «Մհերի դուռ» կոչված քարանձավը մինչև վերջերս երկրապաշտության վայր էր¹¹⁸։

Այսպիսով, բացի այլ վայրերից, Միհրի տաճարները եղել են Հայաստանի մայրաքաղաքներ Արմավիրում, Արտաշատում, Վաղարշապատում, շատ հնարավոր է նաև Տիգրանակերտում։ Ուրեմն, կարելի է կարծել, որ հեծյալի կազմ արձանիկները պատկերում էին Միհրին, և դրանց հայտնաբերումը Արտաշատում ու Դառնիում չպետք է պատահական համարել։ Հուսով ենք, որ օրեցօր ծավալվող հնագիտական պեղումները, և հատկապես Արտաշատի պեղումները, նոր նյութեր կհայթայթեն հին հայերի հեթանոսական դիցարանի, մասնավորապես՝ Անահիտի ու Միհրի պաշտամունքի վերաբերյալ և հնարավորություն կտան նորովի մեկնաբանել պաշտամունքի հետ կապված շատ հարցեր։

К ВОПРОСУ ОБ ИРАНО-АРМЯНСКИХ КУЛЬТОВЫХ КОНТАКТАХ

ЖОРЕС ХАЧАТРЯН

Резюме

Култ Митры имел глубокие корни и был широко распространен в античном мире (особенно в первых веках н. э.). Почитание Митры в

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 46—47։

¹¹⁶ Գ. Խ. Տարգիսյան, նշվ. աշխ., էջ 38—39։

¹¹⁷ Ի. Օրբելի, Армянский героический эпос, Ереван, 1956, с. 58

¹¹⁸ Գ. Ա. Կիրակոսյան, К вопросу о разносторонней структуре и топографии древнего Вагаршапата («Պատմա-քաղաքական հանդես», 1977, № 2, էջ 92—93)։

Армении наряду с общими чертами имело ряд местных особенностей. По всей вероятности, культ этот проник в Армению в ахеменидскую эпоху. Митра сопоставлялся с Арегом и был одним из наиболее почитаемых богов у армян. Он был покровителем Ервандидов, Арташесидов и Аршакидов. Митра в Армении, как и в Иране, Коммагене и др., сопоставлялся с Аполлоном. Статуэтки всадников, найденные в Арташате и Гарни, изображают Мигру. Что же касается Тира, то он не был богом солнца ни в Иране, ни в Армении, как предполагалось ранее, а отождествлялся с Аполлоном лишь как бог искусства, просвещения, риторики.