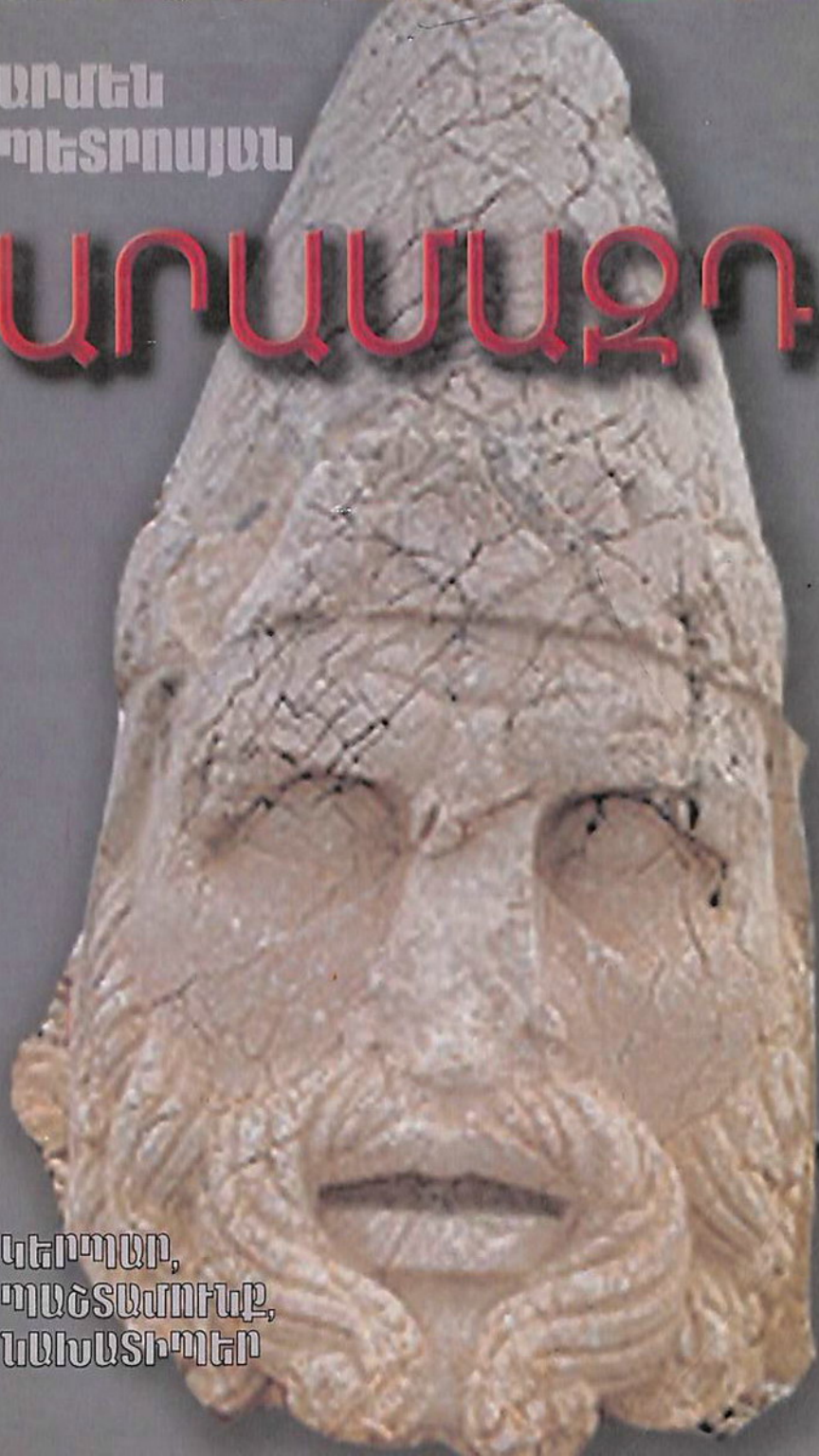


ԱՐԱՄԵՆ
ՊԵՏՐՈՍԿԱՆ

ԱՐԱՄԱԶԴ

ԿԵՐԴԱՆ,
ՊԱՇՏԱՄԱՐԻՔ,
ՆԱԽԱՏԻՊԵՐ



ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ 29

391/398 (=919,81)

ԱՐԱՄԱԶԴ

Կերպար, պաշտամունք,
նախատիպեր

A II
91012



ՀՏԴ 891.981.0

ԳՄԴ 83.33

Պ 505

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ԱՐՄԵՆ

Պ 505 ԱՐԱՄԱԶԴ. Կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր
-եր.: Վան Արյան, 2006. 116 էջ:

Աշխատությունը նվիրված է հայ նախաքրիստոնեական դիցարանի գե-
րագույն աստծու՝ Արամազդի կերպարի նախահիմքերի քննությանը: Արա-
մազդի կերպարն անբաժանելի է մայր աստվածուհուց, և քննվում է նաև
Անահիտի հին նախատիպերի հարցը:

Հայ հեթանոսական աստվածների մասին շատ քիչ բան է պահպանվել:
Բայց նույնիսկ եղած սահմանափակ նյութի հանգամանալից քննությունը
ժամանակակից գիտության տվյալների լույսի տակ քույլ է տալիս ճշգրտելու,
որոշ դեպքերում՝ վերանայելու անցյալում արված որոշ եզրակացություններ
և նոր արդյունքների հասնել:

Կազմի ձևավորումը՝

Լևոն ՀՈՎՍԵԹՅԱՆԻ

Համակարգչային ձևավորումը՝

Աշոտ ՄԵԼԻՔՍԵԹՅԱՆԻ

Կազմի վրա՝

Զևս-Օրոմասդեսի արձանը

Կոմագենեի Նեմրուդ լեռան սրբարանում

4603010000
Պ----- 2006 թ.
854(01)2006

ԳՄԴ 83.33

ISBN 99941-38-33-2

© Պետրոսյան Ա., 2006թ.

Հայկական լեռնաշխարհի հին պատմությունը կարող է ներկայացվել որպես մի շարք դարաշրջանների հաջորդականություն, ըստ տարածաշրջանում գերակայող կամ տեղում ձևավորված կարևոր պետական միավորների: Արդեն մ.թ.ա. վեցերորդ հազարամյակից Հայկական լեռնաշխարհում ի հայտ են գալիս միջագետքյան մշակույթի հնագիտական վկայություններ, իսկ երրորդ հազարամյակից՝ նաև գրավոր աղբյուրներ կան Միջագետքի պետությունների և լեռնաշխարհի առնչությունների վերաբերյալ: Սկսած մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակից լեռնաշխարհում կարևոր դիրքեր են գրավում խեթական պետությունը, Միտաննին, բուն լեռնաշխարհի պետական կազմավորումները՝ Հայասան, Ալզին, Իսուվան, ապա՝ Ասորեստանը և Ուրարտուն: Վերջինիս հաջորդն է Հայաստանը, որի մինչքրիստոնեական պատմությունը կարող է ստորաբաժանվել հետուրարտական, Աքեմենյան, Սելևկյան, Արտաշիսյան և Արշակունյան դարաշրջանների: Սկսած Աքեմենյան դարաշրջանից Հայաստանում ուժեղ են եղել իրանական, իսկ Սելևկյանից հետո՝ հունական ազդեցությունները:

Այդ ընթացքում տեղի երևում են սոցիալ-տնտեսական զարգացումներ, լեռնական տեղաշարժեր, քաղաքական և մշակութային մեծ փոփոխություններ: Ըստ այդմ, զարգացել և ձևափոխվել են լեռնաշխարհի բնակիչների կրոնական և առասպելաբանական պատկերացումները, ներդրվել են նոր կրոնա-առասպելաբանական համակարգեր:

Արդեն ուրարտական դարաշրջանից երկրի մշակույթի և կրոնական պատկերացումների ձևավորման մեջ էական է եղել իշխող վերնախավի քաղաքական դերը: Ուրարտուն հիմարեւելյան միակ երկիրն էր, որը նվաճված շրջաններում ներդնում էր իր գերագույն աստծու պաշտամունքը: Ուրարտուի պետական կրոնը, ինչպես և այդ թագավորության բազում այլ հաստատություններ, նշանակալի չափով ձևավորվել էր երկու ականավոր արքաների՝ Իշպուինիի և Մինուայի գործունեության հետևանքով և, այդպիսով, որոշակի քաղաքական և աստվածաբանական մտքի նպատակասլաց գործունեության արդյունք էր¹:

Հայ նախաքրիստոնեական աստվածների անունները, ինչպես և կրոնական բազում տերմիններ, հիմնականում իրանական են: Թեև Հայկական լեռնաշխարհում իրանական գերիշխանությունը սկսվում է Աքեմենյան դարաշրջանից, բայց այդ դիցանունները և տերմինները ծագում են միջինիրանական՝ պարթևական և ոչ աքեմենյան նախատիպերից, որը վկայում է այն մասին, որ նախաքրիստոնեական հայ կրոնի իրանական տարրը, ինչպես և, ի միջի այլոց, հայ մշակույթի

¹ Salvini 1987, 405. Salvini 1989, 83, 85. Salvini 1995, 39. Ս.Հմայակյան 1994, 18-22. Ս.Հմայակյան 1998, 72-77:

հիմնական իրանական շերտը, գալիս է հետաքեննյան՝ պարթևական շրջանից (հնարավոր է, որ որոշ անուններ ու տերմիններ փոխառվել են արդեն աքեննյանների օրոք, բայց հետո ձևափոխվել են պարթևական դարաշրջանում): Հելլենիզմի դարաշրջանում, Հայաստանում, ինչպես և այլուր, տեղական աստվածները համադրվել են հունականներին և սկսվել են կոչվել նաև հունական անուններով:

Իրանական աստվածների պաշտամունքների ներդրումը, նրանց հետագա համադրությունը (սինկրետիզմ) հունականների հետ պետք է որ մեծապես պայմանավորված լիներ Հայաստանի՝ իրանական պետության կազմում գործող և իրանամետ, ապա՝ հելլենասեր իշխանավորների գործունեությամբ:

Հիմքեր կան կարծելու, որ հելլենիզմի դարաշրջանում եղել է մեկ այլ մեծ կրոնական բարեփոխում՝ հայ նախաքրիստոնեական դիցարանը որը պիտի պետական կարգավիճակի հասներ Արտաշես Ա-ի՝ Մեծ Հայքի կենտրոնացված հզոր պետության ստեղծողի օրոք, որպես հունա-արևելյան սինկրետիկ իրողություն, որոշակիորեն կանոնակարգվել է Տիգրան Մեծի կողմից²:

Քրիստոնեության ընդունումը, որը նույնպես տեղի ունեցավ «վերևից», դարձավ հայոց պատմության շրջադարձային հանգրվանը: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե քրիստոնեությունը վերացրեց հին կրոնական պատկերացումները: Սակայն ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ, Վ.Ի. Աբակի բառերով, քրիստոնեական կրոնական հեղափոխությունը, շատ առումներով, եղել է միայն «տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջում»³: Քրիստոնեական անունների տակ ամենուրեք, այդ թվում և Հայաստանում, իրենց գոյությունն էին շարունակում հին աստվածները (օրինակ, Հովհաննես Մկրտիչը ձեռք է բերում արևի աստծու սիմվոլիկան, Եղիա մարգարեն, հատկապես արևելաքրիստոնեական աշխարհում՝ շարունակում է հեթանոսական ամպրոպի աստծու կերպարը և այլն): Եվ եթե քրիստոնեությունն իր հզոր կազմակերպությամբ և դարավոր տիրապետությամբ, նույնիսկ զարգացած ու հզոր պետությունների պայմաններում, իր բազմաթիվ դրսևորումներով եղավ միայն տերմինաբանական և անվանաբանական հեղաշրջում, ապա ի՞նչ կարելի է ասել շատ ավելի արխայիկ դարաշրջանների և հեղինդուկ պետական կազմավորումների ժամանակ տեղի ունեցող կրոնական փոփոխությունների մասին:

Նույն տրամաբանությամբ, կարող ենք ասել, որ իրանական և հունական ազդեցության բերած փոփոխությունները նույնպես պետք է լինեին հիմնականում անվանաբանական և տերմինաբանական: Փոխվել են դիցանուններն ու պաշտամունքային տերմինները, որոնցից շատերը դարձել են իրանական, բայց կերպարներն ու

² Ա.Պետրոսյան 2006:

³ Աճաբ 1972, 322.

պաշտամունքները մնացել են հինը, կամ գոնե պահպանել շատ հին հատկանիշներ: Հին Հայաստանի կրոնը, ինչպես և ողջ մշակույթը բազմաշերտ էր, և ուշադիր քննությունը հնարավորություն է տալիս և՛ քրիստոնեական և՛ նախաքրիստոնեական՝ հիմնականում իրանական ամուսնների տակ հայտնաբերել նախորդ դարաշրջանների պաշտամունքները:

Պետք է նշել համապատասխանեցման չորս հիմնական մակարդակներ, որոնք ձևավորել են հին դիցաբանական կերպարների և պաշտամունքների տեղափոխությունը նորերի վրա (ասենք, հեթանոսությունից քրիստոնեություն անցման ժամանակ): Դրանք են՝ 1. գործառույթի, կամ, բարդ կերպարների դեպքում, գործառույթների գոնե մի մասի համադրելիությունը կամ համապատասխանեցումը, 2. պաշտամունքի տեղի համապատասխանությունը, այսինքն՝ որևէ վայրում հին պաշտամունքի վերանվանումը նորով կամ նոր պաշտամունքի ներդրումը հնի վրա, 3. տոնի օրվա գոնե մոտավոր համընկումը կամ համապատասխանեցումը և 4. ամուսնների համահնչյունությունը⁴:

Ասվածը չի հավակնում բնութագրել նոր առասպելական ամուսնների ու կերպարների փոխառման և հնրերի ձևափոխման ու պահպանման բոլոր մեխանիզմները: Փոխառված ամուսնով աստվածը երբեմն հանդես է գալիս հրպես յուրային աստծու կամ հերոսի հակառակորդ⁵. Նոր կրոնների անցնելիս հին ամուսներով աստվածներն անցնում են ավելի ցածր՝ վիպական (էպիկական) հերոսների մակարդակ, երբեմն իրենք էլ ձեռք բերելով հակառակորդի, բացասական աշխարհի ներկայացուցչի գծեր⁶:

Հայոց նախաքրիստոնեական պետական դիցաբանի աստվածների գլխավոր տաճարների մեծ մասը կենտրոնացած էին

⁴ Ահա մեկական օրինակ այդ կետերի վերաբերյալ. 1. Եղիան անծրև է զուլակում-առաջացնում (Գ Թագավորաց 18.43-46), որը պայմանավորել է նրա համադրությունն ամպրոպի անծրևաբեր աստծուն, 2. ամենուրեք մայր դիցուհիների պաշտամունքի տեղերում նրան փոխարինել է Աստվածածինը, 3. Հովհաննես Սկրտչի ծննդյան օրը՝ ամառային արևադարձը, նրան արևային աստվածության հետ համադրելու պատճառ է դարձել, 4. սլավոնական Վելես / Վոլոս աստվածն՝ ընտանի կենդանիների հովանավորն անվան մամուռյան պատճառով նույնացվել քրիստոնեական սուրբ Վլասիին (տես օրինակ МНМ 1, 227, 506, 553, МНМ 2, 114):

⁵ Այսպես, սեմական մեծ աստված Բելը վերածվել է հայոց նախնի Հայկի հակառակորդի, Բաաշամինը, Բարշամ անունով՝ Արամի և Վահագնի հակառակորդի:

⁶ Էպոսի Մեծ և Փոքր Միերների անունը հանգում է Միիր դիցանվանը, ազգածին ավանդության հիմնական հերոսները՝ Հայկը, Արամն ու Արա Գեղեցիկը հնագույն աստվածների վիպականացած կերպարներն են (Петросян 2002): Գիսանեն՝ Վահագն աստծու վիպական հաջորդն ու նրա ժառանգները պայքարում են քրիստոնեության հաստատման դեմ (Ս.Հարությունյան 2000, 121 հուն.):

Բարձր Հայք նահանգի երեք հարևան՝ Դարանաղի, Եկեղյաց և Դերջան գավառներում: Դրանք էին՝ Արամազդի և Բարշամինի տաճարները Դարանաղյաց Անի ավանում և Թորդան գյուղում, Անահիտի և Նանեի տաճարները Եկեղյաց երեզ (սեռ. հուլ. երիզա, հետագայում՝ երզնկա, երզինջան) և Թիլ ավաններում և Միհրի տաճարը Դերջանի Բազայառիճ գյուղում: Մեծ Հայքի արևմտյան պաշտամունքային կենտրոններից սրանցից համեմատաբար հեռու էր միայն Վահագնի, Անահիտի և Աստղիկի միասնական տաճարական համալիրը Տարոնում: Ինչ վերաբերում է համապետական նշանակության պաշտամունքի արևելյան կենտրոններին՝ (Բազարան, Բազավան, Արտաշատ) դրանք թերևս մասամբ ծագում են Արարատյան դաշտի հիմ, տեղական պաշտամունքներից, մասամբ էլ երկրորդային են, մայրաքաղաքի՝ Արարատյան դաշտում գտնվելու արդյունք:

Ի՞նչը կարող էր պայմանավորել Մեծ Հայքի պետական պաշտամունքի կենտրոնների տեղայնացումը երկրի հեռավոր մի ծայրամասում, հեռու երկրի կենտրոնական նահանգ Այրարատից և լեռնաշխարհի նախորդ դարաշրջանի հզոր պետության՝ Վանի թագավորության կրոնական կենտրոններից: Բարձր Հայքի հիշյալ շրջանները մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից գտնվում էին խեթական աղբյուրներում Հայասա (Hayaša, Խայասա), իր արևմտյան մասի անունով երբեմն նաև Ացցի (Azzi) կոչվող թագավորության կազմում, որը Հայկական լեռնաշխարհի առավել նշանակալի պետական կազմավորումն էր այդ դարաշրջանում (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.): Ըստ խեթական աղբյուրների տեղեկությունների, Հայասա-Ացցին ընդգրկել է հիմնականում հետագա Փոքր Հայքի և Մեծ Հայքի հյուսիս-արևմտյան, կամ Մեծ և Փոքր Հայքերի միջև եղած տարածքները՝ Եփրատի վերին հոսանքների շրջանը (ավելի ճշգրիտ՝ այդ շրջանները գտնվել են Azzi-ի տարածքում, իսկ երկրի արևելյան սահմանները հնարավոր չէ պարզել): Հայասայի հետ է կապվում, ըստ իրազեկ մասնագետների մեծ մասի, հայ ցեղանունը⁷: Հայասա-հայ կապի համար, ի թիվս այլոց, կա երեք ուժեղ փաստարկ.

1. Հայասա և հայ անվանումների համադրելիությունը.

⁷ Այդ վարկածն առաջինն արտահայտել է Ն.Մարտիրոսյանը (1924), ապա, հիմնականում անկախաբար, Կ.Ռոթը, Գ.Ղափանցյանը, Պ.Կրեյմերը, Ա.Խաչատրյանը և այլք. և մանրամասն հիմնավորվել Գ.Ղափանցյանի մենագրության մեջ (Капанцян 1948 = 1956, 5-265): Վարկածի տարբեր ձևակերպումների վերաբերյալ տես Պիոտրովսկի 1945, 25-26. Мелукушвили 1954, 417-418. Манандян 1984, 557-562 (առաջին հրատարակությունը՝ 1956-ին). Երեմյան 1958. Երեմյան 1971, 189-194. Георгиев 1958:171. Зэнэцян 1961, 104-117. Джаукян 1964. Завиолюк 1987, 322 հուն. Джаукян 1988. Иванов 1983, 30-33. Гамкреладзе, Иванов 1984, 913. Սարգսյան 1988, 51-52, Մովսիսյան 2000, 47: Նշանավոր մասնագետներից այդ տեսակետը չէր ընդունում միայն Ի.Դյակոնովը, տես օրինակ Дьяконов 1968, 209-214:

2. հունական ավանդության համաձայն, այստեղ՝ Ակիլիսենեում (Եկեղյաց գավառը հարակից շրջաններով) է սկզբնապես հաստատվել հայոց Էպոնիմ Արմենոսը (Ստրաբոն XI.4.8, 14.12. Հուստինոս XLII.2 և այլն)՝

3. Հայկական նախաքրիստոնեական աստվածների մեծ մասի (Արամազդ, Անահիտ, Սիհր, Նանե, Բարշամին) պաշտամունքները կենտրոնացված են նույն՝ Ակիլիսենեի շրջանում, Բարձր Հայքի երեք հարևան՝ Դարանաղի, Եկեղյաց և Դերջան գավառներում: Այս տարածաշրջանը կարևորագույն կրոնական կենտրոն մնաց նաև քրիստոնեության առաջին էտապում՝ այն դարձվեց Լուսավորչի տոհմի տիրույթը:

Ըստ Ստրաբոնի բերած լեգենդի, հայերի նախնի Արմենոսը արգոնավորդների արշավանքի մասնակիցներից էր: Նրա ուղեկիցները՝ հայերի նախնիները սկզբնապես հաստատվել են «Ակիլիսենեում և Սիսալիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիաբենե» (Ստրաբոն XI.4.8, 14.12): Այսինքն, Ակիլիսենեն է եղել հայոց սկզբնական օրրանը, որտեղից նրանք տարածվել են Հայկական լեռնաշխարհում և մերձակայքում: Ակիլիսենեն, որ անվանաբանորեն համապատասխանում է Բարձր Հայքի Եկեղյաց գավառին, հնում ավելի մեծ է եղել և ընդգրկել է նաև շրջակա գավառների տարածքները⁹ (որտեղ կենտրոնացած էին Մեծ Հայքի կրոնական կենտրոնները):

Խոսելով հայոց հետագա պատմության մասին, հեղինակը նշում է, որ Օրոնտես (= Երվանդ) արքայից հետո, այսինքն՝ մ.թ.ա. II դարի սկզբին, երկիրը երկու թագավորությունների բաժանվեց Անտիոքոս Մեծի զորավարներ Արտաշեսի և Ջարիադրեսի միջև (XI.14.15): Նրանք, արքաներ դառնալով, մեկը Այրարատում, մյուսը Ծոփքում, ընդարձակում են իրենց տիրույթները, գրավելով, ի թիվս այլոց, Կարինը և Դերջանը խալկոբներից ու մոսյունոյկներից, իսկ Ակիլիսենեն՝ կատաոնացիներից (XI.14.5):

Այսպիսով, ըստ Ստրաբոնի, Ակիլիսենեն հայոց օրրանն էր, բայց հենց ինքն էլ գրում է, որ հայերն Ակիլիսենեն հետագայում գրավել են կատաոնացիներից մ.թ.ա. երկրորդ դարասկզբին: Այն միացվել է սկզբում Ծոփքի հայոց թագավորությանը (հեղինակը հիշում է, որ Ակիլիսենեն սկզբնապես ենթակա է եղել Ծոփքին՝ XI.14.12), իսկ մեկ դար անց՝ Տիգրան Մեծի օրոք, Մեծ Հայքին (XI.4.5, 12, 15): Ստացվում է, որ այս տարածքները Արմենոսից հետո անցել են կատաոնացիներին, իսկ հետո՝ վերամիավորվել հայոց պետություններին¹⁰ (Կատաոնիան Արևելյան Կապադովկիան էր, ներկայիս Մալաթիայի շրջանը և մերձակայքը, տես ստորև, II.1):

⁸ Այս առթիվ տես Ադոնց 1972, 316 հուն.:

⁹ Азоян 1908, 54. Բ.Հարությունյան 2001, 105-106:

¹⁰ Տիրացյան 1964, 10-12. տես և Բ.Հարությունյան 2003, 151:

Այսպիսով, ըստ Ստրաբոնի, մինչև Տիգրան Մեծը այդ տարածքները նույնիսկ մեծ Հայքի կազմում չեն եղել: Սա ցույց է տալիս Տիգրան Մեծի դարաշրջանի վճռորոշ դերը Մեծ Հայքի պետական դիցարանի ձևավորման գործում: Ապա այն, որ այդ տարածքները սրբազան դեր ունեին հայոց պատկերացումներում: Ելնելով կրոնական փոփոխությունների ժամանակ հիմ դիցաբանական կերպարների՝ իրենց պաշտամունքի վայրերում վերանվանված ձևով պահպանվելու դրույթից, կարելի է կարծել, որ Բարձր Հայքի հայոց նախաքրիստոնեական աստվածների կերպարները և համակարգը հանգում են, ի վերջո, տեղի հիմ աստվածներին¹¹:

Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անի-Կամախը՝ խեթական դարաշրջանի Կունմախան, հավանաբար, դուրս է եղել Հայաստանից, կամ նրա մեջ է ընդգրկվել միայն որոշ դարաշրջաններում՝ այն խեթական կայսրության և Հայաստանի միջև անմիջական շփումների վայրն էր և դարպաս դեպի Հայաստանի տարածք¹²: Բայց Կամախի Արամազդի պաշտամունքն՝ անբաժանելի է Բարձր Հայքի հարևան՝ Եկեղյաց և Դերջան գավառների պաշտամունքներից, որոնց հետ այն մեկ ամբողջություն է կազմում և հնում ևս պետք է որ մեկ միասնական կրոնական-մշակութային համալիրի մեջ լիներ:

ԳԼՈՒԽ I

1. ԱՐԱՄԱԶԴԸ ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԻ ԿԵՆՏՐՈՆԸ

Արամազդը, որը հելլենիստական սինկրետիզմի դարաշրջանում նույնացվել էր Ջևահն, Ագաթանգեղոսի մոտ (§ 785) կոչվում է «Ջևա դիցն Արամազդ»: Նրա մշտական մակդիրներն են *մեծ և փոքր* (§§ 53, 68, 127): Տրդատ արքան նրան ոգեկոչում է որպես «զմեծն և զարին Արամազդ, զարարիչն երկնի և երկրի» (§ 68) և ակնկալում «լիութիւն պարարտութեան յարոյն Արամազդայ» (§ 127): Նա բոլոր աստվածների հայրն էր (§ 785): Ըստ Ագաթանգեղոսի, Անահիտը ևս Արամազդի դուստրն էր (§ 53), բայց «Հայսմավուրքում» Անահիտը համարվում է նրա կինը: Արամազդի և Անահիտի միացյալ տոները պետք է որ տեղի ունենային Ամանորին՝ Նոր տարուն և հաջորդ օրերին¹³ (տես և ստորև, IV.2.1):

Արամազդը, ի թիվս այլոց, Ջևահն մասն ամպրոպային հատկանիշներ է ունեցել՝ ըստ Խորենացու (Բ.ձգ), Նունեն Սցխեթում «կործանեաց ամպրոպային պատկերն Արամազդայ», որին երկրպագում էին քաղաքի բնակիչները գետի մյուս ափի իրենց տների

¹¹ Այս հարցերի շուրջը տես Петросян 2002, 138 с., Ա.Պետրոսյան 2004:

¹² Քոսյան 2002, 237:

¹³ Հայսմավուրք 1834, 72:

կտուրների վրայից: Սա վրացական Արմազի աստվածն է, որը նույնացվել է Արամազդին¹⁴:

Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնն էր Բարձր Հայքի Դարանաղի գավառի Անի ամրոցը: Հռիփսիմյանց կույսերի պատմության մեջ Պաշատ կամ Պաղատ լեռան վրա հիշվում է «տուն Արամազդայ և Աստղատ, մեհեանք երկու»: Սա ցույց է տալիս, որ Արամազդի պաշտամունքի վայրեր եղել են նաև այլուրեք, բայց, դրանք, իրենց կարևորությամբ անհամեմատելի են Դարանաղյաց Անիի հետ:

Անի ամրոցում է եղել հին նաև հայոց արքաների գերեզմանոցը (Ազաթանգեղոս § 785. Փավստոս Գ.ժա, Դ.իդ. Խորենացի Գ.ժ, ին): Ըստ այդմ, Արամազդը, աստվածների նահապետն ու թերևս արքան, առնչվել է արքայատոհմի, ապա և անդրաշխարհի հետ:

Խորենացին, շեշտելու համար Տիգրան Երվանդյանի եզակիությունը և առավելությունը մյուս Տիգրաններից, որպես շատերի մեջ առաջինը լինելու օրինակ, գրում է. «Ոչ Արամազդ ոք, այլ ի կամեցողսն լսին լինել Արամազդ չորից Նա այլոց անուանեցելոց ոմանց Արամազդ. յորոց մի է և Կունդ ոմն Արամազդ» (Ա.լա): Այսինքն՝ եղած Արամազդներից առավել նշանակալին է Կունդ Արամազդը: Խորենացու այս արտահայտության մեջ Արամազդների թիվը սովորաբար ընկալվում է որպես չորս, բայց մեկնաբանվել է և որպես հինգ. այսինքն՝ Կունդ Արամազդն առավել է մյուս չորսից¹⁵: Արամազդի Կունդ մականի լինելը կքննարկվի ստորև (IV.1), իսկ ինչ վերաբերում է չորս Արամազդներին, ապա այն համահունչ է հատկապես հնդեվրոպական ավանդույթներում ամպրոպի աստծու և «չորս» թվականի կապին¹⁶:

Ազաթանգեղոսը պատմում է, թե ինչպես Գրիգոր Լուսավորիչն իր ուղեկիցներով գնաց հասավ Անի ամրոցը, հայոց արքաների

¹⁴ Արմազին, հատկապես վրացագիտության մեջ, միարժեքորեն չէ, որ նույնացվում է հայոց Ջևա-Արամազդին: Արմազի ծագման և ֆունկցիաների վերաբերյալ այլևայլ կարծիքներ տես ՀԱՆՐ Ա, 268. Болтунова 1949. Kavtaradze 2001, 43, n. 7, նոր գրականությամբ:

¹⁵ ՀԱՆՐ Ա, 268:

¹⁶ Այսպես, ամպրոպի աստվածը կապվում է շաբաթվա չորրորդ օրվա հետ հնդկական, սլավոնական, բալթիկ և գերմանական ավանդույթներում: Նա ինքը անդամ է մի չորրորդության՝ լիովական որոշ տեքստերի համաձայն Պերկունասն ուղղակի «չորս» է: Նա ունի երեք եղբայր (ինքը չորրորդն է), կամ՝ չորս եղբայր (այստեղ, ինչպես և ենթադրյալ հինգ Արամազդների դեպքում, գործում է 1+4 մոդելը): Տարբեր ավանդույթներում այս չորրորդությունը կապեր է դրսևորում աշխարհի չորս կողմերի հետ: Ամպրոպի աստվածները կապված են չորսի հետ նաև մի շարք ոչ հնդեվրոպական ավանդույթներում, որը ցույց է տալիս: այս երևույթի տիպաբանական բնույթն է: հնությունը: Եղած տվյալները հիմք են տալիս կարծելու, որ այս դեպքերում ներկայացվում են ոչ թե մի քանի կերպարներ, այլ նույն առասպելաբանական էակի տարբեր հիպոստատիսները, կապված աշխարհի առասպելաբանական մոդելի հետ: Այս խնդրի վերաբերյալ տես Иванов, Топоров 1974, 24-30:

գերեզմանների թագավորաբնակ կայանը, որտեղ «կործանեցին զբազինն Ջևս դիցն Արամազդայ, հորն անուանեալ դիցն ամենայնի» (§ 785): Ազաթանգեղոսի հունարեն թարգմանության մեջ Արամազդը միշտ Ջևս է, բայց այս հատվածում Արամազդի բազմիքը վերագրվում է Կրոնոսին՝ հորը Ջևսի «ամենադից» (παντοδαίμονος)¹⁷, որին, թերևս որպես Տարտարոս-անդրաշխարհի նետված աստվածների հոր, ավելի պատշաճ է թվացել համապատասխանեցնել Արամազդի՝ աստվածների հոր, արքայական գերեզմանների մոտ գտնվող մեհյանը. նորահայտ հունարեն տարբերակում նորից Ջևս է¹⁸: Այսինքն՝ հունական թարգմանությունները շեշտում են Արամազդի՝ մեկ՝ աստվածների հոր, մեկ՝ գերագույն աստծու բնույթը, ինչն ակնարկում է, որ այս աստծու կերպարում իրար են միահյուսվել այդ երկու գործառնությունները:

Ստորև՝ համառոտ տեղեկություններ Դարանաղյաց Անիի վերաբերյալ¹⁹: Կարծում են, որ մ.թ.ա. IV-I դարերում, մինչև Մեծ Հայքին միավորվելը, այն Փոքր Հայքի (հիմնականում Եփրատից արևմուտք) կենտրոնն էր: XI-XII դարերից Անի ամրոցը չի հիշատակվում՝ հիշվում է Կամախը, որը կոչվել է նաև Անի-Կամախ, մայրաքաղաք Անիից տարբերելու համար: Կամախ ձևը հայկական աղբյուրներում առաջին անգամ ի հայտ է գալիս 680 թ.՝ տիեզերական ժողովի մասնակիցների մեջ հիշվում է «Դարանաղիի կամ Կամախի» եպիսկոպոսը²⁰: Ժամանակակից Կամախը գտնվում է Եփրատի ձախ ափին, հին Անի ամրոցի ավերակների մոտ, Երզնկա քաղաքից 42-44 կմ հարավ-արևմուտք, սև գույնի լեռան վրա: XIX դարի երկրորդ կեսի տվյալներով, այստեղ՝

...հայերը ունեն չորս եկեղեցի՝ երկուսը շեն, երկուսը ավեր: Նշանավոր է Կամախի մոտ գտնվող ստորերկրյա անցքը Եփրատի տակով: Այդ անցքը միացնում երկու ստորերկրյա թաղեր, որոնք տարածվում են Եփրատի այս և այն կողմը: Առաջինը ներկայացնում է զորանոցներ՝ ննջարաններով, դահլիճներով, սրահներով, որոնք տաշած են միապաղաղ ժայռի մեջ: Այդ պալատներից հիշյալ ստորերկրյա անցքը տանում է դեպի մյուս կողմը ժայռի մեջ փորված եկեղեցիք²¹:

Մեկ այլ, XX դարասկզբի աղբյուրի համաձայն, Անիում՝

¹⁷ Langlois 1807, § 32.

¹⁸ Բարթիկյան, Տեր-Ղեվոնդյան 1966, § 110:

¹⁹ ՀՀՇՏԲ 2, 913. Երեմյան 1963, 35-36, Բ.Հարությունյան 2001, 62:

²⁰ Адонц 1908, 53, 364.

²¹ Տեր-Հակոբյան 1883, 185-186:

Կան չորս քարաշեն՝ բայց լքված եկեղեցիներ, և շատ մզկիթներ, երկուքը միմարեով. մզկիթներեն ոմանք կանխավ եկեղեցի եղած կթվին: Ամրոցի հյուսիսային կողմը լեռան մեջ փորված է խոր ծամբա մը, բոլորապատույտ և երկու կանգուն լայնությամբ աստիճաններով, տեղ տեղ կան բնական և արվեստական լուսամուտներ, և այս սանդխավոր ծամբուն ծայրը կբարձրանա գեղեցիկ աշտարակ մը, կեսը նույն լեռնեն և կեսը որձաքար վեմոք շինված... կան նաև այս քարուղվույն մեջ մանր քարանձավներ... Ամրոցի արևմտյան կողմն ալ կա բարձր լեռ մը, միապաղաղ երեսներով, կը տեսնվի իբրև տաշված և ողորկված, և մեջը փորված կան շատ մը կամարածն դժվարելանելի քարայրներ... [Հայոց թաղում հայերը] ունին մեկ եղեղեցի շեն, նվիրված Ս. Աստվածածնի և երկու հատ ևս ավերակ: Իսկ քարալերին ստորոտը եփրատա ափի մոտ կա ուրիշ հոյակապ Ս. Հրեշտակապետը անվամբ կաթողիկեով եկեղեցի մը, որո կեսը կոփված է ժայռի մեջ և կեսը քարով և կրով շինված²²:

Ըստ ժամանակակից տվյալների, Կամախում ուրարտական ժայռափոր սրբավայր կա: Դա և ավելի ուշ հայկական ժայռափոր շինությունները թերևս կարող են համարվել շարունակությունը տեղի հին ավանդույթի²³:

2. ՍԵՊԱԳԻՐ KUM- (= KOM-) ՏԱՐՐՈՎ ԿՈՉՎՈՂ ՔԱՂԱՔՆԵՐԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔՆԵՐԸ

Կամախ անվանումը շատ հին է՝ այն նույնացնում են մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից խեթական աղբյուրներում հիշվող Kummaha քաղաքի հետ: Այս նույնացումը ներկայումս մասնագիտական գրականության մեջ չի վիճարկվում²⁴: Հաշվի առնելով որևէ վայրում կենտրոնացած պաշտամունքի՝ դարերի ընթացքում անվանափոխվելու, բայց հին հատկանիշները պահպանելու հատկությունը, կարելի է ենթադրել, որ Արամազդը ժառանգել էր Կումմախայի հին աստծու կամ աստվածների հատկանիշները:

Խեթական տեքստերում հիշվում են Կումմախայի ամպրոպի աստվածը (գաղափարագիր ^DU) և Կումմախայի Պիրվա աստվածն իր հեկս սրբավայրով (համապատասխանաբար KUB XXXVIII.12 և KUB LV.1)²⁵: Սրանցից առաջինը ներառված է եղել Խեթական տեքստերում

²² Եփրիկյան 1902-5, 184-185:

²³ Քոսյան 2002, 238-239:

²⁴ Քոսյան 2002, 225-226, հարցի պատմությամբ:

²⁵ Քոսյան 2002, 233-234:

պետական պաշտամունքի համակարգում²⁶, որը մատնանշում է Կունմախայի կարևոր կրոնական կենտրոն լինելու հանգամանքը:

Խեթական արձանագրություններում ^Ս գաղափարագրով նշանակվող աստծուն, որին մենք ներկայացնում ենք մեզանում առավել ընդունված «ամպրոպի աստված» ձևով, կոչում են նաև «փոթորկի աստված»: Այդ գաղափարագիրն ուղղակի նշանակում է «տասներորդ աստված» և պատկանում է աստվածներին թվային համապատասխանություններով ներկայացնող բաբելոնյան շարքին, որն անցել էր նաև մյուս սեպագիր լեզուներին: Ըստ հին բաբելոնյան պատկերացումների, կատարյալ թիվն էր 60-ը, որը տրված էր երկնքի աստված Անուին. գլխավոր աստված Մարդուկը նշվում էր 50-ով և մյուսները՝ իջնող կարգով: Այսպես, լուսնի աստված Սինը ներկայացվում էր 30, մայր դիցուհի Իշտարը՝ 15 թվականներով և այլն: Սեպագրում ամպրոպի և փոթորկի աստծու մյուս, առավել հին գաղափարագիր նշանն է ^ՍISKUR (կամ ^ՍIM), որը շումերական փոթորկի աստծու անունն է (նշանակում է «քամու աստված») և նույնպես հանդիպում է խեթական աղբյուրներում:

Խեթական ^ՍU-ն հանդես է գալիս ամենատարբեր երկրների, քաղաքների ու երևույթների առնչությամբ: Այդ բոլոր աստվածները թերևս ունեցել են ընդհանուր հատկանիշներ, կապված, գոնե մասամբ, ամպրոպի և փոթորկի հետ, բայց, ակնհայտորեն, նաև նշանակալիորեն տարբերվել են իրարից²⁷: Օրինակ, Խաթիի (խեթական տերության) և Չայասայի բազում քաղաքների «ամպրոպի աստվածներից» զատ հիշվում են «Խաթիի ամպրոպի աստվածը», «Չայասայի ամպրոպի աստվածը», հայտնի են և «անդրաշխարհի», «կայծակի», «որոտի», «անձրևի» և շատ այլ ամպրոպի աստվածներ: Երբեմն ^ՍU-ին հաջորդում է դիցանվան վերջավորությունը, որով պարզ է դառնում նրա անունը՝ օրինակ, ^ՍU-ub, այսինքն՝ Թեշուբ. այսպես ավանդված են տարբեր քաղաքների աստվածներ, ապա «ամպերի Թեշուբը», «բանակի Թեշուբը» և այլն: Թեև այսպիսով, գոնե ուշ խեթական շրջանում, ^ՍU-ն հաճախ հենց Թեշուբն է, բայց դա միարժեք չէ (օրինակ, կարծիք կա, որ խեթական տեքստերի ^ՍU-ն կարող է ներկայացվել որպես ուղղակի «աստված»)²⁸:

Չնդեվորպական ամպրոպի աստծու առասպելն իր բացառիկ կարևորության պատճառով, Կ.Իվանովի և Վ.Տոպորովի կողմից կոչվել է «հիմնական առասպել»²⁹: Այդ աստծու անունը ձևավորվել է *per(k^w)- արմատի ածանցյալներով, որոնք լավագույնս պահպանվել

²⁶ Քոսյան 2002, 239:

²⁷ Խեթական ավանդույթում ^ՍU-ի վերաբերյալ տես Deighton 1982, 48 ff. է. Լարոշն այս գաղափարագիրը մեկնաբանում էր որպես «ժամանակի, փոթորկի և ամպրոպի աստված», տես Laroche 1947, 108:

²⁸ Deighton 1982, 109-110.

²⁹ Иванов, Топоров 1974.

են սլավոնական և բալթյան լեզուներում հմմտ. ռուս. Перунъ, լիտվ. Perkunas «ամպրոպի աստված» և այլն: Աստծու կերպարը կապվում է լեռան, ժայռի, ապա և կաղնու հետ, որոնք հնդեվրոպական մայր լեզվում կոչվում են համահունչ արմատներով:

Պիրվա դիցանունն, ավանդված Pirua-, Perua-, Berua- գրություններով, հիշատակվում է արդեն տարածաշրջանի ամենահին՝ Քյուլթեփե-Կանեսի ասուրական արձանագրություններում³⁰ (մ.թ.ա երկրորդ հազարամյակի սկիզբ): Պիրվան ռազմի աստված էր, որի ամենաազգի ընկնող հատկանիշն էր կապը ձիու հետ՝ նա պատկերվել է որպես հեծյալ: Նրա պաշտամունքը կենտրոնացած էր Փոքր Ասիայի արևելքում՝ հատկապես Կապադովկիայում. նա սովորաբար հիշվում է որպես խեթական հին մայրաքաղաք Կանեսի (Կեսարիայի շրջանում) առաջին՝ գլխավոր աստված: Յետքաքրքիր է, որ Պիրվան, թեև արական աստված, նույնացվել է մայր դիցուհի Իշտար-Շավուշկայի հեծյալ տարբերակին³¹:

Ձիու պաշտմունքը, ձիավոր աստվածներն ու ձիու հետ կապված առասպելները շատ բնորոշ են հին հնդեվրոպական մշակույթներին (ձիու առկայությունը երբեմն համարվել է այդ մշակույթների տարբերակիչ մի տարրը): Որոշ տվյալների համաձայն, հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածը կարող էր պատկերացվել որպես մի հեծյալ վիշապամարտիկ: Խեթական բազում արձանագրություններից հայտնի է *hekur Pirwa* կոչվող «Պիրվա աստծու ժայռային սրբարանը» (հիշվում են մի շարք աստվածների *hekur*-ներ, բայց այդ տերմինը հիմնականում կապվում է Պիրվայի հետ): Պիրվայի և ժայռի կապը հիշեցնում է **Peru-no-* նախածնով վերականգնվող հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու առնչությունը լեռան, քարի և ժայռի հետ (հմմտ. խեթ. *peruna* «ժայռ»): Ըստ Վ.Իվանովի՝ ներկայումս լայնորեն ընդունված կարծիքի, Պիրվան սլավոնական ամպրոպի աստված Պերունի անատոլիական զուգահեռն է՝ **perwo-* նախածնից. բարդության մեջ այն հանդես է գալիս որպես **Peru(n)ta-*, որը հանգում է հնդեվրոպական **perwōt-* նախածնին³²: Նկատենք, որ

³⁰ Տես օրինակ Янковская 1968, 146, 180, 190.

³¹ Պիրվայի վերաբերյալ տես Otten 1953. МНМ 2, 313. Այստեղ քննվող հարցերի առնչությամբ՝ նաև Goetze 1953, 264-265. Պիրվայի և ձիու հետ կապված անատոլիական այլ աստվածությունների մասին՝ Haas 1994, 412 ff., հարցի գրականությանը:

³² Pirwa / Perwa դիցանվան, նրան նույնական և ածանցյալ անձնանունների և հատկապես Peru(n)tahsu ձևի վերաբերյալ տես Goetze 1954, 356. Laroche 1966, 146, 288, 300 sq. Պիրվայի այս ստուգաբանությունը տես Иванов 1958, 110. МНМ 2, 313. Гамкреладзе, Иванов 1984, 546, 615. Николасев, Страхов 1987, 160. Гиндин, Цымбурский 1996, 254-255: Ըստ Յ.Պուխովի, *hekur*-ը միջնորդավորված փոխառություն է շումեր. E.KUR-ից, բառացի՝ «տուն-լեռ» (շումերական մեծ աստված Էնլիլի տաճարի անվանումն է), տես HED s.v.

Պիրվայի ժայռափորը հեքս-ները հիշեցնում են Կամախի ժայռափոր պաշտամունքային կառույցները:

Հնդեվրոպական շատ լեզուներում ամպրոպի աստծու անունը փոխարինվել է այլ ձևերով, հմմտ. հնդ. Ինդրա, հուն. Ջևս, սկանդինավ. Թոր և այլն: Անատոլիական լեզուներում նա կոչվում էր հնդեվրոպական *terH- «հաղթել, անցնել» արմատի ածանցյալներով՝ Tarhant(a)s, Tarhunzas, Tarhunnas և այլն (ընդ որում, չի բացառվում, որ խեթական ձևը փոխառված է լուվիականից)³³: Ըստ Վ.Ն.Տոպորովի, Tarhant-ը կարող էր սկզբնապես Պիրվայի մի մակդիրը լինել, որը հետագայում երկրորդ պլան է մղել Պիրվային ու դարձել ինքնուրույն դիցանուն³⁴: խեթական աղբյուրները պարզորոշ տարբերակում են Պիրվային Ս ամպրոպի աստծուց: Բայց իր պաշտամունքի հնագույն տարածքներում՝ Փոքր Ասիայի արևելքում, որտեղ Պիրվան պահպանել էր ամենաբարձր կարգավիճակը, նա կարող էր պահպանած լինել նաև իր հին ամպրոպային գործառույթը:

Արդեն Գ.Ղափանցյանը Կումմախա ձևը համադրել է խուռաուրարտական և ուշ խեթական ամպրոպի աստված Թեշուբի (ուրարտ. Թեշեբա) պաշտամունքի կենտրոնների համահունչ անվանումների հետ³⁵: Դրանք էին Կումմե / Կումենու (Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Կորդվաց Արարատ՝ ներկայումս Ջուղի դաղ լեռան շրջանում) և Կումմաննի / Կումմիննի / Կումմանա (Կապադովկիայում) քաղաքները, հայտնի խեթական, խուռիական, ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներից:

Կումմին որպես ամպրոպի աստծու պաշտամունքի նշանավոր կենտրոն, հայտնի է արդեն հինբաբելոնյան (մ.թ.ա երկրորդ հազարամյակի սկիզբ) ժամանակներից: Kummene-ն հանդես է գալիս որպես Թեշուբի մակդիր, Մարիից գտնված խուռիական մի տեքստում հիշվում է Կումմիի Թեշուբը (Tešubāim Kummeneien)³⁶, իսկ աքադերեն մի համաձայնագրում՝ «Կումմիի տեր ամպրոպի աստվածը» (PISKUR bel kummim): Հետագայում բազմաթիվ խուռիական և խեթական տեքստերում հիշվում է Կումմի / Կումմիայի տեր կամ արքա Թեշուբը, հաճախ գրված գաղափարագրով: Ասորեստանի արքա Ադադ-ներարի II-ը մ.թ.ա. 895 թվականին զոհ է մատուցում Կումմեի Ադադին (ասորեստանյան ամպրոպի աստծու անունն է): Մ.թ.ա. IX դարի վերջին, «Միերի դռան» ուրարտական արձանագրության աստվածների ցանկում հիշվում է Կումենուի ամպրոպի աստվածը,

հեքս: Ի միջի այլոց էնիլը՝ ջրհեղեղ առաջացնող աստվածը որոշակիորեն համադրելի է ամպրոպի անձրևաբեր աստծուն (Leick 1991, 46):

³³ Այս դիցանվան վերաբերյալ նոր տվյալներ տես Watkins 1999, 12-14:

³⁴ Топоров 1977, 54. Топоров 1985, 125, примеч. 58.

³⁵ Кананцян 1956, 50.

³⁶ GLH, 164. տես և Хачикян 1976, 253. Diakonoff 1981, 84. Salvini 1998, 113:

այսինքն՝ Թեյշեբան³⁷: Կումմեն, իր բնակիչներով (³⁸ Kumaya) վերջին անգամ հիշվում է մ.թ.ա. VII դարավերջին³⁸:

Կումմաննիի աստվածների շարքում հիշվում են Կումմաննիի ^ՕՍ աստվածը (այսինքն՝ Թեշուրը), Կումմաննիի խեբատը (նրա կինը)³⁹: Հայտնի է և «Կումմիի տիրուհին» (allani Kummēniwe)՝ պետք է կարծել, Թեշուրի կինը⁴⁰: Այսպիսով, Կումմիի և Կումմաննիի Թեշուրի պաշտամունքն անբաժանելի է եղել իր կնոջ պաշտամունքից:

Kumme- բաղադրիչը, նույնպես հիմքաբեկոյան դարաշրջանից, ի հայտ է գալիս անձնանուններում՝ Kummēn-ewri, Kummēn-adal, Ari-Kumme, Paiš-Kumme, Ašti-Kumme (թերևս որպես Թեշուրի փոխարինող)⁴¹:

Անտիկ դարաշրջանում Կումմաննին հիշվում է որպես կատաոնյան կամ կապադոկյան Կոմանա⁴², որի հետ են նույնացվում նաև Ուրարտուի արքա Արգիշթի I-ի խորխոռյան արձանագրության Qamaḥa և Ասորեստանի Սարգոն արքայի տարեգրության Kammanu տեղանունները⁴³ (մ.թ.ա. VIII դ.):

Խեթ. Kummaḥa-ն հնչմամբ (բայց ոչ տեղայնացմամբ) բացահայտորեն նույնական է ուրարտ. Qumaḥa երկրանվանը: Վերջինս հետագա Կոմմագենեն է, Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում: Կոմմագենեն, այսպիսով, հնում նույնպես պետք է առնչվեր Թեշուրի պաշտամունքին: Հելլենիստական դարաշրջանում այդ երկրի մեծ աստվածն էր Ջևս-Օրոմասդեսը, որը նույնական պիտի լիներ հայոց Անի-Կամախի Արամազդին (տես ստորև, IV.1.ե):

Ուրարտերենում կրկնակի բաղաձայնները պարզեցվում են՝ Kumm-ը դարձել է Qum-. ուրարտ. q-ն համապատասխանում է հայ. կ-ին⁴⁴: Սա ցույց է տալիս, որ քննարկվող տեղանունների Kum- արմատի իրական հնչյունն է եղել *կոմ-*՝ սեպագրում o-ն սովորաբար հաղորդվում է ու-ով:

Կարելի է կարծել, որ Kumme/u-ն ավելի հին ձև է, քան Kummanni / Kummīnni և Kummaḥa / Qumaḥa երկրորդային ածանցներով ձևերը: Կումմեն / Կումմենուի աստծու ուրարտական Թեյշեբա անվանաձևն էլ կարող է ավելի հին լինել, քան խուռիական Թեշուրը⁴⁵ (Կումմաննիի

³⁷ КУКН 38.

³⁸ Կումմիի և Կումմենուի վերաբերյալ տարբեր կարծիքներ տես TY, 119-122. նրանց աստվածների հիշատակությունների մասին՝ Schwemer 2001, 216, 301, 456 ff.

³⁹ Goetze 1940, 6, n. 22. GLH, 164. Zinger 1996, 34.

⁴⁰ GLH, 164.

⁴¹ Капанцян 1956, 50. Schwemer 2001, 458.

⁴² Goetze 1940, 5f. Del Monte, Tischler 1978, 221.

⁴³ TY, s.v.v.

⁴⁴ Ջահուկյան 1987, 430:

⁴⁵ Дьяконов 1961, 372.

աստվածը): Արխաիկ պիտի լինի նաև Թեյշեբայի կնոջ Բաբա անունը, իսկ Թեշուբի կնոջ Խեբատ անունը, հայտնի արևմտյան խուռիների մեջ, փոխառված է (տես ստորև, 1.3):

Խուռիներն իրենց պատմության արշալույսին շարժվել են հյուսիսից հարավ և արևելքից արևմուտք: Ասվածը հիմք է տալիս կարծելու, որ Կորդվաց լեռների Կումմե / Կումմեուն Թեշուբ-Թեյշեբայի ավելի հին կենտրոնն է, քան կապադովկյան Կումմաննին⁴⁶: Կումմախա-Կամախը նույնպես ավելի հին կարող էր լինել, քան նույնանուն Կումախա-Կումնագենեն: Կարելի է ենթադրել, որ Կումմաննի և Կումախա-Կումնագենեն տեղանունները, ինչպես և այդ քաղաքների պաշտամունքները, ծագում են, համապատասխանաբար, Կումմիից և Կումմախայից:

3. ԹԵՇՈՒԲԻ ԱՆՈՒՆԸ ԵՎ ԿԵՐՊԱՐԸ

Այս դիցանունն ավանդված է մի շարք՝ սեպագիր, հիերոգլիֆային և այբբենական գրություններով՝ սեպագիր Tešub, Tešuba, Teššub, Teššab, Tiššub, Tešup, հիերոգլիֆային Tisupi, Tesuba, այբբենական Tšb, Tšb և այլն, առաջին անգամ՝ մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջից (Ուրի III դինաստիայի դարաշրջան)՝ Tešub-šelaḥ անձնանվան մեջ: Քիչ անց, արդեն հինբաբելոնյան դարաշրջանից հյուսիսային Սիջագետքի և Սիրիայի անուններում ի հայտ են գալիս Թեշուբ տարրով բազմաթիվ անուններ, ինչպես Teššup-euri («տեր»), Teššub-adal («ուժեղ») և այլն⁴⁷: Խուռիական աստվածների շարքում Թեշուբն առաջին անգամ հիշվում է թերևս Ուրկեշի արքա Տիշ-ադալի (Ուր III դարաշրջան) մի արձանագրության անեծքի բանաձևում, որտեղ ^DIN-na-gàr^{ki}, ^DUTU-ga-an և ^DISKUR աստվածները կարող են նույնացվել խուռիական մայր դիցուհի Իշտար-Շավուշկայի, արևի աստված Շիմիգայի և Թեշուբի հետ⁴⁸:

Թեշուբի մշտական մակդիրներն են euri «տեր», աքադ. belu «տեր» և šarri «արքա»⁴⁹: Կարծում են, որ նա դարձել է խուռիական դիցարանների գերագույն աստված մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի առաջին կեսից. այդ ժամանակներից նրա անունն սկսում է ավելի ու ավելի հաճախ հանդիպել, իսկ մ.թ.ա. XV-XIV դարերում դառնում խուռիական անձնանուններում ամենատարածված դիցանունը⁵⁰:

Թեշուբը Սիրիայում նույնացվել է Բաալի, Փոքր Ասիայում՝ Տարխունտի, Եգիպտոսում՝ Սեթի հետ: Պաշտամունքի հիմնական

⁴⁶ Տես Вильхельм 1992, 88.

⁴⁷ GLH, 263-264. տես և Gelb 1944, 111, 115. Вильхельм 1992, 88-89. վերջին տվյալները՝ Schwemer 2001, 444 f.

⁴⁸ Schwemer 2001, 445.

⁴⁹ GLH, 263.

⁵⁰ Г. Вильхельм 1992, 88.

կենտրոններն են եղել, բացի Կումմեից ու Կումմաննիից, Զալեպը, Խացցի (անտիկ աղբյուրների Կասիոս) լեռը Սիրիայում և Մանուցիյա քաղաքը Կիցցուվատնայում⁵¹: Սովորաբար համարվել է խուռիական ծագման աստված, և Թեշուբ տարրով դիցակիր անունները դիտվել են որպես տեղի բնակչության մեջ խուռիական ներկայության ցուցիչներ:

Բայց այդ անունը ցայժմ խուռիական ընդունված ստուգաբանություն չունի⁵²: Ժամանակին Ի.Գելբը կարծիք է հայտնել, որ Թեշուբի անունը կարող էր փոխառված լինել տեղի ինչ-որ մի միջին-խուռիական լեզվից⁵³: Մի շարք նկատառումներ ակնարկում են Թեշուբի անվան և կերպարի փոխառյալ բնույթը:

Ըստ Է.Լարոշի, խուռիների նախնական սոցիալական կազմակերպությանը խորթ է եղել «արքա» գաղափարը, իսկ Թեշուբ-Խեբատ թագավոր-թագուհի աստվածային զույգը թերևս օտար գաղափարախոսության ներդրում է խուռիական իրականության մեջ, փոխառված արևմտյան, խեթական տիպի մի հասարակությունից, կամ ավելի ընդհանուր ասած, անատոլիականից (Կումարբիի ցիկլի առասպելներում, որոնք ծագումով, հավանաբար, ոչ անատոլիական են, այլ պատկեր է երևում աստվածների ու նրանց կանանց միջև): Նույնը վերաբերում է և Թեշուբի եղբայր Թաշմիշուին և Թեշուբի ու Խեբատի հետ խուռիական միակ պաշտամունքային եռյակը կազմող Շարուումային (նրանց որդուն)⁵⁴: Այս տեսակետը վիճարկվում է: Վերջին տվյալների համաձայն, խուռերեն endan կոչումը նշանակում է «արքա», բայց հնարավոր է, այդ բառն ինքը նույնպես փոխառված է մի այլ լեզվից (առաջարկվող բոլոր ստուգաբանություններն էլ վիճելի են)⁵⁵:

Թեշուբի առասպելներն ավանդված են խեթերեն, և ոչ խուռերեն: Թեշուբի հակառակորդներից Ուլլիկումմիի անունը համադրելի է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու հակառակորդի անվանը (*wel-, տես ստորև), իսկ Արծաթ աստվածության գաղափարագրին հաջորդող վերջավորությունները ցույց են տալիս, որ այն պետք է որ ծագեր հնդեվրոպական «արծաթ» տերմինից (*Harg'ent-, խեթ. *hargant-)⁵⁶:

Սիրիայում՝ խուռիների տարածման հիմնական շրջաններից մեկում, Թեշուբը, ինչպես ասվեց, նույնացվել արևմտասեմական

⁵¹ GLH, 264.

⁵² Թեշուբ անվան ստուգաբանության վերաբերյալ տես Schwemer 2001, 444-445, Anm. 3698: Եղած փորձերից հիշարժան է նրա համադրությունը խուռ. tešša/ihi (teža/iya) «ավագանի», ապա և ուրարտ. teš- «հասունամալ» բառերին: Սա միայն մտահայեցողական մեկնաբանություն է, իսկ անվան վերջին -ub տարրը թողնվում է առանց մեկնաբանության, ինչը խոցելի է դարձնում ողջ ստուգաբանությունը:

⁵³ Gelb 1944, 30, 55, n. 50, 106-107.

⁵⁴ Laroche 1976, 96-98.

⁵⁵ Ivanov 1999.

⁵⁶ Hoffner 1988, 163.



Բաալին: Թեշուր-Բաալը հաճախ պատկերվել է ձեռքերին երկսայր կացին և սիմվոլիկ կայծակներ բռնած⁵⁷, մագերի երկար հյուսով ծանով, երկու լեռան վրա կանգնած⁵⁸ (երկսայր կացինը կամ մուրճը թերևս նաև մյուս հին մերձավորարևելյան ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է)⁵⁹: Հենց ձեռքին կացին ունենալու պատճառով Թեշուրի ուրարտական զուգահեռ Թեյշեբային է վերագրվում Կարմիր բլուրից գտնված մի արձանիկ⁶⁰:

Թեշուրի կերպարը, կարելի է ասել, շատ կողմերով նույնական է հնդեվրոպական ամպրոպի աստծուն: Գերմանական, բալթիկ և սլավոնական ամպրոպի աստվածների ատրիբուտն է մուրճ-կայծակը, որն ուղղակիորեն համեմատելի է անատոլիական ամպրոպի աստծու ռազմական կացնի և հնդկական Ինդրայի զենքի՝ vajra-ի հետ⁶¹ (սա ակնարկում է հնդեվրոպական աստծու արեալային կապերը): Հնդեվրոպական աստվածն իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով հարվածում է լեռանը և հաղթում օձ-հրեշին⁶², ինչպես Թեշուրը հաղթում է որպես անընդհատ աճող լեռ պատկերացվող Ուլիկունմիին:

Մյուս կողմից, Թեշուր-Թեյշեբան կերպարով և անունով համապատասխանում է հունական Թեսևսին (Θησεύς, հունարենում սեպագիր Ֆ-ով հաղորդվող հնչյունները կարող են ներկայացվել որպես s, իսկ ուրարտական սեպագրում b-ով հաղորդվել են նաև v-ն և w-ն): Թեսևսը ևս առնչվում է կացնի պաշտամունքի հետ՝ երկսայր կացինը կոչվում էր նախահունական λαβρός տերմինով, իսկ Թեսևսի ամենակարևոր սխրագործությունը՝ կռիվը Մինոտավրոսի դեմ տեղի է ունենում Կրետեում, λαβρός արմատով կոչվող Լաբիրինթոսում⁶³:

Թեշուրի կնոջ անունն ավանդված է Hēbat, Hībat, Hēpet, Hēba, Hība, Hīpatu, Hapātu և այլ նման ձևերով: Որպես Hippa և Hipta այն հանդիպում է հունական օրֆիկ հիմներում և փոքրասիական Մեոնիայի (Լյուդիայի մի մասն է) երկու հունարեն արձանագրություններում⁶⁴: Այդ անվան ծագումն ակնհայտորեն խուռիական չէ⁶⁵, և

⁵⁷ Տես օրինակ, Diakonoff 1981, 87, Герн 1987, 121. Klengel 1967, Taf. 33.

⁵⁸ Dijkstra 1991, 138-140, fig. I.1-3, II.1, 3, III.1,3.

⁵⁹ Дьяконов 1990, 142.

⁶⁰ Пуотровских 1944, 277, 279. Ս.Հմայակյան 1990, 42 և աղյուսակ 14:

⁶¹ Watkins 1995, 429-430. մուրճ-կացնի՝ որպես հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածների զենքի վերաբերյալ տես և Иванов, Топоров 1974, 93-96. МНМ 2, 304, 306, 519. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 715: Մի հիմնում (Ռիզվեդա I.32.5) Ինդրայի հակառակորդը հրեշը համեմատվում է կացնահարված ճյուղերի հետ:

⁶² Иванов, Топоров 1974, 5. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 615.

⁶³ Լաբրյուսի՝ որպես ամպրոպային Ջևսի զենքի և Լաբիրինթոսի առնչության վերաբերյալ տես Loscev 1957, 114 ժ. հմմտ. Yakubovich 2002.

⁶⁴ Gelb 1944, 106-107.

այն, ինչպես և Թեշուր-Թեյշեբան, հավանական զուգահեռներ ունի Բալկաններում⁶⁵: Կարելի է կարծել, որ Թեսևսի կնոջ Հիպպոլիտե անունը Hiba-ի հունական վերաիմաստավորման հետևանք է: Ըստ Ա. Արկիի, Hebat-ը ծագում է հնագույն էբլայական Hābadu < *Ha(l)abatu «Հալաբի (աստվածուհի)» դիցանունից, որը հետագայում նույնացվել է որպես Թեշուրի կին (Հալաբ-Հալեպն այս աստվածուհու պաշտամունքի կենտրոնն էր)⁶⁷: Այսինքն, Թեշուրի կինը Սիրիայում նույնացվել է Հալեպ քաղաքի դիցուհուն և հնում այլ անուն պետք է որ ունենար⁶⁸:

Այսպիսով, Թեշուրի պաշտամունքում բազմաթիվ տարրեր, զուգահեռներ ունեն այլ ավանդույթներում և ամենայն հավանականությամբ, փոխառված են: Հնարավոր է այդ անվան հիմքերը փնտրել հնդեվրոպական աշխարհում: Հնդեվրոպական լեզուներում «կացին» իմաստով տերմիններ ձևավորող արմատներից մեկն է *tek's- «հյուսել, գործել», «սարքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին»⁶⁹, հմտ. լատ. texo «հյուսել, հյուսնել», հուն. τέκτων «հյուսն», իւեթ. takš- «սարքել», հնդ. takšan «հյուսն», ավեստ. tašan «արարիչ», ապա և ավեստ. taša- «կացին», հին բարձր գերմ. dehsa «կացին»: Այս արմատով էր նշանակվում արարիչ աստծու՝ հյուսնի աշխատանքի հետ համեմատվող տիեզերածին գործողությունը, իսկ ամպրոպային առասպելաբանության համատեքստում

⁶⁵ Տես օրինակ Gelb 1944, 106-107. Diakonoff 1981, 85, n. 30: Այս դիցանունը ժամանակին համադրվել է աստվածաշնչյան Եվայի հետ, բայց այդ տեսակետը բավարար հիմնավորում չունի և չի ընդունվել:

⁶⁶ Гундан 1981, 76-80. Гундан, Цымбурскан 1996, 199-201.

⁶⁷ Archi 1998, 42.

⁶⁸ Հաշվի առնելով Թեյշեբայի և նրա սրբավայր Կունմիի անվանաձևերի հավանական հնությունը, կարելի է կարծել, որ Թեյշեբայի կնոջ Baba անունն է դիցուհու հնագույն անվանաձևը (Գ. Մելիքիշվիլու առաջարկած Hiba ընթերցումը չի հաստատվում և խեբատի հետ համադրելու մտայնության արդյունք է միայն՝ տես KYKH, с. 50, примеч. 28. Այանիսի արծառագրության մեջ էլ պարզորոշ կարդացվում է Baba դիցանունը, տես Salvini 2001, II.1): Հին Սիջագետքում հայտնի է նույնանուն մի աստվածուհի, ավանդված արդեն ամենավաղ շումերական տեքստերից (Baba, հետագայում Babu / Bau, Նինգիրսու, երբեմն՝ Նինուրտա աստծու կինն է, իսկ վերջիններս որոշ հատկանիշներով համեմատելի են Թեյշեբայի հետ). այս դիցանունը համադրելի է և ուրարտ. baba «լեռ, ժայռ» բառին, որը լավագույնս համապատասխանում է ամպրոպի աստծու՝ լեռանը, ժայռին հարվածելով բեղմնավորելու պատկերացմանը: Baba-ն կարելի է ընկալել նաև որպես տիպիկ մանկական լեզվի բառ, որոնցից երբեմն դիցանուններ են ստեղծվում, հմտ. ռուս. Баба-яга «հեքիաթի կախարհ ջաղու»: Այս դիցանվան վերաբերյալ տես Salvini 1995, 187. Ա.Պետրոսյան 2002, 254:

⁶⁹ Հնդեվրոպական արմատները բերվում են ըստ հետևյալ բառարանների՝ JEW (այստեղ՝ *tek'b- ձևով), AHDIE, EIEC:

ամպրոպի աստվածն է արարիչը⁷⁰։ Անվան երկրորդ մասի համար հմնտ. հ-ե. *ep-/*op-, կոկորդայիցների հաշվառմամբ *h₁ep-/* h₁op- «վերցնել, բռնել» արմատը (սրա հետ է կապվում հայ. ունենալ բառը < *op-n-), և ողջ անունն այսպիսով, պետք է մեկնաբանվի որպես «կացին բռնող», «կացնավոր», որը համադրելի է, օրինակ, Ինդրայի մմանատիպ մակդիրների հետ՝ vajrapāṇi, vajrabāhu, vajradhara, vajrahasta և այլն («ծեռքին վաջրա բռնող» և նման իմաստներով)⁷¹։

Այս համատեքստում հետաքրքիր է հայաստական ամպրոպի աստվածներից մեկի ⁰U takšanna- անվանումը, որն ակնհայտորեն համադրելի է նույն արմատին⁷²։ Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն, իրարից տարբեր հնդեվրոպական ավանդույթներում (Teššub-Teišeba և takšanna- ձևերը նշանակալիորեն տարբերվում են իրարից և պետք է կապվեն տարբեր հնդեվրոպական լեզուների հետ)։ Այս արմատի ածանցյալը Թեշուբի դեպքում վերածվել է դիցանվան, իսկ հայաստական աստծու դեպքում մնացել որպես մակդիր։ Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ավանդույթներում որն ակնարկում է Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր շրջանների ամպրոպի աստվածների միասնական ծագումը։

Դիցանունները, առասպելաբանական մտածողության առանձնահատկություններից ելնելով, իմաստավորվում են հնարավոր այլևայլ նշանակություններով. ընդ որում, այդ տարբեր իմաստավորումներն իրենց արտահայտություններն են գտնում առասպելներում և կերպարներում։ Ըստ այդմ, Թեշուբը, որ պատկերվում էր երկար ծանով, կարող է մեկնաբանվել նաև *tek's- արմատի «հյուսել»

⁷⁰ Հայոց մեջ Հայկ մահապետը, որը որոշ առումներով համադրելի է ամպրոպի աստծու կերպարին, հանդես է գալիս որպես ոչ միայն Հայաստանի ու նրա ժողովրդի, այլև ժամանակի սկզբնավորող՝ Հայկի ժառանգների անուններով են կոչվել նաև ժամանակի տերմիններ՝ ամիսների և ժամերի անունները։ Հատկանշական է, որ հայ բանահյուսության մեջ ժամանակը ներկայացվում է որպես մի ծեր մարդ, որը նստած լեռան վրա սև ու սպիտակ կծիկներով թել է գլորում (Աբեղյան է, 48-49). հմնտ. *tek's- «հյուսել»։ Այս հարցի շուրջը տես Петросян 2002, 54, 58 с., 172. Թեսևսի անվան այլ մեկնաբանություններ՝ МНМ 2, 502. Яценко 1990, 228-229, գրականությամբ։

⁷¹ SED, 913-914.

⁷² Ամպրոպի աստծու այս մականունը մեկնաբանվում է խեթերեն, որպես «հավասարության աստված» կամ «միջօրեի աստված», ըստ խեթ. takšatar, սեռ. takšannaš «հավասարություն» կամ takšan, սեռ. takšanaš «կապ, հող. միջօրե» բառերի, նույն *tek's- արմատից, տես Forrer 1931, 8, Джайрян 1964, 54-55 և նույն հեղինակի այլ աշխատություններում։ Է.Ֆոռերի մեկնաբանության մի տարբերակը կարող է լինել «հաշտեցման աստվածը», տես Archi 1975, 98։ Իրականում takšanna-ն պետք է լիներ ամպրոպի աստծու տեղական, և ոչ խեթական մի մակդիրը։

իմաստով՝ հմմտ. հայ. *հյուս* «ծամ»: Նույնը կարելի է ասել և թեսևսի վերաբերյալ. նա առաջնորդն ու առասպելական մարմնավորումն էր աթենական պատանիների, որոնց ևս բնորոշ էր ծամը (տես ստորև, III.1): Նա Լաբիրինթոսում կողմնորոշվում էր Արիադնեի կծիկի օգնությամբ, որը նույնպես ակնարկում է թելը «հյուսելու» գործողությունը: Պետք է շեշտել, որ այս տարբեր իմաստավորումները ոչ թե հակասում և հակադրվում, այլ լրացնում են իրար, ստեղծելով աստծու կամ հերոսի առասպելությո՜ւնը (կերպարը և մոտիվները): Ավելացնենք, որ այս տիպի նկարագրական անունները նախապես աստծու մակդիրներ են եղել, որոնք հետագայում դուրս են մղել բուն դիցանունը՝ *per(kʷ)ս-:

Սեպագրի անկատարության պատճառով դժվար է պարզել թեշուր և թեյշեբա անունների ճշգրիտ հնչողությունները: Այդ իսկ պատճառով դժվար է միարժեքորեն որոշել դրանց էթնալեզվական հիմքերը. տեսականորեն, հնարավոր է թեյշեբայի ծագումը վաղնջական հայկական կամ մերձավոր մի բարբառից, ուր առկա էր *k's- > ձ գարգացումը⁷³: Թեշուր-թեյշեբայի անունն է հիշեցնում հայ. բրբռ. *թեշի, թեշիկ* «իլիկ» տերմինը, որը նույնպես հնարավոր է կապված համարել *tek's- «հյուսել» արմատին: Որպես զուգահեռ հմմտ. նույն հնդեվրոպական արմատից ծագող հին բարձր գերմ. *dehsa* «կացին» և միջին բարձր գերմ. *dēhse* «իլիկ»:

4. ԹԵՇՈՒԲԻ ՎԻՊԱԿԱՆ ՀԱՄԱՊԱՏԱՍԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Թեշուրի պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհի հարավում պահպանվել էր նաև խեթա-խուռիական պետությունների անկումից հետո՝ ըստ ասորեստանյան աղբյուրների Շուրբիա երկրի (համապատասխանում է Սասունին և շրջակայքին՝ ուրարտական աղբյուրների *Arme*, *Urme* երկրներին) և նրա հարավային հարևան

⁷³ Ա.Պետրոսյան 2002, 252-253: Որոշ դատողություններ կարելի է անել բացառման ճանապարհով. օրինակ, ակնհայտ է, որ այդ անունները հնդիրանական չեն (այդ լեզուներում *e > a, հմմտ. ավեստ. *taša-*): Անատոլիական լեզուների նույն անցումն առկա է լուվերենում ու պալայերենում, հմմտ. և խեթ. *takš-*: Հունարենում *t > τ (*տ*): Հնդեվրոպական *k's-ն հայերենում տալիս է սովորաբար *g*, երբեմն, թերևս, *շ*, ինչպես *sk'- և *sk- հնչյունախմբերը. *t > ք արտացոլումն էլ հատուկ է հայերենին և, ըստ այդմ, թեյշեբա անունը կարելի է վերականգնվել որպես **թեյշեա* (**Teišewa* < **tek's-epā*), ընդ որում, առաջին վանկի *e*-ն դարձել է *ei* հաջորդ *š*-ի պատճառով (հմմտ. **ek'wo-* > *էշ* [ēš] = *eiš* գարգացումը, ապա և հուն. *Θησεύς*-ի *թ*-ն և երկար *ē*-ը): Հայերենում *k's-ն սովորաբար տալիս է *g*, բայց կարելի էր սպասել, որ երբեմն, ինչպես *sk-ն, կարող էր դառնալ և *շ*: Ըստ Հ. Մարտիրոսյանի, որը հայերենի հնդեվրոպական արմատների նոր բառարան է կազմում, մի շարք դեպքերում հայ. *շ*-ն իրոք ծագում է *k's-ից (բանավոր հաղորդում):

շրջանների մ.թ.ա. XI-VII դարերի արքաների անունների մեծ մասը պարունակում է թեշուբ տարրը՝ Ligi-Tešub, Šerpi-Tešub, Kali-Tešub, Kili-Tešub, Šadi-Tešub)⁷⁴։ Այս շրջանի թեշուբն, անվանափոխված, պահպանվել էր նաև հայոց մեջ։ Շուբրիա-Սասուները հայոց վիպական ավանդության կենտրոնն է։ «Սասնա ծռերում» ամպրոպի աստծու կերպարն է Սանասարը, որը ձեռք է բերում հրեղեն ձի, ռազմական հանդերձանք և այդ քվում՝ «Թուր կեծակիմ»⁷⁵։ Վերջինս դառնում է Սանասարի ժառանգների՝ Կոսի հերոսների հիմնական զենքը։ Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ հերոսների նախամայր Ծովինարը ևս մի ամպրոպային աստվածուհի է իրականում։ Նրա անունը բարբառներում նշանակում է «կայծակ, փայլակ»։ Բանահյուսական տեքստերում նա նկարագրվում է որպես հրացայտ աչքերով մի կին, երբեմն ծպտված տղամարդու կերպարանքով։ Ամպրոպի ժամանակ նա իր հրեղեն ձիու վրա խաղում-պարում է ամպերում, իսկ որոտը նրա ձիու սմբակների դոփյունն է⁷⁶։

Թեշուբի սաղմնավորումը ներկայացվում է այսպես։ Կունարբի աստվածը, գահընկեց անելով Անու աստծուն, կուլ է տալիս նրա «այրականությունը» և այդպիսով հղիանում թեշուբով ու նրա եղբայրներով՝ Արանցախ (Տիգրիս գետն է) և Թաշմիշու աստվածներով⁷⁷։ Տիգրիսի աստծու և նրա երկվորյակ եղբայրների ծնունդը կարող է տեղայնացվել Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում։ Սա միանգամայն համադրելի է «Սասնա ծռերի» առաջին հերոսների ծննդյան պատմությանը՝ Ծովինարը աղբյուրից խմում է մեկ ու կես բուռ ջուր և հղիանում երկվորյակ Սանասարով և Բաղդասարով, որոնք հետագայում կառուցում են իրենց քաղաքը Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում⁷⁸։

Շուբրիա երկրի ուրարտական Արմե կոչումը, հավանաբար, հիմք է հանդիսացել հայերի և Հայաստանի օտարալեզու *Արմինա*, *արմեն* անվանումների համար (ուրարտ. *armi-ni «Արմեի բնակիչ», «Արմեական երկիր» ձևի արամեական վերջավորությամբ)⁷⁹։ Այդ ցեղանունը, ըստ ազգածին ավանդության (խորենացի Ա.Ժբ), ծագում է Արամ նահապետի՝ հայոց երկրորդ անվանադիր նախնու անունից։

⁷⁴ Gelb 1944, 82-83. Дьяконов 1968, 124, 228, примеч. 99. Ա.Հմայակյան 1990, 43. Вильхельм 1992, 76.

⁷⁵ Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակի վերաբերյալ տես Աբեղյան Ա, 414-418. Աբեղյան Է, 72-73:

⁷⁶ Աբեղյան Է, 70-72. Капанцян 1956, 295-297.

⁷⁷ Hoffner 1990, 40 сл.. Иванов 1977, 114 сл.

⁷⁸ Թեշուբի և Սանասարի նույնացման վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 1997ա, 20-23. А.Петросян 2002, 55-56:

⁷⁹ Дьяконов 1968, 234-235, примеч. 114. հմնտ. Marquart 1928, 215: Ի.Դյակոնովն այս տեսակետը պաշտպանել է մի շարք աշխատություններում, բայց հետմահու հրատարակված իր հոդվածում նա հնարավոր է համարում *արմեն* ցեղանվան մեկ այլ ստուգաբանությունը, տես Дьяконов 2005:

Ըստ այդմ, Արամը կարող է համարվել այս տարածքի հնագույն էպոնիմը, ասինքն՝ Սասունի էպոնիմ Սանասարի նախատիպը: Ըստ «Սասնա ծռերի» հնագույն տարբերակի, որի վերաբերյալ տեղեկություններ են պահպանվել XII դ. արաբական մի աղբյուրում (Կեղծ Վակիդի) և XVI դարի քուրդ հեղինակ Շարաֆ խանի գրքում, Սանասարը Սասունի արքա-էպոնիմն է, իսկ նրա Մուշ անունով որդին՝ Մուշ քաղաքի⁸⁰: Ազգածին ավանդության մեջ Արամն իր վերջին հաղթանակից հետո արևմուտքում «կողմնապետ» է թողնում իր տոհմակից Մշակին, որի անունն, ակնհայտորեն, Մուշի նվազականն է (< Մուշ-ակ): Արամ-Մշակ հաջորդականությունը համապատասխանում է Սանասար-Մուշ ծննդաբանությանը, որը հաստատում է Արամ = Սանասար նույնությունը: Մուշ- անվանաբանական տարրը թերևս ինչ-որ կերպ առնչվել է նաև Թեշուբին, որի մասին կարող է վկայել Muš-Teššub, կրճատ՝ Muštea անձնանունը (Նուզիից)⁸¹:

Արամը հաղթում է իր հակառակորդին Կապադովկիայի Մաժակ / Կեսարիա քաղաքի տեղում, այսինքն՝ Արգայոս / Արգեսոս լեռան (թուրք. էրջիաս) մոտ: Այս լեռը, որն ամենաբարձրը և ամենաարբացվածն է եղել Փոքր Ասիայում, արդեն խեթական ժամանակներից կապվել է ամպրոպի / փոթորկի աստծու հետ (Թեշուբ): Արգայոս լեռնանունը հանգեցվում է հնդեվրոպական այն *Harg'- «փայլուն, սպիտակ. արծաթ» արմատին⁸²:

Մանրամասն համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արամը ծագում է հնդեվրոպական *rē-mo- «թուխ, սև» հիմքից՝ այստեղ մենք գործ ունենք սևի ու սպիտակի, մթության ու լույսի լայնորեն տարածված առասպելական հակադրության մի դրսևորման հետ (հայերենում բառը չի կարող սկսավել r-ով և նախածայն ա-ն հավելում է)⁸³: Կարելի է ասել, որ Արամը ամպրոպի աստծու՝ հենց Թեշուբի / Թեյշեբայի անձնավորված մակդիրն է, նրա վիպականացած տարբերակը: Ամպրոպի աստվածներն այլուրեք ևս բնորոշվում են անձրևաբեր թուխ ամպերի գույնով՝ օրինակ, Սանասարն էպոսում ներկայացվում է որպես որպես «Սասնա սև ամպ»⁸⁴: Սա ամպրոպային աստծու տիպիկ մի բնութագիր է: Թեշուբը ևս կապված է սևի, մթության, մուգ գույնի հետ՝ ամպրոպի աստծու խեթական ծեսերում սև ամանեղեն է օգտագործվել և սև հաց ու սև կենդանիներ (ցլեր, խոյեր) են զոհաբերել⁸⁵: Սև կենդանիներ են զոհաբերել նաև բալթիական ամպրոպի աստծուն, հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու

⁸⁰ Աբեդյան Ա, 385 Վ. Հարությունյան, Բարթիկյան 1975. Տեր-Ղևոնդյան 1978:

⁸¹ Schwemer 2001, 469. Մուշ և Մշակ անունների հնարավոր էթնիկական կապերի վերաբ՝յալ տես Петросян 2002, 150 Վ.:

⁸² Laroche 1985, 88-89.

⁸³ Ա.Պետրոսյան 1997, 18, 33. Петросян 2002, 47 Վ.:

⁸⁴ Աբեդյան Ա, 417:

⁸⁵ Ардзунба 1982, 213-214.

թերևս ամենավաղ արտահայտված ժառանգին⁸⁶։ Թեշուր/ Թեշեբայի հունական անվանակից Թեսեսը ևս կապված է «սևի» հետ (նա նավում է սև առագաստներով, և աթենացի պատանիների սև թիկնոցները բացատրվում են այդ առասպելով)⁸⁷։ Կովկասում էլ ամպրոպի աստվածությունն անձնավորվում է «սև հերոսի» տեսքով⁸⁸։

«Սևի և սպիտակի» առասպելի մի դրսևորումն է Թեշուրի և Արծաթ աստվածության հակադրությունը։ Այս առասպելը հայկական ավանդույթում արտացոլվել է որպես Արամի և Բարշամի՝ ասորիների նախնու հակադրություն (Խորենացի, Ա.Ժբ)։ Վերջինս համապատասխանում է Բարշամին «սպիտակափառ» աստծուն (Ագաթանգեղոս § 784), որի արծանն էլ արծաթյա էր (Խորենացի Բ.Ժդ)։

Արամի առավել ակնհայտ հնդեվրոպական զուգորդներն են հնդկական Ռամա (< *rē-mo-) անունով կերպարները, որոնցից ամենանշանավորը՝ «Ռամայանա» էպոսի հերոսը ամպրոպային Ինդրայի վիպականացած մի տարբերակն է⁸⁹։ Արամին և Թեշուրին հատկապես մոտ է նրանցից առաջինը, Պարաշուռաման՝ «կացինով Ռաման», որը հաղթում է Կարուավիրյա Արջունային (< *Harg'-)։ Ընդ որում, հնդ. paraśu- «կացինն» էլ, ամենայն հավանականությամբ, փոխառություն է աքադերենից⁹⁰։ Այսինքն՝ Պարաշուռաման կարծես «կացնավոր» Թեշուրի մի կրկնակն է։ Այլ փաստեր ևս խոսում են այն մասին, որ Պարաշուռամայի կերպարը ծագում է Հայկական լեռնաշխարհից և Հյուսիսային Միջագետքից⁹¹։

5. ԹԵՇՈՒԲԻ ԾՆՈՂՆԵՐԸ ԵՎ ՀԱՎԱՈՎԱԿՈՐԴԸ

Հինարևելյան մի շարք ավանդույթներում հայտնի է «երկնային արքայության» առասպելական թեման։ Ըստ այդ թեմայի, երկնքում իրար են հաջորդում աստվածների մի քանի արքաներ, որոնցից ամեն հաջորդն ուժով է խլում իշխանությունը նախորդից։ Խուռիական տարբերակում աստվածների առաջին արքան էր Ալալուն, որին գահընկեց է անում Անուն։ Վերջինս երկնքի աստվածն է, իսկ Ալալուն անցնում է «մութ աշխարհի»՝ անդրաշխարհ։ Անուին, իր հերթին, գահընկեց է անում Կումարբին, որն, ինչպես ասվեց, այդ ընթացքում հղիանում է Թեշուրով և մի քանի այլ աստվածներով։ Թեշուրը դառնում է աստվածների հաջորդ արքան։ Կումարբին, զրկվելով գահից, իր տարբեր որդիների, այդ թվում՝ քարե հրեշ Ուլլիկունմիի

⁸⁶ MHM 2, 304.

⁸⁷ Vidal-Naquet 1986, 112:

⁸⁸ Dalram 1969, 111-112.

⁸⁹ Puhvel 1987, 92-93.

⁹⁰ Гамкреладзе, Иванов 1984, 716, примеч. 1, 2. Makkay 1998, հարցի զրականությամբ։

⁹¹ Ա. Պետրոսյան 1997, 18, 65 հուն. 110 հուն. Петросян 2002, 47 сл.:

միջոցով մի քանի անգամ փորձում է գահընկեց անել Թեշուբին, բայց վերջինս հաղթում է նրանց և պահպանում գահը⁹²:

Աստվածների արքաների այս շարքը ոչ թե հայր-որդի-թոռ հաջորդականություն է, այլ երկու մրցակցող տոհմերի՝ Ալալուի և Անուի հետմորդների հերթագայություն: Կումարբին Ալալուի որդին է, իսկ Թեշուբը՝ Անուի և շարունակում է Անուի գիծը (թեև ծնվելով Կումարբիից, նա միավորում է երկու տոհմերը): Թեշուբի հակառակորդները Կումարբիի որդիներն են: Ալալուն, Կումարբին և նրանց ճամբարի ներկայացուցիչները անդրաշխարհի, իսկ Անուն, Թեշուբը և նրա դաշնակիցները՝ երկնային աստվածներ են⁹³:

Անը շումերական երկնքի աստվածն էր (հմնտ. շումեր. An «երկինք»), որը, Anu ձևով, անցել էր աքադացիներին: Աքադական աստվածները հանդես են գալիս խուռիական բոլոր քաղաքների դիցարաններում, բայց Անուն հայտնի է միայն խուռիների տարածման արևմտյան շրջանում՝ Կիցցուվատնայում և Միտաննիում⁹⁴: Աստծու անվան փոխառությունը չի նշանակում նաև կերպարի փոխառություն՝ երկնքի աստվածները հայտնի են ամենուրեք: Բայց և այնպես, խուռիական Անուն պետք է որոշակի շումերա-աքադական ազդեցություն կրած լիներ:

Կումարբիի և Ուլլիկումնիի՝ շարքի երկու կարևորագույն կերպարների անունները պարունակում են kum- բաղադրիչը և, այսպես թե այնպես, պետք է համադրվեն Թեշուբի սրբազան կենտրոնների համահունչ անվանումների հետ (ստուգաբանորեն կապված կամ համահունչ անվանումների ու բառերի շարքերի կիրառությունը առասպելաբանաստեղծական լեզվի բնորոշ առանձնահատկությունն է):

Կումարբին խուռիական բոլոր տարածքներում հայտնի աստվածներից է, որի ամենահին հիշատակությունը, Kumarwe ձևով, հայտնի է Մարիի մի խուռիական աղյուսակից (մ.թ.ա. մոտ 1700 թ.): Նա կոչվել է «իմաստուն արքա» և «աստվածների հայր»: Սիրիական աստվածաբանությունը նույնացրել էր նրան միջինեփրատյան հացահատիկի աստված Դագանի, շումերա-աքադական Էնլիլի և ուգարիտյան Էլի հետ (բայց Ուգարիտի խուռիական աստվածների շարքում հիշվում են և՛ Էլը և՛ Կումարբին): Աստվածների ցուցակներում Կումարբին ներկայացվել է որպես շումեր. Nisaba, խեթ. Halki

⁹² «Երկնային արքայության» թեմայի առասպելների վերաբերյալ տես Littleton 1970. Littleton 1970a. խուռիական առասպելները՝ Hoffner 1990, 40-61:

⁹³ Hoffner 1990, 38-39.

⁹⁴ Diakonoff 1981, 85, 86, 88.

«հացահատիկ», որը թույլ է տալիս ասել, որ մա եղել է հացահատիկի մի աստված⁹⁵:

Ըստ Է.Ֆոռեթի՝ համընդհանուր ընդունելություն գտած մեկնաբանության, Kumarbi-ն սեռական հոլովով ներկայացված մի տեղանուն է՝ «Kumar-ի (աստված)»: Այդ տեղանունն, իր հերթին, համարվում է կազմված kum- արմատով և -ar ածանցով: Թեև ուսումնասիրողների կողմից *Kumar-ը համադրվել է որոշ համահունչ տեղանունների հետ, բայց և այնպես այդ քաղաքը չի նույնացվել. սա բացատրվում է այդ տեղանվան վաղնջականմբ⁹⁶:

Պատմական ժամանակներում խուռիական աստվածների պաշտամունքները կենտրոնացած էին խուռիների տարածման արեալում՝ Յուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում⁹⁷: Ներգալի կենտրոնն էր խուռիների հնագույն քաղաք Ուրկեշը⁹⁸: Բայց ավելի վաղ, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին, այդ քաղաքի գլխավոր աստվածն էր Ներգալը (տես ստորև, 1.6): Ընդհանրապես, խուռիական հնագույն պաշտամունքային կենտրոնները պետք է փնտրել այլուրեք՝ խուռիների տարածման հնագույն շրջանում, որը սովորաբար տեղայնացվում է Յայկական լեռնաշխարհում⁹⁹: Այսպես, ըստ Ֆ.Յազգի, այս առասպելները պետք է հնուն տեղայնացված լինեին Թոնդրակ լեռան և Վանա լճի շրջանում¹⁰⁰:

Ստորև՝ այդ առասպելների հայաստանյան տեղայնացման շուրջ: Յայկական առասպելաբանության մեջ հացահատիկային պաշտամունքի միակ հին վկայությունը Խորենացու տեղեկությունն է Յայկյան Շարայի՝ Շիրակի էպոնիմի վերաբերյալ: Նրա մասին է հայոց հնագույն առածը՝ «թե քո Շարայի որկորն է, մեր Շիրակայ ամբարք չեն»: Եղած նյութը հնարավորություն չի տալիս միարժեքորեն համադրելու Կումարբիի և Շարայի կերպարները, բայց մատնանշում

⁹⁵ Կումարբիի վերաբերյալ տես օրինակ Diakonoff 1981, 87, MHM 2, 28. Leick 1991, 106-107. Буахелъм 1992, 91-92. խեթական հացահատիկի աստվածության վերաբերյալ՝ Kammenhuber 1991:

⁹⁶ Կումարբի անվան վերաբերյալ տես Goetze 1940, 5, n. 21. Иванов 1982, 159. Хачукян 1985, 59, 62. Буахелъм 1992, 91. Wilhelm 1994, 318-319. Ա.Պետրոսյան 2004, ուր ներկայացված են *Կումար քաղաքի վերաբերյալ եղած տեսակետները: Որպես *Կումարի հավանական թեկնածուներ առաջարկվել են հին շումերական Kumara քաղաքը, կամ հին եգիպտական աղբյուրներում հիշվող նման անունով մի սիրիական քաղաք (Gurney 1977, 14). հնարավոր է համարվել *Կումարը մեկնաբանել որպես «Կումմի քաղաքի շրջանը» (Ս.Խաչիկյան). հմմտ. և Kumri տեղանունը Նուգիի տեքստերից (Գ.Վիլիեմ), խեթական աղբյուրների Kummara գետանունը, ենթադրաբար՝ Սալաթիայի շրջանում:

⁹⁷ Astour 1978, 16.

⁹⁸ Буахелъм 1992, 91-92. Haas 1994, 167.

⁹⁹ Այս տեսակետն առաջին անգամ արտահայտել է Չ.Բըրնին (Burney 1958, 166), որից հետո այն լայնորեն տարածվել է մասնագետների շրջանում:

¹⁰⁰ Haas 1980. Haas 1994, S. 83.

է հացահատիկային պաշտամունքի կենտրոնացումը Շիրակում՝
Հայաստանի հացահատիկի շտեմարանում:

Շիրակի Կումայրի քաղաքի անվանումը համադրելի է սեպագիր
*Kumar-ին (= Կոմար): Կումարբիի նախնական կենտրոնի մի
հնդեվրոպական ածանցյալը կարող էր լինել *Komaryo- (*yo-
ածանցով), որը հայերենի օրինաչափություններով կտար *Կումայր (o
> ու կանոնավոր անցմամբ): Սրան էլ հետագայում հավելվել է
տեղանուններին բնորոշ -ի ածանցը¹⁰¹:

Ուլլիկումմին՝ Թեշուբի եղբայր-հակառակորդներից առավել
նշանակալին, նկարագրվում է որպես անընդհատ աճող քարե մի
հրեշ: Նա ծնվել էր «սառը աղբյուր / լճում» գտնվող «մեծ ժայռի»՝
Կումարբիի կողմից բեղմնավորման արդյունքում: Աստվածները
Թեշուբի գլխավորությամբ կռվում են հսկա քարե հրեշի դեմ, բայց չեն
կարողանում վնասել նրան: Առասպելի ավարտը չի պահպանվել,
բայց այն պետք է ներկայացնեք Թեշուբի վերջնական հաղթանակը¹⁰²:

Ullikummi-ն սովորաբար ստուգաբանվում է որպես «Կումմի
քաղաքը կործանող»¹⁰³ (նա պիտի կործանեք Թեշուբին, նրա Կումմիա
քաղաքը և դառնար երկնքի արքան): Այն համադրվել է նաև Կիլիկիայի
Uliggama, Ulikamma լեռնանվանը և մեկնաբանվել որպես վերջինիս
մի երկրորդային ձևափոխությունը «ժողովրդական
ստուգաբանության» հիման վրա¹⁰⁴: Եթե Ուլլիկումմիի առասպելը հիմ
ն է, ապա այս տեղայնացումը ևս երկրորդային է, քանի որ Կիլիկիան չէր
կարող լինել խուռական ցեղերի հնագույն բնօրրանը:

Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն նյութական մշակույթի
տվյալները թույլ են տալիս այլ հավանական տեղայնացում
առաջարկել Ուլլիկումմիի համար: Այդ քարե հրեշի կերպարը
հիշեցնում է Հայաստանի լեռներում տարածված հնագույն «վիշապ»
քարակոթողները, որոնք ամենամեծ խտությամբ հանդիպում են
Գեղամա լեռներում և Գեղարքունիքում (հնում՝ Գեղաքունի), Գեղ
լեռան վրա և Գեղի ամրոցի մոտ, Գեղամա կամ Սևանա լճի
արևմուտքում (հիմն. Կումարբիի առասպելի «սառը լիճը»):
Ուրարտական աղբյուրներում Գեղաքունիի նախատիպը հանդես է
գալիս Uelikuni և Uelikuhı ձևերով¹⁰⁵ (ni-ն և hi-ն ուրարտական
ածանցներ են՝ «Ueliku-ական երկիր»):

Ueliku-ն հիշեցնում է ամպրոպի աստծու հակառակորդ օձ-
վիշապի հնդեվրոպական անունը՝ *wel-, որի կանոնավոր
արտացոլումը հայերենում պիտի լինեք գեղ-: Իրենք՝ «վիշապները» և

¹⁰¹ Տես Ա. Պետրոսյան 2004, Կումայրիի այլ ստուգաբանությունների հղմամբ:

¹⁰² Иванов 1977, 125 сл. Hoffner 1990, ff.

¹⁰³ Иванов 1982, 159. Хачикян 1985, 70. Герни 1987, 169. Вильхельм 1991, 103.

¹⁰⁴ GLH, 279.

¹⁰⁵ TY, 199-200.

նրանց վրայի պատկերներն էլ պարզորոշ կերպով մեկնաբանվում են օձ-վիշապի կերպարի շրջանակներում¹⁰⁶:

Թեշուրի և Ուլլիկումմիի հակադրությունն, այսպիսով, համադրելի է հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» հետ: Ըստ այդմ, Ueliku- / Ulliku- և Գեղաք- ձևերը կարող են մեկնաբանվել որպես *wel-ի մի հնդեվրոպական ածանցյալի համապատասխանաբար, ուրարտական և խուռիական հաղորդումները և հայկական արտացոլումը՝ *welako-, հմնտ. նույնատիպ Սլաք, Ընծաք անունները (որն այլալեզու միջավայրում ընկալվել է որպես weliko-): Ullikummi-ի վերջավորության համար՝ հմնտ. խուռ. -mmi, -սոմմի վերջածանցները (ուրարտ. Ueliku-ի և խուռ. Ullikummi-ի հարաբերությունն նույնն է, ինչ ուրարտ. pura, խուռ. purammi «ստրուկ» բառերինը)¹⁰⁷: Այսպիսով, Ուլլիկումմիի «Կումմին կործանող» մեկնաբանությունը, իրոք, «Ժողովրդական ստուգաբանություն» է, ինչպես կարծել են առաջատար ուսումնասիրողները¹⁰⁸:

«Վիշապ» քարակոթողների ժամանակագրության խնդիրը շատ դժվար է նրանց շուրջը հարակից հնագիտական նյութի բացակայության պատճառով: Ինչևէ, դրանցից մեկի վրա ուրարտական արձանագրություն կա, որը մատնանշում է նախաուրարտական ծագում. հավանական է, որ դրանց գոնե մի մասը շատ ավելի հին է¹⁰⁹:

Այս առասպելները կարող էին իրենց տեղայնացումներն ունենալ Հայկական լեռնաշխարհի նաև այլ շրջաններում: Սիրիայում Թեշուրը նույնացվել է Բաալին, իսկ Կումարբին՝ էլ աստծուն: Խեթական աղբյուրում պահպանված մի առասպելի համաձայն, Բաալը գնում է իր հոր՝ Էլի կացարանը, որը գտնվում էր Եփրատի ակունքներում (տես ստորև, 1.6): Խուռիական տեքմիներով դա կարող է ներկայացվել որպես Թեշուրի այց Կումարբին: Եփրատի ակունքների շրջանում հենց Կումմախան կարող էր լինել Թեշուրի և նրա ցիկլի առասպելների տեղայնացման կենտրոնը:

Այսպիսով, հավանական է, որ Ուլլիկումմիի, Թեշուրի և Կումարբիի առասպելների հնագույն տեղայնացման վայրեր են եղել նաև Հայկական լեռնաշխարհում, նրանց հայտնի կենտրոններից հյուսիս:

¹⁰⁶ Петросян 1987.

¹⁰⁷ Այս ածանցի վերաբերյալ (որն, ի միջի այլոց, եականորեն չի փոխում բառիմաստը), տես Diakonoff 1971, 77. Хацукян 1985, 48:

¹⁰⁸ «Կումմին կործանող» մեկնաբանությունն առավել մանրամասն հիմնավորած Վ.Իվանովը, ծանոթանալով Վելիքունի-Գեղաքունիք երկրի վիշապ քարակոթողներին և հարակից հարցերին նվիրված մեր աշխատությանը (Петросян 1987), իր կարծիքում գրեց, որ Ullikummi-ն իրոք որ պետք է ստուգաբանորեն կապված լինի Ueliku-ին, իսկ Կումմի քաղաքը կործանելու մոտիվը երկրորդային է, «Ժողովրդական ստուգաբանության» արդյունք:

¹⁰⁹ Այս հարցի վերաբերյալ տես Аракелян, Арутюнян 1966, 291-293. Խանգաղյան 2005:

Այդ առասպելները, թեև հայտնի են խուռիական դիցաբանությունից, բայց ծագումով, գոնե մասամբ, հնդեվրոպական են: Ընդ որում, դատելով խուռիների նախապատմական տեղաշարժերի ուղղությունից, այդ հյուսիսային կենտրոնները, թերևս ավելի հին են, քան հարավայինները¹¹⁰:

6. ՀԱՅԱՍՏԻ ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾԸ ԵՎ ԱՍՏՎԱԾՈՒՅԻՆ

Հայաստյի դիցարանը, ըստ պահպանված տվյալների, կազմված էր տեղական աստվածներից, որոնք խեթական աղբյուրներում հիշվում են հիմնականում գաղափարագիր, խեթա-միջագետքյան սինկրետիզմին բնորոշ անվանումներով: Երկրի դիցարանի ամբողջական պատկերը հայտնի է մ.թ.ա. XIV դ. խեթական մի արձանագրությունից, որը թերևս խեթական և հայաստական արքաների համաձայնագրի մի հատված է (KUB XXVI, 39 iv 26)¹¹¹: Առաջին աստվածները ներկայացված են այսպես՝

[^PU.G]UR^{URU} Hayaša^D INANNA^{URU} Patteu[...]

«U.GUR աստվածը Հայասա քաղաքի (= երկրի), INANNA աստվածուհին Պատտեու[...] (վերջավորությունը ջնջված է) քաղաքի»:

Աստվածների անունները հանդես են գալիս են գաղափարագիր ձևերով, այսինքն տեղական աստվածները համապատասխանեցվել են միջագետքյան U.GUR-ին և INANNA-ին: Այս աստվածները գրավում են առաջին տողը և, հնարավոր է, առանձնացված են մյուսներից՝ հաջորդ տողը դատարկ է թողնված: Շարունակության մեջ, ի թիվս այլոց, հիշվում են մի քանի քաղաքների ամպրոպի աստվածներ (^DU): Այլ տեքստերում էլ հիշվում են Հայասայի U.GUR և Հայասայի ու Ացցիի՝ Հայասայի արևմտյան մասի, ամպրոպի աստվածները (KUB XII 2 i 24. KUB XXXVIII 6 iv 130, 10a, 12c), ինչը ցույց է տալիս այդ պաշտամունքների կարևոր դերը Հայասայում:

U.GUR-ը և INANNA-ն պետք է ներկայացնեին տեղի մեծ աստվածային զույգը՝ աստվածների նահապետին ու նրա կնոջը: INANNA-ն մայր աստվածուհու շումերոգրամն է (= աքադ. Իշտար): Ակնհայտ է, որ հայկական նախաքրիստոնեական դիցաբանում սրանք պիտի համապատասխանեին աստվածների նահապետ Արամազդին և մայր աստվածուհի Անահիտին:

U.GUR-ը, ամենայն հավանականությամբ, սկզբնապես եղել է անդրաշխարհի և պատերազմի միջագետքյան Ներգալ աստծու թրի

¹¹⁰ Ա. Պետրոսյան 2004:

¹¹¹ Տես օրինակ Forrer 1931, 6. Ադոնց 1972, 46. Капанцян 1956, 88. Хачатрян 1971, 148 և այլն: Տեքստի մանրամասն քննությունը՝ Քոսյան 2005:

անվանումը՝ քաղ. Սգւր «քանդի՛ր, կործանի՛ր» իմաստով (Ս.GUR-ն ընկալվել է որպես ուղղակի «թուր»՝ *namšaru*), որն աստվածացվել է որպես Ներգալի «վեզիրը»¹¹²: Արդեն հինքաբեւական դարաշրջանից (մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից) նա նույնացվել է Ներգալին և դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը:

Ներգալը բնիկ հյուսիս-միջագետքյան աստված էր, կապված մահվան և պատերազմի հետ, որի պաշտամունքը հետագայում տարածվել է նաև հարավ և արևմուտք¹¹³: Վաղ ժամանակներից փոխառվել է Զյուսիսային Միջագետքի և Զայկական լեռնաշխարհի հարավի խուռիական թագավորությունների դիցարաններում: Նա, Իշտարի մի տարբերակի հետ միասին, գլխավորում էր Ազուխիննու քաղաքի դիցարանը, որն, այդպիսով, հիշեցնում է հայաստանը¹¹⁴ (խուռիական այլ քաղաքներում այդ գույգը հանդես է գալիս Թեշուբի և նրա կին Նինվեի Իշտարից հետո): Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբում նա գլխավոր աստվածն էր հին խուռիական արքայական քաղաք Ուրկեշի¹¹⁵, որը հետագայում, ինչպես ասվեց, համարվում էր Կումարբիի հայրենի քաղաքը: Յնարավոր է, որ այստեղ դեր են կատարել Կումարբիի և Ներգալի ինչ-որ ընդհանուր հատկանիշներ:

Խեթա-խաթական ավանդույթում Ս.GUR-ը բնորոշվում է որոշակի առանձնահատուկ գծերով: Սկսած երկրորդ հազարամյակի կեսից, Ս.GUR-ը նույնացվում է խաթական *Šulikatte* «Սուլի արքա», կամ *Šulinkatte*՝ «Սուլիի արքա» աստծուն, որն այս համատեքստում պալատը դեռից պաշտպանող աստված է¹¹⁶: Այդ դիցանունից հետո երբեմն նորից գրվում է «արքա»՝ խաթ. *Šulinkatti katti*, խեթ. թարգմանությամբ՝ Ս.GUR LUGAL, այնպես որ ստացվում է «Սուլիի արքա արքա»¹¹⁷, ինչը, թերևս, շեշտում է նրա «արքայական» գործառնությունը: Խեթական և լուվիական աղբյուրներում Ս.GUR-ը հիշվում է շատ հաճախ: Հիշատակվում են՝ մեկական անգամ, Խալպուտիլին քաղաքի Ս.GUR-ը և նրա պաշտամունքը Զիխիլայում, ապա և բազմիցս՝ Զայասայի Ս.GUR-ը (KBo IV 13 ii 21, iii 7, iv [3], 24, vi 33+; KUB X 82.5. XIX 128 ii 10, vi 19. KUB XXVI 39 iv 26. IboT III 15 I 6-7)¹¹⁸: Սա ցույց է տալիս, որ խեթական կայսրության և նրա ազդեցության ոլորտում գտնվող երկրներից հենց Զայասան է եղել Ս.GUR-ի պաշտամունքի նշանակալի կենտրոնը: Ակնհայտ է, որ Ս.GUR-ը Զայասայի գերագույն աստվածն էր¹¹⁹: Ընդ որում, խեթական

¹¹² Lambert 1973, 356. RLA 9, 220.

¹¹³ Ներգալի վերաբերյալ տես RLA 9. 3/4, 215-226:

¹¹⁴ Diakonoff 1981, 84. Вильхельм 1992, 94.

¹¹⁵ Вильхельм 1992, 92, 94. Haas 1994, 366.

¹¹⁶ Haas 1994, 367, 599.

¹¹⁷ Иванов 1983a, 34, 35.

¹¹⁸ Van Gessel 1998, 839:

¹¹⁹ Laroche 1947, 105. Haas 1994, 367.

տվյալներով, «Հայաստանի Ս.GUR-ը» երբեմն առանձնացվել է ուղղակի Ս.GUR-ից (թերևս՝ անունով), որի հետ մի աստվածային զույգ է կազմել¹²⁰։ Հայաստանի Ս.GUR-ի համար որևէ քաղաք, որպես պաշտամունքի հատուկ կենտրոն չի հիշվում, իսկ INANNA-ի քաղաքի վերաբերյալ, որի անունը պահպանվել է միայն մասամբ, միայն կռահումներ կարելի է անել։

«Հայաստանի Ս.GUR-ի» վերաբերյալ հատուկ տվյալներ չկան, այդ պատճառով մեր քննարկումը կընթանա Ս.GUR-ի և Ներգալի հայտնի հատկանիշների հիման վրա։ Ներգալի զենքերից էր թուր / դաշույնը՝ (*patru / namšaru*), Ս.GUR-ի առարկայական սիմվոլը¹²¹։ Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին Քյուլթեփե-Կանեշում (Կապադովկիա) թուրը ասորեստանյան մեծ աստված Աշուրի խորհրդանշն էր։ Խեթական և խուռիական իրականության մեջ ասորերկրայքի մի շարք աստվածներ պատկերվել են թրի տեսքով. հայտնի է և «թուր-աստվածը», նույնպես կապված անդրաշխարհի՝ ասորերկրայքի հետ¹²²։

Šulinkatte-ն ևս կապված է թրի հետ։ Մի արժաթե արձանիկ պատկերում է նրան կանգնած առյուծի վրա, աջ ձեռքին թուր, ձախում՝ տղամարդու գլուխ¹²³։ Թուր-Ս.GUR և Ս.GUR-Šulinkatte նույնացումները հնարավորություն է տալիս Šuli(ռ)katte դիցաբանումը մեկնաբանել որպես «թուր-արքա» կամ «թրի արքա»։ Այս անվան առաջին բաղադրիչը համադրելի է հնդեվրոպական *k'u-, *k'ō- «սուր» արմատին, որից, l- և r- ածական / ածանցներով «սուր զենք» նշանակությամբ տերմիններ են ստեղծվել՝ հմմտ. հայ. *սուր* «թուր», *սլաք* < *սուլ-աք* (-աք ածանցով) «նետ, նիզակ», հնդ. *cūla* «նիզակ» և այլն։

¹²⁰ Haas 1994, 259, 367.

¹²¹ Laroche 1947, 105. RLA 9, 224.

¹²² Güterbock 1965, 198. Грнх 1987, 177, 180. RLA 1999, 224-225. Հետազայում թուր-աստծու պաշտամունքը հայտնի էր հատկապես իրանական ցեղերի մեջ՝ ըստ Հերոդոտոսի (IV.62)՝ սկյութները, իսկ ըստ Կլեմենտ Ալեքսանդրիացու (Protreptikos 56), պարսիկները, մեդացիները և սավրոմատները պաշտում էին Արեսին (պատերազմի աստծուն) թուր-դաշույնի տեսքով։ Այդ պաշտամունքի հետքերը մնացել են «կովկասյան իրանցիների»՝ օսերի էպոսում, ուր մեծագույն հերոսներից մեկը՝ Բաթրազը, որոշակիորեն նույնական է իր թրին։ Քանի որ սկյութների բազում աստվածներից միայն Արեսն էր պաշտվում այսպիսի նյութական մարմնավորմամբ, կարելի է կարծել, որ այդ պաշտամունքը, զոհն մասամբ, փոխառված է եղել մեկ այլ մշակույթից (Campbell 1968, 73)։ Սկյութներն արշավել են Անդրկովկաս և Հայկական լեռնաշխարհ մ.թ.ա. VIII դարում և իրենց անվանումը թողել մեկ հետաքրքրող շրջանում (սկյութներ), իսկ պարսիկները և մեդացիները բնակվել են հին Ասորեստանի տարածքներում և մերձակայքում։ Ըստ այդմ, չի բացառվում, որ թուր աստծու պաշտամունքը նրանք փոխառեին տեղի հին ժողովուրդներից։

¹²³ Haas 1994, 503, 599.

խեթական ավանդություն U.GUR-ը երբեմն հանդես է գալիս š(a)ummatar և նման կոչումներով. հիշվում է նաև Šaummatari աստվածությունը¹²⁴: Այս անվանումները համեմատվում են հին հնդկական ավանդույթի սրբազան խմիչք soma-ի հետ (< *sauma. հմմտ. հնդ. soma-dhara, soma-dhāri «սոմա ունեցող, տիրող»)¹²⁵: Մյուս կողմից, Ներգալը խեթական ավանդություն կապվում է Agni- / Akni- աստծուն, որի անունը նույնական է հին հնդկական կրակի աստված Ագնիին և համարվում է նրանից փոխառված¹²⁶: Այսպիսով, U.GUR- Ներգալի կերպարում կարծես ի հայտ է գալիս հնդարիական՝ «միջազեռքյան արիական» մի շերտ:

Suli(n)katte-ն համարվում էր հայրը խաթական ամպրոպի աստված Taru-ի (կոչվում է նաև «Ներիկ քաղաքի ամպրոպի աստված»)¹²⁷: Taru-ն, ակնհայտորեն, համադրելի է հնդեվրոպական *terH- արմատից ծագող ամպրոպի աստծու անվանը, հմմտ. լուվ. Tarhunt- (կոկորդային H-ն, որպես այդպիսին, պահպանվել է միայն անատոլիական լեզուներում, իսկ մյուսներում՝ ընկել): Ըստ այդմ, խաթական այս լիցանունն էլ հավանաբար հնդեվրոպական ծագում ունի¹²⁸: Ընդհանրապես, խաթական ամպրոպային առասպելի անվանա- ցանկում ի հայտ է գալիս հնդեվրոպական տարրը¹²⁹:

¹²⁴ Van Gessel 1998, 838, 840.

¹²⁵ Güterbock 1961, 10, 17-18, n. 12. Haas 1994, 368.

¹²⁶ Տես օրինակ Иванов 1962, 272. Ըստ մի կարծիքի (օրինակ, Дьяконов 1990, 216), Ներգալի և խեթ. Ագնիի համադրությունը բացառում է վերջինիս նույնացումը հնդ. Ագնիին: Բայց Ներգալն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից Սիրիայում նույնացվել էր Ռաշապին, որի անունն իմաստավորվում է որպես «բոց, կրակ» (արևմտասեմ. ršp. տես RLA 9, 215, 218. Leick 1991, 143. MHM 2, 373). Ներգալն ինքը համեմատվում է կրակի հետ, իսկ նրա կրկնակի էրրան մարմնավորել է այրված հողը (սեմական հրr «այրել», տես Roberts 1971. Петросян 2002, 43, примеч. 133. 68, 105): Սա հիմնավորում է խեթ. և հնդ. Ագնիների նույնությունը:

¹²⁷ Haas 1994, 597.

¹²⁸ Николаев, Страхов 1987, 150-151, примеч. 3. Կարծիք կա, որ անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան՝ հնդեվրոպական *terH- արմատի հետ առնչվելը պայմանավորվել է խաթական Taru-ի ազդեցությամբ (Watkins 1999, 12), բայց տես հաջորդ ծանոթագրությունը:

¹²⁹ Բացի ամպրոպի աստծու և նրա հոր անուններից, հմմտ. խաթական ամպրոպի աստծու ծեսի անվանումը Purulli, որը քերես թրակյան փոխառությունն է, կապված *paHHur- «կրակ» արմատին (Тоноров 1977a): Հնդեվրոպական տեսք ունի ամպրոպի նաև ամպրոպի աստծու դստեր անունը Inara, հմմտ. հուն. Νηρείς, սմբին. Nerio, իլիր. Noreia դիցուհիների անունները (*Hner-, տես Иванов, Тоноров 1974, 51-52, 123. Тоноров 1977, 44 сл. Lincoln 1981, 120): Այսպիսով, խաթական ամպրոպի աստծու, նրա հոր ու դստեր, ապա և ծեսի անվանումները հնդեվրոպական են (Петросян 2002, 9-11, 33-35, 156, 191): Խաթերենում հնդեվրոպական (ոչ անատոլիական) փոխառությունների վերաբերյալ տես Гамкреладзе, Иванов 1984, 882:

Այսպիսով, հայասկան Ս.GUR-ն ունեցել է, ամենայն հավանականությամբ, գերագույն աստծու, ապա ռազմական և անդրաշխարհի աստծու գործառնություններ և պաշտվել է թրի տեսքով: Հավանական է, որ նա համարվել է ամպրոպի աստծու հայրը: Ս.GUR-ի կերպարի վրա եղել է հնդարիական («միտան-նիական արիական») ազդեցություն:

Հայասկան առասպելների վերաբերյալ ուղղակի տվյալներ չկան: Բայց ուշ խեթական (մ.թ.ա XIV-XIII դդ.) մի աղբյուրում հիշվում է մի արևմտասեմական՝ ուզարիտյան-քանանական առասպել, տեղայնացած այս շրջանում: Ըստ այդ առասպելի, Ասերտու (Ašertu) աստվածուհին, գերագույն աստված Էլ-կունիրսայի (Elkunirša) կինը, սիրո առաջարկություն է անում Էլ-կունիրսայի որդի ամպրոպի աստծուն (արևմտասեմական համատեքստում՝ Ba'al, ուզարիտյան Ba'lu): Ամպրոպի աստվածը մերժում է նրան և գնում հոր մոտ պատմելու այդ դավաճանության մասին: Նա

...զնաց դեպի Mala գետի ակունքները: Նա զնաց Էլ-կունիրսայի՝ Ասերտուի ամուսնու մոտ, [և] մտավ վրանը (= տուն, կացարան, Ա.Պ.) Էլ-կունիրսայի:

Էլ-կունիրսան առաջարկում է որդուն սեռական կապի մեջ մտնելով պատժել կնոջը: Առասպելը հատվածաբար է պահպանվել և հաջորդ դրվագները լրիվ հասկանալի չեն¹³⁰: Էլ-կունիրսա անունը խեթական հաղորդումն է սեմական Էլ աստծու և նրա մակդիրի՝ 'Ēl qnōi ('a)rša «երկրի արարիչ Էլ»։ Քանանական-փյունիկյան Էլը, ուզարիտյան Իլուն, արևմտասեմական գերագույն աստվածն էր, որն այս կոչումով ի հայտ է գալիս նաև այլ քանանա-ամորեական և պալմիրական (արամեերեն) տեքստերում:

Մալան Եփրատի խեթական անվանումն է: Մ.թ.ա. XIV-XIII դարերում Եփրատի ակունքների երկիրը Հայասան էր, և ակնհայտ է, որ Եփրատի ակունքներում բնակվող աստված «երկրի արարիչ Էլը» պետք է նույնացվի Հայասայի մեծ աստծուն (գաղափարագիր՝ Ս.GUR): Ասերտուն համադրելի է Ս.GUR-ի կնոջը (գաղափարագիր՝ INANNA), իսկ Բաալը՝ Հայասայի ամպրոպի աստծուն: Խեթա-խաթական համատեքստում էլ Բաալը և նրա հայրը համապատասխանում են Taru-ին և Ս.GUR-Šuli(n)katte-ին:

Էլ աստծու հնագույն և բնիկ կացարանը եղել է Սիրիայում և, պետք է ենթադրել, որ նրա այս նոր՝ վերինեփրատյան կացարանի պատկերացումը ներդրվել էր Սիրիայում էական դեր կատարող և հյուսիսային կապեր ունեցող էքնիկ տարրի՝ խուռիների միջոցով: Խուռիական վերնախավում նշանակալի է եղել հնդարիական տարրի

¹³⁰ Առասպելի պահպանված հատվածների թարգմանությունը տես ANET, 519. Иванов 1977, 167. Hoffner 1990, 69-70.

դերը, և U.GUR-ի հետ առնչվող նշված հնդարիական անվանումները կարող են նաև խուռիական կապեր ակնարկել: Խուռիական ավանդույթում էլը, ինչպես ասվել է, նույնացվել է Կումարբիին, Բաալը՝ նրա որդի Թեշուբին: Ուրեմն, Կումարբիի մի «կացարանը»՝ պաշտամունքի հնագույն կենտրոններից մեկը կարող էր գտնվել Եփրատի ակունքներում՝ այնտեղ, ուր հետագայում պաշտվել է Արամազդը:

Մեզ հայտնի խուռիական առասպելաբանության մեջ Թեշուբի և Կումարբիի մասին նման առասպել հայտնի չէ: Խուռիական ոչ բոլոր երկրների դիցարաններն են մեզ հայտնի, և հայտնիներն էլ բավական տարբեր են իրարից: Չի բացառվում Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում նման խուռիական առասպելի գոյությունը. հնարավոր է նաև, որ այն ձևավորված լիներ օտար ազդեցությամբ:

Հայաստական դիցարանի և այս առասպելի գրանցման ժամանակից մոտ երկու հազար տարի անց հայ քրիստոնյա հեղինակները հաղորդում են նույն շրջանում տեղայնացված Արամազդի պաշտամունքի մասին, որն իրենում ամփոփել էր տիեզերքի արարիչ հայր աստծու և ամպրոպի աստծու հատկանիշները:

7. ԱՆԳԵՂ. ՆԵՐԳԱԼԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՄԱՊԱՏԱՍԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ Ներգալը ներկայացված է որպես Անգեղ (Դ Թագ. XVII.30): Անգեղ աստծու վերաբերյալ ուղղակի տեղեկություններ չկան՝ այդ անունը հանդես է գալիս միայն տեղանուններում և լեզենդներում:

Ծոփք նահանգի հարավ-արևելյան գավառը, ներկայիս Դիարբեքիրից հյուսիս-արևմուտք, կոչվում էր Անգեղ տուն, որի կենտրոնն էր Անգ(ե)ղ բերդաքաղաքը (հուն. 'Ιγγιλητή, լատ. Ingilena): Ներգալը, ինչպես ասվեց, հնում մեծ աստվածն էր Ուրկեշի (Դիարբեքիրից հարավ-արևելք): Մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջին, Ուրկեշի խուռիական արքա Ատալ-շենի՝ Ներգալի տաճարի հիմքում արված արձանագրության մեջ Ներգալը կոչվում է «արքա Խավալունի»: Դիարբեքիրի շրջանից գտնված մոտ 1800 թ. մի թրի վրայի հին ասորեստանյան մակագրության համաձայն, այն նվիրված է եղել, հավանաբար, «խուբշալունի տիրոջը», որին նույնացնում են այլուրեք հիշվող «խուբշալի U.GUR-ին» և «խուբշիլի Ներգալին»¹³¹: Ներգալի պաշտամունքի այս կենտրոնացումը Դիարբեքիրի շրջանում ցույց է տալիս Անգեղ բերդաքաղաքի անվան առնչությունը Անգեղ-Ներգալին:

Անգեղում էր գտնվում հայ արքաների մի գերեզմանոցը (Փափստոս Դ.իդ): Դրանք... Անգեղ բերդը համապատասխանում է

¹³¹ Güterbock 1965. Вильхельм 1992, 33, 94. Haas 1994, 367. Մովսիսյան 2003, 175-176:

Դարանադյաց Անիին, արքայական ավելի հայտնի գերեզմանոցի վայրին: Եթե արքաների գերեզմանոցը Անի ամրոցում կարող է դիտվել որպես հիմք առ այն, որ Արամազդը շարունակում էր իրենից առաջ նույն շրջանում տեղայնացած հայասական Ս.GUR-Ներգալի՝ անդրաշխարհի աստծու գործառնությունը, ապա մյուս արքայական գերեզմանոցի գտնվելը Անգեղ ամրոցում ցույց է տալիս, որ Անգեղն այդ առումով համապատասխանում է Արամազդին:

Մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսերին Օփիքը խեթա-խուռիական աշխարհի կարևոր թագավորություններից մեկն էր՝ Իսուվան, որը սահմանակից էր և սերտ հարաբերություններ ուներ Հայաստանի հետ: Խեթական պետության անկումից հետո Օփիքը, գոնե մասամբ, եղել է «Խաթի երկրներից» Մելիդի կազմում, ապա նվաճվել Ուրարտուի արքաների կողմից: Մ.թ.ա III դարից Օփիքը Մեծ Հայքից առանձնացած անկախ հայկական թագավորություն էր, որը ներառում էր նաև Կոմմագենեն: Մ.թ.ա. II դարասկզբին, Արտաշեսի ու Ջարեհի նվաճումների ժամանակ, Ակիլիսենեն, ըստ Ստրաբոնի, խլվել է կատաոնացիներից և միացվել, ամենայն հավանականությամբ, Օփիքին (ըստ Ստրաբոնի, XI.14.12՝ Ակիլիսենեն մի ժամանակ գտնվել է Օփիքի իշխանության տակ): Օփիքը վերամիավորվել է Մեծ Հայքին Տիգրան Մեծի գահակալության սկզբից:

Նստ Գ.Սարգսյանի, ի տարբերություն Անիի, ուր թաղված էին Արշակունի արքաները, Անգեղ բերդում թաղված պիտի լինեին ավելի հին՝ Արտաշիսյան արքաները (հին հայ հեղինակները Արտաշիսյաններին ևս Արշակունի են համարում): Եվ, դատելով եղած տեղեկություններից, Տիգրան Մեծը, հավանաբար, թագադրվել է իր դինաստիայի արքաների հանգստարանների այդ ամրոցում, ոչ հեռու այն վայրից, ուր հետագայում նա կառուցեց իր նոր մայրաքաղաք Տիգրանակերտը (ներկայիս Դիարբեքիրի շրջանում)¹³²:

Բայց հավանական է, որ Անգեղ ամրոցում հնում թաղվել են Օփիքի հայ արքաները: Անգեղ բերդաքաղաքի հետ համադրելի է խեթ. աղբյուրների Ingalawa տեղանունը (օտարալեզու տեղանվան սեպագիր մոտավոր հաղորդմամբ, խեթ. -wa ածանցով): Այս տեսակետը միանգամայն ընդունելի է լեզվական առումով, բայց, ըստ աղբյուրների, Ինգալավան գտնվել է Հայաստանում կամ նրա սահմանի վրա, այսինքն՝ Օփիքից և Անգեղ տնից հեռու և չի կարող նույնացվել Անգեղ բերդին¹³³: Արդյո՞ք չի կարելի է կարծել, որ Ինգալավան եղել է Անգեղ-Ս.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը Հայաստանում:

Սեբեոսի պատմության առաջին հատվածի անանուն հեղինակը Օփիք-Անգեղ տան իշխանների տոհմաբանությունը ներկայացնում է այսպես. Հայկի տոհմից Փառնավազի որդիներն էին Բագամը ու

¹³² Սարգսյան 1966, 63-64:

¹³³ Ադոնց 1972, 44. Дьяконов 1968, 82, примеч. 16. այս տեղանվանումների մասին տես Քոսյան 2004, 58-59:

Բագարանը, որի որդի Բյուրանը, սրա որդի Ասպանը և նրանց սերունդը «ժառանգեցին զժառանգութիւնս ի կողմանս արևմտից, այս ինքն է Անգեղ տունը»: Այսպիսով, Անգեղ տունը հին հայ ավանդություն խորհրդանշում էր ողջ Շուշիքը և Մեծ Հայքի ողջ արևմուտքը: Բագարանը կոչվել է նաև Անգեղ, «գոր ի ժամանակին ազգ բարբարոսացն աստված կոչեցին»:

Ձեռագրերի Բագարան, Բիրան և Ասպան անունները, ըստ հետազոտողների, պետք է ճշտվեն որպես Բագարատ, Բիրատ և Ասպատ (ձեռագրերում *տ* և *մ* տառերը կարող են շփոթվել. ըստ այդմ, Բագանն էլ կարող է դարձվել Բագատ)¹³⁴: Այս ձևերն իրանական են՝ Բագարատ (Bagadāta) նշանակում է «աստծու տուրք», ընդ որում, խոսքը վերաբերում է առավելապես Միհր աստծուն¹³⁵, Ասպատ՝ «ծիու տեր» (*aspapati. հմմտ. հնդ. նույնիմաստ aśvapati), իսկ Բիրատը *բիր* «տաս հազար» (< իրան.) բառի ածանցյալն է: Բագարատ և Բյուրատ անունները բնորոշ են Բագրատունիներին. Ասպատն էլ, ակնհայտորեն, նրանց «(թագադիր) ասպետ» տիտղոսի էպոնիմն է (խորենացի Բ.է), և այստեղ, այսպիսով, հնարավոր է տեսնել այդ տոհմի ծագման լեզենդը¹³⁶:

Խորենացու մոտ (Բ.ը) Անգեղ տան էպոնիմը Տուրք Անգեղեան է (որոշ ձեռագրերում՝ Տորք Անգեղեայ), Հայկի թոռ Պասքամի որդին, Մեծ Հայքի արևմուտքի առաջին կուսակալը: Նա մի տգեղ հսկա էր (հմմտ. *անգեղ* «տգեղ»), որ կարողանում էր եղունգներով քարեր ճեղքել ու նրանց վրա արծիվներ և այլ քանդակներ անել: Իր միակ հայտնի առասպելում նա մեծ քարեր է նետում Պոնտոսից հարձակվող ավազակների նավերի վրա: Այսինքն՝ նրա արկածը տեղայնացվում է

¹³⁴ Այս վերջավորությունը բնորոշ է առաջին ազգածին նահապետների անուններին՝ հմմտ. Գեղամ, Արամ, ապա և Պասքամ: Նույնիսկ հակառակորդների այլալեզու անուններն արհեստականորեն հանգավորել են նրանց հետ՝ հմմտ. Բարշամ և Շամիրամ, որոնք ծագում են Բաալշամին և Շամուրամաթ ձևերից: Այստեղ էական պիտի լիներ այդ ավանդության գլխավոր հերոսի Արամ անունը, որի հետևությամբ էլ թերևս ձևավորվել են մյուսները (Петросян 2002, 88-89. հետաքրքիր է նշել, որ -am (հետազայում՝ a) վերջավորությունը բնորոշ է մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջի մի շարք, թերևս խուռիական հիմքերով, անունների, տես Gelb 1944, 115): Նմանահունչ վերջավորություններով անունները առասպելաբանական շարքերի բնութագրական հատկանիշներից են (հմմտ. օրինակ Օվվինար, Սանասար, Բաղդասար անունները Սատուրի էպոսում): Բագամ/տի և Բագարամ/տի առաջին տարրը *բագ*- «աստված» իրանական ծագման արմատն է, և Բագարանը կարող է ընկալվել որպես «աստված Արամ»: Արամն, ինչպես ասվեց, հայոց հնագույն ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարն է, լճշուբի խայկական զուլ, լղը, Սանասարի նախատիպը: Եվ հնա, լվոր է, որ Արամ դիցանվան և Հայկյանների առասպելներում նույն վերջավորությամբ մյուս անունների գոյությունն է, որն ուղղորդել է այս տեքստն արտագրող գրիչներին:

¹³⁵ ՀԱՏԲ I, 355:

¹³⁶ Այս մասին տես Петросян 2002, 36:

ոչ թե Ծովքում, այլ հյուսիսում, Սև ծովի ափին, ոչ հեռու այն շրջաններից, ուր Հայասան էր:

Անգեղ-Բագարատ «աստծու տուրք» և Տուրք Անգեղեայ «Անգեղ աստծու տուրք՝ որդի» անունները համադրելի են, որը ցույց է տալիս նրանց համապատասխանությունը¹³⁷: Այս կաղապարը՝ «աստված + տուրք» (հնդեվր. *dō-ro-) տարածված է հնդեվրոպական անձնանուններում՝ հմնտ. օրինակ հուն. Ապոլլոդորոս, Թեոդորոս, հայ. Աստվածատուր: Բայց, պետք է նկատել, որ այս համադրությունը միաթեք չէ: Բագարատը, որպես «աստծու տուրք / որդի», առավել կհամապատասխաներ Անգեղ աստծու որդուն, բայց հենց ինքն է կոչվել Անգեղ:

Ըստ Ն.Ադոնցի, Տորքի անունը և կերպարը հանգում են անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան Tarḫu- / Tarku- հիմքին¹³⁸: Այս տեսակետը շատ ընդունված է և այլ հեղինակներ ևս Տուրք անունը ներկայացնում են ձեռագրերում ավելի հազվադեպ հանդիպող և քիչ հավանական Տորք ձևով¹³⁹, ձգտելով այն առավել համադրելի դարձնել անատոլիական դիցանվանը: Կերպարային մակարդակով այդ կապը, թերևս, ընդունելի է, բայց անհրաժեշտ են որոշ ճշտումներ: Ինչպես տեսանք, U.GUR-Sulikatte-ի որդին էր խաթական Ներիկ քաղաքի ամպրոպի աստվածը՝ Taru-ն: Տուրք Անգեղյան՝ «Անգեղ աստծու որդի» իմաստով կարող է դիտվել որպես այդ կերպարի համապատասխանությունը հայկական ավանդությանը¹⁴⁰: Այս համադրության մեջ էական է և անունների նմանությունը: Հավանական է *տուր-* հիմքով հին հայկական դիցանվան գոյությունը, որը բաղադրվել է խաթ. Տարուի հետ¹⁴¹:

Հայոց ավանդությունում նշանավոր տոհմերի վիպական ծննդաբանությունները սկսվում են հիմնադիր երկվորյակային կերպարներից: Օրինակ, Արծրունիները, Գնունիները և Աղմնիքի բղեշխները՝ Ասորեստանի Սենեքերիմ արքայի որդիներ Սանասարից և Արգամոգանից (որոնք Սասունի էպոսում հանդես են գալիս որպես երկվորյակներ՝ Սանասար և Բաղդասար), Մամիկոնյանները՝

¹³⁷ Աբեղյան Ա, 58-59, Աբեղյան Ը, 157:

¹³⁸ Տես հատկապես Adontz 1927, 191.

¹³⁹ Տուրք ձևի առավել հավանական լինելու վերաբերյալ տես Աբեղյան Ը, 154-158.

¹⁴⁰ Տորքին Սուլիկաթթի որդու հետ առաջինը համադրել է Ջ.Ռասելը: Հեղինակը, շեշտելու համար Tarḫu-Տորք կապը, ենթադրում է, որ Սուլիկաթթի որդին պիտի լիներ Տարխուն (Russell 1993, 75), որի համար ոչ մի հիմք չկա:

¹⁴¹ Տուրք / Տորք ձևերը համադրելի են ուրարտական Տուրա- (Tura-ni) դիցանվանը (Ուրարտ. 2002, 33), որը բխեցվել է հայ. *ւ-* հիմքից (Ջահուկյան 1986, 53): Ըստ Ի.Ղյակոնովի սրամիտ, թեև շատ վարկածային տեսակետի, Տուրան պիտի որ ամպրոպի աստծու որդին լիներ (Diakonoff 1981, 82, Дьяконов 1990, 98, 105): Սա միանգամայն համահունչ է Տուրք Անգեղեայ «Անգեղ աստծու որդի» մեկնաբանությանը:

Մամիկից ու Կոնակից, և նույնիսկ հայ Արշակունիների վիպական ծննդաբանությունը հանգեցվում է Արշակ և Վաղարշակ եղբայրներին:

Աստվածային երկվորյակների ամենաբնորոշ հատկանիշներից է անունների նմանությունը: Նրանք, կամ նրանցից մեկը հաճախ քաղաք է հիմնադրում, որով և նոր ավանդույթի սկիզբ է դրվում (օրինակ, Ռեմոս և Ռոմուլոս՝ Ջոմ, Սանասար և Բաղդասար՝ Սասուն, Երվանդ և Երվազ՝ Երվանդակերտ): Այս համատեքստում Բագամ / Բագատը և Բագարան / Բագարատը, իրենց տիպիկ երկվորյակային համահունչ անուններով, պետք է դիտվեն որպես երկվորյակային կերպարներ¹⁴²: Ընդ որում, Բագարատը, որպես Անգեղ աստված, վերակազմության մեջ Անգեղ քաղաքի հիմնադիրն է:

Հայոց վիպական շարքերում, ինչպես և շատ գծերով հայկականին առավել մոտ խուռիական և հնդկական առասպելներում ամպրոպի աստվածը երկվորյակային կերպար է, եղբայրներից առավել աչքի ընկնողը (հմտ. Երվանդ և Երվազ, Սանասար և Բաղդասար, խուռ. Թեշուր և Թաշմիշու, հնդ. Ինդրա և Ագնի)¹⁴³: Բագարատ-Անգեղը կարող է համապատասխանեցվել Սանասարին և Երվանդին¹⁴⁴, այսինքն՝ պատկերացվել որպես ամպրոպի աստծու մեկ այլ վիպականացած տարբերակը: Մյուս կողմից, քանի որ այս համապատասխանությունը միարժեք չէ, և Անգեղը կարող էր համարվել ամպրոպի աստծու հայրը:

Խորենացին Անգեղ անունը մեկնաբանում է հայերենով, որպես *ան + գեղ*, այսինքն՝ «տգեղ»: Այս ստուգաբանությունը ուսումնասիրողների կողմից համարվել է «ժողովրդական», բայց իրականում այն մոտ է իսկությանը: Միջագետքյան առասպելաբանության մեջ Ներգալը գնում է մահվան աշխարհ, վերադառնում, ապա նորից գնում և դառնում անդրաշխարհի տիրակալը: Առասպելի ասուրական տարբերակում Ներգալն անտեսանելի է անդրաշխարհի դիցուհու վեզիրի աչքին: Ավելին, նա չիլ է, կաղ և ճաղատ¹⁴⁵, այսինքն՝ կարելի է ասել, համադրելի է հայոց «տգեղ» Անգեղին և Տուրք Անգեղային (տես և ստորև, IV.1.6.բ,գ):

Ընդհանրապես, կյանքի և մահվան աշխարհների հարաբերությունը բնորոշվում է նրանց բնակիչների փոխադարձ անտեսա-

¹⁴² Петросян 2002, 126.

¹⁴³ Петросян 2002, 23 сл., 124 сл.

¹⁴⁴ Այս համապատասխանեցումները կամայական չեն: Այսպես, Երվանդ արքայի մասին ասվում է, որ նրա «հայեցուածոցն դժուրեմէ ասեն պայթել ործաքարս վիմացն»: Իսկ Տուրք Անգեղայի մասին երգել են, որ նա «դժնաւոյայեաց» էր և ձեռքերով կարողանում էր՝ ճեղքել նույնատիպ քարեր՝ «ործաքար վիմաց» (Խորենացի Բ.ը, խբ): Նույնական տեքմոններով բանաձևված այս մոտիվի ընդհանրությունը ցույց է տալիս Երվանդի և Տուրք Անգեղայի կերպարային կապերը:

¹⁴⁵ Афанасьева, Дьяконов 1981, 88-89.

մեկիությանը¹⁴⁶: Անտեսամեկությունը համադրվում է կուրության, կամ աչքի այլ թերությունների հետ, և անդրաշխարհի աստվածությունները կարող են պատկերացվել որպես կույր, միաչքանի կամ չիլ: Նույնը վերաբերում է և այդ աշխարհների աստվածներին: Կարելի է ասել, որ ֆիզիկական թերությունները («տգեղությունը»)՝ ճաղատությունը, կաղությունը, շլությունը, ապա և տեսքի ու տեսողության թերությունների առավել ուժեղ արտահայտված ձևերը՝ մեկ աչք ունենալը, կուրությունն ու անտեսամեկությունը անդրաշխարհի աստվածությունների բնորոշ հատկանիշներ են: Հատկանշական է, որ Տուրք Անգեղայի՝ թշնամիների նավերի հետևից ժայռեր նետող կերպարը (Խորենացի Բ.ը) համադրվում է հին հունական առասպելի միաչքանի կիկլոպ Պոլիփեմոսին¹⁴⁷, ինչը կարող է համարվել ևս մի փաստարկ Անգեղի ավանդական մեկնաբանության օգտին:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ անդրաշխարհը՝ մահվան թագավորությունը կոդավորվում է *wel- արմատով, որի ածանցյալներով էր կոչվում նաև նրա տիրակալը՝ վերակազմության մեջ՝ Օծ-վիշապը (հնմտ. բալթ. Vels, Vielona, ռուս. Велесъ / Волосъ, հնդ. Varuṇa դիցանունները)¹⁴⁸: Անգեղ «անդրաշխարհի աստված» դիցանունը ևս կարող է կապվել հնդեվրոպական *wel-ին, որը հայերենում կանոնավոր կերպով դառնում է *գեղ*։ Մյուս կողմից, համանուն *wel- արմատը նշանակում է «տեսնել», որից ունենք *գեղեցիկ*, իբրև «տեսքոտ» և *անգեղ* «տգեղ, անտեսք»։ Այսինքն՝ գեղեցկությունը և տգեղությունը ներկայացվում են որպես տեսք ունենալու և չունենալու հակադրություն: Հայ առասպելաբանական մեջ Արա Գեղեցիկ և Տուրք Անգեղեյա անուններով հերոսների գոյությունը, որոնք կարող են դիտվել «տեսքոտ» - «անտեսք» հակադրության համատեքստում, ևս մի փաստարկ է Անգեղի՝ *գեղ*-արմատով մեկնաբանության օգտին:

Հունական մահվան աստված Հադեսի անունը ստուգաբանվում է որպես *դ- wid- «անտեսամեկի», «անտես»¹⁴⁹: Անգեղն, ըստ այդմ,

¹⁴⁶ Пропп 1946, 58-61.

¹⁴⁷ Տես օրինակ Աբեդյան Ը, 162:

¹⁴⁸ Տես օրինակ Иванов, Топоров 1974, 31 сл.. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 824. Топоров 1987, 17-19:

¹⁴⁹ Հունական առասպելաբանության մեջ Հադեսի և այլ աստվածների անտեսամեկության ու հարակից հարցերի վերաբերյալ տես Голосовкер 1987, 27-28, 51 сл.: Որոշ ժամանակ Հադեսի այս մեկնաբանությունը վիճարկվում էր. գերադասելի էր համարվում Պ. Թիմեի առաջարկած *sm- wid- «հանդիպում» (մեռած նախնիների հետ) մեկնաբանությունը: Սակայն՝ վերջերս Ռ.Բեյկեսը մանրամասն քննությամբ ցույց տվեց, որ դա անընդունելի է՝ կասկած չկա, որ Հադեսը եղել է մահվան «Անտեսամեկի», «Անտես» աստվածը, տես Beekes 1998, 17-19. այս համատեքստում Հադեսի որոշ ստուգաբանական զուգահեռներ տես Ivanov 1999a, 284, հարցի գրականությամբ:

կարող է ստուգաբանվել *դ- wel- նախածնից, որպես Հադեսի անվանը զուգահեռ մի կազմություն «անտես, անտեսանելի» և նման մեկնաբանություններով¹⁵⁰:

Ընդհանրապես, գերագույն աստվածները կարող են լինել «երեք աշխարհների»՝ երկնքի, երկրի և ստորերկրյայքի տիրակալներ: Հունական Ջևսը համարվել է նաև անդրաշխարհի տիրակալ, և Հադեսն ինքը, որպես այդպիսին, Ջևսի մի հիպոստասիսն է¹⁵¹, նրա բարդ կերպարի մի ասպեկտը: Ըստ այդմ, Անգեղը կարող է համարվել հին հայոց գերագույն աստծու մի մակդիրը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը:

«Անտեսանելի» աստծու պատկերացումը միանգամայն պատշաճում է և հայաստանի U.GUR-ին: Աստծու՝ թրի տեսքով պատկերվելը կարող է ակնարկել նրա մարդակերպ էության թաքնված բնույթը: Դատելով Անգեղակոթ դժվար մեկնաբանելի, այսինքն՝ վաղնջական տեղանունից, Անգեղը նույնպես կարող էր նույնացված լինել սուր գեների շեղքի հետ (հմտ. *դանակի կոթ*):

«Անտեսանելի» գերագույն աստծու կերպարը բնորոշ էր հատկապես ուրարտական ավանդույթին: Խալդին «բնակվում» էր լեռան մեջ, որպես քարե որմնախորշ ձևավորված դռան հետևում, ինչից հետևում է նրա «անտեսանելի» բնույթը¹⁵²: Վերին Անձավից գտնված բրոնզե վահանի պատկերում թշնամու դեմ նետվող Խալդիի մարմնից կրակի բոցեր են ելնում¹⁵³, ինչը թույլ է տալիս նրան համարել կրակի աստված, համադրելի, ասենք, հնդկական Ագնիի, աքադական Էրրայի և արևմտասեմական Ռաշապի հետ, որոնց, ինչպես ասվեց, նույնացվել է Ներգալը (I.6): Խալդիի սիմվոլն էր

¹⁵⁰ Անգեղի այս մեկնաբանությունը տես Пемросян 1987, 59-60. Ա. Պետրոսյան 2002բ. Հաշվի առնելով այն փաստը, որ *դ- wid- հնդեվրոպական կաղապարը հաճախ հանդես է գալիս *elo- վերջավորությամբ (հմտ. հուն. αἰθρᾶς, ռուս. небеса, տես Ivanov 1999a, 285-286), նույնիսկ չի կարելի բացառել, որ Անգեղը Հադեսի ուղղակի ստուգաբանական զուգահեռն է՝ *դ-wid-elo- > *angitelo- > *Անգտեղ, որը ձևափոխվել է համահունչ *անգեղ* բառի ազդեցությամբ: Այս ստուգաբանությունը կարծես բացառում է խեթ. Ingala-wa- և հայ. Անգեղ ստուգաբանական կապը. քանի որ վաղնջահայերենում *w > gw > g անցումը, ըստ Velikuni – Գեղաքունի համապատասխանության, պիտի տեղի ունենար մ.թ.ա. VIII դ. հետո, մինչդեռ Ինգալավան ավանդված է մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսից: Բայց հնարավոր է ինչ-որ լուծումներ պատկերարացնել այդ հակասության հաղթահարման համար: Այսպես, այդ զարգացումը արևմտյան բարբառներում կարող էր տեղի է ունենալ ավելի վաղ, կամ միջանկյալ gw-ն մի դեպքում ընկալվել է որպես q, մյուսում՝ որպես w:

¹⁵¹ MHM 1, 51:

¹⁵² Salvini 1989, 86.

¹⁵³ Belli 1999, 37-41, fig. 17.

ծիսական, հսկայական շեղբով միգակը, որ կոչվում էր *šuri*¹⁵⁴: Այն համեմատվում է խուռ. *šauri* «զենք» և հայ. *սուր* բառերի հետ¹⁵⁵:

Այսպիսով, հայաստական և ուրարտական դիցարանների գլխավոր աստվածները՝ U.GUR-ներգալը և Խալդին հանդես են բերում որոշ նույնական հատկանիշներ՝ երկուսն էլ պատերազմի աստվածներ են, նրանց սիմվոլն է սուր զենքը, ավելի ճիշտ՝ սրի կամ միգակի շեղբը, ապա՝ կրակի աստվածներ: Ասվածը կարող է դիտվել որպես փաստարկ առ այն, որ Խալդի աստծու նախնական պաշտամունքի շրջանը եղել է Հայաստանի տարածքներում¹⁵⁶: Եվ հնարավոր է, որ հայաստական և ուրարտական գերագույն աստվածները ծագում են միևնույն նախատիպից:

Անգեղի մի իմաստավորումը պիտի լիներ «չտեսնող», այսինքն՝ «կույր»: Արամի անունն, ինչպես ասվեց, նշանակում է «մութ, մութ գույնի, սև»: Արխաիկ պատկերացումներում «մթությունը» և «կուրությունը» հաճախ հոմանիշներ են:

Հայոց ազգածին ավանդությունը Խորենացու և Սեբեոսի Անանունի տարբերակներում ներկայացված է հակիրճ, պատմականացած ձևով, մվազագույն առասպելական մանրամասներով: Բայց Արամի կերպարը պահպանվել է «Արա Գեղեցիկ» հեքիաթում, որտեղ, հեքիաթային մոտիվների հետ, ի հայտ են գալիս նաև առասպելաբանական մանրամասներ: Այստեղ Արամ արքան կուրանում է. նրա որդի Արա Գեղեցիկն ամուսնանում է կախարդուհի Շամիրամի հետ և շատ արկածներից հետո դեղ գտնում հոր աչքերի համար¹⁵⁷, իսկ հետո՝ զոհվում ճակատամարտում: Սա հիշեցնում է խեթական մի առասպել, ուր Օծ-վիշապը հաղթում է ամպրոպի աստծուն և վերցնում նրա սիրտն ու աչքերը: Աստծու որդին ամուսնանում է Օծի դստեր հետ և վերադարձնում հոր կորցրած օրգանները, բայց ի վերջո զոհվում¹⁵⁸:

Անգեղը համահունչ է *անգղ* թռչունի անվանը: Առասպելաբանաստեղծական մտածողության մեջ այս երկու անվանումները, անկախ ստուգաբանությունից, պետք է համադրվեն, և թռչունը պիտի

¹⁵⁴ Այս տերմինի իմաստը վերջնականապես բացահայտվեց վերջերս. Այանիսից գտնված 80 սանտիմետրանոց միգակածայրի բռնակի վրա այն անվանված է *šuri*, տես Ըilingiroğlu, Salvini 1999. Zimansky 2001, 21:

¹⁵⁵ *Սուրը* ծագում է արդեն *k'u-, *k'ō- «սուր» հնդեվրոպական արմատից, *-ro- ածանցով, որից կան «սուր զենք» նշանակությամբ բառեր տարբեր լեզուներում: Նույն հնդեվրոպական արմատի մեկ այլ ածանցյալը պիտի լիներ, ինչպես ասվեց, *Šuli(n)katte* դիցանվան առաջին մասը: Հնարավոր է, որ խուռերեն բառը փոխառություն է մի հնդեվրոպական լեզվից (*k'ō-ro-, երկար օ-ն կարող էր հաղորդվել ձ-ով):

¹⁵⁶ Այս տեսակետի վերաբերյալ տես Петросян 2004:

¹⁵⁷ Լալայան 1900. տես և Սվազյան 2000, 34-43. Խենյան 2000, 25-34:

¹⁵⁸ Hoffner 1990, 13. Иванов 1977, 52.

դառնար աստծու սիմվոլը¹⁵⁹: Դիակներով սնվող անգղի և մահվան աստծու կապը միանգամայն բնական է: Հետաքրքիր է նկատել, որ անգղը կարող է ընկալվել որպես «ճաղատ արծիվ», ինչը համահունչ է «ճաղատ» Ներգալի և Կունդ Արամազդի կերպարների հետ (IV.4.գ, IV.6.բ):

Բերված փաստերի և քննարկման հիման վրա հավանական է հետևյալ վերակազմությունը: Անգեղը եղել է հին հայոց անդրաշխարհի և մահվան աստվածը, որը նույնացվել է անդրաշխարհի և պատերազմի միջազետքյան աստված Ներգալին: Այստեղ էական պիտի լիներ գործառնությունների համապատասխանությունը և, թերևս, անունների որոշ նմանությունը: Մահվան աշխարհի տիրակալությունը գերագույն աստծու գործառնություններից մեկն էր, և Անգեղը կարող է պատկերացվել որպես գերագույն աստծու մի կոչումը, նրա անդրաշխարհիկ հիպոստասիսը: Հավանական է, որ Անգեղը, ինչպես Ս.GUR-Ներգալը, ունեցել է նաև ռազմական գործառնությի և պատկերացվել նաև զենքի տեսքով:

Անգեղի վերաբերյալ տեղեկությունները հարմար են թվում հայր աստծուն: Հավանական է, որ Անգեղը սկզբնապես եղել է հայր աստծու՝ երկվորյակների հոր անունը, որը հետագայում դարձել է երկվորյակներից մեկի՝ ամպրոպի աստծու մի կոչումը: Հայկական ավանդույթում այդպիսի կերպարի մի օրինակ է կայծակի թրով բնորոշվող երկվորյակ Սանասարը, որը համադրելի է, մի կողմից, «թուր աստված» Ս.GUR-ին, իսկ մյուսից՝ ամպրոպի և կայծակի աստծուն:

Հնդեվրոպական համատեքստում Անգեղի հետ որոշ առումներով համեմատելի են սկանդինավյան գերագույն աստված, մեկ աչքից կույր Օդինը (պատերազմի և անդրաշխարհի աստված) և հունական Զևսը (գերագույն աստված, ամպրոպի աստված, որի մի ասպեկտն էր և անդրաշխարհի աստվածը): Այս կերպարը համահունչ է նաև օսական ավանդույթում «թուր-աստծու» վիպական տարբերակ Բաթրազի ամպրոպային հատկանիշներին¹⁶⁰:

ԳԼՈՒԽ II

1. ԿՈՒՄՍԱՆՆԻ-ԿՈՄԱՆԱՆ, ՆՐԱ ԱՍՏՎԱԾՈՒՅԻՆ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱՆԱԴԻՏԸ

Մ.թ.ա. XIV դարի սկզբից խեթական դիցարանը նշանակալիորեն ընդարձակվում է: Ազդեցությունը գալիս է Կիցցուվատնայից և Սիրիայից, որը խեթական Սուպիլիլիումա I արքայի նվաճումների

¹⁵⁹ Петросян 1987, 60-61. Տորք Անգեղի և արծվի ու անգղի հնարավոր կապի վերաբերյալ տես Adontz 1927, 186-187:

¹⁶⁰ Բաթրազի վերաբերյալ այս համատեքստում տես Дюмезиль 1990, 14 сл., 21 сл.:

հիմնական շրջանն էր: Կիցցուվատմա երկիրը Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում ընդգրկում էր Արևելյան Կիլիկիայի և Հյուսիսային Սիրիայի որոշ տարածքներ և տեղի հին մշակույթների՝ հատկապես խուռիական և լուվիական մի խառնարան էր: Նրա կարևորագույն քաղաքն էր Կումմաննին, Թեշուբի պաշտամունքի հիշյալ կենտրոններից: Արդեն Հայաստաի արքա Խուքքամայի հետ հաշտության համաձայնագրում (մ.թ.ա. XIV դարի կես) խեթական աստվածների շարքում հիշվում է Կումմաննիի Խեբատ դիցուհին՝ Թեշուբի կինը (Կումմի / Կումմաննիի Թեշուբի պաշտամունքն անբաժանելի է եղել իր կնոջ պաշտամունքից, տես վերևում, 1.2): Մ.թ.ա. XIII դարում, երբ խեթական Խաթթուսիլի III արքան ամուսնանում է Կիցցուվատմայի քրմուհի Պադուխեպայի հետ, Կումմաննիի աստվածները՝ Թեշուբը և նրա կինը, նրանց որդի Շարրուման, դուստր Ալլանցուն և մի շարք ուրիշներ տիրապետող են դառնում խեթական պետական դիցարանում¹⁶¹:

Նշված դարաշրջանից տասներեք դար անց Կումմաննին, արդեն որպես Կատաոնյան Կոմանա (իռոմեական դարաշրջանի Կատաոնիան՝ Արևելյան Կապադովկիան, համապատասխանում էր Կիցցուվատմային), շարունակում էր մնալ կարևոր պաշտամունքային կենտրոն, մշանավոր հատկապես իր դիցուհու պաշտամունքով: Ըստ Ստրաբոնի (XII.2.3), այն սրբավայրն էր Էնյուտ աստվածուհու, որին տեղացիները Մա էին կոչում: Նշանակալի քաղաք էր, որի բնակչության մեծ մասը տաճարային ծառայողներ և աստվածության պաշտամունքի մոլեռանդներ էին: Բնակիչները կատաոնացիներ էին: Տեղի գլխավոր բնակիչները Կապադովկիայի երկրորդ դեմքն էր արքայից հետո, սովորաբար՝ արքայի տոհմից: Տաճարն ունեցել է ավելի քան 6000 ստրուկ:

Տեղի սրբազան ծեսերը, նվիրված Արտեմիս Տավրոպոլոսին, ըստ երևույթին այստեղ էին բերել Օրեստեսը և նրա քույր Իփիգենիան Տավրոսյան Սկյութիայից (Ղրիմ): Այստեղ էին դրել (նվիրաբերել) նրանք իրենց, որպես տխրության մշան, կտրված մազերը, որով և բացատրվում է քաղաքի անունը (հնմտ. հուն. κόμη «մազ, ծամ»): Հեղինակը հիշում է նաև ավելի հյուսիսում գտնվող պոնտական Կոմանան, նվիրված նույն աստվածուհուն և կառուցված կատաոնյան Կոմանայի օրինակով (XII.3.32): Վերջինս հատկապես հայ վաճառականների կարևոր կենտրոն էր: Այնտեղ կային բազում մարմնավաճառ կանայք, մեծ մասամբ նվիրված աստվածուհուն (XII.3.36): Հենց հաջորդ տողերում (XII.3.37) Ստրաբոնը նկարագրում է Պոնտոսի Ջելա քաղաքի Անահիտի սրբավայրը, նշելով վերջինիս ու Կոմանայի ընդհանրությունները, ապա և հայերի համար ևս սրբատեղի լինելը:

¹⁶¹ Gurney 1977, 15-17.

Կոմանայի դիցուհու տեղական Մա անունը բացատրվում է որպես մորը, այսինքն՝ մայր աստվածուհուն դիմելու քնքշական մի ձև (փռյուզերեն): Ման համարվել է պտուղներ նվիրող, պատերազմի ժամանակ՝ մահվան դիցուհի. կապված է եղել նաև գուշակությանների և մարգարեությունների հետ: Նրա տոների ժամանակ մարդիկ տանջել են իրենց և երկսայր կացիներով վերքեր հասցրել իրար¹⁶²: Էնյուն (*Ένυα*) պատերազմի հունական աստված Արեսի ուղեկիցն էր (համարվել է Արեսի մայրը, քույրը կամ դուստրը), որն «Իլիականում» (V.592 հուն.) ճակատամարտի պահին խուճապ է առաջացնում: Ե՛վ Ման, և՛ Էնյուն Հռոմում նույնացվել են պատերազմի դիցուհի Բելլոնային, ինչը շեշտում է նրանց ռազմական ասպեկտը:

Կոմանայի առթիվ Ստրաբոնի հիշած առասպելը հետևյալն է: Օրեստեսը և Իփիգենիան որդին ու դուստրն էին տրոյացիների դեմ կռվող հույների առաջնորդ Ագամեմնոնի: Իփիգենիան պետք է զոհաբերվեր Արտեմիսին, բայց դիցուհին փախցնում է նրան Տավրիկա (Դրիմ), որպես իր տաճարի քրմուհի: Ագամեմնոնին, պատերազմից վերադառնալուց հետո, սպանում է նրա կինը: Օրեստեսը հասունանալով որոշում է վրեժ լուծել հոր սպանության համար և, որպես սկիզբ, հոր գերեզմանին իր մագերի մի փունջ է դնում (Հունաստանում մագերը կտրել են ինչ որ մեկի պատվին, ապա՝ որպես սգո նշան և, ինչպես և այլուրեք, պատանիների նվիրագործության ծեսերի ժամանակ)¹⁶³: Մորը սպանելուց հետո վրիժառության ոգիները հալածում են նրան մինչև Տավրիկա (Դրիմ), որտեղ ափ դուրս եկած օտարերկրացիներին զոհաբերում էին: Ջոհաբերությունը կատարող Իփիգենիան ճանաչում է եղբորը, և նրանք միասին փախչում են: Որպես մեղքի հատուցում, Օրեստեսն Իփիգենիայի հետ դրիմյան Խերսոնեսից Հունաստան է քերում Արտեմիսի արձանը, այդ ընթացքում, մի պատումի համաձայն, լինելով նաև Կոմանայում¹⁶⁴:

Մ.թ. II-III դարերի հեղինակ Դիոն Կասիուսը (XXXVI.11) հիշում է, որ Պոնտական Կոմանայում մինչև Միիրդատ Պոնտացու ժամանակները (մ.թ.ա. I դար) պահպանվել էին Արտեմիսի փայտյա կուռքը և Ագամեմնոնի սերունդը: Ընդ որում, կապադովկյան և պոնտական Կոմանաները միևնույն հավանություններն ունեին: Երկու տեղերում էլ պատմվել են նույն ավանդությունները և ցուցադրվել նույն մասունքները՝ այդ թվում նույնիսկ այն թուրք, որով Իփիգենիան կտրել է իր մագերը:

Ըստ մ.թ. VI դարի հեղինակ Պրոկոպիոս Կեսարացու (*De bello Persico*, I.17), Եփրատ և՛ Տիգրիս գետերը սկիզբ են առնում Թեոդոպոլիս Կարինից հյուսիս գտնվող մի լեռան վրա գտնվող երկու

¹⁶² Ирмшер 1989, 326.

¹⁶³ Տես օրինակ ΔΓΡС, 965:

¹⁶⁴ Гре́νec 1992, 316, 329-330, սկզբնաղբյուրների հղմամբ:

աղբյուրներից: Ապա եփրատն անցնում է Կելեսենե երկիրը, որտեղ գտնվել է տավրոսյան Արտեմիսի տաճարը (Կելեսենեն Ակլիսենեն է, հայոց Եկեղյաց գավառը, այսինքն՝ այս տավրոսյան Արտեմիսը նույն հայոց Ամահիտն է): Պատմել են, որ Իփիգենիան, Օրեստեսի և Պյուլադեսի հետ հենց այստեղից են փախցրել Արտեմիսի արձանը: Օրեստեսը հիվանդանում է, և պատգամախոս մեծիանից իմանում, որ չի առողջանա, մինչև Արտեմիսին տաճար չկառուցի տավրոսյանը հիշեցնող մի վայում (նրա հիվանդությունը եղել է *μανία* «մոլեգնություն», որն առաջացել էր մորը սպանելու պատճառով)¹⁶⁵: Այնտեղ նա պետք է իր մազերը կտրի և քաղաքը դրանց անունով կոչի: Օրեստեսը սկզբում քաղաք և տաճար է կառուցում Պոնտոսի Իրիս գետի մոտ (պոնտոսյան Կոմանա), բայց հիվանդությունը չի անցնում: Նա Կապադովկիայում գտնում է տավրոսյանին շատ նման մի տեղ և կառուցում մի նոր քաղաք ու երկու տաճար, նվիրված Արտեմիսին և Իփիգենիային (սրանք հետագայում վերածվում են եկեղեցիների): Այդ քաղաքը «ոսկե Կոմանան» էր, կոչված նրա մազերի անունից, ուր նա կտրել էր դրանք ու առողջացել: Հեղինակը գրում է, որ ինքը բազմիցս եղել է այդտեղ: «Ինձ թվում էր, թե Տավրոսում եմ գտնվում, որովհետև լեռը շատ նման էր նրան, քանի որ սա էլ Տավրոս է, իսկ Սարոս գետն էլ նման է Եփրատին»:

Մեկ այլ տեղ (De bello Gothico, IV.5) Պրոկոպիոսը հիշում է, որ Մեոտիս լճից ու Տանայիս գետից (այսինքն՝ Ազովի ծովից ու Դոն գետից) անդին երկիրը գտնվում է սկյութների և տավրոսցիների ձեռքում, և նրա մի մասն էլ կոչվում է Տավրիկա: Պատմել են, թե այդտեղ էր գտնվում Արտեմիսի այն տաճարը, որի գլխավոր քրմուհին Իփիգենիան է եղել, թեև հայերը, որպես հիմք վերցնելով Օրեստեսի վերաբերյալ ավանդությունը, «պնդում են, որ թե այդ տաճարը գտնվելիս է եղել իրենց Կելեսենե կոչված երկրում, թե այդտեղի բոլոր բնակիչներն այն ժամանակ կոչվելիս են եղել սկյութներ»:

Կապադովկյան և պոնտական Կոմանաներից առավել հինն է, ամենայն հավանականությամբ, առաջինը (իմնո. Կոմանանիի հին հիշատակությունը, Ստրաբոնի վկայության հնությունը և նրա առավել բարձր հեղինակությունը)¹⁶⁶: Ինչ վերաբերում է Եկեղյաց գավառի Արտեմիս-Ամահիտի առաջնայնության վերաբերյալ Պրոկոպիոսի տեղեկությունը, այն, թեև ավանդված Ստրաբոնից ավելի քան հինգ դար հետո, քրիստոնեական ժամանակներում, բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում: Հ.Գելցերը նույնիսկ ենթադրում է, որ Ամիի Ողյումալ բուրմն է իր մեհենական պատմության մեջ հավաստել, թե Երիզան է եղել մայր սրբատեղի երկու Կոմանաների

¹⁶⁵ Հետաքրքիր է, որ ըստ Ն.Ադոնցի (1948, 287), Օրեստեսի *մանիա*-խելագարությունը շեշտելով այս գրույցը ձգտում է մեկնել Սանայայրքը, որը մեծ սրբարան պիտի եղած լիներ Սեպուի լեռան վրա, Կամախի մերձակայքում:

¹⁶⁶ Այս հարցի շուրջը տես Goetze 1940, 17, n. 67.

պաշտամունքների համար¹⁶⁷: Ինչևէ, կերպարի բացահայտման տեսակետից նույնիսկ էական չէ, թե իրականում ո՞ր դիցուհու պաշտամունքն է առաջնային՝ կապադովկյան-պոնտականը թե հայկականը, այլ այն, որ հայերն իրենց Անահիտին նույնական են համարել Կոմանայի դիցուհուն:

Արտեմիսի Ταυροπόλος մակդիրն իմաստավորվում է ըստ հուն. ταῦρος «ցուլ, եգ» բառի, կամ սկյութական տավրացիների ցեղանվան, որպես եզների վրա զնացող կամ տավրացիներից պաշտվող: Ցուլը տարածաշրջանի բոլոր ամպրոպի աստվածների, այդ թվում՝ Թեշուբի կենդանական սիմվոլն էր: Նրա կին Խեբատի սիմվոլն էլ պետք է լիներ կովը¹⁶⁸: Թեշուբը նկարագրվել է կանգնած քառանկիվ մարտականքի վրա, որը քաշում են նրա որդիները համարվող Շերի և Խուռի ցլերը: Ցլի և ամպրոպի աստծու կապը հայտնի է նաև հնդեվրոպական՝ հունական, լատինական, սլավոնական և այլ ավանդույթներում և հավանաբար բնորոշ է եղել նաև հին հնդեվրոպական առասպելաբանությանը¹⁶⁹:

Պրոկոպիոսը Երիզայի Անահիտին տեղայնացնում է Տավրոս, իսկ Ստրաբոնը, կապադովկյան Կոմանան՝ Անտիտավրոս լեռներում¹⁷⁰: Պետք է նշել, որ Ստրաբոնի և մյուս հույն հեղինակների մոտ (Հայկական) Տավրոսը և Անտիտավրոսը իրարից պարզորոշ չեն տարբերակվում, իսկ երբեմն՝ նույնանում են¹⁷¹:

Ասվածը թույլ է տալիս կարծելու, որ Կոմանայի դիցուհին սկզբնապես կապված է եղել տավրոս-ցլի հետ: Ստրաբոնը միայն ենթադրաբար է հիշում Տավրոսյան Սկյութիա-Ղրիմի և Կոմանայի կապը՝ վերջինս տեղական առասպելի հունականացման պատճառով միայն կարող էր կապվել Իփիգենիայի և Օրեստեսի հետ: Արտեմիսի անունը Հունաստանում ավանդված է արդեն միկենյան դարաշրջանից, երբ հույները դեռ ոչ մի կապ չունեին Ղրիմի հետ, և միայն Ղրիմի Տավրիկա անվան համահնչյունությունն է, որ Արտեմիսի Տավրոպոլոս/ա (Ταυροπόλος, Ταυροπόλα) մականվան հետ համադրվելով հիմք է ծառայել այն զրույցի, թե Արտեմիսի պաշտամունքը Հունաստան է բերվել Ղրիմից¹⁷²:

Մյուս կողմից, սկյութներ տերմինը հունական անվանաբանության մեջ միարժեք չէ և վերագրվել է այլևայլ ցեղերի, տեղայնացած տարբեր երկրներում: Քսենոփոնը Տրապիզոնից հարավ հիշում է սկյութներին (Anab. IV.7.15, 8.1), որոնց անվանումը, տեսակա-

¹⁶⁷ .Գելցեր 1897, 53:

¹⁶⁸ Diakonoff 1981, 83, 87.

¹⁶⁹ MHM 1, 203.

¹⁷⁰ Տավրոսը կապվել է ցլի տեսքով Ձևսի հետ (Նոննոս, Dionysiaka I.408-409). հատկանշական է, որ Հայկական Տավրոսի՝ Մուշի դիմաց գտնվող հատվածը կոչվել է Ցուլ:

¹⁷¹ Ինգլիզյան 1947, 98, ծան. 225:

¹⁷² Տես օրինակ Goetze 1940, 17, n. 67. Բուտլինսկի և այլք 1985, 39:

նորեն, կարող է կապվել մ.թ.ա. VIII դարում այստեղ ներխուժած սկյութների հետ¹⁷³: Սկյութական է համարվել և Պոնտոսում բնակվող խալկոների կամ խալդայների ցեղը (հայ. խաղտիք)¹⁷⁴: Եկեղյաց գավառը՝ Անահիտի պաշտամունքի կենտրոնը, գտնվում է հենց այդ շրջանում, խաղտիքից ոչ հեռու:

Կոմանայի պաշտամունքի նկարագրության մեջ «ամեն ինչ հիշեցնում է Հայաստանի գլխավոր սրբավայր հանդիսացած տաճարային քաղաք Բագարանը իր «ծառայ»-ներով [...] և իր քրմապետով, որ թագավորի եղբայրն էր» (խոսքը Երվանդ արքայի եղբայր քրմապետ Երվազի մասին է)¹⁷⁵: Ավելին. հայոց Անահիտի պաշտամունքն իր դրսևորումներով ուղղակի համընկնում է Արտեմիս Տավրոպոլոսին: Պլուտարքոսը (Lucullus, 24)՝ հաղորդում է, որ երբ Լուկուլլոսն անցնում էր Մեծ Հայք, Եփրատի արևելյան ափին ազատ արածում էին կովեր, նվիրված պարսկական Արտեմիսին (= Անահիտ), որին «գետի մյուս ափին բնակվող բարբարոսները», այսինքն՝ հայերը, բոլոր աստվածություններից բարձր են համարում: Այդ կովերը նախատեսվել են միայն զոհաբերության համար, և խարանված են եղել աստվածուհու նշանով: Լուկուլլոսը զոհաբերում է այդ կովերից մեկին և մի ցուլ հաջող գետանցի համար:

Պրոկոպիոսը և Եվստաթիոսը (Comment. ad Dionys. 694) կապադովկյան Կոմանան կոչում են Χρυσή «Ոսկե» (= լատ. Aurea): Այս մակդիրը, ինչպես և Մա «մայրիկ» կոչումը դիցուհու պաշտամունքի կարևոր բնորոշիչներ են: Անահիտը նույնպես մայր դիցուհի էր: Նրա արծառն եղել է ոսկե, և նա կոչվել է «ոսկեմայր, ոսկեծին, ոսկեհատ» («փշրեին զոսկի պատկերն Անահտականաց դիցն»): «Ոսկեծոր Ոսկեծին դիցն, եւ բագինն իսկ յայս անուանեալ՝ Ոսկեհատ Ոսկեծոր դիցն»): Ագաթանգեղոս §§ 786, 809):

Ստրաբոնը շեշտում է, որ Անահիտի ամենամեծ պաշտամունքը եղել է հայոց մեջ, Եկեղյաց գավառում և այլուր (XI.14.16): Հայերը նրան ստրուկներ և ստրկուհիներ են նվիրել: Նույնիսկ ամենա-ազնվազարմ մարդիկ նրան են նվիրաբերել իրենց դուստրերին, որոնք երկար ժամանակ վաճառել են իրենց մարմինը դիցուհու տաճարում, ապա միայն ամուսնացել:

Ուշագրավ է, որ Արմավիրի հունարեն արձանագրություններից մեկում հիշվող «ռազմատենչ դիցուհին» ուսումնասիրողների կողմից նույնացվում է Անահիտ-Արտեմիսի հետ¹⁷⁶: Անահիտի կենտրոն Երիզա

¹⁷³ Սկյութների վերաբերյալ տես Բ.Арутюнян 1998:

¹⁷⁴ Ламышев 1947, 269, 287.

¹⁷⁵ Սարգսյան 1966, 213:

¹⁷⁶ Տես Трееер 1953, 124 с., հարցի պատմությամբ: Պլուտարքոսը (Artax. III) հիշում է պարսկական ռազմի դիցուհուն (Անահիտային), որին կարելի է նույնացնել հունական Աթենասի հետ: Լուկրեցիոսը փոքրասիական մայր դիցուհու նկարագրության մեջ (De rerum nat. II, 594 seq.) նույնպես շեշտում է նրա ռազմի ասպետը, հիշելով, որ նրան ուղեկցում են զենքերով և նրա

ավանդից ոչ հեռու էր գտնվում կենտրոնը Նանե դիցուհու, որը նույնացվել է հունական ռազմի դիցուհի Աթենասին (խորենացի Բ.Ժդ): Պաշտամունքների կենտրոնների մերձավորությունը և որոշ այլ համագամքներ թույլ են տալիս կարծելու, որ Նանեն ներկայացրել է մեծ մայր դիցուհու մի հիպոստասիսը, նրա ռազմական ասպեկտը¹⁷⁷, որը հիշեցնում է Կոմանայի դիցուհու ռազմական հատկանիշները:

Ստրաբոնը Կոմանայի բնակիչներին անվանում է կատաոնացիներ (XII.1.2): Ըստ հեղինակի, սրանք, որ իր ժամանակ խոսում էին կապադովկացիների հետ նույն լեզվով, հնում համարվել են առանձին ժողովուրդ և հակադրվել կապադովկացիներին: Նրանք բնակվում էին Կապադովկիայի արևելքում, ներառելով Մելիտենեն Եփրատի աջ ափին: Սա կարևոր է, քանի որ, ըստ նույն հեղինակի (XI.14.5), Ալիլիսենե-Եկեոյացը հայերը նվաճել էին կատաոնացիներից՝ ուրեմն, գոնե որոշ ժամանակ այս երկիրը եղել է Կատաոնիայի կազմում: Կունմախա-Կամախը, որը գտնվում էր Եկեոյաց գավառից արևմուտք, այդ ժամանակ նույնպես, հավանաբար, եղել է Կատաոնիայի կազմում:

Կիցցովատնան ու Սիրիան, որոնք նվաճվել էին խեթական կայսրության կողմից մ.թ.ա. XIV դարի կեսերին, կայսրության անկումից հետո (մ.թ.ա. շուրջ 1200 թ.) ավելի քան հինգ դար հարևանների համար դեռևս «խեթական» երկրներ էին: Ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրները Եփրատից հարավ և արևմուտք ընկած տարածքները, ներառյալ հետագա Մելիտենեի և Կոմանայի շրջանները, կոչում էին *Hatti*, *Hate/i*, ուրարտերեն՝ *Նաև Hatinili* (ո՛ւ ածանցով և *li* հոգնակերտով), թեք ձևերում՝ *Hatina-* հիմքով¹⁷⁸: խեթական ցեղանունը՝ սեպագիր *hatti-*ն հունարենում արտացոլվել է որպես *Κήτειοι* «խեթեր» (հունարենում այլ դեպքերում ևս խեթական սեպագրի *h-*ն [= *hu*] հաղորդվել է *կ-*ով): Սեպագիր *Hatti* և հուն. *Καταονία* ձևերի հարաբերությունը նույնն է ինչ որ սեպագիր *Lukka* և հուն. *Λυκαονία* ձևերում¹⁷⁹ (Կատաոնիան հիշեցնում է նաև սեպագիր *Hatina-*ն):

Կաճքով մարդիկ պետք է իրենց հայրենիքը պաշտպանեն: Հայկական և իրանական դիցուհիների այս ասպեկտի վերաբերյալ տես խաչատրյան 1985, 129:

¹⁷⁷ Ա. Պետրոսյան 2004ա, 217, 230:

¹⁷⁸ Այդ երկրների և նրանց անվանումների վերաբերյալ տես RLA 3, 152-159. Косян 1994, TY, 226-227.

¹⁷⁹ Այս անվանումների վերաբերյալ տես արդեն ենսեն 1898, 231: Կատաոնացիների՝ Ալիլիսենեին տիրելու վերաբերյալ, այս համատեքստում՝ Տիրացյան 1962, 10-11: Հունական ավանդույթում խեթերի վերաբերյալ հիշողությունների շուրջը տես Гундун, Цымбурскан 1996, 271-302, հարցի պատմությամբ: Տեսականորեն հնարավոր է պատկերացնել նաև, որ Կատաոնիան Կիցցովատնայի հունական ձևափոխումը լիներ:

Այսպիսով, հայոց Անահիտը ծագումով նույնական էր կապադովկյան և պոնտական Կոմանաների դիցուհուն և մինչև Ստրաբոնի ժամանակները էությամբ մնացել էր հինը, թեև արդեն իրանական անվան տակ¹⁸⁰։ Հայկական և կապադովկյան դիցուհիների ծագումնաբանական նույնությունն ի հայտ է գալիս արդեն վաղնջական ժամանակներից (հմմտ. Կումմախա և Կումմանի անվանումների համապատասխանությունը)։ Բայց դա՞ է միայն Կոմանայի դիցուհուն հայկական ծագում վերագրելու հիմքը։ Ինչպես ասվել է, Եփրատի ակունքների շրջանն ըստ շատ ուսումնասիրողների եղել է հայոց օրրանը¹⁸¹։ Եղած տեսակետների մեծամասնության համաձայն, հայերը, մինչև Մեծ Հայքը իրենց կենտրոնը դարձնելը, յուրացրել են Մալաթիայի և Կոմանայի տարածքները՝ Կապադովկիան։ Եթե դա այդպես է, ապա Երիզայի և Կոմանայի, առանց այն էլ նույնական ծագումով կերպարները պիտի երկրորդային կերպով նորից համադրվեին իրար։

Արշակունյաց դարաշրջանում Անահիտի կերպարն ու պաշտամունքը կարծես նշանակալիորեն ձևափոխվել էին. Ագաթանգեղոսի մոտ (§ 53) Տրդատ արքան նրան ներկայացնում է որպես «մայր ամենայն զգաստութեանց, [...] ծնունդ մեծին արին Արամազդայ»։ Սա համեմատելի է հունական Արտեմիսի և գուցե իրանական Անահիտայի, բայց ոչ Ստրաբոնի նկարագրած հայոց Անահիտի հետ։ Չնայած դրան, հայերը, նույնիսկ քրիստոնեության ընդունումից երկու դար անց, դեռ նույնացնում էին իրենց Անահիտին Կոմանայի դիցուհուն, վերջինիս հին պաշտամունքը սերված համարելով Հայաստանից։

2. ԱՐՏԵՄԻՍԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ՆԱԽԱՏԻՊԸ

Արտեմիսը բարդ կերպար է, որոշակի ձևափոխված հունական առասպելաբանության զարգացման ընթացքում։ Նրա դասական կերպարում շեշտվում է կապը վայրի բնության հետ, բայց վերջին ուսումնասիրություններում ցույց է տրվում, որ դա գալիս է ոչ թե դիցուհու ներքին էությունից, այլ արտացոլումն է հասարակության նկատմամբ նրա շրջված, կառնավալային հարաբերության։ Հույները պահպանել էին Արտեմիսի փոքրասիական՝ յուդիական ծագման հիշողությունը. սրա արձագանքն է, օրինակ այն, որ «Իլիականում» նա իր եղբայր Ապոլլոնի հետ կռվում է տրոյացիների կողմից, հույների դեմ։ Սպարտայում հայտնի էին յուդիական ծեսեր, ինչպես «յուդիացիների երթը» կապված Արտեմիսի պաշտամունքի հետ

¹⁸⁰ Այս մասին տես և Ադոնց 1972, 379։

¹⁸¹ Տես օրինակ Капанцян 1956, 123 сл., 155 сл. Дьяконов 1968, 227-229. Սարգսյան 1992, 45-48 և այլ բազմաթիվ աշխատություններում։

(այստեղ Արտեմիան առնչվել է պատանիների նվիրագործության ծեսին):

Հուն. Արտեմիսը ("Αρταμις, *Αρτεμις) պետք է կապվի յուդիական համանուն դիցուհու հետ, վկայված մի շարք յուդիական արձանագրություններում (Artimu-): Այս դիցանունը համադրվում է խուռ. ardumānzi, ardumašēnaza ձևերին (du-ի փոխարեն կարելի է կարդալ նաև ta), որոնք համդես է գալիս որպես «առյուծ իշտար»՝ խուռ. Piringar դիցուհու նակդիր և նշանակում «քաղաքային, քաղաքին պատկանող» (URU¹⁸²), խուռ. ardi (arti/e) «քաղաք» բառից¹⁸²: Արխաիկ հունական ավանդություն ևս էական է եղել պոլիս-քաղաքի կապը դիցուհու հետ: Հիշարժան է և փոքրասիական Պամփուլիայի (Կիլիկիայից արևմուտք) Արտեմիսը, որին Ժ.-Պ.Վեռնանն ուղղակի «պոլիսային գործառույթ» (fonction poliade) է վերագրում: Այս փաստերի վերլուծության հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ յուդիական և հունական Արտեմիսի պաշտամունքը կարող էր ծագել խուռիական (կամ խուռաուրարտական) ավանդույթից¹⁸³:

Ուգարիտի խուռիական աստվածների շարքում հիշվում է Ardi-ն, որի անունը խուռերեն իմաստավորվում է որպես «քաղաք, համայնք»¹⁸⁴: Նույնանուն մի դիցուհի հայտնի է և ուրարտական դիցարանում: Ուրարտուի գերագույն աստված Խալդիի և նրա կնոջ պաշտամունքերը տեղայնացված էին Արդինի քաղաքում (= ասուր. Մուծածիր / Մուգածիր):

Լյուդիական ավանդություն այս արևելյան ներդրումը կարող է հաստատվել այն իրողությամբ, որ խուռիական մեկ այլ դիցուհու՝ Թեշուբի կին Խեբատի անունը նույնպես ի հայտ է գալիս տեղի արձանագրություններում (տես վերը՝ 1.3): Ընդ որում, հայոց Ամահիտ-Արտեմիսի նախատիպն, ինչպես տեսանք, նույնական է Խեբատին:

¹⁸² Այս բառերի վերաբերյալ տես GLH, 54:

¹⁸³ Այս հարցը մանրամասն քննարկվում է Ivanov 1999 աշխատության մեջ: Արտեմիսի պաշտամունքի փոքրասիական՝ յուդիական և յուդիական կապերի վերաբերյալ տես և Burkert 1985, 149: Պետք է նշել, որ հինարևելյան մեծ մայր դիցուհիները հաճախ չափազանց կապված են իրենց քաղաքներին, միայն քաղաքային տեղայնացմամբ տարբերվելով իրարից (օրինակ, մ.թ.ա. առաջին հազարամյակում տարբերակվում էին առնվազն հինգ՝ Ուրուկ, Ուր, Աշուր, Նինվե և Արբեյա քաղաքների համրահայտ իշտարներ (Дьяконов 1990, 229, нр.сч. 129): Ավելին, իշտարը և Կյուբելեն այնքան սերտորեն են առնչվել քաղաքային մշակույթին, որ հաճախ պատկերվել են ատամնավոր պարսպի տեսք ունեցող թագով (MHM 1, 179-180). Լուկրեցիոսը փոքրասիական մայր աստվածուհու հղված նկարագրության մեջ հիշում է նրա պարսպաձև թագը: Հայ իրականության մեջ էլ Ամահիտը, որպես Արտաշատի հովանավոր, պատկերվել է գլխին աշտարակաձև թագով (Խաչատրյան 1985, 130-131): Հմտ. և կապաղովկյան և պոնտական Կոմանանների քաղաքային կյանքի նշանակալի կախվածությունը տեղի դիցուհու պաշտամունքից:

¹⁸⁴ Diakonoff 1981, 86.

Ավելին, յուրիական Artimu- դիցուհու զուգընկերոջ անունն էլ՝ +Idānś (= Qldans, K^wldans) համադրելի է Ուրարտուի գերագույն աստծու՝ Խալդիի անվանը¹⁸⁵: Այսպիսով, Խալդի – Արդինի դիցանվանաբանական բանաձևը, հնարավոր է, կրկնվում է Լյուդիայում՝ +Idānś – Artimu: Կան հայ-յուրիական առասպելաբանական պարզորոշ զուգահեռներ (հմտ. հայոց Մուշեղ զորավարի և Լյուդիայի արքա Մյուրսիլուսի լեգենդները), որոնց քննությունը նույնպես ցույց է տալիս, որ ազդեցության ուղղությունը եղել է արևելքից-արևմուտք¹⁸⁶:

Ըստ Ա.Յմայակյանի, հայ բանահյուսության մեջ Արդինիի աստվածուհու՝ Վարուբանիի որոշ հատկանիշներ պահպանվել են Շամիրամի կերպարում՝ հմտ. հատկապես Վարուբանիին վերագրվող արծանիկի ուլունքաշարը և ուլունքի հիշատակությունը Շամիրամի լեգենդում¹⁸⁷ (այս ուլունքների վերաբերյալ տես ստորև): Շամիրամը, ակնհայտորեն, շարունակում է ուրարտական և հայկական հին դիցուհիների կերպարները¹⁸⁸, տարբեր դիցուհիներ հաճախ սերում են մեկ միասնական նախատիպից, ներկայացնելով մայր դիցուհու տարբեր ասպեկտները: Ըստ այդմ, Շամիրամը կարող է համադրվել նաև ուրարտական մյուս մեծ աստվածուհիների հետ: Այսպես, Թեյշեբայի զուգակից Baba դիցուհու անունը մեկնաբանելի է որպես «լեռ, ժայռ»¹⁸⁹ (հմտ. հայ. *բաբայ* «բլուր»), որը համադրելի է Շամիրամի քար դառնալու լեգենդի հետ (տես ստորև):

Բայց Շամիրամի լավագույն ուրարտական զուգահեռն արևի աստված Շիվինիի զուգակցի՝ Tušpuea (Այանիսի տաճարի արծանագրության մեջ՝ Tušpunia)¹⁹⁰ դիցուհու կերպարն է, որին կարելի է համարել նրա ուղղակի նախատիպը: Այս դիցանունը կապված է Ուրարտուի մայրաքաղաք Tušpa-ի հետ (հայ. Տոսպ, Վան քաղաքի շրջանը), որը և Շիվինիի ու Տուշպուեայի պաշտամունքի կենտրոնն էր¹⁹¹: Շամիրամը համարվում էր Նինվեի թագուհին, այսինքն՝ դիցաբանական համատեքստում, որպես մայր աստվածուհու ժառանգ, նա շարունակում է Հին Արևելքում նշանավոր Նինվեի Իշտարի կերպարը: Մյուս կողմից, ըստ ավանդության, Շամիրամն է կառուցել Վանը, որը հենց կոչվել է *քաղաք Շամիրամայ, Շամիրամակերտ*: Նա նաև զոհվել է այստեղ (Խորենացի Ա.Ժգ-Ժը): Այսպիսով, Շամիրամը հանդես է գալիս որպես Վան քաղաքի էպոնիմ: Տուշպուեա (Տուշպունիա) անունն էլ կարող է մեկնաբանվել որպես «Տուշպա

¹⁸⁵ Տես նախապես Ա.Պետրոսյան 2002, 265, ծան. 104, գրականությամբ:

¹⁸⁶ Петросян 2002, 44 сл., 158 сл.

¹⁸⁷ Ա.Յմայակյան 1997, 24-25:

¹⁸⁸ Սատիկյան 1930, 99 հտմ. Աբեղյան Ա, 63 հտմ. Աբեղյան Է, 154 հտմ. Петросян 2002, 104, Պետրոսյան 2004, 217, 220-221, 229:

¹⁸⁹ Salvini 1995, 187.

¹⁹⁰ Salvini 2001, 254.

¹⁹¹ Ա.Յմայակյան 1990, 45:

քաղաքի աստվածուհի»¹⁹²։ Հիրավի, առավել «քաղաքային» դիցուհի դժվար է պատկերացնել։

Շամիրամի կերպարը մի շարք կետերով համադրելի է Արտեմիսին։ Հայաստանյան կապերի առնչությամբ կարելի է հիշել Արտեմիսի երկու առասպել։

ա) Պատանի Ակտեոնը տեսնում է Արտեմիսի մերկությունը և այդ պատճառով նրան հալածում ու հոշոտում են շները։

բ) Նիոբեն պարծենում էր իր բազում զավակներով և ծաղրում ընդամենը երկու զավակ ունեցող Լետոյին՝ Արտեմիսի ու Ապոլոնի մորը։ Ապոլոնն ու Արտեմիսը նետահարում են նրա որդիներին ու դուստրերին, իսկ ինքը Նիոբեն վերածվում է ժայռի։ Մեկ այլ տարբերակի համաձայն, Նիոբեն հրաժարվում է կենակցել իր հոր հետ, որի պատճառով էլ վերջինս այրում է նրա զավակներին։ Նիոբեի ամուսնուն հոշոտում է վարազը և նա վշտից իրեն ցած է նետում ժայռից¹⁹³։

Այս առասպելները ծագում են մեծ աստվածուհու և նրա զոհվող զուգակցի հին առասպելաբանության, տարածված հատկապես Միջերկրական ծովի արևելքում։ Ընդհանուր մոտիվներն են արյունապիղծ կապը, պատանի հերոսի հետապնդումը և մահը, որին հաճախ սպանում է վարազը։ Սրանց հայկական տարբերակն է Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելը։ Շամիրամն ամուսնության առաջարկ է անում Արա Գեղեցիկին և մերժվում։ Արան զոհվում է Շամիրամի դեմ պատերազմում, բայց Շամիրամը հայտարարում է, թե իր աստվածները, որոնց նույնացնում են շնից սերված *արալեզների* հետ, լիզել-կենդանացրել են Արային (Խորենացի Ա.Ժե. Սեբեոս Ա)։ Շամիրամը սպանում է իր որդիներին, բացի մեկից, որն, ի վերջո, սպանում է մորը։ Ըստ հայկական առասպելների Շամիրամը զոհվել է Հայաստանում՝ նա հետապնդվել է սուսերավորներից, ապա ջուրը նետել իր կախարդական հուռուքները։ Խորենացին համենատվում է նրան Նիոբեի հետ՝ իբր նա քար է դարձել առաջ քան Նիոբեն (Խորենացի Ա.Ժը)։ Այսինքն, հեղինակին տեսանելի է եղել Շամիրամ-Նիոբե կապը, որը կարող էր առավել բացահայտ լինել իրեն հայտնի հին լեզվագետներում։

Նիոբեի կերպարը ևս առնչվում է Փոքր Ասիայի հետ (նա վերածվում է ժայռի արևմտափոքրասիական Միալիոս լեռան վրա)։ Արևմտյան Փոքր Ասիայում է տեղայնացվում նաև Արա Գեղեցիկի փոքրասիական կրկնակ փայտազացի Ատտիսը, որին, ինչպես և փյունիկյան Ադոնիսին, սպանում է վարազը (ընդհանրապես, վարազը Արա Գեղեցիկի տիպի «մեռնող աստվածությունների» հակառակորդի

¹⁹² Хачикян 1985, 143, примеч. 76.

¹⁹³ Այս առասպելների վերաբերյալ տես օրինակ Грейвс 1992, 199-200, սկզբնաղբյուրների հղմամբ։

մարմնացումն է)¹⁹⁴։ Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ Արտեմիսն ու Նիոբեն, թեև հունական ավանդություններկայացված որպես հակառակորդներ, իրենց մի շարք հատկանիշներ ժառանգել են միևնույն՝ փոքրասիական մեծ մայր դիցուհու կերպարից։ Տեղին է հիշել, որ փոքրասիական մեծ մայր դիցուհի Կյուբելեի, Ատտիսի մայր-սիրուհի-գուգակցի սիմվոլն էր մի ֆալլոսատիպ սև քար, որը հռոմեացիները մ.թ.ա. 204 թվականին Փոյուզիայից Յոնն տարան որպեսզի իրենց օգնի Յաննիբալի դեմ կռվում¹⁹⁵։ Մայր դիցուհու և քարի կապը կարող է ակնարկել թերևս նաև Անահիտի պաշտամունքի կենտրոնի երկ, սեռ. երիզա «քարքարուտ տեղ, ապառաժուտք» անվանումը¹⁹⁶։

Շամիրամի մասին, բացի հին աղբյուրների տվյալներից (Խորենացի, Սեբեոսի Անանուն, Թովմա Արծրունի) բազում լեգենդներ էին պահպանվել Վանա լճի շրջանում։ Նա իր կախարդական ուլունքներով իբր կարողացել է գայթակղել երիտասարդներին, մինչև որ իր մի ծերունի խորհրդականը, Առնակ անունով, հափշտակել է ուլունքները և նետել ծովը։ Շամիրամն իր ծամերը պարսատիկ դարձնելով մի մեծ ապառաժ է նետել նրա հետևից, այնպես, որ այն իր հետ պոկել-տարել է նաև նրա մագերը ու ընկել Արտամետի ձորը։ Այդ քարը մնացել էր այնտեղ և կոչվում էր Ծամքար։ Այն օժտված էր համարվում Շամիրամի ծամերի գործթյամբ՝ տեղի աղջիկները հմայական գործողություններ են կատարել դրա վրա¹⁹⁷։ Մի այլ լեգենդում Շամիրամն իր ոսկեթել ծամերով (հմտ. Անահիտ) մեծ ժայռեր է նետում գետի մեջ Վանի շրջանում, Արտոս լեռան մոտ¹⁹⁸։ Մի քրդական գրույցի համաձայն էլ, Վանի բերդի թագուհին (= Շամիրամ) պահանջում է իր ձեռքը խնդրող Յայոց ձորի շրջանի թագավորից, որ իր սահմանի ջրից ջրանցք քաշի մինչև Վան։ Երբ թագավորը կատարում է պահանջն ու մինչև Արտամետ հասնում (Շամիրամի ջրանցքն անցնում է Արտամետով), նա, որպեսզի ստիպված չլինի ամուսնանալ, իրեն ցած է նետում բերդից ու զոհվում¹⁹⁹, իսկ նրա երկիրն անցնում է թագավորին։

Այս լեգենդներում, ինչպես Կյուբելեի ու Կոմանայի դիցուհու առասպելներում, ի հայտ են գալիս ժայռ / քարի և մագերի մոտիվները։ Վերին աստիճանի հատկանշական է, որ գործողությունները տեղայնացվում են Արտամետում և Արտոս լեռան մոտ, որոնք հիշեցնում են Խուռ. Արդի դիցանունը։ Արտամետը, Վանի մերձակայքում, Շամիրամագետի ափին, իր Աստվածածնի եկեղեցով,

¹⁹⁴ Մատիկյան 1930, 224 հուն. Πετροсян 2002, 119 сн.

¹⁹⁵ Ֆրեզեր 1989, 410. Ирмшер 1989, 260.

¹⁹⁶ ՅԱԲ II, 51:

¹⁹⁷ Ղանալանյան 1969, 69-71, 431:

¹⁹⁸ Ղանալանյան 1969, 88:

¹⁹⁹ Մատիկյան 1930, 27-28:

ակնհայտորեն մայր աստվածուհու պաշտամունքի մի կենտրոն էր, և հենց Արտամետ անունն էլ կապված է համարվել Արտեմիսի հետ²⁰⁰ (հմմտ. Արտամիս, Արտեմիդա ձևերը):

Ամեն ինչ այստեղ ակնարկում է ուրարտական անցյալը: Վան-Տուշպան մայրաքաղաք է դարձել մ.թ.ա. IX դարի երրորդ քառորդին: Պատմական Շամիրան թագուհին (Շամմուրամատ) իշխել է մ.թ.ա. 810-806-ին, երբ Ուրարտուում իշխում էր Մինուա արքան: «Շամիրամի ջրանցքն» էլ իրականում կառուցել է Մինուան («Մինուայի ջրանցք»): Արտամետի հարևանությամբ, Կատեպանց գյուղի շրջանում, Մինուան մի խաղողի այգի է հիմնել իր կնոջ՝ Թարիթիայի անունով²⁰¹: Եվ, հավանաբար, Մինուայի կնոջ մասին հիշողությունը ևս միահյուսվել է «շամիրամական» լեգենդներին²⁰²:

Արդիին հաճախ ստուգաբանվում է խուռերեն, որպես ուղղակի «քաղաք»²⁰³: Այս առթիվ պետք ասել հետևյալը: Արդիին եղել է ուրարտական արքայատոհմի և իշխող վերնախավի բնօրրանը: Ուրարտերենն ազգակից է, բայց ոչ նույնական խուռերենին, և ուրարտախոս ու խուռիախոս հանրությունները միանգամայն տարբեր էթնիկական խմբեր են ներկայացրել (չնայած լեզվական ազգակցությանը, խուռիական և ուրարտական պատմա-մշակութային ընդհանրությունները թույլ են արտահայտված)²⁰⁴: Խուռիական բոլոր մշակութային տերմինները չեն, որ զուգահեռներ ունեն ուրարտերենում: Ուրարտերենում չկա խուռիական ardi-ի զուգահեռը, և «քաղաք» հասկացության համար օգտագործվում է patari տերմինը: Այսպիսով, ապացուցային հիմքեր չկան Արդիինի խուռիական ստուգաբանության համար:

Արդիինի աստվածները՝ Խալդին և Նրա կին Վարուբա(ի)նին համապատասխանություններ չունեն խուռիական աստվածների մեջ²⁰⁵: Ընդ որում, այդ պաշտամունքներում ակնհայտ է հնդեվրոպական, ամենայն հավանականությամբ՝ «միտանիական արիական» ներդրումը: Խալդիի և Վարուբանի կերպարները համադրելի են հնդկական Միտրա-Վարունա զույգի հետ²⁰⁶:

²⁰⁰ Արտամետի վերաբերյալ տես ՅՅՇՏԲ I, 490-491:

²⁰¹ КУКН 137.

²⁰² Ա.Յմայակյան 2001, 30-31:

²⁰³ Степ оріналь Хаच्याн 1985, 134, примеч. 15.

²⁰⁴ Вальхельм 1992, 76.

²⁰⁵ Diakonoff 1981, 83.

²⁰⁶ Амаякян 1990. Ա.Յմայակյան 1990, 110-111. Ա.Պետրոսյան 2002: Այս հնդկական դիցանուններն առաջին անգամ ի հայտ են գալիս մ.թ.ա. XIV դ., Միտանիի արիական աստվածների ցանկում (Mitra- և Urwana- / Aruna-): Խալդին հետագայում նույնացվել է հնդ. Միտրայի հին իրանական ազգակից Միթրա-Միհրին (Дьяконов 1983): Այսպիսով, Խալդի-Վարուբանի զույգը համադրելի է հնդ. Միտրա-Վարունային, և Վարուբանի դիցանունը կարող է արիական փոխառություն լինել (ուրարտ. b = w): Արդիինում Խալդիի կնոջ

ակնհայտորեն մայր աստվածուհու պաշտամունքի մի կենտրոն էր, և հենց Արտամետ անունն էլ կապված է համարվել Արտեմիսի հետ²⁰⁰ (հմտ. Արտամիս, Արտեմիդա ձևերը):

Ամեն ինչ այստեղ ակնարկում է ուրարտական անցյալը: Վան-Տուշյան մայրաքաղաք է դարձել մ.թ.ա. IX դարի երրորդ քառորդին: Պատմական Շամիրամ թագուհին (Շամմուրամատ) իշխել է մ.թ.ա. 810-806-ին, երբ Ուրարտուում իշխում էր Մինուա արքան: «Շամիրամի ջրանցք» էլ իրականում կառուցել է Մինուան («Մինուայի ջրանցք»): Արտամետի հարևանությամբ, Կատեպանց գյուղի շրջանում, Մինուան մի խաղողի այգի է հիմնել իր կնոջ՝ Թարիրիայի անունով²⁰¹: Եվ, հավանաբար, Մինուայի կնոջ մասին հիշողությունը ևս միահյուսվել է «շամիրամական» լեգենդներին²⁰²:

Արդիին հաճախ ստուգաբանվում է խուռերեն, որպես ուղղակի «քաղաք»²⁰³: Այս առթիվ պետք ասել հետևյալը: Արդիին եղել է ուրարտական արքայատոհմի և իշխող վերնախավի բնօրրանը: Ուրարտերենն ազգակից է, բայց ոչ նույնական խուռերենին, և ուրարտախոս ու խուռիախոս հանրությունները միանգամայն տարբեր էթնիկական խմբեր են ներկայացրել (չնայած լեզվական ազգակցությանը, խուռիական և ուրարտական պատմա-մշակութային ընդհանրությունները թույլ են արտահայտված)²⁰⁴: Խուռիական բոլոր մշակութային տերմինները չեն, որ զուգահեռներ ունեն ուրարտերենում: Ուրարտերենում չկա խուռիական ardi-ի զուգահեռը, և «քաղաք» հասկացության համար օգտագործվում է patari տերմինը: Այսպիսով, ապացուցային հիմքեր չկան Արդիինի խուռիական ստուգաբանության համար:

Արդիինի աստվածները՝ Խալդին և Նրա կին Վարուբա(ի)նին համապատասխանություններ չունեն խուռիական աստվածների մեջ²⁰⁵: Ընդ որում, այդ պաշտամունքներում ակնհայտ է հնդեվրոպական, ամենայն հավանականությամբ՝ «միտաննիական արիական» ներդրումը: Խալդիի և Վարուբանիի կերպարները համադրելի են հնդկական Միտրա-Վարունա զույգի հետ²⁰⁶:

²⁰⁰ Արտամետի վերաբերյալ տես ԶՀՏՏ I, 490-491:

²⁰¹ KYKH 137.

²⁰² Ա.Յմայակյան 2001, 30-31:

²⁰³ Տես օրինակ Хачикян 1985, 134, примеч. 15.

²⁰⁴ Вильхельм 1992, 76.

²⁰⁵ Diakonoff 1981, 83.

²⁰⁶ Амаякян 1990. Ա.Յմայակյան 1990, 110-111. Ա.Պետրոսյան 2002: Այս հնդկական դիցանուններն առաջին անգամ ի հայտ են գալիս մ.թ.ա. XIV դ., Միտաննիի արիական աստվածների ցանկում (Mitra- և Urwana- / Aruna-): Խալդին հետագայում նույնացվել է հնդ. Միտրայի հին իրանական ազգակից Միթրա-Միհրին (Дьяконов 1983): Այսպիսով, Խալդի-Վարուբանի զույգը համադրելի է հնդ. Միտրա-Վարունային, և Վարուբանի դիցանունը կարող է արիական փոխառություն լինել (ուրարտ. b = w): Արդիինում Խալդիի կնոջ

նվիրում Հեփեստոսի կերտած մի մանյակ, որն անդիմադրելի է դարձնում իր տիրուհուն տղամարդկանց համար²¹³ (այս գուգահեռն է, որ պարզ բացատրում է Շամիրամի կախարդական ուլունքների դերը)²¹⁴:

Տուշպան վերակերտել և մայրաքաղաք է դարձրել Սարգուրի I-ը: Sarduri անունը կապված է Sardi դիցուհու անվան հետ²¹⁵: Այն հնարավոր է համադրել դիցանուն + *dōro- հնդեվրոպական անձնանվանական կաղապարին՝ հմնտ. հատկապես հուն. Արտեմիդորոս «Արտեմիսի տուրք», հայ. Աստվածատուր. Sardodōro- > Sardōra, կրկնվող վանկի սղմամբ և վերջին վանկի թուլացմամբ (նորից նշենք, որ Ժ-ն սեպագրում հաղորդվել է *ռ-ով*): Ուրարտեբենում s-ով նշանակվող հնչյունը հայտնի է: Տեսականորեն հնարավոր է ենթադրել q (s-ն հաղորդվել է ձ-ով. z-ով նշանակվել են նաև ձ, ջ հնչյունները, հմնտ. Alzini-Աղձնիք և Zabaha-Չաախք համապատասխանությունները): Այսինքն՝ Sardi-ն կարող է ստուգաբանվել որպես հայ. *Ջարդ* (հնագույն հայերեն **Ջարդու*, ուրարտեբենում վերջին, թույլ վանկի սովորական i-ով հաղորդմամբ): Եթե դա այդպես է, ապա Վան-Տուշպա մայրաքաղաքը հաստատող արքայի անունն առնչվել է այն դիցուհու հետ, որի վիպական ժառանգն է Շամիրամը, քաղաքի առասպելական հիմնադիրը:

Ըստ Թովմա Աթրունու (Ա.ը), Արտամատ / Արտամետը կառուցել է Արտաշես արքան և կոչել իր անունով: Այստեղ նա կանգնեցրել է Աստղիկ դիցուհու կուռքը, որին երկրպագում էր իր կին Սաթենիկը: Արտամետի անմատչելի ամրոցն էլ նա կոչել է «Ջարդ»: Արտաշես և Ջարդ անունները հնդեվրոպական *ar-տի իրանական և հայկական ածանցյալներ են, Աստղիկը՝ հայ դիցուհի, իսկ Սաթենիկը հին դիցուհու վիպական ժառանգը: Այս համալիրն ակնարկում է Արտամետի շրջանում հնդեվրոպական *ar-տի հետ ստուգաբանորեն

²¹³ Տես Γρeύec 1992, 156, սկզբնաղբյուրների հղմամբ:

²¹⁴ Հայկական և հունական առասպելների մույնական ծագումն է վկայում այն հանգամանքը, որ Հարմոնիան ամուսնանում է Կադմոսի հետ, իսկ Կադմոս անունով հերոսը հայոց ազգածին ավանդության մեջ հանդես է գալիս որպես առաջին նահապետ Հայկի թոռ, Հայաստանի ծայր հարավի *Կադմեսաց տուն* շրջանի էպոնիմ: Պատմականորեն սա Kadmuhi / Katmuhi երկիրն է, ավանդված հուն. Կադմոսից շատ դարեր առաջ, արդեն միջին և նոր ասորեստանյան աղբյուրներում, որի արևելյան սահմանին էր գտնվում Թեյշեբայի կենտրոն Kummē / Qumēnu-ն: Կադմոս անվանը սովորաբար արևմտասեմական ծագում են վերագրում, բայց որոշ մասնագետներ, նյութի քննարկման հիման վրա այն ստուգաբանում են հնդեվրոպական համատեքստում: Ընդ որում, Կադմոսին ստուգաբանորեն համադրելի և նրա հետ կապված երկրպարների անունները ակնարկում են «զարդարված» իմաստը, տես Tonopos 19776, 218-220, npмеч. 10, 13: Կադմոսի վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 1997, 154-156, հարցի գրականությամբ. Петросян 2002, 197:

²¹⁵ Այս անվան մասին տես Дьяконов 1958, 38, 50:

կապված, կամ նրա հետ համահունչ անունով հնագույն դիցուհու՝ Արտեմիսի նախատիպի պաշտամունքը:

3. ՀԱՅՈՑ ԱՆԱՀԻՏ-ԱՐՏԵՄԻՍԻ ՀԻՆ ԱՆՈՒՆԸ

Անահիտ անունը հանգում է իրանական Անահիտային՝ Ավեստայում Arədvī Sūrā Anāhitā «խոնավ, Հերոսական, Անարատ» կոչվող մեծ դիցուհու վերջին մակդիրին, որն առանձին դիցանվան նշանակություն է ստացել: Անահիտան, ի հակադրություն մյուս աստվածների, միակն է հին իրանական կրոնում, որը ներկայացվել է մարդակերպ: Նրա կերպարը ծագմամբ բացահայտորեն իրանական չէ (հնարավոր է, որ իրանական չէ նաև Անահիտա անունը, այլ օտար, նման հնչող մի դիցանվան վերափոխում արդյունք): Այն ստեղծվել է իրանցիների գրաված երկրների մեծ դիցուհիների, հատկապես միջագետքյան Իշտարի ազդեցությամբ²¹⁶:

Արտեմիսը, որի հետ հաճախ նույնացվել է իրանական Անահիտան, փոքրասիական, թերևս խուռա-ուրարտական ծագումով դիցուհի է: Arədvī-ն էլ համարյա նույնական է Արտեմիսի անվան առթիվ քննարկված խուռիական ձևերի հետ (Ardi, ardi, ardumānzi / ardumašēnaza): Հնարավոր է, որ Արդվի Սուրա Անահիտայի առաջին բաղադրիչն էլ ինչ-որ կերպ ազդվել է խուռիական այս ձևերից և հենց փոքրասիական Արտեմիսից:

Արդյոք կարելի՞ է պարզել, թե ինչպես էին կոչում հայոց մեծ դիցուհուն մինչև իրանական ազդեցության դարաշրջանը: Ստորև ներկայացվում է մի վարկած: Խեթական ավանդության մեջ մեծ մայր դիցուհին՝ ամպրոպի աստծու մայրը կոչվում էր Hannehanna «մեծ մայր, տատ», հնդեվրոպական Han- նույնիմաստ արմատի կրկնությամբ (ամպրոպի աստծու հոր կոչումն էր Huhha «Պապ»)՝²¹⁷: Այդ արմատի հայերեն ժառանգներն են *հան*, *հանի* «մեծ մայր, տատ» բառերը: Որոշ տվյալներ ակնարկում են, որ հայոց մեջ էլ *հան*-ը հանդես է եկել որպես դիցուհու կոչում: Ժողովրդական երգերի *հոյ Նար, Նարոյ* (< *Նար հոյ*) կրկնվող բացականչությունները մեկնաբանվում են որպես հիշողություն **Նար* դիցուհու (հմտ. Ծովինար, ամպրոպային հերոս Սանասարի մայրը)²¹⁸: Նույն տրամաբանությամբ, երգերի *հանիկ Նար* բացականչությունն էլ պետք է մեկնաբանվի որպես «մեծ մայր Նար»²¹⁹ (նվազական *-իկ* ածանցով,

²¹⁶ Տես օրինակ, Бойс 1987, 76, Pak 1998, 448, Elr I, 1005-1006:

²¹⁷ Haas 1994, 323-324, 433.

²¹⁸ Капанцян 1956, 295 сл.

²¹⁹ Ս.Պետրոսյան, Ծ.Պետրոսյան 2001, 87: Ավելացնենք, որ ամպրոպային դիցուհու սիմվոլիկ կերպարը ներկայացնող մի համեմուկի առաջին տողում «հանք մի ունեն հանա, հանա» կրկնվող *հան*- վանկն անագրամային

հմնտ. Աստղիկ դիցանունը): Ծովինարն էլ, մայր դիցուհու «ծովային» կոչումով տարբերակը, հանդես է գալիս որպես դյուցազունների տոհմի նախամայր՝ «մեծ մայր»:

Ըստ Ղ.Ալիշանի, Անահիտի անունը «այլևայլ հեղինակք գրած են ևս *Անեայ, Անեիդ, Անիի, Անի*»²²⁰: Այս հեղինակները, ցավոք, մեզ մնում են անհայտ են, Անեիդն էլ հիշեցնում է Անահիտը: Բայց և այնպես, հնարավոր է, որ այս անուններում պահպանվել է մայր դիցուհու հայկական մականունը՝ *(h)անի*, որտեղ նախաձայն *h*-ն կամ հնդեվրոպական կոկորդային *H*-ի արտացոլումն է, կամ ուշ հավելում: Ըստ մի կարծիքի, Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անին, որն ավանդված է նաև Հանի ձևով, ծագում է հենց նույն **Han-* արմատից (տես ստորև, III.2.գ): **Հանի* / **Անի* ենթադրյալ դիցանվան զարգացումը կարող է պատկերացվել **Haniyo-* ածանցյալ հիմքից, որից՝ **(h)անիո* > (**հանիո*)²²¹ > *հանի*, սեռ. *հանույ* (հին հայերենում բառավերվերջի ձայնավորը ընկել է մեր թվականության առաջին դարերում, պահպանվելով սեռական հոլովածևում):

Ինչպես տեսանք, Կոմանայի դիցուհուն, որը նույնացվել էր հունական Ենյուոյին, հայերը նույնական էին համարում հայոց Անահիտին և նույնիսկ ծագած նրանից: **(Հ)անիո* / *(h)անիո* մականունն է, որ կարող է բացատրել նրա նույնացումը հենց հունական Ենյուոյին (*Εννύο*, կարդա՝ *Εννιο*): Եվ իրոք, ի՞նչ այլ պատճառ կարելի է տեսնել մեծ մայր դիցուհու՝ մի ինչ-որ երկրորդական կերպարի հետ նույնացման համար: Նրա ռազմական բնույթը կարող էր շեշտվել, ասենք, Աթենասի հետ նույնացմամբ: Ապա, չէ՞ որ ամենուրեք փոքրասիական մայր դիցուհիները նույնացվել են Արտեմիսին, և դա չի բացառել նրանց ռազմական հատկանիշները: Ուրեմն, կարելի կարծել, որ Անահիտի հին հայկական անունը կամ մականունը եղել է **(Հ)անի(լ)ո*, որն անցել է և Կոմանայի դիցուհուն: Ի միջի այլոց, այս դիցուհու մյուս՝ Սա կոչումը փոյուզերեն է, որտեղ նույնպես հնդեվրոպական **Haniyo-*ն կարող էր արտացոլվել նման մի ձևով: **(Հ)անի(լ)ո*-ն, համահնչյունության պատճառով, նույնացվել է Ենյուոյին, կամ նույնիսկ չի էլ նույնացվել, այլ հույների ականջին նույնական է թվացել իրենց Ենյուոին:

Հնում, մինչև վերջին ձայնավորի անկումը *(h)անիկ* ձևը կարող էր հնչել **(h)անիկո*: Եթե այդ դիցանունը Հայկական լեռնաշխարհում հին է, այն ուրարտական սեպագրում կարող էր արտացոլվել որպես *Aniqu* (սեպագրում չկա *h*, որը կարող է բաց թողնվել, *h*-ին համապատասխանում է *q*-ն, իսկ *o*-ն հաղորդվել է *u*-ով): Եվ ահա, *Aniqu* դիցուհին

մակարդակով նույնպես կարող է ակնարկել այդ դիցուհու՝ Ծովինարի աստվածային նախատիպի *հան*- կոչումը (Петросян 2002, 11, 16):

²²⁰ Ալիշան 1895, 266:

²²¹ Հնդեվրոպական ածանցի **iyō-* > *i* զարգացման **iwo* միջանկյալ փուլի վերաբերյալ տես օրինակ Մեյե 1988, 18. Ֆեյդի 1979, 57-58:

ավանդված է ուրարտական աղբյուրներում: Նա չի հիշվում «Միեռի դռան» արձանագրության պետական դիցարանի կազմում և հավանաբար, սկզբնապես պաշտվել է պետության որոշ ծայրամասերում, բայց հետագայում տեղ է նվաճել նաև արքայական պաշտամունքում²²²:

ԳԼՈՒԽ III

Հնագույն պաշտամունքների ակունքների բացահայտման գործում էական է պարզել, թե ի՞նչ լեզվով են ստեղծվել և ի՞նչ են նշանակել այդ պաշտամունքների կենտրոնների անունները: Հին տեղանունների, ինչպես հատուկ անունների ստուգաբանությունն առհասարակ, դժվար գործ է: Հնարավոր են իրարամերժ մեկնաբանություններ, որոնք անորոշություն են ստեղծում: Բայց փնտրելով է գտնվում ճշմարտությունը և դա է գիտության ճանապարհը: Այդ հնարավորությունների քննարկումը մեզ կարող է մեկ քայլով էլ մոտեցնել գիտական ճշմարտությանը: Ստորև ներկայացվում են մի շարք ստուգաբանություններ, վերջնական եզրակացությունները թողնելով հետագային:

1. ՍԵՊԱԳԻՐ KUMMI, KUMMANNI, KUMMAHA ԵՎ ԿԱՄԱԽ²²³

ա) Ելնելով Անի-Կամախի՝ հայ թագավորների դամբարանատեղի լինելու փաստից, Կամախ տեղանունը հանգեցվել է հայ. *կմախ-ք* «մեռելի ոսկորները» և *կմախի* «մեռելի վրա ողբ» բառերին: Սրանք կապվում են աքադ. kima(h)ḫu(m) «գերեզման» բառին, որը ծագում է շումերական ki.mah-ից, բառացի՝ «երկիր մեծ», այսինքն՝ «անդրաշխարհ»²²⁴: Այդ տարածքների հին պաշտամունքներում առկա են այլ հիմնիջագեղեցյան տարրեր (Անի-Կամախից ոչ հեռու պաշտվող Նաճե և Բարշամին աստվածները ծագումով միջագեղեցյան են): Ավելին, Անի տեղանունն էլ կարելի է հանգեցնել շումերա-աքադական երկնքի աստծու՝ An(u)-ի անվանը (տես ստորև, III.2բ):

Եթե դա այդպես է, ապա Կամախը կապ չունի Կումմախայի հետ: Սա հակասում է ժամանակակից գիտության մեջ միարժեքորեն ընդունված Կումմախա > Կամախ անցմանը, ապա, Արամազդի և Թեշուբի միջև հավանական կապի գոյությանը: Նորից անհասկանալի է մնում և Կամախ ձևը, Կմախի փոխարեն: Ինչևէ, այս շումերա-աքադական ստուգաբանությունը, հաստատված Հ.Աճառյանի հեղինակությամբ, ընդունելի պիտի համարել լեզվական առումով:

²²² KYKH s.v. Անիկուն արական աստվածություն էր կարծվում, բայց պարզվեց, որ նրան զոհաբերվել են կովեր, որն ուրարտական ավանդույթում բնորոշ է միայն աստվածուհիներին, տես Գրեկյան 2004, 244:

²²³ Այս տեղանունների վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 2004բ:

²²⁴ ՀԱԲ II, 605. տես և Ջահուկյան 1987, 470:

Սկզբունքորեն հնարավոր է պատկերացնել, որ Կամախ տեղանվան մեջ բաղարկվել են հին Kummahā և Kimah- ձևերը:

բ) Երեմիա Մեղրեցու միջնադարյան բառարանում, և միայն այնտեղ, հիշվում է *Կամախ* «պատարագ, ընծա» բառը: Բառարանը լի է անստույգ բառերով, բայց և այնպես, այս բառը մտորումների աղիթ է տալիս: «Ընծա, նվեր, տուրք» իմաստով բառերը շատ հաճախ են դիցաբանական անվանումներում: Հենց Կամախից ոչ շատ հեռու, Եփրատի և Արածանիի միախառնման շրջանում, ուրարտական մի արձանագրության մեջ հիշվում են Taše և Queraš Taše տեղանունները, որոնք, ըստ մի կարծիքի, նշանակում են, համապատասխանաբար, «Նվեր» և «Կուերա աստծու նվեր»²²⁵: Ըստ այդմ, Կամախ տեղանունը կարող է մեկնաբանվել որպես այդ շրջանում պաշտվող աստծու «նվեր»: Այս մեկնաբանությունը ևս օտարում է հայ. Կամախը խեթ. Kummahā-ից: Բայց հնարավոր է այլ զարգացում: Kummahā-ն կարող էր երկրորդային կերպով վերաիմաստավորվել նմանահունչ *Կամախ* «նվեր» բառով:

գ) Գ.Վիլհելմը kum- տարրով այս անվանումների համար ներքին՝ խուռիական մեկնաբանության հնարավորություն է տեսնում: Ելնելով kumdi «աշտարակ» (?) բառի քննությունից, նա kum- արմատի համար, շատ վարկածային ձևով, ենթադրում է «ճարտարապետական գործունեություն» իմաստը: Kummē-ն ըստ այդմ խուռիական -me ածանցով կազմություն է: Նույն արմատի հետ է կապվում և Կումարբի դիցանունը, կազմված ենթադրյալ *Kumar տեղանունից, ապա և մյուս համահունչ տեղանունները²²⁶:

դ) Վ.Իվանովն այս անվանումները համեմատում է լուվերեն kumma-i/-iya- «սրբազան» և սրա հետ կապված լուվերեն նույնիմաստ kuma- արմատի հետ, հմնտ. լուվ. kumehi, հոգնակի kumaha «սրբազան», kumaza «քուրմ», kumez(e)i- «զոհաբերություն կատարել, սրբազործել», kumeziyē «սրբարան»: Ըստ հեղինակի, սրանք ծագում են խուռա-ուրարտական ամպրոպի աստծու պաշտամունքի կենտրոնների անվանումներից, որոնք արխաիկ ձևեր են և անցել են լուվա-լուվերեն բավական հին ժամանակներում²²⁷: Որպես խուռա-ուրարտական փոխառության օրինակ հմնտ. Փոքր Ասիայի արևմուտքում հիշվում է ուրարտ. patari-ից բխեցվող լուվ. teteri «քաղաք» տերմինը (հմնտ. և նույն հեղինակի բերած Արտեմիսի խուռիական ստուգաբանությունը): Նկատենք նաև, որ Kummahā-ն համարյա նույնական է լուվ. kumaha «սրբազանք»-ին:

²²⁵ Այս ուրարտական տեղանունների վերաբերյալ տես KYKH 244. TY s.v.v. Սարգսյան 1988, 87, ծան. 56: Կամախի՝ «նվեր» մեկնաբանությունը տես Ա.Պետրոսյան 1992, 96. Խաչատրյան 1998, 41-42: *Կամախ* «ընծա» բառի հնարավոր ուրարտական ծագման վերաբերյալ՝ Ջահուկյան 1987, 438:

²²⁶ Wilhelm 1994.

²²⁷ Иванов 1982.

ե) Թեշուբի և նրա հիմնական հակառակորդների հնդեվրոպական ստուգաբանությունները որոշակի հիմք են տալիս նրա պաշտամունքի կենտրոնների համար ևս հնդեվրոպական ակունքներ փնտրելու: Կամախի Անիի հետ նույնամուն Բագրատունյաց Անի մայրաքաղաքի անունը Վարդան Արևելցին մեկնաբանում է որպես «խնամք» («քաղաքն Անի որ կոչի խնամք») ²²⁸: Անիի և «խնամքի» առնչության մեկ այլ օրինակ էլ հայտնի է Երեմիա Մեղրեցու բառարանում՝ «անիացեալ – խնամեալ կամ խնայեալ» ²²⁹: Հաշվի առնելով Անի և Կամախ անվանումների փոխկապակցվածությունը, վերջինս Գ.Ջահուկյանի կողմից համեմատվել է հուն. κομῆ «խնամել» բառի հետ ²³⁰ (հնդեվրոպական *k^omH- այս դեպքում Կամախը պիտի ծագեր հունարենին մոտ ինչ-որ մի լեզվից):

Ինչպես տեսանք, Կումմախային համահունչ անուններով քաղաքները առնչվել են նաև մայր դիցուհու պաշտամունքին, իսկ Տրդատ արքան իր հրովարտական հայցում էր «խնամակալություն յԱնահիտ տիկնոջ» (Ազաթանգեղոս § 127): Այսինքն, այս «խնամակալությունը» Անահիտի բնորոշիչ հատկանիշներից էր, որը կարող էր արտացոլվել նրա պաշտամունքային կենտրոնի անվան մեջ ²³¹:

զ) Կումմախի ստուգաբանության համար Գ.Նոյմանը բերում է հետևյալ գլոսաները բյուզանդական բառարաններից.

1. Կումմագենե: Թյուրիլլոսը *κόμματα*-ն մեկնաբանում է որպես «ստվերոտ»՝ ըստ կատաոնացիների լեզվի: Այստեղից՝ Կումմագենե: Եվ մագերը, որոնք ստվերում (այսինքն՝ ծածկում են - Ա.Պ.) են գլուխը: Լեռ:

2. Կումմա քաղաք: Թյուրիլլոսը մեկնաբանում է որպես «ստվերոտ»՝ ըստ հոնիացիների (փոքրասիական հույների - Ա.Պ.) լեզվի: Այստեղ Կումմագենեն է: Եվ մագերը, որոնք ստվերում են գլուխը ²³²:

²²⁸ Վարդան Արևելցի, 2001, 92, 127:

²²⁹ Անադյանը հիշում է առանց մեկնաբանության (ՅԱԲ I, 195):

²³⁰ Джайрян 1964, 71, примеч. 134.

²³¹ Հին հայ աստվածների վերաբերյալ Ազաթանգեղոսի այս և մյուս, ապա և Խորենացու մոտ պահպանված տեքստերի՝ հնագույն հնդեվրոպական առասպելաբանատեղծական բանաձևեր լինելու վերաբերյալ տես Ա.Հարությունյան 1987, 51-53:

²³² Neumann 1961, 31: Գլոսաները բերվում են, համապատասխանաբար, Etymologicum Genuinum և Etymologicum Magnum բառարաններից: Թյուրիլլոսն այլուրեք անհայտ մի հեղինակ է, *κόμματα*-ն՝ անհայտ մի բառ: Հին հունարեն տեքստերի թարգմանության համար ես երախտապարտ եմ Արամ Թովչյանին:

Ըստ հեղինակի մանրամասն քննարկման, Կոմանայի այս մեկնաբանությունը ճիշտ է: Կատաոնյան Kommana-ն կապվում է խեթ. *kammara*- «ծուխ, գոլորշի, ամպ. մթություն, ստվեր» բառին: Վերջինս ծագեցվում է հնդեվրոպական **k'em-* «ծածկել, պարուրել» արմատից: Կոմանայի՝ որպես «մութ (ստվերոտ) տեղ» ստուգաբանության հիմնավորումն հիշվում է Ստրաբոնի խոսքը (XII.2.3)՝ «Անտիտավրոսում գտնվում են խոր և նեղ կիրճեր, որտեղ տեղավորված են Կոմանան և Եյուլոյի սրբավայրը...»: Ենթադրվում է, որ Կոմանայի առաջին վանկում տեղի է ունեցել *a > o* անցում, որը ռնգայինից առաջ ի հայտ է գալիս նաև այլ դեպքերում²³³:

Հին սեմական ժողովուրդների պատկերացումներում Հայկական լեռնաշխարհի որոշ հարավային ու արևմտյան շրջաններ և լեռներ համարվել են «մթության» կամ «գիշերվա» երկիր և լեռներ, տեղայնացած դրախտի կամ անմահության երկրի ճանապարհին: Մ.թ.ա. XIV դարից Հայաստանի այս «մթության» լեռներում է պատկերացվել արևմտասեմական գլխավոր աստված Էլի բնակավայրը և աստվածների հավաքատեղին²³⁴: Խեթական աղբյուրում պահպանված քանանական առասպելում, ինչպես տեսանք (I.6), այդ աստվածն ապրում է Mala գետի, այսինքն Եփրատի ակունքներում²³⁵ (Մալա անվան համար հմնտ. հնդեվրոպական **mel-* «սև». գետի հունարեն անվանումն է *Mélas*, թուրքերեն *Karasu* «Սև ջուր»): «Մթության լեռներից» անդին, Փասիս և Թերմոդոն գետերի միջև էին, ըստ որոշ տեղեկությունների, իբր ապրում ամազոնուհիները (Դիոնիսոս Սիկիլիացի, XVII.77.1)²³⁶: Սրանք Արաքս և Գայլ գետերն են, այսինքն, «մթության լեռների» մի տեղայնացումը եղել է Եփրատի ակունքների և վերին հոսանքների շրջանում: «Սև, մութ» մեկնաբանությունը միանգամայն հարմար է Կամախին՝ այն գտնվում է Եփրատի ափին, մի սև լեռան վրա²³⁷:

Կատաոնյան Կոմանան գտնվում էր Կապադոկիայի արևելքում: Կապադոկիան հայոց մեջ կոչվել է Գամիրք, որը կապված է համարվում կիմերների ցեղանվան հետ (հուն. *κίμμεροι*): Այս ցեղի վերաբերյալ տեղեկությունները առասպելախառն են: «Ողիսականում» (XI.14-19), ասվում է, որ արևի ճառագայթները նրանց չեն հասնում և նրանք ապրում են մթության մեջ (այս մասին հաղորդում են նաև Նոննոսը և Կիկերոնը), իսկ մ.թ. II-IV դ. օրֆիկ «Արգոնավտիկայում»՝ որ նրանց երկիրը ստվերված է լեռներով, որոնք փակում

²³³ G. Neumann 1961, 30, 31, 61.

²³⁴ Lipinski 1971, 41-58. տես և Ա. Պետրոսյան 2003:

²³⁵ Lipinski 1971, 56-57.

²³⁶ Lipinski 1971, 43-44.

²³⁷ ՀՀՇՏԲ 2, 913. այս տարածքներում խեթական դարաշրջանում հիշվում է Դանկուվա «Մութ/մութ» երկիրը, իսկ հայ անվանաբանության մեջ Սփին լեռը. տես Хачатрян 1971, 54-55. ՀՀՇՏԲ 3, 813-814:

են արևի լույսը²³⁸: Կիմներ ցեղանունն էլ որոշակիորեն համահունչ է խեթ. kammara-ին և կարող է դիտվել որպես kammara-ի ստուգաբանական զուգահեռը կամ ձևափոխված արտացոլումը մեկ այլ լեզվում²³⁹:

Է.Լարոշը նույնացնում է Կումմանին ասորեստանյան և խեթական աղբյուրների Tegarama երկրի՝ խեթական շրջանում ամպրոպի աստծու պաշտամունքի ամենամշանավոր կենտրոններից մեկի հետ, տեղադրելով այն ներկայիս Էլբիստանի շրջանի Karahöyük «սև բլուրի» վրա²⁴⁰: Ընդ որում, հնարավոր է, որ Tegarama-ի վերջավորությունն էլ կապված լինի Արամ («թուխ, սև») դիցանվան հետ²⁴¹:

Ամպրոպի աստվածը, ինչպես ասվել է, կապված է «թուխ, սև» հատկանիշի հետ, որը հավանական է դարձնում Թեշուբի՝ kom-արմատով կոչվող կենտրոնների (սեպագիր Kumme / Qumenu, Kummahā, Kummani) «ստվերոտ, սև, թուխ, մուգ գույնի, մութ» ստուգաբանությունը: Հատկանշական է, որ Կիցցուվատման պաշտամունքի կենտրոնն էր նաև «սև դիցուիու»²⁴²: Ավելացնենք, որ Կումմարբի անունն էլ կարող է հանգեցվել խեթ. kammara-ի kommara (սեպագիր kummara-) տարբերակին:

խեթական և լուվիական տեքստերից հայտնի է Kamrušepa դիցուիին²⁴³: Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս այդ աստվածուհու պաշտամունքի հետքեր տեսնել Կապադոկիայում՝ Մելիտենեից մինչև Կոմանա²⁴⁴: Կամրուսեպա անունը, դատելով Kammarušipa տարբերակից, կապված է խեթ. kammara-ի հետ²⁴⁵: Վ.Ն. Տոպորովի մանրամասն վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ դիցուիու անունը պետք է փնտրել հնդեվրոպական լեզվոլորտում՝ կապված *k'em- կամ *kem- արմատների հետ: Դիցուիու անվան առնչությամբ քննարկում է նաև Կոմանա տեղանունը: Ընդունվում է Կոմանայի կապը խեթ. kammara-ի և հնդեվրոպական *k'em- «ծածկել, պարուրել» արմատի հետ, թեև հավանական է համարվում kammara-ի կապը նաև հնդեվրոպական մեկ այլ՝ *kem- (չքմայնացած ետնալեզվայինով)

²³⁸ Lipinski 1971, 44. Կիմներների վերաբերյալ գրականությունը, հատկապես պատմական համատեքստում, տես Доватур, Калустов, Шамова 1982, 169-175:

²³⁹ Հնարավոր է, որ խեթ. kammara-ն պահպանված լիներ նաև տարածաշրջանի այլ տեղանուններում. ըստ «Աշխարհացոյցի», Kummahā-Կամախից ոչ հեռու բնակվող ցեղերից մեկը՝ խաղտերը, Սև ծովը կոչում էին Կակամար (առաջին վանկի կրկնությամբ ?):

²⁴⁰ Laroche 1960, 229.

²⁴¹ Петросян 2002, 199.

²⁴² Goetze 1940, 24-25. RGTC VI, 214. Вильхельм 1992, 91.

²⁴³ Այս դիցուիու կերպարի և անվան վերաբերյալ տես Топоров 1985. Топоров 1985a:

²⁴⁴ Топоров 1985a, 155-156.

²⁴⁵ Goetze 1953, 266, n. 21.

հիմքի հետ: Ընդ որում, ի հակադրություն Գ.Նոյմանի, հեղինակը գտնում է, որ հնարավոր է այդ ամվան առնչությունը ոչ միայն մթության, այլև մազերի հետ, քանի որ և՛ «մթություն, ստվեր», և՛ «մազ» նշանակությունները հնարավոր է պատկերացնել հիշյալ երկու համահունչ արմատների ստեղծած իմաստաբանական խմբերում²⁴⁶:

Կոմանանիի աստվածները խուճիական են և մտել են խեթական դիցարան ուշխեթական դարաշրջանում: Այս ստուգաբանության թերությունն այն է, որ խուճիական աստվածների կենտրոնի անվանումը բացատրվում է խեթերենով:

Ե) Կոմանայի՝ Ստրաբոնի բերած, արդեն երկուհազարամյա ստուգաբանության թվացյալ թերությունն այն է, որ կապադովկիական հնագույն տեղանունը մեկնաբանվում է հունարենով (հուն. κόμη «մազ, ծամ»): Բայց Կոմանան կարող էր կապված լինել ոչ թե հենց հուն. κόμη-ի, այլ նրան ազգակից մի զուգահեռ ձևի հետ:

Կոմանայի սրբազան պոռնկությունը և մազերի զոհաբերության լեգենդը հիշեցնում են արևելամիջերկրածովյան տարածաշրջանի (Կիպրոս, Սիրիա, Կոմագենե, Յայաստան) մայր դիցուհիների պաշտամունքի տարրերը: Այսպես, փյունիկյան Ադոնիսի՝ մայր դիցուհու զուգընկերոջ սգի օրը Բիբլոսում մարդիկ սափրում էին իրենց գլուխները, իսկ այն կանայք, որոնք հրաժարվում էին զոհել իրենց մազերը, պետք է անձնատուր լինեին օտարերկրացիներին և այդ միջոցով վաստակած դրամը նվիրեին դիցուհուն²⁴⁷: Սա արդեն ցույց է տալիս, որ Կոմանայի՝ հերոսի կտրած ծամով կոչվելու տարբեր աղբյուրներում հիշվող լեգենդը չի կարող միայն հունական «ժողովրդական ստուգաբանության» վրա ստեղծված մի ուշ, արհեստածին հնարանք լինել:

Հունական Թեսևսն, ինչպես տեսանք, ծագում է Թեշուր-Թեյշեբայից, որի էական ատրիբուտներից էր հյուս / ծամը: Թեսևսը ևս առնչվում է մազերի/ ծամի հետ կապված ծեսերին: Նա առաջնորդը և առասպելական մարմնավորումն է աթենական էփեբոսների՝ նվիրագործության ծեսն անցնող պատանիների²⁴⁸: Աթենքում, արխաիկ ծեսի համաձայն, տասնվեց տարեկան պատանիները զոհաբերում էին իրենց երկար մազերը: Ծեսը տեղի էր ունենում ֆրատրիաների տոնի՝ Ապատուրիայի երրորդ օրը, որը կոչվում էր κοῦρεῖταις: Այս տերմինն իմաստավորվում է համահունչ κοῦρος

²⁴⁶ Tonopov 1985a, 154-156, 159-160, примеч. 30-35: 3. Պոնիվելը ևս խեթ. kammara-ի, ապա և Kamrušepa-ի համար հնարավոր է ամարում երկու ստուգաբանություն, կապված դիցուհու առասպելներում երկու՝ մառախուղի և միջատների պարսի մոտիվների գոյության հետ. եթե արմատի նախնական նշանակությունն է «մառախուղ, ստվեր», ապա այն պետք է ծագեցվի *k'em-ից, իսկ եթե «պարսը», ապա *kem-ից. HED 4, 35-36. kammara-ի ստուգաբանության վերաբերյալ տես և HEG I, 472-473:

²⁴⁷ Ֆրեգեր 1989, 392:

²⁴⁸ Vidal-Naquet 1986, 112.

«Երեխա. պատանի ռազմիկ» և *κουρά* «մազերի խուզելը» հիմքերով. պատանիները կարող էին դառնալ ֆրատրիայի՝ այսինքն հասարակության լիիրավ անդամ միայն այդ ծեսից հետո²⁴⁹։ Սա միանգամայն համապատասխանում է հայ. *կտրիճ* «քաջ, արի. պատանի» տերմինին՝ հմնտ. *կտրել* «մազերը խուզել»²⁵⁰։ Այս տոմի հետ է կապվում սև և սպիտակ հերոսների մենամարտի մի առասպել, որի հիման վրա և Պ.Վիդալ-Նակեն էփեբոսներին հնարավոր է համարում կոչել «սև որսորդներ»²⁵¹ և, այլ հնդեվրոպական առասպելների համադրությամբ, վերականգնվում է «սևի և սպիտակի» հնդեվրոպական առասպելը²⁵²։

Կարելի է ասել, որ Իփիգենիան՝ Արտեմիսի քրմուհին, նրա կերպարի մի անդրադարձն է²⁵³։ Ըստ այդմ, Իփիգենիայի մազերը կտրելու վերաբերյալ ակնարկը կարող է արտացոլել աստվածուհու հետ կապված մման մի մոտիվ։ Իփիգենիայի եղբայր Օրեստեսն այս դեպքում համադրելի է Արտեմիսի եղբայր Ապոլոնին։ Ապոլոնը սկզբնապես հենց մկիրագործությունն անցնող էփեբոսների աստվածային մարմնավորումն էր, որի *ἀκροσεκόμης* «չխուզած մազերով, երկարամազ» մակդիրը հայտնի է արդեն «Իլիականից»²⁵⁴։

Մազերը կտրելու ծեսն, այսպիսով, առնչվում է մկիրագործությանը։ Մյուս կողմից, ըստ լայնորեն տարածված մի հավատալիքի, մազերը կտրելը կարող է անձրև, կարկուտ կամ կայծակ առաջացնել²⁵⁵, որն արդեն համադրելի է Թեսևսի արևելյան զուգորդ ամպրոպային Թեշուր-Թեյշեբայի կերպարին։ «Սասնա ծռերում» Սանասարի կինն է Դեղծուն-Ժամը («դեղին ծամ ունեցող»), կամ Քառսուն-Ճյուղ-Ժամը։ Սանասարն, ինչպես տեսանք, Թեշուրի հետագա վիպականացած կերպարն է, և ուրեմն՝ Դեղծուն Ժամը, որը մույնպես մի հին դիցուհու հետնորդ է²⁵⁶, պետք է համապատասխանի Թեշուրի կնոջը։

²⁴⁹ Vidal-Naquet 1986, 98 f. 108 ff, 140.

²⁵⁰ ԶԱԲ II, 642: Հատկանշական է, որ հայոց պատանեկան հասակի տերմինները՝ *կտրիճ*, *մանուկ*, *պատանի*, ավանդական կերպով մեկնաբանվել են ըստ մազերի կտրվածքի՝ իբրև մազերը կտրած, մանված և մազերով պատված, տես Զ.Աճառյանի արմատական բառարանի համապատասխան բառ-հոդվածներում։ Այս մեկնաբանությունները համարվել են «ժողովրդական ստուգաբանություններ», բայց ազգագրական տվյալները թույլ են տալիս վերանայել այդ տեսակետը. գոնե կտրիճի դեպքում, ինչպես ցույց է տալիս հունական նյութը, այդ ստուգաբանությունը միանգամայն ճշգրիտ է։

²⁵¹ Vidal-Naquet 1986, 108 ff.

²⁵² Ա.Պետրոսյան 1997. Петросян 2002, 48 сл.,

²⁵³ Burkert 1985, 152.

²⁵⁴ Burkert 1985, 144-145.

²⁵⁵ Փրեզեր 1989, 279-281:

²⁵⁶ Աբեղյան, Մելիք-Օհանջանյան 1951, 829-830:

Շուրքիա երկիրը ներառում էր նաև Մուշի դաշտը²⁵⁷ և Շուրքիայի թեշուրի պաշտամունքը պիտի տարածված լիներ նաև Մուշի դաշտում: Շուրքիայում հիշվում է նաև տեղի «մեծ տիկինը», համադրելի թեշուրի կին խեբատի հետ²⁵⁸: Մուշի դաշտի նախաքրիստոնեական աստվածն էր «վիշապաքաղ» և «հուր հեր» Վահագնը, օժտված ամպրոպային աստծու որոշ հատկանիշներով: Նա այստեղ պաշտվում էր մի եռամաս տաճարային համալիրում, իր սիրուհի Աստղիկի և մայր աստվածուհի Անահիտի հետ (Ագաթանգեղոս § 809): Քրիստոնեական դարաշրջանում Վահագնի կործանված մեխյանի մերձակայքում կառուցվում է Հովհաննես Մկրտչի՝ սուրբ Կարապետի վանքը, և Վահագնի հատկանիշներն անցնում են այդ սրբին:

Մյուս կողմից, ըստ Հովհան Մամիկոնյանի, Վահագնի տաճարի շրջանում է եղել Գիսանեի սրբավայրը: Ըստ այդմ, Գիսանեն ևս հանդես է գալիս որպես Վահագնի կերպարի վիպական հաջորդ (ընդ որում, որպես բացասական կերպար, քրիստոնեության դեմ պայքարող հեթանոսների նախնի և աստված): Շեշտվում է Վահագնի այդ ժառանգների՝ սուրբ Կարապետի և Գիսանեի, ապա և վերջինիս հաջորդների *գիսավոր* լինելը: Գիսանե անունը հենց առնչվում է *գէս* արմատին, իսկ սուրբ Կարապետը նկարագրվում է որպես «այր մի գիսաւոր ընդ ամպս որոտացեալ»:

Փավստոսը (Ե, խգ) պատմում է Վաչե Մամիկոնյանի որդի Արտավազդ մանկան մասին, որի գլխի մազերը սափրված էին «ըստ կրօնից հայոց՝ որպես օրէն էր... և ցցունս էր թողեալ և գէս արծակեալ»: Նա, թեև մանուկ, պատերազմում բազում սխրանքներ է գործում: Դեպքերը կենտրոնացած են սուրբ Կարապետի գերեզմանի շրջանում: Ակնհայտ է, որ այստեղ Արտավազդը հանդես է գալիս որպես սուրբ Կարապետի մի պատմականացած կրկնորդ: Ծամ / գեսի առնչությունն այս պաշտամունքին, ինչպես և Թեսեսի հովանավորյալ էփեթոսների դեպքում, մեկնաբանվում է նվիրագործության ծեսն անցնող պատանի ռազմիկների, որոնց երկնային համապատասխանությունն ու առաջնորդը պիտի լիներ Վահագնը, ծամ կրելով²⁵⁹:

Քարքե լեռը, որի լանջին հնում գտնվում էր Վահագնի տաճարը ժողովրդի մեջ կոչվել է «Մշո ծամ»²⁶⁰ (հմտ. *ծամ* «հյուսած մազեր, գես»): *գէս* բառն իրանական փոխառություն է, որը փոխարինել է հին ծամին): Տեղանվան բացատրությունը գտնում ենք «Սասնա ծռերի» հնագույն՝ Կեղծ Վակիդիի կողմից ավանդված տարբերակում: Սանասարի որդի Մուշը սիրում է խլաթում նստող հայոց արքայի

²⁵⁷ Дьяконов 1968, 139-168. Սարգսյան 1988, 92. TY 211.

²⁵⁸ Ա.Հմայակյան 1990, 43-44:

²⁵⁹ Այս հարցերի մանրամասն քննությունը տես Ա.Հարությունյան 2000, 121 հտմ. տես և Ա.Պետրոսյան 2001, 39 հտմ. Հ.Պետրոսյան 2001, 79 հտմ.:

²⁶⁰ Աբեղյան Ա, 299:

q'ama «բաշ», ռուտուլերեն q'am-č'all «ծամ», ցախուրերեն q'am-č'ele «ծամ», արչիերեն q'am «մագափունջ, խոպոպիք», «բաշ»²⁶⁴:

Հայերեն *ծամ*, հունարեն κόμη և կովկասյան q'am- հիմքով այս բառերը, անկասկած, անբաժանելի են իրարից: Նրանք կարող էին փոխառվել և՛ մեկ, և՛ մյուս ուղղություններով: Դա կարող էր տեղի ունենալ թերևս հայ-հունական ընդհանրության դարաշրջանում, երբ հնդեվրոպական քմայնացած ետնալեզվախմբները հայերենում դեռ չէին վերածվել պայթաշփական ձ, ծ, ս-ի:

Մի տեսակետի համաձայն խուռերենը և ուրարտերենը պատկանում են հյուսիսարևելակովկասյան լեզուների ընտանիքին²⁶⁵: Ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ սեպագիր kum- տարրով տեղանունները ծագումով խուռա-ուրարտական են, ազգակից վերոհիշյալ հյուսիսկովկասյան q'am- ձևերին:

թ) Kummē-ն հեշտ է պատկերացնել որպես խուռիական -me ածանցով կազմություն: Սեպագիր Kumma/ini, հունա-լատին. Komana ձևերի վերջավորությունները նույնպես մեկնաբանելի են խուռաուրարտերենով, որտեղ ու-ն տիպիկ ածանց է, իսկ մեկ անգամ հանդիպող Kummanna-ն²⁶⁶ կարող է ընկալվել որպես խուռ. հոգնակի ձև: Kummaḥa / Qummaḥa-ի հավանական արտասանությունն է եղել, ինչպես ցույց է տալիս հետագա հունական Κομμαγηνή ձևը, Kommagē *Կոմմաղա*. Ըստ այդմ, Kummahā-ն էլ կարող է ընկալվել որպես խուռ. *յ*՝ ածանցով կազմություն²⁶⁷, թերևս ձևափոխված խեթական արտասանությամբ (սա ավելի վարկածային է):

Հին հայերենում, ուր չկար *յ՝* ներկայիս հայ. *ղ* հնչյունը (այդ տառով հին հայերենում հաղորդվել է կոշտ *չ*-ն), կրկնակի բաղաձայները պարզեցվում են, իսկ վերջին ձայնավորն՝ ընկնում, **Կոմմաղան* կանոնավոր կերպով պետք է դառնար Կոմախ, կամ Կոմախ > Կմախ (այդ դիրքում ո-ն վերածվում է ու-ի, ապա՝ ընկնում): Եթե ճիշտ է Kummahā-Կամախ նույնացումը, իսկ այն, ինչպես ասվեց, մասնագիտական գրականության մեջ չի վիճարկվում, ապա, ինչ-որ պատճառով, Kummahā-ն ձևափոխվել է Կամախի: Այս անկանոն զարգացումը կարող է տարբեր բացատրություններ ունենալ՝ ասենք, պայմանավորված լինել Kummahā-ի տեղական արտասանության առանձնահատկությամբ, տեղական բարբառային *o* > *a* անցմամբ, *կմախք* բառից տարբերակելու միտումով կամ *կամախ* «ընծա» բառով վերափմաստավորմամբ:

²⁶⁴ Николaев 1985, 69-70.

²⁶⁵ Տես հատկապես И.М.Дьяконов, С.А.Смаростин 1988:

²⁶⁶ Goetze 1940, 5 n. 21, 54.

²⁶⁷ Дьяконов 1967, 129. Wilhelm 1994, 319. տես և Капанцян 1956, 432-436. այս ածանցի վերաբերյալ՝ Хачикян 1985, 67-68:

Հնայած խուռերենով բացատրելու հնարավորություններին, կոմ-ով կազմված զոնե որոշ տեղանուններ կարող են այլ ծագում ունենալ: Այսպես, Թեշուբի և նրա հակառակորդի անունների հնդեվրոպական ստուգաբանությունը ցույց է տալիս, որ այդ պաշտամունքը, հավանաբար, փոխառված է ինչ-որ մի հնդեվրոպական ավանդույթից: Նույն լեզվին կարող էին պատկանել և Թեշուբի պաշտամունքի կենտրոնների անվանումները²⁶⁸:

2. ԱՆԻ

ա) Ն.Ադոնցի կարծիքով այս տեղանունը ծագում է այնիանների ցեղանունից²⁶⁹: Ըստ Ստրաբոնի (XI.8.1. XI.14.14), սրանք մի փոքր ժողովուրդ էին և իրենց անունով մի քաղաք ունեին Ատրպատականում. հետագայում ժողովրդի մի մասը վերաբնակվել է «հայերից վեր»: Այս մեկնաբանությունը, որը շարունակվում է հղվել Ն.Ադոնցի բարձր հեղինակությամբ շնորհիվ, հենված է միայն անունների որոշ նմանության վրա:

Միանգամայն մտահայեցողական է Անիի ենթադրյալ կապը յուդ. vana- «գերեզման» բառի հետ, նախաձայն v-ի անկմամբ մի ինչ-որ լեզվական միջավայրում²⁷⁰:

բ) Ինչպես տեսանք, Կամախ տեղանունը հանգեցվել է հայ. *կմախ*-ը «մեռելի ոսկորները» և *կմախի* «մեռելի վրա ողբ» բառերին, որոնք հանգում են աքադ. kima(h)hu(m) «գերեզման» < շումեր. ki.mah «երկիր մեծ», այսինքն՝ «անդրաշխարհ»:

Ընդհանրապես, այս տարածքների դիցանուններում և պաշտամունքային անվանումներում ի հայտ են գալիս հին միջագետքյան և հին սիրիական տարրեր: Այսպես, Անի-Կամախից ոչ հեռու, Թորդան գյուղում էր տաճարը Բարշամին աստծու, որի անունը ծագում է արևմտասեմական Բաալ Շամիից («Երկնքի տեր»): Ըստ հորենացու (Բ.ժդ), Բարշամինի պատկերը Տիգրան արքան է Միջագետքից տեղափոխել Թորդան: Բայց արևմտասեմական Բաալը հիշվում է Եփրատի վերին հոսանքների առնչությամբ արդեն մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից և Բարշամինի պատկերի հաստատումն այստեղ հավանաբար հիմնվել է տեղական հին պաշտամունքի վրա, և ոչ թե հիմք դարձել նորի համար (ինչպես որ Արամազդի, Միհրի, Նանեի արձանների հաստատումն այս շրջանում պետք է ոչ թե ժխտեր ու վերացներ տեղի հնագույն պաշտամունքները, այլ զարգացներ ու հելլենիստական բնույթ տար նրանց):

²⁶⁸ Փոքրասիական տեղանուններում -(a)ha վերջավորության հնդեվրոպական մեկնաբանության հնարավորությունների վերաբերյալ տես Դ.Жаукян 1964, 69-70. Ջահուկյան 1987, 331, հմմտ. և լույս. kumaha «սրբազանք»:

²⁶⁹ Адоныч 1908, 56-57.

²⁷⁰ Դ.Жаукян 1964, 71.

Անահիտի տաճարի հարևանությամբ, Գայլ գետի մյուս ափին, Թիլ ավանում էր գտնվում Նանե (Նանե) դիցուհու մեհյանը: Նանեն համարվում է հայկական ժառանգը Նանայա դիցուհու, որի պաշտամունքը հայտնի է եղել հին Միջագետքում, ապա և Սիրիայում և Իրանում, ուր պահպանվել է մինչև Սասանյան ժամանակները: Հին Միջագետքից հայտնի է նաև Նանա դիցուհին, և այս երկու դիցանունները, հավանաբար, հետագայում նույնացվել են իրար: Սրանցից դժվար է առանձնացնել փոյուզական մեռնող ու հառնող աստծու մորը՝ Նանային: Այս անունները ծագումով թերևս շումերական են²⁷¹:

Նանեի ավանի Թիլ անունը սեմական է, հմնտ. աքադ. Tīlu «բլուր», որը տարածաշրջանի տեղանունների հաճախ հանդիպող հիմքերից է²⁷² (Նանե և Թիլ ձևերը բացատրվում են հայերենում վերջին ձայնավորի կանոնավոր անկմամբ): Այն, որ սեմական դիցուհու պաշտամունքը ևս այս շրջանում նոր չէր, բացահայտ է վերևում հղված քանանական առասպելից, որտեղ կարևոր դեր ունեն Ասերտու և Իշտար դիցուհիները:

Ասվածը ցույց է տալիս Անի անվան համար ևս հինմիջագետքյան արմատներ փնտրելու հնարավորությունը: Շումերական դիցարանի մեծ աստվածը և մյուս աստվածների հայրն էր Անը («Երկինք»), որը աքադերենում հանդես է գալիս Անու ձևով: Նրա կինն էր Ki-ն («Երկիր»), բայց արդեն հին աքադական ժամանակաշրջանում նրա կինն է համարվել նաև Ինանան²⁷³:

Անի տեղանունը կարող է հանգեցվել շումերական An կամ աքադական Anu ձևերին, հնդեվրոպական *iyo- ածանցով (հիմքի՝ այս ածանցին նախորդող ձայնավորը կանոնավոր կերպով ընկնում է՝ Anu + iyo- > Aniyo > Անի)²⁷⁴: Այս ստուգաբանությունը համահունչ է Կամախ տեղանան Աճառյանի մեկնաբանությանը՝ շումեր. Ki.mah-ը նշանակում է ոչ միայն «մեծ երկիր» (անդրաշխարհ), այլ նաև «մեծ Կի (երկրի դիցուհի)», այսինքն այս երկու տեղանունները կարող են հանգեցվել շումերական առասպելաբանության երկնքի մեծ աստծու և նրա կնոջ՝ երկրի մեծ աստվածուհու անուններին:

Շումերաաքադական Անուն, ինչպես տեսանք, անցել էր և խուռիական ավանդույթ, որտեղ նա հանդես է գալիս որպես Թեշուրի հայր: Արամազդի կերպարում առաջին հերթին շեշտվում է նրա՝ աստվածների հայր լինելը: Ապա, նրա ամպրոպային բաղադրիչը նույնական է Թեշուրին: Եթե Կամախը կապված լինի ոչ թե ki.mah-ի,

²⁷¹ Նանայայի և Նանայի վերաբերյալ տես Leick 1991, 124-125. MHM 2, 197:

²⁷² Дьяконов 1968, 16, примеч. 13.

²⁷³ Ան(ու) աստծու վերաբերյալ տես Leick 1991-ի և MHM համապատասխան բառ-հոդվածներում:

²⁷⁴ Այս ստուգաբանությունն առաջարկել է արդեն Ն.Յ. Մառը, որպես «հաբեթական», տես Mapp 1934, 18:

այլ թեշուրի պաշտամունքի կենտրոնների անուններին, նորից հնարավոր է, որ ԱՆի տեղանունը ծագեր թեշուրի հոր անունից:

գ) ԱՆին ավանդված է նաև Հանի, սեռ. *Հանոյ* ձևով (հորենացի Բ.խը. Գ.խե), նույնական հայ. *հան*, *հանի* (սեռ. հոլ. *հանոյ*) «մեծ մայր, տատ» բառին, որը դիցաբանական համատեքստում կարող է ընկալվել որպես «մեծ մայր» դիցուհու մականուն: Վերջինս ծագում է հնդեվրոպական **Han-* արմատից (հայերեն նախածայն *հ-*ն *հան* ձևում կամ հնդեվրոպական կոկորդային *H-*ի արտացոլումն է, կամ ուշ հավելում): Թեշուրի պաշտամունքի կենտրոնները, ինչպես տեսանք, կապված են եղել են նաև մայր դիցուհիների հետ (հմտ. Կոմանայի դիցուհուն), և հնարավոր է, որ ԱՆին ևս առնչվել է «մեծ մորը»:

Վերջերս հրատարակված մի ուշագրավ հոդվածում ԱՆի անվան այս մեկնաբանության օգտին մի շարք փաստարկներ է բերում Լ.Պետրոսյանը: Այսպես, Դարանադյաց ԱՆիին համանուն ԱՆի մայրաքաղաքում հատկապես նշանակալի է եղել սուրբ Աստվածածնի պաշտամունքը. որոշ տեղեկությունների համաձայն ԱՆիի տարածքում հնում Անահիտի տաճար է եղել. ԱՆիի գինանշանը՝ եգ առյուծը մայր դիցուհու սիմվոլն է. ԱՆիի Իգաձոր և Բագնայր տեղանունները լավագույնս մեկնաբանելի են հեթանոսական դիցուհու կերպարի շրջանակներում և այլն²⁷⁵:

ԱՆի տեղանունը ձևաբանորեն համարյա նույնական է հայաստական *Aniya* անձնանվանը: Այդ անունը, որը բազմաթիվ գուգահեռներ ունի Փոքր Ասիայում և այլուրեք, նույնպես առավել հաճախ ստուգաբանվում է հիշյալ **Han-* արմատից²⁷⁶:

դ) Հաշվի առնելով Ջևս-Արամազդի ամպրոպային բնույթը, հնարավոր է նրա պաշտամունքի այդ բաղադրիչը նույնացնել ոչ միայն Հայաստանի գերագույն աստված Ս.ԳՐ-ին, այլև ամպրոպի աստծուն, կամ, եթե թվարկված ^Ս «ամպրոպի աստվածներն» իրարից տարբեր պաշտամունքներ են ներկայացրել, նրանցից մեկին՝ առաջինին: Հայաստանի դիցարանը ներկայացնող խեթական արձանագրության մեջ հինգերորդ աստծու անունը և նրա պաշտամունքի կենտրոնի «քաղաք» գաղափարագրի առաջին մասը կոտրված է: Հաշվի առնելով, որ այդտեղ կարող էր տեղավորվել միայն մի կարճ սեպագիր, այդ աստծու անունը վերականգնվում է որպես ^Ս «ամպրոպի աստված»: Սրա պաշտամունքը գտնվում էր *Arniya* քաղաքում: Այս անվան կանոնավոր արտացոլումը հայերենում պետք է լիներ **Առնի*, և այս նախատիպը թերևս պահպանված է Արևմտյան Հայաստանի մի քանի Առնիս (**Առնիք* հոգնակի ձևի հայցականն է) տեղանուններում²⁷⁷:

²⁷⁵ Լ.Պետրոսյան 2002.

²⁷⁶ Այս անվան վերաբերյալ տես Капанцян 1956, 71-73. Джаукян 1964, 32-35.

Джаукян 1988, 65. Ջախուկյան 1987, 324-325:

²⁷⁷ ԶՀՇՏԲ 1, 330:

Մյուս կողմից, տեսականորեն հնարավոր է նաև, որ այն դառնար *Անի*: Հայերենում նման այլ դեպքում ևս երբեմն *ր*-ն անհետանում է: Այս երևույթը բնորոշ է հատկապես տաբուավորվող բառերին ու անուններին, իսկ *առ*- արմատն իրոք տաբուավորված էր: Ըստ Եզնիկ Կողբացու, գյուղացիներն աշխատելիս չեն ասել «առ», այլ «կալ»: *Առ* նշանակում է նաև «հոգեառ», այսինքն մահվան աստված, որի գործողությունը՝ հոգին վերցնելը, ապա և հենց հանգուցյալի հոգին կարող էին նույնպես կոչվել *առ*- արմատով²⁷⁸: Հատկանշական է, որ ժամանակակից բարբառները (և գրական լեզուն), գուցե նույն պատճառով, գրաբարյան *առնել* «անել» բառում կորցրել են *ռ*-ն, *առնել* ձևը պահպանելով միայն «վերցնել» իմաստի համար (գրաբարյան *առնուլ*):

Արամազդը, դատելով արքաների գերեզմանոցի տեղայնացումից նրա պաշտամունքի կենտրոնում, նաև մահվան աստծու գործառնություն է ունեցել: Նա, ինչպես ասվեց, կոչվել է *արարիչ*, որը ստուգաբանորեն կապված է *առնել* «անել» բառին: Նրա մշտական *արի* կոչումը ևս համահունչ է սրանց. ակնհայտ է *առն*- արմատով տղամարդու առնական՝ սեռական ուժին առնչվող բառերի հետ բաղարկման հնարավորությունը (տաբուավորման ևս մի պատճառ):

Arniya-ն ձևաբանորեն համադրելի է նաև ուրարտական Arna տեղանվանը (Վանա լճից արևելք)²⁷⁹, որը նույնացվում է Վանա լճին մերձակա Առնա / Ըռնային և վերոհիշյալ Առնիսներին: Մյուս կողմից, այն համարյա նույնական է ուրարտական Arni դիցանվանը, որը ուրարտա-հայաստական մի դիցաբանական ընդհանրություն կարող է լինել: Ընդ որում, ըստ մի կարծիքի, ուրարտ. Arni-ն նույնպես կապված է հայ. *այր* (սեռ. *առն*), որից և *արի*, հիմքերին²⁸⁰:

Հիշելով Անի անվան «խնամք» մեկնաբանությունը, Անի < Arniya ստուգաբանության համար հմնտ. և ուրարտ. arnu(ya)-, որը մեկնաբանվում է «խնամելուն» բավական մոտ «օգնության գալ» իմաստով²⁸¹: Հայաստական Arniya տեղանվան ամենամոտ գուգահեռները հայտնի են արևմուտքում՝ Փոքր Ասիայից մինչև

²⁷⁸ Միջնադարյան մի մահերգում կինը, ամուսնու մահվան առթիվ դիմում է որդուն՝ «չառնեիր առիկն ի Առն, առիկն Առն առնեիր» (այսինքն՝ որդին պետք է հոր հոգին խլեր Հոգեառից), ուր «հոգեառ», «հոգի» և հոգին մահվան աշխարհ տանելու գործողությունը կոդավորվում են *առ*- արմատով, տես Ս.Հարությունյան 2000, 395-397:

²⁷⁹ Forrer 1931, 8.

²⁸⁰ Ուրարտական Arni աստծու վերաբերյալ տես Арумянян 1970, 91. Ջահուկյան 1986, 53. Ս.Հմայակյան 1990, 57-58:

²⁸¹ КΥΚΗ, 436.

հտալիա, որոնց ծագումը հնարավոր է փնտրել հնդեվրոպական և հատկապես հնաբալկանյան լեզվալորտում²⁸²։

ԳԼՈՒԽ IV

1. ԱՐԱՄԱԶԳԻ ԵՎ ՀԻՆ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

1. Արամազդ-ԱՆ / ԱՆՈւ: Շումերա-աքադական ԱՆ / ԱՆՈւ («Երկինք») աստվածը կոչվում էր «մեծ աստված», «աստվածների հայր», «բեղուն ցուլ»։ Նա երկնքի ու երկրի հիմնողն էր։ Նա ամուսինն էր «Երկիր» դիցուհու, կամ, ըստ որոշ տեքստերի, մայր աստվածուհի Ինանայի²⁸³։ Սա համահունչ է Արամազդի «մեծ», «աստվածների հայր», «երկնքի և երկրի արարիչ», «պարարտություն և լիություն» շնորհող կերպարին։ Արամազդն, ըստ մի տեղեկության, ամուսինն էր մայր դիցուհի Անահիտի։ Կա որոշ հնարավորություն, որ Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնի Աճի և Կամախ անունները կապված լինեին շումերական ԱՆ և Կի «Երկինք» և «Երկիր» աստվածային ամուսնական զույգի անուններին։

2. Արամազդ-Էլ։ Էլ կամ Իլու ձևերը, «աստված» իմաստով, տարածված են համարյա բոլոր սեմական լեզուներում։ Այս պաշտամունքը Սիրիայում ի հայտ է գալիս թերևս մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից (Էբլա)։ Ուգարիտում էլը Բալուի հետ երկու հիմնական աստվածներն էին։ Ինչպես և միջագետքյան ԱՆ / ԱՆՈւ, նա գերագույն աստված էր, տիեզերքի և ամենայն գոյի արարիչը, աստվածների հայրը, նահապետն ու արքան, մարդկանց ստեղծողը։ Նա նաև ցուլ էր, բեղունության / պտղաբերության ուժի կրողը²⁸⁴։ Նրա բնակավայրը գտնվել է առասպելական Գետի ակունքում, երկու Օվկիանոսների աղբյուրի մոտ, աշխարհի կենտրոնում²⁸⁵։ Ինչպես տեսանք, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից այն տեղայնացվել է Եփրատի ակունքներում, այսինքն՝ նա նույնացվել է Հայաստայի մեծ աստծուն։ Բերված հատկանիշներով էլ նա համապատասխանում է Արամազդին։

3. Արամազդ - Ս.GUR - Ներգալ - Անգեղ։ Այս առնչությունը հիմնված է հայկական Արամազդի և հայաստական Ս.GUR-ի բնութագրերի և պաշտամունքների տեղի համապատասխանության վրա։ Ս.GUR-Ներգալի առաջնային հատկանիշն էր նրա կապը մահվան աշխարհի հետ, որի հետ համահունչ է հայ արքաների

²⁸² Arniya տեղանվան հավանական հնդեվրոպական ակունքների վերաբերյալ տես Джайкян 1964, 57-59. Ջահուկյան 1987, 333. Անի < Arniya և «խնամք» ստուգաբանությունների վերաբերյալ՝ Ա.Պետրոսյան 1992, 96:

²⁸³ MHM s.v.. Leick 1991, s.v.

²⁸⁴ Leick 1991, 38. Шафман 1987, 85.

²⁸⁵ Шафман 1987, 56.

դամբարանի՝ Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնում տեղայնացումը: Իսկ Ս.GUR-ի ռազմական գործառնությանը համապատասխանում է Արամազդի *արի* կոչումը: Ներգալի հայկական անունն էր Անգեղ («Անտես, անտեսանելի»), որը պիտի լիներ հին հայոց գերագույն աստծու մի մակդիրը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը: Հայաստան աստվածների առաջին զույգը՝ Ս.GUR-ը և INANNA-ն, կերպարներով և տեղայնացմամբ, անկասկած, համապատասխանում են Արամազդին և Անահիտին:

4. Արամազդ - Թեշուբ / Թեյշեբա. ա) Այս համադրության համար, առաջին հերթին, հմնտ. Թեշուբ / Թեյշեբայի և Ջև-Արամազդի ամպրոպային բնույթը և նրանց պաշտամունքային կենտրոնների համահունչ անվանումները (Կումմիա / Կումենու, Կումմախա / Կամախ): Պետք է հիշել, որ Թեշուբն, ի հակադրություն Թեյշեբայի, խուռիական, ապա և ուշ խեթական դիցարանների գլխավոր աստվածն էր:

բ) Թեշուբի հակառակորդներից էր Արծաթ աստվածությունը, որը շատ կողմերով ավելի մեծ աստվածություն էր ներկայացվում, քան նշանավոր աստվածները²⁸⁶: Թեշուբի հայկական համապատասխանությունն է Արամը, իսկ Արծաթ աստվածությանը՝ «սպիտակափառ» և «արծաթե պատկերով» Բարշամ-Բարշամինը: Արամի և Բարշամի կերպարները աստվածային մակարդակում համապատասխանում են Արամազդին և Բարշամինին, որտեղ ևս ի հայտ է գալիս գերագույն աստծու հակադրությունը արծաթի հետ կապված հակառակորդի հետ²⁸⁷ (տես և ստորև, IV.2):

գ) Թեշուբի սրբության սրբոցն էր ^Ekuntarra-ն (É-ն «տուն» իմաստով դետերմինատիվ է): «Ուլլիկումմիի երգում» այն տեղայնացվում է երկնքում, և քարե հրեշ Ուլլիկումմին անընդհատ աճելով հասնում է դրան: Մի համաձայնագրում այն հիշվում է որպես մի իրական շինություն անատոլիական Tarhuntašša քաղաքում²⁸⁸ (ամպրոպի աստծու Tarhunte- անունից), հայտնի է և նույնահունչ մի քաղաքանուն և Kuntiya լեռնանունը (անորոշ տեղադրությամբ)²⁸⁹: Բառը համարվում է խուռիական ծագման (խուռ. kuntari, kundari, kundarri)՝ մի խուռիական տեքստում ասվում է «Kuntari, արքա Թեշուբի տունը»²⁹⁰: Kunti-ին թերևս համադրելի է սրբազան սիմվոլիկայի հետ կապված խուռ. kunzi- անորոշ նշանակությամբ

²⁸⁶ Hoffner 1988, Hoffner 1990, 45-48:

²⁸⁷ Ա.Պետրոսյան 2004, 229-230:

²⁸⁸ Hoffner 1990, 54, 55, 60, 84. Schwemer 2001, 457.

²⁸⁹ Stu Del Monte, Tischler 1978 s.v. Хачамрян 1971, 69. HED 4, 254:

²⁹⁰ Այս առթիվ տես GLH, 153-154. HEG 1, 635-636. HED 4, 254, Խուռ. -ar- անվանական ածականը նաև տեղ է ցույց տալիս. ըստ այդմ kundari-ն մեկնաբանվում է որպես «աստվածների բնակավայր» (Хачукян 1985, 62):

բառը (հմմտ. խեթ. կանոնավոր *ti > zi* անցումը), որը հանդես է գալիս թեշուբի կին խեթատի (կամ նրա դստեր) առնչությամբ, ապա և որպես դիցանվանական հիմք՝ ²⁹¹*DKunzizi*։ Մյուս կողմից, *kunti* տարրը հանդիպում է թեշուբի անունը կրող անձնանուններում՝ *Kunti*-^DU-ub, *Kunti*-^DISKUR, հիերոգլիֆային լուվերեն *Kuti*- (= *kunti*) TONITRUS²⁹²։

Սրանք, ակնհայտորեն, համադրելի են հայոց *Կունդ Արամազդ* բանաձևին։ Խեթական ուղղագրությունը չի տարբերակում տ-ն և դ-ն, իսկ ու-ով հաղորդվել է նաև օ-ն։ Սեպագիր *kunti*-ն կարող էր հնչել *կունտի*, *կունդի*, *կոնտի*, *կոնդի*, որոնք բոլորն էլ, հայերենի զարգացման օրինաչափություններով պիտի տային *կունդ*։ *Kunti*-ին ինչ-որ չափով հիշեցնում է թեշուբի երկրային սրբավայրերի սեպագիր *Kum*- / *Qum*- անվանումները։ Հնարավոր է, որ *kunti*-ն կապված լինի նույնպես ոչ լրիվ պարզ նշանակությամբ *kumti* բառի հետ, որն, ինչպես ասվեց, ըստ Գ.Վիլիելմի, նույնարմատ է *Kumme*-ին և համահունչ տեղանուններին (**komt*- > *kund* կանոնավոր զարգացմամբ)։

Հաշվի առնելով դիցաբանական բանաձևերին բնորոշ նույնարմատ կամ նմանահունչ բառերի՝ անագրամի կիրառությունը, կարելի է կարծել, որ թեշուբի և Արամազդի առնչությամբ հանդես եկող սեպագիր *kunt*-, *Kum(m)i*/e/a-ni և *կունդ*, *Կամախ* ձևերում առաջին և երկրորդ տարրերն առասպելաբանաստեղծական մակարդակով ինչ-որ կերպ կապվել են իրար։

Կունդ բառը հայերենում նշանակում է «ճաղատ», և Արամազդի այս մականունը համադրվել է Ջևաի մի կոչման հետ (տես ստորև, IV.1.6բ)։ Հնարավոր է, որ այն ինչ-որ կերպ առնչվել է *Kummi*- և *Komana* անունների առթիվ հիշված հուն. *κόμη*, հայ. *ծամ* բառերի արմատին (օրինակ, *kom*-t- > *kont*- > *kund* զարգացմամբ)։ Անկախ ամենից, սեպագիր *kunt*- ձևը նույնական է հայոց Արամազդի *կունդ* կոչմանը և կարող է համարվել վերջինիս հնագույն մի զուգահեռը կամ նախատիպը։

դ) Թեշուբի մի գաղափարագիր մակդիրն է UR.SAG-ը, որը համապատասխանում է խեթ. *haštali*- / *haštali*-ին՝ «արի, քաջ, հերոսական»՝ օրինակ, ^{URU}*Kummiyaš* UR.SAG-iš LUGAL-uš «Կունմիայի հերոսական արքա» (UR.SAG / *haštali*-ն նաև արքաների մակդիրն է, որ ցույց է տալիս թեշուբի կապն արքայության հետ)²⁹³։ Այս մակդիրը համադրելի է Արամազդի *արի* կոչմանը։ Հմմտ. և *Ari*-Tešub (մեկնաբանվում է որպես «Թեշուբի տուրք») անձնանունը²⁹⁴։

²⁹¹ HEG 1, 637.

²⁹² Schwemer 2001, 571.

²⁹³ Տես օրինակ HED 3, 235: Սեպագիր աղբյուրներում UR.SAG են կոչվել նաև

այլ աստվածներ։

²⁹⁴ Schwemer 2001, 218, 475, 571.

որը, հնարավոր է, որ ինչ-որ կերպ համապատասխանեցվեր *արի Արամազդին* (այս բանաձևի վերաբերյալ տես և ստորև, IV.1.5):

5. Արամազդ - ^ՕՍ - Tarhuanza - Եղիա. Հայաստայի դիցարանի աստվածների շարքում հինգերորդ և յոթերորդ տեղերում ^ՕՍ-ն է, տասներորդը՝ ^ՕՍ takšanna-ն: Այլ աղբյուրներից էլ հայտնի են Հայաստայի և Ացցիի ^ՕՍ-ները (I.6): Այս մի քանի, ոչ լրիվ պարզ քանակով, ^ՕՍ «ամպրոպի աստվածների» գոյությունը Հայաստանում²⁹⁵ հիշեցնում է հայոց չորս կամ հինգ Արամազդներին, որոնք, թերևս, կարող են հանգեցվել Հայաստայի տարբեր ^ՕՍ-ներին: Հի կարելի բացառել, որ երկրի գլխավոր աստվածը՝ «Հայասա քաղաքի ^ՕՍ.GUR-ը» ևս ^ՕՍ-ի որոշ հատկանիշներ է ունեցել: Ըստ այդմ, Արամազդներից առաջինի՝ *Կունդ Արամազդի* նախատիպի թեկնածությանը կարող է հավակնել Հայաստայի գերագույն աստված ^ՕՍ.GUR-ը:

Հայոց *արի Արամազդ* բանաձևը համադրելի է լուվիական ariyaddališ ^ՕIM-anza բանաձևին, որտեղ առաջին բաղադրիչը ստուգաբանորեն նույնական է հայ. *արի*-ին (*ariyo-), իսկ երկրորդը ներկայացնում է ամպրոպի աստված Tarhuanza-ի կիսագաղափարագիր գրությունը²⁹⁶:

Հայկական քրիստոնեական ավանդույթում, ինչպես և այլուր, հեթանոսական ամպրոպի աստծու գործառույթների կրողն է Եղիան (օրինակ, ասվել է, որ «կեծակն Ենոք-Եղիայի գավազանի կրակն ա», «քեանի Եղիակ չէր իկե, անձրև չէր իկե»)²⁹⁷: Արամազդի և Եղիայի կապը կարող են վկայել Կամախի Եղիվանքը և Եղիայի երեք վանքերը Երզնկայի գավառում, այսինքն՝ Կամախի հարևանությամբ²⁹⁸ (Հայաստանում և հարակից շրջաններում հիշվում են սուրբ Եղիայի ընդամենը մեկուկես տասնյակ սրբավայր, եկեղեցի ու վանք, որոնց ամենամեծ խտությունն արձանագրված է այստեղ):

«Չորս Արամազդներին» համահունչ է Ջավախքի՝ Բարձր Հայքից (այսինքն՝ հայոց հին աստվածների պաշտամունքի կենտրոնների շրջանից) գաղթած հայերի մի արխաիկ տիեզերաբանական պատկերացումը, որի համաձայն «Եղիայի չորս կողմը չորս օգնական են նստած», որոնք, նրա հրամանով, ամպերին ջուր են խմեցնում և բարձրացնելով՝ անձրև առաջացնում (ներկայացված է 1+4 մոդելը): Ասվել է նաև, «թե չորս հրեշտակ, կանգնած աշխարհի չորս կողմը,

²⁹⁵ Իներորդ և տասներկուերորդ աստվածների անունները կարդում են ^ՕUnagašta- (^ՕՍ-ին հաջորդող նշանը շատ մոտ է գրված), բայց, զոնե տեսականորեն, կարելի է կարդալ նաև ^ՕUnagašta-:

²⁹⁶ Այս լուվիական բանաձևը մեկնաբանվում է «ընկերական ամպրոպի աստված», ըստ *aryo-ի «ընկեր» իմաստի, տես օրինակ Гамкрелдзе, Иванов 1984, 755:

²⁹⁷ Աբեղյան է, 69-70, 73:

²⁹⁸ ՀՀՇՏԲ 2, 187, 189:

փչում են, որից և առաջանում է քամի»²⁹⁹։ Այստեղ, անկասկած, ի հայտ են գալիս ամպրոպի, անձրևի և փոթորկի դիցաբանական մարմնավորումներն իրենց չորս, աշխարհի կողմերի հետ կապված, հիպոստատիսներով։ Արդյո՞ք Կամախի և Երզնկայի՝ Եղիային նվիրված չորս վանքերը կարող են դիտվել որպես «չորս Արամազդների» հետագա արձագանք։

6. Արամազդ - Ջևա. ա) Ահա թե ինչպես է բացատրում Խորենացին հայոց հիմնական մեհյանների՝ Մեծ Զայքի հյուսիսային ծայրամասերում գտնվելը։ Արտաշես արքան Զեւաղայից մի շարք աստվածների «պատկերներ» (արձաններ) է ուղարկում Զայաստան, որոնք, արքայի մահվանից հետո, իրենց քրմերի հետ ժամանակավորապես մնում են Անի ամրոցում (Բ.Ժբ)։ Արտաշեսի որդի Տիգրանը որպես առաջին գործ որոշում է մեհյաններ շինել։ Հունաստանից եկած քրմերը, չուզենալով Զայաստանի խորքերը քշվել, սուտ գուշակություն են անում, թե աստվածները հենց այդտեղ են կանգնում բնակվել։ Տիգրանը, համաձայնելով, կանգնեցնում է այդ արձանները՝ օլիմպիական Ջևա-Արամազդիներ՝ Անիում, Ամահիտ-Արտեմիսիներ՝ Երիզայում և այլն (Բ.Ժդ)³⁰⁰։ Դատելով այս տեղեկություններից (Բ.Ժբ, Ժդ), հայոց աստվածների՝ հունականների հետ համադրությունը և հունական, ավելի ճիշտ՝ հելլենիստական քրմության ու արձանների հաստատումը Զայաստանում սկիզբ է առել Արտաշես առաջինի և իր ավարտին հասցվել Տիգրան Մեծի օրոք։

Զայ նախաքրիստոնեական աստվածների պաշտամունքը Եկեղյաց գավառում և հարակից տարածքներում գալիս է առնվազն Զայասայի դարաշրջանից։ Դատելով Զայկական լեռնաշխարհի հնագույն պաշտամունքների մասին մեր ունեցած տեղեկություններից, տեղի աստվածները պետք է ունենային իրենց սպասարկող քրմական դասը։ Բավարար է հիշել *քուրմ* տերմինը, որի սեմական ծագումը (հմմտ. ասոր. kūrma, աքադ. kumru[m])³⁰¹ ցույց է տալիս, որ հին հայոց քրմությունը որոշակիորեն պետք է առնչվեր հիմնիջագետքյան և սիրիական քրմության հետ։ Ե՛վ հայ պատմիչների տեղեկությունները և՛ հնագիտական նյութը վկայում են, որ Զայաստանում մինչ հելլենիստական դարաշրջանը եղել են աստվածների կուռքեր, որոնց հետագայում հավելվում են նաև հունական՝ հելլենիստական արձանները։

Խորենացու այս տեղեկությունները, որքան էլ լեզենդար, բայց նաև պատմական են։ Ազաթանգեղոսի նորահայտ հունարեն տարբերակում էլ ասվում է, որ քրմերն անցյալում Հունաստանից էին

²⁹⁹ Լալայան 1895, 350-351։

³⁰⁰ Այս տեղեկությունների վերաբերյալ տես Մանանդյան 1944, 147. Սարգսյան 1966, 35-41. Թովիյան 2001, 104 հտմ. Բ.Հարությունյան 2003, 145, 151։

³⁰¹ Տես Ջահուկյան 1987, 480։

բերվել³⁰²։ Ավելին, Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնի մեզ հայտնի միակ քրմի անունն էլ հունական է, բացարձակապես անհարիր հայ անվանաբանությամբ՝ Ողիւմպ, Օլիմպոս սրբազան լեռնանունից (հուրենացի, Բ.խթ)։ Այսինքն, բացի տեղական քրմությունից, որպիսիք էին արքա-քրմերը, արքայի հարազատների միջից նշանակվածները (օրինակ, Երվազ, Մաժան) և Վահագնին սպասարկող Վահունիները, Հայաստանում եղել է նաև, եթե ոչ հենց հունական, ապա հելլենիստական ծագումով քրմություն։ Սրանց, ինչպես և աստվածների հելլենիստական քանդակների գոյությունն, ակնհայտորեն, չէր կարող չանդրադառնալ հայոց կրոնի վրա։

Մյուս կողմից պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ հունարենը հայերենին թերևս ամենամոտ հնդեվրոպական լեզուն է, աշխարհագրորեն ոչ շատ հեռու տեղայնացած։ Այդ երկու մշակույթների ընդհանուր գծերում էական պիտի լինեն ընդհանուր հնդեվրոպական ժառանգությունը և հնագույն արեալային կապերը։ Ե՛վ հունական և՛ հայկական մշակույթների վրա հսկայական է եղել Հին Արևելքի, այդ թվում՝ միջագետքյան, սիրիական, փոքրասիական, ազդեցությունը։ Արամազդն, ինչպես տեսանք, շարունակում է տեղական հին աստվածների՝ հատկապես ամպրոպային Թեշուրի և աստվածների հոր կերպարը։ Ջևսի վերաբերյալ որոշ առասպելներ նույնական են խուռա-անատոլիական աստվածների՝ նորից հատկապես Թեշուրի, առասպելներին և փոխառված են նրանցից (օրինակ, Ջևսի ծննդաբանությունը Կրոնոսից և Ուրանոսից, Ջևսի և Տիփոնի կռիվը և այլն)³⁰³։

Արամազդը համապատասխանում է Ջևսին որպես աստվածների նահապետ և ամպրոպային կերպար։ Ամպրոպի աստվածն առաջինն է տարածաշրջանի մի շարք այլ՝ խեթական, լուվիական, խուռական, ապա և որոշ հնդեվրոպական՝ հին հնդկական, հռոմեական, սլավոնական դիցարաններում, և հայ-հունական այս ընդհանրությունը, այսպիսով, հնարավոր չէ հանգեցնել հունական ազդեցությանը։

բ) Գ.խալաթյանը, արդեն XIX դարում, համադրել է չորս Արամազդներից առավել նշանավոր «Կունդ Արամազդին» Կլեմենտ Ալեքսանդրիացու կողմից հիշված երեք Ջևսերի հետ, որոնցից մեկը Արգոսի «ճաղատ Ջևսն» է (*Zeûs phalacrôs*)³⁰⁴։ Բայց երեք Ջևսերն այնքան էլ չեն համապատասխանում չորս Արամազդներին, իսկ Թեշուրի՝ արդեն հիշյալ կապը կունտի-ի հետ անհավանական է դարձնում այդ, հունական ավանդության մեջ բացառիկ, փաստի

³⁰² Բարթիկյան, Տեր-Ղեվոնդյան 1966, § 169։

³⁰³ Տես օրինակ Burkert 1985, 123. Puhvel 1987, 24-31. Penglase 1994, 185-194. Watkins 1995, 448-459։

³⁰⁴ Χαλαθριαν 1896, 291. տես և Գելցեր 1897, 133. Ջևսի բազմակի (երեք, ութ և այլն) կերպարների մասին՝ Aocce, 1957, 95. առավել նշանավոր Արամազդի և Ջևս Օլիմպիականի հնարավոր առնչության վերաբերյալ՝ Սարգսյան 1966, 40։

ազդեցությունը հայկականի վրա: Ընդհակառակը, հաշվի առնելով Թեշուբի նշանակալի ազդեցությունը Ջևսի կերպարի վրա, հավանական է, որ Թեշուբի *kuntī* (*ճաղատ) կերպարն անցած լինելը Չունաստան: Կարելի է հիշել, որ Ջևսի զավակներ Արտեմիսը և Ապոլոնը ծնվում են Դելֆոս կղզու *Kύνθος* լեռան ստորոտին: Այս ամվանումը, ինչպես և այս աստվածների առասպելների մի նշանակալի շերտը, հնարավոր է, որ ծագում է արևելքից՝ Թեշուբի հետ կապված *kunt*-ից:

Ասորեստանյան առասպելում, ինչպես ասվել է (I.7), անդրաշխարհ գնացող և վերադարձող աստված Ներգալը հիշվում է որպես ճաղատ³⁰⁵: Ընդհանրապես, անդրաշխարհից վերադարձող կերպարները աշխարհի ամենատարբեր ավանդույթներում ներկայացվում են ճաղատացած (օրինակ, որպես հետևանք անդրաշխարհը խորհրդանշող հրեշի հրաշունչ որովայնում մազերը այրվելու): Դրա հետ է կապվում նվիրագործության ծեսի ժամանակ մազերը խուզելու ամենուրեք տարածված սովորությունը³⁰⁶ (նվիրագործության ծեսն ընկալվում է որպես պատանու ժամանակավոր մահ, ապա և վերածնունդ, այսինքն՝ այց անդրաշխարհի ապա և վերադարձ այնտեղից): Ի միջի այլոց, հայտնի է և Թեշուբի այցելությունն անդրաշխարհ³⁰⁷:

գ) Արամազդը, ինչպես տեսանք, Ս.GUR-Ներգալի ուշ հայկական տարբերակն էր, մահվան թագավորության տիրակալը: Ահա թե ինչ է գրում արիստիկ Ջևսի նման հատկանիշների առթիվ Ա.Ֆ.Լոսևը:

Չնագույն ժամանակներում Ջևսը համատեղում էր կյանքի և մահվան գործառույթները: Նա իշխում էր երկրի վրա և երկրի տակ, դատում մեռյալներին [...] Այստեղից էլ նրա մակդիրներից մեկը՝ Ջևս Խթոնիոս («Ստորերկրյա») [...] Սակայն հետազայում նա սկսեց մարմնավորել կեցության միայն լուսավոր կողմը»³⁰⁸:

Նշենք, որ հելլենիզմի դարաշրջանը հենց այդ «հետագայից» էլ հետո է, և ուշ հելլենիստական Ջևսը չէր կարող ձևավորել Արամազդի այդ հատկանիշը:

դ) Չայ. արի Արամազդը համադրելի է հունական *Ζεύς* **Άρειος* բանաձևին (այս մակդիրն օգտագործվել է նաև Աթենասի և Ափրոդիտեի հետ. հմնտ. և հուն. պատերազմի աստծու **Άρης* Արես անունը): Չայ-հինարևելյան կապերի համատեքստից դուրս,

³⁰⁵ Афанасьева, Дьяконов 1981, 88-89.

³⁰⁶ Пропп 1946, 216 сл.. Пропп 1976, 184-185. Абраамян Рук. Չայկական առասպելաբանության համատեքստում տես Ա.Պետրոսյան 2001, 25-26, 29:

³⁰⁷ Hoffner 1990, 20-25.

³⁰⁸ МНМ 1, 463. Лосев 1957, 96. Χθόνιος-ը Չադեսի և ստորերկրյալքի թագավորությանն առնչվող որոշ այլ աստվածների մակդիրն է:

տեսականորեն հնարավոր էր պատկերացնել, որ հայկական բանաձևը լինելու հունական ազդեցության հետևանք: Բայց հաշվի առնելով լուսիական ariyaddališ³⁰⁹ IM-anza-ն, հավանական է, որ այդ բանաձևերը ընդհանուր ծագում ունենան, կամ էլ, ինչպես և շատ ուրիշ անուններ, առասպելներ և բանաձևեր, հույներն այն վերցրած լինեին արևելքից՝ Փոքր Ասիայից³⁰⁹:

ե) Արամազդը, որպես Անահիտ-Արտեմիս, Միիր-Յեփեստոս, Նանե-Աթենաս աստվածների հայր համապատասխանում է Ջևահիր: Այստեղ ևս հելլենիստական ազդեցությունը չէր կարող էական դեր կատարել՝ տարածաշրջանի այլ դիցարանները ևս կառուցված են «ընտանեկան» սկզբունքով: Գերագույն աստվածը «աստվածների հայր» էր նաև այլուրեք (հմմտ. Ան, էլ). խուռիական ավանդություն էլ կենտրոնական տեղ են զբաղեցնում Թեշուբը, նրա կինն ու զավակները:

7. Արամազդ - Ահուրա Մազդա: ա) Այս աստվածներին միավորում է, առաջին հերթին, անունների նույնականությունը՝ Արամազդը փոխառյալ իրանական անուն է, ապա և նրանց գերագույն աստված լինելու հանգամանքը: Դիցանվան հին պարսկական ձևն է Ahura Mazda(h), որը տարբեր հեղինակներ մեկնաբանում են որպես «Տեր իմաստուն» կամ «Իմաստության տեր». Պարսկաստանում մ.թ.ա. VI դարից հանդես է գալիս որպես մեկ բառ՝ Auramazda (աթեննյան սեպագիր արձանագրություններում): Սրան համապատասխանում են Արշակունյաց պահլավերեն Օհրmazd, Սասանյան Hormizd (հայերեն տառադարձված որպես Որմիզդ), նոր պրսկ. Ormazd ձևերը³¹⁰: Իրանական անուններով հայոց աստվածների համալիրը գալիս է պարթևական դարաշրջանից՝ Արամազդ, Միիր և Վահագն անուններն, ակնհայտորեն, չեն կարող հանգեցվել ավելի հին A(h)uramazda, Miθra և Vərəθrayna ձևերին: Արամազդի անմիջական իրանական նախատիպն էլ ավանդված է պարթևական դաշրջանից. Միջագետքից հայտնի մ.թ.ա. 22-21 թ. մի հունարեն վավերագրում երկու անգամ հանդես է գալիս Ἀραμαζδης ձևը. կարելի է կարծել, որ հին Ահուրա Մազդայի այս ձևափոխությունը տեղի է ունեցել ոչ թե հայերենում, այլ պարթևերենում, հետո միայն անցել հայերեն³¹¹:

բ) Ակնհայտ է, որ անվան փոխառությունն իր հետ պիտի այլևայլ նոր որակներ բերեր: Յին հայկական մշակույթի վրա իրանական ազդեցությունը մեծ է ու անուրանալի: Բայց մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ այս դեպքում այդ ազդեցությունն այնքան էլ մեծ չի եղել:

³⁰⁹ Այս հայ-հունական բանաձևի վերաբերյալ տես Մատիկյան 1930, 327 հուն.: Արեսի անվան ծագման վերաբերյալ, հնդեվրոպական *aryo-ի համատեքստում, այսինքն՝ որպես հայ. *արի* և լուվ. ariyaddali- ձևերի զուգորդ (հմմտ. միկեն. Are-jo, Are-mene), տես Kazanas 2001, 277:

³¹⁰ Բուս 1987, 68. Elr I, 684. ՅԱՆԲ Ա, 268:

³¹¹ Մեյե 1978, 117:

Անվան փոխառությունը ոչ միշտ է նշանակում նաև կերպարի փոխառություն: Այստեղ նպատակահարմար է բերել մինչ այժմ հայ հեթանոսական դիցարանին նվիրված լավագույն աշխատության հեղինակ Յ.Գելցերի խոսքը, որը քննարկելով Արամազդի վերաբերյալ տեղեկությունները, եզրակացնում է՝

Այս բոլորն հիմնապես կտարբերի հիրավի մեզի ավանդված իբր մազդեզական կրոնից ծշմարիտ և ստույգ վարդապետությունեն: Չայաստանին մեջ՝ մազդեզական կրոնքն շատ՝ ավելի հին ժամանակներու կրոնական գաղափարներու և տեսությանց հետ խառնված կգտնվի, որով հին հավատքն հայոց, խառնվելով պարթևներուն բերած իրանյան գաղափարաց հետ, խանգարեցավ բոլորովին: Այսպիսի նման օրինակ հազիվ թե կարող ենք գտնել այլուր [...] Չայաստանի մեջ Արամազդ, միանալով հին հայկական դիցաբանության աստվածոց հորը հետ, մի միայն էություն կամ դիք կազմեց: Ըստ այսմ կրնանք նաև հետևեցնել, թե կարելի է որ այն գերագույն չաստվածույն նախկին բնիկ անունն՝ Արամազդ չէ եղեր, այլ ուրիշ անուն մ'ունեցեր է նախապարթևական շրջանին մեջ, որ հետո կորսվեր է³¹²:

գ) Արամազդի իրանական կապերի վերաբերյալ՝ գրականության մեջ առաջին հերթին հիշվում է Աքեմենյանների արձանագրությունների ներածական բանաձևը՝ «Մեծ աստված Աուրամազդան, որը ստեղծել է այս երկիրը, որը ստեղծել է այն երկիները»³¹³, որպես հիմք «մեծ» և «երկների և երկրի արարիչ» Արամազդի:

«Արարիչ» և «աստվածների հայր» են համարվել և՛ «մեծ» ԱՆ / Անուն և՛ Էլ-կունիրսան, որոնցից երկրորդը նույնացված է եղել Եփրատի ակունքների «մեծ» աստծուն՝ Արամազդի նախատիպին, իրանական դարաշրջանից մոտ մեկ հազարամյակ առաջ: Ինչ վերաբերում է «մեծ» հատկանիշին, ապա այն ամենուրեք հանդես է գալիս որպես ամենատարբեր աստվածների, այդ թվում և խեթական ամպրոպի աստծու բնութագրիչ՝ Ս.Ս.Ս. GAL. ընդ որում, շումեր. GAL «մեծ» մակդիրը մտնում է Ներգալի անվան մեջ: Ընդհանրապես այդ հատկանիշներով աստվածները այս տարածաշրջանում հայտնի են այլուրեք և տիպաբանորեն էլ բոլորովին բացառիկ չեն: Այսպիսով, Արամազդի տեղական նախատիպը կարող էր ունենալ հիշյալ

³¹² Գելցեր 1897, 22-24:

³¹³ Գելցեր 1897, 21. Шмакелъберг 1901, 7-8: «Ներածական բանաձևն» առաջին անգամ ի հայտ է գալիս Դարեհ Ի-ի Նախշ ի Ռուստամի արձանագրության մեջ և բազմիցս կրկնվում է նրա հաջորդների կողմից. տես Kent 1953, 137, 138. ռուս. քարգմանությամբ՝ Бодс 1987, 68. Рак 1998, 428.

հատկանիշները իրանական տարրի ներթափանցումից շատ և շատ առաջ:

Գրականության մեջ բերվում են նաև Արամազդի և Ահուրա Մազդայի այլ ընդհանուր գծեր, բայց դրանք հաճախ տիպաբանական են, հաճախ էլ անընդունելի: Արամազդի առնչությամբ հիշվող իրանական իրական կամ թվացյալ ստուգաբանությունն ունեցող տերմինները նույնպես չեն կարող համարվել Արամազդի պաշտամունքում իրանական կրոնի ներդրում, որովհետև այդ տերմիններն ավանդված չեն իրանական համապատասխան բանաձևերում³¹⁴:

գ) Հայագիտական գրականության մեջ, սկսած Յ.Գեղցերից, նշվում է, որ իրանական Ահուրա Մազդան, ի տարբերություն հայոց Արամազդի, աստվածների հայր չէր: Մ.Բոյսը նույնիսկ կարծում է, որ հայոց աստվածների ազգակցությունը ցույց տվող «հայր», «որդի», «ղուստր» տերմիններն օգտագործվել են փոխաբերական առումով³¹⁵, որն ընդունելի չէ: Դիցարանի ընտանեկան կառուցվածքի այս սկզբունքը բնորոշ է տարածաշրջանի բոլոր հին ավանդույթներին, և «Ավեստայում» էլ նման պատկերացումների հետքեր նկատվում են՝ բարի բախտի և երջանկության դիցուհի Աշիին նվիրված հիմնում ասվում է, որ Ահուրա Մազդան հայրն է Աշիի, ապա և Սրառշայի,

³¹⁴ Այսպես, Արամազդին բնութագրող *պարարտություն* տերմինի ծագումն իրանական է, բայց դա չի նշանակում, որ աստծու համապատասխան հատկանիշը ևս իրանական ծագում պիտի ունենա: Այդ մասին կարելի էր խոսել, եթե հենց իրանական տեքստերում հաղես գար *պարարտ* + *Արամազդ* բանաձևի ստուգաբանական զուգահեռը: Իրանական ավանդույթում հնարավոր է գտնել նմանատիպ պատկերացումների արձագանքներ, բայց արտահայտված *šiyāiti* տերմինով (Грамотовская 1970, 200). այդ դեպքում անհասկանալի է, թե ինչու՞ հայերը, փոխառելով բանաձևը, փոխել են հայերենում արդեն փոխառված *շատ* իրանական տերմինը մեկ ուրիշ իրանականով: Պարարտությունը և բեզունությունը բնորոշ են այլևայլ բազում աստվածների (հմմտ. վերը Աճի և Էլի վերաբերյալ ասվածը): Իրականում, *պարարտ* + *Արամազդ*, ինչպես և *արի* + *Արամազդ* և *արարիչ* + *Արամազդ* բանաձևերում ակնհայտ է միևնույն *ար* վանքի անագրամը (Ս.Հարությունյան 1987, 50, 53. տես և Петросян 2002, 142), որով և պարզ է դառնում, թե ինչու է այդ իրանական ծագման բառն ընտրվել որպես աստծու բնորոշիչ: Երբեմն, Ն.Մառի հետևությամբ, իրանական ծագում է վերագրվել նաև Արամազդի *կունդ* կոչմանը (պահլավերեն, վերականգնված *kund «քաջ», համադրելի Արամազդի *արի* մակդիրին՝ տես ՅԱԲ II, 659-660. Ananikian 1964, 382, n. 21. Канакян 1956, 314. առավել մանրամասն՝ Грамотовская 1970, 288 сл.), բայց նման բանաձև հայտնի չէ իրանական ավանդույթում: Իրանական ազդեցության դերի չափազանցման մի արտառոց նմուշ է Արամազդի *արի* կոչման մեկնաբանությունն իբր «արիացի», այսինքն՝ «իրանցի» (Ananikian 1964, 21), որի դեմ են խոսում հունական Ջևսի և լուվիական Tarḫunt-ի հիշատակված համահունչ կոչումները:

³¹⁵ Бойс 1987, 104.:

Ռաշնուի, Միտրայի և զրադաշտական կրոնի. այս աստվածությունների մայրն է երկրի ոգի Սպընտա Արմաիտին (Յաշտ 17.2, 16)³¹⁶:

դ) Զրադաշտականության մեջ Ահուրա Մազդան պատկերվում է որպես իմաստության, արդարության, բարության՝ կեցության լուսավոր կողմի մարմնավորում, ի հակադրություն իր երկվորյակ եղբոր՝ Անգրա Մաիմյուի, որը չարիքի, մթության ու մահվան ուժերի առաջնորդն է³¹⁷:

Հայկական լեռնաշխարհի և մերձակա մի շարք հին ավանդույթներում (խուռիական, ուշ խեթական, լուվիական, բայց ոչ ուրարտական) որպես գերագույն հանդես է գալիս ամպրոպի աստվածը: Ասեմք, Թեշուբն աստվածների արքան է: Ապա, Թեշուբը երկվորյակ եղբայրն է Թաշմիշուի, ինչպես Թեշուբի վիպականացած հետնորդ ամպրոպային Սանասարը՝ Բաղդասարի (I.7)³¹⁸: Արխայիկ առասպելներում երկվորյակները հակադրվում են իրար, և իրանական Ահուրա Մազդայի ու Անգրա Մաիմյուի հակադրությունը հայոց մեջ համադրվել է ամպրոպի աստծու ու նրա եղբոր հակադրությանը («Սասնա ծռերում» այս հակադրությունն է հայտ է գալիս Սանասարի և Բաղդասարի կռվի դրվագում): Գերագույն աստված, «դրական» երկվորյակ Ահուրա Մազդան, լույսի և կյանքի մարմնավորումը, համադրվել է Հայկական լեռնաշխարհի գերագույն և «դրական» երկվորյակին՝ ամպրոպի աստծուն: Ընդ որում, Արամազդն իր որոշ հատկանիշներով ուղղակի հակադիր է Ահուրա Մազդային՝ նա, ինչպես տեսանք, ակնհայտորեն կապված է սևի, մթության ու մահվան աշխարհի հետ (տես III.1.գ և IV.2.2):

Ի տարբերություն հնդեվրոպական շատ ավանդույթների, որտեղ գերագույնն է ամպրոպային-ռազմիկ աստվածը, իրանական Ահուրա Մազդայի արխայիկ տարբերակը ներկայացվել է որպես քուրմ, և շեշտվել է նրա էության և գործողությունների ոգեղենությունը: Նա ստեղծել է աշխարհը մտքի ճիգով, և պահանջել միայն ոգեղեն երկրպագություն: Մինչև պահլավական դարաշրջան նա ներկայացվել է որպես քրմական դասի իդեալական նախատիպ: Միայն աքեմենյան ժայռային արձանագրություններում (որոնցում ակնհայտ է Ասորեստանի, Բաբելոնի և Ուրարտուի նշանակալի ազդեցությունը) և շատ ավելի ուշ՝ սասանյան բարձրաքանդակներում է նա հանդես գալիս որպես արքա-աշխարհակալ³¹⁹:

Հայկական տվյալներն այլ պատկեր են ներկայացնում: Հայոց առաջին քրիստոնյա արքաները, իրենց հեթանոս նախնիների պես,

³¹⁶ Հղվում է ըստ «Ավեստայի» անգլերեն և ռուսերեն թարգմանությունների՝ Muller 1965. Смеблун-Камешкун 1993:

³¹⁷ Տես օրինակ Եօսե 1987, 29, МНМ, ЕІг համապատասխան հոդվածներում և այլուր:

³¹⁸ Սանասարի, Թեշուբի և Ինդրայի ծագումնաբանական ընդհանրությունների վերաբերյալ տես Петросян 2002, 23 սլ.

³¹⁹ МНМ 1, 141.

թաղվել են Աճի-Կամախում: Քրմապետների թաղման մասին տեղեկություններ չկան, բայց առաջին կաթողիկոսները թաղվել են Աճի-Կամախին մերձակա Թորդանում՝ Բարշամինի պաշտամունքի կենտրոնում: Հավանական է, որ այս բաժանումը շարունակել է հին, հեթանոսական ավանդույթը՝ աշխարհիկ և եկեղեցական իշխանության բաշխումը այս երկու աստվածների միջև, որոնք, այսպիսով, պետք է ներկայացնեին Ժ.Դյումենգիլի առաջին՝ գերագույն իշխանության ֆունկցիայի իրավական և հմայական (արքայական և քրմական) ասպեկտները³²⁰: Արամազդն, այսպիսով, կապվել է արքայական գործառության և «սևի» հետ, իսկ քրմությունն աստվածային մակարդակում ներկայացրել է «սպիտակափառ» Բարշամինը:

Ե) Հայոց Արամազդը շատ հատկանիշներով պետք է որ համապատասխաներ Կոմմագենեի մեծ աստված Օրոմասդեսին, որի հսկայական արձանը, մյուս աստվածների կողքին, մ.թ.ա. I դարում կանգնեցվել էր Նեմրուդ լեռան վրա: Ինչպես ասվել է, Կոմմագենեի հին անունը՝ ուրարտ. Qumaha նույնական է Կոմմախային, որով այդ ողջ երկիրը ներկայանում է որպես ամպրոպային Թեշուբի մի սրբավայր. այսինքն՝ Օրոմասդեսը, ինչպես և Արամազդը, հավանաբար, տեղի Թեշուբի մի ժառանգն էր: Կոմմագենեն ժամանակին Օփիքի հայկական թագավորության կազմում է եղել³²¹: Կոմմագենյան և հայկական դիմաստիաները նույն ծագումն ունեին՝ նույնական էին և դիցարանի աստվածները: Բայց և այնպես, Կոմմագենեի և հայոց դիցարաններում նշանակալի տարբերություններ կան: Արամազդ ձևը նույնական չէ Օրոմասդեսին (Պρομάσδης), որին ավելի մոտ է պահլավ. Օհրմազդ-ը, հին իրանական Miθra-ին ու Vərəθrayna-ին այստեղ համապատասխանում են Միթրասը և Արտագենսը (Miθras, 'Αρτάγης), հմնտ. հայ. Միիր, Վահագն (թեև Miθras ձևը նույնպես վկայված է Հայաստանում՝ Արմավիրի հունարեն արձանագրություններում)³²²: Ընդ որում, Միթրասը, ինչպես Իրանում, նույնացված է արև-Ապոլոնին (և Հերմեսին), մինչդեռ հայոց մեջ Միիրը նույնացվել է հուր-Հեփեստոսին, իսկ Ապոլոնի ու Հերմեսի հետ նույնացվել է Տիրը: Այսինքն, այստեղ երևացող իրանական ազդեցությունն առավել վաղնջական է և խորը:

³²⁰ Հետաքրքիր է նշել, որ հայոց առաջին կաթողիկոսներից ոմանք թաղվել են Նանեի պաշտամունքի կենտրոն Թիլ ավանում, որը տրվել էր Գրիգոր Լուսավորչին որպես անձնական կալվածք, և հնարավոր է, որ աշխարհիկ և քրմական գործառությունների նման մի հարաբերություն է գոյություն ունեցել նաև Անահիտի և Նանեի պաշտամունքների միջև:

³²¹ Կոմմագենեի վերաբերյալ այս համատեքստում տես Турция 1956.

³²² Տես օրինակ Тревес 1953, 86, 134.

զ) Աուրամագդան հայաստանյան իրականության մեջ ի հայտ է գալիս Աքեմենյան Քսերքսես առաջին արքայի (մ.թ.ա. 486-465) Վանա ժայռի եռալեզու արձանագրության մեջ: Այստեղ, ներածական բանաձևից հետո արքան ներկայացնում է իրեն, ապա՝

*Քսերքսես արքան ասում է. Դարեհ արքան, որ իմ հայրն էր, նա՝ շնորհիվ Աուրամագդայի, բազում լավ [կառույցներ] կառուցեց և այս որմնախորշը նա հրաման տվեց փորել, որտեղ չհրամայեց (թերևս՝ չհասցրեց - Ա.Պ.) արձանագրություն փորագրել: Հետագայում ես հրաման տվեցի փորագրել այս արձանագրությունը: Թող ինձ Աուրամագդան աստվածների հետ միասին պաշտպանի, և իմ թագավորությունը, և ինչ կառուցվել է իմ կողմից՝*³²³:

Սա ցույց է տալիս, նախ, Դարեհի և Քսերքսեսի հետաքրքրությունը Վանա ժայռի կառույցների՝ Ուրարտուի այդ ամենամշանակալի կրոնական համալիրի նկատմամբ: Ընդհանրապես, Աքեմենյան Իրանի մշակույթի, արվեստի և հատկապես ճարտարապետության վրա մշանակալի է եղել Ուրարտուի ազդեցությունը³²⁴: Քննարկելով Ուրարտուի մշակութային ազդեցությունն Իրանի վրա, Ռ.Գիրշմանը գրում է՝

*պետք է եղած լինի մի ժամանակաշրջան՝ հնագույն մի փուլ, երբ Ուրարտուի մշակույթը գերիշխող դիրք է ունեցել իրանականի նկատմամբ, որն էլ պատճառ է հանդիսացել այդպիսի խոր ազդեցության ներթափանցման՝*³²⁵:

Վանա ժայռի մոնումենտալ կառույցները տպավորել են Դարեհին ու Քսերքսեսին և հավանաբար օրինակ հանդիսացել Պերսեպոլիսի ժայռափոր դամբարանների համար³²⁶: Աքեմենյան արքաների արձանագրություններում մշանակալի է ուրարտական ազդեցությունը՝ փոխառված են կառուցվածքի հենքը, խոսքային բանաձևերը, ոճը և այլն (սրանցից է, օրինակ, մեջբերված տեքստի «այսինչ արքան ասում է» բանաձևը, սկսած Դարեհ I-ից)³²⁷:

³²³ Բերվում է ըստ հին պարսկերեն տեքստի անգլերեն թարգմանության՝ տես Kent 1953, 152-153. Սովսիսյան 2003, 188-189, հմմտ. առավել հասկանալի ինտերնետային տարբերակը՝ «քանի որ նա արձանագրություն չարեց, ես հրամայեցի անել» (<http://www.livius.org/aa-ac/achaemenians/XV.html>):

³²⁴ Տես օրինակ Գիրշման 1993. Տիրացյան 1964. Stronach 1967. Salvini 1995, 150-151. Elr I, 563-564, 571:

³²⁵ Գիրշման 1993, 17:

³²⁶ Salvini 1995, 150-151, հարցի գրականությամբ:

³²⁷ Мелукушвили 1960, 114. Գիրշման 1993, 17. Фраш 1972, 101-102. Дандамаев 1985, 99. Հովհաննիսյան 1990, 53:

Վանա ժայռի համալիրում առավել նշանակալի է եղել Ուրարտուի գերագույն աստված Խալդիի պաշտամունքը և, հաշվի առնելով տեղայնացումների և գործառնությունների կարևորությունը հին և նոր աստվածների նույնացման ժամանակ, կարելի էր սպասել, որ այստեղ համապատասխանեցվեին գերագույն աստվածներ Խալդին և Աուրամազդան: Բայց իրականությունն այլ բան է ցույց տալիս: Վանա ժայռի մ.թ.ա. IX դարի վերջի հսկայական ժայռափոր արձանագրության մեջ, ուր թվարկվում են ուրարտական աստվածներն ու նրանց համար կատարվող զոհաբերությունները, ասվում է, որ այդ «դարպասները» (ժայռի մեջ փորված հարթ ուղղանկյուն մակերեսին գրված արձանագրությունը) նվիրվում են Խալդի աստծուն: Իսկ հայոց մեջ այն կոչվում էր «Միերի դուռ»: Այստեղ է, ըստ էպոսի, մտնում Փոքր Միերը և այստեղից պետք է նա դուրս գա աշխարհում բարօրության հաստատումից հետո³²⁸: Միերը Միիր աստծու վիպական տարբերակն է, այսինքն՝ Խալդին համապատասխանեցվել է Սիիրին³²⁹, և ոչ Արամազդին: Ուրեմն, ուրարտա-հայ-իրանական դիցաբանական համադրություններում ամեն ինչ միարժեք չէ:

Ե) Ըստ անտիկ հեղինակների տվյալների (Չերոդոտոս I.189, VII.40. *Εὐενητοῖον*, *Cyropaedia* VIII.3.12. Կուրցիոս Ռուփոս, *Hist. Alex.* III.3.11), սկսած Կյուրոսից մինչև Դարեհ III, պարսկական բանակին ուղեկցել է սպիտակ ձիեր լծած մի դատարկ կառք, նվիրված Ջևա / Յուպիտերին, այսինքն՝ Աիուրա Մազդային, որն անտեսանելիորեն գտնվել է նրանում³³⁰: Վանի թանգարանում պահվող մի ուրարտական բարձրաքանդակում պատկերված է երկու սրարշավող ձի լծած դատարկ մի կառք, որոնց տակ՝ նետով խոցված թշնամու դիակ: Կառքը պետք է պատկաներ Խալդիին, «անտեսանելի աստծուն»³³¹ (որի կացարանը, դատելով եղած տվյալներից, պատկերացվել է լեռան մեջ, քարե դռան հետևում): Մի կնիքի վրա էլ պատկերված է դատարկ սայլ, վրան նիզակ՝ Խալդիի սիմվոլը³³²: Այս «անտեսանելի աստծու» պատկերացումը պարսիկները կարող էին փոխառել Ուրարտուից³³³: Հիշենք, որ հայոց Արամազդն իրենում ամփոփել է նաև «անտեսանելի» Անգեղ աստծու կերպարը:

Ը) Աքեմենյան բարձրաքանդակներում թևավոր սկավառակի մեջ պատկերվող աստվածությունն³³⁴ առաջ միարժեքորեն նույնացնում էին որպես Աուրամազդա: Ներկայումս այդ կարծիքը վիճարկվում է. այն մեկնաբանվում է որպես արքայի հոգու մարմնավորումը կամ

³²⁸ Пуотровский 1944, 140-142.

³²⁹ Дьяконов 1983.

³³⁰ Elr I, 686.

³³¹ Calmeyer 1974, 54-59. Calmeyer 1991, 313, 315. Salvini 1989, 86.

³³² Дьяконов 1983, 193, հմմտ. Кальмeyer 1983, 187.

³³³ Salvini 1989, 86.

³³⁴ Фрау 1972, ил. 30. Луконин 1977, 96. MHM 1, 561. Рак 1998, 535-536.

արևային սկզբունք-բախտը (*ֆրավաշի, խվարընա*)³³⁵: Այդ պատկերը կրկնում է ասորեստանյան և ուրարտական մեծ աստվածների պատկերագրությունը և ասորեստանյան ներդրում էր համարվում³³⁶:

Բայց, ինչպես ասվեց, աքեմենյան մշակույթի վրա նշանակալի է եղել նաև ուրարտական ազդեցությունը, որը հատկապես զգալի է հոգևոր ոլորտում: Ցուլի վրա կանգնած և թևավոր սկավառակի մեջ առնված աստծու պատկերն ուրարտական արվեստի ամենաբնորոշ տարրն է³³⁷: Ըստ այդմ, այդ պատկերը կարող էր փոխառվել Ուրարտուից³³⁸:

Այսպիսով, իրանական ներդրումն Արամազդի կերպարում այնքան էլ էական չի եղել: Ավելին, կարելի է կարծել, որ Աքեմենյան Արամազդայի (որի ժառանգն է պահլավական Օիրմազդ / Որմիզդը) կերպարի ու պաշտամունքի ձևավորման մեջ որոշակի դեր է կատարել Չայկական լեռնաշխարհի մշակույթի ներդրումը:

2. ԱՐԱՄԱԶԴԸ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԻՆ ՆԱՀԱՊԵՏՆԵՐԸ

1. Արամազդ - Հայկ: ա) Բարձր Հայքի (Հայասայի) աստվածներն, ի հակադրություն, ասենք, Հայաստանի հարավի (խուռա-ուրարտական) աստվածների, իրենց պաշտամունքի շրջաններում տեղայնացած կարևոր փիպական ժառանգներ չունեն: Կերպարային մակարդակով Արամազդին, որպես աստվածների հայր և նահապետ, համադրելի է Հայկը, հայոց ազգածին ավանդության առաջին նահապետը: Անանունի մոտ էլ Հայկը կոչվում է Արամազդի մշտական մակդիրով՝ *արի* (Սեբեոս Ա):

բ) Հայկը միջնադարյան աղբյուրներում հանդես է գալիս որպես ոչ միայն հայոց ազգի և երկրի, այլև ժամանակի սկզբնավորող³³⁹, և նրա տոհմը, ըստ այդմ, պետք է համապատասխաներ ժամանակի սկզբին՝

³³⁵ Дандамаев, Луконин 1980, 327, примеч. 21. Eir I, 686.

³³⁶ Луконин 1977, 96. Дандамаев, Луконин 1980, 326.

³³⁷ Տես օրինակ Vanden Berghe, De Meyer 1983, passim. Merhav 1991, passim. Ս.Հմայակյան 1990, աղյուսակ 16): Այն վերագրվել է Թեյշեբային (օրինակ, Ս.Հմայակյան) կամ Խալդիին (Calmeyer 1991, 316): Ինչպես պարզվեց վերջերս, այն զոհեց սկզբնապես, ներկայացրել է արևի աստված Շիլինին (Belli 2000, 47): Հաշվի առնելով, որ այն դառնում է աստվածային ամենատարածված պատկերը, իսկ ըստ արձանագրությունների՝ Խալդին է մյուսներից անհամեմատ հաճախ հիշվող աստվածը, պետք է կարծել, որ այն հետագայում անցել է Խալդիին: Ի միջի այլոց, այդ պատկերի մի տարբերակն ի հայտ է գալիս Հայաստանի մ.թ.ա. IV դարի սատրապ Տիրիբազի դրամի վրա (Մուշեղյան 1970, 68):

³³⁸ Ի միջի այլոց, հենց այդ կարծիքն է ներկայացված Իրանական հանրագիտարանում՝ Eir II, 573:

³³⁹ Հայկի, որպես ժամանակի սկզբնավորողի վերաբերյալ տես Մելիք-Օհանջանյան 1946, 313-322. Բրուսյան 1997, 156 հուն., 385. Ա.Պետրոսյան 1997, 22-23, 133-134:

Ամանորին: Ըստ հին տոմարագետների, Նոր տարվա՝ Նավասարդի տոնը (օգոստոսի 11) նշում է Հայկի Հայաստան մուտք գործելու օրը³⁴⁰: Ըստ «Հայսմավուրքի», Գրիգոր Լուսավորիչը Սուրբ Կարապետի եկեղեցին հիմնելուց հետո՝

... սահմանեաց ամ յամէ՝ աշխարհաժողով և թագաւորական տօն լինել, որ օր մուտ է նաւասարդի ամսոյ, որ է օգոստոսի ժա: Եւ զի այնմ աւուր տօնէին հայք 'ի կռապաշտութեանն՝ Արամազդայ և Անահտայ...՝³⁴¹:

Այսպիսով, Հայկը համադրելի է Արամազդին երկու առանցքային կետերով՝ գործառության և տոնի օրվա համապատասխանությամբ:

գ) Հայկի կերպարն առնչվում է նաև Արամազդի հին նախատիպերին: Հին աշխարհում ամենուրեք, միջագետքյան ազդեցությամբ, Մարս մոլորակը կապվել է պատերազմի աստծու հետ (աքադ. Ներգալ, հուն. Արես, լատ. Մարս, միջին պրսկ. Վարիրան): Ըստ Ղ.Ալիշանի մի տեղեկության, այդ մոլորակը հայոց մեջ Հայկ է կոչվել³⁴²: Ցավոք, այդ մասին այլ տվյալներ մեզ հայտնի չեն: Մարսի այդ կոչումը, եթե այն վավերական է, կարող է ակնարկել Հայկի և Ներգալ-GUR-ի՝ Հայաստյի մեծ աստծու նույնությունը: Այս, Ներգալի հետ նույնացված Անգեղը կարող էր լինել Հայկի մի կոչումը (այս կապը, հնարավոր է, ի հայտ է գալիս նաև տեղանունների մակարդակով. Հայոց ձորի՝ Հայկի և Բելի կռվի շրջանում են գտնվում Անգղ գետը և Անգղ բերդը):

Պետք է նշել, որ Հայկի վերաբերյալ մեզ հայտնի առասպելներում ոչինչ չի ակնարկում նրա առնչությունը Եփրատի վերին հոսանքների շրջանի հետ: Հայկի ոստանն էր Հարքը Վանա լճի հյուսիսում: Հայկի նույնացումը Հայաստյի մեծ աստծուն, ինչպես և հայասա-Հայք ժառանգորդությունն ընդհանրապես, առավել իրական կդառնա, եթե պարզվի, որ Հայասան ներառել է նաև Վանա լճի մերձակա տարածքները (ինչպես կարծել են որոշ հետզոտողներ)³⁴³:

³⁴⁰ Ալիշան 1904, 134: Մինչև XIX դարի վերջը Գողթնի հայերը Նավասարդի տոնն իմաստավորում էին որպես Հայկի և Բելի կռվի օր, տես Одабамян 1978, 21:

³⁴¹ Հայսմավուրք 1834, 72: Կարելի է ավելացնել, Նավասարդի՝ Նոր տարվա օրվա առնչությամբ հիշվում է ևս երկու դիցանուն՝ Ամանոր և Վանատուր (Ազաթ. 836), իսկ «Աստվածաշնչի» թարգմանության մեջ Վանատուրը Որմիզդի (= Արամազդ) մակիրին է (Բ Մակ. 2.2): Այս մասին տես Ալիշան 1895, 256, 302. Գելցեր 1897, 98-101. Ս.Հարությունյան 2001, 48-52:

³⁴² Ալիշան 1895, 124:

³⁴³ Ոմանք հնարավոր են համարում Հայաստյի քաղաքներից մեկի տեղայնացումը Վանա լճի ափին, տես Forrer 1931, 17-18. Манандян 1984, 515. Haas 1986, 23. այս և այլ տեղայնացումների վերաբերյալ՝ Քոսյան 2004, 38-39:

դ) Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հայկի կերպարի գոնե մի բաղադրիչը նույնական է Թեշուր / Թեյշեբային³⁴⁴: Հայկը, Հայաստան գալիս, սկզբից հանգրվանում է մի լեռան ստորոտում, ապա այդ շրջանը թողնում իր թոռ Կադմուսին ու շարժվելով հյուսիս-արևմուտք, հասնում Հարք գավառը: Կադմուսի երկիրը Կադմյաց տունն է, հին Կադմուսի երկիրը: Հարք հասնելու համար հյուսիս-արևմուտք պետք է գնալ միայն Կադմուսի ծայր արևելքից՝ Նիբուր-Արարատ-Ջուդի դաղ լեռան շրջանից (որն, ըստ ասորեստանյան աղբյուրների, եղել է Կադմուսի արևելյան սահմանը): Այս լեռան շրջանում է գտնվել Կումենե-Կումենուն, Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնը, և այստեղ հանգրվանած Հայկը կարող է ուղղակի նույնացվել Թեյշեբային³⁴⁵: Կումենուի և Կումնախա / Կամախի ամպրոպային պաշտամունքներն էլ ակնարկում են Հայկի, Թեյշեբայի և Արամազդի կապը նաև այս մակարդակում:

Թեշուրի որդի Հուրի (կարդալ՝ *hurri*) ցլիկի անունը համընկնում է Հայկի որդիներից մեկի՝ Խոռի անվանը, որն ուղղակի մի ակնարկ է Հայկի և Թեշուրի նույնացման վերաբերյալ:

ե) Աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում հերոսն անմահության որոնումներում հասնում է որպես անդրաշխարհի մուտք պատկերացվող Māšū «Երկվորյակ» լեռանը, որը նույնացվում է հունական և լատինական աղբյուրների *Mάσιον ὄρος*, *Mons Masius* հետագայում՝ Տուրաբդին կոչվող լեռների հետ (Հայկական լեռնաշխարհի հարավում): Արևմտասեմական՝ ուգարիտյան ավանդության մեջ Māšū-ն համապատասխանում է անդրաշխարհի մուտքի Targhu/izziza և Sharrumagi երկվորյակ լեռներին: Սրանցից առաջինը, ակնհայտորեն, կապված է ամպրոպի աստծու անատոլիական անվան Tarhu- արմատին, իսկ երկրորդը՝ Թեշուրի որդի Šarruma-ի անվանը³⁴⁶ (հմտ. և Թեշուր-Բաալի՝ երկու լեռան վրա կանգնած պատկերները)³⁴⁷: Այս լեռները գտնվում են Կադմուսի-Կադմյաց տան հարավում, Կումենուից և Ջուդի դաղից ոչ հեռու, և կարելի է կարծել, որ Հայկը, գոնե իր առաջին հանգրվանում, համադրվել է ոչ միայն Թեշուր-Թեյշեբային, այլև Tarhu-ին:

Հայկը հիշվում է որպես Թորգոմի որդի, Գամերի թոռ: Գամերը համարվում է Կապադովկիայի (հայ. Գամիրք) էպոնիմը, իսկ Թորգոմը՝ աստվածաշնչյան «տուն Թորգոմայ»-ի (Beth Togarmah. հուն. Θοργομά, Θωργαμά, Θεργαμά, եբր. Twgrmh, Tgrmh, Trgmh.

³⁴⁴ Հայկի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարի և Թեշուր / Թեյշեբայի կապերի վերաբերյալ տես Ս.Հմայակյան 1992. А.Петросян 2002, 61 Ճ.:

³⁴⁵ Ս.Հմայակյան 1992:

³⁴⁶ Gaster 1975, 197-199. ANET, 135. Петросян 2002, 21, 197. Ա.Պետրոսյան 2003, 208-211:

³⁴⁷ Dijkstra 1991:

միջնադարում *Թորգոմայ տունը* Հայաստանի մշտական անվանումներից է: Բեթ Թոգարման համապատասխանում է ավելի հին Tegarama-ին (ասուր. Tegarama, խեթ. Tekarama / Takarama, հիեթ. լուվ. Lakarama), որն ամպրոպի աստծու պաշտամունքի կարևոր մի կենտրոն էր խեթական կայսրության արևելքում: Ընդ որում, է.Լարոշը Tegarama-ն նույնացնում էր Կունմաննիի հետ³⁴⁸:

Մյուս կողմից, ըստ Ն.Ադոնցի, Թորգոմը համադրելի է անատոլիական ամպրոպի աստծու անվանը՝ Tarḫu- (տարբերակ՝ Tarku-)³⁴⁹, հմնտ. և յուլիական Tqqa-, յուդիա-էտրուսկյան Τάρχων, լատ. Tarquinius, թրակ. Τορκος, Τορκους և այլն, և Հայկի Թորգոմեան կոչումն այսպիսով համադրելի է Ջևսի հունա-յուդիական Ταρ(ι)γυσιος (< Tarḫu-) մակդիրին³⁵⁰: Բայց հարկ է նշել, որ հայերի, ուրեմն՝ և Հայկի ծննդաբանությունը ուշ դարերի երևույթ է³⁵¹:

գ) Ըստ արդեն հիշված քանանական առասպելի (I.6), էլն ապրում էր Մալա-Եփրատի ակունքների շրջանում: Էլ-կունիրսայի կին Ասերտուն սիրո առաջարկություն է անում էլ-կունիրսայի որդուն, որը մերժում է նրան և գալիս Եփրատի ակունքը՝ հոր մոտ, պատմելու այդ դավաճանության մասին: Էլ-կունիրսան առաջարկում է որդուն սեռական կապի մեջ մտնելով պատժել կնոջը:

Եփրատը, կարելի է ասել, ունի երկու ակունք, քանի որ կազմվում է Արևելյան Եփրատի (այլ կերպ՝ Արածանի) ու Արևմտյան Եփրատի միախառնումից: Արածանին ևս հաճախ ուղղակի Եփրատ է կոչվել: Հին Միջագետքում Եփրատի ակունք կարող էր համարվել նաև Արածանու ակունքը: Էլ-կունիրսայի առասպելն ավանդված է խեթերեն, իսկ խեթերի Մալա-Եփրատը Արևմտյան Եփրատն էր՝ նրանք ավելի ծանոթ էին վերջինիս վերին հոսանքների շրջանին: Արածանիի հիմնական վտակն է Մեղրագետը: Հատկանշական է, որ Մեղրագետի հին անվանումն է Մեղ, համադրելի Մալա-Եփրատին (հնդեվրոպական *mel- «սև»): Նույնական են նաև այդ գետերի թուրքական անվանանումները (Karasu «Սև ջուր»):

Մեղրագետը սկիզբ է առել, ըստ ժողովրդական պատկերացումների, Նեմրուք լեռան գագաթի լճից: Այստեղ, Նեմրուքի վրա է, ըստ խորենացու, թաղել Հայկը Բելին: Իսկ ուշ լեգենդների համաձայն,

³⁴⁸ Laroche 1960, 229.

³⁴⁹ Adontz 1927, 191. հմնտ. Ս.Հարությունյան 2001, 21-22:

³⁵⁰ Пемросян 2002, 62. Ջևսի այս մակդիրի վերաբերյալ տես Николасьев, Спиряков 1987, 150: խեթական և լուվիական անվանաբանության մեջ Թորգոմին առավել մոտ են Tarkumuwa, Ταρκουμας, Τροκουμας ձևերը (այս անունների վերաբերյալ տես HEG, Lief. 5-6, 240. Howink ten Cate 1961, 127):

³⁵¹ Այս ծննդաբանությունն ի հայտ է գալիս Հիպպոլիտոսի (III դար), ապա Եվսեբիոս Կեսարացու (III-IV դարեր), իսկ հետո՝ հայ հեղինակների՝ Ագաթանգեղոսի, Փավստոսի, Խորենացու, Սեբեոսի Ամանունի մոտ. տես Adontz 1927, 190-191. 1972, 313: Հովսեփոս Փլավիոսի մոտ (I դար)՝ Ant. Jud. I.5.1 Թոգրամոս / Թյուգրամոսը փոյուզացիների նախահայրն է:

այստեղ հայոց թագավորը թոնրում այրել է Բել-Նեբրովին, կամ աստված է կայծակնահարել նրան, որից հետո և առաջացել է Նեմրուքի լիճը³⁵²։ Գետի իրական ակունքի մասին պատմել են, որ այդտեղ առաջ քահանայի տան թոնիրն է եղել. երբ վերջինիս կինը հաց թխելիս է լինում, մի աղքատ նրանից ուտելիք է խնդրում, ապա և համբույր։ Համբուրվելու պահին ներս է մտնում քահանան, և կինն իրեն նետում է այրվող թոնիրը։ Թոնիրը լցվում է մեղրահամ ջրով ու դառնում գետ³⁵³։

Որպես Մեղրագետի ակունք, քահանայի տան թոնիրը համադրելի է Նեմրուքի լեռան թոնիրին, իսկ քահանան՝ Հայկին / հայոց թագավորին։ Այս լեգենդներն ու էլ-կունիքայի առասպելն իրարից բաժանված են հազարամյակներով, բայց միավորվում են որպես Եփրատի սկիզբ, որը հնարավոր է դարձնում դրանց համադրությունը։ Կարելի է ասել, որ էլ-կունիքայի և քահանայի կնոջ սյուժեները ծագում են դիցաբանական մույն նախատիպից (աստված պատժում է իրեն դավաճանելու փորձ արած կնոջը)։ Սա որոշակի կապ է ակնարկում նաև էլ-կունիքայի և Հայկի կերպարների միջև³⁵⁴։

Ե) Հին Միջագետքում Եփրատի և Տիգրիսի ակունքների հետ կապված կարելի է համարել շումերական Enki աստծուն, որը մույնացվել է աքադական Ea / Ea-ին։ Կարծում են, որ էան հնագույն աքադերենում կոչվել է Haya (Խայա)³⁵⁵։ Էնկի-էան համարվել է ստորերկրյա (քաղցրահամ) ջրերի և իմաստության աստված և պատկերվել է իր ուսերից սկզբնավորվող Տիգրիս և Եփրատ գետերով³⁵⁶։ Հայաստանյան ավանդույթում Եփրատի սկզբնավորումը, ինչպես տեսանք, կապվել է Հայկի, էլ-կունիքայի և նրանց համադրելի կերպարների հետ (հայոց թագավոր և քահանա, հացթուխ կնոջ ամուսին)։ Էլ-կունիքսան էլ մ.թ.ա. VIII դարի մի երկլեզու արձանագրության մեջ հիերոգլիֆային լուսվերենում ներկայացվել է որպես a-a-š, այսինքն՝ էա³⁵⁷։ Այսպիսով, Հայկի ու էայի և Հայկի ու էլ-կունիքայի համադրությունները փակվում են էայի ու էլ-կունիքայի համադրությամբ և տարբեր փաստարկների հիման վրա առաջարկված Խայա / էայի ու Հայկի համապատասխանությունը³⁵⁸ հավելյալ հիմնավորում է ստանում։

³⁵² Ղանալանյան 1969, 72-73։

³⁵³ Ղանալանյան 1969, 73, 95, 98, 106։

³⁵⁴ Այս լեգենդների վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 2003, 203-205, 212-214։

³⁵⁵ Այս աստծու անվանաձևերի վերաբերյալ տես Diakonoff 1981, 83, n. 22, Archi 1993, 27, n. 3։

³⁵⁶ Տես օրինակ G. Leick. Op. cit., fig. 43. հմնտ. և fig. 32։

³⁵⁷ Lipinski 1971, 68, Archi 1993, 33, Haas 1994, 171-173.

³⁵⁸ Եսայան 1985, 84 հտմ., Մովսիսյան 1992, 40-41, Մովսիսյան 2000, 36 հտմ., Ա.Պետրոսյան 1997, 24, 154, Ա.Պետրոսյան 2003, 214-216, հարցի պատմությամբ։

Հունեբական ավանդությունը Հայա-ն (սեպագիր Հա-ա-՝ Հայա, կամ Հայա) հացահատիկի ու բերքի Նիսաբա դիցուհու անուսինն էր³⁵⁹։ Այս աստծու մասին քիչ բան է հայտնի։ Խեթական աղբյուրներում շունեբական Nisaba-ն նույնացվել է տեղական հացահատիկի աստվածությունը, որի մի մականունը՝ Hayamma-ն, նորից հիշեցնում է Հայա-ն³⁶⁰։ Նիսաբայի հետ, որպես հացահատիկի աստված, խուռիական ավանդությունը նույնացվել է Կումարբին, որը, մյուս կողմից նույնացվել է Էլին (I.5)։

Հացահատիկի և հացաթխման կապն ակնհայտ է։ Հայոց հավատալիքների համաձայն, ընտանիքի նախնիներն ապրում էին թոնրի շուրթին կամ թոնրի ակունքում³⁶¹, իսկ հայոց բոլոր ընտանիքների նախնին և առաջին նահապետն էր Հայկը։ Հայկի բանահյուսական հաջորդների (Բելին թոնրում այրող հայոց արքա, քահանա՝ հացթուխ կնոջ ամուսին) կերպարներն էլ խոսում են Նիսաբայի զուգորդ հայայի և Հայկի համադրման օգտին։

Այսպիսով, Հայկը և նրա բանահյուսական հաջորդը, Մեղրագետի ակունքի առասպելում և ուշ լեգենդում, համադրելի են աքաղական և շունեբական նույնանուն Հայա աստվածներին։ Ի հայտ է գալիս հարցերի մի շարք, կապված այդ աստվածների և Հայկի առնչություններին, որոնք հնարավոր չէ քննել այս աշխատության շրջանակներում։

Էա-Հայկ-Արամագդ կապի համար կարելի է նշել Էայի երեք մակդիր՝ bān kullati «ամեն ինչի ստեղծող», bēl uzni «իմաստության տեր» և և bēl naqbi «ակունքի տեր», որոնցից առաջինը համապատասխանում է *արարիչ* Արամագդին, երկրորդն իմաստաբանորեն համադրելի է Ահուրա Մազդայի անվանը, իսկ երրորդը՝ համադրելի Արամագդի և Հայկի տեղայնացմանը գետի ակունքում³⁶²։

2. Արամագդ-Արամ։ Նույնիսկ առանց մանրամասնությունների մեջ մտնելու և այլևայլ բացահայտումների, կարելի է պնդել, որ Արամը, Արամագդի հետ իր համահնչյուն անունով, պետք է կապվեր Արամագդի հետ։ Արամը, որպես հայոց երկրորդ անվանադիր նահապետ, Մ.Աբեդյանի արտահայտությամբ, Հայկի «երկրորդ

³⁵⁹ MHM 2, 223. հմտ. RLA III, 1. Նիսաբայի վերաբերյալ տես և Leick 1991, 137-138։

³⁶⁰ Halki սկզբնապես նշանակել է «գարի» և հետո ընդհանրացել որպես «հացահատիկ»։ Այս աստվածության վերաբերյալ տես Kammenhuber 1991 (նշված մականունը՝ էջ 144), Laroche 1947, 73, Вильхельм 1992, 91-92։ Hayamma-ի վերջավորությունը տեսականորեն կարող է մեկնաբանվել որպես խուռիական mmi ածանցի օտարալեզու արտացոլումը։

³⁶¹ Աբեդյան է, 15, 59։

³⁶² Leick 1991, 37.

տիպարն» է³⁶³։ Արամը, մյուս կողմից, կարելի է ասել, Թեշուբի հայկական անունն է, Թեշուբի վիպական տարբերակը։ Այսպիսով, այն, ինչ ասվել է Արամագղի՝ Չայկի և Թեշուբի հետ ունեցած կապերի մասին, կարող է վերագրվել նաև Արամին։

Ar(a)m- տարրն ի հայտ է գալիս Չայկական լեռնաշխարհի հարավի և Չյուսիսային Միջագետքի տեղանուններում արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից (Arame, Aramu, Arami, Arima, Aruma, Arman, Armanum, Armi, Arimu-Arimu, Armalu)³⁶⁴, իսկ ավելի ուշ, Ուրարտուում, որտեղ հիշարժան են Ուրարտուի առաջին հայտնի արքայի Aramu անունը³⁶⁵ և մի շարք տեղանուններ՝ Aramale, Arme և այլն։

Արամի անունը նշանակում է «թուխ, սև» (հնդեվրոպական *rēmō-)։ Սա համահունչ է Aram- տարրով անվանումների տեղայնացմանը Չայկական լեռնաշխարհի հարավում։ Ինչպես ասվել է, հին սեմական ժողովուրդների պատկերացումներում Չայաստանի հարավը և նրա լեռները համարվել են «մթության» կամ «գիշերվա» երկիր և լեռներ, տեղայնացած դրախտի կամ անմահության երկրի ճանապարհին։

Միևնույն պատկերացումների մի դրսևորումն է Էլ-կունիթայի կացարանի տեղայնացումը «սև» Մալա-Եփրատի վերին հոսանքներում։ Սրան համապատասխան՝ Արամագղի պաշտամունքի կենտրոն Կամախ ավանը գտնվում է Եփրատի ափին, մի սև լեռան վրա (III.1.q)։ Այսպիսով, Կամախ < Kummahā-ի ամպրոպի աստծու պաշտամունքի կենտրոնը, որը հայկական միջավայրում պիտի կապվեր Արամի հետ, անցել է Արամագղին։

Ըստ Խորենացու (Ա.Ժբ), Արամ նահապետի երկրորդ հակառակորդն էր Բարշամը, իսկաների ցեղից։ Սրան, իր գործի հետ, Արամը հալածում է Կորդուքի միջով և շարտում Ասորեստանի դաշտը, ուր նա սպանվում է։ Բարշամին «աստուածացուցեալ պաշտեցին Ասորիքս ժամանակս յոլովս»։ Բարշամն, ակնհայտորեն, կրճատ ձևն է Բարշամինի, այսինքն՝ արևատասեմական «Երկնքի տեր» Բաալ Շամինի։ Արամի և Բարշամի կռվի պատմությունն, այսպիսով, մի կողմից կրկնում է Չայկի և Բելի կռիվը (Արամը Չայկի «երկրորդ տիպարն» է, իսկ Բարշամի անվան առաջին տարրը համապատասխանում է Բել դիցանվանը)։ մյուսից կողմից, այն վիպականացած մի

³⁶³ Աբեդյան Ա, 55: Չայկի և Արամի վերաբերյալ, այս համատեքստում տես Петросян 2002, 58 сл., հարցի գրականությամբ։

³⁶⁴ Ա.Պետրոսյան 1997, 162 հուն. Петросян 2002, 175 сл.։

³⁶⁵ Ա.Պետրոսյան 1997, 131-133. Петросян 2002, 78 сл., դիցակիր անձնանուններ և տեղանուններ հայտնի են անենուրեք. ընդ որում, կան բազմաթիվ դիցանուններ կիրառված որպես անձնանուններ (խեթ. Telepinu, Arnuwanda, Šanda, Kubaba, լուվ. Tarḫunza, Yarri, Runtiya, ասուր. Ašur, խուտ. Kumarpī և այլն)։

տարբերակն է «սևի և սպիտակի առասպելի»³⁶⁶: Իրոք, Արամի անունը նշանակում է «սև», իսկ Բարշամինը կոչվում է «սպիտակափառ» (Ազաթանգեղոս § 784), և նրա արծանը «ի փղոսկրէ և ի բիրեղէ կազմեալ էր արծաթով» (Խորենացի Բ.Ժդ): Արամի և Բարշամի կռիվը, ինչպես տեսանք, համապատասխանում է Թեշուբի և Արծաթ աստվածության հակադրության առասպելին (I.4):

Հնդեվրոպական «սևի և սպիտակի առասպելի» թեև առավել արխայիկ մի դրսևորումն է «սև» և «սպիտակ» հակադրի երկվորյակների առասպելը: Երկվորյակների անունները կազմվում են *rēmo- «սև» և *Harg'- «սպիտակ» արմատներով. նրանցից առաջինը հանդես է գալիս որպես ամպրոպի, իսկ երկրորդը քամու անձնավորում: Հայոց մեջ երկրորդ, «սպիտակ» եղբայրը և նրա հետ համադրելի կերպարները՝ այսինքն ամպրոպի աստծու հակառակորդները, ավելի հաճախ հանդես են գալիս սեմական b'1 «տեր» արմատից ծագած անուններով, հմմտ. Բել (Հայկի հակառակորդը), Բարշամ (Արամի հակառակորդը), Բաղդասար (Սանասարի եղբայր-հակառակորդը): Սա բացատրվում է «հակառակորդ» կերպարին որպես Հայկական լեռնաշխարհի հարավի սեմական ցեղերի էպոնիմ նույնացնելու մտայնությամբ³⁶⁷:

Արամազդը հայոց մեծ աստվածն է, իսկ Բարշամինը՝ ասորիների (սիրիացիների), որի արծանը բերվել է Միջագետքից: Նրանց տաճարները գտնվել են իրար մոտ, որն ակնհայտորեն, որոշակի կապ կամ հակադրություն է ենթադրում: Սա դրսևորվել է նրանց պաշտամունքների կենտրոնների՝ համապատասխանաբար արքայական և կաթողիկոսական գերեզմանավայրեր լինելով: Ըստ այդմ, ինչպես տեսանք, այս երկու աստվածները կարող էին կապվել հնդեվրոպական առասպելաբանության առաջին՝ տիրակալության գործառության համապատասխանաբար իրավական և հմայական, կամ, այլ տերմիններով՝ արքայական և քրմական ասպեկտներին (IV.1.7.դ):

Այսպիսով, սև լեռան վրա գտնվող և այլևայլ կապերով «սևի» ու «մթության» հետ կապվածառնչվող Արամազդի և «սպիտակափառ» Բարշամինի հարաբերությունները, «սևի և սպիտակի առասպելի»

³⁶⁶ Այս հնդեվրոպական առասպելի վերաբերյալ տես Ա.Պետրոսյան 1997. Петросян 2002, 47 сл.

³⁶⁷ Հնդեվրոպական «սև» և «սպիտակ» երկվորյակների՝ ամպրոպի և քամու աստվածությունների հակադրության առասպելի վերակազմությունը տես Ա.Պետրոսյան 2002ա. արխայիկ երկվորյակների հակադրության առասպելի վերակազմությունը՝ Абраамян, Демурханян 1985, 71-74: Սեմական b'1-ի՝ հնդեվրոպական առասպելներում ի հայտ գալու վերաբերյալ՝ Петросян 2002, 107-112. հմմտ. և նրա հնդեվրոպական իմաստավորման հնարավորությունը *bhel- «փայլել» և «փչել, ուռչել» համանուն արմատներով, որոնք կարող էին կապվել «սպիտակ» և «քամի» գաղափարների հետ, տես և Ս.Հարությունյան 2000, 231-232:

համատեքստում, բացահայտորեն համապատասխանում են, և ավելին, նույնական են Արամի և Բարշամի հակադրությանը: Արամագդի և Բարշամինի հարաբերությունները համադրելի են նաև էլ-կունիրսայի և Բաալի հարաբերություններին, քանի որ էլ-կունիրսան նույնացվել է Արամագդի նախատիպին, իսկ Բարշամինը ստուգաբանորեն կապված է Բաալին:

Ահուրա Մազդան նույնպես «դրական», հաղթող երկվորյակի հատկանիշներ ունի, բայց աշխարհի երևույթների դասակարգման երկյակ հակադրությունների համատեքստում, ի հակադրություն նրա, հայոց Արամագդը կապված է «սևի» և մահվան աշխարհի հետ: Այսինքն՝ Եփրատի ակունքների մեծ աստվածը, որի մի անունը կամ մականունը եղել է **Արամ-*, անվան և գործառնությունների որոշակի նմանության պատճառով պարթևական դարաշրջանում նույնացվել է պարթևական գերագույն աստծուն և վերանվանվել վերջինիս անունով՝ Արամագդ, բայց պահպանել իր հին տեղական էությունը՝ կապը «սևի» և մահվան աշխարհի հետ և հակադրությունը «սպիտակ» կերպարին:

Արամագդ - Արա: Արայի անունով է կոչվել հայոց ոստան Արայի դաշտ-Այրարատը, որը երբեմն հանդես է գալիս որպես ողջ Հայաստանի համարժեք: Այսույիսով, Արան էլ, կարելի է ասել, «երրորդ Հայկն» է, և Հայկի, Արամի ու Արամագդի կապերը, որոշ չափով, կարելի է տարածել նաև Արայի վրա: Արամագդի կոչումները՝ *արի* և *արարիչ*, համահունչ են հենց Արայի անվանը (ինչպես ասվել է, առասպելաբանաստեղծական լեզվում էական դեր են կատարում համահունչ արմատներով բանաձևերը³⁶⁸). հնարավոր է նաև ստուգաբանական կապերի գոյությունը³⁶⁹: Ապա, հաշվի առնելով *mazda-* բաղադրիչը իրան. Ահուրա Մազդա անվան մեջ (հմտ. հայ. *մազդեզն* «զրադաշտական»), Արամագդի անունը կարող էր «ժողովրդական ստուգաբանությամբ» իմաստավորվել որպես *Արա + մազդ*:

Արա Գեղեցիկը, որպես «մեռնող աստվածություն» կապված է անդրաշխարհի հետ, ինչպես Արամագդը: Ընդ որում, նրա անվան *գեղ-* (< **wel-* «տեսնել») բաղադրիչը համադրելի է նաև հնդեվրոպական համահունչ **wel-* «անդրաշխարհի» հետ (1.7):

Ըստ Գ.Ղափանցյանի, հայասական Ս.GUR-ի մեջ պետք է տեսնել հայկական Արային³⁶⁹: Արայի զուգորդ պամփյուլիացի էրը, որը զոհվելուց հետո դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում է, ուղղակի նույնական է թվում միջագետքյան էրրային (հր. «այրել» արմատից, 1.6), որը Ներգալի մի հիպոստասին է³⁷⁰. Ներգալը գնում է

³⁶⁸ Петросян 2002, 142.

³⁶⁹ Капанцян 1956, 89. այս տեսակետի վերաբերյալ տես և Հ.Հմայակյան 2004:

³⁷⁰ Ա.Պետրոսյան 2001ա, 168. Петросян 2002, 105:

անդրաշխարհի և վերադառնում էրրա անունով³⁷¹: Այրվելու հետ կապը մասնավորապես հետաքրքիր է Ներգալի և կրակի աստվածների (Ռաշապ, Ազնի) նույնացման համատեքստում:

Արան հիշվում է որպես մի աստղ, որը «նվազ» է Արուսյակ-Վեներայից³⁷²: Վեներայի հետ համեմատվող Արայի «նվազ» աստղը պիտի լիներ նույնպես մոլորակ, հնարավոր է՝ հենց Մարսը³⁷³: Մոլորակների և աստվածների համադրությունը սկիզբ է առել Բաբելոնում և անցել այլ երկրներ. ընդ որում, Միջագետքում Մարսը նույնացվել է էրրա-Ներգալիմ³⁷⁴, իսկ այս երկու մոլորակները շատ ավանդություններում կապված են իրար հետ: Այս մեկնաբանությունը ոչ պակաս հավանական է թվում, քան վերևում բերված Մարս-Հայկ նույնացումը: Արա-Արուսյակ զույգը, աստղային մակարդակով, լավագույնս համապատասխանում է հայասական Ս.GUR-INANNA-ին:

Արան, կարելի է ասել, մի համապատասխանությունն է Խալդիի³⁷⁵, որը, որպես գերագույն աստված, որոշ չափով համապատասխանում է Արամազդին: Հատուկ ուշադրության է արժանի Խալդիի և Արամազդի նախատիպ Ս.GUR-Ներգալի՝ սուր զենքի շեղքի տեսքով սիմվոլ ունենալը (I.7): Արան, որպես մեռնող՝ «անհետացող» աստված համադրելի է Խալդիի և Անգեղի «անտեսանելի» ասպեկտին:

Այս կերպարային կապերը ակնհայտ են, բայց պետք է հասկանալ դրանց տարբերությունները, տարանջատել հիմնականը երկրորդայինից: Արամազդը, որպես գերագույն աստված, իրենում ներառել է բազում աստվածային հատկանիշներ և ունեցել տարբեր գործառնություններ: Նա, որպես աստվածների հայր, կերպարով լավագույնս համապատասխանում է Հայկին, իսկ որպես «ամպրոպային»՝ Արամին: Արան գեղեցիկ, պատանի աստվածների զուգահեռն է, որոնք զոհվում են մեծ մայր աստվածուհու սիրո պատճառով: Արամազդի նախատիպ Ս.GUR-ն է, որ կարող է առավել ընդհանրություններ ունենալ Արայի հետ:

ԳԼՈՒԽ V

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

1. Արամազդի պաշտամունքի նախահիմքերի վերաբերյալ առաջին ուղղակի տեղեկությունները գալիս են խեթական դարաշրջանից՝ մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից (Ս.GUR, Էլ-կունիթսա, Կունմախայի ամպրոպի աստված): Այդ պաշտամունքը

³⁷¹ ANET 507-512.

³⁷² ՀԱՄԲ Ա, 264:

³⁷³ Բրուսյան 1997, 493:

³⁷⁴ Ван-ден-Варден 1991, 68, 195.

³⁷⁵ Петросян 2002, 95-103.

ձևավորվել է երեք դիցաբանական արքետիպերի՝ աստվածների հոր, անդրաշխարհի աստծու և ամպրոպի աստծու կերպարների միավորումից:

Առաջին երկու արքետիպերը միավորված ի հայտ են գալիս արդեն հայաստական Ս.GUR-ի կերպարում, որը, լինելով անդրաշխարհի աստված, նաև գերագույն աստված էր, հավանաբար՝ աստվածների ընտանիքի նահապետն ու արքան: Արամազդը, ինչպես արխանի Ջևադ, պատկերացվել է որպես ամպրոպի աստված, երկնքի, երկրի ու անդրաշխարհի տիրակալ: Որպես գերագույն աստված, նա կապված է եղել հնդեվրոպական առասպելաբանության առաջին գործառնության հատկապես աշխարհիկ (իրավական) ասպեկտին, բայց, ինչպես և մյուս գերագույն աստվածները, որոշակիորեն պիտի առնչվեր նաև երկրորդ և երրորդ՝ ռազմական և պտղաբերության գործառնությունների հետ:

Արամազդի և Թեշուր-Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնների անունների և պաշտամունքային որոշ անվանումների համադրելիությունը ցույց է տալիս, որ Արամազդի կերպարի ամպրոպային բաղադրիչը ծագումով նույնական է Թեշուրին: Թեշուրի պաշտամունքը առնչվել է «սևի», և «մթության» հետ: Նրա անուններից կամ մականուններից մեկը կապված է եղել հնդեվրոպական *rēmo- «մուգ գույն, թուխ. այրված» արմատին, դրա հայերեն կամ հայերենին մոտ ձևավորմամբ՝ *Արամ*: Պարթևական դարաշրջանում, երբ համարյա բոլոր հայկական աստվածները կոչվեցին իրանական անուններով, նա պետք է անխուսափելիորեն համադրվեր համահունչ անունով պարթևական գերագույն աստված Արամազդին՝ հին իրանական Ահուրա Մազդայի պարթևական ժառանգին:

Հայ նախաքրիստոնեական դիցարանի իրանական դիցանունների համալիրը, ապա և հայերենում մեծաքանակ պաշտամունքային տերմինների գոյությունը ցույց են տալիս, որ իրանական կրոնի ազդեցությունը հայկականի վրա եղել է համակարգային: Նույնը, ավելի փոքր չափով, կարելի է ասել նաև հունական՝ հելլենիստական ազդեցության վերաբերյալ: Այսպիսի համակարգված ազդեցությունը ենթադրում է, որ այդ աստվածների կերպարների վրա էլ կարող էր լինել իրանական և հունական նշանակալի ազդեցություն: Բայց մեզ հասած տվյալների ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ և՛ իրանական, և՛ հունական ազդեցությունները եղել են միայն մակերեսային: Այսպես, հենց միայն Ահուրա Մազդայի երկվորյակ-հակառակորդի անվան և կերպարի բացակայությունը Հայաստանում վկայում է հայոց և իրանական կրոնների էական տարբերությունների մասին:

Հունա-իրանական անուններով հայկական դիցարանը պետական էր, Մեծ Հայքի թագավորության դիցարանը: Այն չէր կարող այդպիսին լինել մինչև Մեծ Հայքի կենտրոնացված պետության ստեղծումը: Պետք է հաշվի առնել նաև, որ այդ դիցարանի հիմնական պետական

պաշտամունքների շրջանը՝ Բարձր Հայքն ընդգրկվել է Մեծ Հայքի կազմում, ամենայն հավանականությամբ, միայն Տիգրան Մեծի ժամանակ: Այդ դարաշրջանում, հենց Տիգրան Մեծի կողմից, դիցարանը ենթարկվել է որոշակի բարեփոխումների³⁷⁶:

2. Թեշուբի և նրա հիմնական հակառակորդի՝ Ուլլիկունմիի անունները, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական են: Հնդեվրոպական լեզուներից հայերենին առավել մոտ են հունարենը (նաև որոշ հին բալկանյան լեզուներ), ապա և հնդիրանական լեզուները: Սրանք, ըստ մի տեսակետի, հնդեվրոպական միասնության բաժանումից հետո էլ մի որոշ ժամանակ մեկ միասնություն են կազմել (հունա-հայ-արիական խումբ): Հնդեվրոպական նախահայրենիքի տեղայնացման շրջանառվող տեսակետներից մի քանիսը կարելի է անվանել «հայաստանամերձ»³⁷⁷: Ինչևէ, պատմության թատերաբեմ իջած առաջին հնդեվրոպական լեզուն՝ խեթերենը, խոսվել է Հայկական լեռնաշխարհի արևմուտքում: Հնդիրանական լեզուներից առաջինն ի հայտ է գալիս միջագետքյան կամ միտաննիական արիացիների լեզուն, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակում, խուռիական որոշ տիրակալների և մի քանի աստվածների անուններում (Հայկական լեռնաշխարհի հարավում): Կարծիքներ կան, որ միտաննիական արիացիների հայրենիքը, ապա և հնդիրանական ցեղերի նախնական հայրենիքը եղել է Հայկական լեռնաշխարհի հարավում (II.2)³⁷⁸:

Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմտյան շրջաններում՝ Արամազդի պաշտամունքի շրջանում բալկանյան տիպի մի լեզվի կամ լեզուների հետքեր են բացահայտվում³⁷⁹: Հատկանշական է, որ հունական արգոնավորողների առասպելը, ըստ մի տեսակետի, հնարավոր է մեկնաբանել որպես հույների հնագույն հայրենիքի Կոլխիդայում և հարակից շրջաններում գտնվելու հիշողություն (Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսարևմուտքում)³⁸⁰:

Հայերենը՝ հունա-հայ-արիական խմբի երրորդ լեզուն այդ դարաշրջանում պետք է որ լիներ ինչ-որ մի տեղ ոչ հեռու, թերևս առաջիններից հյուսիս և երկրորդներից՝ արևելք: Ըստ առավել տարածված կարծիքի, Կունմախայի արևելքում գտնվող Հայասա թագավորությունը, հայ ցեղանվան հետ համադրելի անվանումով, կարող էր լինել հնագույն հայոց օրրանը:

Մյուս կողմից, Անի-Կամախի և մերձակա շրջաններում, արդեն ամենախոր հնությունից, կարելի է ենթադրել միջագետքյան,

³⁷⁶ Ա.Պետրոսյան 2006:

³⁷⁷ Այդ տեղայնացումների վերաբերյալ տես Գամկրելիձե, Иванов 1984, 890 սև. Мэллори 1997. Drews 2001 և այլն:

³⁷⁸ Дьяконов 1970, 61. Sarianidi 1999.

³⁷⁹ Петросян 2002, 165-166.

³⁸⁰ Գամկրելիձե, Иванов 1984, 907-909.

սիրիական, խաթական, խուռա-ուրարտական և հյուսիսկովկասյան ներկայություն և ազդեցություն: Քանանական գերագույն աստված Էլ-կունիրսայի բննարկված առասպելը հարց է առաջացնում, թե ինչու՞ է այնպիսի հզոր մշակույթ և քաղաքակրթության հազարամյա պատմություն ունեցող մի երկրամասի, ինչպիսին մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսի Սիրիան էր, մեծ աստծու կացարան և աստվածների հավաքատեղի համարվող լեռը, տեղայնացվել Եփրատի ակունքների մի հեռավոր ու բարբարոսական երկրամասում (ըստ մ.թ.ա. XIV դարի ուգարիտա-խեթական աղբյուրի): Իհարկե, աստվածների բնակավայրը լեռներն են, Եփրատի ակունքները: Հայկական լեռնաշխարհում են, և Եփրատն էլ, անկասկած սրբազան գետ է: Բայց այդ կացարանը առաջ տեղայնացվել է Սիրիայում (ըստ Է.Լիպինսկու, Հերմոն լեռան վրա) և նրա երկրորդ՝ վերինեփրատյան տեղայնացումը մեկ այլ, ավելի հիմնավոր պատճառ պիտի ունենար:

Այս պատկերացումը կարող էր ներդրվել խուռիների միջոցով, որոնք հայտնվել են Սիրիայում հյուսիսից ու արևելքից և էական դեր այնտեղ արդեն մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի կեսից³⁸¹: Խուռերենը երկու լեզուներից մեկն էր հյուսիսսիրիական Ուգարիտի (մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.): Հենց խուռիական մի կարևոր կենտրոն էր Կիցցուվատնան իր Կումմաննի-Կումանա քաղաքով, որտեղից էլ մ.թ.ա. XIV դարից խեթական կրոնում ներդրվեց խուռիական տարրը (այդ թվում՝ Թեշուբի և նրա շուրջը եղած կերպարներն ու առասպելները): Այդ քաղաքի պաշտամունքները նույնական էին հայոց վերինեփրատյան պաշտամունքներին: Ավելին, ըստ Պրոկոպիոսի, հայերի հավատմամբ, կապադովկյան և պոնտական Կոմանանների դիցուհին (հուն՝ Թեշուբի կինը) ծագել է Երիզայի Անահիտից:

Այս փաստերի հիման վրա հնարավոր է մեկ ենթադրություն՝ հենց խուռիներն են իրենց մեծ աստծու կացարանը տեղայնացրել Եփրատի ակունքներում, որը և մ.թ.ա. XIV դարից անցել է Սիրիայում նրանց հարևան սեմական բնակչությանը:

3. Էլ-կունիրսան՝ արևմտասեմական գերագույն աստված էլը, Աստվածաշնչի (Ծննդ. Ժդ.19) եբրայական բնագրում կոչվում է «Էլ ամենաբարձրյալ, երկնքի և երկրի արարիչ» և նույնացվում Յահվեի հետ: Նրա բնակավայրը գտնվել է առասպելական Գետի ակունքում, երկու Օվկիանոսների աղբյուրի մոտ, աշխարհի կենտրոնում³⁸²: Այս առասպելական վայրն է, որ երկրորդ հազարամյակի կեսերից իր մի տեղայնացումն է ունեցել Եփրատի ակունքներում: Այդ Գետը հանդես է գալիս Աստվածաշնչի արաչագործության առասպելում՝ Երանության երկրի Այգու նկարագրության մեջ, որը քրիստոնեական և նրափից կախված ուշ հուդայական ավանդույթներում իմաստավորվել

³⁸¹ Astour1978, 3.

³⁸² Шафман 1987, 56, 146.

է որպէս Դրախտ³⁸³, ուր և տեղայնացվում է առաջնամարդու բնակավայրը: Ապա ասվում է, որ Եդեմի գետը բաժանվում է չորս մասի, որոնցից վերջին երկուսը Տիգրիսն ու Եփրատն են (Ծննդ. Բ.7-10): Այսպիսով, իրական տարածության մեջ առասպելական երանելի անդրաշխարհը կարող է համապատասխանեցվել Եփրատի ակունքների շրջանի հետ:

Ըստ հունական առասպելաբանության արգոնավորդները Ոսկե գեղմի հետևից նավում են Այա երկիրը, որն ավելի ուշ աղբյուրներում նույնացվում է Կոլխիդային: Այա-Կոլխիդան առասպելական համատեքստում «ոսկե» հատկանիշներով բնորոշվող երանելի անդրաշխարհն է և «Արգո» նավն էլ համապատասխանում է աշխարհի ժողովուրդների առասպելներում հոգիներն անդրաշխարհ տեղափոխող նավին³⁸⁴: Հայոց ազգածագման հունական լեգենդում հայերի նախնի Արմենոսը արգոնավորող էր, որի ուղեկիցները սկզբնապես հաստատվում են սկզբում Ակիլիսենեում, այսինքն՝ հին Հայաստանի տարածքում՝ Եփրատի ակունքներում, ապա տարածվում այլ շրջաններում: Եփրատն էլ սկիզբ է առնում Ոսկեանց լեռից: Եվ հավանական է, որ առասպելական Այան իրական աշխարհում համապատասխանում է Հայաստանին, իսկ վերջինս տարածքով մասնակիորեն համընկնում էր կամ գոնե հարևան էր հետագա Կոլխիդային³⁸⁵:

Առասպելաբանական պատկերացումներում արարչագործությունը, ապա և դրախտային անդրաշխարհը, մեծ աստծու կացարանը և առաջնամարդու բնակավայրը տեղայնացվում են «աշխարհի կենտրոնում»³⁸⁶: Սա ակնարկում է, որ Եփրատի վերին հոսանքների և ակունքների երկիրն, իրոք, կարող էր լինել հույների և նրանց ազգակից ժողովուրդների նախնական բնակության շրջանը: Այս տարածքը եղել է նաև այլ, հնդեվրոպական (ամատոլիական, հայկական) և ոչ հնդեվրոպական (սեմական, խաթական, խուռիական, քարթվեական, հյուսիսկովկասյան) մշակույթների հնագույն շփումների վայր, և մի շարք այլ հին ժողովուրդներ ևս այստեղ են տեղայնացրել իրենց երանելի անդրաշխարհը և մեծ աստծու կացարանը³⁸⁷:

Այս երկրամասը պաշտամունքային նշանակալի կենտրոն է եղել, հատկապես նշանավոր իր մեծ աստծու պաշտամունքով: Նա է, որ անցնելով հազարամյակներ, տարբեր դարաշրջանների այլևայլ նույնացումների ու ազդեցությունների միջով, զարգանալով ու ձևափոխվելով մեզ է հասել որպէս հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանի գերագույն աստված Արամազդ:

³⁸³ Шафман 1987, 56.

³⁸⁴ Андреев 1990, 164-165. Ա.Պետրոսյան 1997, 89, 92:

³⁸⁵ Toumanoff 1963, 57 ավելի վաղ գրականությամբ. Ա.Պետրոսյան 1997, 89. Петросян 2002, 48:

³⁸⁶ Eliade 1959, 6 ff.

³⁸⁷ Այս հարցերի շուրջը տես և Մովսիսյան 2000:

- ՀԱՐ Աճառյան Հ. *Հայերեն արմատական բառարան*. հ. I-IV, Երևան, 1971-1979:
- ՀԱՆՐ Աճառյան Հ. *Հայոց անձնանունների բառարան*. Երևան, 1942-1962:
- ՀՀՇՏՔ Հակոբյան Թ. Խ., Սելիք-Բախշյան Ս. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*. Երևան 1986-2001:
- ՍՍԱԵԺ *Սերժավոր և միջին արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*. Երևան:
- ՇՀԿԳՀ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. *Գիտական հետազոտություններ*. Գյումրի:
- ՊԲՀ *Պատմա-բանասիրական հանդես*. Երևան:
- АВИИУ Ассирио-вавилонские источники по истории Урарту (пер., ред. И. М. Дьяконов). ВДИ 1951, 2-4.
- ДГРС Дворецкий, И.Х. *Древнегреческо-русский словарь*. Т. I-II. Москва, 1958.
- КУКН Арутюнян, Н. В. *Корпус урартских клинообразных надписей*. Ереван 2001.
- МНМ *Мифы народов мира*. Т. 1-2. М. 1980-82.
- ТУ Арутюнян Н. В. *Топонимика Урарту*. Ереван, 1985.
- AHDIE Watkins, C. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston 1985.
- ANET *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ed. Pritchard J. B.]. Princeton, 1969.
- DELG P. Chantraine. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Vol. I-IV, Paris 1968-80.
- EIr *Encyclopaedia Iranica* [ed. Yarshater, E.]. London, New York, 1985-
- EIEC *Encyclopedia of Indo-European Culture* [eds. Mallory J. P., Adams D. Q.]. London, Chicago, 1997.
- GEW H. Frisk. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Vol. I-II. Heidelberg, 1973.
- GLH Laroche, E. *Glossaire de la langue hourrite*. Revue hittite et assyrienne. T. XXXIV-XXXV. Paris 1976-77.
- HED Puhvel, J. *Hittite Etymological Dictionary: Trends in Linguistics*. Berlin, New York, 1984-.
- HEG Tischler, J. *Hethitisches etymologisches Glossar*. Innsbruck 1977-.
- IEW Pokorny, J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. B. I. Bern, München, 1959.
- JIES *Journal of Indo-European Studies*.
- RLA *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Leipzig, Berlin, New York. 1928-
- SED Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1979.

- Աբեղյան, Մ.Խ.
Ա-Ը *Երկեր*. Երևան, 1966-85:
- Աբեղյան, Մ.Խ., Մելիք-Օհանջանյան, Կ.Ա.
1951 Ծանոթագրություններ. *Սասնա ծռեր Բ*, Երևան, II, 817-878:
- Ադոնց, Ն.
1908 Армения в эпоху Юстиниана. СПб.
1948 Հին հայոց աշխարհահայացքը. *Պատմական ուսումնասիրություններ*. Պարիս, 223-293.
1972 *Հայաստանի պատմություն*. Երևան:
- Ալիշան, Ղ.
1895 *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց*. Վենետիկ:
1904 *Հայաստան յառաջ քան զլինելն Հայաստան*. Վենետիկ:
- Բարթիկյան, Հ., Տեր-Ղևոնդյան, Ա.
1966 Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը. *Էջմիածին, Թ-Ժ*:
- Բորիսյան, Ա.Ա.
1999 Ձին / էջը Ծովքի պատմամշակութային համատեքստում. *Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ*. Երևան, 13-15.
- Բոտվիննիկ Ս.Ն. և այլք.
1985 *Ղիցաբանական բառարան*. Երևան 1985:
- Բրուտյան, Գ.
1997 *Օրացույց հայոց*. Էջմիածին:
- Գելցեր, Հ.
1897 *Հետազոտութիւն հայ ղիցաբանութեան*. Վենետիկ:
- Գիրշման, Ռ.
1993 Աբեմենյան քաղաքակրթությունը և Ուրարտուն. *Իրան նամե*, 5, 16-17:
- Գրեկյան, Ե.
2004 Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը. *ՊԲՀ*, 1, 224-252:
- Ենսեն, Պ.
1898 Հիթիթներն ու հայերը. *Հանդես ամսօրյա*, 1898, 8-11:
- Եսայան, Ս.Գ.
1985 Նորից «վիշապ» քարակոթողների մասին. *Բանբեր երևանի համալսարանի* 1985, 2:
- Երեմյան, Ս.Ս.
1958 Հայերի ցեղային միությունը Արմե-Շուպրիա երկրում. *ՊԲՀ*, 3, 59-74:
1963 *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*. Երևան:
1971 Հայաստա-Ազգի ցեղային միությունը. *Հայ ժողովրդի պատմություն*. Երևան, 189-202:
- Էփրիկյան, Ս.
1902-5 Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան. հ. 1, Վենետիկ:

- Թովիյան, Ա.
2001 Մովսես Խորենացու հունական աղբյուրների խնդիրը.
Երևան.
- Ինգլիզյան, Վ.Վ.
1947 Հայաստան սուրբ գրքի մեջ. Վիեննա:
- Լալայան, Ե.
1895 Զավախք. Ազգագրական հանդես, Ա. Շուշի:
1902 Արա Գեղեցիկ. Ազգագրական հանդես, Թ, 144-159.
- Խանգաղյան, Է.Վ.
2005 Լճաշենի վիշապը. Հին Հայաստանի մշակույթը. Երևան, 86-91:
- Խաչատրյան, Ժ.Դ.
1985 Անահիտի պաշտամունքը Հայաստանում և նրա աղերսները
հելլենիստական աշխարհի հետ. ՊԲՀ 1, 123-134:
- Խաչատրյան, Վ.Ն.
1998 Հայաստանը մ.թ.ա. XV-VII դարերում. Երևան:
- Խենյան, Է.
2000 Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 21 (Տավուշ).
Երևան:
- Հայսմավուրք
1834 Յայսմավուրք ըստ կարգի ընտրելագոյն օրինակի
Յայսմավուրաց Տէր-Իսրայելի. Կոստանդնուպոլիս:
- Հարությունյան, Բ.Հ.
2001 Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն
ըստ «Աշխարհացոյց»-ի. Երևան:
2003 Պոնտոսի Միհրդատ VI Եվպատոր թագավորը նաև հայոց
արքա. ՊԲՀ 3, 131-152:
- Հարությունյան, Ս.Բ.
1987 Հնդեվրոպական տաղաչափության մի քանի
առանձնահատկությունների դրսևորումները հայ հին
բանաստեղծության և բանահյուսության մեջ. ՊԲՀ 4, 48-61:
2000 Հայ առասպելաբանություն. Բեյրութ:
2002 Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու
դիցարանը. Երևան:
- Հարությունյան, Ս.Բ., Բարթիկյան, Հ.Ս.
1975 «Ասսմա ծների» արձագանքները «Շարաֆ-նամեում». ՊԲՀ
2, 90-104.
- Հմայակյան, Հ.Հ.
2004 Հայաստան ⁰Ս.GUR-ը և Արա Գեղեցիկը. ՄՄՍԵԺ XXIII,
381-394:
- Հմայակյան, Ս.Գ.
1990 Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան:
1992 Հայկ նախապետի մասին առասպելն ու Կիբչա քաղաքը
Նիբուրի լեռներում. ՊԲՀ 1, 125-132:
1994 Իշպուլիճե և Մինուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն
ու բիայնական պետության և մշակույթի ձևավորումը.
Հայաստանի հանրապետությունում 1991-1992թթ.

- դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան նվիրված Գ.Ա. Տիրացյանի հիշատակին. Երևան, 18-22:
- 1997 «Ուլունք Շամիրամայի ծով». Հայ արվեստին նվիրված հանրապետական ութերորդ կոնֆերանսի զեկուցումների թեզիսներ. Երևան, 24-25:
- 1998 Իշպուհինի և Մինուա արքաների ռազմական բարեփոխումների շուրջ. Ազգ, պետություն, բանակ. Երևան, 72-77:
- 2001 Ուրարտական մի «սահմանաքարի» շուրջ. Հին Հայաստանի պատմության և մշակույթի հարցեր. Գ.Ա. Տիրացյանին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումներ. Երևան, 28-31:
- Հովհաննիսյան, Լ.Շ.
1990 Հայերենի իրանական փոխառությունները. Երևան:
- Ղանալանյան, Ա.Տ.
1969 Ավանդապատում. Երևան:
- Սատիկյան, Ա.
1930 Արա Չեղեցիկ. Վիեննա:
- Մարտիրոսյան, Ն.
1924 Հայերենի հարաբերությունը հեթոդերենի հետ. Հանդես ամսօրյա, 9-10:
- Մելիք-Փաշայան, Կ.Վ.
1963 Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը. Երևան:
- Մելիք-Օհանջանյան, Կ.Ա.
1946 Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ. Գրական-բանասիրական հետախուզումներ I. Երևան, 269-327.
- Մեյե, Ա.
1978 Հայագիտական ուսումնասիրություններ. Երևան:
1988 Դասական հայերէնի համեմատական քերականության ուրուագիծ. Ժնև:
- Մովսիսյան, Ա.Ե.
1992 Հնագույն պետությունը Հայաստանում. Արատտա. Երևան:
2000 Սրբազան լեռնաշխարհը. Երևան:
2003 Նախաձեռնողյան Հայաստանի գրային համակարգերը. Երևան:
- Մուշեղյան, Խ.Ա.
1970 Հին Հայաստանի դրամային շրջանառության պատմությունից. ՊԲՀ, 3, 65-95:
- Պետրոսյան, Ա.Ե.
1988 1.Структура урартского древнейшего армянского и индоевропейских пантеонов в свете данных языкознания и этнографии. 2.Լեզվաբանական եւ առասպելաբանական տվյալները Ուրարտուի տիրապետող տարրի երևույթների վերաբերյալ. Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ. Երիտասարդ գիտնականների 8-րդ կոնֆերանս. Ջեկուցումների դրույթներ. Երևան, 57-63:

- 1992 Նորից տեղանվան վերլուծության փորձ. *Անի* (հանդես), 3-4:
- 1997 *Արամի առասպելը համեմատական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*. Երևան:
- 1997ա *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները*. Երևան:
- 2001 Թուխ մանուկ. հնագույն ակունքները. *Թուխ մանուկ*. Երևան, 21-43:
- 2001ա Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*. Երևան, 157-169:
- 2002 Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. *ՊԲՀ* 2, 243-270:
- 2002ա Բաղդասարի կերպարի հնագույն հիմքերը. *Հին Հայաստանի մշակույթ XII. Հանրապետական գիտական նստաշրջան. գեկուցումների հիմնադրույթներ*. Երևան, 37-39:
- 2002բ Հայոց Անգեղ աստվածը. *ՇՀԿՀ* IV, 22-24:
- 2003 Հայոց ազգածագման հարցեր ավանդական տվյալների քննության լույսի տակ. *ՊԲՀ* 2, 189-224:
- 2004 Կումայրիի Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն առասպելների համատեքստում. *ՇՀԿՀ* V:
- 2004ա Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. *ՊԲՀ* 2004, 2:
- 2004բ Մագերի առասպելությունն առնչվող ծիսական բառեր և անուններ. *Լեզու և լեզվաբանություն*. 2004, 1-2, 45-61:
- 2006 Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. *Տիգրան Մեծ. զահակայության 2100-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու* (տպագրության մեջ):

Պետրոսյան, Լ.Ս.

- 2002 Մի հին պաշտամունքի հետքերը միջնադարյան Անիում. *ՇՀԿՀ* IV, 97-101:

Պետրոսյան, Հ.Լ.

- 2001 Մանուկի կերպարը ուշ միջնադարյան հայ տապանաքարային քանդակում (XV-XVIII դարեր). *Թուխ մանուկ*. Երևան, 68-84:

Պետրոսյան, Ս.Գ.

- 1981 «Վահագնի երգի» ակրոստիքոսների վերականգնման և վերծանման փորձ. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների* 4, 78-87.
- 2000 Հայոց երեք արքայազունների հասարակական ֆունկցիաների մասին. *ՇՀԿՀ* III, 57-72:

Պետրոսյան, Ս.Գ., Պետրոսյան, Ծ.Ս.

- 2001 Հնագույն Ծովքի դիցական գլխավոր եռյակի շուրջ. *ՇՀԿՀ* IV, 79-96:

Պիոտրովսկի, Բ.Բ.

- 1945 Հայ ժողովրդի ծագման հարցի շուրջ. *ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր (հասարակական գիտություններ)*, 6, 7-36:

Ջահուկյան, Գ.Բ.

- 1986 Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում. *ՊԲՀ* 1, 42-70:

- 1987 Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան:
- Սարգսյան, Գ.Խ.
1966 Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին. Երևան
- 1988 Ուրարտական տերությունը և հայերը. Առաքելյան, Բ.Ն., Զահուկյան, Գ.Բ., Սարգսյան, Գ.Խ. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 47-126.
- 1992 Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, ՊԲՀ 2-3, 27-50:
- Սվազյան, Վ.
2000 Պոլսահայ բանահյուսություն. Երևան:
- Վարդան Արևելցի
2001 Տիեզերական պատմություն. [աշխ. Գ.Բ. Թոսունյանի]. Երևան:
- Տեր-Հակոբյան, Ա.
1883 Հայաստանի աշխարհագրություն. Տիֆլիս:
- Տեր-Ղևոնդյան, Ա.Ն.
1978 Աղջիկ Տարոնի գրույցը XII դարի արաբական աղբյուրում. ՊԲՀ 3, 265-286.
- Տիրացյան, Գ.Ա.
1956 Страна Коммачена и Армения. *Տեղեկագիր (հասարակական գիտություններ)*, 3, 69-74:
1962 Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» և Ստրաբոնի «Աշխարհագրության» մի քանի տվյալներ Հայաստանի մ.թ.ա. III-II-րդ դարերի պատմության մասին. *Բանբեր Մատենադարանի*, 6, 7-24:
1964 Ուրարտական քաղաքակրթությունը և աքեմենյան Իրանը. ՊԲՀ, 2, 149-164.
- Քոսյան, Ա.Վ.
2002 Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում. ՊԲՀ 2002, 3, 225-241:
2004 Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների). Երևան:
2005 Հայաստայի աստվածները (KUB XVI 39). *ՄՄԱԵԺ XXIV*, 444-457:
- Ֆեյդի, Ֆ.
1979 Հնչյունաբանական դիտողություններ. ՊԲՀ 3, 57-61:
- Ֆրեզեր, Զ.
1989 *Ոսկե ճյուղը*. Երևան:
- Абаев, В.И.
1972 Как апостол Пётр стал Нептуном. *Этимология* 1970. Москва, 322-332.
- Абраамян, А.А.
Рук. Лысина Геракла, пята Ахилла и ноги Эдипа в ритуально-мифологическом контексте (рукопись).

- Абрамян, Л. А., Демирханян, А. Р.
1985 Мифологема близнецов и мировое дерево. *МРЗ* 4, 66-84.
- Адонц, Н.
1908 *Армения в эпоху Юстиниана*. СПб.
- Амаякян, С. Г.
1990 Варуна-Ахурамазда и Уарубаине-Багмашту. *Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей. Ереван 1990, 48-49.*
- Андреев, Ю. В.
1990 *Поэзия мифа и проза истории*. Л.
- Аракелян, Б. Н., Арутюнян, Н. В.
1966 Урартская клинообразная надпись из Гарни. *МРЗ* 2, 290-297.
- Ардзинба, В. Г.
1982 *Ритуалы и мифы древней Анатолии*. М.
- Арутюнян, Б. А.
1998 К вопросу об этнической принадлежности населения бассейна реки Чорох в VII-IV вв. до н.э. *МРЗ* 1-2, 233-246.
- Арутюнян, Н. В.
1970 *Биайнили*. Ереван.
- Афанасьева, В. К.
1997 От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.
- Афанасьева, В. К., Дьяконов, И. М.
1981 *Я открою тебе сокровенное слово*. М.
- Бойс, М.
1987 *Зороастрийцы: верования и обычаи*. М.
- Болтунова, А. И.
1949 К вопросу об Армази. *Вестник древней истории* 2, 228-239.
- Бэнэцян, В.
1961 Некоторые вопросы этногенеза армян. *МРЗ* 2, 91-123.
- Ван-ден-Варден, Б.
1991 *Пробуждающаяся наука II: Рождение астрономии*. М.
- Вильхельм, Г.
1992 *Древний народ хурриты*. М.
- Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В.
1984 *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Т. I-II. Тбилиси.
- Герни, О. Р.
1987 *Хетты*. М.
- Георгиев, В. И.
1958 *Исследования по сравнительно-историческому языкознанию*. М.
- Гиндин, Л. А.
1981 *Ономастика Восточных Балкан*. София.
- Гиндин, Л. А., Цымбурский, В. Л.
1996 *Гомер и история Восточного Средиземноморья*. М.
- Голосовкер, Я. Э.
1987 *Логика мифа*. М.

- Грантовский, Э.А.
1970 *Ранняя история иранских племен Передней Азии*. М.
- Грейвс, Р.
1992 *Мифы древней Греции*. М.
- Дандамаев, М.А.
1985 *Политическая история ахеменидской державы*. М.
- Дандамаев, М.А., Луконин, Б.Г.
1980 *Культура и экономика древнего Ирана*. М.
- Далгат, У.Б.
1969 Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах. *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*. М. 1969.
- Джаукян, Г.Б.
1964 *Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам*. Ереван.
1988 О соотношении хайасского и армянского языков. *ՊԲՀ* 1, 60-79; 2, 68-88.
- Доватур, А.И., Каллиостов, Д.П., Шишова, А.И.
1982 *Народы нашей страны в "истории" Геродота*. М.
- Дьяконов, И.М.
1958 Материалы к фонетике урартского языка. *Вопросы грамматики и истории восточных языков*, М.-Л.
1961 Сравнительный грамматический обзор хурритского и урартского языков. *Переднеазиатский сборник*. М., 369-423.
1967 *Языки древней Передней Азии*. М.
1968 *Предыстория армянского народа*. Ереван.
1970 Арийцы на Ближнем Востоке: конец мифа. *Вестник древней истории*. 1970, 4.
1983 К вопросу о символе Халди. *Древний Восток* (Ереван) 4, 190-194.
1990 *Архаические мифы Востока и Запада*. М.
2005 О самоназвании армянского народа. *ՊԲՀ* 2, 277-278.
- Дьяконов, И.М., Старостин, С.А.
1988 Хуррито-урартские и восточнокавказские языки. *Древний Восток. Этнокультурные связи*. М.
- Дюмезиль, Ж.
1986 *Верховные боги индоевропейцев*. М.
1990 *Скифы и нарты*. М.
- Ернджакян Н.
1980 О некоторых космологических представлениях армян. *ՊԲՀ* 3, 268-273.
- Иванов, В.В.
1958 К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. *Вопросы славянского языкознания* 3, с. 101-111.
1962 Культ огня у хеттов. *Древний мир*. М., 266-272.
1977 *Луна упавшая с неба: древняя литература Малой Азии*. М.
1982 К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. *Этимология* 1980, 157-166.

- 1983 Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Ва(х)агну. *ՊՐՀ 4*, 22-43.
- 1983а Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного ритуала. *Текст, семантика и структура*. М., 5-36.
- 1985 Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским. *Древняя Анатолия*. М., 26-59.
- Иванов, В.В., Топоров, В.Н.
1974 *Исследования в области славянских древностей*. М.
- Кальмейер, П.
1983 Символ Халди. *Древний Восток* (Ереван), 3, 179-189.
- Капанцян, Г.А.
1956 *Историко-лингвистические работы*. Т. I. Ереван.
- Косян, А.В.
1994 *Лувийские царства Малой Азии и прилегающих областей в XII-VIII вв. до н.э. (по иероглифическим лувийским источникам)*. Ереван.
- Ирмшер, Й.
1989 *Словарь античности*. М.
- Латышев, В.В.
1947 Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. *ВДИ*, 3.
- Лосев, А.Ф.
1957 *Античная мифология*. М.
- Луконин, В.Г.
1977 *Искусство древнего Ирана*. М.
- Манандян, Я.
1984 Сообщения хеттских, ассирийских, урартийских и древнеармянских источников о хайаса-Аззи. *Հ.Միմիդիանի երկեր*. հ. Ե, 489-562.
- Марр, Н.Я.
1934 *Ани: книжная история города и раскопки на месте городища*. Л.-М. 1934.
- Меликишвили, Г.А.
1954 *Наири-Урарту*. Тбилиси.
1960 *Урартские клинообразные надписи*. М.
- Николаев, С.А.
1985 Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом. *Древняя Анатолия*. М., 60-73.
- Николаев, С. А., Страхов, А. Б.
1987 К названию бога громовержца в индоевропейских языках. *Балто-славянские исследования 1985*. М., 149-163.
- Одабашян, А.А.
1978 Аманор в армянском народном праздничном календаре. *Հայ ազգայնությունի և բնակչությունությունի* 9. Երևան:
- Петросян, А.Е.
1987 Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Լրագիր հայաստանական գիտությունների* 1, 56-70.

- 1991 Армянские этнонимы, древнеармянская модель мира и вопрос локализации древнейших армянских племен. *Բանբեր Երևանի համալսարանի*, 1991, 2, 102-115:
- 2002 Армянский эпос и мифология. Ереван.
- 2004 Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Հայկական «Սանն Ժեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան 2004, էջ 42-60:
- Пиотровский, Б. Б.
1944 *Урарту*. Ереван.
- Пропп, В.Я.
1946 *Исторические корни волшебной сказки*. Л.
1976 Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). *Фольклор и действительность. Избранные статьи*. М.
- Рак, И.В.
1998 *Зороастрийская мифология: мифы раннего и средневекового Ирана*. СПб.
- Стеблин-Каменский, И.М.
1993 *Авеста в русских переводах*. СПб.
- Тирацян, Г.А.
1956 Страна Коммагена и Армения. *Տեղեկագիր (հիստորիկական գիտություններ)*, 3, 69-74:
- Топоров, В.Н.
1977 К древнебалканским связям в области языка и мифологии. *Балканский лингвистический сборник*. М. 40-58.
1977a Хеттск. Purulia, лат. Parilia, Palilia и их балканские истоки. *Балканский лингвистический сборник*. М. 125-142.
1977б О структуре царя Эдипа Софокла. *Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточно-славянские параллели: Структура балканского текста*. М.
1985 Хетт.-лув. Камгушера: мифологический образ. *Древняя Анатолия*. М.
1985а Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Камгушера. *Этимология* 1983. М.
1987 Заметки по похоронной обрядности. *Балто-славянские исследования* 1985. М. 10-52.
1988 Фракийский всадник в свете реконструкции. *Международный симпозиум „Античная балканистика 6“*. М. 51-53:
- Тревер, К.В.
1953 *Очерки по истории культуры древней Армении*. М.-Л.
- Фрай, Р.
1972 *Наследие Ирана*. М.
- Халатьянц, Г.А.
1896 *Армянский эпос в истории Армении Моисея Хоренского*. М.

- Хачатрян, В.Н.
1971 *Восточные провинции хеттской империи*. Ереван.
- Хачикян, М.Х.
1976 Из старохурритских заклинаний. *Древний Восток 2* (Ереван), 251- 264.
1985 *Хурритский и урартский языки*. Ереван.
- Шифман, И. Ш.
1987 *Культура древнего Угарита*. М.
- Штакельберг, Р. Р.
1901 Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. *Древности Восточные. Труды восточной комиссии*. Т. 2, в. 2, 1-39.
- Яценко, В.П.
1990 *Архаическая Греция и Ближний Восток*. М. 1990.
- Янковская, Н. Б.
1968 *Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР*. М.
- Adontz, N.
1927 Tarkou chez les anciens arméniens. *Revue des études arméniennes* 1, 184-194.
- Ananikian, M.
1964 Armenian Mythology. *The Mythology of All Races*. New York.
- Archi, A.
1975 Divinità tutelari e Sondergötter ittiti. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*. F. XVI 1975, 89-117.
1993 The God Ea in Anatolia. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and It's Neighbors*. Ankara.
1998 The Former History of Some Hurrian Gods. *Acts of the 3rd International Congress of Hittitology*. Çorum, Sept. 16-22. 1996. Ankara.
- Astour, M.
1978 Les hurrites en Syrie du nord. *Revue hittite et asianique*, 36, 1-22.
- Beekes, R.
1998 Hades and Elysion. *Mír curad: Studies in honor of Calvert Watkins*. Innsbruck.
- Belli, O.
2000 *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*. Istanbul.
- Burney, Ch.
1958 Eastern Anatolia in the Chalcolithic and Early Bronze Age. *Anatolian Studies*, VIII.
1993 The Gold Haldi and the Urartian State. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours*. Ankara.
- Burkert, W.
1985 *Greek Religion*. Oxford.
- Campbell, L.A.
1968 *Mithraic iconography and ideology*. Leiden.
- Calmeyer, P.
1974 Zur Genese altiranischer Motive, II. Der leere Wagen. *Archologische Mitteilungen aus Iran*. 7.

- 1991 Some remarks on Iconography. *Merhav* 1991, 312-319.
- Çilingiroğlu, A., Salvini, M.
1999 When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word Šuri? *Anatolian Studies*, 49. Ankara 1999, 55-60.
- Deighton, H.J.
1982 *The Weather God in Hittite Anatolia*. Oxford.
- Del Monte, G., Tischler, J.
1978 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*. Wiesbaden.
- Diakonoff, I.M.
1971 Hurrisch und urartäisch. München.
1981 Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. *Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians. In Honor of E. R. Lacheman*. Winona Lake, Indiana, 77-89.
- Dijkstra, M.
1991 The Weather God on Two Mountains. *Ugarit-Forschungen*, Bd. 23, 127-140.
- Drews, R. (ed.)
2001 *Greater Anatolia and the Indo-Hittite language Family*. JIES Monograph 38. Washington D.C.
- Eliade, M.
1959 *Cosmos and History*. New York.
- Forrer, E.
1931 Hajasa-Azzi. *Caucasica*. Fasc. 9. S. 1-24.
- Franklin, J.K.
2002 Harmony in Greek and Indo-Iranian Cosmology. *JIES* Vol. 30, 1 & 2, 1-25.
- Gaster, T. H.)
1975 *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. New York.
- Gelb, I.J.
1944 *Hurrians and Subareans*. Chicago.
- Goetze, A.
1940 *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*. New Haven.
1953 The Theophorous Elements of the Anatolian Proper Names From Cappadocia. *Language*. Vol. 29, 3, 263-277.
1954 Some Groups of Ancient Anatolian Proper Names. *Language*. Vol. 30, 3, 349-359.
- Gurney, O.
1977 *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford.
- Güterbock, H.G.
1961 The God Šuwaliyat Reconsidered. *Revue Hittite et Asianique*. T. 19, 1-18.
1965 A Votive Sword with Old Assyrian Inscription. *Assyriological Studies* 16, 197-198.
- Haas, V.
1980 Betrachtungen zum ursprünglichen Schauplatz der Mythen vom Gott Kumarbi. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* Fasc. XXII, 1980.
1986 Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands. *Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v.Chr.* *Xenia*, 17, Konstanz.

- 1994 *Geschichte der hettitischen Religion*. Leiden, New York, Köln.
- Hoffner, H.A.
1988 The Song of Silver—a Member of the Kumarbi Cycle of "Songs." *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Wiesbaden.
- 1990 *Hittite Myths* [tr. by H.A. Hoffner]. Atlanta.
- Howink ten Cate, P.
1961 *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period*. Leiden.
- Ivanov, V.V.
1999 Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European. *UCLA Indo-European Studies*. Vol. 1. Los Angeles, 147-264.
(http://www.humnet.ucla.edu/pies/pdfs/IESV/1/VV1_Horse.pdf).
1999a Old Novgorodian *Nevide*, Russian *nevidal'*: Greek *aivdhlo*". *UCLA Indo-European Studies*. Los Angeles 1999.
- Kammenhuber, A.
1991 Die Hethitische Getreidegötter Halki/Nisaba. *Near Eastern Studies* (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, 5). Wiesbaden.
- Kavtaradze, G.L.
2001 Two Transcaucasian Ethnonyms of Anatolian Origin. *Caucasian and Near-Eastern Studies*. Tbilisi.
- Kazanas, N.D.
2001 Indo-European Deities and the Rgveda. *JIES* 3-4, 257-293.
- Kent, R.G.
1953 *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven.
- Klengel, H.
1967 *Geschichte und Kultur Altsyriens*. Heidelberg.
- Lambert, W.G.
1973 Studies in Nergal. Review of E. Weiher. Der Babylonische Gott Nergal. *Bibliotheca Orientalis* 30, 355-363.
- Langlois, V.
1867 Agathange. Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'Illuminateur. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. T. I. Paris.
- Laroche, E.
1947 *Recherches sur les noms des dieux hittites*. Paris.
1960 *Les hiéroglyphes hittites*. Paris.
1966 *Les noms des hittites*. Paris.
1976 Panthéon national et panthéons locaux chez les hurrites. *Orientalia*. Vol. 45, f. 1-2, 94-99.
1985 Toponymes hittites ou pre-hittites dans la Turquie moderne. *Hethitica* 6, 83-102.
- Leick, G.
1991 *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London, New York.
- Lincoln, B.
1981 *Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion*. Berkeley, Los Angeles.

- Lipinski, E.
1971 Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 2, 13-69...
- Littleton, S. C.
1970 Is the 'Kingship in Heaven' Theme Indo-European? *Indo-European and Indo-Europeans*. Philadelphia, 383-404.
1970a The 'Kingship in Heaven Theme.' *Myth and Law Among the Indo-Europeans*. Berkeley, Los Angeles, 83-122.
- Makkay, J.
1998 Greek ἀξίνη and πέλεκυς as Semitic Loan-Words in Greek and the Corresponding Axe Type. *Bulletin of Middle Eastern Culture in Japan. Vol. X. Essays on Ancient Anatolia in the Second Millennium BC*. Wiesbaden.
- Marquart, J.
1928 Le berceau des arméniens. *Revue des études arméniennes* 8, f. 2, 210-232.
- Merhav, R.
1991 *Urartu: a Metallworking Center in the First Millennium B.C.E.* Tel Aviv.
- Muller, M. (ed.).
1965 *The Zend-Avesta*. Delhi.
- Neumann, G.
1961 *Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenischer Zeit*. Wiesbaden.
- Otten, H.
1953 Pirva – der Gott auf dem Pferde. *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* II, 1953, 62-73.
- Penglase, Ch.
1994 *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London and New York.
- Puhvel, J.
1987 *Comparative Mythology*. Baltimore, London.
- Roberts, J.J.
1971 Erra - Scorched Earth. *Journal of Cuneiform Studies* 24.
- Russell, J.
1993 Ancient Anatolians and Armenians. *The Second International Symposium on Armenian Linguistics. Proceedings*. Yerevan, 74-85.
- Salvini, M.
1987 La formation de l'état urartéen. *Hethitica* 8, 402-406.
1989 Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico* 6, 79-89.
1995 *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.
1998 The Earliest Evidence of the Hurrians Before the Formation of Mitanni. *Urkesch and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen (Urkesch/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26)*. Malibu, 99-115.
2001 The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili = Eiduri kai). Ayanis. *Ten Years of Excavations at Rusahinili Eiduri-kai*. Roma.

- Sarianidi, V.
1999 Near Eastern Aryans in Central Asia. *Journal of Indo-European Studies*, 1999, 3-4.
- Schwemer, D.
2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Wiesbaden.
- Stronach, D.
1967 Urartian and Achaemenian Tower Temples. *Journal of Near Eastern Studies*, 278-288.
- Toumanoff, C.
1963 *Studies in Christian Caucasian History*. Washington.
- Van Gessel, B. H. L.
1998 *Onomasticon of the Hittite pantheon*. Parts 1, 2. Leiden, New York, Köln.
- Vanden Berghe, I., De Meyer, L.
1983 *Urartu: een vergeten cultuur uit het bergland Armenië*. Sint Petersabdij, Gent.
- Vidal-Naquet, P.
1986 *The Black Hunter*. Baltimore, London.
- Watkins, C.
1995 *How to Kill a Dragon*. New York, Oxford.
1999 *A Celtic Miscellany. Proceedings of the tenth Annual UCLA Indo-European Conference. JIES Monograph 32*. Washington, 3-25.
- Wilhelm, G.
1994 Kummel und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung. *Beiträge zur altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65 Geburtstag*. Wiesbaden, 315-319.
- Yakubovich, I.
2002 Labyrinth for Tyrants. *Studia Linguorum* 3/1. Moscow, 93-116.
- Zimansky, P.
2001 Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu. *Drews 2001*, 15-27.
- Zinger, I.
1996 *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm God of Lightning*. Atlanta.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածություն.....	3
-------------------	---

ԳԼՈՒԽ I

1. ԱՐԱՄԱԶԴԸ ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԻ ԿԵՆՏՐՈՆԸ.....	8
2. ՍԵՊԱԳԻՐ KUM- (= KOM-) ՏԱՐԻՈՎ ԿՈԶՎՈՂ ՔԱՂԱՔՆԵՐԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔՆԵՐԸ.....	11
3. ԹԵՇՈՒԲԻ ԱՆՈՒՆԸ ԵՎ ԿԵՐՊԱՐԸ.....	16
4. ԹԵՇՈՒԲԻ ՎԻՊԱԿԱՆ ՀԱՄԱՊԱՏԱՍԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ.....	21
5. ԹԵՇՈՒԲԻ ԾՆՈՂՆԵՐԸ ԵՎ ՀԱԿԱՈԱԿՈՐԴԸ.....	24
6. ՀԱՅԱՍՏԱՅԻ ՍԵԾ ԱՍՏՎԱԾԸ ԵՎ ԱՍՏՎԱԾՈՒՅԻՆ.....	29
7. ԱՆԳԵՂ. ՆԵՐԱՆԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՄԱՊԱՏԱՍԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ.....	34

ԳԼՈՒԽ II

1. ԿՈՒՄՄԱՆՆԻ-ԿՈՄԱՆԱՆ, ՆՐԱ ԱՍՏՎԱԾՈՒՅԻՆ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱՆԱՅԻՏԸ.....	42
2. ԱՐՏԵՄԻՍԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ՆԱԽԱՏԻՊԸ.....	49
3. ՀԱՅՈՑ ԱՆԱՅԻՏ-ԱՐՏԵՄԻՍԻ ՀԻՆ ԱՆՈՒՆԸ.....	57

ԳԼՈՒԽ III

1. ՍԵՊԱԳԻՐ KUMMI, KUMMANNI, KUMMAHA ԵՎ ԿԱՄԱԽ.....	59
2. ԱՆԻ.....	69

ԳԼՈՒԽ IV

1. ԱՐԱՄԱԶԴԻ ԵՎ ՀԻՆ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ.....	73
2. ԱՐԱՄԱԶԴԸ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱԶԱԾԻՆ ՆԱՀԱՊԵՏՆԵՐԸ.....	87

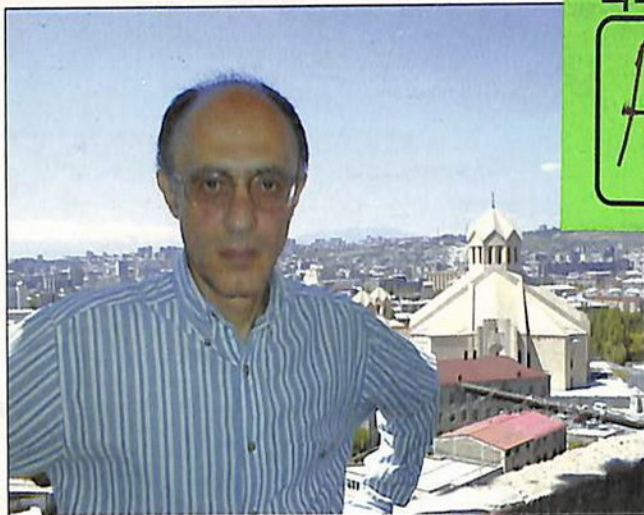
ԳԼՈՒԽ V

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ.....	96
ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ.....	101
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ.....	102

ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0468642



ԱՐԱՆԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Բանասիրական գիտությունների դոկտոր
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի,
ավագ գիտաշխատող

Գիտական աշխատությունները վերաբերում են հայ ժողովրդի
ծագման, վաղնջական պատմության, լեզվի, մշակույթի և կրոնի
խնդիրներին:

Հեղինակ է հետևյալ մենագրությունների.

**Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության
համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը.** Երևան, 1997:

Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները. Երևան, 1997:

**The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the
Armenian Epic.** Washington D.C., 2002.

Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002.

Հայոց ազգածագման հարցեր. Երևան, 2006: