



NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

Y. GREKYAN
M. BADALYAN
N. TIRATSYAN
A. PETROSYAN

BIAINILI-URARTU

GODS
TEMPLES
CULTS

YEREVAN
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY PRESS
2018

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԵՐՎԱՆԴ ԳՐԵԿՅԱՆ
ՄԻՔԱՅԵԼ ԲԱԴԱԼՅԱՆ
ՆՎԱՐԴ ՏԻՐԱՑՅԱՆ
ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒ

ԱՍՏՎԱԾՆԵՐ
ՏԱՃԱՐՆԵՐ
ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔ

ԵՐԵՎԱՆ
ՀԱԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2018

ՀՏԴ 902/904:391/395:93/94
ԳՄԴ 63.4+63.5+63.3
Բ 620

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

*Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՆ գիտության
պետական կոմիտեի տրամադրած ֆինանսավորմամբ՝
15T-6D369 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:*

Խմբագիր՝ Արմեն Պետրոսյան

Բ 620 Բիայնիլի-Ուրարտու: Աստվածներ, տաճարներ, պաշտամունք /
Երվանդ Գրեկյան, Միքայել Բաղայան, Նվարդ Տիրացյան, Արմեն
Պետրոսյան. – Եր.: ՀԱԻ հրատ., 2018, 204 էջ:

Գիրքը նվիրված է Ուրարտուի՝ մեր երկրի հնագույն պետության կրոնի,
դիցարանի և պաշտամունքի ուսումնասիրությանը: Նրանում ժամանա-
կակից գիտության ամենաբարձր մակարդակով ներկայացվում և
քննարկվում են երկրի հոգևոր մշակույթի այդ ոլորտների վերաբերյալ
հին աղբյուրների տեղեկությունները և հնագիտական նյութը: Ցույց է
տրվում հնագույն աստվածների կերպարների ժառանգորդությունը
հայոց հեթանոսական կրոնում և էպոսում: Նախատեսվում է մասնա-
գետների, ուսանողների և ընթերցող լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 902/904:391/395:93/94
ԳՄԴ 63.4+63.5+63.3

ISBN 978-9939-9178-0-1

© Գրեկյան Ե., 2018
© Բաղայան Մ., 2018
© Տիրացյան Ն., 2018
© Պետրոսյան Ա., 2018
© ՀԱԻ հրատ., 2018

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Երվանդ Գրեկյան Ուրարտուի պետական դիցարանը	7
Երվանդ Գրեկյան Պաշտամունքային կառույցները Բիայնիլի-Ուրարտուում	76
Միքայել Բադայան Խաղդիի պաշտամունքը, կերպարներն ու «տարածույթները»	110
Նվարդ Տիրացյան Տեղեկություններ Ուրարտուի հարևան և ծայրամասային տարածքների աստվածների վերաբերյալ	144
Արմեն Պետրոսյան Հայկական լեոնաշխարհի հնագույն դիցարանների մեծ աստվածները և նրանց վիպական ժառանգները	163

ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԸ

Երվանդ Գրեկյան

Կրոնական քաղաքականությունն Ուրարտուում և ուրարտական պետական դիցարանի ձևավորումը

Ուրարտագիտական գրականության մեջ վաղուց է մատնանշվել ուրարտական պետության կայացման, պետական իշխանության և պետական դիցարանի ձևավորման գործում Իշպուինի արքայի (Ք. ա. մոտ 830–820 թթ.) վճռորոշ դերակատարումը¹: Ենթադրվում է նաև, որ նրա կամքով է առաջ մղվել և գերագույն աստծո կարգավիճակ ստացել Խալդի աստծո պաշտամունքը, որը, ինչպես կարծում են, ուրարտացիների (ուրարտախոս հանրության) բնիկ աստվածը չէր²: Շատ հավանական է, որ Խալդին լիներ Ուրարտուում իշխող վերնախավի կամ արքայատան՝ «բիայնացիներ»-ի հովանավոր աստվածը³:

Սա միակ օրինակը չէ, երբ իշխող արքայատունը կարող էր ունենալ էթնիկական այլ ծագում և իրեն հարազատ աստվածները: Առավել վառ սա երևում է կասսիտական դարաշրջանի Բաբելոնիայի կրոնական համակարգում: Կասսիտական տիրապետության դարաշրջանում բաբելոնյան դիցարանը համալրվեց կասսիտական ծագման մի խումբ «նորեկ» աստվածություններով: Դրանց շարքից Շուկամունան և Շումալիյան, օրինակ, աղբյուրներում հիշատակվում են

1 Salvini 1987, 402ff.; 1989, 79ff., Հնայական 1994, 18–23:

2 Salvini 1989, 84f.; 1995, 40, 183.

3 Grekyan 2006, 150.

որպես «արքայի աստվածներ»⁴: Ակնհայտորեն, սրանք կասսիտների թնիկական աստվածություններն էին, որոնք համարվում էին արքայի (այսինքն՝ արքայատոհմի) հովանավորները, ճիշտ այնպես, ինչպես Միթրան, Ինդրան, Վարունան և Նասատյա երկվորյակները Միտաննիում իշխանության եկած հնդարիացիների համար⁵:

Ք.ա. 9-րդ դ-ի երրորդ քառորդին Ուրարտուն դեռևս չէր ձևավորվել որպես միասնական, կենտրոնացված պետություն և ներկայացնում էր բիայնական արքայատան գերիշխանության ներքո համախմբված նաիրյան աշխարհի տարբեր քաղաքական կազմավորումների դաշինք: Այդ դաշնակցության մեկ այլ արտահայտություն էր նաիրյան երկրների ընդհանուր դիցարան ստեղծելու փորձը: Իշպուինիի և Մենուայի՝ այսպես կոչված «համատեղ գահակալության» շրջանում (820–810 թթ.) կազմվեց հետագայում «Մհերի դոռ» անվանված «Խալդյան դարպաս»-ի արձանագրությունը⁶: «Մհերի դոռան» դիցացանկը առաջին և վերջին փորձն էր ունենալու ընդհանուր, համակարգված դիցարան: Արհեստածին այս կառույցը երկար կյանք չունեցավ և Իշպուինիի ու Մենուայի ձեռնարկած կրոնաքաղաքական բարեփոխումներից հետո ըստ էության դադարեց գործելուց:

Դեռևս «Մհերի դոռան» արձանագրության մեջ հստակ ուրվագծվում է Խալդի աստծո գերազանցությունը մնացյալ, այդ թվում և նաիրյան երկրների տեղային աստվածների նկատմամբ⁷: Իշպուինիի օրոք էր նաև, որ սկիզբ դրվեց Խալդի աստծո պաշտամունքի տարածման գործընթացին՝ նորանվաճ տարածքներ, այդ թվում նաև Տուշպա բերելով նրա պաշտամունքը⁸, որը, հավանաբար, պարտադրվում էր տեղի բնակչությանը⁹: Խալդիի սինկրետումը

4 Ամփոփ տե՛ս Sommerfeld 1995, 928:

5 Ամփոփ տե՛ս Wilhelm 1995, 1246f.:

6 КУКН, 38. СТУ I, А 3–1.

7 Հմայակյան 1995, 105–106:

8 Գրեկյան 2013, 53–54:

9 Дьяконов 1983, 190 сл.

Տուշպայի գլխավոր՝ Արևի աստծո հետ և նրա հետագա վերամարմնավորումը Միթրա-Միերի կերպարի մեջ, թերևս, դրա վկայություններն են¹⁰:

Խալդի աստծո պաշտամունքի ներդրումը գրավյալ տարածքներում լավագույնս փաստագրված է թե՛ Իշպուինիի, և թե՛ Մենուայի թողած արձանագրություններում: Նման առաջին վկայություններից մեկը Ուիշե քաղաքն էր, որը նվաճվեց և «տրվեց» Խալդի աստծուն. այստեղ կառուցվեցին «սուսի» տաճար և «խալդյան դարպասներ»¹¹: Ուիշեի նույնականացումը «Միերի դոան» արձանագրության մեջ ներկայացված Ուիշինիի հետ, որը հայտնի էր իր Արևի աստծո «դարպասով» (PUTU KÁ ^{URU}uisinini), կարծում ենք, կասկած չի հարուցում¹²: Մեկ այլ վկայություն կարող է լինել «Միերի դոան» դիցազանկում իր աստվածներով ներկայացված Արծունիունի քաղաքը, որին պարտադրվեց Խալդի աստծո պաշտամունքը¹³: Նույն ճակատագրին արժանացած մյուս քաղաքների թվում կարելի է նշել Մուշունին և Ալուդիբին¹⁴: Ընդհանրապես, Իշպուինիի, ապա և Մենուայի կրոնական քաղաքականության դրսևորում կարելի է համարել երկրի ամենատարբեր հաստվածներում տարբեր աստվածներին նվիրված արձանագիր քարակոթողների (^(NA4)pulusi) կանգնեցումը, որը կարող էր լինել նոր տարածքներում այդ աստվածությունների պաշտամունքի ներդրման ուղղակի արտահայտությունը:

Շեռաքրքիր է, որ մեզ հասած ուրարտական արձանագիր կոթողների ճնշող մեծամասնությունը վերաբերում է հենց Իշպուինիի և Մենուայի թագավորության շրջանին՝ 37 կոթողներից 28-ը, ընդ որում, այս շարքին հարկ է հավելել նաև *teribišuzi*(^o) կոչվող կառույցները, թվով հինգ հիշատակություն, որոնք բոլորն էլ պատկա-

10 Petrosyan 2006, 222ff.

11 KYKH, 39; CTU I, A 3–10.

12 Salvini 1994, 206f.

13 KYKH, 40–42, 123, 141 (accip. текст), 172a; CTU I, A 5–30, 5–31, 5–44 (Assyrian text), A 5–89.

14 Տե՛ս, համապատասխանաբար, KYKH, 97, 148–150, CTU I, A 5–50, A 5–11A, B. 5–37:

նում են Իշպուհինիի և Մենուայի կառավարման շրջանին¹⁵: Ընդամենը ինը կոթող է բաժին ընկնում Իշպուհինիին և Մենուային հաջորդած Ուրարտուի՝ ոչ պակաս քան ութ արքաներին (տես Աղ. 1): Ուշադրություն է գրավում նաև այն, որ այս արքաներն են միայն, որ Խալդիից բացի կոթողներ են նվիրել այլ աստվածությունների¹⁶: Այդ գործում առանձնապես ակտիվ էր Մենուան¹⁷:

Վերը տրված վիճակագրությունը փաստում է երկու հանգամանք. առաջինը, դա Իշպուհինիի և Մենուայի կողմից կանգնեցված կոթողների առատությունն է այլ արքաների համեմատությամբ (այստեղ պատահականության գործոնը հազիվ թե դեր խաղա), երկրորդն այն է, որ Խալդիից բացի կոթողներ են ձևվել տարբեր, թվով ինը այլ աստվածների, որով նույնպես այս արքաներն առանձնանում են իրենց հաջորդներից:

Կարծում ենք, որ այստեղ գործ ունենք ուրարտական պետության մեջ դեռևս Իշպուհինիի սկսած և Մենուայի օրոք իր ավարտին հասցված կրոնաքաղաքական բարեփոխման հետ: Այս շրջանում է, որ վերջ տրվեց նախրյան երկրների համեմատական ինքնուրույնությանը՝ լեռնաշխարհի կենտրոնում հաստատելով բիայնական բռնապետությունը: Նոր երկրում, նոր գաղափարախոսության պայմաններում այլևս տեղ չունեին օտար աստվածները:

Իշպուհինիի և Մենուայի կանգնեցրած կոթողները պահպանել են ընդհանուր առմամբ թվով տասը դիցանուններ՝ Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի, Խուտուինի, Շերիթու, Կուերա, Էլիպ(ու)րի, Ուա, Ուրա, Նալաինի:

15 Այդ նույն երևույթը դիտարկվում է նաև տաճարաշինության պարագայում, տես «Պաշտամունքային կառույցները Բիայնիլի-Ուրարտում» հոդվածը սույն ժողովածուում:

16 Թեև «կոթողների աստվածներ»-ի շարքում բացակայում է լուսնի աստվածությունը, սակայն, պետք է կարծել, որ նրան ևս կոթողներ են ձևվել, քանի որ լուսնի պաշտամունքը ինքնին ենթադրելի է հինարևելյան բոլոր դիցարաններում: Դրա հավաստումն է հայտ եկավ հետազայում, երբ Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ հանդիպեցին Լուսնի աստծո գաղափարագիր գրությանը՝ d₃₀, տես Salvini, 2001, 254 (Ay-susi I₁₁); CTU I, A 12-1 I₁₁

17 Grekyan 2006, 150ff.

Հետաքրքիր է, որ Մհերի դռան դիցազանկում վկայված աստվածների վերը նշված խումբն է մշտապես հիշվում ուրարտական հետագա աղբյուրներում՝ սկսած Արգիշթի Մենուայորդուց մինչև Ռուսա Էրիմենայորդի և Ռուսա Արգիշթորդի (Ադ. 2): Ջարմանալիորեն, չեն հիշատակվում որոշ՝ ենթադրաբար առաջնակարգ աստվածներ: Օրինակ, Տուրանի աստվածը (*Durani*), որը դիցարանի արական աստվածների շարքում հինգերորդն է, կամ Արսիմելա աստվածը (*Darsimela*, դիցազանկում՝ իներորդը), բայց հիշվում է, ընդ որում՝ ոչ մեկ անգամ, վերջիններից մեկը՝ Ուրա աստվածը (*Pura*, դիցարանում նա քսանիներորդն է):

Մհերի դռան դիցազանկից հետո աստվածների ամենամեծ ցանկը պահպանել են Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրությունը և Ռուսա Էրիմենայորդու Գյովելեքի (+Քեշիշ-Գյովի) և Սավաջըքի կոթողները: Առաջինը հայտնում է Խալդի, Թեյշերա, Շիվինի, Խուտուինի, Ուա և Մելարդի աստվածների, առնվազն յոթը աստվածուհիների (Ադ. 3), ինչպես նաև լեռ-աստված Էիդուրուի համար նախատեսված գոհաբերությունների մասին¹⁸: Երկրորդ խումբը անվանապես հիշատակում է Խալդի, Թեյշերա, Շիվինի, Կուեռա, Ուրա, Նալահինի աստվածների և Վարուբանի աստվածուհու անունները¹⁹: Դժվար չէ նկատել, որ գործ ունենք աստվածների մոտավորապես նույն խմբի հետ:

Սա աստվածների յուրահատուկ խումբ է, քանզի այս կամ այն չափով այս խումբն է միայն, որ հնարավորություն է տալիս դատողություններ անելու ուրարտական աստվածների գործառույթների, պաշտամունքի կամ ծագման մասին: Ահա այս խումբն էր, թերևս, ներկայացնում ուրարտացիների կամ ուրարտախոս հանրույթի էթնիկական աստվածներին, այս աստվածներն էին, որ իրապես երկրպագվում էին արքայատան կամ ավելի ճիշտ՝ այդ արքայատան առաջնորդած մարդկանց որոշակի խմբի կողմից, թերևս նրանց, որոնց կարելի է Հայկական լեռնաշխարհի խայտաբղետ էթնիկական քարտեզի վրա առանձնացնել որպես ուրարտացիներ:

18 CTU I, A 12-1 I-II, V.

19 CTU I, A 14-1, A. 14-2.

Ինչ խոսք, աստվածների այս խումբը հնարավոր է որ համալրվի նոր անուններով, կարող է լինել նաև հակառակը: Բայց դրանք, կարծում ենք, կլինեն երկրորդական աստվածներ: Օրինակ, ուրարտական պետության աշխարհագրական դիրքը անկասկած է դարձնում առանձին լեռների պաշտամունքի առկայությունը, գերազանցապես որպես երկրորդական աստվածներ, ինչպես հին առաջավորասիական այլ երկրներում²⁰: Այդ առումով Միերի դոան ցանկում հիշվող որոշ աստվածությունների պաշտամունքը, հնարավոր է, շարունակվում էր նաև ուրարտացիների մոտ: Խոսքը, մասնավորապես, վերաբերում է Կիլբանի աստծուն (35-րդը «Միերի դոան» դիցազանկում), որը, հավանաբար, Վարագա լեռն էր²¹: Նրա առջև էր կառուցվել ուրարտական կենտրոններից Ռուսախինիլի Կիլբանիկայի քաղաքը²²: Մեկ այլ լեռ-աստված էր Էիդուրուն, որը, ինչպես կարծում են, Սիփան լեռն էր²³: «Միերի դոան» դիցազանկում Էիդուրուն, սակայն, չի հիշատակվում: Որոշակի աշխարհագրական տարածքների հետ են կապվում նաև Զի(ու)կունի և Ադարութա աստվածները²⁴: Ուրարտական ծիսապաշտամունքային տեքստերը, ինչպես հայտնի է, գոհեր են նախատեսում նաև լեռների համար²⁵: Սակայն, երկրորդական աստվածությունների մեծ մասը, հավանաբար, այդպես էլ կմնան չվկայված՝ ինչ-որ տեղ ներառվելով «բոլոր աստվածների» (DINGIR^{MEŠ} UKKIN^{MEŠ}), «բոլոր աստվածների (և) աստվածուհիների» (DINGIR^{MEŠ} DNIN^(MEŠ)) հանրույթում (Ադ. 4)²⁶, կամ հանդես գալով «հազար աստվածների» շարքում (DINGIR-LIM), ինչպես, օրինակ, խեթական աշխարհում էր: Մնում են կարևոր և

20 Haas 1994, 461ff.

21 Salvini 2002, 130, 133.

22 КУКН, 412₅, 412_{a2-3}; CTU IV, Tk-1 Ro₅, CB Ba-62-3.

23 Çilingiroğlu, Salvini 1995, 120.

24 Стів Меликишвили 1954, 35, 108; Riemschneider 1963 156; Salvini 1993 547; 1994, 206f.

25 КУКН, 38 Текст I₂₀, II₃₆; CTU I, A 3-1_{20, 67}, A 14-1 V_{014, 24}, A. 14-2 V_{012, 22}.

26 КУКН, 38 Текст I₁₉, II₄₅; CTU I, A 3-1_{19, 65}, A 12-1 II₂, A 14-1 V_{08, 19}, A. 14-2 V₀₁₇.

բնութագրական «մեծ աստվածներ»-ը, որոնք էլ պատկերացում են տալիս հինարևելյան այս կամ այն երկրի դիցարանի մասին:

Ուրարտուի պետական դիցարանի բնութագրական աստվածները և «Մհերի դռան» արձանագրության դիցացանկը

«Մհերի դռան» արձանագրությունը ուրարտական պետության դիցարանն ուսումնասիրելու կարևորագույն սկզբնաղբյուրն է: Այն տարբեր աստվածություններին մատուցվող զոհաբերությունների ընդարձակ մի ցանկ է՝ կազմված Ուրարտուի արքա Իշպուիսիի և նրա որդի Մենուայի անունից:

«Մհերի դռան» դիցացանկի կառուցվածքը հասկանալու առաջին փորձերն արել է Գրիգոր Ղափանցյանը: Նա աստվածներին դասակարգել է բաժանելով նրանց վեց խմբերի, համապատասխանաբար՝ երեք, վեց, քսանհինգ, չորս, երկու և յոթ աստվածություններով²⁷: Դիցանունների մեծ մասը նա փորձել է ստուգաբանել իր իմացության և այդ ժամանակաշրջանի գիտական մտքի ընձեռած հնարավորությունների շրջանակում, մասամբ՝ ուրարտերենի, մասամբ՝ խոտիերենի, մասամբ էլ՝ աքքադերենի, խեթերենի և հայերենի հիման վրա: Նա ուրարտական դիցացանկում տեսել է միջագետքյան ծագում ունեցող աստվածությունների: Ղափանցյանի ամենակարևոր ձեռքբերումն էր այն, որ նա առաջինը աստվածությունների մի խմբի բնութագրեց որպես իզական՝ հենվելով այն փաստի վրա, որ Մհերի դռան արձանագրության մեջ նրանք հիշատակվում են աստվածությունների թվարկման վերջում²⁸:

Ղափանցյանի այս տեսակետը զարգացրեց խորհրդային հայտնի ուրարտագետ Գեորգի Մելիքիշվիլին: Նա ուշադրություն դարձրեց այն հանգամանքին, որ աստվածությունների մի խմբին զոհաբերում են ցլեր և ոչխարներ, ապա՝ միայն ոչխարներ, իսկ հետո՝ կովեր և ոչխարներ ու նորից՝ միայն ոչխարներ՝ եզրակացնելով, որ ցլերի զոհաբերությամբ սկսվում է արական աստվածությունների,

²⁷ Ղափանցյան 1940, 46:

²⁸ Ղափանցյան 1940, 47–48: Տե՛ս նաև Капанцян 1944, 25 сл.; 1947, 12 сл.

իսկ կովերի գոհաբերությամբ՝ իգական աստվածությունների թվարկումը²⁹: Նրա մեկ այլ դիտարկմամբ՝ առաջին երեք իգական աստվածությունները՝ Վարուբանին, Խուրան³⁰ և Տուշպուեան կարող էին լինել դիցազանկում թվարկված աստվածների գերագույն եռյակի՝ Խալդիի, Թեյշեբայի և Շիվինի կանայք³¹:

Իգոր Դյակոնովն արեց մեկ քայլ ավելին՝ փորձելով դիցազանկում տեսնել աստվածների ամբողջական ընտանիքների: Նա առանձնացրեց Թեյշեբային, Խուրային և Տուրանիին՝ առաջին գույգին համադրելով խոտիական դիցարանի Թեշշուր և Խեբաթ աստվածությունների, իսկ Տուրանիին՝ նրանց որդի Թիլլա/Շարումայի հետ³²:

«Միերի դոան» արձանագրությունը մանրամասն քննարկած Սիմոն Հմայակյանի ամփոփիչ աշխատության մեջ դիցարանն ունի հետևյալ կառուցվածքը.

Արական աստվածություններ

Առաջին խումբ (3)՝ Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի:

Երկրորդ խումբ (6)՝ Խուտուիսի, Տուրանի, Ուա, Նալաինի, Շեբիթու, Արսիմեա:

Երրորդ խումբ (26)՝ Ուանապշա, Դիդուաինի, Շեղարդի, Աթբինի, Կուեռա, Էլիպուրի, Թարաինի, Ադարույթա, Իրմուշինի, «աստված, որը հոգիներ է տեղափոխում», Ալափթուշինի, Էրինա, Շինիրի, Ունինա, Աիրաինի, Զուգումարու, Պարա, Արածա, Զիուկունի, Ուրա, Արծիբիդինի, Աոնի, Շուրա, Էլիաուա, Թալապուրա, Կիլիբանի:

Իգական աստվածություններ

Առաջին խումբ (3)՝ Վարուբանի, Խուրա (Բարա), Տուշպուեա

Երկրորդ խումբ (6)՝ Աուի, Աիա, Սարդի, Ծինուիարդի, Իպխարի, Արդի:

29 Меликишвили 1954, 370 сл.

30 Меликишвили 1954, 372 сл.: Աստվածուհու անունն իրականում Բարա է, տևն КУКН, 38 Текст I₂. СТU I, А 3-1₂.

31 Melikishvili 1965, 441sqq.

32 Diakonoff 1981, 82f. և ծնթ. 26. Հմմտ., սակայն, Պետրոսյան 2002, 243, ծնթ. 2:

Երրորդ խումբ (26)՝ Բարձիյա, Սիլիա, Արուա, Ադիա, Ուիա, «այ(ա/ի)նիներ» և «ինուանիներ» կոչվող աստվածությունների խմբեր, որոնք, դատելով գոհաբերվող ոչխարների թվից, եղել են չորս և տասնյոթ աստվածություն:

Այսպիսով, ըստ Սիմոն Հմայակյանի վերակազմության՝ դիցա-ցանկում ընդգրկված էին 35 արական և 35 իգական աստվածու-թյուններ³³:

«Միերի դռան» դիցացանկում սահմանված են գոհաբերու-թյուններ նաև տարբեր աստվածային երևոյթների համար, որոնց զգալի մասը Խալդի աստծո ասորիբուտներն էին, ինչպես, օրինակ, «խալդյան զենքեր»-ը կամ «Խալդիի լույս»-ը³⁴:

Համադրությունների փորձեր արեցին այլ հետազոտողներ ևս³⁵, միաժամանակ՝ ուրարտական ամրոցների պեղումներից հայտնաբերված բրոնզե առարկաներին փորագրված աստվածու-թյունների պատկերները, բրոնզե կամ փայտե արձանիկները սկսեցին նույնականացվել այս կամ այն աստծո հետ: Արդյունքում՝ աստվածները սկսեցին ստանալ ոչ միայն գործառույթներ, այլև՝ կերպար ու կերպարանք: Այսպես «ճանաչվեցին» Խալդի, Թեյշեբա, Շիվիհի աստվածներն ու Վարուրանի աստվածուհին³⁶, ինչպես նաև աստվածություններ, որոնք կապվեցին բժշկության, դարբ-նության հետ և այլն³⁷: Որոշ հիմքեր կան վերականգնելու անգամ ուրարտական առասպելաբանության ինչ-ինչ էջեր, ինչպես օրինակ,

33 «Միերի դռան» դիցացանկի կառուցվածքի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Հմայակյան 1990ա, 24 հաջորդիվ:

34 КУКН, 38 Текст I_{7,15}, Текст II_{10,26}; СТУ I, А 3–I_{7,15,41,57}. Տե՛ս նաև Grekyan 2006, 184, Table 6:

35 Տե՛ս և հմմտ. Пиотровский 1944, 271 сл.; König 1953, 142sq; Riemschneider 1963, 148sqq., Հմայակյան 1986, 113 հաջ.; Ջահուկյան 1986, 43 հաջ, Djahukian 1992, 49ff.; Sevin 1987, 35ff. Տե՛ս նաև Tarhan, Sevin 1975, 389ff.; Çilingiroğlu 2007, 265ff. նույնի՝ 2011, 193ff. Burney 1993, 107ff. Պետրոսյան 2004, 205 հաջ.; Seidl 2005, 167ff.; Tanyeri-Erdemir 2007, 205ff.; Baştürk 2009, 133ff.

36 Пиотровский 1959, 224 сл., рис. 68–70, 72; Piotrovskij 1967, 48ff., Figs. 31, 33–34. Հմայակյան 1990ա, 33 հաջորդիվ:

37 Piotrovskij 1967, 77, Fig. 58; Հմայակյան 1990ա, 21–22 և ծաթ. 131 նս:

վիշապամարտիկ-աստծո առասպելի գոյության հնարավորությունը³⁸:

Հետագայում արված անդրադարձները հիմնականում դուրս չէին գալիս այս շրջանակից՝ Միերի դրան դիցազանկում յուրաքանչյուր աստվածության զբաղեցրած տեղը համապատասխանեցնելով նրա դիրքի և գործառնությունների առաջնայնության հետ: Այս սկզբունքով է, մասնավորապես, Օքթայ Բելլին նույնականացնում Վերին Անձավի նշանավոր վահանի առավել ամբողջական բեկորին պատկերված աստվածներին՝ ասորեստանյան զորքերին հետապնդող և ուրարտական աստվածներին առաջնորդող հետիոտն աստծուն նույնացնելով Խալդիի հետ, իսկ նրան հետևող աստվածներին՝ «Միերի դրան» դիցազանկում Խալդիին հաջորդած աստվածներին՝ նույն հերթականությամբ³⁹:

Սակայն, այդ պնդումը ճիշտ կարող է լինել միայն առաջին երեք աստվածների դեպքում (Խալդի, Թեյշերա, Շիվինի), որոնք ճանաչելի են իրենց ատրիբուտներից: Թե ինչպիսին էր հերթականությունը նրանցից հետո՝ դժվար է ասել: Կարծում ենք, որ առավել իրատեսական է այստեղ տեսնել այսպես կոչված «կոթողների»-խմբի աստվածներին: Իսկ թե ինչ հերթականությամբ, այնուամենայնիվ, մնում է անորոշ:

Ենթադրվում է, որ Միերի դրան դիցազանկում արական և իգական աստվածները կազմել են զույգեր: Սակայն, վստահաբար կարող ենք սա ասել միայն Խալդիի համար, ում կինը Վարուբանի աստվածուհին էր⁴⁰: Օձասարի արձանագրությունը գոհաբերություն է նախատեսում Խալդիի «կնոջ»-ը (^{GUD}ÁB ^Dhal-di [^{SAL}?]si-la-i-e), ամենայն հավանականությամբ՝ նույն Վարուբանիին⁴¹: Կարծում ենք, որ այս զույգի ձևավորման համար վճռորոշ դեր էր ունենալու Խալդի աստծո սինկրետումը մուծածիրյան աստվածների զույգի հետ: Հա-

38 Հմայակյան 1990ա, 21 (նշվ. գրականությամբ); 2006, 13–14: Տե՛ս նաև Calmeyer, Seidl 1983, 103ff.; Seidl 1992, 143ff.; Belli 1979 [1981], 61ff.

39 Belli 1999, 36ff.

40 Меликишвили 1954, 371; Melikishvili 1965, 445.

41 КУКН, 39а₅, прим. 8; СТУ I, А 3–8₅.

վանաբար, այդ ճանապարհով Խալդին ձեռք բերեց զուգընկերուհու, նրան, ում ասորեստանյան աղբյուրները հիշում են Բագբարթու(մ) կամ Բագմաշթու(մ) անունով⁴²:

Քիչ պակաս վստահությամբ կարող ենք խոսել երկու այլ՝ Թեշերա-Բարա և Շիվինի-Տուշպուեա⁴³, հնարավոր է նաև մի չորրորդ՝ Խուտուինի-Ավի գույգի գոյության մասին⁴⁴: Ինչպես վերը նշվեց, դրա հիմքում ընկած էր աստվածությունների թվարկման հաջորդականությունը: Սակայն, այստեղ նկատենք, որ Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ աստվածուհիները թվարկված են այլ հաջորդականությամբ: «Միերի դոան» արձանագրության մեջ Վարուբանիին հաջորդում է Բաբան, ապա՝ Տուշպուեան, ապա, հաջորդաբար, Այան, Սարդին, Ադիան և «աստվածուհիներ»-ի խումբը: Մինչդեռ, Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ Վարուբանիին հաջորդում է Էիդուրուն (աստվածուհի), ապա նոր միայն՝ Բաբան, ում հաջորդում են Ադիան, Սարդին, Ինուանին, Այան, Տուշպուեան (քնագրում՝ *Dtušpunia*), և Ինուանի *šišini*-ն⁴⁵: Փաստորեն, «Միերի դոան» արձանագրության մեջ աստվածուհիների շարքում երրորդը հիշատակված և, ըստ այդմ, Շիվինիի կին դիտվող Տուշպուեա աստվածուհին այստեղ հիշատակվում է աստվածուհիների շարքի նախավերջում և այդ տրամաբանությամբ Բաբան կամ Ադիան էին լինելու Շիվինիի կինը Այանցի արձանագրության մեջ:

Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ աստվածուհիների նման հաջորդականությունը թերևս հուշի, որ «Միերի դոան» դիցազանկը՝ 35 արական և 35 իգական աստվածություններով (ըստ Սիմոն Հմայակյանի վերակազմության, տե՛ս վերը), ինչը թույլ է տվել ենթադրել, որ դրանք ևս կազմել են զույգեր⁴⁶, այնուամենայնիվ, չի կարող նման եզրակացության համար հանդիսանալ վստահելի հիմք:

42 Mayer 1983, 114; Fuchs 1994, 215 (Prunk. 76) նս:

43 Меликишвили 1954, 372f.; Melikishvili 1965, 441ff.

44 Այս աստվածությունները մոտ են դիտվում իրենց գործառույթներով, տե՛ս Պետրոսյան 2002, 247 և ծնթ. 15; 2004, 216:

45 CTU I, A 12-1 I₁₀₋₁₁ - II₁₋₂.

46 Հմայակյան 1990ա, 25-27:

Որպես անփոփում կարող ենք նշել, որ «Մհերի դոան» դիցա-
ցանկը Իշպուհինի (և Մենուայի) քաղաքական ծրագրի մի մասն էր
միայն և դրա արտահայտությունը: Կարծում ենք, որ արդեն Մենուա-
յի օրոք ուրարտական պետական դիցարանը քիչ էր հիշեցնում
«Մհերի դոան» սահմանած դիցացանկը՝ իր 70 աստվածներով (ընդ-
հանուր առմամբ 48 դիցանուն) և այլևայլ «սրբություններով», գերա-
զանցապես՝ Խալդի աստծո ատրիբուտներ (Աղ.5): Իսկ ուրարտական
(ուրարտախոս հանրույթի) աստվածությունների առաջարկված քա-
նակությունը կարելի է համադրել հինարևելյան ցանկացած տեղային
դիցարանի հետ⁴⁷:

Բիայնական արքայատան հովանավոր Խալդի աստծո կերպարը և պաշտամունքը

Ուրարտական պետությունն աչքի էր ընկնում Խալդի աստծու
պաշտամունքի բացարձականացմամբ, պաշտամունք, որը Գրիգոր
Ղափանցյանի կողմից բնորոշվում էր որպես «խալդամոլություն»⁴⁸:
Անկասկած, Խալդին Ուրարտուի գերագույն աստվածն էր: Այդ իսկ
պատճառով՝ նրան հաճախ են վերագրվում գործառույթներ, որոնք
բնորոշ էին լինելու գերագույն աստվածություններին⁴⁹: Օրինակ,
Մելիքիշվիլին Խալդիին բնութագրում էր որպես պետության գլխա-
վոր, երկնքի ու պատերազմի աստված⁵⁰: «Խալդի» անվան ենթա-
դրյալ ծագումը «երկինք» բառից, որն առաջարկել էր դեռևս Կառլ
Ֆրիդրիխ Լեման-Հաուպտը⁵¹, թվում է, հաստատում էր նրա այս
ենթադրությունը⁵²: Ավելին, հետագայում ևս հետազոտողները Խալ-
դիի անունը ստուգաբանում էին որպես «երկինք»՝ բխեցնելով խոտ.

47 Հինարևելյան դիցարանների կազմի և կառուցվածքի վերաբերյալ անփոփ
տեն Sallaberger 2003–2005, 294ff; Beckman 2003–2005, 308ff.

48 Ղափանցյան 1940, 114:

49 Խալդի աստծո պաշտամունքին նվիրված ուսումնասիրություններից տեն
Taşyürek 1978, 940sqq.; Հմայակյան 1990ա, 33 հաջ.; Պետրոսյան 2002, 256
հաջ. (նշվ. գրականությամբ); Петросян 2004, 42 сл.; Dinçol 1994, 9ff.; Din-
çol, Kutlu 1996, 213ff.; Zimansky 2012b, 713ff. ևս

50 Меликишвили 1954, 365 сл.

51 Lehmann-Haupt 1931, 935.

52 Пиотровский 1959, 224.

heldi բառից՝ «բարձր, ազնվածին»⁵³, Խաղիի անունը հաճախ են ասուհում նաև արևելակովկասյան լեզուների հետ (հմմտ. չեչ. *hal-dā*՝ «տեր» կամ «երկնքի հայր», ավար. *h'ala-ta*՝ «երկար» են)⁵⁴, թեն, իհարկե, այստեղ տարակարծությունները շատ են⁵⁵:

Խաղին իրականում բարդ կերպար է: Նախ, Խաղիի պաշտամունքը կապվում էր ժայռերի հետ, ակնհայտ է, որ նա լեռ-աստված էր, գուցեն՝ ժայռածին հերոս⁵⁶: Բավական է միայն հիշել ժայռերին բացված «Խաղյան դռներ»-ը, որոնցից հայտնի են երեքը՝ «Հազինե Փիրի»-ի, Աշտակերտի (Փագան/Եշիլալըչ) և «Մհերի դռան» «դռները»⁵⁷: Ըստ երևույթին ուրարտական ժայռափոր դամբարանները⁵⁸, որոնք անկասկած նախատեսված էին արքայական ընտանիքի և իշխող վերնախավի համար, նույնպես կապվում էին Խաղիի պաշտամունքի հետ, թերևս՝ խորհրդանշելով ժայռից դուրս գալու (իմա՝ վերածնվելու) խորհուրդը⁵⁹:

Դատելով առկա տվյալներից, սկզբնապես Խաղին եղել է իզական⁶⁰ կամ միգուցե՝ երկսեռ աստվածություն⁶¹: Ուրարտական դարաշրջանում Խաղին շարունակում էր հանդես գալ որպես ընդգծված պտղաբերության աստվածություն⁶²: Բավական է նշել, որ Խաղիի զենքը (իսկ նա աղեղնավոր աստվածություն էր⁶³), տվյալ դեպքում՝ նետը, նույնացվում էր հասկի հետ: Հետաքրքիր է, որ

53 Laroche 1976a, 101: Ստուգարանության համար տե՛ս Astour 1987, 48, n. 334.

54 Diakonoff, Starostin 1986, 54f.; Dinçol 1994, 11.; Dinçol, Kutlu 1996, 214.

55 Տե՛ս և հմմտ. Taffet, Yakar 1998, 144 and n. 28; Պետրոսյան 2006ա, 280–282:

56 Дьяконов 1983 192; Պետրոսյան Ա. 2004, 47. 2006գ, 282–283

57 Sevin, Belli 1976–1977 [1977], 367ff.; Belli, Dinçol 1980 [1982], 167ff.; Belli 2004a, 103ff.; Salvini 1994, 205f.; Բաղայան 2013, 82–94 նս:

58 Ուրարտական ժայռափոր դամբարանների համար վերջին ուսումնասիրություններից տե՛ս Çevik 2000; Sevin 2012. 2015 21ff., Res. 19–21:

59 Պետրոսյան 2006գ, 283:

60 Lehmann-Haupt 1907, 88; Çilingiroğlu 2004, 259; 2007, 266f.

61 Հմայակյան 1990ա, 36; Baştürk 2012, 122f.:

62 Joceba 1962, 304 сл. Taffet, Yakar 1998, 145f.; Taffet 1999, 371. Հմայակյան 2005, 168–169; Çilingiroğlu 2007, 265ff.; 2011, 189, 194f.

63 Տե՛ս Խաղիի պատկերը Վերին Անձավի նշանավոր վահանի բեկորի վրա (Belli 1999 37ff., Fig. 18, Pl. 51):

Այսանցում հայտնաբերվել են Խալդիին ընծայված բազմաթիվ կապարճներ, ինչպես նաև կաթսաներ և անոթներ՝ ամբողջությամբ լցված գարու հատիկներով⁶⁴, Այանցի «սուսի» տաճարի հարավային պատին կից օջախում ծխական նպատակով այրվել է միմիայն հացահատիկ, իսկ օջախի շուրջը ղորը դրված չորս անոթները լցված են եղել ցորենի և գարու հատիկներով⁶⁵: Խալդիի համար կառուցված «սուսի» տաճարները, հնարավոր է, խորհրդանշում էին հացահատիկի հասկը⁶⁶: Հետևաբար, ոչինչ չի խանգարում ենթադրելու, որ Խալդին ինքը կարող էր լինել հացահատիկի աստվածություն⁶⁷:

Բացի դա միայն Խալդին է, ում զոհաբերվել են այծեր և ուլեր⁶⁸: Հնագիտորեն վկայված են վայրի այծերի զոհաբերությունները⁶⁹, իսկ այծը միանշանակ կապվում էր պտղաբերության պաշտամունքի հետ⁷⁰ և լայնորեն ներկայացված է ուրարտական պատկերագրության մեջ⁷¹: Ուլերի (այծերի) զոհաբերությունը Խալդիին, որը, հավանաբար, արվում էր մարտ ամսին՝ կապվելով գարնանամուտի տոնի հետ (հնագիտորեն վկայված է մի քանի օրական նորածին ուլերի զոհաբերությունը⁷²), թերևս, բնության վերածնության հետ միասին, Ուրարտում նախանշում էր երկրագործական սեզոնի սկիզբը⁷³:

Ուրարտական հավատալիքներում կարևորագույն դեր ունեց Կենաց ծառի պաշտամունքը⁷⁴: Ուրարտական արքաների կողմից խաղողի տնկիների և այգիների հիմնումը նոր տարածքներում տնտե-

64 Çilingiroğlu 2001, 46; 2004, 258; 2005, 33ff. նս:

65 Çilingiroğlu 2007, 265ff.

66 Grekyan 2015, 389.

67 Բաղալյան 2009, 38; Grekyan 2015, 388f.:

68 Տե՛ս КУКН, 36 Текст I₄, II₄, 38 Текст I₃, II₄; CTU I, A 3–2_{4,9}, A 3–1_{3,35} նս:

69 Çilingiroğlu 2007, 265.

70 Лосева 1962, 304.

71 Տե՛ս, օրինակ, Seidl 2004, Taf. 60b–d, 61c–d, նս:

72 Пиотровский 1959, 222.

73 Հմայակյան 1990ա, 35, 77–78; Hmayakyan, Simonyan 2014, 200ff. Տե՛ս նաև Batmaz 2013b, 808f. Հմմտ. Belli 2003, 111:

74 Մանրամասն տե՛ս Belli 1980 [1982], 237ff.; Çevik 1999, 335ff.; Baştürk 2009, 134ff. Batmaz 2012, 39ff.; 2013a, 65ff.:

ասկանին զուգահեռ ուներ ոչ պակաս կարևոր՝ սրբազան նշանակություն. Այն, թերևս, վերաձևելով լանդշաֆտը հարմարեցնում էր միջավայրը Խալդի աստծո «բնակության» համար: Ինչպես անմիջական կապ կար Խալդիի պաշտամունքի և «Կենաց ծառի» միջև, այդպես էլ նաև՝ Խալդիի հիմնական սրբարանի՝ «սուսի» տաճարի և Կենաց ծառի միջև⁷⁵: Չի բացառվում, որ բուն տաճարն ինքը ընկալված լիներ որպես «Կենաց ծառ» կամ, այս նույն պատկերացումների շրջանակում, որպես ցորենի հասկ կամ հասկ խորհրդանշող նետ⁷⁶: Դա են հուշում այս տաճարի մասին ունեցած մեր պատկերացումները⁷⁷:

Հայտնի է նաև, որ Խալդին կապվում էր խաղողագործության հետ⁷⁸ և ըստ երևույթին նաև գինու աստվածություն էր՝ նման Դիոնիսոսին⁷⁹: Դիոնիսոսի պաշտամունքի բաղկացուցիչ մասն էին կազմում թատերականացված ծեսերը (որոնք սկիզբ դրեցին հունական թատրոնին), որոնց ժամանակ օգտագործվում էին դիոնիսոսյան այծի դիմակներ, և կարծես նման թատերականացված ծիսակարգով է բնորոշվել նաև Խալդի աստծո պաշտամունքը: Առկա են Դիոնիսոսին Խալդիին կապող բազում այլ վկայություններ ևս⁸⁰:

Մենք հակված ենք կարծելու, որ Խալդին չուներ ընտանիք: Խալդի-Վարուբանի զույգը այլ իրողության, միզուցե՝ մուծածիրյան աստվածների հետ սինկրետման արդյունք էր⁸¹: Կարծում ենք, որ Վարուբանին, որն ուրարտական դարաշրջանում կարծես թե հա-

75 Calmeyer 1979, 186sq., Anm. 23; Թումանյան 2005, 19 հաջ.: Տեն և հմնտ. նաև Roaf 2012, 358ff.: Այս շրջանակի մեջ պետք է ընդգրկել նաև «խալդյան կոթողները», որոնց մասին տե՛ս ստորև:

76 Վերջին քննարկումների համար տե՛ս և հմնտ. Roaf 2012, 351ff.:

77 Salvini 1979, 580ff.; Թումանյան 2005, 25. տե՛ս և հմնտ. Çilingiroğlu 2012, 295ff.; Stronach 2012, 309ff.:

78 Հմայակյան 1990ա, 12, 76 և հաջ.:

79 Խալդի-Դիոնիսոս համադրության մասին առավել մանրամասն տե՛ս Մատիկեան 1930, 332; Պետրոսյան 2006գ, 268–270; Խալդի աստծո պաշտամունքի մաս է կազմել գինու և/կամ մաճարի հեղումը: Տեն Գրեկյան 2017, 43–44:

80 Պետրոսյան 2006գ, 266 հաջ.:

81 Պետրոսյան 2002, 245, 258; 2004, 49 հաջ.; 2006բ, 54 և ծյթ. 206:

մարվում էր նրա կինը (այս տեսակետն է շրջանառվում գիտական գրականության մեջ)⁸², կարող էր պարզապես լինել Խալդիի իգական կողմի կրողը, նրա իգական կրկնակը⁸³:

Խալդին, միաժամանակ, արևային աստվածություն էր կամ պարզապես Արև, ինչը, եթե մի կողմ թողնենք առկա տվյալները, մասնավորապես՝ Վերին Անձավի նվիրատվական վահանի պատկերը⁸⁴, բավական էր վերականգնելու համար նրա՝ պտղաբերության աստվածություն լինելու փաստից: Այս առումով ուշագրավ է, որ Միերի դռան արձանագրության մեջ Խալդիի տարբեր ստրիբուտների շարքում առանձին զոհաբերություն է սահմանվում նաև Խալդիի լույսի համար (*Dhaldini dasie* GUD 2 UDUMES), ինչպես մեկնաբանում է Միրյո Սավլինին⁸⁵: Խալդիի պաշտամունքում ակնհայտ մեծ դեր ուներ նաև կրակը, ինչը լավագույնս փաստարկված է հնագիտորեն, հատկապես՝ Այանցի պեղումներից: Այստեղ «սուսի» տաճարի հյուսիսային պատին կից օջախում կրակը, ինչպես ենթադրվում է, մշտապես վառ է պահվել⁸⁶: Նրա՝ արևային աստվածություն լինելու մասին է վկայում նաև հետագայում տեղ գտած ուրարտական Խալդի-իբանական Միթրա-հայկական Միիր (երկնային լույսի և արևի աստվածություն) անցումը⁸⁷:

Բուսականության, պտղաբերության հետ կապված աստծուն բնորոշ էր լինելու նաև մետնող-հարություն առնող աստվածության

82 Melikishvili 1965, 441sqq.; Salvini 1995, 187. նս:

83 Տե՛ս դեռևս Меликишвили 1954, 372:

84 Հմմտ. Zimansky 2012a, 105f. n. 10: Ըստ Միմոն Հմայակյանի՝ ուրարտական աստվածներին առաջնորդող կերպարը, որին սովորաբար նույնացնում են Խալդի հետ, կարող է լինել ուրարտական՝ մեզ չհասած էպոսի հերոսը (Հմայակյան 2006, 10 և հաջ.): Այնուամենայնիվ, մենք կարծում ենք, որ ոճական տարբերությունները, որոնք առկա են այդ կերպարի և ուրարտական աստվածների պատկերումների միջև, կարող են պայմանավորված լինել Խալդիի՝ որպես երկրի իրական առաջնորդ/արքա, որպես մարդ-աստված և աստված-արքա ընկալումից, ով առաջնորդում է նաև բանակը, տե՛ս Գրեկյան 2004ա, 315 հաջ.:

85 *alla luce(?) di Haldi un bue e 2 pecore*. տե՛ս CTU I, A 3-1₅ (p. 125ff.).

86 Çilingiroğlu 2004, 259f.; Baştürk 2009, 138ff.

87 Այս մասին առկա է նշանակալի գրականություն, տե՛ս, օրինակ, Дьяконов 1983, 191 сл.; Петросян 2004, 42 сл.; Petrosyan 2006, 222ff.; Dara 2014, 67ff. նս:

գործառույթը⁸⁸: Խալդին, թերևս, նաև Անդրաշխարհի տիրակալն էր և Արև (Արևը սովորաբար ունենում էր իր ընդգետնյա հիպոստասիսը՝ անդրաշխարհի «Արևը»): Այս առումով չենք բացառում, որ Միեթի դոան դիցազանկում տաբուավորված աստվածը, որի համար տեքստը նշում է «ասարծուն, ով հոգիներին է իշխում (°)» միտքը (DINGIR *aluše urulili uešiuali*), կարող էր լինել Խալդիի ընդգետնյա հիպոստասիսը⁸⁹:

Այս ամենին զուգահեռ Խալդին, ակնհայտորեն, ռազմիկ էր և ռազմի աստվածություն⁹⁰: Ինչպես հայտնի է ուրարտական սեպագիր տեքստերից, Խալդին էր իր զենքով արշավում թշնամի երկրների դեմ և հպատակեցնելով՝ ծնկի բերում բիսյնական արքայի առջև: Վերին Անձավի ուրարտական վերոհիշյալ վահանին Խալդին էր պատերազմում ասորեստանյան բանակի դեմ՝ առաջնորդելով և՛ ուրարտական աստվածներին, և՛ ուրարտական զորքերին՝ ոչնչացնելով թշնամուն⁹¹: Միեթի դոան արձանագրության մեջ առանձին զոհաբերություն է սահմանված ինչպես Խալդյան զորքերի, այնպես էլ՝ Խալդյան զենքերի համար (Ադ.5)⁹², և, ինչպես գիտենք, ուրարտական տաճարներում պահվել են Խալդիին ընծայված մեծաքանակ զենք և ռազմական հանդերձանք, այդ թվում՝ նաև ձեռք բերված ռազմավարից⁹³:

Այս ամենից ելնելով պատահական չի թվում, որ Խալդին չուներ իր համապատասխանությունը խոտիական աշխարհում⁹⁴: Փոխարենը, ուղղակի ապշեցուցիչ է նրա կապը ասորեստանցիների բնիկ աստծո՝ Աշշուրի հետ:

88 Հմայակյան 1990ա, 36; Հմայակյան 2005, 171: «Մեոնող և հարություն առնող» աստվածների վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Mettinger 2001.

89 Grekyan 2006, 157, n. 53: Թարգմանության համար տե՛ս Գրեկյան 2004բ, 231 և ծմթ. 28:

90 Տե՛ս, դեռևս, Меликишвили 1954, 366 сл.; ինչպես նաև՝ Հմայակյան 1990ա, 34–35; Salvini 1995, 185; Baştürk 2012, 111ff. և՛ն:

91 Belli 1999, 37ff. and Fig. 17.

92 КУКН, 36 Текст I₅, II₅. 38, Текст I_{7,13}, II_{10,22}; CTU I, A 3–2_{5,10}, A 3–1_{7,13,41,53} և՛ն:

93 Տե՛ս, օրինակ, Çilingiroğlu 2005, 34f.; Belli et al. 2009, 104:

94 Հմնմտ. Taffet, Yakar 1998, 144.

Աշշուր աստծո կերպարը և պաշտամունքը

Այստեղ մենք կփորձենք ամփոփ ներկայացնել այն տեղեկությունները, որոնք հայտնի են Աշշուր աստծո վերաբերյալ⁹⁵: Աշշուրը ասորեստանյան տերության և ասորեստանցիների գլխավոր աստվածն էր, աստված-արքան: Աշշուրը նաև լեռ էր, լեռ-աստված, որի վրա էր կառուցված Աշշուր քաղաքը և այդ իսկ պատճառով քաղաքն ինքն ընկալվում էր որպես աստվածություն: Նրա տունը/տաճարը կոչվում էր e-hur-sag-(gal)-kur-kur-ra՝ «երկրների (մեծ) լեռան տուն»⁹⁶: Նա, իրեն ձոնված հիմներգերից մեկում բնորոշվում է որպես «լեռները բնորոշող» կամ «լեռների պատճեն», աստվածներ կերտող և Իշթարի արարիչ⁹⁷: Ուսումնասիրությունները վկայում են, որ Աշշուրը սկզբնապես եղել է իգական աստվածություն և անգամ նորասորեստանյան դարաշրջանում շարունակում էր ընկալվել որպես պտղաբերող ծառ⁹⁸: Դա, թերևս, կարելի է պատճառաբանել ասորեստանյան միջնաշխարհում Ք.ա. III հազ-ի վերջերից խոռոխական մշակութային ազդեցության հաստատմամբ՝ ի դեմս այնպիսի հզոր դիցաբանական կերպարի, ինչպիսին էր Նինվեի Շավուշան⁹⁹: Նման կերպարը կարող էր և ի սկզբանե բնորոշ լինել Աշշուրին:

Պատահական չէ, որ ի տարբերություն հին առաջավորասիական աստվածների՝ Աշշուրը չուներ կին, չուներ ընտանիք, իսկ Նինվի/Իշթարի հետ նրա ամուսնական կապը սկիզբ առավ հետագայում, երբ Աշշուր աստծուն սկսեցին նույնականացնել Էնլիլի հետ, իսկ Էնլիլի կինն էր Նինվիլը¹⁰⁰: Աշշուր աստծո պաշտամունքի մեջ տեսանելի են պտղաբերության ու մեռնող-հարություն առնող աստվածության

95 Մանրամասն տե՛ս van Driel 1969; Lambert 1983 82ff.; Parpola 2000, 165ff.; Holloway 2002; Vera Chamaza 2002; Baştürk 2012, 80ff. նւ:

96 George 2004, 100ff.

97 Porter 2004, 43.

98 Parpola 2000, 188ff.

99 Հմնտ. նաև Lambert 1983, 82: Հետաքրքիր է, որ այս աստվածուհին չէր մոռացվել անգամ սարգոնյան դարաշրջանի Ասորեստանում, տե՛ս Fuchs 1994 40 (Zyl. 54).

100 Lambert 1983, 82; Porter 2004 42.

գործառույթներ¹⁰¹, նրա պաշտամունքը միանշանակ կապվում էր բուսականության և մասնավորապես՝ Կենաց ծառի հետ¹⁰²: Աշշուրը, հավանաբար, նաև Արև էր: Դրա համար որպես փաստարկ կարելի է նշել Աշշուրին մարմնավորող «թևավոր սկավառակ»-ի խորհրդանիշը: Այն, որպես առանձին աստվածություն, հանդես է գալիս *Dšalmu* անունով և ասորեստանյան աստվածներին վերաբերող ընդարձակ բառարան-ցանկում (այսպես կոչված AN = Anum տեքստը) նույնացվում է Արևի աստված Շամաշի հետ¹⁰³:

Աշշուրը, միաժամանակ, ռազմի(կ) աստված էր և փաստորեն՝ կարող էր ինքնուրույն ներկայացնել ողջ դիցարանը¹⁰⁴: Այս առումով չափազանց կարևորվում են դեռևս միջինասորեստանյան դարաշրջանից եկող պաշտամունքային երկու տեքստեր, որոնք նկարագրում են *tākultu*-ծեսը: Դրանցում Աշշուրը նույնացվում է բազմաթիվ տարբեր աստվածությունների հետ, ինչպես, օրինակ՝ *Aššur-Ištar* «Աշշուրը, ով Իշթարն է» (պտղաբերության և մարմնական սիրո աստվածուհին), *Aššur-Adad* «Աշշուրը, ով Ադադն է» (Ամպրոպի աստվածը) կամ *Aššur-Sumuqan* «Աշշուրը, ով Սումուկանն է» (վայրի այծերի և ընդհանրապես՝ չորքոտանիների աստվածը) և այլն¹⁰⁵: Փաստորեն, Աշշուրը չէր մարմնավորում բնության և աստվածային որևէ կոնկրետ ուժ, ինչպես մյուս աստվածությունները, նա կարծես ոչինչ չուներ և միաժամանակ ուներ ամեն ինչ: Աշշուրը, միանշանակ, առանձնանում էր իր կերպարով և, ինչպես Խալդին, Միջագետքում չուներ իր գուգահետը¹⁰⁶:

101 Ինչպես հայտնի է, դաշույնը/թուրը Աշշուրի խորհրդանիշն էր և ներկայացնում էր նրան, օրինակ, Կապադոկիայի հինասորեստանյան կարումներում: Նման «թուր-աստվածները», սովորաբար, ասոցացվում են անդրաշխարհի հետ՝ «թուր-աստված» էր նաև Ներգալը, տե՛ս Wiggemann 1999, 224ff.

102 Parpola 1993, 161ff. 2000, 185ff. Giovino 2007, 201.

103 Sten Dalley 1986, 88f., ինչպես նաև Parpola 1993, 185, n. 56.:

104 Parpola 1993, 176ff.

105 Frankena 1954. Քննարկումների համար տե՛ս Porter 2000a, 230ff.:

106 Հմնտ. Lambert 1983, 82ff.:

Խալդի և Աշուր. երկու անուն՝ մեկ կերպար

Եթե ընդհանրացնենք, ապա տեսնում ենք, որ երկու աստվածներն էլ ըստ էության ունեին նույն կերպարը. երկուսն էլ լեռ են կամ ժայռածին աստված, չունեն ընտանիք, երկուսն էլ միաժամանակ կրում են թե պտղաբերության, թե՛ ռազմի, թե՛ մեռնող-հարություն առնող աստվածության գործառույթներ, երկուսն էլ Արև են, նրանց պաշտամունքը սերտորեն կապվում է Կենաց ծառի հետ: Երկու աստվածներն էլ «ունիվերսալ» են և կարող են ինքնուրույն ներկայացնել ողջ դիցարանը¹⁰⁷: Ի դեպ, պատկերագրության մեջ ևս նույնն են թե Աշուրի, և թե Խալդիի խորհրդանիշերը, այդ թվում՝ «թևավոր սկավառակ»-ի պատկերը¹⁰⁸: Ասորեստանում այն, ինչպես և վերը նշվեց, կոչվում էր *šalmu*, բառացի՝ «պատկեր, արձան»¹⁰⁹: *Šalmu*-ն ներկայացնում էր աստվածությանը/մարդուն՝ չպատկերելով նրան և ասորեստանյան արքաների թագադրության ծեսի մասնակիցներից/ներկաներից մեկն էր¹¹⁰: Ամենայն հավանականությամբ՝ այստեղ գործ ունենք անտեսանելի աստծո պատկերացման հետ, ինչպես դա երևում է թագադրության տեսարան ներկայացնող ասորեստանյան սաղավարտի պատկերագրությունից¹¹¹: Ի դեպ, Սարգոն II-ի կողմից Մուծածիրի նվաճումից հետո այստեղից տարված ռազմավարի թվում ասորեստանյան գրագիրը նշում է նաև պղնձե չորս «պատկերներ»-ի՝ թևավոր սկավառակների մասին (*4 Dša-lam URUDU*)¹¹²: Հետաքրքիր է, որ ուրարտական տեքստերից մեկում նույնպես խոսվում է Խալդիի պատկերի մասին (*NU-ni Dḫaldini*)¹¹³: Իսկ Խալդին, ինչպես հայտնի է, թե տեսանելի, և թե անտեսանելի աստվածություն էր: Խալդիի՝ անտեսանելի աստված լինելու դրսևորումներից էր

107 Տե՛ս և հմնտ. նաև Հնայական 1990ա, 34; Parpola 1993, 184ff.; 2000 171ff.:

108 Пиотровский 1959, 223; Calmeyer 1991, 316f.; Parpola 1993, 185, n. 93, 167.

109 Dalley 1986, 88f.

110 Dalley 1986, 93f.

111 Born, Seidl 1995, 16, Abb. 5., 124ff., Abb. 97.

112 Mayer 1983, 108f. (Z. 399).

113 КУКН, 20а Текст I₂₀, II₂₀; Cf. CTU I, A 2–9A₂₀.

«դատարկ կառքի» մոտիվը, որը, կարծես, բացառություն չէր նաև Աշշուրի համար¹¹⁴: Ուշադրություն դարձնենք նաև, որ երկու աստվածություններն էլ ունեին միայն իրենց հատուկ զենքը, Խալդիի դեպքում՝ *Giššuri*-ն, իսկ Աշշուրի դեպքում, օրինակ, *šurinnu*-ն¹¹⁵, որը կարելի է նույնացնել «Խալդի աստծո զենքին», այն է՝ նիզակ¹¹⁶ կամ հսկայական նետ և աղեղ¹¹⁷:

Այստեղ տեղին է հիշել Այանցի *susi*-տաճարի արձանագրության մեջ ոչ լրիվ հասկանալի տեքստում թվարկվող պաշտամունքային առարկաների շարքը՝ TUKUL^{MEŠ} GIŠ^{MEŠ} SIM^{MEŠ} («զենքեր», «գայիստներ», «եղջյուրներ»)՝¹¹⁸: Դրանցից «զենքեր»-ը կարելի է համադրել, մի կողմից, Խալդիի «շուրի»-ի (*Dhaldiei Giššuri*), իսկ մյուս կողմից՝ Աշշուրի «շուրիննու»-ի հետ (*šurinnu* = GIŠ.TUKUL)¹¹⁹: Ասորեստանում երդումը տրվում էր հպվելով Աշշուրի զենքին, սովորաբար՝ դաշույնի (*patrum / kakkum ša Daššur*)¹²⁰, կարելի է ենթադրել, որ նման երևույթ գոյություն է ունեցել նաև Ուրարտուում՝ ի դեմս Խալդի աստծո «զենք»-ի, առավել ևս, եթե հիշենք, որ Խալդիին էր նույնանում Միթրան, որը երդման/պայմանագրի երաշխավոր աստվածություն էր:

Թե Խալդիի, և թե Աշշուրի պաշտամունքի մաս են կազմել կոթողները¹²¹: Ուրարտուում տարածված էր խալդյան կոթողների (*Dhaldiei* ^(NA4)*pulusi*) կանգնեցումը, հատկապես՝ նվաճված տարածքներում, դրանով մատնանշելով բիայնացիների թե քաղաքական իշխանության և թե, միգուցե, Խալդիի պաշտամունքի հաստատումը

114 Calmeyer 1974 49ff.; 1991 313ff. Տե՛ս նաև Salvini 1989, 86; Պետրոսյան 2006թ, 40 հաջ.:

115 Մանրամասն տե՛ս և հմնտ. Holloway 2002, 160ff., 169ff. (նշվ. գրականությամբ):

116 Çilingiroğlu, Salvini 1999, 55ff.

117 Տե՛ս նաև Radner 2012, 253; Roaf 2012, 364, n. 30.

118 CTU I, A 12-1 IV₄.

119 Holloway 2002, 169.

120 Dalley 1986, 92.

121 Riemschneider 1965, 331ff. Дьяконов 1983 191; Հմայակյան 1990ա, 118 հաջ.; Salvini 1993, 543ff.; Çevik 1999, 344ff.

տվյալ տարածքում¹²²: Մրանով ուրարտական պետությունը տարբերվում էր մնացյալ հինարևելյան երկրներից¹²³, բացառությամբ՝ Ասորեստանի¹²⁴: Այստեղ ևս տեսնում ենք նման երևույթ. ասորեստանյան տերության տարբեր հատվածներում կանգնեցվել են կոթողներ, որոնք ըստ երևույթին ներկայացրել են Աշշուրին և նրա քաղաքական իշխանությունը տվյալ տարածքում¹²⁵: Նույն երևույթը տեսնում ենք նաև Աշշուրի «պատկերանշան»-ի դեպքում, որը կարող էր լինել, օրինակ, երկաթե նետ¹²⁶:

Ինչպես Ուրարտում, Ասորեստանում նույնպես նկատվում է Աշշուրի պաշտամունքի բացարձակացման միտում: Ընդհանրապես, Աշշուրին դիմում էին որպես «ին աստված», «տեր» և *ilu(m)*՝ «աստված» ասելով հասկանում էին հենց նրան¹²⁷: Ուրարտական կավե սեպագիր սալիկների բարեմաղթանքի տեքստում որպես բանաձև հանդիպող *zanidabi TI DINGIR guni*՝ «թող (*pn*) կյանքը իրապես սիրելի լինի աստծուն»¹²⁸ արտահայտության մեջ «աստված» ասելով նույնպես, ամենայն հավանականությամբ, հասկանում էին հենց Խալդիին¹²⁹: Ի դեպ, Աշշուրի հետ կապված այս տվյալները թույլ են տվել խոսելու անգամ «ասորեստանյան միաստվածության» մասին¹³⁰: Խալդի աստծո պաշտամունքի բացարձակացումը, որ առավել ակնհայտ է երևում Ուրարտում, քան Աշշուրինը՝ Ասորեստանում,

122 Grekyan 2006, 152f.

123 Дьяконов 1983, 190.

124 Stéu Beaulieu 1997, 55ff.: Հմմտ. Holloway 2002, 200.

125 Stéu և հմմտ. Dalley 1986, 99f. Աշշուրում հայտնաբերված և տարբեր արքաների ու պաշտոնյաների պատկանող կոթողները (Andrae 1913; Lehmann-Haupt 1910 4sq.), որոնք անվանվում են *šalmu* և որոնք, ենթադրվում է, ինչոր ժամանակ դրված են եղել Աշշուրի տաճարում (Miglus 1984, 138), ևս ակնարկում են Աշշուրի պաշտամունքի կապը կոթողների հետ:

126 Holloway 2002, 161f.

127 Lambert 1983, 82f.

128 Ըստ Իգոր Դյակոնովի թարգմանության (Дьяконов 1963 48 сл.):

129 Հմայակյան 1990ա, 34:

130 Parpola 1997, xviii ff., 2000 165ff. Քննարկումների համար տես և հմմտ. Porter 2000a, 211ff., Cooper 2000, 430ff., Levine (B.A.) 2005, 411ff.:

շատ ավելի է հավակնում բնորոշվելու «միաստվածություն» բառով¹³¹:

Այսպիսով, Խաչդին և Աշշուրը մոտ են միմյանց կերպարներով, եթե չասենք՝ միևնույն կերպարի երկու դրսևորումներ են: Բացի դա, կերպարային այս ընդհանրությունները, կարծում ենք, կարող են վկայել նաև միաստվածության հնագույն նախատիպերի գոյության մասին, որոնք ոչ միայն չանհետացան՝ ասորեստանյան և ուրարտական տերությունների կործանմանը հակառակ, այլև, հավանաբար, հետագայում որոշակի դեր կատարեցին Մերձավոր Արևելքում և Հայաստանում նոր միաստվածական կրոնի՝ քրիստոնեական վարդապետության հաստատման գործում:

Ուրարտախոս հանրույթի «էթնիկական» աստվածները

Կարծում են, որ խոտիական և ուրարտական պատմամշակութային ընդհանրությունները թույլ են արտահայտված¹³² և որ ուրարտական ու խոտիական դիցարանները տարբերվում են թե և իրենց կազմով, և թե կառուցվածքով¹³³:

Մինչդեռ, ինչպես մենք ենք փորձել ցույց տալ մեր մի աշխատանքում¹³⁴, բուն ուրարտական դիցարանն իր կազմով և կառուցվածքով միանգամայն համադրելի է խոտիական տեղային դիցարաններին: Ուրարտական բնութագրող աստվածների թիվը, ըստ ամենայնի, երբևէ չի հասել նույնիսկ տասի: Եվ այս առումով կարելի է արդեն իսկ մոտեցնել խոտիական և ուրարտական դիցարանները: Խոտիական աստվածների առավել ընդարձակ դիցացանկն իր բնութագրական աստվածներով, սովորաբար, ընդգրկել է մեկ տասնյակ աստվածություններ¹³⁵: Կիժծովատնայի խոտիական տեղային դիցարաններն ունեցել են 6–10 աստվածություն՝ ներառյալ լեռ կամ

131 Տե՛ս և հմնտ. Հմայակյան 1990ա, 34; Գրեկյան 2005, 287; Grekyan 2006 157. Գրեկյան, Հմայակյան 2014, 181–183; Բաղայլյան 2011, 80–88:

132 Wilhelm 1982, 58.

133 Diakonoff 1981, 83.

134 Grekyan 2006, 173ff.

135 Մակրամասն տե՛ս Laroche 1948, 113ff.; 1976b, 94ff.; Deller 1976, 33ff.; Diakonoff 1981, 77ff., Wilhelm 1982, 69sq., Haas 1994, 542ff.:

գետ-աստվածները¹³⁶: Գրեթե նույնաքանակ են Արրապլսեի ինչպես պետական, այնպես էլ տեղային դիցարանները, օրինակ՝ Նուզի քաղաքի դիցարանը¹³⁷:

Ինչ վերաբերում է Խալդիին, ապա նա ոչ միայն չունի իր համապատասխանությունը խոտիականում դիցարանում, այլև ընդհանրապես՝ այդ կերպարը խորթ կարելի է համարել թե՛ ուրարտական (նկատի ունենք՝ ուրարտախոս հանրայթի) և թե՛ խոտիական աշխարհին¹³⁸: Խոտիական առասպելաբանության հերոսներից Ուլիկումիի հետ վերջինիս հնարավոր առնչությունները¹³⁹ կարող էին տեղ գտած լինել հետագայում, տեղի «խալդակերպ» կերպար(ներ)ի հետ խոտիական առասպելաբանական մտքի հանդիպման արդյունքում:

Հետևաբար, եթե ուրարտական դիցարանից հանենք Խալդիին և մի կողմ թողնենք նաև հարավ-միջագետքյան կամ սուրստրատային ծագման աստվածների, ապա տեսանելի կդառնա մնացյալ աստվածությունների համադրելիությունը խոտիական լոկալ դիցարանների և դրանցում ներառված աստվածների հետ: Խոտի-ուրարտական ուղղակի գուգահեռների փոքր քանակությունը (ընդ որում, խոսքը վերաբերում է անվանական գուգահեռներին)¹⁴⁰ կարելի է պատճառաբանել ուրարտական բուն դիցարանի արխաիկ բնույթով: Հնարավոր է թվում, որ ուրարտական բուն դիցարանը սերեր ուրկեշյան/վաղ-խոտիական աշխարհից, ինչպես ուրարտերեն լեզուն, որի առնչությունը հին խոտիերենի հետ, ի տարբերություն միտանական խոտիերենի կամ այս լեզվի մյուս բարբառների, ակնհայտ է¹⁴¹: Իսկ ուրկեշյան դիցանունները մեծավ մասամբ թաքնված են միջագետքյան աստվածների գաղափարագրերի տակ¹⁴²: Օրինակ,

136 Beckman 2003–2005, 315.

137 Diakonoff 1981, 83ff., 87; Haas 1994, 544sq.

138 Տե՛ս և հմմտ., դեռևս, Diakonoff 1981, 82:

139 Մանրամասների համար տե՛ս Պետրոսյան 2002, 260 հաջ.; 2006գ, 282–283:

140 Diakonoff 1981, 83.

141 Хачикян 1978, 46, 261; Diakonoff 1981, 79, 89; Wilhelm 2004a, 97; 2004b, 197:

142 Աղբյուրների համար տե՛ս Salvini 1998, 99ff.; Wilhelm 1998, 117ff.: Ամփոփ տե՛ս նաև Haas 1994: 542:

ուրկեշյան տեքստերից հայտնի ^DUTU-*ga-an* գրությունը պետք է արտահայտեր **šimiga-an* ձևը (հմմտ. խոտ. Շիմիգեն և ուրարտ. Շիվինին), ինչից կարելի է ենթադրել, որ ^DIŠKUR գաղափարագրի տակ թաքնված է Թեշշուր/Թեյշեբան: «Նազար երկրի փիրուհի» (^DNIN *na-gàrki*) ասելով ենթադրում են տեսնել Իշթար/Շա(վ)ուշկա-յին¹⁴³: Հնարավոր է, որ աստվածուհու անունը լիներ Է/Ինուա (տես նաև ստորև) կամ ունենար նման մի ձև, առավել ևս, Ša(w)uška-ն խոտիական աստվածուհու մակդիրն է սուկլ¹⁴⁴:

Թեյշեբա (^D*teišeba*, ^DIM/^DIŠKUR, ^DU)

Թեյշեբան Ուրարտում երկրպագվում էր որպես ամպրոպի և/կամ բնության ու տարերքի աստված: Նա կապվում է խոտիական Թեշուրի հետ ոչ միայն անվանապես, այլև՝ գործառույթներով: Ըստ այդմ, Թեյշեբայի համար, գոնե սկզբնապես, թերևս կիրառելի են մի շարք բնորոշիչներ կամ գործառույթներ, ինչպիսիք հայտնի են խոտիական Թեշուրի պարագայում: Սակայն, երկրում իշխող «խալդականություն» գաղափարախոսության պայմաններում Թեյշեբան պետք է կորցրած լիներ Թեշուրի այն գծերը, որոնք բնորոշում էին նրան որպես գլխավոր աստված¹⁴⁵:

Իսկ այդպիսի հետքեր, այնուամենայնիվ, նկատվում են: Խոսքը Ռուսա Մարդուրդու թողած արձանագրություններից մեկի մասին է, ուր, որպես եզակի բացառություն, Թեյշեբան հանդես է գալիս Խալդի աստծուն տրվող «տեր» տիտղոսով՝ «Թեյշեբային՝ տիրոջը» (^DIM-*a* EN-*gie*)¹⁴⁶: Կալատգահի արձանագրության մեջ Խալդի և Թեյշեբա աստվածները կարծես հավասարազոր են, եթե ընդունենք առաջարկված վերակազմությունը ([^D*hal*]-*di-ni*-[*i*]-*ni* *uš*-*ma-ši*¹-*ni* ^DI[M-*ni-ni* *uš-ma-ši-ni*(?)...])¹⁴⁷: Մնացյալ արձանագրություններում Թեյշեբան միշտ հանդես է գալիս երկրորդը՝ Խալդիից հետո:

143 Schwemer 2001, 444f.

144 Wegner 1995, 117ff.

145 Հմայակյան 1990ա, 42:

146 КУКН, 390₁. CTU I, A10–7₁.

147 КУКН, 39₁; հմմտ. CTU I, A3–10₁.

Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ ուրարտական առասպելաբանական տեքստերի բացակայությունը թույլ չի տալիս ամբողջական պատկերացում կազմելու Ուրարտոում Թեյշեբայի գործառույթների և պաշտամունքի մասին¹⁴⁸:

Շիվինի (DUTU/Dšiwini)

Ուրարտոում աստվածների գերագույն եռյակը եզրափակում էր Շիվինին: Նրա անունը կապվում է խեթական կամ անատոլիական մեկ այլ բարբառի (հմմտ. *šiu(ni)*, *šiuanni* «աստված» կամ *šiuatt* «օր, ցերեկ»¹⁴⁹) և ընդհանրապես՝ հնդեվրոպական աշխարհի հետ¹⁵⁰, կամ համադրվում խոտիական աստված Dšimige-ի հետ¹⁵¹: Երկու դեպքում էլ ակնհայտ է գործառույթների ընդհանրությունը. ինչպես Շիմիգեն, Շիվինին ևս արևի աստվածն էր:

Խուտուինի (Dhutuni)

Խուտուինին, ըստ «Միերի դռան» դիցազաննկի, անմիջապես հաջորդում էր գլխավոր աստվածների եռյակին, ինչը, թերևս, խոսում է նրա՝ ոչ երկրորդական աստվածություն լինելու օգտին: Մասնագիտական գրականության մեջ զուգահեռ է անցկացվել ուրարտական Խուտուինի աստծո և ճակատագրի խոտիական *Dhutena* և *Dhutellura*¹⁵² աստվածությունների միջև, հմմտ. խոտ. *hud-* արմատը, որից *hude*՝ «աղոթք»^(*)¹⁵³, *hud/t-an* «ճակատագիր»^(*)¹⁵⁴ բառերը: Ըստ

148 Թեյշեբայի պաշտամունքի վերաբերյալ տե՛ս նաև Ղափանցյան 1940, 48; Հմայակյան 1990ա, 41–44; Պետրոսյան 2002, 246, 250–253; Badalyan 2015, 125ff. (հղված գրականությամբ)

149 Ծագում է հնդեվրոպական **diēus-* «պայծառ երկնքի աստված» արմատից, տե՛ս Beckman 2003–2005, 311: Այլ համադրությունների համար տե՛ս և հմմտ. Diakonoff 1971, 81; 1989, 102; Иванов 1980, 136: Տե՛ս նաև Պետրոսյան 2002, 248–249; 2006ա, 45 հաջ.:

150 Джаукян 1967, 35.

151 Friedrich 1940, 217sq.; Меликишвили 1954, 367; Riemschneider 1963, 166: Այս տեսակետն այսօր ևս ունի հետևորդներ, տե՛ս Salvini 1995, 39, 183f. ևն:

152 Riemschneider 1963, 154. տե՛ս նաև Diakonoff 1981, 82.

153 Wegner 2007, 261.

154 Diakonoff 1971, 76; Хачикян 1985, 47, 143, прим. 75.

մեկ այլ կարծիքի՝ Խուտուիինի անունը կարող էր հանգել խոտ. *hute* «գրել» արմատին¹⁵⁵, որով ևս նրան է վերագրվում ճակատագրի աստված լինելու հնարավորությունը¹⁵⁶: Նրա անունը կապվում է ուրարտերեն *huhutuhi* «հաջողություն, բախտ» բառի հետ, ինչը տեղավորվում է Խուտուիինի՝ ճակատագրի աստվածություն լինելու ընդհանուր դրույթի մեջ¹⁵⁷: Ըստ Միլոյ Սալվինիի՝ Խուտուիինին կարող էր լինել ռազմի/հաղթանակի աստված՝ «ուրարտական Նիկե»¹⁵⁸:

Շերիթու (*Dšeb/pitu*)

Քիչ են մեր տեղեկությունները Շերիթու աստծո մասին: Ակնհայտորեն, նրան չի կարելի համարել երկրորդական աստվածություն, եթե նրան առանձնացնում էր Մենուա Արգիշտորդին, իսկ Ռուսա Սարդուրորդին անգամ իրեն համարում է այդ աստծո «ծառան» (*rusani Dšebitui L'ERUM*)¹⁵⁹:

Դեռևս անցյալ դարի 40-ական թթ. Գրիգոր Ղափանցյանը նրան դասել է ուրարտական դիցարանի սեմական ծագման աստվածների շարքը՝ համադրելով նրան արքադական *Dsibitti* (*Dsebettu* «Բազմաստեղք/Յոթնաստեղք») աստծո հետ¹⁶⁰: Այս աստվածը հիշվում է նաև խեթական տեքստերում (*DVII.VII.(BI) = Dšepitta*)¹⁶¹, և նրա նույնականությունը արքադական աստծու հետ անկասկած է¹⁶²: Թե-րևս, նույնը կարելի է ասել ուրարտական *Dšebitu*-ի համար: Դրա օգտին են խոսում նաև ուրարտական մի քանի հնավայրերից հայտնաբերված գտածոները՝ «Բազմաստեղք»-ի պատկերով¹⁶³:

Նկատի ունենալով, որ Ռուսա Սարդուրորդին այս աստծուն զո-

155 Иванов 1988, 591.

156 Հմայակյան 1990ա, 48, 115 և ծնթ. 146

157 Diakonoff 1971, 76; նույնի՝ 1981, 82; Հմայակյան 1990ա, 47 հաջ.; Պետրոսյան 2002, 246–247: Հմնտ. Меликишвили 1954, 336 и прим. 1:

158 Salvini 1994, 206; 1995, 186.

159 KUKN, No. 392_{x+10}; CTU I, A 10–6₉.

160 Капанцян 1947, 12. Տե՛ս նաև van Loon 1966, 11:

161 van Gessel 1998–2001, 395, 906ff.

162 Haas 1994, 118, 482. Հմնտ., սակայն, Puhvel 1991, 1243ff.

163 Karapetyan, Yengibaryan 2010, 266, Figs. 1, 14–15.

հաբերություններ է սահմանում այն ժամանակ, «երբ արքաները արշավանք ձեռնարկեն» (*a-[še] LUGÁL^{MEŠ}-i KASKAL zaduli*)¹⁶⁴, հնարավոր է Շերիթուին պատկերացնել որպես ռազմի գործառույթներ ունեցող աստվածության:

Մելարդի (D30, *Dmelardi*)

Մելարդի անվան այլ ընթերցումը՝ *Dšelardi*, քիչ է հավանական¹⁶⁵: Դրա համար ուրարտական արքայազն Մելարտուայի անունը (*^mme-la-ar-[...], ^mme-la-ar-^ttu¹-a*) կարող է ծառայել որպես լրացուցիչ փաստարկ¹⁶⁶:

Այս աստվածը հիշատակվում է «Միերի դռան» դիցազանկում, որի զուգահեռ տեքստում տրված գաղափարագիր տարբերակը (D30 = *D*SIN) վկայում է, որ Մելարդին Լուսնի աստվածն էր: Հետաքրքիր է, որ Երեմիա Մեղրեցու բառարանում վկայված է հայերեն *մեղարդ* «լուսին» բառը¹⁶⁷:

Կուեռա (*D*quera)

Ուրարտագիտական աշխատանքներում Կուեռան երբեմն դիտվում է որպես հողի հետ կապված աստվածություն¹⁶⁸: Գեորգի Մե-լիքիշվիլին չէր բացառում այդ բառի լույսբերական ծագման հնարավորությունը (լույլ. *ki-ú-ru-um* = աքք. *ilu(m)* «աստված»¹⁶⁹): Ժամանակին դիցանունը բխեցվել է նաև խոտ. *k/hawr*, ուրարտ. *qi(u)ra(ni)*՝ «հող», «երկիր» բառից¹⁷⁰: Այս տեսակետը, սակայն, այլևս արդիական չէ, քանի որ ճշգրտվել է խոտ. *k/hawr* բառի նշանակությունը որպես «երկինք» (աքքաղ. *ša-mu-u* «երկինք» = խոտ. *ha[b]urni*)¹⁷¹:

164 KUKN, No. 392_{x+2-3}; CTU I, A 10–6₁₋₂.

165 Հմայակյան 1990ա, 48 հաջ. (հարցի պատմությանը):

166 Անվան հիշատակության համար տես Lanfranchi 1983, 130; Lanfranchi, Par-pola 1990, No. 90, r. 7, 9, 114:

167 Հմայակյան 1991բ, 34–37:

168 Riemschneider 1963, 157f.

169 Меликишвили 1954, 125 и прим. 3.

170 Diakonoff 1971, 35, 77; Хачикян 1985, 48.

171 Huehnergard 1987, 28. Տես նաև Neu 1996, 186f.; Wegner 2007, 258.

Բացի նշված տեսակետից՝ ենթադրվում է, որ Կուեռան կարող էր լինել բերրիության¹⁷² կամ խթանիկ աստվածություն¹⁷³: Այս վերջինիս դեպքում կարելի է նշել խեթ. *kuera* բառը՝ «դաշտ, հող» նշանակությամբ (A.ŠÁ/A.GĀR *ku(e)ra*)¹⁷⁴: Կուեռայի պաշտամունքը կապում են նաև ջրի հետ¹⁷⁵: Ըստ որոշ հետազոտողների՝ Կուեռայի պաշտամունքը շարունակվել է ողջ նախաքրիստոնեական շրջանում՝ ի դեմս հայկական Կուսո և վրացական Կվիրիա աստվածությունների¹⁷⁶: Մենք հնարավոր ենք համարում նաև ի դեմս Կուեռայի տեսնելու խոտիական մեծ աստված Կումարբիի՝ Թեշշուրի հոր ուրարտական համապատասխանությունը¹⁷⁷:

Էլիպուրի (*Delip(u)ri*)

Ըստ էության քիչ բան է հայտնի այս աստվածության և նրա գործառության մասին: Միերի դոան դիցազանկում այս անունը հիշվում է *De-li-ip-ri* տարբերակով, մինչդեռ՝ Մենուայի արձանագրության մեջ այն գրվել է *De-li-ip-ú-ri*: Եթե նրա անվան մեջ հնարավոր լինի տեսնել խոտ. *ipri*-ն, ապա այս դիցանունը կարող էր կազմված լինել երկու՝ *Del(i)+ipri* բաղադրիչներից՝ «Էլ(ը) (իւ) տեր(ն է)»¹⁷⁸: Դիցանվան (^D)*eli* գրությունը միանգամայն համահունչ է խոտիերենի օրինաչափություններին¹⁷⁹: Իսկ սեմական Էլ աստծո պաշտամունքը վկայված է Տավրոսյան լեռնաշղթայի Ուրարտուին հարող խոտիա-

172 Меликишвили 1954, 370, прим. 2; Հմայակյան 1990ա, 54 հաջ.; 1990բ, 164: Հմնտ. König 1953, 170; Riemschneider 1963, 152, 158:

173 Diakonoff 1981, 83.

174 Tischler 2001 81, 85: Այս համադրությունն առաջարկել է Հովհաննես Կառազյոզյանը:

175 Հմայակյան 1990ա, 50 հաջ.; 1990բ, 153 հաջ.:

176 Հմայակյան 1990ա, 54 հաջ.; նույնի՝ 1990բ, 160, 165 (նշվ. գրականությամբ):

177 Տեն և հմնտ. Grekyan 2006, 170:

178 Երբ *-ip-* վանկին հաջորդած *-ú-* ֆոնեմը կիրառվել է ցույց տալու համար նախորդող վանկի հնչողությունը (graf. *ip = ew, ú = w*) կամ, եթե այն ունի պարզապես գրաֆիկ նշանակություն: Իգոր Դյակոնովն ըստ էության դիցանվան մեջ տեսնում է հենց այս կազմությունը (Eliwre), տե՛ս Diakonoff 1981, 83:

179 Հմնտ. *Eli pabanhi-wi-ni* արտահայտությունը (Astour 1987, 53).

խոս շրջաններում, որտեղից էլ այն կարող էր ներթափանցել Ուրարտու¹⁸⁰:

Ըստ Մարգարիտ Խաչիկյանի՝ դիցանունը կարող է կազմված լինել խոտ. *ēla/ēli* («կին, քույր») և *ipri* («տեր, արքա») բաղադրիչներից¹⁸¹: Այդ դեպքում այն համեմատելի է ուրարտական գրեթե նույնիմաստ երկու անունների հետ՝ *^mlu-ti-ip-ri* (*lutu(ni)+ipri*) և *^mue-di-ip-ri* (*wed(iani)+ipri*)¹⁸²-ն որոնց առաջին բաղադրիչները նույնիմաստ են *ēla/ēli*-ին¹⁸³:

Իրմուշինի (*Pirmušini*)

Այս աստվածը վկայված է Միերի դռան դիցացանկում: Նրան է նվիրված նաև Հայկաբերդ/Չավուշթեփեփի «սուսի» տաճարի արձանագրությունը¹⁸⁴: Ըստ Գրիգոր Ղափանցյանի՝ Իրմուշինի անունը ծագում է ուրարտական աղբյուրներում չվկայված **irm(u)=še* բառից, որին վերագրում է «հիվանդություն» (°) իմաստը՝ խեթերենի հիման վրա (հմմտ. խեթ. *i/arma, i/armala*-ն¹⁸⁵): Ըստ այդմ, Իրմուշինին կարող էր լինել հիվանդություններ բուժող, պահապան մի աստվածություն¹⁸⁶:

Իրմուշինին, հնարավոր է, սկզբնապես մաս չէր կազմում ուրարտական բուն դիցարանին: Հայկաբերդում նրա հիշատակությունը կարող էր լինել Մարդուրի Արգիշթորդու իրագործած ինչ-ինչ քաղաքական քայլերի արդյունք կամ կապվեր էթնիկական վերաբնակեցումների հետ: Օրինակ, հնարավոր է թվում այդ անունն առնչել անատոլիական Լուսնի աստված Արմասի (լիկ. Էրմաս) անվանը¹⁸⁷:

180 Պետրոսյան 2005, 214, ծնթ. 29: Մանրամասն տե՛ս Grekyan 2006 160, 171:

181 Laroche 1976a, 79, 86ff.

182 Համապատասխանաբար՝ КУКН, II, 390₅; CTU I, A 1-1A1-F1, 10-7₅, Համաղբումների համար տե՛ս Lehmann-Haupt 1931, 901 (հղելով P. Kretschmer-ին), Adontz 1946, 191f.

183 Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում Մարգարիտ Խաչիկյանին՝ նման հնարավորության վրա մեր ուշադրությունը հրավիրելու համար:

184 КУКН, 247. CTU I, A 9-17.

185 Tischler 2001, 63.

186 Капанцян 1944, 26; Հմայակյան 1990ա, 56:

187 Grekyan 2006, 160f.

Հատկանշական է, որ այս աստվածության պաշտամունքի համար արքան կառուցել է «տուփ» տաճար, ինչը շեղում էր ընդունված գաղափարախոսությունից՝ հաշվի առնելով, որ նման տաճարները կառուցվում էին միմիայն Խաղդի աստծո համար և, թերևս, ներկայացնում էին նրան: Հետևաբար, չի բացառվում, որ Իրմուշինին լիներ Խաղդիի ինչ-որ ասպեկտի կրողը կամ արքայի՝ նրա հետ նույնացված աստվածը: Հետևաբար, կարելի է կարծել, որ հենց նրան է նկատի ունեցել ուրարտական արքան իր տարեգրության մեջ հիշելով «Սարդուրյան աստծուն» (^{md}[*sar₅?-du?-ri?*]-*i-na-u-e* DINGIR-*i-e*)¹⁸⁸:

Այստեղ նկատենք նաև, որ այս դիցանունը հիշեցնող անձնանունների կարելի է հանդիպել Նուզիի սեպագիր դիվանում¹⁸⁹:

Ուա/Վա (*D^wa/D^va*)

Ուան, անկասկած, ուրարտական դիցարանի կարևոր աստվածություններից մեկն է, որի պաշտամունքի հետ են առնչվել, թերևս, *te/iribišuzi* կոչվող կառույցները¹⁹⁰: Այս աստվածության գործառույթները որոշակի չեն: Հնարավոր է թվում նրա անունը կապել ուրարտերենում վկայված *uaniše* վերացական գոյականի հետ: Դրա իմաստը, սակայն, մնում է անհայտ: Նկատի ունենալով այդ բառը հիշատակող սեպագիր արձանագրությունների համատեքստը՝ կարելի է մտածել, որ այն ինչ-որ բարեմաղթանք է¹⁹¹:

Ըստ Իգոր Դյակոնովի՝ խոռոհ-ուրարտական միջավայրում *D^ei^a* դիցանունը կարող էր հնչել Ուա¹⁹²: Սա պնդելու համար կովաններ առայժմ չկան:

Նալաինի (*Dⁿalaini*)

Ուրարտական աղբյուրներում հանդես եկող *Dⁿalaini* դիցանվան տակ հետազոտողները տեսնում են լեռ-աստված¹⁹³, այն է՝ նորաստ-

188 KVKH, 242 AII+AI₁₃; CTU I, A 9–1 Ro₁₃.

189 Gelb *et al.* 1943, 73. Տե՛ս և հմնտ. նաև Dinçol 1994, 11.

190 KVKH, 20a, Текст I₆₋₇, II₆₋₇, 42, Текст I₆₋₇, II₆₋₇, 172a₅₋₆; CTU I, A 2–9A₆₋₇, 2–9B₂₋₃, 23₂₋₂₄, 5–28 Ro₅₋₆, 5–30 Ro₁₀₋₁₁, 5–31 Ro₂₀₋₂₁.

191 Տե՛ս նաև Riemschneider 1963, 155:

192 Diakonoff 1981, 82f. and n. 22.

193 Adontz 1946, 226; Diakonoff 1981, 83.

րեստանյան աղբյուրներից քաջ հայտնի Nāl(a) լեռը ուրարտական տերության հարավային սահմաններին՝ Կորդուքի լեռների շրջանում:

Ուրա (Dura)

Ամենայն հավանականությամբ, աշխարհագրական որոշակի տարածքի հետ կապված աստվածություն է եղել նաև Ուրան¹⁹⁴: Այս առումով ուշադրություն են գրավում ինչպես ուրարտական աղբյուրներում մի քանի անգամ հիշվող նույնանուն լեռը (կամ երկիրը), այնպես էլ միջագետքյան սեպագիր աղբյուրներից հայտնի Ուր(ր)ա(շ) քաղաքը հյուսիսային Միջագետքում՝ թերևս Մեծ Զարի ավազանում¹⁹⁵: Ընդհանրապես, Ուրա անունով տեղանունները բավական շատ են վկայված սեպագիր աղբյուրներում և ունեն լայն աշխարհագրություն¹⁹⁶: Միաժամանակ, չի բացառվում դեռևս Գրիգոր Ղափանցյանի առաջարկած համադրությունը ուրարտական Ուրա աստծու և միջագետքյան համանուն խթոնիկ աստվածության նույնության մասին (*Uraš*)¹⁹⁷: Ֆրիդրիխ-Վիլիլմ Քյոնիգը, սակայն, քիչ հավանական էր համարում այս տեսակետը¹⁹⁸:

Վարուբանի (Duarubani/D'arubani)

Մինչև Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության հայտնաբերումը, ուրարտական աղբյուրները «Մհերի դոան» դիցազանկի աստվածուհիների շարքից հիշում էին միայն Վարուբանիին: Ընդ որում, նա միակ դիցուհին է, ում ուրարտական արքաները կատարել են առանձին արձանագիր ընծայումներ¹⁹⁹:

194 Հմայակյան 1990ա, 105, ծնթ. 36; Belli, Salvini 2004, 173; Grekyan 2006, 161f.:

195 Astour 1987, 38, 45. Հնարավոր է, որ այն նույնանուն է Ուրա(շ) տեղանվան հետ, որը հիշատակվում է Լուծիպրիի որդի Սարդուրիի դեմ Սալմանասար III-ի ձեռնարկած արշավանքի նկարագրության մեջ Sten Grayson 1996, 81 (A.0.102.16 240'-244').

196 Astour 1987, 38f.; Քոսյան 2004, 100 հաջ.

197 Ղափանցյան 1940, 48–49; Капанцян 1944, 27, прим. 1.

198 Köniq 1953, 169.

199 CTU IV, D 8–1, 9–1.

Ուրարտագիտական գրականության մեջ բավական մանրամասն է խոսվել Վարուբանի աստվածուհու մասին²⁰⁰: Առկա է ընդհանուր համաձայնություն՝ վերջինիս դիտելու որպես պտղաբերության և բուսականության (մայր) աստվածուհի²⁰¹, ինչպես նաև արհեստների ու արվեստների հովանավոր²⁰²: Հետազոտողները գրեթե համամիտ են՝ գտնելով, որ մուծածիրյան Բագբարթու(մ) աստվածուհին, ով հիշվում է Սարգոն II-ի «8-րդ տարվա արշավանք»-ի կապակցությամբ մի շարք աղբյուրներում որպես Խալդի աստծո կին, նույն Վարուբանին է²⁰³: Վարուբանիի անունը հնարավոր են համարում կապել Միտաննիի հնդարիական աստվածների թվում հիշատակվող Ուրուվանա/Արունայի հետ (Վարունա): Ըստ մեկ այլ կարծիքի՝ նա համադրելի է Արբելայի Իշթարին²⁰⁴: Հնարավոր է, սակայն, մտածել, որ Վարուբանին կարող էր լինել պարզապես Խալդի աստծո իգական կրկնակը²⁰⁵: Հետաքրքիր է, որ Վարուբանին Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ հանդես է գալիս արական աստվածությունների շարքում՝ Շիվինիից հետո և Խուտուինիից առաջ: Ամեն դեպքում, նա դիտվում էր որպես աստվածուհի, քանի որ այստեղ ևս նրան կոչ էր գոհաբերվելու²⁰⁶:

Բաբա (*Pbaba*)

Այանցի արձանագրության մեջ հիշվում է վեց աստվածուհու անուն, որոնք մինչև այդ հայտնի էին միայն «Միերի դռան» արձանագրությունից: Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրությունը²⁰⁷ հաստատեց այս դիցանվան՝ հին գրականության մեջ ընդունված

200 Ամփոփ տե՛ս Հմայակյան 1990ա, 38 հաջ.:

201 Лосева 1962 307 сл.; Биягов 1974, 100.

202 Հմայակյան 1990ա, 38.

203 Грантовский 1970, 302 сл.; Հմայակյան 1990ա, 49–50: Տե՛ս ևս հմմտ. նաև Բաղայան 2012, 23–39:

204 Հմայակյան 1990ա, 110–111, ծնթ. 87.; Амаякян 1990, 48 сл.; Պետրոսյան 2002, 245:

205 Меликишвили 1954, 372; Грантовский 1970, 303 сл.

206 CTU I, A 12–1 I₁₀.

207 Salvini 2001, 254 (Ay-susi II₁); CTU I, A 12–1 II₁.

Բաբա ընթերցումը²⁰⁸: Դրանով Գեորգի Մելիքիշվիլու առաջարկած Խուրբա ընթերցումն ու խոտիական Խերա(թ)ի հետ համադրությունը²⁰⁹, առնվազն անվանական մակարդակում, կորցրեց իր ուժը: Դրա փոխարեն Բաբան կարող էր լինել այն գործառույթների կրողը, որոնք բնորոշ էին Խերաթ աստվածուհուն, եթե, իհարկե, Բաբան Ուրարտում պաշտվել է որպես Թեյշերայի գուգորդ, ինչը հնարավոր, բայց և փաստված չէ: Ըստ մի կարծիքի՝ Թեշշուրի կնոջ Խերա(թ) անվանումը կարող էր լինել երկրորդային և չի բացառվում, որ աստվածուհին սկզբնապես կոչվեր Բաբա²¹⁰:

Համենայն դեպս ակնհայտ է, որ գործ ունենք մեծ աստվածուհու հետ: Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ նա պահպանում էր իր տեղը՝ նշվելով երկրորդը Վարուբանիից հետո կամ նույնիսկ առաջինը, եթե նկատի ունենանք, որ Վարուբանին հիշատակվում է արական աստվածների շարքում (տես վերը):

Այս աստվածուհին առնվազն անվանական մակարդակում նույնական է միջագետքյան Բաբա աստվածուհուն (*D**baba***)²¹¹: Վերջինիս պաշտամունքը հնարավոր է ծագեր հյուսիսից. ակնհայտ է նաև աստվածուհու անվան համադրելիությունը ^{KUR}*baban(a)hi* երկրանվան հետ: Երկու անուններն էլ կապված են նույն՝ խոտի-ուրարտ. *b/pab/pani* «սար, լեռ» բառի հետ²¹²: Նույնը վերաբերում է խեթական դիցարանում վկայված խոտիական *D**papana*** աստվածությանը²¹³:

Տուշպուեա/Տուշպունիա (*Dtušpuea***/*D**tušpunia***)**

Ակնհայտ է դիցանվան կապը ուրարտական մայրաքաղաքի անվան հետ: Գրականության մեջ Տուշպուեան դիտվում է որպես արշալույսի դիցուհի և համարվում արևի աստծո գույգը²¹⁴: Նրա հետ են կապվում ուրարտական մետաղագործության որոշ նմուշներում

208 Lehmann-Haupt 1928–1935, 41sq. (Nr. 18, I₂₁, II₆₈).

209 Меликишвили 1954, 373; 1965, 444sq.

210 Պետրոսյան 2006ա, 19 և ծնթ. 68:

211 Պետրոսյան 2002, 254–256:

212 Salvini 1995, 187.

213 Masson 1981, 31f.

214 Հմայակյան 1990ա, 46: Տես նաև Պետրոսյան 2006բ, 50–51:

հանդիպող կանացի իրանով թևավոր թռչունների պատկերները²¹⁵: Այդ համադրությունները, սակայն, բավարար փաստարկված չեն:

Ադիա (*Padia*)

Այս աստվածուհու մասին մենք գրեթե ոչինչ չգիտենք: Միերի դռան ցանկում այն 48-րդն է (աստվածուհիների մեջ՝ 13-րդը): Միայն կարող ենք նշել, որ ասորեստանյան միջնաշխարհի հյուսիսում վկայված է նույնանուն քաղաք՝ Ադիա (^{URU}Adia)²¹⁶, որի հետ կարող էր կապված լինել աստվածուհու անունը: Անգամ հնարավոր է, որ Ադիայի պաշտամունքը ծագեր այդտեղից:

Սարդի (*P.sardi*)

Հետազոտողները բավական հանգամանալի են կանգ առել այս դիցանվան վրա: Այս դիցանվան տակ սովորաբար տեսնում են միջագետքյան Իշթարին²¹⁷: Դիցանունը ժամանակին կապվել է անատոլիական (լիդիական) Σάρδις-ի հետ²¹⁸: Տարածված կարծիք է նաև ուրարտական Սարդուրի արքայանվան մեջ տեսնելու աստվածուհու անունը²¹⁹, ինչը շատ հնարավոր է, բայց ոչ անվիճելի²²⁰:

Այա (*P.aya*)

Գրիգոր Ղափանցյանը ուրարտական Այային նույնացնում է սեպագիր աղբյուրներում լայնորեն վկայված միջագետքյան Այա աստվածուհու հետ²²¹: Վերջինս արևի աստված Շամաշի կինն էր: Հետաքրքիր է, որ խոտիական դիցաբանության մեջ նույնպես Այան Արևի աստծո՝ Շիմիզեի կինն էր: Սա թույլ է տալիս ենթադրելու, որ

215 Пиотровский 1959, 226.

216 Parpola 1987, No. 32 15', 150 9. Տեղորոշման համար հմնտ., սակայն, Parpola, Porter 2001, 5, Map 4 (C5):

217 Меликишвили 1954, 374; Пиотровский 1959, 226; van Loon 1966, 8 and n. 29; Diakonoff 1971, 64. 1981, 83 նն:

218 Sayce 1882, 487. Ղափանցյան 1940, 49:

219 Ղափանցյան 1940, 49; Меликишвили 1954, 374.

220 Seidl 2005, 171; Գրեկյան 2010, 78–87:

221 Ղափանցյան 1940, 48; Капанцян 1944, 31: Տե՛ս նաև Diakonoff 1981 82: Հմնտ. Ջահուկյան 1986, 54

Ուրարտուում նույնպես Այան կարող էր լինել Արևի աստված Շիվի-նիի կինը՝ Տուշպուեայի փոխարեն:

Բացի դա, հնարավոր է թվում այս դիցանվան տակ տեսնելու նաև աշխարհագրական որոշակի տարածքի հետ կապված աստվածություն: Միջինասորեստանյան դարաշրջանի տեքստերից մեկը՝ Թիգլաթպալասար I-ի տարեգրությունը, ասորեստանյան արքայի՝ դեպի հյուսիս ձեռնարկած արշավանքներից մեկի կապակցությամբ երկու անգամ հիշատակում է Այա անվամբ լեռ²²²: Վերջինիս հետ էր կապված լինելու նաև Այա աստվածուհու պաշտամունքը:

Ինուանի (Dinuani)

Դեռևս Մհերի դռան դիցացանկում հիշվում է գոհաբերություններ ստացած «ինուանի» աստվածուհիների մի խումբ (*Dinuawanawe* 17 UDU²²³): Վաղուց է նշվել, որ **inua(ni)* տերմինը կարող է նշանակել «աստվածուհի»²²⁴, ինչն իր հաստատումը գտավ ի դեմս Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության ^DNIN^{MES}-ի (իմա՝ «տիրուհիներ/աստվածուհիներ») ²²⁵: Մյուս կողմից, նույն արձանագրության մեջ հանդիպում ենք մի աստվածության, որի անունն է Ինուանի²²⁶: Հաշվի առնելով նրա անունը («Աստվածուհի»), ապա կարելի է մտածել, որ Ինուանին մոտ էր լինելու Նինվեի Իշթար-Շավուշային հիշեցնող կամ նույնական մի կերպարի: Հետաքրքիր է, որ Իշթար-Շավուշայի պաշտամունքի առկայությունը Ուրարտուում առնվազն ճանաչված է ուրարտական պատկերագրության մեջ²²⁷, և կարելի է մտածել, որ ուրարտական «Իշթար-Շավուշան» հենց Ինուանին էր: Վերջինս իր կերպարով, կարծում ենք, մոտ էր լինելու խոտիական Շավուշայի պաշտամունքին, ինչ մասին է հուշում նաև դիցանվան ակնհայտ խոտի-ուրարտական ծագումը «աստված» բառից²²⁸:

222 Grayson 1991, 18 (A.0.87.1, iii 42, iii 59). Տե՛ս նաև Nashef 1982 7:

223 КУКН, 38 Текст I₂₃, II₄₄; CTU I, A 3–1_{23,75}.

224 Арутюнян 1991, 127.

225 Salvini 2001, 254 (Ay-susi II₂); CTU I, A 12–1 II₂.

226 Salvini 2001, 254 (Ay-susi II_{1,2}); CTU I, A 12–1 II_{1,2}.

227 Seidl 2005, 167ff.

228 Diakonoff 1971, 76; Wegner 2007, 254; Salvini, Wegner 2014, 110.

Այստեղ նշենք նաև, որ Թուկուլտի-Նինուրտա I-ի տեքստերից մեկում՝ Կար Թուկուլթի-Նինուրտա քաղաքը կառուցող շինարարների շարքում, որոնց զգալի մասը Հայկական լեռնաշխարհի հարավից էին, հանդիպում է Ուրադ-Ինուա անձնանունը (*urad Dīnuā*)²²⁹: Նման աստվածություն միջագետքյան աշխարհում վկայված չէ²³⁰:

Խտուի-ուրարտական ծագման՝ «երկրորդական» աստվածները

«Մհերի դռան» դիցազանկում հիշվող մի քանի այլ դիցանուններ հնարավոր է թվում ստուգաբանել խտուի-ուրարտերենով: Օրինակ, Իպխարի աստվածը (*Diphari*)²³¹, որի անունը, հնարավոր է, ծագում է *iph-* «ջարդել, փշրել» արմատից²³²: Խարա աստծո անունը (*Dhara*²³³) կապվում է խտուի-ուրարտ. *hari/ə* բառի հետ, իմա՝ «ճանապարհ», որը, իր հերթին, կարող է լինել փոխառություն աքքադերենից (հմմտ. աքքադ. *harrānu*-ն՝ «ճանապարհ»)՝²³⁴: Ըստ Գրիգոր Ղափանցյանի՝ Խարան կարող է լինել ճանապարհների և ուղևորությունների աստվածը²³⁵: Թարրաինի դիցանունը (*Dtarraini*²³⁶) կարող է կապվել ուրարտ. *tara(g/y)e*՝ «հզոր, ամուր»²³⁷, Առնին (*Darni*²³⁸)՝ ուրարտ. *arni*՝ «եռանդ, առնական (°)» բառերի²³⁹, Ավի (*Dauī*²⁴⁰) դիցանունը՝ ուրարտ. *auē/i*՝ «անդրաշխարհ (°)» բառի հետ²⁴¹:

229 Фрейданк 1976, 87.

230 Մանրամասն տե՛ս նաև Grekyan 2006, 164f.

231 КУКН, 38 Текст I₂₂, II₄₀; СТУ I, А 3–I_{22,71}.

232 Дьяконов, Старостин 1988, 191; Хачикян 1985, 143, прим. 75; Ջահուկյան 1986, 45; Арутюнян 2001, 483; Salvini, Wegner 2014, 110.

233 КУКН, 38 Текст I₁₁, II₁₈; СТУ I, А 3–I_{11,49}.

234 Хачикян 1985, 46; Арутюнян 2001, 483; Salvini, Wegner 2014, 51.

235 Ղափանցյան 1940, 47; Пиотровский 1959, 228:

236 КУКН, 38 Текст I₈, II₁₂; СТУ I, А 3–I_{8,43}.

237 Арутюнян 2001, 467; Salvini, Wegner 2014, 114.

238 КУКН, 38 Текст I₁₂, II₂₀; СТУ I, А 3–I_{12,51}.

239 Хачикян 1985, 143, прим. 75; Арутюнян 2001, 435, 479; Salvini, Wegner 2014, 107. Տե՛ս և հմմտ. նաև Ջահուկյան 1986, 53

240 КУКН, 38 Текст I₂₁, II₃₈; СТУ I, А 3–I_{21,60}.

241 Мещанинов 1978, 71 сл.; Арутюнян 2001, 439, 479. Հմմտ. Salvini, Wegner 2014, 108:

Արդին (^D*ardi*²⁴²), ակնհայտորեն, նման է խոտ. «քաղաք» բառին (*arde*)²⁴³ և հետաքրքիր է, որ նույնանուն աստվածություն է հայտնի Ուզարիթի խոտ. դիցարանում՝ Արդի (^D*ardi*)²⁴⁴: Միլիա (^D*silia*²⁴⁵) դիցանունը, թերևս, առնչվում է խոտ. *sāla*՝ «դուստր»²⁴⁶, ուրարտ. (^{SAL})*sila*՝ «կին» (՝) բառի հետ²⁴⁷: Թալապուրա (^D*talapura*²⁴⁸) դիցանունը հիշեցնում է խոտ. *talavusi*, *talappa* բառերը (**tal(a)* «մեծ» բառից²⁴⁹) և կարելի է կարծել, որ այստեղ գործ ունենք աստվածության մակդիրի հետ: Դի(ե)դուանիի անունը (^D*di(e)duaini*) Գրիգոր Ղափանցյանը կապում է ուրարտ. *did-* բառի հետ²⁵⁰, որի նշանակությունն է «բաժանել, մասնատել» (հմմտ. խոտ. *tid-ը*՝ նույն նշանակությամբ)²⁵¹: Վանապշա (^D*anaapsa*(*wanapsa*)²⁵²) դիցանունը հիշեցնող անձնանուններ են հայտնի է խոտ. աշխարհից (հմմտ., օրինակ, Ունապշե անունը)²⁵³: Միգուցե, սրանք երկրորդական աստվածություններ են, թեև չի բացառվում այս անունների տակ տեսնել աստվածների հիպոստասիսներ կամ նրանց մակդիրները:

«Մհերի դոան» դիցացանկի հայկական ծագման (՝) աստվածները

Երկրորդ խումբը, որի մասին կարելի է կազմել որոշակի պատկերացում, «Մհերի դոան» դիցացանկի «հայկական աստվածներն

242 КУКН, 38 Текст I₂₃, II₄₃; СТУ I, А 3–I_{23,74}.

243 Wegner 2007, 249.

244 Diakonoff 1981, 86: Այլ տեսակետի համար տե՛ս և հմմտ. Ջահուկյան 1986, 49; Djahukian 1992, 52:

245 КУКН, 38 Текст I₂₂, II₄₁; СТУ I, А 3–I_{22,72}.

246 Wegner 2007, 275.

247 Ղափանցյան 1940, 47; Diakonoff 1971, 25, Anm. 21, 46sq; Ջահուկյան 1986, 45; Арутюнян 2001, 460; Salvini, Wegner 2014, 112:

248 КУКН, 38 Текст I₁₈, II₃₁; СТУ I, А 3–I_{18,62}.

249 Wegner 2007, 282.

250 Ղափանցյան 1940, 47.

251 Diakonoff 1971, 145; Хачикян 1985, 46; Арутюнян 2001, 441; Wegner 2007, 287; Salvini, Wegner 2014, 108.

252 КУКН, 38 Текст I₇, II₉; СТУ I, А 3–I_{7,40}.

253 Salvini 1998, 104, 112.

են», այսինքն՝ աստվածներ, որոնց անունը հնարավոր է ստուգաբանել հայերենով: Մասնավորապես, խոսքը վերաբերում է Տուրանի (*Daturani*)²⁵⁴, Արսիմելա (*Darsimela*)²⁵⁵, Արծիբեդինի (*Darsibedini*)²⁵⁶, Այրաինի (*Dairaini*)²⁵⁷, Թարրաինի (*Darraini*)²⁵⁸, Արնի (*Darni*)²⁵⁹, Թալապուրա (*Dtalapura*)²⁶⁰, Արաժա (*Darasa*)²⁶¹, Ծինույարդի (*Dsinuuardi*)²⁶², Ալապթուշինի (*Dalaptušini*)²⁶³, Զուզումարու (*Dzuzumaru*)²⁶⁴, Զիուկունի (*Dziukuni*)²⁶⁵ և, շատ ավելի թեականորեն, ևս մեկ-երկու այլ աստվածների (*Dqilibani*²⁶⁶, *Delipuri*²⁶⁷), որոնց համար առաջարկվել են հայերեն ստուգաբանություններ²⁶⁸:

«Մհերի դոան» դիցազանկի սեմական ծագման (՞) աստվածները

Առաջինը Գրիգոր Ղափանցյանն էր, ով «Մհերի դոան» դիցազանկում առանձնացրեց ենթադրաբար սեմական ծագում ունեցող աստվածություններին: Դրանք են՝ Ադարութան (*Dadaruta*²⁶⁹), ում համար Գրիգոր Ղափանցյանն առաջարկում է սեմական ստուգաբա-

254 Ջահուկյան 1986, 53; Djahukian 1992, 52. Հմմտ. Jakubiak 2008, 404ff.:

255 Ջահուկյան 1986, 57

256 Ջահուկյան 1986, 49; Djahukian 1992, 52; Հմայակյան 1990ա, 58–60:

257 Ղափանցյան 1940, 47; Пиотровский 1959, 228; Ջահուկյան 1986, 50; Djahukian 1992, 52:

258 Ջահուկյան 1986, 51

259 Ջահուկյան 1986, 53; Հմայակյան 1990ա, 57–58: Հմմտ., սակայն, Grekyan 2006, 157, n. 50: Տե՛ս նաև վերը:

260 Ջահուկյան 1986, 57; Հմմտ., սակայն, Grekyan 2006, 157, n. 50: Տե՛ս նաև վերը:

261 Ղափանցյան 1940, 47; Ջահուկյան 1986, 53; Հմայակյան 1990ա, 56–57:

262 Ջահուկյան 1986, 50; Djahukian 1992, 52.

263 Ջահուկյան 1986, 50:

264 Ջահուկյան 1986, 53:

265 Ջահուկյան 1986, 52. Djahukian 1992, 52, 56:

266 Ջահուկյան 1986, 54:

267 Ջահուկյան 1986, 54: Հմմտ., սակայն, Grekyan 2006, 160.

268 Տեքստային հղումների համար տե՛ս КУКН, 38; СТУ I, А 3–1:

269 КУКН, 38 Текст I₉, II₁₃; СТУ I, А 3–1_{9,44}.

նություն, և Ունինան (*Dunina*²⁷⁰)՝ նրա անունը կապելով բաբելոնյան Օ(ա)նն(ես) աստվածության հետ: Այս խմբի մեջ է նա դիտարկում նաև Շերիթու, Այա և Ուրա աստվածներին²⁷¹:

«Միերի դոան» դիցազանկի անհայտ ծագման աստվածները

«Միերի դոան» արձանագրության մեջ անվանապես հիշատակված աստվածների մի խմբի անուններն առայժմ չեն ստուգաբանվում և մնում են ստվերում: Դրանք կազմում են հիշատակված անունների մոտ մեկ քառորդը: Այդ աստվածներն են՝ Աթբինին (*Datbini*), Էրինան (*Perina*), Շինիրին (*Šiniri*), Շուբան (*Šuba*), Էլիավան (*Elia'a*), Բարծիան (*Dbaršia*), Արվան (*Dar'a*), Ույան (*Duia*)²⁷², այսպես կոչված «արտովարասի» (*Dartu'arasawe*)²⁷³, «այ(ա/ի)նի»-աստվածությունները (*dainili*)²⁷⁴ և «ինուանի»-աստվածությունները (*dinuanili*): Վերջիններս պարզապես նշանակում էին «աստվածուհիներ», որոնց անունները նշված չեն: Ի դեմս «արտովարասի» աստվածությունների, ինչպես ենթադրվում է, կարելի է տեսնել արևի աստված Շիվինիի «գորքեր»-ը²⁷⁵: Ինչ վերաբերում է «այ(ա)նի»-աստվածություններին, ապա այստեղ հազիվ թե հնարավոր լինի տեսնել «հայերի աստծուն» արտահայտությունը, ինչպես կարծում էր Գևորգ Ջահուկյանը²⁷⁶, քանի որ DINGIR՝ «աստված» գաղափարագիրը կիրառվել է որպես որոշիչ և վերաբերել «այ(ա)նիլներ»-ին՝ իբրև աստվածությունների խմբի:

Ուրարտական դիցարանի «նորեկ» աստվածները

Ուրարտական տեքստերում հանդես են գալիս նաև աստվածություններ, որոնք վկայված չեն «Միերի դոան» դիցազանկում (Աղ. 6):

270 КУКН, 38 Текст I₁₀, II₁₆. СТУ I, А 3–1_{10,47}.

271 Капанцян 1944 26ff.; Կոլյի՛ 1947 3, 14: Տե՛ս և հմնտ., սակայն, վերը:

272 КУКН, 38 Текст I₂₃, II₄₄; СТУ I, А 3–1₂₃.

273 КУКН, 38 Текст I₁₄, II₂₃, 392; СТУ I, А 3–1_{14,54}, А 10–6₃.

274 КУКН, 38 Текст I₂₃, II₄₃; СТУ I, А 3–1_{23,74}.

275 Հմայակյան 1990ա, 29–30 Հմնտ. Ջահուկյան 1986, 52:

276 Ջահուկյան 1986, 46:

Դրանք թվով հինգն են՝ Իուբշան (*Diubša*), ^DAMAR.UTU գաղափարագրով նշված աստվածությունը, Աշշուր (*Daššur*), Անիկու (*Daniqu*) և Էիդուրու (*Deiduru*) աստվածները:

Այդ աստվածներից առաջինը Իուբշան է, ով հիշատակվում է, նախ, Էրեբունիի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ Արգիշթի Մենուայրդու կողմից²⁷⁷, ապա և շուրջ մեկ դար անց՝ Կարմիր բլուրից գտնված արձանագրություններից մեկում²⁷⁸: Իուբշային նվիրված «սուսի» տաճարի կառուցումը Էրեբունիում սովորաբար կապվում է այստեղ վերաբնակեցված Խաթե և Ծուփա երկրների 6600 զինվորների հետ: Ըստ այդմ, Իուբշան (նրա անունն ընթերցելով Իվարշա) համադրվում էր անատոլիական Իմնարիշային²⁷⁹: Ըստ այլոց, այն տեղական աստվածություն է²⁸⁰:

Նույն մոտեցումներն են առկա նաև Կարմիր-բլուրից հայտնի երկրորդ «նորեկ» աստվածության դեպքում: Վերջինիս անունը գրվել է գաղափարագիր (աքքադագիր) գրությամբ՝ ^DAMAR.UTU, որը բաբելոնյան դիցարանի գլխավոր՝ Մարդուկ աստծո անվան գաղափարագիրն է²⁸¹: Մարդուկի պաշտամունքի հայտնվելն այստեղ կապում են ուրարտական արշավանքների ընթացքում Արարատյան դաշտում աքքադախոս բնակչության հնարավոր վերաբնակեցումների հետ²⁸²: Մեկ այլ կարծիքի համաձայն՝ այդ գաղափարագիրն արտահայտել է լուվիական Սանդա աստծո անունը: Այս հնարավորության դեպքում լուվիական աստվածության պաշտամունքի հայտնվելը Արարատյան դաշտավայրում վերստին կարող է կապվել ուրարտական արքաների իրականացրած վերաբնակեցումների հետ (տես վերը)²⁸³:

277 КУКН, 195₁–196₁; СТU I, A 8–21A₁–B₁.

278 КУКН, 424₈; СТU I, A 12–2 I₈.

279 Меликишвили 1958, 42 сл. Հմմտ. Հնայական 1990ա, 60–63; Պետրոսյան 2006ա, 41–42; Tiratsyan 2008, 79f.

280 Арутюнян 1966, 94; Պետրոսյան 1979, 73; Salvini 1995, 45, 186:

281 КУКН, 427_{x+8}, прим. 11; СТU I, A 12–2 VIII₈.

282 Арутюнян 1966, 96сл.

283 Tiratsyan 2008, 80ff.

Աշշուրի և Անիկուի անունները հանդիպում են Ռուսա Էրիմենայորդու Գյովկելեք-Քեշիշ-գյուլի և Սավաջըքի արձանագրություններում²⁸⁴, Անիկու անունը հայտնի է նաև Ռուսա Արգիշթորդու թողած Զվարթնոցի կոթողից²⁸⁵:

Ժամանակին մենք ենթադրել ենք, որ նրանց անունների ի հայտ գալն ուրարտական՝ Ք.ա. 7-րդ դարով թվագրվող տեքստերում, կարող է կապված լինել տերության մեջ տեղի գտած քաղաքական տեղաշարժերի հետ²⁸⁶: Աշշուրի դեպքում մենք այն կապում էինք ասորեստանյան արքաների իրականացրած քաղաքականության հետ՝ Աշշուր աստծո պաշտամունքը ներդնել բուն Ասորեստանից դուրս (սկսած Սարգոն II-ից)²⁸⁷: Ռուսա Էրիմենայորդու դարաշրջանի վերաթվագրումը Ք.ա. 8-րդ դ-ի վերջերով՝ ճիշտ և ճիշտ Սարգոն II-ի իշխանության շրջանով, ընդ որում՝ վերջինիս իրականացրած ուրարտական հաղթարշավից հետո, կարող է բացատրել նաև ասորեստանցիների գերագույն աստծո հայտնվելը ուրարտական աստվածների կողքին:

Ինչ վերաբերում է Անիկուին, ապա, նախևառաջ, պետք է նշել, որ այն աստվածուհի էր: Դրա վկայությունն է Անիկուին կովի գոհաբերությունը²⁸⁸: Նա կարող էր լինել տերության կյանքում այդ շրջանում կարևոր քաղաքական դերակատարություն ունեցող որևէ էթնիկական խմբի աստվածություն: Ուրարտական պետության վերջին շրջանում նրա կազմում քաղաքական նոր միավորների՝ «տներ»-ի ի հայտ գալը պատահական չէ, եթե չասենք՝ պարտադիր օրինաչափություն²⁸⁹: Այդպիսի օրինակ է Այանցի «սուսի» տաճարի աձանագրության մեջ հիշատակվող «Իշպիլիբրիի տուն»-ը²⁹⁰: Այս շարքին կարելի է հավելել բաբելոնյան ժամանակագրությունից հայտնի «Խսանունիի

284 Տե՛ս, համապատասխանաբար, CTU I, A 14-1 Vo_{12,22}, A 14-2 Vo_{9,20} (^d*asšur*), A 14-1 Vo_{11,21}, A 14-2 Vo_{8,19} (^d*aniqu*).

285 KYKH, 421_{21,25}; CTU I, A 12-8₂₁.

286 Grekyan 2006, 175ff.

287 Lambert 1983, 86; Beaulieu 1997, 72f.

288 Տե՛ս նաև Harutyunyan 2008, 74ff.

289 Lanfranchi 2003, 87f.

290 Salvini 2001, 257 (Ay-susi V₂); CTU I, A 12-1 V₂.

տուն»-ը²⁹¹: Այս «տներ»-ը ներկայացնող անձինք լայնորեն ընգրկված էին Ռուսա Արգիշթորդու արքունիքում²⁹²: Էթնոքաղաքական այս և նման ուժերը, ամենայն հավանականությամբ, տերության անկումից հետո զբաղեցրեցին առաջացած վակուումը: Հետևաբար, Անիկուն կարող էր լինել նման մի ուժի աստվածություն: Արմեն Պետրոսյանը չի բացառում աստվածուհու հայկական ծագումը²⁹³:

Պաշտամունքային կենտրոններն Ուրարտում ըստ սեպագիր աղբյուրների

«Միերի դռան» դիցազանկում հիշվում է 48 դիցանուն, և ենթադրվում է, որ թվարկված զոհաբերություններն ընդհանուր առմամբ վերաբերում են ավելի քան յոթանասուն աստվածությունների²⁹⁴: Բնական է կարծել, որ այդ բոլոր աստվածներն ունեցել են իրենց պաշտամունքային վայրերն ու կենտրոնները, իրենց «տներ»-ը: Առաջին հետազոտողներից մեկը խորհրդային հայտնի ուրարտագետ Գեորգի Մելիքիշվիլին էր, ով Մուծածիրը (ուրարտական տեքստերի Արդինին) դիտարկում էր ոչ միայն որպես ուրարտական դիցարանն առաջնորդող գերագույն աստծո՝ Խալդիի պաշտամունքային կենտրոն, այլև՝ ուրարտացիների բնօրրան ընդհանրապես²⁹⁵: Բացի դա, նա «Միերի դռան» դիցազանկում նշված «Կումենու քաղաքի աստված» արտահայտության տակ տեսնում էր Թեյշեբային և Կումմե(նու) քաղաքը՝ որպես այդ աստծո պաշտամունքային կենտրոն, իսկ «Տուշպա քաղաքի աստված» ասելով՝ Շիվինին, և Տուշպան՝ որպես նրա պաշտամունքի վայր²⁹⁶: Ինչպես Նիկողայոս Ադոնցը, որը փորձում էր դիցարանում գտնել լոկալ աստվածներ (օրինակ, Շերիթու աստծո պաշտամունքի կենտրոն համարելով Շերեթերիա քաղաքը, կամ Նալաինի դիցանունը համադրելով Նալ(ա) լեռնան-

291 Grayson 1975, 97 (Chr. 4 2–3).

292 Համապատասխանաբար՝ Salvini 2001, 281 (CB Ay-1₄); Belli, Salvini 2003, 147, ln. 4 (^m*išpilipri*); КУКН, 429, лиц. стор.5, 5116₂ (^m*hanu(ni)*²); CTU IV, CT Kb-2 Ro₅, CB Ba-8₂

293 Պետրոսյան 2006ա, 17 հաջ.; 2006բ, 57 հաջ.:

294 Հմայակյան 1990ա, 24 հաջ.:

295 Меликишвили 1947, 21 сл.; 1948, 37 сл.

296 Меликишвили 1954, 367 сл.

վան հետ)²⁹⁷, Մելիքիշվիլին Կիլիբանի դիցանունը կապում էր Կիլբանի երկրի (իրականում՝ լեռան), Զի(ու)կունի դիցանունը՝ Զիուկունի երկրի անվան հետ²⁹⁸: Աշխարհագրական կոնկրետ միավորի հետ կապվող մեկ այլ դիցանուն կարող էր լինել Ադարության²⁹⁹: «Մհերի դռան» արձանագրությունը հիշատակում է նաև կոնկրետ քաղաքներում գտնվող աստվածությունների տաճարներ/սրբավայրեր, ինչպիսիք են՝ «Էրիդիա/Էրդիյա քաղաքի ամպրոպի աստծո դարպաս»-ը (ՔԻՄ ԿԱ՝ ^{URU}*er/iridiani* / ^{URU}*er/irdiya*), «Ուիշիսի քաղաքի արևի աստծո դարպաս»-ը (ՔՄՏՄ ԿԱ՝ ^{URU}*uisinini*) կամ «Նիշի[...յնի քաղաքի Ուս աստծո դարպաս»-ը (^{Duainawe} ԿԱ՝ ^{URU}*niš[i]...[ni]*)³⁰⁰:

Այդ քաղաքների տեղադրության մասին քիչ բան է հայտնի: Թեև դրանք առայժմ հնագիտորեն նույնացված չեն, իսկ մի քանիսի տեղորոշումը խիստ մոտավոր է, սակայն, մեկ բան կարելի է նշել վստահաբար: Այդ քաղաքները գտնվել են լեռնաշխարհի հարավային՝ արևելատավրոսյան-հյուսիսմիջագետքյան սահմանագոտում կամ այլ կերպ ասած՝ ուրարտական տերության միջնաշխարհից դուրս: Կումենուն, որ նույնն է՝ միջագետքյան աղբյուրների Կումմեն, տեղորոշվում է ինչ-որ տեղ Ջուդի լեռան մերձավորությամբ³⁰¹, Էրիդիան, կարելի է կարծել, նույնանում է Իրրիդենին³⁰² Միտաննիի հոգևոր-քաղաքական կենտրոններից մեկին, որը հայտնի էր նաև ամպրոպի աստծո իր տաճարով³⁰³: Ուիշին, որը «Մհերի դռան» արձանագրությունից գատ հիշատակվում է նաև ուրարտական երկու այլ տեքստերում³⁰⁴, թերևս, նույն Ուեսին է³⁰⁵: Վերջինս ընկած էր Ուրմիա լճից դեպի հարավ-արևմուտք և լավ վկայված է սարգոն-

297 Adontz 1946, 225f.

298 Меликишвили 1954, 35, 108; Riemschneider 1963, 156.

299 Salvini 1993, 547; 1994, 206f.

300 КУКН, 38 Текст I_{16,20}, Текст II_{28,35-36}; CTU I, A 3-1_{16,20,59,66-67}.

301 Radner 2012, 254ff., Fig. 17.01: Տնս և հմնտ. նաև Postgate 1973, 58f.; Harutyunyan 1984, 87; Salvini 1984, 28f.; Liverani 1992, 26f., Fig. 2:

302 Grekyan 2006, 168, n. 151 (նշվ. գրականությամբ):

303 Schwemer 2008, 4.

304 КУКН, 39₅, 79 Обор. стоп.8; CTU I, A 5-23 V₀₈. 3-10₅.

305 van Loon 1975, 205ff.

յան շրջանի աղբյուրներում³⁰⁶: Գրեթե այդ նույն շրջանում՝ ներկայիս Ռևանդուզի մերձակայքում է ավանդաբար տեղորոշվում նաև Մուծածիրը³⁰⁷:

Եթե ճիշտ է Արծունիունիի նույնականացումը Շուշանցի ամրոցի հետ³⁰⁸, ապա այստեղից հայտնաբերված ծիսապաշտամունքային բնույթի մեծաթիվ արձանագրությունները կարող են վկայել, որ նաիրյան այդ կենտրոնը բիայնական իշխանության տարիներին՝ Խալդի աստծո պաշտամունքի գերիշխանության պայմաններում անգամ չի կորցրել իր երբեմնի դերակատարությունը, իսկ նրա գլխավոր աստվածը կամ աստվածներից մեկը՝ Ուրա լեռը (՝), ներառվել է տերության պաշտոնական դիցարանում կամ նույնականացվել դիցարանի աստվածներից որևէ մեկի հետ: Հետևաբար, հազիվ թե իրատեսական լինի այն ենթադրությունը, ըստ որի՝ Մենուայից հետո քաղաքն այլևս չի բնակեցվել և լքվել է³⁰⁹: Այլ արքաների արձանագրությունների բացակայությունն այստեղ առայժմ դեռ հիմք չէ նման ենթադրության համար:

Ինչ վերաբերում է Տուշպային, ապա այստեղ կառուցված այսպես կոչված *Sardursburg*-ը և «Հին պալատ»-ը, մեր կարծիքով, հարկ է թվագրել մինչբիայնական շրջանով: Այդ նույն շրջանով պետք է թվագրել նաև այսպես կոչված «նախնինների տաճար»-ը³¹⁰: Հետևաբար, Տուշպայում բացված առաջին պաշտամունքային կառույցները կապված էին լինելու ոչ թե բիայնական պետական դիցարանի, այլ՝ տեղի հին աստվածների և հավատալիքների հետ, նախ և առաջ՝ Շիվինիի, ում կերպարը, ինչպես երևում է, հետագայում սինկրետացվել է Խալդիի հետ՝ Տուշպայում բիայնական իշխանության հաստատումից հետո (տես վերը):

Ինչպես փորձել ենք ցույց տալ մեր մի հոդվածում՝ վերը առանձնացված՝ այսպես կոչված «կոթողներ»-ի աստվածների խմբի պաշ-

306 Parpola 1987, Nos. 29–30; Lanfranchi, Parpola 1990, Nos. 86–89, ևն:

307 Radner 2012, 247ff. (նշվ. գրականությամբ), Fig. 17.01.

308 Belli, Salvini 2004, 173.

309 Belli, Salvini 2004, 173.

310 Tarhan 1994, 33, Fig. 8; 2000, 160; 2005, 122f.; 2011, 303ff., Fig. 7 ևն:

տամունքի կենտրոնները ևս մատնանշում են որոշակի, բավական կոմպակտ աշխարհագրական տարածք Հայկական լեռնաշխարհի հարավում՝ զբաղեցնելով արևելատավրոսյան լեռնային գոտին՝ Բիթլիսի լեռներից մինչև Հաքքյարիի և Մենգենեի լեռնաշղթաներ ձգվող տարածքը: «Կոթողներ»-ի աստվածներից առնվազն 7-ի պաշտամունքային կենտրոնները կամ իրենք՝ աստվածները, գտնվում էին այդ գոտում (Խալդի, Թեյշերա, Կուեռա, Նալաինի, Ուրա, Էլիպրի և Ուա(՞)): Նույնը վերաբերում է առնվազն չորս աստվածուհու (Բարա, Այա, Ադիա, Ինուանի, թերևս նաև Սարդի): Եվս երկու աստվածության պաշտամունքը նույնպես ծագում էր հարավից (Խուտուինի և Շերիթու): Ինչ վերաբերում է Արևի և Լուսնի աստվածներին, ապա դրանց գոյությունը բնական է հինարևելյան ցանկացած դիցարանում, ուստի և հարկ չկա որոնել նրանց պաշտամունքի որոշակի կենտրոն կամ «ծագում»³¹¹:

Փաստորեն, «Մհերի դռան» արձանագրությունից հայտնի պաշտամունքային կենտրոններն ընդգրկող գոտին նույնանում է բուն ուրարտական աստվածների պաշտամունքի գոտուն, ինչը, մի կողմից, հասկանալի է դարձնում տեղի պաշտամունքային կենտրոնների աստվածների ընդգրկումը «Մհերի դռան» դիցացանկում, իսկ մյուս կողմից՝ թերևս հուշում է ուրարտական պետությունը կերտողների հարավային արմատները:

311 Մանրամասն տե՛ս Grekyan 2006, 165ff.:

(NA4)*pulusi*, *teribišuzi* կառուցելու մասին հայտնող
արձանագրությունների ցանկը

Թիվ	Թիվ	Աղբյուրը	Ծագումը	Կառույցի անվանումը	
				(NA4) <i>pulusi</i>	<i>teribišuzi</i>
Իշպուիի Սարդուրորդի					
1.	1.	CTU I, A 2-9A	Քարահան	—	×
2.	2.	KYKH, 20A; CTU I, A 2-9B	Քարահան	—	×
Իշպուիի Սարդուրորդի և Մենուա Իշպուիտորդի					
1.	3.	KYKH, 33; CTU I, A 3-5 Vo	Հյուսնեց	×	—
2.	4.	KYKH, 39a; CTU I, A 3-8	Օճասար	×	—
3.	5.	KYKH, 35; CTU I, A 3-9 Ro	Խառակոնիս	×	—
Մենուա Իշպուիտորդի					
1.	6.	KYKH, 54; CTU I, A 5-4	Զիվին	×	—
2.	7.	KYKH, 56; CTU I, A 5-5	Բալու	×	—
3.	8.	KYKH, 57; CTU I, A 5-6, CTU IV: 257s.	Տրմերդ	×	—
4.	9.	KYKH, 59; CTU I, A 5-8 Ro	Պաղին	×	—
5.	10.	KYKH, 45; CTU I, A 5-10	Թաշթեփե	×	—
6.	11.	KYKH, 75; CTU I, A 5-17 Ro	Արծվաբերդ	×	—
7.	12.	KYKH, 79; CTU I, A 5-23 Ro	Աղթամար	×	—
8.	13.	CTU I, A 5-24 Ro	Քարահան	×	—
9.	14.	KYKH, 101; CTU I, A 5-25 Ro	Բաղնոց (°)	×	—
10.	15.	KYKH, 172a; CTU I, A 5-28 Ro	Քարահան	—	×
11.	16.	KYKH, 41×42; CTU I, A 5-30 Ro	Սբ Ստեփանոս/Բերկրի	—	×
12.	17.	KYKH, 40; CTU I, 5-31 Ro	անհայտ	×	×
13.	18.	KYKH, 117; CTU I, A 5-32	Վարազավանք/Վան	×	—
14.	19.	KYKH, 82; CTU I, A 5-33	Գյուզակ	×	—
15.	20.	KYKH, 126; CTU I, A 5-72	Սբ Վարդան/Վան	×	—

16.	21.	ΚΥΚΗ, 127; CTU I, A 5-73	Վարագավանք/Վան	×	—
17.	22.	ΚΥΚΗ, 132; CTU I, A 5-74	Քարահան	×	—
18.	23.	ΚΥΚΗ, 172c; CTU I, A 5-75	Քարահան	×	—
19.	24.	ΚΥΚΗ, 130; CTU I, A 5-77	Քըզըլքայա/ Բաղնոց	×	—
20.	25.	ΚΥΚΗ, 128; CTU I, A 5-81	Վարագավանք/Վան	×	—
21.	26.	ΚΥΚΗ, 129; CTU I, A 82	Արծվաբերդ	×	—
22.	27.	ΚΥΚΗ, 131; CTU I, A 83	Մեծօփյ վանք/ Արծվաշեն	×	—
23.	28.	CTU I, A 5-84	Քեչիքըրան	×	—
24.	29.	ΚΥΚΗ, 133; CTU I, A 5-85	Վան	×	—
Մենուա Իշպոխորդի և Ինուշպուա Մենուայորդի					
1.	30.	ΚΥΚΗ, 119; CTU I, A 5-71	Քորշուն/Վան	×	—
2.	31.	ΚΥΚΗ, 120; CTU I, A 5-79	Քորշուն/Վան	×	—
3.	32.	ΚΥΚΗ, 121; CTU I, A 5-80	Քարահան	×	—
Արգիշթի Մենուայորդի					
1.	33.	ΚΥΚΗ, 173 A3; CTU I, A 8-1	Վան	×	—
Սարդուրի Արգիշթորդի					
1.	34.	ΚΥΚΗ, 242 AII×AI; CTU I, A 9-1 Ro	Սը Պողոս/ Վան	×	—
2.	35.	ΚΥΚΗ, 243; CTU I, A 9-36	Բինգյուլ-դաղ	×	—
Ռուսա Սարդուրորդի					
1.	36.	CTU I, A 10-3 Ro	Միվանա	×	—
2.	37.	ΚΥΚΗ, 390; CTU I, A 10-7	Վան	×	—
Արգիշթի Ռուսայորդի					
1.	38.	ΚΥΚΗ, 407; CTU I, A 11-1 Ro	Չեկեիբաղը	×	—
2.	39.	ΚΥΚΗ, 406; CTU I, A 11-2 Ro	Հաղի	×	—
3.	40.	ΚΥΚΗ, 411; CTU I, A 11-3 Ro	Թանահատ	×	—
Ռուսա Արգիշթորդի					
1.	41.	ΚΥΚΗ, 421; CTU I, A 12-8	Զվարթնոց	×	—

Աղյուսակ 2.

Աստվածներ	Մենուա Իշպուխնարդի	Արգիշթի Մենուայրդի	Սարդուրի Արգիշթարդի	Ռուսա Սարդուրդի	Ռուսա Էրիմենայրդի	Արգիշթի Ռուսայրդի	Ռուսա Արգիշթարդի	«վերջին արբներ»-ը
ՎՀaldi		×	×	×	×	×	×	×
ՎTeišeba / ՎIM / ՎU		×	×	×	×	×	×	–
ՎŠiuini / ՎUTU		×	×	×	×	×	×	–
ՎHuṭuini		–	–	–	–	–	×	–
ՎUa / ՎA (?)		–	–	–	–	–	×	–
ՎQuera		×	×	–	×	–	–	–
ՎŠebitu		–	–	×	–	–	–	–
ՎElip(u)ri		–	–	–	–	–	–	–
ՎMelardi / ՎXXX		–	–	–	–	–	×	–
ՎUra		–	–	–	×	–	–	–
ՎNalaini		–	–	–	×	–	–	–
ՎIrmušini		–	×	–	–	–	–	–

Աղյուսակ 3.

Աստվածուհիներ	Մենուա Իշպուխնարդի	Արգիշթի Մենուայրդի	Սարդուրի Արգիշթարդի	Ռուսա Սարդուրդի	Ռուսա Էրիմենայրդի	Արգիշթի Ռուսայրդի	Ռուսա Արգիշթարդի	«վերջին արբներ»-ը
ՎArubani	–	×	×	–	×	×	×	–
ՎBaba	–	–	–	–	–	–	×	–
ՎTušpuea	–	–	–	–	–	–	×	–
ՎAdia	–	–	–	–	–	–	×	–
ՎInuani	–	–	–	–	–	–	×	–
ՎSardi	–	–	–	–	–	–	×	–
ՎAia	–	–	–	–	–	–	×	–

Ուրարտական աղբյուրներում հիշատակվող աստվածությունների խմբեր

	Մենուս Իշպուինորդի	Արգիշթի Մենուսայորդի	Սարդուրի Արգիշթուրդի	Ռուսս Սարդուրորդի	Ռուսս Էրիմննայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսս Արգիշթուրդի	«վերջին արքեներ»-ը	աննայա պատկանելության
DINGIR ^{MEŠ} UKKIN ^{MEŠ}	-	-	-	-	-	-	-	-	-
DINGIR ^{MEŠ}	×	×	×	×	×	×	×	-	×
DINGIR ^{MEŠ} (արական)	-	-	-	-	×	×	×	-	-
dNIN ^{MEŠ}	-	-	-	-	×	×	×	-	-
KUR <i>ebaninili</i> DINGIR	-	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>babanili</i>	-	-	-	-	×	-	-	-	-
DINGIR ^{MEŠ} šuinini	-	-	-	-	×	-	-	-	-
KUR <i>alغانinili</i> DINGIR	-	-	-	-	-	-	-	-	-
DINGIR ^{MEŠ} <i>atqananili</i>	-	-	-	-	-	-	×	-	-
<i>dirili</i>	-	-	-	-	-	-	-	-	-
RN DINGIR- <i>gi</i> / dGI (?)	-	-	×	-	×	×	-	-	-
RN dNIN	-	-	-	-	×	×	-	-	-
dartu'arasili	-	-	-	×	-	-	-	-	-

Մհերի դոան դիցացանկում հիշատակվող
և Խաղիի աստծո պաշտամունքի հետ կապված
հիպոստասիսներ և ատրիբուտներ

	Մհուս Իշպուխարդի	Արգիշթի Մհուսայորդի	Սարգուրի Արգիշթուրդի	Ռուսա Սարգուրորդի	Ռուսա Էրխննայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսա Արգիշթուրդի	«վերջին արքեներ»-ը	դոմեթևուրդուրդի անկայտ ատրիբուտներ
^d haldina _æ BE-LI	-	-	-	-	-	-	×	-	-
^d haldini iniriaše	-	×	-	-	-	-	-	-	-
^d haldinini alsu(i)šini	×	×	×	-	×	×	×	-	-
^d haldini diruši	-	-	-	-	-	-	-	-	-
^d haldina _æ LÚA.SI ^{MES}	-	-	-	-	-	-	-	-	-
^d haldini daši	-	-	-	-	-	-	-	-	-
^d haldina _æ KÁ	×	-	×	×	-	-	×	-	-
^d haldini arni	-	-	-	-	-	-	-	-	-
^d haldini ušmašini	×	×	×	×	×	×	×	-	-
DINGIR ^{MES} ^d haldinini susini	-	-	-	-	-	-	-	-	-
^d haldini niribi	-	-	-	-	-	-	-	-	-

Միերի դռան դիցացանկից դուրս հիշատակվող աստվածություններ

	Մենուս Իշպուխեորդի	Արգիշթի Մենուայորդի	Սարդուրի Արգիշթորդի	Ռուսա Սարդուրորդի	Ռուսա Էրիմննայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսա Արգիշթորդի	«վերջին արբներ»-ը	անհայտ պատկանելություն
^d I(ḫ)arša/ ^d Iubša	–	×	–	–	–	–	×	–	–
^d AMAR.UTU	–	–	–	–	–	–	×	–	–
^d Aniqu	–	–	–	–	×	–	×	–	–
^d Aššur	–	–	–	–	×	–	–	–	–
^d Eiduru	–	–	–	–	–	–	×	–	–

Գրականություն

Առաքելյան Բ. Ն., Քալանթարյան Ա. Ա., Կարախանյան Գ. Հ., Խանգաղյան Է. Վ., Եսայան Ս. Տ. 1995 (խմբ.), Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները 16. Ուրարտական հուշարձաններ, պրակ III, Երևան:

Ավետիսյան Պ., Պետրոսյան Ա. 2010 (խմբ.), Խալդյան զորությամբ... Հողվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիտոբովսկու 100-ամյակին: Երևան:

Բաղայան Մ. 2009, Տարին և Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը, «Մերձավոր Արևելք» VI, 36–42:

Բաղայան Մ. 2011, Խալդի: Ուրարտուում միաստվածության զարգացման վերականգման փորձ, «Մերձավոր Արևելք» VII, 80–88:

Բաղայան Մ. 2012, Ուարուբանիի և Բագբարթուի հարաբերակցության շուրջ, «Մերձավոր Արևելք» VIII, 23–39:

Բաղայան Մ. 2013, Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռավոր դռները (խորշեր), Մարության 2013, 82–94:

Գրեկյան Ե. Հ. 2004ա, Ուրարտական աստվածապետության առանձնահատկությունների շուրջ. Ուրարտուի արքաները (նախնական դիտարկումներ), ՄՄԱԵԺ XXIII, 315–338:

- Գրեկյան Ե. Հ. 2004թ, Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը, ՊԲՀ 1 (165), 224–252:
- Գրեկյան Ե. Հ. 2005, Դրվագներ ուրարտա-մուծածիրյան հարաբերությունների պատմությունից, ՄՄԱԵԺ XXIV, 277–294:
- Գրեկյան Ե. Հ. 2010, Սարղուրի անվան մեկնության մի նոր փորձ, Ավետիսյան, Պետրոսյան 2010 (խմբ.) գրքում, 78–87:
- Գրեկյան Ե. Հ. 2013, Տուշպա քաղաքը և բիայնական (ուրարտական) պետության կազմավորման որոշ հարցեր, Մարության 2013, 48–58:
- Գրեկյան Ե. Հ. 2017, «Գինի» բառն ուրարտերենում, «Էջմիածին», Վաղարշապատ, Մայր Աթոռ Սբ Էջմիածին, թիվ 1, էջ 41–54:
- Գրեկյան Ե. Հ., Հմայակյան Հ. 2014, Միապաշտության դրսևորումները Հայկական լեռնաշխարհում, Հայագիտությունը և արդի ժամանակների մարտահրավերները, Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողով, Զեկուցումների ժողովածու, Երևան, 2014, 181–183:
- Եղիազարյան Ա., Հարությունյան Ս., Պետրոսյան Ա., Ներսիսյան Վ. 2004, Հայկական «Մասնա ծոեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը (միջազգային գիտաժողովի զեկուցումները), Երևան:
- Թումանյան Գ. 2005, Աշտարակի ուռուցը. Սրբազան ծառերի հնագույն պաշտամունքի հետքերը, Երևան:
- Հմայակյան Հ. 2005, Հոգևոր ավանդույթների ժառանգորդությունը. Պտղաբերության պաշտամունքից մինչև քրիստոնեություն, «21-րդ դար» 2 (8), Երևան, 165–175:
- Հմայակյան Ս. Գ. 1986, Պաշտամունքային շինությունները, քրնությունը, ծեսերը և Տիեզերքի եռամասնության մասին պատկերացումն Ուրարտում, ՊԲՀ 1 (112), 113–133:
- Հմայակյան Ս. Գ. 1990ա, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան:
- Հմայակյան Ս. Գ. 1990բ, Կուեռա – Կուառ աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, ՊԲՀ 1 (128), 15 152–167:
- Հմայակյան Ս. Գ. 1991բ, Վանի թագավորության լուսնաստվածը Երեմիա Մեղրեցու բառարանում, «Հայրենի եզերք» 8, Երևան, 34–37:
- Հմայակյան Ս. Գ. 1994, Իշպուինե և Մինուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի գոյացումը, Հայաստանի Հանրապետությունում 1991–1992 թթ. դաշտային հնագիտական

աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան՝ նվիրված Գ.Ա.Տիրացյանի հիշատակին, Զեկուցումների թեզիսներ, Երևան, 18–23:

Հմայակյան Ս.Գ. 1995, Ուրարտական պետության և մշակույթի ձևավորման խնդրի շուրջը, Առաքելյան և այլք 1995 (խմբ.) գրքում, 105–106:

Հմայակյան Ս. Գ. 2006, Էպիկական մի կերպար վանտոսայյան արվեստում, Երևանի գեղարվեստի ակադեմիայի «Տարեգիրք», Երևան, 10–16:

Ղափանցյան Գր. 1940, Ուրարտուի պատմությունը (Հետազոտություն ըստ քննազիր աղբյուրների), Յերեվան:

Մատիկեան Ա. Վ. 1930, Արայ Գեղեցիկ, Համեմատական-քննական ուսումնասիրություն, Վիեննա:

Մարության Հ.Տ. 2013 (խմբ.), Հայաստանի մայրաքաղաքները, Գիրք I. Վան (Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու [7–9 հոկտեմբերի 2010թ.]), Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2002, Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը (Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտի ծննդյան 140-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ 2 (160), 243–270.

Պետրոսյան Ա. 2004, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ 2 (166), 205–233:

Պետրոսյան Ա. 2005, Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը, ՊԲՀ 3 (170), 208–226:

Պետրոսյան Ա. 2006ա, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006բ, Արամազդ. Կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006գ, Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, ՊԲՀ 2 (256), 256–284.

Պետրոսյան Ս.Գ. 1979, «Շարայի ցեղամիությունը» Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելքում (մ.թ.ա. VI–V դդ.), ԼՀԳ 12 (444), 65–75:

Ջահուկյան Գ.Բ. 1986, Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում, ՊԲՀ 1 (112), 43–58:

Քոսյան Ա.Վ. 2004, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան:

Амаякян С.Г. 1990, Варуна-Ахурамазда и Уарубаине-Багмашту, в кн. Есяян, Арешян 1990, 48–49.

- Арутюнян Н. В. 1966, Новые урартские надписи Кармир-Блура. Ереван:
- Арутюнян Н. В. 1991, К чтению и интерпретации урартской культовой надписи “Мхери дур”, в кн.: Бромлей 1991, 121–129.
- Арутюнян Н. В. 2001, Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван.
- Биягов Л. Н. 1974, К вопросу об интерпретации Халди и Арубани-Багбарту, ԼՀԳ 11 (383), 98–101.
- Бонгард-Левин Г. М., Ардзинба В. Г. 1988 (ред.), Древний Восток: этнокультурные связи. Москва.
- Бромлей Ю. В. 1991 (отв. ред.), Мировая культура: Традиции и современность. Юбилейный сборник, посвященный 80-летию со дня рождения Б. Б. Пиотровского. Москва: Наука, 344 с.
- Грантовский Э. А. 1970, Ранняя история иранских племен Передней Азии. Москва.
- Джаукян Г. Б. 1967, Взаимоотношение индоевропейских, хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван.
- Дьяконов И. М. 1963, Урартские письма и документы, Москва-Ленинград.
- Дьяконов И. М. 1983, К вопросу о символе Халди, ДВ 4, 190–194.
- Дьяконов И. М., Иванов В. В. 1980 (ред.), Древние языки Малой Азии. Москва.
- Дьяконов И. М., Старостин С. А. 1988, Хуррито-урартские и восточнокавказские языки, в кн.: Бонгард-Левин, Ардзинба 1988, 164–207.
- Есаян С. А., Арешян Г. Е. 1990 (ред.), Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей. Сборник докладов, Ереван.
- Иванов В. В. 1980, Анатолийские языки, в кн.: Дьяконов, Иванов 1980, 129–160.
- Иванов В. В. 1988, Хеттская мифология, в кн.: Токарев 1980: 2/590–592.
- Капанцян Г. А. 1944, Об урартском божестве Adarutha, ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր», Հասարակական գիտություններ 6–7, 25–32:
- Капанцян Г. А. 1947, Об урартском божестве Шебиту, Ереван.
- Лосева И. М. 1962, Некоторые урартские ювелирные изделия с изображением ритуальных сцен (к вопросу об иконографии бога Халди и богини Арубани), в кн. Пигулевская и др. 1962, 300–311.
- Меликишвили Г. А. 1954, Древневосточные материалы по истории народов Закавказья I. Наири-Урарту. Тбилиси.

- Меликишвили Г. А. 1958, К вопросу о хето-цупанийских переселенцах в Урарту, ВДИ 2 (64), 40–47.
- Меликишвили Г. А. 1947, К вопросу о древнейшем очаге урартских племен, ВДИ 4 (22), 21–29.
- Меликишвили Г. А. 1948, Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племен, ВДИ 2 (24), 37–48.
- Мещанинов И. И. 1978, Аннотированный словарь урартского (биайнского) языка. Ленинград.
- Петросян А. 2004, Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди, Եղիազարյան և այլք 2004, 42–60.
- Пигулевская Н. В., Каллистов Д. П., Кацнельсон И. С., Коростовцев М. А. 1962 (редколлегия), Древний мир. Сборник статей в честь академику В. В. Струве. Москва.
- Пиотровский Б. Б. 1944, История и культура Урарту. Ереван.
- Пиотровский Б. Б. 1959, Ванское царство (Урарту). Москва.
- Токарев С. А. 1980 (гл. ред.), Мифы народов мира, том. 1–2. Москва.
- Фрейданк Г. 1976, Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами, ДВ 2, 86–88.
- Хачикян М. Л. 1978, Диалектное чтение хурритского языка, ДВ 3, 39–46, 260–261.
- Хачикян М. Л. 1985, Хурритский и урартский языки, “Хурриты и урарты” 2. Ереван.
- Adontz N. 1946, Histoire d'Arménie, Les origines, du Xe siècle au VIe (av. J. C.), Paris.
- Andrae W. 1913, Die Stelenreihen in Assur, WVD OG 24, Leipzig.
- Astour M. C. 1987, Semites and Hurrians in Northern Transstigris, in: Owen, Morrison 1987, 3–68.
- Badalyan M. 2015, The Urartian Weather God Teišeba, AJNES 9/1, 125–142.
- Baker H., Kaniuth K., Otto A. 2012, Stories of Long Ago. Festschrift für Michael D. Roaf, AOAT 397. Münster.
- Baştürk M. B. 2009, Ayanis Tapınağı'ndaki Simgeler Işığında Urartu Kült Uygulamaları Üzerine, in: Sağlantı et al. 2009, 133–149.
- Baştürk M. B. 2012, Doğu Anadolu'da Demir Çağlar İnanç Sistemlerinin Arkeolojik ve Filolojik Veriler Işığında İncelenmesi, Doktora Tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.

- Batmaz A. 2012, Ayanis Kalesi'nden Hayat Ağacı İnancına İlişkin Yeni Bulgular, ArS 141, 39–50.
- Batmaz A. 2013a, A New Ceremonial Practice at Ayanis Fortress: The Urartian Sacred Tree Ritual on the Eastern Shore of Lake Van, JNES 72/1, 65–83.
- Batmaz A. 2013b, Urartu Dininde Kurban Kavramı ve Kurban Uygulamaları, “Belleten” 77/280, 801–832.
- Beaulieu P.-A. 1997, The Cult of AN.ŠAR/Aššur in Babylonia, SAAB 11, 55–73.
- Beckman G. 2003–2005, Pantheon, A. II. Bei den Hethitern, RIA 10, 308–316.
- Belli O. 1979 [1981], Urartu Mitolojisi Üzerine Bir Deneme, AnAr 7, 61–78.
- Belli O. 1980 [1982], Urartular'da Hayat Ağacı İnancı, AnAr 8, 237–246.
- Belli O. 1999, The Anzap Fortress and the Gods of Urartu, İstanbul.
- Belli O. 2004a, Çivi Yazılı Kaya Kapıları ve Urartu Tanrıları, in: Belli 2004b, 103–117.
- Belli O. 2004b (ed.), Urartu: Savaş ve Estetik / Urartu: War and Aesthetics. İstanbul.
- Belli O., Dinçol A.M. 1980 [1982], Hazine Piri Kapısı ve Aşağı Zivistan Taş Ocakları / Die Inschrift von Hazine Piri Kapisi und die Steinbrüche um der Burg von Nieder-Ziwistan, AnAr 8, 167–179 / 180–190.
- Belli O., Dinçol A.M., Dinçol B. 2009, Bronze Votive Rings with Assyrian Inscriptions found in the Upper Anzap Fortress in Van, CollAn 8, 91–124.
- Belli O., Salvini M. 2003, Two Clay Documents from Upper Unzap Fortress Near Van, SMEA 45/2, 141–152.
- Belli O., Salvini M. 2004, The Urartian Fortress of Kevenli and the Cuneiform Inscriptions by King Minua Found There, SMEA 46/2, 155–174.
- Born H., U. Seidl 1995, Schutz Waffen aus Assyrien und Urartu. Sammlung Axel Guttmann IV, Mainz am Rhein.
- Buccellati G., Kelly-Buccellati M. 1998 (eds.), Urkesh and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen, Urkesh/Mozan Studies 3, Bibl.Mes 26. Malibu.
- Burney Ch. A. 1993, The God Haldi and the Urartian State, in: Mellink et al. 1993, 107–110.
- Calmeyer P. 1974, Zur Genese altiranischer Motive, II. Der leere Wagen, AMI 7, 49–74.
- Calmeyer P. 1979, Zu den Eisen-Lanzenspitzen und der „Lanze des Haldi“, in: Kleiss 1979, 183–193.

- Calmeyer P. 1991, Some Remarks on Iconography, in: Merhav 1991, 311–319.
- Calmeyer P., Seidl U. 1983, Eine frühurartäische Siegesdarstellung, *AnSt* 33, Special Number in Honour of the Seventy-Fifth Birthday of Dr. R. Barnett, 23th January, 1984, 103–114, Tab. 30–32.
- Carruba O. 1979 (ed.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, vol. I–II. Pavia.
- Çevik N. 1999, Hayat Ağacı'nın Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi, *AnAr* 15, 335–367.
- Çevik N. 2000, Urartu Kaya Mezarları ve Ölü Gömme Gelenekleri, *Türk Tarih Kurumu Yayınları VI/58*. Ankara.
- Cheng J., Feldman M.H. 2007 (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honore of Irene J. Winter by Her Students*, CHANE 26: Leiden – Boston.
- Çilingiroğlu A. 2001, Temple Area, in: Çilingiroğlu, Salvini 2001, 37–65.
- Çilingiroğlu A. 2004, Silah, Tohum ve Ateş, in: Korkut 2004, 257–267.
- Çilingiroğlu A. 2005, Ritual Ceremonies in the Temple Area of Ayanis, in: Çilingiroğlu, Darbyshire 2005, 31–37.
- Çilingiroğlu A. 2007, Ayanis Tapınak Alanında Bir Ocak Ve Berektilik Kültü İle İlişkisi, in: Umurtak et al. 2007, 265–269.
- Çilingiroğlu A. 2011, Urartu Dini / Urartian reigion, in: Köroğlu, Konyar 2011, 188–201.
- Çilingiroğlu A. 2012, Urartian Temples, in: Kroll et al. 2012, 295–307.
- Çilingiroğlu A., Darbyshire G. 2005 (eds.), *Anatolian Iron Ages 5. The Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–10 August 2001*. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph No. 31, Ankara: The British Institute of Archaeology at Ankara.
- Çilingiroğlu A., French D.H. 1994 (eds.), *Anatolian Iron Ages 3, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August, 1990*. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph No. 16, Ankara: The British Institute of Archaeology at Ankara.
- Çilingiroğlu A., Salvini M. 1995, Rusaşinili in front of Mount Eiduru: The Urartian Fortress of Ayanis (7th Century B.C.), *SMEA* 35, 111–124.
- Çilingiroğlu A., Salvini M. 1999, When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word 'şuri?', in: Çilingiroğlu, Matthews 1999, 55–60.

- Çilingiroğlu A., Salvini M. 2001 (eds.), Ayanis I. Ten Year's Excavations at Ruşahinili Eiduru-kai 1989–1998, DocAs VI. Roma: CNR-Istituto per gli studi di Micenei ed Egeo-Anatolici.
- Çilingiroğlu A., Matthews R. J. 1999 (eds.), Anatolian Iron Ages 4. Proceedings of the Forth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Mersin, 19–23 May 1997, AnSt 49. London.
- Collon D., George A. 2004 (eds.), Nineveh. Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7–11 July 2003. Part One, “Iraq” 66.
- Cooper J. 2000, Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More, JAOS 120/3, 430–444.
- Dalley S. 1986, The God Šalmu and the Winged Disk, “Iraq” 48, 85–101.
- Dara M. 2014, Was Ӧaldi the Triumph Fire God of the Urartians?, “International Journal of the Society of Iranian Archaeologists” 1/1, 67–76.
- Deller K. 1976, Materialien zu den Lokalpanthea des Königreiches Arraphē, “Summarium (Compte rendu) de la XXI^{ème} Rencontre Assyriologique Internationale”, Or.NS 45/1–2, 33–45.
- Diakonoff I.M. 1971, Hurrisch und Urartäisch, „Münchener Studien zur Sprachwissenschaft“ N.F. Beiheft 6. München.
- Diakonoff I.M. 1981, Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians, in: Morrison, Owen 1981, 77–89.
- Diakonoff I.M. 1989, On Some New Trends in Urartian Philology and Some New Urartian Texts, AMI 22, 77–102.
- Diakonoff I.M., Starostin S.A. 1986, Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Language. „Münchener Studien zur Sprachwissenschaft“ N.F. Beiheft 12. München.
- Diñol A.M. 1994, Cultural and Political Contacts between Assyria and Urartu, “Tel Aviv” 21/1, 6–21.
- Diñol A.M., Kutlu T. 1996, Kurze Notiz über die Bedeutung des Götternamens Ӧaldi, AnAr 14, 213–216.
- Djahukian G.B. 1992, Armenian Words and Proper Names in Urartian Inscriptions, in: Greppin 1992, 49–59.
- Fales F.M. 2003 (Ed.-in-Chief), Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia, HANE-M 5, Padova.

- Frankena R. 1954: *Tākultu: de sacrale maaltijd in het assyrische ritueel*, *Commentationes Orientales* 2. Leiden.
- Friedrich J. 1940, *Aus verschiedenen Keilschriftsprachen*, *OrNS* 9/1–2, 205–218.
- Fuchs A. 1994, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*. Göttingen.
- Gelb I. J., Purves P. M., MacRae A. A. 1943, *Nuzi Personal Names*, vol. I–II, OIP 57. Chicago.
- George A. R. 2004, *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*, “*Mesopotamian Civilizations*” 5. Winona Lake, Indiana (second printing).
- Giovino M. 2007, *The Assyrian Sacred Tree: A History of Interpretations*, OBO 230, Fribourg – Göttingen: Fribourg.
- Grayson A. K. 1975, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, “*Texts from Cuneiform Sources*” 5. Locust Valley, New York.
- Grayson A. K. 1991, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC)*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods*, vol. II. Toronto – Buffalo – London.
- Grayson A. K. 1996, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (858–745 BC)*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods*, vol. III. Toronto – Buffalo – London.
- Grekyan Y. H. 2006, *The Will of Menua and the Gods of Urartu*, *AJNES* 1, 150–195.
- Grekyan Y. H. 2015, *The Gods Aššur and Ḫaldi in the Mountains / Dağlık Bölgenin Tanrıları: Haldi ve Assur*, in: *Işikli*, Can 2015, 388–402.
- Greppin J. A. C. 1992 (ed.), *Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics (September 14–18, 1991, Cleveland, Ohio)*, Delmar, New York.
- Haas V. 1994, *Geschichte der Hethitischen Religion*, HdO 15, Leiden–New York–Köln.
- Harutyunyan (Harouthyounyan) N. V. 1984, *La localisation du pays Mehri des sources cunéiformes*, “*Anatolica*” 11, 85–90.
- Harutyunyan N. V. 2008, *New Readings and Interpretations in Urartian Cuneiform Inscriptions*, *AJNES* 3/1, 70–78.
- Hmayakyan S., Simonyan L. 2014, *Elements of Folk Calendar and Rites in Urartian Inscriptions*, in: *Kosyan et al. 2014*, 198–206.

- Holloway S. W. 2002, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, CHANE 10, Leiden – Boston – Köln.
- Huehnergard J. 1987, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, “Harvard Semitic Studies” 32. Atlanta.
- İşikli M., Can B. 2015 (eds.), *International Symposium on East Anatolia – South Caucasus Cultures*, vols. I–II. Cambridge.
- Jakubiak K. 2008, *Eski Dogubayazit – A Tomb or a Sanctuary?*, in: Kühne et al. 2008, 403–412.
- Karapetyan I., Yengibaryan N. 2010, *A New Urartian Urn Burial from Argishtikhinili*, ZA 100, 264–270.
- Kaye A. S. 1991 (ed.), *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau on the Occasion of His Eighty-Fifth Birthday*, vol. 2. Wiesbaden.
- Kleiss W. 1979 (Hrsg.), *Bastam I. Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972–1975*, „Teheraner Forschungen“ IV. Berlin.
- König F. W. 1953, *Die Götterwelt Armeniens zur Zeit der Chalder-Dynastie (9–7. Jahrhundert v. Chr.)*, AfV 8, 142–171.
- Korkut T. 2004 (Hrsg.), *Anadolu’da Doğdu. 60. Yaşında Fahri Işık’a Armağan, Anadolu’da Doğdu / Festschrift für Fahri Işık zum 60. Geburtstag*. Istanbul.
- Koroğlu K., Konyar E. 2011 (eds.), *Urartu: Doğu’da Değişim / Urartu: Transformation in the East*. İstanbul.
- Kroll S., Gruber C., Hellwag U., Roaf M., Zimansky P. 2012 (eds.), *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007*, AI 51, Louvain.
- Kühne H., Czichon R. M., Kreppner F. J. 2008 (eds.), *Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East (29 March – 3 April 2004, Frei Universität Berlin)*. Vol. 1: *The Reconstruction of Environment: Natural Resources and Human Interrelations through Time Art History: Visual Communication*. Wiesbaden.
- Lambert W. G. 1983, *The God Aššur*, “Iraq” 45/1, 82–86.
- Lanfranchi G. B. 1983, *Some New Texts about a Revolt against the Urartian King Rusa I*, OA 22, 123–136.
- Lanfranchi G. B. 2003, *The Assyrian Expansion in the Zagros and the Local Ruling Elites*, in: Fales 2003: 79–118.
- Lanfranchi G. B., Parpola S. 1990, *The Correspondence of Sargon II. Part II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces*, SAA 5. Helsinki.

- Laroche E. 1948, Teššub, Ḫebat et leur cour, JCS 2, 113–136.
- Laroche E. 1976a, Glossaire de la langue hourrite (première partie), RHA 34, 13–161.
- Laroche E. 1976b, Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites, Or.NS 45/1–2, 94–99.
- Lehmann-Haupt C.F. 1907, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, Neue Folge 9/3. Berlin.
- Lehmann-Haupt C.F. 1910, Die historische Semiramis und ihre Zeit. Tübingen.
- Lehmann-Haupt C.F. 1928–1935, Corpus Inscriptionum Chaldicarum, 1.–2. Lieferung. Berlin – Leipzig.
- Lehmann-Haupt C.F. 1931, Armenien einst und jetzt II/2: Kultur, Herkunft und Verbleib der Chalder – Der Rückzug der zehntausend Griechen von der Ebene Alaschgert zum Schwarzen Meer. Berlin.
- Levine B. A. 2005, Assyrian Ideology and Israelite Monotheism, “Iraq” 67/1, 411–427.
- Liverani M. 1992, Studies on the Annals of Ashurnasirpal II. 2: Topographical Analysis, QGS. 4. Roma.
- Masson E. 1981, Le panthéon de Yazılıkaya, Recherche sur les grandes civilisations, Synthèse no 3, Paris.
- Mayer W. 1983, Sargons Feldzug gegen Urartu-714 v.Chr.: Text und Übersetzung, MDOG 115, 65–132.
- Melikishvili G. A. 1965, Die Götterpaartrias an der Spitze des urartäischen Pantheons, Or.NS, 34/4, 441–445.
- Mellink M. J., Porada E., Özgüç T. 1993 (eds.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honor of Nimet Özgüç. Ankara.
- Merhav R. 1991 (ed.), Urartu. A Metalworking Center in the First Millennium B. C. E., Jerusalem, Israel Museum Catalog 324.
- Mettinger T. N. D. 2001, The Riddle of Resurrection: “Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East, “Coniectanea Biblica Old Testament Series” 50. Stockholm.
- Miglus P. A. 1984, Another Look at the “Stelenreihen” in Assur, ZA 74, 133–140.
- Morrison M. A., Owen D. I. 1981 (eds.), Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians (in Honor of E. R. Lacheman on His 75th Birthday), Winona Lake, Indiana.

- Nashef Kh. 1982, Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittellassyrischen Zeit, RGTC 5, Wiesbaden.
- Neu E. 1996, Das hurritische Epos der Freilassung, 1. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša, StBoT 32, Wiesbaden.
- Owen D. I., Morrison M. A. 1987 (eds.), General Studies and Excavations at Nuzi, 9/1, SCCNH 2, Winona Lake, Indiana.
- Owen D. I., Wilhelm G. 1995 (eds.), Edith Porada Memorial Volume (SCCNH 7), Bethesda, Maryland.
- Parpola S. 1987, The Correspondence of Sargon II, Part I, Letters from Assyria and the West, SAA 1. Helsinki.
- Parpola S. 1993, The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy, JNES 52/3, 161–208.
- Parpola S. 1997, Assyrian Prophecies, SAA 9. Helsinki.
- Parpola S. 2000, Monotheism in Ancient Assyria, in: Porter 2000b, 165–209.
- Parpola S., Porter M. 2001, The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period. Helsinki.
- Pecorella P. E., Salvini M. 1984 (eds.), Tra lo Zagros e l'Urmia. Ricerche storiche ed archeologiche nell'Azerbaiciana Iraniano, InGr LXXVIII. Roma.
- Petrosyan A. 2006, Haldi and Mithra/Mher, AJNES 1, 222–238.
- Piotrovskij B. B. 1967, Urartu. The Kingdom of Van and Its Art. New York – Washington.
- Porter B. N. 2000a, The Anxiety of Multiplicity: Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria, in: Porter 2000b, 211–271.
- Porter B. N. 2000b (ed.), One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World. Chebeague Island, Maine.
- Porter B. N. 2004, Ishtar of Nineveh and Her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Assurbanipal, in: Collon, George 2004, 41–44.
- Postgate J. N. 1973, The Inscription of Tiglath-Pileser III at Mila Mergi, “Sumer” 29/1–2, 47–59.
- Prince Takahito Mikasa 1998 (ed.), Essay on Ancient Anatolia in the Second Millennium B. C., “Bulletin of the Culture Center in Japan” 10, Wiesbaden.
- Puhvel J. 1991, Names and the Numbers of the Pleiad, in: Kaye 1991, 1243–1247.
- Radner K. 2012, Between a Rock and a Hard Place: Muṣaṣir, Kumme, Ukku and Šubria – the Buffer States between Assyria and Urartu, in: Kroll et al. 2012, 243–264.

- Riemschneider M. 1963, Die urartäischen Gottheiten, *Or.NS* 32/2, 148–169.
- Riemschneider M. 1965, Urartäischen Bauten in den Königsinschriften, *Or.NS* 34/3, 312–335.
- Roaf M. 2012, Towers with Plants or Spears on Altars: Some Thoughts on an Urartian Motif, in: Kroll et al. 2012, 351–372.
- Sağlamtimur H., Abay E., Derin Z., Erdem A. Ü., Batmaz A., Dedeoğlu F., Erdalkıran M., Baştürk M.B., Konakçı E. 2009 (eds.), Altan Çilingiroğlu'na Armağan: Yukarı Denizin Kıyısında Urartu Krallığı'na Adanmış Bir Hayat / Studies in Honour of Altan Çilingiroğlu. A Life Dedicated to Urartu on the Shores of the Upper Sea. İstanbul.
- Sallaberger W. 2003–2005, Pantheon, A. I. in Mesopotamien, *RIA* 10, 294–308.
- Sagona A. 2004 (ed.), A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Charles Burney, *ANES Supplement* 12. Louvain.
- Şahin S., Schwertheim E., Wagner J. 1978 (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Festschrift für F.K. Dörner zum 65. Geburtstag am 28 Februar 1976, vols. 1–2. Leiden.
- Salvini M. 1979, Una 'bilingue' assiro-urartea, in: Carruba 1979, 575–593.
- Salvini M. 1987, La formation de l'état urartéen, *Acta Anatolica* E. Laroche oblata. Colloque anatolien, Paris, 1–5 juillet 1985”, “*Hethitica*” 8, 393–411.
- Salvini M. 1984, La storia della regione in epoca urartea, in: Pecorella, Salvini 1984, 9–51.
- Salvini M. 1989, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, *SEL* 6, 79–89.
- Salvini M. 1993, Reflections about the Urartian Shrines of Stelae, in: Mellink et al. 1993, 543–548.
- Salvini M. 1994, The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapisi, in: Çilingiroğlu, French 1994, 205–210.
- Salvini M. 1995, Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt.
- Salvini M. 1998, The Earliest Evidences of the Hurrians before the Formation of the Reign of Mittanni, in: Buccellati, Kelly-Buccellati 1998, 99–115.
- Salvini M. 2001, The Inscriptions of Ayanis (Rusaşinili Eiduru=kai): Cuneiform and Hieroglyphic, in: Çilingiroğlu, Salvini 2001, 251–319.
- Salvini M. 2002, Una stele di Rusa III Erimenaşi dalla zona di Van, *SMEA* 44/1, 115–143.

- Salvini M. 2004, Reconstruction of the Susi Temple at Adilcevaz on Lake Van, in: *Sagona 2004*, 245–275.
- Salvini M. 2008, *Corpus dei testi urartei*, vol. I. Le iscrizioni su pietra e roccia: I Testi, *DocAs VIII/1*; vol. II, Le iscrizioni su pietra e roccia. Thesaurus, *DocAs VIII/2*; vol. III, Tavole, *DocAs VIII/3*, Roma.
- Salvini M. 2012, *Corpus die testi urartei*, vol. IV. Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti nuove iscrizioni su pietra paleografia generale, *DocAs VIII/IV*, Roma.
- Salvini M., Wegner I. 2014, *Einführung in die urartäische Sprache*, Wiesbaden.
- Sasson J.M. 1995 (Ed.-in-Chief), *Civilizations of the Ancient Near East*, vols. I–IV. New York.
- Sayce A. H. 1882, The Cuneiform Inscriptions of Van, I–II, *JRAS* 14/3, 377–496; 14/4, 497–732.
- Schwemer D. 2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*. Wiesbaden.
- Schwemer D. 2008, The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, *Recent Studies*. Part II, *JANER* 8/1, 1–44.
- Seidl U. 1992, Ein urartäischer Dämonenkampf, *APA* 24, 143–157.
- Seidl U. 2004, *Bronzekunst Urartus*, Mainz am Rhein.
- Seidl U. 2005, The Urartian Istar-Šawuška, in: Çilingiroğlu, *Darbyshire 2005*, 167–173.
- Sevin V. 1987, Elazığ-Bingöl Illeri Yüzey Araştırması, 1986, *AST* 5/2, 1–44.
- Sevin V. 2012, *Van Kalesi Urartu Kral Mezarları ve Altintepe Halk Mezarlığı*. Istanbul.
- Sevin V. 2015, Hakkâri Taşları II: Gizemin Peşinde. *TTK Yayınları V. Dizi – Sayı: 9*, Ankara.
- Sevin V., Belli O. 1976–1977 [1977], Yeşilaliç Urartu Kutsal Alanı ve Kalesi / Urartian Sacred Area and Fortress at Yeşilaliç, *AnAr* 4–5, 367–379 / 380–393.
- Sommerfeld W. 1995, The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture, in: *Sasson 1995*, 917–930.
- Stronach D. 2012, Urartu's Impact on Achaemenid and Pre-Achaemenid Architecture in Iran, in: *Kroll et al. 2012*, 309–320.

- Taffet A. 1999, A Tentative Reconstruction of the Urartian Calendar of Festivals, *AnAr* 15, 369–381.
- Taffet A., Yakar J. 1998, Politics and Religion in Urartu, in: Mikasa 1998, 133–152.
- Tanyeri-Erdemir T. 2007, The Temple and the King: Urartian Ritual Spaces and Their Role in Royal Ideology, in: Cheng, Feldman 2007, 205–225.
- Tarhan M.T. 1994, Recent Research at the Urartian Capital Tushpa, “Tel Aviv” 21/1, 22–57.
- Tarhan M.T. 2000, Tushpa-Van Fortress: Researches and Excavations at the Mysterious Iron Age Capital / Tuşpa-Van Kalesi Demirçağ’ın Gizemli Başkentinde Yapılan Araştırmalar ve Kazılar, in: Belli 2000c, 157–164.
- Tarhan M.T. 2005, Uç Kale: Çavuştepe-Sardurihinili’nin Gizemli Yapısı ‘Kral Kültü Tapınağı’, *AnAr* 18/2, 115–136.
- Tarhan M.T. 2011, Başkent Tuşpa / The Capital City Tushpa, in: Köroğlu, Konyar 2011, 288–335.
- Tarhan M.T., Sevin V. 1975, Urartu Tapınak Kapıları ile Anıtsal Kaya Nişleri Arasındaki Bağımı / The Relation between Urartian Temple Gates and Monumental Rock Niches, “Belleten” 39/155, 389–400 / 401–412.
- Taşyürek O. A. 1978, Darstellungen des Göttes Haldi in der urartäischen Kunst, in: Şahin et al. 1978, 940–955, 7 Taf., 19 Abb.
- Tiratsyan N. 2008, Luwian Gods in Urartu?, *AJNES* 3/1, 79–86.
- Tischler J. 2001, Hethitisches Handwörterbuch, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 102. Innsbruck.
- Umurtak G., Dönmez Ş., Yurtsever A. 2007 (eds.), Refik Duru’ya Armağan (Studies in Honour of Refik Duru), İstanbul.
- van Driel G. 1969, The Cult of Aşşur, “Studia Semitica Neerlandica” 13. Assen.
- van Gessel B.H.L. 1998–2001, Onomasticon of the Hittite Pantheon, Parts I–II, HdO 33. Leiden – New York – Köln.
- van Loon M.N. 1966, Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavations. İstanbul – Leiden.
- van Loon M.N. 1975, The Inscription of Ishpuini and Menua at Qalatgah, Iran, *JNES* 34/3, 201–207.
- Vera Chamaza G.W. 2002, Die Omnipotenz Aşşurs: Entwicklungen in der

Aššur-Theologie unter den Sargoniden Sargon II., Sanherib und Asarhad-
don, AOAT 295. Münster.

Wegner I. 1995, Der Name der Ša(w)uška, in: Owen, Wilhelm 1995, 117–120.

Wegner I. 2007, Einführung in die hurritische Sprache. Wiesbaden.

Wiggemann F. A. M. 1999, Nergal. B. Archäologisch, RIA 9 · 3./4. Lieferung,
223–226.

Wilhelm G. 1982, Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter. Darm-
stadt.

Wilhelm G. 1995, The Kingdom of Mitanni in Second-Millennium Upper Meso-
potamia, in: Sasson 1995, 1243–1254.

Wilhelm G. 1998, Die Inschrift des Tišatal von Urkeš, in: Buccellati, Kelly-
Buccellati 1998, 117–143.

Wilhelm G. 2004a, Hurrian, in: Woodard 2004, 95–118.

Wilhelm G. 2004b, Urartian, in: Woodard 2004, 119–137.

Woodard R. D. 2004 (ed.), The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient
Languages. Cambridge.

Zimansky P. E. 2012a, Urartu as Empire: Cultural Integration in the Kingdom of
Van, in: Kroll et al. 2012: 101–110.

Zimansky P. E. 2012b, Imagining Haldi, in: Baker et al. 2012, 713–723.

Հապավումներ

ԼՀԳ Լրարեր հասարակական գիտությունների (ВОН–Вестник об-
щественных наук), Երևան

ՄՄԱԵԺ Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ,
Երևան

ՊԲՀ Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան

ВДИ Вестник древний истории, Москва

DV Древний Восток, Ереван

КУЖН տե՛ս Арутюнян 2001

AfV Archiv für Völkerkunde, Wien

AI Acta Iranica, Leiden

AJNES	Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folge, Berlin
AnAr	Anadolu Araştırmaları (JKIF – Jahrbuch für Kleinasiatische Forschungen), İstanbul
ANES	Ancient Near Eastern Studies, Louvain
AnSt	Anatolian Studies. Journal of the British Institute at Ankara, London
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn
APA	Acta praehistorica et archaeologica, Berlin
ArS	Arkeoloji ve Sanat, İstanbul
AST	Araştırma Sonuçları Toplantısı, Ankara
Bibl.Mes	Bibliotheca Mesopotamica, Malibu
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East, Leiden–Boston–Köln
CollAn	Colloquium Anatolicum, İstanbul
CTU I	untü Salvini 2008
CTU IV	untü Salvini 2012
DocAs	Documenta Asiana, Roma
HANE-M	History of the Ancient Near East, Monographs, Padova
HdO	Handbuch der Orientalistic, Leiden – Boston
InGr	Incunabula Graeca, Roma
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
JAOS	Journal of the American Oriental Society, Boston
JCS	Journal of Cuneiform Studies, New Haven
JNES	Journal of Near-Eastern Studies, Chicago
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society, London
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft, Berlin
OA	Oriens Antiquus, Roma
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg Suisse – Göttingen
OIP	Oriental Institute Publications, Chicago
Or.NS	Orientalia, Nova Series, Roma
QGS	Quaderni di Geografia Storica, Roma
RHA	Revue hittite et asianique, Paris
RGTC	Répertoire géographique des textes cunéiformes, Wiesbaden
RIA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie,

	Berlin – Leipzig – New York
SAA	State Archives of Assyria, Helsinki
SAAB	State Archives of Assyria <i>Bulletin</i> , Helsinki
SCCNH	Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, Winona Lake/Maryland
SEL	Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico, Verona
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient- Gesellschaft, Leipzig/Berlin
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie, Berlin – New York

ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԸ ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒՈՒՄ

Երվանդ Գրեկյան

Ներածություն

Բիայնիլի-Ուրարտուի մայրաքաղաք Տուշպա-Վանի մերձավորությամբ արձանագրված «Մհերի դռան» դիցազանկն ընդգրկում է 48 դիցանուններ՝ չհաշված «երկրներ»-ի, «լեռներ»-ի և «լճերի/ջրեր»-ի անանուն աստվածություններին, «գոհաբերությունների աստվածներ»-ին, ինչպես նաև Խալդի աստծո տարբեր աստվածացված ասպեկտները և այլն¹: Ենթադրվում է, որ տեքստում թվարկված գոհաբերությունները վերաբերում են ավելի քան յոթանասուն աստվածությունների²:

Մեր տեղեկություններն այդ աստվածությունների կերպարի, գործառույթների, պաշտամունքի հետ կապված ծեսերի մասին խիստ սահմանափակ են և առավելապես մտահայեցողական: Այդ նույնը վերաբերում է նաև պաշտամունքային կառույցներին: Ուրարտական տեքստերը թեև ենթադրում են պաշտամունքային կառույցների որոշակի բազմազանություն, սակայն, հնագիտորեն այդ կառույցներից նույնականացվում են մի քանիսը միայն և այն էլ՝ կապված մեկ գլխավոր աստվածության՝ Խալդի աստծո պաշտամունքի հետ:

Առաջին «տաճարներ»-ը

«Մհերի դռան» դիցազանկն արհեստական կառույց էր և Մենուայի իշխանության վերջում ուրարտական պետական դիցարանը

1 KYKH 38; CTU I, A 3-1.

2 Տե՛ս սույն ժողովածուում, «Ուրարտուի պետական դիցարանը»:

սահմանափակվում էր ոչ ավելի քան երկու տասնյակ աստվածություններով³: Իշպուլիսիի և Մենուայի վարած կրոնաքաղաքական քայլերի դրսևորումը երկրի ամենաստարբեր հատվածներում այդ աստվածներին նվիրված քարակոթողների (^(NA4)*pulusi*) կանգնեցումն էր, ինչը կարող էր լինել նոր տարածքներում նոր աստվածությունների պաշտամունքի ներդրման ուղղակի արտահայտությունը: Այլ հարց է, թե ինչու էին աստվածները «ներմուծվում» քարակոփ կոթողների տեսքով:

Հայտնի է, որ Ուրարտում կոթողներն ունեցել են պաշտամունքային մեծ նշանակություն⁴: Ըստ ամենայնի՝ դրանք վաղնջական պատկերացումների վերապրույկ էին, երբ կոթողը կարող էր ընկալվել թե՛ իբրև ժայռ կամ լեռ, թե՛ իբրև ծառ, թե՛ իբրև հասկ կամ այդ բոլորը միասին՝ կապվելով, ընդհանրապես, պտղաբերության պաշտամունքի հետ: Հավանաբար, կոթողները սկզբնապես ամփոփել են այն բոլոր նախնական պատկերացումները գերբնականի մասին, որը դեռևս չէր տրոհվել առանձին ասպեկտներ կրող ուժերի, իսկ այդ ուժը մարմնավորող աստվածությունը դեռ չէր ստացել շատ ավելի ընկալելի՝ մարդկային դեմք ու կերպարանք:

Հայկական լեռնաշխարհին հարևանող սիրիա-միջագետքյան աշխարհում նման կոթողները հայտնի էին բավական վաղուց և հանդիպում են տարածաշրջանի մի քանի հուշարձաններում, ներառյալ՝ Աշշուրը⁵, Հասանլուն⁶, Մուջեսիբը⁷ և այլն⁸: Հաշվի առնելով ուրարտական աստվածների խմբի հնարավոր ծագումը արևելատավրոսյան/հյուսիսմիջագետքյան գոտուց՝ բնական կլինի ենթա-

3 Grekyan 2006, 157ff.

4 Մանրամասն տե՛ս Riemschneider 1965, 331ff.; Diakonoff 1983, 191; Հմայսլյան 1986, 118–119; նույնի՝ 1990 69f.; Salvini 1993 543ff.; նույնի՝ 1995, 168ff.; Çevik 1999 344ff.

5 Andrae 1913. Քննարկման համար տե՛ս և հմնտ. Saporetti 1974; Miglus 1984 133ff.; Dalley 1986, 88; Reade 2004, 455ff. etc.

6 Dyson 1977 551f.; նույնի՝ 1989 116ff., Figs. 1, 12, 14.

7 Boehmer 1973, 31ff. Taf. 11/3, 12/1–4, 13/1–2, 14/1–5; նույնի՝ 1979 143f., Taf. 26/b, Taf. 27/a–b.

8 Հին առաջավորասիական գուգահեռների համար տե՛ս Canby 1976, 113ff.; Hutter 1993 87ff.; Isik 1995, 60ff. նս: Տե՛ս նաև Burney, Lang 1971, 149.

դրել, որ Ուրարտուում կոթողներ կանգնեցնելու ավանդույթը նույնպես կարող էր գալ այդտեղից⁹: Աշշուրի տաճարում արքաների և տարբեր պաշտոնյաների հետմահու(՞) ներկայացնող քարակոփ կոթողներ կանգնեցնելու երևույթը չէր կարող կապված չլինել Աշշուր աստծո պաշտամունքի հետ¹⁰: Այդ կոթողները կոչվում էին *šalmu* (պատկեր, արձան), ճիշտ այնպես, ինչպես և Ուրարտուում. ուրարտական կոթողներից մեկի վրա արձանագրված տեքստում հանդիպում է *NU-ni Դհալդինի* գրությունը¹¹, որը նշանակում է «Խալդիի պատկեր» (*NU = šalmu*)¹².

Այն տարածքները, որտեղ տեսնում ենք ուրարտական նմանատիպ առաջին կոթողների խմբերը, կարելի է դիտարկել իբրև յուրատեսակ լանդշաֆտ, սրբազան տարածք, ուր բնակվում էին աստվածները: Նման առաջին բաց սրբավայրը, որը համարվում է հնագույնն Ուրարտուում, գտնվում է Աշտուակերտում (Եշիլալը): Այստեղ՝ Խալդիի «դարպաս»-ի մերձավորությամբ, պահպանվել են վեց ժայռափոր փոստրակներ, որոնք նախատեսված են եղել կոթողներ կանգնեցնելու համար¹³. Նման մեկ այլ վայր էր Քարահանը (ուրարտական տեքստերի Արծունիունի քաղաքը), ուր կերտված արձանախումբն ընդգրկում էր ութ կոթողներ¹⁴: Չորս կոթողներից կազմված բացօթյա սրբարան է եղել Ալթըն-թեփեում¹⁵: Եվս երեք կոթողներ են գտնվել Ազնավորթեփեից¹⁶: Նման սրբարաններ են բացվել Տուշպայում¹⁷ և Հայկաբերդ/Չավուշթեփեում (Սարդուրիխի-

9 Çilingiroğlu 1997, 106.

10 Տե՛ս սույն ժողովածուում, «Ուրարտուի պետական դիցարանը»

11 KYKH 20a текст I₂₀, II₂₀. Cf. CTU I, A 2–9A₂₀ etc.

12 Borger 1978, 76 (No. 75).

13 Sevin, Belli 1976–1977 373f., Res. 2, Lev. VII/1–2.

14 Dinçol, Kavaklı 1978; նույնի՝ 1978 [1979] 17ff.

15 Özgüç 1969, 2, 28f., 73f., Pls. 26–27.

16 Bora 2007, 5ff., Figs. 1–6.

17 Işık 1995, 1, 60f., Abb. 161; Tarhan 1994, 28f., Figs. 5–7; 2011, 322ff., Figs. 20a-d.

ևն

նիլի)¹⁸: Կոթողների և դրանց առջև հեղման ծես կատարող քրմերի պատկերների կարելի է հանդիպել ուրարտական կնքադրոշմների վրա¹⁹:

Ուրարտական բաց սրբարանների համար մեր ունեցած պատկերը շատ է հիշեցնում Հերոդոտոսի այն հաղորդումը հին պարսիկների մասին, ըստ որի՝ նրանք չունեին տաճարներ, իսկ ծեսերն իրականացնում էին բացօթյա²⁰: Նույն կերպ և Դարեհ I-ի արձանագրություններում հիշատակված *ayādanā*-ն՝ «պաշտամունքի վայր»-ը²¹ կամ «աստվածների տուն»-ը (*é.meš¹ šá dingir.meš*), ինչպես տրված է արձանագրության բաբելոնյան տարբերակում²², նույնպես կարող էր լինել բացօթյա սրբավայր²³:

Կարելի է կարծել, որ ուրարտական շրջանում կոթողն ինքը մարմնավորում էր ոչ միայն այն աստծուն, որի անունն արձանագրված էր տվյալ կոթողի վրա, այլև այն «տուն»-ը, որտեղ բնակվում էր այդ աստվածը: Մեզ հնարավոր է թվում Ուրարտոում կանգնեցված քարե կոթողներն ընդունել իբրև առաջին պաշտամունքային «կառույցներ», որոնք քիչ ավելի ուշ՝ արդեն «կայսերական» շրջանում, ձեռք կբերեն ճարտարապետական կառույցի իրենց ուրույն բնութագիւրը:

Ուրարտական աղբյուրներում հիշատակվող պաշտամունքային կառույցները

(GİŠ)KÁ^(MEŠ)

Ամենատարածված և առավել վաղ թվագրվող պաշտամունքային կառույցներն Ուրարտոում «դարպաս(ներ)»-ն էին: Դրանք ուրարտերեն կոչվում էին *šeštīli*, բայց տեքստերում գրեթե միշտ հանդիպում են շումերագիր գրությամբ՝ (GİŠ)KÁ: Ուրարտական ար-

18 Stü, օրինակ, *Išik* 1995, 47f., 60f., Abb. 159–160, 162–163.

19 Lehmann-Haupt 1907, 82 (Fig. 54). Տե՛ս նաև *Išik* 1986, 1ff.; Çevik 1999, 344 and n. 50–52 (Lev. IIa-b, և՛ն)

20 Herodotus, I. 131.

21 Schmitt 2009, 46 (F).

22 Malbran-Labat 1994, 95, 110 (§13).

23 Boyce 1985, 429.

ձանագրությունների դիվանում պահպանվել են «դարպաս(ներ)»-ի կառուցման մասին վկայող քսանութ տեքստ՝ սկսած Իշպուինի Սարդուրդու կառավարման շրջանից մինչև Ռուսա Արգիշթորդի: Հետաքրքիր է, որ հիշատակումների ճնշող մասը վերաբերում է Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանին (քսաներեք տեքստ, տևն Ադ. 1): Եվ թեև հետագա շրջանին վերաբերող, հատկապես Ռուսա Արգիշթորդու իրականացրած լայնածավալ քաղաքաշինության հետ կապված տեքստերն ամբողջությամբ չէ, որ մեզ են հասել և «դարպաս(ներ)»-ի կառուցման մասին հիշատակումները բնականաբար կարող են և լինել ավելին, բայց այնուամենայնիվ կարելի է փաստել, որ Իշպուինիի և Մենուան եղել են ամենատանդուն գործիչները, որոնց օրոք կառուցվել է ուրարտական պաշտամունքային կառույցների հիմնական մասը²⁴:

«Դարպաս(ներ)»-ի կառուցումն Ուրարտուում կապվել է նախևառաջ Խալդիի պաշտամունքի հետ, իսկ դրանք սովորաբար կոչվել են «Խալդիի դարպաս» (*Dhaldiei* ^{(GIŠ)KA})²⁵: Դա պատահական չէ, քանի որ «դարպաս(ներ)»-ը խորհրդանշում էին այն «տան» մուտքը, ուր ապրում էր Խալդին: Այդ «տուն»-ը ժայռն էր/լեռը, ինքը՝ Խալդին, անկասկած, լեռ-աստված էր կամ ժայռածին հերոս, ում պաշտամունքը միանշանակ կապվում էր ժայռերի հետ²⁶:

«Դարպաս(ներ)»-ն իբրև ճարտարապետական կառույց Ուրարտուում ի հայտ են գալիս Իշպուինիի ժամանակ: Մեզ են հասել նման երեք ժայռափոր կառույցներ, որոնցից հնագույնը հայտնի է «Հազինե Փիրի քափուսը» անունով²⁷: Հաջորդը Նազարաբադ լեռան փե-

24 Տե՛ս նաև Grekyan 2006, 150f., Tab. 1–2:

25 «Միերի դռան» արձանագրության կազմման շրջանից հետո հայտնի է ընդամենը մեկ վկայություն, որտեղ նշվել է Խալդիից բացի մեկ այլ աստվածությանը «դարպաս» կառուցելու մասին Դա Մահմուդաբադի կոթողն է, ուր ինչ-ինչ զոհաբերությունների համատեքստում հիշատակվում է «Շերիթուի դարպաս»-ը (*dšebituinae* KA) Այս երևույթի մեկնաբանության համար տե՛ս Grekyan 2006, 152.

26 Diakonoff 1983, 192; Petrosyan 2004, 47; Grekyan 2015 388ff.

27 Diakonoff 1983, 192. Petrosyan 2004, 47; Grekyan (forthcoming).

շերին ընկած Աշոտակերտի «Խաղիի դարպաս»-ն է²⁸, իսկ երրորդ «դարպաս»-ը կերտվել է տերության մայրաքաղաք Տուշպայի մոտ²⁹: Այս վերջինը նշանավոր «Մեերի դուռ»-ն է՝ աստվածների համար նախատեսված գոհաբերությունների իր ընդարձակ ցանկով:

(Է) *susi*

Հիմնական ճարտարապետական կառույցը, որը միանշանակ ծառայել է իբրև տաճար, դա «սուսի»-ն է³⁰: Մինչ այժմ ուրարտական գրավոր աղբյուրներում պահպանվել է «սուսի»-տաճարի կառուցման քսանմեկ վկայություն (Աղ. 1): Ամենավաղ հիշատակումները վերաբերում են Իշպուինիի և Մենուայի «համատեղ գահակալության» շրջանին: Հնագիտորեն վկայված առաջին նման տաճարը հայտնի է Վերին Անձավի ուրարտական ամրոցից և կառուցվել է Մենուայի կողմից³¹: Ինչպես վերը նշված «կոթող(ներ)»-ի և «դարպաս(ներ)»-ի դեպքում՝ այս անգամ նույնպես հիշատակումների մեծ մասը վերաբերում է Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանին, ինչը ևս մեկ անգամ վկայում է, որ Խաղիի պաշտամունքի մաս կազմող կառույցների և կոթողների կանգնեցումը պետության գոյության սկզբնական փուլում կարող էր լինել բիայնական արքաների կողմից իրականացված հետևողական քաղաքականության արդյունք՝ մի կողմից մատնանշելով Խաղիի աստծո պաշտամունքի

28 Sevin, Belli 1976–1977 367ff., Lev IV/3, Lev V/1, 3.

29 Salvini 1994, 205f.; Belli 2004a, 109ff. etc.

30 Առկա ուսումնասիրություններից տևն Kleiss 1963/64, 1ff., Abb. 1–12; նույնի՝ 1988, 187ff., Abb. 18–27; նույնի՝ 1989, 265ff.; Özgüç 1966 40ff.; Burney 1966, 73ff.; Ussishkin 1994, 144ff.; Stronach 1967, 278ff., and also n. 29 (գրականության համար); նույնի՝ 2012, 309ff.; Tarhan, Sevin 1975, 390, n. 1 (գրականության համար); Rehm 2004, 173ff.; Tanyeri-Erdemir 2007, 205ff. and n. 5; Çilingiroğlu 2012, 295ff.

31 Belli 1999, 25. Խիստ թեական է այն կարծիքը, ըստ որի Աշոտակերտի «Խաղիյան դարպաս»-ից վերև՝ արհեստական հարթակում բացված ժայռափոր փորվածքները նախատեսված են եղել «սուսի»-տաճարի հիմքերի համար: Ըստ այդմ, այդտեղ իբրև թե գոյություն ունեցած «սուսի»-ն համարվում է այդ տիպի ամենահին կառույցը: Տե՛ս և հմմտ. Genç 2015 [2016] 67ff.; Dan 2017, 161–185:

տարածումը նորանվաճ երկրներում, իսկ մյուս կողմից՝ Խաղի աստծո քաղաքական իշխանության հաստատումն այդ երկրներում³²:

Առայժմ հայտնի է տասնութ «սուսի»-տաճար, որոնք հաստատագրված են հնագիտորեն կամ կան դրանց գոյությունը փաստող որոշակի վկայություններ: Այդ հնավայրերն են՝ Վերին Անձավը³³, Գործոթը³⁴, Ազնավուրթեփեն³⁵, Արին-բերդը (Էրեբունի)³⁶, Արմավիրը (Արգիշթիխինիլի)³⁷, Հայկաբերդ/Չավուշթեփեն (Սարդուրիխինիլի)³⁸, Քայալը-դերեն³⁹, Ալթըն-թեփեն⁴⁰, Կարմիր բլուրը («Վազա երկրի Թեյշեբայի քաղաք»)՝⁴¹, Թոփրաքքալեն (Ռուսախինիլի Կիլբանիկայի)⁴², Բաստամը («Ռուսայի փոքր քաղաք»)՝⁴³, Այանցը (Ռուսախինիլի Էիդուրուկայի)⁴⁴: Միանշանակ, «սուսի»-տաճար է եղել Արծկե-Քեֆքալեում («Ջիուկունի երկրի Խաղի քաղաք»)՝⁴⁵: Հնարավոր է, «սուսի»-տաճարներ են եղել Լիվարում⁴⁶ և Վերախրամում⁴⁷, գուցե նաև՝ Կալատգահում⁴⁸: Շուշանց/Քեննիլից հայտնի սեպագիր նյութը ևս վկայում է, որ այստեղ եղել է «սուսի»-տաճար⁴⁹:

32 Grekyan 2006, 152f. and n. 25.

33 Belli 1999, 24ff., Figs. 14–16.

34 Tarhan, Sevin 1976–1977, 283f., Fig. 1.

35 Balkan 1960, 99ff.; idem. 1964, 237ff., Figs. 1–2; Boysal 1961, 200ff., Pl. 2.

36 Оганесян 1961, 31 сл., рис. 12–14; նույնի՝ 1980, 49 сл., рис. 39–40.

37 Karapetyan 2010, 36ff., Fig. 4.

38 Erzen 1976–1977, 6ff., Res. 8–12, Lev. VII–IX; նույնի՝ 1978, 8ff., Lev. VIII/b.

39 Burney 1966, 68ff., Pls. 5–6.

40 Özgüç 1963 [1964], 45ff./53ff., Plan 2–3, Pl. XII–XIII. ն.ն.

41 Dan 2010, 44ff.

42 Erzen 1976–1977, 19ff., Res. 17, Lev. XI/2, XII/1–3.

43 Kleiss 1972, 32ff., Abb. 27; Salvini 2005, 371ff.

44 Çilingiroğlu 2001, 37ff., Figs.

45 Seidl 1974, 115ff.; Salvini 2004 245ff.

46 Kleiss, Kroll 1977, 57.

47 Kleiss 1974, 91, Abb. 11.

48 Kleiss, Kroll 1977, 71.

49 Belli, Salvini 2004, 164ff.

Է

Այս շումերագիրը նշանակում է «տուն», իսկ մեծաթիվ կիրառումներից մի քանիսը վերաբերում են «Խալդիի տան»-ը⁵⁰: Առայժմ դժվար է միանշանակ նշել, թե ինչ էր իրենից ներկայացնում այդ կառույցը: Էրեբունիից հայտնաբերված շինությունը, որի պատին *in situ* պահպանվել է Արգիշթի Մենուայորդու կողմից Խալդի աստծո համար «տուն» կառուցելու մասին հայտնող արձանագրությունը⁵¹, պատկերացվել է որպես քառակող աշտարակաձև կառույց՝ կից պորտիկով⁵²: Սակայն, վերջին տարիներից Էրեբունիում իրականացված պեղումներն աստիճանաբար ուրվագծում են ամրոցի նախնական ճարտարապետության այլ պատկեր, քան վերականգնվել է խորհրդային ժամանակներում⁵³: Հետագա պեղումները, պետք է հուսալ, հնարավորություն կտան էլ ավելի հստակեցնելու մեր պատկերացումները Խալդիի «տան» ճարտարապետական տեսքի մասին: Համենայն դեպս, արտահայտված կարծիքը՝ Խալդիի «տան» և «սուսի»-տաճարի նույնականության մասին, չպետք է բացառել⁵⁴: Այստեղ հետաքրքիր է, որ Էրեբունիի «Խալդիի տան»՝ վերը հիշված կառույցն ունեցել է որմնախորշ՝ խորհրդանշական դռան տեսքով⁵⁵:

Է.DINGIR^{MEŠ}

«Աստվածների տուն» (ասուր. *bīt ilāni*^{MEŠ}) անվանված այս տաճարը գտնվել է Մուծածիրում և հիշատակվում է Ռուսա Սարդուրորդու թողած երկլեզու արձանագրությունների ասորեստանյան տարբերակներում⁵⁶: Ուրարտական տեքստերը որպես համարժեք

50 КУКН 200₁₋₃, 201₁₋₃, 269₁₋₄, ևն.; СТУ I, А 8–18₁₋₃, А 8–19₁₋₃, А 9–15₁₋₄, 12–1 II₉, ևն.

51 КУКН 202; СТУ I, А 8–24.

52 Оганесян 1961; 51 сл., рис. 25a–b, 27; ‘սույլի՝ 1980, 59 сл., рис. 45–46.

53 Stronach et al. 2010, 99ff.; Deschamps et al. 2011, 121ff.; Deschamps et al. 2012, 148ff.

54 Հովհաննիսյան 1968, 11; КУКН 200, n. 1.

55 Stronach et al. 2010, 110ff., Tab. 32/2, 33/1–2; Deschamps et al. 2011, 127, .Figs. 2, 4, Tab. 18/1.

56 КУКН 387, ассир. текст₁₂; СТУ I, А 10–3 Vo₄₁, А 10–4 Vo₁₄, А 10–5 Vo₁₁.

օգտագործում են Է.ԲԱՐԱ շումերագիրը⁵⁷: Դժվար է միանշանակ պնդել, թե այդ տաճարը որքանով է արտահայտել ուրարտական տաճարաշինության ավանդույթները կամ հակառակը՝ արդյո՞ք ուրարտական տաճարաշինությունն ազդվել է Մուծածիրի տաճարից: Վերջինիս միակ պատկերը պահպանվել է Խորսաբադի պալատի բարձրաքանդակներից մեկում՝ Մուծածիրի գրավումն ու թալանը պատկերող պատկերաշարում⁵⁸, և հիմք հանդիսացել առաջարկելու համար տաճարի տեսքի տարբեր վերակազմություններ⁵⁹:

Է.ԲԱՐԱ

Ուրարտական սեպագրում կիրառված այս շումերագիրը նշանակում է «(աստծո) պատվանդան, սրբարան»⁶⁰: Առայժմ հայտնի ութ հիշատակումներից երեքը հստակ վերաբերում են Խալդի աստծո «սրբարան»-ին (*Dhaldiei É.BÁRA*)⁶¹: Մնացյալ դեպքերում խոսքը կարծես վերաբերում է կառույցների մի համալիրի, որը կարող էր ընդգրկել անգամ մի ամբողջ «քաղաք»: Մասնավորապես, որպես Է.ԲԱՐԱ է հանդես գալիս «Ռուսայի փոքր քաղաք» (*rusai URU.TUR*) անվանված ուրարտական ամենախոշոր ամրոցը՝ Բաստամը⁶²: Թե՛ այս, և թե՛ Է.ԲԱՐԱ-ի կիրառության մյուս դեպքերը հուշում են⁶³, որ շումերագիրն ունեցել է ընդհանրական իմաստ և որ հարկավոր չէ դրա տակ տեսնել կոնկրետ ճարտարապետական-պաշտամունքային կառույց⁶⁴: Ավելին, կարելի է կարծել, որ ուրարտական այս կամ այն քաղաքը, լինի դա Սարդուրիխինիլին, Ռուսախինիլի Էիդուրուկային

57 KYKH 387₁₂; CTU I, A 10–3 Ro₅₈, A 10–5 Ro₁₂.

58 Botta, Flandin 1849, Pl. 142–143.

59 Трещеп 1953, 69ff., Tab. 64; Stronach 1967, 281f.; ‘սոյսի’ 2012, 309ff.; Ussishkin 1994, 147; Boehmer 1993–1997, 446ff.; Çilingiroğlu 2012, 300ff.; Karaosmanoğlu, Yilmaz 2013–2014 [2014], 120ff, Tab. XVII/1–2.

60 Borger 1978, 143 (No. 344).

61 KYKH 247₃, 424₁₂; CTU I, A 12–1 II_{6–7}, A 12–2 II, A 12–3₅.

62 KYKH 419_{1–2}; CTU I, A 12–7_{1–2}.

63 Հմմտ. CTU I, A 9–17₃, A 12–1 VI_{6–7}, A 12–4 II₃, A 12–9_{5–6}.

64 Grekyan 2017, 110. Տե՛ս նաև Erzen 1976–1977, 13f.; Հմմտ. Հմայակյան 1986, 113–114; ‘սոյսի’ 1990, 65–66; Diakonoff 1991, 13, n. 3, 30.

կամ «Զիուկունի երկրի Խալդիի քաղաք»-ը, կարող էր համարվել և ըստ ամենայնի՝ համարվել է Խալդի աստծո «սրբարան»:

iarani

Այս կառույցը հիշատակվում է Քելիշինի երկլեզու արձանագրության ուրարտական տեքստում⁶⁵: Ասորեստանյան տեքստը սույն բառի համար տալիս է *parakku* գուգահեռը⁶⁶, որն ունի բազում նշանակություններ, ինչպես, օրինակ, վերը նշված «(աստծո) պատվանդան, սրբարան» իմաստը (շումերագիր՝ É.BÁRA)⁶⁷: Ուրարտական տեքստերում *iarani*-ն հիշատակվում է ևս մեկ անգամ, Մենուայի կողմից դեպի տերության արևմտյան սահմաններ ձեռնարկված արշավանքի նկարագրության մեջ: Դրանում նշվում է, որ ուրարտական արքան նվաճված Շեբեթերիա քաղաքում կառուցել է Խալդիի *iarani*⁶⁸: Հետաքրքիր է, որ երկու դեպքերն էլ վերաբերում են Ուրարտուի ծայրագավառային կամ դրանից այն կողմ ընկած գոտիներին: Բուն Ուրարտուից հայտնաբերված որևէ տեքստում նման կառույց երբեք չի հիշատակվում, ինչը կարող է հուշել, որ այն բնորոշ էր ուրարտական պաշտամունքային ճարտարապետությանը և կարող էր ներկայացնել սիրիամիջագետքյան ավանդույթներով կառուցված ինչ-որ պաշտամունքային շինություն⁶⁹:

(É)*adunusi*

(É)*adunusi* կոչվող կառույցը հիշատակվում է բացառապես Ք.ա. 7-րդ դ. տեքստերում՝ Ռուսա Արգիշթորդու հիմնադրած քաղաքների «սուսի»-տաճարների արձանագրություններում: Այդ տերմինը հանդես է գալիս այնպիսի համատեքստում, ուր հիշատակվում են նաև «զենքեր» և տարբեր սրբազան իրեր⁷⁰: Հետևաբար, կարելի է կար-

65 KYKH 30, արար. текст₅; CTU I, A 3–11 Ro₅.

66 KYKH 30, արար. текст₄₋₅; CTU I, A 3–11 Vo₄₋₅.

67 CAD, P, 2005, 145ff. (*parakku* A).

68 KYKH 30₁₃₋₁₄; CTU I, A 5–5₁₃₋₁₄.

69 Sten Salvini 1979, 580, n. 21-ում նշված գրականությունը: Համադրության համար տես նաև Հմայակյան 1986, 114–116.

70 Sten, օրինակ, CTU I, A 12–1 IV_{2,5}.

ծել, որ ^(É)*adunusi*-ն մի կառույց էր, ուր պահվել են Խալդի աստծուն ընծայված գեներներն ու տաճարապատկան այլ իրեր: Ըստ այդմ, այն կարող էր լինել տաճարի հետ կապված կառույց, հնարավոր է՝ պահեստ, զուրկ պաշտամունքային նշանակությունից⁷¹:

^É*sir(i)hani*

Ինչպես ^(É)*adunusi*-ն, ^É*sir(i)hani* կոչվող կառույցները նույնպես հանդես են գալիս բացառապես Ռուսա Արգիշթոթոյու տեքստերում՝ նրա հիմնադրած «սուսի»-տաճարների արձանագրություններում⁷²: Սակայն, առայժմ հնարավոր չէ հստակ վերհանել այդ կառույցի բուն նշանակությունը: Ի տարբերություն ^(É)*adunusi*-ի, ^É*sir(i)hani*-ն հիշատակվում է ծես/ծիսական արարողություն և զոհաբերություն նկարագրող, ցավոք, առայժմ քիչ հասկանալի տեքստում: Այդ կառույցը գտնվել է «սուսի»-տաճարի մոտ՝ նրա «առջև» (^É*sirhanini susinika*), ինչ-որ կերպ կապվում է կենդանիների զոհաբերությունների հետ (*zadini ŠUM Ésirhani*)⁷³: Ակնհայտ է, որ կառույցն ունեցել է պաշտամունքային նշանակություն⁷⁴: Հաշվի առնելով կառույցի կապը զոհաբերությունների հետ, նաև այն փաստը, որ տեքստերը կարծես տարբերակում են Խալդիի համար արված զոհաբերությունները, որ իրականացվել են Խալդյան դարպասների առջև (^D*haldie išani šini zadini ŠUM Dhaldina KÁ-kai*)⁷⁵, ապա, միգուցե, կարելի է այստեղ տեսնել մի կառույց, որտեղից զոհաբերությունների/ծեսերի ժամանակ դուրս են բերվել և դրվել ուրարտական մյուս աստվածների բրոնզե արձանիկները⁷⁶, ինչպիսին հայտնաբերվել է, օրինակ, Կարմիր-բլուրի պեղումներից⁷⁷:

71 Batmaz 2015, 145f., 151.

72 CTU II 18If.

73 Տես, օրինակ, CTU I, A 12-1 II₁₀₋₁₁.

74 Հմնտ. Diakonoff 1989, 96f.; նույնի՝ 1991, 15, n. 26.

75 Տես, օրինակ, CTU I, A 12-1 III₁₋₂.

76 Տես նաև Арутюнян 1966, с. 24.

77 Կարմիր-բլուրից է ծագում Թեյշեբայի բրոնզե արձանիկը: Դարաբեյից գտնված արձանիկը, ենթադրվում է, ներկայացրել է Վարուբանի աստվածուհուն, տես Piotrovskij 1967, 52f., Fig. 33, Pl. 15.

Այլ կառույցներ

Ուրարտական տեքստերից հայտնի են նաև մի քանի այլ կառույցների անվանումներ, ինչպիսիք են՝ *Ḫbarzu/ idib(i)duni*⁷⁸, *irididuni*^{(?)79}, *Ḫtulnerini*⁸⁰, *qudulani*⁸¹ և *Ḫašihusi*-ն⁸²: Սակայն, այստեղ մեծ է անորոշությունը: Այդ կառույցներից առաջին երկուսը կարող էին լինել ռազմական նշանակության շինություններ: *Ḫtulnerini*-ն հիշատակող արձանագրության համատեքստը թեև չի բացատրում այստեղ տեսնելու պաշտամունքային ինչ-որ կառույց, սակայն, ավելին ասել առայժմ հնարավոր չէ⁸³: «Կառույց, շենք, շինություն» ընդհանրական նշանակությունը կարող էր ունենալ *qudulani*-ն⁸⁴: Ինչ վերաբերում է *Ḫašihusi*-ին, ապա այն, սովորաբար, դիտարկվում էր իբրև «զոհաբերության տուն, զոհարան»՝ կապելով *ašh(u)*- բայի հետ, որից կազմվում են «զոհել», «զոհաբերություն» բառերն ուրարտերենում⁸⁵: Սակայն, վերջերս առաջարկված նոր ստուգաբանությունը հուշում է, որ այն կարող էր լինել պալատական տիպի կառույց՝ «հանդիսություններիի սրահ»⁸⁶:

Պետական գաղափարախոսությունը և «տաճար» հասկացությունն Ուրարտուում

Որքան էլ տարօրինակ թվա, Ուրարտուի պատմության՝ այսպես կոչված «կայսերական» փուլից սկսած Ուրարտուում անգամ պետական/պաշտոնական դիցարանի աստվածություններին նվիրված տաճարների կամ ճարտարապետական կառույցների գոյության

78 КУКН 46, 114–116, 278a, 481; CTU I, A 5–60–64, A 9–19.

79 CTU I, A 5–78₂₋₃.

80 КУКН 98₁₋₂; CTU I, A 5–34₁₋₂.

81 КУКН 36 I₄, II₄, 38b₁₁, 392₅, 424₇; CTU I, A 3–2_{4, 9}, A 3–12₁₁, 10–6₄, A 12–1 I₉, A 12–2 I₇.

82 КУКН 108–109, 111, 192, 265; CTU I, A 5–65A–C, A 8–30, A 9–20, A 12–10.

83 Sñu նաև Belli, Salvini 2004, 164.

84 Sñu КУКН, Лексика урартского языка, стр. 459.

85 КУКН, Лексика урартского языка, стр. 437 сл.

86 Wilhelm, Akdoğan 2011, 219ff.

վկայություններ գոնե առայժմ հայտնի չեն: Դրա պատճառը կարող էր լինել երկրում իշխող գաղափարախոսությունը՝ կենտրոնացված բիսյանական արքայատան հովանավոր աստվածության՝ Խալդիի պաշտամունքի շուրջը⁸⁷:

Խալդիի պաշտամունքի բացարձականացման վկայությունն էր այն, որ Ուրարտուում պաշտամունքային բոլոր արարողությունները կատարվել են Խալդիի «սուսի»-տաճարում, «խալդյան դարպասներ»-ի կամ «խալդյան կոթողներ»-ի առջև: Տպավորություն է ստացվում, որ Ուրարտուում ընդհանրապես «տաճար» հասկացությունը կարող էր ընկալվել իբրև «Խալդիի տաճար»⁸⁸: Անգամ Կարմիրբլուրից, որը կրում էր տարերքի/պատերազմի աստված Թեյշեբայի անունը (*D^{teišebaini}/D^{IM-ni} URU*)⁸⁹, ոչ միայն հայտնի չէ որևէ կառույց, որը կարող էր համարվել Թեյշեբայի տաճար, այլև ավելին՝ Կարմիրբլուրից մենք չունենք այդ աստծո պաշտամունքին առնչվող որևէ առանձնահատուկ վկայություն՝ բացառությամբ այլ աստվածների հետ նրա համար ևս նախատեսված գոհաբերության մասին հիշատակության: Փոխարենը՝ քաղաքում եղել են Խալդիի «սուսի»-տաճար և «խալդյան դարպասներ»⁹⁰, այստեղ Խալդին ունեցել է իր «տուն»-ը (*D^{haldinie} É*)⁹¹, ծեսերն իրականացվել են «Խալդիի (և) Վարուբանիի առջև» (*D^{haldika} D^{arubainika}*)⁹², «խալդյան դարպասներ»-ի (*D^{haldinani} KÁ-kai*) կամ Խալդի աստծո «սուսի»-տաճարի առջև (*susinika*)⁹³:

Այս նույն իրավիճակի հետ գործ ունենք նաև այն դեպքերում, երբ նոր հիմնադրված քաղաքներն իրենց անվան մեջ որպես քաղադրիչ կրել են այն լեռան/աստվածության անունը, որի «առջև»

87 Ղափանցյան 1940, 112 և հաջորդիվ; Diakonoff 1983, 190ff.; Salvini 1987, 405; Նույնի՝ 1989; 86; Taffet, Yakar 1998, 133f., 144ff.; Grekyan 2005, 39ff.

88 Petrosyan 2006, 261.

89 KYKH 422, 424₂; CTU I, A 12-2 I₂, CTU IV, B 12-15, CB Ay-4₁.

90 Stu, օրինակ, KYKH 424₁₋₂; CTU I, A 12-2 I₁₋₂;

91 KYKH 424_{14,20-21}; CTU I, A 12-2 I_{3,9-10}.

92 KYKH 424₁₅; CTU I, A 12-2 I₄.

93 KYKH 424₁₆₋₁₈; CTU I, A 12-2 II₅₋₇.

և կառուցվել են: Խոսքը, մասնավորապես, վերաբերում է ^m*rusahinili* ^{KUR}*qilbanikai* (Թովրաքքալե), ^m*rusahinili* ^{KUR}*eidurukai* (Այանց/Այանիս) ու թերևս՝ ^m*argištehinili* ^{KUR}*artarabšakai* քաղաքների: Ինչպես հայտնի է, Կիլբանին լեռ-աստված էր, ենթադրվում է՝ Վարագա լեռը⁹⁴, հիշատակվում է «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ⁹⁵, սակայն, Ռուսախինիլի Կիլբանիկայից մենք չունենք այդ աստծուն նվիրված տաճարի կամ նրա պաշտամունքին առնչվող որևէ վկայություն: Նույնը վերաբերում է Էիդուրու աստծուն, այն է՝ Սիփան լեռը⁹⁶: Վերջինիս «առջև» կառուցված Ռուսախինիլի Էիդուրուկայիի «սուսի»-տաճարի ընդարձակ արձանագրության մեջ թեև հիշատակվում է Էիդուրուն, որի համար սահմանված էր մեկ ոչխարի զոհաբերություն՝ տեքստում թվարկված մյուս աստվածների հետ զուգահեռ⁹⁷, սակայն, այնուամենայնիվ, այստեղից հայտնի չէ որևէ կառույց կամ կոթող, որը կարող էր կապվել այդ աստծո պաշտամունքի հետ: Ինչպես Կարմիր-բլուրի ընդարձակ արձանագրության դեպքում՝ այստեղ ևս տեքստը նշում է Խալդիի «սուսի»-տաճարի կամ Խալդիի և Վարուբանիի առջև կատարվելիք զոհաբերությունների ու ծեսերի մասին⁹⁸: Այդ նույնը կարելի է ասել նաև Արգիշթիխինիլի Արտարաքշակայիի մասին: Արտարաքշան, որ նույնացվում է Աքչադադի կամ Ծաղկանց (Ալադադլար) լեռների որևէ գագաթի հետ⁹⁹, ամենայն հավանականությամբ երկրպագվել է իբրև աստվածություն: Սակայն, նրա անունը, ինչպես Էիդուրուն, անգամ չի հիշատակվում «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ և առայժմ հայտնի չէ նրա հնարավոր պաշտամունքի որևէ վկայություն:

Ինչ վերաբերում է ուրարտական մի քանի ծիսապաշտամունքային տեքստերում հիշատակված և, ամենայն հավանականությամբ, տաճարի հետ կապված քրմական/սպասարկող անձնակազմի ներ-

94 Salvini 2002, 130, 133.

95 КΥΚΗ 38 текст I₁₈, текст II₃₁; CTU I, A 3–1_{18,62}.

96 Çilingiroğlu, Salvini 1995, 120.

97 CTU I, A 12–1 II₁.

98 CTU I, A 12–1 II_{9-II}.

99 Salvini 2012, 183.

կայացուցիչներին՝ *LÚpalagi*¹⁰⁰ և *LÚaueitini*¹⁰¹ կոչվող անձանց խմբերին, ապա այստեղ նույնպես մեծ է անորոշությունը¹⁰²: Առայժմ հայտնի չէ, թե արդյո՞ք ամեն մի աստված ունեցել է իրեն սպասարկող առանձին քուրմը, ինչը տեսնում ենք, օրինակ, խեթերի մոտ¹⁰³: Այանցի տեքստերից մեկում Վարուբանի աստվածուհու մարդ(կանց) (*LÚD'aruba*) հիշատակության փաստը¹⁰⁴, մի կողմից, մղում է ենթադրելու նման հնարավորություն, բայց մյուս կողմից պետք է նկատի ունենալ, որ Վարուբանին կարող էր պարզապես լինել Խալդի աստծո իգական կրկնակը, նրա իգական կողմի կրողը¹⁰⁵: Ամեն դեպքում, եթե անգամ ընդունենք առանձին աստվածներին սպասարկող քրմերի գոյության հնարավորությունը, ինչը հավանական է, ապա, առկա փաստերից դատելով, նրանց պաշտամունքն ու ծեսերը կարող էին իրականացվել ոչ այլուր, քան Խալդի աստծո տաճարում կամ նրա հետ կապված պաշտամունքային որևէ կառույցի առջև¹⁰⁶:

Եթե ընդունենք, որ Ուրարտում «տաճար» ասելով պետք է հասկանալ «Խալդիի տաճար», հատկապես, երբ խոսքը վերաբերում է «սուսի»-տաճարներին, ապա Խալդիից հետո եկող այնպիսի մեծ աստվածների տաճարների բացակայության ֆոնին, ինչպիսիք էին Թեյշեբան, Շիվինին կամ Կուեռան, չափազանց տարօրինակ է թվում այն փաստը, որ ուրարտական արքաներ Արգիշթի Մենուայրդին և Սարդուրի Արգիշթորդին երկու «սուսի»-տաճարներ են

100 КУКН 424₁₄; CTU I, A 12-1 II₉, 12-2 II₃.
 101 КУКН 425_{x+2}; CTU I, A 12-1 III₁₁, 12-2 III₂.
 102 Հավանական մեկնաբանության համար տես, օրինակ, Diakonoff 1991, 14, n.19. Հմմտ. նաև *LÚšeluini*, *LÚurbikani* և *LÚpurunurdani* կոչվող անձանց խմբերը, ովքեր հանդես են գալիս Վազա երկրի Արգիշթիսինիլի քաղաքից գտնված պաշտամունքային բնույթի տեքստում Տեն КУКН 193; CTU I, A 8-14.
 103 Խեթական տերության մայրաքաղաք Խաթթուսասի տաճարներում դրվել են նաև հարևան որոշ երկրների գլխավոր աստվածների արձանիկները, ընդ որում, այդ աստվածներն ունեցել են իրենց սպասարկող քրմերը: Տեն Քուայան 2002, 229, ծնթ. (աղբյուրների հղումներով):
 104 CTU IV, CB Ay-39.
 105 Меликишвили 1954, 372.
 106 Տեն նաև Հմայակյան 1986, 114:

կառուցել երկու «երկրորդական» աստվածների՝ Իուրշայի և Իրմուշինիի համար¹⁰⁷: Ընդ որում, առաջին աստվածությունն ընդհանրապես չի հիշատակվում «Միերի դռան» դիցազանկում: Նա դիտվում է օտար (լուվական¹⁰⁸) ծագման աստվածություն, որի պաշտամունքի ներմուծումը Ուրարտու սովորաբար կապվում է Արգիշթի Մենուայրդու կողմից Խաթե և Ծուպա երկրներից բերված և Էրեբունիում վերաբնակեցված ռազմիկների հետ¹⁰⁸: Ինչ վերաբերում է Իրմուշինիին, ապա վերջինս թեև հանդես է գալիս «Միերի դռան» դիցազանկում¹⁰⁹, սակայն, ամենևին էլ ոչ առաջին շարքի աստվածների խմբում, և անբացատրելի է թվում Հայկաբերդ/Չավուշթեփեում Սարդուրի Արգիշթորդու կողմից այդ աստվածությանը «սուսի»-տաճար ընծայելու փաստը: Խալդիից բացի այդ երկու աստվածներին տաճարների ընծայումն ուրարտական ամենահզոր արքաների կողմից ամեն դեպքում հազիվ թե հնարավոր լինի դիտարկել իբրև շեղում ընդունված «խալդակենտրոն» գաղափարախոսությունից և պետք է որ ունենա այլ բացատրություն: Օրինակ, հնարավոր է մտածել, որ նրանք արքաների հովանավոր աստվածներն էին, որոնց պաշտամունքը կարող էր առաջ մղվել ու, հավանաբար, սինկրետովել Խալդիի հետ¹¹⁰: Միգուցե՝ այդ աստվածները ներկայացրել են Խալդիի մի ասպեկտը և վերջին հաշվով հենց իրեն՝ Խալդիին: Այդ դեպքում, կարելի է պայմանականորեն նրանց անվանել «Խալդի-Իուրշա» կամ «Խալդի-Իրմուշինի»: Նկատենք, որ Խալդին ունիվերսալ աստվածություն էր, իր մեջ կրում էր այն հիմնական ասպեկտները,

107 КУКН 195–196, 247; СТU I, А 8–21А–В, А 9–17. Բաղնոցից գտնված և խիստ պակասավոր շինարարական տեքստերից մեկի վերակազմությունը, ըստ որի՝ «սուսի»-տաճար է կառուցվել Ուա աստծո համար, վստահելի չէ: Տե՛ս СТU I, А 3–12₄: Հմնտ. КУКН 38b₁₄, прим. 3, 5.

108 Меликишвили 1958, 42ff.; Cf. Salvini 1995, 45, 186; КУКН, Лексика урартского языка, стр. 484 сл.

109 КУКН 38 Текст I₉, Текст II₁₃; СТU I, А 3–I_{9,44}.

110 Այս առումով ուշադրություն են գրավում այս կամ այն արքայի «աստծու» և «աստվածուհու» հիշատակումներն ուրարտական տեքստերում: Տե՛ս, օրինակ, ^margištinie DINGIR, ^mrusainie ^dGI/DINGIR-*gi*, ^mrusainie ^dNIN (СТU I, А II–1 V_{06–7, 32–33}, А 14–1 V_{09–10, 19–20}) ևն: Հմնտ. նաև Tarhan 2005, 124ff.

որոնք բնութագրական էին այլ աստվածությունների և ըստ էության միայնակ կարող էր ներկայացնել ողջ դիցարանը¹¹¹:

Դիտարկումներ «սուսի»-տաճարի շուրջ

Ուրարտական տեքստերը, այսպիսով, նշում են մի քանի տերմիններ, որոնք բոլորն էլ կարելի է հասկանալ իբրև «տաճար»: Դրանք են՝ «Խալդիի կոթող»-ը, «Խալդիի տուն»-ը, «Խալդիի դարպաս»-ը և «Խալդիի «սուսի»-տաճարը: Այս վերջինս գլխավոր, եթե ոչ՝ միակ ճարտարապետական կառույցն է, որը հստակ կարելի է բնորոշել որպես «տաճար»:

Այս թվացյալ բազմազանությանը հակառակ՝ իրականում մենք գործ ունենք Խալդիի հետ կապվող միևնույն գաղափարի տարբեր արտահայտամիջոցների հետ, և տպավորություն ենք ստանում, որ այդ բոլոր տերմիններն էլ, վերջին հաշվով, վերաբերում են մեկ-միևնույն կառույցի:

Ինդիքն այն է, որ ուրարտական տեքստերի մի մասում «դարպաս(ներ)» կառուցելու մասին տեղեկությունն ուղեկցվում է «սուսի»-տաճար կառուցելու մասին տեղեկությամբ: Ակնհայտ է, որ դրանք փոխկապակցված էին, և թեև առկա է կարծիք, որ «դարպաս(ներ)»-ը կարող էին լինել տաճարներից առանձին կանգնած կառույցներ¹¹², սակայն, այժմ գրեթե անկասկած է, որ «դարպաս»-ը դա նույն «սուսի»-տաճարի մուտքն է, և որ այս երկուսը վերաբերել են միևնույն կառույցին¹¹³: Տեքստերում դրանց առանձին հիշատակությունը կարող էր պայմանավորված լինել այն հանգամանքով, որ Խալդիի «տուն» հանդիսացող ժայռը/լեռը, որի վրա կերտվում էր «դարպաս»-ը, սկզբնապես դեռ չուներ ճարտարապետական կառույցի՝ իրեն բնորոշ որևէ ուրույն տեսք: Պատահական չէ, որ ուրարտական տեքստերում «դարպաս(ներ)»-ը հիշատակվում են շատ ավելի վաղ, քան «սուսի»-տաճարները: Ինչպես երևում է՝ հետագայում ծնունդ

111 Grekyan 2006, 174.

112 Հմնն., օրինակ, Diakonoff 1989, 95f.

113 Tarhan, Sevin 1975, 395ff.; Sevin, Belli 1976–1977, 375; Salvini 1979, 580ff.; Tanyeri-Erdemir 2007, 210f.; տևս նաև van Loon 1966, 54. Cf. Diakonoff 1989, 95ff.; Çilingiroğlu 2005, 31, n. 1.

առած «սուսի»-ն պարզապես խորհրդանշում էր այդ նույն ժայռը/լեռը, որի վրա կերտվում էր դարպասը, այլ կերպ ասած՝ ուրարտական «սուսի»-տաճարը ժայռի/լեռան կրկնակումն էր ճարտարապետության մեջ¹¹⁴:

Մյուս կողմից, «սուսի»-տաճարի՝ իբրև ճարտարապետական կառույցի բնութագրման համար կարևոր նշանակություն ունի Շուշանց /Քևենլիից գտնված Մենուայի արձանագրություններից մեկը¹¹⁵: Երկլեզու այդ տեքստի ասուրերեն հատվածում, այն համատեքստում, ուր ակնկալվում էր տեսնելու «սուսի» բառը, ասուրերեն տեքստը կիրառում է *isitu* տերմինը: Վերջինս նշանակում է «աշտարակ»: Այստեղից էլ «սուսի»-ին տրվող երկրորդ բնորոշումն իբրև «աշտարակ-տաճար»¹¹⁶:

Անկասկած է «Կենաց ծառ»-ի պաշտամունքի կապը Խալդիի, Խալդիի կոթողների և նրա «սուսի»-տաճարի հետ¹¹⁷: Դրա վերջին ապացույցներից են Այանցից հայտնաբերված «Կենաց ծառ»-ի մնացորդները¹¹⁸, որոնց պատկերումները հայտնի էին ուրարտական պատկերագրությունից: Այստեղ մենք հանդիպում ենք պատկերների, ուր «Կենաց ծառեր»-ը ներկայացված են կոթողների հետ մի շարքում՝ կողք-կողքի¹¹⁹: Ակնհայտ է, որ դրանք նույնացվել են: Մյուս կողմից, հնագիտորեն վկայված է «սուսի»-տաճարների առջև

114 Աշտակերտի ժայռակերտ արձանագրության մեջ խոսվում է թե՛ «դարպաս» և թե՛ «սուսի»-տաճար կառուցելու մասին, մինչդեռ, այդտեղ «սուսի»-տաճարի գոյության ապացույցներ չկան: Հեռուարար, կարելի է կարծել, որ որպես «սուսի» է ընկալվել այն ժայռը, որի վրա բացվել է դարպասը: Տեն նաև Sevin, Belli 1976–1977, 372. Բաղալյան 2013, 89. Հմմտ. Genç 2015 [2016] 67ff.; Dan 2017, 161–185:

115 KYKH 141. CTU I, A 5–44.

116 Salvini 1979, 580ff.

117 Ուրարտում «Կենաց ծառ»-ի պաշտամունքի համար տես Belli 1980 [1982], 237ff.; van Loon 1966, 74f.; Մնացականյան 1977, 201 և հաջորդիվ; Calmeyer 1979, 186ff.; Дьяконов 1983, 193 сл.; Çevik 1999, 335ff.; Թումանյան 2005, 19 և հաջորդիվ; Baştürk 2009, 134ff.:

118 Batmaz 2013, 65ff.

119 Lehmann-Haupt 1907, 82 (Fig. 54); Işık 1986, Abb. 2a. Հմմտ. նաև Çevik 1999, 344ff.՝ Lev. 6/e, ևն.

տնկված ծառերի գոյությունը¹²⁰, ինչը նույնպես տեսանելի է ուրարտական պատկերագրության մեջ, և ըստ էության «Կենաց ծառ»-ը, այս դեպքում, խորհրդանշել է «սուսի»-տաճարը: Հետևաբար, ինչպես երևում է, մենք գործ ունենք նույն երևույթի տարբեր պատկերումների հետ. մի դեպքում՝ որպես կոթող, մյուս դեպքում՝ որպես «Կենաց ծառ», և երրորդ դեպքում՝ որպես «սուսի»-տաճար:

Ուրարտական բրոնզե իրերի դրվագումներում հաճախակի հանդիպող աշտարակաձև կառույցները, ինչպես ենթադրվում է, կարող էին պատկերել «սուսի»-տաճարներ¹²¹: Դրանք սովորաբար ավարտվում են յուրահատուկ մի «սիմվոլով», որը մասնագիտական գրականության մեջ հայտնի է որպես “Turm mit Pflanze”: Այդ սիմվոլի նշանակության շուրջ կարծիքները թեև տարբեր են, բայց չի բացառվում, որ այն խորհրդանշեր հասկ¹²²: Այդ դեպքում ողջ հորինվածքը՝ հասկ և նրան ծնունդ տվող Խալդիի «սուսի»-տաճար, կարելի է նույնացնել ժայռի/լեռան և նրան պատող բուսականության հետ, որին ծնունդ էր տալիս ժայռը, իմա՝ Խալդին՝ լեռ-աստվածը:

Վերջաբանի փոխարեն

Ինչպես երևում է՝ ուրարտական տաճարներն ու սրբարանները ձևավորվել են պետության կայացմանը զուգընթաց՝ երկրում իշխող խաղակենտրոն հզոր գաղափարախոսության պայմաններում և անմիջական ազդեցությամբ: Ուրարտական տաճարների նախատիպը, ինչպես և այն աստվածների պաշտամունքային կենտրոնները, որոնց մենք անվանում ենք «բնիկ ուրարտական», մենք տեսնում ենք լեռնաշխարհի հարավում կամ նրան հարևանող հյուսիսսիրիա-

120 Çilingiroğlu 2005, 31; Տես նաև Özgüç 1966, 40, Pl. IX/2, X/1: Մեկ այլ դեպքում դա կարող էր լինել քարակոփ կոթող(°): Տես Burney 1966, 71f. Հմտ. Tan-
yeri-Erdemir 2007, 212f., n. 11.

121 Calmeyer 1979, 189ff.; Մովսիսյան 1998, 36–37, Աղ. XXIII–XXV; Մասցակայան 1977, 202; Թումանյան 2005, 25.

122 Տես և հմտ. նաև Sevin, Belli 1976–1977, 374f.; Belli 1980 [1982], 241ff.; Cal-
meyer 1979, 188ff.; Seidl 2004, 48ff.; Baştürk 2011, 166f.; Roaf 2012 351ff.

կան-հյուսիսամիջագետքյան տարածքներում¹²³: Միննույն ժամանակ, ավանդաբար, ուրարտական պետության բնօրրան է դիտվում Վանա լճի ավազանը, և Վան քաղաքը՝ որպես կենտրոն, որտեղից սկսվել է Ուրարտուի ծավալումը:

Հայտնի է, որ Վանի միջնաբերդում բացվել է մի կառույց, որին մասնագիտական գրականության մեջ տրվել է «Նախնիների պաշտամունքի տաճար» անվանումը և որի կառուցումը վերագրվում է այսպես կոչված «Սարդուրի I»-ին¹²⁴: Այստեղ հարց է առաջանում, թե արդյո՞ք այդ տաճարը, որպես ձևավորված ճարտարապետական կառույց, որևէ կերպ թողել է իր հետքը ուրարտական տաճարաշինության ավանդույթների մեջ: Կարծում ենք, որ այս հարցին կարող է տրվել բացասական պատասխան, եթե Սարդուրիին ենք համարում այդ «տաճար»-ի կառուցողը¹²⁵: Խնդիրն այն է, որ Տուշպան սկզբնապես չէր գտնվում ուրարտական պետության սահմանների մեջ¹²⁶, ներկայացնում էր մշակութային այլ աշխարհ, ուր Խալդին անգամ հայտնի չէր, ուստի և ամենևին էլ պատահական չէ, որ վերոհիշյալ Սարդուրիի՝ Լուիթպրիի որդու թողած Տուշպայի աստվերեն արձանագրություններում այդ աստծո անունն ընդհանրապես չի հիշատակվում¹²⁷:

Ավելին, Իշպուիինն միակն էր, ով սկզբնապես չէր կրում բիսյնական արքաների ավանդական՝ «Տուշպա քաղաքի տեր» (*alusi URUtušpae URU/patarie*) տիտղոսը: Համենայն դեպս, առայժմ հայտնի են նրա՝ այսպես կոչված «միանձնյա» գահակալության շրջանից մեզ հասած և արքայական տիտղոսաշար պարունակող երեք վիմագիր արձանագրություններ, որոնցից և ոչ մեկում Իշպուիինն հանդես չի գալիս որպես «Տուշպա քաղաքի տեր»¹²⁸: Մինչդեռ, այն բիսյնական արքաների տիտղոսաշարի անբաժան մասն էր կազ-

123 St' u šuu. Batmaz 2009, 15ff.

124 Tarhan 1994, 33, Fig. 8.; նույնի՝ 2005, 122f.; նույնի՝ 2011, 303ff., Fig. 7. նս.

125 Հմնն. Tarhan 1994 33; նույնի՝ 2005, 115ff.

126 Grekyan 2013, 48ff.

127 КУКН 1-6; СТУ I, А1-1А-Е, А1-2.

128 КУКН, Послесловие, стр. 531; СТУ I, А2-6А-С.

մում ընդհուպ մինչև տերության անկումը: Այս նույնը վերաբերում է Վերին Անձավի ուրարտական ամրոցից հայտնաբերված և Իշպուինի անունը կրող բրոնզե արձանագիր շղթային: Շղթայի օղակները կրում են աստրերեն տեքստեր, որոնցում Իշպուինին թեն հանդես էր գալիս հարուստ, միաժամանակ՝ յուրահատուկ տիտղոսաշարով, բայց դարձյալ բացակայում էր Տուշպայի անունը¹²⁹:

Եվ վերջապես Իշպուինիից հայտնի շուրջ չորս տասնյակ արձանագրություններից միայն երկուսն են, որ հայտնաբերվել են Տուշպայից և նրա անմիջական մերձակայքից¹³⁰: Բուն Տուշպայից հայտնի է մեկ վիմագիր տեքստ՝ կազմված Իշպուինիի, նրա որդի Մենուայի և վերջինիս որդի Ինուշպուայի անունից: Այդ տեքստը ևս բացառիկ է նրանով, որ միակն է իր բնույթի մեջ, որտեղ նշվում է Տուշպա քաղաքի համար (*kani* ^{URU}*tušpa patarie*) Խալդի աստծո «սուսի»-տաճար և «խալդյան դարպասներ» կառուցելու, ինչպես նաև ընտանի կենդանիներ ընծայելու(°) մասին¹³¹: Նման բովանդակությամբ այլ տեքստ այլևս հայտնի չէ:

Այս ամենը հուշում է, որ բիայնական իշխանության հաստատումը Վանում տեղի էր ունեցել մի ժամանակաշրջանում, երբ արդեն իսկ ձևավորվել էին պաշտամունքային ճարտարապետության սեփական ավանդույթները:

129 Belli *et al.* 2009 91ff.

130 KYKH 20; CTU I, A 4–1; Işik, Genç 2012, 72ff.

131 KYKH 20; CTU I, A 4–1.

**KA' (šeštili), (E)susi, iarani կառուցելու մասին հայտնող
արձանագրությունների ցանկը**

թիվ	թիվ	Աղբյուրը	Ծագումը	Կառույցի անվանումը		
				KA' šestili	(E)susi	iarani
Իշպուիհի Սարդուրորդի						
1.	1.	CTU I, A 2-9A	Քարահան	×	–	–
2.	2.	KYKH, 20A; CTU I, A 2-9B	Քարահան	×	–	–
Իշպուիհի Սարդուրորդի և Մենուա Իշպուիհնորդի						
1.	3.	KYKH, 38 I-II; CTU I, A 3-1	Միերի դուռ	×	–	–
2.	4.	KYKH, 36; CTU I, A 3-2	Աշտուակերտ	–	×	–
3.	5.	KYKH, 37; CTU I, A 3-3	Մոխրաբերդ	×	–	–
4.	6.	KYKH, 30; CTU I, A 3-11 Ro	Քելիշին	×	–	×
5.	7.	KYKH, 38b; CTU I, A 3-12	Բաղնոց (°)	–	×	–
Իշպուիհի Սարդուրորդի, Մենուա Իշպուիհնորդի և Ինուշպուա Մենուայորդի						
1.	8.	KYKH, 20; CTU I, A 4-1	Վան	×	×	–
Մենուա Իշպուիհնորդի						
1.	9.	CTU I, A 5-2A-F	Գործոթ	×	×	–
2.	10.	KYKH, 56; CTU I, A 5-5	Բալու	–	–	×
3.	11.	KYKH, 148; CTU I, A 5-11A	Ազնավորթեփե	×	–	–
4.	12.	KYKH, 101; CTU I, A 5-25 Ro	Բաղնոց (°)	×	–	–
5.	13.	KYKH, 48; CTU I, A 5-27	Յուլակերտ	×	–	–
6.	14.	KYKH, 172a; CTU I, A 5-28 Ro	Քարահան	×	–	–
7.	15.	KYKH, 41×42; CTU I, A 5-30 Ro	Սը Ստեփանոս/ Բերկրի	×	–	–

8.	16.	KYKH, 40; CTU I, A 5-31 Ro	անհայտ	×	–	–
9.	17.	KYKH, 82; CTU I, A 5-33	Գյուզակ	×	–	–
10.	18.	KYKH, 150; CTU I, A 5-37	Բաղնոց	×	–	–
11.	19.	KYKH, 172b; CTU I, A 5-42A 1.d.	Վերին Անձավ	–	×	–
12.	20.	KYKH, 88; CTU I, A 5-42B 1.s	Վերին Անձավ	–	×	–
13.	21.	KYKH, 172b; CTU I, A 5-42C 1.d	Վերին Անձավ	–	×	–
14.	22.	KYKH, 89; CTU I, A 5-43	Վերին Անձավ	–	×	–
15.	23.	Işik 2015: 61ff.	Վերին Անձավ	–	×	–
16.	24.	KYKH, 141; CTU I, A 5-44	Շուշանց	×	×	–
17.	25.	KYKH, 92; CTU I, A 5-45A	Շուշանց	×	–	–
18.	26.	CTU I, A 5-45B	Շուշանց	×	–	–
19.	27.	KYKH, 94; CTU I, A 5-46A	Շուշանց	×	–	–
20.	28.	KYKH, 95; CTU I, A 5-46B	Շուշանց	×	–	–
21.	29.	KYKH, 91; CTU I, A 5-47	Կողբանց	×	×	–
22.	30.	KYKH, 105; CTU I, A 5-48	Կողբանց	×	–	–
23.	31.	KYKH, 97; CTU I, A 5-50	Նորգեղ	×	–	–
24.	32.	KYKH, 90; CTU I, A 5-51	Մանազկերտ	–	×	–
25.	33.	CTU I, A 5-52	Բաշքալե	–	×	–
Արգիշթի Սարդուրորդի						
1.	34.	KYKH, 195; CTU I, A 8-21A	Արին-բերդ	–	×	–
2.	35.	KYKH, 196; CTU I, A 8-21B	Արին-բերդ	–	×	–
3.	36.	CTU I, A 8-22	Մեփենեք/Մուշ	–	×	–
Սարդուրի Արգիշթորդի						
1.	37.	KYKH, 269; CTU I, A 9-15	Արմավիր-բլուր	×	–	–
2.	38.	KYKH, 271; CTU I, A 9-16	Դավթի-բլուր	×	×	–

3.	39.	KYKH, 247; CTU I, A 9-17	Հայկաբերդ	–	×	–
4.	40.	CTU I, A 9-18	Բահչեչիք	–	×	–
Ռուսա Սարդուրորդի						
1.	41.	KYKH, 388; CTU I, A 10-1	Գավառ	×	–	–
Ռուսա Արգիշթորդի						
1.	42.	CTU I, A 12-1	Այանց	×	×	–
2.	43.	KYKH, 424; CTU I, A 12-2 I	Կարմիր-բլուր	×	×	–

Գրականություն

Առաքելյան Բ. Ն., Քալանթարյան Ա. Ա., Կարախանյան Գ. Հ., Խանգաղյան Է. Վ., Եսայան Ս. Ս. 1995 (խմբ.), Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները 16. Ուրարտական հուշարձաններ, պրակ III, Երևան, «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդես:

Բադալյան Մ. 2013, Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները (խորշեր), Մարտի 2013, էջ 82–94:

Գրեկյան Ե. Հ. 2013, Տուշպա քաղաքը և բիայնական (ուրարտական) պետության կազմավորման որոշ հարցեր, Մարտի 2013, էջ 48–58:

Եղիազարյան Ա., Հարությունյան Ս., Պետրոսյան Ա., Ներսիսյան Վ. 2004, Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը (միջազգային գիտաժողովի զեկուցումները), Երևան, «Լինուշ» ՍՊԸ :

Թումանյան Գ. 2005, Աշտարակի ուռուցը. Սրբազան ծառերի հնագույն պաշտամունքի հետքերը, Երևան, Մուղնի:

Հմայակյան Հ. 2005, Հոգևոր ավանդույթների ժառանգորդությունը. Պտղաբերության պաշտամունքից մինչև քրիստոնեություն, «21-րդ դար» 2 (8), Երևան, էջ 165–175:

Հմայակյան Ս. Գ. 1986, Պաշտամունքային շինությունները, քրմությունը, ծեսերը և Տիեզերքի եռամասնության մասին պատկերացումն Ուրարտուում, ՊԲՀ 1 (112), էջ 113–133:

Հմայակյան Ս. Գ. 1990, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, Հայաստանի ԳԱ հրատարակչություն:

Հովհաննիսյան Կ. Լ. 1968, Էրեբունի քաղաքը, ՊԲՀ 3 (3), 3–13:

- Ղափանցյան Գր. 1940, Ուրարտուի պատմությունը (Հետազոտություն ըստ բևեռագիր աղբյուրների), Յերեվան, Պետական համալսարանի հրատարակչություն:
- Մարության Հ.Տ. 2013 (խմբ.), Հայաստանի մայրաքաղաքները, Գիրք I. Վան (Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու [7–9 հոկտեմբերի 2010թ.]), Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:
- Մնացականյան Ա.Շ. 1977, Վերստին Մուսասիրի տաճարի ճակտոնի խորհրդանշանի մասին, ՊԲՀ 4 (79), էջ 201–213:
- Մովսիսյան Ա.Ե. 1998, Վանի թագավորության (Բիայնիլի, Ուրարտու, Արարատ) մեխնագրությունը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:
- Քոչյան Ա.Վ. 2002, Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում, ՊԲՀ 3 (161), էջ 225–241:
- Арутюнян Н. В. 1966, Новые урартские надписи Кармир-Блура. Ереван: Издательство Академии наук Армянской ССР.
- Арутюнян Н. В. 2001, Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван: Издательство “Гитутюн” АН РА.
- Дьяконов И. М. 1983, К вопросу о символе Халди, ДВ 4, 190–194.
- Меликишвили Г. А. 1954, Древневосточные материалы по истории народов Закавказья I. Наири-Урарту. Тбилиси: Издательство академии наук Грузинской ССР.
- Меликишвили Г. А. 1958, К вопросу о хето-цупанийских переселенцах в Урарту, ВДИ 2 (64), 40–47.
- Оганесян К. Л. 1961, Арин-Берд I. Архитектура Эребуни по материалам раскопок 1950–1959 гг., Ереван, Издательство АН Армянской ССР.
- Оганесян К. Л. 1980, Крепость Эребуни (782 до н. э.). Ереван: Издательство “Айастан”, 144с., ил.
- Петросян А. 2004, Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди, Եղիազարյան և այլք 2004, էջ 42–60.
- Тревер К. В. 1953, Очерки по истории культуры Древней Армении (III в. до н. э. – IV в. н. э.). Москва - Ленинград: Издательство Академии наук СССР.
- Andrae, W. 1913, Die Stelenreihen in Assur, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft 24, Leipzig.

- Avetisyan P.S., Bobokhyan A.A. 2012 (eds.), *Archaeology of Armenia in Regional Context. Proceedings of the International Conference Dedicated to the 50th Anniversary of the Institute of Archaeology and Ethnography Held on September 15–17, 2009 in Yerevan*. Yerevan: Gitutyun.
- Avetisyan P., Grekyan Y. 2017 (eds.), *Bridging Times and Spaces. Festschrift in Honour of Gregory E. Areshian in Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Oxford: Archaeopress.
- Balkan K. 1960, Ein urartäischer Tempel auf Anzavurtepe bei Patnos und hier entdeckte Inschriften / Patnos Yakınında Anzavurtepe’de Bulunan Urartu Tapınağı ve Kitabeleri, “Anatolia” 5, 100–131 / 133–158.
- Balkan K. 1964, Patnos’ta Keşfedilen Urartu Tapınağı ve Urartu Sarayı, TTK Yıllık Konferansları I: Atatürk Konferansları. Ankara: TTK Yayınları 17, 235–243.
- Baştürk M.B. 2009, Ayanis Tapınağı’ndaki Simgeler Işığında Urartu Kült Uygulamaları Üzerine, in: Sağlamtimur *et al.* 2009, 133–149.
- Baştürk M.B. 2011, Thoughts on the Trident Motif on Some Urartian Seal Impressions, ANES 48, 164–176.
- Batmaz A. 2009, Urartu Anıtsal Kaya Nişlerinin Olası Kaynakları, in: Sağlamtimur *et al.* 2009, 151–161.
- Batmaz A. 2013, A New Ceremonial Practice at Ayanis Fortress: The Urartian Sacred Tree Ritual on the Eastern Shore of Lake Van, JNES 72/1, 65–83.
- Batmaz A. 2015, Votive Objects and their Storage Areas in Urartian Fortresses, ANES 52, 127–205.
- Belli O. 1980 [1982], Urartular’da Hayat Ağacı İnancı, AnAr 8, 237–246.
- Belli O. 1999, The Anzap Fortress and the Gods of Urartu, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Belli O. 2004a, Çivi Yazılı Kaya Kapıları ve Urartu Tanrıları, in: Belli 2004b, 103–117.
- Belli O. 2004b (ed.), *Urartu: Savaş ve Estetik (Urartu: War and Aesthetics)*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Belli O., Dinçol A.M. 1980 [1982], Hazine Piri Kapısı ve Aşağı Zivistan Taş Ocakları / Die Inschrift von Hazine Piri Kapisi und die Steinbrüche um der Burg von Nieder-Ziwistan, AnAr 8, 167–190.
- Belli O., Dinçol A.M., Dinçol B. 2009, Bronze Votive Rings with Assyrian Inscriptions found in the Upper Anzap Fortress in Van, CollAn 8, 91–124.

- Belli O., Salvini M. 2004, The Urartian Fortress of Kevenli and the Cuneiform Inscriptions by King Minua Found There, *SMEA* 46/2, 155–174.
- Boehmer R. M. 1973, Zur Lage von Muşaşir, *BaghM(itt.)* 6, 31–40.
- Boehmer R. M. 1979, Eine Neue Statue aus Mudjesir, *BaghM(itt.)* 10, 143–144.
- Boehmer R. M. 1993–1997, Muşaşir. B. Archäologisch, *RIA* 8, 446–450.
- Bora U. 2007, Patnos'ta Açığa Çıkarılan Urartu Stelleri, “*Bellethen*” 71/260, 5–18.
- Borger R. 1978, Assyrisch-babylonische Zeichenliste, *AOAT* 33, Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer.
- Botta P.E., Flandin M.E. 1849, Monument de Ninive, II, Paris.
- Boycal Y. 1961, Anzavur'da Defnecilerin Meydana Çıkardığı Urartu Eserleri, “*Bellethen*” 25/98, 199–212.
- Boyce M. 1985, Achaemenid Religion, in: Yarshater 1985, 426–429.
- Burney Ch. 1966, A First Season of Excavations at the Urartian Citadel of Kayalidere, *AnSt* 16, 55–111.
- Burney Ch. 1993, The God Haldi and the Urartian State, in: Mellink *et al.* 1993, 107–110.
- Burney Ch. A., Lang D. M. 1971, The Peoples of the Hills. Ancient Ararat and the Caucasus. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Calmeyer P. 1979, Zu den Eisen-Lanzenspitzen und der „Lanze des Haldi“, in: Kleiss 1979, 183–193.
- Calmeyer P. 1991, Some Remarks on Iconography, in: Merhav 1991, 311–319.
- Canby J. V. 1976, The Stelenreihen at Assur, Tell Halaf, and Maseböt, “*Iraq*” 38/2, 113–128.
- Carruba O. 1979 (ed.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, vol. I–II. Pavia.
- Çevik N. 1999, Hayat Ağacı'nın Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi, *AnAr* 15, 335–367.
- Cheng J., Feldman M. H. 2007 (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honore of Irene J. Winter by Her Students*, “Culture and History of the Ancient Near East” 26, Leiden – Boston.
- Çilingiroğlu A. 1997, *Urartu Krallığı Tarihi ve Sanatı*, İzmir.
- Çilingiroğlu A. 2001, Temple Area, in: Çilingiroğlu, Salvini 2001, 37–65.

- Çilingiroğlu A. 2004, Silah, Tohum ve Ateş, in: Korkut 2004, 257–267.
- Çilingiroğlu A. 2005, Ritual Ceremonies in the Temple Area of Ayanis, in: Çilingiroğlu, Darbyshire 2005, 31–37.
- Çilingiroğlu A. 2012, Urartian Temples, in: Kroll *et al.* 2012, 295–307.
- Çilingiroğlu A., Darbyshire G. 2005 (eds.), Anatolian Iron Ages 5. Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–10 August 2001, British Institute at Ankara, Monograph 31, Ankara.
- Çilingiroğlu A., French D.H. 1994 (eds.), Anatolian Iron Ages 3, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Van, 6–12 August, 1990, British School of Archaeology at Ankara, Monograph No. 16, Ankara.
- Çilingiroğlu A., Salvini M. 2001 (eds.), Ayanis I. Ten Year's Excavations at Ruşahinili Eiduru-kai 1989–1998, DocAs VI. Roma.
- Dalley S. 1986, The God Şalmu and the Winged Disk, “Iraq” 48, 85–101
- Dan R. 2010, An Hypothesis of Reconstruction of the ‘*Susi-Temple*’ at Karmir-Blur, in: Kosyan *et al.* 2010, 44–52.
- Dan R. 2017, The Gate and Temple of aldi in Aşotakert/Yeşilaliç and the Evolution of Urartian Cultic Complexes, AJNES 11/1, 161–185.
- Dandamayeva M.M., Kogan L.E., Koslova N.V., Medvedskaya I.N. 2005 (eds.), EDUBBA is Everlasting, Proceedings of the Conference Held in Commemoration of the 90th Birthday of Igor Mikhailovich Diakonoff. St.Petersburg.
- Dercksen J.G. (ed.), Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen, PIHANS 100, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. Leiden: Peeters.
- Deschamps S., Fichet de Clairfontaine F., Stronach D. 2011, Erebuni: The Environs of the Temple of Haldi during the 7th and 6th Centuries BC, AJNES 6/2, 121–140.
- Deschamps S., Fichet de Clairfontaine F., Traina J., Mutarelli V., Davtian G. 2012, The Surroundings of the Khaldi Temple: Preliminary Results of a New Program of Research on the Urartian Fortress of Erebuni, in: Avetisyan, Bobokhyan 2012, 148–162.
- Diakonoff I.M. 1989, On Some New Trends in Urartian Philology and Some New Urartian Texts, AMI 22, 77–102.
- Diakonoff I.M. 1991, Sacrifices in the City of Teişebâ (UKN 448) – Lights on the Social History of Urartu, AMI 24, 13–21.

- Dinçol A.M., Kavaklı E. 1978, Van Bölgesinde Bulunmuş Yeni Urartu Yazıtları, AnAr, Ek Yayın 1 (JKIF, Bh. 1), İstanbul.
- Dinçol A.M., Kavaklı E. 1978 [1979], Karahan Köyünde Bulunan Dört Yeni Urartu Yazıtı/Neuere urartaesche Inschriften aus dem Dorfe Karahan, AnAr 6, 17–28 / 29–31, Lev. I–Xa.
- Dyson R.H., Jr. 1977, The Architecture of Hasanlu: Periods I to IV, AJA 81/4, 548–552.
- Dyson R.H., Jr. 1989, The Iron Age Architecture at Hasanlu: An Essay, in: Dyson, Voigt 1989, 107–127.
- Dyson R.H., Jr., Voigt M.M. 1989 (eds.), East of Assyria: The Highland Settlement of Hasanlu, “Expedition” 31/2–3.
- Erzen A. 1976–1977 [1977], Çavuştepe Yukarı Kale ve Toprakkale 1976 Dönemi Çalışmaları, AnAr 4–5, 1–25.
- Erzen A. 1978, Çavuştepe I. M.Ö. 7.–6. Yüzyıl Urartu Mimarlık Anıtları ve Ortaçağ Nekropolü, TTKY V. Dizi – Sa. 37. Ankara: Türk Tarih Kurumu Baskımevi.
- Genç B. 2015 [2016], The ‘Door of Haldi’ in Pagan/Yeşilaliç and a New Approach on susi Temple, AJNES 9/2, 67–76.
- Grekyan Y.H. 2005, Urartian Oracle Texts? (Preliminary Study), in: Dandamayeva *et al.* 2005, 39–50.
- Grekyan Y.H. 2006, The Will of Menua and the Gods of Urartu, AJNES 1, 2006, 150–195.
- Grekyan Y.H. 2015, The Gods Aššur and aldi in the Mountains / Dağlık Bölgenin Tanrıları: Haldi ve Assur, in: Işıklı, Can 2015, 388–402.
- Grekyan Y.H. 2017, The Settlement Size and Population Estimation of the Urartian Cities, in: Avetisyan, Grekyan 2017, 103–132.
- Herodotus, vol. I. Books I–II, Translated by A.D. Godley. First Printed 1920. London: Harvard University Press.
- Hutter M. 1993, Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel, in: Janowski *et al.* 1993, 87–108.
- Işık C. 1986, Neue Beobachtungen zur Darstellug von Kultszenen auf urartäischen Rollstempelsiegeln, JDAI 101, 1–22.
- Işık F. 1995, Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger, DocAs. II. Roma.
- Işık K., Genç B. 2012, The Location of URU^{URU}Tuşpa and a New Inscribed Column Base Belonging to Išpuini, King of Urartu, AJNES 7/1, 72–79.

- Işikli M., Can B. 2015 (eds.), *International Symposium on East Anatolia – South Caucasus Cultures*, vols. I–II. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Janowski B., Koch K., Wilhelm G. 1993 (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, OBO 129. Freiburg – Göttingen.
- Karaosmanoğlu M., Yılmaz M.A. 2013–2014 [2014], *Some Considerations on Urartian Religious Activities in the Light of Recent Evidence from Temple Complex of Altintepe*, in: Kosyan *et al.* 2013–2014, 120–127.
- Karapetyan I. 2010, *The ‘susi-Temple’ of Argištihinili-Armavir*, in: Kosyan *et al.* 2010, 36–43.
- Kleiss W. 1963/64, *Zur Rekonstruktion des urartäischen Temples*, *IstM(itt.)* 13/14, 1–14.
- Kleiss W. 1972, *Ausgrabungen in der urartäischen Festung Bastam (Rusahinili) 1970*, *AMI* 5, 7–68.
- Kleiss W. 1974, *Planaufnahmen urartäischer Burgen und Neufunde urartäischer Anlagen in Iranisch-Azerbaidjan im Jahre 1973*, *AMI* 7, 79–106.
- Kleiss W. 1979 (Hrsg.), *Bastam I. Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972–1975, „Teheraner Forschungen“ IV*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Kleiss W. 1988, *Aspekte urartäischer Architektur*, *IA* 23, 181–215.
- Kleiss W. 1989, *Zur Rekonstruktion des urartäischen Tempels*, *IstM(itt.)* 39, 265–271.
- Kleiss W., Kroll S. 1977, *Urartäische Plätze in Iran: A. Architektur (Stand der Forschung Herbst 1976) – B. Die Oberflächenfunde des Urartu-Surveys 1976*, *AMI* 10, 53–118.
- Korkut, T. 2004 (Hrsg.), *Anadolu’da Doğdu. 60. Yaşında Fahri İşik’a Armağan*, Istanbul, Ege Yayinlari
- Koroğlu K., Konyar E. 2011 (eds.), *Urartu: Doğu’da Değişim / Urartu: Transformation in the East*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
- Kosyan A., Petrosyan A., Grekyan Y. 2010 (eds.), *Urartu and Its Neighbors. Festschrift in Honor of Nicolay Harutyunyan in Occasion of His 90th Birthday (22–24 September, 2009, Yerevan)*, *AJNES* V/1–2, Yerevan: “Zangak– 97” Publishing House.
- Kosyan A., Grekyan Y., Bobokhyan A. 2013–2014 [2014] (eds.), *The Black & the White: Studies on History, Archaeology, Mythology and Philology in*

- Honor of Armen Petrosyan in Occasion of His 65th Birthday, AJNES VIII/1–2, Yerevan: “Zangak– 97” Publishing House.
- Kroll S., Gruber C., Hellwag U., Roaf M., Zimansky P. 2012 (eds.), Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007, AI 51, Louvain: Peeters Presse.
- Lehmann-Haupt C.F. 1907, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, Neue Folge 9/3. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, Pp. 183 + 14 Taf.
- Malbran-Labat F. 1994, La version akkadienne de l’inscription trilingue de Darius à Behistun, DocAs I, Roma.
- Mellink M. J., Porada E., Özgüç T. 1993 (eds.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honor of Nimet Özgüç, Ankara.
- Merhav R. 1991 (ed.), Urartu. A Metalworking Center in the First Millennium B.C.E., Jerusalem.
- Miglus P. A. 1984, Another Look at the “Stelenreihen” in Assur, ZfA 74, Berlin – New York, 133–140.
- Özgüç T. 1963 [1964], The Urartian Architecture on the Summit of Altintepe / Altintepe’de Urartu Mimarlik Eserleri, “Anadolu” 7, 42–49 / 51–57.
- Özgüç T. 1966, Altintepe: Mimarlik Anıtları ve Duvar Resimleri / Architectural Monuments and Wall Paintings. Ankara: TTKY V. Dizi – Sa. 24. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.
- Özgüç T. 1969, Altintepe II: Mezarlar, Depo Binası ve Fildişi Eserler / Tombs, Storehouses and Ivories. Ankara: TTKY V. Dizi – Sa. 27. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.
- Petrosyan A. 2006, Haldi and Mithra/Mher, AJNES 1, 222–238.
- Piotrovskii B.B. 1967, Urartu. The Kingdom of Van and Its Art. New York – Washington: Frederick A. Praeger, Publishers.
- Prince Takahito Mikasa 1998 (ed.), Essay on Ancient Anatolia in the Second Millennium B.C., “Bulletin of the Culture Center in Japan” 10, Wiesbaden.
- Reade J.E. 2004, The Historical Status of the Assur Stelas, in: Dercksen 2004, 455–473.
- Rehm E. 2004, Hohe Türme und goldene Schilde – Tempel und Tempelschätze in Urartu, MDOG 136, 173–194.
- Riemschneider M. 1965, Urartäischen Bauten in den Königsinschriften, Or. NS., 34/3, 312–335.

- Roaf M. 2012, Towers with Plants or Spears on Altars: Some Thoughts on an Urartian Motif, in: Kroll *et al.* 2012, 351–372.
- Sağlamtimur H., Abay, E., Derin, Z., Erdem, A.Ü., Batmaz, A., Dedeoğlu, F., Erdalkiran, M., Baştürk, M. B., Konakçı, E. 2009 (eds.), Altan Çilingiroğlu'na Armağan: Yukarı Denizin Kıyısında Urartu Krallığı'na Adanmış Bir Hayat / Studies in Honour of Altan Çilingiroğlu. A Life Dedicated to Urartu on the Shores of the Upper Sea. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sagona A. 2004 (ed.), A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Charles Burney, ANES Supplement 12. Louvain: Peeters Press.
- Salvini M. 1979, Una 'bilingue' assiro-urartea, in: Carruba 1979, 575–593.
- Salvini M. 1987, La formation de l'état urartéen, “Acta Anatolica E. Laroche oblata. Colloque anatolien, Paris, 1–5 juillet 1985”, “Hethitica” 8, 393–411.
- Salvini M. 1989, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, “Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico”, 6, 79–89.
- Salvini M. 1993, Reflections about the Urartian Shrines of Stelae, in: Mellink *et al.* 1993, 543–548.
- Salvini M. 1994, The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapisi, in: Çilingiroğlu, French 1994, 205–210.
- Salvini M. 1995, Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt.
- Salvini M. 2002, Una Stele di Rusa III Erimenaşi dalla zona di Van, SMEA 44/1, 115–143.
- Salvini M. 2004, Reconstruction of the *Susi* Temple at Adilcevaz on Lake Van, in: Sagona 2004, 245–275.
- Salvini M. 2005, Der Turmtempel (*susi*) von Bastam, AMIT 37, 371–375.
- Salvini M. 2008, Corpus die testi urartei, vol. I. Le iscrizioni su pietra e roccia: I Testi, DocAs VIII/1; vol. II, Le iscrizioni su pietra e roccia. Thesaurus, DocAs VIII/2; vol. III, Tavole, DocAs VIII/3. Roma: CNR Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.
- Salvini M. 2012, Corpus die testi urartei, vol. IV. Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti nuove iscrizioni su pietra paleografia generale, DocAs VIII/IV, Roma. CNR Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.
- Saporetto C. 1974, Some Considerations on the Stelae of Assur, “Assur” 1/2. Malibu: Undena Publications.
- Schmitt R. 2009, Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Wiesbaden: Reichert Verlag.

- Seidl U. 1974, Torschützende Genien in Urartu, AMI 7, 115–119.
- Seidl U. 2004, Bronzekunst Urartus, Mainz am Rhein, Verlag Philip von Zabern.
- Sevin V., Belli O. 1976–1977 [1977], Yeşilaliç Urartu Kutsal Alanı ve Kalesi / Urartian sacred Area and Fortress at Yeşilaliç, AnAr 4–5, 367–379 / 380–393.
- Stronach D. 1967, Urartian and Achaemenid Tower Temples, JNES 26/4, 278–288.
- Stronach D. 2012, Urartu's Impact on Achaemenid and Pre-Achaemenid Architecture in Iran, in: Kroll *et al.* 2012, 309–320.
- Stronach D., Thrane H., Goff C., Farahani A. 2010, Erebuni 2008–2010, in: Kosyan *et al.* 2010, 99–133.
- Taffet A., Yakar J. 1998, Politics and Religion in Urartu, in: Mikasa 1998, 133–152.
- Tanyeri-Erdemir T. 2007, The Temple and the King: Urartian Ritual Spaces and Their Role in Royal Ideology, in: Cheng, Feldman 2007, 205–225.
- Tarhan M.T. 1994, Recent Research at the Urartian Capital Tushpa, “Tel Aviv” 21/1, 22–57.
- Tarhan M.T. 2005, Uç Kale: Çavuştepe-Sardurihinili'nin Gizemli Yapısı ‘Kral Kültü Tapınağı’, AnAr 18/2, 115–136.
- Tarhan M.T. 2011, Başkent Tuşpa / The Capital City Tushpa, in: Köroğlu, Konyar 2011, 288–335.
- Tarhan M.T., Sevin V. 1976–1977 [1977], Van Bölgesinde Urartu Araştırmaları (I). Askerî ve Sivil Mimariye Ait Yeni Gözlemler, An.Ar 4–5, 273–345.
- Tarhan M.T., Sevin V. 1975, Urartu Tapınak Kapıları ile Anıtsal Kaya Nişleri Arasındaki Bağını / The Relation between Urartian Temple Gates and Monumental Rock Niches, “Belleten” 39/155, 389–400 / 401–412.
- Ussishkin D. 1994, On the Architectural Origin of the Urartian Standard Temples, “Tel Aviv” 21/1, 144–155.
- van Loon M.N. 1966, Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavations. Istanbul – Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.
- Wilhelm G., Akdoğan R. 2011, Eiene Inschrift Argiştis I. mit Erwähnung eines *ašihusi*-Gebäudes, SMEA 53, 219–227.
- Yarshater E. 1985 (ed.), Encyclopædia Iranica, 1985-, vol. I sqq, London – Boston – Henley – New York – Costa Mesa.

Հապավումներ

ՊԲՀ	Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան
ВДИ	Вестник древний истории, Москва
ДВ	Древний Восток, Ереван
AJA	American Journal of Archaeology
AJNES	Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies
AnAr	Anadolu Araştırmaları (JKIF – Jahrbuch für Kleinasiatische Forschungen)
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folge
AMIT	Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan
ANES	Ancient Near Eastern Studies
AnSt	Anatolian Studies. Journal of the British Institute at Ankara
BaghM(itt.)	Baghdader Mitteilungen
CAD	Chicago Assyrian Dictionary
CollAn	Colloquium Anatolicum
DocAs	Documenta Asiana
IA	Iranica Antiqua
IstM(itt.)	Istanbuler Mitteilungen
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JNES	Journal of Near-Eastern Studies
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
RIA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie
SAA	State Archives of Assyria
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolic
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZfA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie

ԽԱԼԴԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ, ԿԵՐՊԱՐՆԵՐՆ ՈՒ «ՏԱՐԱԾՈՒՅԹՆԵՐԸ»

Ք. ա. IX դ. վերջին քառորդից մինչև Ք. ա. VIII դ. առաջին քառորդը¹

Միքայել Բադայան

Հին Մերձավոր Արևելքում ուշ բրոնզի-երկաթի դարաշրջաններում տեղի ունեցան կրոնաքաղաքական բնույթի լուրջ գործընթացներ, որոնք էապես փոխեցին տարածաշրջանի պատկերը: Նման զարգացումները պայմանավորված էին նոր հոգևոր ընկալումների ներդրմամբ, որոնք այժմ համարվում են միաստվածության գաղափարախոսության առաջին մոդելները: Այսպես՝ Ք. ա. XIV դ. Եգիպտոսի փարավոն Ամենհոտեպ IV-ն արևի աստված Ռայի փոխարեն ներդրեց մինչ այդ ոչ այդքան հայտնի արևի սկավառակ Աթոնի պաշտամունքը՝ այն հասցնելով բացարձակ աստիճանի (Baines, 2000, 53–62, G. Holland, 2009, 28–30): Եգիպտական փարավոնի՝ հետագայում ձախողված, այս գործողությունները հիմնականում ունեին քաղաքական բնույթ և ուղղված էին Ռա աստծո քրմական դասի դեմ (Holland 2009, 28–30): Իրավիճակն այլ էր Ասորեստանյան թագավորությունում: Հատկապես Ք. ա. IX դ. սկսած, արքայական

1 Այս հոդվածը մասն է կազմում մեր թեկնածուական ատենախոսության (տե՛ս Բադայան Մ. Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը (պաշտամունք, խորհրդանշաններ, պատկերագրություն) ըստ հնագիտական սկզբնաղբյուրների, Երևան, 2015): Հոդվածի պատրաստման ընթացքում ցուցաբերած օժանդակության համար հարկ ենք համարում մեր խորին երախտագիտությունը հայտնել Հ. Դանիելյանին, Ա. Բոբոխյանին, Ե. Գրեկյանին, Ս. Չիլինգարյանին և Ա. Մարտիրոսյանին:

վերնախավի միջամտությամբ, այստեղ սկսվում է խիստ ընդգծվել Աշշուր աստծո պաշտամունքը: Իրենց գործողությունների օրինականությունը երաշխավորելու համար նորաստրեստանյան միապետները համարվում էին Աշշուրի երկրային մարմնավորումը (Liverani, 1979, 300)՝ հռչակվելով որպես վերջինիս «ներկայացուցիչ երկրի վրա» (Parpola 2000, 206): Աշշուրը յուրացնում էր տերության միջարքաստվածների կարևոր գործառույթներ ու խորհրդանշաններ՝ դառնալով տերության հզորության մարմնավորումը (Parpola 2000 206–207): Աշշուրի կերպարը ընկած էր ասորեստանյան կայսրության նվաճողական քաղաքականության, ինչպես նաև արքայական գաղափարախոսության հիմքում (Parpola 2000, 206–207): Այն բնորոշելու համար հարկ ենք համարում մեջբերել Աշշուրբանիպալի պայմանագրերից մեկից մի հատված. «Ապագայում և հավերժ Աշշուրը կլինի քո աստվածը, իսկ Աշշուրբանիպալը՝ քո տերը» (Parpola 2000, 167):

Բավական հետաքրքիր իրավիճակ էր ստեղծվել Պաղեստինում: Այստեղ հրեական ցեղերը համախմբվեցին Յահվե աստծո պաշտամունքի շուրջ: Վերջինիս ցեղային-ազգային աստված դարձնելն առավելապես նպատակամղված էր ասորեստանյան գավթոդական քաղաքականության դեմ (Levine 2005, 416):

Հին Մերձավոր Արևելքում վերը հիշատակված զարգացումների համատեքստում իր ուրույն տեղն ունի Վանի թագավորությունը: Այստեղ առնվազն Իշպուինիի, ապա և նրա ու որդու՝ Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանից ներդրվեց և այնուհետև գրեթե բացարձականացվեց Խալդի աստծո պաշտամունքը: Վերջինս, ինչպես Աշշուրն Ասորեստանում, սկսեց իր մեջ կերպարանավորել ուրարտական պետության հզորությունն ու բարեկեցությունը: Ինչպես հաղորդում է ասորեստանյան աղբյուրը «ողջ Ուրարտում ավելի մեծը չկար քան նա՝ Երկնքում և Երկրում» (ARAB II,171. Գրեկյան 2004ա, 329): Այնքան մեծ էր Խալդիի պաշտամունքն Ուրարտում, որ Գ. Ղափանցյանը այն որակել էր որպես «խալդամություն» (Ղափանցյան 1940, 114): Ուրարտագիտության հիմնադիրներից Կ.Ֆ.

Լեման-Հաուպտը գտնում էր, որ ուրարտացիները կոչվել են իրենց մեծ աստծու՝ Խալդիի անունով: Նա Մեծ Հայքի հյուսիսարևմուտքում բնակվող խալդայների ցեղը (հայ. Խաղտիք) համարում էր ուրարտացիների ժառանգներ, որոնք տեղաշարժվել են լեռնաշխարհի այդ ծայրամասը հայերի ճնշման տակ (տե՛ս օրինակ Леман-Хаупт 1936 և այլն): Հ. Աճառյանն Ուրարտուն անվանում է Խալդիաստան կամ Խալդիա (Աճառյան 2004, 28), իսկ Ի. Մեշչանինովն իր աշխատությունն ուղղակի անվանել է «Халдоведение» (Мещанинов, 19276): Ընդհուպ մինչև նախորդ դարի կեսերը ուրարտերենը հաճախ անվանել են խալդերեն (տե՛ս օրինակ Hchl և այլն), իսկ ուրարտացիներին՝ խալդեր (Բաբայեան 1897 (2), 300–306): Հետագայում խորհրդային գիտության մեջ այս տեսակետը սուր քննադատության ենթարկվեց և դուրս եկավ շրջանառությունից (Пиотровский 1944, 326–332. 1959, 117–121): Չնայած դրան, Խալդիի պաշտամունքն այնքան նշանակալի էր, որ նույնիսկ շատ տասնամյակներ անց Չ. Բրընին՝ Ուրարտուն անվանում է «Խալդիստան» (Burney 1993, 107):

Ներդրվելով Իշպուհինի կողմից՝ Խալդիի պաշտամունքը գոյատևեց մինչև ուրարտական պետության անկումը: Սակայն, դեռևս հստակեցված չեն այս աստծո պաշտամունքի ինչպես ծագման վայրը, այնպես էլ նախնական տարածման շրջանը: Արդյո՞ք Խալդին բուն ուրարտական երևույթ էր, թե՞ նրա պաշտամունքը ներմուծվել է: Մասնագետների մեծ մասն առավել հավանական է համարում, որ ուրարտացիների բնօրրանն ընդգրկել է Մուծածիրը և նրան հարակից տարածքները (Меликишвили 1948, 37. Меликишвили 1954, 368): Ըստ այդմ՝ Խալդիի պաշտամունքը ևս ծագել է այդ տարածքում (Salvini 1993–97, 44): Առաջարկված վարկածներից մեկի համաձայն՝ Մուծածիրում Խալդիին սինկրետացվել է հնդարիական Միթրա աստծո հետ (Պետրոսյան 2006ա., 27): Համաձայն Ա. Պետրոսյանի առաջարկած մեկ այլ տեսակետի՝ ուրարտական գերագույն աստվածը մի շարք գուգահեռներ ունի Հայասայի գերագույն աստծո հետ, որի անունը գրվում էր ^DՄ.GUR գաղափարագրով (Պետրոսյան 2006բ, 29, 40–41): Քննարկելով այս գաղափարագրի տակ հանդես

եկած հինմերձավորարևելյան աստվածությունների որոշ գործառույթներ՝ Ա. Պետրոսյանը ենթադրում է, որ Խալդիի և հայասական ՍՄ.ՂԱՐ-ը հանդես են բերում որոշ նույնական գծեր՝ երկուսն էլ համարվել են պատերազմի և կրակի աստվածներ, նրանց խորհրդանիշն է եղել սուր զենքը: Նա ենթադրում է, որ Խալդի աստծո նախնական պաշտամունքի շրջանը եղել է Հայասայի տարածքում, և հնարավոր է, որ Խալդիի և հայասական ՍՄ.ՂԱՐ-ը ծագում են միևնույն նախատիպից (Պետրոսյան 2006թ, 40–41): Իհարկե, վերջին շրջանում, Վանա լճի հյուսիսային և հյուսիս-արևելյան հատվածներում Հայասայի տեղադրման փորձերը (Քոսյան 2013, 48–63. Ղազարյան 2013, 113–117) կարող են նոր հեռանկարներ բացել այս տեսակետի զարգացման գործում, սակայն, համակողմանի հետևություններ անելու համար անհրաժեշտ ուղղակի սկզբնաղբյուրների բացակայությունը, ցավոք, անավարտ են թողնում գործընթացը: Գրեթե նույնը կարելի է ասել նաև Խալդիի պաշտամունքի ծագման վերը նշված «մուծածիրյան» տեսակետների համար:

Ուրարտական տերության կազմավորումը և Խալդի աստծո պաշտամունքի հաստատումն Իշպուինիի կողմից: Ք.ա. IX դարի կեսերին Հայկական լեռնաշխարհում կազմավորվեց մի պետություն, որն ընդամենը կես դար հետո պիտի դառնար Հին Մերձավոր Արևելքի հզորագույն տերություններից մեկը: Խոսքն Ուրարտուի (Վանի թագավորություն, Բիայնիլի) մասին է: Ցավոք, ուրարտական պետության սկզբնավորման և ընդգրկած նախնական տարածքի վերաբերյալ առկա տեղեկությունները սակավ են: Մասնագիտական գրականության մեջ կան կարծիքներ, որ Ուրարտուի առաջին արքան եղել է Արամուն: Վերջինս համառ մարտեր է մղել Ասորեստանի տիրակալ Սալմանասար III-ի դեմ և փորձել պահպանել իր երկրի անկախությունը: Համաձայն ասորեստանյան սկզբնաղբյուրների՝ Արամուն ծանր պարտություն է կրել այս պայքարում, նվաճվել են նրա պետության մայրաքաղաք Արծաշկուն, ինչպես նաև մի շարք այլ բնակավայրեր (Арутюнян 2006, 82–90): Այսօր մասնագետների շրջաններում վիճարկվում է Արծաշկունի տեղադրության խնդիրը:

Ըստ որոշ գիտնականների, այս քաղաքը պետք է տեղակայված լիներ Վանա լճից հյուսիս և հետագայում նույնանար միջնադարի հայկական քաղաքներից Արծկեի կամ Արճեշի հետ (ԿՄ, 34–35): Մ. Սալվինին հակված է Արծաշկուն տեղորոշել Ուրմիա լճի հարավարևմտյան ավազանում (Salvini 1995a, 48): Արամուին վերաբերող վերջին հիշատակությունը վերաբերում է Ք. ա. 844 թվականին (Августин 2006, 95): Արդեն Սալմանասար III-ի կառավարման քանոթերորդ տարում (մոտ. Ք. ա. 832 թ.) ասորեստանյան աղբյուրներից մեկում հիշատակվում է մեկ այլ ուրարտական արքայի՝ Սեդուրիի մասին (Августин 2006, 82–90): Ընդունված է վերջինիս նույնացնել ուրարտական Սարդուրիի հետ, ում մասնագիտական գրականության մեջ տրվել է Սարդուրի I անվանումը (Меликишвили 1954, 200, Пиотровский 1959, 58–59. ԿՄ 1, 27. Августин 2006, 95–96): Վերջինս է կառուցել Վանա ժայռի ստորոտին տեղակայված շինությունը և դրա պատերին ասուրերեն լեզվով թողել վեց նույնիմաստ արձանագրություններ (ԿՄ 1, A 1A–1F): Դրանցում ներկայացված է Սարդուրիի տիտղոսաշարը, որտեղ նա անվանվում է «մեծ արքա, հզոր արքա, տիեզերքի արքա, Նաիրի երկրների արքա՝ ով չունի հավասարը, զարմանալի հովիվ՝ ով չի վախենում մարտից, արքա, ով հնազանդեցնում է անհնազանդներին» (ԿՄ 1, A 1A–1F): Արձանագրությունների վերջում Սարդուրին տեղեկացնում է վերը հիշված շինությունը Ալինունու երկրից բերված քարերով կառուցելու մասին (ԿՄ 1, A 1A–1F): Հետաքրքիր է, որ այս արձանագրություններում որևէ աստծո անուն չի հիշատակվում: Հնարավոր է, որ հենց այս միապետն է կերտել Վանա ժայռի հարավային հատվածում գտնվող համալիրը, որի մի մասն են կազմել կամարաձև խորշն՝ իր ասուրերեն արձանագրությամբ (Tarhan 2007, 762–763): Վնասված այդ տեքստում հիշատակվում է կենդանիների զոհաբերելու փաստը, սակայն, հնարավոր չէ պարզել, թե որ աստծո անունից կամ ում համար են իրականացվել այդ արարողությունները (УКН, 297–298. Salvini 1982, 327–332. Dinçol, Dinçol, 1986, 351–353. Diakonoff 1989, 93. ԿՄ 1, A 1–2, 99–100): Մ. Սալվինի հայտնած մի կարծիքի մեկի համաձայն

այս արձանագրությունը կարող էր անգամ պատկանել ասորեստանյան միապետներից մեկին և կերտված լիներ դեպի Տուշպա վերջինիս ռազմական արշավանքի ժամանակ (Salvini 1989, 83): Այս տեքստի թարգմանության այլ մեկնաբանություն է առաջարկել Վ.Մայերը (Meyer 2013, 138–140): Տեքստում թերևս ակնարկ կա, որ գոհաբերություններ են կատարվելու ինչ-որ աստվածուհու համար: Եթե այդ հիպոթեզը ճիշտ է, չի բացառվում որ այդ աստվածուհին լիներ Տուշպուեա/Տուշպունիան, ում անունն անմիջական կապ ունի Վանի թագավորության մայրաքաղաք Տուշպայի հետ (Բադալյան 2016, 130):

Սարդուրիից հետո հիշատակվող հաջորդ ուրարտական միապետը Իշպուիսին է (Ք.ա. մոտ. 830–820 թթ.): Արքա, ում, ըստ ամենայնի, վիճակված էր դառնալու Ուրարտուի պետականության ստեղծման և արքայական գաղափարախոսության ձևավորման հիմնադիրը: Հենց Իշպուիսին էր, ով Ուրարտուում ներդրեց Խալդիի պաշտամունքը (Salvini 1989, 84–85)՝ այն դարձնելով պետական գաղափարախոսության առանցքը: Ինչպես նշում է Մ.Սալվինին՝ «Խալդիի ծնունդով՝ ծնվեց ուրարտական պետությունը» (Salvini 1989): Թե ինչ հանգամանքների և զարգացումների բերումով Խալդին դարձավ Իշպուիսի գերագույն աստված և նրա տերության հովանավոր, հարկ ենք համարում քննարկել ստորև:

Իշպուիսինի գործունեությունը ներկայացնող սկզբնաղբյուրները սակավ են: Նրա միանձնյա կառավարման շրջանին վերաբերող սեպագիր արձանագրությունները տեղակայված են Վանա լճի արևելյան (Վերին և Ներքին Անձավ, Քալեջիք, Ծվաստան, Հագինե Փիրի, Վանի միջնաբերդի մոտակայք), հյուսիս-արևելյան (Քարահան) ավազանում և Վանա լճից հյուսիս (Բադնոց): Դրանք հիմնականում կրում են շինարարական բնույթ, որոնցում միապետը խոսում է տարբեր կառույցների հիմնման մասին: Ընդ որում, մեծամասամբ, այդ գործողություններն արվում էին «Խալդիի գործարար կամ հովանավորությամբ»՝ ^DHaldinini usmašini (CTU 1, A 2–6 A–C, A 2–7A–B, A 2–9 A–B, Išik, Genç 2012, 76), «Խալդյան մեծությամբ»՝ ^DHaldinini alsuišini (CTU 1, A 2–3a) կամ «Խալդյան ուժով»՝ ^DHaldinini

ušgini (CTU 1, A 2–1). Իշպուիսիին է նույնացվում ասորեստանյան գահակալ Շամշի-Ադադ V-ի արձանագրություններից մեկում (RIMA III, A. O. 103, ii 16b–34a) հիշատակված Ուշաիսան (Арутюнян 2006, 109, сн. 160, CTU 1, 23, Գրեկյան, 2013, 55): Ասորեստանյան միապետը հաղորդում է դեպի Նաիրի կատարած իր արշավանքի մասին: Տեքստում նշվում է, որ վերջինիս ներքինի Մութարիծ-Աշշուրը ծովից (Ուրմիա լիճ) դեպի արևմուտք նվաճել է Մեդքիարայի որդի Շարշինայի երեք հարյուր քաղաքները, տասնմեկ ամրացված քաղաքներ՝ Ուշաիսայի երկու հարյուր քաղաքների հետ միասին, այնուհետև վերցրել ավար՝ նրանց ունեցվածը, աստվածներին, որդիներին և դուստրերին (RIMA III, A. O. 103, ii 16b–34a):

Իշպուիսիի միանձնյա կառավարման շրջանում Խալդիի պաշտամունքի մասին չափազանց կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում Վերին Անձավ հնավայրի (Նկար 1) այսպես կոչված «Ընդունելությունների մեծ դահլիճից» գտնված հինգ օղերից բաղկացած բրոնզե շղթան՝ իր արձանագրություններով (Նկար 2): Երկրաչափական բնույթի նախշերով զարդարված, արձանագիր այդ օղերը պարունակում են ասուրերեն հետևյալ տեքստը. «Խալդի աստծո ստվերը, Իշպուիսին՝ Սարդուրիի որդին, մեծ արքան, հզոր արքան, տիեզերքի արքան, Նաիրի երկրների արքան, այս նվիրատվական առարկան վերցրեց Ուիտերուլսիի քաղաքի պահեստից և իր տեր Խալդիին նվիրաբերեց՝ իր բարի ողջության համար» (Belli, Dinçol, Dinçol 2009, 104): Նույն Վերին Անձավի №9 պահեստի պեղումներից հայտնաբերվել է սրի բրոնզե պատյան, որի դիմահայաց մակերեսին արձանագրված է ուրարտերեն հետևյալ տեքստը. «Խալդիին՝ տիրոջը, Իշպուիսին՝ Սարդուրիի որդին, նվիրեց» (Belli, Dinçol, Dinçol 2004, 5, fig. 8, 9, 10): Վերը նշված առաջին գտածոյի տեքստում «Խալդիի ստվեր» տիտղոսը մասնանշում է, որ Իշպուիսին իրեն համարել է «Խալդի երկրի վրա»: Այսինքն՝ ինչպես ասորեստանյան արքաներն էին իրենց համարում Աշշուր աստծո ներկայացուցիչներ երկրի վրա, այնպես էլ Իշպուիսին իրեն հռչակել էր Խալդի աստծո երկրային փոխանորդ: Նման քաղաքական քայլով ուրարտական արքան հաս-

տատում էր իր իշխանության աստվածային ծագումն ու իր գործողությունների օրինականությունը: Ինչպիսի բնույթ էլ դրանք ունենային (շինարարական, ռազմական, ծիսական և այլն), մինևույն է խորհրդաշնչելու էին Խալդի աստծո կամքի իրագործումը: Քանի որ Վերին Անձավից հայտնաբերված նվիրատվական շղթայի օղերի արձանագրությունները գրված են ասուրերենով, ապա կարելի է ենթադրել, որ այդ գտածոն պետք է թվագրվի Իշպուիսիի կառավարման առաջին տարիներով: Այսինքն, ըստ ամենայնի, այս շղթան արձանագրվել է այն ժամանակ, երբ դեռ Իշպուիսին չէր ստեղծել իր պետական գրային համակարգը և նրա գահակալման այդ շրջանում դեռևս կիրառվում էր ասորեստանյան սեպագիրը: Այս ենթադրության համար որպես կովան կարող է համարվել նաև Մարդուրիի և Իշպուիսիի վերը նշված ասուրերեն արձանագրություններում մի շարք տիտղոսների համընկումը (մեծ արքա, հզոր արքա, տիեզերքի արքա, Նաիրի երկրների արքա):

Վերը նշված երկու գտածոներն Իշպուիսի կողմից՝ Խալդիին նվիրաբերելու փաստը կարող է վկայել այդ ժամանակաշրջանում վերջինիս ձևված ծիսապաշտամունքային կառույցի գոյության մասին: Քանի որ Վերին Անձավը կառուցվել է Մենուայի կողմից (Belli 1999, 16), ապա հավանական է, դրանք բերված լինեն Իշպուիսի կառուցած բնակավայրերից մեկից: Չի բացառվում, որ դա կարող էր լինել Ներքին Անձավի ամրոցից մոտ 900մ հեռավորության վրա գտնվող Վերին Անձավի բնակավայրը: Այն, տեղում հայտնաբերված երեք նույնանման տեքստերի համաձայն, հիմնել է հենց Իշպուիսին (CTU 1, A 2-6A-C): Ուիտերիխի քաղաքից որպես ավար վերցված նվիրատվական շղթան Խալդիին ձոնելով՝ Իշպուիսին, կարծես երախտագիտություն էր հայտնում իր գերագույն աստծուն՝ իրագործված հաջող արշավանքի համար:

Իշպուիսիին է վերագրվում ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր խորշերի (դռներ) կառուցման ավանդույթի ստեղծումը: Մեզ հայտնի նման առաջին կառույցը Հազինե Փիրին է՝ Վանից 12 կմ հարավ (Belli, Dinçol 1982, 178): Արձանագրված

այս խորշն իր շրջակայքով հանդերձ կազմել է մեկ ընդհանուր ծիսապաշտամունքային համալիրի մաս (տե՛ս ստորև): Խորշի արձանագրության տեքստում Իշպուիսի արքան տեղեկացնում է մրգատու պարտեզ ու խաղողուտ տնկելու և այն «տիրոջը» նվիրաբերելու մասին (CTU 1, A 2–5): Ընդհանրապես «տեր» տիտղոսը (ուրարտ.՝ euri)՝ իր գաղափագիր համարժեքով (ÉN), գրեթե միշտ վերագրվել է գերագույն աստված Խալդիին (Salvini 1989, 85) և միայն մեկ դեպքում՝ այն էլ գաղափարագրով, տարերքի աստված Թեյշեբային (CTU1, A 10–7): Հազինե Փիրիի արձանագրության «տեր» բառի հիշատակությունը և նույն տեքստում Խալդի աստծո անվան բացակայության հանգամանքը որոշ գիտնականների թույլ են տվել ենթադրելու, որ Իշպուիսի արքան այս ծիսապաշտամունքային համալիրը կերտելիս դեռևս չէր ընտրել իր աստծուն, կամ էլ այստեղ խոսքը գնում է տարերքի աստված Թեյշեբայի մասին, քանի որ Թեյշեբայի խոտիական զուգահեռ Թեշուրին ևս վերագրվել է ուրարտերեն euri-ի խոտիերեն համարժեք ewri մակդիրը (Belli, Dinçol 1982, 179. Salvini, 1989, 85): Մեր կարծիքով, Վերին Անձավ ամրոցից հայտնաբերված, արդեն վերը հիշատակված հինգ օղերից բաղկացած նվիրատվական շղթայի ասուրերեն արձանագրությունը, որտեղ իր տիտղոսաշարում Իշպուիսի արքան իրեն անվանում է Խալդի աստծո «ստվերը», իսկ Խալդիին՝ իր «տերը», և սրի բրոնզե պատյանի արձանագրությունը, որտեղ Իշպուիսին Խալդիին ուրարտերենով է «տեր» կոչում, կարող են վկայել այն մասին, որ Հազինե Փիրիի ժայռափոր դռան կերտման ժամանակ արդեն Խալդին Իշպուիսի արքայի և ուրարտական տերության գլխավոր աստվածն էր (Բադալյան 2012, 111–112. Բադալյան 2013, 83–85):

Իշպուիսիի կառավարման շրջանում Խալդիի պաշտամունքի մասին որոշակի տեղեկություններ է հաղորդում Քարահանի արձանագրությունը (CTU 1, A 2–9 A–B): Այս կոթողը, հավանաբար, կերտվել է Իշպուիսիի միանձնյա կառավարման վերջին շրջանում, քանի որ դրա տեքստի մի հատվածում հիշատակություն կա Իշպուիսիի որդի Մենուայի մասին: Այստեղ Իշպուիսին հաղորդում է Խալդյան

դարպասների, Խալոյան քաղաքի (իր ամրոցի հետ), խաղողուտի և պարտեզի հիմնման, ինչպես նաև այդ քաղաքում Ուա աստծուն *teribišuzi* կառուցելու մասին (CTU 1, A 2–9 A–B): Հետաքրքիր է արձանագրության վերջին հատվածը, որի մի տողում Ն. Հարությունյանը ընթերցում է NU-ն ^ԾHaldini արտահայտությունը և ենթադրում, որ այն կարելի է վերծանել որպես «Խալոյի պատկեր» (KYKH, 20a): Եթե ճիշտ է այս ընթերցումը, ապա, ըստ երևույթին, Իշպուինիի կառավարման ժամանակահատվածում Խալոյին ունեցել է որոշակի պատկերագրություն, ինչը կարող էր ասոցացվել վերջինիս մարդակերպ ընկալվելու կամ նրան կերպարանավորող ինչ-որ խորհրդանշանի հետ: Քարահանի արձանագրությունում Ուա, ինչպես նաև՝ Ծվաստանից գտնված վնասված արձանագրության (CTU 1, A 2–3a) մեջ Կուեռա աստվածների հիշատակությունները վկայում են, որ բացի Խալոյից, նրանք ևս որոշակի դեր են ունեցել Իշպուինիի կրոնաքաղաքական միջոցառումներում: Թե՛ Քարահանի, և թե՛ Հազինե Փիրիի արձանագրություններում նշվում է Իշպուինիի կողմից խաղողուտ և պարտեզ հիմնելու հանգամանքը: Կարծում ենք, որ այս երևույթը ցույց է տալիս Իշպուինիի խորհրդանշական իշխանությունը՝ որպես պետության արգասաբերության երաշխավորի: Այս «ինստիտուտը» հետագայում փոխ է առնվում նաև ուրարտական տերության մի շարք այլ միապետների կողմից:

Ինչ վերաբերում է Քարահանի արձանագրությունում Խալոյան քաղաք և Խալոյան դարպասներ հիմնադրելու հիշատակությանը, ապա, ըստ ամենայնի, այս քայլով Իշպուինին փորձում էր Խալոյի պաշտամունքը ներմուծել ու հանրահռչակել նաև Վանա լճի ավազանի հյուսիս-արևելյան հատվածում: Ուրարտական միապետի գործունեությունը մեծապես կենտրոնացված է եղել հենց այս, ինչպես նաև Վանա լճի ավազանի արևելյան գոտում: Այս առումով շատ կարևոր է հասկանալ, թե ինչ գործոններ էին ստիպել Իշպուինիին կենտրոնանալ հենց այդ տարածաշրջանում, և ինչու՞ վերջինս Խալոյիին դարձրեց իր պետության գերագույն աստված: Կարծում ենք, որ այս հարցերը պետք է դիտարկել Հայկական լեռնաշխարհի

վաղ երկաթի շրջափուլի և հատկապես Վանի ավազանի հնագիտական հուշարձանների համապատկերի հենքի վրա, դրանք համադրելով և մեկնաբանելով նաև համաժամանակյա ռազմա-քաղաքական և սոցիալ-մշակութային գործընթացների համատեքստում: Այսպես Ա. Բորոխյանի ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Հայկական լեռնաշխարհում կարելի է առանձնացնել երեք հիմնական պատմամշակութային գոտիներ:

1. Արևմտյան, որը ներառել է Վերին Եփրատի ավազանը (պատմական Ծոփք նահանգը և Փոքր Հայքը), որին բնորոշ են եղել աշխույժ առնչություններ կենտրոնական Փոքր Ասիայի և Սիրիայի հետ:

2. Հարավային, որը ներառել է Վանա լճից հարավ ընկած շրջանները (Աղձնիք և Կորդուք նահանգներ), որին բնորոշ են եղել պատմա-մշակութային կապեր հյուսիսային Սիրիայի և Միջագետքի ուղղությամբ:

3. Կենտրոնական-հյուսիսարևելյան՝ մի քանի ենթագոտիներով (Այրարատ, Բարձր Հայք, Մոկք, Տուրուբերան, Տայք, Սյունիք, Ուտիք, Գուգարք, Փայտակարան, Պարսկահայք և Վասպուրական նահանգներ), որոնց առավել բնորոշ են եղել փոխառնչությունների ու կապերի կովկասյան ուղղությունը (Բորոխյան 2013, 34–35):

Այս առումով ուշագրավ է, որ Վաղ երկաթի շրջափուլում Հայկական լեռնաշխարհում ձևավորվող մշակութային ընդհանրությանը գուգահեռ, առավել ակնառու են դառնում նաև հասարակության ռազմականացման գործընթացները, ինչը, ըստ հնագիտական նյութերի, պարզորոշ նկատվում է նաև Վանի ավազանում (քազմաթիվ պաշտպանված բնակավայրեր, երկաթի արտադրության բարձր մակարդակ, սոցիալական վերնախավի՝ էլիտայի ձևավորում, դամբարանային համալիրներում մետաղական սպառազինության առկայություն և այլն) (Բորոխյան, 2013, 35): Ինչ վերաբերում է քաղաքական իրավիճակին, ապա այդ ժամանակահատվածում ասորեստանյան արքաների նվաճողական արշավանքերի հետևանքով Հայկական լեռնաշխարհի հարավային գոտում, մասնավորապես՝

Վանի ավազանում և մերձուրմյան տարածքներում ստեղծվել էր բավական ծանր իրավիճակ: Ըստ ամենայնի, ասորեստանցիները վերահսկում էին այս գոտիները (Арутюнян 2006, 108–112): Ահա նման բարդ ու հակասական պայմաններում էր ստեղծվում Իշպուինիի պետությունը: Ընդ որում՝ ինչպես արդեն նշել ենք, վերջինիս գործունեության արեալը հիմնականում սահմանափակված էր Վանի ավազանով: Ինչո՞ւ էր Իշպուինիին հենց այստեղ փորձում տարածել Խալդիի պաշտամունքը: Ամենայն հավանականությամբ, այդ գործողությունները կապված էին Տուշպա քաղաքի (Նկար 3) հետ, որը, ըստ երևույթին, Իշպուինիի միանձնյա կառավարման շրջանում տերության մաս դեռևս չի կազմել (Գրեկյան 2013, 51): Ինչպես նկատել է Ե. Գրեկյանը, Իշպուինիին միակն էր, որ սկզբնապես չի կրել ուրարտական արքաների ավանդական «Տուշպա քաղաքի տեր» տիտղոսը (Գրեկյան 2013, 51): Հատկանշական է, որ Իշպուինիի միանձնյա գահակալությանը վերաբերող գրեթե բոլոր վկայությունները չեն առնչվում Տուշպայի հետ: Նշվածը Ե. Գրեկյանին թույլ է տվել ենթադրելու, որ քննարկվող փուլում Տուշպան ոչ միայն դեռ չէր հռչակվել բիայնական պետության մայրաքաղաք, այլև խիստ կասկածելի էր այդ քաղաքի՝ Իշպուինիի իշխանության տակ գտնվելն ընդհանրապես (Գրեկյան 2013, 51): Բանն այն է, որ Տուշպան (ասուր. Տուրուշպա) որպես բնակավայր հիշատակվում է նույնիսկ Սարդուրի I-ի գահակալումից առաջ, մոտավորապես Ք.ա. 856–853 թվականներին (գուցե և ավելի վաղ)՝ ասորեստանյան արքաներից մեկի (Աշշուրնաձիբպալ II կամ Սավմանասար III) դեպի Հայկական լեռնաշխարհ կատարած արշավանքի նկարագրության մեջ (Գրեկյան 2013, 49): Ամենայն հավանականությամբ Տուշպան եղել է առանձին քաղաքական միավոր և ուրարտական պետությանն է միացվել կամ Իշպուինի, կամ էլ նրա և որդու՝ Մենուայի, համատեղ գահակալության շրջանում (Գրեկյան 2013, 49): Այս առումով հատկապես ուշագրավ է, ուրարտական պետության ձևավորումից առաջ Վանա լճի ավազանում չի դրսևորվում ուրարտական մշակույթի որևէ նախատիպ (այդ մասին տե՛ս օրինակ Բորոխյան, 2013, 33–34): Հետաքրքիր է, որ

Տուշպայի միջնաբերդի «արտաքին քաղաքի» և «Տուշպա հյոյուքի» պեղումները ցույց են տվել, որ Ք. ա. VIII դ. թվագրվող ուրարտական կառույցները բարձրացվել են մոխրի շերտերի վրա (Tarhan 2005, 131): Քաղաքն այրվել է Ք. ա. VIII դ. վաղ ընկած ժամանակատվածում (Tarhan 2005, 131), ինչը կարող էր արդյունք լինել Իշպուինիի կամ նրա և Մենուայի ռազմա-քաղաքական ձեռնարկումների (Գրեկյան 2013, 52):

Վերը արված դիտարկումները թույլ են տալիս ենթադրել, որ Իշպուինիի քաղաքական ծրագրի կարևորագույն մասն է կազմել Վանա լճի արևելյան ավազանում հաստատվելը և Տուշպա քաղաքի նվաճումը: Այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, պետք է որ առաջնային դեր ունենար արևի աստծո (Պետրոսյան 2010, 66) և Տուշպա քաղաքի հովանավոր աստվածուհի Տուշպուեա/Տուշպու-նիայի պաշտամունքը (Բաղայան 2011, 81): Ըստ էության, Իշպուինիին անհրաժեշտ էր մի աստված, ում պաշտամունքն իրականում կնույնանար պետության և յուր կերպարի հետ, օրինական կղարձներ նրա ռազմա-քաղաքական ծրագրերը և, բացի այդ, աստիճանաբար իր պաշտամունքին կսիսկրետացներ Վանի ավազանի գլխավոր աստվածությունների մի շարք կարևոր գործառույթներ: Մինևույն ժամանակ, պետք էր կրոնական մի այնպիսի մոդել, որը հակակշիռ կստեղծեր ասորեստանյան ծավալապաշտական քաղաքականությանը և այն մարմնավորող Աշշուր աստծուն: Հենց նման մոդելի հիմքում էլ ընկավ Խալդիի աստծո պաշտամունքը: Աստված, որը գրեթե մինչև տերության անկումը պետք է մարմնավորեր Ուրարտուի հզորությունն ու բարեկեցությունը: Արդյո՞ք Խալդին բուն ուրարտական աստված էր (Ղափանցյան, 1940, 16. Писотровский 1959, 220. Հմայակյան, 1990, 33), թե ոչ (տե՛ս օրինակ՝ Salvini, 1989, 83–84)՝ դեռևս դժվար է ասել: Ըստ ամենայնի, նա եղել է ուրարտական վերնախավի աստվածը (Grekyan 2006, 150): Ո՞րտեղ էր գտնվում Խալդիի պաշտամունքի նախնական կենտրոնը՝ Մուծածիրում, Մհերի Դոան արձանագրության մեջ հիշատակվող «Խալդի քաղաքում» (CTU 1, A 3–1) թե՛ այլ վայրում: Ըստ Ե. Գրեկյանի, այն կարող էր լինել

Կոտուրի լեռնաշղթայի Նազարաբադ լեռան ստորոտին տեղակայված Աշոտակերտի ուրարտական սրբավայրի մոտ և լինել Իշպուինիի «երկիրը» (Գրեկյան 2013, 55): Այս հարցերին դեռևս դժվար է միանշանակ պատասխանել: Այսուհանդերձ, Իշպուինիի Խալդիին դարձրեց իր պետության գերագույն աստված և, ըստ այդմ, նրա պաշտամունքը միասնական կենտրոնացված պետության ստեղծման ընթացքում ձեռք բերեց նոր որակներ ու զարգացումներ, որոնք այնուհետև իրենց արտացոլումը գտան Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության տարիներին:

Խալդիի պաշտամունքը Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում: Այս ընթացքում ուրարտական պետականությունը կայացման նոր փուլ է թևակոխում: Ցավոք, այս ժամանակահատվածին վերաբերող հնագիտական սկզբնաղբյուրները բավական սակավ են: Այս առումով լռում են նաև ժամանակի ասորեստանյան աղբյուրները: Այսուհանդերձ, մի շարք ուրարտական կոթողային արձանագրություններ, այնուամենայնիվ, հնարավորություն են ընձեռում պատկերացում կազմել Վանի թագավորության այս կարևոր փուլի մասին: Անհրաժեշտ է նշել, որ դրանցից մի քանիսը, և հատկապես Միերի Դոան ու Քելիշինի արձանագրությունները, առանցքային նշանակություն ունեն ոչ միայն այս ժամանակաշրջանի, այլև ողջ ուրարտական պետությանն առնչվող մի շարք կարևորագույն հարցերի լուսաբանման համար:

Ամենայն հավանականությամբ, Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալման շրջանում է, որ, ըստ երևույթին, դեռևս Իշպուինիի կողմից ստեղծված ուրարտական սեպագիր համակարգն այս փուլում ստանում է վերջնական տեսք: Դրան զուգահեռ, անցկացվում են ռազմական, չափ ու կշռի և տոմարի բարեփոխումներ (Հմայակյան, 1994, 18–22. Թումանյան 2005, 30–31՝ հղված գրականությամբ): Այս համալիր գործընթացների առանցքային մասն էր կազմում կրոնը: Ինչպես նշել ենք, միասնական և կենտրոնացված պետության ստեղծման համար միանշանակ էր ամենագոր և գերակա աստծու առկայությամբ միասնական, կանոնակարգված դիցարանի ձևավո-

րումը: Այս սկզբունքով ստեղծված պետական դիցարանն իր ավարտուն տեսքը ստացավ Միերի Դոան արձանագրության մեջ, որում կանոնակարգվեց ինչպես ուրարտական տերության Ք. ա. IX դ. վերջին քառորդի աստվածների, աստվածուհիների և աստվածությունների հաջորդական ցանկը, այնպես էլ դրանցից յուրաքանչյուրին մատուցվելիք գոհերի քանակը (Հմայակյան 1990, 24–32. Salvini 1994, 205): Հավանաբար, որոշակի քաղաքական քայլերի շնորհիվ, հենց Իշպուիհնիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում է ստեղծվում Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակի ինստիտուտը՝ իր մեջ ընդգրկելով գերագույն աստված Խալդիին, տարերքի աստված Թեյշերային և արևի աստված Շիվիհնիին: Նույն Միերի Դոան արձանագրության սկզբում առանձնանում է Խալդիին, տարերքի և արևի աստվածներին կենդանիներ զոհաբերելու կարգադրությունը (CTU 1, A 3–1): Բացի այդ՝ արդեն Սուրբ Պողոսի (CTU 1, A 3–4Vo) և Քելիշիհնիի (CTU 1, A 3–11) արձանագրությունների վերջին հատվածներում սկսվում են կիրառվել այսպես կոչված «անեծքի բանաձևերը», համաձայն որոնց՝ այդ արձանագրությունները վնասողները դաժանորեն պատժվելու էին Խալդիի, Թեյշերայի և Շիվիհնիի կողմից:

Իշպուիհնիի և Մենուայի քաղաքականության թերևս առանցքային մասն էր Խալդիի պաշտամունքի տարածումն ու հանիրահողակումը: Ընդ այդմ, հետաքրքիր է, որ Խալդիի կերպարը տարբեր հանգամանքներում ձեռք էր բերում տարբեր դրսևորումներ: Այս ամենը լավ երևում է Իշպուիհնիի և Մենուայի կրոնաքաղաքական գործընթացների իրականացման երեք «տարածույթներում». 1) Արդինի-Մուծածիրում, 2) Վանա լճի արևելյան ավազանում և դրանից արևելք ընկած գոտում, 3) նվաճվելիք տարածքներում (Քարտեզ 1)²:

1. Քելիշիհնի երկլեզու (ուրարտերեն և ասուրերեն) արձանագրության մեջ հաղորդվում է Իշպուիհնիի և Մենուայի Մուծածիր այցելության, այնտեղ Խալդիին *iarani* կառուցելու, ինչպես նաև Խալդ-

2 Քարտեզի պատրաստման ընթացքում ցուցաբերած աջակցության համար մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում Հ. Դանիելյանին:

յան դարպասների առջև Խալդիին տարբեր տեսակի մետաղե առարկաներ նվիրաբերելու և մեծաքանակ անասուններ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 3–11): Հետաքրքիր է, որ արձանագրության տեքստում Խալդի անունը վկայված է ^DAldi ձևով: Քանի որ ուրարտացիները դարպաս (KÁ) են անվանել նաև տաճարները, ապա, չի բացառվում, որ Իշպուինին և Մենուան ինչ-որ ծեսեր են կատարել Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարական համալիրում (Նկար 4): Եթե ճիշտ է այս ենթադրությունը, ապա Քելիշինի արձանագրության հաղորդումը կարող է համարվել Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարի գոյության մեզ հայտնի ամենավաղ վկայությունը: Ինչ վերաբերում է Իշպուինիի և Մենուայի Մուծածիր այցելության նպատակին, ապա, ամենայն հավանականությամբ, այն իրագործվել է ինչ-որ սեզոնային տոնի կապակցությամբ: Եթե իրականությանը համապատասխանում են այն ենթադրությունները, համաձայն որոնց Մուծածիրն իր հարակից տարածքներով եղել է ուրարտացիների բնօրրանը, իսկ քաղաքը՝ Խալդիի պաշտամունքի նախնական կենտրոնը (Salvini 1993–97, 44), ապա այս այցելության ենթատեքստում ևս կարելի է նկատել տեղում Խալդիի և տեղաբնիկների առջև Մենուային՝ որպես տերության ժառանգի, ներկայացման որոշակի գործընթացներ: Մյուս կողմից՝ Մուծածիրը տարածաշրջանային սրբավայր էր (Salvini 1989, 81) և բավական մոտ էր Ասորեստանին: Նման կարգավիճակ ունեցող քաղաքի վերահսկումը և տեղում ծիսապաշտամունքային արարողությունների իրականացումը Իշպուինիի և Մենուայի իշխանության օրինականությանը տալիս էր ոչ միայն տեղայնական, այլև՝ տարածաշրջանային բնույթ:

Այն, որ այս կառույցը կարող էր գոյություն ունենալ առնվազն Իշպուինիի կառավարման կամ դրան հաջորդող ժամանակաշրջանում, կարող են փաստել մեր կողմից առանձնացված երկրորդ սկզբնաղբյուրը, ըստ որի՝ Սարգոն II-ի ավարի թվում հիշատակվում է Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարում ցուլի, ինչպես նաև կովի ու իր հորթուկի բնական չափեր ունեցող արձանները, որոնք ձուլվել էին Սարդուրի Իշպուինորդու հրամանով՝ տաճարում կուտակված

պղնձի պաշարներից (ARAB II, 22, АВИИУ (2), 46): Ըստ Ն. Ադոնցի՝ այս տեղեկության մեջ, գրագրի սխալի պատճառով, Իշպուինի Սարդուրդու փոխարեն գրվել է Սարդուրի Իշպուինիորդի (Ադոնց, 1972, 194): Անկախ այն հանգամանքից, թե ով է թաքնված այդ անվան տակ, հավանական է թվում, որ վերջինիս իրականացրած գործողությունները պետք է ժամանակագրվեն Ք. ա. IX դարի վերջին քառորդով: Այսինքն՝ այս և մեր կողմից վերը հիշատակված մյուս սկզբնաղբյուրի տեղեկություններից կարելի է ենթադրել, որ Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարը կարող էր պիտի գոյություն ունեցած լինել Ք. ա. IX դարի վերջին քառորդից ոչ ուշ:

Իր հորթուկին սնուցող կովի տեսարան պատկերված է նաև Մուծածիրի տաճարի ճակատային հատվածի առջև (Նկար 4, 4ա): Ինչու՞ էին կերտվել այդ արձանները, և ինչ կարող էին դրանք խորհրդանշել: Հին աշխարհում կովը հաճախ համարվել է տարբեր աստվածուհիների կենդանակերպ մարմնավորումը, իսկ հորթուկը խորհրդանշում գահաժառանգին (այդ մասին մանրամասն տե՛ս՝ Keel, 1980): Այս առթիվ հարկ ենք համարում հատկապես անդրադարձ կատարել Ուրարտուին ժամանակակից նորասորեստանյան տերությանը: Այստեղ, օրինակ, նման կերպ ընկալվում էր Մուլլիսուտ աստվածուհին, ում անվանում էին «վայրի կով»: Նա համարվում էր գահաժառանգի աստվածային մայրը և երբեմն պատկերվում էր հորթին սնուցող կովի տեսքով (Նկար 5): Տեսարանային նման հորինվածքում հորթն ասոցացվում էր աստվածուհուց ծնված և նրա կողմից սնուցվող օրինական գահաժառանգի հետ (Parpola, 2000, 195): Այսպես, ասուրական սկզբնաղբյուրներից մեկի համաձայն, Մուլլիսուտ կերակրել էր Աշշուրբանիպալին (SAA, IX, XI): Ըստ մեկ այլ տեքստի՝ Իշթար-Մուլլիսուտ աստվածուհին համարվում էր Էսսարիադդոնի մայրը (SAA, IX, XI): Ասուրական դիցաբանական պատկերացումներում թագաժառանգն ընկալվում էր որպես մահկանացու, սակայն ծնված աստվածային մորից: Որոշ տեքստերում Մուլլիսուտ աստվածուհին նույնիսկ հիշատակված է որպես Էսսարիադդոնի և Աշշուրբանիպալի մայր (SAA, IX, XXXIX): Համաձայն մի

սկզբնաղբյուրի՝ մինչև յոթ տարեկան դառնալը, ասորեստանյան տերության ապագա միապետին նվիրաբերել են Իշթար աստվածուհու տաճարներից մեկին, որտեղ ծառայող հիերոդոլ-քրմուհիներն էլ, ըստ երևույթին, խորհրդանշաբար համարվել են դիցուհու մայրական կերպարանավորումները (Parpola, 2000, 195): Նորասորեստանյան թագավորության հայր-մայր-որդի խորհրդանշական եռյակը կազմում էին արքան, թագուհին և գահաժառանգը: Նրանցից առաջին երկուսը համապատասխանաբար մարմնավորում էին Աշշուր աստծուն և Իշթար աստվածուհուն (SAA, IX, XXXVIII): Ըստ երևույթին, կրոնական նման ընկալումները խորթ չեն եղել նաև ուրարտական վերնախավի համար: Մուծածիրի տաճարական համալիրում իր հորթուկին սնուցող կովի արձանները կարող էին լինել տեղի աստվածուհու և ուրարտական գահաժառանգի կենդանակերպ դրսևորումները: Եթե Մուծածիրում Խալդիի կին համարվող Բագբարթու աստվածուհու պաշտամունքը ունեցել է տեղական բնույթ, ապա, ամենայն հավանականությամբ, կովի արձանը խորհրդանշել է նրան: Բագբարթուն, հնարավոր է, որ ունենար գուշակության աստվածուհուն բնորոշ գործառույթներ: Այս առումով հետաքրքիր է, որ Մուծածիրից ոչ այդքան հեռու գտնվող Արբելա քաղաքի դիցուհի Մուլլիսաու-Իշթարը եղել է գուշակությունների հովանավոր աստվածուհի և, մի շարք ասուրական տեքստերում, ներկայացվել թագաժառանգին սնուցող կովի տեսքով: Կարծում ենք, որ սա արտացոլում է Արբելա-Մուծածիր կրոնական փոխառնչությունները: Ինչ վերաբերում է Մուծածիրում կովի և հորթուկի հետ հիշատակված ցուլի պղնձաձույլ արձանին, ապա, այն կարող էր խորհրդանշել տեղի գերագուն աստծուն: Եթե այդ արձանների պատրաստման ժամանակ Մուծածիրի գերագույն աստվածը եղել է Խալդին, ապա հենց վերջինիս հետ էլ պետք է ասոցացվեր ցուլի պղնձաձույլ արձանը: Եթե ճիշտ են մեր ենթադրությունները, ապա Մուծածիրի տաճարական համալիրում գտնվող ցուլի և իր հորթուկին սնուցող կովի բնական չափերի պղնձաձույլ արձանները, առնվազն իրենց կերտման ժամանակ, կերպարանավորել են Խալդիին, հավանաբար Մուծածի-

րի տաճարում որպես Խալդի աստծո կին հիշատակվող Բագբարթուին և ուրարտական գահաժառանգին (ով, իդեպ, ամենայն հավանականությամբ, պետք է թագադրվեր հենց Մուծածիրում) և հանդիսացել վերը նշված նորաստրական եռյակի (հայր-մայր-որդի) ուրարտա-մուծածիրյան տարբերակը (Բադալյան, 2014ա, 145–160):

2. Խալդիի պաշտամունքի հանրահռչակման կարևորագույն տարածույթ էր Վանա լճից արևելք ընկած գոտին: Ինչպես նշել ենք, այս տարածաշրջանում, ըստ երևույթին, առաջնային է եղել տեղի Արևի աստծո, իսկ Տուշպա քաղաքում՝ հավանաբար նաև Տուշպուեա/Տուշպունիա աստվածուհու պաշտամունքը: Իշպունինին և Մենուան պետք է կիրառեն այնպիսի միջոցներ, որոնց արդյունքում Խալդին սինկրետացներ վերը նշված աստվածությունների պաշտամունքի մի շարք կարևոր գործառույթներ և, բացի այդ, տեղի բնակչության կողմից ընկալվեր ոչ թե օտար մի աստված, այլ այդ տարածաշրջանի ու ամբողջ պետության բարեկեցության երաշխավոր: Այս ծրագրի հիմքում ընկան դեռևս Իշպունինի կողմից հաստատված (Հազինե Փիրի) և Խալդիին ձևաված Աշոտակերտի (Նկար 6) և Մհերի Դոան (Նկար 7) բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրներն իրենց հարակից տարածքներով: Դրանք եռախորշ դռներ (ժայռափոր դուռ, բաղկացած երեք խորշերից) էին, որոնց ուրարտացիներն անվանում էին «Խալդիի դարպասներ», և դրանց առջև գտնվող ծիսապաշտամունքային տարածքից (հարթակ, զոհաբերվելիք կենդանիների արյան հեղման ակոսներ, բաց միջավայր և այլն): Աշոտակերտի բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրը գտնվում է Վան քաղաքից 60 կմ արևելք (Belli 2001, 354): Այս համալիրի եռախորշ դուռն ունի կրկնվող սեպագիր արձանագրություն, որտեղ նկարագրվում է Իշպունինի և Մենուա արքաների կողմից Խալդիին susi տաճար կառուցելու, ինչպես նաև Խալդիին, Ուարուբանինին, Խալդյան գենքերին և դարպասներին զոհեր մատուցելու մասին (CTU 1, A 3–2): Մյուս համալիրը Տուշպա քաղաքից 7 կմ հյուսիս-արևմուտք գտնվող նշանավոր Մհերի Դուռն է, որի արձանագրության մեջ ներկայացված է ուրարտական տերության այդ ժամանակաշրջանի

դիցարանը՝ աստվածների, աստվածուհիների և աստվածությունների կանոնակարգված ցուցակը և նրանցից յուրաքանչյուրին մատուցվելիք գոհերի քանակը (Հմայակյան 1990, 24–32. CTU 1, A 3–1): Ընդ որում՝ այդ իրադարձությունները, համաձայն Իշպուինիի և Մենուայի կարգադրության, պետք է տեղի ունենային Արևի աստծո ամսին (CTU 1, A 3–1), որը, հավանաբար, պետք է համապատասխաներ հայկական տոմարի Արեգ ամսվան, համընկնելով մարտ ամսվա վերջն ու ապրիլ ամիսն ընդգրկող ժամանակահատվածին (Կարագյոզյան 1981, 47, 81. Հմայակյան 1990, 76–77): Թե ինչ ազդեցություն կարող էր ունենալ Աշոտակերտի և Մհերի Դռան բացօթյա համալիրների ստեղծումը Վանի արևելյան գոտու բնակչության հոգևոր ընկալումների վրա, հարկ ենք համարում քննարկել ստորև:

Ի տարբերություն ավելի ուշ հանդիպող ուրարտական տաճարների՝ բացօթյա համալիրները նախատեսված են եղել լայն զանգվածների համար: Եթե Աշոտակերտի արձանագրությունում Խալդիին, նրա խորհդանշաններին և Ուարուբանիին գոհաբերվելիք կենդանիների քանակը այդքան էլ շատ չէ, ապա Մհերի Դռան արձանագրությունում ուրարտական դիցարանի տարբեր աստվածություններին գոհաբերվելիք կենդանիների քանակը մատնանշում է այն մասին, որ այստեղ իրականացված արարողություններին հոծ բազմություն է մասնակցել³: Քանի որ Մհերի Դուռը մոտ է Տուշպային, մենք հակված ենք կարծելու, որ այս համալիրը ստեղծվել էր Տուշպայի և գուցե՝ մերձակա տարածքների բնակչությանն այստեղ իրականացվելիք գործողություններին մասնակից դարձնելու համար: Ընդ որում՝ դրանք կատարվելու էին Արևի աստծո ամսին, այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ Վանա լճի արևելյան հատվածում

3 Ըստ Մհերի Դռան արձանագրության, ուրարտական դիցարանի աստվածություններին գոհաբերվելիք կենդանիների չափազանց մեծ քանակից կարելի է ենթադրել, որ այդ ծիսապաշտամունքային համալիրում անցկացվել են նաև համաժողովրդական արարողություններ, ինչպիսիք, այսօր էլ տարբեր սեզոնային տոներին հանդիպում են Հայաստանի տարածքում: Որպես նմանօրինակ ծեսի դրսևորում կարելի է ընկալել Հայաստանի տարբեր շրջաններում մարդկանց կողմից սարերն ուլտի գնալը և այստեղ «մատաղ» անելը (Նկար 8):

ավարտվում էր խստաշունչ ձմեռը և բացվում գարունը՝ ավետելով նոր երկրագործական տարվա սկիզբը: Ինչպես նշել ենք, թե՛ Աշոտակերտի, թե՛ Մհերի Դոան եռախորշ դռները կոչվել են «Խալդիի դարպաս»: Այն վերը հիշատակված արձանագրություններում ներկայացված է որպես «աստվածություն», որին պետք է կենդանիներ զոհաբերվեն: Այս առումով՝ Խալդին ընկալվելու էր որպես ժայռում ապրող և այնտեղից դուրս եկող աստված, ըստ այդմ՝ ձեռք բերելով նաև անտեսանելի աստծո գործառույթներ (Salvini 1989, 86): Կարծում ենք, որ ժայռափոր դռնից Խալդիի դուրս գալը խորհրդանշել է հետևյալը. Վանի ավազանում ձմռան գալը կարող էր ընկալվել որպես երկրագործական տարվա «մահ»: Ընդհանրապես հինմերձավորարևելյան որոշ ընկալումներում ձմեռը համարվում էր այն ժամանակահատվածը, երբ անդրաշխարհիկ ուժերը հասնում էին իրենց հզորության գագաթնակետին (Бойс 1987, 91): Հին Աշխարհի հոգևոր պատկերացումներում հերոսը կամ հերոս-աստվածը այդ ժամանակ ուղևորվում էր անդրաշխարհ՝ չար ուժերին հաղթելու և տիեզերական կարգը վերականգնելու համար (այս մասին տե՛ս օրինակ՝ Eliade 1964): Աշոտակերտի և Մհերի Դոան ժայռերը կարող էին ասոցացվել անդրաշխարհի, կամ դեպի անդրաշխարհ տանող միջանկյալ տարածքի հետ, իսկ Խալդիի դուրս գալը ժայռափոր դռնից՝ ընկալվել որպես անդրաշխարհ իջած մեռնող-հառնող հերոսի (աստծո) վերադարձ՝ խորհրդանշելով հաղթանակ քառասյին ուժերի նկատմամբ, տիեզերական կարգի հաստատում և նոր երկրագործական տարվա սկիզբ: Ուստի ծեսին հավաքված բազմության պատկերացումներում Խալդին կընկալվեր ոչ թե օտար աստված, այլ հերոս, արև և փրկիչ, բարիքի ու ջերմության աղբյուր և տարածաշրջանի նոր տարվա արգասաբերության երաշխավոր (Badalyan 2014, 9): Խալդիի՝ որպես արև ընկալվելը և ժայռից դուրս գալը հենց Արևի ամսին, ենթադրել է տալիս, որ Խալդին իրեն էր սինկրետացրել տեղի արևի աստված Շիվինի մի շարք առանցքային գործառույթներ (Բաղալյան 2015թ, 165): Հետաքրքիր է, որ Մհերի Դոան արձանագրության մեջ Խալդին հանդես է գալիս իր ատրիբուտներով, ինչպիսիք էին Խալդյան դար-

պասը, Խալոյան զենքերը, Խալոյան լույսը և այլն (այդ մասին մանրամասն տե՛ս Բաղայան 2015ա, Աղյուսակ 2): Սրանք ունեին աստվածության կարգավիճակ և որոնց ևս պետք է զոհեր մատուցվեին (Հմայակյան 1990, 27–32):

3. Իշպուհինիի և Մենուայի ռազմա-քաղաքական ծրագրի կարևոր մասն էր կազմում նաև տերության սահմանների ընդլայնումը: Այդ նպատակն իրագործելու համար անհրաժեշտ էր կազմակերպված ու մարտունակ բանակ և համապատասխան գաղափարախոսություն, որը կոգեշնչեր ուրարտական ռազմիկներին և կօրինականցներ արքայի նվաճումները: Հենց այս համատեքստում էլ ավելի ընդգծվեց «ռազմիկ Խալդիի» կերպարը: Իշպուհինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում կազմակերպվեցին հաղթական արշավանքներ դեպի մերձուրմիական շրջաններ, Վանա լճից հյուսիսարևելք ընկած գոտիներ և ներկայիս Նախիջևանի տարածք (Архютюнян 2006, 115–120. Salvini 1998, 48–49): Այդ արշավանքներն «առաջ նորդվում էին հենց Խալդիի կողմից»: Իշպուհինիի և Մենուայի ժամանակների ռազմական բնույթի գրեթե բոլոր ուրարտական տեքստերում կարելի է հանդիպել հետևյալ արտահայտություններին. ^DHaldini uštabi, masine ^{GiS}šuri karuni... («Խալդիին արշավեց, իր նիզակին հպատակեցրեց...»), որից հետո նշվում են նվաճվելիք երկրի կամ երկրների անունները: Այս համատեքստում հանդիպում է նաև հետևյալ արտահայտությունը. ^DHaldini kuruni, ^DHaldini ^{GiS} šuri karuni... («Խալդին հզոր է, Խալոյան նիզակը զորեղ է...»), որին հաջորդում են արքայի ռազմական գործողությունների նկարագրության հատվածները (տե՛ս օրինակ CTU 1, A 5–3, A 8–1 Ro, A 9–1 I. d): Այս արտահայտությունները կարծես իրենց պատկերային արտացոլումն են գտել Վերին Անձավի վահանի դրվագաշարում (Նկար 9), որտեղ Խալդին պատկերված է որպես ռազմիկ, ամբողջովին բոցերի մեջ, մի ձեռքին աղեղ, իսկ մյուսին՝ բոցեղեն նիզակ⁴: Առաջնորդելով

4 Անձավի վահանի դրվագված առաջին աստվածության մասին կան տարբեր կարծիքներ, որոնց մասին տե՛ս օրինակ Բաղայան 2014բ, 12–13. Բաղայան 2015ա, 111–114:

ուրարտական աստվածներին՝ սա, իր նիզակն ուղղել է դեպի թշնամին և օգնում է ուրարտական բանակին հաղթելու ասորեստանցիներին (O. Belli, 1999, 70): Ուրարտական պետության ռազմական հզորության երաշխավորը ռազմիկ-Խալդին էր և նրա անպարտելի նիզակը: Այս առումով, Խալդիի նման կերպարը լավագույնս հակադրվում էր հետագայում ուրարտացիների ամենաախտերիմ թշնամիներից մեկի՝ ասորեստանցիների գերագույն աստված Աշշուրին, որը ևս ուներ նման գործառույթներ, ինչպես ռազմիկ-Խալդին (Գրեյլյան 2012, 117): Հին Մերձավոր Արևելքում նման գործառույթներ ունեին խեթական տերության գերագույն աստված Թեշուբը և իսրայելացիների տոհմա-ցեղային աստված Յահվեն: Առաջինի գեներն էր համարվում Գիժկալմի-ն կամ Գիժկալմիսանա-ն (Арджинба 1982, 100–101), իսկ Յահվեն իր մարտական կերպարում երբեմն հիշատակվում էր վահանով և նիզակով (Keel 1997, 221):

Խալդիին վերաբերող կարևոր սկզբնաղբյուր է Օձասարի արձանագրությունը (CTU 1, A 3–8), որտեղ հիշատակություն կա Պլուլուադիիի? «Խալդիի կնոջը» կով զոհաբերելու մասին: Մ. Սալվինին կարծիք է հայտնել, որ այստեղ խոսքը գնում է Ուարուբանի աստվածուհու մասին (Salvini 1998, 94, 97): Մենք հակված ենք կարծելու, որ այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, ներկայացված է Պլուլուադի երկրի գերագույն աստվածուհին, ում հետ էլ «ամուսնացվել» էր Խալդին: Այդ քայլը Պլուլուադիում Խալդիի պաշտամունքի տարածման միջոց կարող էր հանդիսանալ: Իհարկե, սա խիստ հիպոթետիկ տեսակետ է և դեռևս կարիք ունի լրացուցիչ հիմնավորումների: Ըստ երևույթին, Իշպուիսիի միանձնյա կառավարման շրջանում, Խալդին ներկայացված է եղել առանց կողակցի (Grekyan 2006, 155):

Իշպուիսիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում է, որ սկսվում են կանգնեցվել Խալդիին ձոնված pulusi կոթողները: Վանի Սուրբ Պողոս վանքի (CTU 1, A 3–4.) և Խառակոնիսի (CTU 1, A 3–9) pulusi-ների տեքստերում հաղորդվում են ուրարտական արքայի ռազմական հաջողությունների մասին, որոնցում իր ուրույն տեղն ուներ Խալդին և իր նիզակը: Բացի այդ՝ Աղթամարից գտնված

արձանագրությունում հիշատակվում է Խալդիին դարպաս (KÁ, այստեղ՝ հավանաբար տաճար) հիմնելու մասին (CTU 1, A 3–3):

Ուրարտական սեպագիր մի քանի արձանագրություններ մատնանշում են մի փուլ, երբ ռազմա-քաղաքական ասպարեզում միաժամանակ հանդես են գալիս Իշպուինին, Մենուան և վերջինիս որդի Ինուշպուան: Այդ ժամանակահատվածից հայտնի են Վերին Անձավի պեղումներից հայտնաբերված և նրան ձևված բրոնզե արձանագիր օղերը (CTU 4, B 4): Առավել ուշագրավ է Վանա բերդի այսպես կոչված Թավրիզյան դարպասների արձանագրությունը, որտեղ հիշատակվում է Իշպուինի, Մենուայի և Ինուշպուայի կողմից Տուշպա քաղաքի առջև Խալդիին susi և դարպաս կառուցելու ու կենդանիներ գոհաբերելու մասին (CTU 1, A 4–1): Ըստ երևույթին, սա Տուշպայի մերձակայքում Խալդիին ձևված առաջին ծիսապաշտամունքային կառույցների հիշատակությունն է:

Խալդիի պաշտամունքը բոլորովին այլ հարթության է բարձրացվում Մենուա արքայի միանձնյա կառավարման օրոք:

Խալդիի պաշտամունքը Մենուայի գահակալման տարիներին: Ուրարտական տերության գերագույն աստծո պաշտամունքի ամրապնդման, հանրահռչակման և տարածման գործում առանցքային է Մենուա արքայի դերը: Վերջինիս կրոնական քաղաքականությունը աչքի է ընկնում որոշակի առանձնահատկություններով և նորամուծություններով: Մենուայի կառավարման շրջանում նոր դրսևորումներ է ստանում աստվածների գերագույն եռյակի ինստիտուտը: Բացի անեծքի բանաձևից՝ մի շարք տեքստերում այսուհետ սկսում է հիշատակվել Խալդիին, Թեյշեբային, Շիվինիին և մյուս աստվածներին ուղղված արքայի աղոթքը (տե՛ս օրինակ՝ CTU 1, A 5–2A): Քանի որ աղոթքը հաղորդվում է ռազմական գործողությունների համատեքստում, կարելի է ենթադրել, որ այն եղել է ուղերձ առ երկրի գերագույն աստվածները:

Մենուայի կառավարման շրջանում նոր թափ է ստանում երկրի սահմանների ընդլայնումը: Տեղի են ունենում արշավանքներ բոլոր ուղղություններով, ինչի հետևանքով Ուրարտուն վերածվում է հզոր

պետության (Salvini 1995b, 49): Տերության ռազմական հաջողությունները խորհրդանշվում էր ռազմիկ Խալդիի կերպարով, որը, համաձայան սեպագիր արձանագրությունների, առաջնորդում էր ուրարտական բանակը (տե՛ս օրինակ՝ CTU 1, A 5–3, A 5–5): Մենուայի օրոք աննախադեպ չափերի է հասնում Խալդիին և ուրարտական դիցարանի աստվածություններին ձևաված բացօթյա և ճարտարապետական բնույթ ունեցող ծիսապաշտամունքային համալիրների հիմնումը: Հենց այս ժամանակատվածին են վերաբերում հնագիտական պեղումների արդյունքում բացված առաջին աշտարակաձև տաճարները (susi): Հայտնի են Վերին Անձավ, Բադնոց և Քյորգութ հնավայրերում ամբողջովին և մասնակիորեն բացված նմանատիպ տաճարները (Çilingiroğlu 2012, 294): Խալդիին ձևաված այս կառույցներից հատկապես հաջող է ֆիքսվել Վերին Անձավ ամրոցի հարավային հատվածում Մենուայի կառուցած աշտարակաձև տաճարը: Այս կառույցի հյուսիս-արևելյան անկյունում գտնված արձանագրությունը հաղորդում է այն Խալդիին ձոնելու մասին (Belli 1999, 24): Նույն հնավայրից գտնվել են Խալդիին ձոնված նետապաք, ինչպես նաև վահանի մոտ դրվող իր, որոնք, ըստ երևույթին, տեղի Խալդիի տաճարի սեփականությունն են հանդիսացել (Belli, Dinçol, Dinçol 2004, 4, 5, 12): Հավանաբար Բադնոցից է գտնվել Խալդիին ձոնված մի բրոնզե աշտանակ (CTU 4, B 5–9): Մենուայի մի շարք արձանագրություններում հիշատակություններ կան տարբեր վայրերում Խալդյան դարպասների հիմնման և susi-ների կառուցման մասին (տե՛ս օրինակ CTU 1, A 5–11AB, A 5–44, A 5–47): Պալուի արձանագրությունում նշվում է Խալդիին iarani պաշտամունքային շինություն կառուցելու փաստը (CTU 1, A 5–5): Մենուայի գահակալության շրջանում աննախադեպ չափերի է հասնում pulusi կոթողների հիմնումը: Բավական է ասել, որ ուրարտական շուրջ չորս տասնյակ նման կոթողներից քսանչորսը կերտվել են հենց Մենուայի օրոք (Grekyan 2006, 150, 179, Table 1): Հիմնականում դրանք ձոնվել են Խալդիին, քիչ քանակությամբ նաև ուրարտական դիցարանի այլ գլխավոր աստվածների (Grekyan 2006, 153): Վերը նշված pulusi-

ների աշխարհագրությունը գլխավորապես տարածվում է Վանա լճի ավազանի հյուսիսային, արևելյան և հարավ-արևելյան տարածքներում (տե՛ս Grekyan 2006, 194, Map 1): Հետաքրքիր է, որ, համաձայն ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների հաղորդած տվյալների և դրանց գտնվելու վայրի, Մենուան susi-ներ և Խալդյան դարպասներ է կառուցել հենց այդ նույն շրջաններում (օրինակ՝ Բադնոց, Մանազկերտ, Քարահան, Նորգյուղ և այլն): Այս համատեքստում կարելի է դիտարկել նաև նույն միապետի օրոք երկու «Խալդյան քաղաքների» կառուցումը, որոնք համապատասխանաբար տեղակայված են եղել Վանի ավազանի հյուսիս-արևելյան և հարավ-արևելյան հատվածներում (Խալդիի քաղաքների վերաբերյալ տե՛ս Բադալյան 2015ա, 79–82): Ամենայն հավանականությամբ՝ Խալդիի պաշտամունքային կարևոր կենտրոն է եղել նաև Վանի արևելյան ավազանում տեղակայված Արծունիունի քաղաքը: Ընդ որում այստեղ պաշտվել են նաև այլ աստվածություններ (Grekyan 2006, 153): Վերը նշված տեղեկությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ Մենուայի օրոք Վանի ավազանի նշված գոտիներում Խալդիի պաշտամունքը տարածելու, հանրահռչակելու և ամրապնդելու գործընթացը թևակոխել էր վճռական փուլ: Ինչ վերաբերում է նվաճված տարածքներում Խալդիին ձևավորած ծիսապաշտամունքային շինություններ կառուցելու քաղաքականությանը, ապա այստեղ՝ մեր կողմից առանձնացված Խալդիի պաշտամունքային երրորդ տարածություն, կարելի է ֆիքսել դեպի երկրորդին անցման միտումներ: Այսինքն՝ ռազմիկ-Խալդին կատարել էր իր «առաքելությունը» և արդեն հարկավոր էր, որ նա նվաճված ժողովուրդների մոտ ընկալվեր որպես պետության հովանավոր և բարիքի աղբյուր:

Որպես վերջաբան: Արամուին և Սարդուրիին վերաբերող տեղեկություններում ոչ մի հաղորդում չկա որևէ աստծո վերաբերյալ: Իրավիճակը փոխվում է, երբ ուրարտական նորաստեղծ պետության գահին է բարձրանում Իշպուինին: Ամենայն հավանականությամբ, վերջինիս կառավարման շրջանում Տուշպա քաղաքը դեռևս ներառված չի եղել ուրարտական տերության սահմաններում և կազմել է

առանձին քաղաքական միավոր: Այս առումով, ըստ երևույթին, սկզբնական շրջանում Վանա լճից արևելք ընկած գոտին ևս օտար է եղել Իշպուինիի համար: Կենտրոնացված պետություն ստեղծելու նպատակով Իշպուինին ընտրում է մի գաղափարախոսություն, որի հիմքում դրվում է Խալդի աստծո պաշտամունքը: Լինելով Խալդիի ներկայացուցիչ երկրի վրա՝ Իշպուինին մատնանշում էր իր իշխանության աստվածային ծագումը և օրինականություն հաղորդում գործողություններին: Այս միապետի հաջողությամբ սկսած կրոնական քաղաքականությունը շարունակվում է նաև որդու՝ Մենուայի հետ համատեղ գահակալության շրջանում: Այս փուլում է, որ Խալդին սկսում է հանդես գալ տարբեր կերպարներով և դրսևորվել «պաշտամունքային տարածություններով»: Մասնավորապես. 1) Մուծածիրում և հարակից շրջաններում, որտեղ Խալդին հանդես էր գալիս որպես արքայի իշխանության օրինականության երաշխավոր: Ընդ որում՝ Խալդիի պաշտամունքն այս տարածություն կարծես թե ունեցել է որոշակի հարավային ազդակներ, 2) Վանա լճից արևելք ընկած գոտում, ուր Խալդին տեղի բնակչության պատկերացումներում պետք է սկսեր ընկալվել որպես արև, փրկիչ և ջերմության աղբյուր՝ իրեն սինկրետացանելով տեղի արևի աստծո մի շարք գործառնություններ, և հանդիսանալ պետության բարեկեցության երաշխավոր: Հավանաբար, Խալդիի վերը նշված կերպարը հանրահռչակելու համար են ստեղծվում Աշտակերտի և Մհերի Դռան նշանավոր բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրները: 3) Նվաճվելիք տարածքներում, որտեղ Խալդին, նույնանալով արքայի հետ, հանդես էր գալիս որպես ռազմիկ և իր ամենահաղթ նիզակով ապահովում ուրարտական բանակի նվաճումները՝ աստվածային օրինականություն հաղորդելով դրանց:

Վանա լճի արևելյան գոտում Խալդիի պաշտամունքի հանրահռչակման և ամրապնդման գործընթացը վճռական փուլ է տեղափոխում Մենուա արքայի կառավարման տարիներին: Այս ժամանակաշրջանում լայն տարածում է ստանում *pulusi* կոթողների հիմնումը, որոնց մեծ մասը ձևավել է Խալդիին: Տերության նվաճողական

քաղաքականությունը ենթադրել էր տալիս ռազմիկ Խալդիի կերպարի հզորացում: Այս միտումները հատկապես լավ երևում են Մենուային հաջորդած Արգիշթի I-ի և Սարգուրի II-ի գահակալության տարիներին: Հետագայում ասորեստանցիներից Սարգուրի II-ի կրած ծանր պարտությունները որոշակիորեն խարխալում են ռազմիկ-Խալդիի կերպարը:

Գրականություն

Արոնց Ն. 1972: Հայաստանի պատմություն, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն:

Աճառյան Հ. 2004: Հայոց պատմություն (հյուսված ընդհանուր պատմության հետ), Երևան:

Բաբայեան Լ. 1897: «Խալդեր» անունը, Ազգագրական հանդես, Գիրք Բ, 300–306:

Բաղայան Մ. 2011: Խալդի. Ուրարտուում միաստվածության զարգացման վերականգնման փորձ, Մերձավոր Արևելք, VII, Երևան, 80–88:

Բաղայան Մ. 2012: Հազինե Փիրիի ուրարտական ժայռափոր դռան սեպագիր արձանագրության շուրջ, «Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը», միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012թ. հունիսի 24-հուլիսի 1, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան, 111–112:

Բաղայան Մ. 2013: Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները (խորշեր), ՎԱՆ I, 82–94:

Բաղայան Մ. 2014ա.: «Խալդի և Բագրարթո»: Ուրարտուում «Սրբազան ամուսնության» ծեսի գոյության խնդրի շուրջ, «Բ. Բ. Պիտրովսկին և հնագիտությունը» ժողովածու, Երևան, 2014, «Դանիելյան Պրինտ» տպագրատուն, 145–160:

Բաղայան Մ. 2014բ.: Կրակի պաշտամունքն ու պատկերագրությունը Վանի թագավորությունում, Հին Արևելք I (VI), Երևան, 10–35:

Բաղայան Մ. 2015ա: Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը (պաշտամունք, խորհրդանշաններ, պատկերագրություն) ըստ հնագիտական սկզբնաղբյուրների, ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ Է. 00.03 «հնագիտություն» մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի համար, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ Երևան, 2015:

- Բադալյան Մ. 2015բ: Շիվիների պաշտամունքը, պատկերագրությունը և խորհրդանշանները, Մեծամոր. կեադարյա տարեգրություն, հողվածների ժողովածու, Երևան, 162–186:
- Բադալյան Մ 2016: Խաղի աստծուն մատուցվելիք կենդանական զոհաբերությունների շուրջ, Պատմություն և հասարակագիտություն, Տարեգիրք 2, 129–141:
- Բորոխյան Ա. 2013: Վասպուրականը Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզ-երկաթեդարյան մշակութային զարգացումների համակարգում, ՎԱՆ I, 25–47:
- Գրեկյան Ե. 2004: Ուրարտական աստվածապետության առանձնահատկությունների շուրջ. Ուրարտուի «արքաները» (սախնական դիտարկումներ), ՄՄԱԵԺ XXIII, Երևան, 315–346:
- Գրեկյան Ե. 2012: Միաստվածության ակունքներում (Աշշուր և Խաղի աստվածների պաշտամունքից մինչև Քրիստոս), «Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը», միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012թ. հունիսի 24-հուլիսի 1, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան 116–117:
- Գրեկյան Ե. 2013: Տուշպա քաղաքը և բիայնական (ուրարտական) պետության կազմավորման որոշ հարցեր, ՎԱՆ I, 48–58:
- Թումանյան Գ. 2005: Արա Գեղեցիկ և Շամիրամ, Երևան:
- Լիսիցյան Ս. 1969: Զանգեզուրի հայերը, Երևան:
- Կարազոյան Հ. 1981: Ուրարտական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի և հարևան պետությունների մասին. Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, հ. 1, Երևան, 37–93:
- Հմայակյան Ս. 1990: Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան:
- Հմայակյան Ս. 1994: Իշպուլինե և Մենուա արքաների բարեկիտումների 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:
- Ղազարյան Ռ. 2013: Տուրուբերանում Հայասայի տեղորոշման հարցի շուրջ. Հայկագունիներ, 113–117:
- Ղափանցյան Գ. 1940: Ուրարտուի պատմությունը, Յերեվան:
- Պետրոսյան Ա. 2006ա.: Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ, Հայոց ազգածագման հարցեր, 46–69:

- Պետրոսյան Ա. 2006թ.: Արամազդ. Կերպար, պաշտամունք, նախաստիպեր, Երևան:
- Պետրոսյան Ա. 2010: Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում, Խաղթյան գործընթաց..., հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու 100-ամյակին, Երևան, 65–77:
- Քոսյան Ա. 2013: Վանից մինչև Եփրատ (հայոց պետականության ակունքներում). Հայկագուիներ, 48–63:
- Badalyan M. 2014: Urartian Haldi, Mesopotamian Ninurta, and Armenian Vahagn. Fighting Dragons and Monsters. Program and Abstracts, May 24–26, 2014, Institute of Archaeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Yerevan, 8.
- Baines J. 2000: Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change, One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World (ed. B. N. Porter), Bethesda, 9–78.
- Belli O. 1999: The Anzap Fortresses and the Gods of Urartu, (trans. G. D. Summers and A. Uzel).
- Belli O. (ed.) Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey (1932–2000) (trans. F. Artunkal), Istanbul, 2001.
- Belli O. 2001: Monumental Rock Niches with Cuneiform Inscriptions of the Urartian Kingdom in the Van Region, in Belli 2001, 352–357.
- Belli O., Dinçol A. 1982: Hazine Piri Kapsi ve Asağı Zivistan Taş ocakları, AnAr, Istanbul, 167–190.
- Belli O., Dinçol A., Dinçol B. 2004: Royal Inscriptions on Bronze Artifacts from the Upper Anzap Fortresses at Van, “Anatolica” XXX, 1–13.
- Belli O., Dinçol A., Dinçol B. 2009: Bronze Votive Rings with Assyrian Inscriptions found in the Upper Anzap Fortress in Van, Colloquium Anatolicum/Anadolu Sohbetleri VIII, 91–124.
- Botta P.É. 1849–1850: Monument de Ninive (decouvert et décrit par M.P. É. Botta, mesure et dessine par M. E. Flandin), 5 vols., Paris.
- Burney Ch. 1993: The God Haldi and the Urartian State. In Mellink, M. J., Porada, E., Özgüç, T. (eds.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honor of Nimet Özgüç (Ankara), 107–110.
- Çilingiroğlu, A. 2012 : Urartian Temples. In Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., Zimansky, P. (eds.), Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007 (Louvain), 295–307.

- Çilingiroğlu A. and French D. 1994: Anatolian Iron Ages 3. The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August 1990. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 16, Ankara.
- Diakonoff I.M. 1989: On Some New Trends in Urartian Philology and Some New Urartian Texts. *AMI* 22, 77–102.
- Diñçol B., Diñçol A.M. 1986: Eine wiederentdeckte assyrische Inschrift auf dem Van-Felsen, *An Ar.* X, 351–353.
- Eliade M. 1964: *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, New York, Harper and Brothers.
- Grayson A.K. 1996: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C. II (858–745 B. C.)*, University of Toronto Press.
- Grekyan Y. 2006: The Will of Menua and the Gods of Urartu, *AJNES* 1, 150–195.
- Harrak A. 1993: The Survival of the Urartian People, *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin*, 25, 43–49.
- Holland G. 2009: *Gods in the Desert. Religions of the Ancient Near East*, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth.
- Işık K., Genç B. 2012: The location of URUTuşpa and New Inscribed Column Base Belonging to İspuini, King of Urartu, *AJNES* VII/1, 72–79.
- Keel O. 1980: Das böcklein in der milch seiner mutter und verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs, *Orbis Biblicus et Orientalis* 33.
- Keel O. 1997: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake.
- Kroll, S., C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, P. Zimansky 2012 (eds.) *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007*, *Acta Iranica* 51, Leuven, Peeters.
- Levine B. 2005: Assyrian Ideology and Israelite Monotheism, *Iraq*, LXVII/1, 411–427.
- Liverani M. 1979: The Ideology of the Neo-Assyrian Empire, in M. T. Larsen (ed.), *Power and Propaganda, A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen, 297–317.
- Luckenbill D.D. 1927: *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, volume II, Chicago.

- Meyer W. 2013 : Assyrien und Urartu II. Die assyrisch-urartäischen Bilinguen, Ugarit-Werlag Münster.
- Parpola S. 1997: Assyrian Prophecies, State Archives of Assyria IX, Helsinki, Helsinki University Press.
- Parpola S. 2000: Monotheism in Ancient Assyria, in: Porter 2000, 165–210.
- Porter B.N. 2000 (ed.), One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World, Bethesda.
- Salvini M. 1982: Eine vergessene Felsinschrift mit einem Opfertext, Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in honor of I. M. Diakonoff, Warminster, 327–332.
- Salvini M. 1989: Le pantheon de l'Urartu et le fondement de l'etat, Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico 6, 79–89.
- Salvini M. 1993–1997: Musasir. A. Historisch, RIA 8, 444–446.
- Salvini M. 1994: The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapusi, in: Çilingiroğlu, French 1994, 205–210.
- Salvini M. 1995a.: Some Historic-Geographical Problems Concerning Assyria and Urartu, in: Liverani 1995, 43–53.
- Salvini M. 1995b.: Geschichte und Kultur der Urartäer. Darmstadt.
- Salvini M. 1998: Eine urartäische Felsinschrift in der Region Nachičevan, ZA 88, 94–99.
- Salvini M. 2008: Corpus dei Testi Urartei, volume III, Le Inscrizioni su Pietra e Rocca Tavole, Documenta Asiana VIII/I, Roma.
- Salvini M. 2012: Corpus Dei Testi Urartei, Volume IV, Inscrizioni su Bronzi, Argilla e Altri Supporti Nueve Inscrizioni su Pietra Paleografia Generale, Documenta Asiana VIII/IV.
- Sevin, V., Belli, O. 1976–1977 [1977]: Yeşilaliç Urartu Kutsal Alanı ve Kalesi/ Urartian Sacred Area and Fortress at Yeşilaliç. AnAr 4–5, 367–379 / 380–393.
- Tarhan M. T. 2005: Tuspa-Van Kalesi, Arkeoatlas 4, 124–131.
- Tarhan, M.T. 2007: A Third Temple at Cavustepe-Sardurihinili? Uç Kale, in Çilingiroğlu, A., Sagona, A. (eds.), Anatolian Iron Ages 6. The Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Eskişehir, 16–20 August 2004, Ancient Near Eastern Studies, Supplement 20, Leuven, Paris, Dudley MA, 265–282.

- Zimansky P. 2012b: *Imagining Haldi, Stories of Long Ago*, Festschrift für Michael D. Roaf, Ugarit-Verlag, Münster, 713–723.
- Арджинба В. 1982: *Ритуалы и мифы древней Анатолии*, Москва.
- Арутюнян Н.В. 1985: *Топонимика Урарту*, Ереван.
- Арутюнян Н.В. 2001: *Корпус урартских клинообразных надписей*, Ереван.
- Арутюнян Н.В. 2006: *Бийнили-Урарту. Военно-политическая история и вопросы топонимики*.
- Бойс М. 1987: *Зороастрийцы: верования и обычаи*, Москва.
- Дьяконов И.М. 1951: *Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту*, *Вестник древней истории*, 2 (36) 257–356; 3 (37), 207–252; 4 (38), 283–305.
- Леман-Хаупт К.Ф. 1936: *Вступительная лекция по истории и культуре халдов*, Тбилиси.
- Меликишвили Г. А. 1948: *Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племён*, *Вестник древней истории*, Москва, № 2, 37–48.
- Меликишвили Г. А. 1954: *Наири-Урарту*, Тбилиси.
- Меликишвили Г. А. 1960: *Урартские клинообразные надписи*, Москва.
- Мещанинов И. 1927a: *Халдоведение. История древнего Вана*, Баку.
- Пиотровский Б.Б. 1959: *Ванское царство (Урарту)*, Москва.

Հապավումներ

- ՄՄԱԵԺ Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ
- ՎԱԾ I Հայաստանի մայրաքաղաքները. Գիրք I, Վան, Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (7–9 հոկտեմբեր 2010թ.) նյութերի ժողովածու, Երևան 2013, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:
- AJNES *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies.*
- AMI *Archäologische Mitteilungen aus Iran.*
- AnAr *Anadolu Araştırmaları (Jahrbüch für Kleiasiatische Forchung).*
- ARAB II Luckenbill D.D. 1927 *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, volume II, Chicago.
- CTU I Salvini M. , *Corpus Dei Testi Urartei*, Volume I, *Le Inscrizioni su Pietra e Roccia*, Documenta Asiana VIII/I, Roma, 2008.

- CTU IV Salvini M. Corpus Dei Testi Urartei, Volume IV, Inscrizioni su Bronzi, Argila e Altri Supporti Nueve Inscrizioni su Pietra Paleografia Generale, Documenta Asiana VIII/IV, Roma, 2012.
- Hchl König F.W. 1955–1957 Hanbuch der chaldischen Inschriften, AfO, Beiheft 8, Graz.
- RIA Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archaologie.
- RIMA III The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods, volume 3, Grayson A. K. 1996: Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C. II (858–745 B. C.), University of Toronto Press.
- SAA IX Parpola S. 1997: Assyrian Prophecies, State Archives of Assyria IX, Helsinki, Helsinki University Press.
- ZA Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archaologie
- КУКН Арутюнян Н.В. 2001 Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, Издательство “Гитутюн” НАН РА.
- ТУ Арутюнян Н.В. 1985: Топонимика Урарту, Ереван, Издательство Академии Наук Армянской ССР.
- УКН Меликишвили Г.А. 1960: Урартские клинообразные надписи, Москва, Издательство АН СССР.

ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ՀԱՐԵՎԱՆ ԵՎ ԾԱՅՐԱՄԱՍԱՅԻՆ ՏԱՐԱԾՔՆԵՐԻ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Նվարդ Տիրացյան

Մանա. 1985թ. Ուրմիա լճի ավազանի հարավ-արևելքում, Բուկանի մոտ գտնվող Քալաչի թեփեում Իսմայիլ Յաղմայի ղեկավարած հնագիտական պեղումների ժամանակ գտնվել է մի քարակոթող (0.8×1.5մ), արամեերեն արձանագրությամբ: Կոթողի երկրորդ մասը գնվել է հնությունների շուկայից 1990 թ.: Արձանագրությունը թերի է, պահպանվել է 13 տող միայն, անեծքի բանաձևով: Չեն պահպանվել առաջին տողի վերջին մասը, ինչպես նաև որոշ գրեր: Ըստ արձանագրության հրատարակիչներ Անդրե Լըմերի¹ և Միխայիլ Սոկոլովի², պահպանված անեծքի բանաձևը տիպիկ արամեական է, ոչ մի առնչություն չունի ուրարտական և ասորեստանյան հայտնի բանաձևերի հետ: Արձանագրության սկզբի բացակայությունը թույլ չի տալիս պարզել նրա նախնական նպատակը, բայց հնարավոր է, որ այն ունի նվիրատվական կամ հուշագրական բնույթ: Ըստ արձանագրության հրատարակիչների՝ այն իրենից ներկայացնում է

- 1 A.Lemaire. Une inscription araméenne du VIII av. J.-C. trouvée a Bukan (Azerbaïdjan iranien). *Studia Iranica*, 1998, 2 I/1, p. 15–29.
- 2 M.Sokoloff, The old Aramaic inscription from Bukan. A revised interpretation, *Israel Exploration Journal*, v. 49, № 1–2, 1999, p. 105–113. I. Eph'al, The Bukan Aramaic inscription Historical considerations, *Israel Exploration Journal*, v. 49, № 1–2, 1999, p. 116–120.

տեղական իշխանի կամ թագավորի կողմից պատվիրված մի տեքստ, որը գրված է կատարյալ արամեերենով, առանց արադական որևէ ազդեցության: Գրիչը, ըստ երևույթին, տեղացի չէ. դա մի արամեացի է արևմուտքից՝ արամեական հայրենիքից, արևելք գաղթած: Տեքստը, պատմական ժամանակաշրջանի մասին, ցավոք, որևէ տեղեկություն չի տալիս: Սակայն, ըստ հրատարակիչների, արձանագրության լեզուն համապատասխանում է VIII դարի վերջերի արամեերենին:

Արձանագրության տեքստի Սոկոլովի վերծանությունը և անգլերեն թարգմանությունը մեզ թվում է ավելի ճշգրիտ ու տրամաբանական: Ստորև ներկայացնում ենք տեքստի անգլերենից հայերեն թարգմանությունը:

1. Ով որ կործանի այս հուշակոթողը, [լինի դա...]
2. պատերազմի ժամանակ, թե խաղաղության մեջ, բոլոր մահացու վարակները
3. աշխարհի երեսին, թող դրանք, որ կան, աստվածները պարտադրեն [երկ]րին
4. թագավորի: Ու նա ատելի է աստվածներին, ու նա ատելի է
5. Խալդիին, որն է Z'TR-ում: Թող յոթ կովեր
6. գուրգուրեն մի հորթի և թող նա չհագենա: Թող յոթ
7. կին թխել ուզենան [հաց] մի վառարանում (=օջախում) ու [այդպես էլ] չկարողանան լցնել
8. այն: Թող [եփող] կրակի ծուխն ու ձայնը [= շրխկոցը]
9. երկանքի իսպառ վերանան նրա երկրի երեսից: Թող նրա հողն աղակավլի և թող որ
10. դառնագին լինի նրա համար սա թունավոր մոլախտից: Ու այն թագավորը որ [կգրի (°)]
11. այս հուշակոթողի վրա, թող Հադադն ու Խալդին շուռ տան [= տապալեն] նրա գահը:
12. Ու թող Հադադն այլևս չորոտա
13. նրա երկրում, և թող որ ամբողջ անեծքը կոթողի դիպչի նրան:

Այս արձանագրությունն առանձնապես հետաքրքիր է մեզ համար, քանի որ այստեղ հիշատակվում է Խալդի աստծո անունը: Մինչ այս, բացի ուրարտական արձանագրություններից, Խալդի անունը վկայված էր միայն ասորեստանյան սեպագրերում, թե՛ որպես դիցանուն³, թե՛ որպես դիցակիր անունների բաղադրիչ՝ Խալդինասիր, Խալդիբուսուր, Խալդիեթիր և այլն: Որպես դիցակիր անվան բաղադրիչ այն հիշատակված է նաև Բեհիսթունի արձանագրությունում⁴: Հայտնի է նաև, որ Մուծածիբի Խալդիի տաճարում արարողություն է կատարել Ասորեստանի թագավորներից մեկը: Այսպիսով, Խալդիի պաշտամունքը միայն Ուրարտուով չէր սահմանափակվում. այն տարածվում էր ուրարտական պետության քաղաքական և մշակութային ազդեցության ոլորտին գուցահեռ: Այս հանգամանքը մեզ հիմք է տալիս խորհել այն մասին, որ արձանագրությունը փորագրվել է մի երկրում, որն այս կամ այն կերպ ենթակա է եղել ուրարտացիներին, գտնվել է նրա ազդեցության ոլորտում: Այս կապակցությամբ առաջանում են մի շարք հարցեր:

1. Ո՞ր երկրում է հիմնվել արձանագրությունը և երբ է հիմնադրման մոտավոր ժամանակը:

2. Ո՞ր քաղաքն է Z⁷TR-ը, որն արձանագրությունում նշվում է որպես Խալդիի պաշտամունքային կենտրոն:

3. Ո՞վ է արձանագրության հեղինակը:

Արձանագրությունը գտնվել է Մանայի թագավորության տարածքում՝ մայրաքաղաք Իզիրտու-Ջիտրայի մոտակայքում: Մանայի թագավորության պատմության մասին տեղական աղբյուրներ հայտնի չեն: Այս երկիրը հիմնականում հիշատակվում է Ասորեստանի թագավորների թողած արձանագրություններում սկսած Մալմանասար III-ից (մ.թ.ա. 860–825 թթ.) մինչև Աշուրբանիպալը (մ.թ.ա. 668–624 թթ.): Մալմանասար III-ը Մանան անվանում է «Մանեական

3 И. М. Дьяконов, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту (այսուհետև՝ АВИИУ), Вестник древней истории (այսուհետև՝ ВДИ), 1951, № 2, 3. № 46, № 49 (309), (346), (367), (405), (415), № 50 (2).

4 АВИИУ, № 80.

ցեղերի երկիր»:⁵ Շատ Հաճախ է հիշատակվում Մանան նաև նրա մյուս հզոր հարևանի՝ Ուրարտուի արքաների սեպագրերում, սկսած Մինուայից⁶ (մ.թ.ա. 810–781), որը Մանան անվանում է «Մանա երկիր», մինչև Ռուսա II-ի (մ.թ.ա. 685–645) ժամանակաշրջանը: Հիշատակություններ Մանայի մասին կան նաև Աստվածաշնչում: Ասորեստանյան աղբյուրներում առկա են Մանա անվան մի քանի տարբերակներ՝ *Man(n)a*, *Mannas* կամ *Munna*⁷: Ասորեստանյան աղբյուրներում Մանա անվանումը իրենից ներկայացնում է մի կոնկրետ քաղաքական միավոր: Բայց ամենայն հավանականությամբ դա էթնիկական անվանում է:

Մանայի էթնիկական կողմի մասին շատ քիչ բան կարելի է ասել: Այն հիմնականում բաղկացած է եղել զագրո-էլամական, լուլուբեական, իրանական ցեղերից, որի մի մասն են կազմել նաև մանեական ցեղերը: Սրանց տարածման արեալը հիմնականում Ուրմիա լճի արևելյան ափին է: Ասորեստանյան աղբյուրներում հիշատակվող Մանա՝ կարելի է համապատասխան համրել զագրո-էլամական Սուրիկաշ, Ուիշտիշ ձևերի հետ: Զագրո-էլամական ցեղերի առկայության մասին է խոսում նաև -ta վերջածանցը որոշ տեղանուններում (Իզիրտու, Զիկերտա, Պարդա):⁸ Սակայն կա մի այլ տեսակետ ևս. Մանայի սահմաններում, նրա տարածքից դուրս և ենթակա շրջաններում ապրել են հիմնականում իրանալեզու ցեղեր, ինչի մասին վկայում են իրանական անձնանունները: Սարգոն II-ի տեքստերում նշված են չորս փոխարքաների իրանական անուններ:⁹ Սակայն իրանական ցեղերի բնակավայրը Մանայի կենտրոնը չէր մայրաքա-

5 D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babilonia (ARAB)*, Chicago, 1926–1927. Vol. I, § 12, 637.

6 Г. А. Меликишвили, *Урартские клинообразные надписи*, Москва, 1960 (այսուհետև՝ УКН), № 28, 29.

7 ARAB, vol. I, § 12, 637, 739.

8 Г. Меликишвили, *Наири-Урарту*, с. 137. նույնի *Вопросы истории Манейцкого царства*, ВДИ, № 1, 1949, с. 62.

9 З. А. Грантовский, *Ранняя история Иранских племен Передней Азии*, Москва, 1970, с. 291–292.

դաք Իզիրտայով հանդերձ: Կենտրոնական շրջաններում բնակվում էին, հնարավոր է, խուրի-մանական, խուրի-ուրարտական ցեղեր:

Ինչ վերաբերում է արամեական տարրին, ապա պարզ է, որ Հյուսիսային Սիրիայի և Վերին Միջագետքի արամեական ցեղերը ակտիվորեն գրադվելով առևտրով և արագորեն գրավելով հարևան երկրների միջանցիկ առևտուրը, նաև՝ ունենալով զարգացած գիր, մեծ ազդեցություն ունեին տարածաշրջանում՝ Միջերկրականից մինչև Զագրոս և Պարսից ծոց: Արամեներեն լեզուն և գիրը ընդունված էին Ասորեստանում, գուցե նաև Ուրարտում: Քիչ բան է հայտնի Մանայի թագավորության սոցիալ-տնտեսական կյանքի մասին: Մանան կառավարում էր թագավորը: Թագավորական գահը ժառանգական էր: Մանայում թագավորական իշխանությանը զուգահեռ կար նաև զարգացած ազնվական դաս: Թագավորին շրջապատում էին պալատականներ, խորհրդականներ, ավագանի, որոնք «թագավորական տան սերմն էին»: Մանայի թագավորներն անկախ էին: Այդ մասին է վկայում այն հանգամանքը, որ հաճախ Ասորեստանի կամ Ուրարտուի թագավորները պատանդ էին վերցնում Մանայի թագավորների որդիներին: Մանայի մեծ մարզերի կառավարիչների իշխանությունը նույնպես ժառանգաբար էր փոխանցվում հորից որդուն: Փոխարքաները կամ կառավարիչները իշխանությունը Իզիրտուի թագավորական տնից չէին ստանում: Այդ իշխանությունը ավելի շուտ ցեղերի առաջնորդների իշխանության զարգացման արդյունք էր:

Մանայում զարգացած էին երկրագործությունն ու անասնապահությունը, հատկապես խաղողագործությունը, այգեգործությունը և ձիաբուծությունը: Մանայի բնակչությունը նստակյաց էր: Դրա վկայությունն է դարերի ընթացքում հիշատակվող Իզիրտու-Ջիտրա մայրաքաղաքը: Ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներում հիշատակվում են բազմաթիվ այլ քաղաքներ ևս: Սարգոն II-ը, օրինակ, պարծենում է, որ Մանայի Ուիշդիշ շրջանում «գրավեց անթիվ-անհամար քաղաքներ»:¹⁰ Նույնպիսի հիշատակություններ ունի նաև

¹⁰ АВИИУ, № 49 (163)–(164).

Աշուրբանիպալը: Ուրարտական աղբյուրներում ևս կան նման վկայություններ :

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Մանայի թե՛ աշխարհա-քաղաքական դիրքը, թե՛ զարգացած անտեսությունը առիթ էին տալիս մշտապես լինել երկու հզոր հարևանների հետաքրքրության շրջանակում: Մանան կովախնձոր է եղել և ժամանակ առ ժամանակ հակվել է կամ դեպի Ասորեստան, կամ դեպի Ուրարտու: Հայտնի է, որ հատկապես Աարդոն II-ի և Ռուսա I-ի թագավորության տարիներին Մանան Ուրարտի և Ասորեստանի միջև մրցակցության հիմնական թատերաբեմն էր:¹¹

Ըստ ուրարտական աղբյուրների Մանա է արշավել դեռևս Մինուան (մ.թ.ա. 810–782թթ.), Արգիշթի I-ը (մ.թ.ա. 786–769թթ.), Սարդուրի II-ը (մ.թ.ա. 764–735թթ.): Մինուայի արշավանքի մասին է վկայում Մեիշտայում (ժամանակակից Թաշ-Թեփե) գտնված արձանագրությունը: Մինուայի արշավանքն ավարտվում է ամրոցի կառուցմամբ կամ գուցե վերականգնմամբ: Ըստ հին արևելյան սովորույթի, ամրոցի կառուցումը նշանավորում էր տվյալ շրջանի փոխարքայություն դառնալը: Սակայն Մինուայի իշխանության տարիներին և դեռ ավելի ուշ փոխարքա էր նշանակվում տեղական կառավարիչը: Այսպիսով Մանայի թագավորությունը, գոյատևում էր: Արգիշթի I-ի թագավորության առաջին տարում Մանան դեռևս գտնվում էր ուրարտական թագավորներից կախման մեջ: Ըստ Խոռխորյան տարեգրության՝ 775, 774, 772թթ. Արգիշթի I-ն արշավել է Մանա,¹² և ուրարտական զորքերը գրավել են Շիմերիխադիրի «արքայական քաղաքը»: Սակայն այդ քաղաքը Մանայի մայրաքաղաքը չէ: Դարերի ընթացքում անփոփոխ Մանայի մայրաքաղաքը Իգիլտուն էր: Շիմերիխադիրի «արքայական քաղաքը» վարչական կենտրոն էր¹³, քանի որ, ըստ ասորեստանյան և ուրարտական տերմինաբանության,

11 АВИИУ, № 54 (280), 46 (75), 79.

12 УКН, №№ 28, 29, 127 III – 40/60, 127 IV – 35, 43, 67–80, 127 V – 13, 24–28, 127 IV – V, 128 B–2, 155 A, B.

13 УКН, № 127 V – 39.

փոխարքայի նստավայր հանդիսացող ցանկացած քաղաք կարող է կոչվել արքայական: Իսկ ինչ վերաբերում է Իզիրտունին, ապա աղբյուրներում որևէ տեղեկություն չկա ուրարտական գորքերի կողմից քաղաքի գրավման մասին: Արգիշտի I-ի որդի Սարդուրի II-ը¹⁴ Մանայի վերաբերյալ ասում է. «Երեք ամբողջ մարտով առա, քսաներեք բնակավայր «քաղաք» մի օրում գրավեցի, ամրոցներն ավերեցի, իսկ բնակավայրերը հրդեհեցի»:

Այժմ անդրադառնանք Ռուսա I-ի (մ.թ.ա. 735–714/713 թթ.) կառավարման տարիներին: Նրա թագավորության վերջին շրջանը առավել հետաքրքիր է մեզ համար, քանի որ, ըստ արձանագրության վերծանողների, արամեերեն լեզվի և գրի մակարդակը համապատասխանում է այդ ժամանակահատվածին: Ռուսա I-ի կառավարման տարիներին սերտանում է Ուրարտու-Մանեական դաշինքը: Մ.թ.ա. 716 թ. Ռուսայի դրդմամբ՝ Ուաուշ լեռան վրա Մանայի փոխարքաներ Բագդադի Ուիշդիշացու և Միտտատի Զիկիրտացու ձեռքով սպանվում է Մանայի թագավոր Ազան և նրա փոխարեն թագավոր է կարգվում Ազայի եղբայր Ուլլուսունուն: Մ.թ.ա. 715 թ. Ուլլուսունուն Ռուսային է հանձնում քսաներկու ամրոցներ¹⁵, պատանդ է ուղարկում իր որդուն և հավատարմության երդում է տալիս որպես երախտագիտություն Ասորեստանի դեմ պայքարում օգնելու համար: Սակայն արդեն մ.թ.ա. 714 թ. Սարգոն II-ը արշավում է Մանա: Ուլլուսունուն անցնում է Սարգոնի կողմը:¹⁶ Այսպիսով Ուրարտու-Մանեական դաշինքը տևում է շատ կարճ՝ ընդամենը երկու տարի: Ամենայն հավանականությամբ հենց այս տարիներին Իզիրտունում հիմնադրվում է տաճար, կամ, գուցե միայն կոթող, Խալդի աստծո հիշատակությամբ: Սակայն այն հանգամանքը, որ արձանագրության մեջ Խալդին հիշատակվում է Հադադից հետո (Հադադը հյուսիսարևմտասեմական ամպրոպի աստվածն է, որը համապատասխանում է

14 Նույն տեղում:

15 И.М.Дьяконов, История Мидии, М.-Л., 1956, гл. II, с. 207.

16 И.М.Дьяконов, К вопросу о символе Халди, Древний Восток, № 4, Ереван, 1983, 191–192.

խորիական Թեշուբ, ուրարտական Թեյշեբա, լուվական Տարխունստ աստծուն), բացարձակապես անհարիր է ուրարտական պետական մտածողությանը:¹⁷ Սա հիմք է տալիս պնդելու, որ արձանագրությունը ուրարտական արքայի կամ Մուծածիրի քրմարքայի հրամանով չի գրվել: Մուծածիրը, ինչպես գիտենք, սահմանակից էր Մանային և Խալդիի պաշտամունքային կենտրոնն էր: Տպավորություն է ստեղծվում, որ արձանագրությունը գրվել է մի իշխանի կամ թագավորի կողմից (Ուլլուսունու?), որի համար Խալդին գլխավոր աստվածությունն է: Սակայն նա ինչ-ինչ պատճառներով հիշատակել է Խալդիի անունը, ավելին՝ Իզիրտուն որպես Խալդիի պաշտամունքային կենտրոն («Խալդին որ ՇՊՐ-ում է»): Հետևաբար Իզիրտուն կոթողի կամ տաճարի հիմնադրության խնդիրը պահանջում է պարզաբանում:

1. ՇՊՐ-ն ոչ թե Մանայի մայրաքաղաք Իզիրտուն է, այլ Մուծածիրի իշխանությունում կամ նրա հարևանությամբ գտնվող Խալդիի պաշտամունքի հետ առնչվող քաղաքներից մեկը, օրինակ՝ Շատտերան:

2. Մյուս կողմից, եթե ընդունում ենք, որ ՇՊՐ-ն Մանայի մայրաքաղաքն է, ապա կարելի էր կարծել, որ Վանի թագավորները ինչ-որ ժամանակ գրավել են Իզիրտուն: Հին արևելյան կայսրություններից և ոչ մեկը, բացառությամբ Ուրարտուի, չէր պարտադրում գրաված տարածաշրջաններում իր պետական կրոնը: Ուրարտացիները նոր տեղում հիմնում էին Խալդիին ձոնված պաշտամունքի տաճար կամ բաց երկնքի տակ, այսպես կոչված «դարպասներ» (šeštele), կամ էլ, ինչպես Կարմիր բլուրում է՝ կոթող (pulusi):

Սակայն ուրարտացիների կողմից Իզիրտուի գրավման մասին փաստեր, ինչպես արդեն վերը նշել ենք, չկան: Փաստորեն արձանագրությունից քաղված տվյալները չեն համապատասխանում Խալդիի պաշտամունքի մասին մեր ունեցած պատկերացումներին, սակայն ընդլայնում են դրանց սահմանները: Արձանագրության

17 АВИИУ, № 54 (28), № 46 (75), № 49.

տվյալներից ելնելով կարող ենք ենթադրել, որ Խալդիի պաշտամունքը պարտադրվում էր ոչ միայն նվաճված, այլև դաշնակից երկրներին: Սա, իհարկե, միայն տեսական հնարավորություն է: Հնարավոր են Խալդիի պաշտամունքի՝ Մանայում հայտնվելու այլ մեխանիզմներ. ասենք, որ այն Մանա է անցել ուղղակի Մուծածիրից, կամ այն հնուց ի վեր տարածված է եղել ոչ միայն Մուծածիրում, այլև նրանից արևելք և այլև: Բայց դրանք ևս, տեղեկությունների պակասի հետևանքով, մնում են միայն տեսական հնարավորություններ¹⁸:

Արարատյան դաշտ. Էրեբունի քաղաքի ուրարտական susi տաճարի աջ և ձախ շարվածքներում միննույն բովանդակության երկու արձանագրություններում հիշատակվում է Iarša աստծու անունը¹⁹: Արգիշթի I-ը՝ Էրեբունի քաղաքի հիմնադիրը, այս աստծուն է ձոնել susi տաճարը: Մոտ հարյուր տարի անց, Ռուսա II-ի Թեյշեբայի քաղաքի (Կարմիր բլուր) մի արձանագրության մեջ, հիշվում է նույն աստվածը, այս անգամ Iarša ձևով²⁰:

Էրեբունի քաղաքում Արգիշթին վերաբնակեցրել է Խաթե և Ծուփանի երկրներից բերված 6600 ուագմական մարդկանց²¹: Ծուփանին հայկական Ծոփքն է, իսկ Խաթեն՝ Մելիտեա-Մալաթիայի շրջանը, որը ժառանգել էր խեթական կայսրության անվանումը: Այս

18 Այս հարցերի շուրջ տես Մ. Բադայան, Բուկանի արամեաստոտ արձանագրությունում Խալդի աստծո հիշատակության շուրջ. Պատմություն և հասարակագիտություն. Տարեգիրք, Երևան 2017, 56–62:

19 Н. В. Арутюнян, Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001 (այսուհետև՝ КУКН), с. 195–196.

20 КУКН 424 Յ. Ֆրիդրիխը, և նրա հետևյալստեղծումը՝ ուրիշներ, ի տարբերություն խորհրդային հետազոտողների, I(u)arša-ն կարդում է I(u)urša, տես J. Friedrich, J., Urartäische Kleinigkeiten (I. Zu dem neuen Gottesnamen «I-ú-ub-šá-a»), Archiv für Orientforschung, XIX, Graz, 1959–1960, S. 32 (այս ընթերցման հիման վրա մի հույժ վարկածային մեկնաբանություն տես А. А. Вайман, Сообщения урартских царей о потерях врага и урартский бог мертвых. Эриштажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1994, с. 15–16): Նույն սեպագիրը կարող է ընթերցվել և՛ ar, և՛ ub, բայց, ըստ Ն. Հարությունյանի, ուրարտական տեքստերում վկայված է միայն առաջին ընթերցումը, տես КУКН, с. 211–212, примеч. 1:

21 КУКН 173 II. КУКН 174 А 2.

6600 ռազմիկները պետք է լինեին նախորդ տարվա արշավանքի ընթացքում գերվածների թվից (հիմնականում՝ Խաթեից)²²:

Իվարշայի ծագմանը մանրամասն անդրադարձել է Գ. Մելիքիշվիլին: Քանի որ նշված երկրների բնակչությունը լուվական էր, ապա Իվարշային կարելի է նույնացնել լուվական երկրորդական աստվածներից մեկի՝ Imaršiya-ի հետ: Այս հարցին նվիրված առաջին հոդվածում հեղինակը մեկնաբանում է դիցանունը որպես «երկրային»²³, իսկ երկրորդում՝ ճշտում իր տեսակետը որպես «հովտային» (ըստ լուվերեն imaraša «հովիտ» բառի)²⁴: Ֆ. Հասսի՝ խեթական կրոնի վերաբերյալ հիմնարար մենագրության մեջ Immarši-ն ստուգաբանվում է որպես «պտղաբերության ոգի»²⁵ :

Ա. Պետրոսյանը Իվարշայի համար այլ նախատիպ է ենթադրում: Քանի որ նա պաշտվում էր սուսի տաճարում, որը մյուս դեպքերում նվիրվել է գերագույն աստված Խալդիին, ապա նա ևս պիտի լիներ մեծ աստված: Լուվական մեծ աստվածների մեջ I(u)arša-ի հետ համադրելի է I(y)arriš-ը²⁶: Եղել են Իվարշայի նաև այլ ստուգաբանություններ²⁷:

Ի. Դյակոնովը և Գ. Սարգսյանը նույնպես Իվարշային համարում են Խաթե և Ծուփանի երկրներից բերված վերաբնակիչների աստված, միայն հավանական են համարում նրանց հայախոս լինելը²⁸:

22 Г. А. Меликишвили, К вопросу о хетто-цупанийских переселенцах в Урарту. Вестник древней истории (այսինքնև՝ ВДИ), 1958, №2, с. 41–42, 47, примеч. 30. Б. Б. Пиотровский, Ванское царство, с. 159, И. М. Дьяконов, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, с. 233, примеч. 111.

23 Г. А. Меликишвили, նշվ. աշխ., էջ 45–46:

24 Г. А. Меликишвили, К изучению древней восточномалоазийской этнонимии. ВДИ, 1962, № 1, с. 60–61.

25 V. Haas, Geschichte der hettitischen Religion. Leiden, New York, Köln, 1994, S. 582, Anm. 278:

26 Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգաձագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 42:

27 О. О. Карагезян, Локализация урартского царского города Арцашку. Вестник общественных наук, 1976, №5, с. 79, Ա. Պետրոսյան, «Շարայի ցեղափոխությունը» Հայկական լեոնաշխարհի հյուսիս-արևելքում (մ.թ.ա. VI–V դդ.). Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1979, № 12, էջ 75:

28 И. М. Дьяконов, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, с. 233, Գ.

Բայց դիցանվան համար ոչ մի հայկական ստուգաբանություն չի առաջարկվում: Ըստ Ն. Հարությունյանի և Մ. Իսրայելյանի, Իվարշան Արարատյան դաշտի բնիկների աստվածն էր²⁹: Ս. Հմայակյանը գտնում է, որ Իվարշայի երկրորդ հիշատակությունը վկայում է այն մասին, որ Արարատյան դաշտում՝ մասնավորապես 'Aza երկրում, եղել է Իվարշային պաշտող հոծ բնակչություն, որը պահպանել էր իր ինքնությունը հարյուր տարվա ընթացքում: Հետուրարտական դարաշրջանում այդ պաշտամունքը թերևս նույնացվել է Միթրային³⁰:

Երբ Կարմիր բլուրում, Ռուսա II-ի մի արձանագրության մեջ Իվարշան, արդեն Իարշա ձևով, հիշվում է իր առաջին հիշատակությունից մոտ հարյուր տարի անց, նույն ժամանակ և նույն տեղում, նույն արքայի մեկ այլ արձանագրության մեջ, առաջին և վերջին անգամ հիշատակվում է ուրարտական դիցարանին խորթ մեկ այլ աստծու անուն՝ AMAR.UTU³¹: Սա Բաբելոնի գլխավոր աստծու՝ Մարդուկի գաղափարագիրն է, որն այստեղ հանդես է գալիս անեծքի քանաձևում, ուրարտական մեծ աստվածների եռյակից հետո:

Առաջին գրավոր տեղեկությունները Մարդուկի մասին հայտնի են մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից: Հիշատակվում են հատկապես Մարդուկի իմաստությունը, հիվանդություններից ապաքինելու, բժշկելու արվեստը: Մարդուկի վերաբերյալ հիմնական առասպելը հայտնի է «Էնումա էլիշ» դիցերգությունից՝ նա նետով սպանում է Թիամաթին, որով և սկիզբ է դնում տիեզերքի կարգավորված կառույցին, ապա դառնում աստվածների տիրակալը: Մեկ այլ առասպելում պատմվում է, թե ինչպես ռազմի և ժանտախտի Էրրա աստվածը խաբեությամբ Մարդուկից վերցնում է իշխանությունը և սար-

Սարգայան, Ուրարտական տերությունը և հայերը. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 1988, էջ 117–118:

29 Н.В. Арутюнян, Новые урартские надписи Кармир-блугра, Ереван, 1966, с. 94, КУКН, с. 211, 484, Մ. Իսրայելյան, Էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմությունը. Երևան, 1971, էջ 78–79:

30 Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 60–63:

31 КУКН, 427.

սափելի չարագործություններ կատարում: Մ.թ.ա. 14-րդ դարից սկսած Մարդուկի պաշտամունքը տարածվում է նաև Ասորեստանում, որին սակայն հակակշռում է տեղական Աշուր աստվածը: Ժամանակի ընթացքում Աշուրը և Մարդուկը հաճախ նույնացվում և փոխարինում են միմյանց³²:

Մարդուկ աստծո հիշատակությունը Ուրարտուում Ն.Հարությունյանը բացատրում է 'Aza երկրում «բաբելոնյան» բնակչության առկայությամբ: Նրանք կարող էին գերեվարվել Արգիշթի I-ի 781թ. և Մարդուրի II-ի 751/750թ. դեպի Բաբելոն երկիրը կատարած արշավանքների ժամանակ և վերաբնակեցվել Արարատյան դաշտում³³: Ըստ մեկ այլ կարծիքի, AMAR.UTU գաղափարագրով նշվել է ուրարտական դիցարանի չորրորդ աստված Խուտուինին³⁴:

Ստորև ներկայացնենք մեր նկատառումները այս երկու աստվածների՝ Արարատյան դաշտում հիմնավորվելու առնչությամբ: Մեզ առավել հավանական է թվում Իվարշայի՝ Ա. Պետրոսյանի մեկնաբանությունը: Իվարշան, ինչպես ասվեց, պաշտվում էր սուսի կոչվող տաճարում, իսկ դրանք համարյա միշտ նվիրվում էին Խալդիին³⁵: Ուրեմն, նա որոշ առումներով համադրելի է եղել Խալդիի հետ³⁶: Հայտնի է, որ Ուրարտուում Խալդիի պաշտամունքը այնքան

32 В. К. Афанасьева, Мардук. Мифы народов мира, т. II, М., 1982, с. 110.

33 В. Н. Арутюнян, Новые урартские надписи, Ереван, 1966, стр. 96–97, КУКН, с. 358, примеч. II, 412. Կարծում են, որ ուրարտական արձանագրությունների Բաբելոն Բաբելոն քաղաքը կամ բաբելոնյան թագավորությունը չեն, այլ Դիալա գետի միջին և վերին հոսանքների շրջանը, որը «բաբելականացված» էր բնակչությամբ և մշակույթով, տե՛ս В. Н. Арутюнян, Топономика Урарту, Ереван, 1985, с. 50. Ըստ մեկ այլ կարծիքի, Բաբելոն երկիրը հենց Բաբելոնն է, տե՛ս Հ. Կարազյոզյան, Հայկական լեռնաշխարհը սեպագիր աղբյուրներում, I, 1. սեպագիր տեղանուններ. Երևան, 1998, էջ 311:

34 Ռ. Վարդանյան, Ի. Մկրտչյան, Բիայնի-Վանի թագավորության դիցարանի դասակարգման փորձ, Հայաստանի հանրապետության 1989–90թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, գեկուցողների թեզիսներ. Երևան, 1991, էջ 58:

35 Հայտնի է միայն մեկ այլ դեպք, երբ սուսի տաճար է նվիրվել այլ աստծո՝ Իրմուշինին, տե՛ս КУКН 247

36 Г. А. Меликишвили, К вопросу о хето-цупанийских переселенцах в Урарту,

էր գերազանցում մյուս աստվածներինը, որ համեմատելի էր նույնիսկ միաստվածության հետ³⁷: Այդ պաշտամունքը Գ. Ղափանցյանի կողմից բնորոշվել է որպէս «խալդամություն»³⁸: Ուրարտական պետության քաղաքական մի առանձնահատկությունն էր Խալդիի պաշտամունքի ներդրումը գրաված տարածքներում, որով Ուրարտուն տարբերվել է մնացած բոլոր հինարևելյան կայսրություններից³⁹: Այս դեպքում տաճար է կառուցվել մեկ այլ աստծու համար, և հավանական է թվում, որ նա լինէր Խալդիի մի համապատասխանությունը:

Ն. Հարությունյանը ենթադրելով, որ Իվարշան Արարատյան դաշտի բնիկների աստվածներից է, գրում է, որ տաճարի հատկացումը նրան արտացոլում է ուրարտական իշխանության որոշակի հարգանքը տեղական բնակչության նկատմամբ և հեռատես քաղաքականությունը: Բայց Արգիշթին, որը Էրեբունիում օտարերկրյա ռազմիկներ էր բնակեցրել տեղական բնակչությանը հնազանդեցնելու նպատակով, դժվար թե ամրոցում տաճար հատկացներ տեղական աստծուն: Առավել հավանական է, որ նա հարգանք դրսևորեր և տաճար կառուցեր ամրոցի՝ իր իսկ գաղթեցրած և իրեն ծառայող կայազորի, և ոչ գրավյալ բնակչության աստծու համար:

Որեմն, ավելի հավանական է արևմտյան, և ոչ տեղական ակունքներ փնտրել Իվարշայի համար: Բայց ինչպէս կարող էր Արգիշթին, Ուրարտուի «խալդամոլ» արքան, մի երկրորդական օտարերկրյա աստվածության համար սուսի կառուցելով, բարձրացնել նրան, հասցնելով Խալդիին, այսպիսով ստորացնելով վերջինիս: Եթե ընդունելու լինենք այս, ապա և հետազոտողների մեծ մասի փաստարկները և համարենք, որ Իվարշայի պաշտամունքը բերվել է Խաթի ու Ծուփանի երկրներից, ապա նրա համար, որպէս նա-

с. 45–46. У. Իւրայեւյան, նշվ. աշխ., 79. էջ Ս. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 60:

37 Ս. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 34:

38 Գ. Ղափանցյան, Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940, էջ 114:

39 И. М. Дьяконов, Жертвоприношения в Тейшебаини, с. 58, նույնի՝ К вопросу о символе Халди, с. 190.

խատիպ, պետք է մեկ այլ, մեծ աստծու կերպար որոնել լուվական դիցարանում:

Լուվական մեծ աստվածների անունները հայտնի են: Հայտնի է նաև, որ լուվական աստվածների պաշտամունքը չի փոխանցվել այլ մշակույթների՝ բացառություն են կազմում ռազմի և ժանտախտի աստվածներ Ի(յ)արրին, Սանտան և արևի աստված Տիվատը՝ I(y)arriš, Šantaš, Tiuat (առաջին անուններում վերջին չ-ն ուղղական հոլովի վերջավորությունն է), որոնք անցել են համախեթական դիցարան¹: Սրանցից, անվան նմանության պատճառով, Իվարշայի հետ կարող է համեմատվել I(y)arriš-ը:

Խալդիի և Իարրիի համադրությունը հուսալի է նաև գործառնության ընթացքներով՝ թե՛ Խալդին թե՛ Իարրին ռազմի աստվածներ էին: Իարրիի տարբերակիչ գեներ էր աղեղը, և նա կոչվել է նաև հենց bēl qašti «աղեղի տեր»²: Իարրին համապատասխանում է, կամ նույնիսկ նույնական է միջագետքյան ռազմի և ժանտախտի աստված Էրրային³, որը նաև կրակի աստված էր⁴: Էրրան, որը գնում է անդրաշխարհ և վերադառնում այնտեղից, անբաժանելի է թվում Պլատոնի առասպելի ռազմիկ Էրից, որը զոհվելուց հետո վերակենդանանում է դիակիզման խարոյկի վրա⁵: Էրը, իր հերթին, վաղուց ի վեր նույնացվել է հայոց Արա Գեղեցիկի հետ: Հատկանշական է, որ Խալդին ևս հետտուրարտական ժամանակներում, հավանաբար, նույնացվել է Արա Գեղեցիկի հետ⁶ : Մ.թ.ա. IX դ. վահանի վրա Խալդին պատկերված է ճակատամարտի պահին, ամբողջովին բոցերի մեջ, մի ձեռքին սիգակ, մյուսում՝ աղեղ⁷: Այսպիսով, Իարրին

1 O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford, 1977, p. 16.

2 O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 16, V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 370–371:

3 В. К. Афанасьева, *Эпра. Мифы народов мира*, т. 2, М., 1982, с. 669, V. Haas, նշվ. աշխ., 370:

4 J. J. Roberts, *Erra - Scorched Earth*. *Journal of Cuneiform Studies* 24, 1971.

5 Ա. Պետրոսյան, *Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս*. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001:

6 Ա. Պետրոսյան, *Հայոց ազգաձագման հարցեր*, էջ 18–23:

7 O. Belli, *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*, Istanbul, 1999, p. 37–41,

և Խալդին, որպես կրակի հետ կապված և նետաձիգ ռազմի աստվածներ, համադրելի են եղել գործառնություններով և կերպարներով: Կարծես ի հայտ է գալիս Խալդիի և Իարրի-Էրրա-Էր-Արա անուններով կոչվող կերպարների մի ընդհանրություն, որը կարող է հետաքրքիր լինել Խալդիի պաշտամունքի ծագման բացահայտման տեսակետից:

Լուվական ակունքներ կարելի է գտնել և Արարատյան դաշտի AMAR.UTU-ի համար: Այս գաղափարագիրը հայտնի է խեթական տասնյակ տեքստերից⁸: AMAR.UTU-ն խեթալուվական աշխարհում նույնացվել է լուվական Šantaš աստծու հետ⁹ (այս անունը կարդում են որպես Սանտա, Սանդա, Շանտա, Շանդա): Առաջին անգամ, AMAR.UTU-ի գաղափարագրի տակ թաքնված՝ այս աստվածը հանդես է գալիս խեթական նոր թագավորության արքա Մուրսիլիս երկրորդի և Հայասայի արքա Աննիայի միջև կնքած հաշտության պայմանագրում (մ.թ.ա. XIVդ.): Šantaš/AMAR.UTU-ն հայտնի է լուվական Zarpiya ծեսի նկարագրությունից: Ծեսի ժամանակ նրան և «կատաղի» աստվածներին զոհաբերում են այծ, որի նպատակը Սանտայի և նրա շրջապատի արյունառուշտ աստվածների՝ Իննարավանտաների առաջացրած համաճարակից՝ ժանտախտից ազատվելն է¹⁰:

Սանտան, որպես ռազմի ու ժանտախտի աստված, որոշակիորեն համարժեք է Իարրիին: Նա ևս աղեղնավոր է, որն ավելի է մոտեցնում այդ երկու աստվածներին¹¹: Ուրարտուում այծեր զոհաբերվել են միայն Խալդիին: Սանտային այծ զոհաբերելը անուղղակիորեն կարող է ակնարկել Իարրիի և Խալդիի պաշտամունքների ևս մեկ ընդհանրություն:

fig. 17.

- 8 B. Van Gessel, *Onomasticon of the Hittite pantheon*. Leiden, New York, KΦIn, 1998, p. 607–608.
- 9 E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux Hittites*, Paris, 1947, p. 88, O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 16, 29–30, V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 371:
- 10 O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 29–30:
- 11 O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 16, V. Haas. նշվ. աշխ., էջ 370–371:

Šantaš անունը միարժեք ստուգաբանություն չունի¹²: Նրա պաշտամունքը պահպանվել է հետագա դարերում: Այսպես, սեմական բնակչության համար Սանտան նույնն էր, ինչ Տարսուս-Տարսոն քաղաքի Բաալը, իսկ հույների համար՝ նույն քաղաքի գլխավոր աստվածը, որին նրանք նույնացնում էին Հերակլեսի հետ¹³: Փոքրասիական հունական արձանագրություններից հայտնի են Տավ- բաղադրիչով սկսվող մի շարք անձնանուններ, ծագած այս դիցանունից¹⁴: Սանտայի հետ է նույնացվում և Ջևսի ենթադրյալ *Zavt-* մակդիրը¹⁵:

Հիերոգլիֆային լուվական մի արձանագրության մեջ, գտնված Կայսերիի շրջանից, Մարդուկը հիշվում է իր անունով՝ *Marutikas*,

- 12 P.H.J.Houwink ten Cate, *The Luwian Population Groups of Lucía and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period*. Leiden, 1961, p. 136, n. 3 (ենթադրվում է «ափանիկ» ծագման աստված, թեև առաջարկված է և հնդեվրոպական ստուգաբանություն):
- 13 P.Houwink ten Cate, նշվ. աշխ., p.136–137 Ելնելով Սանտայի ենթադրյալ անպրոպային գործառնությունից, այդ անվան հետ է համեմատվել հայ. շանթ/շանդ «կայծակ» բառը, տե՛ս Հ.Աճառյան, Հայերեն արևատական բառարան. հ. III, Երևան, 1977, էջ 494. Г.Б.Джаукян, О соотношении хайасского и армянского языков. Историко-филологический журнал, 1988, №2, с.79. Սակայն Սանտայի հայտնի գործառնությունը կապված է պատերազմի և ժանտախտի հետ: Լուվիական դիցարանում անպրոպայի աստվածը *Tarhunt-*ն էր Սանտան, որպես մեծ աստված, կարող էր նույնացվել անպրոպային Ջևսի և Բաալի որոշ տեղական տարբերակների հետ, բայց նրան չէին կարող բնորոշ լինել անպրոպային հատկանիշները
- 14 P.Houwink ten Cate, նշվ. աշխ., 137, 231–232:
- 15 Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси 1984, с. 903, գրականությամբ: Եթե այդպես է, ապա լուվերենում, կամ գոնե մի բարբառում, *Šantaš-*ի առաջին հնչյունը եղել է ոչ թե ս կամ շ, այլ մի ուրիշ հնչյուն, որը հունարենում հաղորդվել է *Z-*ով: Այդ դեպքում հնարավոր է, որ հայերեն ժանտ/ժանդ «ղաժան, անգութ, չար», «զզվելի», «ժանտախտ» բառը ստուգաբանորեն ինչ-որ կերպ առնչվեր *Šantaš-*ի հետ (այս բառի համար, վարկածային կերպով, իրանական ծագում է ենթադրվում, տե՛ս Հ.Աճառյան. Նշվ. աշխ., հ. II, Երևան, 1973, 227): Ի միջի այլոց, կարծում են, որ Սանտա աստվածն է, որ վրացական հեթանոսական դիցարանում հանդես է գալիս որպես *Zadeni*, տե՛ս Գ.Ա.Меликишвили, К изучению древней восточномалоазийской этнонимии, с. 52. А.М.Апакидзе, *Культура Грузии в античную эпоху. Очерки истории Грузии*, т.1, Тбилиси, 1989, с.397.

որին նրա ծառան կամ քուրմը քարե կոթող է կանգնեցրել¹⁶: Ուրեմն, հետխեթական դարաշրջանի Խաթե երկրում լուվացիները պաշտում էին նաև հենց Մարդուկին, իր իսկական անունով:

Կարելի է ենթադրել, որ Մարդուկի պաշտամունքը ևս Արարատյան դաշտ է բերվել Խաթե և Ծուփանի երկրների վերաբնակիչների կողմից: Հնարավոր է պատկերացնել երկու տարբերակ: Արարատյան դաշտի Մարդուկը կարող էր ներկայացնել հենց լուվացիների կողմից փոխառյալ Marutikas-Մարդուկին, որին ուրարտական գրիչը, սեպագրական ուղղագրության համաձայն, ներկայացրել է գաղափարագրով որպես AMAR.UTU: Բայց ինչքանով է հավանական, որ գերեվարված լուվացիները բերեին ոչ թե իրենց մեծ աստվածներից մեկի, այլ իրենց մոտ միայն մեկ անգամ վկայված, այսինքն, չափազանց հազվագյուտ, փոխառված մի պաշտամունք: Առավել հավանական է թվում, որ այստեղ ևս AMAR.UTU գաղափարագրի տակ ի նկատի է առնվել Սանտան:

Իհարկե, խեթական կայսրության անկումից մինչ Արգիշթիի գահակալությունը ավելի քան չորս դար էր անցել: Վերացել էր խեթական սեպագրական դպրոցը: Բայց խեթական պետականության ավանդույթներն ուղղակիորեն շարունակվում էին Հայ կական լեռնաշխարհի արևմուտքի հետխեթական երկրներում (այդ թվում՝ Խաթե-Մալաթիայում), որտեղ դեռ երկար իշխում էին խեթական արքայատոհմի տարբեր ճյուղավորումները¹⁷: Ապա, ուրարտական գրչության առանձնահատկությունները ցույց են տալիս, որ այն անընդհատորեն շարունակում է Միտաննիի և խեթական կայսրության սեպագրական դպրությունը¹⁸: Այսպիսով, Սանտայի՝ գաղափարագիր AMAR.UTU ձևով ներկայացնելը կարող է բացատրվել և՛ Խաթե երկրի վերաբնակիչների, և՛ ուրարտական գրիչների սեպագրական ավանդույթներով:

16 J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Vol. 1. *Inscriptions of the Iron Age*. Berlin, New York. 2000, p. 494.

17 Ա. Քոպյան, Մ. թ. ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999, 140–155:

18 И. М. Дьяконов, *Урартские письма и документы*, М.-Л., 1963, с. 18–25.

Հօգուտ մեր ենթադրության կարելի է մեկնաբանել նաև այն հանգամանքը, որ Մարդուկն ի հայտ է գալիս Իվարշայի հետ միաժամանակ, միննույն քաղաքում: Այսպիսով, հավանական է, որ Իվարշան Իարրին է, իսկ AMAR.UTU-ն՝ Մանտան, երկուսն էլ ռազմի և ժանտախտի լուվական մեծ աստվածներ: Նոր տեղում նրանք պահպանել են իրենց հզորությունը և առաջնակարգ դիրքը՝ առաջինը նույնացվել է Խալդիի հետ, իսկ երկրորդը՝ հաջորդել ուրարտական աստվածների գլխավոր եղյակին:

Արարատյան դաշտից հայտնի է նաև 'Aza երկրի (դաշտի կենտրոնական հատվածն է) տեղական աստվածուհին, որը երկու անգամ հիշվում է ուրարտական աղբյուրներում: Այդ երկիրը ընդարձակ և հզոր Էթիունի համադաշնության կենտրոնական մի շրջանն էր, և Անիկուն պետք է համարվի հենց Էթիունիի դիցուհին: Ըստ Ա. Պետրոսյանի, այս դիցանունը համադրելի է հայ. *հանի*, *հանիկ* «մեծ մայր, տատ» բառերի հետ, հնդեվրոպական *h₂an-* «տատ» արմատից¹⁹: Այն, որ «մեծ մայր» դիցուհին կարող է հենց այդպես կոչվել, վկայում է իսելթ. *Hannabanna* դիցուհու անունը (նույն հնդեվրոպական արմատի կրկնությամբ): Պատմական ժամանակներում հայոց մեծ մայր դիցուհին էր Անահիտը, որի անունը իրանական փոխառություն է: Ըստ Ղ. Ալիշանի, Անահիտի անունը որոշ հեղինակներ ավանդել են նաև *Անէայ*, *Անիի*, *Անի* ձևերով²⁰: Ընդհանրապես, հայկական որոշ դիցաբանական անուններ կարող են հանդես գալ *-իկ* ածանցով, հմնտ. հատկապես Աստղիկ (սա հենց մայր դիցուհու մի տարբերակն է): Համարվում է, որ սա իրանական ծագման նվազական *-իկ* նվազականից տարբեր, բնիկ հայկական ածանց է, հնդեվրոպական **-kon-*ից, վերջին *n-*ի անկմամբ²¹: Հնագույն հայերենում, մինչև վերջին ձայնավորի անկումը, մեծ մայր դիցուհու հանիկ կո-

19 Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգաձագման հարցեր, էջ 17–18:

20 Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, 266:

21 Այս ածանցի վերաբերյալ տես Գ. Զահուկյան, Հին հայերենի վերջաձանցների ծագումը, ՊԲՀ, 1994, №1–2, էջ 66:

չումը կարող էր հնչել *Հանհկո կամ *Անհկո, որը սեպագրում կարտացոլվեր որպես Aniqu²²:

22 Ժողովրդական երգերի հոյ Նար, Նարոյ կրկնվող բացականչությունները մեկնաբանվում են որպես *Նար դիցուհու հիշողություններ (հմմտ. Ծովինար), տես Դ.Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. 1, Ереван, 1956, с. 295 сл. Ըստ այդմ երգերի հանիկ Նար բացականչությունն էլ կարող է մեկնաբանվել որպես «մեծ մայրիկ Նար», տես Ս.Պետրոսյան, Ծ.Պետրոսյան, Հնագույն Ծովքի դիցական գլխավոր եռյակի շուրջ, Գիտական հետազոտություններ IV, Գյումրի, 2001, էջ 87: Ավելացնենք, որ ամպրոպային դիցուհու սիմվոլիկ կերպարը ներկայացնող մի հանելուկի առաջին տողում «հանք մի ունեմ հանա, հանա» կրկնվող հան- վանկն անագրամային մակարդակով նույնպես կարող է ակնարկել այդ դիցուհու՝ Ծովինարի աստվածային նախատիպի հան- կոչումը (Ա. Петросян, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002, с. 11, 16): Իմիջիայլոց, փաստարկներ են բերվում նաև Անի տեղանվան այս կոչումից ծագած լինելու օգտին, տես Լ. Պետրոսյան, Մի հին պաշտամունքի հետքերը միջնադարյան Անիում. Գիտական հետազոտություններ, V, Գյումրի 2002, էջ 97–101:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԴԻՑԱՐԱՆՆԵՐԻ ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԸ ԵՎ ՆՐԱՆՑ ՎԻՊԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՆԵՐԸ

Արմեն Պետրոսյան

ՀԻՆ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐԻ ԷՎՈԼՅՈՒՑԻԱՆ

Հնագույն հայերը, ինչպես և ամեն մի էթնիկական հանրույթ, ունեցել են հայկական անուններով կոչվող սեփական ցեղային աստվածներ: Բայց մեր տեղեկությունները գալիս են համեմատաբար ուշ դարաշրջաններից, և այդ անունների մեծ մասը կորել է պատմության խավարում:

Հազարամյակների ընթացքում Հայկական լեռնաշխարհը բազմիցս ընկել է մերձակա երկրների (Ասորեստան, Խեթական տերություն, խուռիական թագավորություններ, Իրան, Սիրիա ևն) քաղաքական, մշակութային և կրոնական ազդեցության տակ: Տեղի են ունեցել կրոնական փոփոխություններ՝ հին տեղական աստվածները փոխարինվել են նոր՝ օտար աստվածներով: Այդ ազդեցություններից առավել նշանակալի են եղել 1. իրանականը, որը սկսվել է Հայաստանի՝ Աքեմենյան Իրանի կողմից նվաճվելուց հետո (մ.թ.ա. VI դ.) և շարունակվել մինչև քրիստոնեության ընդունումը²³, 2. հունականը,

23 Աքեմենյան տիրապետության առաջին շրջանից արդեն Հայաստանի վերնախավը մասամբ իրանական ծագում ուներ և գտնվում էր իրանական նշանակալի ազդեցության տակ: Հայերը ընդունել էին պարսիկների ոչ միայն աստվածներին, այլև սրբազան ծեսերը (Ստրաբոն XI.14.16):

որը սկիզբ է առել հելլենիզմի դարաշրջանում (մ.թ.ա. III դ.) և նույնպես շարունակվել մինչև քրիստոնեություն¹, 3. քրիստոնեության ընդունումը (մ.թ. 301թ.), որը հիմնովին փոխեց երկրի հոգևոր մշակույթը:

Երբ օտար աստվածները դուրս են մղել հին տեղական աստվածներին, նրանց կերպարները զարգացել են երկու ճանապարհով. 1. նոր անվան տակ պահպանվել է հին աստծու կերպարը. այլ կերպ ասած, փոխվել է անունը, իսկ կերպարը շատ գծերով մնացել է նույնը (այսպես, հայ նախաքրիստոնեական կրոնի իրանական անուններով աստվածների տակ կարելի է գտնել հին տեղական արմատներ), 2. իսկ երբ նոր կերպարը դուրս է մղել հնին, հին աստվածն անցել է ավելի ցածր՝ էպոսի հերոսի մակարդակ (այսպես, Վահագնը «Վիպասանքում» հանդես է գալիս որպես Տիգրան Երվանդյան արքայի որդի, իսկ Միհրը, Մհեր անունով անցել է «Մասնա ծոեր»)²:

Քրիստոնեության ընդունումը վերացրեց հին աստվածներին: Բայց տեղի ունեցավ համանման մի երևույթ՝ նրանք շարունակվեցին պաշտվել քրիստոնեական սրբերի անվան տակ կամ անցան վիպական հերոսների մակարդակ (այսպես, մայր դիցուհուն փոխարինել է Մարիամ Աստվածածինը, Վահագնի կերպարն անցել է Հովհաննես Մկրտչին են):

Համարվում է, որ հայ հնագույն, բնիկ աստվածների կերպարները պահպանվել են հայոց հնագույն էպոսում՝ առաջին Հայկյանների ազգածին ավանդության մեջ³, որի հերոսների գոնե մի մասը

1 Հելլենիստական դարաշրջանում տեղական աստվածները նույնացվել են հունականներին (Ջևա-Արամազդ, Ասահիտ-Արտեմիս, Վահագն-Հերակլես, Միհր-Հելիստոս, Աստղիկ-Ափրոդիտե, Նանե-Աթենաս), պաշտվել հունական արձանների տեսքով և հայտնի երկու քրմապետների անուններ էլ հունական են (Ողյունյակ և Աղբիանոս):

2 Հին աստվածների կերպարների՝ նոր դարաշրջաններում անվանափոխված հարատևելու և վիպականացվելու մասին տե՛ս Պետրոսյան 2004, 205 հուն. 2006. 3 հուն.:

3 Ազգածին ավանդության՝ որպես հայոց առաջին էպոսի մասին տե՛ս Петросян 2002, 3 слл. 2014, 227 сл. Պետրոսյան 2014թ. 2017:

կրում են հին աստվածների անուններ կամ մականուններ⁴: Հին աստվածների այդ վիպականացումը տեղի է ունեցել թերևս առաջին մեծ կրոնական փոփոխության ժամանակ, երբ բնիկ դիցանունները փոխարինվել են իրանականներով: Հայոց երկրորդ էպոսի՝ «Վիպասանքի» հերոսների անունները հիմնականում պատմական են՝ Երվանդ, Տիգրան, Արտաշես, Արտավազդ (միայն Վահագն աստվածն է, որ Խորենացու մոտ դարձել է Տիգրանի որդի, ինչը կարող էր տեղի ունենալ հեթանոսության անկումից հետո, քրիստոնեական դարաշրջանում): Երրորդ մեծ էպոսի անունների մի մասը աստվածաշնչյան և պատմական են (Մենեքերիմ, Սանասար, Գագիկ), մյուսը՝ հին դիցաբանական կերպարներ (Ծովինար, Մհեր): Սա, ակհայոտրեն, քրիստոնեական դարաշրջանի էպոս է:

Պատմական Հայաստանի տարածքներում հնագույն ժամանակներում գոյություն են ունեցել մի քանի թագավորություններ և ցեղային կազմավորումներ (Ալզի, Իսուվա, Հայասա, Ուրուատրի, Նաիրի, Ուրարտու, Շուրբիա, Դիաուխի, Էթիունի են): Սրանց մեծ մասի աստվածների մասին տեղեկություններ չկան, կամ կան չափազանց քիչ: Այս հոդվածում խոսվելու է Հայասայի, Ուրարտուի և Շուրբիայի աստվածների և նրանց վիպական ժառանգների մասին: Սրանցից Հայասան սովորաբար տեղայնացվում է Բարձր Հայքում և մերձակայքում, Ուրարտուն սկզբնապես ներառել է Վանի շրջանը, ապա տարածել իր իշխանությունը համարյա ողջ Հայկական լեռնաշխարհում, իսկ Շուրբիան Սասունն է և մերձակայքը:

Հայկական հին աստվածների պաշտամունքը կենտրոնացած է եղել երեք շրջաններում. 1. Բարձր Հայքի երեք հարևան գավառներում (Արամազդ, Անահիտ, Նանե, Միիր, Բարշամին), 2. Տարոնում՝ Աշոիշատ ավանում (Վահագն, Անահիտ, Աստղիկ) և 3. Արարատյան դաշտում՝ Արմավիրում (Տիր, Անահիտ, որոնց արձանները հետագայում տեղափոխվել են նախ՝ Բագարան, հետո՝ Արտաշատ): Սրանցից գատ հայտնի են նաև մի քանի ուշ շրջանի կամ փոքր, երկրորդական կենտրոններ: Աստվածներից միայն մեկը՝ Անահիտն է

4 Այդ մասին տե՛ս հատկապես Պետրոսյան 2006ա, 70–88:

պաշտվել այդ երեք կենտրոններում, ինչը վկայում է հայոց մեջ նրա պաշտամունքի առանձնահատուկ բնույթի և ամենատարածվածը լինելու մասին (Ստրաբոն XI.4.7):

Այս կենտրոններից Բարձր Հայքի և, հնարավոր է, Տարոնի աստվածները շարունակում են այդ տարածքների հնագույն թագավորության՝ Հայասայի աստվածների անվանափոխված կերպարները: Ուրարտական մեծ աստվածների կենտրոնները, բացի մայրաքաղաք Տուշպա-Վանից, գտնվել են Ուրարտուի սահմաններից դուրս, Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում և հայոց ավանդույթում չեն պահպանվել: Բայց Ուրարտուի և Շուրբիայի աստվածների հիշողությունը պահպանվել է «Սասնա ծռերի» հերոսների կերպարներում:

Ազգածին ավանդության և «Վիպասանքի» հիմնական գործողությունները կենտրոնացած են Արարատյան դաշտում և մայրաքաղաք Արմավիրում: Ըստ այդմ, «Վիպասանքը», կարելի է ասել, որ որոշ չափով շարունակում է ազգածին ավանդության վերհուշը (միայն ուշ, պատմական արքաների անուններով):

Հայկական մշակույթի հետաքրքիր առանձնահատկությունն է, որ նախաքրիստոնեական Հայաստանի հիմնական պաշտամունքային շրջանի՝ Բարձր Հայքի մեծ աստվածներն իրենց կենտրոններում տեղայնացած վիպական ժառանգներ չեն թողել: Դա պետք է ինչ-որ բացատրություն ունենա: Հայտնի է, որ քրիստոնեության ընդունման ժամանակ այդ կենտրոնները հիմնահատակ ոչնչացվել են: Քրիստոնեությունը չէր ընդունում այլ աստվածների ու դիցաբանական կերպարների գոյությունը և արմատախիլ է արել տեղական պաշտամունքները: Մինչդեռ Աշտիշատում, Վահագնի մեհյանի տեղում կառուցված Սուրբ Կարապետի վանքը պատճառ դարձավ, որ Վահագնի կերպարը ժառանգեր Սուրբ Կարապետը⁵:

5 Սուրբ Կարապետի՝ Վահագնի ժառանգորդը լինելու վերաբերյալ տես Հարությունյան 2000, 137 հուն.:

ԳԵՐԱԳՈՒՅՆ ԱՍՏՎԱԾԸ

Հայասայի U.GUR-ը. Հայասայի դիցարանը կազմված էր տեղական աստվածներից, որոնք խեթական աղբյուրներում ներկայացված են հիմնականում գաղափարագիր, խեթա-միջագետքյան սինկրետիզմին բնորոշ անվանումներով: Դիցարանի առավել ամբողջական պատկերը հայտնի է մ.թ.ա. XIV դ. խեթական մի արձանագրությունից, որը թերևս խեթական և հայասական արքաների համաձայնագրի մի հատված է (KUB XXVI, 39 iv 26)⁶: Արձանագրության առաջին տողում ներկայացված են «Հայասա քաղաքի (երկրի) U.GUR աստվածը» և երկրի մեծ դիցուհին, որի կերպարը կքննարկվի առանձին: Հաջորդ տողը դատարկ է թողնված, հնարավոր է, շեշտելու համար այս երկուսի առանձնահատուկ դիրքը որպես մեծ աստվածներ (թեև չի բացատվում, որ տողը բաց է թողնված հետագայում լրացնելու համար):

Առաջին տողի աստվածները, այսպիսով, ներկայացնում են երկրի մեծ աստվածների զույգը՝ թերևս աստվածների նահապետին ու նրա կնոջը: U.GUR-ը միջագետքյան այրող արևի և կրակի, անդրաշխարհի, պատերազմի և ժանտախտի աստված Ներգալի գաղափարագիրն է⁷: Այսինքն, տեղական աստվածը հավասարեցվել է միջագետքյան Ներգալին: U.GUR-ը, ամենայն հավանականությամբ, սկզբնապես եղել է Ներգալի թրի անվանումը՝ աքաղերեն Սգուր «քանդիր, կործանիչ» իմաստով, որն աստվածացվել է որպես Ներգալի «վեզիրը»⁸: Արդեն մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից նա նույնացվել է Ներգալին և դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը:

Ներգալը վաղ ժամանակներից փոխառվել է Հյուսիսային Միջագետքի և Հայկական լեռնաշխարհի հարավի խոտիական թագավորությունների, ապա խեթական դիցարաններում: Խեթա-խաթական ավանդույթում U.GUR-Ներգալը բնորոշվում է միջագետքյանից

6 Քոյան 2005, 455, գրականությամբ:

7 Ներգալի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ von Weiher 1971. RLA 9. 3/4, 215–226:

8 Lambert 1973, 356.

որոշակիորեն տարբեր գծերով: Սկսած երկրորդ հազարամյակի կեսից, այդ տեղական U.GUR-ը նույնացվում է խաթական Šulinkatte «Մուլի արքա», կամ Šulinkatte՝ «Մուլիի արքա» աստծուն⁹: Այդ դիցանունից հետո երբեմն նորից գրվում է «արքա»՝ խաթ. ԺŠulinkatti katti, գաղափարագիր թարգմանությամբ՝ ԺU.GUR LUGAL, այնպես որ ստացվում է «Մուլիի արքա, արքա»¹⁰, ինչը, թերևս, շեշտում է նրա «արքայական» գործառնությունը: Ապա, օջախի Zilipuri աստվածը նույնպես ներկայացվել է U.GUR գաղափարագրով¹¹, այսինքն, U.GUR-ն ունեցել է նաև կրակի/կրակարանի աստծու գործառնություն:

Խեթական և լուվիական աղբյուրներում U.GUR-ը հիշվում է շատ հաճախ: Հիշատակվում են՝ մեկական անգամ, Խալպուտիլին քաղաքի U.GUR-ը և նրա պաշտամունքը Զիխիլայում, ապա և բազմիցս՝ Հայասայի U.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)¹²: Սա ցույց է տալիս, որ Խեթական տերության և նրա ազդեցության ոլորտում գտնվող երկրներից հենց Հայասան է եղել U.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը: Ակնհայտ է, որ U.GUR-ը Հայասայի գերագույն աստվածն էր¹³: Ընդ որում, խեթական տվյալներով, «Հայասայի U.GUR-ը» երբեմն առանձնացվել է ուղղակի U.GUR-ից, որի հետ մի աստվածային զույգ է կազմել¹⁴: Հայասական U.GUR-ի համար որևէ քաղաք, որպես պաշտամունքի հատուկ կենտրոն չի հիշվում:

Ներգալի կենդանական սիմվոլն էր առյուծը¹⁵, իսկ զենքը՝ թուր/դաշույնը, U.GUR-ի առարկայական սիմվոլը¹⁶: Šulinkatte-ն ևս կապ-

9 Haas 1994, 367, 599.

10 Иванов 1983, 34–35.

11 Torri 1999, 11–12, 16 (հղ. ըստ Archi 2011, 3).

12 Van Gessel 1998, 839.

13 Laroche 1947, 105. Haas 1994, 367.

14 Haas 1994, 259, 367.

15 Տե՛ս մանրամասն H.Thomson 1970, 93:

16 Laroche 1947, 105. von Weiher 1970, 41. RLA 9, 224. Խեթական և խուրիական իրականության մեջ ստորերկրյայքի մի շարք աստվածներ պատկերվել են թրի տեսքով. հայտնի է և «թուր-աստվածը», նույնպես կապված անդրաշխարհի հետ, տե՛ս RLA 1999, 224–225. Թուր-աստծու պաշտամունքը

ված էր այդ սիմվոլների հետ: Մի արձաթե արձանիկ պատկերում է նրան կանգնած առյուծի վրա, այ ձեռքին թուր, ձախում՝ տղամարդու գլուխ¹⁷: Թուր–U.GUR և U.GUR–Šulinkatte նույնացումները հնարավորություն են տալիս Šuli(n)katte դիցանունը մեկնաբանել որպես «թուր-արքա» կամ «թրի արքա»: Այս անվան առաջին բաղադրիչը համադրելի է հնդեվրոպական *k'u-, *k'o- (*k'e/oh₃-) «սուր (լինել, սրել)» արմատին, որից որոշ աճական/աճանցներով «սուր զենք» նշանակությամբ տերմիններ են ստեղծվել՝ հմմտ. հայ. *ալաք < սուլ-աք (-աք աճանցով)* «նետ, նիզակ», հնդ. *cāla* «նիզակ» ևն, և հավանաբար, հայ. սուր «թուր»:

Գերագույն աստվածներն ընդհանրապես այքի են ընկնում գործառությունների լայն ընդգրկմամբ: Ըստ բերված նյութի, կարելի է ասել, որ հայասական U.GUR-ն ունեցել է, ամենայն հավանակա-նությամբ, կրակի, ռազմի և անդրաշխարհի աստծու գործառություն-ներ և պաշտվել է թրի տեսքով: Հետագա շարադրանքի համար կարևոր է նշել, որ նա հայրն էր իսաթական ամպրոպի աստված Տարուի¹⁸:

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

Ծովիք նահանգի հարավ-արևելյան գավառը, ներկայիս Դիարբեքիից հյուսիս-արևմուտք, կոչվում էր Անգեղ տուն, որի կենտրոնն էր Անգեղ բերդաքաղաքը (հուն. Իγγղաղո, լատ. Ingilena): Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից Ներգալը գլխավոր աստվածն էր հին խոտիական արքայական քաղաք Ուրկեշի¹⁹ (Դիարբեքիից հարավ-արևելք): Անգեղում էր գտնվում հայ արքաների մի հնագույն գերեզմանոց (Փավստոս Դ.իդ): Անգեղի մերձավորությունը Ներգալի

հայտնի է նաև այլուրեք, տե՛ս Պետրոսյան 2006, 30, գրականությամբ:

17 Haas 1994, 503, 599.

18 Haas 1994, 594 ff.

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

պաշտամունքի հին կենտրոնին և նրա գերեզմանոց լինելը (այսինքն, անդրաշխարհի հետ ունեցած կապը) կարող են արտացոլել Ներգալի և Անգեղի կերպարային մերձավորությունը:

Սերեոսի պատմության առաջին գլխում Ծովփ-Անգեղ տան իշխանների տոհմաբանությունը ներկայացնում է այսպես. Հայկի տոհմից Փառնավազի որդիներն էին Բագամը ու Բագարատը, որի որդի Բյուրատը, սրա որդի Ասպատը և նրանց սերունդը «ժառանգեցին զժառանգությունս ի կողմանս արևմտից, այս ինքն է Անգեղ տուն»²⁰: Բագարատը կոչվել է նաև Անգեղ, «գոր ի ժամանակին ազգ բարբարոսացն աստված կոչեցին»:

Այս անուններն իրանական են. Բագարատ (Bagadāta) նշանակում է «աստծու տուրք», ընդ որում, խոսքը վերաբերում է Միհր (հին անունով՝ Միթրա) աստծուն²¹, Ասպատ՝ «ձիու տեր» (*aspapati), իսկ Բիւրատը բիւր «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 լեզենդը (տոհմական վեպի սկիզբը)²²:

Խորենացու մոտ (Բ.ը) Անգեղ տան էպոնիմը Տուրք Անգեղեան է (որոշ ձեռագրերում՝ Տորք Անգեղեայ), Հայկի թոռ Պասքամի որդին, Մեծ Հայքի արևմուտքի առաջին կուսակալը: Նա ներկայացվում է որպես սաստիկ տգեղ մի հսկա (հմմտ. անգեղ «տգեղ»): Անգեղ-Բագարատ «Baga աստծու տուրք» և Տուրք Անգեղեայ «Անգեղ

20 Ձեռագրերում այս անունները ներկայացված են «Բագարամ» և «Բիւրամ» ձևերով, որոնք հետևանք են միջին երկաթագիր Մ և Տ տառերի շփոթության և արդեն հայագիտության արշալույսին Ք. Պատկանյանի կողմից ճշտվել են որպես Բագարատ և Բիւրատ, տե՛ս ՀԱԲ I, 355, 416. Արեղյան Ա, 57, ծան. 8:

21 Baga-ն կիրառվել է մի քանի աստվածների՝ այդ թվում և Ահուրա Մազդայի համար, բայց հաճախ և սովորաբար, և հատկապես հայոց մեջ, վերաբերվել է կոնկրետ մեկ աստծու՝ Միհրին: Բագայի վերաբերյալ տե՛ս Elr III, 403–406. ՄՀՄ I, 155-156. Բագարատի՝ որպես «Միհր աստծու տվածը կամ ստեղծածը» մեկնաբանությունը՝ ՀԱՆԲ, Ա, 355:

22 Այս մասին տե՛ս Петросян 2002, 36. Պետրոսյան 2015. Petrosyan 2017:

աստծու տուրք» անունները, որտեղ տուրքը կարող է մեկնաբանվել որպես «տվածը/ստեղծածը», այսինքն՝ «Անգեղի որդի», համադրելի են, որը ցույց է տալիս նրանց համապատասխանությունը²³: Բայց պետք է նկատել, որ այս համադրությունը միարժեք չէ: Բազարատը, որպես «աստծու տուրք/որդի», առավել կհամապատասխաներ Անգեղ աստծու որդուն, բայց հենց ինքն է կոչվել Անգեղ: Պետք է կարծել, որ հայրանունը դարձել է մականուն, ինչպես մեզանում ընդունված է ասել Տուրք/Տորք Անգեղ, Անգեղյայի փոխարեն²⁴:

Հայ նշանավոր տոհմերի վիպական ծննդաբանությունները սկսվում են հիմնադիր երկվորյակային կերպարներից: Օրինակ, Արծրունիները, Գսունիները և Աղձնիքի բղետշխները՝ Ասորեստանի Սենեքերիմ արքայի որդիներ Սանասարից և Արգամոզանից (որոնք Սասունի էպոսում հանդես են գալիս որպես երկվորյակներ՝ Սանասար և Բաղդասար), Մամիկոնյանները՝ Մամիկից ու Կոնակից, և նույնիսկ հայ Արշակունիների վիպական ծննդաբանությունը հանգեցվում է Արշակ և Վաղարշակ եղբայրներին²⁵:

Աստվածային երկվորյակների ամենաբնորոշ հատկանիշներից է անունների նմանությունը: Հայ առասպելաբանության մեջ նրանք, կամ նրանցից մեկը քաղաք է հիմնադրում, որով և նոր ավանդույթի սկիզբ է դրվում (Երվանդ և Երվազ՝ Երվանդակերտ, Գիսանե և Դեմետր՝ Վիշապ, Սանասար և Բաղդասար՝ Սասուն, տեն և ստորև): Այս համատեքստում Բազամը և Բազարատը, իրենց տիպիկ երկվորյակային համահունչ անուններով, պետք է դիտվեն որպես երկ-

23 Աբեղյան Ա, 58–59. Ը, 157:

24 Ըստ Ն. Ադոնցի (Adontz 1927, 191. Ադոնց 2006, 79–96), Տորքի անունը և կերպարը հանգում են անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան Tarhu- / Tarku- հիմքին Այս կարծիքը կրկնել են շատ հեղինակներ: Մինչդեռ Տորք ձևն անհավանական է (տես Աբեղյան Ը, 154–158. Պետրոսյան 2006բ, 282–283. 2011, 398–399), և այս տեսակետը, կարծում ենք, պետք է վերանայվի: Կերպարային մակարդակով այդ կապը, թերևս, ընդունելի է, բայց անհրաժեշտ են որոշ ճշտումներ Հնարավոր է, որ Տորք(ք) հիմքով հայկական դիցանունը բաղադրվել է խաթական ամպրոպի աստծու նմանահունչ Տարու անվան հետ:

25 Петросян 2002, 126 սլ.

վորյակային կերպարներ: Ընդ որում, Բագարատը, որպես Անգեղ աստված, կամ Անգեղի որդի, հնում կարող էր կապվել Անգեղ քաղաքի հետ այնպես, ինչպես Սանասարը Սասունի կամ Երվանդը Երվանդակերտի հետ:

Խորենացին Անգեղ անունը մեկնաբանում է 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 ասորեստանյան տարբերակում Ներգալն անտեսանելի է անդրաշխարհի դիցուհու վեզիրի աչքին: Ավելին, նա շիլ է, կաղ և ճաղատ²⁶, այսինքն՝ կարելի է ասել, համադրելի է հայոց «տգեղ» Անգեղին և Տուրք Անգեղային:

Ընդհանրապես, կյանքի և մահվան աշխարհների հարաբերությունը բնորոշվում է նրանց բնակիչների փոխադարձ անտեսանելիությամբ²⁷: Անտեսանելիությունը համադրվում է կուրության, կամ աչքի այլ թերությունների հետ, և անդրաշխարհի աստվածությունները կարող են պատկերացվել որպես կույր, միաչքանի կամ շիլ: 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 անտեսանելիությունը անդրաշխարհի աստվածությունների բնորոշ հատկանիշներ են: Հատկանշական է, որ Տուրք Անգեղայի՝ թշնամիների նավերի հետևից ժայռեր նետելու պատմությունը (Խորենացի Բ.ը) հիշեցնում է հին հունական միաչքանի կիկլոպ Պոլիփեմոսի առասպելը²⁸, ինչը կարող է համարվել ևս մի փաստարկ Անգեղի այս մեկնաբանության օգտին:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ անդրաշխարհը՝ մահվան թագավորությունը կողավորվում է *wel- արմատով, որի

26 Афанасьева, Дюжаконов 1981, 88–89.

27 Пропп 1946, 58–61.

28 Աբեդյան Ը, 162. Ադոնց 2006, 81

ածանցյալներով է կոչվում նաև նրա տիրակալը՝ վերակազմության մեջ՝ Օձ-վիշապը²⁹: 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 Անգեղեայ անուններով հերոսների գոյությունը, որոնք կարող են դիտվել «տեսքոտ» - «անտեսք» հակադրության համատեքստում, ևս մի փաստարկ է Անգեղի այս մեկնաբանության օգտին:

Հնդեվրոպական լեզուներից հայերենին ամենամերձավորն է հունարենը³⁰: Ըստ այդմ, հնագույն հայկական առասպելաբանական պատկերացումներն ու անվանաբանությունն առավել մոտ պետք է լինեին հունականին: Հունական մահվան աստված Հադեսի անունը (հուն. Αΐδης, Ἅδης) ստուգաբանվում է որպես *h-wid- «անտեսանելի», «անտես» (*h- ժխտականով, wid- «տեսնել» արմատից)³¹: Անգեղն, ըստ այդմ, կարող է դիտվել Հադեսի անվանը զուգահեռ մի կազմություն՝ *h-wel- «անտես, անտեսանելի» և նման մեկնաբանություններով³²:

Ընդհանրապես, գերագույն աստվածները կարող են լինել «երեք աշխարհների»՝ երկնքի, երկրի և ստորերկրյայքի տիրակալներ: Հադեսը Ջևսի մի հիպոստասիսն է, նրա բարդ կերպարի մի

29 Տե՛ս օրինակ Иванов, Топоров 1974, 31 слл. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 824. հայկական առասպելաբանության մեջ այդ արմատի դրսևորումների վերաբերյալ՝ Петросян 1987. 2014, 45–56. Petrosyan 2016:

30 Տե՛ս հատկապես Martirosyan 2013, գրականությամբ:

31 Հունական առասպելաբանության մեջ Հադեսի և այլ աստվածների անտեսանելիության ու հարակից հարցերի վերաբերյալ տե՛ս Голосовкер 1987, 27–28, 51 сл. Հադեսի այս ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս Beekes 1998, 17–19. 2010, 34. Հադեսի որոշ ստուգաբանական զուգահեռներ տե՛ս Ivanov 1999, 284, գրականությամբ:

32 Անգեղի այս մեկնաբանությունը տե՛ս Петросян 1987, 59–60. 2014, 47–49. Պետրոսյան 2015, 93–94. Petrosyan 2016:

ասպեկտը³³: «Անտեսանելի» բնույթը միանգամայն պատշաճում է և հայաստանյան U.GUR-ին: Աստծու՝ թրի տեսքով պատկերվելը կարող է ակնարկել նրա մարդակերպ էության թաքնված բնույթը: Ի միջի այլոց, Անգեղը ևս կապված պիտի լիներ սուր զենքի հետ: Դատելով Անգեղակոթ դժվար մեկնաբանելի, այսինքն՝ վաղնջական տեղանունից, Անգեղը նույնացված է եղել զենքի շերքի հետ (հմմտ. *դասակի/նիզակի կոթ*):

Վերևի քննության հիման վրա Անգեղը կարող է վերականգնվել որպես հին հայոց գերագույն աստծու, հունական Զևսին համապատասխան կերպարի մի անձնավորումը, առասպելաբանական երկվորյակների հայրը: Մահվան աշխարհի տիրակալությունը գերագույն աստծու գործառություններից էր, և Անգեղը կարող է պատկերացվել որպես գերագույն աստծու մի կոչումը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը: Ըստ երևույթին այդ անձնավորումը դարձել է էական, դառնալով հիմնական անուն: Իր հատկանիշներով Անգեղը համապատասխանում է Հայաստանի U.GUR-ին և տարածաշրջանի այլ մեծ աստվածներին (տե՛ս ստորև):

Անգեղի պաշտամունքի հետքերը բավական պահպանվել են Հայաստանի տեղանուններում. Անգեղ (Ծովքում, Վասպուրականում և Այրարատում), Անգեղ տուն (Ծովք), Անգեղաձոր, Անգեղակոթ (Սյունիք) Անգեղասար (Ջավախքի լեռնաշղթա)³⁴: Դրանց տեղանացումը երկրի կենտրոնում և արևմտյան, հյուսիսային ու արևելյան ծայրամասերում խոսում է աստծու պաշտամունքի ընդհանուր, համահայկական բնույթի մասին: Այն, որ հնագույն հայկական կրոնից դարերի միջով փաստորեն միայն Անգեղի անունն է մեզ հասել լե-

33 Ջևար և Հադեսը չեն տարբերակվել հնագույն ժամանակներում՝ վերջինս հայտնի է եղել որպես «ստորերկրյայքի Զևս» (Ζεὺς χθόνιος, Ζεὺς καταχθόνιος ևն) Հադեսը կարող էր սկզբնապես լինել մականուն, որը դարձել է անուն միայն հետագայում, երբ երկնքի աստծու և մեռյալների աշխարհի տիրակալի գործառությունները դարձել են ավելի տարբերակված: Հատկանշական է, որ նա չուներ պաշտամունք իր անունով, բացի միակ մի վայրից, մինչև «ստորերկրյայքի Զևսի» պաշտամունքը միանգամայն ընդհանուր էր Հունաստանում, տե՛ս Evans 1974, 116:

34 Տե՛ս ՀՀՇՏԲ Ա, 252–254:

գենդներում և անվանաբանության մեջ, կարելի է դիտել որպես վկայություն Անգեղի պաշտամունքի կենտրոնական տեղի մասին:

Հնդեվրոպական համատեքստում Անգեղի հետ համեմատելի են հունական Ջևաը (գերագույն աստված, երկվորյակների հայր, որի մի ասպեկտն էր անդրաշխարհի աստված Հադեսը) և սկանդինավյան գերագույն աստված, երբեմն անտեսանելի դարձող և մեկ աչքից կույր Օդինը (պատերազմի և անդրաշխարհի աստված)³⁵:

Անգեղը և Միհրը. Անգեղը, այսպիսով, հայոց հնագույն, իրանական ազդեցությունից առաջ եղած դիցարանի աստվածներից էր, որը, նման հատկանիշների պատճառով, հետագայում նույնացվել է իրանական Միհրին: «Կրտսեր Ավեստան» Միթրա/Միհրին մեռյալների հոգիների անդրշիրիմյան դատավորի գործառություն է վերագրում. նա է, որ Չինվատ կամրջի վրա սպասում է հանգուցյալի հոգուն («Մենոգ ի խրատ» 2.119)³⁶: Մա արդեն բավարար է, որ նա նույնացվեր հայոց մահվան և անդրաշխարհի հնագույն աստծու հետ:

Իրանական Միթրա-Միհրը եղել է նաև արևի աստված, ուրեմն, հայոց Միհրը ևս կարող էր արևային գործառություն ունենալ: Մակայն եթե Իրանում և այլուրեք Միհրը նույնացվել է հունական արևի աստվածներ Ապոլոնի և Հելիոսի հետ, ապա հայոց մեջ նա նույնացվել է որպես հուր և Հեփեստոս (ստորերկրյա կրակի և դարբնության աստված), իսկ Ագաթանգեղոսի հունարեն խմբագրության մեջ՝ Դիոնիսոս (խաղողի և գինու աստված)³⁷, այսինքն, նրա արևային գործառությունը առնվազն առաջնային չի համարվել: Այս նույնացումները բնորոշ չեն իրանական Միհրին, որը և առանձնացնում է հայկական այս աստծուն: Միհրի մեհյանը գտնվում էր Բարձր Հայքի Դերջան գավառի Բագայառիճ/Բագառիճ («Բագայի գյուղ»)՝³⁸

35 Клейнер 2016.

36 Տե՛ս օրինակ Pak 1998, 297, 490. «Մենոգ ի խրատի» անգլերեն թարգմանությունը՝ <http://www.avesta.org/mp/mx.html#chapter2> Անդրաշխարհի մասին հայ բանահյուսական պատկերացումները, հին իրանականի համադրությամբ, տե՛ս Հարությունյան 2000, 439–440:

37 Բարթիկյան, Տեր-Ղևոնդյան 1966, §115:

38 *Արիճ* բառի իմաստի և ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս Martirosyan 2010, 111, գրականությամբ:

գյուղում: Այս գավառն ըստ երևույթին նվիրված էր Միհրին, ինչպես հարևան Եկեղյացը՝ Անահիտին:

Բագարատ-Անգեղի ավանդությունը Բագրատունիների սկզբնական տիրույթն է համարում Անգեղ տունը: Սակայն Բագրատունիների ուստանը եղել է Դերջանի հյուսիսային հարևան Սպեր գավառը: Նրանք նույնիսկ կոչվել են Սպերացիք (Մերետս խզ): Հայաստանի տարածքային բաժանումը հայտնի է վաղ միջնադարից, և չի բացառվում, որ Դերջանը և Սպերը հնում կազմել են մեկ տարածքային միավոր: Իսկ Տուրք Անգեղյան իր միակ հայտնի առասպելում մեծ քարեր է նետում Սև ծովից հարձակվող ավազակների նավերի վրա (Խորենացի Բ.ը): Այսինքն՝ նրա արկածը ևս տեղայնացվում է Անգեղ բերդաքաղաքից շատ հեռու, բայց ոչ հեռու Սպերից (ի դեպ, Սև ծովը Լեոնտի Մրովելու մոտ կոչվում է Սպերի ծով)³⁹: Այս տարածքներն ավելի վաղ, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերին մաս են կազմել Հայասայի թագավորության: Հայասական U.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը խեթական աղբյուրներում չի նշվում, և չի կարելի բացատել, որ նման մի կենտրոն լիներ Դերջանում, գուցե հենց Բագառիճի տեղում:

Պետք է ասել, որ հայասական U.GUR-ին, որպես գերագույն աստված, որոշ առումներով համապատասխանում է և հայոց Արամազդը⁴⁰: Նա նույնացվել է Ջևսի հետ և եղել է ամպրոպային աստված, որով տարբերվել է U.GUR-ից, բայց որպես գերագույն աստված, իհարկե, ունեցել է նաև այլ գործառնություններ: Այսպես, հայ Արշակունի արքաների գերեզմանոցը գտնվել է Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անի-Կամախում (Ագաթանգեղոս §785. Փավստոս Գ.Ժա, Դ.իդ. Խորենացի Գ.Ժ, իե), ինչը կարող է վկայել նրա անդրաշխարհիկ կապերի մասին: Չնայած դրան, U.GUR-Անգեղ համապատասխանությունը և Անգեղ-Միհր ժառանգորդությունը կասկածից դուրս են, ակնհայտ և առաջնային: Իսկ Արամազդը շարունակում է տեղի հնագույն ամպրոպի աստծու պաշտամունքը (տե՛ս ստորև) և գերա-

39 R.Thomson 1996, 9, 11, 26, 224.

40 Պետրոսյան 2006, 73–74:

գույն աստված է դարձել ուշ, հավանաբար օտար ազդեցությունների տակ:

Վիպական Մհերը. Արծունիների տոհմը, ըստ այդ տոհմի պատմագիր Թովմա Արծրունու, ծագում է Ասորեստանի Սենեքերիմ արքայի որդի Սանասարից (Թովմա Ա.ա, դ. տևն և Խորենացի Ա. իգ): Եվ հայոց մեծ էպոսը՝ «Սասնա ծռերը», որում պատմվում է Սանասարի տոհմի պատմությունը, կարելի է ասել, ներկայացնում է Արծրունիների տան տոհմական վեպի հետագա ձևափոխությունը:

Ուրարտական Խալդին. Այս աստծու անունը, որպես դիցակիր անձնանունների բաղադրիչ, ի հայտ է գալիս ասորեստանյան աղբյուրներում արդեն երկրորդ հազարամյակի վերջին հարյուրամյակներից⁴¹: Դա մատնանշում է Խալդիի պաշտամունքի ներկայությունը Հայկական լեռնաշխարհի հարավային հարևան շրջաններում Ուրարտուի կազմավորումից հարյուրամյակներ առաջ: Կարծում են, որ Ուրարտում ի սկզբանե Խալդիի պաշտամունքը չի եղել և այն ներմուծել է Իշպուիսի արքան (մոտ. մ.թ.ա. 830–820), նոր արքայատոհմի հիմնադիր Սարդուրիի որդին⁴²: Խալդիի պաշտամունքի կենտրոնն էր Արդինի (ասորեստանյան աղբյուրներում՝ Մուծածիր) քաղաքը Ուրմիա լճից հարավարևմուտք, ուրարտական պետության սահմաններից դուրս:

Գերագույն աստվածները, ինչպես ասվեց, աչքի են ընկնում իրենց ֆունկցիոնալ լայն ընդգրկմամբ: Խալդին ուրարտական գորքի առաջնորդն է և ակնհայտ ռազմական հատկանիշներ ունի (նրա այդ գործառնությունը հիշվում է բազմաթիվ արձանագրություններում)⁴³: Խալդիի սիմվոլն էր ծիս ական, հսկայական շեղբով նիզակը,

41 Երվանդ Գրեկյանն իր դեռևս անտիպ մի աշխատության մեջ հավաքել է Խալդի դիցանունով կազմված շուրջ երկուս ու կես տասնյակ անձնանուն (Գրեկյան, ձեռագիր): Դրանք պարզորոշ հասկանալի են Ասորեստանի լեզվով՝ արադերենով («Խալդին փրկեց», «Խալդին փափագեց», «Խալդին իմ աստվածն է» են), և դրանց կրողները, գոնե հիմնականում, արքայախոս պիտի լինեին:

42 Salvini 1995, 39.

43 Խալդիի հատկանիշների և գործառնությունների վերաբերյալ տևն Հմայակյան 1990, 33 հուն:

որ կոչվում էր šuri⁴⁴ (այն համեմատվում է խոռ. šauri «զենք» և հայ. սուր բառերի հետ)⁴⁵: Անձավի ուրարտական ամրոցից (Վանից ոչ հեռու) 1995-ին հայտնաբերված վահանի մնացորդների վրա պահպանված պատկերում աստվածներին թշնամու դեմ առաջնորդող Խալդիի մարմնից արև հիշեցնող կրակի բոցեր են ելնում⁴⁶, որը թույլ է տալիս նրան համարել նաև արևի և կրակի աստված: Խալդիի սովորական սիմվոլն է համարվում առյուծը⁴⁷: Խալդին, ինչպես և արևային այլ աստվածներ, նաև անդրաշխարհի աստված էր⁴⁸: Խալդիի հետ կապված տոն և զոհաբերություններ են հիշվում խաղողի այգիների հիմնման առնչությամբ, և նա, այսպիսով, նաև խաղողագործության և գինեգործության հովանավորն է եղել⁴⁹:

Հատկանշական է, որ Խալդին, ինչպես վերևում քննված աստվածները, նույնպես կարող է պատկերացվել որպես «անտեսանելի» աստված: Խալդիի պաշտամունքի առանձնահատուկ վայրերն էին ժայռերի վրա որպես քարե որմնախորշ ձևավորված այսպես կոչված «Խալդիի դարպասները»: Ըստ այդմ, Խալդին «բնակվել» է լեռան մեջ, այդ լեռնախորշ-«դարպասի» հետևում, ինչից, կարծում են, որ բխում է նրա «անտեսանելի» բնույթը⁵⁰: Վանի թանգարանում պահվող մի ուրարտական բարձրաքանդակում պատկերված է երկու

44 Çilingiroğlu, Salvini 1999.

45 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 կարող էր լինել, ինչպես ասվեց, Suli(n)katte դիցանվան առաջին մասը: Հնարավոր է, որ խոտիերեն բառը փոխառություն է մի հնդեվրոպական լեզվից (*k'ō-ro-. երկար օ-ն կարող էր հաղորդվել au-ով):

46 Belli 1999, 37–41, fig. 17.

47 Ներկայումս ուրարտական աստվածների սիմվոլները միարժեք չեն պատկերանում (այսպես, հիշյալ վահանի պատկերում առյուծի վրա կանգնած է ամպրոպի աստված Թեշեբան), բայց և այնպես առյուծի՝ գագանների արքայի համադրությունն աստվածների արքա Խալդիի հետ ակնհայտ է, տե՛ս Salvini 1995, 189–190. հմմտ. Дьяконов 1983, 193:

48 Grekyan 2015, 389.

49 Պետրոսյան 2006գ, 263–264:

50 Salvini 1989, 86.

սրարշավող ձի լծած դատարկ մի կառք, որոնց տակ՝ նետով խոցված թշնամու դիակ: Մի կնիքի վրա էլ պատկերված է դատարկ սայլ, վրան նիզակ՝ Խալդիի սիմվոլը⁵¹: Այդ կառքը և սայլը պետք է պատկանեին Խալդիին, «անտեսանելի աստծուն»: Ըստ անտիկ հեղինակների (Հերոդոտոս I.189. VII.40. Քսենոփոն, 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 Զևս/Յուպիտերին, այսինքն՝ իրանական մեծ աստծուն՝ Ահուրա Մազդային, որն անտեսանելիորեն գտնվել է նրանում⁵²: Այս «անտեսանելի աստծու» պատկերացումը պարսիկները կարող էին փոխառել Ուրարտուից⁵³: Հատկանշական է, որ անտեսանելի գերագույն աստվածը հիշվում է նաև Վրաստանի լեգենդար պատմության մեջ (իբր Ալեքսանդր Մեծը հրամայում է իր նշանակած Վրաստանի կառավարչին ծառայել «անտեսանելի աստծուն, տիեզերքի արարչին»)՝⁵⁴: Այդ կերպարը թերևս կարող էր ստեղծված լինել հայկական Անգեղի ազդեցությամբ՝ Փոքր Հայքի և Պոնտոսի ազդեցությունը հին Վրաստանի վրա եղել է նշանակալի⁵⁵.

Այսպիսով, հայասական և ուրարտական դիցարանների գլխավոր աստվածները՝ Ս.GUR-Ներգալը և Խալդին հանդես են բերում որոշ նույնական հատկանիշներ՝ երկուսն էլ պատերազմի և կրակի աստվածներ են, նրանց սիմվոլներն են առյուծը և սուր գենքը, ավելի ճիշտ՝ թրի կամ նիզակի շեղբը: Ս.GUR-ի հայկական համապատասխանության՝ Անգեղի կերպարը ժառանգել էր Միհրը, որը նաև Խալդիի ժառանգն էր (այս առթիվ հետաքրքիր է նշել Միհրի և գինու աստված Դիոնիսոսի նույնացումը, ինչը կարող է բացատրվել Խալդիի համապատասխան գործառնությամբ):

Մյուս կողմից Խալդին շատ հատկանիշներով չափազանց նման կամ նույնիսկ նույնական է Ասորեստանի մեծ աստծուն՝ Աշշուրին:

51 Дьяконов 1983, 193, հմմտ. Кальмейер 1983, 187. Grekyan 2015, 400.

52 Elr I, 686.

53 Salvini 1989, 86.

54 Thomson R.1996, 26.

55 Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 251 слл., 276, прим. 3.

Այսպես, Աշշուրը ևս ուներ արևային գործառություն, կապված էր լեռ-ժայռի հետ, ուներ իր զենք-սիմվոլը, որը կոչվում էր Խալդիի զենք-Ֆուր-ին համարյա նույնական անունով՝ Ֆուրոս: Նրա համար ևս ենթադրվում է կապ դատարկ կառքի հետ և նա ևս կարող է պատկերացվել որպես անտեսանելի աստված⁵⁶: Աշշուրը իր խորհրդանիշ թրով արդեն հայտնի էր մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին Քյուլթեփե-Կանեշի (Կապադովկիայում, Հայկական լեռնաշխարհից արևմուտք) ասորեստանցիների առևտրական գաղութում⁵⁷: Այդ տարածքները հետագայում մտան Խեթական տերության կազմի մեջ, և Աշշուրի կերպարը կարող էր իր ազդեցությունը թողնել խեթերի և նրանց ազդեցության գոտում գտնվող տեղի մյուս ժողովուրդների մշակույթներում⁵⁸:

Խալդիի պաշտամունքն այնքան կենտրոնական տեղ էր գրավում Ուրարտում, որ այն, ինչպես Աշշուրինը Ասորեստանում, համեմատելի է միաստվածության հետ⁵⁹:

Անգեղ-Խալդի համապատասխանությունից կարելի է ենթադրել, որ Խալդին էլ կարող էր ունենալ որդի, Տուրք Անգեղյայի համապատասխանությունը: Ուրարտական աստվածների ցանկում հիշվում է Էրանի աստվածը, որի անունը Գ. Ջահուկյանն արդեն համեմատվել է հայ. *տուրք* բառի հետ, որպես *տուր-ան* «նվիրող, պարգևող»⁶⁰: Ըստ Ի. Դյակոնովի, Տուրանին, որը հիշվում է մեծ աստվածների շարքում, բայց երկու անգամ քիչ զոհեր է ստանում, պետք

56 Խալդիի և Աշշուրի կերպարների համադրությունը մանրամասն տե՛ս Grekyan 2015:

57 Holoway 167–168.

58 Ընդհանրապես, հայասական U.GUR-Սուլիկատտեի, Անգեղի, Խալդիի և Աշշուրի կերպարները չափազանց նման են իրար, ինչը չի կարող պատահական լինել կամ միայն տարածաշրջանի գերագույն աստվածների տիպաբանությամբ բացատրվել: Հնարավոր է այդ կերպարի ծագումը մեկ կենտրոնից: Խալդիի հյուսիսային (Միհրի պաշտամունքի շրջանից) և հարավային (Աշշուրի պաշտամունքի շրջանից) ծագման վերաբերյալ կարծիքներ տես համապատասխանաբար Պետրոսյան 2002, 265–266. Grekyan 2015, 391:

59 Գրեկյան, Հմայակյան 2013:

60 Ջահուկյան 1986, 53:

է լինէր պատանի՝ «որդի» աստված՝ ամպրոպի ասված Թելչեբայի որդին (քանի որ ամպրոպի աստվածներին է բնորոշ պատանի/երեւիս որդի ունենալը)⁶¹: Բայց, եթէ Տուրք Անգեղյան մեկնաբանվում է որպէս Անգեղի որդի, ապա Տուրանիին էլ, համապատասխանաբար, կարելի է պատկերացնել որպէս Խալդիի որդի: Եվ, առանձնացնելով ուրարտական -ni ածանցը, անվան հիմքը կարելի է պատկերացնել հայ. **յուրուս*, հնդեվրոպական -ā հիմքով, որպէս հենց «տուրք, պարզև»:

Խալդին, Միհրը և Մհերը. Ուրարտական աստվածների ամենաամբողջական ցանկը ներկայացված է Վանա ժայռի վրա փորագրված մեծադիր արձանագրության մեջ: Արձանագրության սկզբում ասվում է, որ Իշպուիհի և Մինուա արքաներն այդ «դարպասը» նվիրվում են Խալդիին, իսկ հայոց մեջ այդ նույն «դարպաս»-արձանագրությունը կոչվել է «Մհերի դուռ» (այդտեղ է մտնում և որոշ տոների ժամանակ այդտեղից ելնում «Սասնա ծռերի» Փոքր Մհերը): Դա թույլ է տվել համադրել Մհերին ու Խալդիին և ցույց տալ, որ, այսպիսով, վիպական Մհերը ժառանգորդն է Խալդիի, որը հետագայում, իրանական ազդեցության դարաշրջանում նույնացվել է Միթրա-Միհրի հետ, իսկ հետո, քրիստոնեության հաղթանակից հետո վիպականացել որպէս Մհեր: Ավելին, Խալդին է նախատիպը նաև արևմտյան միհրապաշտության՝ միթրաիզմի աստծու՝ Միթրասի, որը շատ քիչ բան ունի ընդհանուր իր իրանական անվանակցի հետ⁶²:

Մեզ քիչ բան է հայտնի Հայաստանում Միհրի և մյուս աստվածների պաշտամունքի մասին: Ինչևէ, հայկական նախաքրիս-

61 Дьяконов 1990, 98, 105.

62 Дьяконов 1983. Խալդիի, Մհերի և Միթրասի ժառանգորդության հարցի շուրջը մանրամասն տես Петросян 2004. 2014, 170–200: Հնարավոր է, որ Միթրայի և Խալդիի կապն ավելի հին է, քան Հայաստանում արեւմտյան ազդեցության դարաշրջանը: Խալդիի կնոջ մուծածիլյան անունը, ըստ ատրեստանյան արձանագրությունների, եղել է Բագմաշտու կամ Բագբարտու, որտեղ արդեն հնչում է Միթրայի հետ առնչվող իրանական բազ(ա) արմատը (ընդհանրապէս, կարծում են, որ Արդիինի/Մուծածիլում ուրարտական ժամանակներում արդեն եղել է իրանալեզու բնակչություն, տես Burney 1993):

տոնեական դիցարանի ամենավաղ ավանդված անունը Միթրա-Միհրն է՝ նա ΜΙΘΡΑΣ ձևով հիշվում է Արմավիրի հունարեն արձանագրություններում: Ուրեմն, նա Հայաստանում փոխառվել էր իր հին՝ Միթրա անունով, և միայն հետագայում, թերևս Արշակունյաց դարաշրջանում վերանվանվել ավելի ուշ իրանական Միհր անունով: Մեզ հասած տվյալներով, հայոց մեջ, ինչպես և Իրանում և տարածաշրջանի հելլենիստական երկրներում, գերագույն աստվածն էր Ջևս-Արամազդը, իսկ Միհրը մղվել էր հետին պլան՝ Արամազդից, Անահիտից և Վահագնից հետո: Մինչդեռ ավելի վաղ շրջանում Հայաստանում առանցքային դեր պիտի ունենար Անգեղի պաշտամունքի ժառանգը՝ միհրապաշտությունը, որը նաև իր հզոր ազդեցությունն է թողել էպոսում: Հայոց մեջ Միհրի պաշտամունքի կենտրոնական դերի մասին են վկայում հեթանոսական տաճարների երկու՝ *մեհյան* և *բագին* անվանումները (առաջինը կապված Միհրի, իսկ երկրորդը՝ նրա երկրորդ անվան՝ *բագու*-յի հետ⁶³): Այս երևույթը գալիս է ուրարտական անցյալից՝ Ուրարտում ընդհանրապես «տաճար» հասկացությունը ընկալվել է իբրև «Խալդիի տաճար»⁶⁴:

Դատելով այն բանից, ինչ մնացել է հին Բագաոհիճի տեղում, նրա պաշտամունքը հիշեցրել է Խալդիի պաշտամունքը: Ըստ ականատեսի վկայության, այդտեղ կա մի վրանաձև ժայռ, որի լանջին, 45 աստիճանի տակ, 2–2.5 մ լայնությամբ ու բարձրությամբ և անհայտ երկարությամբ թունել է իջնում ժայռի խորքը: Կարելի է կարծել, որ այդտեղ, ժայռի մեջ է բնակավել Միհր-Հեփեստոսը, իսկ թունելը նախատեսված է եղել նրա այնտեղից դուրս գալու համար⁶⁵: Այս սրբարանը որոշ չափով հիշեցնում է արևմտյան միթրաիզմի ստորգետնյա տաճարները՝ միթրեումները: Մյուս կողմից, այն հիշեցնում է «Խալդիի դարպասները», որտեղ, նույնպես ժայռի մեջ, բնակվել է Խալդին և որտեղից պետք է դուրս գար որոշ տոնական օրերի (ինչպես Փոքր Միհրը):

63 Այս անվանումների ստուգաբանությունը տես ՀԱԲ I, 373. III, 296:

64 Petrosyan 2006, 261. տես և Ե. Գրեկյանի՝ ուրարտական պաշտամունքային կառույցներին նվիրված հոդվածը սույն ժողովածուում:

65 Հղվում է ըստ Russell 1994:

«Մասնա ծներում» Միիրը երկփեղկվել է երկու՝ Մեծ և Փոքր Միերների կերպարների, որոնց կապերը Խաղիի հետ ակնհայտ են: Այսպես, Խաղիի սիմվոլն է համարվում առյուծը, իսկ Մեծ Միերը կոչվում է Առյուծ, կամ Առյուծաձև Միեր: Խաղիի պաշտամունքի կենտրոն Արդինի-Մուծածիր քաղաքը նկարագրվում է որպես «ագ-ռավի քաղաք»⁶⁶, իսկ «Միերի դուռը» գտնվում է «Ագռավու քար» կոչվող ժայռի վրա, և Փոքր Միերն ագռավի առաջնորդությամբ է մտնում իր այդ ժայռ-կացարանը:

ԱՄՊՐՈՊԻ ԱՍՏՎԱԾԸ

Թեշուրը և Թեյեբան. Հայասայի դիցարանում գլխավոր աստվածներից հետո հիշվում են մի շարք այլ աստվածներ, այդ թվում՝ մի քանի քաղաքների ամպրոպի աստվածները, ներկայացված ^ԾՍ գաղափարագրով: Խեթական այլ տեքստերում ևս հիշվում են Հայասայի և Ացցիի (սա Հայասայի հետ սերտորեն կապված մի երկիր էր)⁶⁷ ամպրոպի աստվածները (KUB XII 2 i 24. KUB XXXVIII 6 iv 130, 10a, 12c), ինչը ցույց է տալիս այդ պաշտամունքի կարևոր դերը Հայասայում:

Սկսած միջինխեթական թագավորության դարաշրջանից, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից, Խեթական կայսրությունն ընկնում է խոտիական նշանակալի ազդեցության տակ: Պետության դիցարանի մեջ են ընդգրկվում բազում խոտիական աստվածներ: Նորիսխեթական թագավորության դարաշրջանում (մ.թ.ա. XIV–XIII դդ.), երբ խեթական արձանագրություններում հիշատակվում է Հայասա-Ացցին, թագավորության պաշտոնական դիցարանի գլխավոր աստվածն է դառնում խոտիական ամպրոպային Թեշուրը, իր ուղեկցող աստվածություններով և առասպելներով:

Թեշուրի պաշտամունքի հիմնական կենտրոնները երկուսն էին՝ Կումմե/Կումենու (Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Կորդվաց Արարատ, թուրք. Ջուդի դաղ կոչվող լեռան շրջանում) և

⁶⁶ Thureau-Dangin 1912, XII, n. 3.

⁶⁷ Ացցիի վերաբերյալ տե՛ս Քոյան 2004, 44 հուն.:

Կումմիա կամ Կումմաննի/Կումմիննի (հետագայում՝ Կումմանա, Կապադոկիայում) քաղաքները, հայտնի խեթական, խուռիական, ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներից⁶⁸:

Հայասայի մերձակա տարածքներից համախեթական պաշտամունքի առարկա էր Կումմախա քաղաքի ամպրոպի աստվածը (KUB XXXVIII.12), որը ներառված էր Խեթական տերության պետական պաշտամունքի համակարգում: Դա ցույց է տալիս Կումմախայի կարևորագույն կրոնական կենտրոն լինելը⁶⁹: Արդեն Գ. Ղափանցյանը Կումմախան, որպես ամպրոպի աստծու համախեթական պաշտամունքի կենտրոնի անվանում, համադրել է Թեշուրի կենտրոնների համահունչ անվանումների հետ⁷⁰: Կումմախան գտնվել է Կումմիից և Կումմանիից բավական հեռու, բայց, հաշվի առնելով նրա՝ ամպրոպի աստծու նշանավոր կենտրոն լինելու հանգամանքը, դժվար է պատկերացնել, որ այդ անվանումը կապված չլիներ մյուսների հետ⁷¹: Պետք է կարծել, որ Կումմախայի ամպրոպի աստվածը եղել է հենց Թեշուրի մի տեղական տարբերակը:

Թեշուրի պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհի հարավում պահպանվել էր նաև Խեթական տերության անկումից դարեր անց՝ ըստ ասորեստանյան աղբյուրների Շուրբիա երկրի (ընդգրկել է Սասունը և շրջակայքը) և նրա հարավային հարևան շրջանների մ.թ.ա. XI–VII դարերի արքաների անունների մեծ մասը պարունակում է Թեշուր տարրը (Ligi-Tešub, Šerpi-Tešub, Kali-Tešub, Kili-Tešub, Šadi-Tešub, Hu-Tešub, Ik-Tešub, [...]gi-Tešub)⁷²: Ըստ այդմ, Թեշուրը եղել է Շուրբիայի գլխավոր աստվածը: Հայտնի է նաև Շուրբիայի մեծ դիցուհին, որ կոչվել է «էգ առյուծ» և կերպարով հիշեցրել հատկապես փոյուզիական Կիբելեին⁷³:

68 Թեշուրի և նրա պաշտամունքի կենտրոնների վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2006, 10 հուն. 59 հուն.:

69 Քոպյան 2002, 233–234, 239:

70 Капанцян 1956, 50.

71 Պետրոսյան 2006, 59 հուն.:

72 Gelb 1944, 82–83. Հմայակյան 1990, 43. Գրեկյան ձեռագիր:

73 Շուրբիայի աստվածների մասին տե՛ս Հմայակյան 1990, 43–44:

Թեշուրի ուրարտական համապատասխանությունն է Թեյշե-
բան, ուրարտական դիցարանի երկրորդ մեծ աստվածը: Նրա կեր-
պարը, ամենայն հավանականությամբ, շատ չի տարբերվել Թեշու-
բից: Նրա պաշտամունքի կենտրոնն էր Կումմին, որն ուրարտերեն՝
Կումենու(նի) էր կոչվում: Այսինքն, այս քաղաքի աստվածը, որը
խոռոիներեն կոչվել է Թեշուր, ուրարտերենում հանդես է գալիս որ-
պես Թեյշեբա:

Արամագղը և նրա պաշտամունքի կենտրոնը. Արամագղը,
որը հելլենիստական դարաշրջանում նույնացվել էր Ջևսին, Ագա-
թանգեղոսի մոտ (§785) կոչվում է «Ջևս դիցն Արամագղ»: Նա, ի
թիվս այլոց, Ջևսի նման ամպրոպային հատկանիշներ է ունեցել՝
ըստ Խորենացու (Բ.ձգ), Նունեն Մցխեթում «կործանեաց ամպրո-
պային պատկերն Արամագղայ»: Սա վրացական Արմազի աստվածն
է, որը նույնացվել է Արամագղին :

Արամագղի պաշտամունքի կենտրոնն էր Բարձր Հայքի Դա-
րանաղի գավառի Անի ամրոցը, որը կոչվել է նաև Անի-Կամախ, մայ-
րաքաղաք Անիից տարբերելու համար⁷⁴: Կամախը նույնացվում է
խեթական Կումմախայի հետ (այս նույնացումը մասնագիտական
գրականության մեջ չի վիճարկվում)⁷⁵: Հայտնի է, որ կրոնական փո-
փոխությունների ժամանակ որևէ վայրում կենտրոնացած պաշտա-
մունքները անվանափոխվում են, բայց պահպանում հին կերպար-
ների շատ հատկանիշներ⁷⁶: Ըստ այդմ, պետք է կարծել, որ Արա-
մագղը ժառանգել էր Կումմախայի հին աստծու՝ Թեշուրի հատկա-
նիշները: Կումմախան գտնվել է Հայասայից դուրս, արևմտյան
խեթական տարածքներում, բայց արդեն հնագույն ժամանակներից
հայտնվել է հայոց բնակության ոլորտում և, ի վերջո, դարձել Մեծ
Հայքի կարևորագույն կրոնական կենտրոններից մեկը:

Հայկական նախքրիստոնեական աստվածների գործառու-
թյունները միարժեքորեն հայտնի չեն: Հաճախ, ելնելով իրանական

74 ՀՀՇՏԲ 2, 913. Երեմյան 1963, 35–36, Բ. Հարությունյան 2001, 62

75 Քոսյան 2002, 225–226, գրականությամբ:

76 Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Պետրոսյան 2004, 205 հուն.:

աստվածների կերպարներից, նույնական գործառույթուններ են վերագրում հայկական նույնանուն աստվածներին, բայց դա, ինչպես Միհրի դեպքում տեսանք, ստույգ չէ: Հաճախ ամպրոպային աստծու գործառույթուն է վերագրվում Վահագնին⁷⁷, մինչդեռ այն, ինչ գիտենք նրա մասին, ավելի շատ հատուկ է արևի աստվածներին: Ինչևէ, հնարավոր է, որ հայոց Վահագնը ևս ունենար ամպրոպի աստծու որոշ հատկանիշներ⁷⁸:

Թեշուր-Թեշեբայի վիպական ժառանգները. Թեշուրի պաշտամունքը, ինչպես ասվեց, պահպանվել էր Շուրբիայում: Իսկ Թեշեբայի անվան հիշողությունը հասել է մինչև մեր օրերը, պահպանված Մուշ-Սասունի շրջանի հայոց երգերում. «Թըշիեբ, հայ Թըշիեբ» և «Թեշիբ, Թեշիբ, Թեշիբ նայե»⁷⁹: Սասունը «Սասնա ծռերի» երկիրն է: Էպոսում ամպրոպի աստծու կերպարն է Սանասարը, «Թուր կեծակիի» առաջին տերը⁸⁰: Վերջինս դառնում է Սանասարի ժառանգների՝ Էպոսի հերոսների հիմնական զենքը: Հատկանշական է, որ հերոսների նախամայր Ծովինարը ևս մի ամպրոպային աստվածուհի է իրականում (նրա անունն էլ բարբառներում նշանակում է «կայծակ, փայլակ»)՝⁸¹:

Թեշուրի սաղմնավորումը ներկայացվում է այսպես: Կումարբի աստվածը, աստվածների արքան, գահընկեց անելով իր նախորդին՝ երկնքի աստված Անուին, կուլ է տալիս նրա «այրականությունը» և այդպիսով հղիանում Թեշուրով ու նրա եղբայրներով՝ Արանցախ (Տիգրիս գետն է) և Թաշմիշու աստվածներով⁸²: Ակնհայտ է, որ

77 Աբեղյան Ա, 72 հուն. Հարությունյան 2000, 83 հուն.:

78 Վահագնի գործառույթունների վերաբերյալ տես Պետրոսյան 2004, 212–214:

79 Տե՛ս համապատասխանաբար Իշխանյան 1988, 46 և Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի՝ Ռ.Խաչատրյանի ֆոնդը՝ № FRI 3848). Հնագույն դիցանունների՝ հայկական և վրացական երգերի կրկներգերում պահպանվելու վերաբերյալ տես Сванидзе 1937. Капанцян 1956, 295 слл.:

80 Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակի մասին տես Աբեղյան Ա, 414–418. Է, 72–73:

81 Աբեղյան Է, 70–72. Капанцян 1956, 295–297:

82 Hoffner 1990, 40 f. Иванов 1977, 114 сл.

Տիգրիսի աստծու և նրա երկվորյակ եղբայրների ծնունդը պետք է տեղայնացվի Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում: Սա միանգամայն համադրելի է «Սասնա ծռերի» առաջին հերոսների պատմությանը՝ Ծովինարը աղբյուրից խմում է մեկ ու կես բուռ ջուր և հղիանում երկվորյակ Սանասարով և Բաղդասարով, որոնք հետագայում կառուցում են իրենց քաղաք Սասունը Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում⁸³: Իսկ Շուրբիայի մեծ դիցուհու ժառանգը պետք է լինի, հավանաբար, Սանասարի կինը՝ Դեղձուն-ծամը, կամ մայրը՝ Ծովինարը:

ԱՐԵՎԻ ԱՍՏՎԱԾԸ

Հայասական երրորդ աստծու անունը, որից պահպանվել է վերջին մասը՝ -š/t-an-nu-uš, ըստ մի վարկածային ընթերցման, կարող է լինել Izzištanuš⁸⁴, որը խաթերեն Ezzi Eštan «բարի օր», «բարի արևի աստված» կապակցության խեթական գրեղանն է⁸⁵: Արևի աստվածները նշանակալի դեր են կատարել տարածաշրջանի հնագույն դիցարաններում. ըստ այդմ, այս ընթերցումը, թեև շատ թեական է⁸⁶, բայց և որոշակի հավանականություն ունի: Հաշվի առնելով, որ Հայասայի դիցարանի առաջին՝ գերագույն աստծու U.GUR գաղափարագիրը հանդես է գալիս որպես խաթական Սուլիկատտե աստծու գաղափարագիր, կարելի է հավանական համարել, որ Հայասայի արևի աստվածը ևս նույնական է եղել, կամ խեթերի կողմից նույնացվել է խաթական արևի աստծուն⁸⁷:

Հայասայի ավանդական տեղայնացման տարածքներում, այսինքն՝ Բարձր Հայքում և մերձակայքում արևի աստծու պաշտամունքի բացահայտ հետքեր կարծես չկան. միայն հայկական Միհրը, Ներգալի և իրանական Միհրի նման որոշ արևային գործառույթուն

83 Թեշուրի և Սանասարի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս Петросян 2002, 55–56:

84 Хачатрян 1971, 148. հմմտ. Քոսյան 2005, 450:

85 Այս դիցանվան վերաբերյալ տե՛ս RLA 5, 227–228.

86 Քոսյան 2005, 450:

87 Հայասական դիցարանում խաթական տարրի մասին տե՛ս Պետրոսյան 2015, 80 հուն.:

կարող էր ունենալ: Իսկ հայոց մեջ, որպես Ապոլոնի և Հերմեսի հետ նույնացված բացահայտ արևի աստված հայտնի է Տիրը, որը պաշտվել է Արմավիրում: Ինչպես ասվեց, արևի աստծու հատկանիշներ է ունեցել նաև Վահագնը, որի պաշտամունքը կենտրոնացած էր Տարոնում, ուր ևս հնում հավանական է թվում խաթական էթնիկական տարրի ներկայությունը⁸⁸: Ընդ որում, հնարավոր է, որ Տարոնը ևս ժամանակին մտել է Հայասայի կազմի մեջ⁸⁹:

Ուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակի երրորդ անդամն էր Շիվինին՝ արևի աստվածը: Այսպիսով, ուրարտական դիցարանը կառուցվածքով թերևս հիշեցնում է վերականգնվող հայասականը: Շիվինիի պաշտամունքի կենտրոնն էր երկրի մայրաքաղաքը՝ Տուշպան (հայ. Տոսպ, Վան): Շիվինիի կինն էր Տուշպուեան (հայտնի է նաև Տուշպունիա անունով), որի անունը կապված է Տուշպա-Տոսպ քաղաքի հետ, որպես «Տոսպական» դիցուհի: Իսկ հայկական ավանդության մեջ Վան քաղաքը կառուցում է Շամիրամը (Խորենացի Ա.Ժգ), և այն կոչվել է «Շամիրամակերտ», «քաղաք Շամիրամայ»: Ըստ այդմ, քաղաքի հին էպոնիմը՝ Տուշպուեա դիցուհին հետագայում նույնացվել է Շամիրամին: Հայոց ավանդության մեջ Շամիրամը սիրահարվում է Արա Գեղեցիկին, ինչը պատճառ է դառնում Արայի մահվան: Արան, որին մահվանից հետո պիտի վերակենդանացնեին արալեզները, համարվում է «մեռնող և հառնող» աստծու վիպական տարբերակը: Նրա այդ կերպարը «Սասնա ծռերի» համակարգում համապատասխանում է Փոքր Մհերին, որը մտնում է ժայռի մեջ և պետք է վերածնվի՝ դուրս գա ժայռից հետագայում:

Սակայն, ինչպես ասվեց, էպոսում Միհրը երկփեղկվել է երկու հերոսների՝ Մեծ և Փոքր Մհերների կերպարների, և հնարավոր է Արայի համեմատությունը նաև Մեծ Մհերի հետ: Մեծ Մհերը կովում է Մարա (ավագ) Մելիքի հետ և, ի վերջո, հաշտություն կնքում նրա հետ (ի միջի այլոց, Իրանում Միթրա-Միհրը նաև հաշտության աստ-

88 Պետրոսյան 2011 393–394. 2015, 83–84:

89 Հայասայի եղած տեղայնացումների վերաբերյալ տե՛ս Քոչյան 2004, 48–50: Վերջերս Հայասայի՝ Տարոնում գտնվելու օգտին նոր փաստարկներ են ներկայացվում, տե՛ս Քոչյան 2013. Ղազարյան 2013:

ված էր, և նրա անունը ստուգաբանվում է հենց որպես «հաշտություն»): Սա միակ դեպքն է էպոսում, երբ հերոսը հաշտություն է կնքում հակառակորդի հետ: Իսկ արևմտյան միթրաիզմում Միթրան չափում է իր ուժերն արևի աստծու հետ, ապա հանդիսավոր հաշտություն կնքում նրա հետ⁹⁰: Շամիրամը, որպես թշնամի երկրի՝ Արային սիրահարված այրի թագուհի, նման է ավագ Մելիքի կնոջը՝ Իամիլ խաթունին, որն ամուսնու մահից հետո կարողանում է իր մոտ բերել Մեծ Մհերին և ժառանգ ունենալ նրանից: Ըստ այդմ, ակնհայտ է հետևյալ վերակազմությունը՝ արևի աստվածուհու կինը՝ Տուշպուեան, Տուշպա-Վան քաղաքի էպոնիմը, հայոց հին ավանդության մեջ պահպանվել է Շամիրամի, իսկ «Սասնա ծռերում»՝ Իամիլ խաթունի կերպարներում: Ուրեմն, նրա նրանց ամուսիններն էլ՝ համապատասխանաբար Նինոսը և ավագ Մելիքն էլ պետք է որ լինեն արևի աստծու ժառանգները:

ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾՈՒՀԻՆ

Հայասական աստվածների շարքում երկրորդն է Պատտեու(-) [...] քաղաքի INANNA-ն: Դա միջագետքյան մեծ դիցուհու գաղափարագիրն է, որով նշանակել են քաղաքական Իշտարին և նրա հետ համադրելի տեղական մեծ դիցուհիներին: Պատտեու... քաղաքը չի նույնացվում և տեղայնացվում, բայց ակնհայտ է, որ այն պետք է գտնվեր Հայասայում: Հաշվի առնելով հայասական մեծ աստծու համապատասխանությունը Բարձր Հայքում պաշտվող Միհրին, հավանական է, որ հայասական մեծ աստվածուհին էլ պետք է համապատասխաներ Բարձր Հայքի՝ Եկեղյաց գավառի մեծ աստվածուհուն՝ Անահիտին: Միհրը և Անահիտը հիշվում են որպես Զևս-Արամազդի որդի և դուստր, սակայն այստեղ, հավանաբար, գործ ունենք հունական ազդեցության հետ (Միհրը նույնացվել է Զևսի որդի Հեփեստոսին, իսկ Անահիտը՝ Զևսի դուստր Արտեմիսին):

Ուրարտական դիցարանը «Մհերի դոսն» արձանագրության մեջ հիշվում է շատ որոշակի կառույցով. առաջին երեք աստվածները

⁹⁰ Cumont 1956, 132.

կազմում էին դիցարանի գերագույն եռյակը, ապա հիշվում են մյուս աստվածները, սրանցից հետո՝ երեք մեծ աստվածուհիները, ապա՝ մնացած աստվածուհիները: Ընդ որում, երեք մեծ աստվածուհիները համարվում են երեք մեծ աստվածների կանայք: Այդ մեծ աստվածուհիներն են՝ Վարուբանին (Խալդիի կինը), Բաբան (Թեյշերայի կինը) և Տուշպուեան (Շիվինիի կինը)⁹¹:

Հին աստվածուհիների կերպարներն ու գործառնությունները շատ հաճախ կրկնում են իրար և երբեմն դժվար է նրանց տարբերակել որպես անկախ կերպարներ: Ինչևէ, հայոց ազգածին ավանդության մեջ Իշտարի համապատասխանությունն է համարվում Շամիրամը, որը դիտվում է նաև Աստղիկ դիցուհու վիպական ժառանգորդը⁹²: Պետք է ավելացնել, որ Շամիրամը, որպես Նինվեի թագուհի, առասպելաբանական համատեքստում հանդես է գալիս որպես Նինվեի մեծ աստվածուհու՝ Նինվեի Իշտարի վիպական տարբերակը⁹³: Ընդհանրապես, Շամիրամը, որին են վերագրվում Վան քաղաքի կառուցումը և ուրարտական արձանագրությունները հայկական ավանդույթում հանդես է գալիս ոչ միայն որպես Ուրարտուի մայրաքաղաքի, այլև ողջ Ուրարտուի էպոնիմ:

«Սասնա ծռերում» հայտնի են կանանց մի շարք կերպարներ: Առավել դիցաբանական հատկանիշներ ունի Ծովինարը՝ Սանասարի և Բաղդասարի մայրը, որի անունը նշանակում է «կայծակ, փայլակ», իսկ ինքն էլ հանդես է գալիս որպես կայծակի և որոտի դիցուհի⁹⁴: Վիպական Շամիրամի երկու պատմական նախատիպերից մեկը Ասորեստանի Սինախերիբ (= Սենեքերիմ) արքայի կին Նակիան է⁹⁵, որն ուղղակի համապատասխանում է էպոսի Ծովինարին՝ Սենեքերիմի կնոջը: Այսպիսով, Շամիրամի կերպարում, իրոք, համատեղվել են մի շարք հին դիցուհիների կերպարներ:

91 Ուրարտական դիցարանի կառույցի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Հմայակյան 1990:

92 Մատիկյան 1930, 99–107. Ադոնց 1948. Աբեղյան է, 157–161:

93 Петросян 2002, 104.

94 Աբեղյան է, 70–72. Капанцян 1956, 295–297:

95 Lewy 1952.

Խալդիի համար երկու կին է հիշվում՝ Վարուբանին Վանում («Մհերի դռան» արձանագրության մեջ) և Բագմաշտուն (կամ Բագբարտուն) հարավում՝ Արդինի-Մուծածիրում: Ինչպես տեսանք, Խալդիի ժառանգներն են և՛ Մեծ, և՛ Փոքր Մհերները, որոնց կանայք են, համապատասխանաբար, Արմադանը և Գոհարը: Եվ եթե հնարավոր է Վանի և Արդինիի Խալդիներին տարբերակել, ապա կարելի է ասել, Փոքր Մհերը, որն «սպրում» է Վանա ժայռի մեջ, Վանի Մհերն է. ուրեմն, Մեծ Մհերը կարող է համապատասխանել Արդինիի Խալդիին: Թեյշեբայի կերպարը շարունակող Սանասարի կին Դեղձուն ծամն էլ կարող է լինել Թեյշեբայի կին Բաբայի արձագանքը էպոսում: Եվ, ի վերջո, Շիվինի և Տուշպուեա զույգին համապատասխանում են ավագ Մելիքը և Իսմիլ խաթունը:

Ինչպես ասվեց, մեզ ոչինչ հայտնի չէ ուրարտական առասպելներից: Սակայն վիպական սյուժեները կարող են արձագանքը լինել հին առասպելների: Շամիրամի համապատասխանությունը Տուշպուեային և Արա Գեղեցիկինը՝ Մհերին, և այսպիսով՝ Խալդիին, թույլ է տալիս սիրային հարաբերություններ ենթադրել նաև Տուշպուեայի և Խալդիի միջև (հմմտ. և Մեծ Մհերի և Իսմիլ խաթունի կապը): Հետաքրքիր է, որ Խալդին, իր զարգացման ընթացքում, որպես գերագույն աստված, յուրացրել էր Շիվինիի հասկանիչները և ատրիբուտները: Դա միանգամայն համապատասխանում է արևմտյան միթոլոգիայում արևի աստծու հետ կովից ու հաշտությունից հետո Միթրայի ձեռք բերած Sol invictus «անպարտելի արև» կոչմանը:

ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԺԱՌԱՆԳՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՀԻՆ ՎԻՊԱԿԱՆ ՇԱՐՔԵՐՈՒՄ

Հայկական վիպական բանահյուսությունում առկա են մի շարք վիպական (էպիկական) շարքեր: Դրանցից հնագույնը հայոց նախնի Հայկի և նրա հաջորդ «ագգածին» նահապետների մասին ավանդագրույցներն են, երկրորդը՝ «Վիպասանքը» Խորենացու «Պատմության» մեջ ավանդված հին վեպը, որն ընդգրկում է Տիգրան Եր-

վանդյանից մինչև Արտավազդ ընկած դարաշրջանը: Մրանց հետևում են Փավստոս Բուզանդի և Հովհան Մամիկոնյանի գրքերում պահպանված էպոսի որոշակի հատկանիշներ ունեցող վիպական շարքերը՝ «Պարսից պատերազմը» և «Տարոնի պատերազմը»: Երրորդ և առավել լիարժեք, բազում տարբերակներով գրանցված էպոսն է «Սասնա ծռերը»⁹⁶:

Վերևում քննվեցին հին աստվածների կերպարների արտացոլումները հիմնականում «Սասնա ծռերում», այն պատճառով, որ այդ արտացոլումներն ակնհայտ են և հեշտ ցուցադրելի: Ստորև ցույց կտրվեն այդ աստվածների կերպարների ժառանգները մյուս վիպական շարքերում: Որպես տիպիկ դիցաբանական կերպարներ, սկսենք երկվորյակներից: Այս առասպելույթը հատկապես բնորոշ է հնդեվրոպական առասպելաբանությանը, որտեղ երկվորյակները հանդես են գալիս որպես երկնքի (և արևի) մեծ աստծու որդիներ⁹⁷: Ինչպես տեսանք, հայոց բանահյուսության մեջ երկվորյակները հանդես են գալիս որպես Անգեղ աստծու կամ նրա վիպականացած հաջորդների որդիներ: Ընդ որում, երկվորյակներից ավագը կամ առավել նշանավորը՝ «Սասնա ծռերում»՝ Սանասարը, ամպրոպային կերպար է (ի դեպ, երկվորյակային կերպարներ են նաև այլ ամպրոպի աստվածներ՝ խոտիական Թեշուրը, հնդկական Ինդրան և շումերական Իշկուրը)⁹⁸:

«Սասնա ծռերն», ինչպես և հայկական մյուս վեպերն ընդգրկում են մեկ տոհմի մի քանի սերնդի հերոսների պատմություններ (ճյուղեր): Ընդ որում, «Սասնա ծռերում» ամեն հաջորդ սերնդի հերոսը կրկնում է իր պապի կերպարը: Այսպես, Սանասարի և Բաղդասարի հայրը ժայռից բխող ջրի աստվածն է, անտեսանելի Անգեղ-Միհրը, կամ Սենեքերիմը՝ նույնպես Անգեղի վիպական ժառանգը: Սանասարն ամպրոպային հերոս է, նրա որդի Մեծ Միերը կրկնում է Սա-

96 Հայ վիպական բանահյուսության պատմության վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան Ա. Петросян 2002, 3, սլլ. 2014, 227–241:

97 Տե՛ս օրինակ Гамкрелидзе, Иванов 1984, 777. West 2007, 187 ff.

98 Այդ մասին տե՛ս Петросян 2002, 23–32:

նասարի հոր՝ Անգեղ-Մհերի կերպարը, Մեծ Մհերի որդի Դավիթը՝ ամպրոպային Մանասարի (նա է կայծակի թրով սխրագործությունների հիմնական հերոսը), և Դավթի որդի Մհերը՝ Դավթի հայր Մհերի կերպարը: Ըստ այդմ, էպոսում մի քանի անգամ իրար են հաջորդում գերագույն աստծու (Անգեղ, Խալդի, Միհր) և ամպրոպի աստծու (Թեյշեբա) հատկանիշներով հերոսներ:

Առաջին Հայկյանների ավանդության մեջ Հայկին հաջորդում են Արամանյակը, սրան՝ Արամայիսը (տարբերակներ՝ Արամենակ/Արմենակ, Արմայիս): Այս անունները չափազանց նման են իրար և հիշեցնում են առասպելաբանական երկվորյակների սովորաբար համահունչ անունները: Այստեղ երկվորյակային կերպարները վերածվել են հայր ու որդու, մի բան, որ հանդիպում է այլուրեք (եղբայրների հիերարխիկ տարբերակումը վերածվում է սերնդային տարբերակման)⁹⁹: Արամանյակ և Արամայիս անունները, նույնիսկ անկախ իրական ստուգաբանությունից, կարող են դիտվել որպես Արամի ածանցյալ ձևեր¹⁰⁰, իսկ Արամ նահապետը ազգածին առասպելում ամպրոպի աստծու կերպարն է¹⁰¹: Հատկանշական է, որ Արամայիսը կառուցում է հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը, որը բնորոշ է երկվորյակային առասպելին (Երվանդ և Երվագ, Դեմետր և Գիսանե, Մանասար և Բաղդասար, հմմտ. Հռոմի կառուցումը երկվորյակ Ռոմուլոսի կողմից):

Ասվածի հիման վրա կարելի է կարծել, որ հայոց նախնի Հայկը ևս Անգեղ աստծու, հատկապես նրա կերպարի «դրական» անձնավորման (Ջևսի համապատասխանության) վիպականացած մի տարբերակն է: Հայկ անունը ծագում է հնդեվրոպական *poti- «տեր» ար-

99 Այսպես, «Տարոնի պատմության» մեջ Գիսանեն ու Դեմետրը հանդես են գալիս մեկ որպես եղբայրներ, մեկ որպես հայր ու որդի: Այլ օրինակներ տե՛ս Wikander 1950, 317 seq. Петросян 2002, 78 Արամանյակի և Արամայիսի՝ նախնական երկվորյակային բնույթի մասին տե՛ս Պետրոսյան, Տիրացյան 2012:

100 Ջահուկյան 1981, 52:

101 Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Պետրոսյան 1997, 20 հուն. Петросян 2002, 47 слл.

մատից¹⁰². «Տեր» կոչումը բնորոշ էր հատկապես հինմերձավորարևելյան մեծ աստվածներին՝ բաբելոնյան Մարդուկին, ասորեստանյան Աշշուրին, խոտիական Թեշուբին և ուրարտական Խալդիին (սեմական *bel*, խոտաուրարտական *euri*): Կարելի է կարծել, որ այն եղել է հայոց հնագույն մեծ աստծու կոչումը, ինչպես *euri*-ն Թեշուբի և Խալդիի դեպքում, որը հետագայում առանձին գործառություն է ձեռք բերել և անձնավորվել որպես հայոց վիպական նախնի: Հայկը որպես առաջին ազգածին նահապետ, վիպական մակարդակում կրկնում է արարիչ աստծու կերպարը (ազգածնությունը տիեզերածնության մասնավոր դեպքն է)¹⁰³: Հայկի ժառանգների՝ հաջորդ ազգածին նահապետների անուններով են կոչվել աստղեր, լեռներ, գետեր ևն, իսկ դրանք հնում կոչվել են աստվածների անուններով: Այստեղից հետևում է, որ հնագույն հայկական առասպելաբանության մեջ Հայկի աստվածային նախորդն է եղել արարիչ աստվածը, աստվածների ընտանիքի նահապետը (իսկ Հայկի հաջորդ նահապետները մյուս աստվածների ժառանգներն են): Եվ եթե դա «անտեսանելի» Անգեղն էր, ապա նա միանգամայն համապատասխանում է հին վրացական ավանդույթում հիշվող «անտեսանելի աստծուն՝ տիեզերքի արարչին»:

Սյուս կողմից, Անգեղի հատկանիշները ժառանգել է նաև Արա Գեղեցիկը: Ինչպես տեսանք, Արան լավագույնս համապատասխանում է Մեծ Միերին: Ավելին, մանրամասն վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նա ժառանգն է նաև Խալդիի կերպարի (այնտեղ, որտեղ տեղայնացվում է նրա՝ արալեզների կողմից լիզվելու առասպելը, հնում Խալդիի տաճար է եղել)¹⁰⁴: Իսկ Խալդին կերպարային համապատասխանությունն է Անգեղի, որի անվան իմաստավորումներից մեկը կարող է լինել «տգեղը»: Մա զարմանալի է թվում և պետք է իր բացատրությունն ունենա: Ինչպես ցույց է տալիս Հադեսի անունը, Անգեղ դիցանվան առաջնային նշանակությունն է եղել

102 Պետրոսյան 2013, 2014, 2014ա:

103 Պետրոսյան 2013:

104 Պետրոսյան 2006, 18 հուն.:

«անտես» և «անտեսանելի»: Մինչդեռ ինքը, Անգեղ աստվածը, միշտ չէ, որ անտեսանելի է պիտի լիներ: Նա կարող էր երբեմն ցույց տալ իր դեմքը, այնպես, ինչպես նրա ժառանգ Փոքր Մհերը որոշ տոնների ժամանակ, դուրս է գալիս «Մհերի դռնից» (իսկ արդարության և բարեբերության հաղթանակից հետո պետք է ընդհանրապես ելնի իր ժայռից): Այդպիսին պետք է լիներ և Խալդին: Իրենց «տեսանելի» կերպարով նրանք բոլորովին էլ տգեղ չեն եղել: Նույնը թերևս կարելի է ասել Անգեղի մասին: Իսկ Տուրք Անգեղյայի մեկնաբանությունը որպես «տգեղ» կարող է դիտվել որպես «ժողովրդական ստուգաբանություն» և կերպարի հետագա փոփոխության արդյունք: Արա Գեղեցիկը, որ զոհվում՝ գնում է անդրաշխարհ, դառնում է «անտես»՝ Անգեղ, իսկ մինչ իր մահը և վերակենդանացումից հետո հանդես է գալիս որպես, ընդհակառակը, գեղեցիկ կերպար: Դրանով նա համապատասխանում է հայկական բանահյուսության «անտես» կերպարին, «անտես-աննամանին», որը հեռավոր, տարաշխարհիկ ու անհասանելի մի գեղեցկուհի է: Այսպիսով, զարմանալիորեն, Տուրք Անգեղյան և Արա Գեղեցիկը, թեև կարծես հակադիր էություններ, բայց հանդես են գալիս որպես միևնույն նախաստիպի ժառանգներ, տարբեր դրսևորումներ:

Կարծում են նաև, որ Արա Գեղեցիկը կերպարով համապատասխանում է Վահագնին¹⁰⁵: Վերջինիս պաշտամունքի կենտրոնը Տարոնում բաղկացած էր երեք բազիլիկներից, նվիրված իրեն, Ասահիտին և Աստղիկին, ընդ որում, Աստղիկը համարվում էր նրա սիրուհին (Ազաթանգեղոս 809): Վահագնը, որպես ռազմի աստված, համապատասխանում է հունական Արեսին, իսկ Աստղիկը՝ Ափրոդիտեին, Արեսի սիրուհուն, և այստեղ ակնհայտ է թվում հունական ազդեցությունը: Ափրոդիտեն Հեփեստոսի կինն էր, որը Հայաստանում նույնացվել է Միհրի հետ: Ըստ այդմ, կարելի է պատկերացնել Միհր-Աստղիկ-Վահագն սիրային եռանկյունին: Հաշվի առնելով, որ Աստղիկը Շամիրամի աստվածային նախորդն է, տեսնում ենք, որ մենք այստեղ իրոք զործ ունենք Արա Գեղեցիկի և Մեծ Մհերի պատ-

105 Մատիկյան 1930, 237–238. Ադոնց 1948, 259–266. Պետրոսյան 2001:

մություններին բնորոշ մի սիրային եռանկյունու հետ¹⁰⁶: Ընդ որում, պետք է հաշվի առնել, որ այս կապերը միարժեք չեն:

Ինչպես տեսանք, «Մասնա ծոերում» իրար են հաջորդում գերագույն աստծու և ամպրոպի աստծու կերպարները կրկնող մի քանի սերունդ: Մոտավորապես նույնը, թեև ոչ այդքան պարզ տեսքով, կարելի է ենթադրել նաև Հայկյանների ավանդության համար: Ինչպես տեսանք, Հայկը արարիչ աստծու, իսկ նրա որդի Արամանյակը՝ թերևս ամպրոպի աստծու ժառանգներն են: Արամայիսի որդի Ամասիայի անունով է կոչվում Մասիս սարը, որը «Վիպասանքի» միհրական հերոսի՝ Արտավազդի բնակավայրն է (տե՛ս ստորև): Առաջին Հայկյանների շարքը եզրափակում են Գեղամը, Հարման, Արամը և Արա Գեղեցիկը: Հարմա և Արամ անունների նմանությունը կարող է դիտվել նրանց երկվորյակային բնույթի արձագանք (ինչպես և Արամանյակի և Արամայիսի դեպքում), ընդ որում, Արամը, ինչպես ասվեց, ամպրոպի աստծու ժառանգն է: Նրա որդի Արա Գեղեցիկը կրկնում է Խալդիին և Միհրին, և կարող է համարվել Անգեղի ժառանգը: Այստեղ հետաքրքիր է նաև Անգեղի անվան նույն *գեղ*-արմատի ներկայությունը, որն ի հայտ է գալիս նաև Արայի նախապապի՝ Գեղամի անվան մեջ, ինչը կարող է նաև կերպարային ընդհանրություն ակնարկել:

«Վիպասանքի» երկրորդ մասում երկվորյակային կերպարներ են Երվանդն ու Երվազը¹⁰⁷: Նրանք ծնվում են արքայական ընտանիքի կնոջից «յանկարգ խառնակութենե, որպես Պասիփանե (ծնանի) Մինոտավրոս» (Խորենացի Բ.լէ): Պասիփանե ծնում է Մինոտավրոսին ցլի հետ ունեցած սեռական կապից, այսինքն, Երվանդի և Երվազի հայրը, հավանաբար, պատկերացվել է որպես ցուլ: Ցուլը հաճախ հանդես է գալիս որպես մեծ աստվածների (օրինակ, Զևսի) կենդանական սիմվոլ և, պետք է կարծել, որ Երվանդն ու Երվազի հայրն ունեցել է աստվածային ծագում: Այսինքն, այս երկվորյակների

106 Պետրոսյան 2006դ:

107 Երվանդի հին իրանյան նախատիպն արդեն երկվորյակային կերպար էր, տե՛ս Петросян 2002, 31: Նրա և Երվազի՝ որպես առասպելաբանական երկվորյակների վերլուծությունը տե՛ս Հարությունյան 2000, 341–348:

հայրը նույնպես, ինչպես և Մանասարի ու Բաղդասարի հայրը, հանդես է գալիս թաքնված էությունը, ոչ որպես մարդակերպ էություն:

Երվանդի մասին ասվել է, որ նրա դժնյա հայացքից որձաքարերը պայթում էին՝ «հայեցուածոցն դժնութենն ասեն պայթեր որձաքար վիմացն» (Խորենացի Բ.ը): Դրանով նա հիշեցնում է Տուրք Անգեղյային, որը նկարագրվում է որպես «դժնահայեաց» հսկա, որը ձեռք էր զարկում որձաքար ապառաժներին և ճեղքում ուզածի պես՝ «բունն հարկաներ գորձաքար վիմաց ձեռօք [...] և ճեղքել ըստ կամաց մեծ և փոքր» (Խորենացի Բ.խր): Երկու դեպքում էլ օգտագործվում են նույն բառերը և արտահայտությունները՝ *դժնահայեաց/ հայեցուածոցն դժնութենն, որձաքար վիմաց*: Ուրեմն, հայ առաքելաբանության համատեքստում Տուրքը և Երվանդը, կարելի է կարծել, որ նույն նախնական «դժնահայաց», «որձաքար վիմաց» ճեղքող կերպարի դրսևորումներն են՝ Անգեղի երկվորյակ որդիներից առաջինը: Թվում է, թե նախնականը դժնյա հայացքով քարերը ճեղքելն է, որը Տուրքի դեպքում ավելի «ոսցիոնալ» հիմքի է բերվել: Ընդ որում, դժնյա հայացքը դիցաբանական համատեքստում մեկնաբանվում է որպես ամպրոպի աստծու հատկանիշ¹⁰⁸, այսինքն, Տուրքը և Երվանդը համապատասխանում են ավագ երկվորյակի կերպարին: Աստվածային մակարդակում Անգեղն է, որ կարող է բնութագրվել ոչ միայն որպես «անտեսանելի», այլև տեսքի և հայացքի այլևայլ թերություններ ունեցող, որը ժառանգում են նրա որդիները: Ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ Երվանդի և Երվազի հայրը պետք է լիներ Անգեղ աստվածը¹⁰⁹:

«Վիպասանքի» առաջին մասի գլխավոր հերոս Տիգրան Երվանդյանի հայրը նույնպես կոչվում է Երվանդ (Սակավակյաց): Առասպելում հերոսի անունը և կերպարն անբաժանելի են իրարից: Վիպականացած պատմության մեջ դինաստիական անունները ձեռք են բերում կերպարային հատկանիշներ, նույնանուն հերոսների կերպարները խառնվում են իրար և, օրինակ, Տիգրան Երվանդ-

108 Հարությունյան 2000, 106:

109 Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Petrosyan 2017:

յան իրենում ամփոփում է իրենից դարեր անց թագավորած Տիգրան Մեծի կերպարի գծերը¹¹⁰: Երվանդ Առաջինը, ակնհայտորեն, հայոց հին արքայատոհմի՝ Երվանդունիների անվանադիր նախնին է: Եվ, ինչպես և մյուս տոհմերի հիմնադիրներին, հենց նրան, և ոչ տոհմի վերջին ներկայացուցչին պիտի պատշաճեր երկվորյակ լինելը և առասպելական ծնունդը: Ըստ այդմ, Երվանդ Առաջինի առասպելն է, որը Խորենացու մոտ անցել է Երվանդ Վերջինին¹¹¹:

Երվանդ Առաջինի հոր Հայկակ անունը Հայկի նվազական ձևն է: Հատկանշական է, որ նրա հակառակորդի անունն է Բելոքոս, այսինքն՝ Հայկի հակառակորդ Բելի մի ածանցյալը: Խորենացու մոտ Երվանդունի տոհմը հենց Հայկյաններն են, բայց այս ծննդաբանության մեջ Հայկը կրկնվում է երկրորդ անգամ, որպես Հայկակ, արքայատոհմի Հայկյան ծագումն առավել շեշտելու համար: Ի միջի այլոց, Տուրքին էլ որոշ ձեռագրերում ոչ թե Հայկի, այլ Հայկակի սերունդ են համարում¹¹²:

Տիգրան Երվանդյանը նկարագրվում է որպես մեծագույն հերոս և մեծագույն արքա: Նա սպանում է վիշապ-Աժդահակին, այսպիսով կրկնելով իրանական Թրաետառնա հերոսի՝ Աժի Դահակա վիշապին սպանողի կերպարը: Վիշապամարտը առավել բնորոշ է ամպրուպի և, որոշ չափով, արևի աստվածներին, բայց գերագույն աստվածը ևս կարող է ունենալ նաև այդ հատկանիշը: Տիգրանը, որն ավելի շատ իրենում ներառել է պատմական Տիգրան Մեծի կերպարը, ներկայացվում է որպես նոր, շատ ավելի ընդարձակ, արդար ու հարուստ Հայաստանի կերտող, և դրանով համապատասխանում աստվածային արարչին: Նա, որպես Հայկակի թոռ, կրկնում է իր պապին, հանդես գալով որպես մի նոր Հայկ, նոր Հայաստանի կերտող:

Խորենացու մոտ Տիգրանի երրորդ որդին է Վահագնը: Զարմանալի է, թե ինչո՞ւ է աստվածը վերածվել էպոսի մեծ հերոս-արքայի

110 Աբեղյան Ա, 104–115. Տիգրանի առասպելաբանական կերպարի մասին տե՛ս Պետրոսյան 2008:

111 Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս Ղուեյյան 2012, 48:

112 Խորենացի 1913, 114:

որդու: Բայց նույն բանը տեսնում ենք և «Մասնա ծոերում», որտեղ Մհեր-Միհրը հանդես է գալիս որպես մեծ հերոսների՝ Սանասարի և Դավթի որդի, էպիկական հերոս: Դա կարող էր տեղի ունենալ միայն քրիստոնեության դարաշրջանում, երբ աստվածները իջել են վիպական մակարդակի: Պետք է նշել, որ Տիգրան-Վահագն կապը թերևս պայմանավորվել է այն հանգամանքով, որ Տիգրանն իր կյանքի օրոք աստվածացվել էր որպես Վահագն-Հերակլես¹¹³:

«Վիպասանքի» վերջին կերպարը Արտաշես արքայի որդի Արտավազդն է: Պատմվել է, որ նրան քաջքերը շղթայած պահում են Մասիսի վիհի մի քարանձավում: Նրա շները լիզելով մաշեցնում են շղթաները և նա ձգտում է ելնել իր բանտից: Հայկական առասպելաբանության համատեքստում նա, ակնհայտորեն, Փոքր Մհերի նախորդն է, այսինքն, Անգեղի վիպական մեկ այլ ժառանգը: «Վիպասանքը» տեղայնացվում է Այրարատում՝ արքայական ոստանում, հեռու Վանից և ուրարտական կենտրոններից, և նրա վրա չի երևում ուրարտական ազդեցության կամ ժառանգության կնիքը: Այստեղ առկա է ազգածին ավանդության այրարատյան ցիկլի հիշողությունը: Արտավազդը որոշ առումներով կրկնում է Այրարատի Էպոնիմի՝ Արա Գեղեցիկի առասպելը (նրա շղթաները լիզող շները համեմատվում են Արային լիզելով վերակենդանացնող արալեզների հետ)¹¹⁴: Արտավազդի մայրը՝ Արտաշեսի կին Սաթենիկը, որը սիրահարվում է վիշապագունների առաջնորդ Արգավանին, հիշեցնում է Շամիրամի կերպարը¹¹⁵:

Ինչպես տեսանք, հայոց բանահյուսության մեջ երկվորյակները հանդես են գալիս որպես Անգեղ աստծու կամ նրա վիպականացած հաջորդների որդիներ: Ընդ որում, երկվորյակներից ավագը կամ առավել նշանավորը, ինչպես «Մասնա ծոերում»՝ Սանասարը, ամպրոպային կերպար է:

113 Саркисян 1966, 14 сл.

114 Հարությունյան 2000, 383:

115 Սաթենիկի՝ Շամիրամի կրկնակը լինելու վերաբերյալ տես Պետրոսյան 2012, 42 հուն.:

Հին աստվածների և նրանց վիպական
համապատասխանությունների սխեմատիկ աղյուսակ

Ավանդույթ	Հայասա	Ուրարտու	Հայաստան	Վիպական ժառանգ
Գերագույն աստված	Ս.GUR	Խալդի	Անգեղ, Միհր	Հայկ, Արա, Տիգրան, Մեծ Միեր, Փոքր Միեր
Նրա կինը	INANNA	Վարուբանի, Բագմաշտու		Արմաղան, Գոհար
Ամպրոպի աստված	ՍՍ	Թեյշերա	Արամագղ	Երվանդ, Սանասար, Դավիթ
Նրա կինը		Բաբա		Դեղձուն, Խանդույթ
Արևի աստված	Izzistannus ?	Շիվինի	Միհր, Վահագն	Նինուս, Ավագ Մելիք
Նրա կինը		Տուշպուեա	Աստղիկ	Շամիրամ Իսմիլ խաթուն

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1965–1986. *Երկեր*. հ. Ա-Ը. Երևան:

Աբեղյան Մ., Մելիք-Օհանջանյան Կ. 1951. *Ճյուղագրություն*. Սասնա ծռեր,
հ. Բ, 2. Երևան 1951, 879–893:

Ադոնց Ն. 1948. *Պարսկական ուսումնասիրություններ*. Փարիզ, 223–293:

Ադոնց Ն. Գ. 2006. *Երկեր*. հ. Ա. Երևան:

Բարթիկյան Ա., Տեր-Ղևոնդյան Ա. 1966. Ագաթանգեղոսի պատմության
հունական նորահայտ խմբագրությունը. *Էջմիածին*, Թ–Ժ:

Գրեկյան Ե. Ձեռագիր. Ուրարտուի բնակչության էթնիկ պատկերն ըստ
պրոտոպոզաֆիական տվյալների:

Գրեկյան Ե., Հմայակյան Հ. 2013. Միապաշտության դրսևորումները հայ-
կական լեռնաշխարհում (սախաքրիստոնեական ժամանակաշրջան).
*Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողով. Ջեկուցումների
դրույթներ*. Երևան, 81–82:

Երեմյան Ս.Տ. 1963. *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*. Երևան:

Իշխանյան Ռ. 1988. *Հայ ժողովրդի ծագման և հնագույն պատմության
հարցեր*. Երևան:

- Խորենացի 1913. *Պատմություն հայոց*. Աշխատությամբ Մ.Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի. Տփղիս:
- ՀԱԲ Հայերեն արևմտարևելյան բառարան, Երևան, 1971–1979:
- ՀԱՆԲ Աճառյան Հ. *Հայոց անձնանունների բառարան*. Երևան, 1942–1962:
- Հարությունյան Բ. 2001. *Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*. Երևան:
- Հարությունյան Ս. Բ. 2000. *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:
- ՀՀՇՏԲ Ա, Բ. Հակոբյան Թ., Մելիք-Բաշխյան Ս., Բարսեղյան Ս. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*. Երևան, I–V, 1986–2001:
- Հնայակյան Ս. 1990. *Վանի թագավորության պետական կրոնը*. Երևան:
- Ղազարյան Ռ. 2013. Տուրուբերանում Հայաստանի տեղորոշման հարցի շուրջ. *Հայկագունիներ*, 113–117:
- Ղոնջյան Լ. 2012. *Երկվորյակների առասպելը և դրա տարբեր դրսևորումները հայ վիպական ավանդության համակարգում*. Երևան:
- Մատիկյան Ա. 1930. *Արա Գեղեցիկ*. Վիեննա:
- ՊԲՀ Պատմաբանասիրական հանդես:
- Պետրոսյան Ա. 1997. *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները*. Երևան:
- Պետրոսյան Ա. 2001. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետևորդը. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*. Երևան 2001, 157–169:
- Պետրոսյան Ա. 2002. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. *ՊԲՀ*, 2, 243–270:
- Պետրոսյան Ա. 2004. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. *ՊԲՀ*, 2, 205–233:
- Պետրոսյան Ա. Ե. 2006. *Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախապրիպեր*. Երևան:
- Պետրոսյան Ա. Ե. 2006ա. *Հայոց ազգաձագման հարցեր*. Երևան:
- Պետրոսյան Ա. 2006բ. Ն.Ադոնց. Երկեր, հ. Ա. Գրախոսություն. *ՊԲՀ*, 3, 280–285:
- Պետրոսյան Ա. 2006գ. Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ. *ՊԲՀ*, 2, 256–284:
- Պետրոսյան Ա. 2006դ. Սիրո կրակ և վիշապամարտ. առասպելի ծաղկային կողը. *Հայ ժողովրդական մշակույթ* XIV, Երևան, 209–219:

- Պետրոսյան Ա. 2008. Տիգրան Մեծի առաապելարանական կերպարը. *ՊԲՀ*, 2, 156–177:
- Պետրոսյան Ա. 2011. Հայերէնի եւ Փոքր Ասիայի հնագույն լեզուների առնչություններ. *Հայկազեան հայագիտական հանդես*, 393–404:
- Պետրոսյան Ա. 2012. Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը. *Հայ ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան, 8–51:
- Պետրոսյան Ա. 2013. Հայկ նահապետի կերպարը. հնդեվրոպական և հինարևելյան առնչություններ. *Հայկազունիներ*. Երևան 2013, 153–160:
- Պետրոսյան Ա. 2014. Հայ ցեղանունը. *Բանբեր հայագիտության*, 2, Երևան, 184–199:
- Պետրոսյան Ա. 2014ա. Ընտանիքի նահապետը և նրա առաապելարանական արտացոլումը (հայ-միջագետքյան հնագույն առնչություններ). *Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողովի զեկուցումների ժողովածու*. Երևան, 2014, 210–213:
- Պետրոսյան Ա. 2014բ. Հայոց պատմությունը և վիպական բանասիրությունը. *Բանբեր Մայրենադարանի*, 21, 131–142:
- Պետրոսյան Ա. 2015. Հայասայի դիցարանի էթնիկական հիմքերը. *Էջմիածին*, 11, 78–98:
- Պետրոսյան Ա. 2017. Հայ ժողովրդական հերոսական էպոսը. *Հանդես ամսօրյա*, 2017, 427–442:
- Պետրոսյան Ա., Տիրացյան Ն. 2012. Հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն. *ՊԲՀ*, 2012, 1, 169–184:
- Ջահուկյան, Գ. 1981. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. *ՊԲՀ*, 3, 48–63.
- Ջահուկյան, Գ. 1986. Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում. *ՊԲՀ*, 1, 43–58:
- Քոսյան Ա. 2002. Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում. *ՊԲՀ*, 3, 225–241:
- Քոսյան Ա. 2004. *Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական աղբյուրների)*. Երևան:
- Քոսյան Ա. 2005. Հայասայի աստվածները (KUB XXVI 39). *Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*, Երևան, XXIV, 444–457:
- Քոսյան Ա. 2013. Վանից մինչև Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում). *Հայկազունիներ*. Երևան:

- Adontz N. 1927. Tarkou chez les anciens arméniens. *Revue des études arméniennes* 1, 184–194.
- Archi A. 2013. The Anatolian Fate Goddesses and Their Different Traditions. *Diversity and Standardization. Perspectives of Ancient Near Eastern Cultural History*. Berlin, 1–26.
- Beekes R. 1998. Hades and Elysion. *Mir curad: Studies in honor of Calvert Watkins*. Innsbruck, 17–28.
- Beekes R. S. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden / Boston.
- Belli O. 1999. *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*. Istanbul.
- Burney C. A. 1993. The God Haldi and thd Urartian State. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbors*. Studies in Honor of N. Özgüç. Ankara, 107–110.
- 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, 55–60.
- Cumont F. 1956. *The Mysteries of Mithra*, New York.
- Eir Encyclopaedia Iranica [ed. Yarshater, E.]. London, New York, 1982-
- Evans D. 1974. Dodona, Dodola, and Daedala. *Myth in Indo-European Antiquity*. Berkeley, 99–130.
- van Gessell B.H.L. 1998. *Onomasticon of the Hittite pantheon*. Parts 1, 2. Leiden/ New York/Köln.
- Gelb I. J. 1944. *Hurrians and Subareans*. Chicago.
- Grekyan Y. H. 2015. The gods Aššur and Ḫaldi in the mountains. *International Symposium of East Anatolia - South Caucasus Cultures, Proceedings I*. Cambridge, 388–402.
- Haas V. 1994. *Geschichte der hettitischen Religion*. Leiden, New York, Köln.
- Holloway S. W. 2002. *Aššur is King! Aššur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden-Boston-Köln.
- Hoffner, H. A. 1990. *Hittite Myths*. Atlanta.
- Ivanov V. V. 1999. Old Novgorodian Nevide, Russian nevidal': Greek ἀΐδηλος. *UCLA Indo-European Studies*. Vol. 1, Los Angeles, 283–292.
- Lambert, W. G. 1973. Studies in Nergal. Review of E. Weiher. Der Babylonische Gott Nergal. *Bibliotheca Orientalis*, 30, 355–363.
- Laroche E. 1947. *Recherches sur les noms des dieux hittites*. Paris.
- Lewy H. 1952. Nitokris-Naḳi'a. *Journal of Near Eastern Studies*, 11, 264–286.

- Markwart J. 1930. *Südarmenien und die Tigrisquellen Nach Griechischen und Arabischen Geographen*, Wien.
- Martirosyan H.K. 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden.
- Martirosyan H.K. 2013. The Place of Armenian in the Indo-European Language Family: the Relationship with Greek and Indo-Iranian. *Journal of Language Relationship*, 10, 85–137.
- Petrosyan A. Y. 2006. Haldi and Mithra/Mher. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 1, 222–238.
- Petrosyan A. Y. 2012. The Cities of Kumme, Kummanna and Their God Teššub/Teišeba. *Archaeology and Language: Indo-European Studies Presented to James P. Mallory*. Washington DC, 141–156.
- Petrosyan A. Y. 2016. Indo-European *wel- in Armenian mythology. *Journal of Indo-European studies*, 2016, 129–146.
- Petrosyan A. Y. 2017. Origins of the Prominent Armenian Princely Families According to Traditional Data. *Բանբեր հայագիտություն*, 1, 5–21: RLA – *Reallexikon des Assyriologie*. Berlin, 1928–38, 1957 ff.
- Russell, J. R. 1994. On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism. *Studies in Mithraism*. Rome 1994, 183–193.
- Salvini, M. 1989. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico*, 6, 79–89.
- Salvini M. 1995. *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.
- Thureau-Dangin F. 1912. *Une relation de la huitième compagnie de Sargon (714 av. J.-C)*. Paris. Начало формы
- Thomson H. O. 1970. *Mekal: The God of Beth-Shan*. Leiden.
- Thomson R. W. (trans.) 1996. *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles: the Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation*. Oxford.
- Torri G. 1999. *Lelwani: Il culto di una dea ittita*. Roma.
- Toumanoff C. 1963. *Studies in Christian Caucasian History*. Georgetown.
- von Weiher E. 1971. *Der babylonische Gott Nergal. Alter Orient und Altes Testament Band II*. Neukirchen-Vluyn.
- West M. L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.
- Wikander, S. 1950. Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde. *La Nouvelle Clío* 1: 310–329.

- Абраамян Л. А. 2004. Парные образы «Сасна Црер»: близнецы, сводные братья, двойные герои. *Հայկական «Մշակույթի օր» էջերը և հիմնադրամատերերը հայկական ժողովրդագրությունը*. Երևան, 61–67.
- Абраамян, Демирханян 1985. Мифологема близнецов и мировое древо. *ՊՐՀ*, 4, 66–84:
- Адонц Н. 1908. *Армения в эпоху Юстиниана*. СПб.
- Афанасьев В. К., Дьяконов И. М. 1981. *Я открою тебе сокровенное слово*. М.
- Вильхельм Г. 1992. *Древний народ хурриты*. М.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Тбилиси.
- Голосовкер Я. Э. 1987. *Логика мифа*. М.
- Дьяконов И. М. 1983. К вопросу о символе Халди. *Древний Восток*, 4. Ереван, 190–194.
- Дьяконов И. М. 1990. *Архаические мифы Востока и Запада*. М.
- Иванов В. В. 1983. Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного ригуала. *Текст: семантика и структура*. М., 5–36.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей*. М.
- Кальмейер П. 1983. Символ Халди. *Древний Восток*, 4. Ереван, 179–189.
- Капанцян Г. А. 1956. *Историко-лингвистические работы*. Т. I.
- Клейнер Ю. А. Wodanaz/Odinn за пределами германского пантеона. *Скандинавская филология*, т. 14, вып. 1, Санкт Петербург, 2016, с. 30–42.
- Меликишвили Г. А., Лордкипанидзе О. Д. (ред.) 1989. *Очерки истории Грузии*. Т. I. Тбилиси.
- МНМ – *Мифы народов мира*. Т. 1, М., 1980.
- Петросян А. Е. 1987. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Լրիրէր հիւսիսկալական գիրքությունները*, 1, 56–70:
- Петросян А. Е. 2002. *Армянский эпос и мифология*. Ереван 2002.
- Петросян А. Е. 2004. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Հայկական «Մշակույթի օր» էջերը և հիմնադրամատերերը հայկական ժողովրդագրությունը*. Երևան, 42–60:
- Петросян А. Е. 2014. *Арменоведческие исследования*. Ереван.
- Петросян А. Е. 2014. Влияние армянского Мгера на европейских героев. *Բնիրէր Մարինիսիանիսի*, հ. 20 (*Вестник Матенадарана*, т. 20), 169–174.

- Петросян А.Е. 2016. Армянская Сатеник/Сатиник и кавказская Сатана/Сатаней. *Вестник Владикавказского научного центра*, 1, 8–17.
- Пропп В.Я. 1946. *Исторические корни волшебной сказки*. Л.
- Рак И.В. 1998. *Зороастрийская мифология: мифы раннего и средневекового Ирана*. СПб.
- Саркисян Г.Х. 1966. Обожествление и культ царей в древней Армении. *Вестник древней истории*, 2, 3–26.
- Сванидзе А.С. 1937. Сванидзе. Названия древневосточных богов в грузинских песнях. *Вестник древней истории*, 1, 87–93.
- Топоров, В.Н. 1977. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. *УДЗ*, 3, 88–106.
- Хачатрян В.Н. 1971. *Восточные провинции Хеттской империи*. Ереван.

ԵՐԿԱՆԴ ԳՐԵԿՅԱՆ
ՄԻՔԱՅԵԼ ԲԱԴՊԱԼՅԱՆ
ՆՎԱՐԴ ՏԻՐԱՑՅԱՆ
ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒ
ԱՍՏԿԱԾՆԵՐ
ՏԱՃԱՐՆԵՐ
ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔ

Ձևավորումը և էջադրումը
Արթուր Հարությունյանի