
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԴՐԱՄԱՅԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հին հունական թատրոնը պատմական ժամանակների տիպիկ հունական երևույթ է, բայց նրա ակունքներում նշմարվում են հնագույն «նախադրամայի» և «նախաթատրոնի» ծիսաառասպելաբանական տարրերը: Հունական թատրոնի սկզբնավորումը սերտորեն կապված է խաղողի և գինու աստված Դիոնիսոսի պաշտամունքի հետ: Ողբերգության ծիսական հիմքն է եղել այժի գոհաբերությունը Դիոնիսոսին, որն ուղեկցվել է նրան նվիրված խաղերով, երգեցողությամբ և խոսքով: Կատակերգությունը ծագում է Դիոնիսոսին նվիրված ծիսական երթերից, իսկ սատիրական դրամայի պերսոնաժները ներկայացրել են Դիոնիսոսի ուղեկից սատիրներին: Այս ծեսերը որոշակի զուգահեռներ ունեն հնդեվրոպական ավանդույթներում, որոնց քննությունը թույլ է տալիս խոսել երևույթի հնդեվրոպական ակունքների մասին: Հնդեվրոպական համատեքստում «նախադրամայի» սյուժեն կրկնում է, այսպես կոչված, «հիմնական առասպելի» սխեման¹:

Հունական ողբերգության հերոսը «տառապող հերոսի» ընդհանուր մոդելի մի մասնավոր մարմնավորումն է (հերոսը՝ ինչպես «տառապող Դիոնիսոսի դիմակ», ըստ Նիցշեի): Դիոնիսոսը՝ չարչարանքների ենթարկվող, տառապող, գոհվող և վերածնվող աստվածը, ամպրոպային Զևսի որդին, ուղղակի համապատասխանում է «հիմնական առասպելի» ամպրոպի աստծու որդու կերպարին: Վերջինս ինչ-որ հանցանքի համար պատժվում է՝ այրվում, սպանվում, մասնատվում, բայց հետո վերածնվում է, իր հետ բերելով բարգավաճում, բերք, առատություն և արբեցնող խմիչք: Հնդեվրոպական ակունքները, իհարկե, բոլորովին չեն բացառում նաև հին մերձավորարևելյան, մասնավորապես՝ սեմական, եգիպտական և անատոլիական ազդեցությունների էական դերը հունական թատերական ավանդույթի ծագման և ձևավորման գործընթացում²:

¹ «Հիմնական առասպելի» վերաբերյալ տե՛ս հատկապես В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. Ըստ այդ առասպելի՝ ամպրոպի աստվածը հուր-կայծակով պատժում է իր հակառակորդ օձ-վիշապին: Առասպելի որոշ տարբերակներում, աստծու և օձ-վիշապի հակադրության պատճառը աստծու կինն է, իսկ որպես աստծու հակառակորդ է հանդես գալիս նրա որդին:

² В. Н. Топоров. Русск. Заби(ва)ть козла. Studia linguistica Alexandro Vasiliu filio Issatschenko a collegis amisis que oblata, Lisse, 1978; ն ու յ ն ի՝ К происхождению древнегреческой драмы: вопрос об индоевропейских истоках. Balcano-Balto-Slavica, М., 1979; ն ու յ ն ի՝ Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы. Текст: семантика и структура, М., 1983; ն ու յ ն ի՝ Опьяняющий напиток.– Мифы народов мира. Т. 2, М., 1982, с. 258.

Հայկական ավանդական թատերական ներկայացման ուղղակի տեղեկությունը, որը շրջանառվում է հայագիտության մեջ, հայտնի է Գրիգոր Խլաթեցու խմբագրած «Հայսմավուրքից» (XV դ.):

«Թագաւոր մի կայր Հայոց Արտաւազ անուն եւ ունէր որդի մի խելագար, որոյ անունն էր Շիդար (տարբերակ՝ Շիթար – *Ա. Պ.*): Եւ եղէւ յորժամ մեռաւ արքայն Արտաւազ, հայրն Շիդարայ, եւ ոչ ետ զթագաւորութիւն իւր Շիդարայ, զի խելագար էր: Վասն որոյ եւ աշխարհս յիրար դիպաւ, եւ աւերումն լինէր ոչ սակաւ: Եւ յաւուր միում հեծեալ Շիդարն ի ձի ետ փող հարկանել, թէ կամիմ թագաւորել. եւ ել գնաց ընտիր հեծելաւք ի զբաւսանս, եւ ելեալ ի վերայ կամրջի գետոյ վասն անցանելոյ: Եւ անդէն շարժեալ զնա այտոյն պղծոյ, անկաւ ի գետն և կորեաւ: Եւ հեծելագորքն համբաւեցին, թէ չաստուածքն Շիդարայ յափշտակեցին զնա և եղին ի սեաւ լեռոն, որ է Աւազ Մասիս, եւ անդ կայ շղթայած: Եւ երկու շունք՝ մինն սպիտակ մինն սեաւ կու լիզէն հանապազ զշղթայսն Շիդարայ. և ի տարելիցն ի մագն գայ որ թէ կտրի նա ելնի և զաշխարհս անցուցանէ: Վասն որոյ կարգեցին կախարդքն առասպել դիմաւք և թատրոնօք՝ թէ ի տարեկապն ի Նաւասարդի ի մեկն ամենայն գործաւոր զիւր զինչ եւ իցե գործն կոփէ դարբինն և այլն ամենայն: Զի կապն Շիդարայ, որ ի մէկ մագն եկեալ է ի կտրիլ, դարձեալ հաստատի եւ ամրանայ, որ ոչ ելնի և զաշխարհս անցուցանէ: Այսպիսի առասպել դիմաւք վարէին Հայք մինչև ի սուրբն Գրիգոր Լուսաւորիչն մեր: Եւ իմացեալ սուրբն Գրիգոր զայսպիսի առասպել տօնն և կամեցաւ խափանել այսու: Որ կարգեաց ի Նաւասարդի ի մեկն տօնել ս. Կարապետին և Մկրտչին Յովհաննոս: Զի սուտն եւ առասպելն եւ զարշէլին խափանեցի, եւ սուրբն ճշմարիտն հաստատեցի ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ»³:

Այսպիսով, ըստ այս տեքստի, մինչև քրիստոնեության ընդունումը նոր տարվա՝ Նավասարդի տոնին ներկայացվել է Շիդարի առասպելը, դիմակներով և թատերական արարողությամբ (առասպել դիմաւք, առասպել տօն, թատրոն):

Հայկական առասպելաբանության մեջ առանցքային դեր ունի լեռան մեջ, քարանձավում շղթայված հերոսի կերպարը, հայտնի մի շարք տարբերակներով: Ամենահայտնի հին վկայությունը Խորենացունն է: Արտաշես արքան ամուսնանում է ալանական արքայադուստր Մաթենիկի հետ: Վերջինս սիրահարվում է վիշապագունների առաջնորդ Արգավան իշխանին: Արտաշեսի և Մաթենիկի որդի Արտավազըր նույնպես որոշ վիշապային հատկանիշների կրող է: Արտաշեսի մահվան ժամանակ, հեթանոսական սովորությամբ, շատ կոտորածներ են լինում: Արտավազըր բողոքում է հորից, թե նա իր մահով երկիրն իր հետ տանում է: Արտաշեսն անիծում է որդուն, որ նա, որսի գնալիս, բռնվի քաջքերի կողմից և

³ *Տեքստը բերվում է ըստ Գ. Халатьянц. Армянский эпос в истории Армении М. Хоренского, ч. II, М., 1896, с. 73-75; տե՛ս և Գ. Ղ ա ն ա լ ա ն յ ա ն. Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 363-364, շ. Հ ն վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Հայ հին դրաման և նրա պայմանաձևերը, Երևան, 1990, էջ 41-42, ն ու լ յ ն ի՝ Հնագույն դրամայի ծիսային միթոլոգները Հայաստանում.– Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները, գեկուցումների ժողովածու, Երևան, 2004, էջ 483-484: Մեր խնդրի համար առանցքային թատրոն բառը հայտնի է Գ. Խալաթյանցի հրատարակած վենետիկյան տարբերակից և Մատենադարանում պահվող երեք ձեռագրերից:*

պահվի Մասիսի վիհում: Արտավազը, հեծյալ որսի գնալիս, ինչ-որ ցնորքից շփոթվում-խելագարվում է և, ընկնելով մի խոր փոսի մեջ, անհետանում: Քաջքերը շղթայված պահում են նրան Մասիսի մի քարանձավում: Երկու շուն կրծում են նրա շղթաները: Նա ջանում է դուրս գալ և վերջ տալ աշխարհին, բայց դարբինների կռանահարության ձայնից կապանքներն ամրանում են: Արտավազի դիվական գծերը բացատրվել են կախարդությամբ կամ այն բանով, որ վիշապագուները նրան մանուկ հասակում փոխել են դև-վիշապով:

Արտավազի առասպելը հայտնի է մի շարք տարբերակներով (Եզնիկ Կողբացի, Մովսես Խորենացի, «Ոսկեփորիկ», Վարդան Արևելցի, Վանական վարդապետ, Գրիգոր Անավարզեցի, Կիրակոս Արևելցի, Գրիգոր Խլաթեցի): Շիդար անվանումն առաջին անգամ հիշվում է Վանական վարդապետի մոտ, որպես Արտավազի մականուն⁴: Ակնհայտ է, որ Շիդարը նույն Արտավազն է, և նրա՝ Արտավազի որդի դառնալը ուշ երևույթ է, հերոսի մականվան երկրորդային անձնավորման հետևանք, հին առասպելի աղավաղում:

Հայոց ավանդական վեպերը, սկսած ազգածին ավանդությունից մինչև «Մասնա ծոեր», բաղկացած են միանման կերպարային շարքերից և ավարտվում են Արտավազի տիպի հերոսներով⁵: Առաջինը ազգածին ավանդության Արա Գեղեցիկն է, որը գոհվում է պատերազմում, բայց ենթադրվում է, որ նրան, վերքերը լիզելով վերակենդանացրել են «շնից սերված» համարվող առասպելական էակներ՝ արալեզները (այստեղ չկա հերոսի՝ ժայռի մեջ, քարանձավում շղթայման պահը, բայց կերպարների և մոտիվների ընդհանրություններն ակնհայտ են՝ Արտավազի շղթաները լիզում են շները, իսկ Արայի վերքերը՝ արալեզները): Արտավազը/ Շիդարին առավել մոտ է «Մասնա ծոերի» Փոքր Մհերը: Նա, իր հոր՝ Մասունցի Դավթի կողմից անիծված, փակվում է Վանա ժայռի մեջ, քարանձավում, որտեղից պիտի դուրս գա, երբ աշխարհում արդարություն և առատություն հաստատվի (եբոր ցորեն եղավ քանց մասուր մի, ու զարին եղավ քանց ընկուզ մի): Հայագիտության մեջ Արա Գեղեցիկը համադրվել է մերձավորարևելյան «մեռնող և հառնող» աստվածությունների⁶, իսկ Արտավազը և Մհերը՝ փոքրասիական և կովկասյան հերոսների հետ (խուռ. Ուլլիկումմի, փոյուզ. Ագդիստիս, իրան. Աժի Դահակա, հուն. Պրոմեթևս, սկանդինավ. Լոկի, վրաց. Ամիրանի, արխազ. Աբրըսկիլ, նարթական էպոսի «քարից ծնվող» հերոսներ՝ Մուրուկո, Մուլան և այլն)⁷: Արա Գեղեցիկի հայր Արամ նահապետն ամպրոպի

⁴ Г. Х а л а т ь я н ц, Նշվ. աշխ., էջ 74, ծան. 1:

⁵ Ա. Պ ե տ Ր Ն Ս Յ Ա Ն. Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1997, էջ 29-33; А. П е т р о с я н. Армянский эпос и мифология. Ереван, 2002, с. 124-131.

⁶ Ա. Մ ա տ ի կ Յ ա ն. Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, Ն. Ա դ ո ն ց. Հին հայոց աշխարհայացքը.Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, Գ. Ղ ա փ ա ն ց Յ ա ն. Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1944:

⁷ Այս հերոսների վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ա բ ե դ Յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, Մ. Հ ա Ր Ն Ր Յ Ն Ն Յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, М. Я. Ч и к о в а н и. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани, М., 1966 ; G. С h a r a c h i d z յ. Prometheus ou le Caucase, Paris, 1986; В. Г. А р д з и н б а. Нартский сюжет о рождении героя из камня.— Древняя Анатолия, М., 1985; С. W i l h e l m. Prometheus and the Caucasus: the Origins of the Prometheus Myth.— Proce-

աստծու վիպականացած մի տարբերակն է⁸: Արտաշեսի, Սաթենիկի, Արտավազդի և վիշապագուն Արգավանի առասպելները միանգամայն համապատասխանում են «հիմնական առասպելի» ամպրոպի աստծու ընտանիքի և օձ-վիշապի կերպարներին: Փոքր Մհերի հայր Սասունցի Դավթի կերպարը ևս ծագում է ամպրոպի աստծուց (նա է «կայծակե թրով» մեծագույն սխրագործություններ կատարողը): Այսպիսով, «հիմնական առասպելի» համատեքստում Արան, Արտավազդ/Շիրարը և Փոքր Մհերը համապատասխանում են ամպրոպի աստծու պատժվող և վերածնվող որդուն: Այս կապակցությամբ պետք է նշել, որ հին վեպերը և «Մասնա ծոերը» ոչ միայն պատմվել ու երգվել են, այլև խաղարկվել⁹:

Սասունի ամպրոպային հերոսների գենքն է «թուր-կայծակին»: Մա նոր երևույթ է: Վաղնջական հնդեվրոպական՝ գերմանական, բալթիկ և սլավոնական ամպրոպի աստվածների աստիճանում է մուրճ-կայծակը, որն ուղղակիորեն համեմատելի է հին Մերձավոր Արևելքի ամպրոպային աստվածների, և հատկապես՝ խուրիական Թեշուբի բնորոշ գենքի՝ մուրճ/ տապարի հետ¹⁰ (սա ակնարկում է հնդեվրոպական աստծու արեալային կապերը): Հայկական ավանդության մեջ մուրճով զինված վիշապամարտիկ աստծու կերպարն ի հայտ է գալիս Լուսավորչի տեսիլքում¹¹: Ամպրոպային աստծու այս կերպարը կարող է լավագույնս բացատրել, թե ինչու է Արտավազդի կապանքներն ամրանում դարբինների՝ մուրճերը գնդաններին խփելիս: Դարբինները, այս համատեքստում, հանդես են գալիս որպես որդուն պատժող ամպրոպի աստծու երկրային ներկայացուցիչներ:

Փոքր Մհերը Վանա ժայռի մեջ է մտնում և պետք է դուրս գա այնտեղից այսպես կոչված, «Մհերի դռան» միջով: Վերջինս ուրարտական արքաներ Իշպուի-նիի և Մինուայի հսկայական ժայռափոր արձանագրությունն է, որտեղ թվարկվում են դիցարանի բազում աստվածները և նրանց արվող հսկայաքանակ զոհաբերությունների կարգը¹²: Արձանագրության սկզբում ասվում է, որ այդ «դարպասները» նվիրվում են Խալդիին: «Խալդիի դարպաս» և «Մհերի դուռ» համապատասխանությունից միարժեքորեն բխում է, որ Մհերի կերպարի հնագույն

dings of Ninth Annual UCLA Indo-European Conference. Washington, 1998; A. E. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 95-105:

⁸ A. E. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 47-57.

⁹ Հ. Հ ն վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1978, էջ 281 հտն.:

¹⁰ C. W a t k i n s. How to Kill a Dragon. New York, Oxford. 1995, p. 429-430. Մուրճ-կացնի՝ որպես հնդեվրոպական ամպրոպի աստվածների գենքի վերաբերյալ տես և B. B. И в а н о в, B. H. Т о п о р о в. Նշվ. աշխ., էջ 93-96, T. B. Г а м к р е л и д з е, B. B. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, с. 715: Լույսիսկ խուրաուրարտական Թեշուբ/ Թեշբրա անունը, հնարավոր է, ծագում է հնդեվրոպական *tek's- «կացին» արմատից. տես A. E. П е т р о с я н. Նշվ. աշխ., էջ 55:

¹¹ Տե՛ս Լ. Ա բ բ ա հ ա մ յ ա ն. Չոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից.- Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001:

¹² H. B. A p y t y u n y a n. Корпус урартских клинообразных надписей (այսուհետև՝ КУКН). Ереван, 2001, 38.

նախատիպը ծագում է Խալդիից¹³: Մեերը Միհր (հնում՝ Միթրա) աստծու վիպական մի տարբերակն է, ուրեմն՝ Խալդիին սկզբնապես համադրվել է Միհրի հետ: Խալդիին, Միթրա-Միհրը և Մեերը ունեն մի շարք այլ ընդհանուր հատկանիշներ, որոնք ցույց են տալիս նրանց կերպարների ժառանգորդությունը¹⁴ (հնարավոր է, որ Խալդիին նախ փոխարինել է Արան, ապա միայն՝ Միհր/Մեերը)¹⁵: Այսպիսով, հայ ավանդական դրամայի հնագույն ակունքները կարելի է փնտրել Արտավազդի կերպարային նախորդի՝ Խալդիի պաշտամունքի շրջանակներում:

Ուրարտական սրբատեղիների ամենահաճախ հանդիպող տիպը «Խալդիի դարպասներն» են, որոնցից ամենահայտնին Վանա ժայռի «Մեերի դուռն» է: Դատելով ուրարտական տվյալներից, Խալդի-Մեեր ժառանգորդությունից և «Մեերի դռան» լեգենդներից՝ Խալդիի կացարանը պատկերացվել է քարե «դռան» հետևում, լեռնային քարայրի մեջ, որտեղից նա դուրս է եկել ինչ-որ հատուկ դեպքերում, որոշ տոների ժամանակ¹⁶: Այս պատկերացումը պետք է ընկած լինի «Խալդիի դարպաս» կոչվող ժայռափոր պաշտամունքային կառույցների գաղափարի հիմքում: Ուրարտում «աստծու դարպասներ» են կոչվել, հավանաբար, նաև հենց տաճարները¹⁷: «Աստծու դարպասները», փոքրաթիվ բացառություններով, նվիրված էին Խալդիին. հայտնի արձանագրություններում ուրարտական արքաները, «դարպասներ» են կառուցել միայն Խալդիի համար (ընդհանրապես, այլ աստվածներին նվիրված շինությունների կառուցման վերաբերյալ տեղեկությունները չնչին տոկոս են կազմում)¹⁸:

Խալդիի պաշտամունքն այնքան առաջնային էր Ուրարտում, որ Գ. Ղափանցյանն անվանել է «խալդամոլություն»¹⁹: Այն որոշ առումներով համադրելի է նույնիսկ միաստվածության հետ²⁰: Ուրարտական կայսրության, որպես կենտրոնացված քաղաքական ամբողջության, կերտման գործում էական է եղել Խալդիի պաշտամունքի ներդրումը լեռնաշխարհի գրավյալ տարածքներում, որով Ուրարտուն տարբերվում է մնացած բոլոր հինարևելյան կայսրություններից²¹: Խալդիի կերպարը վերածվել է գաղափարախոսության, և ավելին, քաղաքական ծրագրի²²:

¹³ И. М. Дьяконов. К вопросу о символе Халди.– Древний Восток 4. Ереван, 1983, с. 191-193.

¹⁴ А. Е. Петросян. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди.– *Հայկական «Մասնա ծոեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*, Երևան, 2004:

¹⁵ Ա. Պ ե տ ռ ո ս յ ա ն. Հայոց ազգաձագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 18-21:

¹⁶ И. М. Дьяконов. *Նշվ. աշխ.*, էջ 192:

¹⁷ Г. А. Меликишвили. Вопросы социально-экономической истории Урарту.– „Вестник древней истории“, 1951, №4, с. 32-33, примеч. 3; *Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. Վանի թագավորության պետական կրոնը*, Երևան, 1990, էջ 67-69, М. S a l v i n i. The Inscriptions of Ayanis (Rusahinili Eidurikai). Ayanis I. Ten Years of Excavations at Rusahinili Eiduri-kai. Roma, 2001, p. 260-261, n. 8, 14.

¹⁸ *Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ.*, էջ 34, 67:

¹⁹ Գ. Ղ ա փ ա ն յ ա ն, *Ուրարտուի պատմությունը*, Երևան, 1940, էջ 114:

²⁰ *Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ.*, էջ 34:

²¹ И. М. Дьяконов. *Նշվ. աշխ.*, էջ 190, ն ու յ ն ի՝ К вопросу о символе Халди.– Древний Восток 3, Ереван, 1983, с. 190; ն ու յ ն ի՝ Жертвоприношения в Тейшебаини (УКН 448).– Кавказско-ближневосточный сборник. Тбилиси, 1988, с. 58.

²² M. S a l v i n i. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 86.

Բոլոր կամ համարյա բոլոր պաշտոնական կրոնական արարողությունները և հանդիսությունները կատարվել են Խալդիի տաճարներում կամ դրանց առջև, և «յուրաքանչյուր պաշտամունքային երթ կապվել է նաև նրա անվան հետ»²³: Մրանց հեռավոր արձագանքն է, հավանաբար, Մհերի՝ մեծ տոներին ժայռից դուրս գալը: Ըստ այդմ, Ուրարտուում «տաճար» հասկացությունն առաջին հերթին կարող էր պատկերացվել որպես «Խալդիի տաճար»:

Խալդիին զոհաբերվել են ուլեր, ցլեր և ոչխարներ (ըստ «Մհերի դռան» արձանագրության հերթականության՝ 6 ուլ, 17 ցուլ, 34 ոչխար), երբեմն՝ միայն ուլեր: Մյուս բոլոր աստվածներին ու աստվածուհիներին զոհաբերվել են ցլեր, կովեր (աստվածուհիներին) ու ոչխարներ: Այսինքն՝ ուլը եղել է միայն Խալդիին նվիրված առանձնահատուկ զոհաբերության կենդանի²⁴: Այդ զոհաբերության ձևն էլ տարբերվել է մյուսներից՝ դրա համար, ի հակադրություն մյուսների, օգտագործվել է միարժեք թարգմանություն չունեցող *nipsid(u)* տերմինը, որը կարող է համապատասխանեցվել հույների՝ զոհաբերության այժին կենդանի պատառոտելու գործողությանը²⁵: Ուրարտական արձանագրություններում բազմիցս հիշվում են «Խալդյան դարպասների» առջև հատկապես խաղողի հասունացման տարբեր փուլերում կատարվող զոհաբերությունները և ծեսերը, որոնցից ակնհայտորեն պարզ է դառնում Խալդիի կապը խաղողի պաշտամունքի հետ²⁶:

Ծեսը և նրանից ծագող դրաման միավորվում են դրանցում հավասարապես արտացոլված մի ընդհանուր կատեգորիայով՝ խաղով: Ծեսի խաղային տարբերակն է, որ կարող է դառնալ դրամայի և թատրոնի սաղմը (այսպես, ծեսի հարց-պատասխանային կառուցվածքն է, որ կամուրջ է ստեղծում առասպելական կերպարների մենամարտում հարվածների փոխանակման և դրամայի երկխոսությունների միջև): Հակադիր կերպարների՝ զարգացող գործողության մեջ տեղադրումը և դերասանի ու դիտողի հետ նույնացման հնարավորությունը կարևորագույն տարրերից են խաղային գործառության, որը դրամատիկական արվեստում իրացվող մարդու արմատական պահանջներից է²⁷: Մեր խնդրի համար առանցքային է հայ. խաղ բառը. այն նշանակում է «երեխայի, լարախաղացի, ծաղրածուի և խաղ», «տեսարանն կամ տաղաարն խաղացողաց», «թատրոն», «պար», «ծաղր, կատակ», «երգ, հատկապես աշխարհիկ երգ», որից՝ խաղալ

²³ Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 34, ն ու յ ն ի՝ Ուրարտական Խալդե և Արուբանե աստվածների մասին. – ՊԲՀ, 1982, № 2, էջ 128:

²⁴ Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 35:

²⁵ Այս տերմինը ենթադրաբար թարգմանվել է որպես «մորթել», «զոհ սահմանել», «այրել», «ողջակիզել». «պատառոտել» թարգմանությունը Ֆ. Քյոնիգինն է (տե՛ս Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 10, 77, 92, ծանոթ. 17): Հայկական ավանդույթում ուլերի զոհաբերությունը (որոնց խորովում էին թոնրում) նվիրված էր սուրբ Խաչի տոնին և հենց կոչվում էր ուլնոց, իսկ նոխազինը՝ սուրբ Գևորգին (տե՛ս Հ. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, էջ 158 հտն., Հ. Խ ա ո ա տ յ ա ն - Ա ո ա ք ե լ յ ա ն. Հայ ժողովրդական տոները, Երևան, 2005, էջ 237-239): Հնարավոր է, որ սուրբ Գևորգն այս համատեքստում Խալդի-Միհրի քրիստոնեացած հետնորդն է, այնպես, ինչպես ենթադրվում է մեզրեյական ավանդույթում (տե՛ս F. C u m o n t. St. George and Mithra 'the Cattle Thief.' – Journal of Roman Studies. V. 27, 1937):

²⁶ Տե՛ս, օրինակ՝ Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն, նշվ. աշխ., էջ 12, 76-78:

²⁷ В. Н. Т о п о р о в. Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы, с. 108-109.

«խաղ խաղալ», «պարել», «ծաղրել», «ուրախությունից խայտալ», «շարժվել, արշավել», խաղալիկ «պարոդ», «խաղալիք», խաղարար «պարոդ, կաքավոդ» և այլն²⁸:

Այս բառն ընդունված ստուգաբանություն չունի: Ուրարտական տեքստերի հալս բառը, ըստ Գ. Մելիքիշվիլու, թարգմանվում է որպես «ծես, արարողություն» (ավանդված է հոգնակի հալսի/e ձևով)²⁹: Մեպագրում օ-ի համար առանձին նշաններ չկան, և այն հաղորդվում է ու-ով (ուրարտական սեպագիր ու-ն, համարյա միշտ, հաղորդում է օ հնչյունը)³⁰: Այսպիսով, ուրարտ. հալս-ն կարող է վերականգնվել որպես xalo-, որն ուղղակի նույնական է հայ. խաղ-ին (սեռ. խաղոյ, որ ցույց է տալիս, որ հնում այն հնչել է *xalo): Խուռուարտական ընդհանրության մյուս՝ խուռական ճյուղում այս արմատի մի ածանցյալը պիտի լինի *halmi* «երգ» բառը³¹ (հմմտ. հայ. խաղ, խաղիկ «երգ»): Խուռերենում -me/i-ն բառիմաստը չփոխող վերջածանց է, հմմտ. ուրարտ. *pura* = խուռ. *purame*, *purammi* «ստորուկ»³²: Ակնհայտորեն նույն արմատն է ենթադրում և իւթթ. *halli(ya)ri* «(ծիսական) երգիչ» բառը, որին, հաշվի առնելով ծիսական բնույթը և վկայվածությունը հնագույն տեքստերից, խաթական ծագում է վերագրվում³³: Խուռուարտատերենում և խաթերենում նույնական արմատը, ամենայն հավանականությամբ, փոխառություն է մի լեզվից մյուսին: Հետաքրքիր է, որ առավել հին գրավոր լեզուներում՝ իւթթերենում (< խաթթ.) և խուռիերենում արմատը հանդես է գալիս ածանցված և միայն ավելի նեղ «երգ» իմաստով, մինչդեռ ուրարտերենում և հայերենում առկա են ավելի լայն «խաղ, ծիսական խաղ, հանդիսություն, ծես» իմաստները: Այսպիսով, ուրարտերենը և հայերենը պահպանել են բառի առավել հին իմաստը, իսկ խուռերենում և իւթթերենում ավանդված են արմատի միայն մասնավոր իմաստով ածանցյալ ձևեր:

Վերջերս նորից հիշվում է հալսի- ի՝ ժամանակին Հ. Մանտալճյանի կողմից առաջարկված «խաղոդ» մեկնաբանությունը³⁴: Ուրարտերենին մերձավոր ազ-

²⁸ Տե՛ս Նոր հայկազյան բառարան. հ. Ա, Երևան, 1979, էջ 913 և այլուր. «թատրոն» նշանակության համար հմմտ. և թատր «խաղ», թատիր «խաղատեղի» (Բառգիրք հայոց, Երևան, 1975, էջ 116) և բրբռ. (Մուշ) խաղք «բարեկենդանի ժողովրդական թատերական ներկայացում, խեղկատակություն» (Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Բ, Երևան, 2002, էջ 273):

²⁹ Г. А. М е л и к и ш в и л и. Урартские клинообразные надписи (*այսուհետև*՝ УКН), М., 1960, с. 396.

³⁰ Տե՛ս, *օրինակ*՝ И. М. Дьяконов. Материалы к фонетике урартского языка. – Вопросы грамматики и истории восточных языков. М.–Л., 1958, с. 50.

³¹ E. L a r o s h e. Glossaire de la langue hourrite. Revue hittite et asianique. T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77, p. 90.

³² I. M. D i a k o n o f f. Hurrisch und Urartäisch. München 1971, S. 77; И. М. Х а ч и к я н. Хурритский и урартский языки. Ереван, 1985, с. 48.

³³ J. P u h v e l. Hittite Etymological Dictionary. V. 3, Berlin, New York, 1991, p. 30-31. Հեղինակը, փաստորեն, առանց լուրջ պատճառաբանության, մերժում է համեմատությունը հայ. խաղի հետ, ինչը ճիշտ կերպով քննադատվել է Ջ. Գրեպինի կողմից (տե՛ս Annual of Armenian Linguistics. V. 13, 1992, p. 86):

³⁴ КУКН, с. 445; M. S a l v i n i. The Inscriptions of Ayani (Rusahinili Eiduri-kai). Ayani I. Ten Years of Excavations at Rusahinili Eiduri-kai. p. 261. Առաջարկվել է նաև «հացկերույթ» մեկնաբանությունը (տե՛ս И. М. Дьяконов. Урартские письма и документы. М.–Л., 1963, с. 88):

գակից խուռերենում էլ հայտնի է *halul-* անհայտ նշանակությամբ բառը, և չի բացատրվում, որ այն ևս նշանակեր «խաղող»³⁵: Նկատենք, որ դա չի հակասում *haluli-* ի «խաղեր» մեկնաբանությանը: Ուրարտ. *halu-*ն կարող է նշանակել «խաղ, խաղային հանդիսություն», իսկ *haluli-* ն՝ «խաղող», որը պատահական նմանություն ունի *halu-*ի հոգնակի *haluli* «խաղեր» ձևի հետ (այստեղ թերևս ի հայտ է գալիս տարբեր բառերի այնպիսի մի համահնչյունություն, ինչպես հայ. խաղող «խաղող» և բրբռ. խաղող «երգասաց, դերասան»³⁶ բառերի դեպքում): Եթե այդպես է, ապա *haluli-* ն պետք է թարգմանվի մի դեպքում «խաղեր, ծեսեր», մյուսում՝ «խաղող», ըստ համատեքստի:

Ուրարտուում, առավել քան այլուրեք հին աշխարհում, կարևորագույն դեր են կատարել խաղողի մշակումը և դրան առնչվող առասպելաբանական պատկերացումները և ծեսերը: Դա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ հենց Անդրկովկասը և Հայկական լեռնաշխարհն են եղել խաղողի մշակման հայրենիքը³⁷: Ուրարտերենում հայտնի է խաղողի հետ կապված ևս մեկ տերմին՝ *uldi/uduli* «խաղող, խաղողուտ, գինի» (այդ նշանակությունը հաղորդվել է նաև GEŠTIN գաղափարագրով): Արձանագրություններում բազմիցս հիշվում են խաղողուտների հիմնումը (հաճախ խաղողուտ, ամրոց և այգի հիմնելու բանաձևային հերթականությամբ), ապա և «Խալդիի դարպասների» առջև խաղողի հասունացման տարբեր փուլերում կատարվող գոհաբերությունները և ծեսերը³⁸: Տեքստերում ի հայտ են գալիս Խալդի անվան հնչյունախմբերի կրկնություններ, որոնք անագրամային մակարդակով ակնարկում են դիցանունը, այսինքն՝ այստեղ առկա են հնագույն բանաձևեր՝ առասպելաբանաստեղծական լեզվի նմուշներ: Այսպես, խաղողի այգու հիմնադրման և խաղողի առնչությամբ «Խալդիի դարպասներից» մեկի առջև կատարվող խաղողի հետ կապված ծեսերի վերաբերյալ Մինուա արքայի մի տեքստում ասվում է՝ *haluli ašhulini e'a Ḫaldina KA* [...] 'ašulie qarmehi Ḫaldie ašhulini Ḫaldina KA³⁹: *Haluli-*ի «խաղեր» մեկնաբանության դեպքում այն կթարգմանվի այսպես՝ «խաղեր թող կատարվեն ինչպես Խալդյան դարպասների [այնպես էլ արձանագրության առջև. երբ խաղողի այգու

³⁵ Н. А. М к р т ч я н. Субстратные названия растений в армянском языке.– Древний Восток 4, Ереван, 1983, с. 27.

³⁶ Այս բառի վերաբերյալ տե՛ս Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Բ, էջ 273:

³⁷ Այս հարցերի շուրջ տե՛ս, օրինակ՝ Գինին հայոց ավանդական մշակույթում, Երևան, 2005, էջ 12-30, А. Ф. А р у т ю н я н. Очерки истории виноградарства и виноделия древней и средневековой Армении. Ереван, 2005, с. 24-43; Б. Б. П и о т р о в с к и й. Ванское царство. М., 1959, с. 143-147; Н. В. А р у т ю н я н. Земледелие и скотоводство в Урарту. Ереван, 1964, с. 102-117; Մ. Պ է տ ր ն ո յ ա ն. Գնունի նախարարական տոհմի և գինու պաշտամունքի շուրջ.– ՊԲՀ, 1999, № 2-3, էջ 180-184, Н. Р е т р о с я н. The World as a Garden. Armenian Folk Arts, Culture, and Identity. Bloomington and Indianapolis, 2001, p. 25 ff.

³⁸ Տե՛ս, օրինակ՝ Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 10, 76-78:

³⁹ КУКН, 82, стк. 27-28, 31-33. Այսօրինակ տեքստեր ե՛ս նաև КУКН, 38, տող 27, КУКН, 122, 124; M. S a l v i n i. նշվ. աշխ., 257-258 (V 9-11) և այլն:

հիմնումը] 'ahulie լինի, տոն? Խալդի աստծուն թող կազմակերպվի? Խալդիի դարպասների առջև»⁴⁰:

Առասպելաբանաստեղծական բանաձևային տեքստերում Haldi դիցանվան և haluli «խաղեր»/«խաղող», uldi «խաղող, խաղողուտ, գինի» համահունչ տերմինների կողք կողքի կիրառությունը նորից ցույց է տալիս, որ այս ծիսաառասպելաբանական համալիրը բնորոշ է հենց Խալդիին, իսկ հայկական նյութը մատնանշում է հայկական թատերական ավանդույթի արմատներն այդ պաշտամունքում⁴¹: Նմանօրինակ տեքստերում դիցանունը հիշեցնող բառերը կարող են նաև ստուգաբանորեն կապված լինել իրար և դիցանվանը (*figura etymologica*), թեև, իհարկե, դժվար է միարժեքորեն ներկայացնել այդ համալիրի ծագումը և զարգացումը⁴²: Այսպես, դատելով հայերենում խաղ- արմատի իմաստներից, հնարավոր է, որ դրա նախնական նշանակությունը լիներ «պտույտ, գալար», «շրջվել, ռոտրվել», որից և կարող էին ածանցվել խաղալ «պարել», խաղող «խաղող, փաթաթվող բույս» իմաստները⁴³ (հմմտ. լատ. *uitis*, հուն. *հումեր*. ἵτις «խաղողի որթ», բառացի՝ «ռոտրված»):

Խաղողը համեմատվել է դպտերեն և հին հնդկերեն նման ձևերի հետ⁴⁴ (հմմտ. դպտ. *eloolo, aloli* «խաղող, խաղողի վազ», հնդ. *hāla, hālā, hālāhala, hālāhalī* «ոգելից խմիչք, օղի», *hārahūraka* «գինու տեսակ»)՝ որոնց Ս. Պետրոսյանն ավելացնում է հուն. *χάλις* «մաքուր, անխառն գինի»⁴⁶: Այս բառերը չունեն ընդունված ստուգաբանություններ: Եղած ստուգաբանական փորձերը, այդ թվում՝ հունարեն ու հնդկերեն բառերի համեմատությունը իրար հետ համարվում են վարկածային

⁴⁰ Ներկայացվում է ըստ Գ. Մելիքիշվիլու թարգմանության (տե՛ս ԿԿԻ, 65), միայն haluli-ն «արարողությունների» փոխարեն մեկնաբանված է որպես «խաղեր»: Ն. Հարությունյանն այս տեքստում haluli-ն թարգմանել է ըստ Բ. Դյակոնովի, որպես «հացկերույթ», բայց նշել է նաև այլ կերպ թարգմանելու հնարավորությունը: Ըստ նրա բանավոր հաղորդման, haluli-ի «խաղող» մեկնաբանության դեպքում, տեքստը կարող է թարգմանվել այսպես՝ «թող խաղող մատուցեն և՛ խալդյան դարպասներում... [և՛ քարակոթողի առջև. երբ խաղողը նոր]... հավաքվի?, տոն? Խալդիին թող սահմանեն խալդյան դարպասներում»:

⁴¹ Հմմտ. և ուրարտ. *niqali* «այծ» (?), *salī* «ուլ» (?), թերևս նաև միարժեքորեն ընդունված ստուգաբանություն չունեցող հայ. քաղ «արու այծ, նոխագ» բառերը, որոնք հանգավորվում են խաղի հետ, կարող էին և օգտագործվել առասպելաբանաստեղծական բանաձևերում:

⁴² Այս առթիվ տե՛ս Ս. Պ. Պ. Ե տ թ ո յ ա ն. Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալներն Ուրարտուի տիրապետող տարրի էթնոգենեզի վերաբերյալ. – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երիտասարդ գիտնականների 8-րդ կոնֆերանս, Երևան, 1988, էջ 58. այստեղ քննարկվում են նաև հայերենի տվյալների միջոցով Խալդի դիցանվան կապերը որոնելու հնարավորությունները (հմմտ. խաղող, խաղ և այլն): Խալդիի նմանատիպ մի ստուգաբանություն, հայ. խաղողի առնչությամբ, տե՛ս և Ս. Պ. Պ. Ե տ թ ո յ ա ն. Գնունի նախարարական տոհմի և գինու պաշտամունքի շուրջ, էջ 183:

⁴³ Նույնիմաստ մի արմատ է ենթադրվել նաև հնդեվրոպական *we/oino- «գինի, խաղող» տերմինի համար (տե՛ս Т. В. Г а м к р е л и д з е и В. В. И в а н о в. Նշվ. աշխ., էջ 650–651): Թեև խուռաուրարտերենը հնդեվրոպական լեզու չէ, բայց հետաքրքիր է նշել, որ խաղողը և խաղալը հիշեցնում են հնդեվրոպական *Hwel-, *k*el- «պտույտ, շրջվել» արմատները:

⁴⁴ Հ. Ա ճ ա ո յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, Երևան, 1977, էջ 322:

⁴⁵ Բերվում են ըստ հետևյալ բառարանների՝ W. E. C r u m. Coptic Dictionary. Oxford, 1939; M. A. M o n i e r - W i l l i a m s. Sanskrit-English Diction Ary. Oxford, 1979.

⁴⁶ Ս. Պ. Պ. Ե տ թ ո յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 183:

(նշվում է և հուն. բառի որոշ նմանությունը մակեդոնական ու թրակյան «գինի» նշանակությամբ տերմիններին՝ κάλιθος, ξίλαι, չի հիշվում նմանությունը հայ. խաղողին)⁴⁷: Եթե խաղողագործության և գինեգործության հայրենիքը եղել է Հայկական լեռնաշխարհը և մերձակայքը, ապա, իրոք, հնարավոր է, որ այդ տերմինները, կամ դրանց մի մասը կապված լինեին հայ. խաղողին:

Քննարկվող ծեսերի որոշ արտացոլումներ կարելի է գտնել ուրարտական պատկերագրության մեջ: Այդտեղ շատ են ծիսական տարբեր արարողությունների, խնջույքների, երգող ու պարող մարդկանց, կրոնական երթերի պատկերները: Մի գոտու վրա պատկերված իշխանավորի խնջույքի տեսարանում նրան գինի են մատուցում մատուցակ կանայք, որոնց խմբերի միջև, առանձնացված շրջանակներում, պատկերված են կիսաբաց դարպասով մի տաճարատիպ կառույց և երեքական վագող այծերի կամ ուլերի խմբեր: Ողջ պատկերաշարը գոտևորված է խաղողի ողկույզներ հիշեցնող զարդանախշով (նկ. 1ա, 1բ)⁴⁸: Մեկ այլ գոտու վրա պատկերված է առաջինին շատ նման, բայց կրկնակի ընդարձակ մի կառույց (որը հիշեցնում է երկու կիսաբաց դարպասով քաղաքային պարիսպ), որի առջև ներկայացված է մի ամբողջ տոնախմբություն՝ կարասներից գինի հանող և երթով անցնող բազում կանայք, այդ թվում՝ երաժշտական գործիք նվագողներ ու պարողներ, որոնց մեջ՝ երաժշտի առջևից ձեռքերի վրա քայլող մի տղամարդ (նկար 2)⁴⁹: Երրորդ գոտու վրա պատկերված են կարասից գինի հանող կանայք, որոնց կողքին՝ կին երաժիշտներ և բարձր ոտնափայտերի վրա քայլող մի տղամարդ (նկար 3)⁵⁰: Հիշենք, որ Ուրարտում յուրաքանչյուր պաշտամունքային երթ կապվում էր Խալդիի անվան հետ: Մրանք կարծես ուրարտական տեքստերում նկարագրվող «Խալդիի դարպասների» առջև կատարվող խաղողի և գինու հետ կապված պաշտամունքային երթերի և ի՛նչ ավելի խաղծեսերի պատկերներ են, որտեղ ձեռքերի վրա և ոտնափայտերով քայլող մարդիկ «կրկեսային» ակրոբատների արխաիկ թատերական հանդիսության դրվագներ են ներկայացնում:



Նկ. 1ա

Նկ. 1բ



Նկ. 2

⁴⁷ H. Frisk. Griechischeltraie. Dictionaire étymol

⁴⁸ H. J. Kellner. Gürt

⁴⁹ Նույն տեղում, № 282:

⁵⁰ U. Seidl. Bronzekun



, Heidelberg, 1973, S. 1068; P. Chan-68-80, p. 1243.

Taf. 70-71 (№279).

141, Abb. 99.

Նկ. 3

Այս բոլորը հիշեցնում են հունական թատրոնի սկզբնավորումը Դիոնիսոսին նվիրված ծեսերից (խաղողի և այծի սիմվոլիկան էական է նաև մյուս ավանդույթ-յունների համապատասխան ծեսերում)⁵¹: Որևէ ոչ հունական ավանդույթում դժվար է ավելի «դիոնիսոսյան» շարքեր երևակայել, քան նշված ուրարտական պատկերները⁵²:

Իրար այդքան նման հատկանիշներով այծ-խաղող-գինի-գինու աստված-կրոնական երթ-թատերականացած ծես միասնական շարքի հանդես գալը Հայկական լեռնաշխարհի և Բալկանների հին մշակույթներում չափազանց հատկանշական է ու չի կարող պատահական լինել:

Դիոնիսոսը ծագումով ոչ հունական՝ արևելյան աստված էր: Նրա պաշտամունքում ի հայտ են գալիս հատկապես թրակյան և լիդական-փոյոզական՝ փոքրասիական կապեր⁵³: Դիոնիսոս անունը (Διώνυσος, հնագույն արտասանությամբ՝ Դիոնուսոս) հանդես է գալիս արդեն մ. թ. ա. XIV դ. հունական գծաշին B գրով մի աղյուսակում Պիլոսից (di-wo-nu-so-jo, թերևս, սեռական հոլովածնով): Չնայած դրան, Դիոնիսոսը շատ հազվադեպ է հիշվում Հոմերոսի մոտ, և նրա պաշտամունքի վերջնական տարածումն ու հաստատումը Հունաստանում, հավանաբար, տեղի է ունեցել ուշ՝ մ. թ. ա. VIII–VII դդ.: Առասպելները պատմում են Դիոնիսոսի մուտքն արևելքից և մարդկանց հակադրությունը նրա պաշտամունքի հաստատմանը: Դիոնիսոս անունը նկարագրական է, որը, թերևս, փոխարինել է աստծու հին անվանը: Հնում մեկնաբանվել է որպես «Նուսա (լեռան) Ջևս», ընդ որում, այդ վայրը տեղայնացվել է Հունաստանից դուրս այլևայլ բազում երկրներում (Արաբիա, Եթովպիա, Եգիպտոս, Լիբիա, Մակեդոնիա, Թեսալիա, Թրակիա, Կիլիկիա, Լիդիա, Սիրիա և այլն): Ժամանակակից

⁵¹ В. Н. Т о п о р о в. К происхождению..., с. 50; ն ու յ ն ի՝ Несколько соображений о происхождении древнегреческой драмы.

⁵² Ի միջի այլոց, ուրարտական երաժշտական գործիքները և հատկապես վերջին պատկերի կրկնակի փողային գործիքը՝ ավլոսը լավագույն զուգահեռներ ունեն Հունաստանում, որտեղ վերջինս անցել է Մերձավոր Արևելքից և Փոյոզիայից ու օգտագործվել հատկապես Դիոնիսոսի պաշտամունքի օրգիստիկ երաժշտության մեջ (տե՛ս Словарь античности. Составители Й. И р м ш е р, Р. Й о н е. М., 1989, с. 10-11): Հին հունական երաժշտության հայկական առնչությունների վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս Կ. Խ ու ղ ա ր ա շ յ ա ն. Հայ-փոյոզական և հայ-լիթական կապերը՝ երաժշտագիտական տեսանկյունից.– Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները:

⁵³ Դիոնիսոսի վերաբերյալ տվյալները բերվում են ըստ Ջ. Ֆրեդերի. Ոսկե ճյուղը, Երևան, 1985, էջ 453-462, Н. J. R o s e. A Handbook of Greek Mythology. New York, 1959, p. 149-157; А. Ф. Л о с е в. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1958, с. 142-182; ն ու յ ն ի՝ Дионис.– Мифы народов мира. Т. 1, М., 1980, с. 380-381; W. В u r k e r t. Greek Religion. Oxford, 1985, p. 161-167; P. Г р е й в с. Мифы древней Греции. М., 1992, с. 73-79.

գիտության մեջ միարժեք մեկնաբանություն չունի: Կարծում են, որ, հավանաբար, թրակյան ծագում ունի (նրա մայր Մեմելեն թրակյան կամ փոյուզական երկրի դիցուհին էր): Ըստ այդմ, հավանական է համարվում, որ անվան առաջին մասը ծագի երկնքի թրակյան անվանումից (հմմտ. հնդեվրոպական *deiw-/*diew- «լուսավոր երկինք, ցերեկ», «լուսավոր երկնքի աստված, Ջես»), իսկ երկրորդի հարցն ավելի բարդ է: Հնարավոր է, որ անունը նշանակեր «երկնքի (աստծու) որդի»⁵⁴: Կենդանական սիմվոլներից նրան, ինչպես նշվեց, բնորոշ էր այծը. նա կոչվել է նաև Ἐριφος «ուլ» և Μελαναίγης «սև այծենավոր»: Նրա մյուս բնորոշ սիմվոլն էր ցուլը, բայց նա հանդես է գալիս նաև այլ կենդանիների տեսքով (առյուծ, հովազ, ձի, օձ):

Կան առասպելներ Դիոնիսոսի տարբեր կերպավորումների վերաբերյալ (Դիոնիսոս-Չագրնս, նրա մայրն են համարվել Դեմետրեն, Պերսեփոնեն, Մեմելեն): Նա մեռնող և հարություն առնող աստված է, ծնվելուց հետո նրան հոշոտում են, մասնատում, բայց վերածնվում է: Որոշ տարբերակներում դառնում է աստվածների արքա: Ըստ հիմնական տարբերակի, Դիոնիսոսը որդին էր Ջեսի և Կադմոսի դուստր Մեմելեի: Մեմելեի խնդրանքի համաձայն, Ջեսը հայտնվում է նրա առջև իր իսկական կերպարով՝ կայծակների մեջ: Մեմելեն այրվում է: Ջեսը բոցի միջից հանում է Դիոնիսոսի սաղմը և կարում իր ազդրի մեջ, որտեղից էլ ծնվում է (ըստ այլ տվյալների, Դիոնիսոսը ծնվել է որպես Չագրնս. նրան հոշոտել են տիտանները, բայց Մեմելեն վերածնել է): Հայրը Դիոնիսոսին ուլի է վերածում իր կնոջ՝ Հերայի գայրության փրկելու համար և տալիս Նիսա լեռան նիմփաներին, որոնք նրան պահում են քարանձավում և սնուցում: Նա գտնում է խաղողի վազը: Հերան խելացնոր է դարձնում նրան: Փոյուզիայում տեղի մեծ աստվածուհի Կյուբելե-Ռեան նրան մասնակից է դարձնում իր օրգիաստիկ միստերիաներին: Թրակիայում նա հարձակման է ենթարկվում տեղի մի արքայի կողմից և թաքնվում քարանձավում, բայց հետո խելագարեցնում և սպանել է տալիս արքային: Նավարկության ժամանակ նրան գերում են ծովահենները և շղթայում, որպեսզի վաճառեն ստրկության: Բայց շղթաներն ընկնում են նրա վրայից, նավը ծածկվում է խաղողի վազերով ու բաղեղով: Նաքսոսում նա հանդիպում է Թեսևսի կողմից լքված Արիադնեին և ամուսնանում հետը:

Որտեղ նա հայտնվում է, այնտեղ հաստատում է իր պաշտամունքը: Մի շարք առասպելներ կան նրա Հունաստան գալու վերաբերյալ: Ճանապարհին նա ամենուր մարդկանց գինեգործություն է սովորեցրել, հրաշքներ գործել: Նրա խելացնոր, էքստատիկ երթին մասնակցում են այծամարդ սատիրները, հարբած սիլենները և հատկապես խելացնոր կին հետևորդները՝ բաքոսուհիները կամ մենադները: Իր պաշտամունքի հաստատմանը հակադրվողներին խելագարեցնում էր և դաժանորեն պատժում: Նրա տոներին կազմակերպվում էին օրգիաներ, հանդիսավոր երթեր: Դրանց ևս մասնակցել են հատկապես կանայք, բաղեղի պսակներով, ձեռքերին՝ բաղեղով և խաղողի տերևներով փաթաթված գավազաններ (թյուրսոսներ):

⁵⁴ H. Frisk. Նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 396, P. Chantraine. Նշվ. աշխ., էջ 285:

Դիոնիսոսի կերպարը շատ հատկանիշներով համադրելի է Խալդիի և նրա հետնորդների՝ Մհերի ու Արտավազդ/Շիդարի հետ:

<i>Դիոնիսոս</i>	<i>Խալդի, Արտավազդ և Մհեր</i>
<i>գինու և խաղողի աստված է</i>	<i>Խալդին խաղողի աստված է. Մեծ Մհերը յոթ տարի է հարբած անցկացնում Մարում, իսկ Փոքր Մհերը հոր գոհվելու պահին զբաղված էր գինարբուքով</i>
<i>մեռնող ու հառնող աստված է</i>	<i>Արտավազդը և Մհերը Խալդի աստծու վիպական տարբերակներ են. ըստ մի կարծիքի, Խալդին ևս եղել է մեռնող ու հառնող աստված⁵⁵</i>
<i>դարձել է աստվածների արքա</i>	<i>Խալդին աստվածների արքան է⁵⁶</i>
<i>ինքը, հետնորդները, հակառակորդները և իր ողջ պաշտամունքը բնորոշվում են խելացնորությամբ</i>	<i>Արտավազդ/Շիդարը խելագար է, իսկ Մհերի ողջ տոհմը բնորոշվում է որպես ծուռ «խելացնոր»</i>
<i>նրա տոներին կազմակերպվում էին երթեր և միստերիաներ. հատկապես բնորոշ է խելացնոր պարող կանանց՝ բաքոսուհիների երթը</i>	<i>Ուրարտական ծիսական երթերի պատկերները հիշեցնում են դիոնիսոսյան երթերը (որոնց մեջ՝ նվագող և պարող կանայք)</i>
<i>նրա սիմվոլներից է այծը, և նրան այժ էին գոհաբերում</i>	<i>Ուրարտական աստվածներից ուլեր են գոհաբերվել միայն Խալդիին</i>
<i>նրա ծեսերից է սկիզբ առնում հունական դրաման, ողբերգությունը և կատակերգությունը՝ թատրոնը</i>	<i>Խալդիի պաշտամունքն առնչվել է հՊալսի ծիսական խաղերի հետ. Արտավազդ/Շիդարի հետ է կապվում հայկական ավանդական դրաման և թատրոնը</i>
<i>«ծնվում» է բոցերի մեջ. Հունաստանում կրակի հետ կապված հրաշքներ հայտնի են միայն նրա պաշտամունքում⁵⁷</i>	<i>Մի վահանի վրա Խալդին պատկերված է կրակի բոցերի մեջ⁵⁸, իսկ Միհրը հայոց մեջ նույնացվել է հունական կրակի և դարբնության աստված Հեփեստոսի հետ</i>
<i>թաքնվում է քարանձավում</i>	<i>Խալդին պատկերացվել է ժայռափոր քարե «դարպասների» հետևում, իսկ Արտավազդը և Մհերը՝ լեռան և ժայռի քարանձավներում</i>
<i>շղթայում են, բայց ազատվում է</i>	<i>Արտավազդ/Շիդարը շղթայված է լեռան մեջ, որտեղից ձգտում է ելնել, իսկ Մհերը պիտի ելնի, երբ արդարություն և առատություն լինի երկրի վրա</i>
<i>հելլենիստական դարաշրջանում նույնացվել է մի շարք օտար աստվածների (Օսիրիս, Սերապիս, Ադոնիս, Ամոն, Լիբեր), այդ թվում՝ Միթրայի հետ</i>	<i>Խալդին նույնացվել է Միթրա/Մհերի հետ: Միհրը, Ազաթանգեղոսի նորահայտ հունարեն խմբագրության մեջ հանդես է գալիս որպես Դիոնիսոս⁵⁹</i>

⁵⁵ Մ. Հ մ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 36:

⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 33:

⁵⁷ W. B u r k e r t. Նշվ. աշխ., էջ 61, L. A. C a m b e l l. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968, p. 217-218. Դիոնիսոսի թրակյան մի տաճարից իբր մեծ կրակ էր ելնում բարեբեր տարիներից առաջ, նա կոչվել է կրակի Էփորոս (առաջնորդ) և այլն:

⁵⁸ O. B e l l i. The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu. Istanbul, 1999, p. 37-41, fig. 17.

⁵⁹ Հ. Բ ա թ ի կ յ ա ն, Ա. Տ եր - Ղ և ն ղ յ ա ն. Ազաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (վարք). – «Էջմիածին», 1966, № Թ-Ժ, « 115:

Որոշ մանրամասներ ուղղակի կապ են ակնարկում Դիոնիսոսի և Խալդիի միջև:

<p><i>Դիոնիսոսը հաճախ պատկերվել է եղջյուրներով⁶⁰</i></p>	<p><i>Խալդին, ինչպես և մյուս ուրարտական աստվածները, պատկերվել է եղջյուրներով</i></p>
<p><i>մի տարբերակն է Ջագրևսը, որը Կրետեում, տիտանների դեմ կռվելիս, վերափոխվում է տարբեր կենդանիների՝ այդ թվում՝ եղջյուրավոր վիշապի</i></p>	<p><i>Խալդիի պաշտամունքի կենտրոն Արդի-նի (ասուր. Մուծածիր) քաղաքը համեմատվում է օձի հետ⁶¹. այն գտնվում էր Ջագրոսյան լեռներում, որոնք, ըստ մի հայկական լեզենդի, հնում եղջյուրավոր վիշապներ են եղել⁶²</i></p>
<p><i>ամուսնանում է Թեսևսի կնոջ հետ, որը Կադմոսի դուստրն էր</i></p>	<p><i>Թեսևսի անունը և կերպարը ծագում են, հավանաբար, խուտաուրարտական ամպրոպի աստված Թեշուր/Թեշերայից (վերակազմության մեջ՝ Խալդիի հայրը)⁶³: Կադմոսը հայկական ավանդույթում Հայկի թոռն է, էպոնիմը տունն Կադմեայ մարզի, որը համապատասխանում է ասորեստանյան աղբյուրների Կադմուխի երկրին (Մասունից հարավ)</i></p>
<p><i>խելագարեցնում է Մինյուաս արքայի դուստրերին</i></p>	<p><i>հուն. Μινύας-ը նույնական է ուրարտական Մինուա արքայի անվան հետ⁶⁴: Ուրարտական իրականության մեջ հայտնի է միայն մեկ կնոջ անուն՝ Մինուան մի խաղողի այգի է հիմնել իր դստեր կամ կնոջ՝ Թարիբիայի համար⁶⁵</i></p>
<p><i>ամենուրեք, կռվով թե խաղաղությամբ, նվաճում է երկրներ և հաստատում իր պաշտամունքը</i></p>	<p><i>ուրարտական արքաներն իրենց նվաճած երկրներում ներդրել են Խալդիի պաշտամունքը. դա նոր պաշտամունքի ուժային ներդրման միակ օրինակն է Հին Արևելքում</i></p>

Հունական առասպելներում ի հայտ են գալիս ուրարտական և Հայկական լեռնաշխարհին բնորոշ մի շարք անուններ և առասպելներ, որոնք բացատրվում են ցեղերի և պատկերացումների՝ արևելքից արևմուտք շարժմամբ: Դրանցից են

⁶⁰ W. Burkert. Նշվ. աշխ., էջ 64, Ջ. Ֆրեդեգե. նշվ. աշխ., էջ 459:

⁶¹ Քաղաքի տիրակալ Ուրգանայի կնիքի վրա գրված է, որ այդ քաղաքը «ինչպես օձ, թշնամական լեռներում իր էրախն է բացել» (տե՛ս F. Thureau-Dangin. Une relation de la huitième compagne de Sargon (714 av. J.-C). Paris, 1912, p. XII, n. 3):

⁶² Ա. Ղանալյան. նշվ. աշխ., էջ 23-24: Այս լեզենդի և Ջագրևսի առասպելի կապի վերաբերյալ տե՛ս Ա. Ե. Петросян. նշվ. աշխ., էջ 61-62, 101:

⁶³ Ա. Ե. Петросян. նշվ. աշխ., էջ 51-52, Ա. Պետրոսյան. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. – ՊԲՀ, 2002, № 2, էջ 251:

⁶⁴ Ա. Ե. Петросян. նշվ. աշխ., էջ 194-195, Ա. Պետրոսյան. Հայոց ազգաձագման հարցեր, էջ 51:

⁶⁵ УКН, 111, КУКН, 137.

Կադմոսի, Մինյուասի, Թեսևսի և Ջագրևսի առասպելները⁶⁶: Ուրարտական աստվածների կապերի համատեքստում սրանցից առավել հատկանշականը Թեսևսն է (Θησεύς), որը շատ հիշեցնում է խուռաուրարտական ամպրոպի աստծու կերպարը, իսկ անունով՝ հատկապես ուրարտական Թեյշեբային (կարդա՝ Թեյշեևա):

Խաղողի և գինու մշակույթը, ինչպես և ողջ դիոնիսոսյան համալիրը Հունաստանում բնիկ չէ: Դիոնիսոսյան ցիկլի աստվածների անունները և պաշտամունքի տերմինները (Դիոնիսոս, Մեմելե, Բաքոս, թյուրսոս և այլն) հունարեն չեն⁶⁷: Հնդեվրոպական հին ժողովուրդների մեջ գինին հաճախ առնչվել է ամպրոպի աստվածների հետ (Բնդրա, Ջևս, Յուպիտեր)⁶⁸: Այս առթիվ, որպես Դիոնիսոսի հնարավոր նախատիպ, հիշվում է Բվրիզի ժայռային բարձրաքանդակը Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում, որտեղ պատկերված է խաղողի ողկույզներ և հասկ բռնած լուվական ամպրոպի աստվածը⁶⁹: Բայց Դիոնիսոսը, ինչպես և Խալդին, ամպրոպի աստված չէ, այլ այդ աստծու որդին: Խալդիի պաշտամունքը տարածված է եղել խաղողի և գինու հնագույն մշակույթ ունեցող Հայկական լեռնաշխարհում: Ոչ մի տեղ չկա գինու և խաղողի այնպիսի վառ արտահայտված ու Դիոնիսոսին այդքան նման մի աստված, որպիսին Խալդին է: Կասկած չի կարող լինել այդ երկու աստվածների կերպարների միասնական՝ մեկ ակունքից ծագման վերաբերյալ: Բայց ասվածի հիման վրա կարելի է կարծել, որ հենց Խալդիի կերպարը և պաշտամունքն են, որ, անցնելով արևմուտք, հիմք են դարձել Դիոնիսոսի համար: Փոքր Ասիայի արևմուտքում և Բալկաններում (Փոյուզիա, Լիդիա, Թրակիա, Հունաստան) այդ կերպարը լրացվել ու հարստացել է նորանոր ազդեցություններով, բայց պահպանել առանձնահատուկ «խալդիական» հատկանիշները:

Այսպիսով, Դիոնիսոսի կերպարը, ապա և նրա հետ կապված առանձնահատուկ տոները, երգերն ու ծեսերը, որոնց հիման վրա հետագայում ձևավորվեց հունական թատրոնը, կարող են հանգեցվել, ի վերջո, հենց Խալդիին:

Ստորև քննարկենք Խալդի-Միհր-Արտավազդի առասպելույթի ծագման, զարգացման և տարածման որոշ հարցեր:

1. Ուրարտում Խալդին սկսում է հիշվել Բշպուհինի արքայի արձանագրություններում (մ. թ. ա. IX դ. վերջին քառորդ), որի քաղաքական կամքով էլ, հավանաբար, ներդրվել և պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել նրա պաշտամունքը⁷⁰: Խալդիի կենտրոն Արդին/Մուծածիր քաղաքը գտնվում էր Ուրարտուի բուն տարածքից դուրս: Ոչ մի հիմք չկա Խալդիին էթնիկական «ու-

⁶⁶ А. Е. Петросян. *Նշվ. աշխ.*:

⁶⁷ W. Burkert. *Նշվ. աշխ.*, էջ 162-163:

⁶⁸ В. Н. Топоров. Опьяняющий напиток, с. 257-258.

⁶⁹ W. Burkert. *Նշվ. աշխ.*, էջ 163, R. L. Gorny. Viniculture and Ancient Anatolia. The Origins and Ancient History of Wine. Amsterdam, 1996, p. 161.

⁷⁰ M. Salvini, La formation de l'état urartéen. Hethitica 8, 1987, p. 405; ն ու յ ի ի ` Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, 1989, p. 83, 85; ն ու յ ի ի ի ` Geschichte und Kultur der Urartäer. Darmstadt, 1995, S. 39, 184.

րարտական» համարելու. նա Ուրարտուի պետական աստվածն էր և ոչ ուրարտացիների (ուրարտախոս հանրույթի) էթնիկական աստվածը⁷¹: Այսպիսով, Խալդին, հնարավոր է, որ փոխառված է այլ լեզվից և սկզբնապես եղել է այլ ժողովրդի աստվածը: Հատկանշական է, որ ուրարտականին ազգակից խուռիական դիցարաններում նա զուգահեռներ չունի⁷²: Խուռիական դիցարանների մեծ աստվածն էր ամպրոպային Թեշուբը, որի մշտական մակդիրն էր euri «տեր, տիրակալ»⁷³: Այդ բառն Ուրարտուում գործածվում է որպես Խալդիի մշտական կոչում⁷⁴:

Խալդի անունը՝ որպես դիցակիր անձնանունների բաղադրիչ, առաջին անգամ ի հայտ է գալիս միջին ասորեստանյան դարաշրջանից⁷⁵ (ըստ Մ. Սալվինիի՝ մ. թ. ա. XIII դ.)⁷⁶: Այսինքն՝ Խալդիին Միջագետքում ավանդված է ավելի ուշ, քան Դիոնիսոսը Հունաստանում: Դա չի նշանակում, որ Խալդիի պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում կամ մերձակա շրջաններում շատ ավելի հին չէ: Այն, հավանաբար, Հյուսիսային Միջագետք է տարվել լեռնաշխարհի հյուսիսից կամ հյուսիս-արևմուտքից:

Արդյոք հնարավոր է գտնել Խալդիի պաշտամունքի՝ դեպի արևմուտք տարածման ուղղակի վկայություններ: Ժամանակին Յ. Կարստը Խալդիի առնչությամբ հիշել է արևմտափոքրասիական՝ լիդիական κοαλδεϊν «թագավորել» բառը (ըստ Հեսիքիոսի բառարանի): Այն համադրելի է լիդիական +Idāns (կարդա՝ Kwdans) դիցանվան հետ: Ըստ այդմ, այդ դիցանունը մեկնաբանում են որպես «տիրակալ, արքա»⁷⁷: Խուռաուրարտական դիցանվան հիշատակությունը Լիդիայում միանգամայն հավանական է: +Idāns-ը հանդես է գալիս տեղական մեծ դիցուհու՝ Artimu-ի, որը հունական Արտեմիսի համապատասխանությունն է, ուղեկցորդի դերում: Արևմտափոքրասիական-հունական այս դիցուհու անունը և կերպարը, ըստ վերջերս արտահայտված մի կարծիքի, ծագում են խուռաուրարտական ակունքներից: Նրա նախատիպը կարող էր լինել Արդինի քաղաքի աստվածուհին՝ այսինքն Խալդիի կինը⁷⁸: Եթե այդպես է, ապա Խալդին, իրոք,

⁷¹ M. Salvini. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 85; ն ն լ յ ն ի՝ Geschichte und Kultur der Urartäer, S. 184.

⁷² I. M. Diakonoff. Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians. Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians, Winona Lake, 1981, p. 82-83.

⁷³ E. Laroche. Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites. Orientalia. Vol 45, 1976, f. 1-2, p. 98.

⁷⁴ Մ. Շ ա Վ ա յ ա կ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 35:

⁷⁵ C. Saporetti. Onomastica Medio-Assyria. I, Roma, 1970, p. 224, 283; Г. Ф р а й д а н к. Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами, с. 87.

⁷⁶ M. Salvini. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, p. 83.

⁷⁷ Յ. Կարստի համադրությունը հղվում է ըստ K. F. Lehmann - H a u p t. Armenien einst und jetzt. B. 2, H. 2. Berlin, Leipzig, 1931, S. 943-944). +Idāns դիցանվան վերաբերյալ տե՛ս A. X o յ ե կ. Лидийский язык. Древние языки Малой Азии. М., 1980, с. 313; Л. А. Г и н д и н, В. Л. Цы м б у р с к и й. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996, с. 247. +Idāns— Խալդի համադրության վերաբերյալ՝ Մ. Պ ե տ ր ն ս յ ա ն. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, էջ 265, ծան. 104:

⁷⁸ V. V. Ivanov. Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European. UCLA Indo-European Studies. Vol. 1. Los Angeles, 1999 (=http://www.humnet.ucla.edu/pics/pdfs/IESV/1/VV1_Horse.pdf); Մ. Պ ե տ ր ն ս յ ա ն. Արամագդ. Երևան, 2006, էջ 49 հտն.:

կարծես թե, նույնանում է +Idāns-ին, որը և կարող էր լինել Դիոնիսոսի անմիջական լիդիական նախատիպը:

Երկու օրֆիկ հիմնում որպես Դիոնիսոսի սնուցող է հիշվում Հիպտան⁷⁹, որին նույնացնում են խուռիական Թեշուրի կնոջ՝ Խեբատի հետ: Այս անունը ավանդված է նաև Լիդիայի երկու հունական արձանագրություններում և նույնացվում է Թեշուրի կնոջ՝ Խեբատի հետ⁸⁰:

Խորենացին և հաջորդ հեղինակները, հիշելով Արտավազդ/Շիրարի կապանքների ամրացման համար դարբինների՝ կռաններով զնդաններին խփելը, օգտագործում են Բախել բառը: Այս բառը, ավելի բնութագրական համատեքստում, հանդես է գալիս առասպելի՝ Վանական վարդապետի տարբերակում, ուր Արտավազդը ներկայացվում է որպես «բախած ի մանկութենէ, գոր Շիրարն կոչեն»⁸¹ (բախած, այսինքն՝ «խենթ»): Թվում է, թե այստեղ գործ ունենք Միհր-Արտավազդ/Շիրարի առասպելային մի էական տերմինի հետ: Միհրը, ինչպես ասվեց, նույնացվել էր դարբնության աստված Հեփեսոսի հետ, որին պատշաճում է մուրճերը բախելու հետ առնչությունը: Բախ «հարված» արմատը, ակնհայտորեն, բնաձայնական ծագում ունի⁸² (հմմտ. բաբախել և ռուս. бабахнуть): Բնաձայնական բառերը ևս փոխառվում են, և չի բացառվում այդ արմատի փոխառությունը որևէ հարևան լեզվից (նույն արմատը կա նաև լազերենում ու մեգրեղերենում):

Դիոնիսոսը կոչվում էր նաև Βάκχος (հմմտ. հայ. Բաքոս) և նրա մի մականունն էր Βρόμιος «Աղմկող»: Նրա երթի մասնակիցները, սրբազան խելացնորությամբ արբած, կործանում էին իրենց ճանապարհին ամեն ինչ, փառաբանելով իրենց աստծուն Βάκχος, εὐοῖ գոչուններով: Βάκχος անունը ստուգաբանություն չունի (ենթադրաբար հիշվում է լիդ. Baki- տարրը Bakivalis անվան մեջ, իբրև հուն. Διουσικλέους)⁸³: Կարելի է ենթադրել, որ այս անունը, ի վերջո, կապված է հայ. բախ արմատին (հմմտ. Βάκχος-ին համահունչ *Iakchos դիցանունը, նույնացված Դիոնիսոս-Բաքոսին, որը ծագում է հենց սրբազան բացականչությունից)⁸⁴: Βάκχος, εὐοῖ-ի երկրորդ մասը հիշեցնում է Խալդիի euri «տեր» կոչումը (հունարենում, որտեղ կա միայն կոչոտ ո, ր-ն կարող էր չընկալվել): Եթե ճիշտ է այս համադրությունը, ապա այդ բացականչությունն ամբողջապես (խուռա)ուրարտական է: Այն, ինչպես և Խալդիի ողջ առասպելայինը, Հունաստան պիտի հասներ արևմտափոքրասիական՝ լիդիական միջնորդությամբ, որը կարող էր պատճառ լինել որոշ աղավաղումների:

⁷⁹ Античные гимны. М., 1988, с. 228-229.

⁸⁰ I. G e l b. Hurrians and Subarians. Chicago, 1944, p. 107; տե՛ս և P. Г р е й в с. Նշվ. աշխ., էջ 422, ծանոթ. 5:

⁸¹ Г. Х а л а т ь я н ц. Նշվ. աշխ., էջ 74, ծանոթ. 1:

⁸² Նոր հայկազյան բառարան. հ. Ա, էջ 423, հմմտ. Հ. Ա ճ ա ո յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան. հ. I, էջ 389, որտեղ այն, զարմանալիորեն, թողնվում է առանց ստուգաբանության: Ըստ Հ. Մարտիրոսյանի, որը հայերենի բնիկ արմատների նոր ստուգաբանական բառարան է կազմում՝ բառն ակնհայտորեն բնաձայնական է:

⁸³ H. F r i s k. Նշվ. աշխ., հ. I, էջ 212, P. C h a n t r a i n e. Նշվ. աշխ., էջ 159:

⁸⁴ Мифы народов мира. Т. 1, с. 477.

2. Արտավազդ և Միհր/Մհեր անունները ծագումով իրանական են: Արտավազդի անունը կապված է Արտա/Աշա դիցուհու հետ և կարող է մեկնաբանվել որպես «որի արդարությունը հաստատուն (կամ տևական) է», իսկ Միհրը՝ «դաշինք, պայմանադրություն, կրոնական պարտավորություն»⁸⁵: Այս փոխառված անունների ստուգաբանությունները հայկական առասպելաբանության համատեքստում շատ էական չեն կարող լինել: Արտավազդը պատմական արքա էր, իսկ Միհր/Մհերը համադրվել է Խալդիին և յուրացրել նրա հատկանիշները: Արդեն պարթևական Իրանում Միհրը պաշտվում էր որպես արևի աստված (նույնացված հուն. Ապոլոնին), այսինքն՝ պատմական զարգացման ընթացքում չափազանց հեռացել էր իր ստուգաբանությամբ բնորոշվող վաղնջական կերպարից⁸⁶:

Հայտնի է, որ առասպելի վիպականացման ժամանակ դիցաբանական կերպարները պատմականանում են և իջնում ավելի ցածր կարգի՝ հերոսների մակարդակ: Այդպես պիտի բացատրվի Միհրի՝ Արտավազդի հետ նույնացումը: Բայց հարց է առաջանում, թե ինչու է Միհրը նույնացվել հենց Արտավազդի և ոչ մի ուրիշ արքայի հետ: Ըստ մի կարծիքի, դա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ պատմական Արտավազդը՝ Տիգրան Մեծի որդին, աստվածացվել էր որպես Միհր⁸⁷: Սա, թերևս, հնարավոր, բայց վարկածային տեսակետ է. ապացույցներ չկան:

Հայտնի է, որ Արտավազդը հունարեն ողբերգություններ, ճառեր և պատմական ստեղծագործություններ է գրել: Հայաստանում անտիկ ողբերգության բեմադրության վերաբերյալ ամենահայտնի փաստը նույնպես կապված է Արտավազդի անվան հետ: Արտաշատում, Արտավազդի և պարթևական արքայի խնջույքից հետո, Էվրիպիդեսի «Բաքոսուհիներին» ներկայացմանը ցուցադրվել է գոհված Կրասոսի գլուխը (Պլուտարքոս, Crassus 33): Մինչև Արտավազդը հայոց մեջ թատերական հանդիսություն-խաղերը և ավանդական դրաման պիտի կապվեին Միհրի հետ, ինչպես հարյուրամյակներ առաջ՝ Միհրի նախատիպ

⁸⁵ Տե՛ս Հ. Աճառյան և Ն. Հայոց անձնանունների բառարան, հ. I, Երևան 1942, էջ 310-311, հ. III, Երևան, 1946, էջ 331-332, իրանական առասպելաբանության և անվանաբանության վերաբերյալ տարբեր գիտական աշխատություններում, բառարաններում, հանրագիտարաններում և այլուր: Այս ստուգաբանությունները վիճարկելի չեն, և Աճառյանն էլ այդ առթիվ քննադատաբար հիշում է Թ. Ավդալբեգյանի «Միհրը հայոց մեջ» աշխատությունը, որտեղ տեղ են գտել կասկածելի ստուգաբանություններ, և հեղինակը «ամեն ինչ Միհրից է հանում»:

⁸⁶ Տե՛ս, օրինակ՝ Մ. Б о й с. Зороастрийцы; верования и обычаи. М., 1987, с. 101. Հայոց Միհր-Մհերի համար հաճախ որպես էլակետ են ընդունվել իրանական Միթրա-Միհրի արևային հատկանիշները: Մինչդեռ Հեփեստոսի հետ նույնացված աստծուն դժվար է միարժեք արևային գծեր վերագրել: Բայց այստեղ, ինչպես և հաճախ այլ դեպքերում, ստուգաբանական մոտեցումը չի գործում՝ անվան փոխառությունը չի նշանակում նաև կերպարի և առասպելային միարժեք փոխառություն: Այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս А. Е. П е т р о с я н. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди; У. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցաբանի հնագույն ակունքները. - ՊԲՀ, 2004, № 2, էջ 214-216:

⁸⁷ Գ. Մ ա ր ց ո ս յ ա ն. Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին. Երևան, 1966, էջ 57, տե՛ս և Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. - Տիգրան Մեծ. գահակալության 2100-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու (տպագրության մեջ):

Խալդիի հետ, և պետք է կարծել, որ Արտավազդի՝ ողբերգություններ գրելը և, ընդհանրապես, թատրոնի հետ ունեցած կապն է պատճառ դարձել նույնացնելու Միհրին՝ «թատերական» աստծուն: Իր դերը պիտի կատարեր նաև Արտավազդի ողբերգական ճակատագիրը՝ Անտոնիոսի կողմից ուխտադրժորեն գերվելն ու արծաթե կապանքներով շղթայվելը, Եգիպտոս տարվելը, ոսկե շղթաներով Կլեոպատրայի առջև ներկայացվելը, նրա հպարտ պահվածքը, չարչարանքներն ու հետագա մահապատիժը (Դիոն Կասիոս, XLIX.39.2-6): Այս պատմական իրադարձությունները ակնհայտորեն կարող էին վիպականացվել հենց ժայռի քարանձավում շղթայակապ գնդանված հերոսի առասպելության միջոցով⁸⁸: Արտավազդ/Շիրարի՝ ավանդական դրամայի հերոս դառնալը կարող է մատնանշել նաև որոշակի «արտավազդյան»՝ հելլենիստական ազդեցություն հայկական ավանդական դրամայի և նրա հերոսի կերպարի վրա: Վիպական Արտավազդն անցել է նաև վրացական ու օսական ավանդույթներ և հնարավոր է, որ որոշակի ազդեցություն է թողել կովկասյան «շղթայված» հերոսների կերպարների վրա:

Հաշվի առնելով պատմական գործոնի դերը Մհեր/Միհրի և Արտավազդի կերպարային նույնացման մեջ, չի կարելի անցնել այն փաստի կողքից, որ էպոսում Մհերի տոհմի հիմնական թշնամին է Մսրըրը, այսինքն՝ Եգիպտոսը: Մեծ Մհերը կովից հետո հաշտվում է Մսրա Ավագ Մելիքի հետ, վերջինիս մահվանից հետո գնում Մսրը, նրա այրուց սերում Կրտսեր Մելիքին և յոթ տարի հարբած անցկացնում այնտեղ: Մսրա Մելիքը էպոսի պատումների մեծ մասում փոխարինել է ավելի վաղ տարբերակների Բաղդադի խալիֆային (որն էլ իր հերթին, փոխարինել է հնագույն տարբերակների Ասորեստանի արքային): Գարծիք կա, որ էպոսում Մսրը-Եգիպտոսի՝ Սասունի հիմնական հակառակորդ դառնալը պայմանավորված է XIII դ. Եգիպտոսի հզորացմամբ, երբ մի կարճ դարաշրջան Հայաստանի մի մասում, ինչպես և Միջագետքում, իշխում էին Էյուբյանները⁸⁹: Արդյոք այդ կարճ ժամանակահատվածը միայն բավարար էր էպոսի կառույցն այդպես ձևափոխելու համար: Արտավազդ-Մհեր նույնացումն ուղղակի մատնանշում է հայոց վիպական ավանդույթում Եգիպտոսի՝ որպես հակառակորդ երկրի ընկալման ավելի հին արմատները:

3. Միթրա/Միհրի պաշտամունքը մ. թ. I դ. անցնում է Հռոմ (լատ. Mithras), որտեղ ձևավորվում է որպես մի նոր կրոնական ուղղություն՝ միթրաիզմ: Միթրաիզմի աստվածը, փաստորեն, քիչ բան ունի իրանական Միթրայից: Նրա հիմնական առանձնահատկությունները (ծնունդը ժայռից, պաշտամունքը քարանձավներում և այլն) համադրելի են Խալդի-Մհերի և ոչ իրանական Միթրայի հետ: Այդ պաշտամունքը Հռոմեական կայսրություն է հասել Հայաստանից և Պոնտոսից, հռոմեական զինվորների միջոցով⁹⁰:

Ըստ մ. թ. III դ. հունական մի աղբյուրի (Կեղծ Պլուտարքոս, De Fluviiis, XXIII, 4)՝ Միթրասը, ատելով կանանց, բեղմնավորում է ժայռը, որը ծնում է մի որդի:

⁸⁸ Հ. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Հայ հին դրաման..., էջ 110-114:

⁸⁹ Մ. Ա ր է դ յ ա ն. Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 368:

⁹⁰ Այս հարցերի շուրջ տե՛ս F. C u m o n t. Les mystères de Mithra (II éd.). Bruxelles, 1900; И. М. Дьяконов. К вопросу о символе Халди; А. Е. Петросян. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди.

Նա սպանվում է Արեսի հետ մենամարտում և վերածվում լեռան Արաքս գետի մոտ: Այստեղ հերոսների կերպարները խառնված են՝ Միթրասի փոխարեն նրա որդին է ծնվում ժայռից, բայց և այնպես, ըստ Գ. Վիդենգրենի՝ սա ցույց է տալիս, որ Միթրա/Միհրի ծնունդը ժայռից տեղայնացվել է Հայաստանում⁹¹: Բայց ոչ թե Խալդիի պաշտամունքի շրջաններում, այլ ավելի հյուսիս, Արաքսի ափին: Արաքսի մերձակա լեռը, ակնհայտորեն, Մասիսն է, որտեղ գնդանված է Արտավազդը: Այսպիսով, արևմտյան Միթրան, կարելի է ասել, նույնանուն է հենց Մասիսի Միհր-Արտավազդին: Եվ միթրաիզմի խորհրդապաշտական ծեսերը՝ միստերիաները, կարող էին իրենց հիմքում ունենալ հայաստանյան Միհր-Արտավազդ/Շիդարի թատերական հանդիսությունները՝ ծագած Խալդիի հսկա խաղ-ծեսերից:

4. Ինչպես տեսանք, Արտավազդ/Շիդարի «առասպել տոնը», որը ներկայացվում էր տարեմուտին՝ նավասարդի մեկին, փոխարինվեց Հովհաննես Մկրտչի՝ սուրբ Կարապետի տոնով: Դրանից բխում է, որ Արտավազդ/Շիդարին հայոց մեջ փոխարինել է սուրբ Կարապետը (տոնի օրվա համընկնումը հեթանոսական աստվածության և քրիստոնեական սրբի կերպարային ժառանգորդության ամենակարևոր նախադրյալներից է)⁹²: Այդ ժառանգորդությունը կարող է բացատրել, թե ինչու է սուրբ Կարապետը դարձել տարբեր թատերականացված խաղերի մասնակիցների՝ ըմբիշների, լարախաղացների և երաժիշտների՝ աշուղների հովանավորը: Սուրբ Կարապետի մեծ տոնը կատարվում էր վարդավառին, Մուշի Սուրբ Կարապետ վանքում: Այն հայոց ամենազանգվածային և ամենասիրված տոնն էր, որին մասնակցում էին նաև հազարավոր օտար, այդ թվում՝ մահմեդական այցելուներ: Տոնախմբության կարևոր բաղկացուցիչներն էին՝ աշուղների մրցությունը, ըմբշամարտը, պար ու երգը, լարախաղացների ելույթները, ծիսական կռիվ խաղալը, կենդանիների մեծաքանակ զոհաբերությունը⁹³ (ընդ որում, Գամիրքում վարդավառը ուլերի մեծաքանակ զոհաբերությունների պատճառով «ուլերի կոտորած» է կոչվել)⁹⁴, որոնք ուղղակի համադրելի են Խալդիի տոնախմբությունների վերաբերյալ եղած տվյալներին:

Մյուս կողմից, Մուշի սուրբ Կարապետը, ակնհայտորեն, պիտի ժառանգեր իր պաշտամունքի տեղի՝ Քարթե լեռան շրջանի նախաքրիստոնեական կերպարների՝ Գիսանեի և Վահագնի հատկանիշները⁹⁵ (պաշտամունքի տեղի համապատասխանությունը կերպարային ժառանգորդության մյուս էական նախադրյալն է): Այսինքն՝ սուրբ Կարապետը կարծես թե համապատասխանում է մեկ՝ Միհր/Արտավազդ/Շիդարին, մեկ՝ Վահագն/Գիսանեին: Հայոց մեջ Միհր և

⁹¹ G. W i d e n g r e n. The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background. La Persia e il mondo Greco-Romano, Roma, 1966, p. 444; Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայոց ազգաձագման հարցեր, էջ 20:

⁹² Նոր կրոնի անցնելիս հին կերպարների պահպանման և ժառանգորդության հարցերի վերաբերյալ տես Ա. Պ ե տ ր ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 206, ն ու յ ի՝ Արամազդ, նշվ. աշխ., էջ 5:

⁹³ Ա. Հ ա ր ու թ յ ու ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 148-158:

⁹⁴ Հ. Խ ա ո ս տ յ ա ն - Ա ո ս ք է լ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 215:

⁹⁵ Ա. Հ ա ր ու թ յ ու ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 137-145:

Վահագն աստվածների կերպարների համապատասխանությունն իրենց իրանական անվանակիցներին միարժեք չէ: Այսպես, Վահագնը կարող է մեկնաբանվել որպես արևային աստվածություն, հայկական Արամազդ, Անահիտ, Վահագն աստվածային եռյակը համապատասխանում է իրանական Աուրամազդա, Անահիտա, Միթրա եռյակին և այլն: Այսպիսով, ինչ-ինչ պատճառներով տեղի է ունեցել Խալդիի հատկանիշների ոչ միարժեք փոխանցում հետագա դարաշրջանների նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական կերպարներին, ինչը բոլորովին էլ արտասովոր երևույթ չէ նման դեպքերում⁹⁶:

Այլևայլ պատճառներ կարող էին խառնաշփոթության տեղիք տալ: Խալդիին, արդեն հիշյալ պատկերում, ներկայացված է ամբողջովին բոցերի մեջ, թշնամու վրա վազելիս: Սա հիշեցնում է, մի կողմից, հին իրանական կրակի և ռազմի աստված Միթրա-Միհրին, իսկ մյուսից՝ քաջության աստված «Վահագնի երգը», որտեղ նա «ի բոցոյն վազեր» (Խորենացի, Ա. ԼԱ): Ուրարտական արքաները Խալդիին նվիրված «դարպասներ» և այլ պաշտամունքային կառույցներ են ստեղծել ամենուր: Միհր-Արտավազդը, ինչպես տեսանք, տեղայնացվել է Մասիսում, «Մասնա ծոերի» որոշ պատումներում էլ Փոքր Մհերի հավերժական կացարանը Վանա ժայռի մեջ չէ, այլ ուրիշ տեղ: Ապա, սուրբ Կարապետի տոնի օրը որոշակի տեղաշարժվել է՝ նավասարդից վարդավառ, որի վերաբերյալ նույնպես հակասական տեղեկություններ կան (ըստ «Հայսմավուրքի» նավասարդին նշվել է Արամազդի և Անահիտի, իսկ ըստ Վանական վարդապետի՝ Միհրի և Աստղիկի տոնը), սկզբնապես սուրբ Կարապետի Բագավանում հիմնված տոնը հետագայում անցել է Մուշի սուրբ Կարապետի վանքին և այլն:

5. Շիրար/շիրար բառն առաջին անգամ հանդիպում է Գրիգոր Մագիստրոսի մոտ: Այն իմաստավորվում է ուղղակի որպես «խենթ, խելագար, դիվահար» և «դև, մի չար ոգի» և, ըստ Հ. Աճառյանի, ստուգաբանվում ըստ սիրիական (ասորերեն) šāṭar «խենթուկ, ապուշ լինել», šāṭōrā «խենթուկ, ապուշ», բառերի⁹⁷, որը բավական համապատասխանում է կերպարին (բառը սեմական է, որին, որպես ցեղակից ձև, հիշվում է արաբ. šāṭir, šīṭar «ուրախ, համարձակ, հանդուգն, անամոթ, խաբերա»): Նույն համատեքստում կարող է դիտվել և Մասունի էպոսի հերոսների, այդ թվում և Փոքր Մհերի ծուռ, այսինքն՝ «խենթ» կոչումը⁹⁸: «Մասնա

⁹⁶ Ա. Պ ե տ ը ո ս յ ա ն. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, էջ 212-2-213, տե՛ս և Ա. Հ ա ղ ո թ յ ը ի ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 161, J. R u s s e l. Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn. Classical Armenian Culture: Influences and Creativity. Chico, 1982.

⁹⁷ Ղ. Ա լ ի շ ա ն. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց, Վենետիկ, 1985, էջ 219-220, Հ. Ա ճ ա ռ յ ա ն. Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, էջ 515-516, ն ու յ ն ի՝ Գավառական բառարան.– Էմինյան ազգագրական ժողովածու, Թիֆլիս, 1913, էջ 828-829, ն ու յ ն ի՝ Հայոց անձնանունների բառարան, հ. IV, Երևան, 1948, էջ 161-162:

⁹⁸ Հետաքրքիր է, որ «խենթի» կերպարն է ընկած թատերական արվեստի ամենահանրահայտ հերոսի՝ շեքսպիրյան Համլետի հիմքում: Վերջինի կերպարը ծագում է Մաքսոն Քերականի «Դանիացիների գործերը» աշխատության Amlethus-ից (գիրքը գրված է լատիներեն, որը ստուգաբանվում է ըստ սկանդինավյան (հին իսլանդ.) amloðe, amloði «խելապակաս, խենթ» բառի (տե՛ս, օրինակ՝ K. M a l o n e. Etymologies for Hamlet.– The Review of English Studies, 1927, Vol. 3, -11, p. 257 ff.): Չխորանալով առասպելական «խենթի» կերպարի վերլուծության մեջ՝ նշենք, որ այս հերոսների վրա նկատելի է և լատինական ազդեցությունը: Նմանօրինակ մի կերպար է Լուցիոս Յունիոս Բրուտոսը (բթամիտ, հիմար), որը հիմար ձևանալով կարողանում է, ի վերջո,

ծռերի» առաջին ծուռ կերպարն է Բաղդասարը (Մանասարը բոլորովին էլ ծուռ չէ, այլ ընդհակառակը, խոհեմ և հավասարակշռված): Նա, ի միջի այլոց, դառնում է արքայի գինեպետ⁹⁹, և ոչ այնքան հասկանալի համատեքստում, ինչն ակնարկում է վաղնջական պատկերացումներ, նրան է երագում այժի տեսքով այցելում խալիֆի Ջոջ Կուռքը¹⁰⁰: Ի միջի այլոց, այժի հետ կապված սուրբ Գևորգի տոնն էլ Ջավախքում կոչվել է Ծռատոն¹⁰¹: Մա ցույց է տալիս, որ այլ դեպքերում ևս խենթ հերոսը կապվել է այժի հետ (հմմտ. ժողովրդական այծերը զալ «բարկությունը, խենթությունը բռնել, գժվել»)՝¹⁰²:

Սկսած հին քարե դարից՝ հայտնի է այժի հնագույն կապը պաշտամունքի հետ, որն արտացոլվել է բազում՝ այդ թվում և հնդեվրոպական ժողովուրդների առասպելներում, ծեսերում և զոհաբերություններում¹⁰³: Հատկանշական են ուրու հունական տերմիններ՝ τραγωδία «ողբերգություն», բառացի՝ «նոխազերգություն» և σατυρικόν δράμα «սատիրական դրամա» (այծը, ինչպես ասվեց, Դիոնիսոսի պաշտամունքի հիմնական կենդանական սիմվոլն էր, իսկ այժամարդ սատիրները՝ նրա ուղեկիցները): Սատիրները ներկայացվում են այժի (երբեմն՝ ձիու) ոտքերով և եղջյուրներով, ցանկասեր, հարբած, նրանք հետապնդում են նիմփաներին ու մենադներին: Սատիրական դրաման հնում ուրախ ժողովրդական թատերախաղ էր Պելոպոնեսոսում, որի պերսոնաժները սատիրներն էին: Մ. թ. ա. VII դ. վերջին այդ ներկայացումները ներմուծում են Աթենք (դրանք ներկայացվում էին ողբերգությունների տրիլոգիայից հետո, որպես չորրորդ՝ կոմիկական դրամա), որտեղ իրենց բարձունքին են հասնում մ. թ. ա. V դ. մեծ ողբերգակների ստեղծագործություններում¹⁰⁴:

Σάτυρος-ը (հնագույն հնչմամբ՝ սատուոս), որպես Դիոնիսոսի ոչ հունական պաշտամունքի հետ կապված բառ, փոխառություն է մի ինչ-որ արևելյան լեզվից, որը քիչ թե շատ ընդունված ստուգաբանություն չունի¹⁰⁵: Բայց այն շատ է հիշեցնում հայկական Շիդար/Շիթարը, և հատկապես՝ արդեն հիշյալ ասոր. šaṭōrā ձևը (հունարենում չկա շ, որը փոխառություններում հաղորդվում է որպես u): Շիդարն առաջին անգամ՝ որպես Արտավազդի մականուն, ինչպես ասվեց, ի

արտաքսել Հռոմի վերջին արքային և հաստատել հանրապետություն (Լիվիոս, 1.56.8-60.3): Իր լեզենդար նախնու այս կերպարով էր առաջնորդվում և Բրուտոսի տոհմի առավել հայտնի ներկայացուցիչը՝ Մարկոս Յունիոս Բրուտոսը՝ հանրապետությունը կործանել և միապետություն հաստատել ձգտող Կեսարի դեմ դավադրության առաջնորդներից մեկը (որին նույնպես անդրադարձել է Շեքսպիրը): Շիդար-Արտավազդի և Համլետի սյուժեների ու կերպարների այս ընդհանրության վերաբերյալ տե՛ս և շ. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Հայ հին դրաման..., էջ 49 հտն.:

⁹⁹ Մասունցի Դավիթ. հայկական ժողովրդական էպոս, Երևան, 1939, էջ 35:

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 50:

¹⁰¹ Շ. Խ ա ո ա տ յ ա ն ն - Ա ո ա ք ե լ յ ա ն ն, նշվ. աշխ., էջ 245, 283:

¹⁰² Ա. Ս ո լ ք ի ա ս յ ա ն ն, Ա. Գ ա լ ս տ յ ա ն ն. Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Երևան, 1975, էջ 18-19:

¹⁰³ E. C. P o l o m é. Animals in IE Cults and Religion. Varia on the Indo-European Past: Papers in Memory of Maria Gimbutas. Washington DC, 2005, p. 258-259.

¹⁰⁴ Տե՛ս, *օրինակ՝* Словарь античности, с. 510; Краткая литературная энциклопедия. Т. 6, М., 1971, с. 682.

¹⁰⁵ H. F r i s k. Նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 681-682, P. C h a n t r a i n e. Նշվ. աշխ., հ. 3, էջ 990:

հայտ է գալիս Վանական վարդապետի մոտ (XIII դ.), բայց այն կարող էր ավելի հին լինել: Արդեն Խորենացին (Բ. ԿԱ) գրում է, որ իրեն արդարացի է թվում այն լուրը, թե Արտավազդը ծննդից ի վեր խելագար է եղել, այսինքն՝ սկսած առասպելի ամենավաղ տարբերակից, շեշտվել է հերոսի խենթ լինելը: Խուռաուրարտական լեզուներն ամենավաղ դարաշրջանից շփման մեջ են գտնվել արևմտասեմական լեզուների հետ, և Խալդիի առասպելաբանությունը, կերպարի տեղաշարժի ընթացքում, կարող էր ձեռք բերել արևմտասեմական որոշ տերմիններ: Անկախ դրանից, կարծիք կա, որ Դիոնիսոսի պաշտամունքի որոշ տարրեր ունեն կիլիկյան և սիրիական արմատներ, որոնց վրա են հետագայում հավելվել լիդիական և փոյուզական ազդեցությունները¹⁰⁶: Կիլիկիայի և Սիրիայի բնակչությունը հնում արևմտասեմական և խուռիական էր: Այսպիսով, հնարավոր է, որ հայ Շիդարի սիրիական արմատն ընկած լիներ նաև հուն. σάτυρος-ի հիմքում:

Հաշվի առնելով Դիոնիսոսի ուրարտական կապերը՝ տեսականորեն չի բացառվում շիդարի նաև խուռաուրարտական ծագումը: Խուռերենը և ուրարտերենը հայտնի են շատ թերի, բայց և այնպես վարկածային ձևով հիշենք խուռ. šed- «անիծել» և šidarni «անեծք» ձևերը¹⁰⁷: «Անիծյալ» իմաստը կարծես միանգամայն պատշաճում է հոր կողմից անիծված Արտավազդ/Շիդարին և սատիրների տիպի դիվային ոգիներին: Եթե դա այդպես է, ապա «խենթ» իմաստավորումը պետք է լինի երկրորդային:

6. Ռուսական ավանդություն այժի հետ կապված վաղնջական պատկերացումների որոշ հետքեր նույնպես դիտվել են այս համատեքստում: Այսպես, հայտնի են козла драць «կեղծ ձայնով երգել», բառացի՝ «այժ քերթել», драць как Сидорову козу «տանջել, չարչարել», բառացի՝ «քերթել, ինչպես Սիդորի այժին» արտահայտությունները¹⁰⁸: Սրանք ևս հիշեցնում են հունական «նոխազերգություն» ողբերգությունը (հատկանշական է նաև հուն. δρᾶμα «դրամա» և ρουα. драць «քերթել» բառերի ստուգաբանական կապը, ինչը նորից մատնանշում է «նախադրամայի» առնչությունը այժի գոհարերության ձևին)¹⁰⁹: Սիդոր անունով հերոսը ի հայտ է գալիս մի շարք բանահյուսական և ծիսական դրսևորումներով: Բնութագրական է հատկապես «Սիդոր Կարպովիչի թաղումը» թատերականացված խաղը, որի ակունքները հասնում են առաջին մահվան և առաջին թաղման առասպելին¹¹⁰: Ընդհանուր առասպելաբանական համատեքստում հենց այդպիսի մի կերպար է և հայոց Արտավազդ/Շիդարը:

Սիդորը Ռուսաստանում լայնորեն տարածված անուն էր: Այն ծագում է հուն. Ίσίδωρος (Σίδωρος) ձևից, որը նշանակում է «Բսիսի տուրք» (Բսիսը եգիպտական աստվածուհի էր, որի պաշտամունքն անցել էր Հունաստան): Այս ստուգաբանությունը շատ բան չի տալիս կերպարի մեկնաբանության համար: Козел

¹⁰⁶ W. Burkert. *Նշվ. աշխ., էջ 163*, L. Leonard. “Canaanite Jars” and the Late Bronze Age Aegeo-Levantine Wine Trade.— *The Origins and Ancient History of Wine*, p. 233–236.

¹⁰⁷ E. Laroche. *Glossaire de la langue hourrite*, p. 229.

¹⁰⁸ В. Н. Топоров. *Русск. Заби(ва)ть козла*.

¹⁰⁹ В. Н. Топоров. *К происхождению древнегреческой драмы*, с. 106; *и п л ж*՝ Заметки по похоронной обрядности. Балто-славянские исследования 1985. М., 1987, с. 45 слл.

¹¹⁰ В. Н. Топоров. *Заметки по похоронной обрядности*, с. 42–43.

+ Сидор + дратъ բանաձևը հիշեցնում է հունական «նոխազերգություն» τραγωδία- ն և σατυρικόν δράμα-ն: Հստ այդ, այստեղ Միդորը կարող է ներկայացնել հունական σάτυρος- ի՝ նոր հուն. հնչողությամբ՝ սաստիոոս-ի ժողովրդական իմաստավորումը: Մյուս կողմից, Միդոր Կարպովիչն անունով և կերպարով առավել հիշեցնում է հայ. Շիդարին: Թեև դժվար է որոշել ազդեցությունների ուղիները, բայց, հավանական է, որ σάτυρος և կամ Շիդար անհասկանալի անունները, հասնելով Ռուսաստան, փոխարինվեին համահունչ, ռուսների մեջ լայնորեն տարածված Միդորով:

7. Արտավազդի և Մհերի վերաբերյալ ուսումնասիրություններում վաղուց ի վեր նշվում են վրացական Ամիրանիի և արխագական Աբրըսկիլի զուգահեռ կերպարները: Մյուս կողմից, ինչպես փորձել ենք ցույց տալ մեր աշխատություններում, այս հայկական հերոսների հետ բազմաթիվ հարցերում ուղղակի նույնական են հատկապես արևմտակովկասյան նարթական էպոսների «Քարից ծնվող» հերոսները (արխագ. Մասրըկվա, ադրդ. Սոսրուկո, օս. Սոսլան, Բաթրագ և այլն): Բավական է հիշել միայն, որ Մասրըկվայի, Սոսրուկոյի և Սոսլանի մայրն է Մաթանեյ/Մաթանան, որով նրանք ուղղակի նույնանում են կովկասցի (ալանուհի) Մաթենիկի որդի Արտավազդին: Կան նաև Խալդիին ու Դիոնիսոսի կերպարին առնչվող ակնհայտ զուգահեռներ: Այսպես, Խալդիի՝ բոցերով շրջապատված պատկերն ուղղակի հիշեցնում է Սոսրուկոյի ծնունդը՝ նա դուրս է գալիս քարից կրակի պես¹¹¹: Մասրըկվան աղաու-դների այգուց փախցնում է խաղողի որթը կամ ջարդում գինով լի կարասը, որի հետևանքով սկիզբ են առնում խաղողագործությունն ու գինեգործությունը¹¹², իսկ Բաթրագի սաղմը, Դիոնիսոսի նման, ներդրվում է հոր մարմնի մեջ, որտեղից էլ ծնվում է:

Ն. Հովհաննիսյանը, հաշվի առնելով շղթայված հերոսի՝ դարբնության հետ ունեցած առնչությունը, փորձել է կապ տեսնել Շիդարի և հուն. σίδαρος (դորիական բարբառով՝ σίδαρος, որը մատնանշում է *sidār- նախաստիպը) «երկաթ» բառի միջև¹¹³: Կովկասյան նյութն ավելի քան համահունչ է այս ստուգաբանությանը: «Քարից ծնվող» հերոսների առասպելներում շեշտվում է նրանց կապը երկաթի, հատկապես երկնային՝ մետեորային երկաթի հետ, որն առավել վաղ է կիրառվել, քան հանքայինը: Այսպես, Սոսրուկոյի, Մասրըկվայի և Բաթրագի մարմինները երկաթից են: Նրանց, ինչպես երկաթ, կոփում է դարբինը, և ընդհանրապես, նրանց սաղմնավորումը (որը պատկերացվում է որպես ամպրոպի հարված), ծնունդը քարից և կոփումը ներկայացվում են որպես երկնային երկաթից մարդու պատրաստում¹¹⁴:

¹¹¹ Н а р т ы. Адыгский героический эпос. М., 1974, с. 191, 194.

¹¹² Տե՛ս օրինակ՝ Абхазские сказки. Сухуми, 1983, с. 56; Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Сухуми, 1988, с. 173.

¹¹³ Ն. Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն. Հայ հին դրաման..., էջ 66 հտն., ն ու լ յ ն ի՝ Հնագույն դրամայի..., էջ 484-485:

¹¹⁴ В. Г. А р д з и н б а. Нартский сюжет о рождении героя из камня, с. 148-151; ն ու լ յ ն ի՝ К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов).– Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988, с. 270-271.

Σίδηρος-ը, ինչպես և այստեղ քննված բոլոր մյուս հունական տերմինները, ծագումով հունարեն չէ և ընդունված ստուգաբանություն չունի: Նշվում է, որ երկաթի մշակությունը Հունաստան է եկել Առաջավոր Ասիայից՝ Կովկասից և Պոնտոսից: Կովկասյան տերմիններից կասկածով հիշվում է ուտիերեն *zido* «երկաթ» ձևը¹¹⁵, բայց սա չէր կարող հայ. շիդարի նախատիպը լինել:

Կարծում են, որ երկաթի մշակությունը սկիզբ է առել Փոքր Ասիայի հին բնիկների՝ խաթերի մեջ: Հունական աղբյուրներում պահպանվել է հիշողությունը փոքրասիական σιδεροτέκτονες χάλυβες «երկաթագործ խալյուրների» գեղի մասին: Ըստ մի տեսակետի՝ խաթական «երկաթ» տերմինը՝ սեպագիր *hapalki*, արտացոլել է, հավանաբար, *xaffki* արտասանությունը: Այլ լեզուներում այդ հնչյունախումբը հնարավոր չէր արտասանել, ինչը պատճառ է դարձել այլևայլ ձևափոխումների (χαλκός «պղինձ», χαλκός «դարբին», χαλψ «պողպատ» և նույնա-հունչ χαλψ, հոգնակի՝ χαλβες «խալյուր, երկաթագործների գեղի անդամ», բաղաձայնների հակառակ բաշխմամբ՝ Κόλλις «Կոլլիդա», որպես հին մետաղագործության երկիր, τελλχίνες «տելլիսիներ, առասպելական դարբիններ»)՝¹¹⁶: Ընդ որում, խալյուր գեղանունը միարժեք չէ: Ըստ Ստրաբոնի, հնում խալյուր է կոչվել այն գեղը, որն իր ժամանակ կոչվել է խալդայ (Ստրաբոն, XII. 3. 19): Մինչդեռ մի քանի դար առաջ ապրած Քսենոփոնը հասակորեն տարբերակում է խալյուրներին խալդայներից: Ապա, նույն խալյուր անունով, նա հիշում է ամենամարտաշունչ ռազմիկների մի գեղ և մեկ այլ երկրամասում բնակվող՝ մոսյունոյկների գեղին հպատակ խաղաղ երկաթագործների մի հանրույթ (Անաբասիս, IV.7.15, V.5.1): Այսպիսով, խալյուր գեղանունը կարող էր տրվել տարբեր գեղերի:

Խալդայները բնակվում էին Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում՝ Պոնտոսում. նրանց երկրանունը հայերենում ավանդված է որպես Խաղտիք: Հենց այս շրջանում է տեղայնացվում երկաթի վաղ մշակության սկզբնավորումը¹¹⁷: Հնում կարծում էին, որ խալդայները մնացորդներն են «խալդապաշտ» ուրարտացիների, որոնք հայերի կողմից դուրս են մղվել այդ ծայրագավառը: Հնարավոր է, որ այդ խալյուր/խալդայները հունական աղբյուրների մոսքերն են¹¹⁸: Այս գեղանունը նույնական է սեպագիր *mušku*-ին, որով կոչվել են փոյուզացիները: Ըստ Բ. Դյակոնովի՝ մ. թ. ա. XII դ. հիշվող *mušku* գեղը վաղնջահայերն էին¹¹⁹, բայց ավելի հավանական է նրանց փոյուզական ծագումը: Մեր առաջադ-

¹¹⁵ H. Frisk. Նշվ. աշխ., էջ 703–704, P. Chantraine. Նշվ. աշխ., էջ 1002–1003:

¹¹⁶ Այս բառերի ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս H. Frisk. Նշվ. աշխ., էջ 1068–1071 և հատկապես P. Chantraine. Նշվ. աշխ., էջ 1242–1245: Ըստ մի տեսակետի՝ հուն. χαλκός-ը ստուգաբանորեն կարող է կապվել *ռուս. железо* «երկաթին», ըստ երկրորդի՝ նախնական իմաստը պիտի լինի «կարմիր», և, ըստ երրորդի՝ այն պետք է փոխառված լինի արևելյան մի լեզվից: Ներկայացված վարկածը առավել մանրամասն տե՛ս В. В. Иванов. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983, с. 98–101.

¹¹⁷ В. В. Иванов. Նշվ. աշխ., էջ 25 (քարտեզ):

¹¹⁸ И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 218; *ն ւ յ ի*՝ Малая Азия и Армения около 600 г. до н. э. и походы вавилонских царей. – „Вестник древней истории”, 1981, № 2, с. 58; *ն ւ յ ի*՝ К праистории армянского языка. – ИФЖ, 1983, № 4, с. 171, прим. 68. Այս հարցերի վերաբերյալ տե՛ս Ա. Պետրոսյան. Հայոց ազգաձագման հարցեր, էջ 59–62:

¹¹⁹ И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа, с. 214–224.

րած նոր վարկածի համաձայն՝ այս ցեղի մի գաղթականությունն էր անցել հարավ, և նրանցից էր սերում Ուրարտուի արքայատոհմը և իշխող վերնախավը¹²⁰: Հատկանշական է, որ, ըստ մի տեսակետի, հուն. χαλκός- ն առնչվում է Խալդիի հետ¹²¹: «Խալդապաշտ» մուշք-խալդայների հավանական փոյուզական ծագումը համահունչ է Դիոնիսոսի փոյուզական ծագման վարկածին:

Ուշագրավ է՝ Ἀρμενοχάλυβες ցեղանունը: Խաղտիքի տարածքը հնում եղել է խեթական աղբյուրների Կապսա (Խայասա/Հայասա) երկրի կազմում, որը շատ ուսումնասիրողների կողմից համարվում է հայոց վաղնջական օրրանը: Ակնհայտ է այդ երկրանվան համադրելիությունը հնդեվրոպական *Hayes, *Hayos «մետաղ, պղինձ, բրոնզ, երկաթ» տերմինի հետ, որն արդեն առաջարկվել է Հայասայի համար¹²²: Այս տարածքը տարբեր լեզուներում կարող էր հանդես գալ որպես «մետաղի, երկաթի երկիր»: Ի միջի այլոց, Խալդիի սիմվոլն էր հսկայական նիզակը, որով նա նմանվում է Հայասայի մեծ աստծուն՝ Ս.GUR-ին (վերջինս Ներգալ աստծու զենքի անունն էր, որով հետագայում սկսեց նշանակվել և Ներգալն ինքը)¹²³:

Հին Հայաստանում Միհր-Հեփեստոսի պաշտամունքի կենտրոնն էր Դերջան գավառի Բագայառիճ գյուղը («Աստծու գյուղ»): Դերջանը, որը հյուսիսից սահմանակից էր Խաղտիքին, ըստ Ստրաբոնի (XI.14.5), հայերը գրավել էին խայյուրներից ու մոսյունոյկներից: Բագայառիճից արևելք, նույն գավառում, հայտնի է Խաղտոյ առիճ գյուղը: Միհրի պաշտամունքի շրջանի Խաղտոյ առիճը, որպես Բագայառիճին զուգահեռ մի անվանում, կարող է վերագրվել Միհրի տեղական հին համապատասխանությանը: Սա միանգամայն համահունչ է Վանա ժայռի Խալդի-Միեր համադրությանը: Այսինքն՝ Հայաստանի թե՛ հարավում, թե՛ հյուսիսում Միհրը կապվել է xald-/xalt- անվանաբանական տարրի հետ: Թերևս այդտեղ ևս հնում եղել է Խալդիի պաշտամունքի մի կենտրոն, որը հետագայում անցել է Միհրին:

Սա կարող է բացատրել, թե ինչու էր հայոց Միհրը, ի հակադրություն իր իրանական անվանակցի, նույնացվել հունական դարբնության աստված Հեփեստոսի հետ: Արտավազդը ևս, հրաբխային լեռան՝ Մասիսում շրթայված հերոսը, որի կապանքներն ամրանում են դարբինների՝ սալերը կռանահարելիս, կարող էր խորհրդանշել հնոցում շիկացող երկաթը: Մարզոն II-ը, որը մ. թ. ա. 714 թ. գրավեց Արդինի/Մուծածիր քաղաքը և ավերեց Խալդիի տաճարը, իր ավարի մեջ նշում է աներևակայելի քանակությամբ պղնձի և բրոնզե զենքի մասին (ավելի քան հարյուր տոննա պղինձ, 25212 բրոնզե վահան, 305.412 սուր և դաշույն և այլն), մինչդեռ երկաթե իրեր համարյա չեն հիշվում: Սա, ակնհայտորեն, խոսում է Խալդիի տաճարում երկաթի տարուավորման մասին, որը հանդիպում է նաև

¹²⁰ Ա. Պ է տ ր ո ս յ ա ն. Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը. – ՊԲՀ, 2005, № 3, ն ու յ ն ի՝ Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 43-69:

¹²¹ P. Chantaine. Նշվ. աշխ., էջ 1244:

¹²² Г. Б. Д ж а у к я н. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964, с. 67.

¹²³ Խալդիի՝ հայասական մեծ աստծու հետ կերպարային նմանության և հավանական ընդհանուր ծագման վերաբերյալ տե՛ս և Ա. Պ է տ ր ո ս յ ա ն. Արամազդ, էջ 41:

այլուրեք¹²⁴: Արդյոք դա ինչ-որ կերպ պայմանավորված չէ՞ր աստծու կերպարի նախնական երկաթյա էությունը, որն արգելում էր այլ երկաթյա իրերի առկայությունն իր տաճարում:

Խաթերենի ժամանակակից ազգակիցներն են, հավանաբար, հյուսիսարևմտակովկասյան՝ արխագաադրդական լեզուները¹²⁵: Հատկանշական է, որ արխագաադրդական բանահյուսության և ազգագրության մեջ մինչև վերջերս պահպանվել էին դարբնության և դարբին աստծու բացառիկ խոր և արխակ պաշտամունքի հետքերը: Խաթական դարբնության աստվածը կոչվում էր *Hāš(a)mil-*, որի ազգակիցներն են համարվում արխագական, կաբարդինա-չերքեզական և ադրդական դարբնության աստվածների անունները: Մրանց համար վերականգնվում է ընդհանուր արխագաադրդական **Χαρδ,ϝ* նախաձևը: Հունական դարբնության աստծու՝ *Ἡφαιστος* (Հեփեստոս) անունը, որը չի ստուգաբանվում հունարենով, ամենայն հավանականությամբ, փոխառված է հյուսիսարևմտակովկասյան մի հին լեզվից¹²⁶:

Այսպիսով, որպես այլընտրանք եղած մեկնաբանությունների, կարելի է ենթադրել, որ խալդ-խաղտ-անվանաբանական տարրը տեղական մի լեզվով նշանակել է ուղղակի «երկաթ» (հմմտ. *xafiki-*): Շիդար անունը ևս, այսպիսով, կարող էր ծագել ինչ-որ մի հին լեզվի «երկաթ» արմատից, որը հետագայում բաղարկվել է ասորական համահունչ «խենթ» բառի հետ:

8. «Քարից ծնվող» հերոսների վերաբերյալ առասպելներ հայտնի են նաև հայերի փոքրասիական հարևանների մեջ՝ ըստ Պավսանիասի և Արնոբիոսի, այդպես է ծնվել փոյուզական Ագդիստիսը Ջևսից: Ընդ որում, այստեղ խոսքը վերաբերում է Արա Գեղեցիկի փոյուզական գուգորդի՝ Աստիսի ծննդաբանությանը¹²⁷: Բայց բոլորից հին տարբերակն ավանդված է խուռիական առասպելում: Կուրմարբի աստվածը բեղմնավորում է ժայռը, ինչի հետևանքով և ծնվում է քարե հրեջ Ուլլիկումմին, ամպրոպի աստված Թեշուրի հիմնական հակառակորդը¹²⁸:

Խուռերենն ու ուրարտերենն ազգակից լեզուներ են, որը պայմանավորում է նաև խուռիական և ուրարտական առասպելների որոշակի ընդհանրություն: Այսպես, խուռիական Թեշուրին համապատասխանում է ուրարտական Թեյշեբան: Խուռաուրարտական համատեքստում, որպես «ժայռից ծնվող» դիցաբանական կերպար, խուռիական Ուլլիկումմինի համապատասխանում է ուրարտական Խալդին: Առաջինի՝ հրեջ, իսկ երկրորդի աստված լինելը չի հակասում այս

¹²⁴ Д. Г. Р е д е р. Роль муцадирского храма в экономике Урарту и Ассирии в VIII в. до н.э.– „Вестник древней истории”, 1987, № 1, с. 150-156: *Երկաթի տարուի մասին տե՛ս Ջ. Ֆրեդերիկսի աշխ., էջ 269-272:*

¹²⁵ В. В. И в а н о в. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским. Древняя Анатолия. М., 1985.

¹²⁶ *Այս հարցերի շուրջ մանրամասն տե՛ս* В. Г. А р д з и н б а. К истории культа железа и кузнечного ремесла, с. 276-283.

¹²⁷ *Այս առթիվ տե՛ս* Ա. Մ ա տ ի կ յ ա ն. Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 283, 288: Ն. Ա դ ն ը ց. Հին հայոց աշխարհահայացքը.– Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Փարիզ 1948, էջ 230-231, ն ու լ յ ն ի՝ Մի հին պաշտամունքի հետքեր Հայաստանում.– Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 370 հուն.:

¹²⁸ H. A. H o f f n e r. Hittite Myths. Atlanta, 1990, p. 52 ff.

համադրությանը: Որպես գուգահեռ մի երևույթ հիշենք հնդիրանական լեզունների երկու ճյուղերում հնդեվրոպական **deiwo-* արմատի ժառանգների հակադիր դերերը՝ հնդկական դեաները աստվածներ են, իսկ նրանց համապատասխան իրանական դեները՝ հրեշներ:

Այսպիսով, Խալդին, ավելի արխաիկ Ուլլիկումմիի համեմատությամբ, շրջված կերպար է: Այդ իսկ պատճառով, նա իրենում պետք է որոշ չափով պահպանած լիներ իր դիվական նախատիպի որոշ հատկանիշներ, որոնք ի հայտ են գալիս իր հետնորդների՝ Արտավազդի և Մհերի կերպարներում¹²⁹:

«Քարից ծնվող» կամ «Ժայռից վերածնվող» հերոսի կերպարում արդյոք երկաթի և գինու/խաղողի հետ կապը ու խելագարության հատկանիշը պարտադիր են: Իհարկե՝ ոչ, դրանք տարբեր արժեքային կերպարներ են ենթադրում, որոնք որոշ դեպքերում են միայն միավորված հանդես գալիս: Առավել տարածված է կապը երկաթի և դարբնության հետ: Այն բնորոշ է Միհր-Հեփեստոսին, Արտավազդին, Ամիրանիին, սրանց իրանական գուգահեռ Աժի Դահակա-Չոհակին և կովկասյան էպոսների հերոսներին (Սասրըկվա, Սոսրուկո, Սոսլան, Քաթրազ և այլն): Մինդեռ կապը խաղողի և գինու հետ բնորոշ է հատկապես Խալդիին, որոշ չափով միայն՝ Մհերին և Սասրըկվային (հմմտ. և Միհր-Դիոնիսոս): Կովկասյան այլ հերոսներ կապվում են ոչ թե գինու՝ այլ արբեցնող որևէ այլ խմիչքի հետ (Կովկասում գինու մշակույթը առավել բնորոշ է Աբխազիային): Ընդհանրապես, արբեցնող խմիչքը և ռազմական կատաղությունը՝ խելացնորությունը բնորոշ են առասպելական ռազմիկներին¹³⁰ և կարող են զննանված հերոսի կերպարում ուշ հավելումներ լինել: Այսպիսով, Խալդի-դիոնիսոսյան «նախաթատրոնի» դիցարանական հովանավորի համար էական կապը խաղողի, գինու և հալսի խաղ-ծեսերի հետ կարող է լինել երկրորդային՝ պայմանավորված այլևայլ պատճառներով:

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ АРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ДРАМЫ

АРМЕН ПЕТРОСЯН

Р е з ю м е

В сборнике „Четья минея“ Григора Хлатеци (XV в.) говорится, что в дохристианскую эпоху армяне во время новогодних празднеств разыгрывали в виде театрального представления один из вариантов мифа о герое, заточенном в горной пещере. Древнейшим, таким

¹²⁹ Ժայռի մէջ զննանված հերոսի դիվական էության առաջնային, նախնական բնույթի վերաբերյալ տե՛ս Լ. Ա. Արամյան. Парные образы „Сасна Црер“: близнецы, сводные братья, двойственные герои.– Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան, 2004, էջ 63-67:

¹³⁰ Հնդեվրոպական ռազմիկի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս, օրինակ՝ В. Lincoln. Death, War and Sacrifice. Chicago, 1991, p. 10, 131 ff.

образом, является верховный бог Урарту Халди (И. Дьяконов), и эти представления восходят, в конечном счете, к мифу о Халди. Армянский термин *хаł* 'игра, театр' связывается с урарт. *ħalu-*. Халди, бог вина и винограда был, видимо, прототипом древнегреческого Дионисия, к обрядам которого восходит древнегреческий театр.

TO THE PROBLEM OF THE SOURCES OF THE ARMENIAN
TRADITIONAL DRAMA

ARMEN PETROSYAN

S u m m a r y

According to the menology of Grigor of Khlat (the 15th century), the heathen Armenians during the New Year festivals performed as a theatre play one of the versions of the myth of the hero imprisoned in the rock cave. The earliest version of this figure in Armenia is the supreme god of Urartu Haldi (I. Diakonoff), thus those plays would derive, ultimately, from the myth of Haldi. The Armenian term *хаł* 'play, theatre' is to be connected with Urart. *ħalu-*. Haldi, the god of wine and grapes, was, probably, the prototype of the Greek Dionysus from whose rites the Greek theatre begins.